

الموسوعة الفلسفية العربية

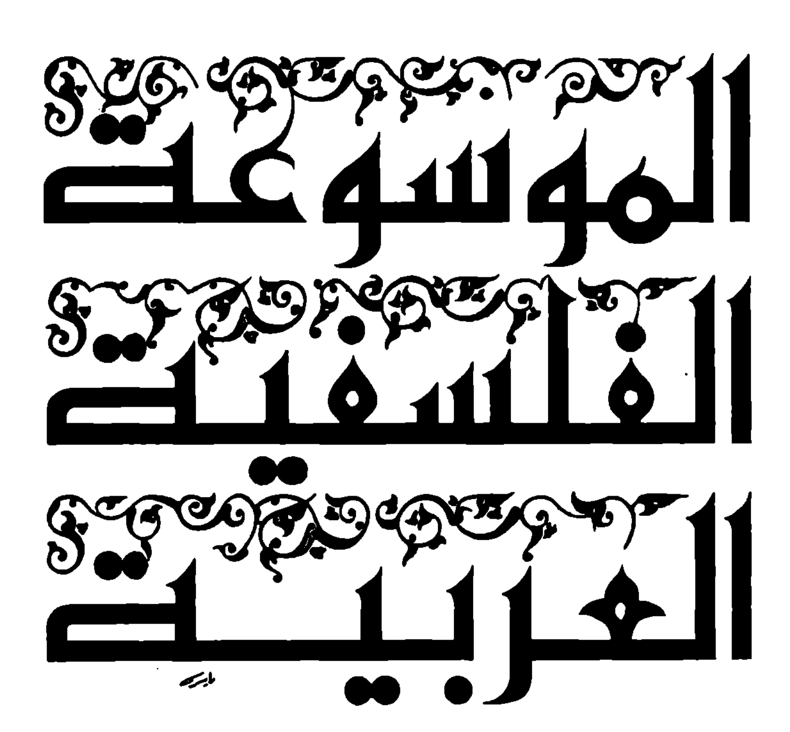
رئيس التحرير د. معن زيادة

الموسوعة
الفلسفية
العربية

الطبعة الأولى
١٩٨٦







المجلد الأول

(الاصطلاحات والمفاهيم)

رئيس التحرير د. معن زيادة

شارك في التحرير

د. محمد الزايد

د. ناصيف نصار

د. موسى وهبة

المراجعة والتصحيح	**البيبليوغرافيا والتصحيح**	**السكرتيريا**
عصماء نعمة	وطفى حماده	لينا هلال

الأساتذة المشاركون في الجزء الأول
من الموسوعة الفلسفية العربية

- أومليل، علي.
- برقاوي، أحمد.
- بكداش، كمال.
- بيضون، أحمد.
- التفتازاني، أبو الوفا.
- الجابري، محمد عابد.
- الجوهري، عصام.
- حاتم، جاد.
- الحاج، كميل.
- حرب، علي.
- الحسيني، عبدالمطلب.
- الحكيم، سعاد.
- حنفي، حسن.
- خلف الله، محمد أحمد.
- خوري، انطوان.
- دراج، فيصل.
- الدويهي، شوقي.
- الراوي، عبد الستار عز الدين.
- رزق الله، رالف.
- الزايد، محمد.
- زيادة، خالد.
- زيادة، معن.
- زيدان، محمود فهمي.
- زيعور، علي.
- الزين، غسان.
- زيناتي، جورج.
- السيد، رضوان.
- شرف الدين، فهمية.
- شعراني، وفاء.
- صارجي، بشارة.
- صقر، اصطفان.
- ضاهر، عادل.
- العراقي، عاطف.
- العروي، عبد الله.
- عطية، أحمد عبد الحليم.
- العكرة، أدونيس.
- العلايلي، عبد الله.
- عمارة، محمد.
- العوا، عادل.
- غصن، أمينة.
- غنوم، عبد الغني.
- فاخوري، عادل.
- فضل الله، مهدي.
- قدوح، خيرية.
- قرني، عزت.
- القش، أدوار.
- قنصوه، صلاح.
- كتوره، جورج.
- كنفاني، عايدة.
- متى، كريم.
- مجاهد، مجاهد عبد المنعم.
- مسعود، رشيد.
- معاليقي، عبد اللطيف.
- مكي، عباس.
- مهنا، توما.
- نصار، ناصيف.
- النوري، قيس.
- وعزيز، الطاهر.
- وهبة، مراد.
- وهبه، موسى.
- يعقوب، غسان.

مقدّمة

تعود فكرة إصدار الموسوعة الفلسفية إلى ثماني سنوات خلت، إلا أن بدء العمل الفعلي في المشروع الحالي الذي يمثل هذا المجلد الجزء الأول منه يعود إلى خمس سنوات مضت. مع بدء الفكرة تشكلت لجنة مصغرة ضمن معهد الانماء العربي، وبعد مداولات استقرّ الرأي على الدخول في مشروع كبير رغم تواضع الامكانات. كان الحماس لخوض تجربة العمل الموسوعي والايمان بأهمية اصدار موسوعة تمثل التفكير الفلسفي العربي والعالمي كما يتفكره المعاصرون العرب من المشتغلين بالفلسفة، هو العامل الأقوى في الدخول في هذه التجربة والمضي فيها رغم الصعوبات الكثيرة.

تداولت على لبنان ظروف قاسية، وتداولت على الموسوعة عدة لجان، فقد كنا نعمل في ظل شروط أقل ما يقال فيها أنها تتسم بعدم الاستقرار، وقد جاءت صيغة العمل في المشروع متأثرة إلى حد ما بهذه الشروط. فقد وضعنا خطة متكاملة تقضي بتقسيم الموسوعة إلى ثلاثة أجزاء رئيسة، كل جزء منها مستقل عن الآخر من جهة ومتمم له من جهة أخرى: الجزء الأول للمصطلحات والمفاهيم، والجزء الثاني للمدارس والمذاهب والتيارات الفلسفية، والجزء الثالث للأعلام.. وكانت الحكمة وراء ذلك تتلخص في سببين أساسيين:

الأول: هو أن هذا التقسيم يجعل كل جزء من الأجزاء الثلاثة عملاً مستقلاً يحمل في نفسه قيمته المستقلة عن بقية الأجزاء، فقد كان الخوف من عدم التمكن من إصدار أكثر من جزء واحد من الموسوعة بسبب عدم الاستقرار الذي يعيشه العرب عموماً، والذي نعيشه في لبنان على وجه الخصوص، هو الذي ساعد على اختيار هذا التقسيم. وقد آثرنا أن يكون الجزء الأول خاصاً بالمفاهيم والاصطلاحات لأن هذا الجزء من المشروع هو الأكثر إلحاحاً والأصعب تحقيقاً وتنفيذاً، بحيث أننا إذا أنجزنا الجزء الأول سهلت بقية الأجزاء. فإذا حال حائل دون صدور بقية الأجزاء كان الجزء

الأول عملاً متكاملاً يسد ثغرة رئيسة في المكتبة العربية، ويلبي بعض احتياجات الباحث المتخصص في الفلسفة أولاً، والباحث في شتى الميادين الأخرى ثانياً.

الثاني: هو أن هذا التقسيم يجعل موسوعتنا منفردة ومتميزة بتقسيم أكثر تلبية لمتطلبات الباحث من الموسوعات الأجنبية التي درج معظمها على الجمع بين المفاهيم والمدارس والأعلام، فكان الجزء الواحد منها يفقد قيمته في غياب الأجزاء الأخرى. فتقسيمنا، إضافة إلى أنه يجعل من كل جزء من الأجزاء عملاً مستقلاً له قيمته شبه المتكاملة، فإنه يلبي حاجات ومتطلبات أوسع، ويوفر على الباحث بعض جهوده. وإذا كان العمل الموسوعي الفلسفي العربي يتحرك ضمن دائرة محدودة، هي دائرة الترجمة والتأليف القاموسي الضيق، فإنه يدخل بعملنا هذا الذي نضعه بين يدي القارىء دائرة أوسع. فإضافةً إلى أن موسوعتنا تخدم الباحث المتخصص والمهتم بالفلسفة شأن الموسوعات المتخصصة، وإضافة إلى أنها تسد نقصاً بارزاً وواضحاً في الكتابة العربية الفلسفية والمكتبة العربية عموماً، فقد جاءت جديدة مبتكرة في شكلها على الأقل، وقد توخينا أن تكون مبتكرة في مضمونها أيضاً.

بعد اقرار خطة العمل في خطوطها العريضة التي أشرنا إليها، وضماناً لأن تخرج الموسوعة متوازنة في اهتماماتها وأحجام موادها، عقدنا جلسات نقاش مطولة ضمت أعضاء اللجنة المصغرة وبعض الأصدقاء من المشتغلين بالفلسفة، وقد قررنا على أثر هذه الاجتماعات تفحص الموسوعات الفلسفية العالمية الألمانية والايطالية والانكليزية والروسية والفرنسية وغيرها ووضع قائمة مقارنة تشمل المواد وتوجهها وأحجامها وغير ذلك.. وقد كان الغرض من هذه المقارنات الاستئناس بالموسوعات العالمية بقصد معرفة موقع موسوعتنا بين هذه الموسوعات وتعديل خطة عملنا ومشروعنا على ضوء تجارب الأعمال الموسوعية الأخرى. وقد لاحظنا أن هذه الموسوعات تعطي حيزاً واسعاً لفلسفة العلوم في بعض الحالات، أو للتيارات الفلسفية المنطقية أو التيارات الفلسفية الحديثة في بعض الحالات الأخرى... الخ. وقد أردنا لموسوعتنا أن لا تكون بعيدة عن توجهات الموسوعات الفلسفية العالمية، ولكننا في نفس الوقت أردناها أن لا تكون صورة عن الموسوعات الأخرى لا تتميز إلا بلغتها العربية فقط. وقد شعرنا أنه من المهم أن يكون توجه موسوعتنا متوازناً بحيث لا يغلب اتجاه فلسفي على آخر..

وإذا كنا نعرف أن العمل الفكري ليس عملاً محايداً، ولا يمكن أن يكون محايداً وخاصة إذا كان عملاً فلسفياً، فقد وقفنا طويلاً أمام مسألة الفلسفة المثالية والفلسفة التجريبية، ولكن ايماناً منا بأن الحرية الفكرية هي شرط ضروري لكل إبداع ولكل ابتكار، ولأننا أردنا لهذه الموسوعة أن تكون ممثلة للفكر العربي بكل تياراته واتجاهاته، فإننا لم نشترط إلا أن تكون الموسوعة متوازنة، إضافة إلى ضرورة أن تتميز بعنايتها بالفكر العربي ـ الإسلامي، وقد تركنا لكل مساهم أن يضع

خطة عمله وأن يختار منهجه، ولم نتدخل في تعديل النص عند التحرير إلا في حدود ضيقة جداً، وعندما تقتضي الضرورة ذلك، وقد آثرنا أن نذيّل بعض المواد بإضافات بدلاً من التدخل في النص وتعديله. وظهر لنا أثناء عملنا مشكلات كثيرة في الكتابة العربية منها قضية استخدام الفواصل والنقاط، ومنها طريقة الإشارة إلى المراجع والمصادر، ومنها مشكلة استخدام الحواشي والإحالات، وقد سعينا إلى توحيد ذلك بما لا يضيف أو ينقص من المادة المكتوبة إلاّ في حدود ضيقة جداً. وقد ظهر كل ذلك في النشرة التي تعرف بالموسوعة والتي أرسلت إلى جميع المساهمين، كما ظهر بشكل أو بآخر في الجزء الأول الذي نقدِّم له هنا.

وفي هذه الأثناء نوقشت قضية أحجام أو فئات المواد المختلفة في الموسوعة، وقد وصلنا إلى صيغة تقسم المواد إلى ثلاث فئات رئيسية، وقد جاءت أحجام هذه الفئات في الجزء الأول مغايرة للجزء الثاني وذلك بسبب اختلاف طبيعة موضوعات الجزئين. وقد جاءت فئات الجزء الأول على الشكل التالي: الفئة الأولى وهي مخصصة للمواد المهمة والأساسية وهي تتراوح بين ستة آلاف وعشرة آلاف كلمة، والفئة الثانية وهي التي تأتي بعد الفئة الأولى في الأهمية وتتراوح بين الثلاثة آلاف والستة آلاف كلمة، والفئة الثالثة وهي ما دون الثلاثة آلاف كلمة. وقد قمنا بمقارنة أحجام المواد المقترحة بأحجامها في الموسوعات العالمية الأخرى، آخذين بعين الاعتبار خصوصية الفكر العربي، وأجرينا الكثير من التعديلات حتى وصلنا إلى صيغة يمكن القول فيها أنها متوازنة... إلاَّ أنّه من الضروري الاشارة هنا إلى أننا لم نستطع دائماً أن نحافظ على أحجام المواد في أشكالها المقترحة وكنا دائماً نقوم بعملية تعديل في حدود معقولة وعلى ضوء المناقشات واقتراحات المساهمين.

هذا العمل الذي نضعه بين يدي القارىء اليوم هو نتيجة جهود تراكمت على مدى سنوات عديدة لا تقف عند حدود الخمس سنوات التي انطلق منها تنفيذ المشروع، بل تعود إلى ما قبل ذلك. ولا يستطيع القارىء الكريم أن يتصور الصعوبات التي اعترضتنا والعقبات التي وقفت في وجهنا، وقد يكون من المفيد الإشارة إلى بعضها فيكون ذلك تفسيراً لوجود بعض الثغرات في هذا العمل الذي أردناه أن يكون كبيراً، ونأمل أن يأتي كذلك بعد إنجاز الجزئين الثاني والثالث من الموسوعة.

بدأ العمل بإمكانات بشرية ومادية متواضعة واستمر كذلك طيلة السنوات الماضية، ويمكن القول إن هذه الامكانات كانت تسير في طريق التضاؤل لا في طريق النمو والزيادة. يضاف إلى ذلك أن حيازة ثقة الأساتذة المشاركين في الموسوعة لم تكن بالمهمة السهلة فلبعضهم تجارب غير مشجعة في ميدان العمل الموسوعي ولبعضهم تجارب غير مشجعة مع مراكز البحث والنشر العربية. وبالمقابل فإن الكثير من الباحثين العرب لم يتعود الالتزام بالمواعيد الدقيقة، فكنا نضطر إلى إعادة توزيع بعض

المواد لأن الكثير من المكلفين لم يلتزموا بتعهداتهم، إضافة إلى أسباب أخرى؛ فقد توفي ثلاثة من الذين كانوا في عداد المساهمين في الموسوعة قبل أن تصلنا مساهماتهم، وقد ترك عدد من المكلفين بالمشاركة في الموسوعة أماكن اقامتهم وعملهم، وكان علينا أن نتعقبهم من مكان إلى آخر لنكون على اتصال بهم بدل أن تكون المهمة أسهل من ذلك بكثير فيكونوا هم على اتصال بنا، ولا نبالغ إذ نقول إن البعض قد اعتذر عن المساهمة بعد مضي أكثر من سنتين على تكليفه الأول، وبعد مراسلات أو اتصالات متعددة. وقد يكون لهؤلاء أعذارهم، أضف إلى ذلك أنه من الصعب أن يقتنع الباحث المقيم خارج لبنان بمصداقية العمل الذي نقوم به، إذ كيف يستمر العمل في مشروع من هذا النوع رغم الحرب والدمار والتقتيل والتشريد ورغم الرمال اللبنانية المتحركة التي تبتلع ما لا يُبتلع، وإذا اقتنع الباحث بمصداقية العمل وأنجز ما كلف به من بحث فكيف يرسله إلى لبنان وكيف يضمن وصوله، وإذا ضمن وصوله فكيف يتأكد من أن المشروع سينجز حقاً وسيصدر الجزءالأول، ناهيك عن الأجزاء الأخرى. وتجدر الملاحظة هنا إلى أن بعض المواد قد ضاعت في البريد فطلبنا من أصحابها إرسالها مجدداً، فكان ذلك يأخذ الأشهر الطوال بين أخذ ورد..

وقد جاء الغزو الاسرائيلي للبنان ليعطل كل شيء وليشل الحياة بجميع مرافقها فتوقف العمل بالموسوعة لمدة ستة أشهر على الأقل، وكان يعاوننا في لجنة الاشراف على الموسوعة بعض الزملاء اضطروا في فترات زمنية مختلفة إلى ترك العمل في الموسوعة، منهم الدكتور ناصيف نصار ثم الدكتور موسى وهبه ثم الدكتور غسان الزين وأخيراً الدكتور محمد الزايد إضافة إلى الأستاذ العلامة الشيخ عبدالله العلايلي الذي كان يساهم في المراجعة اللغوية لمواد الموسوعة. ولولا التعاون القائم بين جميع العاملين في الموسوعة، وهم قلة قليلة، ولولا الحماس للمشروع والنظر إليه على أنه جزء من عمل قومي ومهمة ثقافية وحضارية، ولولا الصبر والمثابرة والعزيمة التي لا تكلّ لما رأى الجزء الأول النور ولما كنا قد قطعنا شوطاً طويلاً في الجزء الثاني وبدأنا الاعداد للجزء الثالث من هذا العمل الريادي الهام.

إلا أنه من المهم بمكان توضيح أن العمل في الجزء الثاني جاء أسهل من العمل في الجزء الأول وذلك لأسباب كثيرة منها:

- نتيجة الجهود المتواصلة أصبح عندنا اتصالات وعلاقات مع شبكة واسعة من المشتغلين بالفلسفة في البلاد العربية، بل لعلنا الجهة الأولى التي تملك قائمة شبه متكاملة لجميع المشتغلين بالفلسفة في البلاد العربية.
- مع اقتراب الجزء الأول من الانتهاء وعندما بدأنا توزيع مواد الجزء الثاني أصبحت الثقة بالمشتغلين بالموسوعة أوسع منها في السابق، خاصةً وأننا كنا ندفع المكافآت المادية بعد ورود المواد الينا بفترة

قليلة. وهنا لا بد من الاعتذار من أولئك الذين تأخرنا في إرسال المكافآت إليهم لأسباب خارجة عن الطوق.

- عندما بدأنا توزيع مواد الجزء الثاني اتصلنا أولاً بالباحثين الذين أسهموا معنا في الجزء الأول وتجنبنا جميع الذين خذلونا والذين تخلفوا عن المساهمة في الجزء الأول دون الاعتذار، فوفرنا جهوداً كبيرة أضعناها في تجربة الجزء الأول. ولم تتكرر تجربة عدم الوفاء بالوعد إلاَّ مع قلة قليلة طلبنا إليها المساهمة في الجزء الثاني دون أن تكون لنا معها تجربة سابقة.. ولا شك أن مهمة الجزء الثالث ستكون أسهل من مهمة الجزء السابق كما كانت مهمة الجزء الثاني أسهل من مهمة الجزء الأول.
- بعد اكتمال العمل في الجزء الأول أصدرنا كراساً صغيراً يعرّف بالموسوعة ويؤكد استمرار العمل فيها ويوضح أن الجزء الأول هو قيد الطبع وأنه سيصدر مع نهاية العام 1983. فكان ذلك عاملاً مساعداً وسع دائرة المشتركين وأعاد الثقة بالموسوعة بعد أن ظنَّ البعض أنها ستلقى مصير غيرها من المشاريع الكبيرة، خاصة وأننا في لبنان كنا وما زلنا نعيش في ظل ظروف قاسية يصعب معها أي عمل ثقافي جدّي.
- مما لا شك فيه أن الخطوات الأولى هي الخطوات الأصعب في أكثر الأعمال، وهذا ينطبق على العمل في الموسوعة كما ينطبق على العمل في غيرها.. وقد جاءت هذه الخطوات الأولى متعثرة وانعكس ذلك على العمل ككل.. والواقع أن الجزء الأول لا يخلو من ثغرات كثيرة كانت نتيجة كل ما ذكر من تقلبات وصعوبات واجهتنا عندما انطلقنا في العمل. ومع مباشرة الجزء الثاني كنا نقف على أرضية صلبة نسبياً بالقياس بالسابق، وقد استطعنا حتى الآن تجنب الكثير من الثغرات التي وقعنا فيها في الجزء الأول.
- عندما نبدأ العمل في الجزء الثالث في مطلع العام القادم يكون الجزء الأول من الموسوعة قد صدر، ولا شك أن ذلك سيضعنا في موقف أقوى من السابق على كافة الجبهات.

ولا بد هنا من الاشارة مرة ثانية إلى وجود ثغرات كثيرة في الجزء الأول من الموسوعة، بل لعلنا نعرف هذه الثغرات أكثر مما يعرفها غيرنا، ولكننا لم نشأ أن نؤخر اصدار هذا الجزء لتلافي هذه الثغرات، ذلك أنه من المهم بمكان أن يصدر هذا الجزء فتصبح الموسوعة الفلسفية حقيقة واقعة بالفعل، وبعد ذلك نتلافى الثغرات في الطبعات اللاحقة.

ومع ذلك إذا قارنا اليوم بين هذا الجزء من الموسوعة والموسوعات الفلسفية العالمية لوجدنا أن موسوعتنا تحتاج إلى تلافي بعض الثغرات، ولكن إذا تذكرنا أن وراء الموسوعات الأخرى عشرات السنوات، تزيد على المئة سنة في بعض الحالات، وإذا تذكرنا الامكانات الضخمة المالية والبشرية التي

تقف وراء تلك الموسوعات، ثم إذا نظرنا مرة أخرى إلى موسوعتنا بإمكاناتها المتواضعة وظروفها الصعبة ـ ناهيك عن الأوضاع السياسية والأمنية في لبنان ـ لوجدنا أنه عمل ريادي يحاول أن يؤسس تقليداً فلسفياً عربياً هو تعبير عن جانب هام من ثقافتنا العربية الراهنة. فالجزء الأول يضم مئات المقالات التي صاغتها أقلام أساتذة وباحثين في جميع الأقطار العربية تقريباً هم وجه بارز من وجوه ثقافتنا العربية الجديدة.

هذه الموسوعة ـ باختصار وتواضع ـ هي مساهمة منّا في ميدان تخصصنا وفي النهضة الفكرية العربية والمشروع الحضاري العربي الجديد. وكلنا عزم وتصميم أن نتابع مسيرتنا فنصدر الأجزاء المتبقية من الموسوعة أولاً، ثم نعود بعد ذلك لإعادة اصدار الموسوعة في طبعات لاحقة أكثر تكاملاً من الطبعة التي نضعها بين يدي القارئ اليوم.

يخرج هذا العمل من لبنان عساه يكون دليلاً على وجود بقية من عقل في قطر عربي وفي وطن عربي يكاد يختنق العقل فيه.

معن زيادة

آخر

Autre
Other
Ander

إن مفهوم « الآخر »، هو أحد مفاهيم الفكر الأساسية، شأنه في هذا شأن « أنا » أو « كينونة »، وبالتالي فهو يستعصي على التعريف، لأن التعريف يقوم على الوصف والمقارنة والتمييز والتحديد الخ.... يتعارض مفهوم « الآخر » مع فكرة « المماثل » أو « المماهي » اذ يتضمن معنى « المغاير » و« المختلف » و« المتباين » و« المتميز ». علماً بأن فكرة « متميز » تعني، أول ما تعني، العملية الذهنية التي بواسطتها يتم التعرف على فكرة « الآخرية » ـ لقد اعتمدنا اصطلاحاً كلمة « آخرية » بدلاً من كلمة « غيرية » هنا، تفادياً للالتباس، لأن كلمة « غيرية » يلازمها معنى أخلاقي هو معنى السخاء والبذل، استتباعاً نقول إن كلمة « آخرية » تقصد ما يخصّ « الآخر » في مقابل « الأنا ». ـ أما كلمة « متباين » فتنطبق، بالأخص، على وجود « الآخرية » باعتبارها كائناً موضوعياً. فـ « الآخرية » هي صفة ما هو آخر، وعكس المماهاة.

بعض الفلاسفة يأخذون كلمة « آخر » بمعنى صفة كل ما هو غير « أنا »، إذ ذاك يشمل مفهومها كل ما هو غير « أنا » سواء الأشخاص الآخرين أو الأشياء. لكن فكرة « الآخر » بمعنى غير « الأنا » هي مقولة ابستيمولوجية، ملخصها الاقرار بوجود موجودات خارج الذات العارفة، أي كينونات موضوعية. وهذا هو مدار الرد على النظرية المثالية (المثالوية) في نظرية المعرفة، التي تغالي في التشديد على واحدية الذات العارفة من حيث الوجود.

تنظر بعض الفلسفات الوجودية الى « الآخر » بمعنى الشخص الانساني الآخر على أنه الضد الذي تسلبني نظرته عالمي ويجمد حضوره حريتي ويعيقني اختياره. في الواقع من الصعب نكران هذه الواقعية القائمة في مضمار العلاقات البينذاتية، إذ أن التعامل مع الآخر، أو الآخرين، تحكمه، عادة، حاجة التملك أو الإخضاع من طرف ومن آخر. لذلك تنتصب غريزة الدفاع عن الذات رافضة عالم الآخرين، الأمر الذي يحمل بعض الاشخاص على قطع علاقتهم الحميمة مع الآخرين، فيعيشون في عزلة فردية صميمية. وبعضهم يعتاد التعامل مع « الآخر » بشرط أن يكون هذا « الآخر » مرناً، قابلاً للاستغلال. فالمستبد يحول محيطه من الآخرين الى مجال حيوي شخصي، فيكون تعامله معهم ونظرته اليهم موسومين بالحذر والتحسُّب والاحتجاج.

يدل علم النفس ان أول سلوك يظهر فيه الانسان في طفولته المبكرة هو حركة نحو « الآخر »، إذ أن الطفل، بين عمر الستة أشهر والسنة يخرج من حياته البيولوجية الصرف ويكتشف نفسه في « الآخرين ». ربما في هذا ما يفسر بدء اكتساب اللغة التي هي عملية ترتيب للأشياء ووسيلة تعامل مع الآخرين، لدى الأفراد الأصحاء. أول ما يبدأ الفرد التعرف الى نفسه في مواقف خاضعة لنظرة « الآخر » اليه. فالجسم نفسه بوابة عبور الى « الآخر »، إنه أداة التواصل مع « الآخر »، شخصاً كان هذا الآخر أم شيئاً. وفي التجربة الداخلية يشعر المرء أنه حضور موجه نحو العالم ونحو سائر الآخرين بدون حدود، إذ أنه يختلط بهم في اتجاهات عالمية. فالآخرون لا يحدون الشخص، كما تظن الفردية المغالية، بل يكوّنونه ويجعلونه ينمو. فالذات لا تكون إلا بواسطة الآخرين ولا تعرف وجود نفسها إلا بالآخرين.

رشيد مسعود

آن

Moment
Now
Moment

هو عند بعض الفلاسفة لحظة من لحظات الزمان تطلق على الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وهو عند البعض الآخر قاصر على الحاضر فقط، وهو عند فريق ثالث ليس جزءاً من الزمان بل هو خارج نطاق الزمان. وعلى هذا يرى التهانوي في « كشاف اصطلاحات الفنون » أن الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بين الماضي والمستقبل وهو بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءاً من الزمان أصلاً. وكان أرسطو يرى أن الآن ليس هو الزمان وانما هو عَرَض، ولكنه لم يحسم المسألة فقد كان يرى أيضاً ان الزمان يستمد وجوده الحقيقي من الآن لأن الآن هو الحاضر والحاضر هو وحده الموجود. وكان أفلاطون قد ذهب قبله الى أن الحاضر لحظة غير معقولة لأنها تفترض البقاء ولو لأقصر مدة ممكنة فيا ليس بكائن اطلاقاً وأن الآن هو نقطة ابتداء تغيُّرين متعاكسين، وذلك لأن التغير لا يصدر عن السكون الذي لا يزال ساكناً، كما أن النُقْلة لا تبدأ من الحركة التي لا تزال متحركة وهي خارجة عن كل زمان فالآن عار عن الحركة وعن السكون معاً. ولهذا جاء أرسطو فقال إن الآن حد متوهم بين الماضي والمستقبل والآن هو المتقدم والمتأخر بوصفه قابلاً لأن يُعَدْ، أي بحسبانه موضوعاً، وهو على هذا يظل واحداً. وقد استفاد أرسطو من فكرة انقسام العالم الى وجود بالقوة خاص بالهيولى، ووجود بالفعل خاص بالصورة فقال إن الآن يقسم الزمان بالقوة ويحد الماضي والمستقبل ويوحد بينهما بالفعل وهو غير قابل للقسمة. وقد اعتبر الرواقيون الآن حداً للزمان وليس جزءاً من الزمان، وعلى هذا رفضوا الآنات ويرى أفلوطين أن الآن الحاضر غير المنقسم ينتسب الى السكون فهو نوع من السكون والثبات، ويقيس حركة دائمة وهو العلة المولدة للزمان. وقد اعتبره القديس أوغسطين لحظة تجميع الماضي والمستقبل عن طريق الذاكرة والتنبؤ.

ويعد الجرجاني الآن إسماً للوقت الذي أنت فيه ويرى أبو البقاء في كلياته أن الآن هو الزمان الحالي وكان أبو الفخر الرازي يرى أن الموجود في الخارج هو الآن الذي يفعل بسيلانه وجريانه أمراً ممتداً وهمياً هو مقدار الحركة. ويعتبر أبو البركات البغدادي في « المعتبر في الحكمة » أن الزمان يلغي الموجود بالآن فلولا الآن ما دخل الزمان في الوجود على نحو ما يرى الوجوديون. ولقد لخص المسألة فقال: وقد سُمِّيَ الحد المعتبر المميز له في الوجود آناً وقيل إن الآن فصل بين الزمانين إما بالطبع فبين الماضي والمستقبل وإما بالعرض فبين أي زمانين فهو امتداد الزمان كالنقطة في الخط. وقيل إن الآن هو الذي يوجد من الزمان ولا يوجد زمان البتة؛ أي لا يقر منه شيء يتجدد بآنين بل الموجود آن على التتالي وهو ما لا ينقسم من الزمان كما أن النقطة من الخط ما لا تنقسم بل هي بداية ونهاية. أما الفيلسوف المعاصر هيدغر فلما كان يرى أن أهم آن من آنات الزمان هو المستقبل وكان يوحِّد بين الزمان والوجود فقد اعتبر آن المستقبل هو جوهر الوجود.

مصادر ومراجع

- أبو البقاء، الكليات.
- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي.
- البغدادي، أبو البركات، المعتبر في الحكمة.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.
- مطر، أميرة، دراسات في الفلسفة اليونانية.
- Campbell, Y. ed, Man and Time.
- Fraser, Y.T. ed, The Voices of Time.
- Gale, R.M. ed, The Philosophy of Time.
- Gold, T. ed, The Nature of Time.
- Smart, Y.Y. ed, Problems of Space and Time.
- Whitrow, G.Y., The Natural Philosophy of Time.
- Whitrow, G.Y., The Nature of Time.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

أبَد - أزَل

Eternité
Eternity
Ewigkeit

الأزل هو استمرار الوجود في أزمنة لا نهاية لها بالنسبة للماضي، أي أن الأزل يعني ما لا بداية له. أما الأبد فمعناه استمرار الوجود في أزمنة مقدرة لا نهاية لها بالنسبة للمستقبل.

ومن هنا نجد أن مصطلح الأزلي أي ما لا بداية له، يقابل مصطلح الأبدي أي ما لا نهاية له.

ويمكن القول بأن مصطلح السرمد أو السرمدي يجمع بين فكرتي الأزلية والأبدية. إذ أن السرمدي ما لا أول له ولا آخر له. ومن هنا يعدّ السرمدي موجوداً ولكنه خارج عن مقولة

الزمان نظراً لأنه ليست له بداية زمنية أو نهاية زمنية. والمصطلح الأجنبي Eternity يقال على الأزل كما يقال على الأبد أيضاً.

وقد اهتم كثير من الفلاسفة قديماً ووسيطاً وحديثاً بالبحث في الأزل والأبد وما يرتبط بها من مشكلات خاصة بالوجود كالبحث في حدوث العالم وقدمه. ومن هؤلاء الفلاسفة والمفكرين أفلاطون وأرسطو بالاضافة الى المتكلمين كالمعتزلة والأشاعرة وفلاسفة ومفكري الاسلام كابن سينا والغزالي وابن رشد وأيضاً فلاسفة المسيحية كالقديس توما الأكويني ثم بعض فلاسفة العصر الحديث وخاصة حين بحثوا في فكرة الأبد اللازماني أي المطلق والشيء الذي لا نهاية له، ومن هؤلاء الفلاسفة ديكارت ومالبرانش وكانط.

البحث في الأزلية والأبدية يرتبط بالبحث في القدم إذن. ويميز أرسطو على سبيل المثال في القدم بين الأزلي A parte ante وبين الأبدي A parte poste ولكنه يبحث فيهما كمسألتين متصلتين تمام الإتصال، فهو يتساءل في كتاب «الطبيعة»: هل ابتدأت الحركة في لحظة ما من اللحظات لم تكن قبلها موجودة؟ وإذا سلمنا ببدئها يوماً ما فهل يأتي يوم يجب أن تنقطع فيه بحيث أن شيئاً لا يمكن أن يتحرك على وجه الإطلاق؟ أم أنه بجحود معنى الابتداء والإنتهاء، يجب القول بأن الحركة لم يكن لها أول ولن يكون لها آخر؟ هل ينبغي القول بأنها كانت دائماً وانها سوف تكون دائماً خالدة غير قابلة للفناء بالنسبة لجميع الموجودات؟

وقد ذهب أرسطو الى قدم العالم بمعنى وجود مادة أزلية وقد ربط هذا بدليل الحركة كدليل على وجود الله تعالى، أي المحرك الأول الذي لا يتحرك. فالعالم إذن لا يعد حادثاً أي موجوداً من العدم برأي أرسطو.

وإذا كان القول بأبدية العالم يرتبط بالأزلية، فإن القول بفناء العالم يرتبط بمسألة الحدوث، إذ أن صحة فناء العالم بعد وجوده يعد فرعاً من الحدوث. فمن قال إن العالم حادث، فقد قال بجواز فنائه، بمعنى أن العدم قبل الوجود كالعدم بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما، فمن جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر، وذلك على حد تعبير عضد الدين الأيجي في كتابه «المواقف».

وإذا كان نفي الأزلية والأبدية بالنسبة للعالم، نجده عند الأشاعرة وبعض مفكري الاسلام كالكندي والغزالي، فإن القول بالأزلية والأبدية، نجده عند كثير من فلاسفة الاسلام كابن سينا وابن رشد. ان موقفهم يقوم على الربط التام بين فكرة الأزلية بمعنى اللامتناهي في الماضي، وفكرة الأبدية بمعنى اللاتناهي في المستقبل، فكل ما له انقضاء فله مبدأ أي بداية، وما لا مبدأ له، لا انقضاء له، وكذلك ما لا نهاية له، لا مبدأ له، ومن هنا جاء الربط عندهم بين تصور فكرة الأزل وتصور فكرة الأبد، وخاصة حين بحثوا في الوجود أو العالم وهل يعد قديماً أم يعد حادثاً له بداية زمنية ونهاية زمنية أيضاً. وكم نجد في تاريخ الفلسفة نقاشاً حاداً بين الأشاعرة من جهة والفلاسفة من جهة أخرى، وعلى وجه الخصوص بين الغزالي كمتكلم أشعري من جهة، وبين إبن رشد كفيلسوف يعتقد بفكرة الأزل وفكرة الأبد.

عاطف العراقي

إبْدَاع - خَلْق

Création
Creation
Schöpfung – Schaffen

الخلق - يعني في اللغة العربية - تقدير الشيء، ومن هنا كان قول زهير:

ولأنت تفري ما خلقتَ
وبعضُ القوم يخلق ثم لايُفري

أي أن الخلق هو التقدير النفسي أو تحديد الملامح الأساسية أو اطار الفكر أو السلوك.

أما الابداع فهو ابتداء الشيء أو صنعه أو استنباطه لا عن مثال سابق، ومن ذلك قولنا عن شخص أنه أبدع شيئاً، قولاً أو فعلاً، إذ ابتدأه لا عن سابق مثال. وبهذا المعنى نفسه يوصف الله تعالى بأنه ﴿بديع السماوات والأرض﴾.

ويتمثل الإبتداء الابداعي إما في تكوين أو وجود مادي جديد، أو إحداث أو وجود زماني، وكل منها مترتب على الخلق.

ونظراً لأنه لا يتصور في قدرة الإنسان الابداع من عدم، فقد اتفق معظم المفكرين على أن الابداع هو انتاج شيء ما على أن يكون جديداً في صياغته، وإن كانت عناصره موجودة من قبل، كإبداع عمل من الأعمال العلمية أو الفنية أو الأدبية.

وقد ينفرد بعض المفكرين بوجهة نظر خاصة في تعريف الإبداع فمثلاً، يرى البعض أن الشخص يصبح مبدعاً - فناناً

كان أو عالماً عندما يجد الوحدة في تنوع الطبيعة، أو في أشياء لم يكن يظن من قبله ولا يتوقع أن تكون بينها وحدة، وأن «الابداع» في كل من الفن والعلم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بشخصية المبدع، وحتى ابداع النظرية العلمية يرتبط أساساً بقدرة أحد العلماء على تخيل علاقات تتجاوز الوقائع، بحيث أن هذا العالم يتوصل الى نظريته نتيجة لقدرته على الاختيار من بين البدائل المتعددة الميسرة لكل الأشخاص. ويرى أن ارتباط الابداع بشخصية المبدع يفسر ارتباط الازدهار، في كل من الفن والعلم، بالظروف المكانية والزمانية التي لا تغمر فيها شخصيات الفنانين والعلماء.

وقد ساد اعتقاد لدى ذوي النزعات الأدبية والشاعرية والفلسفية بتفرُّد العمل الابداعي (سواء كان عملاً فنياً فقط أو فنياً وعلمياً أيضاً) وكذلك بتفرد شخصيات المبدعين ذوي الدرجات المرتفعة جداً من القدرة الابداعية، وقد منع هذا الاعتقاد أصحابه من إدراك درجات متعددة ومظاهر مختلفة للقدرة على الابداع.

على أن انتاجات التفكير الابداعي - سواء تمثلت في أعمال فنية تثير الدهشة لما تتميز به في بنائها ومعناها وكمالها وإثارتها للانفعال، أو تمثلت في قوانين أو مبادىء علمية ذات صيغ رياضية، هذه الانتاجات الابداعية تبدو مختلفة عن انتاجات الحياة اليومية العادية وبالتالي اعتقد أنها لا بد من أن تكون ناتجة عن أنواع من التفكير لدى الفنانين أو العلماء يختلف عن تفكير بقية الناس، وصادرة عن عمليات عقلية تختلف تماماً عن العمليات العقلية التي تنتج عن الأعمال العادية.

على أن امتداد أسلوب التفكير العلمي في العلوم الطبيعية الى علم النفس، حمل معه شجاعة النظر بطريقة علمية الى كل أنواع نشاط العقل الانساني وإمكان دراستها دراسة علمية مع اختبار أو ابتكار الأساليب الملائمة لهذه الدراسة. وكما أن القوانين في المجتمع الديمقراطي تطبّق على جميع المواطنين بغضّ النظر عن مستواهم الاجتماعي أو الاقتصادي، فان قوانين التفكير ممكن أن تنطبق على كل من تفكير المبدعين وتفكير الأشخاص العاديين، لأن تفكير كل منهم لا يختلف عن الآخر إلا من حيث درجة خصائص الابداع فيه.

وقد أمكن للباحثين السيكولوجيين اكتشاف أهم القدرات الابداعية التي تتوافر لدى الأفراد بدرجات مختلفة، مما يساعد على القاء الضوء عليها والتنبؤ بها وتنميتها ورعايتها.

وتتوزع هذه القدرات على ثلاثة مظاهر أساسية للنشاط العقلي الابداعي:

أ - مظهر استقبالي: استقبال المنبهات المحيطة التي يتلقاها الفرد من حواسه وخبراته.

وهنا نجد القدرة على الحساسية للمشكلات التي تتمثل في أن الموقف يتضمن عدداً من المشكلات تتطلب حلاً.

ب - مظهر انتاجي: يتجلى في انتاجات ابداعية لها خصائص معينة. وهنا نجد القدرات الثلاث، الطلاقة، والمرونة، والأصالة.

جـ - مظهر تقويمي: ويتمثل في:

القدرة على التقويم الذي هو عبارة عن وعي باتفاق شيء معين أو موقف أو نتيجة أو انتاج ابداعي معين مع معيار أو محك للملاءمة أو الجودة.

وقد يكون التقويم منطقياً يعتمد على ادراك العلاقات المنطقية بين مواد لفظية تصورية.

كما قد يكون تصورياً ادراكياً يتصل بمواد ادراكية، أو يتصل بالخبرة في المواقف الاجتماعية.

والقدرة على التقويم تفترض أن النشاط الابداعي المبتكر تمّ فعلاً ثم يتجه اليه الشخص المبدع فيعيد النظر فيه - سواء كان هو منتجه أو أنتجه شخص آخر.

ويتمثل جزء مهم من نشاط الخلق والابداع لدى كل من الفنان والعالم، في اعادة النظر فيما أبدعه.

ونظراً لأهمية المظهر الانتاجي سوف نعرض لأهم القدرات التي أمكن اكتشافها في نطاقه:

1 - الطلاقة:

التي تتميز بإنتاج عدد كبير من الأفكار والتصورات في مدة زمنية محددة.

وقد تبين من الدراسات التي أجريت على «الطلاقة» وجود أربعة عوامل لها:

أ - طلاقة الكلمات: World Fluency في اللغة المنطوقة أو وحدات التعبير كاللقطات في لغة التصوير

أي سرعة انتاج كلمات (أو وحدات للتعبير) وفقاً لشروط معينة في بنائها أو تركيبها.

ب - طلاقة التداعي: Associational Fluency أي سرعة انتاج كلمات أو صور ذات خصائص محددة في المعنى.

جـ - طلاقة الأفكار: Ideational Fluency أي سرعة ايراد عدد كبير من الأفكار أو الصور الفكرية في أحد المواقف، ولا يهتم هنا بنوع الاستجابة وجودتها وانما يهتم فقط بعدد الاستجابات.

د ـ الطلاقة التعبيرية: وهي القدرة على التعبير عن الأفكار وسهولة صياغتها في كلمات أو صور للتعبير عن هذه الأفكار بطريقة تكون فيها متصلة بغيرها وملائمة لها.

وهنا ينبغي أن نشير الى أن تميز عامل الطلاقة التعبيرية عن طلاقة الأفكار إنما يدل على أن القدرة على ايجاد أفكار تختلف عن القدرة على صياغة هذه الأفكار والتعبير عنها في كلمات أو صور مختلفة بأكثر من طريقة.

2 – المرونة في التفكير Flexibility in Thinking:

وتتمثل في العمليات العقلية التي من شأنها أن تميز بين الشخص الذي لديه القدرة على تغيير زاوية تفكيره عن الشخص الذي يجمد تفكيره في اتجاه معين.

3 – الأصالة Originality:

ويعد الكثيرون الأصالة مرادفة للابداع نفسه. ويقصد بهذه القدرة تلك المظاهر التي تبدو في سلوك الفرد عندما يبتكر بالفعل انتاجاً جديداً. فالأصالة تعني الجدة أو الطرافة، ولكن هناك شرطاً آخر لا بد من توفره الى جانب الجدة لكي يكون الانتاج أصيلاً، هو أن يكون مناسباً للهدف أو للوظيفة التي سيؤديها العمل المبتكر. فالسلوك الجديد والمناسب أو الذي يؤدي الى الهدف المنشود «بمهارة» يعد بحق سلوكاً ابداعياً أصيلاً. والجدة وحدها لا يمكن أن تدل على الابداع لأن السلوك قد يتخذ شكل العمل الابداعي بطريقة كاذبة لانخفاض درجة توافقه مع الموقف. ويتبدّى هذا بوضوح في سلوك بعض المرضى العقليين الذين قد يصدر عنهم سلوك جديد في شكله ولكن غير مناسب للهدف، ولا يخدم عملية التوافق ولا يتجه مع غيره من مظاهر السلوك الصادرة عن الشخص الى خدمة الهدف المحدد.

عبدالحليم محمود السيد

إضافة

مشكلة الابداع والخلق احدى المشكلات الرئيسة في الفلسفة القديمة والوسيطة. وقد اتخذت في الفلسفة العربية الوسيطة صيغة سؤالية يحدد الاجابة عليها موقف الفيلسوف أو المفكر أمام السلطة ـ الدينية الثقافية الحاكمة. وقد تلخّص الموقف في سؤال كوني تقليدي هو:

هل خلق العالم من عدم أو من مادة قديمة؟

– فالخلق من عدم شرط ضروري لمبدأ التنزيه المطلق ومبدأ الكمال المطلق في القدرة والعلم والفعل. وقد اعتمد هذا الموقف جميع المفكرين الذين يندرجون ضمن التيار المؤمن.

– أما الخلق من مادة قديمة فيفترض قدماً مطلقاً يلازم القديم الخالق مما يؤدي الى تعارض جذري مع التوحيد والتنزيه والكمال. كما يؤدي الى القول بوحدة الوجود أي اندراج الله في العالم والانزلاق عندئذٍ ضمن دائرة التشبيه والمماثلة.

ولعل موقف الامام الغزالي في كتاب «تهافت الفلاسفة» ثم رد الفيلسوف ابن رشد عليه في «تهافت التهافت» أحد النماذج الموقفية الواضحة في الاجابة على إشكالية ابداع العالم وخلقه.

على أن الإشكالية اتخذت صيغة ثانية أصبحت جزءاً من تراث التفكر العربي الوسيط هي إشكالية خلق القرآن. هل القرآن مخلوق أم قديم؟ وقد تعمدت الاجابة في مرحلة المعتزلة بدم المفكرين المعارضين. الواضح هنا أن الأسس المنطقية لإشكالية خلق العالم هي الأسس ذاتها لإشكالية خلق القرآن. أو ربما كانت إشكالية خلق القرآن هي الصيغة المتعالية لإشكالية خلق العالم لأنها ترتبط مع إمكانية التأويل وحدوده. لأن التأويل خلق دلالي يقوم به العقل استناداً الى نصّ مُعطى.

إن مشكلة خلق العالم ـ إبداعه ـ ما زالت مُثارة حتى اليوم. إلا أنها اندرجت تحت علوم خاصة يشملها عنوان علم نشأة الكون. وبما أن الإجابة ما زالت مفتوحة فقد تراوحت مواقف التفكّر منها بين المواقف التالية:

1 – موقف مؤمن بنظرية خلق العالم أياً كانت التحويرات العلمية الممكنة لها.

2 – موقف متشكك، نقدي، يرفض نظرية الخلق، لكنه يقيّد حدود النظرية العلمية ويتساءل عنها قبْلياً وبعدياً.

3 – موقف ملحد، يفترض خلق العالم ذاته بذاته من ذاته ثم خلقه للكائنات الحيّة من الخلية البسيطة إلى الانسان.

وبما أننا نعيش عصر اللسانيات، فإن التفكّك الدلالي يتم السؤال التالي:

هل كان من قبيل المصادفة أن يربط الفكر العربي الاسلامي بين الإبداع والبدعة، والبدعة والضلال، والضلال والزندقة، والزندقة والإلحاد؟

لكأن المبدع يشارك الله في صفته الإبداعية عندما يخلق أو يبدع أفعاله وأقواله وتشكيلاته الفنية والعلمية والفلسفية.

محمد الزايد

إتحاد

Union
Union
Vereinigung-Verbindung

الاتحاد في اللغة أن يصبح شيئان، أو أكثر، شيئاً واحداً، كما يختلط الماء بالماء، ويقال - على سبيل المجاز - إتحد القوم إذا اتفقوا. وعند صوفية الاسلام مذهب يشير إلى اتحاد المخلوق بالخالق، ولا يعنون به اتحاداً حقيقياً، وإنما هو مجرد شعور بالإتحاد، وهو شعور يتجاوز فيه الصوفي كل كثرة ولا يعود يثبت إلا وجود الله، ذلك أنه إذا وصل إلى حال الفناء لا يعود يشعر بذاته أو بشيء من جوارحه، وهي تجربة لها ما يماثلها عند صوفية الديانات والحضارات الأخرى كالمسيحية والبرهمية. وقد يفسر الصوفي تجربته هذه على أنها اتحاد بينه وبين الخالق. وأول من تحدث عن الإتحاد بهذا المعنى أبو يزيد البسطامي المتوفى سنة 264 هـ. وقد عبر عن حال اتحاده بعبارات شنيعة الظاهر تعرف بالشطحيات مثل قوله: « سبحاني ما أعظم شأني ». وقد التمس بعض الفقهاء والصوفية لمثل هذه العبارات تأويلات حسنة قائلين إنها صدرت عنه في حال الغيبة فلا يقام عليها حكم شرعي، وإنه كان ينطق فيها بلسان الحق وليس بلسانه هو. ومن عبارات أبي يزيد التي يعبر فيها عن شعوره بالإتحاد قوله: « رفعني الحق مرة فأقامني بين يديه وقال لي: يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك، فقلت: زيّني بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك (أي ذاتك) وارفعني الى أحديتك، حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك ». وقد يرد لفظ الاتحاد عند بعض المتأخرين من متفلسفة الصوفية كابن عربي المتوفى 638 هـ. وابن الفارض المتوفى سنة 632 هـ. ويشيرون به إلى شهود الوحدة، فليس الاتحاد عند ابن الفارض مثلاً اتحاداً بمعنى أن وجوداً خاصاً اتحد بالوجود الحق الواحد المطلق، وهو وجود الله، وإنما هو شهود الحق المطلق الواحد في حال تزول فيها الكثرة، ويشهد فيها الصوفي كل شيء بعين الوحدة. ومن هنا أطلق ابن تيمية على متفلسفة الصوفية من أصحاب الوحدة اسم الاتحادية أيضاً، لأنهم في رأيه يقولون بامكان اتحاد الخالق بالمخلوق. وقد هاجم كثير من متكلمي الاسلام وفقهائه مذهب الاتحاد إذا كان المراد به الإتحاد الحقيقي، وأثبتوا استحالته عقلاً. وكثير من المتكلمين والفقهاء يلتمسون للبسطامي وغيره تأويلاً حسناً فيما نطق به من عبارات توهم بالاتحاد، وكثير من الصوفية السنيّين أنفسهم، كالغزالي، يعيبون على البسطامي إساءة تعبيره عن العلاقة بين الله والانسان، ولذلك يعد البسطامي عندهم خارجاً عن دائرة الصوفية الذين يوصفون بالرسوخ والتمكن.

أبو الوفا التفتازاني

إتّصال

Communication
Communication
Kommunikation

1 تحديده

نقول في اللغة العربية واصل وتواصل (فاعل، تفاعل) والمصدر هو وصال ومواصلة. ويشير فعل تواصل الى حدوث المشاركة في الفعل بين شخص وآخر، ويكون نقيض تواصل في تهاجر، تنافر وتقاطع. ويعني الوصال الرغبة في اقامة العلاقة مع الآخر، وعادة تكون هذه العلاقة ذات طابع جنسي أو عاطفي. إن التواصل يعني اذن حدوث العلاقة الشعورية بين الاثنين. ويحدد هانز ڤير في معجمه عن اللغة العربية الفروق الموجودة بين « اتصل » و« تواصل ». إن اتصل يعني وصل شيئاً بشيء آخر، احتك بشيء أو بآخر To be Connected. بينما يعني تواصل العلاقة المتبادلة بين الطرفين To be Interconnected. في الاتصال، هناك رغبة من أحد الطرفين باتجاه الآخر. وهذا الآخر قد يستجيب ويتفاعل مع تلك الرغبة أو أنه قد يرفض وينغلق. أما في التواصل، فإن الرغبة تحدث من كلا الطرفين.

واذا نحن بحثنا الموضوع من الناحية التطبيقية، فإننا نلاحظ أن حياتنا المعاصرة تكاد تقوم على الاتصال وليس على التواصل ان وسائل الاعلام الحديثة (اذاعة، تلفزيون، لاسلكي، مجلات، صحف...) تغرقنا يومياً في خضم الإنباءات المحلية والعالمية وتغزونا من كل حدب وصوب وكأننا جهاز استقبال في معظم الاحيان. نحن على اتصال دائم بالعالم كله ولكن من طرف واحد. لذا نفضل استعمال كلمة « الاتصال » بدلاً من كلمة التواصل وذلك دفعاً لكل التباس. ان كلمة اتصال Communication تعني ان الشخص (أ) يريد أن يقيم علاقة مع الشخص (ب) وان ينقل اليه خبراً أو فكرة أو احساسات أو تصورات حول موضوع ما. ونجد في معجم « لاروس » بعض

المعاني المرادفة لفعل اتصل ومنها: « نقل شعوراً أو خبراً أو فكرة أو رأياً الى شخص آخر ». وفي جميع الحالات، فإن الاتصال يرمي الى نقل بعض الرموز والاشارات والأفكار والمفاهيم من الشخص (أ) الى الشخص (ب) أو الى الآخرين. ويمثل الاول جهاز الارسال والثاني جهاز الاستقبال. والواقع أن هناك ارسالا واستقبالا في العلاقات البشرية. ان الشخص (ب) يستقبل الإنباءات المرسلة من الشخص (أ) ويحاول أن يفكّ غموضها. وقد يرد بدوره على جهاز الإرسال ويدخل معه في حوار أو في نقاش عنيف أو أنه قد ينغلق ويرفض المشاركة. وهنا يمكن أن يتخذ الاتصال (العلاقة الانسانية) ثلاثة أشكال:

1 – التعاون: أ + ب.
2 – الرفض والصراع: أ – ب.
3 – اللامبالاة والانغلاق: أ صفر ب.

إن الاتصال البشري عملية معقدة الجوانب وهي تمتاز بالحركة والصيرورة، أي أنها تتعرض باستمرار للنجاح والخيبة، للإرتفاع والهبوط. لذا لا يمكن لهذه العملية أن تتخذ شكل الخط المستقيم، انها حركة لولبية. وهذا يعني أن السلوك يتطور من خلال عملية الاتصال بالذات.

ويستدعي الاتصال ثلاثة عناصر: المصدر (جهاز الارسال) والوسيلة التي يتم بها والغاية. فقد يكون المصدر شخصاً يتكلم أو يكتب أو يؤشر أو مؤسسة للاتصال (اذاعة، تلفزيون، صحيفة...)، وقد تكون الوسيلة رسالة مكتوبة أو موجات صوتية أو حركات يد أو أي اشارة أخرى يمكن أن تعبر عن شيء ما. والهدف قد يكون متعلقاً بشخص ما أو بجماعة ما. ولكي يتم فعل الاتصال، يجب أن تكون الإنباءات المرسلة قابلة لحل الترميز، أي أن يكون هناك لغة مشتركة بين الجهازين.

ان الاتصال موضوع حديث في علم النفس، لدرجة انه لم تكن هناك قبل ثلاثين عاماً أي دراسات ومراجع عن هذا الموضوع. وتجدر الإشارة الى أن القسم الأكبر من الأبحاث المتعلقة بالاتصال، قد جاءت من خارج علم النفس وبالأخص من جهود المهندسين والرياضيين أمثال وينر Wiener وشانون.

وفي السنوات الأخيرة، بدأ الاتصال يثير اهتمام الناس والعلماء في مختلف الميادين. وتبرز هذه الأهمية في التربية والعلاج النفسي والصناعة وفي نشاط المجموعات الصغيرة.

II الاتصال والإنباء

ان وجودنا غارق بالإنباءات ولا يمكننا دائماً أن نستوعب هذا السيل الإنبائي برمته. هناك طاقة نفسية وعصبية ذات حدود. إذ لا تستطيع الحواس مثلاً وكذلك الدماغ أن يدرك معظم الإنباءات ويحل رموزها. إذ هناك كمية فائضة من الاحساسات الجزئية والمتفرقة تسجلها الاعصاب دون أن تترافق بحلّ الترميز على صعيد المركز العصبي (الدماغ). لذا جرت وتجري المحاولات العلمية لسد الثغرات في المعرفة البشرية، ونشأ ما يسمى بالدماغ الالكتروني.

إن استيعاب الإنباءات (حل الترميز) لا يتوقف فقط على الطاقة العصبية. هناك الحاجات والدوافع النفسية التي تلعب دوراً ما في انتقاء الإنباءات. فالمقال العلمي (أو المحاضرة) حول الذرة مثلاً لا يثير الاستجابات نفسها عند العالم والشاعر والسياسي والرجل العادي... فالإنباء هو شيء ما نحصل عليه عندما نقرأ أو نصغي أو نلاحظ مباشرة العالم الذي يحيط بنا، أي أننا نحصل على الإنباء عندما لا نكون على دراية أو علم واضح حول شيء ما أو موضوع ما. ويرمي الإنباء إلى إزالة الشك والغموض ويقلل من تعدد الاحتمالات والتساؤلات. ويبدو أن الأشياء الروتينية أو المألوفة لا تشكل موضوعاً للإنباء. (مثل شروق الشمس وغروبها) والمستفيد الأول من الإنباء هو الإنسان.

وباختصار، يتناول الإنباء مجموعة من المعلومات الممكنة حول شيء ما، ومدى قدرتك على اختيار كمية معينة من مجمل الإنباءات المطروحة. وعندما أتحدث اليك، يقول وينر، فإن دماغي هو مصدر الإنباءات ودماغك هو الهدف، كما أن جهازي الصوتي هو جهاز الارسال، وأذنك جهاز الإستقبال. ويلخص الانباء بالمعادلة الرياضية التالية.

$$\text{الإنباء} = \frac{\text{ك لوغارتم (مجموعة الإنباءات)}}{\text{الكمية المختارة}}$$

ان الاتصال يعتمد على الإنباء ولكنه لا ينحصر ضمنه، لأنه ينشد حضور الآخر، بينا الإنباء لا يحتم بتاتاً هذا الحضور الحي. إن حياتنا المعاصرة تقوم على الإنباء بنسبة كبيرة. فالاتصال شبه منعدم في حياتنا اليومية إنني أحمل هموم العالم وضغوطه ولا أحد يحمل همومي. إنه كابوس العزلة والانفصال وسط هذا العالم الهائل وتحدياته. وهذا الانفصال يهدد التوازن النفسي عند الفرد ويعرضه للأخطار. ويبدو من الطبيعي أن نسلّم بأن الناس بحاجة نسبياً الى تدفق دائم من الاتصال حتى يحافظوا على توازنهم الشخصي. إن الطب النفسي الوجودي الذي ظهر في السنوات الأخيرة (بعد الستينات) يعطي أهمية كبرى لعملية الاتصال وينظر الى المرض النفسي على أنه نوع من الاضطراب الحاصل في علاقة الأنا مع العالم.

III أشكال الاتصال

إن اللغة أهم وسيلة للإتصال، وليس هناك اتصال، بالمعنى الدقيق، دون نظام من الرموز اللغوية. وتشكل المحادثة حلقة اتصال ذات طرفين. هناك أخذ ورد وفعل دوري، وهناك تفاعل أو تصادم. ولا توجد أية فعالية بشرية تكشف عن الانسان كسلوكه اللغوي. فالكلام خبز الناس اليومي وبدونه يتعطل فعل الاتصال، واللغة ميزة الكائن البشري. والكلام ليس فقط أداة للإتصال والتفكير والتعبير، انه وسيلة أيضاً للإقناع والتأثير. التقى مرة أحد علماء النفس برجل أعمى عند مدخل المترو، فقال له:

- كم تكسب؟
- من 6 ـ 12 دولاراً (أجاب الأعمى)
- هل تحب أن تكسب أكثر؟
- بالطبع.

عندئذ تناول العالم النفسي اللوح المكتوب عليه كلمة «أعمى» وأضاف هذه العبارة «انه الربيع ولكنني لا أراه» وبعد ذلك وصل دخل الأعمى الى ثلاثة أضعاف. ويعتبر الكلام بشكليه الشفهي والمكتوب الأداة الهامة في الدعاية التجارية والسياسية والايديولوجية.

إلى جانب اللغة، هناك الوجه الذي يترجم عادة عما في الداخل من مشاعر وتصورات. فالوجه نافذة الذات على العالم. فقد تدفع ابتسامة ما بالشخص الآخر الى الاتصال والكلام، وقد تشير بعض النظرات الى الغضب أو الحزن أو الاستعطاف. إن تعابير الوجه يمكن اعتبارها في بعض الأحيان لغة أو كلاماً. وهناك الايماءات وحركات اليد والأصابع التي تحل أحياناً محل الكلام. وهناك أخيراً الزي والمظهر الخارجي والصوت. وهذه المسائل لا تخلو من التأثير في عملية الاتصال. فقد يجذبك صوت دافىء أو شكل حسن.

IV شبكات الاتصال

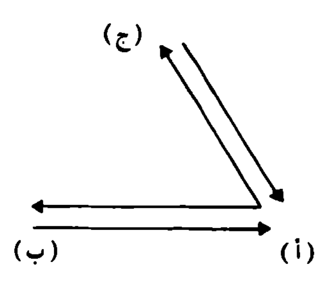
إن شبكات الاتصال تشير إلى [illegible]ق العلاقة بين شخصين أو أكثر وإلى مدى تطور هذه العلاقة أو اخفاقها. هل هي علاقة متكافئة تقوم على التفاهم والتعاون، هل يسيطر أحدهما على الآخر، هل هناك عائق يفصل الآن بين الاثنين؟

يتناول الاتصال عدة رموز ودلالات، وقد تشكل هذه الرموز مجمل الحديث (رموز لغوية قد تكون شفوية ومكتوبة) المرسل من الشخص (أ) الى الشخص (ب) أو الى مجموعة من الاشخاص. وهذه الاحاديث أو الإنباءات المرسلة تعرف بوحدة الاتصال. وهذه الوحدة قد تتناول عدة عناصر دالة أو وحدات صغيرة لها معناها ومدلولها. ومن الممكن تقسيم الحديث الى عناصر دالة (كلمات، عبارات، جمل صغيرة). والواقع أن هناك تشكيلات مختلفة من الاتصال. فقد يسيطر أحد الأجهزة على الموقف ويعطي أكبر عدد ممكن من الإرسالات. ومن الممكن تصنيف الارسالات والاستقبالات ودراسة محتواها الذي قد يكون انفعالياً عاطفياً يعبر عن الدوافع والرغبات، أو إعلامياً ذهنياً يعبر عن فكرة ما أو رأي ما، أو علمياً بحتاً يعبر عن حقيقة موضوعية دون الاعتماد على الذاتية.

إن شبكة الاتصال تعني مجموع القنوات أو الوسائل التي تتم بها عملية الاتصال.

1 - الشبكة المركزية:

وتذكرنا بالهاتف المركزي، بحيث تتم جميع الإرسالات بواسطته. وفي هذا النوع من الشبكات، هناك شخص محوري تصدر منه الإرسالات وتعود إليه الأجهزة الأخرى. (مثلاً التلامذة والأستاذ، الحاكم المركزي، الأب المسيطر...) وهذه المحورية تتوقف على طبيعة الوظيفة أو الدور الذي يمارسه الشخص.



إن الشخص (أ) هو الشخص المحوري التي تتجه إليه الأنظار، فهو مصدر الإرسالات ومحطّ الاستقبالات.

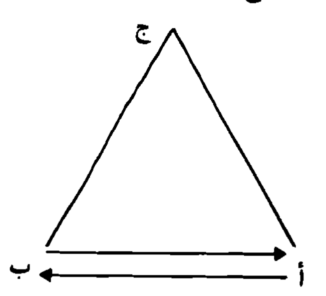
2 - الشبكة المنسجمة:

في هذا النوع من الشبكات تظهر الروح الديمقراطية، لأن بناء الاتصال يقوم على أساس التعاون والمشاركة في المناقشة بحيث يعبر كل واحد عن آرائه ويشارك بدوره مع الآخر. فكل شخص يبحث عن الحلول بنفسه ويقدم الاقتراحات ويتناقش مع الآخرين. (جلسات الطاولة المستديرة مثلاً) ويمكن تطبيق هذا المبدأ في المدارس بحيث تتحول حجرة الصف الى مشغل.

3 - الشبكة المزدوجة أو الثنائية:

نجد هذه الشبكة عندما يظهر في المجموعة شخصان يمثلان

محور الاتصال بحيث يتفاعلان مع بعضها البعض بشكل متعادل، بينما يبقى الآخرون خارج هذا التفاعل.



4 – الشبكة الوسيطية:

في بعض الادارات والمؤسسات وفي بعض العلاقات الانسانية، يظهر شخص وسيط لتأمين الاتصال بين اثنين أو أكثر. مثلاً لا يمكن للموظف العادي في الإدارات أن يتصل مباشرة بالمدير الأعلى، إذ عليه أن يتصل به عن طريق شخص آخر قد يكون رئيسه المباشر. وهذا الأخير ينقل الى المدير الإنباءات المرسلة من الموظف المذكور. وهذه الشبكة قد تزيد من وطأة البيروقراط وتخلق مجموعتين من الناس ضمن الادارة الواحدة: فئة الآلهة وفئة الصعاليك.

٧ التغذية الراجعة وحواجز الاتصال

إن التغذية الراجعة Feed-Back تعتبر من العمليات المهمة في الاتصال، وتعني مدى تأثير جهاز الإرسال على جهاز الاستقبال ومدى تأثير المُرسل بمواقف الجهاز المستقبِل. إذ على ضوء ذلك، قد يقوم جهاز الإرسال بإدخال بعض التعديلات على محتوى الرسالة المنقولة (حديث أو محاضرة مثلاً) تمشياً مع ردات الفعل الحاصلة عند جهاز الإستقبال. وعلى سبيل المثال، لنأخذ محاضرة يلقيها الأستاذ على الطلاب. فالتغذية الراجعة ترمي هنا إلى التحقق من مدى استيعاب الطلاب للأفكار الواردة في المحاضرة وردات الفعل الحاصلة لديهم. هل يتذمر الطلاب من المحاضرة والاستاذ؟ هل يهزون برؤوسهم موافقين؟ هل يلتقط الأستاذ هذه الانعكاسات ويعدل في أسلوبه وشرحه؟

إن هذا كله يرتبط بالتغذية الراجعة. فالتفاعل بين الجهازين مهم جداً في الاتصال الذي يفقد قيمته دون التغذية الراجعة ويتحول بالتالي إلى عملية إنباء. فالشخص الذي يستمع إلى نشرة الأخبار أو إلى التعليق السياسي (اذاعة، صحيفة) إنما يقوم بعملية إنباء، لأنه يخضع لتدفق الإنباءات (من جهاز الإرسال) دون حدوث التغذية الراجعة، أي دون تبادل التأثير. فالشخص قد يرفض بعض الأفكار والإنباءات التي يقرأها أو يسمعها، ولكن ليس باستطاعته أن يُعلم جهاز الإرسال بحالته النفسية والذهنية، كما أن جهاز الإرسال لا يمكنه أن يلاحظ أو يسجل ردات الفعل عند جهاز الاستقبال. والواقع أن الإنسان يتلقى أكثر مما يعطي دون تساؤل ومناقشة. وهنا لا يُخفى ما للإعلام والدعاية من تأثير معقّد الجوانب على عقول الناس ومشاعرهم.

إن حدوث التغذية الراجعة بين جهاز الإرسال وجهاز الاستقبال من شأنه أن يضاعف من الدقة في إرسال الإنباءات ويزيد من الثقة بين الجهازين. وهذا كله يتحقق إذا حدث الحوار الحر بين الجهازين، بمعنى أن جهاز الاستقبال يستطيع ساعة يشاء أن يطرح الأسئلة، ويحاور جهاز الإرسال. وهذا المبدأ مهم مثلاً في عملية التعليم وفي أمور الحياة الزوجية والمهنية. إن عدم السماح لجهاز الإستقبال بالسؤال والحوار يقضي على التغذية الراجعة ويؤدي إلى بروز مشاعر الحقد والشك والعدوان.

إن الاخفاق في عملية الاتصال قد يعود إلى أسباب متعددة منها: تصارع العوالم الداخلية والدوافع النفسية. ان حوار الطرشان يعني عدم الخروج من الذات وعدم القدرة على تقبل الآخر بسره الجسدي والنفسي. وليست كثرة الكلام دليلاً كافياً على نجاح الاتصال. فقد يكون الكلام عقيم الفائدة وسلبي المفعول. إن الاخفاق يعني أن الرموز والمعاني المرسلة من الشخص (أ) الى الشخص (ب) غير مفهومة أو غير مقبولة. ونعرض هنا بإيجاز أهم الحواجز التي تعرقل عملية الاتصال:

1 – الانفعالية:

وتعني أن الشخص لا يستطيع السيطرة على أعصابه وانفعالاته. فهو اندفاعي وانفعالي، يثور ويغضب في المواقف الحساسة وينفجر كالبركان. وهذه الانفعالية تضع الشخص الآخر في حالة من الارتباك. وفي الانفعالية، ينخفض التفكير المنطقي الى درجة لا يعود معها الاتصال ممكناً. وغالباً ما تكون الانفعالية البركانية عائقاً كبيراً أمام الاتصال وسبيلاً إلى العراك والحقد والأذى. والانفعالية تعني أن الشخص لا يريد أن يفهم الآخر وأن يضع نفسه مكانه. والمطلوب ليس القضاء على الانفعالية، بل ضبطها والسيطرة عليها ضمن حدود المعقول.

2 – انحسار الطاقة في جهاز الاستقبال:

ويعني أن جهاز الإرسال يفوق بطاقته جهاز الاستقبال، أيْ أن هناك عدم تكافؤ في مستوى المعرفة والإنباءات. إن جهاز الاستقبال لا يستطيع استيعاب الإنباءات ولا يتوصل الى فك المعاني والرموز. وهذا قد يعود إلى تقصيره الذاتي بالنسبة للموضوع المطروح أو إلى قدراته المحدودة.

3 - الشرود:

ويعني الهبوط في درجة الانتباه والوعي. فالشخص لا يصغي بانتباه ولا يشعر بالرغبة في التفاعل مع الآخر. وهذا الشرود قد يعود إلى وجود الضغوط الخارجية مثل الضوضاء والحرارة... أو الى الضغوط الداخلية مثل القلق والإرهاق، والمخدرات والكحول أو الى اهتمام الشخص بأكثر من شيء في آن معاً.

4 - تأثير الاجهزة اللاواعية وشبه الواعية:

إن بعض الدوافع غير الواعية تحرك السلوك وتحدد في بعض الأحيان مواقف الشخص من الحب والمهنة والحياة والموت والآخرين. وقد ركز فرويد على القوى اللاواعية وعلى آليات الدفاع النفسية مثل الإسقاط والكبت...

5 - تباين الخبرات والأطر الذهنية:

إن هذا التباين يعتبر من العوامل المعيقة للإتصال لأنه ينطلق أساساً من الآراء والمواقف المختلفة إزاء موضوع معين. فالنفساني السلوكي يفسر اضطراب السلوك على أنه تصارع في نظام العادات المكتسبة أو في نشاط الجسم. والمحلل النفساني يرد ذلك الى الطفولة وإلى الكبت في الليبيدو. (الطاقة الجنسية). والنفساني الوجودي يربط ذلك بالعالم المعاش وبعلاقة الذات مع الآخر.

6 - العرض المختلّ:

إذا أراد جهاز الإرسال أن ينقل رسالته بوضوح إلى جهاز الاستقبال، عليه أن يعتمد على العرض المنظم. وكلما كانت الرسالة مسهبة وتحتوي على التراكيب اللغوية الطويلة والأفكار المتشابكة، فإن فهم الرسالة لن يكون سهلاً. ويبدو أن خير الكلام ما قل ودل. فالعرض المختل يخفف من فعالية الاتصال والإنباء ولكنه لا يقضي عليه تماماً.

7 - انعدام قناة الاتصال:

إن كثيراً من حالات الاخفاق في العلاقة الانسانية ينشأ عن غياب قناة الاتصال بين الجهازين. ولنضرب مثلاً على ذلك النزاعات العمالية.

إن اللجان التي تتشكل لتمثل الجماعة المنتدبة، تقوم بالحوار مع المسؤولين ولكنها لا تعرف كيف تحافظ على اتصالها الدائم بالقاعدة التي تمثلها. لذا ترى أحياناً تمرد العمال على قرار النقابة، باعتبار أن النقابة لا تمثل مصالحهم، وانها قد انحرفت عن الغاية الأساسية. ومن جهة أخرى، يتصوّر العمال ربّ العمل كعدو لهم، والسبب أن الاتصال مفقود بين الفريقين وأن فك الغموض في الإنباءات والمواقف لا يحدث بصورة طبيعية.

مصادر ومراجع

- يعقوب، غسان، سيكولوجيا الاتصال، دار النهار، بيروت، 1979.
- Dance, Human Communication Theory, Winston, 1967.
- Stewart, The psychology of Communication, Wagnalls, N.Y. 1966.
- Wacren Hein, Communication et devenir Personnel. EPI, Paris, 1969.

غسان يعقوب

إثْبات

Affirmation
Affirmation
Behauptung – Bejahung

1 - الاثبات في المنطق الشكلي، هو «الحكم بثبوت شيء لآخر» أي هو تقرير محول ما عن حامل معين في قضية. ويكتفي الجرجاني بهذا المعنى الأولي للاثبات، الذي يمكن أن نمثل عليه بالقول: الطاولة مستديرة. فنثبت صفة الاستدارة للطاولة. ويظهر هذا الاثبات في شكل الرابطة (المضمرة في العربية): الطاولة (هي) مستديرة، على حد تحليل المناطقة. ويضيف هؤلاء: إن الاثبات يقابل النفي في مثل قولنا: ليست الطاولة مربعة. ورسمها المنطقي: الطاولة (ليست هي) مربعة. فيقع التقابل في وضع الرابطة المنفية في النفي.

إلا أننا لو أمعنّا النظر في المضمون بدل الشكل لتبين لنا أن التضاد الشكلي لا يغطي تضاداً مضمونياً، بل العكس هو الصحيح، فقد تنبه الفلاسفة منذ سبينوزا إلى ان الاثبات والنفي أمر واحد، أو بالأحرى ان كل اثبات هو نفي بحد ذاته. فعندما نثبت الاستدارة للطاولة فإننا في الوقت نفسه ننفي عنها جميع المحمولات الشكلية الأخرى. فكونها مستديرة يعني انها ليست مربعة ولا مستطيلة.. الخ..

يبقى ان الاثبات يظل متميزاً في المنطق الشكلي كصفة للحكم. أو كأحد الاشكال الأساسية في أحكام مقولة الكيف، فتقسم الأحكام، وخاصة ابتداء من كانط الى موجبة (اثبات) وسالبة (نفي) ومعدولة (اثبات ناف).

ولعل هذا الشكل الأخير يوضح كم أن التقسيم شكلي: فالحكم المعدول ومثاله: زيد (هو) لا عادل. وقع النفي فيه على المحمول، في حين أثبت المحمول المنفي على الحامل، فهو موجب من جهة الشكل، سالب من جهة المضمون.

2 - وينبغي انتظار هيغل ليتخذ «الاثبات» كل أهميته في

التطور الديالكتيكي. وصحيح ان «الاثبات» ليس مقولة من مقولات المنطق الديالكتيكي الهيغلي، إلا أنه حاضر في جميع مراحلها. ففي محاولته لتجاوز المنطق الشكلي و «وتجريداته الجامدة» يتصور هيغل التطور حسب ثالوثه المشهور: إثبات ـ نفي ـ نفي النفي.

والمحطة الأولى من هذا الثالوث ليست سوى اثبات «عام» خال من التعين» سرعان ما يولد، ما يتبين أنه، النفي المطلق الذي يولد بفعل الضرورة المنطقية والوجودية معا نفيه الخاص، أي نفي النفي الذي هو الاثبات الحق. ونجد هذه العملية أينما كان في التطور من الأدنى الى الأعلى. وحتى نكتفي بالاطار الأعم للتطور نقول إنه يتم من الكون بالذات الى الكون لغيره أو خارجاً الى الكون بالذات وللذات. فيكون «الكون بالذات» اثباتاً مطلقاً خالياً من التعين يحتاج بفعل حركته الداخلية أن يتحول الى «الكون لغيره» أي الى النفي المطلق ومن ثم يعود الى ذاته ليصير «الكون بالذات وللذات»، أي اثباتاً فعلياً بعد أن اغتنى بجميع مجريات التطور.

باختصار يمكن القول إن الاثبات عند هيغل هو البداية والنهاية، بداية فارغة ونهاية ممتلئة. ويحسن ألا يفهم من ذلك ان هيغل (والديالكتيك عامة) قد تخلّى عن المنطق الشكلي. لقد استوعبه فقط، وأحاله الى تجريدات.

3 - ينبغي إذن التمييز بين الاثبات بالمعنى اللغوي الذي هو الجزم بأمر من الأمور والاثبات بالمعنى المنطقي الذي هو شكل من أشكال الحكم (بمعنى الايجاب) في المنطق الشكلي ومرحلة من مراحل التطور في المنطق الديالكتيكي.

موسى وهبه

إجتِهاد

Unanimité
Unanimity
Einstimmigkeit-Einigkeit

الاجتهاد في اللغة بذل غاية الوسع في بلوغ القصد. ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة. وهو في الفقه والأصول استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي. وهو لا ينقض بمثله ولا يكون مع وجود النص إلا شذوذاً. ولا مساغ أبداً للاجتهاد في ما فيه نص قطعي صريح. لا اجتهاد مثلاً في ان إقامة الصلاة من الفرائض. أما الواقعة التي دل على حكمها نص ظني الدلالة يحتمل أن يدل على حكمين أو أكثر ففيها مجال للاجتهاد ولكن في حدود ترجيح أحد المعنيين أو المعاني. أما مجال الاجتهاد بالرأي فهو «الواقعة التي ما دلّ على حكمها نص ولا انعقد على حكمها اجماع».

وقد اعترض على حصر غاية الاجتهاد بتحصيل الظن، لأن في ذلك ابعاداً للقياس (المنطقي) إذا كانت صغراه وكبراه يقينيتين. إلا أن هذا الحصر هو الغالب. لذا غلب اعتبار الاجتهاد مرادفاً للرأي. وينحو الأصوليون نحو التمييز بين مصاديق عديدة تدخل كلها في مفهوم الرأي منها الاستحسان والاستنباط والقياس (الأصولي). وقد صرّح الشافعي بأن القياس والاجتهاد «هما إسمان لمعنى واحد». وفي «لسان العرب» أن «المراد به رد القضية التي تعرض للحاكم من طريق القياس إلى الكتاب والسنة، ولم يرد الرأي الذي رآه من قبل نفسه من غير حمل على كتاب أو سنة». على أن أهل السنة يجعلون القياس رابع أدلة الأحكام الكلية وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس. أما الشيعة فدليلهم الرابع هو العقل لا القياس. ويعرّف القياس بأنه إلحاق أمر بآخر في الحكم الشرعي لاتحاد بينهما في العلّة. كأن يرد مثلاً «حرّمت الخمر لإسكارها» فيسري الحكم على كل مسكر وإن لم يكن خمراً. ويأخذ أهل الشيعة بالقياس ايضاً إن رجع إلى الكتاب أو السنة أو كانت العلّة المتحدة مدلولة للّفظ كما في المثال السابق، ولا يأخذون به أن استوجب التمحّل في التماس العلّة. أما العقل عندهم فمن وظائفه أن يكون آلة الاجتهاد.

وإذا صحّ القول إن السُنّة أغلقوا باب الاجتهاد منذ القرن الرابع الهجري وأن أهل الشيعة أبقوه مفتوحاً إلى اليوم، فإن من الصحيح أيضاً أن السُنّة ما زالوا يأخذون بأمور لا يخلو التمييز بينها وبين الاجتهاد من صعوبة. وقد ذكرنا القياس وبعض مرادفاته من مصاديق الرأي. فينبغي أن نضيف إليها المناسب المرسل أو المصالح المرسلة أو ـ عند الغزالي ـ الاستصلاح. وقد اختلف في تحديده. فرأى فيه البعض «المصلحة التي لم يشرع الشارع حكماً لتحقيقها ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو الغائها». وترفضه الشيعة بهذا المعنى مستندة إلى حرمة التشريع أي «إدخال ما ليس من الشرع في الشرع». ولكن البعض الآخر يرى في الاستصلاح «نوعاً من الحكم بالرأي المبني على المصلحة، وذلك في كل مسألة لم يرد في الشريعة نص عليها، ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس بها، وإنما بني الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامة برهنت على أن كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة بشيء وتلك القواعد العامة هي مثل قوله تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل والاحسان﴾ وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار». ويقبله الشيعة بهذا المعنى لاعتبارهم إياه عملاً بالكتاب والسنة اللذين يؤخذ بنصهما إن في الجزئيات أو في الكليات.

وقد يطلق الاجتهاد أيضاً على باب من أبواب الاستصلاح هو ما يسميه الأصوليون الحكومة في حال التزاحم. وذلك أن يلتقي حكمان عامان ولا يسع المكلف امتثالها معاً لاقتضاء الحال أن يختار أحدهما وينبذ الآخر. فيكون عليه أن يحكم عقله ليرى أيها أقوى ملاكاً. فإن تعذّر عليه تعيين الأقوى أو تساويا تخيّر ما يراه. ويأخذ السُّنّة بهذا الاستصلاح ولا يأخذ به الشيعة إلا إذا كان تحكيماً للنصوص بعضها على بعض. فشرب النجس يحلّ مثلاً إذا لم يكن للمريض دواء سواه، كما ورد من أن «الضرورات تبيح المحظورات».. الخ. وهم لا يقرون أن يكون الاجتهاد باباً لرفع الأحكام الأولية باسم تغيُّر الأحكام بتغيُّر الأزمان، ويرون أن تمشي الشريعة مع الزمن تكفله أدلتها العامة وأصولها الموضوعة. من هذه المقارنة ـ وهي لم ترم إلى الحصر ـ يتبين أن إغلاق باب الاجتهاد عند السنة لا يعني أنهم لا يتركون محلاً للرأي في التماس الأحكام، وذلك عن طريق القياس وما جرى مجراه. ثم انهم استبقوا «الاجتهاد بالفتوى» أيضاً، وهو ثانوي يتناول الحكم في قضايا مخصوصة تعرض على المفتي. ويتبين أيضاً أن فتح باب الاجتهاد عند الشيعة لا يحل المجتهد من قيود عدة تختلف باختلاف الحالات وقد تكون أثقل في بعضها مما هو معتبر عند أهل السنة. هذا إلى أن المسلمين يجمعون على أن الكتاب والسنة، ويلتحق بهما الاجماع، مقدمان على أدلة الاجتهاد الأخرى من قياس واستحسان ومصالح مرسلة وسواها. فإذا قام النص لم يسغ الاجتهاد على خلافه.

أما مبدأ العمل بالرأي أو الاجتهاد لالتماس الأحكام فيرده بعض المؤرخين إلى أيام الرسول نفسه. وقد بقي مقبولاً ما لم يخالف الكتاب والسُّنّة، إلى أوائل القرن الرابع الهجري. ثم أخذ المسلمون، بالنظر إلى ما كان قد تجمع من أحكام في الفروع حتى ذلك الوقت، ينحون الى نبذ الجديد منها وإلى تقليد أئمة المذاهب الأربعة. فانحصر الاجتهاد بما كان قد جاء به هؤلاء الأئمة وأغلق بابه عند أهل السنة. على أن كبيراً كان يظهر بين قرن وآخر، من إبن رشد في القرن السادس إلى إبن تيميّة في الثامن إلى السيوطي بين التاسع والعاشر، فيؤكد حقه في العودة بالاجتهاد إلى ما كان عليه أيام الاسلام الأول.

وأما الشيعة فأبقوا باب الاجتهاد مفتوحاً، ضمن الأطر التي سبق ذكرها، لاعتقادهم بأن «المقلّد» في حقيقة الأمر، إنما هو الإمام الغائب، وهو عندهم حي ينتظرون ظهوره. ولما كان المنقول عن الأئمة لا يعدو أن يكون تفسيراً لباطن الكتاب، فإن المجتهد ـ والشيعة عامة ـ يهتدون بهديهم معتبرين أن سلسلتهم متصلة الى يومنا وأن الزمن لا يخلو من إمام ما دام أن قائم الزمان ـ أي الإمام الثاني عشر ـ لم يمت. لذا أنكروا تقليد الميت، واعتبر جمهورهم أنه إذا مات المجتهد الذي يقلّده المؤمن، فعلى هذا الأخير أن يتوقف عن تقليده، وأن يقلّد مجتهداً حيّاً.

وهم يقولون بأن لكل مسلم الحق في الاجتهاد شرط أن تتوافر له الدرجة العلمية المناسبة والصفات الروحية والخلقية المؤهلة. إلا أن المجتهدين، عندهم، قلةٌ في الواقع. ولا يجيزون أن يقلّد المقلّد شخص المجتهد، بل عليه أن يتوجه عبر هذا الأخير إلى الإمام نفسه.

هذا يوضح مفهوم التقليد، وهو ناتج بالضرورة عن انحصار الاجتهاد. فيكون الاجتهاد مقابلاً للنص، من حيث هو وسيلة لاستخراج الحكم الشرعي. ويكون مقابلاً للتقليد من حيث هو وظيفة عملية ينحصر القيام بها في الخاصة من علماء المذهب.

أحمد بيضون

إضافة

معالجة لا بأس بها، لولا إقرانها بزعم غلق باب الاجتهاد عند نفرٍ وفتحه عند آخر، متبعاً هذا بقوله إن القائلين بالفتح يعتبرون «المقلّد» الحقيقي هو الإمام الغائب، وينبغي عليه انه لو فرض ظهوره لكانوا استغلاقيين، فالاجتهاد عندهم إذن، لا بمعناه كشيء في ذاته بل بعارض، وما يسمى اجتهاداً في الغيبة ليس معناه. أما موضوعة: فتح أو غلق باب الاجتهاد فليست بذات موضوع، بل الموضوعة في حقيقتها هي: هل التقليد منقطع بالرسول أم ممتد بالائمة، والطرفان متفقان على الغلق مع وجود المقلّد الحق، وانما الفرق بين نفر ونفر أن التقليد عند من قال بفتح الاجتهاد لالتماس «تقليد ارستقراطي» يمنع حرية الرأي، وعند القائلين بالوقوف عند النبي «تقليد شعبي» يبيح حرية الرأي مشمل حنفياً وشافعياً، إلخ.

وهذا التنبيه لوضع الأمور في نصابها بدفع الالتباس ودرء الشبهات.

عبد الله العلايلي

إحتِمَال

Probabilité-Eventualité
Probability
Probabilität-Wahrscheinligkeit

توجد استعمالات متعددة لمفهوم الاحتمال. من هذه الاستعمالات ما يتضمن تطبيق هذا المفهوم على الحجج ومنها ما

يتضمن تطبيقه على القضايا ومنها ما يتضمن تطبيقه على الصفات. فإذا قلت، مثلاً، إن الاحتمال ضئيل جداً في أن يتمكن يوسف من قطع مسافة ميل في خمس دقائق، لأن يوسف يتجاوز الثمانين من عمره، فما أفعله هنا هو تطبيق مفهوم الاحتمال على حجة إستقرائية معينة. وإذا قلت «لا يوجد أي احتمال في أن يتجاوز عمر أي انسان المئتي عام» أو «الاحتمال كبير جداً أن توجد فنادق من الدرجة الأولى في بلد سياحي»، فإنني أطبق مفهوم الاحتمال هنا على قضايا معينة. وإذا قلت إن احتمال بلوغ انسان سنته الخامسة والستين في هذا القرن هو $\frac{3}{5}$، أو قلت إن احتمال الحصول على قص من ورق اللعب هو $\frac{1}{13}$، فما أفعله هنا هو تطبيق مفهوم الاحتمال على صفات معينة. وفي الحالات التي نطبق فيها مفهوم الاحتمال على حجج إستقرائية ما، نتكلم على الإحتمال بالمعنى الاستقرائي أو على الاحتمال الاستقرائي. وفي الحالات التي نطبق فيها هذا المفهوم على القضايا، فإننا نتكلم على الاحتمال بالمعنى الابستيمي أو المعرفي. أما في الحالات التي نطبق فيها هذا المفهوم على الصفات، فإننا نتكلم على الاحتمال بالمعنى الوصفي.

لنبدأ، أولاً، بشرح مفهوم الاحتمال الاستقرائي. يجد مفهوم الاحتمال بهذا المعنى تطبيقاً له ضمن إطار حجج من نوع معين، أي حجج من النوع الذي لا يبلغ فيه دعم المقدمات للنتائج مستوى الدعم التام. ففي حجج من هذا النوع لا نتوقع، أو بالأحرى لا يجوز أن نتوقع، أن يكون دعم المقدمات للنتائج أكثر من دعم جزئي. وما يعنيه ذلك هو أن صدق المقدمات في أي حجة من هذا النوع لا يحتم بالضرورة صدق النتيجة، أي أن العلاقة الدلالية بين المقدمات والنتيجة ليست من القوة بمكان بحيث أنه إذا صدقت المقدمات فلا يوجد أي احتمال في ألاّ تصدق النتيجة. فعندما أقول إن الاحتمال كبير جداً ألاّ يستطيع يوسف قطع مسافة ميل في خمس دقائق، لأنه يتجاوز الثمانين، فما أقوله هنا هو أن الحجة التي تكون مقدمتها «يوسف يتجاوز الثمانين من العمر» وتكون نتيجتها «يوسف لا يستطيع قطع مسافة ميل في خمس دقائق» هي حجة يبلغ فيها دعم المقدمة للنتيجة درجة عالية جداً. ولكن هذا الدعم ليس تاماً. فنحن هنا لا ننطلق من المقدمة «كل من يتجاوز عمره الثمانين لا يستطيع قطع مسافة ميل في خمس دقائق». ولا يمكننا أن ننفي قَبْلياً احتمال أن يقطع شخص يتجاوز عمره الثمانين مسافة ميل في خمس دقائق. إذن، عندما نفترض، كمقدمة، أن عمر يوسف يتجاوز الثمانين، لا يمكننا أن نستنتج بصورة يقينية تامة أنه غير قادر على قطع مسافة ميل في خمس دقائق. أقصى ما يمكننا قوله، إذن، هو أن الأدلة التي في حوزتنا (المقدمات) تدعم النتيجة إلى حد كبير، وأنه مهما كانت درجة هذا الدعم في هذه الحالة، فإن هناك احتمالاً ألاّ تصدق النتيجة حتى لو كانت المقدمات صادقة.

مفهوم الاحتمال الاستقرائي، كما هو واضح من شرحنا السابق، يجد تطبيقاً له ضمن اطار إستدلالي من نوع معين، أي ضمن اطار الحالات التي نعمد فيها إلى استنتاج قضية من قضية أو قضايا أخرى بحيث يكون دعم الأخيرة للسابقة أقل من دعم تام. كل حالة من هذه الحالات الاستدلالية تتخذ شكل حجة حيث تكون القضية المستهدفة من الدعم هي نتيجة الحجة والقضايا الداعمة لها هي مقدمات هذه الحجة. وبما أن الدعم غير تام في كل حالة من هذه الحالات، نستنتج عندها أنه بالنسبة لأي حالة من هذه الحالات، مهما كان دعم المقدمات للنتيجة قوياً، فإن هناك احتمالاً، ولو ضئيلاً جداً، في أن تكون النتيجة كاذبة عندما تكون المقدمات صادقة. درجة الاحتمال هنا تتوقف على قوة الدعم. ومن الواضح أن قوة الدعم قد تختلف من حجة إلى أخرى، ولذلك فإن الاحتمال الاستقرائي ليس واحداً لكل الحجج.

يوجد أمران يبرزان من شرحنا السابق. أولاً، إن مفهوم الاحتمال الاستقرائي هو مفهوم علائقي. إنه لا يجد تطبيقه على نتيجة الحجة الاستقرائية وحدها، بل على هذه النتيجة في علاقتها مع المقدمات. فعندما أقول، مثلاً، إن الاحتمال كبير جداً أن فلاناً سيموت، لأنه تناول كمية كبيرة من السم، فإن مفهوم الاحتمال لا يطبق هنا على القضية «فلان سيموت» بما هي، بل على هذه القضية من حيث كونها ذات علاقة معينة بالقضية «تناول فلان كمية كبيرة من السم». إذا أخذنا القضية السابقة وحدها، أي بمعزل عن أي قضية أخرى على الاطلاق وبمعزل عن أي معلومات قد تكون لدينا، فإن الشيء الوحيد الذي يمكننا أن نقوله عنها هو أنها إما صادقة أو غير صادقة. ولذلك فلو طبقنا مفهوم الاحتمال عليها في هذه الحالة، لما كان بامكاننا أن نقول سوى ان احتمال كونها صادقة (أو غير صادقة) هو $\frac{1}{2}$. ولكن إذا أخذناها الآن بالعلاقة مع القضية «تناول فلان كمية كبيرة من السم»، أي كنتيجة لهذه الأخيرة، فإن احتمال كونها صادقة هو الآن أكثر من $\frac{1}{2}$ بكثير. وأن نقول هذا الأمر الأخير هو في الواقع أن نقول لأن فلاناً تناول كمية كبيرة من السم، فإن احتمال كون القضية «سيموت فلان» صادقة هو أقوى بكثير من احتمال أن تكون القضية «لن يموت فلان» صادقة. فالاحتمال هنا هو احتمال كون قضية ما صادقة

عندما تكون قضية أخرى صادقة.

يمكننا، إذن، أن نعرِّف الاحتمال الاستقرائي على الشكل التالي: الاحتمال الاستقرائي لحجة ما هو احتمال أن تكون نتيجتها صادقة على افتراض أن مقدماتها صادقة. من الواضح من هذا التعريف أن الاحتمال الاستقرائي ليس شيئاً يسند إلى النتيجة أو إلى المقدمات منفردة أو مجتمعة، بل يسند إلى علاقة الدعم بين المقدمات والنتيجة. إنه، بمعنى أكثر تحديداً، قياس لقوة الدعم الذي تقدمه المقدمات للنتيجة.

الأمر الثاني الذي يبرز من شرحنا هو أن الاحتمال الاستقرائي لأي حجة غير قابل للتغير. هذا يعني أن قوة الدعم التي تقدمها المقدمات لنتيجتها، وإن كانت تختلف من حجة إلى أخرى، كما رأينا، تظل على حالها ما دامت مقدمات الحجة هي ما هي. لنفترض أنني استنتجت أن لا أمل لإبراهيم في الحياة من المقدمات: إبراهيم مصاب بالسرطان ولم يكتشف الأطباء ذلك إلا في وقت متأخر جداً و 99,8 بالمئة من الذين يكتشف أمر إصابتهم بهذا المرض في وقت متأخر يموتون. لا شك هنا أن قوة دعم المقدمات للنتيجة عالية جداً. إن الدعم، في الواقع، يقترب من أن يكون تاماً. فهذه الحجة، إذن، قوية جداً، ولنقل إن قوتها هي ق (حيث «ق» يمثل القيمة العددية لدرجة الدعم). لا يمكن لـ ق ان تتغير من شخص لآخر أو من وضع معرفي لآخر. فما دمنا ننظر الى النتيجة «لا أمل لإبراهيم في الحياة» من زاوية علاقتها بالمقدمات التي انطلقنا منها، فإن قيمة درجة الدعم (أي ق) تظل على حالها، بغض النظر عن وضعنا المعرفي تجاه صدق المقدمات أو صدق النتيجة. فلو افترضنا، مثلاً، أنه وصلتنا معلومات موثوق فيها تشير إلى أن علماء الطب اكتشفوا علاجاً لكل أنواع السرطان، وأنه علاج فعّال في معظم الحالات وبغض النظر عن مدى تقدم المرض، فلن يغير هذا في شيء واقع كون المقدمات تدعم نتيجة الحجة المعنية إلى الدرجة المشار إليها بـ «ق».

ينقلنا هذا المثال الأخير إلى مفهوم الاحتمال الابستيمي أو المعرفي. إذا أخذنا القضية «لا أمل في شفاء إبراهيم من مرض السرطان»، ليس من زاوية كونها نتيجة لمقدمات حجة معينة، بل من زاوية كونها مرتبطة بمعلومات معينة في حوزتنا أو بما نعرفه عن أشياء معينة، فإن احتمال أن تكون هذه القضية صادقة أو غير صادقة، في هذه الحالة، لا بد أن يختلف من وضع معرفي لآخر. فمن زاوية الوضع المعرفي للطبيب الذي يعالج إبراهيم، فقد يكون هناك أمل كبير في أن يشفى إبراهيم. لنفترض أن هذا الطبيب يعرف أن العلماء اكتشفوا علاجاً فعالاً لكل أنواع السرطان، وأن هذا العلاج سيصبر في متناول الأطباء في فترة وجيزة. إن معرفة من هذا النوع تخوِّل الطبيب أن يعتبر أن الاحتمال كبير أن يشفى إبراهيم من مرضه. لنفترض الآن أن شخصاً آخر يعرف بإصابة إبراهيم بالسرطان، وأنه، حسب المعلومات الموجودة لديه، لا يوجد بعد، ومن غير المحتمل أن يوجد في المستقبل القريب، أي علاج فعّال لهذا المرض. لا شك هنا أن احتمال أن تصدق القضية «لا أمل في شفاء إبراهيم» هو احتمال ضئيل، من زاوية المعلومات المتوفرة لدى هذا الشخص.

ما توضحه لنا أمثلة من هذا النوع هو أنه عندما نطبق مفهوم الاحتمال على قضية، وليس على حجة، فإن درجة الاحتمال تتوقف على الوضع الابستيمي الذي ننظر من خلاله إلى هذه القضية. وبما أن الوضع الابستيمي ليس واحداً لجميع الأشخاص، أي بما أن المعلومات التي لدى شخص قد لا تتطابق مع معلومات شخص آخر، أو ما يعرفه شخص قد يجهله شخص آخر، فلا يمكننا أن نتوقع أن تكون درجة الاحتمال لقضية ما واحدة من زاوية كل الأوضاع الابستيمية.

من الواضح طبعاً أن أي قضية في ذاتها، أي بمعزل عن أي قضية أخرى أو أي معرفة قد تكون لدينا، لا يمكن لاحتمال أن تكون صادقة أو غير صادقة أن يزيد أو ينقص عن $\frac{1}{2}$. فلو كنّا، مثلاً، في حالة جهل تام لكل الحقائق الواقعية، ينتج عندها أن احتمال الصدق أو عدمه لأي قضية واقعية يساوي احتمال الصدق أو عدمه لأي قضية أخرى. ولكن نحن طبعاً لسنا في وضع جهل تام. فهناك أشياء كثيرة نعرفها، وما نعرفه قد يكون داعماً أو داحضاً لقضية ما إما بشكل جزئي أو بشكل تام، أو قد تكون هذه القضية مستقلة منطقياً عنه بشكل كامل. فإذا كان الأمر الأخير هو الحاصل، فعندها لا يكون لما نعرفه أي أهمية في تقرير صدق أو عدم صدق القضية المعنية وبالتالي في تقرير مدى احتمال كونها صادقة أو غير صادقة. فالقضية «توجد حياة بعد الموت»، مثلاً، هي قضية من هذا النوع. فليس بين المعلومات التي في حوزتنا أو بين الأشياء التي نعرفها الآن ما يدعم أو يدحض هذه القضية، جزئياً أو كلياً. ولذلك، فمن زاوية معرفية خالصة، إن احتمال كونها صادقة لا ينقص أو يزيد عن احتمال كونها كاذبة.

أما في الحالات التي لا تكون فيها هذه القضية مستقلة عما نعرفه، فإن ما نعرفه إما يكون داعماً (أو داحضاً) لهذه القضية بصورة جزئية أو داعماً (أو داحضاً) لها بصورة تامة. واذا كان داعماً لها بصورة تامة، فعندها لا يوجد، من زاوية وضعنا المعرفي، أي احتمال ألاّتكون القضية صادقة. ولو كان

الدحض، لا الدعم، تاماً، فعندها لا يوجد أي احتمال، من زاوية وضعنا المعرفي، أن تكون القضية صادقة. إذا اعتبرنا، مثلاً، القضية (د) داعمة للقضية (ق) بصورة تامة، فهذا يعني إذا صدقت (د)، فلا يوجد أي احتمال، مهما ضؤل ألا تصدق (ق). وإذا كنا نعرف أن (د)، فهذا يعني بالضرورة أن (د) صادقة. إذن (ق) يجب أن تكون صادقة، أي أنه، من زاوية وضعنا المعرفي، لا يوجد أي احتمال ألاّ تكون (ق) صادقة. وإذا كانت (د) داحضة لـ (ق) بصورة تامة، فهذا يعني إذا صدقت (د)، فلا يوجد أي احتمال، مهما ضؤل، أن تصدق (ق). واذا كنا نعرف أن (د)، فهذا يعني بالضرورة أن (د) صادقة وبالتالي أن (ق) كاذبة. وهكذا يتضح في هذه الحالة أنه، من زاوية وضعنا المعرفي، لا يوجد أي احتمال أن تصدق (ق).

الصورة تختلف كلياً عندما يكون الدعم (أو الدحض) جزئياً. فإذا كان ما أعرفه (ولنسمّه «د») يدعم (ق) فقط جزئياً، فإن صدق (د) هنا لا يوجب، بالضرورة، صدق (ق). إذن، يوجد هنا، من زاوية وضعي المعرفي، احتمال ألاّ تكون (ق) صادقة مها كان دعم (د) لـ (ق) قوياً. وإذا كان ما أعرفه (ولنسمه أيضاً «د») يدحض (ق) فقط جزئياً، فإن صدق (د) هنا لا يوجب عدم صدق (ق). إذن، يوجد في هذه الحالة، من زاوية وضعي المعرفي، إحتمال أن تصدق (ق)، مهما كان دحض (د) لـ (ق) قوياً.

يمكننا الآن على ضوء التحليل السابق أن نصل الى تعريف محدد للاحتمال الابستيمي. مفهوم الاحتمال الابستيمي، كما هو واضح من تحليلنا، هو مفهوم نسبي. أن نقول أن احتمال أن تكون القضية (ق) صادقة هو كذا وكذا هو أن نقول: بالنسبة لمعرفة معينة أو لمعلومات معينة، أن احتمال أن تكون (ق) صادقة هو كذا وكذا. من الواضح، إذن، أنه بإمكاننا أن نعرف الاحتمال الابستيمي بواسطة الاحتمال الاستقرائي. ولنضع الآن هذا التعريف على النحو التالي: الاحتمال الابستيمي لقضية ما هو الاحتمال الاستقرائي لتلك الحجة التي تتكوّن من هذه القضية، كنتيجة، ومن تلك القضايا المحتوية على معرفتنا الواقعية المناسبة، كمقدمات. المقصود هنا بالمعرفة الواقعية المناسبة لتلك المعلومات الصادقة التي في حوزتنا والتي لها أهمية بالنسبة لمسألة دعم القضية المعنية أو دحضها. إذا قلت، مثلاً، «يوسف، الطالب الجامعي، أنهى علومه الثانوية بنجاح»، فما أقوله على درجة عالية من الاحتمال بالنسبة لما أعرفه عن شروط القبول في الجامعات، على اختلافها. والاحتمال الابسيمي لها هو تماماً الاحتمال الاستقرائي للحجة:

الجامعات على اختلافها لا تقبل على العموم إلاّ الذين أنهوا دراستهم الثانوية بنجاح.

إذن، يوسف، الطالب الجامعي، أنهى دراسته الثانوية بنجاح. المقدمة في هذه الحجة تحتوي على المعلومات المناسبة التي في حوزتي، أي المعلومات المتعلقة بشروط القبول لدى الجامعات على اختلافها. والنتيجة هي القضية التي نقيس درجة احتمالها الابستيمي بالنسبة لهذه المعلومات.

ننتقل الآن إلى مفهوم الاحتمال الوصفي. هذا المفهوم، كما رأينا، يطبق على الصفات، وليس على الحجج أو القضايا. لنفترض أنني قلت أن احتمال الاصابة بالسرطان في المدن الصناعية هو أكبر من احتمال الاصابة به في المناطق الريفية. إذا كان كل ما أريد قوله هنا هو أن عدد الاصابات بهذا المرض في المدن الصناعية هو أكبر من عدد الاصابات به في الريف، يتضح عندها أن ما أقوله يشكّل ادعاءً واقعياً بكل معنى الكلمة، وأن استعمالي لمفهوم الاحتمال في هذه الحالة هو استعمال وصفي، وليس استقرائياً أو ابستيمياً. بصورة أكثر تعمياً، عندما نستعمل مفهوم الاحتمال لغرض إصدار حكم واقعي، وليس لغرض تعيين درجة الدعم الذي تقدمه مقدمات حجة لنتيجتها أو تقدمه المعلومات التي في حوزتنا لقضية ما، نكون عندها قد استعملنا مفهوم الاحتمال فقط بمعناه الوصفي. والحكم الواقعي الذي يترتب على استعمالنا المفهوم الوصفي للاحتمال يتخذ عادة الصيغة التالية: إن نسبة انتشار صفة معنية بين عناصر فئة معنية هي كذا أو كذا أو أن نسبة انتشار صفة معنية بين عناصر فئة معينة هي أكثر أو أقل من نسبة انتشارها بين عناصر فئة أخرى. ففي مثالي السابق ما أردت قوله هو أن نسبة انتشار السرطان بين سكان المدن هي أكثر من نسبة انتشاره بين سكان الريف. ولو قلت الآن «احتمال بلوغ انسان مولود في هذا القرن سن الستين هو $\frac{7}{10}$» فهنا أيضاً لا بد من أن يكون استعمالي لمفهوم الاحتمال ذا طابع وصفي فقط، هذا إذا كان كل ما أعنيه هو أن سبعين بالمئة من مواليد هذا القرن يبلغون الستين من العمر. ما أقوله، إذن، في هذه الحالة هو مجرد حكم واقعي مؤداه أن نسبة معينة من مواليد هذا القرن (70٪ على وجه التحديد) يتصفون بصفة معينة (صفة بلوغ الستين من العمر). يجب الاّ يغيب عن بالنا هنا أن الحكم الواقعي الذي ينتج عن استعمالنا لمفهوم الاحتمال بمعناه الوصفي قد يكون مبنياً على معلومات معينة لدينا أو نتيجة لحجة استقرائية معينة. ولذلك إذا عملنا على تقويم هذا الحكم، فسيكون للاحتمال، إما بمعناه الابستيمي أو بمعناه الاستقرائي، أهميته في عملية التقويم هذه.

حساب الاحتمال

مفهوم الاحتمال، كما رأينا، إما يطبق على الحجج أو على القضايا أو على الصفات، فيكون الاحتمال إما استقرائياً أو ابستيمياً أو وصفياً. وتشترك هذه الأنواع الثلاثة من الاحتمال في شيء أساسي الا وهو خضوعها كلها للنظرية الرياضية في الاحتمال. هذه النظرية تعرف عادة بحساب الاحتمال. لن يسمح لنا المجال هنا بتناول كل قواعد حساب الاحتمال وكيفية خضوع كل نوع من أنواع الاحتمال لها. ولذلك سنكتفي بالتركيز على القواعد الأساسية لحساب الاحتمال وكيفية تطبيقها على القضايا.

توجد أمور ثلاثة تجدر ملاحظتها هنا. أولاً، إن قواعد الاحتمال تقول لنا كيف ترتبط درجة الاحتمال لقضية مركّبة بدرجة الاحتمال للقضايا البسيطة التي تشكل أجزاء هذه القضية المركّبة، ولكنها لا تقول لنا كيف نقرر درجة الاحتمال لأي قضية بسيطة. ثانياً، إن قيم الاحتمال تتراوح من صفر إلى واحد. ثالثاً، توجد فئتان فقط من القضايا المركبة حيث لا تتوقف درجة احتمال القضية المركبة على درجة أجزائها البسيطة، فئة القضايا التحليلية (أي فئة القضايا التي هي تحصيل حاصل) وفئة القضايا المتناقضة. فعندما تكون القضية تحصيل حاصل، كما في قولي «إما أمطرت أو لم تمطر»، فلا يمكن لها إلاّ أن تكون صادقة بغض النظر عن قيمة الصدق التي لأجزائها البسيطة. لا يوجد، إذن، في هذه الحالة، أي احتمال على الإطلاق ألا تكون هذه القضية صادقة، أي أن احتمال أن تكون صادقة هو واحد. وإذا كانت القضية متناقضة، كما في قولي «يوسف أعمى ولكنه يبصر»، فلا يمكن لها إلاّ أن تكون كاذبة، وبالتالي لا يوجد أي احتمال أن تكون صادقة، أي أن احتمال أن تكون صادقة هو صفر.

توجد لدينا الآن قاعدتان مهمتان من قواعد حساب الاحتمال:

القاعدة الأولى: بالنسبة لأي قضية (ق)، اذا كانت (ق) تحصيل حاصل، فإن احتمال (ق) = 1.

القاعدة الثانية: بالنسبة لأي قضية (ق)، إذا كانت (ق) متناقضة، فإن احتمال (ق) = صفر.

لنفترض الآن أن لدينا قضيتين متكافئتين منطقياً، ولنسمها «م» و «ق» على التوالي. لا يمكن منطقياً أن تختلف قيمة صدق (ق) عن قيمة ـ صدق (م)، لأنهما تحتويان على نفس المعلومات تماماً بحكم تكافؤهما المنطقي. إذن، ما يدعم (ق) يدعم (م) إلى نفس الدرجة والعكس بالعكس، وما يدحض (ق) يدحض (م) الى نفس الدرجة والعكس بالعكس. ولذلك:

القاعدة الثالثة: بالنسبة لأي قضيتين (ق) و (م)، إذا كانت (ق) متكافئة منطقياً مع (م)، فإن احتمال (ق) = احتمال (م).

لنأخذ الآن القضايا الشرطية المنفصلة، أي القضايا التي لها الصورة المنطقية «م أو ق». إذا كانت (م) و (ق) مستبعدتين لبعضهما، فلا يمكن أن تصدقا معاً. إذن:

القاعدة الرابعة: بالنسبة لأي قضيتين (م) و (ق)، إذا كانت (م) و (ق) مستبعدتين لبعضهما، فإن إحتمال (م أو ق) = إحتمال (م) + إحتمال (ق).

لو أخذنا، مثلاً، القضيتين «عادل في لندن» و «عادل في باريس» فلا شك أن الواحدة تستبعد الأخرى، لأنه لا يمكن لشخص أن يكون في لندن وفي باريس في آن واحد. ولو افترضنا أن احتمال الأولى يساوي $\frac{1}{4}$ والثانية $\frac{1}{8}$، نستنتج عندها بواسطة القاعدة الرابعة ان احتمال أن يكون عادل في لندن أو أن يكون في باريس يساوي $\frac{1}{4}$ + $\frac{1}{8}$، أي $\frac{3}{8}$.

بإمكاننا الآن، انطلاقاً من القاعدة الأولى والرابعة أن نصل إلى:

القاعدة الخامسة: إحتمال (لا ـ ق) = 1 − إحتمال (ق).

نصل إلى هذه القاعدة عن طريق الخطوات التالية:

1 − إحتمال (ق أو لا − ق) = إحتمال (ق) + إحتمال (لا − ق) (القاعدة الرابعة).

ولكن بما أن «ق أو لا − ق» تحصيل حاصل، نستنتج عندها بواسطة القاعدة الأولى أن:

2 − إحتمال (ق أو لا − ق) = 1.

بإمكاننا الآن أن نستنتج من (1) و (2) أن:

3 − إحتمال (ق) + احتمال (لا − ق) = 1.

ولكن هذا الاستنتاج الأخير يقودنا بالضرورة إلى:

4 − إحتمال (ق) = 1 − احتمال (لا − ق).

لا يمكن تطبيق القاعدة الرابعة، كما رأينا، إلا في الحالات التي تكون فيها الأجزاء البسيطة للقضية الشرطية المنفصلة مستبعدة لبعضها ولكن نحن نعلم أن هناك قضايا شرطية منفصلة لا تكون أجزاؤها البسيطة مستبعدة لبعضها، كالقضية «إما عادل زار لندن هذا الصيف أو عادل زار باريس هذا الصيف». نحن بحاجة، إذن، إلى قاعدة أعم من القاعدة الرابعة يمكن تطبيقها على كل القضايا التي لها الصورة المنطقية «م أو ق» وهذه القاعدة هي:

القاعدة السادسة: إحتمال (م أو ق) = (إحتمال م + إحتمال ق) − إحتمال (م و ق).

الوصول إلى هذه القاعدة عملية معقدة لا مجال للخوض فيها هنا. ولكن بإمكاننا أن نختبر صحة هذه القاعدة باستعمال بعض الأمثلة. لنأخذ، مثلاً، القضية «ق أو ق». ان إحتمال (ق أو ق)، حسب ما تقوله القاعدة السادسة يساوي إحتمال [(ق) + احتمال (ق)] - احتمال (ق و ق). ولكن بما أن القضية «ق و ق» متكافئة مع «ق»، نستنتج، إذن، بواسطة القاعدة الثالثة أن إحتمال (ق و ق) = احتمال (ق). إنطلاقاً من هذا نصل إلى النتيجة إحتمال (ق أو ق) = [احتمال (ق) + احتمال (ق)] - احتمال (ق). ولكن هذه الأخيرة تقود إلى: احتمال (ق أو ق) = احتمال (ق). ونحن نعرف أن هذه النتيجة الأخيرة صحيحة، لأن «ق أو ق» متكافئة مع «ق» إذن، احتمال (ق أو ق) = احتمال (ق).

لنختبر الآن صحة القاعدة السادسة باستعمال مثال آخر. لنفترض أنه يوجد عشرة أشخاص يدرسون المنطق ومن بينهم يوسف وعلي وأن شخصاً واحداً فقط منهم لن يجتاز المادة بنجاح. لنأخذ «ق» على أنه يمثل القضية «علي لن يجتاز المادة بنجاح» و «م» على أنه يمثل القضية «يوسف لن يجتاز المادة بنجاح» ما هو في هذه الحالة احتمال (م أو ق)؟ انطلاقاً من القاعدة السادسة احتمال (م أو ق) = [احتمال (م) + احتمال (ق)] - احتمال (م و ق). ولكن احتمال (م) وكذلك احتمال (ق) هو $\frac{1}{10}$، واحتمال (م و ق) يساوي صفراً، إذ لا يمكن لـ (م) و (ق) أن تصدقا معاً انطلاقاً من افتراضنا ان واحداً فقط لن يجتاز المادة بنجاح. وهكذا يتضح أن احتمال (م أو ق) = احتمال (م) + احتمال (ق)، أي $\frac{1}{5}$.

لنأتِ الآن الى قاعدة الاتصال، أي القاعدة المختصة بالقضايا التي لها الصورة المنطقية «م و ق». ولكن من الضروري، قبل المباشرة بمعالجة هذه القاعدة، أن نتناول موضوع الاحتمال الشرطي. يتخذ تعريف الاحتمال الشرطي الصيغة التالية:

$$\text{احتمال (ق على افتراض أن م)} = \frac{\text{احتمال (ق و م)}}{\text{احتمال م}}$$

لنختبر صحة هذا التعريف بواسطة بعض الأمثلة. لنفترض أنه توجد ست أوراق يانصيب مرقمة من 1 إلى 6. فما هو احتمال حصولي على ورقة ذات رقم فردي على افتراض أنني سأحصل على ورقة من هذه الأوراق الست؟ هنا نعرف طبعاً بدون اللجوء إلى تعريف الاحتمال الشرطي أن الجواب هو $\frac{1}{2}$. ولو طبّقنا الآن هذا التعريف، فلا بد من الوصول إلى نفس النتيجة. انطلاقاً من هذا التعريف:

احتمال (1 أو 3 أو 5 على افتراض 1 أو 2 أو 3 أو 4 أو 5 أو 6) =

$$\frac{\text{احتمال [(1 أو 3 أو 5) و (1 أو 2 أو 3 أو 4 أو 5 أو 6)]}}{\text{احتمال (1 أو 2 أو 3 أو 4 أو 5 أو 6)}}$$

ولكن من الواضح أن هذا، انطلاقاً من معطياتنا، يساوي:

إحتمال (1 أو 3 أو 5) = $\frac{1}{6} + \frac{1}{6} + \frac{1}{6} = \frac{1}{2}$.

ولو بقينا الآن مع نفس المثال، فما هو احتمال حصولي على ورقة ذات رقم زوجي على افتراض انني سأحصل على 3 أو 6؟ إحتمال (2 أو 4 أو 6 على افتراض 3 أو 6) =

$$\frac{\text{احتمال [(2 أو 4 أو 6) و (3 أو 6)]}}{\text{احتمال (3 أو 6)}}$$

ولكن من الواضح أن هذا، انطلاقاً من معطياتنا، يساوي: إحتمال (6)

$$\frac{\text{احتمال 6}}{\text{إحتمال (3 أو 6)}} = \frac{\frac{1}{6}}{\frac{2}{6}} = \frac{1}{2}$$

هنا أيضاً نجد أن نتيجة تطبيقنا لتعريف الاحتمال الشرطي تتفق كلياً مع ما نعرفه باستقلال عن هذا التعريف.

بإمكاننا الآن أن نستنتج من تعريفنا للاحتمال الشرطي:

القاعدة السابعة: إحتمال (ق و م) = احتمال (ق) × إحتمال (ق على افتراض أن م).

لنفترض الآن أن القضية «ق» مستقلة عن «م»، أي أنه لا أهمية لـ «ق» في تقرير قيمة إحتمال «م». في حالة من هذا النوع إحتمال (ق على افتراض أن م) يساوي احتمال (ق). هذا يقودنا إلى القاعدة الثامنة التي تقول: بالنسبة لأي قضيتين (ق) و (م)، إذا كانت (ق) مستقلة عن (م) والعكس بالعكس، فإن إحتمال (ق و م) = إحتمال (ق) × احتمال (م).

مصادر ومراجع

- Carnap, R., Logical Foundations of Probability, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1962.
- Cox, R, T, The Algebra of Probable Inference, Baltimore, 1960.
- Kneale, W., Probability and Induction, London, Oxford, Univ. Press, 1952.
- Pap, A., An Introduction to the Philosophy of Science, Glencoe, Ill., The Free Press, 1962.
- Skyrms, Brian, Choice and Chance, Belmont, Calif., Dickenson Publishing Co., 1966.
- Von Wright, G. H., A Treatise on Induction and Probability, Patterson, N. J., Littlefield Adams and Co., 1960.

عادل ضاهر

إحْرَاج

Aporie
Aporia
Aporia

الاحراج اصطلاح مستحدث في الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة. وقد خرج من دائرة الاستعمال الشائع في ميدان السلوك العام ليدخل حقل التفلسف. وبنفس الطريقة اخترق حدود دلالاته اللغوية ليتمدخل في حدود الدلالة الفلسفية.

يرجع اصطلاح إحراج إلى مصدر ثلاثي هو « حرج » والحرج أصلاً يعني الإثم. لكنه يعني أيضاً الضيق أو أضيق الضيق. يقال رجل حرَج أي ضيق الصدر. لكأن الحرج يضيق أخلاقياً فيصبح إثماً أو يتقلص احتماله فيتحول ضغطاً.

ولا يبعد المعنى الفلسفي عن أفق الدلالة اللغوية. لكأن الاحراج حالة وقوف الفكر أمام ضغط إشكالي يربك قدرته على الفهم ويقيِّد قدرته على النفاذ الى معرفة صحيحة متجاوزاً معرفة خاطئة. والفسحة متصلة بين الخطأ والخطيئة، بين المعرفة والسلوك. إلا أنها فسحة متعددة الاحراجات. مع ذلك تندّ الدلالة الفلسفية عن دلالة اللغة لتلقي ضوءاً يكشف أفقاً دلالياً جديداً في اللغة.

يمكن التمييز فلسفياً بين مستويين للإحراج:

(أ) الاحراج الفلسفي، وينقسم إلى:

أ / 1 ـ إحراج فلسفي عام

أ / 2 ـ إحراج معرفي

أ / 3 ـ إحراج منطقي

(ب) الإحراج الميتافيزيقي

(أ) الإحراج الفلسفي:

أ/ ١ ـ **فالإحراج الفلسفي** عموماً إرتطام الفكر بإشكالية جذرية، مثل لماذائية المعنى أو البحث اللانهائي عن « المعنى » الحامل للوجود والفعل فردياً وجمعياً معاً حيث الوجود الاجتماعي لا يستغرق معاناة الحيرة الكينونية أو يستنفذها.

ولا ينبع هذا النوع من الاحراج من الطبيعة المتناقضة للإشكالية فقط ـ سواء أكانت ذاتية في مستوى تصورنا لموضوع ما أم موضوعية تتعلق بتناقضية الموضوع ذاته كظاهرة منفصلة عنا ـ وإنما ينتج عن الطاقة السؤالية اللامحدودة للكوجيتو أو الأنا المفكرة للانسان.

الإحراج الفلسفي هو لحظة انهيار تام في قدرة ملكة الحكم أو هو لحظة على التساوي في حالة ما وراء المعيار.

أ/2 ـ أما **الإحراج المعرفي**: فهو اصطدام الفكر الفلسفي أو العلمي أو الفنّي أو العادي بإشكالية تجعله يقف وكأنه أمام طريق مسدود. وهذا يستدعي فرضيات مختلفة عن الفرضيات التي تحكمت بمسار الفكر حتى لحظة المأزق أو ارتطام جدارتها العقلانية ـ تبريرها ـ أو منطقيتها بصخرة الحدث أو الواقعة الجديدة.

لذلك يتلاحم الإحراج المعرفي مع الإحراج المنطقي ويتمفصل معه.

أ/3 ـ تجلى **الإحراج المنطقي** في الفلسفة القديمة عند اليونان عبر حجج زينون المضادة للحركة والتي تقوم على فرضية « القسمة الثنائية ». فالحركة مستحيلة لأنها تستدعي قطع نصف المسافة الفاصلة بين حدين. ونصف المسافة يتطلب قطع نصف النصف وهكذا إلى أن يتطابق الحدّ الأول مع ذاته وتمتنع حركته.

وقد اتخذت مسألة الثنائية دلالة أكثر دقة في المنطق الأرسطي خلال قياس الاحراج Dilemma-Dilemme. ويقوم هذا القياس على أساس مزدوج محمول على احتمالين لا ثالث لهما. لأنه ينطلق من قضية عنادية أو تبادلية Alternative ذات حدين يفرض إنكار أحدهما إثبات عكسه. ويسمى عندئذ الاحراج الدقيق أو الثنائي الاحتمال.

مثل: إما أن تكون الفلسفة ضرورية أو ليست ضرورية.

ومن الممكن لقياس الاحراج العنادي أن يكون حملياً أو شرطياً. كما يمكن إطلاقه على الاستدلال في قضية تبادلين تتضمن احتمالات أكثر من ثنائية.

واذا وحدنا فلسفة المعرفة والمنطق مع المعرفة العلمية بالدلالة الكانطية يمكن الاشارة عندئذ الى الاحراج النقدي أي نقائض العقل الخالص في الفلسفة النقدية عند كانط.

ولكن هل استطاع الاحراج النقدي الكانطي والارتكاسات الجدلية والظاهراتية التالية عليه أن يلغي الاحراج الميتافيزيقي؟

(ب) الإحراج الميتافيزيقي

لا ينبع الإحراج الميتافيزيقي من توعي الوعي لذاته ـ الموقف المعرفي الذاتي ـ كما لا يتولد من طبقات نفسية سحيقة الغور ـ الموقف البسيكولوجي ـ لكنه يحضر من الخارج أي المحيط الموضوعي للانسان. بصيغة ثانية يأتي الإحراج الميتافيزيقي من ثلاثة مستويات إدراكية:

- لحظة صمت الأشياء، السابقة على الدهشة والإنتباه.
- معنى الأشياء، لماذائية المعنى، انهيار قواعد الكوجيتو ومحمولاتها.

– القصور الذاتي كمبدأ كلي يحكم الفعل والإنفعال والأفعال والتفاعل، والقول والتقوّل والأقوال والتقاول، بالتالي العقل والتعقلن والعقلنة.

ولأن هذا المستوى من الإحراج موضوعي خالص من حيث النشأة فإن الانتباه إليه أو إدراكه بعد معاناته يتطلب قابلية تفلسفية متميزة من حيث المعاناة والإدراك والتعقل ثم الصياغة الفلسفية.

ويمكن التنبيه إلى أن إشكالية المعنى التي تكتسح عاصفتها الوعي وتزعزعه هي الحامل الكبير ـ التأسيسي للإحراج الميتافيزيقي.

يقود الإحراج الميتافيزيقي بوصفه «إحراج معنى» إلى مستويات إحراجية لا محدودة من حروف اللغة إلى تلافيف الدماغ وتوترات اللسان ورسومات الكلمات الكتابية على شرائح الورق القابل للتلاشي.

فالكينونة والمعاناة والتفكّر واللغة والكتابة والقراءة والاستقراء والصمت، حدود تحيل بدورها إلى آفاق تؤدي إلى مواقف متباعدة تشترك في وقوفها فوق سهل جمر الإحراج الميتافيزيقي. بعض الفلاسفة أنشأ منظومات كلية في محاولة إحاطة انتهت بفاجعة، وبعضهم خرج إلى أفق اللامشروط واللامعقول، وبعضهم سكت ليقول تطابقاً مأساوياً مع الصمت، وبعضهم ركّز على الإحراج الواقعي في مشروع خلاص إجتماعي، وتتالت المحاولات بعد المحاولات، لكنه يبقى هناك خارجها متخارجاً عنها يلقي قفاز تحديه امام الانسان الذي لم يصبح إنساناً بعد فكيف يكون إنسان الانسان أو ما بعد ـ الانسان في الانسان؟

على هذا النحو يعتبر الإحراج الميتافيزيقي شرط الفلسفة ـ وسبب التفلسف ـ في عظمتها ومأساتها معاً.

محمد الزايد

إخْتِراع

Invention
Invention
Entdeckung

هو إنتاج ابداعي للفرد يتمثل في تأليف أو مركب جديد من الأفكار يتمثل غالباً في شيء جديد له وجود مادي، أو في إدماج جديد لوسائل، أو مبادىء أو عناصر، من أجل تحقيق غاية معينة.

وهو على عكس الإكتشاف Discouvery الذي يطلق على المعرفة الجديدة بأشياء كان لها وجود من قبل، سواء كان هذا الوجود مادياً أو كان نتيجة تترتب على معلومات سبق وجودها.

ومن أمثلة الاكتشاف، اكتشاف كل من:
كريستوف كولومبوس لجزر الهند الغربية، وبول لانجر هانز لهرمون الانسولين الذي تفرزه بعض أجزاء البنكرياس عام 1869، واكتشاف سير الكسندر فلمنغ للبنسيلين عام 1928.

ومن أمثلة الاختراع:

اختراع غراهام بل للتليفون، واختراع أديسون للمصباح الكهربائي، واختراع جيمس وات للآلة البخارية.

ولا شك في أن قدرة إبداع المخترع، يحددها كل من مستوى قدرته الإبداعيه ومستوى التقدم الذي بلغه مجتمعه بوجه عام، ومقدار تمثل الفرد للإبداعات السابقة والافادة منها بوجه خاص.

وذلك لأن إبداع المخترع إنما يقوم على أساس من جهود السابقين عليه في مجال إبداعه وتراكم الخبرات التي تؤدي الى ظهور الاختراع في وقت بعينه، ويذكر اوغبرن Ogburn على سبيل المثال، 12 شخصاً ساهموا في تنمية الآلة البخارية وتطويرها بين عامي 1605 و 1785، عندما أعطاها وات Watt صورتها المتميزة، مما يؤكد انه رغم انتساب الآلة البخارية الى وات، إلا أنه من غير المعقول أن نتصور عدم حدوث الثورة الصناعية التي ترتبت على اختراع الآلة البخارية، لو أن وات كان قد توفي في طفولته، أو قبل إنجاز اختراعه.

ومن أبرز أمثلة تراكم الخبرات المؤدية الى الإختراعات:
تزامن الإختراعات التي يتوصل اليها ـ في وقت واحد ـ باحثون مستقلون، في مناطق متباعدة من العالم. ويصل ما يُحصيه اوغبرن في هذا الصدد الى 148 حالة من حالات تزامن الاختراعات والاكتشافات.

ولا نستطيع أن نغفل في هذا الصدد ما يقدمه وجود مخترعات تساعد على تقوية قدراتنا على المعرفة أو على إجراء المشاهدات مثل الميكروسكوب والتليسكوب والسبيكروسكوب (أو المرقب الطيفي) ومختلف الأدوات الكهربائية والميكانيكية، فضلاً عن أدوات التصوير وتسهيلات الطباعة والنشر وأساليب التخاطب المختلفة الشخصية والجماهيرية التي تساعد على سرعة الاتصال بين العلماء، وتوسّع من دائرة المنتفعين بالعلم ـ لا نستطيع أن نغفل دور هذه المخترعات في تهيئة مناخ ملائم لظهور مزيد من المخترعات. (انظر مادة إبداع أو خلق).

عبد الحليم محمود السيد

إخْتِيار

Choix
Choice
Wahl

إن الإختيار هو كل فعل تدخل فيه الإرادة والرويّة. وقد ميز المفكرون منذ القدم بين الأفعال الاختيارية أو الارادية والأفعال التي لا دخل للإرادة فيها، وفي هذا المعنى يقول إبن باجّة في «تدبير المتوحد»: «والانسان لأنه من الأسطقسات فتلحقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها كالهوي من فوق، والإحتراق بالنار وما جانسه... والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره، فكل ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل انساني، وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار، وأعني بالإختيار الإرادة الكائنة عن رويّة».

غير أن مثل هذا التصنيف، وان كان له ما يبرره من الناحية الفيزيولوجية المحض، لم يمنع قيام جدل لاهوتي وفلسفي وسوسيولوجي لم ينته الى أيامنا: هل يختار الإنسان فعلاً أعماله؟ هل هو فعلاً سيد مصيره؟ هل تترك المجتمعات الحديثة أي خيار للفرد أم توضّبه وتُكيّفه حسبما تريده أن يكون؟

في مطلع القرن الخامس الميلادي نادى بيلاج بأن الإنسان سيد مصيره ويملك حرية الإختيار، وهو الصانع الوحيد لأفعاله. وقد تصدى القديس أوغسطين للبيلاجيّة مشدداً على أن لا خلاص للإنسان بأفعاله وحدها دون موهبة إلهية مجانية هي النعمة، وبالتالي فإن الاختيار الأخير هو لله وحده. ومع نشأة الكلام في الاسلام وانتشار الفرق طرحت بعنف مشكلة الإختيار الإنساني، وقد رد المعتزلة بشدة على فكرة الجبرية التي قال بها الجهميون خصومهم، وشدّدوا على حرية اختيار الفرد لأفعاله، وأنه الفاعل الحقيقي للأفعال التي يعرف كيفية حدوثها، وجعلوا من الإختيار الفردي الشرط الأساسي للعدالة الإلهية

أما توما الأكويني، في القرن الثالث عشر، فقد شدّد على وجود القدرة على الاختيار لدى الإنسان اذ أنه يستطيع إختيار شيء أو نقيضه، وقد جاءته هذه القدرة على الإختيار بين الأمور المتناقضة من عدم تمكنه من إدراك الخير المطلق إدراكاً كاملاً وواضحاً. ومن هنا فقد كانت قدرة الإختيار هذه هي وسيلته من أجل الوصول الى خير محدود، أي أن حرية الإختيار تأتي دوماً من المسافة القائمة بين الغاية الأخيرة التي تنشدها النفس والوسائل المحدودة التي يلجأ إليها الإنسان لبلوغ هذه الغاية، وبدون هذا التوتر الدائم بين الواقع والغاية لا توجد حرية إختيار. ويبدو أن ديكارت يردّ، بعد أربعة قرون، على مثل هذا المفهوم لحرية الإختيار حين يقول في التأمل الرابع من تأملاته: «أما الإرادة أو حرية الاختيار التي أختبرها في نفسي، فهي كبيرة جداً بحيث لا أتصور غيرها، أوسع منها ولا أعظم.. حريتي ليست بأن أكون غير مبالٍ بالأمور، فيستوي الضدان لدي، بل الأولى أن يقال أن حريتي في اختياري أحد الطرفين، وايثاري إياه على الآخر، تزيد بمقدار ما يكون لدي من ميل نحوه، إما لأني أعرف بالبداهة ما فيه من خير وحق، وإما لأن الله قد دبرني هكذا لأميل إليه».

أما في القرن العشرين، وبسبب طغيان المدارس الطبيعية في علم النفس كالمدرسة السلوكية والتحليل النفسي فقد كان التشديد على الدوافع الخفية وأوليات الدفاع التي تكمن وراء السلوك البشري للتكيف مع المحيط الإجتماعي الثقافي ففقدت مشكلة الإختيار الكثير من دورها أو فلنقل بأن المشكلة طرحت بإشكالية جديدة مختلفة ورغم أن الوجودية والشخصانية شدّدتا على أهمية دور الاختيار والإلتزام بالإختيار، إلا أن الفكر الغربي، مع البنيانية، حاول التفكير في الوجه الخفي غير المفكّر فيه الكامن وراء كل ما نتوهمه من إختيار.

ان مشكلة الإختيار ستظلّ مطروحة فهي مرتبطة بمشكلة حرية الفرد وهي تطرح بشكل ملحٍ في عالم يمكن أكثر فأكثر وتسيطر عليه وسائل الإعلام الموجهة، ولقد كانت هذه المشكلة محور إشكالية مدرسة فرنكفورت وبشكل خاص عند مركوز وهابرمس.

مصادر ومراجع

- إبن باجه، تدبير المتوحد في: رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968.
- ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس 1977، طبعة ثانية.
- Zima, Pierre, L'Ecole de Francfort, Editions Universitaires, Paris, 1974

جورج زيناتي

إخْلاص

Loyauté
Loyalty
Treue

الإخلاص مناف للرياء والغش، والإحتيال، والخداع،

والكذب. بينه وبين الصدق قرابة معنى، وكذلك أيضاً بينه وبين الصراحة. وقد يلتقي مفهومه، أحياناً، بمفهوم الوضوح وبمفهوم الأمانة، وبمفهوم الصفاء.

يقول الدكتور جميل صليبا (المعجم الفلسفي) «والفرق بين الإخلاص والصدق، أن الصدق أصل والإخلاص فرع، وأن الإخلاص لا يكون إلا بعد الشروع بالعمل».

أن يكون الصدق أصلاً والإخلاص فرعاً، فهذا أمر لا يصح إلا في ظروف معينة، أو في حال اعتماد مفهوم للإخلاص محدود الآفاق والمرافق. في رأينا أن الإخلاص التزام يعبىء كل الطاقات الشخصية لدى الشخص الإنساني ويوجهها سلبياً وإيجابياً: سلبياً، في سبيل درء كل نزعة إحتيالية خداعة، وإيجابياً، في سبيل تحقيق الصراحة والصدق والصفاء في كافة ما يصدر عنه من أقوال وأعمال. وبتعبير آخر، الإخلاص موقف حياتي مستمر الصيرورة يلتزم به المرء، ظاهراً وباطناً، مستنفراً جميع معطيات وجوده لتحقيقه والتعبير عنه عبر مجمل سلوكه، أي في ظنونه، كما في تفكيره، كما في أقواله، كما في أفعاله. الإخلاص إذن مسار لا يكتب له النجاح إلا اذا أدخل في مسيرته وتحت سيطرته معطيات الشخص والعناصر المتكون منها بكمالها وتمامها. وانطلاقاً من هذا المفهوم نجد أنه من الأصح القول: «إن الإخلاص أصل، والصدق فرع»، خلافاً لما يراه الدكتور جميل صليبا.

ورب سائل: لماذا التحفظ البادي في التعبير: «نجد أنه من الأصح القول...»؟ الجواب هو: إن ماهية الإخلاص هي أبعد وأعمق من أن يكون أصلاً للصدق أو فرعاً منه. وما هذه المقارنات إلا تقريبات للدنو من الحقيقة، لا لبلوغها. لذا، فمدلولها رهن مقارنة الواحدة مع الأخرى كي يصحح ويكمل بعضها بعضاً. وقد لا يسلم من الخطأ الجزم القاطع الجاعل من الصدق أصلاً الإخلاص فرع منه، أو العكس.

أما أسلم طريق لاكتناه ماهية الإخلاص فهي التفتيش عنه، على ضوء نواة المعرفة السابقة التي لنا به، متتبعين إياه في بعض من ظاهراته عبر المسائل التي يطرحها.

ولسلوك هذا الطريق ينبغي أن نتخطى مفهوم الإخلاص المجزأ أو المؤقت، أي الإخلاص الذي يبدأ في وقت محدد وينتهي في وقت محدد، الذي يبدأ مع الشروع بعمل معين وينتهي بنهاية هذا العمل. إننا نجد في حياة كل أمرىء كمية، تكبر وتصغر باختلاف الأشخاص، من مثل هذه «الاخلاصات» المرحلية، المتقطعة عن عمد وقصد. إنما لا يصح إطلاق لفظ الإخلاص على هذا النوع من التصرف، ولو على سبيل المجاز، حتى ولو دُعي كذلك عند العامة أو عند بعض الفلاسفة. من متطلبات جوهر الإخلاص أن لا يضع لذاته حدوداً. فالإخلاص الذي ينوي بطلان ذاته بعد مرور مرحلة من الزمن، أو بعد إنهاء عمل ما، هو باطل من أصله.

الإخلاص، تكراراً، هو انخراط الشخص الإنساني بكامل مكوناته في صيرورته، المتواصلة بالضرورة، تحقيقاً لذاته تحقيقاً منزّهاً عن الغش والكذب والرياء، وهادفاً الى بلوغ أقصى الصراحة والصدق والصفاء.

أما المسائل التي يثيرها عملياً هذا المفهوم للإخلاص، والتي تبلوره وتتبلور هي في نفس الوقت إذا ما طرحت ونوقشت بالقدر الكافي من الوضوح، فإنها كثيرة، نورد منها ما قل ودلّ.

أ) مسألة إتصال Continuité «الأنا». الصيرورة تغير وكثرة، مما يشكل خطراً على وحدة «الأنا». لذا غالباً ما يطرح هذا السؤال: اذا كانت الأنا ليست حالة جامدة، وإنما تطور دائم، هل هناك اتصال في تعاقب الأحوال الذي تفرضه الصيرورة؟ أم لكل حال، في كل برهة، «أناها» لا علاقة لها بما قبلها ولا بما بعدها؟ واستنتاجاً، فلا «أنا» الأمس مسؤولة عن «أنا» الحاضر، ولا «أنا» الحاضر مسؤولة عن «أنا» الماضي أو «أنا» المستقبل. وإذ ذاك يصبح الإخلاص، كما سبق تحديده، ضرباً من الوهم المستحيل. لا سيما وأن الإخلاص يغدو، في هذه الحال، وعداً والتزاماً، في الحاضر، بمستقبل لا نملكه وليست لنا أية ضمانة بأنه سيتجاوب مع ما نحن له في الوقت الذي نعد ونلتزم، بالاضافة إلى أنه كثيراً ما تجري الرياح بما لا تشتهي السفن.

بالطبع، التبعثرية المطلقة، بالنسبة إلى «الأنا»، نظرية متطرفة غير واردة فعلاً، وإن نادى بها بعض التطوريين المغالين. إن «للأنا» هوية واتصالاً، أو هوية متصلة، وهي، على الرغم من أنها في صيرورة مستمرة، وحدة تقوم على تداخل أحوالها المتعاقبة، وعلى بقاء ماضيها في حاضرها، وعلى بدء مستقبلها من حاضرها أيضاً. إنما هذه الهوية الموحَدة والموحِدة، أي هذه الوحدة المتطورة، ومن حيث أنها متطورة، لا تمنع تسلل الخطر على استمرارية الإخلاص. اذ أن التطور، ان في داخل الأنا، أي التطور الذاتي، أو في الأوضاع الخارجية التي تؤثر فيها وعليها، هذا التطور، في شكليه المذكورين، من شأنه أن يخلق ظروفاً جديدة يجد فيها الرجل المخلص ما يبرر اعفاءه من مسؤولية التزامه السابق، أي الإلتزام الذي التزمه لدى أولى

خطواته على طريق الإخلاص. لذا، فالإخلاص مجازفة وجودية لا مفر منها، محفوفة طريقها بالشك، وبالتطيّر، وبمختلف إمكانات الإخفاق التي تترصدها، ولكنها مجازفة تستحق الرهان.

ب) ولو نظرنا الى الإخلاص من منظور مشكلة المطابقة بين النية والأعمال، نجد ما يعزز كون الإخلاص صيرورة ومجازفة. من المعروف أن الأعمال تعتبر تعبيراً عن النيات. ولكن العمل، من حيث هو تعبير، هو أيضاً شرح، ومن حيث هو تعبير شارح يقتضي، لادراك ما يعني، التفسير. ولكن العملَ التعبير الشارحَ، له، كيفما جاء، أكثر من معنى. وعندما يتدخل التفسير لدليل له أكثر من مدلول، يصبح وقوع الاختيار على مدلول غير مقصود في النية ممكناً. وإذ ذاك ينشأ الشك في إخلاص المخلص فيبلبله، وأحياناً كثيرة يكبله ويقضي عليه، إلا اذا صمدت إرادة المجازفة في وجه كل ما يحمل على قطع الرجاء.

ج) ويبدو أكثر وضوحاً كون الإخلاص يتضمن عنصر المجازفة كعنصر ملازم له، إذا ما واجهناه من زاوية ضرورة الشاهد témoin Le. إنطلاقاً من نظرية «قصدية الوجدان» Intentionnalité de la conscience، مضافة إلى نظرية «تبادلية الوجدانات» Réciprocité des consciences، بات من المؤكد أن من مقومات الوجدان أن يكون فعل وعي لشيء سواه، وأنه يعي ذاته بطريقة أفعل وأعمق بقدر ما يعي وجداناً آخر يعيه، وأن وجوده ينكشف بنفس القدر الذي ينكشف فيه هذا الوعي المتبادل. لذلك اقتضى للإخلاص شاهد يقرُّ به اقراراً يموضعه الى حد ما، وإلا داخله الشك بذاته وقضى عليه. ولكن الناس، عامة، أميل الى الريبة في الإخلاص منهم إلى تصديقه، ما لم يكن هناك قرائن واضحة لا تدع للشك مجالاً. وهذا أمر نادر الحدوث. وهذه الندرة تبرز لنا عنصر المجازفة في الاخلاص الذي يستلزم من الإنسان المخلص أن يستمر في إخلاصه - لأن الإستمرارية شرط أساسي للإخلاص - رغم افتقاره الى شاهد يشهد له به، حاضراً، وأن يستمر حتى ولو كان الأمل ضعيفاً الى حد الإنعدام بالحظوة يوماً بمثل هذا الشاهد.

د) وإذا ما واجهنا مسألة الإخلاص من زاوية التحليل النفسي La psychanalyse وجدنا المزيد من الإثبات أن عنصر المجازفة ملازم للإخلاص. لقد بيّن التحليل النفسي بطريقة علمية أنه من الصعب سبر أعماق منظومة اللاوعي المنطوية على معظم الدوافع التي تسيِّر تصرفات المرء، الأمر الذي يجعل الإنسان أكثر الأحيان يجهل تسبيبات وتعليلات تصرفه. فلا يدري بالضبط إذا كان يتصرف بإخلاص، أم لا. وعلى الرغم من هذا الجهل لذاته، الجهل لنياته الخفية حتى على ذاته، يجب على المخلص أن يواصل المضي قدماً، حتى النهاية، في تحقيق الإخلاص الذي أخذ على عاتقه تحقيقه، ولو اختلط عليه وجه الإخلاص، فبلغ به الشك الى النيل من أمانته لنواياه. هذا الوضع النفسي المتميز بعدم وضوح الرؤيا من جهة، وبواجب مواصلة الالتزام من جهة أخرى، كافٍ للتأكيد مرة أخرى ان في الإخلاص مجازفة لا مفر منها.

هـ) إن ما سبق عرضه كشف لنا، عينياً ووجودياً، أن الإخلاص ليس التزاماً مرحلياً مبنيّاً على معرفة مسبقة واضحة لموضوع الالتزام، بل هو انضواء الشخص، بجميع مكوناته، في صيرورة وجوده المتواصلة، بلوغاً الى أكمل درجة ممكنة من صياغة الذات وتكاملها عبر جمٍ من المحبة الصافية، محبة الحقيقة ومحبة الآخرين. ومن حيث أنه كذلك، فالإخلاص مجازفة كيانية تتطلب المعرفة حيث الجهل أعم، تتطلب الأمانة حيث المنزلقات التي قد تطيح بها وفيرة، تتطلب الإعتراف بها من شاهد أكثر الأحيان ضنين بمثل هذا الاعتراف، تتطلب النجاح حيث الإخفاق يهدد كل خطوة من خطواتها.

ومما يجعل الإخلاص أشد صعوبة هو ميلنا الى أن نطلبه من الآخرين كاملاً وفي كل لحظة، بينما هو جهد تدريجي، يتعثّر وينهض مراراً وتكراراً، عبر تاريخ وجود كل شخص، هادف الى بلوغ مرتبة منه تبقى دون المرتجى مهما سمت. ونلمس هذه الصعوبة، بنوع خاص، في فلسفة علم التربية الأخلاقية عندما يجبهنا السؤال: هل المربي المخلص هو ما طابقت أقواله أفعاله؟ من المستحيل أن تتم هذه المطابقة بصورة كاملة، الأمر الذي حمل الفيلسوف الأخلاقي، سينيكا Seneca، إلى القول لحل هذه المشكلة: «أنا أتكلم عن الفضيلة وليس عن ذاتي.»، قالها اتقاءً لاعتراض عليه بأن مسلكه لا يطبق ولا يطابق تعاليمه. أي دفعاً لاتهامه بأنه غير مخلص.

الإخلاص، كما رأينا، التزام حياتي أكثر مما هو تصور نظري Concept. لذا، لم نعوِّل، في شرحنا معناه، على التحاليل النظرية الا بقدر يسير، بل آثرنا اقتفاءه في المجالات الحياتية حيث يمكن التقاطه، كما يلاحظ القارىء بصورة أقرب الى مفهومه الحقيقي.

اسطفان صقر

أَخْلاَق

Morale - Ethique
Moral - Ethics
Moral - Ethik

التجربة الأخلاقية

الأخلاق، في التصور الفلسفي المعاصر، تجربة صيرورة تاريخية تستهدف الثورة على الحاضر باسم المستقبل، لتغيير ما في آفاق قوم، أو ما في آفاق الأقوام طراً، بتغيير ما في نفوسهم وما يتجلى في سلوكهم العملي لتحقيق الصورة المنشودة من انسانية الإنسان. إنها ثورة على ما تحقق من أهداف عليا باسم ما يجب تحقيقه، ثورة على الواقع باسم القيمة، وثورة على القيمة ذاتها باسم الحرية المبدعة دوماً.

التجربة الأخلاقية هي الحياة الأخلاقية، وظاهر تجلّيها هو السلوك أو التخلُّق، أي الممارسة الإرادية الهادفة. وقد فطن الناس للوقائع الأخلاقية منذ أقدم العهود، ولمسوا وجودها في حياتهم اليومية، وشعروا بأن لهذا الوجود ميزات فريدة ظهرت أولاها في مستوى الواجبات، أو الفضائل، وفي ارتباط الواجب بهدف محمود هو الخير، وضرورة مجانبة إمكان ذميم، هو الشر. وقد بَدَت التجربة الأخلاقية تجربة حوادث أول ما بدت. ولكن علاقة الحوادث بتصور الأهداف والغايات جعلها تنتقل الى مستوى الفكر والتأمل. ولعل البحث الفلسفي في الحياة الأخلاقية، والكشف عما تنطوي عليه من آيات الخير، وأسس الواجب، وضروب الفضيلة، من أوثق الأبحاث الجدية اتصالاً بالفكر البشري. وهذا النشاط الفكري يتوخى اقتناع الفاعل الأخلاقي، أو إقناعه، بيقين، أو لا يقين، القيمة التي يتطلع اليها، والغاية التي يرمق تحقيقها.

تساءل البشر، في مطلع وعيهم الأخلاقي، عن ميدان التخلق، وتساءلوا، بدون أن يستطيعوا الجزم في الإجابة، هل تتصف العجماوات بالواقع الأخلاقي، بالاستناد إلى ما يتجلى في سلوكها، ويسفر عن طباعها، ويظهر في سجاياها، من أن بعضها وفيّ أمين وبعضها غادر لئيم. ويزعم فريق من علماء النفس التجريبي أن الحيوانات المستأنسة تتوصل الى مشاركة الإنسان حياته، وتكتسب عادات مستحدثة، وكأنها « تفهم » أعماله ومشيئته، حتى قالوا: « كأن » الكلب انسان لا ينقصه سوى الكلام... ولكن السمة الأخلاقية بوصفها وعياً هي، بالرغم من ذلك، سمة انسانية حصراً. ولذا أجمع الباحثون الجادون على أن الإنسان وحده حيوان خلوق، وأنه هو الحيوان الخلوق، يحب الخير، ويكره الشر، ويحترم الفضيلة، ويمج الرذيلة. وأن أرجح الناس عقلاً، وأعظمهم حكمة، وأكثرهم أصالة، هم الذين يتحرون قيمة إيمانهم الأخلاقي، ويزنون مبدأ احترامهم، ويرغبون في المثل الأخلاقي الأعلى، ويبرأون عن زخارف المنكر ومزالق الرذيلة، ويرفضون حرية مريحة للافلات من قيود الواجب وليحيا المرء حياة فردية جامحة لا يعوقه رادع، ولا تلجمه فضيلة، ولا يقهره الزام.

الوقائع الأخلاقية

التجربة الأخلاقية تتجلى في وقائع قد يشار اليها باسم الآداب العامة، أو التقاليد أو الأعراف. والأدب، بالمعنى الأخلاقي، هو مجموعة من القواعد التي يجد الناس أنفسهم ملزمين باتباعها في وقت معين، وعصر معين، وهي تسود علاقاتهم الاجتماعية، وترجع صعوبة تحديدها لتغيرها الدائب في الزمان والمكان وتبع المذاهب والفلسفات والأديان. أما العُرف فإنه اطراد سلوك الأفراد في مسألة معينة على نحو معين اطراداً مصحوباً بالإعتقاد بضرورة التزام هذا السلوك؛ أو هو طراز العمل الذي يقرره الاستعمال لدى شعب أو جماعة اجتماعية. والعادات الأخلاقية عادات تتصل بممارسة الخير والشر، وفيها يتجلى طراز السلوك الفردي بالإضافة إلى طُرُز السلوك الأخلاقية التي يجيزها مجتمع، أو يفرضها فرضاً.

الأعراف، أو الآداب العامة، مصدر قواعد أخلاقية تظهر في مفاهيم أو مقولات يستخلصها الفكر من ممارسة التخلق في ضوء المعايير العقلية القيمية. وقد بدأت هذه الممارسة، فيما يُفترض، كما تبدأ اليوم، على أنها تقيد بالأعراف واعتبرت مخالفة ما صنع الأسلاف إساءة أخلاقية، ورذيلة، وهذه هي قوة التقاليد الأخلاقية، وضغطها الاجتماعي، وهي تحول دون « التقدم » الأخلاقي اذا عاقت عمل الفكر « الانتقادي »، أي الواعي. وهذا هو عمل الوجدان أو الضمير الذي « يفضح » ما يجب فضحه من واجب الصدق إذا ما ساد الكذب، وواجب النزاهة حين تعم الرشوى، وواجب قصر المديح على من يستحقه، والشكر لمن هو أهل للشكر، رفضاً للنفاق، ومجابهة لقهر الترغيب والترهيب.

إن الأعراف لا تُعنى بالجانب الذاتي أو الفردي من السلوك أكثر ما تُعنى. بل إنها تكتفي بأن يراعي الأفراد في سلوكهم الخارجي الأوامر الخارجية، أي الإجتماعية، وبحسب الصيغ

الذائعة. وهذه التجارب الأخلاقية المتنوعة بتنوع وقائع الحياة المشتركة لمختلف الشعوب تنتج تفاوتاً في فحوى الواجبات، ومضمون الفضائل؛ ولكن هذا التفاوت المتنوع لا يمنع وجود صيغة مشتركة تسمى الواجب بوجه عام، وهو، جدلياً، يتضمن ضرورة الامتناع على ما يخالفه مما يأمر به الشعور الأخلاقي أو الوجدان. وعلى هذا فإن الفضيلة تقيد بالواجب، والرذيلة مخالفته. للسلوك الأول مكافأة أو مثوبة هي الرضى الأخلاقي، وللسلوك الآخر عقوبة تبدأ بتأنيب الوجدان، وبالأسف والندم فالتوبة على الصعيد الأخلاقي، وتمضي على صعيد القانون من الغرامة الى السجن فالإعدام.

إن الأعراف والتقاليد، بوصفها وقائع التجربة الأخلاقية، تؤلف منهل التشريع القانوني، حين ينطلق القانون الوضعي من معطيات الأخلاق. ولكن التشريع الحقوقي يستهدف قيماً أخلاقية قد لا تكون متحققة من قبل الوقائع الاجتماعية، وإنما هي قيم أخلاقية منشودة تحاول القوانين الوضعية ترجمتها الى حيز الواقع واخراجها في ثنايا الحياة الإجتماعية بفرض انماط معينة من السلوك.

ومن المألوف أن يقال أن الحقوق تقابلها واجبات، وان حق زيد يقابل حق عمرو، ولكن هذا التقابل لا يعني تطابقاً آلياً، وإنما يحيط مفهوم العدل بعلاقة الحقوق بالواجبات. والعدل ضد الظلم. وان نعت «شرعي» يدل على أن أمراً من الأمور ليس ظالماً. ولكن العدل الأخلاقي أوسع مجالاً من العدل الشرعي. اننا حين نصف فعلاً بأنه ظلم ندل على أنه ينطوي على انحياز، على إثرة. السرقة أو القتل ظلم صارخ إذا عرفنا أن اللص أو القاتل انما اتبع هواه، وهو يحتقر بفعلته حقوق الآخرين. ونجد كلمة ظالم نعتاً يصم القاضي الذي يحكم بإدانة بريء لانقاذ مجرم، أو أنها تناسب رب العمل الذي يحتفظ لنفسه بالربح الذي يترتب عليه ـ أخلاقياً ـ ان يقتسمه مع عماله.

من العدل إعطاء كل ذي حق حقه، ولكن وراء العدل، بل فوقه، يوجد مفهوم الإحسان، أي الايثار، وما يطوي عليه من بذل وتضحية. وهنا تطرح اشكالات «مذهبية» منها أن الإحسان في غير موضعه اساءة، وإذا كان من العدل معاقبة شخص كان من الواجب أيضاً ايقاع العقوبة به، لأن عدم معاقبته تعدل اقتراف ظلم حيال الآخرين من غير المجرمين أولاً، وظلم حيال الآخرين من المجرمين الذين أوقعت بهم العقوبة دونما محاباة ولا استثناء.

حسب شيشرون إن العدالة «سيدة الفضائل وملكتها». فهي فعل فاضل، جيد، صالح، طيب، حسن. وهذه النعوت كلها تصلح في ميدان الفضيلة بوجه عام. ولكنها قد تسمو الى ما هو أكثر «تخلقاً» حين يكون الفعل أسمى من العدالة، فيكون أفضل وأحسن وأطيب وأصلح. وقد يرى شاعر أن ترك القبيح هو أكثر الأفعال الطيبة إحساناً. ولكن أمارة الحسن الأخلاقي أو القبح ترجع الى أمارة الخير والشر، وعلامتها الإجتماعية هي الحمد أو الذم، الاستحسان أو الاستهجان. إن الفضيلة «الأكثر فضلاً» لا تكتفي بالامتناع عن الإثم، بل هي مطلب إرضاء الوجدان على نحو أعظم فأعظم بعمل يعود على فاعله بمزيد من المدح والحمد...

وهنا تبرز فكرة المسؤولية، ومفهوم التبعة الأخلاقية. إنها الزام يوجب على الفاعل أن يتحمل نتائج عمله، على أن يكون هذا الفاعل عاقلاً (لا طفلاً، ولا مجنوناً، ولا عاشقاً أحياناً) ويكون واعياً (لا غافلاً ولا جاهلاً) ويكون حراً (لا مرغماً ولا مقهوراً). والمسؤولية قد تكون خارجية، بل هي تظهر في ثوبها الخارجي أول ما تظهر، وهي المسؤولية الإجتماعية والقانونية، أي المسؤولية المدنية. وقد تكون داخلية، بل هي في الأصل داخلية، أي أخلاقية ومعنوية، تجعل صاحبها مسؤولاً عن أفعاله، بل عن أهدافه، بله عن مقاصده ونواياه، في محكمة الوجدان. ان قوامها اعتبار المرء أن لذاته (أنا) مزدوجة يعزوها للقيمة المثلى تارة، ويعزوها تارة أخرى لذاته الفاعلة، ويلتزم بحمل مسؤولية ما يختار، وما يريد، وما ينفذ.

المسؤولية الأخلاقية لا تكتفي بترك القبيح، بل تطلب صنع الحسن، كلا، بل الأحسن دوماً. إنها تحفز على التطلع الى الحد الأقصى والحد الأفضل الممكن، ويتخذ الوجدان هذا التطلع مطلباً واجباً ومعياراً يزن بميزانه استحقاق المرء المدح أو القدح، أي يحدد للفاعل منزلته على صعيد الجدارة. وهذا يعني أن الشعور بالمسؤولية الأخلاقية لباب الحركية الأخلاقية التي توجب على صاحب الوجدان الحي السليم مزيداً من الإلتزام في طلب المثل الأخلاقي الأعلى، لتحقيق مزيد من الخير ومن المدنية، ومن انسانية الإنسان.

فلا غرابة أن تتصف التجربة الأخلاقية بأنها مستقبلية بالدرجة الأولى، وأنها إذ تجعل الإنسان، وكل الناس بدون استثناء، يحملون مسؤولية السلوك الأخلاقي، منذ أن يعي أحدهم ذاته، فتستمر الحياة الأخلاقية حركة نامية من فاعل الى فاعل، ومن جيل إلى جيل، سعياً وراء مزيد من تجديد الحياة الانسانية، وانجاز ثورة على الثورة السابقة في ميدان الأخلاق، استجابة لمقتضيات مثل أعلى متجدد على الدوام. وبذا يدرك

كل انسان عاقل فطن، من مشارف وعيه الأول حتى اللحد، ان الأخلاق واقع لازب في الأنفس والأفاق، وأنه حافز قيمي ينبع من صميم الوجدان انبثاق قوة فعالة تسعى لتهذيب الغرائز، وضبط الأهواء، وتوجيه الأعمال، ليضيف الإنسان إلى الطبيعة طبيعة ثانية من صنعه، على أن تكون جديرة بالتقدير.

دراسة الأخلاق

سأل أفلاطون: هل يستطيع الانسان أن يبحث عمّا يجهل؟ وحسب أن الجواب في قوله إن المعرفة تذكّر تُرجع الى الشعور فيه ذكريات حياة سابقة في صحبة الآلهة. ولكن دراسة الأخلاق تريد الافلات، وقد أفلتت، من ربقة الأسطورية، والغيبية، وحتى الميتافيزياء، وهي تكتفي بالإنطلاق من أن كل إنسان اجتماعي سالك بلا ريب سلوكاً يهدف الى غاية، وأن دراسة الأخلاق معرفة من النوع «اليقيني»، أو من النمط «الثابت علمياً»، على الأقل، إن لم نقل من النوع العقلي الفلسفي المرتكز الى معطيات العلم من جهة، والمشرئب الى قيم يتوخى تحقيقها معرباً عن تطلعه بضرب من أحكام تسمى أحكام الوجوب.

إن الإنسان، بما يبذّ به العجماوات، لا يكتفي بالحفاظ على كيانه العضوي، ووجوده الحيوي، وبأن يسهر على حسن سير وظائفه الجسدية. ذلك أن الغريزة تنهض بهذا العبء في سائر الأنواع الحيوانية، وتكاد أن تنجح نجاحها ذاته في واقع البشر لولا نزوع الإنسان الى عدم الإقتصار على السلوك الغريزي واصراره في كثير جداً من الأحيان على رفض نداء الغريزة، أو رفض تلبية أغراضها إلا بعد إرضاخها للجريان في أقنية يفرضها عليه بائن الأخلاق. ومن المتفق عقلياً عليه أن الطبيعة البشرية لا تستطيع أن تنشد سعادة من طراز سعادة العجماوات بدون أن تتنكر لذاتها. بل إن العقل يستهدف غرضاً آخر، هو بلوغ حياة إنسانية صحيحة، أو ما كان القدامى يعتبرونه الخير الأسمى. وقد حسب أرسطو ان هذا الخير يتحقق بتحقيق البشر طبيعتهم الخاصة، الطبيعة العاقلة أو الناطقة، ولذا كانت الحكمة رأس الفضائل، وعنوان الخير، والحكمة تأمل فلسفي وتعقل يعقل ذاته بحسب أنموذج الإله الأرسطي العاقل الحبيب.

الأمر الأساسي في الوجود الأخلاقي هو اذن تجاوز الانسان طبيعته الغاذية وطبيعته الشهوية لتحقيق طبيعته العاقلة أو الإنسانية. وهنا يطرح الفكر سؤاله المزدوج: ما هو الخير والشر؟ ويجيب عنه أجوبة يؤلف مجموعها المعرفة الأخلاقية، وهي معرفة غنية نامية معقدة.

وجدير بنا، لتبيان ذلك بإيجاز، أن نُلمع الى معنى «الأخلاق» ونعت «أخلاقي» في الثقافات الغربية. فإذا رجعنا الى الجذر اليوناني للكلمة التي تدل على معنى الأخلاق وجدناه يشير إلى معنى العرف أو الاستعمال الذائع، أي أنه يدل بصيغة الجمع على العادات الأخلاقية، وقد أمست هذه الكلمة Morale تدل على الأعراف والعادات الأخلاقية. واذا رجعنا الى الجذر اللاتيني المبني على الجذر اليوناني وجدنا كلمة Ethique وهي تدل على طراز من السلوك الأخلاقي المستنير وقد جعل الاستعمال هذه الكلمة تدل خاصة على ما يعرف الآن باسم الأخلاق الفلسفية أو فلسفة الأخلاق.

وقد سعى الباحثون المعاصرون الى تطوير هذه الدلالة المزدوجة بالتركيز على الجانب القيمي، وتجاوز النظرة المدرسية التي تقول عن الأخلاق انها علم الخير، لبلوغ نظرة جديدة ترى أن الأخلاق علم القيم Axiologie، أو انها على الأقل جزء أساسي من هذا العلم، بل من فلسفة القيم بالمعنى الدقيق. وهذه الفلسفة القيمية تختلف في اطار الفلسفة العامة عمّا يعرف بالأنطولوجيا أو فلسفة الوجود. إن قولي إن الحرب العالمية الثانية انتهت بقصف ذري حكم وجود. ولكن قولي إن التدمير الذري الذي أنهى الحرب العالمية الثانية عمل وحشي: حكم قيمة أخلاقي.

إن نعت «أخلاقي» يرادف في الاستعمال اللغوي للثقافات الغربية، أول ما يرادف، دلالة «المعنوي» أو «الأدبي»، ويقابل معنى «الجسدي» أو «المادي» أو «الفيزيائي» أو «الفيزيولوجي». إنه نعت ينطبق على الأفعال أو الأحوال التي نعزوها للفكر، لا للجسد. وبهذا المعنى ندل على ألم معنوي ناجم عن حزن أو اخفاق تمييزاً له عن ألم متصل بسحق إصبع أو نخر ضرس. وكثيراً ما يقال عن مريض يظل مرحاً بأن حاله الجسدية سيئة، ولكن «معنوياته» جيدة، أو يقال عن شعب نزلت به هزيمة أو كارثة، إن «روحه الأخلاقية» سليمة، وشعوره القيمي «متين». وهذا التمييز أصل ما يعرف اليوم بالعلوم المعنوية، أو الإنسانية، وفيها علم النفس والتاريخ وعلم الإجتماع والإقتصاد الخ، بمقابل علوم المادة أو العلوم التجريبية أو الفيزيائية، وهذه العلوم الإنسانية تتضمن الدراسات الفلسفية والإجتماعية، وتشتمل في جملة ما تشتمل عليه على الدراسات الأخلاقية.

تعريف الأخلاق

بيد أن اسم الأخلاق، ونعت الأخلاقي، لا يغنيان عن

مسعى تعريف الأخلاق تعريفاً تاماً من الناحية المنطقية، وصحيحاً من الناحية الواقعية؛ وهذا مطلب عسير بلا ريب، لأن واقع التجربة الأخلاقية واقع صيرورة موصولة، ولذا بات تعريفها تعريفاً جامعاً مانعاً، أي ثابتاً واحداً شاملاً، أشبه بالمحال.

إن الأخلاق، إذا نظرنا اليها ضمن هذا المسعى، وجدناها جلاً متنوعة من التصورات التي صنعها الناس عن المثل الأعلى للحياة الإنسانية كما تراءت لهم هنا وهناك، وكما حسبوا صوابها في عصر دون عصر. إنها، بعبارة أخرى، منظومات أخلاقية تنشأ تلقائياً من جراء الممارسة الأخلاقية الراهنة. وهي عندما تسود التجربة الأخلاقية المشتركة تصبح مقبولة في عصر من العصور، لدى جماعة من الناس، فتنسب الى أصحابها ونحن نقول مثلاً: الأخلاق الابتدائية، أو الأخلاق الصينية، أو الرومانية أو العربية... وقد قيل «لكل شعب أخلاقه التي تحددها شروط حياته». بل إن الأخلاق لتختلف داخل المجتمع الواحد تبع الأوساط الاجتماعية: الأخلاق الريفية، الأخلاق الشعبية، الأخلاق البرجوازية؛ أو تختلف باختلاف المهن أحياناً، أو باختلاف الجنس بين أخلاق الرجال في هذه الجماعة، وأخلاق النساء...

ثم ان هذه الحوادث الأخلاقية تنتظم في مجموعات يستطيع الباحث أن يمعن النظر فيها ليكشف عن مبدأ «انساني» شامل يحسب أنه هو مبدأ الأخلاق في مختلف الجماعات، وعلى مرّ الدهور، وهذا المبدأ أساس نظرية ينهض بها الباحث الأخلاقي أو الفيلسوف، وربما العالم، فتعرف بأنها نظريته، أو مذهبه. والحق أن المعرفة الأخلاقية قد تنهج أحد سبيلين: سبيل الاعتقاد الوثوقي حين يُمنح الأطفال معرفتهم بالترويض والتدريب والتلقين وحين يصغي التلاميذ الى دروس في الأخلاق، ويتلقف الشعب المواعظ الأخلاقية، وهؤلاء جميعاً يعتنقون أخلاقاً يمكن أن ندعوها بالأخلاق الإعتقادية أو الاتباعية. أما الباحث الناقد، والمفكر المدقق، والفاعل الأخلاقي الداع، فإن أحدهم يعتبر الأخلاق موضوع تعريف وتعمق وتدقيق، ولذا ندعو معرفته باسم الأخلاق النظرية، بل هي من نوع النظريات العملية (كما يقول ريمون بولان)، وحيث تتميز نظرية المفكر أو الفيلسوف بالوحدة والإنسجام وتتجاوب مع الأسس الفلسفية العامة المتصلة بها تعرف باسم المذهب الأخلاقي، كما يقال عن تعاقب عدد كبير أو صغير من المفكرين على اعتناق مذهب أخلاقي معين، بالرغم من تطويره الى حد كبير أو صغير، مدرسة فلسفية أخلاقية، مثل الرواقية والأبيقورية.

عرّفوا الأخلاق تارة على أنها علم الخير، أو العلم بالخير والشر. ولكن هل كلمة الخير، ومن ثم، الشر، من الكلمات الوحيدة الدلالة؟ ألا يبدو الخير تارة هو اللذة في نظر فريق، ويبدو السعادة أو المنفعة أو الكمال الخ في نظر آخرين؟ ان تعريف الأخلاق بالخير هو اذن أقرب الى الإبهام لشدة تنوُّع احتمالات دلالة الخير، ومن ثم، الشر. وقد يكون هذا التعريف أشبه بدور منطقي ما دام يؤكد أن الاخلاق هي العلم بالخير، أي العلم بما هو أخلاقي.

وقد شاء باحثون تعريف الأخلاق تعريفاً «تجريبياً» أو «وضعياً» فقالوا: إنها علم العادات الأخلاقية، وحسبوا أن هذا العلم الوضعي يمكن أن يكون أخلاقياً بالرغم من اقتصاره على دراسة ما هو، دون ما يجب أن يكون. ولذا حاول بعضهم (مثل ليفي - برول) أن يلحق به صناعة أخلاقية، أو فناً أخلاقياً يطبق القوانين الأخلاقية تطبيقاً عقلياً. وأراد آخرون تمييز «وصف العادات الأخلاقية» Ethographie عن «علم السجايا» Ethologie سعياً لتفسير العادات الجمعية الأخلاقية تفسيراً تاريخياً ونفسياً. وحاول باحثون تعريف الأخلاق بقولهم: إنها علم معياري بالعادات الأخلاقية، ولكن الأخلاق تُعنى، كما أوضحنا، بالجانب الداخلي من السلوك، أي بالمقاصد والنوايا، وبالتطلع القيمي بأكثر من عنايتها بالظواهر السلوكية الفردية والإجتماعية، أي أن منطلق المعرفة الأخلاقية هو ما يتألق من بوتقة الوجدان.

وقد أجمل معجم «لالاند» تعريفات الأخلاق في دلالات أربع: الأولى هي أن الأخلاق جملة قواعد السلوك المقبولة في عصر أو لدى جماعة من الناس. وبهذا المعنى يقال: أخلاق قاسية، أخلاق سيئة، أخلاق منحلة. والثانية هي أن الأخلاق جملة قواعد السلوك التي تعتبر صالحة صلاحاً لا شرطياً. والثالثة هي أن الأخلاق نظرية عقلية عن الخير أو الشر، وهذه هي الأخلاق الفلسفية. والدلالة الرابعة أخيراً هي أن الأخلاق جملة ما يتحقق في العلاقات الإجتماعية من أهداف حياة ذات صبغة إنسانية أعظم.

وبقول أبسط: الأخلاق منظومة قواعد السلوك التي ينبغي على المرء اتباعها ليحيا وفق طبيعته الحقيقية، أو المرموقة. وان الأخلاق الفلسفية ليست جملة أوامر أو نصائح وحسب، بل إنها منظومة منهجية، أي بناء منطقي يشتمل أولاً على تصور نظري عن الإنسان والعالم، وثانياً على مبدأ أساسي يحكم بموجبه على مختلف طرز سلوكه في شتى ظروف الحياة، وكل فيلسوف

أخلاقي يمتنع عن تكوين فكرة نظرية عن الانسان والعالم إنما يعتنق في الواقع، وبصورة لا شعورية، مثل هذه الفكرة، وكثيراً ما تكون عين الفكرة السائدة في الحضارة التي ينتمي اليها.

الأخلاق منظومة قواعد السلوك، وهذا يعني أنها «علم عملي ومعياري» (فولكيه). إنه عملي لأن هدف الأخلاق لا يقتصر على المعرفة والإفهام بل يتناول توجيه العمل وتحقيق نتيجة. وهو معياري لأنه يحدد الهدف المراد بلوغه، ويحدد في الوقت ذاته الوسائل المؤدية اليه. أما القول بأن الأخلاق تقوم على أن يحيا المرء وفق طبيعته فهو قول يحظى بتأييد الفلاسفة كافة (لوسين)، ولكن الفلاسفة ينقطعون عن التفاهم حول تحديد الطبيعة الإنسانية. ومن هنا ندرك العلاقة الوثيقة التي تربط الأخلاق بالفلسفة، بالميتافيزياء، الرامية إلى البحث عن طبيعة الأشياء. بيد أن من الجائز أن نستشف ضرباً من اتفاق كلمة الفلاسفة على ضرورة تحقيق الأخلاق الطبيعة الإنسانية الحقيقية، أي إنسانية الإنسان، أي أخلاقيته. يقول لوسين: «الأخلاق جملة منهجية الى حد كبير أو صغير تضم التحديدات المثالية والقواعد والغايات التي ينبغي على (الأنا)، بوصفها ينبوعاً مطلقاً، إن لم يكن شاملاً، للمستقبل، أن تنجزها بعملها في الوجود حتى تبلغ مزيداً من القيمة».

المشكلة الأخلاقية

ثمة إذن مشكلة أخلاقية وراء علم الأخلاق، بل في هذا العلم ذاته، وهي مشكلة فلسفية تتناول التحديدات المثالية والقواعد والغايات الإنسانية. وهذه المشكلة ليست من صنع عقول تتكلف ابتكار المتاعب للتدرُّب على حلّها أو الجري وراء هذا الحل. وإنما هي معطى تطرحه التجربة الأخلاقية التي تمر من مرحلة التخلق التقليدي أو الاتباعي الى وعي التخلق بالفكر، وإرضاخه للمطلب الارادي. ومثلما يخضع نشاط المعرفة الإنسانية على صعيد الذهن لمبادىء عقلية من طراز مبدأ الهوية ومبدأ السببية، فإن النشاط العملي يخضع لقواعد يحددها الوجدان اذ يستحسن أمراً، ويستقبح ضده، ويضفي أمارة الخير على ما يستحسن، والشر على ما يباينه، ويلقى الوجدان الفردي المبدع من الوجدان الإجتماعي الذي يكتنفه وينفذ الى صميمه معطيات تربية ودعم. وفي مكنة الوجدان المشترك التصرف دوماً بوسائل جد قوية لدمج الوجدان الفردي في عالمه، وصبغه بألوان حضارته، وإرضاخه لقيم الثقافة الذائعة وأعرافها المميزة فيبدو الوجدان الاتباعي حريصاً على أن ينال طيب السمعة وتقدير الأقران بالتقيد بما يرونه شرفاً وفضيلة، ولا يفلت من ذلك إلا الأقلون، وهم ندرة الأفذاذ المبدعون في الأخلاق، وطباقهم من ندرة الأفذاذ في الشذوذ والإجرام.

إن المشكلة الأخلاقية، المشكلة الفلسفية للمعرفة الأخلاقية، تطرح طائفة لا تحصى من الأسئلة التي تتناول ما يتصل بها من مفاهيم ومبادىء وقيم. مثال ذلك: ما أصل مفاهيم الخير والعدالة والشرف والكرامة؟... هل هي وليدة التجربة أم أنها فطرية - كالكمال في نظر ديكارت؟ هل ندركها في عالم متعال أم في واقع محايث؟ ما طبيعتها الذاتية والموضوعية؟ ما شأوها وقيمتها؟ هل يوجد معيار لتمييز بعضها عن بعض؟ ما معيار الخير والعدل والإحسان؟ وهل هو معيار وحيد أم متعدد؟ موضوعي كلي أم ذاتي استثنائي؟ هل المبادىء الأخلاقية مما يكتسب بالتربية، بالتلقين، بالاتباع؟ وإذا كانت فطرية فلمَ لا تظهر الا بعد مضي فترة من العمر، وبعد الاضطلاع بتجربة الحياة عبر سنوات طوال يعجز المرء قبلها عن فهم التخلق، ووعي صوت الوجدان؟

إن المشكلة الأخلاقية مشكلة قيمية بالدرجة الأولى. والقيمة بطبعها جاذبية الزام، ولكنها جاذبية لا تمنع الحرية، بل توجبها. فلمَ كانت القيمة الأخلاقية الزاماً؟ هل تنبع من عادات الفكر والشعور المستقاة من وسط معطى؟ وإذ ذاك تتبع قيمتها قيمة ما تنبع منه؛ أم أنها تجاوز منطلقها وتكسر قيود معطياتها في الزمان والمكان وفي الأنفس والآفاق، حتى تبلغ دوماً مزيداً من الانفتاح على إنسانية الإنسان؟ ألا يعني ربط المطلب الأخلاقي بالمعطيات الحضارية نسبية ذلك المطلب؟ ألا نستطيع، ألا يجب، أن نميز قيمة أخلاقية عليا تهدف إليها الحضارات، والحضارات هي التقدم العلمي والتقني، ألا وهي قيمة المدنية الشاملة التي تجعل ذاك التقدم يستهدف الحياة والازدهار، لا الموت ولا الإبادة والدمار، حتى لا يكون التقدم الحضاري علمياً وعملياً وحشية وهمجية لنبوّه عن الأخلاق؟ (جورج باستيد).

إن القيمة الأخلاقية، شأنها شأن سائر القيم، هي دائماً في الأفق، وهي مطلب قريب وبعيد، نحبه ونسعى اليه ونحقق منه ما نحقق، ولكننا لا نبلغه بأسره أبداً، (رويه، لالو)، وهو متجدد على الدوام. إن المطلب الأخلاقي يحثنا على ترجيح جانب ما نستحسن أخلاقياً، ولو كلفنا ذلك التضحية حتى بوجودنا. ولكن أترى هذا الحض الزاماً بريئاً من الأثرة؟ إن الابتدائي الذي عانى عفوية ميوله وإستجاب لها ولا سيما عندما تستثير أثرته الشرسة حوافز ثأر أقرانه منه وانتقامهم، قد فهم

أخيراً نداء الحس السليم الذي ينصحه، لخيره ومنفعته، بالإقلاع عن لذات تنتج نتائج مؤلمة ابتغاء خير من طراز آخر، فعرف في نهاية المطاف ان رضوخه لآلام كبت يعود عليه بمنافع أوسع وأكبر. أترانا نفسر مطلب التنظيم الأخلاقي بمثل هذه النفعية المضمرة، أم ننكر الإيثار حيث كان، ولو كان في الأمومة، لنعود به إلى الأثرة؟ (لاروشفوكولد).

هذه الأسئلة، وأضرابها كثير، تطالع الباحث الأخلاقي وتود أن تجد المشكلة الأخلاقية على صعيد النظر التأملي المنهجي لتحظى بأجوبة في شتى جوانب البحث الأخلاقي، والدراسات الأخلاقية.

أقسام الأخلاق

من الذائع اليوم تقسيم دراسة الأخلاق الى مجالين: أحدهما يتناول مجال الأخلاق العامة، والآخر مجال الأخلاق الخاصة أو الجزئية. الأول يُعنى بتبيان المبدأ العام والأساسي الذي تصدر عنه الالزامات أو الواجبات الجزئية او الخاصة. والآخر يتوخى تحديد الواجبات المعينة في ميدان من ميادين السلوك الفردي، السلوك الأسري، الاقتصادي، السياسي، الانساني....، بينما تستهدف الأخلاق العامة تحديد الواجب بوجه عام.

إن هذه الأخلاق العامة قد تسمى الأخلاق النظرية، وهي دراسة تفسيرية منهجية تحاول إيضاح أسباب صدور مختلف الواجبات ومردّ نضدها في منظومة او مذهب متسق تصدر فيه الواجبات الخاصة أو الجزئية عن مبدأ عام يكون هو أساس الصرح الأخلاقي كله.

أما الأخلاق الجزئية، بل الخاصة، فإنها قد تسمى الأخلاق العملية او التطبيقية، وهي تستهدف تحديد الوسائل التي بها تتحقق الغاية المنشودة التي تحدّدها الأخلاق العامة، فتوضح الواجبات المعينة أو الجزئية، وهي تطبيقات مبدأ عام هو مبدأ الواجب الأساسي المترتب على الانسان، كل انسان. ان الأخلاق الخاصة تعالج مسائل معينة مثل مسألة الصدق أو الكذب، ومسألة التسامح، وواجبات الأبناء تجاه الوالدين، وواجبات المواطن حيال الدولة... وعندما تتناول الأخلاق الخاصة تطبيقات في مجال الأفراد تسمى الأخلاق الفردية، وهي نهاية الدرب الذي يبدأ بالأخلاق العامة أو الأخلاق الشاملة الكلية.

الأخلاق الدينية

رأينا أن التجربة الأخلاقية، والواقع الأخلاقي، والمشكلة الأخلاقية تنم كلها عن وجود الأخلاق، والممارسة الأخلاقية، والفهم الأخلاقي، وان ذلك كله يتبع النظرة الى مصدر الأخلاق، وقد كان هذا المصدر أسطوري الصبغة في سالف العصور، ثم تطورت الثقافة الإنسانية وظهر الشعور الديني مصحوباً بالاهتمام الأخلاقي، واتفقت كلمة الديانات، والسماوية منها ثلاث، على بناء الأخلاق على مبدأ ارادة الله وواجب إطاعة تعاليم الرب والخضوع على نحو ثابت خضوعاً كاملاً كلياً لأوامره ومشيئته.

الأخلاق اليهودية تُمْتَحُ من تعاليم الرب الذي يخاطب شعبه «المختار» قائلاً: «الآن إن سمعتم لصوتي وحفظتم عهدي تكونون لي خاصة». (خروج 5/19). وقد تكلم هذا الرب أيضاً فقال: «أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرب إلهك. لا تقتل. لا تزن. لا تسرق. لا تشهد على قريبك شهادة زور. لا تشته بيت قريبك. لا تشته امرأة قريبك، ولا عبده، ولا أمته، ولا ثوره، ولا حماره، ولا شيئاً مما لقريبك». (خروج 12/20 ـ 18). وقرر أن «العين بالعين، والسن بالسن» فإذا أطاعوه فازوا، واذ ذاك «يثمر الشجر، وينضج العنب» فيأكلون ويتمتعون بالشبع والري... ويكون هو إلههم، ويكونون هم شعبه.

لم تعنَ اليهودية الأولى بالحياة الآخرة عنايتها بالحياة الدنيا، وهي تقدم العاجلة على الآجلة، على نقيض المسيحية التي جاءت بشارة بالملكوت السماوي، تدعو الى العزوف عن الدنيا، والتهيؤ بالأخلاق الوديعة، وبمحبة السلام، للحياة الأبدية: «طوبى للمساكين بالروح لأن لهم ملكوت السموات. طوبى للحزانى لأنهم يتعزون. طوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض. طوبى للجياع والعطاشى إلى البر لأنهم يشبعون. طوبى للرحماء لأنهم يرحمون. طوبى لأتقياء القلب لأنهم يعاينون الله. طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يدعون... سمعتم أنه قيل عين بعين، وسن بسن، وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر.. بل من لطمك على خدك الأيمن فحوِّل له الآخر أيضاً.. وسمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك. واما أنا فأقول لكم أحبوا اعداءكم، باركوا لاعنيكم، احسنوا الى مبغضيكم». (متى 3/4 وما بعد).

أما الاسلام فإنه يتوخى «تحصيل السعادتين» (بحسب عبارة الراغب الاصفهاني). شعاره: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً». خلق الله الانسان، وهداه كما هدى كل شيء. ﴿أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾. وجعل للإنسان سعادات لا تحصى هي النعم الإلهية. ﴿وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾، وهذه النعم دنيوية وأخروية معاً، الأولى

انما تكون نعمة وسعادة متى تُنوولت على ما يجب، وكما يجب، ويُجرى بها على الوجه الذي لأجله خلق، ولكن النعم الدنيوية في الوقت نفسه وسيلة الى النعم الدائمة والسعادة الحقيقية الدائمة «مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر». أما بصدد العلاقات الاجتماعية بين الناس فـ ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان، وإيتاء ذي القربى، وينهى عن الفحشاء، والمنكر والبغي، يعظكم لعلكم تذكرون﴾ (النحل ٩٠). ﴿وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم، ولئن صبرتم فهو خير الصابرين﴾ (النحل ١٢٦). ﴿وللذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ (يونس ٢٦).

الأخلاق العربية

وفي مجال الثقافة العربية، خاصة، يحتل الاهتمام بالأخلاق منزلة رئيسية، وقد قال الرسول العربي (ﷺ): «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». ويُسمى البحث في الأخلاق علم الأخلاق، أو علم السلوك، وهو من أنواع الحكمة العملية، ويسمى كذلك تهذيب الأخلاق، أو الحكمة الخلقية، وربما قصد به أحياناً علم التصوف وموضوعه أخلاق النفس إذ يبحث فيه عن عوارضها الذاتية، ومثلاً حب الدنيا في قولهم: حب الدنيا رأس كل خطيئة. أما الخلق، بوجه عام، فإنه في اللغة العادة والطبيعة والدين والمروءة (ج أخلاق). وفي عرف العلماء ملكة تصدر بها عن النفس الأفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية وتكلف، فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحليم لا يكون خلقاً. وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ للأفعال النفسية بعسر وتأمل كالبخيل إذا حاول الكرم، وكالكريم إذا قصد بإعطائه الشهرة.

إن الخلق ينقسم الى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال، وإلى رذيلة وهي مبدأ لما هو نقصان. وأما الخلق العظيم، وقد وصف به القرآن الرسول (ﷺ)، فإنه يصح عند السالكين هو الإعراض عن الكونية، والإقبال على الله تعالى بالكلية. وقيل هو ما أشار إليه النبيّ (ﷺ) بقوله: «صِلْ من قطعك، واعفُ عمّن ظلمك، واحسن إلى من أساء اليك». والأصح أنه هو السلوك إلى ما يرضى الله عنه والخلق جميعاً. (التهانوي).

وقد يدل في العربية على الأخلاق بالأدب. والأدب «عبارة عن معرفة يحترز به من جميع أنواع الخطأ». (الجرجاني). أو أنه «كل رياضة محمودة يتخرج بها الإنسان في فضيلة من الفضائل» (أبو البقاء). أو هو «ملكة تعصم من قامت به عما يشينه». والتأديب عندئذ هو «تهذيب الأخلاق، واصلاح العادات». وقد جعل مسكويه عنوان كتابه المعروف «تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق» واتخذ الماردي عنوان كتابه الشهير في الأخلاق «أدب الدنيا والدين» وقدّم لها ببحث عن أدب العلم والعلماء والمتعلمين وذهب إلى أن الله سبحانه كلف الخلق متعبداته وشرع لهم دينه... قصد نفعهم... وجمع نفعي الدنيا والآخرة كان أعظم نعماً وأكثر تفضلاً. ومن تآليف الغزالي الأخلاقية: «ميزان العمل» و«إحياء علوم الدين» وهو يبحث، في جلة ما يبحث، في المهلكات والمنجيات، كما كتب «كيمياء السعادة» وكان الفارابي من قبل قد وضع «آراء أهل المدينة الفاضلة» و«تحصيل السعادة» و«التنبيه على السعادة» ووضع ابن حزم «رسالة الأخلاق»، وكتب الراغب الاصفهاني «الذريعة إلى مكارم الشريعة» و«تحصيل السعادتين وتفصيل النشأتين»، ووضع الطبرسي كتاب «مكارم الأخلاق» وعني ابن خلدون في مقدمته بالجانب الأخلاقي لدى الأفراد والجماعات وفي ظروف حياة الأمم والشعوب، و... فضلاً عن الكتب الباحثة في الدلائل والشمائل والمواعظ والأدعية والخطب والنصائح والحكم وسائر ضروب «الآداب»...

ربط العرب الأقدمون الأخلاق بالطبع، ووجدوا أن كل امرىء راجع يوماً لشيمته وإن تخلق أخلاقاً الى حين. وتصور المعتزلة، في ذروة المتكلمين العقليين، الخير والشر على أنهما حسن وقبح، وأعلنوا أن للأفعال صفات ذاتية تجعلها حسنة أو قبيحة وهذه الصفات يدركها العقل، وجعلوا العدل من أهم مبادئهم المذهبية، وأقروا مبدأ آخر هو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واثبتوا حرية الإنسان ومسؤوليته عن أعماله وعما يتولد منها.. وتوزعت الفرق الكلامية في نظراتها الأخلاقية ـ السياسية على سلّم موصول من الاعتبارات و«التسويغات» الفكرية والتأويلية، ولم يقتصروا على مجال الأخلاق النظرية، بل بحثوا في «الأخلاق التطبيقية» كما فعل بوجه خاص الفقهاء وعلماء الشريعة في دراساتهم التفصيلية وحتى في فتاواهم الممتدة من ميدان العبادات وأركانها إلى حياة الزواج والطلاق والإرث والاقتصاد وسائر شؤون المعاملات الإجتماعية والسياسية والعسكرية والدولية...

وقد حسب بعض المستشرقين أن أول باحث أخلاقي في البلاد العربية هو ابن المقفع ويليه بوجه خاص اخوان الصفا ومسكويه والغزالي ونصر الدين الطوسي. ولكن هذا الرأي خاطل لأنه لا يلمّ بالمجال الوسيع للنشاط الفكري الأخلاقي من خطرات الأدباء والمفكرين إلى مناظرات الفقهاء والمتكلمين ودقائق النظر الصوفي الرهيف... فضلاً عن الفلاسفة «الرسميين»، وفي ضوء ماألمعنا إليه من نشاط هو في الوقت ذاته

وثيق الصلة بسائر وجوه التجربة الأخلاقية في التاريخ الإنساني العام.

المذاهب الأخلاقية

يتضح مما تقدم أن التجربة الأخلاقية الانسانية جزء أساسي من التجربة الثقافية المصبوغة أولاً بالصبغة الأسطورية فالصبغة الدينية. فإذا اقتصرنا الآن على الجانب الفلسفي من هذه الثقافة وجدنا البحث في الأخلاق، أي الأخلاق النظرية، هو الجزء الأكثر أهمية من أجزاء الفلسفة، بل إن بعض الفلسفات ترجع كل فكر فلسفي إلى «الحكمة» ولا ترى من نفع سوى نفع الفكر العملي. وهذه «الأفكار» أو «المفاهيم» أو «القيم» أو «المبادىء» الفلسفية «تتبلور» في نظريات أخلاقية، ومذاهب، ومدارس، تطالعنا، بادىء ذي بدء، بصعوبة تصنيفها بحسب الزمان، أي التعاقب التأريخي، أو المكان، أي الموقع الجغرافي والقومي، أو البناء المنطقي. ولكل نوع من هذه التصانيف ميزات ومحاذير، ولعل من الأنسب أن نعتمد مسعى الإنطلاق من التصنيف المنطقي، ومحاولة مراعاة التسلسل التاريخي ضمن كل جملة «منطقية» من المذاهب إذ نربطها بمبدأ أساسي، أو بأحد المبادىء الأساسية الذي ترتكز إليه النظرية أو المذهب.

وبهذا الاعتبار نرى المذاهب الأخلاقية وقد نشأت على استحياء وتشتت في اليونان قبل سقراط؛ ثم ظهرت أخلاق الحكمة التي تضم مذاهب سقراط وأفلاطون وأرسطو، والحكمة هي صدى إعمال الفكر في معطيات الواقع لاستجلاء ما ينبغي أن يكون. وقد تصور اليونان الحكمة على انحاء شتى، ولكنهم اتفقوا على الايمان بأهميتها ونفعها لأنها مصدر فضائل طيبة رفيعة يود كل إنسان، بزعمهم، أن يتحلى بها ويسعد بنوالها.

أرادت المدرسة السقراطية أن تكون الحكمة علماً، لا جهلاً، وفضيلة لا رذيلة (سقراط) ومقاومة النفس بالتبصر لتحقيق طبيعتها الناطقة حتى يكون الإنسان إنساناً، بل حتى يحاكي الإنسان الله (أفلاطون) أو يصبح هو ذاته - بالتعقل - إلهاً صغيراً إن جاز القول (أرسطو). أما أرستيب وأبيقور فقد ربطا الحكمة (= الفلسفة) باللذة الحسية لدى الأول، واللذة الفاضلة لدى الآخر، وقد سار في ركابه في روما بوجه خاص تلميذه لوكريتيوس شاعر الحب الباحث في دقائقه والآسي الحريص على البرء من طاعونه. وقد نشأ المذهب الرواقي والمذهب الأبيقوري في وقت واحد تقريباً، ولكن المدرسة الرواقية امتدت في الزمان والمكان ولقيت نجاحاً عظيماً في البيئة الرومانية وفي غيرها من البيئات القديمة والوسيطة والحديثة. وبينما نادت الأبيقورية بالهرب والفرار والخلاص الفردي في حديقة أبيقور، هدفت الرواقية إلى الغاية ذاتها ولكن بطريق الجهد والاشتداد والعمل والصبر، حتى إذا لم يكن ما يريد المرء وجب عليه أن يريد ما يكون...

تميزت الأخلاق اليونانية - الرومانية بالنظر «الحكيم» إلى الأمور الأخلاقية، وقد نضج الجانب العقلي من هذا النظر بنضج الفكر الأوروبي وانبعاث الفلسفة القديمة ثم ظهور الفلسفة الحديثة مع ديكارت، رأس المدرسة العقلية، وبدأ ما نستطيع أن نسميه أخلاق العقل حين أبان ديكارت أن اليقين في الأمور الأخلاقية ليس بديهياً وجلياً كاليقين الرياضي، فاشتهر بنظريته في الأخلاق الموقوتة خاصة واتهم «برجعية» فكرية في ميدان الأخلاق لا تتسق مع «ثوريته» على الصعيد النظري. وظل ديكارت فيلسوفاً «فاتراً» على المستوى الأخلاقي، متأثراً بالرواقية، مردداً قوله: «إنني لا أطلب سوى المحبة والبساطة». ولكن تلميذه الأول سبينوزا نهض بجرأة مسعى بناء الأخلاق على نمط اعتبره رياضياً، أي بمثل يقين الاستنتاج الرياضي الميتافيزيائي، واستبدل بثنائية ديكارت مذهب وحدة الوجود، وانتقد أخلاق «الكتاب المقدس» انتقاداً مراً سبَّب تعرضه لطعنة غير نجلاء من خنجر مغتال حنق كاد أن يقضي عليه، ولكنه استنتج مبدأ الحق من القوة، واعتبره مبدأ كل أخلاق. أما التلميذ الديكارتي الشهير الثاني فإنه لايبنتز وقد نادى بالمونادات أو الجواهر الروحية على أنها وحدات الوجود الحقيقي، واستطاع ببراعة أثارت تهكم فولتير التوفيق بين الأضداد كافة، فكان متفائلاً، وضع شعار المتفائلين بقوله: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، وألف بين الغريزة والعقل، وبنى الأخلاق على فكرة الكمال، جامعاً السعادة والفضيلة، والفكر والمحبة.

سيطرت فلسفة لايبنتز على التفكير الألماني حتى جاء كانط، صاحب المذهب الانتقادي، وشاغل الناس ومالىء دنيا الأخلاق بآراء أصبحت منطلق من اتبعه، ومرجع من خالفه، على قدر سواء. وقد بلغت أخلاق العقل أوجها لدى كانط وهو القائل بوحدة العقل النظري والعملي، وأن العقل العملي المحض يصدر أوامر مطلقة هي قوام الوجدان الأخلاقي، وتتميز بأنها قطعية ترفض المحاباة، وتوجب القيام بالواجب فعل الجندي الذي ينفذ ما به يؤمر أولاً...

لقد أراد المفكرون دوماً ربط الأخلاق بالطبيعة البشرية، وقام فلاسفة يرون أن هذه الطبيعة تنوس بين العاطفة والمنفعة (هوبز، الموسوعيون، هيوم، فونتنيل، فوفونارك، فولتير)

وأكد روسو على جانب العاطفة واعتبر الوجدان غريزة إلهية معصومة، وأراد أن يساوي كل انسان كل انسان، وأن يظل الناس أحراراً كما ولدوا، وأن يتحاشوا مساوىء الإجتماع الذي أفسد الإنسان الطيب بفطرته. واعتبر آدم سميث العاطفة تعاطفاً، والتعاطف منطلق الأخلاق، وهو مشاركة الآخرين السراء والضراء، ولكن شوبنهور، سيد المتشائمين، يرى أن الوجود شر، وأن الإرادة الكونية مطلق أعمى، يسبق العقل، ويجعل الحياة ألماً، والألم العظيم يصيب أذكياء البشر أكثر ما يصيب. وما الخلاص إلا بالفن، ولا سيما بالموسيقى، وآخر ما في الأخلاق أن تستغيث بمبدأ الرحمة، والرحمة هي العاطفة الأخلاقية الأولى. والى جانب هذه المذاهب الأخلاقية العاطفية، سعى باحثون لبناء الأخلاق على عاطفة جمالية فعل رينان الفرنسي وروسكين النقادة الانكليزي.

العاطفة وجه أول من الطبيعة الأخلاقية لدى الفلاسفة المحدثين، ولكن وجهها الآخر هو الوجه « الانكليزي » النفعي الذي يبدو في أخلاق المنفعة كما جاءت في مذهب النفعية الكمية وحدها، أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، (بنتام) وفي مذهب النفعية الكمية والكيفية معاً (جون ستيورات مل). الأول يعتمد نظرة علمية في بناء « حساب الأخلاق »، والآخر ينظر نظرة علمية مغلّفة برداء عاطفي يرعى النوع مع الكم، ويرى أن « سقراط البائس خير من خنزير مرح ».

رفض كانط العاطفة أساساً للأخلاق، وأقرها غيره، ولا سيما في الثقافة الانكليزية ـ الفرنسية؛ ولكن الثقافة الألمانية حفلت بآراء فخته وشلنغ وهيغل ومحاولاتهم بناء الأخلاق على نحو من الجدل الثلاثي (ديالكتيك) وقد أوصل الأول إلى المثالية الذاتية والثاني إلى المثالية الموضوعية والثالث إلى المثالية المطلقة، ودمج كل صاحب مذهب من هذه المذاهب نظريته الأخلاقية في « معمارية » مذهبه المثالي العام. وبإزاء هذه الحركة « الميتافيزيائية » قامت فلسفة أولى تريد ألاّ تكون ميتافيزيائية بل « علمية »، وأعلن ماركس وانجلز عن « فلسفة علمية تقوم على مبدأ المادية التاريخية المتطورة تبع حتمية جدلية صارمة هي حتمية الصيرورة والغائية، كما قام كيركغارد بارتكاسة شاملة ضد « المذهبية الفلسفية » فكان رائد الوجودية يعارض الموضوعية بالذاتية، والصيرورة الخارجية بجدل داخلي طريف...

الصيرورة المثالية، والصيرورة المادية، منطلق عدد وفير من المذاهب والتيارات والمدارس، ولكن الحياة ذاتها صيرورة أيضاً نظر إليها سبنسر نظرة تطورية في أثر معلمه داروين ورأى أن الأخلاق حلقة في سلسلة التطور الكوني الآيل في آخر الأمر إلى غلبة الإيثار على الأثرة. ووجد غويو ونسيبه فويه أن الحياة بذل بالدرجة الأولى، وأنها تضحية وعطاء، ودعا إلى أخلاق حياة خلو من الإلزام ومن الجزاء. وجاء من ثم الفيلسوف المعضلة نيتشه ورفض الأخلاق قائلاً باللاأخلاق أخلاقاً، كاسراً لائحة القيم التقليدية، مبشراً بأخلاق السيد الأعلى « سوبرمان »...

تلفعت المادية الجدلية بكساء علمي طلاه آخرون بألوان طريفة هي أيضاً ألوان علمية ووضعية، وبنوا في هذا الحقل مذاهب تعرف بأخلاق العلم، منها أن رنوفيه يعلن بناء الأخلاق علمياً مثلما تبنى الرياضيات، وعلى أساس موضوعة مزدوجة هي أن الإنسان عاقل وحر. وقال إن علم الأخلاق علم استنتاجي ذو شعبتين إحداهما الأخلاق المحضة، وهي أخلاق السلام، أو التصور النظري، والأخرى الأخلاق التطبيقية وهي أخلاق الحرب أو الواقع. أما اوغست كونت فإن الأخلاق لديه علم يهدف أول ما يهدف إلى البحث عن قوانين الحوادث الأخلاقية ويكون عندئذ شطراً من علم الإجتماع، وإما أن يهدف علم الأخلاق إلى تحديد غاية الإنسان في سلوكه وتبيان أفضل سبيل لاستعمال قدرته على تغيير مجرى الحوادث وهذا هو الفن الأخلاقي أو صناعة توجيه السلوك. وقد سار في هذا الطريق دوركهايم وليفي برول وسائر علماء المدرسة الإجتماعية الفرنسية، ودرس آخر كبارهم البير بايه ما أسماه « علم الحوادث الأخلاقية » كما درس ما يسميه « أخلاق العلم »، وما لبث أن انتقده أمثال كورفيتش ولافيل ولوسين وجانكلفتش من المعاصرين.

إن التضييق الذي فرضه العلم على رحاب الفكر الفلسفي ما عتم أن أثار ردود فعل مذهبية نجمت عنها، خاصة، أخلاق التجربة والأخلاق القيمية؛ وقد تزعّم روه مذهب التجربة الأخلاقية التي تبحث عن الأخلاق في غير ذرى المثل الأعلى الفاتنة المغرية الكلية. وما التجربة الأخلاقية سوى تجربة بالمشخص، وبالمحدود، وبالمعاش بالفعل. ولكن برغسون يعود الى التجربة المعاشة ليستخلص منها ازدواج منبعي الأخلاق والدين، داعياً بالإستناد إلى التطور الأخلاقي في التاريخ، إلى مزيد من انفتاح الأخلاق السكونية لتغدو أخلاقاً حركية بالمعنى الصحيح.

تضاءلت فكرة المذاهب الأخلاقية عندما تضاءلت الفكرة المذهبية في الفلسفة عامة بعد انحسار الإعجاب بالمعمارية الهيغلية والماركسية والصوفية البرغسونية وفي اثر انتشار النزعات الأخلاقية الذرائعية، (وليم جيمس، ديوي)، والتحليلية النفسية (فرويد، يونغ، آدلر) والوجودية (كيركغارد، مارسيل،

سارتر، كامو، دي بوفوار)، وفي أثر ازدهار الفلسفة القيمية وفلسفة الأخلاق القيمية بوجه خاص، وهنا تبرز أسماء المعاصرين من الباحثين في مختلف الأصقاع، وفي طليعتها في فرنسا مثلاً لافيل، ولوسين، وجانكلفتش وجورج باستيد وجورج كوسدورف وريمون رويه وريمون بولان...

خاتمة

هل الأخلاق علم؟ ان الجواب جوابان: الأخلاق علم في نظر كثير من المفكرين، ولكن للعلم دلالات كثيرة تتفاوت بتفاوت مفهومه لدى كل باحث. فالعلم معرفة ضد الجهل، ولذا فإن الفضيلة علم (سقراط) (أفلاطون). والعلم طريقة ميتافيزيائية تحكي الاستنتاج الرياضي (سبينوزا)، والعلم علم رياضي يتيح لـ رنوفيه وضع كتابه الشهير بعنوان «علم الأخلاق»، وبناءه على الطريقة الرياضية بدءاً من موضوعة مزدوجة لا يمكن البرهان عليها، ولكن لا مناص من قبولها، على غرار موضوعات إقليدس في هندسته.. وقد ذهب آخرون إلى اعتبار العلم علم الحياة العام (لوب) فتكون غرائزنا جذور أخلاقنا، أو اعتباره سلوكاً موضوعياً (غيوم) فتكون الأخلاق علاقات تضخم عضوي أو اعتباره فناً طبياً علاجياً (لومونيه) فتكون الشراهة مرض شرايين وفرط إفراز المعدة مما يعالجه الطب، وذهب باحثون «علماء» إلى ربط الأخلاق مباشرة بعلم الإجتماع الوضعي (كونت) وسعى دوركهايم إلى تمييز صفات نوعية خاصة بالحادث الأخلاقي بما يزيد على صفات الحادث الاجتماعي، ووجد ليفي برول أن الأخلاق صناعة أو فن تطبيقي إجتماعي عقلي، وتطلع البير بايه إلى تحقيق استقلال علم الأخلاق فكتب «علم الحوادث الأخلاقية»...

ولكن الأخلاق ليست حصراً بالعلم الذي يقرره كل معنى من معاني العلم الملمع اليها. الأخلاق جزء عضوي من الفلسفة، بل هي فلسفة عملية، ونظرية عملية (ريمون بولان). إنها، على صعيد الواقع، الجانب العملي من سلوك الإنسان منظوراً إليه بوصفه تصرفاً فردياً واجتماعياً، بل تفاعلاً فردياً اجتماعياً يتبع جدلاً ثلاثياً بحيث يكون لهذا السلوك العملي منطلق وثيق الإتصال بالمعطيات الطبيعية والإجتماعية الواقعية الراهنة في وقت معطى، وظروف معينة. ويكون له من جهة أخرى هدف متصل أوثق الإتصال بالثقافة الذائعة في البيئة الإجتماعية واللحظة التاريخية، وفي وسط ذاك المنطلق من جهة. وهذا العرف التصوري المشترك من جهة أخرى، ينهض جدل السلوك الأخلاقي من قلب الوجدان بتفاعل عوامل الفكر والعاطفة والارادة تفاعلاً بحركات براونية تنتهي بأن يختار الفاعل الأخلاقي دربه، بل ويبتكره ابتكاراً، حاملاً مسؤولية اختياره من مرحلة النية والقصد حتى مرحلة التقرير والإختيار الحر والتنفيذ. وهذا النشاط الأخلاقي المعقد الذاتي والفردي يلتزم في الوقت نفسه بمطلب مثل أعلى يريد أن يكون إجتماعياً، ومشتركاً وكلياً، وبهذا الالتزام المزدوج الذاتي والموضوعي يسعى البشر إلى تحقيق مصيرهم الأخلاقي بوصفهم حَمَلة مشعل الفضيلة والخير.

عادل العوا

إدْراك - حِسِّي

Perception
Perception
Empfindung-Wahrnehmung

I الاحساس

يرتكز الاحساس على حاسة تحسّس. حواسنا ملامس معارفنا. تمتد ملامسات الاحساس بين الذات - الموضوع والعقل - الأشياء حيث تنشأ المعرفة في الفسحة الفاصلة الواصلة بينهما. الاحساس جسر المعرفة الحسية. تبدأ معرفتنا الحسية بإحساس محدد تلمسه الحاسة شيئاً - موضوعاً متعيناً مثل: طاولة، قلم،... . يمنح الإحساس الحاسة شعوراً لمسياً بـ «تواجد» شيء ما، تموضع شيء ما. وبما أن «الشيء» محدد كموضوع لمس فهو داخل قوسي التحديد الجزئي، لأن الاحساس جزئي بحكم محدودية إمكانه الحسي ومن غير الممكن له أن يحس جميع الأشياء في وقت واحد. الاحساس فعل عزلي تحديدي تحويلي معاً. فهو فعل عزلي لأنه يفصل «الشيء» عن بقية الأشياء بحكم نسبية قدرته الحسية. لكن الاحساس لا يقف أمام حدود تلمس الشيء وتحديده بعد عزله بل يتحول من حافة اللمس الى توتر الشعور الواعي بما هو عليه الشيء أو التساؤل عن ما هو عليه الشيء. أما السؤال كيف تنتقل إحساسية التلمس المادية الى شعور يتحول الى وعي داخل الجملة العصبية الانسانية فما زال سؤالاً مغلقاً. إلا أن عملية التحول من الاحساس إلى الشعور الحسي ثم الوعي سطّرت فاصلاً نوعياً بين الانسان وبقية الكائنات الحاسة الأخرى.

نستنتج إذن بأن الإحساس هو عتبة الادراك أو أول درجات المعرفة التي يمكن أن نقرأها يومياً من الطفولة الى

الشيخوخة. لذلك يتمتع الاحساس بقيمة اعتبارية عامة بين الناس بحيث تعتبر جلة «أنت دون احساس» بمثابة اهانة جارحة. كما تعتبر جلة «انسان ذو حساسية» مدحاً وتميزاً. لأن الحساسية ـ صفة الاحساس ـ متصلة بالادراك والفهم والتعقل. على هذا النحو يبدو أمراً متعذراً التحدث عن احساس بحت منفصل تماماً عن الشعور الواعي. الاحساس البحت معادل تام للشيئية، الشيئية مرتبة دون الحيوانية؛ لأن الحيوانية لها مستوى معين من الحساسية. أما الانسانية فتتمتع بالحساسية الواعية المرتبطة بالمخيلة والادراك.

II الادراك ـ الحسي

الادراك لغة من المصدر دَرَك أي لحق. فالادراك هو اللحاق مثل: مشيت حتى أدركته. يقال، رجل درّاك: مدرِك كثير الإدراك أو حساس درّاك. والمداركة هي اتباع الشيء بعضه على بعض الأشياء كلها، والمتدارِك هو المتتابع لا المتواتر.

لكأن الادراك يأتي في عملية المعرفة بعد تتابع حسية الاحساس وصولها ذروتها حيث يتحول الشيء الى شعور واع أو إدراك. فالادراك نقطة وصول الاحساس الى آخر محطة حسية. بعدها تبدأ أولى مراحل التجريد أو صورية الشيء.

لم تكن لحظة انعطاف الاحساس نوعياً الى ادراك أمراً بدهياً مسلّماً به في تحليلات علم المعرفة. بل كانت مصدراً مستمراً للنزاعات بين نظريات الفلسفة. هل الادراك قبْلي أم بَعْدي؟ فطري ـ متعالٍ أم تجريبي؟

يمكن تصنيف تنوعات أجوبة الفلسفات الى ثلاثة اتجاهات مع التحفظ الدائم على نسبة التعسف التي يتضمنها كل تصنيف لنظريات الفلسفة.

١ - الاتجاه التجريبي ـ البعدي:

إن تاريخ الفكر سوف يبقى مديناً بدين خاص للتجريبية البريطانية الكلاسيكية الاولى من بيكون الى هيوم (تمييزاً لها عن التجريبية البريطانية المحدثة أو الثانية من بنتام الى جـ. مل). لقد غاصت تحليلات التجريبية داخل عوالم الاحساس ـ الادراك وتحولاته ومستوياته واستقطاباته ومفاصله.

يفترض الاتجاه التجريبي أن الحواس نوافذ الفكر. فالعقل صفحة بيضاء يتلقى مدركاته من احساساته التجريبية. فالانعكاسات الحسية للأشياء المحيطة بنا على احساساتنا هي التي تحفر معانيها أو فكرات التجربة الحسية. فالإدراك الحسي ليس سوى تركيب قطعي للمصدرين الاختباريين Empiric اللذين يشكلان مصدر فكراتنا وهما الاحساس والتأمل أو الاستبطان النفسي. وقد اختلفت مواقف الاتجاه التجريبي في تحديد خصوصية انعكاس الاثر الحسي وانعطافه النوعي نحو الادراك هل هو حضور مباشر Immediacy كما يقول جـ. لوك أو لا مباشر كما يقول د. هيوم؟

(أ) افترض جون لوك مؤسس التجريبية المعرفية بأن أفكارنا تنتج عن مصدرين مباشر ولا مباشر. أما المباشر فهو الأساسي الذي يأتي من الحضور الحسي المباشر للأشياء على الاحساس الذي يولّد أفكار الاحساس أو معاني التجربة الحسية. أما اللامباشر فيرجع الى عملية التفكّر أو النشاط الباطني للنفس. فالادراك ـ والمعرفة ـ يرتكزان على علم النفس الحسي التجريبي. ولكن لأن الادراك الحسي هو إدراك لـ ـ معان حسية فهو بالنتيجة إدراك كيفي للأشياء ينتج فكرات كيفية على نوعين:

- فكرات كيفية أولية وهي نسخ Copies موضوعية واقعية لاحساساتنا (صلابة ـ حرارة ـ برودة).
- فكرات كيفية ثانوية وهي انفعالاتنا الذاتية الواقعية غير الموضوعية المتعلقة بأعراض الأشياء (طعم، رائحة).

يعتبر الادراك الحسي بعناصره المشار اليها مادة تكوينية للمعرفة لا المعرفة بذاتها أو هو الفكرات البسيطة. ولكي تصبح هاته الفكرات البسيطة مركبة فترتفع الى مستوى المعرفة يجب أن تخضع لتحولات منهجية مثلثة ترتبط بقدرات النفس الثلاث: المقارنة ـ التركيب ـ التجريد. ثم يدخل لوك بتحليل مستويات المعرفة اليقينية والظنية وارتباطها بنظرية الاحكام ونظرية اللغة. لكنها ترتد جيعاً الى قاعدة الادراك الحسي التجريبي بوصفه أساس فهمنا ومصدر فكراتنا.

لم تقدم فرضية الانعكاس المباشر أو الحضور الحسي جواباً على كيفية تحول الواقعة الى فكرة بقدر ما سلمت بمقدمتها ودخلت الى دهاليز انعطافاتها. لقد فتح لوك باباً لم تغلقه أبحاث نظريات المعرفة برؤية موحدة حتى الآن. لذلك انعكست بصمات تحليلاته على الفلاسفة الذين جاؤوا بعده حتى نهاية النصف الأول من القرن العشرين.

(ب) الموقف الاساسي الثاني للتجريبية أبدعته محاولة هيوم Hume اختراق الطريق المسدود الذي وصل اليه التعارض بين فكرتي الحضور المباشر لموضوعات الاحساس والادراك الحسي عند لوك.

حدد هيوم الطبيعة الانسانية بملكة الفهم. والفهم قوام العقل. والعقل ادراكات حسية لا مباشرة تنشأ من انطباعاتنا

الحسية وصورها الذهنية أو خواطرنا عنها. وخواطرنا هي نسخ باهتة ميتة عن الانطباعات الحية النابضة التي ترتكز على حزمة الاحاسيس. بذلك يعتبر الانطباع الحسي أول مراحل الادراك الحسي. ولا فرق أو تمايز بين انطباعات أولية وثانوية كما افترض لوك. ولكن لكي يقدم هيوم تفسيراً لعملية التحول من انطباع الى فكرات بسيطة ثم مركبة تجريدية منفصلة عن حسيتها وضع قانوني الترابط والتداعي. وتجري عمليات التداعي والترابط داخل ملكة المخيلة بوصفها ملعباً حراً للفكرات بعد تمثلها. ويعتمد جهاز التمثلات هذا على الحركة الحرة اللامشروطة للفكرات التي تتقاطع صدفة في أثناء هيامها لترسم ثلاثة احداثيات علائقية ترابطية فيما بينها هي:

أ ـ علاقة التشابه.

ب ـ علاقة التجاوز زمانياً، مكانياً.

جـ ـ علاقة السببية أو العلّية.

وتعتبر هاته الاحداثيات العلائقية الثلاث العلاقات الوحيدة الممكنة في مجال الواقع أو مجال الادراك فهي «ملاط الكون».

على هذا النحو تتبلور عملية الانعطاف النوعي من الواقعة الى الفكرة بانتقالها اللامباشر عبر جهاز التمثلات النفسي وقانونيه وعلائقياته.

أما التساؤل عن كيفية ادراك الذات المفكرة لذاتها فيقول هيوم انه سؤال شكي لا يقبل الاجابة لأن «أنا لست سوى حزمة أحاسيس».

لقد قادت التجريبية المعرفية الى تأسيس علم النفس التجريبي كما رسخت الموقف الشكّي الظاهري «لا نعرف الا ما يظهر لحواسنا». لذلك يمكن القول بأن التجريبية التقليدية من بيكون الى هيوم وضعت أسس المادية المعرفية التي بلورت تركيزها حول نظرية الانعكاس الحسي في عملية ادراكنا الجدلي اللاظاهري للعالم. كما تمحورت أبحاثها وارتبطت بعلم النفس الشرطي التي خط بافلوف حروفها الاساسية.

2 – الاتجاه الفطري ـ القبْلي:

«رفض الادراك ـ الحسي»:

كما أن تاريخ الفكر يحمل ديناً خاصاً بين صفحاته للتجريبية البريطانية التقليدية فإنه يحمل ديناً خاصاً ثانياً لا يقل ثقلاً لفلسفات العقل وتنقيبات الاتجاه القبْلي المتعالي داخل مجاهيل الأنا المفكرة التي يصعب ردّها الى الادراك الحسي كقاعدة نهائية.

انطلق الموقف التجريبي من فرضية العقل وعاءً فارغاً تملأ التجارب خواءه من عالم الحس. وبما أن معرفتنا حسية فهي ظاهرية مرهونة بما يتبدى أمامنا كما يؤكد الحس السليم المشترك Common Sens وكما يبرهن القانون العلمي.

ولكن اذا كانت أفكارنا صحيحة يقينية دقيقة واضحة حقيقية كيف يمكن أن تكون ظاهرية تجريبية متغيرة شكية غير جلية كما تبرهن حواسنا؟

كان أفلاطون قد دشن طريق الموقف القبْلي برفضه أولية الادراك الحسي عندما افترض ترّفع «المثل» وثباتها المعياري الدائم لأنها فِكْراً قبْلية متعالية ليست مستمدة من التجربة بل كامنة في النفس كما تبرهن نظرية «التذكر» في التعلم. فالادراك ليس حسيّاً أصلاً، بالتالي لا تصلح التجربة الحسية مصدراً للمعرفة الحقة. تابع ديكارت بعد أفلاطون تطوير الموقف القبْلي بثنائية متوازية نوعياً الكوجيتو ـ المادة.

في الكوجيتو Cogito فكرات فطرية غير مستمدة من التجربة هي أكثر الفِكر وضوحاً وتميزاً. ولأنها فطرية قبْلية لا يمكن أن تستمد يقينها من ادراكات حسية متغيرة خادعة. كما أنها لا يمكن من جهة ثانية أن تستحضر يقينها من ذاتها نظراً لقلقها وشكها وإمكانية ضعفها ووهنها. لذلك تستدعي قاعدة علوية تتجاوزها نوعياً هي الضمان الإلهي لأن الأنا المفكرة ليست سوى الروح في نهاية التحليل.

دفع باركلي ـ بعد ديكارت ـ الموقف القبْلي إلى أبعاده القصوى عندما توصل الى موقف «اللامادية» منطلقاً من قاعدة الادراك الحسي ذاته. فالعالم ادراكات حسية. ولكن بما أنه «إدراك» فهو فكر يكشف عن علاقاته التجريدية ويصوغها بقوانين «معقولة» تقول ماهيته وتعبّر عن حقيقته. لذا القانون هو حقيقة المادة. والقانون تجريد، إذن حقيقة المادة ليست مادية. بالنتيجة وجود المادة يرجع الى ادراكها. واللاإدراك هو اللامادة أو اللاشيء. والعكس المدرَك = الشيء = الفكر. وبما أن الفكر لا يملك يقينه الذاتي نظراً لتضمناته السلبية لذلك يجب أن يعتمد على قاعدة يقينية أعلى منه ومفارقة نوعية له هي اليقين الإلهي أو عقل الله. فالادراك الإلهي يحتوي جميع الكليات بالقوة. أما الادراك الانساني فهو جوهر فعّال يتلقى فكراته من عقل الله. بذلك تنتقل فكرات الله من القوة الى الفعل الى الوجود المدرك. فالمادة ليست سوى ذرة روحية لا مادية أصلاً. لقد تحول الادراك الحسي مع باركلي الى ادراك متعال عال معاً Transcendental - Transcendent، معقول لا معقول معاً. لكأن باركلي أراد هدم الادراك الحسي من الداخل بإثبات تهافته مخترقاً سقف التجريبية المعرفية وقاعدتها.

نتيجة ما سبق يمكن القول بأن جميع نظريات الاتجاه القبْلي تنتهي الى ايمان ديني ضمني أو صريح كما أن جميع نظريات الاتجاه التجريبي تنتهي إلى الحاد مقيّد أو مطلق.

3 – الاتجاه النقدي:

يحاول الاتجاه النقدي أن يشق طريقاً ثالثاً بين المذهب التجريبي والمذهب العقلي، لأنه نشأ مع كانط كجواب على مأزق الاتجاهين في مسألة الادراك الحسي.

ينطلق هذا الاتجاه من صيغة كانط «الحدس ـ التجريبي». فالادراك ـ نصف المعادلة ـ هو حدس صوري متعال جميع محتوياته الإدراكية مستمدة من التجربة بعدياً ما خلا صورتي الزمان والمكان الفطريتين بداخله قبْلياً. ولكن بما أن حدوس الادراك متعالية ـ صورية لذلك هي جوفاء اذا لم تكتمل بنصف المعادلة الثاني أي التجربة. كذا التجربة عمياء معتمة دون حدس الادراك. فالعقل ليس صفحة بيضاء تماماً لأنه يحتوي قبْلياً صورتي الزمان والمكان فقط. فهو لا يتضمن كل ادراكاتنا قبْلياً لأن للتجربة الحسية دورها الذي تحضر بواسطته مدركاتها فوق صفحته. إن مصداقية حدوس الإدراك مشروطة بحدود التجربة حيث تنشأ المعرفة العلمية الفيزيائية الرياضية بالدلالة النيوتونية للعلم. وكما أن الوجود ظاهر (فينومين) وباطن (نومين) كذلك المعرفة إدراك ولا إدراك. ما يدْرَك ـ الظاهرة يدخل ضمن دائرة علم الطبيعة والرياضيات وعلم النفس المتعالي حيث تتمايز ثلاثة مستويات ادراكية (الادراك، الفهم، التعقل). أما ما لا يُدْرَك ـ الوجود في ذاته ـ فيدخل ضمن دائرة اللامعرفة واللامعقول (الروح، الضمير، الله).

هل اخترق الإتجاه النقدي جدار ثنائية الاتجاه التجريبي البُعدي والاتجاه المتعالي القبْلي؟

كيف يمكن للادراك ان يكون ادراكاً حسياً ـ متعالياً معاً؟ بالتالي هل القضايا القبْلية ـ البعدية ممكنة؟

ما زال السؤال مفتوحاً مما يمنحه قوته وضعفه معاً رغم محاولات الفلسفات الجدلية والظاهراتية والبراغماتية تجاوزه بطرائق مختلفة وباستجوابات متنوعة للإثارة الكامنة في: كيف يكون الإدراك ادراكاً وحسّياً في آن معاً؟

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب.
- بيرين، ايسايا، عصر التنوير، وزارة الثقافة، دمشق، 1980.
- راندل، جـ. هـ، تكوين العقل الحديث، جـ1، فصل 3، دار الثقافة، بيروت.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة.
- كريسون، اندريه، تيارات الفكر الفلسفي، دار عويدات، بيروت.

- Berkeley, Principles of Human Knowledge, ed. C, Simon, Routledge, London, 1907.
- Hoffding, H., History of Modern Philosophy, Tr. B. Meyer, Macmillan, London, reprinted, 1956, Dover, New York, 1956.
- Hume, D., Inquiry Concerning the Human Understanding, ed. L. Selby-Bigge, Oxford, 1902.
- Hume, D. Treatise of Human Nature, Dent, London and Dutton, New York, 1956.

محمد الزايد

إرادَة

Volonté
Will
Wille-Willenskraft

تمهيد

إذا كانت الارادة هي كل عمل يقوم به الانسان عن روِيّة أي عن سابق تصور وتصميم، فهذا يعني أن الارادة هي كل نشاط واعٍ يهدف الفرد من ورائه الى تحقيق غاية معينة. وبتعبير آخر، فإنه لا يمكننا فصل الفعل الارادي عن البواعث والحوافز التي تكمن وراءه. والبحث عن البواعث يقودنا الى سلم القيم الأخلاقية، فترتبط قضية الارادة بإشكالية مفهوم الحرية. والواقع أن الصعوبة الاولى التي تواجه أي بحث عن الارادة تأتي بالتحديد من اللبس القائم بين الحرية والارادة، إذ أن هناك تاريخاً طويلاً من الخلط بين المفهومين، وهذا الخلط يصل أحياناً الى حد التطابق. مثل هذا الخلط نجده، على سبيل المثال، في مفهوم الحرية كقدرة على الاختيار بين المتناقضات، وفي هذا المعنى يقول ابن باجة: «وأعني بالاختيار الارادة الكائنة عن روية»، وكذلك نجده عند كانط حين يطابق بين الحرية والارادة إذ يجعل الارادة حرة في اختيار الخير أو الشر وبالتالي فليس هناك حرية بدون ارادة ولا إرادة بدون حرية.

كيف يمكننا اذن الفصل بين الحرية والارادة والتمييز بينهما؟ الواقع أن الالتباس جاء من تاريخ الفلسفة نفسها، ومن الصعب التمييز بين المفهومين تمييزاً فاصلاً، إذ أن الحدود بينهما ستظل باستمرار متشابكة ومتداخلة. غير أننا نستطيع القول بايجاز بأنه مع القرن العشرين بدأ مفهوم الارادة ينفصل عن

مفهوم الحرية ليصبح مفهوماً نفسانياً يعالج في علم النفس، في حين أن مفهوم الحرية بقي مفهوماً ميتافيزيقياً أو سياسياً. علم النفس حاول أن يدرس الارادة من شتّى جوانبها أي أنه حاول أن يعالجها كسلوك بشري يمر عبر مراحل متعددة، وأول هذه المراحل هي مرحلة استحضار البواعث Motifs على التصرف إذ أن العمل الارادي ليس قدرة على الاختيار بقدر ما هو اختيار من مجموعة القيم التي يحرص عليها الفرد، ويقف الانسان مفكراً في الحوافز والبواعث فتبدأ مرحلة التداول أي مرحلة الصراع الداخلي الذي ينهيه اتخاذ القرار المناسب. غير أن القرار لا يعني أن المشكلة قد حلّت إذ لا بد أن يليه التنفيذ. كل مرحلة تحتاج إلى دراسة مفصلة يهتم بها علم النفس ويدرس أيضاً كل الأمراض أو العوائق التي قد تقف في طريق تحقيق إرادة الفرد.

الإرادة إذن مفهوم نفساني ينتمي الى السلوك الانساني الذي يشكل بمجمله موضوع علم النفس، غير أن الارادة التي لا يمكن فصلها عن البواعث الأخلاقية وعن الغاية التي يسعى الفرد الى تحقيقها تقيم علاقة مهمة مع الدوافع Pulsions-Drives أي مع القوى اللاواعية كما يؤكد التحليل النفسي. هذا يعني بأن الارادة لا تقيم علاقة مع الوعي والقيم الأخلاقية، أي مع الأنا الأعلى فحسب ولكنها مرتبطة كذلك بالهو وكل الأفعال اللاإرادية، أو كما يؤكد بول ريكور هناك علاقة جدلية بين الفعل الارادي وكل القوى اللاإرادية. لذا فإن أي فلسفة تعالج مشكلة الارادة يجب أن تأخذ بعين الاعتبار كل المعطيات التي تزودنا بها العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية كي تستطيع الاحاطة بالموضوع إحاطة تامة. ولقد قام بمثل هذا العمل الفيلسوف الفرنسي بول ريكور في الجزء الأول من كتابه حول «فلسفة الارادة» والذي دعاه «الارادي واللاإرادي». وسيكون هذا الكتاب مرشدنا الرئيسي في بحثنا عن إواليات الفعل الارادي.

مكوِّنات الفعل الارادي

ان اللحظات الرئيسية التي يمر بها العمل الارادي هي: اتخاذ القرار، وتنفيذ القرار، أي العمل والرضاء أي قبول العمل، وفي كل لحظة من هذه اللحظات هناك عدة عوامل ارادية ولا ارادية تتداخل، وسنحاول أن نتبع تحليل ريكور لكل واحدة من هذه المراحل:

1 ـ اتخاذ القرار: إن هناك اعمالاً كثيرة نقوم بها ونعترف بأنها أفلتت منا، لذا فإن العمل الارادي لا يبدأ الا حين يقرُّ وعينا بوجود قصد معين من وراء العمل الذي قمنا به حتى وإن كان هذا القصد ضمنياً، ومثل هذا القصد يشكل المشروع المحتمل لعمل مؤجل. ان هذا القول يعني ان اتخاذ أي قرار يتضمن وجود قصد يهدف الى تحقيق مشروع معين أي ان كل قرار له دلالته ويعني شيئاً، إذ أنه يشير الى عمل مستقبلي يتوقف عليّ وهو في مقدوري. والقرار هو بمثابة حكم عملي أصدره على الأشياء والمواقف في الفراغ أي دون أن تكون صورة الأشياء قد اتضحت كلية أمامي، وبصدور القرار احسم الموقف، أي أنني أتخذ موقفاً قاطعاً ينهي التردد والتمني الغامض من جهة، واتحمل من جهة ثانية مسؤولية العمل لأني اتصورني الفاعل الوحيد لتنفيذ المشروع، وبهذا المعنى يمكنّ اعتبار القرار كأمر أصدره لذاتي حين لا أعود اعتبر جسدي كقوة مبهمة غريبة، ولكن كشخص مستقل له أهدافه ويملك زمام المبادرة أحاوره بصيغة المخاطب، وبهذا المعنى تصبح الارادة اصدار المرء الأوامر لنفسه. إلا أن أهم ما يميز المشروع صفته المستقبلية، إذ أن كل قرار هو استباق للأحداث، والمشروع هو تعيين عملي لما سيكون. غير أن المستقبل لا يتوقف على ارادتي وحدها فكل ما أتمناه وأرغبه يتوقف على بنية للعالم تخرج عن نطاق سيطرتي، لذا فإني لا أخطط المستقبل بل أخطط في المستقبل، المستقبل هو ما لا أستطيع أن أعجّل بقدومه، وما لا أستطيع تأخيره، إنه العالم المنفتح أمام عملي، الشرط لكل عمل وإن لم يكن من صنعي، أي أنه يدل على امكانية العمل، هذه الامكانية التي يفتحها أمامي الوعي العملي. إن حضور الانسان في العالم يعني بأن الممكن يسبق الواقع ويشق له الطريق، وهكذا فإن قسماً من الواقع هو تحقيق ارادي للامكانات التي استبقها المشروع.

مما تجدر ملاحظته هو أن كل قرار يرجع إلى الأنا بمعنى أن القرار يثير مشكلة علاقة الأنا بالعالم الموضوعي، ففي كل قرار يؤكد الوعي بأنني أنا الذي قمت بالعمل وبمسؤوليتي الكاملة عنه. لقد رأى سارتر في ممارسة هذه المسؤولية تجربة القلق الوجودي والخوف من تحمل تجربة الحرية التي تفتح هوة ساحقة أمام الفرد. والواقع غير ذلك لأن الحرية ليست شيئاً سابقاً موجوداً أمامي بل هي تُعمل وتحقق في ممارستي، عملي يؤكدها ويثبتها، حريتي توجد في القرار نفسه الذي تتخذه وهي تتخذه بعيداً عن القلق والخوف حين تعين ذاتها بذاتها.

إذا كان المشروع هو انفتاح على الامكانات القائمة في العالم، وتأكيد على الأنا كمعيِّنة لذاتها، فهذا لا يعني بأن الارادة هي مرسوم اعتباطي، ذلك أنه ليس من قرار دون

باعث أو دافع، فإن أعظم ارادة هي تلك التي لها أسبابها أي تلك التي تحمل بصمات مبادرة الأنا وعلامة شرعيتها. هنا تبرز مشكلة أولى: فالمدارس الطبيعية أرادت أن تعطي تفسيراً بالحتمية لكل عمل الانسان، فاعتبرت كل أعمال الارادة معلولات الدوافع والبواعث عللها. مثل هذا التفسير خاطىء لأنه يتجاهل بأن المعنى الأخير للبواعث مرتبط بعمل الذات على الذات أي بالقرار، والباعث في الواقع لا يؤسس القرار إلا اذا قبلت الارادة أن تتأسس عليه، انه لا يعين الارادة الا بقدر ما تعين الارادة ذاتها. إن تعيين الإرادة بالباعث يعني أن الباعث يقيَّم، أي أن الارادة تعطي قيمة الباعث، وهذا يقودنا حتماً إلى فلسفة للقيم، أي الى الناحية الأخلاقية التي يتضمنها كل عمل ارادي وفي هذا الصدد يتحول كل وعي الى ضمير أخلاقي حين يصبح تقييماً للأمور، وتفكيراً في القيم يفاضل بين الأمور ويضع موضع التساؤل الأسباب الأولى، ليبحث عن أسباب أبعد وأعمق، ويعيش قلق الغايات الأخيرة للتصرف. مثل هذا القلق يتأتى من التفكير ولكن ليس من الأكيد أن التفكير يستطيع أن يضع حداً له، ذلك أنه ليس هناك حدس على الطريقة الأفلاطونية للقيم المطلقة وكذلك ليس هناك ادراك صافٍ تتجلّى من خلاله القيم الأفضل، إني لا أرى القيم كما أرى الأشياء، إني لا أرى من القيم إلا تلك التي أنا على استعداد لخدمتها.

إن مشكلة البواعث والدوافع التي قادتنا الى مشكلة القيم تقودنا مباشرة الى مشكلة اللاإرادي داخل الارادي؛ ذلك أن أهم مصدر للدوافع هو الجسد، والجسد هو أول موجود ليس لإرادتي ولا لتفكيري أي دخل في ايجاده، وجوده يسبق كل كوجيتو، كل تفكير، وهذا اللاإرادي موجود من أجل الارادة كما أن الارادة موجودة بسبب اللاإرادي، والجسد يكشف عن أهم مصادر الدوافع وهي القيم الحياتية، هل أفضِّل حياتي على كل قيمة أخرى أم أقبل التضحية بها من أجل قيم اعتبرها اسمى؟ أمام مثل هذا التساؤل تكتسب مشكلة القيم طابعاً دراماتيكياً، ثم أن الجسد يحتوي أولاً الحاجات الأساسية التي لا غنى عنها للحياة كالمأكل والمشرب، وتقيم هذه الحاجات التي لا تتوقف على إرادتنا علاقة وطيدة مع البواعث والدوافع، الحاجات تشكل مادة الدوافع، غير أنها تتمرد على التفكير المنطقي التام، ذلك أنها تنتمي الى عالم العاطفة والمشاعر، عالم البحث عن اللذة واجتناب الألم، والعاطفة تشكّل الناحية غير الشفافة للكوجيتو، فالدخول الى أعماقها يظل عملية غير مضمونة، الشعور يجعل الحياة العاطفية تنتمي الى الناحية الذاتية للكوجيتو، غير أن سبر اغوار الحاجة يستعصي على الجلاء الفكري؛ لذا فإننا نضطر أن نعالج الحاجات في موضوعيتها. أي في الهدف الذي تسعى الى تحقيقه، وهكذا يتضح لنا بأن الحاجة تدلنا على الإبهام الجوهري الذي يحيط بجسدنا: العاطفة تدمجه بالذاتية غير أنه في الوقت ذاته يبقى حياتنا الحميمة المعروضة أمام المشاهدين وبين الأشياء، ومن هنا كان بالإمكان اعتبار الجسد من وجهتي نظر مختلفتين، النظر اليه كجسد خاص يشكل جزءاً من الكوجيتو، أو النظر اليه كجسد - موضوع، أي كأي موضوع آخر قابل للدراسة الموضوعية.

بعد دخول اللاإرادي المتمثل بالجسد وحاجاته الى حقل الارادي تأتي المرحلة الأخيرة للقرار وهي مرحلة الاختيار، والخيار ليس التردد، إذ أنه بدوره مرتبط بالدوافع، وكلما اتضحت الدوافع كلما كان الخيار أسهل، والوضوح العقلي للدوافع يجعل الإرادة تتعين بالضرورة باتجاه واحد لا تحيد عنه.

2 - مرحلة تنفيذ القرار أو مرحلة الفعل: يميز علم النفس الكلاسيكي في تحليله للإرادة بين مراحل التداول واتخاذ القرار ثم تنفيذه، غير أن مثل هذا التمييز اعتباطي ذلك أنه إذا كانت الارادة هي المقدرة على اتخاذ القرار فمثل هذه المقدرة تأتيها لأنها في نفس الوقت مقدرة على التحرك، فالارادة التي تقيم المشاريع فحسب ارادة ناقصة، لذا فإن معيار صدقها يظل التنفيذ أي التحرك والعمل. ان المشروع يسبق العمل غير أن العمل يمتحن المشروع وهذا يعني بأن الارادة لا تقرر بالفعل الا حين تغير جسدها ومن خلاله العالم، فما دمت لم أقم بالتنفيذ فكأنني لم أرد شيئاً، ومن العبث أن نخفي عجزنا عن العمل وفشل مشاريعنا وراء مرارة خيبة أملنا من الناس بسبب شرورهم؛ مثل هذا الموقف لا يقود الا الى التهكم أو المثالية الخيالية، أي إلى المواقف العقيمة، في حين أن القوة المجمعة في جسدي توجه المشروع نحو العمل أي في اتجاه التأثير على الواقع والعالم الخارجي، هذه المقدرة التي نعيشها داخل الارادة تعني أن مشاريعي نفسها هي في العالم الخارجي، إذ أن مثل هذه المقدرة تحثنا، كي تتحقق، الى هذا العالم الواقع أمامنا، ووجود هذه المقدرة تحت تصرفنا تقودنا الى فكرة الجهد، الجهد الذي علينا أن نبذله وهو في استطاعتنا، هذا الجهد يصطدم أولاً بجسد قد هيأته العادة فسهّلت أمامه الطريق، ثم يصطدم بجسد هزه الانفعال، ونحن نعرف الدور السيء الذي قد تلعبه الانفعالات المفاجئة لتفقدنا السيطرة على ذاتنا أو بالأصح على تصرفات جسدنا، ومن هنا فإن الجهد الذي نبذله من أجل تحريك

جسدنا كمقدرة على العمل يعني قبل كل شيء تطويع هذا الجسد كيلا يكون ضحية الانفعالات. الجهد أو المقدرة الإررادية تصبح اذن قدرة السيطرة على الجسد، قدرة حمايته من الانفعالات كي يصبح خادماً للارادة لا ضحية للإرادي، ذلك أن الجسد لا يدفع الارادة إلا اذا كانت الارادة تمتلك الجسد، والمرء لا يستطيع أن يتمثل محتوى القيمة التي يريد ان يحققها بعمله، إلا إذا سيطر على حركة الجسد.

إن الجهد المطلوب منّا بذله، والذي هو في مقدورنا، يؤكد حقيقة العلاقة القائمة بين الارادة والواقع أو العالم الخارجي، هذه العلاقة هي علاقة فعل، أي أن الارادة ليست قائمة كتجريد منطوٍ على الذات، بل هي عمل مهيأ للتأثير على الواقع وتغييره.

3 – مرحلة الرضاء أو القبول: في هذه المرحلة ينهي القبول الفعل الارادي بمعنى أنه يتممه، أي أن المشروع والجهد يُتوَّجان في الرضاء، وهذا الرضاء هو التسليم بالضرورة التي تأتي من الطبع والحياة واللاوعي. فالطبع هو ما ثبت بشكل نهائي، إنه ما لا أستطيع تغييره، وبالتالي فهو ليس بقيمة يسعى الجهد إلى تحقيقها، بل إن الطبع هو الزاوية التي تنعكس عليها كل القيم أمام الوعي.

وكذلك فإن الحياة تبدو أيضاً امام الارادة كضرورة، ذلك أنها لا يمكن أن تكون قيمة بين القيم إذ أن تحقيق أية قيمة يفترض وجود الحياة، فتوقف الحياة يعني انتهاء السعي الى كل قيمة، وكلنا نعلم بأن التعب والمرض والارهاق يقف حائلاً دون الجهد بل قد يكون واسطة افشاله. ويدخل اللاوعي كذلك في دائرة الضرورة اللاإرادية ذلك أن وجوده يجعل من كل قرار مجرد نقطة مضيئة في بحر عاصف من الظلمات، إن الدوافع الغريزية اللاواعية التي ألقى التحليل النفسي الأضواء عليها تجعل كل مشروع أخطط له محاطاً بغيمة كثيفة حالكة تحجب الرؤية.

إن الطبع والحياة واللاوعي تشكل الحلقات اللاإرادية التي تواجه الإرادة في مرحلتها الأخيرة، مرحلة القبول، غير أننا هنا أيضاً نجد المشكلة الرئيسية التي اعترضتنا سابقاً وهي مشكلة استناد الإرادي الى اللاإرادي وطابع التبادل القائم بينها، فما هو ضروري، أي يخرج عن حكم الارادة يصبح الوسيلة لتسهيل عمل الارادة، ذلك أن الطبع يصبح طريقتي التي لا تخشى شيئاً لتحدي الصعاب، أي أنه يصبح جزءاً لا ينفصل عن الجهد، وكذلك فإن القوى اللاواعية تصبح العفوية الخفية للانفعالات بكل ما فيها من مثير وغريب، أما الحياة التي كانت تقف عندها كل قيمة فإنها تصبح الينبوع الذي لا ينضب للقيم.

(انظر مادة حرية).

مصادر ومراجع

- ديكارت، رينيه، تأملات ميتافيزيقية، تر. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1977.
- كانط، ايمانويل، اسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر. محمد الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، 1970.
- هيغل، مختارات، جزءان، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- Hegel, Principes de la philosophie du droit, éd. Gallimard, Paris, 1968.
- Nietzsche, La Volonté de puissance, 2 volumes, éd. Gallimard, Paris.
- Ricœur, Paul, Philosophie de la volonté, Tome I, Le volontaire et l'involontaire, éd. Aubier, Paris, 1949.

جورج زيناتي

إرْهَاب

Terrorisme
Terrorism
Terrorismus

تمر المجتمعات المدنية اليوم في مرحلة تحوّل فيها العنف السياسي إلى إرهاب سياسي. ولقد أصبح هذا الوجه الجديد للعنف رائجاً في مختلف أنحاء العالم، تنبت جذوره في البنية الحاضرة للمدنية التقنية: في كيفية الانتاج وتوزيع الثروة، في مختلف الطرق التي تتبعها العلاقات السياسية والاقتصادية الدولية، وبالتالي في نظام القيم الذي يدير اللعبة السياسية ويوجه الرهان السياسي بين الأمم، وحتى أيضاً في علاقة الترابط بين هذا النظام وبين المفهوم الأخلاقي للانسان ولمصيره.

ليس الارهاب السياسي ظاهرة عرضية أو وليدة الصدفة، وليس حادثاً غريباً ودخيلاً على المجتمعات المدنية المعاصرة – بالرغم من كونه مزعجاً وغير مرغوب فيه – وإنما هو صنيعها. إن المجتمعات المدنية المعاصرة لا توفر للارهاب السياسي دوافعه الأساسية فحسب، وإنما لها علاقة مباشرة في تفشّيه وانتشاره، وهي ملازمة لتبعاته: ثمة حلقة جهنمية تغيب مخارجها في تقلبات مستقبل مظلم ينطوي على خطر يتربص بالمجتمعات والدول وهي تبدو ميّالة للوقوع فيه، ألا وهو الانقياد إلى تكريس الإرهاب كعنصر عادي في اللعبة السياسية وذلك باعتباره واقعاً لا يمكن تلافيه بقدر ما يجدر التكيّف معه والاعتياد عليه. إن فداحة هذا

الخطر هي بنسبة ما يرفض المسؤولون السياسيون والحكومات في العالم أجمع الاعتراف بأن أسباب هذه الظاهرة ودوافعها إنما هي نتيجة للوسائل والطرق التي يتبعونها في ممارسة السياسة، وبقدر ما يرفضون تحمل مسؤولية استئصاله من المجتمع باعتبارهم قوى فاعلة وليس مفعولاً فيها.

لغوياً، تشتق كلمة ارهاب من الفعل الثلاثي «رَهَبَ» أي خاف. والرهبة هي الخوف والفزع. وأرهبه ورهّبه أي أخافه وفزّعه. والراهبة هي الحالة التي ترهب أي تفزع وتخوّف، كما جاء في «لسان العرب» تحت مادة «رهب». والفعل الرباعي المتعدي «أرهب» أي أفزع وأخاف أو خوّف يفيد أن ثمة فاعلاً يقوم بالفعل ومفعولاً به يكون موضوعاً يحصل عليه أو عنده الفعل؛ يتحمّل نتائج ابفعل، وذلك بغض النظر عن كون الذات الفاعلة أو الموضوع المفعول به فرداً أو جماعة. عند هذا الحد، نتبيّن أن «الرهبة» أو «الراهبة» لا تدل إلا على حالة نفسية تعانيها أو تعبّر عنها ذات معينة أو شخص معيّن أو جماعة معينة، أو بالتالي فهي لا تحمل أي معنى سياسي / اجتماعي يقوم على العلاقة القائمة بين نتائج الخوف وبين استغلاله بشكل هادف وواع من قبل فاعل الفعل. أما كلمة إرهاب فهي تسمح باستخراج علاقة بين نيّة الذات الفاعلة ونتائج الرهبة على الموضوع الذي يتحملها، ولكن المعنى السياسي / الاجتماعي القائم على طبيعة البواعث والأهداف التي من جرّائها يحصل فعل الارهاب، لم يظهر إلا مؤخراً، أي بعد أن ظهر وتبلور في استعمال تلك العبارة في اللغة الأجنبية، وذلك نتيجة لعملية تكوّن طويلة الأمد تعود جذورها إلى الثورة الفرنسية الكبرى التي بدأت عام 1789، حيث اكتسبت تلك العبارة البعد السياسي / الاجتماعي الذي نعرفه اليوم.

بعد أن عمّت الثورة جميع الأراضي الفرنسية طرأت ظروف اجتماعية وسياسية كان من شأنها أن برزت عبارة «إرهاب» في المجال السياسي كمصطلح يدل على مجموعة أعمال عنيفة ومن طبيعة سياسية/إجتماعية. فبعد أن هاجم الثوار الفرنسيون سجون باريس وضواحيها وقتلوا مجموعة كبيرة من مؤيدي الملك المحتجزين فيها (2 أيلول 1792)، عمدت «لجنة الترصد» إلى تبرير ذلك العمل في مذكرة وزعتها على جميع المقاطعات وجاء في أن تلك الأعمال «كانت إجراءات عادلة قام بها الشعب بهدف كبح جماح ألوف الخونة بواسطة الارهاب». وفي خطاب ألقاه أحد مندوبي الشعب في إحدى جلسات المجلس الثوري، جاء هذا النداء: «أيها المشرّعون، ضعوا الارهاب على جدول الأعمال... وليحوّم سيف القانون فوق جميع المجرمين». هذا يعني أن الارهاب أصبح في هذه الفترة وسيلة للمدفاع الوطني يستعملها الثوار ضد العصاة والخونة. وبذلك أصبح الإرهاب يعني نظام حكم اعتمدته الحكومة الثورية باعتباره الوسيلة الأكثر ملاءمة لبقاء الجمهورية. قال روبسبير بهذا الصدد: «ليس إلى قلوب المواطنين والتعساء يجب توجيه الارهاب بل إلى ملاجىء المجرمين الأغراب حيث يقتسمون الأسلاب ويشربون دم الشعب الفرنسي».

يتضح مما قدمته الثورة الفرنسية أن كلمة ارهاب تدل على نظام حكم أو على وسيلة سياسية يلجأ اليها الحكام أو أصحاب السلطة السياسية في المجتمع المدني. غير ان معناها الحديث لا يقتصر على الحكام فقط بل يشمل الأفراد والمجموعات التي ليست في السلطة أو التي تطمح إلى تسلمها. وبهذا المعنى يعرّف «المنجد» الارهابي بأنه «من يلجأ إلى الارهاب لإقامة سلطته»، والحكم الارهابي هو «نوع من الحكم تعمد إليه حكومات أو جماعات ثورية. إن هذا الانتقال بالارهاب من مستوى الحكام إلى مستوى المحكومين لما تعاينه اللغة العربية ولا التاريخ السياسي للشعوب العربية بقدر ما عاينه الغرب مع الحركة (الفوضوية) والعدمية الروسية.

كان تأثير الأنارشية والعدمية على مجرى الارهاب وأوضاعه السياسية واحداً ومشتركاً، نظراً لارتباطها بمصدر ايديولوجي واحد، من جهة، وللتأثير المتبادل الذي كان لكل واحد منهما على الآخر في مجال الأعمال والوقائع، من جهة أخرى. فالفوضوية تقوم في أساسها على رفض جميع أشكال السلطان المتمثل بالأشخاص والمؤسسات والمعتقدات الدينية. فكل ما هو تنظيم مقونن يحد من حرية الفرد، وكل ما هو سلطة تقوم على الاكراه يجب محاربته والغاؤه. وهذا ما جعل الأنارشية في مواجهة عنيفة مع اللّه والدولة مفهوماً وواقعاً لأنهما يمثلان السلطة، يعني الحكم والسيطرة والاكراه. وكان من نتيجة ذلك أن دعا الأنارشية الى ممارسة الأعمال الارهابية بشكل ارتبط الارهاب بالأنارشية ارتباطاً أشرف على الترادف، بحيث كثرت الأعمال الارهابية الأنارشية في أوروبا، وليس أدل على ذلك من أعمال رافاشول واميل هنري وفايان في فرنسا، وكافييرو ومالاتيستا وسيتشاريللي في ايطاليا، وأعمال الثوريين الروس من أمثال جيليابوف وستبنياك وكالياييف.

يقودنا هذا الوضع الارهابي الى ملاحظة عنصر أساسي جديد. فإبان الثورة الفرنسية كان الارهاب نظاماً في الحكم ووسيلة يقتصر استعمالها على من بأيديهم زمام السلطة، يعني ان استعمالها كان قانونياً. أما مع الفوضويين فقد أصبح الارهاب

وسيلة تستعمل ضد الحكومات والسلطات، يعني بصورة غير قانونية، بل خارجة على القانون. وهذا ما كان يريده الأنارشيون ويعملون من أجله عن سابق تصور وتصميم، وذلك لأن القانون بنظرهم هو ثمرة من ثمار السلطة القائمة ونتيجة لها ووسيلة لدعمها. وطالما أنهم يرفضون السلطة فإنهم يرفضون بالنتيجة كل ما يصدر وينشأ عنها.

ولقد كان للحركة العدمية الروسية تأثير مباشر على تبلور مفهوم الارهاب بمعناه الجديد، وذلك لأن أعمال العنف التي قام بها العدميون تحت الحكم القيصري والمفاهيم والمبادىء التي انطلقوا منها، حددت المعنى السياسي للارهاب ووضعت له أطره الاجتماعية ومبرراته الايديولوجية. ففي برنامج المنظمة الارهابية العدمية التي أطلقت على نفسها اسم «نارودنايا فوليا» أو إرادة الشعب، يمكننا الاطلاع على دور الارهاب في عملها السياسي: «يقوم العمل الارهابي على تصفية رجال الحكم الأكثر ضرراً منهم، وعلى دفاع الحزب ضد الجاسوسية، وعلى معاقبة الأعمال العنيفة والكيفية التي يقوم بها الحكم والادارة الحاكمة. إن هدف الارهاب هو النيل من مكانة القوة الحكومية وإعطاء البرهان الثابت على إمكانية النضال ضد السلطة، ثم إثارة الروح الثورية في الشعب وتقوية إيمانه بانتصار القضية. وهدف الارهاب، أخيراً، هو تشكيل كوادر قادرة ومدرّبة على النضال».

يتضح مما تقدم أننا أمام نوع جديد من الارهاب السياسي لم نعهده منذ الثورة الفرنسية. إنه الارهاب الطالع من بين صفوف الشعب نحو رأس الهرم المتمثل بالسلطة والدولة، في موازاة مع الارهاب النازل من رأس الهرم نحو القاعدة الشعبية. إنهما النموذجان الرئيسيان لظاهرة الارهاب السياسي التي ما تزال مستمرة حتى اليوم في جدلية العلاقة بين الدولة والشعب. فمن جهة، هناك إرهاب الدولة أو إرهاب الأقوياء من حيث أنهم في السلطة، ومن جهة أخرى إرهاب الجماعات والأفراد أو إرهاب الضعفاء من حيث أنهم ليسوا في السلطة، أو أنهم يطمحون إليها. وبين هذين النموذجين تتراوح مختلف أشكال الارهاب التي نعاينها في التاريخ السياسي والاجتماعي لشعوب العالم.

مهما يكن من أمر، فإن بين هذا الارهاب وذاك فارقاً سوسيولوجياً أساسياً ترتبط به الايديولوجيات التي تحرك كلاً منهما. أما الفوارق الأخرى التي تحاول تلك الايديولوجيات إبرازها فإن قيمتها تخرج عن المجال العلمي والموضوعي للتحليل السياسي، وتنحصر ضمن إطار تلك الايديولوجيات في نظرياتها وتطبيقها. وليس أدلّ على ذلك من تشابه معسكرات الاعتقال النازية في «أوشفيتز» و«بوشنفالد» مع المعسكرات الستالينية في سيبيريا وكوليما، أو ترادف الغستابو الهتلري مع حركة التطهير الستالينية. إن كلاً منها ارهاب سياسي صادر عن صاحب السلطة. لذلك فإن إرهاب الأقوياء وإرهاب الضعفاء هما وسيلتان تستعملان العنف الأقصى بشكل تام. ولكن ليس الأول أكثر قبحاً ولا الثاني أقل سوءاً إلاّ عندما يكون الواحد منهما سبباً للآخر. وهذا ما يدعو الباحث فيهما إلى وضع كلٍّ منهما في المنتظم السياسي / الأخلاقي الذي يحصل فيه هذا النموذج من الارهاب أو ذاك، بهدف الكشف عن حرية الأفراد والجماعة في رصيد كلّ منهما. فالحرية هي المقياس السياسي والأخلاقي الوحيد الذي يقرّر قيمة الفعل ونتائجه.

في عالم البشر، وهو عالم سياسي بحكم الواقع، لا يمكن فهم الحرية بذاتها وعلى الاطلاق، بل من ضمن تموقعها في منتظم متوازن قد اختارته هي نفسها. إذا كانت الحرية المطلقة تتصف - كما وصفها هيغل - بـ«هيجان التدمير»، فالحرية المتموقعة ليست كذلك، لأنها موجودة بالنسبة للآخرين، وإزاء حريات أخرى تشترك معها في العملية البناءة والخلاّقة. ولكن بالمقابل ليس من شأن تموقعها، وأعني المنتظم السياسي / الأخلاقي الذي تمارس فيه الحرية، أن ينفي عنها صفتها الجوهرية في كونها حرة. بل جلّ ما من شأنه أنه يقيّدها، أو بالأحرى أنها تقيّد نفسها في استسلامها للتقييد: بالقوانين، بالدساتير والنظم، بالعادات، بالمعايير الأخلاقية وبالعلاقات الشخصية المقوننة باعتبار الحقوق الشخصية والعامة، وباعتبار حقوق الفرد وحقوق الجماعة.

إن المنتظم السياسي / الأخلاقي هو محصلة الاتساق والتناغم بين تلك المعطيات. ولكن عندما تفقد هذه المعادلة توازنها واتساقها بصورة تتعرض فيه الحرية للخطر، أي عندما تتهدد حقوق الشخص من جرّاء انهيار التوازن، تتفلّت الحرية من قيودها، وتتجاوز حدودها، وتبحث في مطلقها أو، بعبارة هيغلية، تبحث من خلال الملكة النفيوية التي تلازمها جوهرياً عن مخرج منقذ. وفي هذه الحالة، تجد الحرية نفسها في موقف الدفاع والمواجهة ضد حريات نفيوية أخرى، وضد المنتظم الذي فقد صلاحيته بفقدان التوازن. إن الحرية المهدّدة تقف ضد المنتظم - إذا جاز أن ندعوه منتظماً بعد الآن - لأنه لا يعود يعنيها، ولا يعود يعني لها سوى مصدر الخطر المميت. أما إذا بقي منتظماً فبالنسبة للآخرين وليس بالنسبة لها، وعندما تجد هذه الحرية نفسها مستبعدة منه، تمنح نفسها الحق الحيوي في أن تستبعده وتنفيه من أجل حماية نفسها ومن أجل بقائها. إن بقاء حرية الأشخاص يستمد استمراره من توازن المنتظم

السياسي / الأخلاقي السائد. أما في حال غياب هذا المنتظم، أو في حال تعطّل صلاحيته، تصبح الأخلاق معلّقة، وتغدو السياسة تقنية آلية، يعني الإرهاب ارهاب بين حريات طليقة ومتواجهة.

إن هذه الطريقة في طرح مسألة الارهاب، هي في أساس المباحثات البراكسيولوجية والفلسفية بين المفكرين وعلماء الأخلاق والسياسة. فالأرهاب السياسي، باعتباره ظاهرة اجتماعية، إنما يتعلّق بمجال الوجود والوقائع والنشاط العملي عند البشر. وهذا هو شأن مكوّناته أيضاً: الحرية، الحق، بقاء الحرية، الحرية المتموقعة والمهددة، المحافظة على الحقوق وحمايتها، بالإضافة إلى فقدان التوازن في المنتظم السياسي / الأخلاقي. يتبيّن إذاً، أننا أزاء مفاهيم تطبيقية لا يكفي التحليل الذهني المجرّد لاستيعاب مضمونها الوجودي والمعاش بتمامه. ولكن بالمقابل، لا تستقيم هذه المعطيات التطبيقية ولا تتخذ لها معنى إلاّ بالنسبة لمنتظم هادف تحدده معايير وقيم مثالية تلعب دور الوازع للسعي الدائم إلى الاقتراب من تحقيقها. وبالتالي فإن هذا المنتظم هو اكتمال دائم للمفاهيم التطبيقية، اكتمال يتخذ شكله على مستوى البشر. انطلاقاً من هنا، لا يمكن أن نفهم الإرهاب السياسي في مكوّناته ما لم نضعه في سياق المنطق التطبيقي للوضع المعيّن الذي نشأ فيه، وفي دينامية المنتظم المعياري، كما يجب أن نضعه ضمن الكلية التاريخية التي ينتمي إليها. وهذا يعني أنه لا يمكن فهم هذا الفعل وتحليله باقتطاع مكوّناته من محيطها الدينامي، وبترها منه بتراً بهدف إبرازها، كل منها على حدة، بل يجب أن تعتبر بكليّتها كقوى محرّكة وملازمة للفعل نفسه، ومتشابكة مع الوضعية السياسية التي لزم عنها الارهاب. لذلك يقود هذا الموقف إلى التساؤل عن عناصر هذه الوضعية التي جعلت الفعل ينساق ي طريق مسدود، وقادت الارهاب، بالتالي، إلى مفارقة لا يمكن تجاوزها منطقياً، وإنما تعود مهمة تجاوزها، في نهاية الأمر، إلى الحرية والإرادة عن طريق الفعل. وبعبارة أخرى، إذا كان من شأن الارهاب أن يظهر الحرية في حالة تفلّت كامل من قيودها ضمن منتظم قد فقد توازنه، فهذا ما يدعونا إلى التساؤل عن العوامل التي عطّلت، في المجال التطبيقي، هذا التوازن. كما يدعونا بالتالي إلى التساؤل: من يمثّل الحرية المهدّدة ومن يمثّل الحرية المهدَّدة؟ من يهدّد من» وأخيراً، لم الارهاب وليس شيء آخر؟

أدونيس العكرة

إضافة

لمّا كان الارهاب مرتبطاً بالعنف في الفكر السياسي فيجب التمييز هنا بين نوعين من العنف السياسي: العنف الرجعي، والعنف الثوري. ولكلا النوعين محتوى طبقي يميّز بالتالي الوظيفة الاجتماعية - السياسية لكليهما، ولذلك فإن ظهورهما تاريخياً - حسب وجهة نظر الاشتراكية العلمية - بدأ مع بداية التقسيم الطبقي للمجتمعات ونشوء الصراع الطبقي اللذين يشكلان عنصراً من عناصر تجلّيه. فالطبقات الرجعية المستغِلّة تستخدم وسيلة العنف السياسي - الارهاب - ضد تطلعات الطبقات المستغَلّة - وذلك وفقاً للتشكيلات الاجتماعية المحدّدة - ونضالها في سبيل إزالة أو تحقيق ظروف استغلالها، لذلك فهو صفة ملازمة لسياسة الطبقات الرجعية منذ أول مجتمع طبقي، أي مجتمع العبودية. إن العنف الثوري هو إحدى الوسائل التي تستخدمها الطبقات المستغَلّة لتحقيق مصالحها الطبقية العادلة والمحقة، وذلك لا يمنع سواء استخدامه من قبل فئات اجتماعية أو ممثلين عنها، خارج القوانين الحتمية للصراع الطبقي - الذي يستوعب الظروف الذاتية والموضوعية للمرحلة التاريخية المحددة وبالتالي الشكل المناسب للنضال - مما يؤدي إلى تكريس أشكال مختلفة ومغايرة للعنف الثوري منها التطرف والإرهاب.

غسان الزين

إسْتِبْدَاد

Despotisme
Tyranny
Despotismus

الاستبداد ظاهرة قديمة ومستمرة في التاريخ، وله أشكال وأنواع عديدة. ويمكن تعريفه، بصورة عامة، بأنه الانفراد بالأمر والأنفة عن طلب المشورة أو عن قبول النصيحة حيث ينبغي الطلب أو القبول. فإذا كان الأمر متعلقاً بمصلحة الفرد نفسه، فإن الاستبداد يأتي على الأغلب تعبيراً عن غرور المرء بنفسه، أو عن عدم قدرته على الانفتاح والتبادل، أو عن إرادته كتم حقيقته عن غيره. وإذا كان الأمر متعلقاً بتدبير مصلحة جماعة معينة، فإن الاستبداد يعني التصرف المطلق في شؤون تلك الجماعة بمقتضى المشيئة الخاصة والهوى. وفي هذه الحالة، لا يبعد

معنى الاستبداد عن معاني الاعتساف والتحكم والاستعباد والسيطرة التامة.

من هذا المعنى العام، تتفرع معان كثيرة دقيقة، بحسب نوع الجماعة وطبيعة العلاقات الأساسية القائمة بين أعضائها. ونظراً للأهمية البالغة للجماعة السياسية في حياة الانسان، فقد تركَّز انتباه المفكرين والباحثين على الاستبداد السياسي أكثر مما تركز على سائر أنواع الاستبداد.

في التراث العربي الاسلامي، يبرز معنيان للاستبداد السياسي. الأول يجعله مقابلاً للشورى، وهي استطلاع رأي ذوي التجربة والبصيرة في شؤون الحكم. والثاني يجعله مقابلاً للمشاركة في الحكم من جهة ذوي العصبية الواحدة الغالبة، وهو ما قصده ابن خلدون حيث تحدث عن أطوار الدولة وحدّد الطور الثاني منها بأنه طور استبداد الحاكم على قومه والانفراد دونهم بالملك. الاستبداد بالمعنى الأول مذموم، إذ أن المشورة تخلص من الهوى وتفضي إلى القرار السديد، وهو بالمعنى الثاني أمر واقع بمقتضى طبيعة الحكم القائم على تغلّب عصبية قَبَليَّة معينة.

في الفكر السياسي الغربي الحديث، يتحدد الاستبداد بدقة، بالنسبة إلى القانون. فالحاكم المستبد هو الحاكم الذي لا يتقيد بقانون أو بقاعدة ثابتة ويفرض إرادته على المحكومين بدون خشية حساب أو تبعة. لكن هذا ليس مانعاً كافياً من الاختلاف بحسب وجهة النظر. فعند مونتسكيو، مثلاً، الاستبداد هو نوع من أنواع الحكم، أو نظام من الأنظمة السياسية، يتميز عن سائر الأنظمة بكونه يجعل السلطة كاملة بين يدي حاكم واحد، يحكم بدون قانون أو قاعدة، بموجب إرادته وأهوائه، وبكونه يقوم تبعاً لذلك، على مبدأ الخوف. أما عند روسو، فالاستبداد ليس نظاماً سياسياً، وإنما هو اغتصاب السلطة التشريعية واعتبار الحاكم نفسه فوق القانون، مهما يكن شكل الحكومة وعدد أعضائها. وجهة نظر مونتسكيو وضعية سوسيولوجية، بينما وجهة نظر روسو معيارية مبنية على مسألة شرعية السلطة والحكومة. وقد كان تصوّر الكواكبي، وهو أشهر محارب للاستبداد في الفكر العربي الحديث، متأثراً بالتراث العربي الاسلامي والتراث الغربي الليبرالي، فلم يحصر الاستبداد في شكل واحد من أشكال الحكومة. ووسّع مفهوم الشورى، فجعل نقيض الاستبداد في نظام الحكم الذي تراقب فيه السلطة التشريعية الحكومة وتحاسبها، وتراقب الأمة السلطة التشريعية وتحاسبها.

ويختلط مفهوم الاستبداد مع مفهوم الطغيان في كثير من الأذهان والنصوص. ولكن في الحقيقة، يشتمل مفهوم الطغيان، بمعناه العام، على عنصرين لا نجدهما بالضرورة في الاستبداد، وهما القهر والجور. فالاستبداد، من حيث هو تصرُّف غير مقيد وتحكُّمي في شؤون الجماعة السياسية، يُبرز إرادة الحاكم وهواه، ولا يعني بالضرورة أن تصرف الحاكم ضاغط بعنف على المحكومين، غير مبال بقواعد العدل والانصاف. هذا مع العلم أن الطاغية يعني في بعض النظريات الحاكم الذي يستولي على الحكم بصورة غير شرعية، ولكنه يحكم بموجب القوانين النافذة. ومن هنا، نشأت فكرة الحاكم المستبد العادل، وفكرة المستبد المتنوِّر، بحسب التعبير المشهور في القرن الثامن عشر. فالاستبداد لا يتنافى في ذاته مع العدل والنور، ولكن تحكُّم الهوى في التصرف التفرُّدي يبعد الحاكم عن التبصر العقلي في الأمور، وفي النتيجة عن مسلك النور والعدل.

ناصيف نصّار

إسْتِبْطان

Introspection
Introspection
Selbstbeobachtung

الاستبطان طريقة استخدمها علم النفس الكلاسيكي. وهي تهدف أن يكشف الفرد بذاته عن حياته الداخلية. وفكرة الاستبطان قديمة، نجد صداها في بعض الأديان. هذا ما تعبر عنه الديانة المسيحية مثلاً بعملية «فحص الضمير» قبل التقدم لسر الاعتراف. ولا ننسى ما للتأمل من قيمة في المذاهب البوذية مثلاً. وفكرة الاستبطان ليست غريبة على التفكير الفلسفي. فقد أثر عن سقراط دعوته لمعرفة الذات انطلاقاً من الذات. كما أن دعوة النساك والمتصوفة إنما تقوم على التأمل في الذات بهدف السيطرة على الأهواء والشهوات وإماتة الأخلاق المذمومة والحفاظ على النفس منزهة عن كل دنس لتكون مستعدة في كل وقت كي تفنى في الذات الأولى، ذات الخالق.

في علم النفس الكلاسيكي، الذي يعتبر موضوعه فهم الأنا، أي معرفة الذات الداخلية لشخص المتكلم، يعتبر الاستبطان الطريقة الوحيدة تقريباً القادرة على سبر أغوار الوعي والتعرف على الأنا. فالمحلل النفسي هنا هو بالذات الشخص الذي يُجرى عليه التحليل. فبواسطة الاستبطان ينعكس الشعور على نفسه ويصبح موضوعه تحليل الاحساس الداخلي أو ما يدور في الداخل

من شعور وعواطف وخيالات. بتعبير آخر، الاستبطان عبارة عن وعي الحالات الداخلية، إنه الإحساس بالإحساس. بل إن الاستبطان لا يعني مجرد وعي احساس أو شعور ما بل أيضاً وصف الظاهرة النفسية وتحليلها. إلا أن الاستبطان كطريقة لمعرفة الذات تعتبر من أقل الطرق علمية وموضوعية، لانعدام الملاحظة العلمية كما هو الحال في مجالات العلوم. وسنعود لذلك.

خصائص الاستبطان. إيجابياته وسلبياته

يقوم الاستبطان، كما نرى، على تذكر الماضي. وعملية التذكر هذه لا تعني إعادة تركيب الماضي بكل جزئياته، فضلاً عن استحالة ذلك. بل إن التأمل لا بد أن يفضي لإعادة تشكيل مجرى الحياة بشكل ميّز الشكل الأصلي. ولا شك أن محاولة كل فرد تختلف عن محاولة الأفراد الآخرين. بل أمام الحالة الشعورية الواحدة غالباً ما يُعطى أكثر من رأي. يبقى علينا أن نشير إلى أن الوعي ليس حيّزاً ما أو إنتاجاً عيانياً محدداً كي تمكن مراقبته بدقة. وفي نفس الوقت علينا أن نعتبر الاستبطان طر قة تطال ما هو واضح في عمليات الوعي. فهي لا تدرك بالتالي كنه التصرفات اللاواعية، الناتجة عن تصرُّف لا إرادي أو عن كبتٍ ما. علماً أن كلمة لا إرادي ملغاة من قاموس علم النفس، فلكل فعل سبب، وإن بدا هذا السبب مجهولاً للحظة ما أو ظلّ مجهولاً على الدوام.

مع ذلك، يظلّ الاستبطان طريقة مختصرة واضحة وقبل كل ذلك بسيطة، فهي لا تتطلب معرفة مسبقة بتاريخ النظريات النفسية كي تمارس بصحة. وفي هذا المجال ينصح مثلاً أن يمارس الاستبطان كل يوم، في فترة راحة تامة، قبل النوم مثلاً، إذ يصار الى تذكر ما جرى للفرد وما تعرض لمشاكل، كيف حلها وكيف يقوّم ذلك، بهدف صحة نفسية واجتماعية أسلم. ورغم أن الاستبطان طريقة فردية فبالإمكان احياناً تعميم قسم من النتائج التي ينتهي اليها التحليل، إذ قد نصل الى ادراكات أو تحليلات متشابهة، أمام حالات متشابهة كالغضب أو الخجل أو الفرح مثلاً.

من عيوب الاستبطان أنها طريقة لا تستطيع أن تحيط بالحالة النفسية المتغيرة. لا شك أن كل معرفة تهدف في نهاية الأمر إلى تأبيد الموضوع الذي تتناول وإلا لما أمكن الإلمام به. وهذا ما لا يتم بسهولة، خاصة في الحالات التي يعالجها علم النفس، والتي يصار الى معرفتها بواسطة الاستبطان. فالحياة النفسية حياة متغيرة على الدوام وتخضع لأكثر من مؤثر، كالتربية والوسط وهذه مؤثرات تخرج فيه قسم منها عن إدراك الذات لذاتها.

ثمة صعوبة أخرى يطرحها الاستبطان. وهذه الصعوبة تتمثل في الظرف الاصطناعي الذي يضع الفرد فيه ذاته ساعة قيامه بهذه العملية، كتخليه المباشر عن اللحظة التي يحياها، ليحيي بالتأمل، أو بالتذكر لحظات سبقت. والانسان في هذه الحالة أميل لتصور ما هو سهل بسيط مما هو معقد. ثم أنه أميل كذلك للتساهل مع نفسه مما يجعل نظرته أقل شمولية ورؤياه أقل وضوحاً. وقد يجد أيضاً حرجاً في التكلم عن حياته العاطفية أو قد لا يعي هذه الحالة أو يعتبرها من خصوصياته الحميمة فلا يظهرها أو قد لا يكون أخيراً واعياً تمام الوعي أبعاد عاطفته. والصعوبة الأخيرة تتمثل في كون المحلل والموضوع المزمع درسه شيئاً واحداً. وهذا يقضي على الموضوعية التي تفرض أن يكون بين الذات والموضوع فاصل ما حتى تتمكن الذات من الإحاطة بالموضوع باعتباره موضوعاً لا جزءاً من الذات.

لهذا لا يميل علم النفس المعاصر لاعتبار الاستبطان طريقة علمية ناجعة في الكشف عن الذات بما فيها من نزعات وميول وما تحمل من كبت ومن سلوك غير سوي ومن عقد نفسية.

الاستبطان ومدارس علم النفس الحديثة

لم ينته الاستبطان كطريقة رغم التطور الذي طرأ على علم النفس. فما زال التحليل النفسي يلجأ إليه وإن بشكل منظم، فالمحلل يوجه المريض في عملية الاستبطان ويراقب النتائج ويبني على أساسها حلولاً، أو يعرض حلولاً. من هنا يعتبر الاستبطان في التحليل النفسي طريقة علاجية. في هذه الطريقة يطلب إلى المريض بعد وضعه في موقع مريح أن يسرد ما توحيه إليه بعض الكلمات بعفوية وبصدق. والمريض، عملاً بما يعرف في التحليل النفسي بالتداعيات الحرة، يقدم للمحلل سيلاً من الكلمات أو العبارات المرتبطة بذكرى ما، لها علاقة لاواعية بالمشكلة التي يعاني منها. وبمساعدة المحلل الذي يلتقط من هذا الاستبطان اللاإرادي بعض المتشابهات أو العبارات التي تتكرر ويكون لها دلالة ما، يتعمق وعي المريض لذاته ولأبعاد حالته النفسية المرضية. وبذلك يتحول الاستبطان غير المنظم اللاوعي الى نوع من الوعي يسمح للمريض أن يتأمل بذاته مشكلته وأن يشارك في إيجاد حل لها.

في علم النفس الحديث، أو ما يطلق عليه اسم علم النفس التجريبي تحول الاستبطان تحولاً جديداً. ولم يعد وصفاً أو تأملاً في الذات، بل طريقة في فهمها خاضعة للقياس والمقارنة. وبذلك خضع الاستبطان لمقاييس العلم الحقيقية. وقد تم هذا التحول في

المختبرات التي انشئت مع مطلع هذا القرن وكانت نقطة البداية قياس الاحساس. والاستبطان الذي يستعمل هنا عبارة عن الطلب إلى العميل أن يصف إحساسه وشعوره بعد وضعه أمام مثير معين، بعدها يعمد الدارس الى تغيير المثيرات، ويطلب الى العميل وصف إحساسه الجديد ومقارنته بالإحساس السابق كأن يقول، إن هذا الإحساس الجديد أكبر أو أصغر أو أدق أو ألذ الخ... بذلك يكوّن الدارس فكرة عن تطور الاحساس أو الادراك الحسي أو الشعور عن طريق مقارنة الأوصاف التي يقدمها العميل بالمثيرات الخاضعة للقياس عملياً وعلمياً. وبذلك قد يصل الى نتائج قابلة للتعميم مبنية اساساً على ما أسرَّ به العميل من معلومات ومن تقديرات وصفية.

مصادر ومراجع

- زيعور، علي، مذاهب علم النفس، دار الاندلس، بيروت، 1971.
- فلوجل، ج. ل.، علم النفس في مائة عام، بيروت، 1973.
- المليجي، حلمي، علم النفس المعاصر، النهضة المصرية، 1970.

- Freud, Anna, Le moi et le mécanisme de défence, P.U.F., 1972.
- Freud, Sigmund, Introduction à la psychanalyse, Payot, 1966.
- Henri, Ey, La conscience. P.U.F. 1968.

جورج كتورة

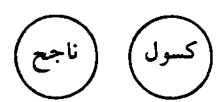
إستِدْلال

Raisonnement
Reasoning
Vernunftschluss

الاستدلال مفهوم عام جداً يشمل كل عمليات البرهان على قضية ما انطلاقاً من قضايا أخرى، بما في ذلك: الاستقراء والقياس التمثيلي (انظر القياس). فانتقالنا مثلاً من كون النحاس والحديد والقصدير اجساماً موصلة للحرارة إلى أن كل معدن موصل للحرارة، يعتبر استدلالاً بالاستقراء.

أما في المنطق الصوري، فيفهم بالاستدلال، استخراج قضية من قضية أو أكثر بسبب معنى القضايا أو مبناها.

يقسم المنطق التقليدي الاستدلال الصوري الى استدلال مباشر واستدلال قياسي أي قياس. في الاستدلال المباشر يجري استخراج قضية جديدة من قضية واحدة فقط. فبالنسبة الى القضايا الحملية، نستطيع بواسطة تغيير الأسوار التي تحصر كمية القضية مثل «كل» و«بعض»، أو بإدخال السلب على الرابطة أو على أحد الحدين، أو أيضاً بتبديل الموضوع والمحمول أن نستخرج قضية جديدة من قضية حاصلة. فهكذا مثلاً، نستطيع أن نستدل من فرضنا أن «كل طالب ناجح» على أن «بعض الطلاب ناجحون»، بتقليل من كمية السور، اذ ما يصدق على الكل يصدق بالأحرى على البعض. وكذلك اذا انطلقنا من القول «لا كسول ناجح» نستنتج انه «لا ناجح كسول»، إذ أن العلاقة القائمة بين كسول وناجح هي التباين، أي أنه لا شيء مشترك بين الكسالى والناجحين:



وهذه العلاقة، كما يتضح من التمثيل، تبقى هي ذاتها اذا عكسنا المقارنة، أي بدّلنا المحمول بالموضوع في القضية الكلية السالبة. كذلك هو الحال مع القضايا الشرطية، أي القضايا المركبة بواسطة الأدوات «إما... أو» و«إذا.. فـ» وما شابهها، والتي تسمى في المنطق الحديث بالروابط المنطقية. فعن وضعنا مثلاً:

اذا كان الطقس جيلاً   يخرج عادل الى الصيد

نستنتج مباشرة أنه:

اذا لم يخرج عادل الى الصيد   فالطقس لم يكن جيلاً

وكذلك نستطيع ان نستخرج منها هذه النتيجة الأخرى وهي:

إما لا يكون الطقس جيلاً   أو يخرج عادل الى الصيد

أما في القياس، فيتم الاستدلال من قضيتين أو أكثر. مثال القياس الحملي هذا الضرب:

كل انسان فان
كل عربي انسان
———
كل عربي فان

ومثال القياس الشرطي المركب من عدة قضايا هذا الدليل:

إما أن ترتفع الضريبة أو الحكومة تقع في عجز

إذا ارتفعت الضريبة فالشعب يتذمر
لم تقع الحكومة في عجز

الشعب يتذمر

في المنطق الرياضي، يؤخذ « الاستدلال » بأكثر من استعمال، بحسب اعتبار الجانب الذي يعالج منه المنطق. فعلم المعاني Semantics يتطرق الى الاستدلال من جهة المعاني التي يمكن إسنادها الى القضايا. بالنسبة الى منطق القضايا، أي المنطق الذي يبحث في تركيب القضايا غير المحللة، يتحدد معنى القضايا استناداً الى القيمتين « ص » و« ك » أي صادق وكاذب. إن اعتبرنا قضية « ب »، فإنه من حيث مطابقتها للواقع، إما أن تكون صادقة أو كاذبة. وبالتالي، فسلب هذه القضية أي « ـــ ب »، حيث « ـــ » هو رمز السلب، يأخذ عكس قيمها كما في الجدول الآتي:

ب	ـــ ب
ص	ك
ك	ص

أما تحديد معاني القضايا المتضمنة لأكثر من قضية، فيجري وفقاً لجداول الصدق التالية. فيما يخص رابط الوصل « ٨ » تصدق القضية المركبة عند صدق الطرفين فقط:

ب	جـ	ب ٨ جـ
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ك
ك	ك	ك

كما في قولنا:

عادل مجتهد وعادل يحب السباحة.

ويقابل ذلك رابط الفصل «٧» الذي يعبر عنه بالأدوات « إما... أو »، إذ أن هذا الرابط يكذب فقط عند كذب الطرفين:

ب	جـ	ب٧ جـ
ص	ص	ص
ص	ك	ص
ك	ص	ص
ك	ك	ك

من الروابط المهمة أيضاً، رابط الشرط « اذا... فـ » ورمزه « ← ». هذا الرابط يكذب فقط عند صدق المقدم وكذب التالي:

ب	جـ	ب ← جـ
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ص
ك	ك	ص

(انظر: المنطق الحديث). على هذا الأساس، يمكن الآن أن نعرف اللزوم المنطقي Logical Implication « ⊨ »، أعني الاستدلال على قضية من قضايا أخرى، من وجهة نظر المعاني على النحو الآتي:

يكون لزوم بين القضايا φ_1، φ_2، ...، $\varphi_{ن}$ والقضية ψ، أي بلغة الرموز: φ_1، φ_2، ...، $\varphi_{ن}$ ⊨ ψ إن فقط كلما صدقت كل المقدمات معاً صدقت ψ أيضاً.

لنحاول أن نتحقق من ذلك في المثل الأخير. فإذا أخذنا صورته العامة أي:

ب ٧ جـ
ب ← د
ـــ جـ

د

وقيمنا المقدمات والنتيجة هكذا:

ب ٧ جـ	ب ← د	ـــ جـ	د
ص ص ص	ص ص ص	ك ص	ص
ص ص ص	ص ك ك	ك ص	ك
ص ص ك	ص ص ص	ص ك	ص
ص ص ك	ص ك ك	ص ك	ك
ك ص ص	ك ص ص	ك ص	ص
ك ص ص	ك ص ك	ك ص	ك
ك ك ك	ك ص ص	ص ك	ص
ك ك ك	ك ص ك	ص ك	ك

تحققنا أنه في الحالة التي تصدق فيها المقدمات معاً، وهنا السطر الثالث، تصدق كذلك النتيجة؛ وبالتالي فالقضية « د » تلزم عن المقدمات، أي أن:

ب ٧ جـ، ب ← د، ـــ جـ ⊨ د

وعليه، فمفهوم الاستدلال من وجهة المعاني يعود الى اللزوم المنطقي.

الى جانب علم المعاني، يبحث المنطق في الاستدلال على مستوى آخر، لا يلتفت الى مدلولات القضايا، بل يراعي فقط شكلها وطريق تفكيكها وتركيبها. هذا المستوى يعرف بعلم المبنى Syntax. ينطلق الاستدلال في هذا العلم من قضايا أولية مسلم بها، وتسمى لذلك المسلمات Axiom. فمثلاً يعتمد نسق المنطقي لوقازيفتش على المسلمات الثلاثة الآتية:

مسلمة 1: $(\varphi \leftarrow \psi) \leftarrow \varphi$

مسلمة 2: $((x \leftarrow \varphi) \leftarrow (\psi \leftarrow \varphi) \leftarrow ((x \leftarrow \psi) \leftarrow \varphi)$

مسلمة 3: $(\varphi \leftarrow \psi) \leftarrow (\psi \leftarrow\!\!- \leftarrow \varphi -)$

وبواسطة القاعدة:

من φ و $\varphi \leftarrow \psi$ استخراج ψ

يستدل منها على مسائل جديدة. فالاستدلال بهذا المفهوم، أي استخراج قضايا من المسلمات يسمى هنا بالبرهان Proof. ونرمز إلى ذلك بـ $\vdash$ لنقول أن ψ قابلة للبرهان. إذا اعتمدنا بالإضافة إلى المسلمات على فرضيات أخرى مثل φ_1، φ_2، ...، φ_n لنستخرج القضية ψ، فإننا نكتب بطريقة مساوقة للزوم:

$\varphi_1, \varphi_2, \ldots, \varphi_n \vdash \psi$

ونسمي عندها الاستدلال على القضية ψ من الفرضيات $\varphi_1, \varphi_2, \ldots, \varphi_n$ الاستنباط Deduction.

جدير بالملاحظة أن القاعدة السابقة أي:

من φ و $\varphi \leftarrow \psi$ استخرج ψ

هي التي تتيح عملية استخراج القضايا الجديدة؛ لذلك تسمى هذه القاعدة وأمثالها من القواعد «قواعد الاستدلال» Inference rules أيضاً.

ثمة طريقة استدلالية، على مستوى المبنى، لا تعتمد سوى على قواعد الاستدلال، دون اللجوء الى المسلمات. هذه الطريقة التي تعرف باسم «حساب الاستنباط الطبيعي»، تنطلق من فرضيات لنتوصّل منها بالحذف أو التركيب الى قضايا جديدة. إليك هذا الحساب المقتبس عن واضع «الاستنباط الطبيعي» المنطقي جنتسن Gentzen حيث السهم المزدوج «$\Rightarrow$» يشير الى الانتقال من... إلى...:

إدخال $\wedge$: φ، $\psi \Rightarrow \varphi \wedge \psi$

أي أنه إذا افترضنا حصول φ و ψ فإننا نستطيع أن نستخرج القضية المتصلة $\varphi \wedge \psi$.

حذف $\wedge$: $\varphi \wedge \Psi \Rightarrow \varphi$

حذف $\wedge$: $\varphi \wedge \Psi \Rightarrow \Psi$

أي انه اذا ثبتت لدينا القضية المتصلة $\varphi \wedge \psi$ فإنه يمكن أن نثبت أحد الطرفين.

إدخال $\vee$: $\varphi \Rightarrow \varphi \vee \psi$

إدخال $\vee$: $\psi \Rightarrow \varphi \vee \psi$

حذف $\vee$: $\psi \vee \psi$، $\phi \dashv X$، $\psi \dashv X \Rightarrow X$

أي أنه اذا كان لدينا قضية منفصلة $\varphi \vee \psi$ وكان ينجم عن كل واحد من طرفيها قضية ثالثة X، فإنه بالإمكان إثبات X.

إدخال $\leftarrow$: $\varphi \dashv \psi \Rightarrow \varphi \leftarrow \psi$

حذف $\leftarrow$: φ، $\varphi \leftarrow \psi \Rightarrow \psi$

إدخال $-$: $\varphi \dashv \psi$ $\varphi \dashv \Rightarrow \psi \Rightarrow \leftarrow \varphi$

أي أنه اذا نجم عن φ قضية ونقيضها، فعندها يلزم إثبات سلب φ.

حذف $-$: φ، $-\varphi \Rightarrow \psi$.

حذف $-$: $--\varphi \Rightarrow \varphi$

في مسار عملية البرهان، كلما وضعنا فرضية ما نترك هامشاً أو فسحة، ونرتب تحتها على نفس العمود كل القضايا المتعلقة بها. فإذا ما توصلنا إلى قضية غير مرتبطة بالفرضية نهمل الهامش. إليك مثلاً البرهان على المسألة: $(\varphi \leftarrow \Psi) \wedge (\varphi \leftarrow - \psi) \leftarrow - \varphi$.

1 -	$(\varphi \leftarrow \psi) \wedge (\varphi \leftarrow - \psi)$	فرضية
2 -	φ	فرضية أخرى
3 -	$\varphi \leftarrow \psi$	قاعدة حذف $\wedge$ مطبقة على السطر 1
4 -	$\varphi \leftarrow - \psi$	التطبيق السابق
5 -	ψ	حذف $\leftarrow$ مطبق على السطرين 2 و 3
6 -	$-\psi$	حذف $\leftarrow$ مطبق على السطرين 2 و 4
7 -	$-\varphi$	إدخال $\leftarrow$ مطبقة على استنباط 5 من 2 و 6 من 2، وبالتالي وضع $\leftarrow \varphi$ مستقلة عن الفرضية φ
8 -	$(\varphi \leftarrow \psi) \wedge (\varphi \leftarrow - \psi) \leftarrow - \varphi$	إدخال $\leftarrow$ مطبق على استنباط 7 من 1

الى جانب الامكانيات الواسعة في تطبيق هذا الحساب على

عمليات التفكير الطبيعية، فإنه يمتاز عن النسق الذي ينطلق من المسلمات بمنهجية واضحة. اذ كل رابط منطقي يختص بقاعدة استدلال تحدد إدخاله وقاعدة أخرى تحدد حذفه، مما يضبط ويختصر كثيراً طريقة البرهان.

مصادر ومراجع

- فاخوري، عادل، المنطق الرياضي، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.
- نادر، ألبير نصري، المنطق الصوري، مكتبة العرفان، بيروت، 1966.
- Hermes, H., Einführung in die mathematische Logik, B G. Teubner, Stuttgart, 1969.
- Gentzen, Untersuchungen über das logische Schiessen, Math. Zeitsch. 39, 1934.

عادل فاخوري

إسْتِقْراء

Induction
Induction
Induktion

يقول الجرجاني في كتابه «التعريفات» ان الاستقراء «هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته، وإنما قال في أكثر جزئياته، لأن الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن استقراء بل قياساً مقسماً. ويسمى هذا استقراء، لأن مقدماته لا تحصل الا بتتبع الجزئيات كقولنا: كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لأن الانسان والبهائم والسباع كذلك، وهو استقراء ناقص لا يفيد اليقين لجواز وجود جزئي لم يستقرأ ويكون حكمه مخالفاً لما استقرىء كالتمساح فإنه يحرك فكه الأعلى عند المضغ». أما الاستقراء Induction كمصطلح منطقي عند المحدثين فتعريفه انه نوع من الاستدلال (الاستنتاج)، وهذا نوعان: استدلال مباشر، وغير مباشر. الأول هو استنتاج قضية من قضية واحدة وهذا بدوره أنواع مثل العكس المستوي ونقض المحمول وعكس النقيض وما الى ذلك. أما الاستدلال غير المباشر فهو نوعان أساسيان هما القياس والاستقراء. والقياس استنتاج قضية من قضيتين لا أكثر ولا أقل. أما الاستقراء فهو استنتاج قضية من أكثر من مقدمتين، وليس في الاستقراء يقين وانما صدقه صدق احتمال وكلما زاد عدد المقدمات زاد احتمال صدق نتيجته. وذلك متسق مع تصور الجرجاني والمناطقة الاسلاميين القدماء في أن الاستقراء لا يفيد اليقين.

وليس الاستقراء نوعاً واحداً وإنما عدة نماذج، أشهرها أربعة: الاستقراء التام Perfect والاستقراء الحدسي Intuitive والاستقراء الناقص أو العلمي، والاستقراء الرياضي. أما النوعان الأول والثاني فأرسطو أول من صاغها في وضوح وتفصيل. وأما الثالث فلم يتحدث عنه أرسطو إلا بالعرض لكن المناطقة العرب بدأوا البحث فيه ببعض التفصيل كما استخدمه بالفعل بعض العلماء العرب. لكن علماء الغرب ومناطقتهم في العصر الحديث هم الذين توسعوا فيه واهتموا به اهتماماً خاصاً. وأما الاستقراء الرياضي فهو نوع لم يبدأ البحث فيه الا عند المناطقة المعاصرين وفلاسفة الرياضة كما سنرى.

الاستقراء التام عند أرسطو استدلال يتألف من مقدمتين ونتيجة، وبالمقدمتين احصاء لكل الأمثلة الجزئية التي تتضمنها النتيجة، ونلاحظ أن أرسطو يعطي في المقدمتين الأمثلة الجزئية أنواعاً لا أفراداً. ومثال أرسطو البين للاستقراء التام هو: «الانسان والحصان والبغل طويلة العمر، لكن الانسان والحصان والبغل هي كل الحيوانات التي لا مرارة لها، إذن كل الحيوانات التي لا مرارة لها طويلة العمر». نلاحظ على الاستقراء التام أن مقدماته كلية ونتيجته كلية ومن ثم فالنتيجة لازمة عن المقدمات أي انها نتيجة يقينية لاإحتمالية. وقد تعرض هذا النوع من الاستقراء لانتقادات لاذعة من جانب المناطقة الغربيين المحدثين. وإن دافع بعض هؤلاء المناطقة عن وجاهته. أما الاستقراء الحدسي فقد قصد به أرسطو عملية عقلية ندرك بواسطتها أن مثلاً جزئياً دليل على صدق تعميم ما، أو أنه استدلال ندرك بفضله ما يسميه أرسطو المقدمات الأولى أو الحقائق الضرورية بطريق أمثلة جزئية. والحقائق الضرورية هي مسلمات لا نشك في صدقها وندرك صدقها ببداهة وحدس مباشر لا ببرهان. نصل إليها برؤية عقلية وإن كان ذلك مستحيلاً بدون خبرة حسية. ومن أمثلة الاستقراء الحدسي اننا إذا رأينا في مثال واحد أن أ تستلزم ب يمكننا القول أن كل أ يستلزم ب مثلما نقول عن شيء جزئي مادي أنه ممتد أمكننا القول إن كل جسم ممتد، وكذلك يمكننا القول بعد ملاحظة حسية بسيطة للون الأحمر الفاقع واللون القرمزي أن كل لون أحمر فاقع أكثر دكناً أو سواداً من كل لون قرمزي. نلاحظ أن كل قضايا الرياضة من هذا النوع يكفي في صدقها المطلق ملاحظة مثال جزئي واحد مثل قولنا أن المثلث المتساوي الأضلاع متساوي الزوايا ونحو ذلك.

أما الاستقراء الرياضي فهو تصور غربي معاصر يرجع الفضل في تحديده وتوضيحه إلى بيانو الذي يعتبر من أكبر علماء الرياضيات البحتة وأحد مؤسسي المنطق الرمزي الحديث في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ويستمد الاستقراء الرياضي معناه من المصادرة الخامسة من مصادرات علم الحساب ومنطوقها اذا كان للصفر - باعتباره عدداً - خاصة ما واذا كانت هذه الخاصة تنتمي الى عدد معطى فإن هذه الخاصة تُسند الى كل عدد.

ننتقل الآن الى أهم أنواع الاستقراء في العصر الحديث وأكثرها اهتماماً وعناية من جانب المناطقة والعلماء، وهو الاستقراء الناقص أو العلمي. وقد سُمي هذا الاستقراء ناقصاً لا لأنه قليل الأهمية وانما تمييزاً له من الاستقراء التام الأرسطي، اذ أن هذا يحوي في مقدماته احصاء كاملاً لكل الأمثلة التي تشهد على صدق النتيجة بينا الاستقراء الناقص يحوي في مقدماته عدداً كبيراً من الأمثلة الجزئية ولا يحصيها جميعاً.

وقد سُمي الاستقراء الناقص بالعلمي لأنه يعتبر منهج البحث في العلوم التجريبية كالطبيعة والكيمياء والأحياء كما تستخدمه بعض العلوم الانسانية كالتاريخ والنفس والاجتماع. وهدف الاستقراء كمنهج هو كشف القوانين العلمية. والنتيجة الاستقرائية هي صيغة القانون العلمي، والاستقراء كما قلنا استدلال، ونضيف أنه يتركب من مقدمات ونتيجة ويجب أن تزداد المقدمات على اثنتين وكلما زاد عدد المقدمات زاد احتمال النتيجة. ويجب أن تكون المقدمات والنتيجة في الاستقراء مطابقة للواقع صادقة على العالم الذي نعيش فيه، ولكي يتضح معنى المنهج الاستقرائي يلزم أن نعرف أسسه ومراحله.

ويقوم الاستقراء الناقص أو العلمي على أساسين أو مبدأين هما مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة ومبدأ العلية. والمقصود باطراد الحوادث في الطبيعة أن نفترض ابتداء أن الوقائع والظواهر في المستقبل انما تحدث بنفس الطريقة التي حدثت بها أمثال تلك الوقائع والظواهر في الماضي والحاضر. حيث نقول ان الماء يغلي الآن في 100 درجة مئوية فوق سطح البحر انما نقول ذلك لأنه كان يغلي في تلك الدرجة في الماضي باطراد وانتظام ودون استثناء ونفترض انه سيغلي في المستقبل في نفس الدرجة، وكذا في أي ظاهرة أو واقعة طبيعية أخرى. نلاحظ أن أي قانون علمي سمته العمومية، أي ان أي قانون نكتشفه اليوم قياساً على سلوك الظواهر في الماضي والحاضر نفترض أنه يسري على الوقائع المشابهة في المستقبل ويعتمد هذا الافتراض على الاعتقاد باطراد الحوادث. وبدون هذا الاعتقاد فلا أساس لعمومية القوانين. اطراد الحوادث اعتقاد نبدأ بالتسليم به ولا يمكننا البرهان عليه.

أما مبدأ العلية فالمقصود به ان الحوادث والظواهر الطبيعية لا تحدث عبثاً ولا صدفة وإنما لكل حادثة علة سبقتها. والعلة ما يجعل شيئاً ما يحدث بعد أن لم يكن. وهذا المبدأ تصور قديم قدم الخبرة الانسانية فالرجل العادي يسلك ويفكر على هداه. نقول ان فلاناً قد مات بعد أن أصيب بالسرطان، أو سقط المنزل بعد أن اشتعلت به النيران، وان الحرارة أدت الى كسر كوب الزجاج الموضوع على الموقد وما الى ذلك. ولم يكن مبدأ العلية تصوراً عاماً لدى الرجل العادي في حياته اليومية فقط وإنما أخذ به كثير من العلماء والفلاسفة أيضاً وسلموا به دون أدنى شك. نلاحظ أن الفلاسفة والعلماء القدماء والمحدثين وكثيراً من الفلاسفة المحدثين اعتبروا مبدأ العلية صادقاً صدقاً كلياً بطريق قبْلي حتى دون أن نلجأ إلى التجربة - مثله في ذلك كمثل مبادىء المنطق وقضايا الرياضيات حتى جاء هيوم الذي لم ينكر مبدأ العلية ولكنه أنكر فقط أننا نعتقد به على أساس قبْلي. ويقوم الاعتقاد عنده على أساس تجريبي أو نشاهد في الواقع بالإدراك الحسي تتابع حادثتين وتلازمهما في التتابع فنسمي السابق علة واللاحق معلولاً. وهنا نلاحظ نقطتين: الأولى أن ضرورة العلاقة العلية قبل هيوم كانت ضرورة منطقية يترتب على إنكارها تناقض، بينا منذ هيوم أصبحنا نعتقد أن ضرورة العلاقة العلّية ضرورة نفسية أو تجريبية. النقطة الثانية هي أن الاعتقاد بالعلية كأساس للاستقراء يقوم على افتراض أن كل القوانين العلمية انما هي قوانين علية أي أن القانون العلمي إنما يقدم تفسيراً علياً للحوادث. لكن تطور البحث المعاصر في القوانين العلمية ينادي أن ليست كل القوانين تقدم تفسيراً علياً، فبعضها يقدم تفسيرات علية وبعضها قوانين وصفية يصف الظواهر والوقائع مثل قولنا أن الضوء يسير بسرعة 186,000 ميل في الثانية أو أن كل الحيوانات الثديية حيوانات فقرية ونحو ذلك. وبعض القوانين ليست وصفية ولا علية وانما قوانين احصائية.

وللاستقراء مراحل ثلاث هي مرحلة الملاحظة والتجربة ومرحلة تكوين الفروض العلمية ومرحلة تحقيقها. من المعروف أن العلوم الطبيعية تهدف الى كشف قوانين وصياغة نظريات تفسر ما حولنا من ظواهر الطبيعة وحوادثها. فإذا أراد عالم اكتشاف القانون الذي تخضع له ظاهرة معينة فيجب أن يبدأ

بملاحظة أمثلة جزئية لتلك الظاهرة وإجراء عدد من التجارب عليها ومن ثم فمرحلة الملاحظة والتجربة أولى خطوات البحث للوصول الى هذا القانون أو ذاك. وملاحظة الظواهر بالحواس الظاهرة لايكفي لاكتشاف خصائصها وانما لا بد من الاستعانة بالآلات العلمية والمقاييس المناسبة. وقد لا تكفي ملاحظة الظواهر على ما هي عليها في العالم الطبيعي وانما نجد من الضروري أحياناً أن نُحدث الظاهرة بطريقة مقصودة تتضمن تغيير بعض الظروف الطبيعية التي تحدث فيها تلك الظاهرة رغبة في الوصول الى صفاتها أو خصائصها التي لا يكون في مستطاعنا الوصول اليها بمجرد الملاحظة دون تعديل في ظروفها الطبيعية.

نلاحظ ثانياً أن العلم ليس مجرد تكديس ملاحظات أو تجارب وانما يقوم العلم بتفسير تلك الملاحظات والتجارب، ونصل الى هذا التفسير باصطناع فروض علمية والفرض العلمي انما هو اقتراح يضعه العالم بقصد تفسير تلك الملاحظات والتجارب. وهذا الاقتراح موضوع البحث والتمحيص. فلنطبق هذا الاقتراح أو الفرض على وقائع جزئية جديدة مماثلة لما أوردناه في ملاحظاتنا وتجاربنا فإذا وجدنا الفرض متسقاً مع تلك الوقائع نقول اننا حققنا الفرض تحقيقاً تجريبياً وحينئذ نسمي الفرض قانوناً، واذا جاءت الوقائع بسلوك ينافر الفرض أو الاقتراح الذي قدّمناه، حكمنا على الفرض بالكذب ونحاول وضع فرض آخر يتسق مع الوقائع والحوادث القائمة في الواقع.

نلاحظ أن الاستقراء بأسسه ومراحله كما قدمنا كان مفهوم الاستقراء عند بعض مناطقة العصر الحديث وعلمائه مثل فرنسيس بيكون وجون ستيوارت مل.

لكن لهذا المفهوم بوادره عند الاغريق القدماء والعلماء العرب الأوائل، نقصد بالاغريق القدماء أرسطو بوجه خاص فإنه أدرك أيضاً هذا النوع من الاستقراء الى جانب اهتمامه بالاستقراء التام والحدسي. لكن أرسطو لم يعط الاستقراء الناقص اهتماماً خاصاً. كان يستخدمه بوجه خاص في دراساته في علم الحيوان وعلم السياسة والأخلاق حين كان يبدأ بعدد من الملاحظات والتجارب في علم الحيوان كما كان يدلي بملاحظاته على الدساتير والقوانين السائدة في زمانه ثم يناقشها قبل أن يصل الى النظرية التي يريد أن يدلي بها. ونلاحظ أيضاً ان الاستقراء الناقص مارسه العلماء العرب الأوائل مثلما فعل جابر بن حيان في الكيمياء والحسن بن الهيثم في البصريات وابن سينا وأبو بكر الرازي في الطب وابن النفيس في علم وظائف الأعضاء.

مشكلة الاستقراء

ولموضوع الاستقراء مشكلة تسمى «مشكلة الاستقراء»، وتتعلق بمبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة الذي سبقت الاشارة اليه. وهو افتراض أن المستقبل سوف يشبه الحاضر والماضي اذا اتفقت نفس الظروف المحيطة بظاهرة ما في المستقبل مع تلك الظروف المحيطة بحدوثها في الحاضر والماضي. وتقوم مشكلة الاستقراء في أننا في الاستقراء ننتقل من قضايا جزئية تشير الى وقائع أو ظواهر أو حوادث موضوع ملاحظاتنا وتجاربنا ونعتبرها مقدمات إلى قضية عامة تتضمن تلك الوقائع أو الظواهر أو الحوادث وأمثالها مما قد يحدث في المستقبل ونعتبرها نتيجة. ننتقل في الاستقراء باختصار من مقدمات جزئية الى نتيجة عامة كلية، وعمومية النتيجة تفترض مبدأ اطراد الحوادث أي تفترض حكماً منا على حوادث المستقبل ما لم يقع تحت ملاحظتنا في الماضي والحاضر. وتكمن المشكلة هنا في أن المنطق لا يسمح لنا بصدق قضية كلية اعتماداً على صدق قضية أو قضايا جزئية. وإذن فإذا صدقت قضايا جزئية فليس من الضروري أن تصدق القضية الكلية المتداخلة مع تلك القضايا الجزئية. لسنا على يقين ـ من الناحية الصورية ـ من أن المستقبل سوف يأتي على غرار الماضي والحاضر. كنا نعتقد مثلاً حتى أوائل القرن الحالي أن نظرية الجاذبية بالصورة التي نادى بها إسحق نيوتن صادقة على كل ما يجري في الكون ولكن أجريت تجارب فيما بعد أسفرت عن نتائج كان نيوتن يجهلها أدت الى تعديل هذه الصورة مما نعتبر جزءاً من نظرية النسبية: ترى هذه النظرية الأخيرة أن نظرية نيوتن صادقة فقط في مجال أرضنا والكواكب التي تؤلف المجموعة الشمسية لكنها لا تصدق على ما يجري خارج المجموعة الشمسية. أساس مشكلة الاستقراء إذن التشكك في الصدق المطلق أو اليقين في النتيجة الاستقرائية على أساس امكان تصور حدوث حالة واحدة في المستقبل تتنافر ونتيجتنا الاستقرائية العامة التي وصلنا اليها في الوقت الحاضر. إن أول من أثار هذه المشكلة في وضوح وجلاء ووضعها بلغة منطقية صارمة في العصر الحديث هو دافيد هيوم. لم يكن ينكر هيوم اعتقادنا بمبدأ اطراد الحوادث ولم ينكر عمومية النتيجة الاستقرائية أو عمومية القوانين العلمية وانما كان يقصد التنبيه على نقطة منطقية هي أن لا أساس للصدق الكلي أو اليقين التام لنتيجة الاسقراء. لم ينكر هيوم الاعتقاد بالاطراد وإنما كان ينكر فقط الصدق المطلق للنتيجة الاستقرائية أو للقانون العلمي. ومن ثم فهذه النتيجة إحتمالية الصدق. لكن نلاحظ أن هذه النقطة كان قد أدركها أرسطو

لكنها لم تكن موضع اهتمامه الرئيسي، وقد أدركها العلماء الاسلاميون الأوائل، ومصداق ذلك تعريف الجرجاني للاستقراء الذي ذكرناه في افتتاحية هذا المقال.

لا بأس من أن نقول كلمة عن تطور مفهوم الاستقراء عند العلماء المعاصرين. لم يقبل هؤلاء العلماء أسس الاستقراء ومراحله دون مناقشة أو تمحيص. خذ أسس الاستقراء أولاً. أما عن مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة فقد اتبع المعاصرون موقف هيوم في قوله أن هذا المبدأ لا يمكن اقامته على أساس ملاحظة أو تجربة. فالتجربة دائماً تقوم في وقت حاضر، ولا تجربة على مستقبل، كما لا يمكن البرهان عليه باستدلال. ومن ثم فالقوانين العلمية كلها احتمالية لا يقين فيها، ولا عيب في احتمال القانون العلمي.

أما عن مبدأ العلّية فقد رفض العلماء المعاصرون تسليمنا بصحة مبدأ العلّية على أساس قبْلي. وإنما نقبله على أساس تجريبي، إن جاءت التجربة بعلاقة علّية بين حادثتين قبلنا مبدأ العلّية، وإذا لم تظهر لنا هذه العلاقة في التجربة رفضنا التفسير العلّي بين الظواهر. ويترتب على ذلك رفض القول الذي شاع عند بيكون ومل وهو أن كل تفسير علمي إنما هو تفسير علّي. ونادى المعاصرون بأن بعض القوانين يكتشف عللاً وبعضها الآخر لا يكتشف عللاً وإنما مجرد وصف لما يحدث. وإذا لم تكن كل القوانين علّية فإننا نسمح بالصدفة كعامل أساسي في تفسير ظواهر الكون.

خذ الآن موقف العلماء المعاصرين من مراحل الاستقراء. لا يعترضون عليها وانما يغيرون ترتيبها. فإن العالم لا يبدأ بحثه في الظواهر دائماً بمرحلة الملاحظات والتجارب. ذلك لأن الاكتشافات المعاصرة مثل الذرة والموجة الضوئية لا تقبل الملاحظة وإنما تقوم على استنباط وجودها من آثارها. قد تكون مرحلة الملاحظات والتجارب آخر مرحلة من مراحل البحث. كما يمكن أن نقبل قانوناً ما حتى لو لم يكن ممكناً أن نخضعه لملاحظة مباشرة. أما نقطة البدء في البحث فهي الفروض. لا شك أن الفرض يسبقه ملاحظات تثيره لكن الفرض هو نقطة البدء الحقيقية خاصة في الظواهر التي لا تقبل الملاحظة كالذرّة كما قلنا. ثم نجري على الفرض خطوات إستنباطية، أي ماذا يلزم عن هذا الفرض، حتى نصل إلى صيغة يمكن أن تقبل الملاحظة والتجربة. ومن النظريات ما نأخذ بها ونحن نعلم أن تحقيقها التجريبي غير ممكن مثل تصور آينشتين للمكان والزمان.

محمود فهمي زيدان

إسْتِقْلال

Autonomie
Autonomy
Autonomie

لمفهوم الاستقلال معان متعددة اقتصادية وسياسية واجتماعية، إلا أن معناها الفلسفي الحصري يعني عدم الحاجة إلى الآخرين وعدم الخضوع لشريعة مفروضة من الخارج، وبهذا المعنى يكون «حي بن يقظان» لابن طفيل هو المجسد الفلسفي لمعنى الاستقلال، فهو يعيش في وحدة يدبر كل أموره بنفسه، ولا يخضع في تصرفاته الا للقوانين العقلية التي يكتشفها في ذاته.

إن عدم الحاجة إلى الآخرين وعدم الخضوع لقوانين قهرية تأتي من الخارج تبدوان وهماً، أو فلنقل حلماً راود الفلاسفة في آماد متباعدة من العصور، فكان كل خطاب حول استقلالية الذات خطاباً حول شروط مثل هذه الاستقلالية. لقد عرّف أرسطو بأن الانسان حيوان اجتماعي، إلا أن هذه الحقيقة لم تمنعه من أن يكون من أوائل المنظرين لمفهوم الاستقلال في الكتاب العاشر الفصل السابع من كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، فهو يؤكد هنا بأن الشرط الذي بدونه ليس من استقلال فردي هو ممارسة أسمى الفضائل وهي النظر العقلي أو التأمل (ثيوريا)، هذه الأخيرة هي الإبنة البكر للحكمة (صوفيا) وهي، وإن لم تستطع أن تعطي الحكيم الاستقلال الذاتي الكامل، إلا أنها أكمل طريق نحو عدم الافتقار إلى الآخرين والعالم الخارجي، فهي تغتذي من ذاتها بمعنى أنها لا تمارس أي نشاط خارج ذاتها، ولا تتبع أية غاية أخرى إذ أنها الغاية الأخيرة للانسان. في كل عمل آخر يحتاج المرء للقيام بنشاط خارجي ليعود فيحصل على الهدوء والراحة، السياسي أو القائد يحتاج كل منهما للقيام بنشاط خارجي ليعود إلى السكينة والتفرغ، في حين أن النظر العقلي لا يحتاج إلى ذلك لأن مُمَارِسَهُ في سلام دائم وفي سكينة مستمرة، وكذلك فإن الفضائل العملية الأخرى تحتاج إلى الآخرين وإلى العالم الخارجي، فالعادل بحاجة إلى أناس يقيم العدل بينهم، والكريم يحتاج إلى المال ليتسنى له ممارسة كرمه، والتأمل لا يحتاج إلى أي من كل هذا، فهو إذن الطريق الحقيقي للاستغناء عن الحاجات الخارجية والآخرين.

حين فكر ابن باجّة الأندلسي بمقولة المتوحد بنى فلسفة أصيلة قادته إلى التفكير بمعنى الاستقلال وشروطه، فمتوحده

لا يستطيع أن يصل إلى تحقيق ذاته بالوصول إلى الدرجة الثالثة والأخيرة للمعرفة، منزلة السعداء، منزلة العلم النظري إلاّ بشرط لا غنى عنه هو الفطرة الكاملة: « الإنسان الكامل الفطرة هو الذي فطر على أن يكون لنفسه. فبيّن أن الفطرة الكاملة هي الفطرة التي ينال بها العلم النظري » (« رسالة الوداع »)، وهذه الفطرة الفائقة هي التي تمكن الانسان من الاستقلال فلا يعود بحاجة، إلا في ما ندر، إلى الآخرين والعالم الخارجي: « أو تكون كاملاً بكمالك الذي يخصك، فتكون قد كملت في ذاتك، ولم تفتقر في الوجود إلى سواك » (« رسالة الوداع »). وجود الفطرة الفائقة الكاملة هو إذن شرط الاستقلال عند ابن باجة.

في القرن الثامن عشر طرح كانط قضية استقلالية الارادة البشرية في كتابه « أسس ميتافيزيقا الأخلاق »، إن الارادة تصبح مستقلة حين لا تتبع قانوناً قهرياً مفروضاً عليها من الخارج، أي حين يزول أي تناقض أو صراع بين الارادة والأمر الناهي. يلاحظ كانط أن « كل شيء في الطبيعة يعمل تبعاً لقوانين، وليس ثمة إلا كائن عاقل واحد له ملكة الفعل تبعاً لتمثل القوانين أعني تبعاً لمبادىء، وبعبارة أخرى له إرادة ». وهذه الارادة هي عقل عملي يتميز بملكة الفعل تبعاً لقواعد. إن العقل يحدد للارادة مبادىء موضوعية، غير أن الارادة ليست ارادة خيّرة بالضرورة فهي تستطيع أن تدرك المبادىء الموضوعية وأن تتصرف بفعل دوافع ذاتية تحت تأثير الطبيعة الحسية؛ ومن هنا كانت هذه المبادىء تبدو كقاعدة قسرية تريد أن تفرض هيمنتها على الارادة. « وصيغة هذه الهيمنة تسمى أمراً ». وبين هذه الأوامر هناك « أمر لا يضع كمبدأ وكشرط هدفاً آخر للوصول إليه بسلوك معين، يهيمن هيمنة مباشرة على هذا السلوك » وهذا الأمر هو الأمر القاطع الحاسم المطلق غير المشروط، لأنه لا يهتم بمادة الفعل وما قد ينتج عنه لأنه لا يتحكم فيه سوى احترام القانون من أجل احترام القانون لا لأية غاية أخرى، وهذا الأمر المطلق هو أمر الأخلاقية على الاطلاق، وعلى الارادة، كي تصبح خيّرة، أن تطيعه اطاعة مطلقة أي دون قيد أو شرط، ولا تصبح الارادة مستقلة إلا حين يطابق تصرفها قانون الأمر المطلق، والارادة تطيع هذا الأمر حين تصبح متقبلة لكل التعيينات الموضوعية، أي حين تتخلى عن كل التعيينات الذاتية التي تأتي من دوافع الطبيعة الحسية. هذه الطوعية من قبل الارادة لموضوعية الأمر القاطع تزيل عن الأمر الأخلاقي صفة القسر لتقيم صلة حميمة بين الحرية والقانون. وهكذا فإن استقلال الارادة البشرية يعني أن تكون ارادة خيرية تقبل طواعية الأمر الأخلاقي فلا تشعر أنه مفروض عليها من سلطة خارجية؛ وقصارى القول إنها لا تبقى مجرد منفذة للقانون الأخلاقي بل تصبح أيضاً مشترعة لهذا القانون.

مصادر ومراجع

- ابن باجة، تدبير المتوحد، رسالة الوداع في: رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968.
- ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978، طبعة ثانية.
- كانط، ايمانويل، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر. محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، 1970.
- Aristote, Ethique de Nicomaque, ed. Garnier, Paris, 1950.

جورج زيناتي

إسْتِقْلالُ المُسَلَّمات

Indépendance des axiomes

Independance of axiomes

يقال عن مسلّمة ما أنها مستقلة اذا امتنع استنتاجها عن سائر المسلمات والقواعد. للبرهان على استقلال أية مسلمة يكفي أن نجد تفسيراً تصح فيه بقية المسلمات وتحافظ فيه القواعد على الصحة، ومع ذلك لا تصح المسلمة المطلوب البرهان على استقلالها. بالنسبة الى نسق لوقازيفتش في منطق القضايا، أي النسق المؤلفات من المسلمات:

مسلمة 1: $(\varphi \leftarrow \Psi) \leftarrow \varphi$

مسلمة 2: $\leftarrow \varphi) \leftarrow (\psi \leftarrow \varphi)) \leftarrow ((X \leftarrow \psi) \leftarrow \varphi)$
$((X$

مسلمة 3: $(\phi \leftarrow \psi) \leftarrow (\psi - \leftarrow \varphi -)$

والقاعدة:

عن φ و $\phi \leftarrow \psi$ استخرج ψ

فإنه يتصف بخاصية الاستقلال، أي أن كل واحدة من المسلمات لا يمكن استنتاجها من البقية. فمثلاً، حتى نبرهن على استقلال المسلمة الأولى، نختار بدل التقييم المتعارف أعني « الصدق والكذب » الذي يختصر عادة بـ « ص، ك » أو

أيضاً بالرقمين « 0 ، 1 » التقييم الثلاثي « 0 ، 1 ، 2 » ونتفق على الصفر كقيمة ممتازة موافقة للصدق في التقييم العادي.

أما الرابطان الداخلان في تركيب النسق أي السلب « ـــ » والشرط « ← »، فنحدد معناهما بجدولي الصدق الآتيين:

ب	ـــ ب
0	1
1	1
2	1

ب	جـ	ب ← جـ
0	0	0
0	1	2
0	2	2
1	0	2
1	1	2
1	2	0
2	0	0
2	1	0
2	2	0

استناداً الى ذلك يمكن التحقق بواسطة التقييم أن المسلمتين: الثانية والثالثة هما صحيحتان، بمعنى أنهما تأخذان القيمة الممتازة « 0 » وأن القاعدة المذكورة تحفظ الصحة. بينما نتحقق ان المسلمة الأولى ليست دائمة الصدق اذ قد تأخذ أحياناً القيمة « 2 » كما يظهر في هذا الجدول:

ب	←	(جـ	←	ب)
0	0	0	0	0
0	2	1	2	0
0	0	2	0	0
1	0	0	2	1
1	0	1	2	1
1	2	2	0	1
2	0	0	2	2
2	0	1	0	2
2	0	2	0	2

(راجع المنطق الحديث).

من وجهة نظر تاريخية، انطرحت مسألة الاستقلال مع قيام الهندسة الإقليدية. إذ ان إحدى مسلمات هذه الهندسة وهي مسلمة التوازي قد أثارت الشكوك حول وضوحها وانخراطها في سلك الأوليات. وعلى مر العصور حاول العلماء أن يستنتجوها عن باقي المسلمات، لكنهم لم يفلحوا، الى أن برهن كلاين Klein 1871 على استقلالها، بالطريقة التي شرحناها، وذلك بأن قدم تفسيراً للمسلمات الهندسية تصدق عنده سائر المسلمات مع مسلمة مضادة لمسلمة التوازي، وبهذا برهن على استحالة استنتاج مسلمة التوازي عن باقي المسلمات.

عادل فاخوري

إسْتِنْبَاط

Déduction
Deduction
Deduktion - Ableitung

الاستنباط لغةً استخراج الماء من العين من قولهم نبط الماء إذا خرج من منبعه. والاستنباط اصطلاحاً استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة. (تعريفات الجرجاني). وكان أرسطو هو أول من شعر بالضرورة المنطقية التي تربط المبادىء بالنتائج في الاستنباط فأراد أن يجعل من نظريته في الاستنباط مرادفاً للمنطق. ولكنه لم يوفق لعدم نضج العلوم الاستنباطية في عصره. ولم يوفَّق المناطقة من بعده إلاّ بعد نشأة المنطق الرياضي. ويستند الاستنباط إلى مجموعة من التعريفات والبديهيات والمصادرات، ومن هذه جميعاً ننتقل إلى ما يترتب عليها من نتائج، وتسمى النتائج بالنظريات.

تفصيل ذلك:

التعريفات تتعلق بتصورات خاصة بكل علم. ففي علم الهندسة يُبدأ بتحديد معاني الحدود الهندسية كالنقطة والخط والشكل والزاوية. وفي علم الحساب يُبدأ بتحديد معاني الحدود الحسابية كالعدد الصحيح والكسر والجمع والطرح، ومعاني العلاقات الحسابية مثل يساوي، وأكبر من، وأصغر من.

والبديهيات قضايا واضحة بذاتها، وليس من الممكن البرهنة عليها، ولها خواص ثلاث: الوضوح النفسي، أي وضوحها مباشرة للنفس، والأولية المنطقية، أي كونها مبدأ أولياً غير

مستخلص من غيره، وكونها قاعدة صورية عامة.

أما المصادرات فقضايا تركيبية ليست واضحة بذاتها، ولكن تُسلم تسليماً لأن من الممكن أن تُستنتج منها نتائج لا حصر لها، دون الوقوع في تناقض.

ومع ذلك فثمة نظريات حديثة لا تفرّق بين البديهية والمصادرة بدعوى أن كلتيهما « تعريفات مقنعة » على حد تعبير بوانكريه (« العلم والفرض »، ص 67). فلا فارق بينهما إلا في درجة التركيب: فالبديهية أكثر بساطة من المصادرة.

ويطلق على مجموعة التعريفات والبديهيات والمصادرات عبارة « النسق الاستنباطي ». والنسق الاستنباطي ليس نسقاً مطلقاً، أي ضروري اليقين. ومن ثم فليس يتحتم على العلم أن يكون له نسق إستنباطي بذاته لا يتغير. فليس عالم الهندسة مثلاً ملزماً أن يبدأ بفروض معينة لا بد منها هي دون غيرها؛ بل هو حر في افتراض ما يشاء من مصادرات يطالب القارىء بالتسليم بها تسليماً لا يستند إلى برهان. فله الحرية في أن يفترض بأن المكان مستوٍ استواءً أفقياً ثم يبني سائر فروضه على هذا الأساس كما فعل إقليدس؛ أو أن يفرض بأن المكان على شكل السطح الداخلي للأسطوانة ثم يبني سائر فروضه على هذا الأساس كما فعل لوباتشفسكي؛ أو أن يفرض بأن المكان على شكل السطح الخارجي للكرة كما فعل ريمان ثم يبني فروضه على هذا الأساس.

ولهذا فإن النسق الاستنباطي يتصف بصفات ثلاثة حددها روجييه بوضوح في كتابه (« بُنية النظريات الاستنباطية »، ص 65)، وهي: أنه اصطلاحي، وأنه غير معين، وأنه غير اعتباطي.

فهو اصطلاحي بمعنى أن كلمة « غير قابل للحد »، و« غير قابل للبرهنة »، في إطلاقها على التصورات والقضايا الأولية، يجب ألا يُفهما بمعنى مطلق، أعني بمعنى أنه ليس من الممكن إطلاقاً تعريف هذه التصورات ولا البرهنة على تلك القضايا. وإنما تتصف التصورات الأولية والقضايا الأولية بهاتين الصفتين بالنسبة إلى نسق من التعريقات والبرهنات معين، حتى أنه يمكن البرهنة على هذه القضايا وأن تعرف تلك التصورات بالنسبة إلى نسق آخر.

والصفة الثانية أن اختيار النسق الاستنباطي غير معين، بمعنى أننا لا نضيف إلى الأفكار الأولية أي معنى خاص، بل يجب أن نعد هذه الأفكار رموزاً غير محددة عيانياً.

والصفة الثالثة أن النسق الاستنباطي، على الرغم من أن اختياره اصطلاحي، وغير معين، فإنه ليس اعتباطياً، يجري كما يهوى المرء، بل يجب أن يلتزم حدود شرطين ضروريين، هما: الكفاية والإحكام.

فالنسق الاستنباطي يكون كافياً لو بدأنا من التصورات والقضايا التي اخترناها أولية، أن نحدّ كل التصورات الأخرى، ونبرهن على كل القضايا الأخرى في العلم المعين. ويكون محكماً إذا كانت القضايا الأولية متوافقة، أي لا تؤدي إلى تناقض فيما بعد.

مراد وهبه

أُسرة

Famille
Family
Famille

الأسرة هي جماعة أو وحدة إجتماعية تتّسم بالسكنى المشتركة والتعاون الاقتصادي ووظيفة الانجاب. وهي تحوي أفراداً راشدين من الجنسين يكون اثنان منهم على الأقل في علاقة جنسية معترف بها اجتماعياً (وهما الزوجان)، وواحد أو أكثر من الأطفال نتيجة الإنجاب أو التبني. وتتميز الأسرة عن الزواج الذي يمثل مجموعة من التقاليد التي تتمركز حول الصلة القائمة بين الأزواج المرتبطين بعقد القران داخل الأسرة. ويحدد الزواج الأسلوب الذي تخلق به هذه الصلة أو تُنْهِيَ عند اقتضاء الضرورة - عن طريق الطلاق، والسلوك المعياري والالتزامات المتبادلة الداخلة في إطاره والقيود المحلية المفروضة على الداخلين في نطاقه الشرعي.

ولا شك أن مصطلح أسرة **Family** لا يخلو من بعض الغموض لأنه يُستعمل من قبل غير المختصين وحتى العلماء الاجتماعيين بصورة غير محددة، الأمر الذي يجعله يفتقر إلى الدقة والوضوح. فهناك أصناف متميزة للأسرة. وأول هذه الأصناف وأكثرها انتشاراً في المجتمعات البشرية هي الأسرة النواة **Nuclear Family**. وهي تتألف عادة من الزوجين (المرأة والرجل) وطفل أو أكثر حصلوا عن طريق الانجاب أو التبني. وهذا الصنف من الأسر يميز عادة المجتمعات الأوروبية نتيجة لانكماش العلاقات القرابية وتفككها، وقد أصبح يتسع أيضاً في المدن العربية ومدن المجتمعات النامية الأخرى على حساب الأصناف الأوسع من الأسرة نتيجة لتصاعد حركة التمدن

والتحضر. ويلاحظ أن الأسرة النواة هي الصنف الأكثر شيوعاً، في المجتمعات البشرية بالمقارنة مع الأصناف الأخرى.

ومع ذلك، فالأسرة النواة يمكن أن تتجمع مع غيرها من الأسر كما تتجمع الذرات إلى جزيئات، وعندما يحصل ذلك فإنه يؤدي إلى ظهور تجمعات أكبر. هذه التجمعات الأسرية الأوسع تقع في صنفين رئيسين يختلفان في الأسس التي يعتمد عليها ارتباط الأسر النواة ببعضها. فهناك أسرة تعدد الزوجات Polygamons Family، وتتكوَّن من أسرتين أو أكثر يتمّ ارتباطها ببعضها عن طريق تعدد الزوجات. ففي هذه الأسرة يؤدي الرجل الزوج دور الزوج والأب في عدة أسر في الوقت نفسه ويصبح لهذا السبب همزة الوصل التي تربط هذه الأسر. وهناك صنف آخر ينتج عن تجمع الأسر النواة ويسمى بالأسرة الممتدة Extended Family ويعتمد على اتحاد أسر الأطفال مع أسرة الوالد. وتقع الأسرة الممتدة في صنفين رئيسين ويدعى أولها بأسرة الإقامة الأبوية (Patrilocal Extended Family) حيث يبقى الأولاد مع أسرة أبيهم بعد زواجهم. أما ثانيها فيتمثل في أسرة الإقامة الأمومية Matrilocal Family حيث تقيم البنات مع أسرة الأبوين بعد زواجهن.

ونتيجة لاختلاف الوضع الفسلجي للزوج والزوجة في ظروف المجتمعات القديمة فقد اعتمدت الأسرة البشرية على مبدأ تقسيم العمل Division of labour وألّف الرجل والمرأة عبر العصور السالفة وحدة تعاونية فاعلة في معظم مجالات الحياة. وتأثير التعاون الاقتصادي لا يقتصر على صلة الزوج والزوجة بل يقوي أيضاً علاقة الأطفال بالأبوين.

وعلى أية حال، فإن الأسرة النواة التي تمثل أهم وحدة اجتماعية يرتكز عليها المجتمع البشري تؤدي أربع وظائف جوهرية يعتمد عليها بناء المجتمع وحياة الانسان وهي: الجنسية Sexuel والإقتصادية والإنجابية والتربوية. فالوظيفتان الأوَل والثالثة تلعبان دورا حيوياً يحول دون انقراض المجتمع الإنساني، ذلك هو دور التكاثر السكاني. أما الدور الثاني فيعتمد عليه استمرار الحياة ذاتها. بينما تضمن الوظيفة الرابعة استمرار حضارة المجتمع نفسها. وتجدر الاشارة إلى أن هذه الوظائف الأربعة ليست كل ما تقدمه الأسرة النواة إلى المجتمع. فهناك أدوار أخرى تسهم الأسرة فيها بالإضافة إلى وحدات المجتمع الأخرى، كما يجري في المجالات الطقوسية والترفيهية وغير ذلك.

وقد أخطأ بعض قدامى الأنثروبولوجيين التقدير عندما اعتقدوا أن قواعد النسب التي تعتمد عليها الأسرة ـ قواعد نسب الأب ونسب الأم ـ تعني اعتراف أفرادها بعلاقاتهم بأحد الأبوين دون الآخر. والصحيح هو أن النسب لا يحذف علاقة أحد الأبوين بالأبناء ويبقي علاقتهم بالآخر، بل إن العلاقة بين الطفل وأبويه تمثل حقيقة مدركة ومحسوسة في الأسرة البشرية بصرف النظر عن نظام النسب أبوياً كان أم أمومياً. كذلك تصور بعض الباحثين خطأ أن النسب الأحادي يعني الجهل بالطبيعة البيولوجية لعلاقة الطفل بأبويه، كما في نسب الأم حيث افترض أن المجتمعات البدائية التي اعتمدت هذا النظام تجهل حقيقة الدور البيولوجي للأب في إنجاب الوليد. والواقع أن النسب بأشكاله المختلفة معناه تحديد الموقع الاجتماعي والحقوق والواجبات المترتبة على ذلك الموقع للأفراد تبعاً لنمط النظام النسبي السائد.

أما قواعد الإقامة السكنية التي تعتمد عليها الأسرة فتقع في خمسة أصناف متميزة وهي: أولاً، سكنى الزوجين مع أهل الزوجة ويسمى بنظام الاقامة الأمية. والثاني، وهو سكنى الزوجين مع أهل الزوج ويسمى بنظام الاقامة الأبوية. أما الثالث فهو الاقامة المستقلة عن الأبوين. ويتضمن الرابع إقامة الزوجين في بيت خال الزوج. بينما يشير الصنف الخامس إلى حرية اختيار الزوجين السكنى إما مع أهل الزوج أو مع أهل الزوجة.

ومن زاوية أخرى يمكن تصنيف الأسرة إلى صنفين أساسيين: الأولى: وهي الأسرة التربوية Family of Orientation أي الأسرة التي يولد فيها الفرد ويتلقى تعليمه وتتبلور فيها شخصيته. والثانية: وهي الأسرة الانجابية أي الأسرة تتكون من زواج الفرد حيث يلعب فيها دور المؤسس والقائد وليس دور المولود الخاضع لعملية التربية والتوجيه.

أما الأسرة الممتدة ـ كما أوضحنا سابقاً ـ فتنتج عن مبدأي تعدد الزوجات، وبقاء الأطفال مع الأبوين بعد الزواج. وينطوي اعتياد توسع الأسرة على الزواج المتعدد في المجتمعات البشرية على أحد مبدأين عدا في حالات قليلة وهما زواج الرجل بعدة نساء يكنَّ أخوات في معظم الأحيان ويطلق على هذا الصنف بالزواج بالأخوات Sororate Marriage. أما الصنف الثاني فيتضمن زواج عدة رجال غالباً ما يكونون أخوة من زوجة واحدة ويطلق عليه بتعدد الأزواج Polyandry كما كان شائعاً في بعض مناطق هضبة التبت والهند. على أن الصنف الأخير هو نادر الوقوع في العالم البشري.

وقد تنتج الأسرة الممتدة عن ترابط مبدأي تعدد الزوجات

واتحاد الأسر النواة أيضاً. هذا يعني أن الأسرة الممتدة قد تتضمن أسرة أو أكثر متعددة الزوجات إلى جانب بعض الأسر النواة الأحادية الزواج.

والجدير بالذكر أن الأسرة الممتدة ترجع أساساً إلى نظام الإقامة الأبوي أو الأمومي. فلولا التزام الأطفال بالسكنى مع أبويها بعد الزواج لما اتسعت الأسرة وتجاوزت حدود الأسرة النواة.

قيس النوري

تعقيب:

الأسرة مصطلح يدخل في علم الاجتماع أكثر من دخوله في الفلسفة؛ إلا أنه من الصعب جداً فصل العلوم، والعلوم الانسانية بخاصة، بعضها عن بعض؛ فقد نشأت هذه العلوم في أحضان الفلسفة، أي أن العلوم نشأت متداخلة، وقد عادت مؤخراً إلى التداخل؛ فقد بدأت الحركة العلمية مؤخراً بالتخلي عن عملية الفصل القاطع بين العلوم، وظهر اتجاه جديد يدرك أهمية بل حتمية تداخل العلوم وتواصلها Inter-discplimary. من هنا كانت بعض مواد هذه الموسوعة أقرب إلى تخصصات أخرى غير الفلسفة، ومنها مادة «أسرة»، إلا أننا أبقينا عليها تعمياً للفائدة وتأكيداً لإيماننا بتداخل العلوم وتواصلها كما أشرنا.

معن زيادة

أُسْطُورَة

Mythe
Mythe
Mythos

I تمهيد

الأسطورة جمعها أساطير، والأساطير هي «الأباطيل» كما جاء في «لسان العرب» وهي أيضاً «أحاديث لا نظام لها» كما يقول ابن منظور، أما المعاجم الأجنبية فلم تفرق بين الأساطير والميتولوجيا، بل اعتبرتها من العلوم الحديثة التي لم تصبح دراسة علمية بالمعنى الصحيح إلا في أواخر القرن التاسع عشر.

وبالرغم من الاهتمام الكبير الذي يوليه الباحثون لمفهوم الأسطورة فلا يزال متلبساً بالغموض والابهام، ولا تزال الأسطورة حتى الآن رهينة السؤال حول معناها ووظيفتها، خاصة في المجتمعات البدائية؛ ويبدو أن أصل الكلمة اليوناني Metos قد ساهم إلى حد كبير في تمحور الأسطورة حول الفكر الديني، فلقد بدت الأسطورة من وجهة النظر هذه، قصة أو مجموعة من القصص تروي أفعال الآلهة أو مغامرات الاسلاف البطولية دون الدخول في تفاصيل المكان الذي تجذرت فيه الأسطورة لأن المجتمعات بأكملها تشترك في علاقاتها المتنوعة بالأسطورة كما يثبت ذلك فيما بعد ليفي شتراوس.

II تاريخية المفهوم

إن التفسيرات بمجملها أكدت على شيئين اثنين: أولها أن الأسطورة هي جمع من «الأفكار» والمعتقدات والأحكام النظرية، وثانيهما أنها، أي الأسطورة نسيج مضطرب من الخيوط التي تقع خارج التاريخ (المعجزات)، ولكن ذلك لا يعني خروج الأسطورة من الواقع التجريبي، ولكن بمعنى أنها تتناقض معه، فتبدو وكأنها تنشيء عالماً فانتازياً خارج دائرة التموضع المكاني والزماني الحادث.

ومع ذلك فإن للأسطورة جانباً موضوعياً ومهمة موضوعية، فالرمزية اللغوية تموضع التأثيرات الحسية كما تموضع الرمزية الأسطورية المشاعر؛ ويرى ماكس ميلر Max Muller أن الأسطورة ليست سوى مظهر من مظاهر اللغة؛ ولكن هذا المظهر ليس ايجابياً؛ فإذا كانت اللغة تتميز بأنها منطقية وعقلية فهي من جهة أخرى مصدر للأوهام والأباطيل، وتصبح الأسطورة بالنسبة لميلر «مرض من أمراض اللغة» إن من حيث أصلها أو ماهيتها على السواء.

أما مالينوفسكي Malinoveski فيحدد الأسطورة انطلاقاً من وظيفتها فهي تحتل بالنسبة له المركز الثالث في سلم الأولويات الانسانية؛ فإذا كانت الأولوية هي للحاجات العضوية الشخصية (الغذاء، الملبس، الطمأنينة، التناسل..) فإن إرضاء هذه الحاجات ضمن مجموعة (نظام الانتاج، العائلة..) هو في المركز الثاني، أما الأسطورة فتشغل المركز الثالث وتلعب دور الدين والفن والعلم، وتساهم في تماسك الجماعة؛ وتصبح وظيفتها ليس التعبير والإجابة عن الدهشة العلمية والفلسفية والأدبية، بل تبريراً وترسيخاً للإعتقادات والممارسات التي تؤلف عصب التنظيم الاجتماعي.

إلا أن فرويد Freud رفض في كتابه «Moïs et le Monotoïsme» هذا التحديد الذي قدمه مالينوفسكي واعتبر

أن الأسطورة ليست واقعة منعزلة بل يجب الربط بينها وبين ظاهرة معروفة تماماً ويمكن دراستها دراسة علمية وبرهنتها تجريبياً، وأصبحت الأسطورة معه، أي مع فرويد، تدل على نسق فكري وأصبح من الممكن إرجاعها الى عناصر محددة قليلة وبسيطة: فالأسطورة بعيدة الغور في الطبيعة الانسانية، وهي تعتمد على غريزة لا يمكن دفعها، وما يتطلبه البحث هو تحديد طبيعتها وخصائصها.

وهكذا استمر الاعتقاد بأنها من « الظواهر المرضية » فهي لا تملك فائدة أخرى سوى كونها « حامل » للرموز، أما معنى هذه الرموز فيتركز في اللاوعي، وأما أصلها فيجب البحث عنه في الماضي البعيد؛ وبهذا المعنى تشترك الأسطورة مع الحلم في كونها « حامل » للرموز ولكنها تختلف عنه في طبيعة هذا الحامل ووظيفته.

III التحليل الفلسفي

لن نتناول الأسطورة كشكل من أشكال الدين بدءاً من أشكاله الأولية، ولن نتساءل عن تموضع الأسطورة في قلب العمليات الاجتماعية، بل سنتناول الأسطورة كشكل من أشكال الخطاب الذي يرفع التأمل نحو الحقيقة.

1 ـ العقل يرفض الأسطورة:

مع بداية عصر التنوير ابتدأ النقد العلمي للأساطير، وابتداءً من القرن الثامن عشر سيمارس العلم الرفض المعقلن الذي مارسته الأديان ضد الأسطورة، وستبدو الأديان أساطير أخرى لخداع الناس وتدجينهم. كما أن التعليل الوضعي في القرن التاسع عشر سيدفع الأمور بشدة نحو الفصل بين اللوغوس Logos أي العلم والأديان التي ورثت الـ Metos أيضاً. ان النقد الحديث الذي مارسه ماركس Marx ونيتشه Nitzche وفيورباخ Feurbach يندرج ضمن هذا الرفض المركز للأسطورة بواسطة العقل، ولكن الأسطورة ستعود من جديد الى الواجهة، فالمسألة ليست في شكل الأسطورة، ولكن في شكل الحقيقة أيضاً، ويبقى السؤال معلقاً، هل الحقيقة العلمية هي كل الحقيقة ؟؟

إن التحليل البنيوي للأسطورة يخرجنا من النقاش الكلاسيكي حول نسبة الحقيقة في الأسطورة وفي شكل معالجتها للواقع، فلا تصبح الأسطورة لغة فكرية معينة، بل المكان الحقيقي لانتاج المقولات، وإذا كان الحلم شرطاً للنشاط الثقافي، فالأسطورة شرط لوضع هذه النتائج في ميدان العمل وتنظيم العلاقات بين أفراد الجماعة.

فالأسطورة تتحدد بالنسبة لكلود ليفي شتراوس C. Levi Strauss، الذي أراد أن يؤسس الأسطورة على ركائز حقيقية، يتحدد بعضها بالبعض الآخر وليس بالمحتوى الذي تملكه، فهي تتحول الواحدة في الأخرى ليس على مستوى ثقافة معينة بل على المستوى العالمي. علينا إذن أن نبحث وراء المعنى الظاهر، فالأساطير لا ترسم الواقع، ولكنها تتأمل فيه أيضاً، وإذا كان المحتوى ضروريا للتحليل، إلا أن معنى الأسطورة لا يؤخذ من المحتوى بل من دراسة تحولات النص نفسه. ولكن أين تقع الأسطورة بالنسبة للكلام الانساني؟ ويجيب شتراوس بأنها بجانب الكلام كقصة تتعاقب في زمن لا يقبل الانعكاس، ولكنها في سياق اللغة بالنسبة لترتيب العناصر، وهي بذلك أداة للمنطق، فموضوعها « هو في نحت نموذج منطقي لحل تناقض ما » وهذا المنطق لا يختلف عن المنطق الذي نحمله إلا في كونه يطبق على موضوعات أخرى، فالأسطورة هي « خطاب » أي مجموعة من الفقرات والجمل.... وهكذا تضمحل « المادة » لصالح « الشكل » وتتغلب الصورة على المادة، فتظهر الأسطورة كأداة للمنطق تستخدم توسطات التقريب بين الاضداد.

يجب أن نقر إذن مع كلود ليفي شتراوس أن الأسطورة تحاول أن تقول شيئاً عن شيء آخر؛ أي أنها تحاول تفسير هذا الشيء؛ وانطلاقاً من هذا الفهم سنقول أيضاً مع مرسيا إلياد Marcéa Eeliade بأن « الأسطورة كتاريخ للبدايات تشغل وظيفة تأسيسية، فهي موجودة لبعث حدث ما وجد قبل التاريخ ولا مكان له الآن في التاريخ » وتصبح الأسطورة من وجهة النظر هذه أسطورة دينية بالدرجة الأولى، فهي لا تتحدد بوجودها الذاتي، وبالتالي نحن لا نستطيع الامساك بها كأسطورة الا بقدر ما تتمظهر في شيء ما. هذا التمظهر النموذجي والخلاق في آن، يؤسس لبنية واقعية بقدر ما يؤسس لسلوك انساني.

لقد فرق ميرسيا إلياد بين الزمن الأسطوري (زمن النماذج) والزمن العادي (زمن النشاطات اليومية) واعتبر أن الأسطورة « تحكي تاريخاً مقدساً، تروي حدثاً، حدث في الزمن الأسطوري للبدايات ».

ان خطأ هذا الطرح هو في التحديد الذي يحذف كل ما هو غير ديني من مجال الأسطورة فتختزل الأسطورة إلى العلاقة بين زماننا نحن وزمن النماذج أي الزمن الأسطوري.

2 ـ الأسطورة والفلسفة:

وكما الفلسفة، تدعي الأسطورة تجسيد المعرفة، فتلتقي

الفلسفة والأسطورة على المستوى المعرفي، وتظهر اشكالية اللوغوس والـ ميتوس Logos et Metos في مسألة التصور ـ التمثيل Conception-Représentation وتصبح الاجابة ممكنة في مجالين اثنين: إما أن يختزل التمثيل إلى تصور، أو أن يكون التصور قد اختزل إلى التمثيل؛ وتمثل إجابتا كانط Kant وهيغل Hegel نقطتي ارتكاز لكل التصورات التي أسقطت على الأسطورة في الفلسفة الحديثة، فقد ردّا الاعتبار، وإن بطريقتين مختلفتين، «للتمثل»، وحاولا كل على طريقة حلّ الإشكال الحاصل بين اللوغوس والـ ميتوس أو العقل والأسطورة.

3 ـ مفهوم الأسطورة عند كانط وهيغل
Kant et Hegel:

إن المعرفة الكانطية المقصورة على الظواهر ليست وضعية بسيطة، بل ان العقل الذي لا يقتصر على الإدراك يستوجب «مطلقاً» Inconditionné في سلسلة «الممكنات» Les inconditionnés. هذا المطلق من الممكن أن نفكر به دون أن نعرفه، إن هذا الفرق بين «الفكرة» و«المعرفة» مضافاً إلى النقد الموجه إلى وهم المعرفة المتعالي يفتح الطريق أمام تحليل ممكن للأسطورة. فالأسطورة وإن كانت مرفوضة كنوع من أنواع الميتافيزيقا الضمنية، تستطيع أن تحمل معنى في علاقتها بالمطلق ولكن أي معنى؟

هذا المعنى بالنسبة لكانط هو المعنى الأخلاقي، فالأساطير لن تصبح قابلة للفهم إلا في حدود تحريرها من كل المعاني التأملية وربطها مباشرة بالوظيفة العملية للعقل، أي بشروط تحقيق الحرية الانسانية.

أما هيغل فقد حاول أن يقدم إمكانية أخرى لفهم الأسطورة، فقال إن التمثلات الدينية ليست على تخوم العقل؛ بل إنها المرحلة ما قبل الأخيرة للمسيرة التي تنتهي في المعرفة المطلقة، ولا يختلف الدين عن الفلسفة بهذا المعنى من ناحية المحتوى ولكن في درجة المعرفة، فالدين يبقى في مرحلة التمثل بينما تتجاوز الفلسفة مجال التمثل الى مجال التصور. وهكذا يتعدى هيغل حدود العقل العملي والفلسفة العملية الكانطية ويحاول اعادة العلاقة بين عالم الأسطورة والحقيقة التأملية، ولكن كيف؟

لقد تصور هيغل تنظيماً ديناميكياً تراتبياً من التمثل نحو التصور أما التقدم فيتم بواسطة الحذف والتجاوز؛ وهكذا تقابل الأسطورة في عالم هيغل «الدين الطبيعي»، أما التجاوز لهذا التمثل فيقع على عاتق الفلسفة: فالتحليل ليس خارجاً عن الموضوع المحلل؛ أما الأسطورة فهي فكرة دينامية تطمح لتجاوز نفسها في التصور.

• • •

لا شك أن الاختلاف حول مفهوم الأسطورة يحمل بعداً فلسفياً ينعكس على المهمة الموكولة إليها، وتظهر هذه المهمة في علاقة ضرورية مع ماض حقيقي خارج الزمان والمكان، ولكن في نماذج تطال المستقبل أيضاً؛ فأساطير «التنمية» و«التقدم» و«العلم» ليست سوى أشكال ماضوية تطرح على المستقبل كقوة حقيقية لاعادة السباق التقدمي، فهي تحمل نماذج كاملة وتستحضر سلوكاً أسطورياً كاملاً، فالأسطورة كما يقول صادق العظم «كانت ولا تزال ديناً بالقوة، وفنّاً بالقوة، وفلسفة بالقوة لأنها تحتوي في قالبها الرد غير المحدد الأطراف والأبعاد على المواساة والتعزية الضرورية لكل دين وعلى خصائص التعبير الفني الخلاقة، والاستجابة الجمالية للمؤثرات التي تحيط بالانسان وعلى نزعة نحو تعليل الأحداث وتفسير الوجود والتساؤل عن أصله وغاياته».

مصادر ومراجع

- خان، محمد عبد الحميد، الأساطير والخرافات عند العرب، دار الحداثة، بيروت، 1980.
- السلطة الأساطير والايديولوجيات، عدد من المؤلفين، تر. كمال قدري، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1980.
- العظم، صادق جلال، نقد الفكر الديني، ط4، دار الطليعة، بيروت، 1977.
- لسان العرب، ج 4.
- كاسيرر، أرنست، الدولة والأسطورة، تر. أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية للكتاب، 1975.

- Freud, Sigmund, Moïse et le Monotoïsme, Idées, Gallimard, 1980.
- Freud, Sigmund, Totem et Tabou, Payot, 1974.
- la grande Larousse, V. 14.
- le Robert, V. 4.
- Muller, Max, Mytologies comparées, in Universalis, . 11.
- Strauss, Claude Levi, Anthroplogie Structurale, Paris. 1958.
- Strauss, Claude Levi, Le cru et le cuit, Paris, 1964.

فهمية شرف الدين

إسْقاط

Projection
Projection
Projektion

لفظ دخل العربية، بمعناه النفساني، مؤخراً، مع نقل بعض نصوص فرويد إلى لغتنا وتدريس النظرية التحليلية في الجامعات العربية. ثم انتقل، بمعنى مشابه، من نطاق علم النفس التحليلي، إلى نطاق النظرية الاجتماعية والأدبيّات السياسية، وغلبت عليه في هذا النطاق الأخير دلالة نقديّة تقرّبه من القاموس الفلسفي (نظرية المعرفة).

1 ـ في علم النفس العام، يراد بالاسقاط تبعيّة ردّ الذات على محيطها لقابليّاتها ومصالحها وعاداتها ورغباتها وانفعالاتها، الخ.. ويراد به أيضاً نقل الذات موقفها من شخص معيّن إلى شخص آخر، وهو ما خصه فرويد باسم «النقل». ويراد به ثالثاً أن يتعرّف الشخص على نفسه في شخص آخر أو في شيء أو أن ينسب إلى شخص أو حيوان أو شيء أموراً يختص هو بها، وهو ما سماه فرويد «المماهاة». تقرب هذه المعاني جميعاً من معنى اللفظ الأصلي في علم الهندسة ومن معناه في علم الأعصاب.

2 ـ في علم النفس التحليلي يدل الاسقاط على عملية أدق تحديداً هي أن تنسب الذات إلى محيطها ما ترفضه في ذاتها أو أن تجعل من المحيط مصدراً لهذا المرفوض. وذلك كأن يتصور العظامي مآخذ يأخذها الآخرون عليه ويرغبون في إيذائه بسببها، ليتفادى الاقرار لنفسه بأنه هو الذي يأخذ على نفسه هذه المآخذ وبأن رغبة مكبوتة تساوره في الاقتصاص من نفسه.

3 ـ لا يحصر فرويد عملية الاسقاط في النطاق المرضي. بل يلتقيها أيضاً ـ بصفتها إوالية دفاع ـ في الحياة النفسيّة «السويّة»، الفرديّة أو الجماعيّة. يظهر الاسقاط مثلاً في الترهات وفي الأساطير. من ذلك أن «البدائيين» ينسبون إلى روح فقيد عزيز رغبة في ايذائهم. فتكون هذه الرغبة المنسوبة إلى الميت اسقاطاً لرغبة شعر بها الحي ـ وكبتها ـ في ايذاء الميت المذكور، خلال حياته.

4 ـ في التحليل الاجتماعي والسياسي، يغادر الاسقاط مفهومه الدقيق الذي وضعه له فرويد فيتنقل بين المفاهيم التي سبق تعدادها ويداخله الالتباس. فتُسمى إسقاطاً مثلاً كل نسبة لرغبة أو لتخوف ذاتي إلى وجهة ظروف خارجية أو إلى فريق خارجي. ويسمى إسقاطاً مثلاً اختلاق صفات سلبيّة منبعثة من العداء الذاتي لجماعة ما وجعل هذه الصفات سنداً للموقف العدائي منها (أو العنصري، إن كانت هذه الجماعة شعباً أو عرقاً).. الخ.. على وجه الإجمال، تسمّى إسقاطاً، في هذا الحقل الغامض الحدود، كل نسبة لما هو ذاتي، إلى ما هو (أو من هو) خارج الذات. ويعتبر الاسقاط، هنا، في العادة، أمراً سلبياً مخلاً بموضوعية الأحكام.

5 ـ أخيراً يجعل باشلار، في سياق التأريخ النقدي للمعرفة، إزالة الاسقاطات واحدة من مهام «التحليل النفسي للمعرفة». هذا التحليل هو ما رافق عمل النقد العلمي للمعارف الموروثة أو العفويّة. وهو الذي يواكب انتقال المعرفة العلميّة نفسها إلى طور أرقى من حيث البعد عن الاحيائية وسائر مظاهر الإسقاط، مقرباً هذه المعرفة أكثر فأكثر من مطمحها في الموضوعية.

أحمد بيضون

إسْم

Nom
Name
Name

يرتبط مفهوم الإسم بالألفاظ التي لها وظيفة إشارية. أن نعتبر لفظا ما إسما هو أن نقول أن هذا اللفظ يستعمل ضمن إطار لغوي معين لغرض الاشارة إلى شيء معين بالمعنى الأوسع لـ «شيء». والإشارة نوعان، فهي إما إشارة غير محددة Indefinite Reference أو إشارة محددة Definite Reference. وعندما تكون الاشارة غير محددة يكون عندها اللفظ الذي يستعمل للاشارة إما إسما عاما General، أو إسماً مفرداً غير محدد أو إسماً جمعياً Collective غير محدد. فإذا قلت، مثلاً، «كل فيل ذو خرطوم»، فإن «فيل»، كما يستعمل هنا، هو إسم عام بمعنى أنه لفظ يشترك في معناه عدد لا حصر له من الأفراد، أي أن ماصدقه يتكوّن من كل ما يمكن اعتباره فيلاً. ولذلك فاستعمال هذا اللفظ هنا ليس لغرض الإشارة إلى فيل واحد بعينه، بل إلى أي فيل على الاطلاق. ومن هنا كانت الإشارة في هذا الاستعمال إشارة غير محددة. وإذا قلت الآن «رأيت فيلاً في حديقة الحيوانات»، فإن لفظ «فيل» في هذه الحالة يشكل إسماً مفرداً غير محدد، وليس إسماً عاماً. فالغرض

من استعمال هذا اللفظ الآن ليس الإشارة إلى أي فيل على الاطلاق، بل إلى فيل واحد فقط دون أيما تحديد لهوية هذا الفيل، الأمر الذي يجعل الإشارة إليه غير محددة. لنفترض أنني قلت الآن « الفيل حيوان يعيش في الأدغال »، إن استعمالي للفظ « فيل » هنا لا يقصد منه الإشارة إلى كل فيل ولا إلى فيل واحد بعينه، بل إلى مجموع الفيلة. ولذلك يشكّل اللفظ هنا إسماً جمعيا غير محدد، فهو إذ يطلق على الفيلة ككل، يصير مرادفاً للفظ المركب « معظم الفيلة » أو « الجزء الأكبر من الفيلة ». ولكن من الواضح أن لفظاً من النوع الأخير هو لفظ لا يمكن استعماله لغرض الإشارة المحددة.

اللفظ الذي يستعمل لغرض الاشارة المحددة، هو اللفظ الذي يستهدف الإشارة إلى شيء واحد بعينه. وإذا كان المشار إليه حادثا أو فعلا أو فرداً من أي نوع كان، يكون اللفظ عندها جزئيا. ولكنْ إذا كان المشار إليه شيئاً كلياً Universal، يكون هذا اللفظ عندها إسماً كلياً (أو إسماً مجردا). إن الأمثلة على الأسماء الجزئية كثيرة. فأي إسم علم مثل « عادل » أو « يوسف » أو « بيروت » أو « جبل الشيخ » أو أي وصف محدّد Definite Description كـ « الرجل الذي قابلته أمس » أو « الطاولة التي في مكتبي » أو « ملك السويد » يشكل إسما جزئيا. وسواء كان اللفظ إسم علم أو وصفاً محدداً، فإن الغرض من استعماله هو الإشارة إلى شيء واحد بعينه، مفرد لا كلي، ويشترط هنا في أن يكون المشار إليه هو الفرد الوحيد الداخل تحت ما صدق اللفظ المعني، أي ألاّ يدخل تحت ماصدقه شيئان متميزان عددياً. من هنا نفهم كيف يصير استعمال الإسم الجزئي وسيلة لأفراد Individuating أو تحديد هوية Identifying المسمى أو المشار إليه.

لنتناول الآن أسماء الكليات. إن الأمثلة على هذه الأسماء تشتمل على ألفاظ مثل « العدد 3 »، « اللون الأحمر »، « الإنسانية »، « مثلثية » الخ. إن أسماء من هذا النوع تطلق على الصفات التي تدل عليها ألفاظ المحمولات في القضايا. إن الألفاظ التي من النوع الأخير هي ألفاظ عامة مثل « أحمر »، « ذكي »، « إنسان » « سكران »، « حي »، الخ. والكليات هي ما نشتقه من معاني ألفاظ من هذا النوع. فمن الواضح أن وجود مفهوم لديّ عن شيء كلي منوط بفهمي للفظ المحمول الذي يتطابق معه. أن يكون لديّ مفهوم عن الحياة، مثلاً، يفترض مسبقاً أنني أفهم اللفظ « كائن حي » في جمل مثل « الانسان كائن حي »، « الفيل كائن حي »، الخ، إن أسماء الكليات دائماً مشتقة من الألفاظ العامة المتطابقة معها. « حكيم »، مثلاً، يولّد « حكمة »، « ذكي »، يولّد « ذكاء » « رحيم » يولد « رحمة »، « مثلث » يولّد « مثلثية »، الخ.

لا شك، إذن، أن الألفاظ العامة ذات أسبقية سيمانطيقية على أسماء الكليات وأن الأساس الأنطولوجي الوحيد للكليات هو معاني الألفاظ العامة التي نشتق منها أسماء هذه الكليات.

مصادر ومراجع

- Cohen, J., Diversity of Meaning, Herder and Herder, 1961, chap. 4.
- Frege, G., «On Sense and Reference», in Readings in Philosophical Analysis, ed. by Feigl and Sellars, New York, Appleton, Century - Crofts, 1949.
- Kriphe, S., «Naming and Necessity», in Semantics of Natural Languages, ed. by Davidson and Harman, Dordrecht, Reidel, 1972.
- Mill, J. S., A System of Logic, Chap. 2.
- Quine, W. V., Word and Object, Cambridge, Mass, MIT Press, 1960.
- Russell, B., «On Denoting», Mind, 1905.
- Searle, J., Speech Acts, London, Cambridge Univ. Press, 1969, Chap. 4, 5, and 7.
- Waismann, F., The Principles of Linguistic Philosophy, New York, St. Martin's Press, 1965, Chaps 10 and 11.

عادل ضاهر

إشَارَة

Signe
Sign
Signal

إذا أثارت علامة Sign عينية بشكل ميكانيكي أو اتفاقي (وضعي Conventional) فعلاً ما من جانب المتلقي، فإنها تختص باسم الاشارة Signal.

هذا التعريف الذي يأخذ به سيبيوك Th. A. Sebeok ينطوي على أن الاشارات يمكن أن تصدر أيضاً عن الطبيعة، وعلى أنه لا يمنع أن يكون المتلقي أي نوع من الكائنات الحيّة أو كذلك مجرد آلة. من أمثلة الاشارة: الصفارة التي تعلن عن الانطلاق في سباق ما، أضواء السير، الأوامر الخ...

من الواضح أن هذا المفهوم للاشارة يأخذ أساساً بعين الاعتبار المتلقي، وهو مستمد من « نموذج الأورغانون » عند بولر Bühler الذي يميز في العلامة ثلاث حيثيات: فمن حيث أنها ترجع إلى الشيء أو الحدث، فالعلامة رمز، ومن حيث أنها

تعبر عن الحالة الباطنية للمرسل فهي عارض، وأخيراً من حيث أنها تستدعي تصرفاً ما من جانب المتلقي فهي إشارة.

أما المدرسة الفرنسية، فتشدد في تعريفها للاشارة على مفهوم القصدية من جهة المرسل. من وجهة نظر مونن Mounin «إن السيمياء الصحيحة تقوم على التعاند القاطع بين المفهومين الرئيسيين: مفهوم الشاهد Indice ومفهوم الإشارة». والحال إن ما يميز الاشارة عن الشاهد هو بالتحديد قصد الايصال المتحقق في الأولى والمعدوم في الثاني. فهكذا مثلاً نصبة السير هي اشارة، بينما لمعان الطريق الدال على الانزلاق هو شاهد.

عادل فاخوري

إشتِراك (فِي ٱللَّفْظ)

Homonymie
Homonym
Homonymie

إن معنى أي تعبير لغوي قد يختلف باختلاف استعمالاته. التعبير اللغوي بحد ذاته، أي بمعزل عن كيفية استعمالنا له في وضع معين وضمن شروط معينة، لا يمكن اعتباره موضوعاً لمعنى معين. المعنى يرتبط، بالضرورة، بالاستعمال. وبما أن الأغراض التي يستعمل من أجلها أو قد يستعمل من أجلها تعبير لغوي معين قد تتباين، فلا يجوز عندها أن نتوقع أن يحتفظ هذا التعبير بنفس المعنى في كل الحالات التي قد يستعمل فيها. وعندما يستعمل شخص نفس التعبير اللغوي لغرضين متباينين ومع ذلك يعامل حالتي استعماله لهذا التعبير وكأنهما تحملان نفس المعنى، نعتبر عندها استعماله لهذا التعبير على هذا النحو حالة من حالات الإشتراك. أن نقول، اذن، انه يوجد اشتراك في استعمال (ش) لـ (ت) (حيث «ش» يرمز الى شخص معين و«ت» الى تعبير لغوي معين) هو أن نقول أن (ش) يستعمل «ت» لغرض معين، ولنسمه «ق»، ويتبع ذلك باستعمال «ت» لغرض آخر متباين عن الأول، ولنسمه «م»، وأنه، بالرغم من التباين بين (م) و(ق)، لا يميز، إما عن قصد أو عن غير قصد، معنى «ت» في الاستعمال الأول عن معناها في الاستعمال الثاني. إذا قلت، مثلاً، إن يوسف مات شاباً في ربيع الحياة، أي في ربيع سنة 1970، فإن الاشتراك هنا يكمن بصورة واضحة في استعمالي للفظة «ربيع». فأنا أستعملها في الحالة الأولى لغرض الدلالة على أن يوسف مات في مطلع شبابه، بينما استعملها في الحالة الثانية لغرض الدلالة على فصل الربيع، ومع ذلك يظهر من طريقة صياغتي للجملة أنني أخلط معنى «ربيع» في الحالة الأولى بمعناها في الحالة الثانية.

عندما يحصل اشتراك بالمعنى الذي شرحناه ضمن اطار استدلال معين، يرتكب صاحب الاستدلال ما نسميه في المنطق «اغلوطة الاشتراك». أن نقول أن (ش) يرتكب أغلوطة الاشتراك هو أن نقول أن (ش) يستدل قضية (ن) من فئة من المقدمات (م)، وأنه يوجد حد (حـ) يتكرر على الأقل مرتين في هذا الاستدلال بحيث أن معنى «حـ» في الحالة الأولى هو غير معناه في الحالات الأخرى، وأنه لو كان الاستدلال صحيحاً، لكان معنى «حـ» واحداً في كل الحالات. اذا استدل شخص، مثلاً، القضية «جاري غفور» من المقدمتين «كل عادل غفور» و«عادل هو جاري الوحيد» فإنه يستعمل «عادل» في الحالة الاولى لغرض الدلالة على صفة معينة، أي صفة العدل، ولكنه يستعملها في الحالة الثانية كإسم علم، الأمر الذي يجعل من المستحيل ربط المقدمتين بشكل يسمح باستنتاج أي شيء منهما. وأغلوطة الاشتراك واضحة هنا. ولكن توجد حالات لا تكون فيها هذه الأغلوطة واضحة على هذا الشكل. لنفترض أن شخصاً استدل أن فيلاً معيناً هو حيوان صغير من المقدمتين «هذا الفيل صغير»، و«كل فيل حيوان». قد يبدو لنا هنا أن هذا الاستدلال صحيح، لأنه من السهل ألاّ ننتبه إلى كون لفظة «صغير» لفظة نسبية بمعنى أنه عندما أصف شيئاً بأنه صغير، فما أعنيه هو أنه صغير بالنسبة لأشياء أخرى من نوعه. فعندما أقول «هذا الفيل صغير»، ما أعنيه، اذن، هو أنه صغير بالنسبة لباقي الفيلة. ولكن عندما أقول «هذا الفيل حيوان صغير»، فما أعنيه هو أنه صغير بالنسبة للحيوانات عموماً. من الواضح، اذن، أن معنى «صغير» في الحالة الأخيرة يختلف عن معناها في الحالة السابقة، لأنه اذا كان فيل ما صغيراً بالنسبة لمخلوقات أخرى من نوعه، فليس من الضروري أن يكون صغيرا بالنسبة للمخلوقات عموماً.

لا تُرتكب أغلوطة الاشتراك إلا في الحالات التي تستلزم فيها صحة الاستدلال أن يكون كل حد من حدوده التي تتكرر أكثر من مرة مستعملاً بنفس المعنى. وهذا يعني أن استعمال حد من حدود الاستدلال بأكثر من معنى ضمن اطار هذا الاستدلال ليس شرطاً كافياً لارتكاب اغلوطة الاشتراك.

لنفترض أنني استنتجت القضية «إذا وجد شيء ملون، اذن يوجد شيء مرئي» من المقدمتين «بعض السياسيين ملون» و«كل سياسي كائن مرئي»، فإن استنتاجي هنا صحيح حتى فيما لو كنت استعمل «ملون» في المقدمة الأولى لتعني لا مبدأي واستعملها في النتيجة بمعناها الحرفي. اذن، حتى لو كانت لفظة «ملون» ذات معنيين فأنا لم أرتكب هنا أغلوطة الاشتراك، لأن استدلالي ليس من النوع الذي تتوقف صحته على عدم استعمال أي حد بأكثر من معنى.

مصادر ومراجع

- Copi, I.M., Introduction to Logic, Fourth ed, Macmillan, 1972, chap. 3.
- Lehrer, Adrienne and Keith eds., Theory of Meaning. Prentice-Hall, 1970.
- Resnik, M., Elementary Logic, McGraw-Hill, 1970.

عادل ضاهر

إشْراق
Illumination
Illumination
Illumination

الأصل في الاشراق لغةً: الدخول في شروق الشمس، ويقال أشرقت الشمس: أضاءت. أما في المصطلح الفلسفي، فالإشراق حدوث الإلهامات من الله للصوفي بطريق مباشر، وعلى باطنه أو قلبه. وقد عرف الإشراق في الفلسفات الشرقية القديمة، التي ترى أداة المعرفة النور الباطني، أو الحدس الوجداني غير العقلي. ومن أبرز هذه الفلسفات الفلسفة المعروفة بالهرمسية المنسوبة الى هرمس الذي اختُلف حول شخصيته، وقيل إنه إخنوخ أو النبي إدريس. والفلسفة الهرمسية ترجع الى ما قبل القرن الثاني الميلادي، ويعتقد أن كتّابها إما كهنة مصريون أتقنوا اليونانية، أو يونانيون متمصرون تعلموا صياغة آرائهم في قالب شرقي مصري. وقد لعبت الهرمسية دوراً في تطور الفكر الهليني المتأخر بالاسكندرية، وكتابات هذه الفلسفة مزيج من الأفلاطونية والحكمة المصرية القديمة وبعض الأساطير اليونانية، وبعض أجزائها في الفلك والتنجيم. والاتجاه الذي تسير فيه الهرمسية هو اتجاه العصر كله، وهو العودة الى القديم، وكلما كان المفكر قديماً عظمت قيمته، ولهذا يعظم الهرمسيون أفلاطون الموصوف عندهم بالإلهي، وكذلك فيثاغورس، ويفضل الهرمسيون الوحي والإلهام لأنه طريق الأنبياء على البحث العقلي الاستدلالي في المعرفة، وبالجملة لا يريدون لآرائهم وللفلسفة كلها تدعيماً أعظم من ربطها بالشرق وأنبيائه. وعرف المسلمون الفلسفة الهرمسية بعد فتح مصر والشام بعد أن عمل فيها التفكير اليهودي عمله، فاقتبسوا منها وتمثلوا أفكارها. وكان لصابئة حران أيضاً دور في نقل آراء الهرمسية الى المسلمين. ويمكننا أن نلاحظ أثر هذه الفلسفة على إبن طفيل في «حي بن يقظان» وإبن سينا في «الإشارات والتنبيهات»، على أن من أبرز الاشراقيين المسلمين السهروردي المقتول سنة 587 هـ. مؤلف «حكمة الاشراق»، وهو يذكر هرمس في مواضع عديدة من مصنفاته، ويعتبر عنده من رؤساء الإشراقيين، ويصفه بأنه «والد الحكماء»، وهو يذكره مع أغاذيمون واسقلبيوس وفيثاغورس باعتبارهم من حجج العلوم المستورة، جنباً الى جنب مع جاماسب وبزرجمهر من حكماء فارس. ومن أبرز الإشراقيين أيضاً في الإسلام عبدالحق بن سبعين المرسي المتوفى 668 هـ. الذي يذكر هرمس في مواضع عدة من مصنفاته ويصفه بـ «هرمس الأعظم»، وهو يرى في «الرسالة الفقيرية» أن الهرامسة وحدهم هم الذين وقفوا على علم التحقيق وأن الكتب المنزلة أفادتهم في هذا الصدد.

ومن الفلاسفة الإشراقيين أيضاً في الإسلام الشهرزوري، الذي شرح بعض كتب السهروردي المقتول، وابن كمونة، وقطب الدين الشيرازي، ونصير الدين الطوسي، والدواني، وملاصدرا الشيرازي، وهم متأثرون بالسهروردي المقتول.

أما في الغرب فقد امتد أثر الفلسفة الهرمسية الى بعض مفكري أوروبا في العصر الوسيط مثل ريمون لل وألبرت الأكبر وروجر بيكون وغيرهم عن طريق الاتصال بالمصادر الاسلامية، وامتد كذلك الى مفكري عصر النهضة من أمثال فينيشينو وأغريبا وبراسلس وحتى برونو الذين أعجبوا بالهرمسية واستخدموها في التحرر من سيطرة أرسطو.

وهناك فلاسفة أخر يوصفون بالاشراقيين في أوروبا لأنهم يعتقدون بالإشراق الداخلي، ويتبين هذا على الأخص عند كل من سويدنبرغ، وكلود دي سان مارتان، ومارتينيز ياسكواليس.

أبو الوفا التفتازاني

إشْكال

Problème
Problem
Problem-Aufgabe

يرتبط مفهوم الإشكال بالحالات التي نجد أنفسنا فيها مواجهين بعدة احتمالات لمعالجة موضوع معين دون أن يكون في حوزتنا أي مؤشر واضح لما يجب اختياره من بين هذه الاحتمالات المتعددة. قد ينشأ الإشكال إما على صعيد نظري أو على صعيد عملي. والإشكال على الصعيد النظري إما إشكال علمي أو إشكال فلسفي، وإذا كان من النوع العلمي فهو مظهر لوضع ابستيمي Epistemic من النوع الذي يجد فيه العالم نفسه مواجهاً بأدلّة تجريبية تبدو متعارضة مع قضية أو نظرية قام عليها الدليل العلمي أو وضع يجد فيه نفسه مواجهاً بأدلة تجريبية تبدو مؤيدة لنظريتين متعارضتين أو مؤيدة لنظرية تبدو في ظاهرها غير معقولة أو غير مؤيدة بصورة كافية لنظرية تبدو في ظاهرها معقولة. وكائناً ما كان الوضع الذي يجد العالم نفسه فيه، فإن هذا الوضع، بحكم اتصافه بالإشكال، يقود بالضرورة الى الشك والتساؤل والى طلب المزيد من الأدلة أو من التنظير لإزالة الشك والوصول الى وضع ابستيمي من النوع الذي يمكن أن يقطع فيه بصدق قضية دون الأخرى أو بصحة نظرية دون الأخرى.

إذا نظرنا الآن في موضوع الاشكال على الصعيد الفلسفي، أول ما نلاحظه هو أن هذا النوع من الإشكال لا يرتبط بشؤون تجريبية، كما هو الحال بالنسبة للاشكال في العلم. انه ينشأ على العموم إما في الحالات التي يبدو لنا فيها ان هناك تضارباً بين معتقدين أو أكثر أو بين مبدأين أو تصورين أو أكثر من المعتقدات أو المبادىء أو التصورات التي نعتبرها أساسية لحياتنا أو ضرورية لفهم العالم حولنا أو لإعطاء حياتنا ونشاطاتنا معنى، أو ينشأ في الحالات التي يبدو لنا فيها أن معتقداً أو مبدأ أو تصوراً من النوع المشار اليه غير متماسك في ذاته أو ذو نتائج غير معقولة أو خارقة في ظاهرها. قد يبدو لنا، مثلاً، أن مبدأ السببية الذي يشكل افتراضاً مسبقاً من افتراضات العلم الأساسية يتضارب مع مبدأ حرية الارادة الذي يشكل افتراضاً مسبقاً من افتراضات الاخلاق الأساسية، أو قد يبدو لنا أن الاعتقاد بوجود خالق للكون خارج المكان والزمان هو اعتقاد غير متماسك في ذاته أو أن الاعتقاد بأن هذا الكائن كلي المعرفة والقدرة والخير لا يتطابق مع الاعتقاد بوجود شر أخلاقي وفيزيقي في العالم. بغض النظر عن حالة الإشكال الفلسفي التي نجد أنفسنا فيها وملابساتها، فإن وجودنا في حالة من هذا النوع شبيه بوجودنا في حالة من نوع الإشكال العلمي فقط من حيث كونه يقودنا الى الشك والتساؤل وطلب المزيد من الفهم والوضوح. ولكن الأسباب التي تقودنا الى حالة الإشكال الفلسفي وكذلك الطرق اللازمة لإخراجنا منها هي غير الأسباب التي تقودنا الى حالة الإشكال العلمي وغير الطرق اللازمة لإخراجنا من هذه الحالة الأخيرة. ففي الحالة الاولى، إن الأسباب التي تقودنا الى الإشكال على العموم إما أسباب ميتافيزيقية أو منطقية وسيمانطيقية. ولذلك فإن الوسيلة الضرورية للخروج من حالة الإشكال هذه هي وسيلة التحليل بمعناه الميتافيزيقي أو التحليل المنطقي واللغوي. أما في الحالة الثانية، فإن أسباب الإشكال، وكذلك طرق معالجته يطغى عليها الطابع التجريبي.

نأتي أخيراً الى الإشكال العملي. ينشأ هذا النوع من الإشكال إما في الحالات التي يكون مطلوباً منّا فيها أن نحقق هدفاً معيناً دون أن يكون لدينا علم بكيفية تحقيقه، أو في الحالات التي نكون مواجهين فيها بعدة أهداف متعارضة لا نعرف كيف نختار بينها. في الحالات التي من النوع الأخير قد يكون الإشكال العملي نتيجة ضرورية لإشكال نظري ما. فلو افترضنا، مثلا، أنه عليّ أن أختار أخلاقياً بين تحقيق (أ) وتحقيق (ب) في وضع معين بالرغم من وجود مبدأين اخلاقيين، مبدأ يبدو أنه يلزمني بفعل (أ) ومبدأ يبدو أنه يلزمني بفعل (ب) في الوضع المعني، فعندها أواجه إشكالاً عملياً مرده إشكال نظري معين. ففي حالة من هذا النوع، لا أعرف كيف اختار بين البديلين المطروحين، لأنني لا أعرف أي مبدأ أخلاقي هو المبدأ الذي يجب تطبيقه على حالة من النوع الذي أجد نفسي فيه. من الواضح، إذن، أنه في حالات من هذا النوع لا سبيل لإزالة الإشكال على الصعيد العملي ما لم نزل أولاً الإشكال الذي نواجهه على الصعيد النظري.

عادل ضاهر

إعْتِبار

Considération
Consideration
Berücksichtigung

مصدر: إعتبر. أي إتعظ. يقال: إعتبر به: إتعظ به. والإعتبار، معناه: الإتعاظ والتفكر، وقياس ما غاب على ما ظهر؛ أو الإستدلال بشيء على غيره؛ أو ردّ الشيء الى نظيره، أي إلى شيء آخر من جنسه بأن يحكم عليه بحكمه. كقولنا: «ما كان كثيره مسكر وحرام، فإن قليله حرام». جاء في القرآن: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (الحشر 2) أي أنظروا بما حلّ بغيركم (بني قريظة والنضير من اليهود) واتعظوا بالذي نزل بهم.

والعِبْرة: (ج) عِبَر، إسم من الاعتبار. يقول الله تعالى: ﴿والله يؤيد بنصره من يشاء إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار﴾ (آل عمران 13). ﴿يقلب الله الليل والنهار إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار﴾ (النور 44). وهكذا، فالإعتبار، يعني الإتعاظ بشيء ملموس أو بشيء له ما يقابله في العالم الخارجي أو الواقع..

والإعتبار أيضاً، معناه: الفرض. يقال: هذا أمر إعتباري: أي أمر قائم على الفرض. ومعناه أيضاً: التعجب. أنا اعتبر ذلك مثاراً للدهشة: أي للعجب. وكذلك معناه: التقدير والتكريم. يقال: إعتبره: قدّره. أكرمه. إحترمه. وإعتبر فلاناً قدوة: إعتدّ به وأخذه مثالا يحتذى. ورجل له إعتبار: Homme considérable رجل ذو شأن، له مكانة رفيعة Situation considérable.

وقد يستعمل الاعتبار بمعان متعددة، تشير الى حالات مختلفة، كقولنا: هادي قد يشفى من مرضه الذي أصيب به، على اعتبار أن الذين أصيبوا به من قبل قد شفوا؛ وقد لا يشفى من مرضه على اعتبار أنه ليس من الضروري أن يشفى، اذا كان غيره قد شفي منه، فقد يكون تركيبه الفيزيولوجي مختلفاً عن غيره.. أو كقولنا: هادي قد ينجح في امتحانه هذه السنة على اعتبار أنه طالب مجتهد، وكل طالب مجتهد، من الطبيعي أن يكون النجاح حليفه؛ وقد لا ينجح أيضاً، على اعتبار أنه ليس كل طالب مجتهد بناجح بالضرورة؛ فضلا عن أنه قد لا ينجح ولا يرسب، على اعتبار أنه قد يكمل، والاكمال ليس هو بنجاح بالتمام كما أنه ليس برسوب. وفي الكشاف للتهانوي، «... القول بأنه يجوز أن يكون بعض القضايا من الأوليات (اليقينيات) باعتبار ومن المشهورات (الظنيات) باعتبار، لا يعبأ به لأنه لا يمكن ان تكون قضية يقينية باعتبار وظنية باعتبار فظهر فساد ما قيل». (مادة المشهورات).

وفي القانون: Droit رد الاعتبار: دعوى يرفعها كل شخص تضرر معنوياً (سمعته مثلا) من قدح أو ذم أو افتراء أو إتهام باطل، وأقام دعوى أمام القضاء (الصالح) يطلب فيها ردّ التهمة عنه والحكم علانية ببراءته من التهمة المنسوبة اليه، والتعويض عليه مادياً لأجل ذلك، من قبل مسبب الضرر.

وفي الشريعة، الإعتبار عند علماء الحديث: هو النظر الى حديث ما عند عدة رواة، لمعرفة مرتبة الحديث وحكمه. وعند الأصوليين، هو: «إعتبار عين الوصف أي العلة في عين الحكم لا إعتبار عين الوصف في جنس الحكم ولا إعتبار جنس الوصف في عين الحكم ولا إعتبار جنس الوصف في جنس الحكم».

وفي الفلسفة، الإعتبار: يطلق على كل شيء غير ثابت في الواقع أو بالأحرى لا تحقق له في الواقع، أو غير حقيقي. ومن هنا قولنا: هذا أمر إعتباري أي نسبي Relatife، فرضي، ذهني، ليس بثابت. فما هو بجميل أو قبيح مثلاً عند انسان معين، قد يكون غير ذلك عند إنسان آخر. وما هو مضرّ أو نافع لشخص ما، قد لا يكون كذلك لشخص آخر.. فالنار قد تكون مضرة وقبيحة عند من يتضرر منها ويصيبه الاحتراق بها، ولا تكون كذلك عند من لا يتأذى منها، وإنما على العكس. وإذن، فالجمال أو القبح أو النفع أو الضرر ليس شيئاً موجوداً في الأشياء نفسها، وإنما هو موجود بالاعتبار والذهن فقط. «الامر الاعتباري هو الذي لا وجود له إلا في عقل المعتبر ما دام معتبراً». (الجرجاني، «التعريفات»). والعقديون الدينيون (الفلاسفة الايمانيون) لا يرون في الخلق والكون الا منتهى الحسن والجمال؛ وإذا تبدّى للبعض عكس ذلك، فلاعتبارات محض ذاتية لا دخل فيها للحقيقة. «جمال الله تعالى عبارة عن أوصافه العليا وأسمائه الحسنى، هذا على العموم. وأما على الخصوص، فصفة الرحمة وصفة العلم وصفة اللطف والنعم وصفة الجود والرزاقية والخلاقية وصفة النفع وأمثال ذلك، فكلها صفات جمال. ثَمَّ صفات مشتركة، لها وجه إلى الجمال، ووجه إلى الجلال، كإسم الرب فإنه باعتبار التربية والإنشاء إسم جمال، وبإعتبار الربوبية والقدرة إسم

جلال؛ ومثله اسم الله واسم الرحمن. واعلم... أن القبح في الأشياء انما هو بالإعتبار لا بنفس ذلك الشيء. فلا يوجد في العالم قبيح إلا بالإعتبار، فارتفع حكم القبيح المطلق من الوجود، فلم يبق الا الحسن المطلق.. إذ قبح الرائحة المنتنة إنما هو باعتبار من لايلايمها طبعه، وأما هي، فعند الجعل، ومن يلايم طبعه لها، من المحاسن. والاحراق بالنار إنما قبيح باعتبار من يهلك فيها؛ وأما عند السمندل، وهو طير لا تكون حياته إلا في النار فمن غاية المحاسن. فكل ما خلق (الله) ليس قبيحاً بل مليح بالأصالة، لأنه صورة حسنه وجماله. ألا ترى أن الكلمة الحسنة تكون قبيحة ببعض الاعتبارات، وهي في نفسها حسنة؛ فعلم أن الوجود بكماله، صورة حسنه ومظهر جماله..(وإذن) فالقبيح من العالم كالمليح منه، باعتبار كونه مجلى الجمال الإلهي باعتبار تنوّع الجمال..». («الكشاف»، ج 1، 244 ـ 245، عن عبدالكريم الجيلاني، «الانسان الكامل»). والفلاسفة والمتكلمون بعامة، يرفضون الاعتراف بوجود أمور اعتبارية حقيقة في الواقع الملموس، وقد يرادفون بينها وبين الفرضيات أو الكليات العامة، مثل: الاجناس والانواع سواء منها: العليا أو الدنيا (الانسان، الحيوان)، وكذلك الوجود، خارج نطاق الوجود، لأن الوجود ليس إلا إعتبارياً عقلياً منتزعاً من الموجود حقيقة؛ كما أن الضوء موجود كذلك، بسبب الشمس. وهم يعدّون الامور الأخلاقية والوجدانية والقيمية (الخير والشر والقبح والجمال الخ..) من جملة الأمور الاعتبارية. فالفلاسفة الوضعيون، مثل: كارناب Carnap وآير Ayer، يرفضون الأحكام القيمية أو الأخلاقية رفضاً باتاً، لأنها بنظرهم ليست بقضايا حقيقية قابلة للتحقق، سواء عن طريق الملاحظة أو التجريب؛ وهي بالتالي ليست إلا مجرد ألفاظ لا تشير الى أشياء يمكن ادراكها عن طريق الحس أو التجربة. «الأمور الاعتبارية.. عند المتكلمين والحكماء: تطلق على الأمور التي لا وجود لها في الخارج. وقد تطلق بمعنى الفرضيات. ثم إنهم ذكروا لمعرفة الأمور الاعتبارية بالمعنى الأول، قاعدتين: إحداهما: كل ما تكرر مفهومه أي يتصف أي شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري أعني كل مفهوم جنساً كان أو نوعاً عالياً أو سافلاً يكون بحيث اذا فرض منه أي فرد كان موجوداً وجب أن يتصف ذلك الفرد بذلك المفهوم حتى يوجد فيه ذلك المفهوم مرتين: مرة على أنه حقيقته أي تمام ماهية ذلك الفرد محمول عليه مواطأة ومرة على أنه صفة قائمة به أي محمول عليه إشتقاقاً فإنه يجب أن يكون إعتبارياً لا وجود له في الخارج، وإلا لزم التسلسل في الأمور الخارجة المترتبة الموجودة معاً..». (التهانوي، «الكشاف»، ج 1، ص 72 وج 2، ص 960).

وفي المنطق، يعتبر المناطقة الأمور الشعورية الباطنية وكل ما يتعلق بدائرة الأحاسيس الباطنية كالحزن والفرح والحب الخ.. من الأمور الاعتبارية وبالتالي من الأمور التي لا تقبل التعريف المنطقي العلمي.

مصادر ومراجع

- إبراهيم، أنيس، عبدالحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، (مجمع اللغة العربية) المعجم الوسيط، ط 2، مصر، 1972، 1973.
- إبراهيم، زكريا، المشكلة الخلقية، ط 1، مكتبة مصر، 1969.
- إبن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1955.
- بدوي، عبدالرحمن، مدخل جديد الى الفلسفة، ط 2، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، 1862.
- الجوهري، مختار الصحاح في اللغة والعلوم، بيروت، دار الحضارة العربية.
- الزبيدي، تاج العروس، ليبيا، بنغازي.
- الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1965.
- عبدالباقي، محمد فؤاد، معجم ألفاظ القرآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ.
- فضل الله، مهدي، مدخل الى علم المنطق، المنطق التقليدي، ط 2، بيروت، دار الطليعة 1979.
- الفيروزابادي، القاموس المحيط، ط 2، مصر، 1952.

مهدي فضل الله

إعْتِقاد

Croyance
Belief
Glauben

هناك اختلاف كبير حول فهم طبيعة مفهوم الاعتقاد. ويرجع اللفظ الفرنسي Croyance الى أصل لاتيني هو Credenza التي اشتقت من الفعل Credere بمعنى اعتقاد (لالاند). ومعنى الاعتقاد يختلط بالحكم الذهني أحياناً والبديهي أحياناً أخرى، ويختلط أيضاً باليقين والاقتناع

والعلم. وفي حين أن كلاً من العلم واليقين لا شك فيه فالإعتقاد يقبل الشك ويقبل الصدق والخطأ. والاعتقاد في ناريخ الفلسفة يتخذ صوراً متعددة تنتمي في أغلبها الى الدراسات المتعلقة بنظرية العلم.

1 ـ الاعتقاد عند أفلاطون:

الاعتقاد عند أفلاطون 428 ـ 348 ق. م. في محاورتيه عن العلم « تيتاثيوس » و« السفسطائي » نوع من الظن Doxa أو الوهم لا يرقى الى المعرفة اليقينية الصادقة. فهو معرفة دنيا أقل من العلم Epistema لارتباطه بعالم الحس والتغير الذي لا يعطي الا معرفة احتمالية نسبية ولا يوصل الى معرفة ماهيات الأشياء؛ أي حدس المثل. كذلك يستبعده أفلاطون ولا يقره كوسيلة للمعرفة اليقينية، ويميز في « تيتاثيوس » بين موضوع الاعتقاد، وموضوع الرؤية الحدسية (البرهانية). فالأول موضوعه العالم الحسي المتغير، والثاني موضوعه الحقيقة الثابتة؛ الاول ظن والثاني يقين.

وفي الاتجاه العقلاني في الفلسفة الحديثة خاصة عند ديكارت 1596 ـ 1650، نجد أيضاً التمييز بين كل من العقل والحس؛ فللعقل أولوية ويقين أكثر مما للحواس، حيث يعتمد على المعاني الفطرية المركوزة فيه، بينما يقوم الحس على المعاني المكتسبة من التجربة. والمعاني الفطرية هي التي نستمد منها المعرفة العقلية اليقينية، وعلى ذلك يرتبط الصدق واليقين بالعقل، بينما الحس والمعرفة الحسية مرتبطة بالاعتقاد، ومن الواضح أن المعرفة الاولى أرقى من الثانية التي تخضع للصواب والخطأ وتمثل نوعاً من المعرفة ينبغي تجاوزها، وعلى العكس من ذلك نجد إتجاه التجريبيين المتمثل في المدرسة الانكليزية خاصة لدى هيوم.

2 ـ الاعتقاد التجريبي:

يؤسس هيوم D. Hume 1711 ـ 1776 م. الاعتقاد على الانطباعات الحسية التي تعد أساس كل معرفة. فيقوم الاعتقاد مع العادة بدور مهم في الاستدلال التجريبي في فلسفته. وهو يذهب الى أن فكرة الموضوع هي أساس قوي للاعتقاد به. ولكي نقف على طبيعة الاعتقاد أو على خصائص الافكار التي نسلم بها ينبغي أن نلاحظ الآتي: 1) لا يختلف تصور الشيء عن وجوده، وعن الاعتقاد بوجوده. 2) والاختلاف بين تصور الشيء والاعتقاد به ليس في الفكرة نفسها بل في طريقة تصورنا الشيء. 3) حسب التفرقة بين الانطباع والفكرة نجد أن الانطباع لا يعدل في مضمون الفكرة والا اختلفت عن انطباعها بل يمدها بالقوة والحيوية. وبالتالي يعرِّف الاعتقاد بأنه: « فكرة حية تتصل أو تقترن بانطباع حاضر ». وعلى ذلك فنحن في الفلسفة لا يسعنا أن نفسر الاعتقاد بأكثر من القول بأنه شعور في الذهن يميز بفضله بين الافكار التي تنطوي عليها أحكامنا وبين أوهام الخيال. والشعور يبسط على الافكار التي تتزود به قوة أعظم ويمدها بنفوذ أكبر ويجعل لها في الذهن أهمية كبيرة من شأنها أن تدعمها وتثبتها وتفضي بها الى التسلط على جميع أفعالنا.

ويرى هيوم أن التعريف الذي يقدمه يتفق مع شعور كل منا وتجربته. فليس ثمة أكثر وضوحاً وجلاء من أن هذه الافكار التي نصدق بها أقوى وأثبت وأملأ بالحيوية من الاحلام. وعند هيوم نجد أن علاقة التشابه تتضافر مع الانطباع الحاضر في انبعاث هذه الحيوية في الافكار التي تحملنا على الاعتقاد بها. فلكل من علاقة التشابه والتجاور والعلية اهميتها في انبعاث الاعتقاد. فالانتقال من العلة للمعلول (العلية) هو الاصل في الاعتقاد بالاضافة للتشابه والتجاور، هذه العلاقات يدعمها ويحييها الانطباع الحاضر، فهو العلة الصحيحة للفكرة والاعتقاد يصحبها. وعلى ذلك، فالاعتقاد هو فكرة قوية مستمدة من انطباع حاضر ذي علاقة بها. فالاعتقاد يرفع الفكرة إلى مقام الانطباع ويمدها بنفوذ كامل على العواطف، إذ لما كان الاختلاف في مراتب القوة والحيوية هو بمثابة الاختلاف الأصيل بين الفكرة والانطباع، ولما كان الاعتقاد يزوِّد الفكرة بهذه القوة والحيوية، فانه ليترتب على هذا تلاشي الاختلاف، بحيث تصبح الفكرة بفضل الاعتقاد بها، مثيلة في نفوذها للانطباع.

3 ـ التحقق من الاعتقاد عند رسل:

الاعتقاد عند رسل فرض أو وسيلة للتيقن من معرفتنا الحسية أو التأثيرات الحسية الآتية لنا من خارجنا. فكل معرفة عند رسل وهي تجريبية في الأساس يجب أن تقوم على اعتقاداتنا الغريزية وإذا ما رفضنا هذه الاعتقادات فلن يتبقى لدينا شيء. ومن الطبيعي اننا لا نصل الى الاعتقاد بعالم مستقل خارجي بواسطة التدليل، بل نجد هذا الاعتقاد مهيئاً في أنفسنا في الوقت الذي نبدأ فيه التفكير، وهذا ما يسمى اعتقاداً غريزياً. ومهمة الاعتقاد بوجود أشياء تقابل موضوعات حواسنا، هو تبسيط وتنظيم تفسيرنا لإدراكاتنا المختلفة؛ فالإعتقاد افتراض مقبول وليس ثمة سبب لرفضه،

وعلينا أن نسلم ان العالم الخارجي يوجد حقاً وأنه لا يعتمد كلياً في وجوده على استمرار ادراكنا له. ومن الواجب الا نشك أبداً في حقيقة الاعتقاد. ولولا حقيقة أنه في حالة رؤية الشيء يبدو الأمر كما لو كنا نعتقد اعتقاداً غريزياً بأن موضوع الحس نفسه هو الشيء المستقل في حين أن الدليل يرينا أن الشيء لا يمكن أن يكون ذاتياً مع موضوع الحس.

ويؤكد رسل أنه من بين كثير من اعتقاداتنا الغريزية توجد اعتقادات أقوى بكثير من غيرها، في حين أن كثيراً منها ـ نتيجة للعادة والترابط ـ قد اختلط باعتقادات أخرى ليست غريزية حقاً بل افترض خطأ أنها أجزاء مما نعتقده اعتقاداً غريزياً. ومهمة الفلسفة تحديد تسلسل هذه الاعتقادات الغريزية. ويتعين على الفلسفة ان تظهر اعتقاداتنا الغريزية في الصورة التي تبدو فيها نهائية لا تتعارض بل أنها تكوِّن نظاماً منسجماً. وبالتالي لا يمكن أن يوجد سبب لرفض اعتقاد غريزي إلا إذا تعارض مع اعتقادات أخرى. فإذا وجدت الاعتقادات منسجمة فإن النظام بأكمله يصبح جديراً بالقبول. وعلى ذلك، فعن طريق تنظيم اعتقاداتنا الغريزية ونتائجها، وعن طريق النظر في أيها أكثر قبولاً لأن يتعدل أو يترك، يمكننا أن نصل الى تنظيم مرتب لموقفنا على أساس قبول ما نعتقده اعتقاداً غريزياً هو وحده ما نسلم به. ومع أن إمكان الخطأ يظل موجوداً في هذا التنظيم، إلا أن ترجيح الخطأ يتضاءل بتداخل أجزاء هذا التنظيم وعن طريق الفحص النقدي التي يسبق التسليم به.

ورسل يرى أن الاعتقاد لا يرقى الى مستوى المعرفة اليقينية الا اذا كان صادقاً. ويتم ذلك بالتمييز بين الاعتقاد الصادق والكاذب. ويقدم رسل نظرية للتحقق من صدق الاعتقاد هي نظرية تحقيق المعاني التي تشغل الباب الرابع من كتاب «مشاكل الفلسفة» بعنوان (الصدق والخطأ). والتمييز بين الصدق والخطأ يتم بالتمييز بين الاعتقاد الصادق والاعتقاد الكاذب؛ فعن طريق ذلك يمكن التمييز بين المفاهيم «فاذا لم تكن هناك اعتقادات لا يمكن أن يكون هناك صدق أو كذب». والتحقق من صدق الاعتقاد عند رسل يأتي من خارج الاعتقاد، وذلك بمعاينة الظاهرة الخارجية لمعرفة مدى انطباقها مع الاعتقاد رافضاً بذلك نظرية الاتساق التي ترجع صحة الاعتقاد للاتساق وعدم التناقض داخل الاعتقاد نفسه. والتحقق عند رسل يتم عن طريق ايجاد العلاقة بين الاعتقاد والعالم الخارجي. أي بين القضية والواقعة التي تمثلها القضية في حد ذاتها. ويقوم بذلك العقل المشاهد فيقارن الاعتقاد بالواقعة في حد ذاتها. والصدق هنا ـ أو عدمه ـ مرتبط بمدى انطباق الاعتقاد على الواقعة. فالاعتقاد ليس هو الواقعة في ذاتها بل هو القضية التي يعبر بها عن الواقعة، وبالواقعة نتحقق من صدق الاعتقاد. فالاعتقاد الصادق معناه ان الواقعة قد عُبِّر عنها في جملة صادقة. فالتحقق من صدق الاعتقاد يحتم وجود الموضوع المعتقد به كواقعة ذرية تشغل حيزاً مكانياً ويكون خاضعاً للتجربة الحسية في نفس الوقت.

4 ـ الاعتقاد باعتباره إرادة:

نجد ذلك لدى وليم جيمس فيما أطلق عليه «ارادة الاعتقاد» The Will to Believe. وفي هذه المقالة يطلق جيمس لفظ «فرض» Hypothesis على أي شيء هو عرضة لأن يكون موضوعاً لاعتقادنا. والفرض إما أن يكون حياً أو ميتاً. والفرض الحي هو ذلك الذي يبدو أنه واقعة ممكنة بالنسبة للشخص الذي وضع له هذا الفرض ليتمسك به. والفرض الميت على العكس من ذلك. والحياة والموت ليست خواصاً ذاتية للفرض بقدر ما هي علاقة تخص فرداً بعينه. وتقاس بمدى رغبة الشخص واستعداده للعمل بهذا الفرض. ولذلك فالحد الاعلى لحياة أي فرض معناه رغبة الشخص في العمل بدون تردد. وهذا هو ما يطلق عليه جيمس ارادة الاعتقاد. فالارادة تستطيع أن تخلق وجود الشيء الذي تعتقده.

5 ـ الاعتقاد في الفكر الاسلامي العربي:

يرتبط الاعتقاد في الفكر الاسلامي بالنظر دون العمل، ومجاله حقائق الوحي والعقائد وهي عند الجرجاني: «ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل». والاعتقاد الجازم الراسخ الثابت هو اليقين، وهو على ثلاث مراتب: علم اليقين ويحدث بالبرهان والتواتر، وعين اليقين بالمشاهدة، وحق اليقين وهو يحصل بالشيء بعد اتصاف العالم بذلك الشيء. وتفصيل ذلك يتلخص في العلاقة بين الاعتقاد والواقع. فمطابقة الواقع للاعتقاد حق ومطابقة الاعتقاد للواقع صدق. قال التفتازاني في «شرح العقائد النسفية»: «الحق هو الحكم المطابق للواقع يطلق على العقائد والأديان والمذاهب ويقابله الباطل والمطابقة بين الواقع والاعتقاد تسمى حقاً».

ويقال هذا اعتقاد حق على أنه صفة مشبهة وانما سميت بذلك لأن المنظور اليه أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً، أي ثابتاً متحققاً. ويقول التهانوي: «ان الخطأ والصواب يستعملان في المجتهدات والحق والباطل يستعملان في المعتقدات». فالحق يعني مطابقة الحكم للاعتقاد والباطل عدم مطابقته للاعتقاد.

مصادر ومراجع

– أفلاطون، ثيئاتيوس، تر. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

– بلدي، نجيب، الاعتقاد، مجلة علم النفس، المجلد 2، العدد 3، فبراير/شباط، 1947.

– رسل، برتراند، مشاكل الفلسفة، تر. محمود عماد الدين اسماعيل، عطية محمود هنا، مطبعة دار الشرق، 1947.

– حبّ الله، محمود، الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية، دار احياء الكتب العربية، 1948.

– جيمس، وليم، إرادة الاعتقاد، تر. محمود حبّ اللّه، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1949.

– Hume, D., A Treatise of Human Nature, Ed. Selby Bigge of Oxford, Clarendon Press, 1888 Reprrinted, 1941.

– James, W., Will to Believe, and other Essays in popular Philos. Longmans, New York, 1927.

– Russell, B., The Problems of Philosophy, A Galaxry book, New York, Oxford Uni. Press, 1969.

احمد عبد الحليم عطية

إغْتِرَاب

Aliénation
Alienation
Entfremdung

الاغتراب مقولة غير محددة المعالم، يختلف معناها باختلاف استعمالاتها. فالاغتراب بالمعنى الحقوقي هو التنازل عن الملكية لصالح آخر، وتعني في الطب الاضطراب العقلي الذي يجعل الانسان غريبا عن ذاته ومجتمعه ونظرائه. أما في الفلسفة فتشير إلى غربة الانسان عن جوهره، وتنزله عن المقام الذي ينبغي أن يكون فيه، وعن عدم التوافق بين الماهية والوجود، فالاغتراب نقص وتشويه وانزياح عن الوضع الصحيح. بدأت هذه المقولة تاريخها الحقيقي مع فلسفة هيغل وماركس، لكنها وجدت بعض سماتها في فلسفة هوبس وروسو، أما في دلالتها العامة فإنها تعود إلى الديانات السماوية، والمسيحية واليهودية بشكل خاص. وتقول هذه الديانات أن الانسان اغترب عن جوهره، حين طرده الله من الجنة، وأنزله إلى الأرض عقاباً له على معصيته لإرادة خالقه. وفي انتقال الانسان من الجنة إلى الأرض، ابتعد الإنسان عن مقام ربه حاملاً معه خطيئته، وحاملاً معه نقصاً معيناً؛ فالخطيئة هي سبب المسافة القائمة بين مكان الانسان الأول ومكانه الثاني، والنقص هو تعبير عن انتقال الانسان من مرتبة معينة إلى مرتبة أدنى منها، حيث كان الانسان متوافقاً في الأولى مع جوهره ككيان قريب من الله، ثم أصبح في الثانية غريباً عن جوهره، لأن الله أقصاه عن الجنة إلى الأرض. لا يستطيع الانسان في هذا الاغتراب أن يستعيد جوهره، إلا إذا تخلص من خطيئته وانتقل من جديد من «جحيمه» الأرضي إلى الفردوس الإلهي، ولتحقيق هذه العودة أرسل الله «المسيح» كي يصل بين السماء والأرض، مجسداً بذلك شكلاً من التوسط الذي يعيد علاقة الانسان بربه، ويمهد لعودة الإنسان إلى مكانه الأول، حيث يستعيد جوهره المفقود، ويعود إلى ما كان عليه، أي إلى حالة تتوافق فيها ماهيته مع وجوده. يتحدد الاغتراب في هذا التصور الديني بثلاث علاقات: يكون الإنسان في العلاقة الأولى قائماً في جوهره، ويصبح في الثانية غريباً عن جوهره، ثم يعود في الثالثة فيستعيد جوهره المفقود، لكن هذه الاستعادة لا تتحقق إلا بوسيط إلهي، يعيد ما انقطع بين الانسان والله. نقرأ في هذه العلاقات مقولتين أساسيتين، الأولى مقولة الجوهر الانساني، الذي يبدو كما لو كان كياناً ثابتاً يفارق في تحديده الزمان والمكان، لأنه محايث للانسان كإنسان، والمقولة الثانية هي «الخطيئة الأصلية» أو النقص الذي يبدو بدوره كما لو كان محايثاً للجوهر الإنساني، فكل ما هو إنساني يحمل في ذاته نقصه الخاص، ولأنه كذلك، فإن الإنسان لا يستطيع أن يحرر نفسه بنفسه، بل هو بحاجة إلى قوة خارجية تعيده إلى ما كان عليه، وفي هذه القوة الخارجية يتجلى معنى النبوة، التي هي سبيل الانسان لتجاوز اغترابه.

ينهض معنى الاغتراب، في التصور السابق، على مقولة الانسان المجرد، الذي يتحدد بإرادة خارجية عنه، ويغترب بسبب نقص ملازم له، أو خطيئة باطنية فيه، فيبدو كما لو

كان اغترابه هو شكل وجوده الأرضي، الذي لا يتحرر منه إلا بعد تحرره من هذا الوجود. أخذت فكرة الاغتراب هذا المعنى زمناً طويلاً، ولم تنتقل في شكلها الأول إلى شكل جديد، إلا بعد ظهور المجتمع البورجوازي، الذي عاد فطرح مشكلة الانسان بعد أن جعل منه كائناً مشخصاً متمتعاً بالعقل والإرادة، يرتبط بواقعه الأرضي أكثر مما يرتبط بعالمه السماوي، ولهذا بدت مسألة الاغتراب، كما لو كانت تطمح إلى مصالحة الفرد مع مجتمعه، بل ألمحت إلى شكل معين من السلطة السياسية، تصون مصالح الفرد مقابل أن يعترف بها هذا الفرد، ويخضع لقوانينها، ويقبل بمعاييرها، بشكل تتجلى الدولة فيه، كما لو كانت تعبيراً عن مجموع الارادات الفردية. وبهذا المعنى يغترب الانسان عن حريته، ويمنحها للدولة، مقابل أن يستعيد هذه الحرية في شكل الأمان الذي تعطيه إياه الدولة، وفي شكل التعاون مع بقية أفراد المجتمع، الذين يخضعون بدورهم لقانون الدولة. ظهرت هذه الفكرة عند الفيلسوف الانكليزي توماس هوبس 1588 ـ 1679 الذي رأى في الانسان كائناً أنانياً، يسعى إلى إشباع رغباته الأنانية، على حساب مصالح الغير، الأمر الذي يدفع بالقوي إلى تهديد الضعيف، ويجعل المجتمع محكوماً بقانون القوة، فيفقد المجتمع تناغمه وتآصره الداخلي. ومن أجل حماية الفرد والمجتمع كان لا بد من عقد بين الأفراد، لإقامة سلطة عليا تذعن لها الارادات الفردية راضية. وإذا كان هوبس قد قام بتنظير السلطة السياسية، وباعطائها أسسها العقلانية، فإن الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو 1712-1778 دعا بدوره إلى فكرة «العقد الاجتماعي» لكنه أقام همه الأول في تحقيق حرية الفرد، لا في تسويغ السلطة السياسية المطلقة. انطلق روسو من ثنائية الفرد / الحرية، وتأمل السبل التي تؤمّن وجود الفرد مع وجود حريته، والتي تجعل من الفرد حراً في المجتمع كما كان حراً في الطبيعة. ورأى في الانتقال من حالة الطبيعه إلى حالة المجتمع ضرورة أخلاقية للفرد، ولأنه قارب الفرد من وجهة نظر أخلاقية، تُذَكِّر بالمفهوم الكانطي للانسان، فإنه لم يرَ في الدولة تعبيراً عن علاقات إجتماعية ـ إقتصادية، بل رأى فيها إرادة سامية عليا، يحققها مجموع أفراد أحرار وفق عقد اجتماعي، يتنازل فيه، كل فرد عن قسط من حريته، بملء إرادته، وبدون أي قهر خارجي. إن الدولة التي دعا إليها روسو هي شكل من التحالف والشراكة، تدافع عن الأفراد وتحمي مصالحهم، أي تدافع عن كل من ساهم في بنائها كدولة. وإذا كانت الدولة هي شكل من الشراكة والتحالف الحر، فإنها لا تبدو كسلطة، بل تستظهر كما لو كانت جسماً اجتماعياً، يتخلى في سبيله الفرد عن حقوقه، كي يصبح هذا الجسم الاجتماعي أي الدولة، هو السيد الحقيقي، الذي لا يحقق الأفراد حريتهم إلا بالإذعان له. وبذلك تصبح الدولة هي المرآة المعبِّرة عن قمة الحرية، ويصبح الفرد الخاضع لها هو الفرد الحر، لأنه لا يخضع لسلطة غريبة، بل يقبل بتجسيد الارادة الجماعية، وهكذا ربط روسو بين الفرد والدولة، وبين الحرية والاغتراب، بل إنه ربط بين الدولة وجوهر الانسان، لأنه اعتقد أن حرية الانسان لا تصان إلا بإرادة جماعية، وبسيد جدير بالطاعة، فبدون هذا السيد يستمر الانسان في «أناه» البريئة ـ الآثمة التي لا تستطيع وحدها أن تشيد عالماً حراً.

هيغل وفكرة الاغتراب

على الرغم من دور روسو وهوبس في تشكيل مقولة الاغتراب، فإنها لم تأخذ مقامها الفلسفي إلا في فلسفة هيغل. ربط هيغل 1770 ـ 1831 فكرة الاغتراب بفكرة الحقيقة المطلقة، لهذا أقام الاغتراب على شكل العلاقة بين الذات والعالم، فالعالم يظل غريباً وبعيداً عن الحقيقة طالما أن الانسان عاجز عن تهديم موضوعيته، كي يتسنى له أن يتعرف على نفسه «وراء» الأشياء والقوانين في شكلها الجامد، وعندما يتملك الانسان هذا الوعي في تجاوزه للعالم الموضوعي، يكون قد بدأ طريقه نحو حقيقته الخاصة به كإنسان، ونحو حقيقة هذا العالم أيضاً، أي يبدأ بالتعرف على ذاته، وبالتعرف على العالم الذي كان غريباً عنه. وهذا التعرّف لا يستقيم إلاّ من خلال ملازمته لفكرة الفعل، حيث يعمل الانسان على استخدام الحقيقة التي وصل إليها من أجل أن يجعل العالم ما هو بشكل جوهري، أي يجعل منه تحقيقاً كاملاً للوعي الذاتي. يتأسس الاغتراب إذن عند هيغل على شكل العلاقة بين الذات والعالم، فيكون الانسان مغترباً عندما لا يتعرف على ذاته في هذا العالم، ويتجاوز اغترابه عندما يصبح العالم جزءاً منه. وبهذا المعنى فإن الاغتراب هو مرحلة لمصالحة الذات مع الوجود، ولتجاوز الانفصال القائم بين الانسان والأشياء، كي يصبح الانسان سيد عالمه. يبدأ هيغل في هذا التحليل من مقولة الوعي الذاتي الذي يرغب في تَمَلّكِ الأشياء التي تحيط به، لكن الوعي لا يلبث أن يكتشف أن تَمَلّكَ الأشياء لا يمثل الغاية الحقيقية لرغباته، وأن حاجاته لا

تبلغ رضاها إلا بالاتحاد بأطراف آخرين: « لا يجد الوعي الذاتي رضاءه إلا في وعي ذاتي آخر ». ومن علاقة الوعي الذاتي بآخر، يصل هيغل إلى ديالكتيك السيد والعبد، الذي يلعب فيه مفهوم العمل المغترب دوراً محورياً، لأن هيغل لا يرى في أدوات العمل مجرد أشياء ميتة، إنما يرى فيها تجسيداً حياً لجوهر الذات، لأن الانسان ينشد أولاً العلاقة بإنسان آخر.

في علاقة الإنسان بالآخر يتحقق الانسان ويغترب، وما ديالكتيك السيد والعبد إلا تعبير عن هذه العلاقة المتناقضة. فالإنسان لا يصبح ما هو إلاّ بفرد آخر، بل إن هذا الآخر هو شرط وجوده كإنسان، لكن هذه العلاقة بين الانسان والآخر، لا تتسم بالمصالحة والتناغم، فهي « صراع حتى الموت » بين أفراد غير متساوين على الاطلاق: علاقة بين « السيد » و« العبد ». إن تحقيق هذا الصراع هو طريق الانسان الوحيد للوصول إلى وعيه الذاتي، أي للتعرف على إمكاناته وعلى الحرية الضرورية له لتحقيق هذه الإمكانات، فحقيقة الوعي الذاتي لا تقوم في الـ « أنا » بل في الـ « نحن » التي تؤسس لوعي قادر على تَمَلُّك العالم.

يبدأ تحليل هيغل باكتشاف أن الواقع الذي يقوم به الوعي الذاتي دوافع منقسم إلى ميدانين متناحرين: يقوم في أوليهما العامل الذي يتحدد وجوده بعمله، ويقوم في ثانيهما الإنسان الذي يملك عمله غيره، ويصبح سيداً بسبب هذا الامتلاك، علماً أنه غريب عن سيرورة العمل. يسمي هيغل العامل بـ « العبد »، ويدعو من يملك ولا يعمل بـ « السيد »، يتحدد وجود « العبد » بعمله، بدوره في انتاج مالا يعود إليه، بل يعود إلى آخر، وبسبب ذلك فإنه يقع تحت رحمة الآخر. إن هذه العلاقة بين « السيد » و« العبد » لا تتحدد بشروط إنسانية، كما أنها لا تتحدد بشروط طبيعية، فهي محصلة لشكل معين من « توسط » الأشياء، أي أنها نتيجة لعلاقة الانسان بنتاج عمله. فالعمل هو استعباد للعامل الذي يتعيّن وجوده إلاّ كوجود من أجل الآخر، فوجوده مغترب، كما أن وعيه « متشيء » لأنه لا يرتبط به كإنسان بل كشيء. وجوده هو عمله، ونفي عمله هو نفي وجوده. مع ذلك فإن هذا العمل المغترب هو أداة تحويل علاقة « السيد » بـ « العبد »، لأن عمل العامل لا يتلاشى حال إنجاز الأشياء، بل يظل قائماً فيها، ليكتشف العامل أن عمله هو أساس المجتمع، وأنه موجود في كل الحياة الاجتماعية، فيتعرَّف العامل على الأشياء التي صنعها، ويتأمل نفسه بتأمل العالم المحيط به، و« يتخارج » وعيه، وينتقل من « التشيؤ » إلى الاستقلال، فالأشياء التي تحيط به ليست مواضيع ميتة، بل هي جزء منه ونتاج لعمله. وبالمقابل يرى « السيد » أنه يمتلك أشياء لم يصنعها، وأنه يملك ما يحقق رغباته بدون أن يكون له دور في تحقيقها، ويكتشف أن هذه الأشياء التي صنعها العبد ليست أشياء ميتة، لأنها تحمل فيها بصمات صانعها، ويدرك أنه في امتلاك هذه الأشياء يتعامل مع وعي آخر ليس له. وهكذا يدرك السيد أنه ليس « وجوداً لذاته » وليس وجوداً مستقلاً، لأنه خاضع لآخر، ولعمل الآخر الذي يعمل من أجله. وهكذا يولد الوعي في سيرورة العمل، ويحقق الانسان « خلقه الذاتي »، ويرى أن لا وجود للعالم إلا في الوعي، وأن العالم هو « تموضع » الأنا، حيث يرى الوعي ذاته في علاقات العالم ويتعرف عليها.

لقد أقام هيغل موضوع الاغتراب على تعارض الذات والعالم، وبحث عن سبل تجاوز الاغتراب، فلم يجده إلاّ في مستوى الوعي، حيث تصبح الأشياء جزءاً من تطور الوعي الذاتي الحر، ومرآة يقرأ فيها الوعي حركته نحو التحقق الكامل. وبذلك يكون هيغل قد قدم جواباً مثالياً لسؤال مادي، فهو قد أبصر علاقة « السيد » و« العبد » التي يقوم عليها المجتمع البرجوازي، لكن فلسفته المحكومة بالفكرة المطلقة، جعلته لا يرى الحل إلا في حدود الفكر المجرد، مع ذلك فإن فكرة تحقيق الإنسان في عملية العمل، قد لعبت دوراً أساسياً في تطوير فكرة الاغتراب لدى فيورباخ وماركس الشاب، إذ التقط الأول فكرة « الأنا » كأساس للعالم، واتكأ على فكرة الاغتراب ليجعلها محور فلسفته، وجاء ماركس الشاب ليربط بين مفهوم العمل والانسان، بعد أن استبعد تصورات هيغل المثالية، ونقل علاقة « السيد » و« العبد » من سماء الوعي إلى أرض العلاقات البرجوازية.

ماركس ومقولة الاغتراب

بنى ماركس « نظريته » في الاغتراب في كتابه المعروف: « مخطوطات 1844 » أو « المخطوطات الاقتصادية والفلسفية »، ولم يستعد في « نظريته » هذه فلسفة هيغل بقدر ما اعتمد مقولة الاغتراب الديني التي بيّنها فيورباخ في كتابه « جوهر المسيحية »، حيث جعل تحرر الانسان من الاغتراب الديني هو الشرط الأساسي لتحرر الانسان الكامل. ولقد وصل

فيورباخ إلى مقولة الاغتراب الديني بعد أن أعاد قراءة الفلسفة الهيغلية، وأخرج منها كل ما يؤكد الذات الإنسانية، وكل ما يجعل من الانسان سيداً على نفسه وعلى الكون برمته، بل ان فيورباخ ألغى كل فلسفة وكل دين، ليفرض مكانهما فلسفة الانسان وديناً جديداً يجعل من الانسان إلهه الوحيد، واستعاض في هذا الدين عن فكرة الله بالانسان، ملغياً بذلك الإله ومؤلّهاً الانسان. وما كتاب «جوهر المسيحية» إلاّ بناء نظري يبرهن على أن جوهر الإله ليس في حقيقته إلا جوهر الانسان المغترب. وإذا كان هيغل يرى في الانسان صورة الإله المغترب عن ذاته، فإن فيورباخ يعكس هذه الصورة حيث يصبح الله هو الإنسان في حالته المغتربة، وبالتالي فإن الدين هو اغتراب، بل هو صورة كاملة للاغتراب الكامل. يقلب فيورباخ فلسفة هيغل، وينطلق من الواقع المحسوس لا من السماء ولا من سماء الوعي، فيرى في الانسان أصلاً للدين ومصدراً للإله. ينبثق الله من خيالات الانسان وتصوراته، ولا يعرف الانسان الإله إلا لأنه جزء منه، وفي معرفته له يتعرف الانسان على نفسه. وعندما يتعرَّف الانسان على نفسه بشكل حقيقي، ويعرف أنه مصدر الوهم الديني، تتوارى التصورات الدينية، ويستعيد الانسان نفسه كمصدر لكل حقيقة.

وصل فيورباخ إلى تصوره الأنثروبولوجي للإنسان معتمداً على الفلسفة الهيغلية بعد أن أخضعها لنقد مادي محدود، فأصبح الإله الهيغيلي المغترب عن ذاته انسان فيورباخ المغترب عن ذاته أيضاً، لأن هذا الانسان يسقط خير ما فيه على كائن سماوي وهمي، ولا يصبح هذا الانسان حقيقياً، أي متحرراً، إلا عندما يطابق السماوي الأرضي معيداً للانسان ما استلب منه، أي حينما يصبح إلهاً ـ إنساناً متخلصاً من انقسامه واغترابه.

في الاغتراب الديني، كما يراه فيورباخ، تقذف الذات الإنسانية بجوهرها خارجاً عنها، فيخرج الموضوع من تخارج الذات، وتعود الذات، بعد ذلك لتتأمل الموضوع وتعبّده، فالله إذن هو تموضع الجوهر الانساني. تهدف فلسفة فيورباخ إلى وحدة الذات والموضوع، وإلى إعادة صياغة الإنسان ليصبح ذاتاً متحررة بلا انقسام. ففي الوعي الديني، يُسقط الانسان كل صفاته الايجابية خارجاً عنه، ويدعو هذه الصفات المتخارجة إلهاً، فالإله إذن صورة الكمال الانساني، وعندما يعبد الإنسان إلهه، إنما يعبد نفسه في صورة إله، فليس الدين إلا شكلاً معيناً من عبادة الذات الانسانية. وهذه العبادة تجعل الإنسان غريباً عن ذاته، منقسماً، مزدوجاً، فهناك من ناحية الإلهي ـ جوهر الانسان، وهناك من ناحية ثانية الانساني المشوه والناقص، لكن هذا الازدواج ليس متناظراً، لأن كل غنى الانسان وخصائصه تذهب إلى الإله، فيبقى الإنسان وبؤسه وخصائصه السلبية، وكلما أسقط الانسان صفاته عل الإله، زاد فقره، حتى «يصبح الإله كل شيء، ويغدو الإنسان لا شيء».

أبان فيورباخ مصدر اغتراب الانسان ليصل إلى إنسان متحرر من الاغتراب، فموقفه من الدين هو دعوة لاستعادة جوهر الإنسان الحقيقي الذي استلبه الدين. إن موقف فيورباخ عملي ونظري في نفس الوقت، لأنه يقوم بتأويل الاغتراب، ويسعى إلى تغيير الانسان المستلب دينياً، والذي يهجر عالمه المادي ويقذف بنفسه في تأمل الإلهي واللامتناهي، أي يتأمل فقره الحقيقي وغناه المفقود. إن تجاوز الاغتراب الديني هو شرط لتحرير الانسان ولاستعادة طاقاته الابداعية، وعندئذٍ يصل الانسان إلى «إنسانية ايجابية» حيث يتصالح الانسان مع نفسه ومع الآخرين، ويعيش في عالم جديد قانونه الحب، يمارس الانسان فيه حياته الكاملة بدون الحاجة إلى وسيط وهمي.

في نقده للوعي الديني، نقل فيورباخ موضوع الفلسفة من السماء إلى الأرض، ومن الأثير إلى الواقع المادي، ممهداً بذلك لفلسفة جديدة، تتعاطى مع الإنسان والطبيعة والمجتمع. وقد وجدت هذه الفلسفة في ماركس مدافعاً عنها، وحاملاً لرايتها، فأخذ مقولة الاغتراب من فيورباخ، ولكنه لم يقصرها على حقل الدين فقط، بل حاول رصد صورة الاغتراب في جميع مجالات المجتمع السياسي والمجتمع المدني، حيث يتجلى الاغتراب في كل أشكاله: الحقوقي، السياسي، الايديولوجي، وحيث يتجلى أولاً في علاقة الانسان بعمله. والحقيقة أن مقولة الاغتراب عند ماركس، لم تأخذ شكلاً ثابتاً، إذ تطورت وتحوّلت وفقاً لتطور الفكر الفلسفي عند ماركس. وإذا كانت هذه المقولة تبدو كنقطة انطلاق في «مخطوطات 1844»، فإنها قد تراجعت وتوارت في «رأس المال» وإن وجدت، فإنها لم تكن تعبر إلاّ عن أثر من آثار الماضي «اللفظية» أو عن عدم توافق بين المفاهيم الجديدة وأسمائها، فيحتفظ المفهوم الجديد باسم قديم، لأنه لم يعثر بعد على الاسم الموائم له.

إذا كان فيورباخ قد جعل من الدين موضوع نقده الوحيد،

فإن ماركس قد اعتمد مقولة فيورباخ عن فراق الأرض عن السماء، كي يبدأ بنقد الدولة التي لا تحقق ماهية الفرد، بل تحقق ماهية الاغتراب في هذا الفرد. ففي الدولة البرجوازية القائمة على أساس الملكية الفردية، يعيش الانسان اغترابه الكامل، بسبب المسافة القائمة بين حياته الفعلية في المجتمع وصورة حياته النظرية كما ترسمها الدولة البرجوازية. فهو يمارس في المجتمع حياة أنانية، معزولة، مسكونة بالحرمان، في حين أنه يعيش في قانون الدولة حياة جماعية، تستجيب لطبيعته الحقيقية، ولحاجاته الإنسانية، أي أن الدولة التي هي نظرياً تعبير عن إرادة الفرد ومصالحه، تصبح أداة لقهر هذه الإرادة وإلغاء لمصالح الفرد، وتصبح مقولة المواطن شكلية ووهمية، ففي المبادىء النظرية للدولة البرجوازية يتماهى الانسان بالمواطن، أما في الممارسة فإن هذا التماهي يبدو وهمياً، حيث ينخلع الانسان عن المواطن، وتقوم بينهما هوّة لا سبيل إلى تجاوزها إلا بتغيير شكل الدولة. ومع تطور فلسفة ماركس أخذت مقولة الاغتراب بعداً جديداً، فانتقلت من المستوى السياسي إلى المستوى الاقتصادي، حيث تجلى الاغتراب في حقل العمل، لأن العمل المأجور لا يحقق ماهية الانسان، بل يجعل من العمل حقلاً للاغتراب. في العمل المغترب لا يتملّك العامل انتاجه، بل يذهب هذا الانتاج إلى آخر، ويغدو غريباً عن الذي أنتجه، بل يصبح عدواً له وسبيلاً إلى تكريس بؤسه. يعمل العامل فينتج الثروة، فتذهب الثروة إلى آخر، ويبقى هو في مهاد البؤس والفاقة. إن استرجاع العامل لعمله، الذي هو جوهره الحقيقي، لا يستقيم إلاّ بتغيير مجتمع الملكية الفردية بمجتمع آخر هو مجتمع الشيوعية. ينبغي الإشارة هنا إلى أن ماركس الشاب، قد أقام مقولة الاغتراب على جملة مقولات فلسفية تقع في حقل «الإنسانوية الفلسفية» فهو يبدأ من الفرد، ويدعو إلى تحريره كضرورة أخلاقية، أو كمهمة فلسفية مأخوذة بالاغتراب وبتجاوز الاغتراب. ونعثر على هذه المقولات في «نقد فلسفة الحق عند هيغل» و«المسألة اليهودية» و«المخطوطات» و«العائلة المقدسة». لكن ماركس لم يلبث أن تخلى فيما بعد عن مقولاته الفلسفية، الأنثروبولوجية، عندما سار نحو علم التاريخ، حيث أصبح الفرد علاقة إجتماعية، وأخذ مفهوم السلعة مكان مقولة العمل المغترب، ـ وتلاشت مقولات: الجوهر، الانسان الكلي، الانسان الشامل، لتظهر بدلاً منها مفاهيم: نمط الانتاج، القوى المنتجة، علاقات الانتاج، فضل القيمة... إن هذا الانتقال في مسار ماركس النظري هو الذي دفع بـ آلتوسير ومدرسته إلى رفض مقولة الاغتراب، واعتبارها مقولة مثالية تقتصر على فلسفة ماركس الشاب «الذي لم يكن قد أصبح بعد ماركسياً»، لأن هذه المقولة الأيديولوجية لا تستطيع أن تجد لها مكاناً في المادية التاريخية، والتي هي علم يختلف عن كل تأويل أيديولوجي.

ومقابل موقف آلتوسير الممايز بين العلم والأيديولوجيا، ظهرت «مدرسة» أو «مدارس ماركسية» تعتبر الاغتراب هو مفتاح لفكر ماركس الفلسفي، الذي دعا في كل كتاباته إلى «انسانوية فلسفية» تهدف إلى تحرير الانسان وتحقيق جوهره. وانطلاقاً من هذا التأويل شاد فلاسفة الاغتراب (غارودي، آدم شاف، كارل كوسيك، كوستاس أكسلوس...) نظرية كاملة للاغتراب ترصد الاغتراب في كل مستوى من مستويات الحياة الانسانية: الاغتراب الديني، الجنسي، السياسي، الحقوقي، الأخلاقي، الفني، اللغوي... ويمكن الوقوف، هنا، عند أشكال الاغتراب الأساسية كما وردت عند فلاسفة الاغتراب:

1 ـ الاغتراب الاقتصادي والاجتماعي: يعمل الانسان ككائن اجتماعي لتحقيق حاجاته التي تسمح له بالاستمرار في الحياة، وفي هذا العمل يتمايز الانسان عن الحيوان ليس بسبب الصفة الاجتماعية للعمل فحسب، بل بسبب طبيعة العمل الانساني، الذي لا ينضوي في اطار الغريزة ولا يتم بالمباشرة والعفوية، إنما يتجلى كمشروع قصدي يعبر عن جوهر الانسان، بحيث يصبح العمل هو المجال التاريخي الذي تتحقق فيه انسانية الانسان، وتتكشف فيه كل طاقاته الابداعية، وفي هذا العمل الحر يتكون جوهر الانسان ويكتمل، لذلك لم يكن تاريخ العمل هو تاريخ ارضاء الحاجة الانسانية، بل كان تاريخ تطور الانسان في عملية العمل. لهذا فإن تاريخ العمل هو تاريخ الطريقة التي تمّ فيها وتاريخ تطور الأدوات التي أنتجت هذا العمل، وهكذا يبدو العمل هو المسار التاريخي لتحقيق الانسان الشامل في علاقته بذاته وبالمجتمع وبالموضوع الذي يعمل فيه أي: «الطبيعة». ولهذا فإن الوجود التاريخي للانسان يتحدد بعلاقات: الطبيعة ـ الانسانية ـ المجتمع.

لما كان الإنسان كائناً اجتماعياً، فإن خلقه الذاتي في عملية العمل يتمّ في إطار المجنمع الذي يعيش فيه، وشكل تطور هذا المجتمع هو الذي يحدّد شكل علاقة الانسان

بعمله ويرى ماركس أن العمل الانساني فقد عفويته عندما دخل الإنسان في المجتمعات الطبقية، فأخذ الاغتراب مكان العفوية، ومع تطور المجتمع الانساني تطور الاغتراب أيضاً، حتى أخذ شكله الأعلى في سعير المجتمع الرأسمالي. يعيش العامل في العلاقات الرأسمالية اغترابه الانساني على عدة مستويات:

أ ـ إغتراب في معنى العمل: لا يقوم العامل بالعمل الذي يعبر عن رغبته، إنما يقوم بالعمل الذي فرض عليه.

ب ـ إغتراب في نتاج العمل: لا يملك العامل الموضوع الذي أنتجه بعمل، لأن هذا الناتج يذهب إلى الرأسمالي الذي يملك أدوات الانتاج.

جـ ـ إغتراب في تقسيم العمل: لا يعمل العامل مع نظائره ولا يحقق تصوره الذاتي في العمل، فيفقد العمل طابعه الاجتماعي، وتنحصر علاقة العامل مع آلته وفقاً لعلاقات ميكانيكية، كما يتجلى الاغتراب أيضاً في فراق عمل العامل اليدوي عن عمله الذهني.

د ـ إغتراب عن أدوات العمل: لا يعمل العامل بأدوات هي ملك له، بل بأدوات تنتمي إلى آخر، وبذلك لا يخضع لمالك الأدوات فقط، بل يخضع أيضاً للأدوات ذاتها.

في هذا الاغتراب الكلي، يغترب الانسان عن مكانه وزمانه، فيعمل في المكان الذي حُدِّد له، ويغترب عن زمانه، لأن زمانه لم يعد ملكاً له ولا مساحة لإرضاء هواياته، فالزمن كل الزمن مشروط بعملية العمل وشروطها. أكثر من ذلك إن العمل المغترب يقضي على صفة العلاقات الانسانية، إذ أن شروط العمل في المجتمع الرأسمالي، تنقل العمل من اطار التكامل الإنساني الحر إلى سعير المنافسة.

2 ـ الاغتراب السياسي: تحدد العلاقات الاقتصادية القائمة في مجتمع محدد شكل السلطة السياسية القائمة فيه، لأن هذه السلطة هي تعبير عن صراع اجتماعي محدد، تتحقق فيه مصالح طبقة إجتماعية معينة، تفرض سلطتها على المجتمع بأسره، وتعلن أن تحقيق مصالحها هو تحقيق لمصالح المجتمع بأسره، وبذلك تعطي قوانينها صفة الكونية والاطلاق. لكن هذه الكونية لا تحمي مصالح الطبقة المسيطرة إلاّ بقدر ما تنفي مصالح المواطن العادي، وبقدر ما تكرس انفصال المجتمع السياسي عن المجتمع المدني.

إن الدولة في المجتمع الطبقي، أي في المجتمع المحكوم بصراع الذين يعملون ولا يملكون، والذين يملكون ولا يعملون، ما هي إلا أداة للقوة الاقتصادية المسيطرة، حيث يأخذ الاستغلال سمة القانون الطبيعي، أو حيث يصبح القانون هو أداة تبرير الاستغلال، وبذلك لا تكون الدولة تعبيراً عن الفرد الذي تدّعي تمثيله، إنما تكون أداة قهره وكبح تفتحه، كما لا يكون القانون أداة تحمي هذا الفرد، لأنه كقانون طبقي لا يسعى إلا لإعطاء الاضطهاد الغطاء الشرعي المطلوب. وهكذا تصبح الدولة أداة لتنظيم القهر، ووسيلة لتأبيد سلطة طبقة على حساب مصالح طبقات أخرى، وحينئذٍ يصبح دور التنظيم السياسي والحقوقي والاداري والأيديولوجي هو تأبيد اغتراب الفرد، والذي اغترابه هو شرط لاستمرار السلطة الطبقية، بل تصبح الدولة نظيراً لسماء الوعي الديني عند فيورباخ، فالإنسان الذي خلق الإله وخلع عليه كل صفاته حتى أصبح كائناً بائساً بلا صفات، يكرس بؤسه في الدولة التي خلقها، والتي اعتقد أنها تعبير لارادته فابتعدت عنه، وتمركزت في سمائها الخاصة، لتصبح أداة إفقاره وتأبيد بؤسه، وحاجزاً يكبح تحقيق رغباته وأشواقه. وفي إطار اغتراب المجتمع المدني عن المجتمع السياسي، يشير ماركس أيضاً إلى اغتراب الريف عن المدينة، الذي يستند إلى شكل معين من تقسيم العمل، والذي يذكّر، بمعنى أو بآخر، بانفصال العمل اليدوي عن العمل الذهني.

3 ـ الاغتراب الأيديولوجي: إذا كان الاغتراب الاقتصادي والسياسي يقومان في المستوى المادي، فإن الاغتراب الأيديولوجي يقوم في مستوى الوعي، حيث لا يرى الإنسان الأشياء في وجودها الموضوعي، بل يراها انطلاقاً من وهمه الذاتي، من وعيه المحدود، ومن تصوراته القاصرة التي تعكس شرطاً مادياً محدداً، فالوعي ليس إلاّ الكائن الواعي في تحديده المادي. وعندما تكون هذه التحديدات موسومة بالإضطهاد وبالاستغلال فإن الوعي المرتبط بها لا يكون إلا وعياً مغترباً. ولقد اعتبر ماركس ـ في فترة من مساره الفلسفي ـ أن الدين هو الشكل الأول والأساسي للاغتراب، والشكل الأكثر تضليلاً للانسان، لأنه يزيح الانسان عن واقعه المادي، ويدفع به إلى واقع وهمي، حيث يجد الانسان الحل الوهمي لبؤسه الحقيقي. ولقد مايز ماركس بين «الدين الطبيعي» المحدد بعلاقة الانسان بالطبيعة، والذي ينهض على عجز الإنسان عن الاجابة عن أسئلة الطبيعة، عن عجزه في مقاومة قوة الطبيعة الغاشمة، و«الدين الاجتماعي» الذي ولد في مجتمع الطبقات القائم على تقسيم العمل، والذي يولّد باستمرار البؤس والحاجة. ويكون دور الدين في هذه المجتمعات هو الارضاء الوهمي للحاجات ـ الانسانية، وهو

الحل الأثيري لمسائل الانسان الحقيقية، فيستبدل الانسان الصراع بالوهم، ويبتعد عن الشروط التي تعطي حرمانه، ليذهب في عالم من صنع ذاته، لا يكرس إلا الشروط ـ المادية لهذا الحرمان، وبالتالي فإن الدين عند ماركس، الشاب «هو احتجاج بائس على شرط بائس»، لأن إنهاء البؤس لا يتم إلاّ بتغيير الشروط المادية التي أنتجته، أي من خلال عملية الصراع الطبقي التي تعيد صياغة وعي الانسان، والتي تؤدي في شروط معينة إلى هدم مجتمع الاغتراب، وإقامة مجتمع جديد. إن ماركس في نقده للدين لا يهدف إلى هدمه، بل هدم شرطه المادي، لأن نقد الدين في ذاته، لا يعني شيئاً طالما أن الوعي هو الكائن الواعي في تحديده الاجتماعي. يتوارى «الدين الاجتماعي» إذن، بانتهاء أسبابه الاجتماعية، أما «الدين الطبيعي» فلا ينتهي إلاّ في سيرورة المعرفة الانسانية، حيث يصبح الإنسان قادراً على فك ألغاز الطبيعة، وعلى شرح ظواهرها الأكثر تعقيداً، أي حين تصبح العلاقة بين الانسان والطبيعة علاقة «شفّافة» بلا حجب أو أقمطة أو حواجز.

لا يقتصر اغتراب الوعي على الدين، فهو قائم أيضاً في كل التصورات الأيديولوجية التي لا تعكس الواقع في موضوعيته، بل تعكسه في وعي ضليل أو مضلّل يلتقط ظواهر الأشياء، دون أن يستطيع النفاذ إلى سببيتها الحقيقية. لذلك فإن التصورات الأيديولوجية لا تقدم إلاّ صورة مقلوبة للواقع، أو صورة ناقصة له، حتى عندما تحاول تقديم صورة حقيقية له، لأن الوعي الأيديولوجي لا يمسك إلاّ جزئياً بحقائق الظواهر، فبين الواقع المادي وتصور الانسان له، مسافة معينة لا يمكن اختزالها إلاّ عن طريق المعرفة الموضوعية، علماً أن هذه المعرفة هي نسبية باستمرار، ولا تقوم حتى في نسبيتها إلاّ على الممارسة العملية، وحين يفارق الوعي الممارسة، فإنه يظن وهماً أنه كوعي يولد من ذاته، ويستمر في بنائه الوهمي حتى يقيم نسقاً من التصورات لا علاقة له بالواقع. إن الوعي المفارق للممارسة، يتجلّى لذاته كما لو كان هو المصدر الوحيد لذاته، علماً أنه انعكاس لشروطه الموضوعية القائمة على فراق النظر عن العمل، وفي هذا الفراق تتناتج الأفكار المجردة، أي المغتربة عن شرطها المادي. ويشير ماركس إلى هذا الاغتراب، أو النزوع إلى التجريد اللامحدد، حين يشرح علاقة العمل اليدوي بالعمل الذهني في إطار تقسيم العمل البرجوازي، حيث يصبح العمل اليدوي كما لو كان عملاً فيزيولوجياً محضاً بعيداً عن أي شكل من أشكال التفكير، ويظهر العمل الذهني، كما لو كان عملاً سامياً يستلهم قوامه من عالم الأفكار والتصورات المجردة، لذلك كان منطقياً أن يشير ماركس إلى «الحلم الشيوعي» الذي يعيد توحيد الأشياء، فتتوحد القرية والمدينة، كما يتوحد العمل اليدوي والعمل الذهني حيث تستجيب اليد لفكرة ليست غريبة عنها، ويتلاشى طلاق النظر والعمل. وفي هذه الوحدة المستعادة يتحرر الفكر من اغترابه وتحرر اليد من اغترابها أيضاً.

ملاحظات:

إن تعددية المعنى التي لازمت مقولة الاغتراب، جعل منها مقولة ضبابية لا يمكن الركون إليها كأداة حقيقية للتحليل النظري وإنتاج المعرفة العلمية. فهي مقولة تأملية لاهوتية المصدر، ولأنها كذلك فهي تتناقض مع المفهوم العلمي، الذي لا يتأمل الظواهر، إنما ينفذ إلى السببية الداخلية القائمة فيها. وعلى الرغم من استعمال «كلمة» الاغتراب في الدراسات الأدبية والفلسفية والاجتماعية، فإنها قد ظلت كلمة وصفية أو مقولة زائفة، تشير إلى ظاهر الأشياء، بدون أن تنفذ إلى حركتها الحقيقية.

ترتبط مقولة الاغتراب بمقولة الجوهر الإنساني، وهي مقولة مثالية بامتياز، لذلك فإن مناقشة الاغتراب تتضمن دائماً مناقشة معنى الجوهر الإنساني. ونجد هنا أن تعريف الجوهر يختلف باختلاف النزوعات الفلسفية. فالبعض يرى الجوهر الإنساني محايثاً للإنسان من حيث هو إنسان، أو كائن نوعي، أي أنه جوهر مطلق لا يخضع في تحديده إلى التاريخ أو إلى الشروط الاجتماعية، الأمر الذي يعني أن اغتراب الجوهر الإنساني هو اغتراب سرمدي مطلق. ويرى بعض الماركسيين أن الجوهر هو محصلة للعلاقات الاجتماعية، وتغيير هذه العلاقات يؤدي إلى تغييره، أي أن الجوهر الانساني ليس محايثاً للإنسان، بل هو خاضع للتحديدات الاجتماعية. وإذا كان الأمر كذلك، فإن اغتراب الجوهر ليس أمراً سرمدياً، إنما هو خاضع لشكل الظروف الإجتماعية. وإذا كان الإنسان يفقد جوهره، أو يغترب عنه في شروط الاستغلال الرأسمالي، فإن إنهاء شروط الاستغلال وإقامة المجتمع الشيوعي هو شرط لتجاوز الاغتراب ولاستعادة جوهر الإنسان. ويمكن أن نجد فريقاً ماركسياً يرفض مقولتي الاغتراب والجوهر، لأنه لا يرى فيهما إلا استمراراً لمقولات الفلسفة المثالية، وقد مثّل آلتوسير هذا الاتجاه، فرأى أن الجوهر الإنساني مقولة مثالية لا يجب

الاعتراف بها كأداة للبحث، كما لا يجب الاعتراف بمقولة الاغتراب لأنها مقولة دخيلة على النظرية، الماركسية، ويعتقد آلتوسير أن مقولة جوهر الإنسان التي وجدت عند ماركس الشاب، تلاشت واندثرت حين دخل ماركس في المرحلة العلمية من انتاجه النظري، أي في نظرية التاريخ، وحتى حين نجد في كتابات « فترة النضوج » الممثلة بـ « رأس المال » كلمات الاغتراب والجوهر والإنسان، فإنها توجد ككلمات لاكمفاهيم نظرية، إذ أن ماركس « رأس المال » لم يكن ينطلق في بحثه من سؤال الإنسان ومشتقاته الأيديولوجية، إنما كان ينطلق من البنية الاجتماعية، أو من التشكيلة الاجتماعية - الاقتصادية. ويعتمد آلتوسير في تحليله على جملة ماركس الشهيرة: « لا تنطلق طريقتي التحليلية من الإنسان، بل من الفترة الاجتماعية المعطاة اقتصادياً ». وفي هذه الجملة ينتهي سؤال الإنسان، ويغيب الجوهر الإنساني، وتتلاشى مقولة الاغتراب، التي تقوم أساساً على مقولة الفرد، أو الذات الإنسانية، التي لا يقبل بها الحقل النظري الذي يعتمد مفهوم التاريخ أساساً له، والمفهوم لا يتوافق مع المقولة، لأن المفهوم يشير إلى العلم، بالمعنى المادي للكلمة، بينما تشير المقولة إلى فضاء التأمل الفلسفي.

مصادر ومراجع

- Althusser, L., Lire le capital, Maspero, 1968.
- Althusser, L., Pour Marx, Maspero, 1965.
- Axelos, K., Marx Penseur de la technique, Paris, Minuit, 1969.
- Balibar, E., Cinq études du matérialisme historique, Maspero, 1974.
- Encyclopeadia, Universalis, P. Ricœur.
- Feuerbach, L., L'essence du Christianisme, Maspero, 1968.
- Foulquié, P., Dictionnaire de la langue Philosophique, P.U.F., 1965.
- Hegel, L'esprit objectif, L'unité de l'histoire, Université de Lille, 1970.
- Labica, G., Dictionnaire critique du Marxisme, P.U.F., 1982.
- Lalande, A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F., 1962.
- Le Jeune Marx, Recherches internationales, No. 19.
- Mandel, E., La formation de la pensée économique de K. Marx, Maspero, 1967.
- Marcuse, H., Raison et révolution, Minuit, 1968.
- Marx, K., Les Manuscrits de 1844, éd. Sociales.
- Philosophie et religion, éd. Sociales, cerm, 1974.

فيصل دراج

إلْتِزام

Engagement
Engagement-Commitment
Engsgement-Verpflichtung

الالتزام يعني الشعور بالمسؤولية تجاه كل ما يجري من حولنا وتحمل هذه المسؤولية، وبهذا المعنى نستطيع أن نقول أن سقراط حين كان يجوب شوارع أثينا لنشر آرائه كان يقوم بتحقيق التزامه نحو مجتمعه، وكذلك جميع المفكرين الذين دافعوا بكل ما يملكون عن قضايا اعتبروها عادلة، ومن هنا نستطيع أن نقول بأن الالتزام قديم قدم الفلسفة ذاتها. غير أن هذا المفهوم أخذ بعداً جديداً في الآونة التي سبقت الحرب العالمية الثانية والتي تلتها مباشرة، وذلك تحت تأثير شخصانية امانويل مونييه ووجودية جان بول سارتر، ففي سنة 1932 أسس مونييه مجلة « أسبريه Esprit » وأرادها مجلة ملتزمة للدفاع عن كل قضايا العصر في التحرر لمواجهة المشاكل وعدم الهروب منها، وهكذا يصبح الفكر فكراً محارباً ملتزماً بالقضايا المجسدة التي يطرحها عالم الفوضى المهيمن على عصرنا، وهذا الموقف ينعكس في كتابيه الرئيسيين: « المواجهة المسيحية » المنشور سنة 1944 م. و« الشخصانية » المنشور سنة 1949 م. أما جان بول سارتر فقد جعل الالتزام رائد كل كتاباته الفلسفية والأدبية بل رائد حياته العملية اذ أنه منذ كتابه « الوجود والعدم » المنشور سنة 1943 م. نادى بأن الانسان مسؤول مسؤولية كلية وتامة عن كل ما يجري في عالمنا فحريته حرية كاملة بلا عذر وكل هروب من الالتزام يأتي من سوء النية ومن انسان قذر.

بفضل مونييه وسارتر أصبح الالتزام يعني أشياء عدة يمكننا أن نلخصها بالشكل التالي:

1 - ليس هناك من حياد ممكن أمام ما يجري في عالمنا وما يطرح من قضايا مصيرية، وبالتالي فإن أي سكوت هو التزام سلبي يصب في مصلحة المستغلين والمستفيدين من الواقع السيء القائم حالياً.

2 - ضرورة تحليل الواقع الاجتماعي واتخاذ موقف من هذا الواقع بالمواجهة الفعلية.

3 - على الفكر أن يخوض في كل القضايا المجسدة والمشاكل الحقيقية التي تتحدى عصرنا أي أن يصبح فكراً ملتزماً باتخاذه مواقف صريحة من كل ما يجري فهو أيضاً لا

يستطيع أن يكون فكراً مجرداً محايداً.

4 ـ ان الالتزام لا يعني مساندة قضية واحدة معينة بل يجب أن يكون موقفاً حياتياً ثابتاً الى جانب كل قضايا تحرر الإنسان.

5 ـ كل عمل أقوم به يلزم البشرية كلها وبالتالي فإن الالتزام يعني الايمان المطلق بعدالة الموقف المتخذ وبقيمته المطلقة من أجل خلق انسانية أفضل.

انتقل مفهوم الالتزام من الصعيد الفكري الى الصعيد الأدبي وعمّت فكرة الأدب الملتزم الخمسينات من قرننا، وهي مشكلة قديمة صيغت بتعابير جديدة: مشكلة الفن للفن ومشكلة الفن في خدمة قضايا معينة، مشكلة المتعة الفنية والمنفعة الاجتماعية للأدب. وكان فكتور هوغو في القرن الماضي قد نادى بوظيفة اجتماعية للشاعر إذ أراده أن يكون نبي الأزمنة المعاصرة. وقد اعتبر جان بول سارتر الروائي جوستاف فلوبير مسؤولاً عمّا جرى في كمونة باريس لأنه لم يكتب حولها كلمة.

مع انحسار موجة الوجودية في الستينات بدأت فكرة الالتزام في الأدب تنحسر بدورها.

مصادر ومراجع

- سارتر، جان بول، الوجود والعدم، دار الآداب، بيروت، 1966.
- Mounier, E., L'affrontement Chrétien, éd. Seuil, Paris, 1944.
- Mounier, E., Le personnalisme, éd. Seuil, Paris, 1949.

جورج زيناتي

إلْحاد

Athéisme
Atheism
Atheismus

1 ـ المفهوم العام للالحاد:

الالحاد هو المذهب الذي يرى في العقل الانساني القدرة على تفسير الكون تفسيراً متحرراً من المعتقدات الشائعة للعامة، والذي يرفض الاعتقاد بكل ما يتجاوز الطبيعة من أرواح، آلهة، خلود وبعث بعد الموت، وكل ما يخالف قوانين الطبيعة من معجزات وخوارق. ويرتبط ظهور هذا المذهب وانتشاره بالحرية العقلية للمفكرين، ومدى قدراتهم على اعطاء تصور عام شامل للكون، الطبيعة، المجتمع، غير خاضع لأي سلطة كنسية أو اجتماعية أو سياسية.

والملحد هو الشخص الذي لا يؤمن بالآلهة المعترف بها في بلدته ولا يخضع لطقوس عبادتها. وهذا هو المعنى الديني، فالالحاد يساوي الكفر. وكذلك يقصد به من لا يؤمن بوجود الله ويسمى ملحداً نظرياً. أو الذي يحيا ويتصرّف كما لو لم يكن الله موجوداً فهو ملحد من الناحية العملية. ويرى بوسويه ان الالحاد هو اسلوب حياة شخص يتجاهل وجود الله ويرفضه، وهو الحاد كامن يظهر في السلوك الشخصي، معتبراً الله غير موجود، وهذا الملحد العملي يطلق عليه لفظ فاسق. وهناك تفرقة بين مفاهيم: الكفر، الشرك، الفسق، النفاق تتحدد حسب علاقة الانسان بالله. الكفر هو عدم التصديق أو الإقرار أو الشهادة بوجود الله، وهذا هو الالحاد المطلق، والشرك هو عدم الاعتراف بوحدانية الله في الأديان المنزّلة، وهو ما يقابل مذهب الكثرة والتعدد في الميتافيزيقا، ويعني اتخاذ وسائط تقرّب بين الله والانسان، وهذا المعنى ممكن أن يطلق على كل تصور فلسفي يخالف التصور القليدي لله. (انظر مادة الله) وهو ما يطلق عليه الالحاد النسبي. والفسق يطلق على كل من يعتقد بوجود الله، ولكنه يتصرف وكأن الله ليس موجوداً وهو الالحاد العملي، ويميز الاتجاهات الفردية والفوضوية المتمردة على المجموع، والدولة والله. وعلى العكس من ذلك النفاق وهو عدم الاعتراف باطنياً بوجود الله والتظاهر سلوكياً بكونه موجوداً، وفي هذا المعنى يظهر الخضوع للمجموع.

2 ـ أنواع الإلحاد:

والالحاد فلسفياً هو احدى الامكانيات العقلية والعملية التي يتبناها الانسان باستمرار حين يهم بوضع تفسير عام للكون، وهو من أشدّ المفاهيم صعوبة في التعريف، لأنه ذو دلالة نسبية، وأكثر معانيه شيوعاً هو انكار التصور السائد عن الله والألوهية. ونظراً لأن تصور الله يختلف من عصر الى عصر ومن مجتمع إلى آخر فكذلك يختلف معنى الالحاد. وهناك نمطان من الالحاد: الالحاد المطلق، والالحاد النسبي. فالملحد النسبي هو مَن يرى أن التصور الشائع عن الله ليس جديراً به، أو لا يتفق مع الكرامة الانسانية، وهذا الموقف يستبدل بالتصور الشائع تصوراً أجدر لله. وذلك مثل نقد انكساغوراس للتصور التشبيهي للآلهة عند اليونان، فقد أطلق عليه لفظ ملحد، وكذلك اتهم سقراط بالالحاد، لانه يعبد آلهة جديدة، بل إن المسيحيين الأوائل كانوا من وجهة نظر

الامبراطورية الرومانية ملاحدة، ونظر بعض المسلمين نفس النظرة للمفكرين الأحرار فاتهم ابن سينا وابن رشد بالالحاد. وفي العصور الحديثة اتهم ديكارت وسبنيوزا بالالحاد ليس لإنكارهما وجود الله بل لتصورهما الله بصورة تختلف عن تصوُّر العامة.

3 ـ الالحاد النسبي في تصوُّر الله:

وفي العصور الوسطى كان يطلق لفظ هرطقة، وزندقة للدلالة على المفكرين تصوّر أو الفرق المختلفة التي تقدم تصوراً مخالفاً للتصور الرسمي الذي اتخذته الدولة. يتضح هذا في كل من المسيحية والإسلام، ففي المسيحية اتخذت النظرة الى طبيعة الله (المسيح) تصورات متعددة واخُتلف في هل هو إله؟ أم انسان، أم إله وانسان؟ أهو ذو طبيعة واحدة أم من طبيعتين؟ تعددت التصورات، ورفض كل فريق تصور الفريق الآخر، وكفَّره وحاربه. وفي الاسلام انتشرت ظاهرة الزندقة، وكان اللفظ يطلق على من ينفي وجود الله، أو ينكر حكمته أو يذهب الى أن له شريكاً، وعادة ما يطلق هذا اللفظ إما على الدهرية الذين لا يقولون بنبوة ولا كتاب، ولا دين لهم. وكما جاء في «لسان العرب»: «الزنديق هو القائل ببقاء الدهر، وهو لفظ فارسي معرب من «زندكر»، أو يطلق على أنصار الشعوبية من أعداء الاسلام». (الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج3، ص14). ويطلقه ابن النديم على أصحاب «ماني» ومعتنقي مذهبه، ويقول الجوهري في «الصحاح»: «الزنديق من الثنوية وهو معرب والجمع زنادقة، وقد تزندق الاسم زندقة. وزنديق الصفة».

4 ـ مصطلح الزندقة: أصله ومعناه:

وزندقة مصطلح في الجريمة عند فقهاء المسلمين، يطلق على الملحد الذي يكون تفسيره لنصوص الشرع خطراً على سلامة الدولة. وجريمة الزندقة تعرض صاحبها للقتل. وكلمة زنديق عربت في العراق أخذاً عن المصطلحات الايرانية أيام حكم الساسانيين. والزنديق عند اتباع مزدك هو الملحد الذي يأتي بتفسير جديد لـ «الأفستا» (كتابهم المقدس)، أي ينحرف به عن ظاهر التفسير، وهو بخاصة المانوي الذي يتبع مذهب ماني، أو هو بمعنى الكلمة الأخص أحد أتباع مزدك الذي انشق على ماني؛ ويرى ابن حنبل ان الزندقة هي تأويل القرآن تأويلاً يخرج به عن المعنى المألوف. وتكاد الكلمة ترادف كلمة (بدعة) أو (الحاد). (الغزالي: «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة») وكلمة زنديق تطلق على من ينكر وجود الله، وعلى المشرك، أو على من ينكُر الحكمة الإلهية، أو لا يتدين بدين. وعند الغزالي، الزندقة إنكار وجود الله، والقول بقدم العالم، وانكار الحياة الأخرى وم فيها. ويمكن بيان تطور هذا المصطلح من صبغته السياسية، حيث يُدمغ بالالحاد من يعرِّض سلامة الدولة الإسلامية للخطر، وهذا واضح تماماً في محاكمة الحلاج.

وقد اهتمّ بعض المستشرقين بتفسير معنى الالحاد والزندقة، وفي مقدمتهم براون Brown وهانز هنريش شيدر الذي ألف فصلاً في «المباحث الايرانية» عن معنى زندقة، وكذلك ماسينيون L. Massignon الذي كتب مادة زندقة في «دائرة المعارف الإسلامية» وأيضاً في كتابه عن «عذاب الحلاج» وجورج ڤيدا الذي نشر بحثاً عن «الزنادقة في العالم الإسلامي في العصر العباسي» بمجلة «الدراسات الشرقية» (1937).

5 ـ الالحاد بمعنى رفض النبوَّة:

أ ـ وفي التراث العربي الاسلامي اتجهت الزندقة الى رفض الفكرة الأساسية التي تكوّن عصب الدين الاسلامي وهي فكرة النبوّة والأنبياء، وعبّر لفظ زندقة عن نفس مفهوم الالحاد وأطلق على كل مَن يؤمن بما يخالف العقيدة الاسلامية كالمانوية، ثم اتسع المعنى وأطلق على كل صاحب بدعة وملحد ممن خالف أهل السنة. وقد حصر ابن النديم طوائف الزنادقة في: المنانية (المانوية)، وطائفة من المتكلمين، وشعراء العبث والمجون مثل بشار بن برد. وأهم السمات التي تميز هؤلاء: ترك الفرائض، وادعاء الشعراء منهم القدرة على أن يكتبوا خيراً من القرآن، وأخيراً موقفهم ازاء وحدانية الله ومن الزنادقة المتقدمين هناك: أبو علي سعيد، أبو علي رجاء، وابن طالوت ونعمان وابن عيسى الوراق. ومن أشهر هؤلاء ابن المقفع، الذي أضاف باب برزويه في كتاب «كليلة ودمنة» مؤكداً فيه خلو معارفنا الدينية من اليقين وقيامها على أساس غير وطيد، وتناقض الأديان فيما بينها.

ب ـ كانت فكرة النبوّة هي حجر الزاوية في الهجوم على الاسلام، حيث دار الالحاد هنا في نطاق نقد النبوة ولم يتعدّاها إلى الشك في الألوهية نفسها. ويمثل ابن الراوندي (أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندي) قمة الالحاد في الاسلام، وهو صاحب كتاب «فضيحة المعتزلة»، وقد عرف من خلال رد المعتزلة عليه في كتاب «الانتصار»

للخياط 1925 ولابن الراوندي أيضاً كتاب « الدامغ » وهو طعن في القرآن، وقد نشره ريتر Ritter عام 1930 ، ومن أقواله، التي ينكر فيها النبوّة، والتي ذكرها المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي في « المجالس المؤيدية »، خاصة في المجلس السابع عشر من المائة الخامسة، يقول: « إن كان الرسول يأتي مؤكداً لما في العقل من التحسين والتقبيح فساقط عنا النظر في حجته واجابة دعوته إذ قد غنينا بما في العقل عنه وأن الارسال على هذا الوجه خطأ، وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والاطلاق والحظر فحينئذٍ يسقط عنا الاقرار بنبوته». وكما يتضح من كتابه «الزمرد»، وهو أهم كتبه: « الأنبياء ليسوا سوى، سحرة يغنينا العقل عنهم».

جـ ـ وهناك أيضاً محمد بن زكريا الرازي، وهو شخصية معروفة في مجال الطب والكيمياء، اتخذ موقفاً نقدياً من الدين عبر عنه في كتابه « العلم الإلهي » وكتاب « مخاريق الأنبياء »، حيث كانت نظرية النبوّة الشغل الأكبر لنقده للأديان؛ فقد كان لا يؤمن بالنبوة، وقام نقده لها على اعتبارات عقلية وأخرى تاريخية:

1 ـ فالعقل هو المرجع في كل شيء، وهو أساس التمييز بين الخير والشر، ومعرفة أسرار الألوهية، وهو كاف وحده لتبرير أمور المعاش، وطلب العلوم والصنائع فما الحاجة بعد إلى قوم يختصون بهداية الناس؟

2 ـ لا معنى لتفضيل بعض الناس، واختصاص الله اياهم بارشاد الناس جميعاً ليس إذن في المواهب الفطرية والاستعدادات وإنما هو في تنمية هذه المواهب وتوجيهها وتنشئتها.

3 ـ الانبياء متناقضون في ما بينهم. وما دام هناك مصدر واحد لما يقولون، هو الله، فإنهم لا ينطقون عن الحق والنبوة بالتالي باطلة.

ويتفق هذا الموقف العقلي الناقد من مفكري المسلمين تجاه فكرة النبوّة مع موقف سبينوزا في «رسالة في اللاهوت والسياسة» ويكرر نفس حجج الرازي تقريباً ويقدم مناهج في النقد التاريخي للكتب المقدسة، ويفسر المعجزة تفسيراً طبيعياً انطلاقاً من تصور للعلاقة بين الله والطبيعة في مذهبه المعروف بوحدة الوجود. لذلك اتهم سبينوزا بالالحاد. إلا أن وصف الالحاد هنا غير مناسب لأن المسألة لا تعدو مجرد اختلاف في تصور الله وليس انكاراً لوجوده.

6 ـ الالحاد المطلق في العصر الحديث:

وهي المحاولات التي تمت لوضع نمط صريح من الالحاد واستبعاد الإله وقد شهد القرن التاسع عشر مولد مذهب كامل التكوين في الإلحاد ينكر وجود الله دون قيد أو شرط. ويرتبط هذا المذهب بالاتجاهات الرئيسية في حياتنا العلمية والثقافية، حيث يقوم بتفسير مصادر الدين وأسباب ظهوره، وينتقد المعتقدات الدينية من وجهة النظر العلمية: النفسية والاجتماعية للكون، ويفصل في شرح الدور الاجتماعي للدين باعتباره وسيلة فعالة من الحكام لاخضاع الشعوب. وقد ظهر المذهب الالحادي وتطور بازدياد المعرفة وتقدمها، وبدلا من أن يبقى موقفاً سلبياً عقيماً، أضحى مقوماً بنّاءً من مقومات الاتجاه العلمي الانساني في المجتمع الحديث، خاصة لدى الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وأيضاً لدى بيير بيل P. Bayle 1647 ـ 1706 وفونتنيل Fontenelle 1657 ـ 1757. وقد قام المذهب الالحادي المعاصر نتيجة جهود عديد من الفلاسفة ذوي الاتجاهات المختلفة التي استندت على النزعتين الطبيعية والانسانية خاصة فلاسفة ما بعد هيغل.

أ ـ الهيغيليون الشباب: شتراوس، باور، شترنر، فيورباخ، ماركس الذين وجدوا في فلسفة هيغل جذور إلحاد متأصل، كما بيّن ذلك باور. وكان كتاب شتراوس « حياة المسيح » (1835) هو البداية التي قادت الهيغيليين الشباب ـ عن طريق فصله بين الدين والفلسفة ـ الى الالحاد. وتبعه باور في نقده التاريخي للكتب المقدسة، ثم ظهر كتاب « ماهية المسيحية » لفيورباخ 1841 وهو أكبر حدث فلسفي منذ وفاة هيغل، ثم « قضايا مؤقتة لإصلاح الفلسفة» 1842 و« مبادىء فلسفة المستقبل» 1843. والى فيورباخ Feuerbach 1804 ـ 1872 يرجع السبب الرئيسي في جعل الالحاد سمة مميزة للنزعات الطبيعية والانسانية حيث يرفض كلاً من اللاهوت المسيحي التقليدي والمطلق الهيغلي، ويرى أن مهمته الاساسية هي تأنيس الإله والقضاء على الاغتراب الديني عند الانسان الذي يخلق من صفاته الانسانية كائناً خارقاً للطبيعة. يقول في « جوهر المسيحية »: « إن الانسان يحول الذاتي، أي يجعل من تفكيره وتصوره، ومخيلته شيئاً ذا وجود خارجه، هكذا يسلخ المسيحيون عن جسد المسيح الفكر والروح ويجعلون منهما إلههم». فالانسان يسقط ماهيته خارجاً عنه. وبكلمة واحدة، ليس الله هو الذي خلق الانسان على صورته وإنما العكس، الانسان هو الذي خلق الآلهة على صورته، (« ماهية المسيحية » ـ المدخل ـ الفصل الثاني: ماهية الدين). وهو يؤكد

على ذلك أيضاً في « ضرورة اصلاح الفلسفة » حيث يبقي على الدين ويرفض اللاهوت الشائع ، يقول : « ينبغي علينا أن نجعل من الإلحاد ديناً » .

ونجد أيضاً لدى ماركس شترنر 1806 ـ 1856 رفضاً لكل ما سوى الذات الفردية ، فهو يدعو الى تقديس الأنا الأوحد التي هي بمثابة مركز العالم وكل ما في العالم ملك لها ولا يتمتع بوجود حقيقي الا بالقياس اليها . فهي الشيء الوحيد الحق . وبالتالي يستبعد شترنر كل سلطة خارجية سواء أكانت الله أم الانسانية أم الأخلاق اللاهوتية التي يراد فرضها على الذات (فلا إله عنده سوى الذات) ، كما يتضح ذلك في كتابه « الأنا وملكيتها » . L'unique et sa propriété .

وبالنسبة لماركس لم يهتم بمناقشة فكرة الله ، لأن الدين نفسه لم يكن سوى نتاج مادي خاضع لمجموعة من الظروف الاجتماعية والأحوال الاقتصادية . فالعالم الديني هو انعكاس للعالم الواقعي كما بيّن ذلك في « رأس المال » ، يقول ماركس : « إن مصير الانسان لا يتصور الا في علاقته بالطبيعة من جهة ، وبغيره من الناس من جهة أخرى ، ودونما اعتبار لأي مبدأ متعال ، أو لأية حقيقة مطلقة في ما وراء هذا النشاط الانساني الذي بمقتضاه يخلق الانسان نفسه بنفسه » .

ب ـ وبالاضافة الى موقف اليسار الهيغلي الذي أنكر وجود الله ، أو أي كائن مجاوز للطبيعة باسم الانسان ، نجد نفس الموقف لدى نيتشه 1844 ـ 1900 الذي أعلن (موت الله) في كتابه « هكذا تكلم زاردشت » : « لا نريد سوى ملكوت الارض وبالتالي فليس علينا سوى أن نؤمن بالحياة التي هي القيمة الكبرى والغاية القصوى ، أما الله فقد مات . لقد قتلناه ، أنتم وأنا ، أجل نحن الذين قتلناه ،ألا تشمّون رائحة العفن الإلهي ، إن الآلِهة أيضاً تتعفن ، لقد مات الله وسيظل ميتاً » . لقد كانت فكرة الله عند نيتشه أقوى اعتراض ضد الوجود ، ويعني انكار الله انقاذ العالم والارض والحياة . وذلك عن طريق المناداة بالانسان الأعلى . يقول في « العلم المرح » : « ليس هناك آلهة يا أخواني . فلو كانت هناك آلهة فهل كنت أضيق ألا أكون إلهاً . إذن فليس ثمة آلهة ، لكن هناك الانسان الأعلى » .

ونجد لدى سارتر زعيم الوجودية الملحدة في هذا العصر أصداء لفكرة « موت الله » . وليس معنى ذلك أن الله عنده غير موجود ، أو لم يعد موجوداً ، بل تعني هذه العبارة ان الله كان يحدثنا ثم صمت فلم نعد نستطيع ان نلمس منه الآن سوى جثة هامدة . ويتضح ذلك أيضاً من قول سارتر إن الانسان حر ، حيث يعني ذلك أن الله غير موجود ، لأن الحرية الانسانية تقوم على أنقاض الحرية الإلهية ، فالقول إن الله قد مات يعني في نظر سارتر ان الانسان موجود مهجور قد خلي بينه وبين نفسه وانه لا يجد في ذاته أية دعامة يركن اليها أو أي سند يعتمد عليه .

جـ ـ الالحاد في المذهب الطبيعي : المذهب الطبيعي هو الذي يستبعد كل حقيقة موحى بها وراء ما يمكن أن تبلغه قدراتنا المعرفية . وفي هذا المذهب كان ظهور الالحاد مرتبطاً بانكار منهجي وميتافيزيقي لكل وجود وراء الطبيعة . وكان أوغست كونت Auguste Comte 1798 ـ 1857 أحد الدعاة لهذه النزعة المضادة للألوهية . وتقوم فكرته على القول بأنه ليس هناك شيء واقعي يمكن أن يتجاوز عالم الحوادث الطبيعية وقوانينه ، وبالتالي فإن المطلق الوحيد هو عالمنا المتناهي . وقد سار الطبيعيون اللاحقون عليه على نفس الأساس المنهجي القائل بأننا لا نستطيع تقرير الواقعية الا للموضوعات التي يمكن أن نتحقق من صدقها بالمنهج العلمي .

ويمثل هذا الاتجاه في أميركا كل من : جون ديوي ، سانتيانا ، وودبيردج Woodbridge ، وموريس كوهن M. Cohen حيث يتفقون على رفض الإله ، ورفض فكرة الخلود الشخصي . ويعبر ديوي تعبيراً واضحاً عن الاتجاه الطبيعي أكثر من زملائه . ويقوم نقده لفكرة الله على الاسس التالية :

1 ـ افتراض الله أو الكائن المجاوز للطبيعة يحدث شرخاً في اتصال الطبيعة .

2 ـ كما ينتج عنه الإقلال من قيمة كل ما هو طبيعي .

3 ـ سبب معرفي يقوم على أن الاعتقاد بالله يستند الى قوة خاصة تعطي رؤيا حدسية مضادة للمنهج العلمي .

4 ـ كما ان القول بوجود الله يشكل هروباً من واجبات ومسؤوليات الانسان في حياته اليومية التي يقف منها موقف المتفرج استناداً الى وجود الله .

د ـ موقف الوضعية المنطقية : عند كل من آير وكارناب يتلخص في انكار امكانية المعرفة الميتافيزيقية لله . بل خلو المشكلة نفسها من المعنى ؛ فالعبارات التي تطلق على الله عبارات غير قابلة للتحقق من صدقها تحليلياً أو تجريبياً وهي بالتالي خالية من المعنى . فليس لدينا ما يثبت وجود الله أو عدم وجوده .

ونستنتج مما سبق أن الالحاد قديماً كان ينظر اليه كموقف سلبي هدام وقت سيطرة الكنيسة والمعتقدات الدينية ؛

أما في العصر الحديث فقد اعتنقه مفكرون بارزون أعطوا له نوعاً من الوقار العلمي، بل من التداول الشعبي. وقد أعلن بيل «أن الوثنية أكثر خطورة على الايمان من الالحاد، لأن الوثنية جهل الله، أما الالحاد فهو تصفية لمظاهر الخرافة في الايمان الموروث». وقد لاحظ فلوطرخس ان التعصب أخطر على الايمان من الإلحاد فالتعصب يؤدي الى الجريمة والالحاد الى التنوير، والمتعصبون جهلة والملحدون علماء.

وقد قال باسكال عن هؤلاء: إن الإلحاد علامة على قوة الذهن لكن الى درجة محدودة فقط. وتظل المشكلة باقية، فالالحاد ليس عدم ايمان، أو انكاراً لوجود الله، بل هو اعتقاد بشيء مخالف لما اعتقده الناس يستند الى الإعتراف بالطبيعة والانسان والعلم. لكن هل في الاعتراف بالآلهة إنكار للطبيعة والانسان والعلم؟

مصادر ومراجع

- ابن الجوزي، تلبيس إبليس، القاهرة 1940.
- الأعسم، عبدالامير، ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة، دار الأفاق الجديدة، بيروت، جزءان، 1978، 1979.
- الأعسم، عبدالامير، تاريخ الريوندي الملحد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1975.

بدوي، عبدالرحمن، من تاريخ الالحاد في الاسلام.

الجاحظ، البيان والتبيين، ج 3.

الليثي، سميرة مختار، الزندقة والشعوبية، مكتبة الانجلو المصرية، 1968.

- ماسينيون، مادة زنديق بدائرة المعارف الإسلامية.

- Bardlaugh, Charles, A Plea for Atheism, London, 1933.
- Borne, Etienne, Atheism in Our Time, trans. by B. Murechlad, New York, 1963.
- Buchner, L., Force and Matter, New York, 1950.
- De Lubac, Henri, The Drama of Atheist Humanism, trans. by. S.T. Riley, New York, 1950.
- Feuerbach, L., The Essence of Christianity, 1841, trans. by George Eliot, New York, 1953.

هناك دراسة مستفيضة عن جوهر المسيحية وعرض أمين لمحتوياته في مقالة حسن حنفي، الاغتراب الديني عند فيورباخ، مجلة «عالم الفكر الكويتية»، المجلد العاشر، العدد الأول، 1979.

- Findlay, L.N., «Can God's Existence be Disproved?», in Antony Flew and A. MacIntyre eds, New Essays in Philosophical Theology, London, 1955.
- Flewy, Antony, Theology and Falsification, in John Hick, ed., Existence of God, New Yrok, 1969.
- Flint, Robert, Anti-Theists Theories, London, 1878.
- Holbach, Common Sense, trans, A. Knoop, New York, 1920.
- Holbach, The System of Nature, 2 Vol., eng. Trans. H.D. Robinson, Boston, 1853.
- Joyce, C.H., The Principles of Natural, Theology, London, 1923.
- Martineau James, Modem, Materialism and Its Relation to Religion and Theology, London, 1876.
- Maritain, Jacques, The Meaning of Contemporary Atheism, 1950.
- Mauthner, Fritz, Der Atheismus und Seine Geschichte im A Bendlande, Stuttgare, 1920.

وفيه يركز المؤلف على جذور الالحاد في العصر الوسيط والعصر الحديث، جاعلاً من التأليه الطبيعي Deism ومذهب شمول الألوهية، وكل ما يعارض التصور التقليدي لإله المسيحية إلحاداً.

- Maxall, E.L., Christian Theology and Natural Science, London, 1956.
- Nagel, Ernest, A Defence of Atheism, in Paul Edusards and Arthur Pop, eds, A Modern Introduction to philosophy, New York, 1965.
- Robertson, J.M., History of Free Thought, New Yrok, 1957.
- Robinson, R., An Athenst's Values, Oxford, 1964.
- Russell, B., Why I Am Not a Christian, London, 1957.
- Shelly, Essays: The Necessity of Atheism and Refutation of Deism, There is no God, in D.L. Clarck: Shelley's prose, Albuguerque, 1954.
- Soiven, Michael, Primacy to Philosphy, New York, 1966.
- Voltaire, «Atheism», in his Philosophical Dictionary, Trans. by Peter Goy, New York, 1962.

أنظر أيضا الترجمة العربية «رسائل فولتير الفلسفية» التي قام بها عادل زعيتر، القاهرة.

حسن حنفي

ألسنيّة

Linguistique
Linguistics
Linguistik

اللغة معضلة فلسفية حفل تاريخها بالمجاذبات التي وعى خطورتها أفلاطون بعد هيرقليطس وديمقريطس إذ اعتبر أن علم الأسماء يقودنا إلى علم الأشياء لأنه متى عرفنا حقيقة المسمى تحولنا بالحتم من دائرة اللغة إلى دائرة الفلسفة ومن الكلمات الى الماهيات.

انتهى هيرقليطس 576 – 480 ق. م. إلى القول بأن الأسماء توحي بها قوة إلهية وتأتي وقفاً على المسميات وتلك هي التوقيفية في اللغة. أما ديمقريطس 460 – 404 ق. م. فقد اعتبر «منشأ اللغة عملية تواطؤية لأن الشيء الواحد ذاته كثيراً ما يقبل عدة أسماء ولأن الفرد الواحد يظل هو هو رغم تطوره أو تنازله عن اسمه، هويته».

ولا شك بأن للسفسطائيين فضلاً كبيراً في التمهيد لأفلاطون وأرسطو، يتمثل في دراسة وجود الكلام وكيفية

تأثيره. كان السفسطائيون يلقنون كيف يستطيع المرء ايهام القضاة في المحاكم ونواب الشعب في المجتمعات السياسية وكذلك الجماهير بما يرون ايهامهم به من آراء وقضايا عامة. ولا يرى أفلاطون رأيهم في اتخاذ الخطابة أو فن الكلام وسيلة للايهام.

يقول أفلاطون على لسان سقراط في محاورة « فيدروس » « إن الفضيلة والمعرفة شيء واحد كما هو الشأن عند سقراط ويترتب على ذلك أن تكون الخطابة أو « فن الكلام » ليس محاولة التغرير بالناس أو القضاة بل هي طريق الوصول إلى المعرفة أو تشخيص هذه المعرفة، لأن « فن الكلام الحق الذي لا يقود إلى تملك الحقيقة لا وجود له ولن يوجد أبداً ».

وقد راوح أفلاطون بين التوقيفية والتواطؤية، وقرر أن على الاسم أن يشير إلى المسمى ويجب أن تكون ثمة محاكاة بينهما كيما تتحصل الاشارة لأن الأسماء ليست وليدة الاتفاق العابث، ولأن الخطابة تعد نوعاً من الفلسفة الملهمة، والخطابة السيئة تكون إما صادرة عن امرىء يقول ما لا يعرف، فيفضي به الجهل إلى تكرار عبارات قد تكون مصقولة ولكنها فارغة، فهي نوع من رياضة المرء على صنعة الكلام فحسب، وإما عن امرىء يعرف ما لا يقول أي يعرف الحق ويتجاهله، وفي هذه الحالة يتحول الكلام إلى حرفة خالية من الفن.

أما اللغة عند أرسطو فهي وظيفة عضوية في الانسان وأساس طبيعي للفضائل والاجتماع والسياسة. إن وحدة اللغة تقوم بالكلمات والكلمات رموز لمعاني الأشياء الحسية والتجريدية، فهي رموز لحالات نفسية تشكل مادة الفكر.

يقول أرسطو « الكلمات المنطوقة رموز لحالات النفس والكلمات المكتوبة رموز للكلمات المنطوقة. ولكن المحاولات النفسية التي يعد التعبير دليلاً مباشراً عليها هي هي عند عامة الناس، شأنها في ذلك شأن الأشياء التي تعدُّ الحالات صوراً لها ».

وإذا كانت اللغة عند أرسطو رمزاً للفكر فإن النطق والفكر يتلازمان. و« كلمة « لوغوس » «Logos» في الأصل معناها اللفظ ثم صارت تطلق على اللغة وهي عند أرسطو مرادفة للعقل إما بوصفه قوة من قوى الانسان الروحية أو بوصفه عملية فكرية أو يراد بها المعقول نفسه أي الشيء الذي كان مادة الفكر ».

اللغة والفكر كلاهما مستقل عن حقائق الأشياء، فإذا كانت الكلمة حركة عضوية ترمز إلى شيء حقيقي، فالكلام الممثل في الجمل يعتبر عملية عقلية مميزة عن طبيعة الأشياء الحقيقية. والكلمة ترمز إلى شيء ما دون أن تثبت له صفة أو تنفيها. والجمل وحدها يمكن أن يوجه إليها التصديق أو التكذيب. واستقلالها عن حقيقة الأشياء تتمثل فيه مأساة اللغة لدى الانسان؛ فالمدركات من حيث هي مدركات متحررة من الخطأ، ولكن الفكر المعبر عنه باللغة هو ميدان الخطأ والصواب، لذا كانت مأساة اللغة ماثلة في دلالتها على الظاهر بعيداً عن الماهيات والحقائق الكلية الثابتة.

واعتقد الغرب المسيحي في العصر الوسيط أن منشأ اللغة توقيفي باعتبار ما جاء في سفر التكوين: « وقال الرب الإله، لا يحسن أن يكون الانسان وحده، فاصنع له عوناً بإزائه. وجبل الرب الإله من الأرض جميع حيوانات البرية وأتى بها آدم ليرى ماذا يسميها. فكل ما سماه به آدم من نفس حية فهو اسمه فدعا آدم جميع البهائم وطير السماء وجميع وحش الصحراء بأسمائها ».

وعلى هذا افتتح القديس يوحنا انجيله بالقول: « في البدء كان الكلمة ». ذلك القول الذي جسد بعديه اللاهوتي والفلسفي كل من القديسَيْن أوغسطينوس وتوما الأكويني.

ويلاحظ القديس أوغسطينوس: « أن كل صوت متقطع يصدر عنا، ويدل على شيء يطرق الأذن حتى يتم سماعه ثم يعهد به إلى الذاكرة حتى تتم معرفته ». وتأتي الكلمة من الطرق «Verberando» والاسم «Nomina» من المعرفة، بحيث يسمى « اللفظ الأول بالنسبة للأذن والثاني بالنسبة للنفس ».

والغاية من اللغة إما التعلم وإما التعليم عن طريق التذكر، لأن « الكلام إن لم يكن للتعليم فهو للتذكر » ألم تقرأ عند القديس بولس « أتجهلون أنكم معبد الله وأن روح الله تسكن فيكم » كذلك « يسكن المسيح في داخل الانسان، وقد قال النبي « تحدثوا في قلوبكم، وتوبوا في مضاجعكم، وضحوا ضحية عدالة وأملوا في ربكم ».

لذا يقتصر دور اللغة على التذكير، وعندما تنشط الكلمات المخزونة في الذاكرة تظهر الأشياء نفسها في النفس، فما الكلمات الا علامات على الأشياء.

ويتابع القديس أوغسطينوس « إن معرفة الأشياء أعظم قدراً من معرفة علامات الأشياء، لذلك يجب أن نفضل معرفة الأشياء المعينة «Significatur» على معرفة العلامات» غير أنه « لا يوجد إلا معلم واحد في السماوات، وهذا ما علينا أن نعقله، إنه يعلمنا ما يوجد في السماوات، ويعطينا العلامات الخارجية حتى نعكف على أنفسنا ونتعلم منه، إذن

« يعلم المسيح من الداخل ولا يعطي الكلام إلا منبهاً خارجياً ».

أما توما الأكويني فقد حاول كما أرسطو أن يثبت عينه على الواقع والمثال في آن، فمرة يميل إلى اثبات وجود الأشياء ومرة يحن إلى الصورة المجردة أي يتنازعه حب الله وحب العالم معاً وهذا ما نسميه بالتذبذب L'ambivalence بين الواقع والمثال.

قد يكون توما الأكويني تواطؤياً قد وجد في ابن سينا بوجه عام وابن رشد بوجه خاص بعض النظريات التي توافقه في تحليل عالم الأشياء والبدء به واعتبار الوجود محتوياً في ذاته على ماهيته، وقد لا يكون في ذلك تبعية لأرسطو. فإلى جانب ثنائية الفكر والواقع، المعقول والمحسوس، ديني في جوهره وهو اثبات العالم والاعتراف بالأشياء، فالعالم موجود إن لم يكن مخلوقاً كما تقول الأديان وهو طرف لا غنى عنه كما ترمز لذلك عقيدة التجسد أو الكلمة.

وكان القرآن معجزة الشرق العربي، التي فجرت معضلة الخلق والقدم، والتوقيف والاصطلاح: ﴿قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾.

قال ابن فارس وهو من مؤيدي مذهب التوقيف: « أقول: إن لغة العرب توقيف أي وحي » ودليل ذلك قوله تعالى ﴿وعلّم آدم الأسماء كلها﴾.

وقال الفقهاء نقلاً عن السيوطي « كلام العرب لا يحيط به إلاّ نبي ». وجاء في « المزهر » ما قاله ابن إيار في شرح « الفصول » في قول ابن عبد المعطي: « الكلام هو اللفظ المركّب المفيد بالوضع، كذا قال الجزرلي، وكان شيخي سعد الدين يقول فيه بغير ذلك: ان واضع اللغة لم يضع الجمل كما وضع المفردات، بل ترك الجمل الى اختيار المتكلم. يبين ذلك أن حال الجمل لو كانت حال المفردات لكان استعمال الجمل وفهم معانيها متوقفاً على نقلها عن العرب كما كانت المفردات كذلك، ولوجب على أهل اللغة أن يتبعوا الجمل ويودعوها كتبهم كما فعلوا ذلك بالمفردات ».

وانتقلت عدوى المنطق الأرسطي الى العربية عند تطبيق المقولات العشر على أبواب النحو ومباحثه، ومن المعلوم أن هذه المقولات هي « الجوهر، والكم، والكيف، والزمان، والمكان، والاضافة، والوضع، والملك، والفاعلية، والقابلية ».

قال أبو الفتح ابن جنيّ في « الخصائص »: « حد اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم. وأما تصريفها فهي فعلَة من لغوت أي تكلمت، وكذلك اللغو، قال تعالى ﴿وإذا مروا باللغو مرّوا كراماً﴾ أي بالباطل. وفي الحديث « من قال في الجمعة: صه فقد لغا: أي تكلم »

وإن قيل لابن فارس « اللغة فيها أسماء وأفعال وحروف، وليس يجوز أن يكون المعلم من ذلك الأسماء دون غيرها مما ليس بأسماء، فكيف خص الأسماء وحدها؟ »

أجاب ابن فارس « ولعلّ ظاناً يظن أن اللغة التي دلّلنا على أنها توقيف انما جاءت جملة واحدة وفي زمان واحد، وليس الأمر كذلك، بل وقف الله عز وجل آدم عليه السلام على ما شاء أن يعلمه اياه مما احتاج إلى علمه في زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء الله، ثم علّم بعد آدم من الأنبياء - صلوات الله عليهم - نبياً نبياً ما شاء الله أن يعلمه حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد صلّى اللهُ عليه وسلّم، فأتاه الله من ذلك ما لم يؤته أحداً قبله، تماماً على ما أحسنه من اللغة المتقدمة، ثم قرّ الأمر قراره، فلا نعلم لغة من بعده حدثت »

« وقد كان في الصحابة رضي الله عنهم - وهم البلغاء والفصحاء - من النظر في العلوم الشريفة ما لا خفاء به، وما علمناهم اصطلحوا على اختراع لغة أو إحداث لفظة لم تتقدمهم »

وقال ابن جنيّ في « الخصائص »، وكان هو وشيخه أبو علي الفارسي معتزليين: « إن أكثر أهل النظر تعارفوا على أن اللغة إنما هي تواضع واصطلاح لا وحي ولا توقيف »

وردّ ابن فارس « إن الله سبحانه علّم آدم أسماء جميع المخلوقات بجميع اللغات: العربية والفارسية والسريانية والعبرانية والرومانية وغير ذلك من سائر اللغات فكان آدم وولده يتكلمون بها، ثم أن وُلْدَه تفرقوا في الدنيا، وعلق كل منهم بلغة من تلك اللغات، فغلبت عليه، واضمحل عنه ما سواها، لبعد عهدهم بها » و« اعتمد ذلك من حيث كانت الأسماء أقوى القُبَل الثلاثة، ولا بد لكل كلام مفيد منفرد من الاسم، وقد تستغني الجملة المستقلة عن كل واحد من الفعل والحرف، فلما كانت الأسماء من القوة والأولية في النفس والرتبة على ما لا خفاء به، جاز أن يكتفى بها عما هو تالٍ لها ومحمول في الحاجة إليه عليها »

وذهب بعضهم من المتواطئين إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات كدويّ الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد. وقال ابن جنيّ « وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبَّل »

في الواقع إن الطريقة الوصفية لتفرض علينا الاعتراف بحقيقة لا يمكن نكرانها وهي « أنه لم يعثر على قبيلة لا لغة لها » « وأن المتوحشين أنفسهم ليسوا بدائيين، رغم الاسراف في تسميتهم بهذا الاسم، فهم يتكلمون أحياناً لغات على درجة من التعقيد لا تقل عمّا في أكثر لغاتنا تعقيداً، ولكن منهم من يتكلم لغات على درجة من البساطة تحسدهم عليها أكثر لغاتنا بساطة، فهذه وتلك ليست إلا نتيجة تغيرات تغيب عنها نقطة البدء التي صدرت عنها »

وجاء في « المزهر » على لسان الإمام فخر الدين الرازي واتباعه: « لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ، لأن المعاني التي يمكننا أن نعقل لا تتناهى والألفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف. والحروف متناهية، والمركب من المتناهي متناه، والمتناهي لا يضبط ما لا يتناهى وإلا لزم تناهي المدلولات »

وقال الزركشي « لا خلاف أن المفردات موضوعة، كوضع لفظ « انسان » للحيوان الناطق وكوضع « قام » لحدوث القيام في زمن مخصوص، وكوضع « لعلّ » للترجي ونحوها، واختلفوا في المركّبات نحو « قام زيد » و« عمر منطلق » فقيل ليست موضوعة، ولهذا لم يتكلم أهل اللغة في المركبات ولا في تأليفها، وإنما تكلموا في وضع المفردات، وما ذاك إلاّ لأن الأمر فيها موكول إلى المتكلم بها وهو ظاهر كلام ابن مالك حيث قال: إن دلالة الكلام عقلية لا وصفية »

وقال قوم « الأسماء سمات دالة على المسميات ليعرف بها خطاب المخاطب. وهذا الكلام محتمل على وجهين: أحدهما أن يكون الاسم سمة كالعلامة والسيماء والآخر أن يقال أنه مشتق من « السمة » فإن أراد القائل أنها سمات على الوجه الأول فصحيح. وإن كان أراد الوجه الثاني فقد حدّث أبو محمد سلم بن الحسن البغدادي قال: سمعت أبا إسحق إبراهيم بن السري الزجّاج يقول « اسم » مشتق من السمو، والسمو الرفعة. وإنما جعل الاسم تنويهاً ودلالة على المعنى، لأن المعنى تحت الاسم »

وظلت اللغة تسترعي انتباه الفلاسفة والفقهاء، لكن المحور تحول إلى عالم الباطن وتلاه سؤال سائل: أبإمكان الألفاظ أن تدلّ تمام الدلالة على المعاني الداخلية أم أنها تقصر عن تعريف القائم في الوجدان؟

وصارت العلاقة محصورة بين اللغة ومواجيد الباطن. و« انتقلت من البحث في أصول الشيء إلى البحث في أصول الوجدان »

من هنا المحاولات الجبارة في القرنين التاسع عشر والعشرين الساعية إلى تحديد اللغة كعلم كمي قابل للاختبار على غرار العلوم الفيزيائية. لقد اتسم العصر الفائت بالنزعة المادية وحاول علماؤه أن يخضعوا الجسم والنفس والاجتماع لمقاييس الكم ولما كانت اللغة مظهراً من المظاهر البيولوجية النفسية الاجتماعية فلا مانع من إناختها للنهج الاختباري فوجب درسها من جهات ثلاث بعد تعطيل القوى الغامضة الموحية بها والقصر على وصف مظاهرها: فكان علم الأصوات Phonétique والشكل Morphologie والتركيب Syntaxe.

وعاد السؤال يلحّ حول منشأ اللغة وعلاقة التكامل أو الانقطاع الكامنة بين العبارة والوجدان المعبِّر. فمنشأ اللغة ذاته هو منشأ الفكر. وإذا بجان بول سارتر بين 1918 و1930 يتحدث عن « أزمة اللغة »

هذه الأزمة التي انتهت بفشل اللغة حيال الفكر لأنها عاجزة عن أن تلتقط بأمانة متناهيات الوجدان.

وفي هذا المجال يقول أدوار سابير « إن حلم الساعين للتعقل بدون لغة ليس إلا وهما. لأن اللغة هي وسيلة ايصال انسانية لا غريزية تنقل الأفكار والانفعالات بواسطة نظام من الرموز المتعارف عليها »

أما رولان بارت فيرى « أن اللغة هي نتاج الزمن وقوته العمياء. فاللغة ليست إلا زمناً من الاشارات عابراً. من هنا فاللغة الاصطلاحية التي يسبح فيها الانسان هي لغة رمزية، والرموز خاضعة بطبيعتها للمفاهيم الثقافية، وبما أنها تختلف بين ثقافة وأخرى فهي متعددة وليست مطلقة »

في هذا المجال يعمل النقاد والألسنيون بدون هوادة للكشف عن أسياد لعبة الابداع وأسراره، أي أنهم يبحثون عن نظام هذا الكرنفال الغامض الساعي دائماً إلى « معنى ما » غير أن شوق المنتظر « لهذا المعنى » يبقى مشدوداً إلى حركة لولبية هي حركة الذهاب والمجيء بين المضمر والظاهر، لأنه إذا صح رصد حركة الظاهر فلن يصحّ التقاط حركة المضمر. هنا يقع التباعد والتحريف بين اللغة والوجدان ويتحول علم الألسنية إلى سجال آراء في مملكة النقد.

فإذا كان زمن الألسنية هو زمن النقد العلمي من جهة، فهو من جهة ثانية نقد ميكانيكي آلي يمكن أن يتناول اللغات الميتة ويعبر فوق جسد الذاتية واللاوعي. وإذا كانت « الأنا » مبتدأ الحنين ومنتهاه فكيف يمكن للألسنية أن تحدد « الأنا » من حيث الفعل أو الإمكان؟

ولما كانت صلة الذات بنفسها أسبق في المرتبة الوجودية

من صلتها بالغير وباللغة فلا بد أن تتقدم الدراسة الوجودية على كل دراسة فيزيائية طبيعية. فالابداع حال وجدانية لا فكرية بمعنى أن الذات فيها على اشتباك مع نفسها، بعكس الحال مع الفكر حيث لا يكون العقل سوى مرآة تعكس. مما يحتم علينا أخيراً طرح السؤال التالي:

« أيهما أسبق الفكر أم الوجدان بالنسبة إلى ادراك الوجود؟ وأيهما الأقدر على الادراك؟ وعند أي حد تقف الألسنية وإلى أي مدى يمكنها أن تتحول إلى الإمكان طالما أنها لا تقف إلا على الفعل ».

مصادر ومراجع

- إبن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1371 هـ، 1952 م، الجزء الأول.
- إبن فارس، أحمد، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، دار المكتبة السلفية، القاهرة، 1328 هـ، 1910 م.
- الحاج، كمال يوسف، في فلسفة اللغة، دار النهار للنشر، بيروت، 1978.
- حنفي، حسن، أوغسطين، انسلم، توما الاكويني، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار التنوير، بيروت، 1981.
- السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، المزهر، شرحه وضبطه وصحّحه وعنون موضوعاته وعلّق حواشيه، محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العربية، ط. أولى، القاهرة، 1282 هـ، الجزء الأول.
- الصالح، صبحي، دراسات في فقه اللغة، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، 1962 م.
- النحوي، يحي بن عبد المعطي، كتاب فصول الخمسين في النحو، شرحه القاضي شهاب الدين محمد بن بدر بن إبار عبد الله، المتوفى سنة 681 هـ، وسماه « المحصول ».

- Barthes, R., Le degré Zéro de l'écriture, éd. du seuil, Paris, 1953 et 1972.
- Charmard, H., Histoire de la Pleïade, éd. La Pleïade, Paris, 1933 - 1944, Platon ect..., Phèdre, La Pleïade Iv.
- Charmard, H., Platon, phèdre, op. cit.
- Crane, R.S., critics and critism, Ancient and Modern, Chicago, 1952.
- Meridier, L., Cratyle de Platon, éd. Budé, Paris, 1931.
- Parrain, B., Recherches sur la nature et la fonction du langage, éd. payot, Paris, 1942.
- Perrot, J., La Linguistique, éd. Presses universitaires de France, Paris, 1953.
- Sapir, E., Le langage, éd. Payot, Paris, 1953.
- Sartre, J.P., Situations, éd. Gallimard, Paris, 1947.

أمينة غصن

ألله

Dieu
God
Gott

I تمهيد عام حول الدلالة اللغوية للفظ الله

من الصعب جداً وربما يكاد يكون من المستحيل اعطاء تعريف يمكن أن يغطّي كل استخدامات الكلمة في اللغة العربية والكلمات المرادفة لها في اللغات الأخرى. وهناك تعريف عام لله على أنه « الكائن المجاوز للطبيعة أو الذي يتحكم في العالم ». إلا أن هذا التعريف غير كافٍ، فالكائن فوق البشري Superhuman يتعارض مع مذهب الاباطرة الرومان المؤلهين، والكائن الخارق للطبيعة يتعارض مع مذهب وحدة الوجود (شمول الألوهية) Pantheism ومساواة سبينوزا بين الله والطبيعة. وينكر الأبيقوريون وبعض المعاصرين المبدأ القائل بأن الآلهة تؤثر في حياة الناس، ومن هنا لا يكفي التعريف السابق ليغطي كل استعمالات المفهوم.

أ ـ وقد اختلف العلماء في لفظ الله في اللغة العربية، في أنه مشتق أم لا؟ فالمُحقق أنه ليس بمشتق، بل هو اسم مرتجل لأنه يوصف ولا يوصف به. وأيضاً لا بد للصفات من موصوف تجري تلك الصفات عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها، ولأنه لو كان وصفاً لم يكن قوله: لا إلّه إلا الله توحيداً. وقيل إنه مشتق من أله، إلهه، ألوهية، ألوهه، بمعنى عبد وأصله اله فعال بمعنى المفعول، أي المعبود. فحذفت الهمزة من غير تعويض بدليل قولنا الاله. وقيل عوضنا عنها الألف واللام ولذا قيل: بالله بقطع الهمزة، إلا أنه مختص بالمعبود الحق. وتبدو الدلالة التطورية للفظ، أي انتقاله من التعدد إلى الوحدة في قول البعض إن « الاله من أصل وضعه لكل معبود بحق كان أولاً، ثم غلب على المعبود بحق ». ويظهر في اللفظ نفسه الغموض الذي يحيط بالمسمى حيث يدل « المفهوم » على الحيرة في تحديد « الماصدق ». « فقيل مشتق من أَلِه بمعنى تحيّر؛ إذ العقول تتحير في معرفته ». ويعطي اللفظ أيضاً دلالة نفسية، فقيل أَلِه الفعل، إذ أولع بأمّه إذ العباد مولعون بالتضرع إليه. ويعطي الاسم أيضاً « الطبيعة الوجودية للمسمى » فقيل: أصله لاه مصدر لاه يليه إذا احتجب، وارتفع، لأنه محجوب عن البصر

مرتفع عن كل شيء. وقيل أصله لاها بالسريانية فعرِّب بحذف الألف الأخيرة وإدخال لام التعريف في أوله. كما جاء في «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي.

والعرب قبل الإسلام قالوا بوجود إله على نحو ما سموه (الله) أو (الإله) وعبدوه نوعاً من العبادة. وهذه الكلمة إما أن تكون من أصل عربي صحيح وإما أن تكون أرامية الأصل مشتقة من كلمة (الاها) ومعناها الله.

وفي «تعريفات» الجرجاني: الله علم دال على الإله الحق دلالة جامعة لمعاني الأسماء الحسنى كلها: والله اسم للذات الواجب الوجود والمستحق لجميع المحامد وذكر الوصفية إشارة إلى استجماع اسم الله جميع صفات الكمال. ويتضح ذلك بتفصيل أكثر عند التهانوي الذي يقول: «الألوهية هي عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الأسماء والصفات كلها، وكذا في «شرح الفصوص»، (الفص الأول)، وفي «الانسان الكامل» «جميع حقائق الوجود وحفظها في مراتبها يسمى الألوهية. والمراد بحقائق أحكام المظاهر مع الظاهر فيها، أعني الحق والخلق فشمول المراتب الإلهية والكونية واعطاء كل حقه من مرتبة الوجود هو معنى الألوهية. والله اسم لرب هذه المرتبة ولا يكون ذلك إلاّ لذات الواجب الوجود، أعلى مظاهر الذات الإلهية،إذ له الحيطة على كل مظهر»(التهانوي).

ب ـ وفي القرآن الكريم تظهر الأهمية الاحصائية للفظ الله. إذ ورد ذكره أكثر من أي لفظ آخر فهو أهم لفظ من الناحية العددية فقد ذكر [2697] ألفان وستمائة وسبع وتسعون مرة. على الوجه التالي: الله (1125) ألف ومائة وخمس وعشرون، الله (592) خمسمائة واثنان وتسعون مرة، الله (980) تسعمائة وثمانون مرة. هذا غير الاشتقاقات الأخرى للفظ مثل (إله) وردت 280 مرة، اله 18 مرة، الهًا 16 مرة، «الهتنا ثماني مرات، اللّهم خمس مرات، الهكم عشر مرات، وكل من الهك، الههُ، الٰهين الهتهم مرتين، وكل من الهنا، الهتك، الهتي مرة واحدة. والهتكم أربع مرات. هذا عدا ما يتعلق بأسماء وصفات الله المختلفة من عالم وخبير وقدير وسميع وبصير فإذا جُمِعَ كل ذلك اتضح لنا أن الله يشكل المكانة الأولى والرئيسية في ألفاظ القرآن (المعجم المفهرس). ونستطيع بدلاً من تحليل مضمون هذه الآيات على حدة هنك، فيمكن أن نضيف تصور القرآن عن الله في سياق الفقرات القادمة عن التصورات المختلفة لله، وعن دلالة وجوده، وذاته وصفاته وغيرها.

II نشأة فكرة الله

هناك مناهج متعددة وعلوم مختلفة لدراسة مفهوم الله. لكل علم منهجه ومصطلحاته في التناول، وداخل كل منها فرق وآراء متباينة. ويمكن على وجه الإجمال بيان ثلاثة محاور أساسية يتأسس حولها التفكير المتعلق بالله وهي: المحور الديني، والذي يتصوّر الله تصوراً رأسياً: فهو واجب الوجود، وأشرف الموجودات، وقمة العالم، والغاية التي يرجو البشر الوصول إليها تحقيقاً للكمال الذي يقل كلما ابتعدنا عنه ويزداد كلما اقتربنا منه. وهناك المحور التاريخي الاجتماعي الذي تتبناه الاتجاهات الوضعية والتي تعطي تصوراً تطورياً تصاعدياً لفكرة الله. وهناك ثالثاً المحور الفلسفي الذي يعطي تصورات عديدة منها التصور الأفقي الذي يجعل الله والطبيعة جوهراً واحداً أزلياً أبدياً ممتداً يضم مجموع الكون، ويجعل من الله الطبيعة الخالقة ومن العالم الطبيعة المخلوقة. وهناك التصور الدائري المقدس الذي يجعل من الله الأول الآخر، الظاهر والباطن السرمدي الذي لا بداية له ولا نهاية.

وقد اهتمت المدرسة الوضعية الاجتماعية أكثر من غيرها ببيان نشأة وتطور التفكير الانساني في الله في دراساتها حول المقدس والطوطمية والسحر والدين. وقدم أوغست كونت قانوناً لتفسير تاريخ الانسانية يبدأ بالتفكير اللاهوتي. فالمرحلة الأولى من تاريخ البشر تطورت على الشكل الآتي:

1 ـ الفتشية	Fetishism
2 ـ التعددية	Polytheism
3 ـ التوحيد	Monotheism

وقد اعتقد كونت أن هذه المراحل الثلاث تميز العهد الثيولوجي الذي سبق العهد الميتافيزيقي. ونستطيع أن نرجع بقانون المراحل الثلاث هذا إلى لودفيغ فيورباخ 1804 ـ 1776 L. Feuerbach الفيلسوف الألماني الذي سبق أوغست كونت في القول بهذا التصور حيث قسم التفكير البشري في الألوهية إلى ثلاث مراحل أيضاً هي: المرحلة اللاهوتية، الفلسفية، الأنثروبولوجية، إلاّ أنه تناول هذه المراحل بشكل فلسفي لا تاريخي وذلك في «القضايا الأولية لاصلاح الفلسفة» حيث يقول في القضية الأولى: «إن جوهر اللاهوت هو الأنثروبولوجيا، جوهر الفلسفة التأملية هو اللاهوت». ويوضح ذلك في القضية الثالثة قائلاً: «إن وحدة الوجود هي النتيجة اللازمة عن اللاهوت، هي اللاهوت المنسجم مع نفسه، وإنكار الله (الالحاد) هو النتيجة اللازمة عن وحدة

الوجود هو وحدة الوجود المنسجمة مع نفسها ». وهذا يعني أن الفكر الانساني في مرحلته البدائية كان مشغولاً باللاهوت التقليدي الغيبي، وفي المرحلة الفلسفية كان نتيجتها مذاهب وحدة الوجود المختلفة، والعصور الحديثة « المرحلة الانسانية » تتجه نحو نفي وإنكار التصور التقليدي (الغيبي) لله.

ورغم أهمية مثل هذه الفكرة القائلة بحدوث تصورات متعاقبة لمعنى الله، إلا أن الشك يحيط بها نظراً لأننا نجد آثاراً للقول بتعدد الآلهة وحتى الفتشية في مرحلة التوحيد، أو نجد هذه المراحل مختلطة بإنكار الله. إلا أن أهمية التناول الاجتماعي تتمثل في بيان منابع التأليه البدائي أو الشعبي. إلا أن الخطأ الأساسي لهذا التناول هو حصر الألوهية في الظواهر الدينية وإرجاع المقدس لأصله الاجتماعي، فالمجتمع هو مصدر فكرة الله، وكذا عند فيورباخ. فالانسان هو مصدر هذه الفكرة (الله) التي يضعها على شاكلته. وقد أفاض كل من سبنسر Spencer وإميل دوركايم Durkheim الذي أرجع فكرة الله إلى الطوطم Le Totémisme الذي يُعد أصل الديانات وذلك في كتابه « الأشكال البدائية للحياة الدينية ». ففكرة الله ليست جَبْلية ولا متأصلة في الفطرة البشرية كما يقال، وإنما هي نتيجة مجهود كبير بذل في تشخيص فكرة المقدس، وهذه ليست إلا تمثل الجماعة البشرية ذاتها، وذلك بدءاً من تأليه القوى الطبيعية، الشمس عند الفراعنة (رع)، زيوس Zeus (النار)، النار عند المجوس، البقر عند الهنود، أو النجوم والأفلاك. ومنها جاءت التعددية أو الشرك وهو التوسل بالأصنام أو الأوثان للتقرب بها إلى الله زلفى. ومن هنا يمكن القول أن هناك نظاماً لتسلسل الآلهة في الأساطير القديمة وهو ما يطلق عليه Theogony وهو نظام للأساطير الدينية يتعلق بأصل الآلهة، ونجد أن أوضح مثال له في « أنساب الآلهة » لهزيود.

III التصورات المختلفة لله

تدور التصورات المختلفة الدينية والفلسفية لله حول فكرتي التعالي والحلول. وكل من هاتين الفكرتين يفترض طرفاً آخر يتعالى الله عنه أو يحل فيه، وهذا الطرف هو العالم. ومن هنا فإن أي تصور عن الله يتم من خلال علاقته بالعالم. ونناقش هذه المسألة أولاً في تصور الأديان المختلفة، وثانياً في المذاهب الفلسفية والأخلاقية المتباينة.

أولاً ـ التصورات الدينية:

1 ـ هناك اتجاه عام يعتبر الله متعالياً، فهو يختلف عن العالم الذي صنعه. ففي الديانة اليهودية تمّ التأكيد على سمو الله من خلال تعاليم أشعيا (40: 12 ـ 26)، ويتحدث فيلون عن الله باعتباره « عقل الكون النقي والطاهر الذي يسمو على الفضيلة وعلى المعرفة وعلى الخير ذاته ». وهو متأثر بالأفلاطونية من خلال تشبعه بالحضارة الإسلامية التي عاش وتعلم في ظلها. ويؤكد العهد الجديد على ما جاء في العهد القديم نابذاً دعاوى المعرفة الهلينيستية عن طريق التأكيد « أن أحداً لم يرَ الله » (يوحنا: 1 ـ 18) وأن كل معرفتنا عنه بمثابة انعكاس مضطرب في مرآة وتمّ التأكيد على هذا الموقف لدى كل المفكرين المسيحيين المتأخرين خاصة كل من كيركغارد وبارث Barth اللذين أكدا على الشمول الإلهي مقابل فكرة الحلول عند هيغل.

2 ـ اتجاه الحلول والتجسيم: وهو الاتجاه الذي يرى أن الله جسم. ويتصوره مادة ويعطيه صورة الانسان. وقد وجد هذا الاتجاه لدى اليهود الذين عبدوا أولاً آلهة متعددة مجسّمة، ثم انتهوا إلى عبادة أكبرها بعد أن نسبوا إليه صفات الآلهة المتعددة وصوروا الإله (يهوا) كما ترسمه أسفار التوراة الخمسة صورة بشرية محضة ومن ذلك أنه كان يسير أمام جماعة بني اسرائيل في عمود سحاب. فقد جاء في سفر الخروج: « وارتحلوا من سكوت ونزلوا في ايشام في طرف البرية وكان الرب يسير أمامهم نهاراً في عمود سحاب ليهديهم الطريق وليلاً في عمود نار ليضيء لهم لكي يمشوا نهاراً وليلاً ». (13: 20ـ21)، فالله جسم ذو صورة انسانية. وقد امتلأت التوراة بألفاظ توحي ونشعر بالتشبيه والتجسيم مثل الصورة والمشافهة، والتكلم جهراً والرؤية وطلوع الله في السحاب، وكتابة التوراة بيده، والاستواء، وخلق آدم على صورته، وظهور نواجذه من كثرة الضحك وبكائه على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، كما زعمت المقاربة احدى الفرق اليهودية. وجاء في سفر التكوين «سافك دم الانسان بالانسان يسفك دمه لأن الله على صورته عمل الانسان» (الاصحاح 9: 6). وجاء أيضاً « ظهر الرب عند بلوطات ممرا وهو جالس في باب الخيمة وقت النهار » (الاصحاح: 8 :1). وجاء في سفر الخروج « فقال الرب لموسى هآنا آت اليك في ظلام السحاب لكي يسمع الشعب حين التكلم معك» (19 :1)، « لأنه في اليوم الثالث ينزل الرب أمام عيون جميع الشعوب على جبل سيناء » (19 : 11).

وقد وجد نفس هذا الاتجاه في المسيحية التي تُعد ديانة الحلول بحق لتجسم الآب في المسيح. فالتيار الرئيسي في

الفكر المسيحي يرى أن الله يتصف بالحلول، فعند أوغسطين حسب نظريتـه الاشراقيـة أن ضـوء حضـور الله فـي القلـب الانساني، فالله موجود في كل الأشياء ليس على أنه جزء من جوهرها، وليس على أنه إحدى حقائقهـا، ولكـن بطـريقـة تجعل السبب الفعال موجوداً. ومن ثم، فالله موجود في كل الأشياء Summa Theologica. وهناك من ماثلوا جوهر الله بصورة جزئية أو كلية مع العالم. وكذا في المذاهب الغنوصية المختلفة. وانتقل منها إلى الاسلام في تيار ضعيف عن طريق السبأيه، اتباع عبد الله بن سبأ الذي غالى في تقديس علي رضي الله عنه، فقال إنه كان نبياً. ثم وصل الأمر به إلى تأليهه، وانتقل التشبيه إلى بعض غلاة الشيعة والحشويـة، ومـن أشهر أوائل هؤلاء المشبهة: مضر بن محمد خالد بن الوليد، أبو محمد الضبي الأسدي الكوفي، وكهمس بن الحسن أبو عبد الله البصري، وأحمد بن عطاء الهجيمي البصري، ورقبة بن معضلة، الذين مثلوا الحشو في صورته الأولى، فأجـزوا على الله الملامسة والمصـافحـة والمـزاورة، وأن المخلصيـن يُعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد حد الاخلاص.

وشاعت الحشوية على يد مقاتل بن سليمان الذي يقال إنه من الزيدية ويقال إنـه أول مـن أبـرز التجسيـم فـي الفلسفـة الإسلامية فقد «زعم أن الله جسم من الأجسام لحم ودم وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه». ومن فرقتهم المجسمة الهشاميـة اتبـاع هشام بن الحكم، والجواليقية اتباع هشام بن سالم الجواليقي، والجواربية اتباع أبي داود الجواربي، والمغيرية اتباع المغيرة بن سعيد العجلي. وتعد الكرَّامية اتباع محمد بن كرَّام من أبرز من قال بالتجسيـم فـي الفكـر الإسلامـي، إلاّ أن هـذا الاتجاه ظل اتجاهاً هامشياً بالنسبـة للمجـرى العـام للفكـر الإسلامي الذي ساده التعالي والتنزيه.

وتعتمد درجة تعالي أو حلول الله، أو بالمصطلح الاسلامي التشبيه والتجسيم مقابل التوحيد والتنزيه على الرأي المأخوذ به بالنسبة لعلاقة الله بالعالم. وعلـى الأقـل فهنـاك خمسـة آراء مطروحة هي التصورات الفلسفية الممكنة لله وهي:

ثانياً ـ التصورات الفلسفية لله:

1 ـ الله باعتباره مبدأ منظماً للأشياء، والعقل الكلي الذي يتحكم في الطبيعة. هكذا كان تصور انكساغوراس عن الله. وربما نجد أيضاً هذا المعنى لدى هراقليطس من خلال فكرته عن النار أو اللوغوس، والصانـع عنـد أفلاطـون Demiurge.

ومن الصفات التي نسبها ديكارت إلى الله قيامه بتنظيم العالم، فهو الذي يقرر قوانين الحركة. والله عند لايبنتز هو منظم العالم الذي يعتمد على حساباتـه في التـوفيـق بين المونـادات ـ وإله مالبرانش هو الذي يضع القوانين العامة التي تتحكم في العلل. وفي هذا الاطار نجد لدى المؤلهين الانكليز وفولتير تشبيه الله بصانع الساعات، ويظهر هذا التصور واضحاً لدى أرسطو، فالله يمكن النظر إليه على أنه سبـب نهائـي لهذا العـالم من حيث كونه المحرك الأول للعالم. وهو يحركه بمعنى أنه يستخرج شكلاً من بنائـه المـادي عـن طـريـق سلسلـة مـن المحركين المساعدين التي تتجه إليه حباً وشـوقـاً كهـدف نهائي. ومع هذا فقد أنكر أرسطو خلق العالم واعتبر المادة قديمة وغير محدثة.

2 ـ العالم كفيض من الله: ويمكن النظر إلى العالم على أنه فيض أو صدور من الله أو تعبير ذاتي منه. وقد أخذ هذا التصور أشكالاً متعددة يمكن حصرها في ثلاثة:

أ ـ بالنسبة لأفلوطين Plotinus فالواحد أو الإله أو الأول فوق كل فكر وكل وجود ولا يمكن أن يوجد العالم منه مباشرة ففي هذا انتهاك لقداسته وخيريته ونقائـه الأولي وهـو يقدم نظرية في الصدور حيث العقل والنفس والعالم المادي يفيض من الواحد، كما تفيض (تصدر) الأشعة من الشمس. وقد أخذ هذه النظرية عنه الفارابي ليبين العلاقة بين الله وخلق العالـم وتظهر لديه الفكرة التوفيقية بين إله الأديان الذي يخلق من العدم وإله الفلاسفة الذي يجد المادة قديمة.

ب ـ وتظهر لدى سبينوزا نظرية أكثر وضوحاً عن الله وعلاقته بالعالم، فـالعـالـم هـو الله (الجـوهـر الوحيـد) أو (الألوهية الشاملة التي تظهر في وحدة الوجود) التي تتميز بالفكر والامتداد. ويأتي كل شيء من جوهـره عـن طـريـق ضرورة منطقية. وما كان يمكن للأشياء أن يأتي بها الله بأي أسلوب أو نظام آخر غير ذلك الذي أتى بها. فكل الأشياء كان يجب لها أن تتبع الضرورة من قبل طبيعة معلومة من عند الله أو الطبيعة المقدسة.

ونجد هنا التصور الذي يوحد بين الله والطبيعة هذا التصور عند الصوفي الاسلامي ابن عربي في «الفتـوحـات المكيـة» و«فصوص الحكم». وهو يرى أنه لا موجود إلا الله، الذي هو الوجود الحق المطلق، وجوده أزلي أبدي بل هو الوجود كله ولا موجود سواه. يقول في «الفتوحات المكية» (ج 1): «وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن إن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به». ويقول عبارته الشهيرة:

« سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها ». فالحقيقة الوجودية واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد والكثرة التي تشهد بها الحواس إنما هي مجرد صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية، أو أوهام اخترعهج العقل، وقد قال بالتصور نفسه كل من جلال الدين الرومي (+ 671 هـ.) وحافظ الشيرازي (+ 790 هـ.) وعبد الكريم الجبلي (811 هـ.) في « الإنسان الكامل ». ونجد التصور نفسه عند قدماء الهنود خاصة في البراهما، والأوبانيتشاد.

جـ - وعند هيغل Hegel نجد النمط نفسه من العلاقة بين الله والعالم. فعلى العكس من أفلوطين فقد نظر إلى الله أو المطلق كما هو في جوهره وحدة متنوعة لذاتها، وعلى عكس سبينوزا فقد أدرك أن تعبير الله عن ذاته عملية ديناميكية يمكن اكتشافها في الأحداث التاريخية. على أن تصور هيغل لا يخلو من الغموض، فهو أحياناً يتحدث عن الله على أنه كينونة موجودة وجوداً مستقلاً، ولكن رأيه الأخير المميز هو أن الروح المطلق لا توجد بمنأى عن الأرواح الانسانية التي تتطور بدرجة مطردة.

3 - العالم كمادة مسبقة ولها نظامها: وقد قال بذلك أفلاطون في كتابه « طيماوس ». فبناء على هذه المحاورة فالله مقيد بعالم المثل من ناحية وبالمادة السابقة للوجود من ناحية أخرى، ومهمته فقط هي فرض الصور على المادة وبالتالي بناء كلٍّ منظم عقلياً، وربما نجد في « الجمهورية » (597) أن الله يخلق المثل. ولكن الرأي هنا غير واضح ولم يكن رأيه هكذا دائماً.

4 - الخلق من عدم Creation ex Nihila: وعلى النقيض من الآراء السابقة يؤمن أصحاب الأديان بمذهب الخلق من العدم، حيث أتى الله بالعالم كلية إلى الوجود عن طريق اختيار غير محدد، فهو ليس في حاجة لكي يقوم العالم بإكمال طبيعته لأنه يتمتع بالاكتفاء الذاتي تماماً ولم تواجهه ضرورة غريبة لأنه السبب الفعال لكل ما هو كائن. ويمكن أن يتضح هذا التصور عن طريق العلاقة بين الخالق والمخلوق من خلال التناقض بين الكائن اللازم (واجب الوجود) والكائن الطارىء (ممكن الوجود) فالله موجود بالضرورة، والجوهر والوجود متماثلان داخله فهو موجود بذاته بطريقة فريدة لا يمكن فهمها. والمخلوقات من جهة أخرى تعتبر ممكنة وجوهرها كان موجوداً من قبل في ناحية الفكرة في عقل الله ولكنها ما كان يمكن أن تتحقق تحققاً فعلياً مستقلاً لو لم يخترها الله، كذلك ويضاف إلى هذا التصور تصور الله كخالق للعقول.

ونحن نصادف هذه الفكرة عند أفلاطون وديكارت ولايبنتز بوجه خاص الذي تصور أن المونادات قد حدثت بفعل ومضات إلهية، كما تصور الله حاكماً لعالم من الأرواح. وتضمن مذهب ديكارت أيضاً القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية، فهو لم يخلق الموجودات الخارجية فحسب، ولكنه خلق الماهيات كذلك. وبينما اتجه كل من القديس أوغسطين ومالبرانش إلى القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية وذكر أن هذه الحقائق تمثل فهم الله لذاته، اتجه ديكارت إلى القول بأنها من صنع إرادته.

5 - الله كمرحلة أخيرة في العملية الكونية: وهذا التصور الذي يقوم على نظرية التطور نجده لدى الفيلسوف الواقعي الانكليزي صمويل الكسندر. فالله هو أساس العملية الكونية، فالعالم يتطور حتى يصبح مثالياً في مرحلته الأخيرة، فهو يتطور من المكان والزمان عبر المادة والحياة الى أن يصل إلى العقل. والله يوجد ككل داخل العالم الذي يمثل جسده، لكنه لا يوجد كإله بمعنى كائن سامٍ لا متناهٍ ولن يوجد أبداً بهذا الشكل. فالإله كحالة تمثل الكمال اللامتناهي هو هدف يسعى إليه العالم باستمرار، ولكنه لا يمكن ادراكه. ووايتهد أيضاً يرفض فكرة أن الله هو السبب الفعال لوجود العالم، ويقول برأي قريب من الكسندر، ويؤكد أنه من الصحيح القول إن العالم يخلق الله، كما نقول إن الله يخلق العالم.

ثالثاً - التصورات الأخلاقية والمنطقية:

بالإضافة للتصورات الدينية التي تقوم على الحلول والتعالي والتصورات الفلسفية التي تعتمد على علاقة الله بالعالم، هناك مجموعة ثالثة من التصورات عن الله تقوم على أساس أخلاقي أو منطقي وهي:

6 - الله باعتباره ما سيكون: ونجد هذا التصور لدى أرنست رينان المفكر الفرنسي الذي يقول بأن الله ليس كائناً ولكنه سيكون. وهذا التصور يمكن مقارنته بتصور وليم جيمس لله باعتباره نتاج ايماننا وجهودنا، وبتصور هيغل لله باعتباره المثل الأعلى. وإن كان هناك اختلاف بين هذه التصورات الثلاثة فالله في نظر هيغل ورينان يتخلل تجربتنا بل هو تجربتنا ذاتها في جملتها، أما الله عند جيمس فهو ما نكافح من أجله وهو ما يكافح إلى جانبنا. ويتضح هذا التصور بصورة أخلاقية عند المفكر الإسلامي المعاصر محمد إقبال، فالله هو غاية ومطلب أخلاقي نسعى من أجل الوصول إليه في هذا العالم بتأكيد الذات ومكافحة الشر.

7 ـ الإله المحدود التأثير: وهذه الصورة نجدها لدى كل من جون ستيورات مل، وشارل رينوڤيه ووليم جيمس. فالله عون للانسان وقت الحاجة، إلا أنه ليس قادراً على كل شيء بل هو محدود التأثير. فالله عند مل S. J. Mill 1806 ـ 1873 ليس خالقاً بل صانعاً أو مشكلاً للنظام في العالم. وهو يرى أن تحديدات النظام في العالم تعكس تحديدات مناظرة في المصدر الذي يستدل عليه لهذا النظام. وحين يواجهنا الشر المادي والأخلاقي بوجه خاص يبدو من المحتمل أن الإله متناه من بعض وجوه أساسية وتبدو قدرته محدودة بكل تأكيد. ومذهب مل في التناهي ردّ على إحراج بيل الفيلسوف الفرنسي الذي يقول اننا في مواجهة الشر ينبغي أن نستنتج: إما أن الله قادر قدرة شاملة وبالتالي شرير، وإما أنه خير وبالتالي محدود القدرة؛ وقد تقبل مل القول الثاني الخاص بتناهي قدرة الله محافظاً على خيريته. يقول في «ثلاث مقالات عن الدين»، (ف III, I): «ليس كثيراً أن تقول أن كل علامة على التصميم في الكون شاهدة ضد القدرة المطلقة لواضع التصميم. إذ ماذا نقصد بكلمة تصميم؟ إن معناها التدبير. أو تكييف الوسائل مع غاية معينة، غير أن ضرورة التدبير، أعني الحاجة إلى استخدام الوسائل ما هي إلا نتيجة للقدرة المحدودة».

نجد نفس هذا الموقف في مذهب الألوهية التعددية عند جيمس 1842 ـ 1910 ويمكن القول إن النظريات الخاصة بإله متناه وجدت من يتقدم بها من مراكز متعددة خلال القرن العشرين، من هؤلاء ماكس شيللر Max Scheler، وصمويل الكسندر S. Alexander، واي. س. برايتمان E. S. Brightman. وأحدث عرض لمذهب التناهي وأكثر تماسكاً وقوة هو ما قدمه وايتهد 1861 ـ 1947.

8 ـ التصور الأخلاقي لله: ونجد هذا التصور على امتداد تاريخ الفكر، لدى سقراط، وعند جان جاك روسو خاصة في كتابه «اعتراف راهب من سافوي»، ونجده لدى جورج باركلي Berkley 1685 ـ 1753، فالله هو مبدأ الأخلاقية، والقانون الأخلاقي اعلان عن ارادة الله. فهو وحده صانع الأشياء جميعاً والحافظ عليها، وعند كانط Kant الذي رفض الأدلة التقليدية على وجود الله وبخاصة الدليل الانطولوجي، ووضع الدين في حدود العقل البسيط ورفض أن يكون الله محوراً للعقل النظري واعتبره مسلمة للعقل العملي وشرطاً لكل أخلاقية.

١٧ صفات الله

أ ـ في القرآن: يصف القرآن الله بصفات عديدة تظهر أحياناً في صورة الأسماء الحسنى، ومجمل هذه الصفات يعطي التصور القرآني لله. فهو، الأول والآخر، الظاهر والباطن (الحديد: 3) والقيوم (البقرة: 256، آل عمران: 1) والمتعالي (الرعد: 10)، العلي الواسع (البقرة: 248) القادر (البقرة: 19) البديع (الانعام: 101، البقرة: 4) الغني (البقرة: 265) الصمد (الاخلاص: 2) العزيز، العظيم، القهار (يوسف: 39) المتكبر (الحشر: 23) وهي صفة نقص إذا أسندت الى غير الله. الكبير الحميد، المجيد (هود: 76)، (البروج: 15) ذو الجلال والاكرام (الرحمن: 78) القوي المتين (الذاريات: 58) العليم اللطيف (الأنعام: 103) الخبير، الحكيم، السميع، البصير، الملك القدوس (الحشر: 23، الجمعة: 1)، وصفة القدوس وحدها من الأسماء الحسنى ولكنها لا ترد إلا مع كلمة ملك. السلام (الحشر: 23) وهذه الصفة لم ترد إلا في الآية السابقة فقط. ومن صفاته أيضاً (العدل) وهذه الصفة لم ترد إلاّ في الحديث: ولكنها جديرة بأن تعد من الصفات، لأنه لا يوجد من أسماء الله الحسنى ما يؤدي معناها، وأقرب الصفات اليها صفة ﴿خير الحاكمين﴾ (الاعراف: 85، يونس: 109، يوسف: 80). ومن صفاته أيضاً البر (الطور: 28) ونور السموات والأرض (النور: 35) ومن صفاته الحق وترد كثيراً في القرآن عند الكلام على الاسلام ﴿الحق من ربك﴾، كما أنها ترد مقرونة باسم الله (طه: 113، الحج: 6، 61، النور: 25، لقمان: 29) وجاء في هذه الآيات أنه ﴿الملك الحق﴾ و﴿هو الحق﴾. وهذه الصفات تصوِّر الله كائناً غنياً بنفسه، أبدياً واسع القدرة والمعرفة، محيطاً بكل شيء وأنه الحق وحده.

ب ـ في الفكر الإسلامي: أي في علم الكلام والفلسفة، فقد أجمع المتكلمون على اثبات الصفات الأساسية لله مثل كونه تعالى واحداً، وأنه العليّ العظيم، والأول والآخر، الظاهر والباطن، القابض والباسط إلى غير ذلك. في حين اختلفوا في الصفات الثبوتية فمنهم من قال بقدمها ومنهم من قال بحدوثها، ومنهم من أثبتها عين الذات، أو غير الذات. ومنهم من نفاها. والذين أثبتوا الصفات سُموا الصفاتية، والذين نفوها سموا مُعَطِّلَة. وهذه الصفات الثبوتية على أنواع ثلاثة هي: صفات ذات، صفات أفعال، صفات معانٍ. وصفات الذات هي التي تلزم الذات وتكون ملازمة لها، ومثل هذه

الصفات لا يمكن ولا يجوز أن يوصف الله بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها كصفة العلم، فالله يوصف بكونه عالماً ولا يوصف بالجهل ولا بالقدرة عليه. وصفات الأفعال هي الصفات التي تشتق من الفعل مثل الخالق الرازق والمعطي الى غير ذلك. ويمكن أن يوصف الله بضدها وبالقدرة على ضدها. وصفات المعاني هي الصفات التي تتضمن المعنى الوجودي القائم بالموصوف وتعتمد على صفة الوجود أساساً وإلا انتفت هذه الصفات وهي: القدرة والعلم والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام.

الوحدانية: وهي تقوم على ما يسمى دليل التمانع الذي يقوم على افتراض وجود خلاف إذا وجد أكثر من إله ونجد كلاً من الأشاعرة والمعتزلة يحاولون بيان الإشكالات التي تترتب على القول بوجود إلهين ومن هنا فلا مفرّ من القول بوجود إله واحد. ويقول الفلاسفة أيضاً بالوحدانية وإن كانوا يستخدمون أدلة غير هذا الدليل المشهور. فعند ابن رشد (متابعاً أرسطو خاصة في مقالة اللام من كتاب «الميتافيزيقا»)، يرى أن الرئيس الواحد خير من كثرة الرئاسات في الطبيعة كما في السياسة. وهناك أيضاً الأدلة القرآنية على الوحدانية مثل ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (الأنبياء: 22) ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله﴾ (المؤمنين: 91) ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً﴾ (الاسراء: 42).

العلم: وقد نبه القرآن على وجه الدلالة في هذه الصفة ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ (الملك: 14)، وهذه الصفة قديمة إذ لا يجوز على الله أن يتصف بها في وقت ما دون آخر ﴿وما تسقط من ورقة الا ويعلمها﴾ (الأنعام: 59)، فهو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون وعالم بالشيء إذا كان على أنه كان. وعلم الله يختلف عن علمنا لأن علمنا معلول للموجودات وعلمه علّة لها. وعلم الله يقول ابن رشد منزّه عن أن يوصف بالكلي والجزئي.

ويترتب على صفتي الوحدانية والعلم صفات الحياة والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر. فالعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات لا يكون إلاّ حياً. وهو مريد لأن من شروط صدور الشيء عن الفاعل أن يكون مريداً له. كذلك من شروطه القدرة عليه.

جـ ـ صفات وخصائص الله في الفلسفة: ونجد لدى العديد من الفلاسفة القدامى والمحدثين صفات وخصائص لله تميزه عن أشكال الوجود الأخرى. يأتي في مقدمة هذه الصفات صفة: اللامتناهي (اللامحدود) وتذكر اللامحدودية عند بيان سمو الله وقوته الخلاقة وهذا اللاتحدد يجعل الله متحرراً من الحدود الانسانية على الأقل. يقول القديس توما الأكويني إن أنسب الصفات لله هو ما وصف به الله نفسه لموسى طبقاً لما جاء في الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس المعتمد لدى الكنيسة الكاثوليكية (هو الكائن) He Who is، وإذا كان الله لا محدوداً بهذا الشكل، فإنه يجب أن يمتلك كل الخواص بشكل يجعله خالياً من كل حد (تحديد) فيجب أن يكون: واحداً، بسيطاً، روحانياً، ثابتاً، خالياً من الألم والضرر، سرمدياً، خيِّراً، عالماً بكل شيء، قادراً على كل شيء.

الوحدة: كان فلاسفة اليونان يتحدثون عن الله والآلهة بطريقة متداخلة دون تمييز (أفلاطون «الجمهورية»: 900 ـ 905). وفي اليهودية اصبح الاعتقاد بأن (يهوا) هو الإله الوحيد. وورث ذلك المسيحيون ودافع عن ذلك الأكويني على أساس أنه لو كان هناك إلهان فسوف يستحوذ أحدهما على نفوذ الآخر ويقلل قدرته. وفي الإسلام تجلت الوحدة في أجمل صورها في القرآن والحديث والعلوم جميعها كما ظهر أصل التوحيد عند المعتزلة (انظر مادة توحيد) وكذا لدى الفلاسفة. فأول مبدأ إسلامي هو «لا إله إلا الله». ويعتقد المسيحيون بأن الله واحد ولكنهم يختلفون عن اليهودية والأسلام في أن الواحد يوجد في أقانيم ثلاثة كآب وابن وروح قدس وهو جوهر واحد في ثلاثة عناصر.

البساطة: طبقاً للمسيحية والأفلاطونية الجديدة فإن الله واحد أيضاً بمعنى أنه جوهر بسيط بساطة مطلقة وذلك لأن التمييز الذي يتم بين الجوهر والوجود بين المادة والأحداث العارضة التي تجعل الكائن المحدود شيئاً مركباً لا تنطبق عليه. وقد فسر أفلوطين هذه البساطة على أنها هوية ذاتية مجردة لاسمة لها. ولكن الأكويني يعتقد بأن الله لديه فعلاً مظاهر الكمال التي ننسبها إليه وأنها تندمج في وحدة كلية لا يمكن تخيلها. فكل صفة مميزة من صفات الله تتميز موضوعياً ولكن كل منها يعبر عن كينونته الكلية.

الروحانية: ينظر أصحاب وحدة الوجود إلى العالم على أنه مظهر من مظاهر الله أو على أنه بسط لجوهره، ومن ثم يفكرون في الله بطريقة مادية. وقد طبعه الرواقيون بالعناصر الأساسية للطبيعة الهواء والنار. وقد أخذ أوغسطين عن المانوية القول بأن الله مادة لامعة رقيقة جداً، ونجد هذا لدى المشبِّهة المسلمين. أما الفلاسفة الأفلاطونيون والمسيحيون

والمسلمون فقد أقروا باستمرار أن الله غير مادي على أساس أن المادة والتي هي شيء محدود لا تتفق مع كماله.

الثبات: أكد أفلاطون وأرسطو والعهد القديم أن طبيعة الله لا يمكن أن تتغير لأن التغير يتضمن عدم الكمال. وقد أعاد تأكيد ذلك رجال اللاهوت المسيحي خاصة أوغسطين. ويتضح ذلك أيضاً بصفة خاصة لدى پارمنيدس والمدرسة الإيلية ولدى المحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو في تصوره للإله.

الخلو من الألم والضرر: وهذه الخاصية امتداد للثبات فإذا كان الله لا يمكن أن يعاني من التغير سواء أكان بسبب خارجي أم داخلي فإنه أيضاً لا يمكن أن يجرب الألم. ويمكن أن نجد تناقضاً ظاهراً بين هذا المعنى وبين الأوصاف التي جاءت في الكتاب المقدس بخصوص حب الله. فقد تمسّك البعض أن الله لا يمكن أن يجرب الألم مع أن المسيح خبر الألم في طبيعته البشرية.

السرمدية: تشير هذه الصفة الى وجود الله في زمان دائم لا نهائي. وقد فهم ذلك على أنه (اللازمان). وتعني السرمدية كون الله أزلياً أبدياً أي لا بداية ولا نهاية لوجوده.

الخير: يتصف الله بالخيرية مقابل ما كانت تتمتع به الآلهة اليونانية من سمعة أخلاقية غير طيبة. ولكن في الفكر الفلسفي وبتأثير من أفلاطون كان الله هو الخير، وهو كذلك لدى أفلوطين. وقد اعتبر الأكويني أن هناك مبدأ يقول: الله هو الخير الصرف بينما الاشياء الاخرى لديها نوع من الخير يتلاءم مع طبيعتها.

العلم بكل شيء: واللاتناهي يستلزم العلم بكل شيء إلا أن هناك مشكلات عديدة تتعلق بهذه الصفة. فاذا كان الله لا زمانياً، فكيف يعرف ما سوف يحدث فيما بعد. وأثارت صفة العلم إشكالات عديدة في الفكر الاسلامي حول صفة كلام الله وما يتعلق بها من خلق القرآن وقدمه. ومعركة الغزالي مع الفلاسفة شهيرة حول مدى علم الله وتعلقه بالجزئيات أو الكليات.

ويعطي ديكارت لله صفات عديدة، ففي التأمل الثالث يقول: «اقصد بلفظ الله جوهراً لا متناهياً، أزلياً، منزهاً عن التغير، قائماً بذاته، محيطاً بكل شيء، قادراً على كل شيء، قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة». ويؤكد كل من دونز سكوت وديكارت على ارادته. ويرى مالبرانش ولايبنتز أن الله في جوهره عقل. ومقابل قول أفلاطون أن الله خير يقول بعض الغنوصيين والمانويين ان إله عالمنا إله شرير. ومع هذا نجد أن كل الصفات التي نسبها الفلاسفة الى الله مستمدة من برهان (الكمال). ويقصد بهذه العبارة تحديد خصائص الكمال عند الانسان كالقدرة والعقل والخير، ثم العمل على زيادة امتدادها حتى تصل الى اللامتناهي. وعلى هذا تكون فكرة اللامتناهي هي الأساس الذي اعتمدت عليه خصائص الله الأخرى.

٧ براهين وجود الله

Proofs of The Existence of God
Preuves de l'existence de Dieu

قدّم الفلاسفة على مرّ العصور الكثير من الأدلة والبراهين لإثبات وجود الله، وتتفاوت قوة هذه البراهين من فيلسوف لآخر. وربما قدم الدليل الواحد بصيغ متعددة عند أكثر من فيلسوف. وأهم هذه الحجج هي ما يلي:

1 ـ الدليل الطبيعي اللاهوتي Physico-Theologique preuve هذا البرهان يقوم على الاستدلال من المخلوقات على الخالق فالمخلوقات تدل على قصد في تكوينها وحكمة في تسييرها وتدبيرها. وقد قدم أفلاطون صيغة هذا البرهان في «محاورة القوانين» حيث يقول على لسان كلينياس الذي يتساءل قائلاً: «هل توجد أية صعوبة في البرهنة على وجود الآلهة؟» ويرد أن الأرض والشمس والنجوم والعالم والنظام الملائم للفصول وتقسيمها إلى شهور وسنين كل هذه براهين على وجود الآلهة (القوانين X 886) فنظام العالم على هذا النحو الهندسي لا يمكن إلا أن يكون من قبل مهندس أعظم هو الله.

ونجد لدى متكلمي الاسلام كثيراً من الأدلة على وجود الله تقوم في الأساس على الاستدلال على وجود الله من مخلوقاته، أي الصعود من موجودات هذا العالم الى موجدها، نجد ذلك لدى الأشعري في «اللمع» حيث يقول إن تحول الانسان من حال الى حال يحتاج الى من ينقله من الحال الأولى للثانية فمن غير المعقول وجود المخلوقات بلا خالق: «من قصد الى برية ولم يجد فيها قصراً مبنياً، فانتظر أن يتحول الطين الى حالة الآجر، ويتنضّد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان، كان جاهلاً. واذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً وعظماً، أعظم في الأعجوبة، كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال الى حال». ويأتي الباقلاني بعد ذلك مكملاً الأشعري ومطوراً لآرائه فيقدم كثيراً من الأدلة على وجود الله فالموجودات كلها محدثة، والمحدَث لا بد له من محدِث، فالله هو العلة التي أوجدت

المخلوقات، فالحي في البداية كان لا حياً ولا ميتاً ولا بد من التسليم بعلة أخرجته من اللاحياة الى الحياة. ويقدم دليلاً ثالثاً يعتمد على القول بأن العالم بما فيه من نظام وترتيب يحتاج لمنظّم هو الله. وتبعه بعد ذلك كل من الاسفرايني في «التبصير في الدين» والجويني وغيرهم.

وتعتمد هذه النوعية من الأدلة عند المسلمين على نظرية مهمة نقلت اليهم من الفلسفة اليونانية هي نظرية الجواهر الفردة هي التي تكوّن ما يسمى بدليل الحدوث، الذي يقوم على القول بتركيب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ (جواهر فردة). والجزء الذي لا يتجزأ يعد محدثاً والأجسام محدثه بحدوثه، إذ أنها تتركب من أجزاء لا تتجزأ. لذا، فهي تفتقر الى محدث وعلى ذلك، فالخالق لا بد أن يكون قديماً والدليل على ذلك أنه لو كان محدثاً لافتقر الى محدث.

ونجد ذلك أيضاً لدى الفلاسفة وخاصة الكندي الذي ربط بين القول بحدوث العالم وإثبات وجود الله، في كثير من رسائله مثل رسالته في «وحدانية الله وتناهي جرم العالم»، ورسالته في «حدود الأشياء»، و«الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد»؛ فالعالم اذا كان حادثاً فلا بد له من علة أحدثته وخلقته وأظهرته الى الوجود وهذه العلة هي الله. والغزالي أيضاً في «تهافت الفلاسفة»، يربط القول بحدوث العالم بالقول بوحدانية الله. ونجد هذا الدليل عينه لدى إبن رشد كبير فلاسفة المغرب العربي تحت اسم دليل الاختراع: فالموجودات كلها مخترعة، وكل مخترَع له مخترِع.

2 - الدليل الغائي Preuve Téléologique, Teleolvical Argument ويقوم هذا الدليل أساساً على وجود غائية في الكون فهناك غاية تتجه إليه الموجودات فالعالم مركب على نحو يحقق هذه الغاية. وقد قدم هذا الدليل في الفكر اليوناني كل من سقراط وأفلاطون، وطُوِّر بعد ذلك على أيدي الرواقيين، فلكل شيء في الطبيعة غرض لا يمكن تفسيره إلا بافتراض وجود موجود يتجاوز الطبيعة وينظم كل الظواهر على نحو منسجم. واتخذ هذا الدليل صبغة دينية وارتبط بالعناية الإلهية، في العصور الوسطى كما يتبين ذلك لدى الفلاسفة المسلمين. فالكندي أول فلاسفة الاسلام يستدل على وجود الله تعالى بالإستناد إلى فكرة العناية والغائية مستبعداً فكرة المصادفة. وقد تمسك معظم فلاسفة الاسلام بهذه الحجة لتفادي ما في مذهب أرسطو من نقص يتمثل في تلك الفجوة بين الله والعالم فأرادوا تأكيد تلك الغائية والعناية الإلهية المشاهدة في الكون سماؤه وأرضه، ويستعمل الكندي كثيراً من الآيات القرآنية ليستدل بها على وجود عناية وغائية في الكون، كما في قوله تعالى: ﴿تبارك الذي جعل السماء بروجاً، وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً﴾ ويهدف هذا الدليل عند ابن رشد، الى الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع المخلوقات من أجله. فهذا الدليل يتعرف على الله بموضوعاته وهي طريقة الحكماء... فالشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات. إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي الى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه. أي أن من أراد معرفة الله معرفة تامة عليه الفحص عن منافع جميع الموجودات. ونجد ذلك الدليل أيضاً لدى المتكلمين خاصة المعتزلة في أثناء دراستهم لأصل العدل.

3 - الدليل الكوني Preuve Cosmologique, Cosmological Argument وهو دليل بسيط يعتمد على المنطق وهو يرتبط بالدليل السابق الى حد ما فالموجودات لا بد لها من موجد فكل موجود يتوقف على غيره ولا يمكن أن يستمر ذلك الى ما نهاية فلا بد من وجود علة نهائية فإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها فلا بد لها من سبب يوجبها ولا يتوقف وجوده على وجود سبب سواه. فالله موجود باعتباره العلة الأولى لكل الموجودات والظواهر. ويقوم على أساس الافتراض بأن العالم لا بد أن يكون محدوداً في الزمان وأن علته غير مادية. ونجد هذا الدليل لدى كل من أفلاطون وأرسطو وفي العصور الحديثة أشار اليه لايبنتز، وقد عبر عنه الفارابي وذلك في الكثير من كتبه مثل «آراء أهل المدينة الفاضلة» و«فصوص الحكم»، و«عيون المسائل»، فيما أطلق عليه دليل «الممكن والواجب». فهو يستدل على وجود الله بالتفرقة بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب يقول في «عيون المسائل»: «إن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود. والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود. وإذا كان ممكن الوجود اذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال فلا غنى لوجوده عن علة. واذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره. وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً لم يزل وإما أن يكون في وقت دون وقت والاشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها الى شيء واجب هذا الموجود الأول». وهو عنده «واحد، لا شريك ولا ضد له

خلو من المادة والصورة، ومن الفاعل والغاية وجوده أزلي أبدي وله أفضل وجود يتصف بالعقل والعلم والحكمة والحق والحياة، والعظمة والجلال والمجد، عاشق أول ومعشوق أول ومحبوب أول». («آراء أهل المدينة الفاضلة»).

4 ـ الدليل الانطولوجي Preuve Ontologique Onto-logical Argument وهذا الدليل يقوم على أساس أن فكرتنا عن الله تتضمن القول بأن من صفاته الكمال المطلق ويتحتم على من يحوز الكمال أن يكون موجوداً لأن الكمال المطلق يتنافى مع العدم إذن فالكامل موجود. ويعد هذا الدليل أشهر الأدلة وأهمها على وجود الله. قال به كل من القديس انسلم واعترض عليه جونبلون في «الفلسفة المسيحية»، واعتمد عليه ابن سينا في إلهيات «الشفاء». ثم جاء ديكارت أشهر من قال به في العصور الحديثة (نجد ذلك في كتابه «التأملات»، و«مبادىء الفلسفة الأولى»). ففي الفقرة 14 من «المبادىء»، في امكان اثبات وجود الله من أن ضرورة الكينونة أو الوجود متضمنة في تصورنا له يقول: «وإذا عاد الفكر بعد ذلك واستعرض الأفكار المختلفة القائمة فيه، فاكتشف منها فكرة موجود محيط العلم والقدرة كامل غاية الكمال، تيسر له أن يحكم بما يراه في هذه الفكرة من أن الله هو ذلك الموجود الكامل على الاطلاق كائن أو موجود... فحتى تصور الوجود الضروري الأبدي متضمناً في فكرته عن الموجود الكامل اطلاقاً، لزم أن نستنتج أن هذا الموجود الكامل بإطلاق موجود حقاً (الترجمة العربية ص 101ـ102). ويقول في «التأمل الثالث» الفقرة (20) مستنتجاً وجود الله من تصور فكرة اللامتناهي: «إن فكرة جوهر لا متناه ما كانت لتوجد لدي أنا الموجود المتناهي اذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لامتناه حقاً». (الترجمة العربية ص 153). وقد عاد ديكارت وأكد نفس براهينه في «التأمل الخامس» من تأملاته في الفلسفة الأولى.

وقد انقسم الفلاسفة حيال الدليل الأنطولوجي إلى فريقين: حيث قال به كل من دنز سكوت Duns Scot وبونافنتورا ولايبنتز وهيغل بالاضافة إلى أنسلم وديكارت. وقد رفضه وانتقده كل من جونبلون وتوما الأكويني وكانط والوجوديون مثل كيركغارد وهيدغر وسارتر. فيرى جونبلون في «الدفاع عن الأحمق» أن هذا الدليل لا يقنع من ينكر وجود الله، والله عنده أسمى من أن نحوطه بتصوراتنا المحدودة، حيث أن هناك استحالة في رأيه في استنباط الوجود من الفكر وهذا الدليل عند الأكويني يقوم على خطأين أساسين وكانط Kant أيضاً يرى فيه تناقضاً. فكيف يمكن وضع الوجود في تصور شيء ممكن؟ إن الدليل الأنطولوجي مجرد تحصيل حاصل Tautologie. وهو يقوم في رأي كانط على الخلط بين المحمول المنطقي والمحمول الواقعي. فالمحمول المنطقي يمكن تصوره في الموضوع أما المحمول الواقعي فإنه تحديد يضاف إلى الموضوع دون أن يكون متضمناً فيه («نقد العقل الخالص»). وكيركغارد يرى استحالة استنباط الوجود من الفكر لأن بينهما مسافة لا يمكن عبورها إلا بالقفزة بل ان الوجود هو نقيض الفكر إذ الوجود هو التناقض واللامعقول. وينقض كيركغارد الدليل الانطولوجي متمثلاً في مقالة سبينوزا «الماهية تتضمن الوجود» التي يستنبط فيها وجود الله من مجرد تصوره. وسارتر يرفض أيضاً أن يجعل الوجود من وضع الشعور فهو سابق على الماهية وبالتالي لا يستنبط من الفكر.

ومن هنا فالله يند عن الحد والحصر وبذلك لا يمكن حده ولا تعريفه، فهو يخرج عن نطاق الجدل والمناقشة. ومن هنا آمن كثير من المفكرين بالله عن طريق القلب أو الإيمان.

5 ـ أدلة أخرى على وجود الله: برهان الاجماع: وهو مأخوذ من فطرة الناس وايمانهم العام بوجود قوة عظمى تسيطر على هذا الكون وتسيِّره طبقاً لما تريد وقد اتخذ من إجماع الناس برهاناً يؤكد الوجود الفعلي لله وقد قال أفلاطون بهذا البرهان في الكتاب العاشر من «القوانين». حيث أن واقعة اعتقاد كل من الهلينيين والبرابرة بوجود الآلهة من البراهين المؤكدة على وجودهم بالفعل.

6 ـ ويقدم لنا الكندي برهان المماثلة بين وجود النفس في البدن ووجود الله في العالم. فالجسم الانساني اذا كان يدل على وجود قوة خفية غير مرئية وهي النفس تسيِّر الجسم فإن التدبير في الكون يدل على وجود مدبر له.

7 ـ والدليل الصوفي العملي كطريق إلى اللّه: والصوفية وصلوا الى معاينة الله ليس بفكر ولا بدليل عقلي بل بأنوار اشراقية، ويتضح ذلك في جملة كتبهم، «الرسالة» للقشيري، «اللمع» للطوسي، «التعرف على مذاهب أهل التصوف» للكلاباذي. فالله تعالى عندهم لا يعرف بالعقل. وقد قال أحد الزهاد رداً على سؤال بِمَ عرفت الله؟ قال: بالله، قيل: فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله ولا يعرف الله إلا بالله. فالعقل عاجز لأنه محدث والمحدث لا يدل إلا على محدث مثله أي أننا بالعقل لا نستطيع الوصول الى القديم (الله). وعند الغزالي فإن (المشاهدة) مشاهدة الله

هي إيمان (دليل) العارفين على وجود الله. كما نجد ذلك في «إحياء علوم الدين»، حين يفرق بين إيمان العوام، وايمان المتكلمين، وإيمان العارفين القائم على الفناء والغيبة (غياب العقل). ويقين وجود الله هو حضور الله في القلب الانساني (أوغسطين «محاورة المعلم»). ومن هنا اعتقد المؤمنون بعدم جدوى البراهين (باسكال Pascal) وعند كيركغارد لا وجود بالفعل لأية براهين لإثبات وجود الله. والبحث عن براهين لإثبات وجود الله نوع من الضلال، لأن القيام بذلك يماثل القول بأننا نتشكك في وجوده وأننا في حاجة إلى براهين لكي نقتنع بذلك.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1960.
- أفلاطون، طياوس، تر. فؤاد بربارة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1968.
- بوترو، إميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تر. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1969.
- البهي، محمد، الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، دار الكاتب العربي، 1967.
- الخطيب، عبد الكريم، الله ذاتاً وموضوعاً، دار الفكر العربي، القاهرة، 1971.
- الخطيب، عبد الكريم، الله والانسان، دار الفكر العربي، ط 2، القاهرة، 1971.
- دراز، محمد عبد الله، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، القاهرة، 1969.
- شرف، جلال، الله والعالم والانسان في الفكر الاسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1969.
- العقاد، عباس محمود، الله، كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف، ط 3، 1960.
- غلاب، محمد، مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 2، 1951.
- فولفجانج، شتروقة، فلسفة العلوم، (الترنسندس)، تر. عبد الغفار مكاوي، القاهرة، 1975.
- كولبينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، تر. فؤاد كامل، مكتبة مصر، القاهرة.
- ماكدونالد، غاردية، الله، ثلاث مقالات عن الله، لجنة تر. دائرة المعارف الإسلامية، دار الشعب، القاهرة، 1980.
- المراقة، عبد الكريم، الإلهيات عند الفارابي، منشورات وزارة الاعلام، العراق، 1975.
- النشار، مصطفى، الله في فلسفة أفلاطون، رسالة ماجستير غير منشورة، القاهرة.
- Adamis, James, The Religions Teahers of Greece, EdinBurgh, 1908.
- Baillie, John, The Idea of Revelation in Recent Thought, Oxford, 1956.
- Collin's, J., God in Modern Philosophy, London, 1960.
- Copleston, F., History of Philosophy, vol. 2, London, 1954.
- F. Ferre's, Language Logic and God, London, 1962.
- Klubertany, G.P., Being and God According to Con temporary Scholastics, 1954.
- Mascall's, E.L., He How is, London, 1943.
- Otto, R., The Idea of the Holy, Trans, by L. W. Harvry, 1925.
- Owens. J., The Conclution of Prima Via, 1953.
- Pringle, A.S., Pottison, the Idea of God, Oxford, 1930.
- W., Jaeger, The Theology of Early Greek Philosophers, Oxford, 1960.

أحمد عبد الحليم عطية

أَلَم

Douleur
Pain
Schmerz

يصعب تحديد الألم، ذلك أن كل تحديد يتضمن بادىء ذي بدء عملية تحليل. والألم من العناصر الأولية و«البدائية» المكونة للحياة العاطفية، وهو بالتالي لا يخضع لأي تحليل. إلا أنه يمكن القول على وجه العموم أن الألم هو بمثابة «حالة مزعجة» يحاول الفرد، قدر الامكان، أن يتجنبها.

وقد اعتبر بعض الفلاسفة أن الألم هو المعطى الأول للحياة العاطفية والشعورية وأن اللذة لا تتحدد الا انطلاقاً منه وبالنسبة اليه. فاللذة، في رأي بعض المفكرين، ليست سوى «غياب الألم». ونلحظ هذه الفكرة في احدى حواريات أفلاطون Dialogues. ففي الـ«فيدون» Phédon مثلاً، نرى سقراط يتنعم باللذة بعد تحرّره من القيود الحديدية التي كانت تؤلمه. كذلك اعتبر ابيقوروس Epicure أن اللذة تتصف أساساً بفقدان الألم والإثارة. ويرى ابيقوروس أن اللذة ملازمة للتقشف لأن التقشف من شأنه أن يبعد كل ظروف الألم.

وتظهر الفكرة نفسها لدى الفيلسوف الألماني شوبنهاور Schopenhauer اذ يعتقد هذا الأخير أن الألم وحده يتصف «بالايجابية» وأن اللذة هي مجرّد «نفي للألم». والألم، في رأي شوبنهاور، ملازم للحاجة، ذلك أن كل حاجة تتضمن

غياب الموضوع. ويمكن، بالنسبة لشوبنهاور، إختزال اللذة المرافقة لاحتياز الموضوع الى مجرد غياب للألم.

أما الفيلسوف اليوناني أرسطو، فقد تكلم عن « قصدية » الألم. واعتبره مؤشراً لخطر يهدّد الكائن الحي، فيسمح له - أي للكائن الحي - بتجنب هذا الخطر. كذلك أعتبر داروين Darwin أن الالم « مفيد »، وإلا لما أحتفظ به في النشوء الطبيعي للأجناس.

كما رأت بعض الديانات السماوية في الألم ثمة قيمة أخلاقية. فالمسيحية، على سبيل المثال، ترى في الألم ثمة فضيلة تسمح بالتكفير عن الخطيئة الأصلية التي ورثتها الانسانية من آدم.

ويعتبر علماء النفس الفيزيولوجيون ان الألم يتولّد نتيجة لإثارة تجاوزت عتبة محدّدة، وقد تبيّنت نتيجة لأبحاث ڤون فراي Von Frey ان هناك مستقبلات حسية خاصة بالألم. كما تمّ اكتشاف ألياف عصبية Fibres nerveuses خاصة تقوم بنقل الشعور بالألم. وفي ألياف ضيّقة مجرّدة جزئياً أو حتى كلياً من النخاعين Myéline. وتبيّن أيضاً وجود مركز للألم في الدماغ وهو السديد Thalamus.

كل هذه الاكتشافات الفيزيولوجية أدّت - مجدّداً - إلى بروز السؤال الفلسفي « القديم »، وهو سؤال من النمط التالي: هل للألم وظيفة؟ هل يكون الألم « مفيداً »؟

مصادر ومراجع

- Hulsman, Denis, Vergez, André, Court traité de l'action, Paris, Fermand Nathan, 1969.
- Julia, Didier, Dictionnaire de la philosophie, Paris, Larousse, 1964.
- Sillamy, Norbert, Dictionnaire de la psychologie, Paris, Larousse, 1967.

رالف رزق الله

أمّة

Nation
Nation
Nation

مفهوم الأمة واحد من المفاهيم المحورية في الفكر الاجتماعي. ويذهب بعض الباحثين إلى أنه أهمها على الإطلاق، بينما يحاول آخرون التقليل من أهميته لمصلحة مفاهيم أخرى كالطبقة الاجتماعية أو كالاتحاد بين الدول على صعيد قارة أو منطقة، ويتخذ آخرون مواقف أخرى. وفي الواقع، تعكس الاختلافات حول أهمية مفهوم الأمة اختلافاً في وجهات النظر الأساسية، واختلافات في طرق المقاربة والتعريف، واختلافات في الخلفيات الموضوعية التي تحدّد إلى حد كبير طريقة التفكير في موضوع الأمة واتجاهه. وفي حقيقة الأمر، لا سبيل إلى التغلب تماماً على هذه الاختلافات. مما يعني، من جملة ما يعني، أن المفكر العربي يستطيع تنظيم بحثه في موضوع الأمة بدون التقيد بنموذج معين، قديم أو حديث، غربي أو غير غربي.

وفي معرض التعريف بمفهوم الأمة، ينبغي التمييز بين الأمة والقومية التي هي حركة شاملة تعبر عن نفسها بمختلف الوسائل والأشكال لتحقيق مصالح وأهداف معينة في مرحلة من مراحل وجود الأمة، كما ينبغي التمييز بين الأمة والدولة التي هي واقع سياسي لا يتطابق بالضرورة مع وجود أمة واحدة معينة. وينبغي من جهة أخرى التنبُّه إلى أن تعريف مصطلح الأمة لا يرادف التأريخ لفكرة الأمة وكيفية ظهورها وتطورها عند مختلف الشعوب، كما لا يعني دراسة تاريخ الأمم، في نشوئها وارتقائها ونضجها وطورها الحالي وفي علاقاتها مع سائر الجماعات والظاهرات التي تتفاعل معها بصورة أو بأخرى. إن التعريف بمفهوم الأمة ليس سوى مدخل أولي إلى النظرية العامة في الأمة والقومية.

من الناحية اللغوية، لا يوجد برهان حاسم على أن لفظة أمة مشتقة من إسم الأم (بضم الهمزة)، فربما اشتقت منه، وحملت معنى وحدة الأصل والمصدر، وربما اشتقت من فعل أمّ، يؤمّ، وحملت معنى وحدة القصد والمسلك. ففي الحالة الأولى، يبدو من الضروري ربط مفهوم الأمة بالطور الأمومي وآثاره في تاريخ الانسان الاجتماعي. وفي الحالة الثانية، يكون معنى الأمة أولاً الطريقة أو الشرعة، وثانياً، الجماعة التي تتبع هذه الطريقة أو الشرعة. ولكن، مهما يكن من أمر أصلها، فلفظة الأمة في القرون الوسطى العربية الاسلامية قد استعملت في الأغلب إما بمعنى الطريقة والشريعة، وإما بمعنى الجماعة التي تتفق على دين واحد، وإما بمعنى الجماعة على الاطلاق، أياً كان الرابط بين أفرادها. وفي هذا السياق، جاء في « كشاف اصطلاحات الفنون »: « الأمة جمع لهم جامع من دين أو زمان أو مكان أو غير ذلك ». إلا أن بعض المؤلفين كالفارابي والمسعودي وابن خلدون حصروا مفهوم الامة في النطاق الاجتماعي وأبعدوا عنه المعنى أو الأساس الديني.

فجاءت خطوتهم وكأنها تأسيس للاستعمال الشائع في العصر الحديث لكلمة أمة.

وفي الواقع، لا يوجد بين منظّري القومية في الفكر الحديث، الأوروبي أو العربي، سوى نفر قليل يجعل الدين مقوّماً من مقوّمات الأمة الرئيسية. فوحدة الدين، أو المذهب، يمكن أن تكون مساعداً قوياً لتوكيد وحدة الأمة أو للتعبير عن نفسيتها، ولكن التجربة التاريخية تبين أن الاختلاف في الدين أو في المذهب ليس مانعاً مطلقاً يحول دون حصول وحدة الشعب القومية. الأمة الألمانية والأمة الفرنسية والأمة الاميركية أمثلة واضحة على وحدة الشعب القومية، رغم الفوارق المذهبية. ومصر، سواء اعتبرناها أمة قائمة بنفسها أو اعتبرناها جزءاً من أمة، مثل آخر، بين البلدان المتخلفة التي لا يزال الدين عاملاً قوياً فيها. وفي الحقيقة، يختلف تأثير العامل الديني في تكوين الأمم وفي حياتها بين منطقة وأخرى، بل بين أمة، وأخرى. ولكن هذا الاختلاف لا يصل إلى حدّ يجعل وحدة الدين أو وحدة المذهب شرطاً لا بد منه لحصول الوحدة القومية.

والمستوى الأشد حساسية تجاه العامل الديني في حياة الأمم هو بالطبع المستوى السياسي. فالنزاعات الدينية تنتقل الى المستوى السياسي بسهولة، وتكون في بعض الأحيان سبباً لانشقاق الدولة الواحدة، وفي بعض الأحيان سبباً لبعض الامتيازات السياسية في الدولة الواحدة، بحكم الواقع أو بحكم القانون. لكن، كما أن الدين ليس مقوّماً جوهرياً من مقوّمات الأمة، كذلك الدولة، فهي شأن سياسي، قد يتطابق مع واقع أمة معينة، فتكون الدولة عندئذ دولة قومية، وقد لا يتطابق، فتكون الدولة عند ذاك دولة اتحادية أو امبراطورية أو متعددة القوميات أو غير ذلك. والإنتماء إلى دولة معينة يسمى الجنسية، أو التابعية، إذا كان المقصود هو مجرد الوصف والتصنيف، ويسمى المواطنية، إذا كان المقصود هو الفاعلية السياسية والحقوقية. إلا أن العلاقة بين الأمة والدولة لا تنتهي عند القول بأن عدم وجود الدولة القومية لا يعني عدم وجود الأمة. فالدولة تلعب دورا جدلياً في قضية تكوين الأمة ومصيرها. بعبارة أخرى، الأمة تخلق الدولة القومية بقدر ما تعمل الدولة على بلورة شخصية الأمة وتنظيمها وإنمائها وحمايتها. فالأمة ليست معطى إجتماعياً يستطيع البقاء والتطور بمعزل عن البعد السياسي. وإذا كان تعريف الأمة بالدولة غير مقبول من الوجهة النظرية، فالنظرة الجدلية إلى تاريخ الأمم لا تستطيع تجاهل الدور الذي يمكن أن تلعبه الدولة في إظهار الأمة وبلورة شخصيتها. ولعل أفضل مثل يذكر في هذا السياق هو دور الملكية في تاريخ الأمة الفرنسية.

والعنصر الذي يشكّل الأساس لإمكانية التفاعل بين الأمة والدولة هو الأرض. فالأرض المحدودة مقوّم رئيسي من مقومات الدولة، وكذلك بالنسبة إلى الأمة. ولا يكون التطابق تاماً بين أرض الدولة وأرض الأمة إلا عندما تكون الدولة دولة قومية تامة. وفي الواقع، تقوم نزاعات مستمرة بين الدول والأمم حول الحدود أو حول مناطق بأكملها. إلا أن ما ينبغي التشديد عليه في هذا الصدد هو أن التعلق بأرض ثابتة معينة يشكل الفارق الأول بين الجماعة القومية والجماعات السابقة لها، وأهمها الجماعة القبلية. فالسكن المستقر على أرض معينة والتفاعل المتواصل معها يشكلان الشرط أو الأساس المادي الأولي لتكوين أمة وتمييزها عن غيرها. ولكن لا يمكن الانطلاق من ذلك لتعريف حقيقة الأمة بالأرض. فالأرض هي أرض الجماعة التي تعيش عليها بصورة اختصاصية مستمرة، وتأثيراتها ليست حتمية مطلقة، وإنما هي تابعة لنوعية الجماعة ومؤهلاتها وإمكاناتها وطموحاتها. مما يعني أن هوية الأمة وفاعليتها هما الطرف الأول في علاقة التفاعل بين الأمة والأرض التي لها. وليست الوطنية سوى نوع من التعبير عن تعلق أبناء الأمة بأرض أمتهم واستعدادهم للدفاع عنها ضد المعتدي.

هنا تنطرح مسألة الاقتصاد المشترك، وهي من المسائل المتنازع فيها بين الباحثين والمفكرين. والأرض المشتركة أساس لقيام اقتصاد مشترك. ولكن حدود الأرض المشتركة وبالتالي حدود الاقتصاد المشترك أمر لا ينفصل عن الدولة وسيادتها. فالدولة تضع حدود التبادل الخارجي، فضلاً عن تحديدها بفعل وجودها وقوانينها للدورة الاقتصادية التي يعيش الشعب فيها. إذن، جعل الاقتصاد المشترك من مقوّمات الأمة يستلزم جعل الدولة من تلك المقومات. وقد رأينا امتناع ذلك من الناحية النظرية العامة. ولكن الجدلية التاريخية تظهر أن للسوق الواحدة أهمية كبيرة في تكوين الجماعات، ومنها الجماعة القومية. ولذلك، كما تتطلع الأمة إلى خلق دولتها الواحدة التامة، تتطلع إلى خلق اقتصادها الواحد المشترك، بدون أن يكون ثمة رباط سببي وحيد الإتجاه بين التطلعين.

الاقتصاد والدولة والأرض عوامل مترابطة فيما بينها ومتفاعلة جدلياً مع وجود الأمة، وبخاصة في مرحلة نشوئها. الدولة في الولايات المتحدة الأميركية نجحت في استيعاب

جماعات كثيرة الإختلاف فيما بينها وفي إدماجها في انتماء قومي أعلى من انتماءاتها الخاصة، بينما فشلت دولة الامبراطورية النمساوية المجرية في تكوين أمة واحدة من مجموع رعاياها. والمهمة الملقاة على عاتق الحركات التي حرّرت بلادها من الاستعمار في أفريقيا، وأقامت دولاً محل المستعمرات، هي أن تنشىء الأمة وتبنيها بواسطة الدولة. وهذا كله يعني أن الأرض أولاً، والدولة والاقتصاد ثانياً، شروط أو أسباب أو عوامل تؤثر في تكوين الأمة وتدخل كجزء لا يتجزأ منها، إذا تفاعلت ايجابياً مع مقوّمات أخرى تشكّل هي الرابط الحقيقي بين أفراد الأمة وتحدد هويتهم الاجتماعية العليا.

لعبت الفكرة العرقية دوراً كبيراً في النصف الثاني من القرن الماضي وفي النصف الأول من هذا القرن في إطار نظرية الأمة. وليس النازيون وحدهم هم الذين دافعوا عن وحدة العرق كمقوّم أساسي للأمة. وفي حقيقة الأمر، يسود في مسألة العلاقة بين فكرة العرق وفكرة الأمة تشويش وإبهام كثير، بسبب غموض فكرة العرق من جهة وبسبب المواقف الايديولوجية منها، سواء المواقف المؤيدة أو المستنكرة، من جهة أخرى. وما يمكن قوله بدون تعصب أو تحيّز هو أن الأبحاث العلمية حول تصنيف البشر إلى اعراق، محددة بخصائص بيولوجية، لا تسمح بالاستنتاج القائل بأن الفوارق العرقية بين الناس هي أساس الفوارق في المواهب والقدرات النفسية بينهم، ولا بالاستنتاج القائل بأن الأمم القائمة إنما قامت بسبب وحدة الرابط العرقي (أو وحدة الأصل أو وحدة السلالة أو وحدة الجنس). الأمم القائمة اليوم نتجت من تمازج، تفاوتت معطياته ونسبه، بين قبائل وشعوب وجماعات مختلفة. وعليه، يمكن البحث عن الأعراق الموجودة في هذه الأمة أو تلك، في ضوء تعريف علمي مضبوط لمفهوم العرق، وعن العلاقات بينها وبين الظاهرات الملاحظة في حياة الأمة المدروسة، ولا يمكن القول في الوقت الحاضر بأن وحدة العرق مقوّم من مقوّمات الأمة، ومع ذلك ينبغي الاعتراف بأن بعض الاعتقادات عن وحدة العرق أو وحدة الأصل لعبت دوراً سلوكياً عند بعض الشعوب في عملية تحديد الهوية القومية وتمييزها.

بعيداً عن العرق، تبرز اللغة، ومعها الثقافة. وقد تأسس التصور اللغوي الثقافي للأمة في كتابات المفكرين الألمان، أمثال هردر وتوفاليس وفيخته وشلاير مآخر، الذين عارضوا تعريف الأمة بالدولة والنزعة الكوسموبوليتية، وقد كانا شائعين زمن الثورة الفرنسية. ومن الكُتّاب العرب المعاصرين، اشتهر ساطع الحصري بدفاعه عن اللغة كمقوّم أول لكيان الأمة. ولكن، إذا كان لا بد من الاعتراف بالأهمية الحاسمة لعامل اللغة في ربط الناس بعضهم مع بعض وفي توحيد طرق تفكيرهم وتعبيرهم، فإنه يصعب قبول التبريرات الميتافيزيقية التي تصاحب التصور اللغوي للأمة والتي تجعل من كل لغة تجلياً لروح أو عبقرية معينة، وبالتالي لوجه خاص من صورة الطبيعة أو الله، كما يصعب قبول الاستنتاج القائل بأن وحدة اللغة تشكل قوام الإنتماء القومي. إن وحدة اللغة عامل ضروري لتوحيد أداة التفكير والتعبير أي لتشكيل الوحدة الثقافية. ولكن اللغة وحدها لا تقرر وجود أمة بعينها ولا تميزها عن غيرها من الأمم. فقد تكون اللغة واحدة، وتدخل عوامل أخرى كالجغرافيا أو التاريخ أو غير ذلك وتقسّم الناطقين بها إلى جماعتين منفصلتين أو أكثر. لنعتبر في هذا الصدد عالم اللغة الانكليزية وعالم اللغة الاسبانية. وفي واقع الأمم اليوم، أمم لا تتوفر فيها وحدة اللغة، هذا إذا صحّ أن وحدتها القومية موجودة حقاً بتميز عن وحدتها السياسية. ويلجأ علماء الاجتماع للدلالة على الجماعات البشرية من حيث هي جماعات تتميز باللغة، وبالتالي بالثقافة، إلى لفظة الإتنية. لكن هذه اللفظة تشتمل لدى بعض الباحثين أو الكتّاب على معنى الأصل والمنشأ، وأحياناً الأصل العرقي. مما يزيد في البلبلة والاضطراب. وبصورة عامة، يمكن القول ان اللغة الواحدة تشكل مقوّماً من مقوّمات الأمة إذا توفرت شروط معينة كالاتصال الجغرافي أو بالأحرى العمراني ومقوّمات أخرى كالتاريخ المشترك أو إرادة العيش المشترك.

وإذ نصل إلى التاريخ المشترك وإرادة العيش المشترك فإننا نصل إلى ما هو أبعد وأعمق من العناصر التي ذكرناها. فالتاريخ المشترك هو وحدة الحياة في الماضي، وهو أكثر من وحدة الذكريات. إنه التراث الذي يشعر أفراد الجماعة أنه تراثهم جميعاً، يرجعون إليه ويستعيدونه ويتماهون مع أبطاله ويستمدون منه رموزاً وقيماً عليا. ولكن حتى يصبح التراث تراثاً مشتركاً، لا بدّ من أن تكون الجماعة القومية قد عبّرت بشكل ما عن وحدتها. وهذا التعبير يظهر في أغلب الحالات بواسطة اللغة والدولة. فالتاريخ المشترك الذي هو مقوّم للهوية القومية ليس التاريخ الذي هو موضوع جدل على الصعيد الايديولوجي، وإنما هو التاريخ الذي يشعر بثقله وتأثيره القسم الأكبر من الشعب. فإذا كان الشعب منقسماً من حيث تصور الماضي والارتباط به، فذلك دليل على أن وحدته غير محققة

وأن اندماجه لم يكتمل. وفي الحقيقة، إن مسألة التاريخ مسألة كثيرة التعقيد والغموض، وهي تتداخل مع مسألة إرادة العيش المشترك. ففي الحياة القبلية، لا تلعب إرادة العيش المشترك دوراً في تحديد الهوية القَبَلِيَّة وتمييزها، لأن معيار التحديد والتمييز للقبيلة سابق على إرادة أفرادها، والعصبية القبلية، المبنية على وحدة النسب، حقاً أو وهماً، لا تقوم آليتها على مبدأ الارادة، ولا تترك له محلاً واسعاً. أما الإنتماء القومي، فإنه أقل وضوحاً وحسماً من الانتماء القَبَلي، إذ أنه يتكوَّن تاريخياً بالتأليف بين مجموعة انتماءات ويتأثر بعمق بالإرادات الجماعية ونزاعاتها ونتائج نزاعاتها. فالأمة جماعة كبرى تتكوَّن على مراحل، وتبني نفسها باستمرار. ولذلك يلعب مبدأ إرادة العيش المشترك دوراً مستمراً في حياتها، بحسب ما تقتضيه طبيعة المرحلة التي تجتازها. كل أمة، مهما بلغت درجة الاندماج فيها بين الجماعات التي تكوَّنت منها، تحتاج إلى العمل المستمر لاحتواء نزعات بعض أجزائها من أقليات أو أقاليم أو غير ذلك. وبالطبع الأمة التي لا تزال في أطوار التكوين والتكامل تواجه مسألة إرادة العيش المشترك بحدة وبشدة لا نجدهما في وضع الأمة المكتملة نسبياً. وذلك، لأنها تسعى إلى ما حققته هذه الأخيرة؛ أي إظهار شخصية واحدة وطابع واحد فوق الجزئيات التي فيها.

وفي الواقع، تتجمع آثار إرادة العيش المشترك والتاريخ واللغة وسائر المقومات أو العوامل في ظاهرة لا سبيل إلى نكرانها وهي ما يسمى بالشخصية القومية أو بالطابع القومي. قد يختلف الباحثون حول العناصر التي يتشكَّل منها الطابع القومي الفرنسي، تعداداً وترتيباً، ولكنهم لا يختلفون كثيراً أو جدِّياً حول وجوده. لكل أمة مجموعة من الخصائص والمزايا، الفيزيائية والنفسية، تطبع الغالبية من أعضائها، إن لم تطبعهم جميعاً، وتتحول سلوكياً إلى أدلة موضوعية على وحدة انتمائهم بالنسبة إلى أنفسهم وإلى أعضاء الأمم المختلفين عنهم. ومهما كانت وجوه الإنتماء الموضوعية قوية وثابتة، فإن الشعور بوحدة الانتماء شيء أساسي في عملية الانتماء ككل. بعبارة أخرى، الوعي القومي جزء لا يتجزأ من عملية إثبات وجود الأمة وبنائها المستمر.

الثورة التي حدثت، ولا تزال، في تاريخ الانسان الاجتماعي تحت شعار فكرة الأمة لم تصل بعد إلى مراحلها الأخيرة. لقد تخلخلت وحدة الأمة في البلدان الصناعية بسبب الانقسامات الطبقية، ولكن الأمة بقيت الحقيقة العليا والمرتكز الأساسي للدولة. وحاولت المنظمات العالمية، كمنظمة الأمم المتحدة، أن تحدّ من صلاحيات الأمم في علاقاتها بعضها مع بعض. ولكن مقاومة المبدأ القومي لا تزال قوية فعالة. وفي البلدان المتخلفة، تحاول فكرة الأمة أن تحقق الاندماج الاجتماعي والانتظام السياسي كما حققتها عند الشعوب المتقدمة، ولكن تقدّمها لا يسير في خط مستقيم مطرد، بسبب المقاومة العنيفة من جهة الإرث الاستعماري أو البنية الاجتماعية القَبَليّة أو العوامل الدينية. وهذا كله يعني أن مرحلة ما بعد القومية لم تبدأ بعد فعلياً في تاريخ الكوكب الأرضي.

ناصيف نصار

إضافة (1)

أرى أن لفظ «أمة»، شأنه شأن الكثير من المصطلحات المستعملة في الأبحاث الاجتماعية السياسية، هو مصطلح سياسي أصلاً، أي ايديولوجي صرف. وهو بالتالي لفظ فضفاض يتسع لجميع أنواع المضامين التي يمكن أن تدافع عن نفسها لأنها تستند في الأساس إلى موقف سياسي يسعى إلى تبرير نفسه. وليس الاضطراب الحاصل في تعريف اللفظ والخلاف حوله سوى دليل اضافي على ما أذهب إليه. ولذا كان من الأجدى، ربما، الكلام على الأمة في نظر حزب معين أو مفكر معين وليس في الإطلاق.

موسى وهبه

إضافة (2)

منذ أكثر من ألفيّ سنة، استخدم مصطلح «أمة» ذو الأصل اللاتيني «Natio»، بمعنى دلالة التمييز عن الخصائص العرقية لعدة تجمعات بشرية مختلفة. وكان هذا يعبِّر عن الأشكال الأولية التي اكتسبتها تلك التجمعات البشرية، التي كانت تجمع فيما بين أعضائها، رابطة القرابة واللغة الواحدة والعادات المشتركة والايمان الواحد.

وفي زمن لاحق، شمل المصطلح نفسه سكان منطقة جغرافية معينة، ثم شعوب دولة واحدة. وبقدر ما كان النظام الاقطاعي يتفسخ ويضمحل، ويتكون على أنقاضه النظام الرأسمالي الصاعد، بقدر ما كان يترسخ «الكيان» الجديد، أي الأمة. فالأمة باعتبارها ظاهرة تاريخية، نشأت مع تشكل المجتمعات البشرية، فكونت منذ البداية بنية اجتماعية معقدة التركيب، يتألف جوهر محتواها وخصوصياتها من عدة

عناصر، أهمها، وحدة العوامل الاجتماعية والعرقية، وما يماثلها من عوامل موضوعية وذاتية.

أما الأمة، بمحتواها المعاصر، فهي حسب وجهة نظر الماركسية ـ اللينينية، قد ظهرت في عصر نشوء الرأسمالية.

ولقد تمكن مؤسسو الماركسية ـ اللينينية، من وضع نظرية جدلية ـ مادية لموضوعة الأمة، متكاملة الجوانب. فقد طور كل من كارل ماركس «Karl Marx» وفريدريك أنجلز Friedrich Engels الأسس المادية ـ الجدلية لنظرية الأمة والعلاقات القومية. وانطلاقاً من استيعابهما التام للمستجدات التي أفرزتها الرأسمالية الصاعدة، حدّدا عوامل جوهرية تقوم عليها نظرية الأمة، هي التالية:

أ ـ إن الطابع القومي بعلاقته مع نشوء واستتباب التشكيلة الاجتماعية الرأسمالية يصبح السمة الحتمية للتطور الاجتماعي مع التأكيد على «تاريخية» هذا الطابع، أي حتمية زواله في فترة زمنية متقدمة في تطور المجتمعات البشرية.

ب ـ الدور الحاسم الذي تلعبه العوامل الاقتصادية، خاصة، الحياة الاقتصادية المشتركة في تكوين الأمة واستمراريتها، وأيضاً في تطوير العلاقات القوميّة.

ج ـ التأثير الفعّال للعوامل الطبقية، وفي مقدمتها تأثير الأممية البروليتارية، والقومية البرجوازية على تطور العلاقات القومية.

د ـ الأهمية الكبرى لعوامل وحدة اللغة والأرض المشتركة في تشدد الأمم.

هـ ـ إن الثقافة القومية، والوعي القومي، والسمات القومية الخاصة، هي عوامل ذات تأثير محدد في تطور الأمم، وعلى علاقة التأثر والتأثير المتبادلة فيما بينهما، في مجتمعات التناقض الطبقي التناحري.

أما مساهمة لينين Lenin فقد كانت نقلة نوعية متقدمة في تطوير نظرية ماركس حول الأمة. ومحور هذه المساهمة هو تأكيد لينين على الجوهر الإجتماعي لمفهوم الأمة، وضرورة توضيحه بدقة، من أجل تحديد العلاقة الصحيحة بين ما هو قومي وما هو عرقي. برز اهتمام لينين هذا، أثناء مناقشته ودحضه لأفكار «الشعبيين الروس» الذين اقتصر مفهومهم للأمة فقط على الظاهرات العرقية، حيث اعتبروها مستقلّة ومنفصلة تماماً عن العمليات «Prozesse» الاجتماعية، وعن مسألة الطابع التناقضي للعلاقات الطبقية داخل الأمة. إن موقف لينين المغاير تماماً لأفكار «الشعبيين الروس»، أكد على أن لاكتشاف وتحديد موقع ودور الطبقات والصراع الطبقي، أهمية فائقة، لا بل حاسمة، في عملية تبلور الجوهر الاجتماعي للأمة. واعتبر لينين، ان واقع تكوُّن الروابط القومية، لم يكن إلا واقع تكوُّن الروابط الاجتماعية ذاته، ولذلك فإنه لا يمكننا تحديد مصطلح الأمة حين نفصله، وبشكل تجريدي مصطنع عن التناقضات الفاعلة بين الطبقات الاجتماعية المؤلفة للأمة. وفي معرض تعليله لهذه القوى، برهن لينين على أن «المشاعر الوطنية ليست ظاهرة مستقلة، بل هي مرتبطة عضوياً بالمصالح الحقيقية للبرجوازية التجارية والصناعية». أما ما يتعلق بالعلاقات القومية، فقد أكد لينين على أن اختلاف التركيب الإجتماعي للأمم يؤثر في تلك العلاقات، تأثيراً مباشراً.

وبقدر ما يحتدم فيه الصراع الطبقي بين البروليتاريا والبرجوازية، بقدر ما تصبح فيه مسألة تحديد جوهر الأمة والعلاقات القومية، المسألة الرئيسية في الصراع الايديولوجي بين الماديين والمثاليين، بين الثوريين والانتهازيين، هذا مع العلم ان هذا الصراع قد اتخذ طابعاً عالمياً. ومن خلال تبيانه للمحتوى الاجتماعي للأمة وللعلاقات القومية، وما يتعلق بها في المرحلة الرأسمالية، من تناقضات طبقية، أظهر لينين اهتمامه الشديد بموقع ودور الأممية وتطورها، وبالصراع ضد التعصب القومي. ويعود اهتمام لينين هذا الى سببين رئيسيين: الأول، هو دور كلٍّ من الأممية والقومية في الصراع المحتدم باطراد بين الايديولوجيا البروليتارية والايديولوجيا البرجوازية. وثانياً، بسبب الطرح الانتهازي لباور Bauer، الذي كان يدعي ماركسية نظريته حول الأمة، بينما لم تكن سوى نظرية مثالية تماماً، أو كما قال عنها لينين بأنها «النظرية النفسانية «psychologische» للأمة».

وكما هو معروف، فقد أنكر أوتو باور Otto Bauer السمة التاريخية للأمة، بينما أكد لينين، وبصفة خاصة على هذه السمة، وكرر تأكيده هذا أثناء أبحاثه التي أجراها حول شروط نشوء وتطور الأمة، وتمكّن بالتالي من البرهنة على حتمية ذوبان الأمم بين بعضها البعض في مستقبل لاحق.

أما السمات الأخرى، مثل اللغة ووحدة الأرض، فقد جاء على ذكرها كل من باور وك. كاوتسكي K. Kautsky. ولكن لينين كان أول من أعطاها حقها في البحث المعمّق وكشف عن ميزاتها الأساسية. فإلى جانب أن اللغة عند لينين هي من أهم العوامل العرقية، فإنه ركّز على توضيح دورها الاجتماعي خلال نشوء وتطور الأمة. هذا الدور الاجتماعي للغة كان مستحيلاً لو أنها في المرحلة الانتقالية، أي مرحلة

الانتقال من الشعوب الى الأمم، لم يطرأ أي تغيير أو تحوّل. في إطار هذه العلاقة الجدلية (تطور اللغة ودورها الاجتماعي) حلّل لينين أيضاً المتغيّرات اللغوية في مرحلة حول الرأسمالية مكان التشكيلة الاجتماعية الاقطاعية، وأثبت أن توحيد اللغة أمراً محتوماً، وأنه سيطرأ عليها تحوّلات نوعية، ومن ثم، فإنها ستتطور لتصبح لغة الأدب.

أما موقف لينين من باور المنطقة الجغرافية في نشوء وتطور الأمة، فقد كان أيضاً مغايراً تماماً لمواقف باور وكاوتسكي. فقد أدان وبشدة محاولات باور القائلة بأن الأمة وجود ليس له أية علاقة بشرط المنطقة الجغرافية، أي انه اعتبرها وجوداً نوعياً خارج المكان.

أما السمة الاقتصادية، فقد نفى كاوتسكي أية علاقة لها بنشوء الأمة، بينما باور لم يشر اليها على الاطلاق، فقد اعتبرها لينين أهم السمات الجوهرية المحددة لنشوء وتطور الأمة. فأشار الى انه من خلال تنشيط الروابط الاقتصادية ونشوء (تكوُّن) السوق الداخلية تزداد لُحمة الأمة ويتحدد كيانها. وحيث تكون الحياة الاقتصادية المشتركة، بالنسبة للينين، إحدى العوامل المكوِّنة للأمة، فإنه يعتبر، ان الدولة القومية هي أيضاً أحد أهم الشروط المساهمة في نشأتها وتطورها. ولكن الدولة القومية، بالنسبة للينين هي عامل أفرزته المتطلبات الاقتصادية، لهذا يجب التركيز على ضرورته الاقتصادية. هذا بالإضافة الى اعتبار لينين، أن أهمية الدولة القومية، ليس في وجودها فحسب، بل، وهذا هو الأهم، في تكاتف وتضامن أبناء الأمة في النضال لإنشائها.

عند مراجعتنا للأعمال النظرية، التي خلفها لينين، نجد انه قد حدد منهجياً السمات الجوهرية للأمة البرجوازية، كما يلي: اللغة، الأرض (المنطقة الجغرافية المشتركة)، الطابع التاريخي، ثم الأهم، وهي السمة الاقتصادية. وفق هذا المنهج يكون لينين قد كشف وبعبقرية عن السمات الجوهرية للأمة، وفي نفس الوقت، يكون قد ميّزها عن بقية الانماط التاريخية الاجتماعية للجماعات البشرية.

إذن، انطلاقاً من الارشادات المعينة، التي خلفها مؤسسو الماركسية ـ اللينينية تمكن ج. ف. ستالين J. W. Stalin، في عام 1913 ،من صياغة تعريف الأمة كما يلي:

« الأمة هي جماعة ثابتة من البشر، نشأت تاريخياً على أساس الاشتراك في اللغة والأرض والحياة الاقتصادية والتكوين النفسي الذي يجد تعبيراً عنه في الثقافة المشتركة ».

ومن خلال النقاش الدائر حول الأوجه المتعددة لمحتوى نظرية الأمة، تبرز في وقتنا الراهن ضرورة التأكيد مجدداً على العناصر الأساسية لتعريف الأمة.

أولاً: الأمة هي جماعة نشأت تاريخياً. وطالما انها « ظاهرة » تاريخية، فإنها ليست أزلية الوجود، وانما هي « كيان » مؤقت، ينتهي بإنتهاء مسبباته التاريخية.

ثانياً: إنطلاقاً من تعريف الأمة المُحدَّد، لا بد من التأكيد على تفاوت أهمية ما يتضمنه هذا التعريف من سمات جوهرية، وبالتالي خطأ التساوي فيما بينها، إن كان من حيث الأهمية، أو من حيث التأثير. وفق هذا المنهج، نستنتج، أن الحياة الاقتصادية المشتركة هي السمة الأساسية المُحدِّدة، بينما بقية السمات وما تفرزه من دلالات، تخضع لنسبية واضحة من حيث التأثير والأهمية.

ثالثاً: « إن وقتنا الراهن يتطلب المزيد من توضيح موقع ودور النفسية القومية «National psyschologic». هذا يعني عدم صحة إقتصاره فقط على خصوصيات الثقافة القومية لكل أمة، بل يجب أن يشمل أيضاً الوعي الاجتماعي ونمط الحياة السائدين، بالاضافة الى تجسيده للأخلاق والعادات والتقاليد. هذا مع التأكيد على طبقية هذه الجوانب المتعددة المؤلفة لمفهوم النفسية القومية، وخطأ النظرة القائلة « بحيادها الطبقي ».

يتمحور مفهوم الأمة في الايديولوجيا البرجوازية حول تيارين رئيسيين:

الأول، ينطلق من المثالية الموضوعية، حيث ينفي تماماً طابعها الاجتماعي، ويرد سماتها المختلفة الى مصدر أساسي واحد، هو، العوامل العرقية. ويعتبر ان الحياة الثقافية ـ الايديولوجية للأمة هي فوق الطبقات (أي نفي طابعها الطبقي)، ليعلن انها نتاج مباشر لأحاسيس ونفسية ووعي أبناء الأمة.

التيار الثاني، هو الذي يشكك بكون الأمة حقيقة موضوعية، ويحاول، إنطلاقاً من مواقع المثالية الذاتية، البرهان على أن الأمة هي وجود أنتجه الوعي الإنساني.

لكلا التيارين المناقضين للنظرية الماركسية ـ اللينينية، هدف رئيسي هو، سلخ مفهوم الجماعة القومية عن العمليات الحياتية الحقيقية الجارية (أي الواقع الطبقي)، والبرهنة على عدم القدرة على معرفة ورصد هذه العمليات، وبالتالي رد الأمة الى فكرة واحدة تقوم على دعامتين هما: الوعي والنفسية. حول هذا الهدف الرئيسي تتمركز محاولات البحاثة

البورجوازيين للوصول بالتالي إلى تكذيب مقولة الطابع التاريخي والاجتماعي للأمة.

لم تقف اجتهادات الفكر الماركسي ـ اللينيني، عند تعريف ستالين للأمة، بل استمرت بالتواصل مع استيعاب هذا الفكر الحي لكل المتغيِّرات النوعية في عصر سريع تطور. هذا بالاضافة الى أن أهمية نظرية الأمة، لا تكمن فقط بمدلولها الايديولوجي، بل أيضاً بدورها الفعال، في النضال السياسي لمصلحة قوى التغيير والاشتراكية. بالارتباط الوثيق مع هذا المنحى للفكر الماركسي ـ اللينيني، نقف في وقتنا الراهن أمام تعريف آخر للأمة يستجيب أكثر لمتطلبات التغيير الحاصلة في وقتنا الراهن. هذا التعريف هو:

«الأمة هي جماعة ثابتة من البشر، تألفت تاريخياً على شكل تطور اجتماعي نشأ على قاعدة الحياة الاقتصادية المشتركة، بالارتباط الوثيق مع وحدة الأرض واللغة المشتركة، وخصوصيات الثقافة والوعي والنفسية القومية».

هذا التعريف المعاصر يعكس عدة عناصر فكرية ـ سياسية هي:

أولاً: التأكيد مجدداً على صحة المقولة اللينينية، بأن الأمة هي نتاج للتطور الاجتماعي.

ثانياً: إن سمة الحياة الاقتصادية المشتركة، هي السمة الأساسية المحددة في نشوء وتطور الأمة.

ثالثاً: يوضح وبشكل قاطع، على أن بقية سمات الأمة، لم تنشأ من ذاتها ولا تبقى بفعل ذاتها، وانما بارتباطها الوثيق مع سمة الحياة الاقتصادية المشتركة.

رابعاً: يتضمن هذا التعريف، عناصر جديدة، ويعتبرها سمات أساسية هي، خصوصيات الثقافة، والوعي السائد، والنفسية القومية، حيث تعبر هذه العناصر في مجموعها وبدقة عن تمايز الحياة الفكرية للشعوب.

غسان الزين

إمْتِداد

Etendu
Extension, Extent
Ausdehnung

الامتداد صفة جوهرية للمادة أو لأي جسم جزئي، والمقصود بها أنه يجب أن يكون لكل جسم أبعاد ثلاثة في المكان أو أن يحتل حيزاً محدداً في المكان. وقد كانت القضية كل جسم ممتد هي المثال الذي ضربه كانط Kant على القضية التحليلية، وهي القضية التي يكون محمولها تحليلاً لتصور الموضوع أو يكون جزءاً من معنى الموضوع، وتكون هذه القضية صادقة دائماً لأنها بمثابة تعريف للجسم سواء كانت توجد أجسام في الواقع أو لا توجد. لكن أول من أعلن بوضوح أن الامتداد ماهية المادة هو ديكارت Descartes. وكان مهتماً بالمادة في الكون بالاجمال لا بوصف الجسم الجزئي كالقلم أو المنضدة الخ. ومن ثم فالمادة والامتداد والمكان كلمات مترادفة، وبالتالي ينكر ديكارت وجود الخلاء. ولم يهتم ديكارت بتحليل تصور الأجسام الجزئية وكيف يتمايز جسم من آخر، ذلك لأنه أراد النظر إلى المادة لا كما ينظر اليها العالم الطبيعي وإنما كما ينظر إليها العالم الرياضي. لا تعني المادة عند الرياضي إلا الأبعاد التي تحتلها في الفراغ ولا يعني ذلك أن ديكارت يتجاهل علم الطبيعة، فقد كان من أساطينه في القرن السابع عشر، وإنما اتخذ هذا الموقف بالنسبة لتصور المادة.

وقد رأى جون لوك أن الامتداد ليس هو الصفة الاساسية الوحيدة للجسم الجزئي، إذ يضاف الى الامتداد الشكل والصلابة والحركة والسكون، وسمَّاها الصفات الأولية للأجسام في مقابل الصفات الثانوية مثل اللون والطعم والصوت والرائحة والملمس. ورأى لوك أن هذه الصفات الأولية تؤلف ماهية الجسم، لا يوجد الجسم الا بها، واذا زالت زال وجوده، وان هذه الصفات لها وجودها الموضوعي مستقلة عن ادراكنا لها. ومما هو جدير بالذكر ان نظرية التمييز بين الصفات الأولية والثانوية تعود الى روبرت بويل وان كان ديموقريطس الفيلسوف الإغريقي القديم أول من أدرك التمييز في غموض.

وقد اعترض لايبنتز ونيوتن على جعل الامتداد ماهية المادة أو الاجسام الجزئية. اذ رأى الأول أن القوة Force هي ماهية الجسم لأن الامتداد والحركة يفترضان القوة أو الميل الى الحركة والاستمرار فيها، والامتداد هو المظهر الحسي للقوة. أما نيوتن فقد رأى الكتلة Mass والجاذبية Gravity والقصور الذاتي Inertia هي الخصائص الاساسية العامة لكل جسم.

ولا بأس من الاشارة الى أن النظرية الذرية المعاصرة ترى الكتلة والطاقة والشحنة الكهربية والوضع المكاني واتجاه الحركة هي الخصائص الأساسية للذرة، بحيث يصبح الامتداد

أو الوضع المكاني أحد الخصائص وليس الخاصة الوحيدة للمادة.

محمود فهمي زيدان

أمْر

Ordre-Impératif
Order-Imperative
Befehl

يوجد شرطان أساسيان يجب توفرهما في جملة ما حتى نعتبر هذه الجملة دالّة على أمر. الأول هو أن تستعمل هذه الجملة من قبل شخص معين للتعبير عن رغبة لديه في أن يقوم شخص آخر (أو يمتنع عن القيام) بفعل معين. الثاني هو أن يستهدف الشخص الأول من وراء استعماله لهذه الجملة جعل الشخص الثاني (أي الشخص الذي يوجه إليه الأمر) يقوم (أو يمتنع عن القيام) بالفعل المعني. عندما أقول لشخص «أعطني الكتاب»! فلا شك أنني اعبر عن رغبة لدي في أن يسلم الكتاب إلي. ولكن ليست غايتي من وراء استعمال الصيغة الأمرية، هي أن أعلن عن هذه الرغبة، أو، بصورة أكثر تعميماً، أن أعطي معلومات من أي نوع عن ذاتي. إن غايتي بالأحرى هي أن أحقق الرغبة التي أعبر عنها بواسطة استعمالي للصيغة الأمرية؛ أي أن أجعل الشخص المخاطب يسلمني الكتاب المعني. إذا دمجنا الآن الشرطين السابقين، يصير بإمكاننا أن نعرِّف الأمر على أنه تعبير عن رغبة شخص معين في ضرورة قيام شخص آخر (أو ضرورة امتناعه عن القيام) بفعل معين.

يتخذ الأمر اشكالاً كثيرة. فقد يجيء الأمر بشكل تحذير، كما في قول الطبيب لمريض مصاب بالسكري «ابتعد عن الحلويات!»، أو بشكل نصيحة، كما في قول شخص لصديقه «لا تقبل الوظيفة المعروضة عليك!»، أو قد يكون الامر مجرد طلب عادي، كما في قولي لزوجتي «اغلقي الباب من فضلك!»، أو قد يكون التماساً للرحمة، كما في قول ولدٍ لأبيه «لا تضربني!». في الحالات التي يكون فيها الأمر مجرد تحذير أو نصيحة أو طلب أو التماس، لا يتخذ الأمر طابعاً قسرياً. فالأمر لا يتخذ هذا الطابع في الواقع إلا حيث يكون مدعوماً بالتهديد، فيكون واضحاً للشخص الذي يوجه إليه الأمر أن الاحتمال كبير أن يصاب بأذى من قبل من يوجه إليه الأمر فيما لو لم يعمل على تنفيذ ما يأمره به.

يجب التمييز هنا بين الأوامر القسرية المدعومة بالتهديد والأوامر السلطوية. إن الأوامر التي من النوع الآخير تفترض وجود مؤسسة أو منظمة هرمية، كمؤسسة الجيش مثلاً، حيث يكون لشخص سلطة على الآخرين ضمن إطار هذه المؤسسة أو المنظمة بحكم مركزه فيها. الأوامر التي يصدرها القائد إلى جنوده، مثلاً، هي أوامر من هذا النوع. إن أوامر من هذا النوع، وإن اتخذت أحياناً طابعاً قسرياً، ليست أوامر قسرية في جوهرها. أن يأمر شخص من مركز سلطة هو أن يمارس سلطته على الآخرين، لا أن يمارس قدرته على إلحاق الأذى بهم. ولكن عندما يكون الأمر من النوع القسري، فقد لا يكون لمن يأمر أي سلطة على من يوجه إليهم الأمر، ولكن من الضروري أن يكون في وضع لا يسمح لهم بالشك في قدرته على إيذائهم حتى يضمن طاعتهم له.

يتخذ الأمر في حالات كثيرة طابعاً شرطياً. والأمر الشرطي هو الذي يتخذ الصيغة «إذا أردت كذا وكذا، افعل كذا وكذا!». الأوامر القسرية هي حتماً شرطية. إذا صوب شخص مسدساً إلي وقال «اعطني مالك»، فهو في الواقع يحاول أن يقول لي: «إذا أردت ألا يلحق بك أي أذى، أعطني مالك!». يتخذ الأمر طابعاً شرطياً أيضاً عندما يكون في شكل تحذير أو نصيحة. فالطبيب الذي يقول لأحد مرضاه «ابتعد عن الأطعمة الدسمة!»، يقصد في الواقع أن يقول له «إذا أردت المحافظة على صحتك، ابتعد عن الأطعمة الدسمة!». أما الأوامر السلطوية فهي ليست شرطية، بل جازمة. فالقائد الذي يأمر جنوده: «تقدموا إلى الأمام!»، يتوقع منهم أن يطيعوه فقط لأن له سلطة عليهم. فما يطلبه منهم، إذن، هو أن يفعلوا ما يأمرهم به فقط لأنه يأمرهم به.

يدعي البعض، كالفيلسوف كانط، مثلاً أن الأوامر الأخلاقية هي من النوع الجازم أو المطلق. وهذا يعني أن الأمر الأخلاقي يحضّنا على القيام (أو الامتناع عن القيام) بفعل معين بغض النظر عن النتائج. ولكن لا يبدو أن الأوامر الأخلاقية قابلة لأن تكون مطلقة. والسبب في ذلك هو أنه بالنسبة لأي أمرين أخلاقيين على الاطلاق، ما يحضّني الأول على فعله أو عدم فعله قد يتعارض مع ما يحضّني الثاني على فعله أو عدم فعله في وضع معين. لنأخذ، مثلاً، الأمر الأخلاقي «لا تكذب!»، والأمر الأخلاقي «لا تؤذ غيرك!»، بإمكاني هنا أن أتصور وضعاً يكون فيه الكذب هو الطريقة

الوحيدة لتجنب إلحاق الأذى بالغير، فهل علي أن أكذب هنا لتجنيب غيري الأذى أم عليّ أن أقول الصدق غير عابىء بمن سيتأذى؟ من الواضح هنا أنه لا يمكنني أن أقول عليّ أن أقول الصدق بغض النظر عن النتائج، لأن من نتائج قولي الصدق هنا خرقي للقاعدة الأخلاقية «لا تؤذ غيرك»، وكذلك لا يمكنني أن أقول هنا عليَّ ألا أؤذي أحداً بغض النظر عن النتائج، لأن من نتائج استنكافي عن إلحاق الأذى بالغير خرق القاعدة الأخلاقية «لا تكذب»، ولذلك فما عليَّ أن أفعله في هذا الوضع يتوقف في التحليل الأخير على ما أعتبره النتيجة الأقل سوءاً. وهكذا يتضح أنه لا يمكن النظر إلى الأوامر الأخلاقية على أنها مطلقة إلا إذا افترضنا ما لا يصح افتراضه، أي افتراضنا أنه لا يمكن للأوامر الأخلاقية أن تتعارض عند التطبيق.

مصادر ومراجع

- Bohnert, «The Semiotic Status of Commands», Philosophy of Science, 1945.
- Cohen, J., The Diversity of Meaning, Herder and Herder, 1963.
- Hare, R.M., «Imperative Sentences», Mind, 1949.
- Hare, R.M., The Language of Morals, Oxford, The Clarendon Press, 1952.
- Hart, H.L.A., The Concept of Law, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- Ross, D., «Imperatives and Logic», Philosophy of Science, 1944.

عادل ضاهر

أنا

Moi-Je
I
Ich

الأنا في اللغة ضمير المتكلم. وهو، في الفلسفة، المتكلم ذاته. الأنا، في الفلسفة، هو القائل في فعل القول باعتبار القول الفعل الوعيوي الأعلى الذي تندرج تحته مختلف أفعال الوعي في تراتبية بنيوية معينة على صعيد كينوني وقيمي على حد سواء. وهكذا فالأنا هو القائل باعتبار وعيه لقوله ولقائليته بالذات.

وعندما يُفهم الأنا من خلال قائليته فإنه يرتبط، حكماً، ومن خلال قوليته، بذاته أولاً، وبغيره ثانياً، وبقوله أو مقوله ثالثاً. فهو ذاته من يقول. وما يقوله الأنا فإنما يقوله لغيره، بقوله لقائل آخر. بذلك يبرز لنا الأنا كعنوان أعلى لمركَّب علائقي يتمحور فيه الأنا والآخر والموضوع.

في هذا المركَّب العلائقي يتسم الأنا بطابعين رئيسين: لطابع الأول يميز الأنا من حيث كونه أحد الأقطاب لمحورية في هذا المركَّب العلائقي. فالموضوع موضوعه هو، كما أن الآخر آخره هو أو الآخر بالنسبة إليه. أما الطابع لثاني فيميز الأنا من حيث كونه مبدأ وحدة هذا المركَّب طلاقاً. الطابع الأول يتبدّى على الصعيد التجريبي فيما يتعيَّن نفكير الطابع الثاني على صعيد منطقي متعال: منطقي من حيث وحدويته وهويته، ومتعال من حيث مبدئيته أو أوليته القبْلية.

على الصعيد التجريبي ينخرط الأنا في مجمل أحوال نمحوره العالمي في مركَّب تعلقه بالآخر وبالموضوع بحيث لا يمكن سلخه عنها. هنا لا يُفهم الأنا من حيث انخراطه العالمي في المركَّب العلائقي المذكور إلا بصفته فعلاً وانفعالاً. أي أن امتناع سلخه عن عالمية مركبه العلائقي يقابله احتجابه اللامتناهي كجوهر (قائم بذاته) عن هذا المركَّب العلائقي بالذات.

أما على الصعيد المنطقي المتعالي فالأنا يتعالى حتى على مجمل مركَّب تعلقاته. إذ ذاك فهو لا يتعالى فقط على موضوعه، بل على ذاته هو بصفته قطباً محورياً في المركَّب العلائقي الذي يميز بنيته وحركته الداخلية. من تعالي الأنا المتعالي على الأنا التجريبي بوصف هذا الأخير قطباً محورياً في مركَّب علائقي يربطه ماهوياً بموضوع وبقائل آخر، قلت من هذا التعالي الذاتي، كون الأنا، في المرتبة العليا، وعياً ذاتياً متعالياً. هنا الأنا مبدأ الفاعلية اطلاقاً، بل هو مبدأ ينائي كلا الفعل والانفعال على حد سواء ليكون، بالنهاية التجريدية، أساسها المطلق.

على صعيد وصفي صرف يبدو الأنا، من حيث كونه وعياً ذاتياً، متسماً بحركية الدوران. هذا الدوران هو الوجه الآخر، أو الوجه الحركي لتعلق الأنا بذاته، بل، من ثم، لتعلق الأنا بموضوعه وبالآخر في مركب علائقي. هذا التعلق الذاتي في بنية الأنا مكمن لصعوبات مختلفة وإشكالات شتى من شأنها أن تعتري طريق الأنا باتجاه مفهوميته وفهمه الذاتي. فلأن التعلق يُفهم عموماً كتعلق غيريّ أو كتعلق الشيء بغيره تشهد، كما نلاحظ، مسألية الوعي الذاتي في الفلسفات القديمة من يونانية وسكولاستية لاحقة ضموراً ملحوظاً.

فأفلاطون يقول في حوار « خارميدس » (168a ؛ 167d-e) إنه من المحال أحياناً ومما يصعب تصديقه أحياناً أخرى أن يفضي تعلق الشيء بذاته إلى أي تعيُّن من تعيُّنات هذا الشيء.

وأرسطو يداني أفلاطون على هذا الصعيد عندما يقول في « الميتافيزياء » (راجع 1074b, 1072b) وفي « النفس » (راجع 429a 13-22) ما مؤداه أن المعرفة والادراك والتفكير أشياء لا يكون تعلقها بذاتها إلاّ على نحوٍ جانبي.

وحتى في العصور الوسطى يبقى الوعي الذاتي مسألة غير معنونة تُدانى من خلال المسألة القصدية أو مسألة قصدية الادراك عموماً. إذ ذاك تندرج مسألة الوعي الذاتي، أو ما يسمى اليوم وانطلاقاً من القرن الثامن عشر بهذا الاسم، في إطار التفريق بين القصد الأول أو المباشر من جهة، وهو إدراك الأشياء الفردية والخاصة في الترابط الطبيعي، وبين القصد الثاني أو التأملي من جهة أخرى، وهو إدراك العام من المفاهيم والبنى التصورية أو التأمل بخاصيات التفكير كفعل تجريدي وتسلسلي.

في ضوء إشكالية تعلّق الشيء بذاته وصعوبة اعتبار هذا التعلق الذاتي تعيُّناً من تعيُّنات هذا الشيء تبرز أهمية الموضوع بصفته أحد الأقطاب التوسطية في بنية الأنا العلائقية. بل إن علائقية هذه البنية (أنا ـ موضوع ـ آخر) تبرز أهميتها من خلال كونها الإطار البنيوي العام لإمكانية الأنا إطلاقاً بصفته وعياً ذاتياً أو تعلّقاً ذاتياً متوسَّطاً.

في هذا المركّب العلائقي لبنية الأنا بصفته وعياً ذاتياً يعتبر الأنا ذاتاً، والأنا الآخر ذاتاً أخرى والعلاقة بينهما عبر الموضوع علاقة بينذاتية.

إلا أن الموضوع لا يتوسَّط، على هذا النحو، علاقة الذات بالذات الأخرى فحسب، بل أيضاً، وبالأولى، علاقة الذات بذاتها. من هنا أن حركية الوعي الذاتي المتسمة بطابع دورانيّ إنما هي حركة الذات باتجاه ذاتها عبر تموضعها الموضوعي بحيث يتوسط هذا الموضوع كل علاقة بين الذات وذاتها على صعيد الوعي الذاتي وكل علاقة بين هذا الأنا والأنت على صعيد الوعي البينذاتي. هذا الدوران طابع يميز حركية المركّب العلائقي في الأنا: ضمنذاتياً وبينذاتياً. وبالرغم من أهمية فض مضامين العلاقة البينذاتية بالنسبة للوعي الذاتي فلا بدّ، في هذا المجال، من أن نحصر اهتمامنا في إطار العلاقة الضمنذاتية بين الذات وذاتها عبر توسطية الموضوع. فما هي، كما يجدر الآن السؤال، بنية الموضوع التي تؤهله لأن يتوسط علاقة الذات بذاتها ويجعل الوعي الذاتي، ضمنذاتياً وبينذاتياً، إنجازاً ممكناً؟ بل ما هو معنى التوسُّط على هذا الصعيد؟

من خلال التوسُّط تتقوَّم لحظة الغيرية التي لا يمكن لأية علاقة أن تنشأ بدونها. إذ ذاك يبرز الموضوع المتوسِّط لكل تعلّق ذاتي في الأنا كتلك اللحظة الغيرية التي تتلبسها الذات كشرط ضروري لتعلّقها الوعيوي بذاتها أو لتعلّقها بذاتها في الوعي الذاتي. ولأن اللحظة الغيرية تقوم على النفي تصبح الموضعة ذاتها ضرباً من النفي والموضوع ذاته وليداً للسلب. من سلب الذات يتولد (يوضع) الموضوع فيأتي الموضوع سلباً للذات وعكساً لها. إذ ذاك تتبدى غيرية الموضوع وذاتيته بآن. يَبِيْن الموضوع، من ثم، لا ذاتاً مذوَّتة من شأنها، بالتالي، أن تتوسط علاقة الذات بذاتها فتُمكن الوعي الذاتي كعلاقة غيرية وذاتية بآن وتسبغ عليه شكل حركية الدوران.

ثم إذا كان الموضوع هو اللاذات أو الذات ذاتها إنما منفية ومسلوبة ومعكوسة، أي، بكلمات أخرى، إذا كان الموضوع سلباً لإيجابية الذات فإنه أيضاً ـ ليكتمل نصابه ـ سلب لوحدويتها وهويتها البسيطة. من هنا إن الموضوع المموضع لوحدوية الذات هو لا ذات كثروية أو موضوع كثروي. والكثرة هنا لا حد لها، بل هي، بالضرورة، حركة لانهائية. إن كثروية العالم على هذا الصعيد تُستنبط، إذن، من كونه موضوع الذات على صعيد شموليّ صوريّ أو من كونه العكس السالب لإيجابية الذات ووحدويتها الهوية على حد سواء.

من هنا إن عودة الذات عبر اللاذات (الموضوع الكثروي لانهائياً) إلى ذاتها في الوعي الذاتي إنما هي، بالضرورة، عودة الذات إلى ذاتها من خلال كثروية الموضوع اللانهائي، بل من خلال عوائقية وسلبية كثروية الموضوع اللانهائي. إن كثروية الموضوع ومعقديته العوائقية (من خلال السلب) هي الوجه الآخر لوحدوية الذات وبساطة هويّتها (على صعيد الايجاب). ووحدوية الذات لن تعود إلى ذاتها كلاً مكتملاً في الوعي الذاتي إلا بقدر ما تصبح كثروية الموضوع اللانهائي موضوعاً مكتملاً للوعي.

بذلك يتبدى لنا أن عودة الذات إلى ذاتها في الوعي الذاتي إن هي إلا طريق تحرري يَمُرُّ في كثرة عوائقية لانهائية والكثرة اللانهائية لا تنتهي. هذه العودة، إذن، طريق لانهائي يكتنفه أبداً خطر الانتكاس والتقهقر، وهي عودة، رغم انعقادها الدوراني المتكرر، لا تكتمل.

من هنا مثالية اكتمال الوعي الذاتي وطوباوية انتهاء السلب

كطريق. ومن هنا تاريخية الوعي الذاتي كطريق تحرريّ لا نهائي. إذ ذاك فالأنا الواعي لذاته باستمرارية تاريخية هو الكائن الذي يموت دائماً قبل اكتمال وعيه الذاتي، أو هو الكائن الذي يموت دائماً قبل أوانه.

انطوان خوري

إضافة

لم تتطابق الأنا بوصفها نفساً مع الذات المفكرة بوصفها فكراً، إلا بعد تحولات طويلة في تاريخ الفلسفة. ويمكن بدرجة ما أن توصف مرحلة الفلسفة الحديثة ـ المعاصرة بأنها مرحلة الأنا المفكرة. لهذا يبدو العرض التدريجي لمفاصل تلك الأنا فعلاً لازماً للكتابة عنها ومتلازماً معها الأمر الذي استدعته هذه الاضافة.

1 ـ تداخلت الأنا في الفلسفات القديمة ـ الصينية والهندية والايرانية واليونانية ـ مع مفاهيم النفس والروح والعقل والفكر والشعور بالذاتية.

2 ـ اندمجت الأنا في الفلسفة العربية مع مبدأ الذاتية الانسانية وارتبطت مع النفس الناطقة دون مستويات النفس الأخرى. وبدت النفس اصطلاحاً أكثر عمومية من الأنا.

بذلك اقتربت الأنا من منطقة تطابقها مع التفكّر بعد ارتباطها مع النفس الناطقة التي تحيل إلى النطق والمنطق حيث مملكة التجريد وملكتها بوصفها خاصية إنسانية. إلا أن الأنا تبدَّت وكأنها تابعة للعقل. لكأن العقل يحمل الأنا لا العكس. لأن العقل هو الحكمة الغريزية الكامنة في النوع الانساني العام بينما الأنا اندراج العام في الجزئي الخاص. باختصار يمكن القول بأن الأنا في الفلسفة العربية تأرجحت بين العقل والنفس. واقترابها من النفس أكثر من العقل يرجع إلى مطابقة العقل مع الروح كجوهر أول. على هذا النحو يمكن تخطيط خريطة البنية الشعورية للانسان كما يلي:

ـ الحس، مراحل الاحساس،
(الفارابي، فكرة الانتزاع).
ـ النفس، تراتب الشعور،
(الفارابي، نظرية النفس، كذلك ابن سينا).
ـ الأنا، الوعي الذاتي، مبدأ الهوية، كوجود ـ مفكر
(ابنُ سينا، برهان الانسان المعلق في الفراغ، وابن طفيل حي بن يقظان).
ـ العقل، مراتب المعرفة،
(الكندي العقل جوهر أول ومبدأ الحقيقة، ابن ملكا ومبدأ الاعتبار. ابن باجّة من العام إلى المتوحد).

لكأن الأنا في الفلسفة العربية تمفصل انطولوجي ـ ابيستمولوجي معاً.

3 ـ مع نهاية عصر النهضة قدم ديكارت صيغة الكوجيتو ـ الأنا «أفكر اذن أنا موجود». وقد ارتبطت الأنا المفكرة مع العقل مع الروح بوصفها الجزء الإلهي الخالد ـ الكامل في ثنائية الانسان. لهذا استدعت حركة الأنا المفكرة ضرورة الضمان الإلهي أنطولوجياً وأبستمولوجياً.

لكأن الكوجيتو ما زال في منزلة بين المنزلتين، منزلة النفس ومنزلة الروح ـ يتأرجح بين العقل الفطري ـ الروح.

4 ـ مع عصر العقل في القرن السابع عشر ـ كما تصفه المؤرخات الفلسفية ـ تضع الفلسفة قدمها على الأرض الثابتة لها. العقل جوهر أول ـ كما عرَّفه الكندي قبلئذ ـ أي هو المبدأ الأولاني الذي لا يرتكز إلى ضمان سوى قدرته الذاتية. بذلك تطابقت الأنا مع العقل لتصبح الأنا المتعالي التي تحمل سلطة المعرفة والعلم. لا تخضع لغيرها والجميع يخضع لها.

5 ـ في ذروة عصر العقل ينقد العقل ذاته كما ينتقد التجربة. بذلك تمفصلت الأنا النقدية بين الأنا القبْلية والأنا البعدية مع الفلسفة النقدية الكانطية. لأن الأنا النقدية داخل دائرة البسيكولوجيا ـ المتعالية. وسلطانها مشروط قبْلياً وبعدياً بالحدود الممكنة للمعرفة. إلا أن الأنا مرتبطة مع بعد ثالث خارج حدود العلم الممكن لكنه داخل دائرة الوجود هو الروح. مما يعيد إلى الذاكرة الاحراج الديكارتي لكن بترتيب تقني أكثر دقة. بالنتيجة الأنا لا تصنع ذاتها، لكنها مركز وحدة الشعور الذاتي ـ عند كانط ـ في آن معاً.

6 ـ أطل عصر الديالكتيك ثانية مع فيخته بعد غيابه منذ أفلاطون. ويمكننا القول بأن عصر الأنا بدأ معه أيضاً. الأنا في نظرية العلم تضع ذاتها بذاتها كما تضع اللاأنا ـ غيرها أيضاً. بذلك ظهرت الأنا المطلقة لأول مرة في الفكر الفلسفي. الأنا تضع الأنا، الأنا تضع اللا أنا، الأنا تضع الأنا ـ اللا أنا معاً في الرفع الجدلي للحدين.

لقد اخترق فيخته الاحراج الديكارتي والكانطي والعصر الوسيط معاً. لقد رفع الأنا الى مرتبة الأنا المطلقة التي تتحول عندئذ إلى أنانة توحد المعرفة مع الوجود وتلغي فصامات الثنائيات وثغراتها. فالأنانة تحقق مشروع فلسفة العلم أو نظرية العلم حيث لا معرفة فوق إمكانية العقل أو خارجها معرفياً ووجودياً.

7 ـ بما أن الأنا المطلق عند فيخته مركز نظرية العلم فهي

داخل دائرة المعرفة. لكن الديالكتيك يتضمن علاقة معرفية ـ وجودية معاً كما يعترض هيغل على فيخته. ومن المتعذر اختراق الاحراج «الأنوي» هذا دون تحول نوعي للأنا نحو العقل موجوداً والوجود معقلناً. وترفع هذه العلاقة متحققة في الفكرة المطلقة. على هذا النحو يمكن رسم تبولوجيا علائقية متكاملة جدلياً بين العقل ـ المنهج ـ الوجود. هكذا أصبحت الأنا عقلاً ـ وجودياً مطلقاً.

8 ـ مع نهاية القرن التاسع عشر ـ بدأ عصر علم النفس ليرجع ارتباط الأنا مع النفس ثانية. وتقدم نظرية فرويد التحليلية تمييزات الأنا والأنا العليا والهو. وتبدأ رحلة النفس بين أصابع التجربة المخبرية. لم تعد الأنا متعالية ـ عقلانية، كما لم تعد نفساً ـ خالدة ـ روحاً. إنما هي جزء من بنية الشعور الانساني الواعي اللاواعي معاً.

9 ـ لكن الفلسفة لا تقبل التحديد التجريبي الجذري للأنا لأن ملكة العقل ـ الكوجيتو محمولة على قدرة عارفة أي قدرتها المتعالية ـ التجريدية. ويمكن القول بأن ظاهراتية هوسرل أقوى مواجهة فلسفية تدافع عن الأنا المتعالية أمام تيارات معاصرة ترتكز على معطيات علوم وضعية تتمتع بقوة تأثير مباشرة على حياتنا.

10 ـ لكن هوسرل توفي قبيل نهاية الحرب العالمية الثانية. بالتالي لم يشهد مولد عصر الالكترون والكومبيوتر والفضاء الذي أنتج نموذجاً جديداً للأنا ممتداً في الآلية ومنعكساتها التي تحدث بافلوف عنها ببساطة منذ مطلع القرن.

باختصار نحن نشهد مولد الأنا الرابوطية لانسان الرابوط الآلي الذي يدق بوابات العصر بعد أن اقتحم أبواب المنازل ودخل غرف حياتنا اليومية. مع ذلك ستستمر مواجهة الفلسفة مع تحولات الأنا لأن الفلسفة تمتعت دائماً بقدرة تمثل عصرها والنفاذ الى الشرط الانساني غير المستنفذ والمفتوح على أبعاد لا تقبل التكثيف في بُعد واحد.

محمد الزايد

أنانِيَّة/إيْثار

Egoïsme
Egoism-Altruisme
Egoismus-Altruismus

الإيثار هو إيثار الغير على الذات. والايثارية نظرية أخلاقية تدعو الى اللا أنانية وايثار الغير اللذين يصبحان في منظورهما مَعْلَماً رئيساً من معالم الحياة الأخلاقية. من هنا دعوتها الى توجيه المسلك والتصرف الى خير الآخرين. أبرز من دعا اليها فلاسفة الأخلاق الانكليز أمثال لوك وهيوم وآدم سميث وشافتسبيوري وبنثام وسبنسر. أما ترجمتها الى الفرنسية فهي Altruisme وترجع الى الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت 1798 ـ 1857 الذي رأى بدوره ضرورة تغلب الايثار على الأنانية وتفوق المشاعر الايثارية المجتمعية على حب الذات.

وبالمقابل فإن الانانية هي ترجيع كل القيم الى الأنا. على الصعيد الاخلاقي الانانية هي حب الذات والنزعة الى المنفعة الخاصة. والأنانية، بالنسبة للبعض متأصلة في طبيعة الانسان. من هنا قول هوبز 1588 ـ 1679 باتسام الانسان في الوضع الطبيعي بنزعة أنانية بحيث ينتج عن ذلك «حرب الكل على الكل». كذلك شوبنهاور 1788 ـ 1860 الذي يعتبر الانانية الدافع الرئيس والاساسي في تصرف الانسان والحيوان، فتصبح الأنانية في نظره الحافز الى الكينونة والرفاه. أما شتيرنر 1806 ـ 1856 فيدعو الى أنانية غير مقيدة وذلك انطلاقاً من نظرة فردية شيوعية فوضوية عبر عنها في كتابه الشهير «الفرد وملكه» 1845.

أما على صعيد المعرفة فتسمى الأنانية أنانة وهي النزعة الفكرية التي تقضي بكون الأنا الموجوذ الوحيد، أو، في حالة الاعتدال، بكون الأنا الموضوع الوحيد الذي تمكن معرفته. من هنا أن ديكارت رأى مهمة الفلسفة الاولى في القضاء على الأنانة.

انطوان خوري

إضافة

يعتبر تركيز ديكارت على الأنا Ego بوصفها قاعدة للمعرفة نقطة تحوّل لفلسفة النهضة وبوابة للفلسفة الحديثة. لذلك قال عنه هيغل بعدئذٍ: مع ديكارت تصل الفلسفة إلى الأرض الثابتة للمعرفة.

وقد وصلت الأنانة في نظرية المعرفة إلى أقصى ذروة ممكنة مع الفيلسوف الألماني فيخته حيث الأنا تضع الأنا واللاأنا معاً في ثلاثة قوانين مشهورة. لا بدّ من التنبيه إلى التحولات الكبرى التي طرأت على الأنا في نظرية المعرفة بعد اكتشافات علم النفس المعاصر والمدرسة التحليلية تخصيصاً.

التحرير

إنْتاج

Production
Production
Produktion

عملية استقلاب (أي تبادل تحول الغذاء إلى طاقة) بين الانسان والطبيعة، تتضمن انتاج المواد المعيشية للبشر في شكل وسائل انتاج ووسائل استهلاك، وكذلك إنتاج وإعادة انتاج العلاقات المجتمعية للبشر. ويشكل الانتاج الشرط الحاسم لوجود البشرية، فإن تطوره أدى إلى إخراج البشرية من عالم الحيوان إلى تميزها عنه. فالانسان يتميز عن الحيوان، أكثر ما يتميز، بأنه ينتج، أي يتملك الطبيعة من خلال سيرورة فعالة هادفة، ويسخرها لخدمته.

والانتاج ينطبع على الدوام بطابع مجتمعي: ففي أثناء الانتاج لا يؤثر البشر في الطبيعة فحسب، بل يؤثر بعضهم في البعض الآخر، فهم لا ينتجون اشياء مادية فحسب بل ينتجون في الوقت نفسه، العلاقات المجتمعية التي يعيشون وينتجون في ظلها. ولذا فإن الانتاج هو باستمرار وحدة القوى المنتجة وعلاقات الانتاج.

ومن شروط الانتاج، بل ومن نتائجه، توفر بيئة طبيعية معينة وعلاقات معينة على الدوام. والشروط الطبيعية كالثروة الطبيعية من المواد الغذائية، وخصب الأراضي، والثروة السمكية، والمياه، والحيوانات الوحشية، والثمار الخ. شكّلت في حقبات تطور بدائية تقدماً حاسماً للانتاج.

وفي حقبة أعلى من التطور، فإن الثروة الطبيعية لوسائل الانتاج، كمساقط المياه، والأنهر الصالحة للملاحة الخ. وكذلك المواد الأولية لصنع وسائل الانتاج، كالخشب والفحم، والمعادن الخام والنفط. هذه كلها تغدو أكثر أهمية. فإن الاستفادة من الشروط الطبيعية ترتبط، بالطبع بمستوى تطور المجتمع، وخصوصاً بقوى الانتاج وبعلاقات الانتاج.

وفي البلدان التي بلغت مرحلة حديثة من التطور، بفعل الثورة العلمية التقنية، باتت الشروط الطبيعية لا تشكل أهمية حاسمة لتقدم الانتاج. فهنا يغدو تحويل العلم الى قوة منتجة مباشرة للمجتمع، من أهم مصادر تقدم الانتاج.

ويشكّل الانتاج، وتطوره، أساس حياة المجتمع بأسره، فهو يحدد طابع التشكيلة الاقتصادية المجتمعية.

وينجم عن الانتاج: التوزيع والاستهلاك، وتقسيم العمل، وتوزيع الثروة المجتمعية، والفرز المجتمعي (طبقات، فئات)، والعلاقات المجتمعية للهيمنة والاستغلال، أو للتعاون المتكافىء.

وينفطر الانتاج باستمرار في شكل تاريخي محسوس، كنمط إنتاج، يتميز بمستوى تطور معين لقوى الانتاج وبعلاقات إنتاج متطابقة تشكل الأساس لتشكيلة مجتمعية إقتصادية.

قوى الانتاج

مجموع العوامل الذاتية المادية لعملية الانتاج وتضافرها في إنتاج البضائع المادية. ويندرج في قوى الانتاج البشر وقدراتهم، وخبراتهم الانتاجية، ومهاراتهم في العمل، ومعارفهم، وكذلك وسائل الانتاج، إلى جانب التكنولوجيا، وتنظيم الانتاج، والعلم الناجم عن قوة الانتاج. وتحدد قوى الانتاج العلاقة الفعالة للجميع بالطبيعة، ومستوى تطورها هو مقياس سيطرة الانسان على الطبيعة.

وقوى الانتاج توجد فقط في وحدة لا تنفصم عن علاقات الانتاج المتطابقة التي تشكل معها نمط الإنتاج، المحدد تاريخياً. وأهم قوة انتاج (أو قوة الانتاج الرئيسية) لكل مجتمع هو الانسان، أي الشغيلة بقدراتهم المبدعة، ومعارفهم وتجاربهم. فبدونهم لا يمكن لعملية انتاج - حتى المؤتمتة - أن تتم. ويرتبط تشغيل وسائل العمل بمعرفة البشر وبامكاناتهم وبقدر سيطرتهم على عمليات الطبيعة وتطبيقهم التكنيك تطبيقاً عقلانياً. ولكن في الوقت نفسه ترتبط قدرات البشر ومعارفهم ومهاراتهم من جديد بوسائل الانتاج القائمة وبمستوى قوى الانتاج. فإن تطور قوى الانتاج هو، خصوصاً تطور وسائل الانتاج، والتطور الملائم للبشر أنفسهم، والمقياس لمستوى تطور قوى الانتاج هو إنتاجية العمل.

فقوى الانتاج هي العنصر الفعّال المعبّر في الانتاج عن طبيعة عملية الانتاج، التي هي في الوقت نفسه عملية إعادة إنتاج تنسجم حركتها المستمرة والمتغيرة، التي تتم أولاً داخل علاقات الانتاج القائمة وتتناقض معها في النهاية. وهذا التناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج يتجلى في صراعات طبقية وأزمات تبلغ في الثورة المجتمعية أوجُها، ويتم في مجراها القضاء على علاقات الانتاج الموروثة.

والاشتراكية هي المجتمع الأول في التاريخ، الذي يضمن تطوراً خطياً، غير معيق لقوى الانتاج. وبذلك يفسح مجالاً لا حد له للتقدم المجتمعي وتبسط الشخصية الانسانية.

ولمفهوم قوى الانتاج أهمية أساسية لكافة العلوم الاجتماعية، فهو يسمح بإدراك تطور المجتمع بصفته عملية قانونية. وهذا التطور يعتمد في النهاية على نمو قوى الانتاج. وتطور وضع قوى الانتاج المعينة يتثبت بصفته مقياساً يمكن التأكد منه بدقة علمية.

علاقات الانتاج

أو العلاقات الاقتصادية، مجموعة العلاقات المادية المجتمعية التي تقوم بين الناس في مسار الانتاج، والتبادل، وتوزيع البضائع المادية، بالاستقلال عن إرادتهم ووعيهم. وتحدد علاقات الانتاج بمستوى تطور قوى الانتاج، وتشكل مع هذه القوى نمط الانتاج المجتمعي:

إن علاقات الانتاج، في مجموع العلاقات المجتمعية تشكل الأوضاع المجتمعية. فهي توجد موضوعياً وواقعياً مستقلة عن الوعي البشري وخارجه، فهي تملك إذن طابعاً مادياً وهي من الشروط المادية لوجود المجتمع. فجوهر علاقات الانتاج يحدد بالجهة التي تملك وسائل الانتاج. ويندرج في علاقات الانتاج: علاقة الناس بوسائل الانتاج، علاقات الملكية والعلاقات الاقتصادية الناجمة عنها بين الطبقات والفئات، وموقعها في الانتاج، أساليب تبادل الفعاليات، أو المنتجات بين المنتجين.

وداخل علاقات الانتاج، فإن علاقات الملكية هي التي تحدد، كل القضايا الأخرى، وهي في الوقت نفسه أشكال تعبير عن علاقات الملكية. وينجم عن هذا: أن كل تغيير أساسي للأوضاع الاجتماعية يشترط تحولاً في علاقات الملكية.

وعلاقات الانتاج المجتمعي يحدد الطابع التاريخي للتشكيلة المجتمعية الاقتصادية المعينة، فهي الأساس لتشكيلة مجتمعية معينة. والنماذج الأساسية من التشكيلات المجتمعية: المشاعية البدائية، مجتمع مالكي العبيد، الاقطاعية، الرأسمالية والشيوعية، في التشكيلة المجتمعية التي تعتمد على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، يكون لعلاقات الانتاج طابعاً تناحرياً، فهي في أساس نشوء طبقات عدائية تتميز باستغلال واضطهاد أقلية ـ الطبقة المستغلة، لأكثرية الشعب ـ الشغيلة.

وفي الثورة الاشتراكية يتكوَّن نموذج جديد لعلاقات الانتاج يرتكز على الملكية المجتمعية لوسائل الانتاج. فعلاقات الانتاج هذه هي علاقة التعاون الرفاقي والمساعدة المتبادلة بين الناس المتحررين من الإستغلال.

وتتميز علاقات الانتاج الاشتراكية خصوصاً:

1 – بهيمنة غير محدودة للملكية المجتمعية على أهم وسائل الانتاج، في أشكالها الرئيسية، ملكية الدولة أو الملكية الشعبية، والملكية التعاونية.

2 – تحرير الشغيلة من كل استغلال وإقامة علاقات التعاون الرفاقية والمساعدة الاشتراكية المتبادلة.

3 – بتوزيع المنتجات حسب مبدأ «كل حسب قدرته ولكل حسب عمله».

وتتبسط علاقات الانتاج بترابط لا ينفصم، وبتبعية لقوى الانتاج. هذا لا يعني أن علاقات الانتاج تلعب دوراً سلبياً، أو تتبع تلقائياً للقوى المنتجة. فإن طابعها هو الذي يحدد وتيرة، وحجم تطور القوى المنتجة، والنتائج الاجتماعية التي تنتج عن تطور القوى المنتجة، إنها اشكال تطور القوى المنتجة. ويسع علاقات الانتاج أن تكون مشجعة أو معيقة للقوى المنتجة، وهذا حسب انسجامها، أو عدمه، مع طابع هذه القوى.

وعن هذا كله، ينجم القانون الجدلي، الأعم بين قوى منتجة، وعلاقات انتاج، أي ينتج قانون تماثل علاقات الانتاج مع طابع القوى المنتجة. وفي حقبة معينة من تطورها تتناقض القوى المنتجة مع علاقات الانتاج، التي تكون قد أصبحت في أشكال تطورها قيوداً للقوى المنتجة. وهذا التناقض بينهما لا يمكن أن يحل إلا بتغيير علاقات الانتاج في المجتمع القائم على التناحر الطبقي، يصطدم هذا التغيير، الضروري تاريخياً، بمقاومة الطبقات المهيمنة التي تدافع عن علاقات الملكية القائمة بكل الوسائل التي تملكها، هذا النزاع بين القوى المنتجة الدافعة إلى الأمام، وبين علاقات الانتاج المعيقة، أي هذا النزاع بين الطبقات، لا يمكن أن يحل إلا عن طريق الثورة المجتمعية.

عصام الجوهري

إنْتِماء

Appartenance
Affiliation
Zügehörigkeit

ينبغي التميز بين نوعين من الانتماء: الانتماء المنطقي والانتماء الوجودي الاجتماعي. الانتماء المنطقي علاقة اعتبارية محددة بين الفرد والصنف أو الفئة التي يدخل هذا

الفرد في نطاقها. أما الإنتماء الوجودي الاجتماعي، فهو علاقة هوية ومصير بين الفرد البشري وجماعة محددة وما تتصل به من أرض أو حضارة أو غير ذلك.

تُظهر المقارنة بين هذين التعريفين أن الانتماء في جوهره علاقة، الفرد فيها مشمول ومحاط به، وأن علاقة الانتماء المنطقي بسيطة بالنسبة الى علاقة الانتماء الوجودي الاجتماعي. ولذا تستدعي هذه الأخيرة تحليلاً متناسباً مع غناها وأهميتها. وهي المقصودة عندما يجري الحديث عن الانتماء دون تخصيص.

في الفكر العربي القديم، الانتماء هو عبارة عن الارتفاع في النسب الى فلان أو الى بيت أو الى حسب معين. الانتماء هو فعل انتساب، أي توكيد علاقة القرابة، وعلى الأخص عندما تكون هذه العلاقة بعيدة في الزمن أو في عمود القرابة. وقد ظل هذا المعنى سائداً، بشكل عام، بسبب الدور الغالب الذي لعبه الرباط القبلي وما يتفرع منه في تحديد الهوية الجماعية ونوعية ارتباط الفرد بحياة الجماعة المباشرة. ولم يكن الإنتماء إلى الموطن، حيث حصل، سوى «علامة زائدة على النسب»، كما يقول إبن خلدون.

لكن الإنتماء لا يرتد إلى الانتساب، رغم وجوه الترادف بينهما. فالحدس الأصلي في الإنتماء هو النماء الذي «يزيد الشيء حالاً بعد حال من نفسه لا بإضافة إليه» على حد وصف ابي هلال العسكري، أو هو النمو الذي يصفه الجرجاني بأنه «ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الأقطار نسبة طبيعية، بخلاف السمن والورم». مما يعني أن نوعية العلاقة في الانتماء تختلف عما هي عليه في الانتساب. فالانتساب، سواء كان طوعياً بحكم الاختيار أو معطى بحكم الواقع، يجعل الفرد عضواً في جماعة معينة، مساهماً بنسبة ما في حياتها ونشاطاتها، على أساس ارتباط خارجي، قابل للانقطاع أو للتجميد. أما الإنتماء، فإنه يتضمن ارتباطاً داخلياً، روحياً، عميقاً، يحوّل العضوية في حياة الجماعة إلى تفاعل حيوي مصيري. إنه يشتمل على بعد ذاتي كياني يؤثر في نفسية الفرد تأثيراً جذرياً وشاملاً.

ويتنوع الانتماء بتنوع الجماعات والآفاق التي تتحرك في إطارها. وهكذا نجد في التاريخ الاجتماعي الانتماء القبلي، وما يندرج تحته من انتماء عائلي أو عشائري، والانتماء الطائفي والانتماء الطبقي والانتماء القومي، وغير ذلك من الانتماءات الجماعية، الضيقة أو الواسعة، القديمة أو الحديثة، كما نجد الانتماء الاقليمي أو الانتماء القاري أو الانتماء الحضاري. ومن الواضح أن هذه الأنواع الأخيرة من الانتماء لا تؤثر في شخصية الفرد إلا من خلال انتمائه إلى جماعة تحتل موقعاً معيناً في الاقليم أو القارة أو الحضارة. فالنقطة الفاصلة في قضية الانتماء هي الهوية الجماعية العليا التي يدرك الفرد ذاته فيها وفي تفاعله معها.

من هنا يتحصل أن الإنتماء يمكن أن يكون حالة غير مصحوبة بوعي محيط بجوانبها وأبعادها وآثارها، ويمكن أن يكون واقعاً فعلياً مؤسساً على وعي تام بأبعاده وجوانبه وآثاره. ويتحصل كذلك أنه لا بد للفرد من أن يعيش مجموعة انتماءاته على أساس ترتيب معين لها. اذ لا يمكن أن يحافظ على الانسجام والتوازن في شخصيته اذا توازت وتضاربت مقتضيات تلك الانتماءات في نفسيته. بعبارة أخرى، لا بدّ من تغليب انتماء على انتماء، وتقديمه والرجوع اليه في حالة التنازع. وفي الواقع، لا يتم ذلك على الأغلب بقرار يتخذه الفرد لحسابه الخاص بقدر ما يتم تحت تأثير تطور عام يشمل المجتمع الذي يعيش الفرد فيه كجزء منفعل وفاعل في آن واحد.

إن درجات الانتماء في نفسية الفرد وشخصيته وكيفية تراتبها ونوعية تأثيرها في سلوكه قضية معقدة في ذاتها. إلا أنها تزداد تعقداً بقدر تفسخ المجتمع وعدم وجود انتماء واضح يشمل أفراده جميعهم ويعلو على الانتماءات الأخرى التي تتجاذبهم. ولعل الفارق الاجتماعي الأهم بين المجتمعات المتقدمة والمجتمعات النامية أو الناهضة يكمن في مستوى تطور ظاهرة الانتماء. فالمجتمعات المتقدمة، في معظمها، قطعت مراحل عدة من مراحل الوجود القومي وجعلت الانتماء القومي في مركز الصدارة بين الانتماءات التي يعيشها الفرد، سواء توسلت النظام الليبرالي أو النظام الاشتراكي لبلوغ أهدافها الكبرى. ومثل ذلك لم يحصل في معظم المجتمعات النامية أو الناهضة، حيث الانتماء القومي يتصارع مع أنواع من الانتماءات التاريخية الراسخة، كالانتماء القبلي أو العرقي أو الطائفي، ويحدث من جراء ذلك تفكك في بنية المجتمع وتمزق في نفسية الفرد وشخصيته، فضلاً عما يحدث فيهما بسبب مواجهة طغيان الحضارة الغربية الاستعمارية.

ويمكن أن تنطرح قضية الانتماء، على سبيل التوسع بالنسبة إلى مجتمع بكامله، فيعتبر المجتمع عند ذاك وحدة بين مجموعة وحدات مماثلة. لكن الكيانات التي تعلو المجتمعات لا تفرض عليها روابط عضوية كالتي تفرضها الجماعات أو المجتمعات على أفرادها. ولذا تبقى قضية

الإنتماء مطروحة بأجلى وأقوى مظاهرها في حياة الفرد من حيث هو فرد يتماهى مع حقيقة جماعة تاريخية معينة. فالإنتماء لا يتنافى بالضرورة مع الفردية، فقد يكون مانعاً لها من الانطلاق والتفتح، وقد يشكّل حافزاً لها وطريقاً إلى أعلى ما تستطيع البلوغ إليه.

ناصيف نصار

أنثروبولوجْيا (علم الإنسان)

Anthropologie
Anthropology
Anthropologie

تحديدات عامة

هي الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.

ليس بخفي على المتعاطين بهذا العلم أن هناك خلافاً على التسمية. وقد برز هذا الخلاف في المؤتمر الدولي للانثروبولوجيا الذي انعقد في نيويورك عام 1952، مما دعا بعض المشاركين وأبرزهم نادل الى التخفيف من أهمية التسمية. وتميز في هذا المؤتمر ليڤي شتروس، وكروبر بالتحديد التالي: « يمكن تحديد الانسان بالحيوان صانع الأدوات أو بالحيوان الاجتماعي. فاعتباره حيواناً صانعاً للأدوات يدفعنا الى اعتبار الأدوات نقطة الانطلاق، والمؤسسات الاجتماعية نقطة النهاية، عندها تعتبر هذه الأخيرة من الأدوات التي تجعل العلاقات الاجتماعية ممكنة. هذه هي الانثروبولوجيا الاجتماعية. أما إذا اعتبر الانسان حيواناً إجتماعياً، وجب الانطلاق من العلاقات الإجتماعية توصلاً إلى الأدوات والثقافة بمعناها الشامل، واعتبارها وسيلة تؤمّن استمرارية العلاقات الاجتماعية...».

وللاختلاف في التسمية طابع قومي أيضاً: ففي فرنسا مثلاً، يسري تقليد يدعو الى استعمال كلمة « اتنولوجيا » كبديل للتسمية « أنْثروبولوجيا اجتماعية وثقافية »، مخصصين كلمة « انثروبولوجيا » للدلالة على « الانثروبولوجيا الطبيعية ».

يمكن التخفيف من فوضى التسميات إذا ما تنبهنا إلى أن بعضهم يعتبره علماً منفصلاً وما هو سوى توجّه معين داخل علم معيّن. فمن جهة ما يخص جمع المعلومات في الحقل أو الدراسة الميدانية، هذا ما اتفق على تسميته « اتنوغرافيا » أو الوصف الاجتماعي. تهدف « الاتنوغرافيا » إلى إنشاء الصورة الأكثر تمثيلاً لجماعة بشرية معيَّنة. وعلى مستوى أعم، فإن مجمل الأعمال التي تندرج تحت هذا العنوان تؤلف مخزون تراث الانسانية وخاصة « البدائية » منها.

وغالباً ما يتبع العمل الميداني توجهات تهدف إلى التركيب والتعميم. أولها « الاتنولوجيا » التي تعمل برأي ليڤي شتروس في اتجاهات ثلاثة: « جغرافية، إذا أردنا دمج معارف تخص جماعات متجاورة؛ وتاريخية، في حال أردنا إعادة إحياء صورة ماضي شعب أو شعوب متعددة؛ ونسقية في نهاية المطاف، إذا عزلنا، بهدف إبرازه، نموذجاً تقنياً أو مؤسساتياً معيناً ». مهمة الإتنولوجيا هي بالاختصار تحليل وتفسير أوجه الفرق والشبه بين مختلف الثقافات.

هناك توجه آخر يهدف الى التركيب والتعميم، إنما له طموح أكبر، هو توجه الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية: « تهدف الانثروبولوجيا الى المعرفة الشاملة للإنسان متناولة إياه في بعديه التاريخي والجغرافي على السواء؛ متوخية الوصول الى معرفة يمكن تطبيقها على مجمل النمو البشري؛ وساعية إلى استنتاجات إيجابية أحياناً وأخرى سلبية، تنطبق على مجمل المجتمعات البشرية، من كبريات المدن الحديثة إلى أصغر القبائل في ميلانيزيا ». ويفضل البعض، وخاصة في فرنسا، تسمية « اتنولوجيا مقارنة » بدل « انثروبولوجيا اجتماعية وثقافية ».

نشأة الانثروبولوجيا

المقاربة التاريخية لتحديد نشوء الانثروبولوجيا لها قيمة جمة، فهي تكشف المسار الطويل والشاق الذي أوصل الإنسان الى وضع نفسه موضع البحث. وهي تاريخ وعي الإنسان لاختلاف تكوُّن الانسان في المدى وفي الزمن. ووعي إرجاع هذه الإختلافات إلى الشروط البيئية التي تحكمها. فالانثروبولوجيا ولدت مع اكتشاف الآخر ومع قبول الانسان الآخر كشبيه والآخر كمختلف أو مفترق معاً. هذه المسيرة شاقة ومضنية على المستوى الذهني.

لا يمكن إغفال كتابات شبه انثروبولوجية من أعمال فلاسفة أو جغرافيين أو علماء تاريخ قدماء أمثال هيرودوتس والمسعودي وابن حوقل والبكري والادريسي وابن بطوطة وابن خلدون وخاصة البيروني.

إنما إذا أخذنا مؤشر تعمُّد بعض العلماء الدراسة الحقلية للمجتمعات المفارقة، نرى أن الانثروبولوجيا ولدت ونشأت

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فالأبحاث الحقلية في الانثروبولوجيا حديثة إذا ما اعتبرنا أن التفتيش الفعلي لم يتسلح بجهاز منهجي الا حديثاً جداً.

ومن الرعيل الأول نذكر باستيان الذي كان طبيباً في البحرية، مما سهل عليه التواصل مع شعوب عدة منها بعض قبائل الكونغو وأوقيانيا والأنتي، وتايلور الذي دخل على عدة مجتمعات هندية أميركية، وسومر ـ ماين الذي عاش طويلاً في بلاد الهند، ومورغان الذي درس وعمل بين الايروكوا وقبائل هندية أخرى في أميركا الشمالية.

لم يكن العمل الميداني عند هؤلاء المؤلفين سوى رديف للبحث وليس أساسه أو مصدره: فالميدان يؤكد صحة نظريات بنوها مسبقاً. فالثقل موضوع لجهة الأطروحة الفلسفية التي يدعمونها، والبحث الميداني ليس إلا مثالاً أو برهاناً على صحة أو خطأ النظرية...

وفي أواخر القرن التاسع عشر ظهر نوع جديد من الباحثين الحقليين اكتفوا بتسجيل ما رأوه، فلم يحاولوا تحليل المعلومات التي اجتنوها بهدف استنباط نظرية فلسفية معينة، كما أنهم امتنعوا عن محاولة تدعيم نظرية معينة. وهؤلاء الباحثون الميدانيون بغالبيتهم من المرسلين أو الاداريين الاستعماريين أو من الرحالة، نذكر منهم على سبيل المثال سبري واليس اللذين قاما بوصف جزيرة مدغسكر، والروسي مكلوكلو ماكلاي الذي قام بعمل مماثل في أوقيانيا، وكودرينغتون في ميلانيزيا، وهادون في اندونيسيا وميلانيزيا، وسبنسر وغلن في اوستراليا، وسليغمان في شرقي أفريقيا، وبواس في القطب الشمالي وقبائل هنود أميركا الشمالية. لن ننسى الطبيب ريڤرس الذي كان خلاقاً في أبحاثه الميدانية في جزر ميلانيزيا ومالينوفسكي في أبحاثه عن شعب التروبريان...

أما الجيل الثالث من الباحثين الحقليين فلن نأتي على ذكره كونه منشبكاً مع تيارات مختلفة. وهو ذو تخصص في مجمّعات ثقافية محددة وتقنيات بحثه الميداني شديدة التعقيد، نترك هذا لباب الاتنوغرافيا.

التوجه المميز للانثروبولوجيا

تُبرز الانثروبولوجيا بالدرجة الاولى أهمية دراسة التشابه والإختلاف بين الجماعات البشرية: فالمقارنة تشكل باستمرار الخلفية الدائمة لكل دراسة مفردة، وهذا ما دفع المهتمين بهذا الميدان إلى الابتعاد عن دراسة الحضارة الصاهرة لكل اختلاف أو تميُّز، أي عن دراسة الحضارة التقنية والعلمية الحديثة، والسعي وراء مجتمعات ما زالت خارج هذا الاطار: مجتمعات البدائيين أو المجتمعات النيوليتية (الزراعية أو الرعوية) أو ما قبل النيوليتية: مجتمعات الصيد والقطاف.

ميادين البحث الانثروبولوجي

ما ميّز الانثروبولوجيا في مراحلها الأولى نموذج معين من المجتمعات: تلك التي يصفها البعض بالمتوحشة (مالينوفسكي)، أو البدائية أو التي لا تعرف الكتابة أو التقليدية (بالمقابل مع الحديثة). فالانثروبولوجي يدرس مجتمعات وثقافات غريبة عن المجتمع الذي تشكلت فيه إنسانيته، وغالباً ما يأخذ الاحتكاك بين حضارتين أو ثقافتين مختلفتين طابعاً مأساوياً. ومع نمو وتطور هذا العلم سرعان ما توسع ميدان البحث وامتد الى المجتمعات الحديثة، فتناول بالبحث المجتمعات الريفية في البلاد الصناعية وبعض الأحياء في بعض المدن الحديثة...

المقاربة الخاصة بالانثروبولوجيا

ويمكن اعتبار الانثروبولوجيين من علماء الاجتماع، لكنهم يتميَّزون بالمراقبة الميدانية المباشرة والمحصورة الاطار ويحتفظون بخلفية نظرية ورثوها عن دراسة مجتمعات شديدة البساطة، وبهاجس الشمولية. فالانثروبولوجيا الاجتماعية هي بلغة علماء الاجتماع علم اجتماع مصغر أو منمّق.

الدراسة الحقلية أو الميدانية

الدراسة الحقلية هي المرحلة الأصعب من مراحل الدراسات الانثروبولوجية، فهي تتطلب وقتاً طويلاً لانجازها، أقلّه دورة سنة كاملة ليتسنى للباحث حضور سلسلة التغيُّرات المرافقة لدورة المناخ (الدورة الزراعية، الطقوس الدينية الموسمية...). ثم أن أول ما يصطدم به الباحث الميداني عند دخوله على مجتمع معين هو النفور المتبادل بينه وبين الجماعة التي يدخل عليها: فهو دخول غريب من باب لا وجود له في الثقافة المعيّنة، فهو دخول «دارس» أو «باحث»، فلا مكان في المؤسسات الخاصة بالمجتمع المعني لصفة «دارس» أو «باحث»، مما يفرض على الباحث التعجيل الى اكتساب ثقة العناصر المشكِّلة للوحدة الاجتماعية موضوع البحث لكي يجد لنفسه موضعاً ملائماً رمزياً بين هذه الجماعة. ولكل باحث طريقته الخاصة الملائمة لميدانه يصل

من خلالها الى كسب ثقة الجماعة التي يدرسها. وقد أثبتت التجربة أن أفضل السبل للاحتكاك الأول هو التوجه نحو القيِّمين على المجتمع المعني: الزعيم أو الشيخ أو رجال الدين... فهو الموكل اليهم التكلم باسم الجماعة وهم الذين يضفون صفة الشرعية على عمل الباحث. وعلى الباحث من جهته أن يكون فطناً لأفضل السبل التي تسهل قبوله بين الجماعة، فيتحاشى في البداية الأسئلة المحرجة ويحترم حرمة الأفراد المعنيين، غير ناسٍ أنهم بشر مثله.. ولا شك أن هذه التجربة صعبة على الباحث، فهي تتطلب منه تكيفاً شبه دائم مع الآخر، المختلف والمفارق معاً. والتكيف انسلاخ وانخراط قد يتحولا عند الباحث الى تعب ويأس أحياناً.

أولى شروط الانخراط هي تعلم لغة الجماعة المعنيّة، فعدا كون اللغة وسيلة الإتصال الوحيدة تقريباً، فإنها أيضاً حاملة لغالبية الأنساق الرمزية الخاصة بالجماعة قيد الدرس.

المهمة الثانية الضرورية لكل عمل ميداني هي اختيار أحد أعضاء المجتمع المعني ليلعب دور المخبر الذي يجيب على الأسئلة التي تهم الباحث. واختيار المخبر له محاذيره، فكل عضو في المجتمع له موقعه الخاص الذي قد يختلف عن موقع عضو آخر، وقد يتمايز شخص عن آخر بسعة أو ضيق المعلومات التي لديه وبسهولة أو بصعوبة التعبير عن أفكاره، فاختلاف السن والجنس والمهنة والمقام... متغيرات لا يمكن للباحث أن يغفلها.

قد تكون المعلومات التي يعطيها المخبر ناقصة أحياناً أو خاطئة لأسباب مختلفة، لحرج في السؤال أو لتقدير من جهة المخبر أن ما يسأل عنه تافه لا أهمية له أو لخلل في الذاكرة... لذا يُنصح الباحث للتدقيق بصحة المعلومات التي تعطى له بأن يعمد إلى الاستعانة من وقت لآخر بمخبرين ثانويين، يؤكدون أو ينفون معلومة مشكوكاً بصحتها...

وأياً كان موضوع الباحث فلا بدّ من أن يخصص جزءاً من عمله لتسجيل حياته اليومية في الميدان في سجل يكون ضابطاً زمنياً لمختلف المعلومات التي يقوم بجمعها خلال معايشته للميدان.

ولا بدّ أيضاً من أن يقوم بتسجيل ثلاثة أشياء، تخص الميدان هذه المرة، هي: 1 ـ دورة الحياة اليومية للفرد الأكثر تمثيلاً للمجتمع. 2 ـ دورة الحياة السنوية بما يرافقها من طقوس واحتفالات دينية وأعمال ونشاطات انتاجية (صيد، زراعة...) تتبع وتخضع للدورة المناخية. 3 ـ سجل حياة أحد أعضاء المجتمع، يُنتقى من بين المسنين وأصحاب الذاكرة الحية.

تقنيات الباحث الميداني تتراوح بين القلم والقرطاس والكاميرا السينمائية مروراً بالآلة الفوتوغرافية والمسجل الآلي للأصوات. فلكل من هذه التقنيات محاذيرها، كما أن لكل منها مجالها الملائم. والأسهل ميدانياً اعتماد القرطاس والقلم، كما أن الاكثر أمانة التسجيل السينمائي المرافق بالصوت... فغالباً ما يسجل الباحث بهذه الوسيلة أشياء لا يعيها الا بعد رؤيته المتكررة للشريط المسجل.

أما الباحث الذي يهتم بدراسة مجتمعه فإنه يمتاز بسهولة الاحتكاك مع (جماعة) موضوع الدراسة: يعرف لغتهم وهو عالم مسبقاً بالممنوعات والمحرمات... فيختزل مرحلة تعلم اللغة، كما أن انخراطه غالباً ما يكون سهلاً. إلاّ أن لهذا النوع من الأبحاث الميدانية محاذيرها، فباعتياد الباحث على مجتمعه تغيب عنه أشياء لا تلفت نظره وقد تكون ذات أهمية، من هنا ضرورة الخلفية النظرية المقارنة.

الأمثلة عن دراسات ميدانية ناجحة عديدة نكتفي بذكر اثنتين منها غالباً ما تعطى كنماذج للأنثروبولوجيين المبتدئين هما دراسة قبيلة النوير في جنوب السودان على يد ايفانس ـ بريتشارد ودراسة شعب التروبريان على يد مالينوفسكي.

مفهوم الثقافة

لم نوفق في لغتنا بكلمة مقابلة لكلمة Culture في اللغات الأوروبية. وقد ارتأى مجمل العاملين في ميدان العلوم الانسانية ترجمتها بكلمة «ثقافة». وإذا ما عدنا إلى الجذر اللاتيني أساس هذه الكلمة، نرى أن الأنثروبولوجيين الأولين حظوا بكلمة لها من المعاني ما يغطي إلى حد ما كافة أوجه النتاج البشري الذي يتعدى به المستوى الحيواني. فجذر Cult في اللاتينية له جملة من المعاني رأينا إمكانية جمعها تحت خمسة معانٍ رئيسية هي: 1 ـ معنى زراعة (زراعة، عناية بالزرع، مواسم، حصاد). 2 ـ معنى تربية (عناية، عناية بالبدن، تعليم، تربية، تدريب، تهذيب النفس، تمرس، تمرين). 3 ـ معنى حضارة (لباس، ملابس، أناقة، بذخ، ترف، عادات، نمط حياة). 4 ـ معنى عبادة (عبادة، تعبد، مناصرة، مساعدة القائم بالذبيحة، مدية، سكين، إكرام وتقدير). 5 ـ معنى الإقامة والسكن.

لم نرَ في الجذر العربي «ثقف» سوى معنى الحذق واكتساب تقنية معينة والعمل بالسيف وتسوية اعوجاج الشيء،

يقارب المعنى الأصلي لكلمة Culture باللغات الأوروبية.

أما كلمة حضارة فليست بأكبر حظ. فالمعاني التي يحملها جذر «حضر» هي التالية: 1 ـ معنى حضور خلافاً للغياب. 2 ـ معنى سكن القرى والمدن والريف بالمقابل مع البدو سكان البادية. 3 ـ معنى جماعة من الناس يفوق عددها الخمس. 4 ـ جغرافياً معنى الموضع حيث الماء أو حيث ينبت التمر. 5 ـ معنى السجل. 6 ـ معنى صاحب البيان. 7 ـ معنى الأبيض اللون (نسبة إلى الإبل والبقر). 8 ـ معنى المبادر إلى الطعام والشراب. 9 ـ معنى تسريع العدو (نسبة إلى الخيل). وكما هو ظاهر فليس هناك سوى معنى الزراعة (المستنبط من معنى سكان الريف والقرى والمدن) ومعنى الإقامة والسكن (خلافاً مع الترحال) يلتقيان مع معاني جذر Cult اللاتيني.

بذلك، فإن مفهوم Culture باللغات اللاتينية والجرمانية والأنكلوسكسونية عنصر رئيسي في تحديد الأنثروبولوجيا. ولكن هذا لا يعني أن الانفاق حاصل بين العلماء الأوروبيين حول هذا المفهوم، إنما نراهم متفقين على المفهوم الأدنى ألا وهو أن «الثقافة» ترمز إلى مجمل التجربة الانسانية المكدسة والمتناقلة من جيل إلى الجيل العَقْب في مجتمع ما. وأول ما ينتج عن هذا الفهم أن المجتمعات تختلف بثقافاتها، وأن لكل مجتمع ثقافة يتميز بها.

ومن أوضح التحديدات التي أعطيت لهذا المفهوم التحديد الذي قدمه تايلور 1871: «تشكل الثقافة كلاً معقداً يشمل المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل الملكات والعادات التي يكتسبها الانسان الفرد بصفته عضواً في المجتمع».

مفهوم المجتمع والبنية

من أهم المسائل التي اعترضت العاملين في ميدان الانثروبولوجيا لفترة سابقة مسألة الصلة بين مفهوم الثقافة ومفهوم المجتمع.

سنكتفي هنا بعرض بعض التأكيدات التي عمت بين الانثروبولوجيين المعاصرين: أولاً، ليس للبنية علاقة بالواقع الحسي وإنما بالمثيلة التي تبنى على صورة هذا الواقع. ثانياً، المادة الخام الداخلة في بناء المثيلة تتكون من العلاقات الاجتماعية، ولا يمكن اعتبار البنية الاجتماعية مجموع أو حصيلة هذه العلاقات. ثالثاً، للحصول على مثيلة لها خصائص البنية، وجب ارتباط العناصر المكونة لهذه المثيلة بعضها ببعض، أي أن تكوِّن نسقاً، ووجب من ناحية ثانية تحويل المعطيات الملحوظة في الواقع إلى معطيات أسرع استيعاباً. ووجب أيضاً أن تكون طيِّعة ومتجاوبة بين يدي من يريد اختبارها على المستوى الشكلي.

من خصوصيات هذه الوجهة في رؤية الأشياء إنعدام ضرورة كون المثيلة لا واعية لدى الجماعة المعنية، فقد يقع الانثروبولوجي على مثيلات من عمل المجتمع المدروس، يبنيها هذا الأخير بهدف تسهيل الكلام عن بنية مجتمعه. كما حصل مراراً بالنسبة للقرابة...

ميادين الانثروبولجيا

1 ـ الانثروبولوجيا الطبيعية:

هدف الانثروبولوجيا الطبيعية دراسة الوجه الحيواني عند الانسان، فهي الشق أو القسم من علم الحيوان الذي يعنى بدراسة النوع البشري، فتفتش عن الأنواع التي أدت بتطورها الى الانسان العاقل Homo sapiens، كما تهدف إلى وضع الأنسال التي أنجبت الانسان. وتسعى إلى اكتشاف كيفية توزع البشرية على خمس مجموعات عرقية، كما تسعى إلى تحديد العوامل التي أدت إلى الوضع السلالي الحالي.

2 ـ علم ما قبل التاريخ:

هو علم آثار مجتمعات ما قبل التاريخ. ويهدف هذا العلم إلى إعادة بناء مختلف أوجه المجتمعات الغابرة، منها الثقافة المادية (التكنولوجيا، السكن) والتنظيم الاجتماعي وأحياناً بعض الرموز الدينية... ما يميز هذا الميدان عن الميادين الانثروبولوجية الأخرى خصوصية المادة التي تخضع للدراسة والبحث وطريقة معالجة هذه المادة.

فالمادة هنا هي الحفريات وبقايا آثار هذه المجتمعات. وتشترك مع الانثروبولوجيا في بداياتها أنها تختص بالمجتمعات التي لم تعرف الكتابة.

3 ـ القرابة:

في زمن ليس ببعيد، بات الدارسون المهتمون بموضوع علاقات القرابة وقواعد الزواج يعتبرون مجموع هذه العلاقات والقواعد كأنساق لها منطقها الخاص وتماسكها الداخلي. إن الأنساق القرابية ذات منطق داخلي، ينتج عن كونها رمزية وبالتالي لها طابع الإتفاق والإعتباطية التي تخص كل ما هو رمزي.

أية علاقة قرابية مهما بعدت وتعقدت فهي مركبة من مزيج من ثلاثة أنواع هي: 1 ـ صلة النسب، وهي صلة الأبناء

بالآباء. 2 ـ صلة الأخوّة، وهي صلة الأخ بأخته (بأخيه). 3 ـ صلة الزواج، وهي صلة الزوج بزوجه. لذا يكتفي الباحث الميداني في مجال مفردات القرابة المستعملة لدى شعب من الشعوب بثماني مفردات هي: أب، أم، إبن، إبنة، أخ، أخت، زوج، زوجة، وغير ذلك من الصلات يركبها من الصلات المفردة السابقة، فيحصل على الكلمة المطلوبة والمعتمدة بلسان الشعب المعني للدلالة على صلة قرابة ما.

غالبية الشعوب تميز بين نوعين من الأقارب: أقارب النسب أو أهل النسب، وأقارب الصهْر أو أهل الصِهر. أهل النسب هم الأقارب من خلال الآباء والأمهات، يجمع بين من يتحدرون من أب (أم) أو جد (جدة) واحد(ة). أما أقارب الصِهر فهم مَن يتقرّبون عبر صلة زواج أو مصاهرة.

المدرسة الانكلوسكسونية والمدرسة البنوية

من الأسماء البارزة في المدرسة الأنكلوسكسونية داريل فورد وايڤانس بريتشارد وماير فورتس وريموند فورث وكودي... جميعهم ينطلقون من الأطر النظرية التي وضعها رادكليف براون ويركزون في دراساتهم على علاقات النسب. وقد صنّفوا الأنساب عند مختلف الشعوب إلى ثلاثة أنواع هي: الأنساب الأحادية الحَدْر والأنساب المزدوجة الحَدْر والأنساب الشَكَر أو التي لا تعطي أهمية للجنس في أنسابها. أما الأنساب الأحادية الحدر فهي صنفان: الأول، الأنساب الأحادية الحدر عبر الذكور أو الأبوية، والأنساب الأحادية التي تنحدر عبر الاناث أو الأنساب الأمومية.

الفروقات الحاصلة بين مختلف أنواع الأنساب أمومية كانت أم أبوية أم غير ذلك، عائدة من جهة إلى طريقة الإقامة أو السكن (تجمع أو تشتت الرجال مرافق بتجمع أو تشتت الإناث) وطريقة تحديد النسب ـ الإسم.

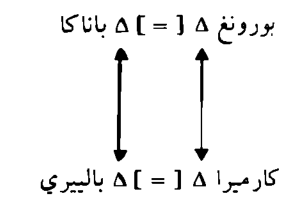
يستنتج من دراسات من هذا النوع أشياء عديدة على صعيد الدور والموقع لكل نوع من الأنواع الأساسية لصلات القرابة: فصلات القرابة الأساسية الثلاث تتوازن تبعاً لنوعية وضرورات النسب. فالمرأة مثلاً في نسق القرابة العربية (وهو نسب أحادي الحَدْر أبوي) معدومة الدور كأخت أو كإبنة، ولا وزن لها في المجتمع إلا كزوجة وأم لأولاد (ذكور).

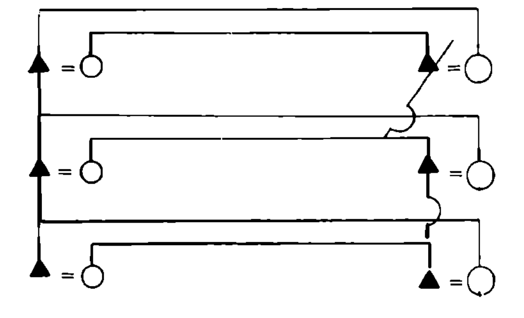
النقد الأساسي الموجّه لهذه المدرسة من قبل البنيويين كونها تنطلق من مفهوم هيولي، معتبرة تشكّل المجموعات القرابية سابقاً سببياً على العلاقات الناتجة عن تبادل النساء. ومن فرضية تبادل النساء انطلقت مدرسة اتخذت من مؤسسة تبادل النساء مبدأ لها.

بعد الحرب العالمية الثانية دخلت الدراسات حول القرابة عصراً جديداً، عصر تحليل البنى. العمل المركزي لهذه الفترة كتاب «البنى البسيطة للقرابة» الذي ألفه كلود ليڤي شتروس. ينطلق هذا المؤلف من ملاحظة أن تحريم نكاح ذوي الرحم المحرّم يطال في مختلف المجتمعات أصنافاً مختلفة من الأقارب ـ في بعضها الأم، في بعضها الآخر الأخت وفي أخرى بنات العم... ـ كما نرى التحريم موجوداً في كل المجتمعات. بكلام آخر، كل المجتمعات أنشأت قاعدة تنظم فيها شروط الزواج. هذه القاعدة الاجتماعية وهي تحريم الزواج من بعض الأقرباء تشكل القاعدة الوحيدة العامة في كل المجتمعات البشرية، ولهذا فهي العلامة التي تدل على الانتقال (النظري) من الطبيعة إلى الثقافة. ولا تكتفي هذه القاعدة بالتحريم وإنما تعيّن مسبقاً، أحياناً من ستكون الزوجة الملائمة.

وفي الأشكال البسيطة للقرابة، غالباً ما تكون الزوجة الفضلى بنت الخال أو بنت العمة أو بكلام آخر، غالباً ما يكون الزوجان أولاد أخ وأخت.

سنكتفي هنا بعرض مبسط لنسق قرابة قبيلة الكاريرا الأوسترالية: هذه القبيلة مقسمة إلى أربعة أقسام، كل قسم يمتنع عن الزواج الداخلي ويعين القسم الذي يمده بالزوجات، والزوجة هي إبنة الخال أو إبنة العمة. ونبين هذا برسم بياني:





حيث يتبيّن أن إبنة الخال هي إبنة العمة بنفس الوقت. ويعمل هذا النسق على الشكل التالي:

قسم من الباناكا يتزوجون من نساء البورونغ ويمدونهم بنساء من عندهم أولاد الباناكا ينتمون إلى الباليبري، كما أن أولاد الباليبري ينتمون إلى الباناكا، ونفس الشيء يحصل بين البورونغ والكارميرا. الباليبري يتزوجون من نساء الكارميرا ويمدونهم بنساء من عندهم...

للنموذج الذي عرضناه خصائص عدة منها: 1 - أنه ليس هناك من فارق بين أهل النسب وأهل الصهر، فكل من أهل النسب هو من أهل الصهر والعكس صحيح. فأب الزوجة هو الخال وزوجة أحدهم هي إبنة أخ الأم وابنة أخت الأب معاً. 2 - يرتكز هذا النسق على تبادل النساء بين «جماعات»، وهذا التبادل مباشر بمعنى أنه يؤخذ من الفريق الذي أخذ مباشرة: نعطيكم أخواتنا فتعطونا أخواتكم...

لن نتطرق هنا إلى المواضيع الأخرى التي تخص القرابة لضيق المجال، فنترك معالجة مسألة الإرث والمفردات القرابية وأشكال الإقامة للدراسات المختصة.

4 - الأتنوبوتانيكا:

الأتنوبوتانيكا هي علم علاقات التفاعل المتبادل بين الإنسان والعالم النباتي. سنكتفي هنا بتذكير القارىء بما (للنبات) من أهمية إن على مستوى الغذاء أو الطب أو التكنولوجيا. وهكذا نكون قد ذكّرنا بالنبات المفيد للإنسان بشكل مباشر دون التطرق إلى ما له من أهمية من منظور الايكولوجيا.

الأنواع النباتية التي تدخل في قائمة الأغذية المفردة تتعدى الأربعة آلاف نوعاً. فمختلف أقسام النبات قد تدخل في الغذاء: الجذور أو الأصول (جزر...، البصل، الثوم، الكرّاث، البصل)، الساق (قصب السكر، الشومر، نخلة الساكو)، البراعم (لب شجر النخل، الهليون)، الأوراق (الخس، الملفوف)، الثمار على اختلافها، البذور (الحبوب، الحنطة، اللوز، الكستناء، الفاصوليا)، ومن عالم النبات المتستّر جنسياً: الفطر والطحلب والآشنات - هذه الأخيرة تدخل في غذاء حيوان الرِنّة وبشكل غير مباشر في غذاء شعب اللابون - . لن ننسى الأبازير والبهارات مثل: خردل، صعتر، فلفل، كراويا، قرنفل، قرفة؛ والمهيجات مثل: القات، الكولا، البتل، القهوة، الشاي، المتّة، التبغ، الحشيشة، الأفيون.

النبات ذو الإفادة الطبية: هو النبات السام إذا تعدت الجرعة منه حداً معيناً. وعدد أنواع النباتات الطبية يكاد لا يحصى. ويختلف النبات السام بين أن يكون ساماً للانسان أو ساماً للمواشي أو ساماً للحيوانات المضرة فيدخل في هذه الحالة في تركيب المبيدات...

النبات والتكنولوجيا: قد يدخل النبات في بناء المنازل أو في فرشها أو في أوانيها (سلال، ملاعق...) أو في عدة الصيد (قوس، دبوس، فخاخ...) أو في عدّة البحارة أو في عدّة الحراثة أو في صنع الآلات الموسيقية أو في الألبسة (كتان، قطن...) أو في مواد الصباغة (نيل، فوّة الصباغين) أو في الدباغة (مختلف أنواع القشور، العفص...)...

الفعل المتبادل بين الانسان والمحيط النباتي

في خضم السعي نحو التقدم غرب عن بال الكثيرين منّا أن الإنسان يعيش في ومن الطبيعة، الشيء الذي كانت المجتمعات البدائية تحسّه بشكل أفضل، فهي أقرب إلى المحيط النباتي - والحيواني - وتعرف كيف تحافظ على توازن نسبي مع الموارد الطبيعية التي تؤمن لها البقاء.

تتراوح مواقف الفلاسفة والعلماء بالنسبة لمسألة علاقة الإنسان بالطبيعة بين ثلاثة خيارات نظرية: الأول، أن تعتبر حضارة معينة وليدة شروط بيئة طبيعية معينة؛ الثاني على العكس يعتبر أن الحضارات لها مطلق الحرية في أن تنتقي بين إمكانيات طبيعية عديدة؛ الثالث يعتبر أن هنالك تفاعلاً متبادلاً في العلاقة التي تربط الحضارات بالبيئة على مختلف أنواعها، معتبرة أن الحضارات في تكيف دائم (وأن هذه الأخيرة هي نتيجة هذا التكيف) مع البيئة الطبيعية. هنالك إذن تبادل بين الطبيعة والثقافة وهذا التبادل حاصل باستمرار، فتحويل الوسط الطبيعي (بفعل الانسان) يجبر هذا الأخير على تكيف دائم التجدد.

نوجز هذا الموقف بذكر مقطع من مؤلف مارشال سالنس: «الثقافة والبيئة، العنوان الرئيسي في الايكولوجيا الثقافية»، 1964:

«لا تخلو كلمة بيئة من معنى أبداً: فالتوزع الطبيعي للموارد هو الذي يحكم نمو وانتشار التقنيّات والمجموعات السكانية؛ وتدخل المجتمعات المتجاورة من هذا القبيل في تنافس وصراع حاد؛ والخط الفاصل بين معدلين للأمطار قد يكون أحياناً حداً فاصلاً بين ثقافتين؛ قد تكون خصائص التضاريس حاجزاً مانعاً أو على العكس طرق مواصلات أو أمكنة ملائمة للسكن. ما ذكرنا يشكل صيرورة جدلية؛ فالثقافات تتفاعل مع الشروط الخارجية وتتكيف تبعاً

لمستلزماتها. فلهذه الشروط كما لمختلف أنواع البيئة وجه مزدوج؛ وتخضع المجتمعات بالتالي لنوعين من التأثيرات: أحداها ثقافية والأخرى طبيعية».

فالموسيقى ما هي إلا كلام موقع ومنغّم. لن ننسى أيضاً الارتباط العضوي بين الموسيقى والرقص (راجع كتاب كورت زاكس، «تاريخ الرقص»).

ومن المجالات التي أشبعت درساً وأعطت نتائج لا تحصى هي موضوع الآلات الموسيقية. هنالك طرق عدة لتصنيف الآلات الموسيقية. فالصين التقليدية مثلاً تقسم الآلات إلى ثماني مجموعات تبعاً للمادة الرئيسية الداخلة في تركيب الآلة (معدن، حجر، فخار، جلود، حرير (أوتار)، قصب بامبو، خشب، قرب). أما الهند فتقسمها إلى أربعة أصناف. وهذا التقسيم قريب من التقسيم الأوروبي الحديث. وأهم تصنيف في أوروبا هو التصنيف الذي وضعه هورنبوشتل وزاكس في كتاب «التصنيف المنسق للآلات الموسيقية» 1914، فقسم الآلات إلى أربع مجموعات هي:

1 ـ الآلات حيث الصوت يصدر من المادة المكونة للآلة: أجراس، طقّيشات، صنوج...

2 ـ الآلات حيث الصوت يصدر من ارتجاج جلد مشدود إلى جسم الآلة: دربكة، طبل...

3 ـ الآلات الوتريّة: عود، ربابة، قانون...

4 ـ الآلات النفخيّة: ناي، مجوز، «منجيرة»...

5 ـ إثنية الموسيقى:

يمكن تعريف إثنية الموسيقى على أنها علم موسيقى الحضارات التي تشكل عادة الميدان التقليدي للدراسات الأتنولوجية.

أمام الكمية الضخمة للمعطيات الجديدة والأوجه المجهولة التي قدمتها إثنية الموسيقى، ترى الإثنية الموسيقية التقليدية نفسها مجبرة على إعادة النظر بمقولاتها الأساسية. فالموسيقى معرَّفة وكأنها بجوهرها من إنتاج إنسان فرد ينتمي إلى عصر تاريخي محدد ومعدّة لأن تعزف في صالات الموسيقى أو في الكنائس... وضعت الأتنولوجيا اعتبارات كهذه موضع الشك: فالموسيقى التي تعنى بها معدومة المؤلفين والتاريخ وهي غير مدوّنة ولا قواعد معترف بها تنظم وضعها، وتستعمل آلات موسيقية ومقامات غير مألوفة، ولها مقام بين الأفراد والجماعات غير المقام المألوف لدى علماء الموسيقى التقليديين.

فدراسة علم الموسيقى لمختلف أوجه حياة جماعة معينة لها نتائج جد مثمرة: فلا يخلو نشاط من حياة جماعة معينة إلا وهو موقع على أنغام موسيقية معينة: المآتم، حملات الصيد، حفر الآبار، الموالد، الحملات الحربية، مواسم الحصاد، مواسم الزرع، الأعمال الجماعية عامةً، العونة، الطهور، تكريس زعيم أو رجل دين...

لن يغرب عن بالنا ملاحظة ما للكلام من أهمية في الموسيقى المعنيَّة.

لن نتطرق هنا للأنساق الموسيقية بعناصرها وطرق تنظيمها: الايقاعات، الرخامة، المقامات، تعدد الأصوات... ونحيل القارىء إلى الكتب المختصة في هذا المجال.

6 ـ الإتنوألسنية:

سنكتفي في هذا الباب بذكر الدعامتين الأساسيتين لهذا العلم ألا وهما فرانتس بواس وادوارد سابير.

فالأول اعتبر أن دراسة قبيلة هندية أميركية أو أية قبيلة غيرها غير ممكنة قبل تعلّم لغتها بشكل يصبح ممكناً تسجيل أو تدوين جميع النصوص الطقوسية والأسطورية والميثولوجية وسير حياة الأفراد وأسماء الأشياء (معدات...) وأسماء النباتات والحيوانات.

أما الثاني وهو مؤلف كتاب «اللغة: مقدمة لدراسة الكلام» 1921، حيث يعرض مفاهيم تخص بنية ونمذجة مختلف اللغات. وهو المسؤول عن التصنيف تبعاً لنماذج، فقسم اللغات إلى لغات حيث المفهوم مفرد أو بسيط، ولغات حيث المفهوم معقّد أو مركّب. كما قسم هذه اللغات إلى لغات حيث العلاقات النحوية صافية، ولغات حيث العلاقات النحوية ممزوجة بشيء آخر فأدّى تصنيفه إلى لوح كالتالي:

	مفهوم بسيط	مفهوم معقد أو مركّب
علاقات نحوية صرفة أو صافية	كلمات ثابتة، لا اشتقاق فيها، والصيغ النحوية معدومة. مثال: اللغة الصينية واللغة الفيتنامية	الاشتقاق موجود إنما الصيغ النحوية معدومة. مثال: لغة الخمير واللغة التركية.
علاقات نحوية ممزوجه	الاشتقاق معدوم والنحو يميز الجنس والعدد. مثال: اللغة الفرنسية. لغات البانتو في أفريقيا	الاشتقاق موجود والنحو يميز الجنس والعدد. مثال: اللغات السامية والهندوروبية القديمة.

الدراسات الإتنوألسنية لها أهمية كبرى في

الانثروبولوجيا؛ فبنية المعجم عند شعب معين تقدم مؤشرات دقيقة عن الجماعة البشرية التي تستعمل هذا المعجم. فغالباً ما يكون المعجم الخاص بالإهتمامات الأساسية للشعب المعني هو الأغنى وذو المعالم البنائية الأكثر وضوحاً. فالرعاة الرحل مثلاً يخصون ماشيتهم بمجموعة من المفردات تتميز تبعاً للسن والجنس واللون..

تسجيل اللغة

تختلف اللغات فيما بينها بالألفاظ الأساسية التي تتألف منها فقد تكون مجموعة من الألفاظ موجودة في لغة ومعدومة في أخرى. من هنا، فالمشكلة التي طرحت نفسها على الأتنوغرافيين عندما أرادوا تدوين اللغات التي يدرسونها كتابياً تكمن في أن العلاقات الكتابية المستعملة في لغة الباحث غير كافية لتسجيل لفظ أو أكثر. هذا ما دفع الإتنوألسنيين إلى إيجاد وسيلة تمكن الباحثين الميدانيين من التسجيل الأمين للكلمات والنصوص باللفظ المحلي. وقد أوجد علماء الألسنية نسقاً من العلامات تمكن من مواجهة هذه المشكلة باستعمال مفردة لكل لفظ مفرد. ونرد القارىء إلى المراجع المختصة بعلم الألفاظ للتعرف على هذه العلامات.

7 ـ الانثروبولوجيا الاقتصادية:

تبدو الانثروبولوجيا الاقتصادية من أصعب ميادين الانثروبولوجيا، فالباحث في هذا المجال يواجه ثلاثة أنواع من الصعوبات على الأقل، تشكل بمجموعها شروطاً سابقة وملازمة لعمله.

النوع الأول من الصعوبات يكمن في أن المعطى الاقتصادي أو المفاهيم التي تستخدم من قبل علماء الاقتصاد بهدف تحليل وعرض نسق اقتصادي معين ليست معطى مباشراً من معطيات العمل الميداني. ليفي شتروس: «ما من أحد منا صادف أو التقى خلال تجربته الفردية هذه المخلوقات الذهنية التي يعايشها عالم الاقتصاد والتي تدعى الإفادة الهامشية والمردود والانتاجية والفائدة». فهذه المفاهيم تبنى نظرياً ويعاد بناؤها عند كل توجه جديد إلى مجتمع جديد.

النوع الثاني من الصعوبات يكمن في الطبيعة الخاصة للمجتمعات التي تخصص الأنثروبولوجيون بدراستها، فهي مختلفة عن المجتمعات الصناعية المعقدة بشكل رئيسي بالنسبة لموقع المعطى الاقتصادي في مجمل ثقافتها ومؤسساتها.

شكّل هذا التميز الهم الرئيسي لإحدى المدارس في الانثروبولوجيا الاقتصادية، نعني المدرسة التي أسسها بولانيي ومارشال سالبنس وأريك وولف. وقد أبرز هؤلاء بالمقارنة أوجه التباين والاختلاف بين المجتمعات البدائية والمجتمعات الصناعية. فالمجتمعات البدائية بعرفهم هي المجتمعات حيث لا استغلال من قبل إنسان آخر؛ أما المجتمعات الريفية فهي بالنسبة لهم المجتمعات حيث المزارعون يؤمنون عيش المجتمع بمجمله وعيش الطبقات المهيمنة، فيشكلون بالتالي طبقة مستغَلّة. فالبدائي مزارع حر، بينما الريفي مزارع مستغلّ. كذلك ميَّز هؤلاء بين المجتمعات الطبقية والمجتمعات اللاطبقية، فوصفوا الأولى على أنها مجتمعات توجد فيها مجموعة من الأفراد لا يشاركون في الإنتاج ويعيشون من عمل المنتجين الأولين ويتحكمون في الوقت نفسه بوسائل الانتاج الأساسية: الأرض، الماشية...

وقد أثار انعدام «العقلانية الاقتصادية» مشاكل نظرية عديدة لدى علماء الاقتصاد والأنثروبولوجيين المهتمين بالمجال الاقتصادي.

يكفي أن نذكّر بالمثلين الكلاسيكيين في هذا المجال وهما: مؤسسة البوتلاتش لدى شعب الكواكيوتل في شمال غربي أميركا، ومؤسسة الكولا لدى الجماعات التي تقطن الجزر شرقي غينيا الجديدة.

فالأولى أي البوتلاتش، شكل مؤسسي لإتلاف بعض الثروات: أساسه التنافس على علو الشأن بين زعماء هذه القبائل يعبّر عنه، أو يأخذ شكل هدايا من زعيم لآخر، هدايا لا يمكن رفضها وتلزم الذي تلقى الهدية على الرد بهدية ذات قيمة مضاعفة وهكذا دواليك.

أما الثانية أي الكولا، فهي عبارة عن سلع لها قيمة طقوسية تدخل في دورة تجارية بين سكان الجزر التي ذكرنا، وتهدف هذه التجارة ـ كما يبين التحليل ـ إلى التعبير عن مجموعة العلاقات القائمة بين هذه الجماعات المتجاورة جغرافياً وتجديدها بالإضافة إلى تعبيرها عنها. فكما لاحظ مالينوفسكي الذي درس هذه المؤسسة، هناك دورة لمجموعة من القلائد المشكلة من الأصداف الحمراء ودورة في الاتجاه المعاكس لقلائد من الأصداف البيضاء. فالكولا وما يرافقه من نشاطات ينخرط في جميع أوجه الحياة الاجتماعية.

النوع الثالث من الصعوبات عائد إلى الباحث وإلى الخلفية النظرية التي يتسلح بها. فقد يعتبر مع تيار الشكليين الممثل بـ هرسكوفيتس وفرث ولوكلير وسالسبري أنه يمكن فصل

وتحديد ما هو اقتصادي في مجتمع معين بتحديد تقليدي درج بين فئة من المتعاطين بالعلوم الاقتصادية ألا وهو أنه كما يقول لايونل روبنز: «علم الاقتصاد يهتم بالعلاقات بين أهداف معينة ووسائل عزيزة محدودة ومتعددة الاستعمالات»، وبصيغة أخرى «... دراسة كل نشاط هادف ومتسلح بمنطق يؤدي إلى نوع من الفاعلية بمواجهة شبكة من الموانع، وذلك بالاستعانة بتركيب مزاج من مجموعة محدودة من الوسائل»، أو «دراسة السلوك وكأنه علاقات بين أهداف معينة ووسائل عزيزة ومحدودة لها استعمالات متعددة».

سلبية هذا التحديد أنه يخلط بين النشاط الاقتصادي البحت ونشاطات أخرى هادفة إلى المتعة مثلاً أو إلى التسلط. فكما هو ملاحظ، تذيب هذه المدرسة من حيث لا تدري مادة دراسة علم الاقتصاد.

الاتنولوجيا السياسية

الدراسات السياسية الأولى في الانثروبولوجيا كانت من أعمال الانثروبولوجيين الانكليز. فقد كان لها هدف عملي وهو تسهيل ادارة المستعمرات. ولا يخفى على أحد ما للاتنولوجيا السياسية من أهمية، فهي وراء تغيير النظرة إلى مفهوم السلطة. علمتنا أولاً أن نميز بين السلطة والدولة وبين السلطة والسياسة. فالسلطة السياسية ليست سوى أحد أنواع السلطة، فهي غير السلطة الدينية أو السلطة الاقتصادية أو السلطة العسكرية...

مهمة الاتنولوجيا السياسية هي مَوْقَعَةُ الأشكال السياسية للدولة بين أشكال أخرى مختلفة تنظم السلطة وتتناقلها وتناهضها، وتتحاشى الوقوع في التمييز المشبوه بين مجتمعات «بدائية» ومجتمعات «حضارية» وتحاول ربط هذه الأشكال بتلك.

في سياق تساؤلات الانثروبولوجيين حول طبيعة السلطة وخصوصية السلطة السياسية، برزت مسألة التمييز بين المجتمعات ذات الطبقات والمجتمعات اللاطبقية. وما زالت هذه المسألة تشكل محور النقاشات بين المهتمين بالانثروبولوجيا السياسية.

فالطبقات الاجتماعية تقوم على أساس تقني واقتصادي، وهي مشكّلة من مجموعات من الناس محددين بعلاقتهم بشروط الانتاج وتوزيع الثروات، وهي متنافرة متنافسة مصالحها أحياناً مختلفة، وأحياناً متناقضة ومتصارعة أحياناً، ومتحالفة أحياناً أخرى، وغالباً ما تتمحور هذه الصراعات والائتلافات حول طبقتين أساسيتين: الأسياد والعبيد. الاقطاعيون والمرباعون، أصحاب الرساميل والبروليتاريا؛ وغالباً ما يرافق هذا الصراع وعي للواقع الطبقي، فيرافق الصراع الفعلي صراع ايديولوجي.

مجتمعات عديدة درسها الانثروبولوجيون يمكن وصفها بالمجتمعات اللاطبقية. فرغم الفروقات في الموقع وفي المستوى الاقتصادي التي قد تصادف بين الأفراد في بعض هذه المجتمعات مثل الفارق بين الرجال والنساء، بين المزارعين والحرفيين، بين النبلاء والعامة... فإنها لا تؤدي بالضرورة إلى علاقات استغلال. فما يكدسه بعضهم - غالباً الزعيم - يعاد توزيعه على باقي أفراد المجتمع. الأمثلة على هذا عديدة: فالزعيم في مجتمع الكاناك في كاليدونيا الجديدة الذي يتلقى حصة من «بركة» مختلف المحاصيل الزراعية، يعيد إلى جماعته ما يكون قد كدسه من هذه المحاصيل على شكل مأدبة يدعو إليها مجموع أهالي القرية التي يتزعمها. (راجع لينهاردت، «Gens de la grande terre», 1937). أما الزعيم لدى شعب التروبريان فإنه يستأثر بحق تنظيم بعثات الكولا ويحصل مقابل قدرته على تأمين الأمطار للمزروعات بعضاً من المحاصيل وبعض المجوهرات فيجمعها في اهراء مبنية في ساحة القرية معروضة بشكل يراها الجميع، فيزيد هذا من مكانته. ويتصرف الزعيم بهذا المخزون لتأمين الإحتفالات العامة ومكافأة الذين يؤدون له بعض الخدمات، كما أنه قد يعمد إلى تحويل هذه الثروة إلى ثروة ثابتة على شكل منحوتات أو زوارق أو أساور من الأصداف البيضاء تدعى مْوَلي أو قلائد من الأصداف الحمراء تدعى سُلْفا التي تستعمل في عمليات التبادل مع زعماء مناطق أخرى أثناء بعثات الكولا... وبهذه الطريقة يمتنع الزعيم في هذه المجتمعات عن تكديس «فائض إنتاج» قد يدفعه باستعماله بسبل ولأهداف معينة إلى بسط وتقوية سلطته.

التكنولوجيا الثقافية

التقنية بتحديد اندره أودريكور هي «فعل بشري ناجح أو هي المعرفة بتفاصيل العمل الضرورية التي تؤدي بتضافرها إلى نيل نتيجة متوخاة». ويعرِّف مارسيل موس التكنولوجيا الثقافية بأنها الميدان الذي يعنى بدراسة النشاطات المادية وتفاعلها الثقافي. فالعمل التقني برأيه كأي عمل اجتماعي آخر هو ظاهرة إجتماعية، بمعنى أنه مرتبط بشكل وثيق بالمحيط

الايكولوجي والثقافي الذي يسهم في انتاج التقنيّات.

أما لوروا غوران وهو المعروف بمساهماته العديدة في هذا الميدان، فقد دعا الأنثروبولوجيين إلى ضرورة دراسة التقنيّات، كونها تشكل عنصراً أساسياً في تحديد هوية جماعة معينة وأساساً يسمح بفهم شامل للظاهرة الاجتماعية.

لا شك أنه من المفروض لدراسة التقنيّات، تحديد علاقتها بالبيئة الطبيعية، فمختلف نشاطات الانسان ونوعية التقنيّات التي يستعملها تتحدَّد بالموارد والمواد الأوليّة المتواجدة في محيطه الطبيعي، هذا المحيط الذي يتفاعل معه ويسعى بعمله إلى السيطرة عليه.

ولتقنيّات جماعة ما طابع خاص تتميز به، وغالباً ما يكون للعنصر الطبيعي وللعنصر الفني ولمجرى التطور دور ما في تحديد الهوية التقنية للجماعة المعنيَّة.

مصادر ومراجع

- Balandier, G., Anthropologie politique, Paris, P.U.F., 1967.
- Bartok, B., Pourquoi et comment recueille-t-on la musique populaire? traduit du Hongrois par E. Lajti, Genève, 1948.
- Benedict, R., Patterns of Culture, New York, 1934.
- Boas, F., The Mind of Primitive Man, New York, 1938. Clastres, P., La société contre l'état, Paris, éd. de Minuit, 1974.
- Durkheim, E., Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, 1925.
- Evans-Pritchard, E.E., The Nuer, Oxford, 1940.
- Firth, R., Primitive Polynesian Economy, London, 1940.
- Firth, R., We, The Tikopia, London, 1936.
- Fortes, M., & E. E. Evans-Pritchard, African Political Systems, London, 1940.
- Godelier, M., Horizon, trajets marxistes en anthropologie, Paris, Maspero, 1973.
- Godelier, M., Un domaine contesté, l'anthropologie économique, Paris, Mouton, 1974.
- Griaule, M., Masques dogons, Paris, 1938.
- Herskovits, M.J., Economic Anthropology, New York, 1952.
- Kluckhohn, C., Mirror for Man, New York, 1949.
- Kroeber, A.L., ed., Anthropology Today, Chicago, 1953.
- Leach, E.L., Rethinking Anthropology, London, 1961.
- Leach, E.L., Political Systems of Highland Burma, London, 1954.
- Leclair, E., Economic Anthropology, 1968.
- Leroi-Gourhan, A., Evolution et techniques, I - L'homme et la matière. II - Milieu et techniques, Paris, A. Michel, 1943.
- Leroi-Gourhan, A., La Préhistoire, Paris, P.U.F., 1968.
- Levi-Strauss, C., La pensée sauvage, Paris, Plon, 1962.
- Levi-Strauss, C., Les structures élémentaires de la parenté, Paris, 1949.
- Malinowski, B., Argonauts of the Western Pacific, London, 1922.
- Mauss, M., Sociologie et Anthropologie, Paris, 1950.
- Mead, M., Coming of Age in Samoa, New York, 1927.
- Murdock, G.P., Social Structure, New York, 1949.
- Nadel, S.F., A Black Byzantium, London, 1942.
- Polanyi, K., Primitive, Archaic and Modern Economies, 1968.
- Pottier, B., L'Ethnolinguistique, Paris, Didier-Larousse, 1970.
- Radcliffe-Brown, A.R., Structure and Function in Primitive Society, London, 1952.
- Sachs, C., Geist un Werden der Musikinstrumene, Berlin, 1929.
- Sachs, C., Histoire de la danse, Paris, 1938.
- Sahlins, M., Culture and Environment, the Study of Cultural Ecology, Washington, Forum Lectures, 1964.
- Sahlins, M., Stone-Age Economics, Aldine, 1972.
- Sapir, E., Language: An Introduction to the Study of Speech, New York, 1921.
- Schmidt, W., Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde, 1926.
- Van Gennep, A., Les rites de passage, Paris, 1909.
- Vian, B., En avant la zizique... et par ici les gros sous, Paris, 1958.

عايدة كنفاني
ادوار القش

إنْسان

Homme
Man
Mensch

لم ينحصر الانسان في مفهوم واحد شامل، ولم يجمع المفكرون على الدلالة اليه بميزة جوهرية دون سواها. ويعود هذا الأمر لكون الانسان ليس موضوعاً معطى بشكل نهائي ومتمم، ولا هو ذاتٌ مدركةٌ لنفسها تمام الادراك. ومن ثم يتعسر اكتشاف ما يجب أن يكون عليه انطلاقاً من تحديد ما هو، ولا تحديد ما هو انطلاقاً مما يجب أن يكون عليه، ذلك لارتباط الواجب بالإمكان وارتباط الإمكان بوجود فعلي. وفي الواقع يبدو الانسان تجاوزاً دائماً لما هو عليه فعلياً، فكأنه مدعو إلى أن يلد كيانه الخاص، وإلى جانب ذلك كيان البشرية كلها. لذلك يستحيل فهمه بطريقة محايدة؛ أي بطريقة موضوعية صرف ومجردة، تهمل ما ينجم عنها من نتائج. ان كل تفكير بشأن الانسان يخلص حتماً الى التزام عملي، سواء على الصعيد الفردي أم الاجتماعي، ولذا فهو بالغ الأهمية والصعوبة لكون الانسان كائنا تاريخياً، لا تحده أية من تبدياته الآنية والمكانية، ولكونه في الوقت ذاته وجوداً أصيلاً مبدعاً. ويقتضي من الانسان الفرد، الذي يبحث عن

حقيقته، أن يلمّ بجذوره التاريخية وبأبعاده الاجتماعية، وأن يوضح التصوّر الذي يهيمن على التقليد المنتمي اليه ويجابهه بتصورات اخرى سائدة، ثم يتساءل في النهاية كيف يربط هذه التصوّرات مع نموذج مثالي يغدق عليها، بالرغم من تنوعها، مفهوماً متكاملاً ومتمماً.

ان التصور الديني للانسان ما برح مهيمناً على السواد الأعظم من المجتمعات، حتى تلك التي تجاهر بعدائها للدين. وانطلاقاً من استعراض فينومينولوجي للأديان، في تبدياتها التاريخية المختلفة، يمكن استخلاص العناصر التالية بشأن طبيعة الانسان ومصيره:

تذهب أصول الانسان الى أبعد مما يحيط به أي ادراك حسي. فالانسان، على الرغم من كونه ضعيفاً وخاطئاً في بعض الظروف، يصدر عن مبدأ إلهي. قد يُصنع الانسان من الأرض، من النار، من الأشجار، من الحيوانات، ولكنه يُخلَقُ انساناً بفعل مباشر من الله، لا بنشأة ميكانيكية من الأشياء المذكورة. أما الانسان الأول، الخارج مباشرة من يد الخالق، فهو متفوق، مثالي، نموذجي. انه جسر بين الألوهة والجنس البشري، تُنتَظَرُ عودتُه في الأزمنة الأخيرة كمخلِّص. يتكوّن الانسان من مزيج عنصرين، واحد إلهي والآخر غير الهي، في التوراة من تراب ومن روح إلهي؛ في الأورفية من الإله ديونينزوس والتيتان التي افترسته؛ في القرآن من صلصال، من حمأ مسنون ومن روح الله. وينتج عن الاعتقاد بالمزيج اتجاهان، في الأول يتباهى الانسان بقرابته مع الله، حيث يستطيع أن يختبر تلك القرابة في حقل النشاط الخلقي والاجتماعي كما هي الحال في تعاليم الرسول بولس، وزرادشت، وعبادة ميثراس، والقرآن؛ ويختبر تلك القرابة أيضاً بقدرته على الرؤيا التي تلج الى أسرار الله المخفية، كما في البرهماتية؛ ويشعر بالقرابة أيضاً في الاختبارات الاتحادية حيث يصير واحداً سرّياً مع الله بالتصوف. أما في الاتجاه الثاني، المضاد للأول، فيبالغ الانسان في ابراز الهوّة العميقة التي تفصل بينه وبين الله، فطبيعتاهما تختلفان كلياً، كما هي الحال عند البابليين: الآلهة خالدون والانسان مائت؛ وعند بعض اليونانيين: على الإنسان أن يعرف حدوده ولا يتجاوزها أبداً، وبهذا المعنى فسر أبيقورس قول عرّاف دلفي «أعرف نفسك»؛ وفي بعض تعابير التوراة، وبخاصة الاعتقاد المسيحي بأن الانسان يولد مطبوعاً بالخطيئة الأصلية. وفي جميع الأحوال، يخضع الانسان للشرائع الإلهية، بخاصة في ديانات التوحيد، حيث لم يَخلُق الله الواحد الانسان ليتركه هائماً بدون رعاية، بل يعطي للسلوك الانساني قيمة كبيرة ينال من جرَّائه الثواب أو العقاب سواء في هذه الدنيا أم في الآخرة. ومع ذلك، لا يستطيع الانسان أن يجتنب السقطات، فنيّاته الطيبة لا تنتصر دائماً. إنه يضل سواء السبيل، ويعجز وحده عن اكتشاف الطريق الصحيح، وحيث يتوفر له الاكتشاف السليم يتغلب فيه الميل الشيطاني، «ما أريده من الخير لا أفعله، وما لا أريده من الشر اياه أفعل». وبوجه العموم يسود الاعتقاد بأن الوضع الحالي، حيث الانسان محدود وخاطىء، هو وضع انحطاط وسقطة، ومع ذلك لا داعي لليأس والتخاذل، لأن الخلاص ممكن سواء بالانسجام الفعلي مع النظام الكوني، ففي الحياة الفردية فصول دورية كما في الكون؛ أم بالاتجاه المستقيم نحو الله، والتوق الى الاتحاد به ككائن روحي مستقل. وفي كل الاحوال، تُعلّم أكثر الأديان أن الحياة الفردية لا تنحصر في الفترة الممتدة بين الولادة والموت، بل تتعداها الى حياة أخرى يرتبط مصيرها بسلوك الانسان في هذه الحياة، فإما ثواب وسعادة وإما عقاب وشقاء.

الى جانب التصوّر الديني، يهيمن تصوّر علمي بدأت ملامحه ترتسم في منتصف القرن التاسع عشر، وما برح العلماء يجهدون في اتمام تفاصيله واجلاء بعض غوامضه. يتناول هذا التصوّر الظواهر البيولوجية، العاطفية، العقلية، الاجتماعية والخلقية، في اطار نظرية التطوّر الارتقائي، حيث يحتل الانسان المرتبة العليا لبروز الروح فيه الى جانب امكاناته المحدودة بتنظيمه العصبي. يتميز الانسان عن غيره من الكائنات الحية بنخاعه، أو بشكل أدق بالقشرة النخاعية. فحجم نخاعه هو الأكبر اطلاقاً، وهو شديد التعقيد اذ يتألف من تسعمائة مليار خليّة عصبية. هذا التعقيد يسهّل ظهور العقل المميّز للانسان. وليس ظهور هذا الكائن الحي بالذات أقوى ما يلفت انتباه العلماء ويثير تساؤلهم، بل يعجبون لتلك المسيرة المستمرة التي اتبعتها الأنواع الحية، على امتداد ملايين السنين، نحو حالات نفسية تسامت تدريجياً حتى قفزت في النهاية الى الانسان الذي يتميز عن الحيوانات الأخرى بطبيعة عقله. ان العقل عند الحيوانات هو نوعي يبرز في السلوك الغريزي، أما عند الانسان فهو فردي، يوفر لكل واحد قدرة الابداع الاصيل. ينتج عن ذلك أن الانسان هو شخص مستقل حائز على قيمة لا يستعاض عنها. ولكن، مع التأكيد على أهمية الوجود الفردي، لا يجوز إغفال ما للعنصر الاجتماعي من دور في ايقاظ العقل الكامن في الفرد ودفعه الى

السير في مجالات الابداع اللامحدودة.

يعود ظهور الانسان الى حوالى المليون سنة، بينما يقدّر بأن للحياة مليارين من السنين. لقد سارت ولادته ببطء شديد، وبخطى موازية لولادة الحياة، يمكن ابراز أهم مراحلها: أولاً: اكتساب الوضع المنتصب الذي يقود تدريجياً الى تحرير اليدين؛ ثانياً: تطور شكل الجمجمة حتى بلوغها الشكل الجديد وظهور أول ضرس طاحون في الفك السفلي؛ ثالثاً: النمو البالغ للنخاع الذي أوصل الانسان الى التفكير الواعي. ويلاحظ بشكل خاص ان شكل الجمجمة وبخاصة الفم سهّل للّسان الانسانيّ اكتساب القدرة على الامتداد بالعرض لأن الفك السفلي، وهو بشكل قوس، يترك فسحة كبيرة بين صفوف الطواحين، ونمو الذقن من ناحية أخرى يسهل للّسان الامتداد الى الامام. كل هذا سهّل تكوين اللغة التي مرت بدورها في مراحل ثلاث: اللغة العاطفية التي تكوَّنت من أصوات وتنهدات تنمّ عن مشاعر وانطباعات آنيّة؛ ثم مرحلة صياغة الكلمة المطبَّقة على الشيء، واستخدامها كوسيلة تعميم تدريجياً، مع العلم بأن التعميم سار في طريق صعب جداً في البدء حيث ظهرت الكلمة الجملة أولاً المطبَّقة على أشياء فردية في حالاتها الخاصة، ثم تطورت الى أداة تعميم، وأخيراً تحوّلت اللغة الى وسيلة عقلية معدّة للتعبير عن الأفكار العامة. ولم تبق اللغة محصورة بالدلالة على الأشياء، بل طُبِّقَتْ على مفاهيم، وصارت وسيلة تجريد وتفكير بالمفاهيم بعد ما بلغت ذروة كمالها. ومع ظهور المفاهيم العامة بدأ الانسان يدرك أنه يوجد دائرة مستمرة للظواهر الخارجية الخاضعة لشرائع عامة، ثم ربط بين هذه التصورات الداخلية العقلية وأصوات محدّدة. وبرزت هكذا وظيفة اللغة المزدوجة، فهي من جهة أداة اتصال، ومن جهة ثانية اداة لتكوين المفاهيم ولزيادة القدرة على التجريد. وقد خضعت اللغة في تطورها لتطوّر الانسان البيولوجي، فكانت في البدء مكوَّنة من ثلاثين صوتاً تنطلق من الحنجرة وما وراء اللسان. ثم مع النجاح في اكتساب القامة المنتصبة، تطورت الآلة الصوتية، وبخاصة مقاييس الفك الاسفل، وانطلقت الأصوات من وسط اللسان ومن طرفه ومن الاسنان والشفتين. ففي المرحلة الاولى البدائية انحصر اللفظ في طرف اللسان والمرتّجات؛ ثم في المرحلة الثانية اتسع اللفظ مستخدماً الأسنان والشفتين.

وقد ارتبط نشاط العقل الفردي عند الانسان ببروز «النيوباليوم»، وهو مركز تذكّر الماضي ورؤية المستقبل. فسهّل للفقريات العليا فرصة الانعتاق من شريعة الآلية والسلوك الغريزي واكتساب ردات فعل متنوعة، متبدلة، ليّنة، متكيفة مع الحوادث الخارجية. ولم يكف هذا التطوّر البيولوجي والسلوكي الفردي، بل احتاج الانسان الى مرحلة جديدة من «التعقيد» في التنظيم البيولوجي، فوجده في المرحلة الاجتماعية حيث نشأت ربط نفسية وتجمعت طاقات أفراد كثيرين معاً، وأصبح الجهد جماعياً، ونما التفكير بواسطة المفاهيم المتكاثرة باستخدام اللغة. وصحّ القول بأن التفكير واللغة والمجتمع تكوّن في وجود الانسان ثالوثاً لا ينفصل. فالاستعانة باللغة ضرورية لنمو التفكير المنطقي وزيادة القدرة على التجريد، كما أن التفكير بالمفاهيم يبدو ثمرة اكمال اللغة، وكل ذلك مرهون بالاتصال الاجتماعي. وسواء كانت اللغة ناطقة أم مدوّنة، فإنها تضمن استمرار الاختبارات السالفة في الذاكرة. بواسطتها يخزن الانسان المعارف المكتسبة ويتمكن من نقلها الى الأبناء والأحفاد، ويؤمّن عامل وراثة العقل النوعي، ويسهّل فرص الإبداع الفردي. مع العلم بأن هذا الابداع عينه يبقى طاقة مشلولة عند الفرد، ان لم يتقبل الطفل الانساني تربية ملائمة منذ ولادته تثير نشاط الجهاز العصبي المتأثر تأثيراً كلياً في انطلاقته ونموه بالمحيط الاجتماعي. فإن قدرة الانسان تنشط وتقوى بمقدار ما يوفر له المحيط الاجتماعي عناية واهتماماً في مرحلة الطفولة، الى درجة أن الانسان الفرد لا يؤهّل لمراس قدراته السامية العاقلة الا اذا عاش في المجتمع.

يتركز التصوّر العلمي على الانسان الناتج عن التطوّر البيولوجي، وينتهي الى نوع من تجاوز للتكوين البيولوجي حيث يعتبره جسماً بلا روح ان لم يشارك ثقافياً في وعيٍ اجتماعيٍ يفجر فيه الوعي الفردي والمغامرة المبدعة. انطلق الفكر الفلسفي من هذه المشاركة بالذات المفروضة على الوعي الانساني، وراح يرسم عن الانسان صورة فلسفية متعددة الجوانب ومتنوعة الوجوه، ذلك لأن لعبة المشاركة والإبداع لامتناهية ومن ثم ينتج عنها أشكال لامحدودة. وقد توقف الفلاسفة ممعنين في بعض الأشكال ومهملين سواها رغبة منهم في احاطة كلية بالانسان انطلاقاً من زاوية محدّدة. ولكن يبقى من الأكيد أن رسم أي تصوّر فلسفي للانسان هو مشروع منفتح قابل للإغتناء بدون حد، وفي الوقت ذاته مفجّر لأسئلة لا تحصى.

إن أول ما يستوقف انتباه الفيلسوف هو وحدة الكائن الانساني العضوية على الرغم من تعقيده ومن تنويع نماذج الافعال التي تصدر عنه، من أسماها حتى أدناها، ومن انفعاله

التلقائي أمام الظاهرات الأكثر تبايناً. إن هذه الوحدة العضوية لا تناقض أصالة الحياة الواعية والروحية، فحتى أكثر الفلاسفة الماديين يقرّون بوجود هذه الظاهرة المميزة: وعي الذات، والشعور بالقدرة على تحويل الطبيعة داخل الانسان وخارجه، والقدرة على التفكير. ان الانسان هو ذات واقعية، فردية، يعيش مأساة شخصية وفريدة، هي مأساة التفاهم والتكيف مع الواقع ومع المجتمع. من هذا الصعيد يدرك تبعية الأفعال التي يقوم بها ومسؤوليته عنها. وعلى الرغم من روحانية الانسان وسمو الوعي فيه، فهو في وحدته الجوهرية كائن عضوي ينتمي الى القطاع البيولوجي، وعبره الى القطاع المادي. من القاعدة الحسية يطفر الوعي مرتكزاً على قواها المادية ليمارس نشاطاته الخاصة. فلا نعرف البتة روحاً موجوداً متحرراً من الحياة العضوية ومنعتقاً من مجموعة بنيات العالم المادي. لذلك يستحيل بشكل مطلق فهم الانسان بمعزل عن الكون حيث يقيم ويبدو بمثابة جزء منه. واستطراداً، تجدر الملاحظة بأن الواقع الانساني يفترض مسبقاً وجود العالم المادي، بينما وجود هذا الأخير لا يقتضي وجوداً مسبقاً للانسان بشكل حتمي. إنه ظاهرة متأخرة في الكون، يحتاج في حياته العضوية إلى الطبيعة كلها. بالطبع، يختلف تصوّر هذه الحاجة من فيلسوف إلى آخر. ولكن ارتباط الوعي والروح بالطبيعة هو عنصر بارز من «الظاهرة الانسانية»، فلا يجوز إهماله ولا إغفاله. بعض الفلاسفة يرون بأن الروح هي نشاط حر، ولكن هذا النشاط يلاقي حدوداً لا مفر منها. إنها عوائق وحواجز يحتم عليه مجابهتها والتصدي لها؛ ويتخذ من ثم في وجوده طابعاً صراعياً، يقرُّ به حتى الفلاسفة المثاليون الأكثر تجريداً. بل إن البعض منهم ذهب الى حدّ القول بأن الحرية تنتج العالم الخارجي لكي تخلق لذاتها عائقاً يستثيرها باستمرار. بل إنها تضطر الى مجابهة معطى تستخدمه وفقاً لقانون مفروض، فلا تستطيع أن تتصرف به بشكل اعتباطي. فلا يوجد اختبار يظهر فيه النشاط الانساني وكأنه خلق من عدم، كما يستحيل التأثير على الطبيعة إلا بعد استيعاب قوانينها.

بهذا الشكل يتبدى الانسان تجاه واقع مادي، نفسي، اجتماعي، مكوَّن بمعزل عنه، له شرائعه، التي تفرض ذاتها فرضاً. إن شاء أن يؤثِّر على الجماعة، جابهته مجموعة مضادات ومعارضات، فلا يوفَّق الى العمل فيها والتأثير عليها الا بعد أن يستوعب طبيعة الحياة الاجتماعية ويكيّف سلوكه على ضوء معطياتها الواقعية. تبرز الحرية الانسانية من عمق مكوّن من عالم مادي، نفسي، اجتماعي، بقيادة «قوانين طبيعية»، فإن شاءت أن تعمل بفعالية وجب عليها الخضوع المستنير قبلاً. إن اعادة ربط الحرية بالواقع المفروض تظهر كيف أن الروح الانساني يملك، لا قدرة لا متناهية، بل قدرة محدودة. ترتبط الحرية مع ظروف يفرضها الواقع، ومع ذلك يبقى في حوزتها مجال اللعب والمبادرة. وتُستنتج هذه الخاصة من تصور أكثر دقة للروح الانساني الفردي، بعد أن ساد اعتقاد، لازم نوعاً ما الفلسفة منذ أرسطو حتى هيغل، بأن الروح هو وعي الذات المنسوب الى الكائن المطلق أولاً، والملاحظ عند الانسان دون سواه في الكون. منذ أرسطو يلتقي الفلاسفة حول نظرة ترى أن الروح الانساني هو «فكرة الذات»، وحتى هيغل في «جدلية الروح» يراه نوعاً من انعكاس الكائن الحي على ذاته ليصير شخصاً.

إن التوقف عند ميزة وعي الذات يقرب الانسان أكثر من الروح المطلق، ولكن الواقع المتبدّي هو أن الروح الانساني الواقعي المحدود، التجريبي، يعيش في الزمان وينعم بتاريخ خاص ويسير الى مصير مقصود. إنه لا يتمتع تلقائياً بكماله، بل ينهد اليه باستمرار دون أن يصل اليه بالتمام. إنه بلا منازع قادر على وعي الذات، ولكنه لا ينحصر في هذا الوعي، بل إنه لا يتوصل اليه فعلياً إلا بعد وعيه للعالم. فإن الروح الانساني يتغذى من الكون، أو أقلّه من لقائه مع الكون، ولذا فهو لا يستطيع أن يبقى مغلقاً على ذاته يستخرج منها كل شيء لأنه لا يتغذى من ذاته. فهو مهما تسامى، يبقى جزءاً من الطبيعة. يرتبط بالعالم عن حاجة داخلية، وينتسب الى العالم. إنه يتمثل في ذاته كل ما يعرفه عن الكون، وضمن علاقاته بالكون تصير علاقاته مع ذاته ممكنة. في هذا المدى بالذات يبرز نشاطه العقلي في القدرة على ادراك الشامل، الجوهر، وفي تجاوز قيود الادراك الحسي. إن ادراك الجواهر هو منطلق النشاطات الروحية في الانسان كالتفكير، والحكم والبرهان الخ... ولا يتوقف الروح الانساني عند التمثيل، بل يذهب الى أبعد، فهو نشاط فعّال، يحدِّد أهدافه ويحققها، يدرك المعاني، يحب، يقيّم، ويشارك الآخرين بوعي وتصميم، ويبدع عالم الفن والثقافة، ويشترع قواعد المعاملة في المجال السياسي، ويتجاوز كل ما هو محدود نحو المطلق بما يشعر به من توق الى النهائي الكامل، ويتقبله حيثما تبدّى في الكون أم في التاريخ...

يستطيع الانسان أن يفصل الجوهر عن الواقع، فهو لا «ينغمس» أو «يلتصق» بشكل كلي في الواقع المعاش، بل

يملك قدرة، تقوى مع التربية والمراس، على أن يسيطر على ردات الفعل الغريزية المباشرة، ويوجه عنفها في خدمة أهدافه المرسومة. في هذه اللعبة تتألق الحرية وينشط عمل الروح الفردي، لا ضمن اطار داخلي محصور بل في الميدان الاجتماعي، الذي تحوَّل وبتحوَّل باستمرار الى ميدان سياسي. وعلى ضوء هذا التصور للروح الفردي يمكن الاستنتاج بأن علاقات البشر ليست خاضعة خضوعاً محتماً لسيادة الدوافع العضوية، ولا لتحكم الغرائز ولا لعنف الاندفاعات. ذاك لأن الانسان يستطيع أن يسعى الى السيطرة على شتى أنواع الدوافع، وأن يتصوّر علاقاته مع الآخرين في مجال الحرية، حيث لا تنحصر في مجابهة الاشياء الخارجية ولا الدوافع الداخلية، بل تجابه حريات أخرى تشاركها في بنيان التاريخ.

يتفق الفلاسفة حول مجمل ملامح التمثيل المعطى عن الظاهرة الانسانية، ولكنهم يتفرقون حتى التناقض في تفسيرهم لها. وتؤدّي التفرقة الى نظريات انثروبولوجية تكاد لا تحصى، توزع تصنيفها بالفعل وفق مقاييس متعددة. وتفادياً للغوص في تعداد لا ينتهي، يمكن الاخذ بتصنيف يرتكز على موقع الانسان من الكيان في كليته.

تتركز النظرية الأولى على محور الكون في كليته، وتُلَقَّب بالرؤية الكونية. إنها ترى الانسان في مجمل أفعاله وخصائصه، بمثابة جزء من كل الكون. فلا علاقة ممكنة بين الانسان وبين كيان يتجاوز الكون أو يختلف عنه، بل انه خاضع للقوانين التي تسيطر على كل أجزاء الكون بدون تمييز. وتتفرع هذه الرؤية في اتجاهين، تأخذ في الاتجاه الأول بقوانين ثابتة لا تتبدل، يسير بموجبها الانسان عاجزاً عن تبديل أي شيء منها، فيكتفي باكتشافها بالمعرفة العقلية، وبتطبيقها بدقة تدريجية. أما في الاتجاه الثاني فانها تأخذ بقوانين قابلة للتبدل بحكم جدلية المادة أولاً، ثم بحكم المادية التاريخية ثانياً. ولا ينحصر التبدل في القوانين، بل إنه يطال الإنسان في جوهره وفي كل تبدّيات وجوده.

تتركز النظرية الثانية على الله، وتلقب بالرؤية اللاهوتية. انها ترى الله بمثابة كيان موضوعي، مستقل عن الكون وعن الانسان، ومع ذلك على علاقة معهما، لأنه خالقهما. وترى الانسان بمثابة جزء من كون مخلوق، حيث يحظى بمكان مميّز لأنه مخلوق «على صورة الله» و«خليفة الله على الأرض»، وعلاوة على ذلك يخاطبه الله بواسطة وحي مدوَّن في كتاب، ويكشف له عن أهدافه الخلاصية. وتجاوباً مع هذا الوضع، يخضع الانسان لقوانين الكون العامة، مستخدماً ما يكتشفه منها في سبيل سعادته على الأرض، وينفتح على الله بالايمان وباطاعة أوامر الخالق في هذه الدنيا، لينعم برضاه على الأرض، وبالثواب في حياة لا تفنى بعد الموت.

تتركز النظرية الثالثة على الانسان، وتلقب بالرؤية الانسانية. انها ترى الانسان بمثابة قيمة مطلقة مستقلة تمام الاستقلال تجاه الله، وحتى وإن وُجد، وتجاه الآخرين مهما بلغ عددهم، وتجاه الاوضاع البيولوجية والنفسية، وتجاه العالم والظروف العالمية. إن كل ما يشد بالانسان الى أبعد من ذاته هو متأصل في داخله واليه ينتهي. هكذا ينحصر الله والإيمان في الإنسان. فإله الدين هو تعصُّب، تعويض عن الأب، أو لربما تصوّف انساني صرف؛ أما الإيمان فهو أيضاً اختبار انساني محصور، انه اختبار مَرَضيّ، استمرار الطفولة، هوس وتصعيد.

تتركز النظرية الرابعة على التوفيق بين اللاهوتية والانسانية. صحيح أن الله هو حقيقة متسامية، ولكنه ليس كائناً بين الكائنات أو فوقها. إنه داخل الانسان بمثابة معناه، هدف اتجاهه صوب الأقصى ومحرك التجاوز نحو حقيقة الانسان وأصالته. أما الايمان، فهو أسمى الاختيارات الانسانية إطلاقاً، ذاك لأنه اختيار تقوم به الحرية الانسانية في اتجاهها صوب المطلق المقصود كمعنًى لوجودها، وتحقق فيه أصالتها كما تغدق على مجمل الحياة معنى كلياً ومتمماً. في هذه الرؤية يحصل تصحيح للرؤية الانسانية، لأنها تعترف بصدق الايمان وحقيقة الاتصال مع الله فيه، وتصحيح للرؤية اللاهوتية، لأنها ترفض اعتبار الله كائناً بين الكائنات، بل تراه في بعد الانسان الداخلي وتتحاشى، مع ذلك، ان تسجنه في حدود الداخل. إن الانسان هو الكائن الذي فيه يلتقي الطرفان الأقصيان: الله والمادة.

بشارة صارجي

إنسان كامل

Homme parfait
Hommo perfect
Übermensch

﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثمَّ وجه الله﴾ (البقرة/115).

﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة

ترضاها. فولِّ وجهك شطر المسجد الحرام. وحيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطره﴾ (البقرة/144).

أوجد الاسلام نمطاً من علاقة خاصة بين الانسان وربه. علاقة ذات بنية مركبة تجمع الى كونها مباشرة [كما يظهر في الآية الاولى] صفة المركزية [ويظهر ذلك في الآية الثانية]، دون أن تلغي هذه المركزية صفة المباشرة. بكلام آخر، الاسلام: فرد وجماعة. فرد يتمتع بعلاقة مباشرة مع الله، لكن هذه العلاقة لا تمارس إلا عبر مركزية معينة تضمن وجود الجماعة الإسلامية.

لو أخذنا «المسجد» في دلالته الهندسية مثلاً، لوجدنا أنه على الرغم من انتشار المساجد في أنحاء الأرض لا ينغلق كل مسجد في دائرة تكفل تمامه بل لا بدّ من انفتاحه على القبلة، ويكون بذلك واحداً من المساجد التي تكتسب قيمتها من اتجاهها نحو مركزها وتوحدها به.

فالاسلام، اذا دققنا النظر في مجامع أموره، وجدنا أن لكل شتات فيه مركـزاً، ولكـل اطلاق نقطـة ينطلـق منهـا. فالمصلّي وإن كان لا يتوجه إلى ربه إلا عبر القبلة يظل توجهه مباشراً ولا تقف القبلة بينه وبين ربه.

وإذا أمعنا الفكر في كل ممارسة فردية وجدنا أنها تأخذ صبغة جماعية عبر وحدات مختلفة: كوحدة المكان، أو وحدة الزمان، أو وحدة الاتجاه، إلى ما هنالك من «وحدات» تُدخل الفرد جسم الجماعة.

وقد كان ممكناً أن يتفتح مفهوم الجماعة في التفكير الاسلامي بأصالة دينية تكفل للجماعة وحدتها وتماسكها لولا تدخل العمل السياسي، الذي اعتبر الجماعة موضوعه فاقتطع مفاهيمها وصادرها من أيدي العامة. وكانت النتيجة أن أضحى مفرد «جماعة» بحد ذاته مصدر قلق لكل سلطة فجهدت لاستقطابه، وسعت لأن يتمحور مفهومه في دائرتها.

هكذا خرجت مفاهيم الجماعة مع العمل السياسي من الاطار الديني العقائدي الى اطار تمزق الفرق وتنافر المواقف. فتراجعت بذلك رموز الجماعة وفقدت دلالاتها وقوتها ومنطقها. وأسهمت كل طائفة في تطوير رموز وحدتها الخاصة محلّة اياها محل رموز الجماعة ـ الأمة.

وعبارة «الانسان الكامل» التي نحن بصددها هي من المفاهيم المركزية الكافلة وحدة الجماعة، يدلل على ذلك ظهورها في النصوص الصوفية السنية بمعنى «الخلافة» وفي النصوص الشيعية بمعنى «الامامة»، وإن كانت تتخذ لدى كل طائفة طاقة دلالية خاصة.

نلمس وراء ظهور مفهوم الانسان الكامل في الفكر الصوفي توقاً للخروج من سلطان الزمان وتنازع القوى فيه وصولاً الى الأصل، الى النبع، الى مصدر السلطة في الاسلام، الى النبي. فكأن الصوفي خرج عن بنية واقعه الاسلامي الراهن الخاضع للصيرورة، الى بنية الاسلام الثابت الواحد الذي يتخطى تحققاته في الزمان، كل ذلك دون أن يخرج عن ولائه للسلطة، هذا الولاء الذي لازم الفكر السني عبر تاريخه الطويل. فظل «الانسان الكامل» هو النبي مصدر وحدة الجماعة ـ الأمة، ومصدر السلطة الباطنة التي تظهر في «القطب»، وتابع الصوفي انسجامه مع الولاء للسلطة، فلم يحدث القطع بين الخلافة الباطنة والخلافة الظاهرة كما هو الحال عند محي الدين بن عربي.

أما في الفكر الشيعي فلم يظل الانسان الكامل الأصل ومصدر السلطة الباطنة بل دخل الزمان وأصبح بديلاً سلطوياً.

لذلك ننوه بأهمية الجذور التاريخية لنشأة عبارة الانسان الكامل والمفهوم الذي تمثله في الاسلام. هذه الأصول التي غفل عنها الباحثون، فظلت مطموسة. بحيث لا يُنظر لمفهوم الانسان الكامل الا كنتاج لأصول إيرانية قديمة أو إشراقية أفلوطينية أو يهودية أو مسيحية.

الإنسان الكامل في دراسات الباحثين

لفت مفهوم الانسان الكامل نظر المستشرقين والشرقيين فأولوه اهتماماً خاصاً، إذ وجدوا فيه صدى لفلسفات هللينية وايرانية ويهودية ومسيحية. فتباروا في البحث عن جذوره الضاربة عمقاً في الزمن، ولم يأخذوا بالاعتبار أن الفكرة جزء من كلٍ تاريخي حضاري، كلٍ هو الإشكال المطروح أمام المفكّر، ولا يجد له متنفساً إلا في فكرة معينة. فالفكرة جزء من تاريخ، ومحاولة البحث عن جذورها الخاصة ـ بمعزل عن المشكلات المطروحة ـ يحولها الى «كلٍ» ينغلق على ذاته وتصبح عناصر الفكرة هي أجزاء هذا الكل.

وكان من نتائج عزل الفكرة عن سياق طرحها ـ كما نجد في المقال الذي كتبه أبو العلا عفيفي بهذا الصدد ـ حدوث انقطاع في المصطلح بين: اطلاق اللفظ ومضمونه. إذ يصبح «اللفظ» من ناحية قابلاً لمضامين متنوعة، ومن ناحية ثانية يقبل «المضمون» ألفاظاً شتى.

وأتوقف عند أهم الدراسات التي تناولت الانسان الكامل لفظاً ومضموناً.

• **هانز هينرش شيدر**

ألقى هانز هينرش شيدر محاضرة عام 1924 بعنوان: « نظرية الانسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصويرها الشعري ».

وقد ترجم هذه المحاضرة عبدالرحمن بدوي ونشرها مع مجموعة من الدراسات والنصوص تحت عنوان: « الانسان الكامل في الاسلام ».

وقد توخى شيدر في بحثه هذا بيان الاتصال التاريخي في الأفكار، فاختار « الانسان الاول » في الكونيات الايرانية القديمة، وبيّن كيف تسربت هذه الفكرة وتم قبولها واستيعابها في الغنوص الاسلامي، وأكمل محاضرته برسم صورة لنظرية الانسان الكامل عند ابن عربي، وفي الشعر الغنائي الفارسي.

يتحلّى بحث شيدر هذا بميزة فريدة، فهو يحافظ على التصاق اللفظ بمضمونه، بحيث يظل الانسان الكامل عنده منذ بداياته مع الفكر الايراني القديم الى نهاياته في تصوف ابن عربي والشعر الغنائي الفارسي محافظاً على لفظه ومضمونه. فلا تتلون عليه المفردات كما لا تتبدل على المفرد المضامين.

يقول شيدر (ص 34) ان الخطبة النعاسنية تقدم لنا اللفظ الاصطلاحي: الانسان الكامل لأول مرة. وإن فكرة الانسان الأول تؤدي وظيفة كونية في المنقول الايراني. ولم تكتسب آنذاك ـ كما حدث في العصر الهلليني ـ صبغة دينية خُلاصية، بل يظل الانسان الأول صاحب الدور الرئيسي في الدراما الكبرى لنشأة العالم وحسب.

وبعد أن يؤكد شيدر على أن نظرية الانسان الأول، في ارتباطها بمذهب نشأة العالم، تنتسب الى الديانة الابستاقية، يرى أن هذه النظرية لها صور تظهر في كتابات الايرانيين والمسلمين وتصوراتهم [ص 23]، وقد بلغت كمال نموها في الغنوص الاسلامي.

ويخلص الى التأكيد بأن، كل فلسفة أفسحت للانسان الأول دوراً في خلق العالم تعود في نهاية المطاف الى صورة الانسان الأول في التفكير الايراني العتيق [ص 21].

• **رينولد نيكلسون**

كتب رينولد نيكلسون مادة الانسان الكامل في (« دائرة المعارف الاسلامية »، ج 3، ص ص 48 ـ 51، النسخة العربية). فجاءت المادة مقتضبة، ومقتصرة على الفكر الصوفي، وبدل أن تعرض بتسلسل وتوسع جاءت توقفا عند عبدالكريم الجيلي [ت 820 هـ]، صاحب الكتاب المشهور: « الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ».

وقد يكون مأخذنا على نيكلسون ـ مع اعترافنا بفضل دراساته ـ أنه لم يفارق لغة الصوفيين فنراه ينقل نصوص الجيلي مستعملاً مفرداته وعباراته، فجاءت مادة الانسان الكامل في هذه الموسوعة عرضاً مختصراً لنظرية الجيلي، دون قيمة تحليلية تُذكر، لأنها لم تخرج بالنظرية من حيز لغة الصوفيين التصويرية إلى حيز لغتنا التنظيرية.

وقد عالج نيكلسون موضوع الانسان الكامل في الاسلام في بحث بعنوان: « فكرة الشخصية في التصوف »، ألقاه في ثلاث محاضرات بمدرسة اللغات الشرقية بلندن عام 1922. وقد عرّبه أبو العلا عفيفي مع أبحاث أخرى ونشره تحت عنوان: « في التصوف الاسلامي وتاريخه ».

يطرح نيكلسون في هذا البحث فكرة الانسان الكامل، ويحاول أن يلمسها في العمق، محاولة لم يَقْرُبها، في المادة المذكورة آنفاً من « دائرة المعارف الاسلامية »، ويتلمس مضمون الانسان الكامل عبر تبدل التسميات أو المفردات الدالة عليه، اذ يراه: النور المحمدي ـ الحقيقية المحمدية ـ الروح المحمدي، كما يرى أنه « المطاع » عند الغزالي في (« مشكاة الأنوار »، ص ص 146 ـ 147).

ويخلُص من هذه المفاهيم مجتمعة الى كون « الخلافة » هي الوساطة بين الله والخلق (ص 151). وهنا نرى نيكلسون بما عرف عنه من مراعاة لخصوصية الفكر الاسلامي يشير الى أن مفهوم النور المحمدي أو الروح المحمدي « الذي ظهر بصورة آدم ثم بصورة كل نبي بعده، حتى ظهر أخيراً في صورة النبي محمد (ص) نفسه على رأي أهل السنة، أو أنه استمر يظهر بعد محمد (ص) في صورة علي وأهل بيته كما هو مذهب الشيعة »، قد أوّله الصوفية تأويلاً خاصاً بهم فصار عندهم شيئا أشبه بالعقل Nous الذي قال به أفلوطين، أو أشبه بالكلمة الإلهية التي ذكر بعض الغنوصيين المسيحيين أنها تظهر بصورة الأنبياء، وأنها مصدر الوحي (انظر: « في التصوف لاسلامي »، ص 159).

احتفظ نيكلسون ـ كما رأينا ـ بخصوصية مفهوم النور المحمدي والتصاقه بالصبغة الصوفية الاسلامية، فهو وإن كان يشابه مقولات فلسفية سابقة فقد ظلت هذه المقارنة على مستوى المشابهة التي لا تؤكد تماهياً، كما أنها لا تدّعي أن الصوفيين، وابن عربي خاصة، استقوا نظرياتهم في « الكلمة » من مصادر أفلوطينية أو غنوصية مسيحية أو يهودية. إلا أن تلميذه ومساعده أبو العلا عفيفي قد قال بذلك في بحث له

بعنوان « نظريات الاسلاميين في الكلمة »، وهو البحث الذي سنتوقف عنده بعد قليل.

• **ماسينيون**

لا نكاد نجد إشارات مهمة الى الانسان الكامل في كتابي ماسينيون الشهيرين في التصوف باللغة الفرنسية وهما: « عذاب الحلاج »، و« بحث في نشأة المصطلح الصوفي ». ويرجع ذلك الى عدة أسباب، أهمها: إن عبارة الانسان الكامل أخذت مداها النظري بعد « الحلاّج » الذي ظل غاية ماسينيون في التصوف الاسلامي. ومن ناحية ثانية، عندما يتعرض ماسينيون للنور المحمدي عند الحلاّج يتناوله كنظرية موغلة في القدم ذات مظاهر وأسماء في فلسفات وأديان عديدة، أخذت مظهرها كذلك في الفكر الصوفي بأسماء مختلفة وكان لها مؤيدون (ابن مشي - ابن برجان...) ومعارضون، وقد سبق الحلاج اليها أستاذه سهل التستري بعبارته « عمود النور ».

وفيما عدا هذين الكتابين في التصوف لا نكاد نجد لماسينيون سوى مجموعة مقالات تتناول الفكر الاسلامي من مختلف نواحيه الحضارية والاجتماعية والسياسية. وقد أفرد مقالة للانسان الكامل بعنوان: « الانسان الكامل وأصالته النشورية في الاسلام ». طبع عام 1948، نجدها ضمن مجموعة المقالات المنشورة في ثلاثة مجلدات بعنوان: «Opêra mênora». (الجزء الأول، ص ص 107 - 125) وقد ترجم هذه المقالة عبد الرحمن بدوي في كتابه: (« الانسان الكامل في الاسلام »، ص ص 105 - 143).

نضع جانباً اعتبار ماسينيون الانسان الكامل فكرة قديمة جداً في تاريخ المذاهب الانسانية كانت نقطة ابتدائها من اساس سكونية (استاتيكية) آرية، ترى فيه خصوصاً « الانسان الأول »، و« الكيومرث » عند المزدكية، و« آدم قدمون » في كتب القبالة اليهودية، و« الانسان القديم » عند المانوية المستعربة. نضع جانباً هذه النظرة المقارنة ونلتفت الى جوهر طرحه للمسألة في الفكر الإسلامي، فنخرج من ذلك بملاحظات عدة أبرزها:

أولاً - إن ماسينيون حين يتكلم على الاسلام ونتاج المفكرين المسلمين يطابق بينهما بشكل كامل. فيقول مثلاً: « ولهذا فإنه، أي الاسلام، يرى في الانسان الكامل - من الترمذي حتى إبن سبعين - أنه خاتم الولاية، روح عيسى» (Tome 1, P. 114 ،«Opêra ménora»).

ثانياً - يضعنا ماسينيون منذ الأسطر الاولى لبحثه، في إطار طرحه معرّفاً نفسه على أنه « عالم اجتماعي يُعنى بالاسلاميات ». وهذا يفسر اهتمامه بالانسان الكامل من زاوية نشورية خَلاصية لأنها تؤثر - بحسب رأيه - في التطور الاجتماعي للعالم الاسلامي.

وقد أوقعه طرحه للانسان الكامل من منظور نشوري في جملة أخطاء؛ لقد أبعد إبن عربي واضع أسس « الانسان الكامل » في الفكر الاسلامي، وأبعد الاسماعيلية، لأن نظرتهما للإنسان الكامل لا تتضمن معنى نشورياً، بينما أخذ بمفاهيم الشيعة الإمامية للإمام المنتظر أو المهدي.

ويكون ماسينيون بذلك قد أخرج « الانسان الكامل » عن مفهومه الخاص في الفكر الصوفي والفكر الشيعي [نور محمد (ص)...] الى مفهوم منفصل جوهرياً وهو مفهوم المهدي، مع أنه اذا كان المهدي انساناً كاملاً - والتعبير هنا مأخوذ كفكرة - فإنه لا يستغرق في ماهيته مفهوم الانسان الكامل - والتعبير هنا معرّفاً.

ثم لا يلبث أن ينتقل من فكرة « المهدي » في الشيعة الامامية، ليصل الى مسمّاها في الفكر الصوفي، ويتابع فكرة المهدي في الفكر الصوفي فيجد نصوصاً تشير إلى أنه خاتم الولاية وروح عيسى عليه السلام.

أحدث، إذن، ماسينيون عدة نقلات بين الفرق الاسلامية، مستخدماً المصطلح والمفهوم جسراً لنقلاته، والنتيجة التي نخرج بها بعد قراءة مقالته المذكورة هي أنه يخلط بين مرتبتين وجوديتين هما الانسان الكامل والمهدي ويضمنهما بنظرته الشاعرية في شخصية خاتم الولاية التي اعتبرتها بعض النصوص روح عيسى (ع). وقد دلّل في ذلك أنه لم يلمس خصوصية معنى الانسان الكامل في الفكر الاسلامي. وكان الأصح أن يسمي بحثه هذا: المهدي في الفكر الاسلامي وأصالته النشورية.

ثالثاً - يقول ماسينيون في مقالته المذكورة: « فإن خلو النظرية الواحدية القائلة بـ« عين الوجود » (الإسماعيلية، ابن عربي) من الطابع الديناميكي النشوري قد سلبها كل تأثير في التطور الاجتماعي للعالم الاسلامي، وهذا من شأنه أن يعفينا، هنا، من تمحيصها بالتفصيل، وهي قد انبثقت عن تأليه فلسفي « للعقل الفعال »، مع أن « الانسان الكامل » الحقيقي الذي ينتظره المسلمون هو نوع من البشر Un Messie ».

وقد فات ماسينيون ان يرى، وهو عالم اجتماعي، أن نظرية الانسان الكامل وإن خلت من الطابع النشوري إلا أنها حفلت بمعان تربوية مهمة تنبّه لها الشرقيون أمثال: سيد

حسين نصر في كتابه « ثلاثة حكماء مسلمين ». وأبو العلا عفيفي في مقاله: « نظريات الاسلاميين في الكلمة ». وعثمان يحيى في مقدمة نشره لكتاب حيدر آملي « شرح فصوص الحكم ».

هذا فضلا عن أن الانسان الكامل الحقيقي عند المسلمين ليس « منتظراً »، بل هو على العكس قد وجد وتحقق في النبي محمد (ص)، ولا منتظر عند كافة الطوائف والفرق الا « المهدي ».

• هنري كوربان

اهتم كوربان بالفكر الصوفي المتأخر وخاصة مدرسة إبن عربي، وبيّن إلى أي مدى استطاع فكر إيران الشيعية أن يتمثل بتعالم إبن عربي الدينية في كتابه: «En Islam Iranien;» بأجزائه الأربعة، مظهراً أن الانسان الكامل في العرفان الشيعي، الذي هو الإمامية نفسها، هو آدم الحقيقي وهو الإمام المنتظر الإمام الثاني عشر.

ونجد شيعة إيران يتبنّون لغة إبن عربي في الكمال الانساني، وهذا ما سنشير اليه بعد قليل.

• الإنسان الكامل في نصوص مترجمة

اهتم الغرب بترجمة نصوص تتعلق بالانسان الكامل في الفكر الإسلامي، فترجم قسم كبير من كتاب « فصوص الحكم» لابن عربي. كما ترجم بركهارت جزءاً مهماً من « الانسان الكامل » للجيلي، مع مقدمة حاول فيها تلخيص نظرية الانسان الكامل، فلمس عمق المسألة عند الجيلي حين قال في مقدمة الكتاب («De l'homme universel»، ص 14)، ما معناه: « نظرية عبدالكريم الجيلي في الحقائق الإلهية التي تتجلى في الكون، وتُختصر بشكل ما في الانسان الكامل، نجد أساسها التفريق الكلاسيكي في الفكر الديني الاسلامي بين الذات والصفات الإلهية ».

وقد اختارت دوڤيتراي مايروفيتش في كتابها («Anthologie du Soufisme»، ص ص 311 ـ 1329)، نصوصاً تتعلق بالانسان الكامل، وقامت بترجمتها الى الفرنسية. وهذه النصوص هي لجلال الدين الرومي 1207 ـ 1273 م. عمر بن الفارض 1182 ـ 1235 م.،الشيخ أحمد العلوي 1869 ـ1934 م.،علي بن محمد الجرجاني 1332 ـ 1413 م.، محود السبشتري ت 1320 م.

• أبو العلا عفيفي

وضع إبن عربي تنظيراً لمفهوم « الانسان الكامل » فأثار اهتمام الباحثين من مستشرقين وشرقيين، وعادوا القهقرى للبحث عن أصول هذه العبارة من ناحية والبحث عن أصول مضمونها من ناحية ثانية. فتوالت الابحاث ويبقى أهمها المقال الذي نشره ابو العلا عفيفي في (« مجلة كلية الآداب »، المجلد الثاني، الجزء الأول، مايو (أيار)، 1934)، بعنوان: « نظريات الاسلاميين في الكلمة »).

ويمهد عفيفي لبحثه بالقول إن الغرض منه هو أن يثبت أولاً أن في الفلسفة الاسلامية ـ كما في الفلسفة المسيحية واليهودية والفلسفة اليونانية القديمة ـ نظرية كاملة في « الكلمة » لا تقل في أهميتها وخطرها عن أي نظرية من نوعها، وهي نظرية الشيخ محي الدين بن العربي ت638 هـ.

ويعفينا عفيفي بدراسته هذه من التتبع التاريخي لمضمون الانسان الكامل فلسفياً قبل ظهوره في الفكر الاسلامي. إذ يمكن القول إن مضمون الانسان الكامل يماثل ما أشارت إليه الفلسفة بمفرد الكلمة Logos. و« الكلمة » تواردت عليها معان متنوعة في العصور الفلسفية المختلفة. ففي الفلسفة اليونانية القديمة استعملها هيراقليطس ت 475 ق.م. بمعنى القوة العاقلة المنبثّة في جميع أنحاء الكون. ويعني بها الروح الإلهي الظاهر أثره في كل ما في الوجود الخارجي من حياة وصيرورة. واستعملها انكساغوراس بمعنى العقل Nous الإلهي، أو القوة المدبرة للكون، أو الواسطة بين الذات الإلهية والعالم. واستعملها الرواقيون بمعنى العقل الفعال المدبر للكون، أو العقل الكلي الذي يمد العقول الجزئية بكل ما فيها من نطق وعلم.

وقد استعمل اليهود الكلمة بمعنى « كلمة الله »، ويصفونها بأنها حافظة للكون مدبرة له وبأنها مصدر الوحي والنبوة. ويصف فيلو الكلمة بأوصاف متعددة ويسميها: البرزخ بين الله والعالم ـ الانسان الأول ـ الخليفة ـ حقيقة الحقائق ـ الشفيع ـ الإمام الأعظم...

وأخذت الكلمة في الفلسفة المسيحية معنى إبن الله وصورته، وهو الروح السارية في الكون، والواسطة في خلق العالم مشخصة في صورة المسيح. ويرجع كلمنت « بالكلمة » الى المعنى الذي استعملها فيه فلاسفة اليونان ممزوجاً بفلسفة فيلو، فيرى أنها: القوة العاقلة المدبرة، أو القوة الأزلية القديمة السابق وجودها وجود المسيح. وعليه « فالابن » في نظر كلمنت هو هذه القوة العاقلة التي كانت في العالم قبل

تجسيدها في الصورة الناسوتية، وهو مصدر الحياة والوجود، كما أنه مصدر العلم والوحي، وهو الذي تكلم بلسان موسى عليه السلام وغيره من الأنبياء.

ويرجعنا محمد مصطفى حلمي، في كتابه عن («ابن الفارض والحب الإلهي»، ص ص 352-381)، إلى المعاني نفسها تقريباً، إذ يجد أن لابن الفارض نظرية في الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل لا تقل في أهميتها عن نظرية إبن عربي، ويقارن بين نظرية إبن الفارض في الروح المحمدي وبين نظريات اليهود في «الكلمة»، ونظريات المسيحية في «الكلمة» أيضاً، ونظرية افلوطين في «الفيض» والاسماعيلية في «العقل الأول»، والحلاج في «نور محمد» (ص)، وكلمنت الاسكندري في «النبي الواحد»، والزرادشتية في «الكلمة الإلهية».

ولا نكاد نجد إضافات تذكر في هذا المجال المقارن، ضمن الدراسات الشرقية التي عرضت للإنسان الكامل ومضمونه في الإسلام.

إنسان كامل ومضمونه في الفكر الاسلامي

اختلف الباحثون في المرة الاولى التي استعملت فيها عبارة الإنسان الكامل، فيرى نيكلسون أنها وردت أولاً عند ابن عربي، ويرى كامل مصطفى الشيبي أنها وردت للمرة الأولى في «رسائل اخوان الصفا»، وقد استفادها ابن عربي من العبارة التالية بالذات: «... ولما رأيناك [المقصود المريد الاسماعيلي] بهذه الصفة وعرفناك بهذه المعرفة، لم يحل لنا ولا وسعنا في ديننا أن نكتمك النصيحة ولا نؤدي اليك أمانة لئلا ترانا بعين الخيانة وليصحّ عندك قول نبينا الفاضل السيد الكامل: «سافروا تغنموا». (ص ص 464 - 465، من كتاب «الصلة بين التصوف والتشيع»).

واذا تخطينا لفظ عبارة «الانسان الكامل» الى مضمونها في الفكر الاسلامي متتبعين ظهوره في نصوص المسلمين، وجدنا بدايات هذا المضمون في عبارات أمثال: النور المحمدي - الروح المحمدي - حقيقة محمد (ص) - الحقيقة المحمدية...

وإذا كانت عبارة «الانسان الكامل» لا توحي لعامة المسلمين إلا كمالاً نفسياً - خلقياً مضافاً الى شخص النبي، فقد أضاف التصوُّف السُّني والتشيُّعي إلى هذا المعنى النفسي الأخلاقي معاني مختلفة تلتقي في جزئياتها أحياناً وإن كانت تفترق في الكليات.

«الانسان الكامل» في التصوف السني

لم يبدأ رجال التصوف بتدوين أقوالهم وأفكارهم ومشاعرهم مع بدايات التجربة الصوفية، بل جلّ ما وصلنا من الفترة الأولى أقوال وإشارات ظهرت في كلام الصوفيين، وهي أقوال تحفل بها كتب الطبقات عن طريق الرواية، وقضية الرواية في المنقول الصوفي تحتاج لتمحيص إذ انها لم تحظ الى الآن بدراسة «الرواة» ومدى الثقة برواياتهم.

ونجد اشارات الى فكرة «الحقيقة المحمدية» فيما رواه سهل التستري 203 - 283 هـ.، 818 - 896 م. في «رسالة الحروف» عن ابراهيم بن أدهم ت 160 هـ. اذ أشار إلى أن «الاسم الأعظم» يشير الى رحمة الله الجامعة المتمثلة في النبي محمد (ص)؛ وهذا التعريف للإسم الإلهي الأعظم بالحقيقة المحمدية سيأخذ به فيما بعد ابن عربي، من حيث أن الاسم دليل على المسمى، وأعظم دليل على الله، هو محمد (ص).

ونجد اشارات مماثلة عند سفيان الثوري ت 261 هـ. الذي يعتبره محمد كمال جعفر بالإضافة الى إبن أدهم، أحد مصادر التستري، لأنه أطلق على النور الأول الأصلي للنبي «عمود النور».

لعل أول تصور متكامل لتقدم خلق نور محمد (ص) في الفكر الصوفي نجده عند سهل التستري حين يرتب العالم الانساني على ثلاث درجات في الخلق، يقول:

«والذرية ثلاث. أول وثانٍ [في الاصل: وثاني] وثالث. فالأول [= أول مراتب الذرية] محمد ﷺ لأن الله تعالى لما أراد أن يخلق محمداً (ص) أظهر من نوره نوراً، فلما بلغ حجاب العظمة سجد لله سجدة، فخلق الله من سجدته عموداً عظيماً، كالزجاج، من النور، أي باطنه وظاهره فيه عين محمد (ص)، فوقف بين يدي رب العالمين بالخدمة ألف ألف عام بطبائع الإيمان، وهو معاينة الإيمان، ومكاشفة اليقين، ومشاهدة الرب، فأكرمه الله تعالى بالمشاهدة قبل بدء الخلق بألف ألف عام... الثاني [= ثاني مراتب الذرية] آدم صلوات عليه، خلقه من نور... وخلق محمداً (ص) يعني جسده من طين آدم عليه السلام. والثالث [= ثالث مراتب الذرية] ذرية آدم...». («تفسير القرآن العظيم»، ص ص 40 - 41).

وهذا الافراد للنبي محمد (ص) بخلق مخصوص يسبق خلق بقية ذرية الجنس البشري استتبع عند سهل التستري تصوراً خاصاً للوجود، تصوراً نورانياً. فنور النبي (ص) هو أول الذرية، ومن نوره كانت أنوار الأنبياء ونور الملكوت

ونور الدنيا والآخرة. يقول:

« فنور الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من نوره، ونور الملكوت من نوره، ونور الدنيا والآخرة من نوره». (« تفسير القرآن العظيم »، ص 47).

فالنبي (ص) هو أول الأنوار، وممدُّها بالرؤية السهلية التي ستظهر صرخة وجدانية في إشارات قرآنية عند الحسين بن منصور الحلاج.

الحسين بن منصور الحلاج 245 ـ 309 هـ، تتلمذ لسهل التستري مدة وجيزة، وتفاعل مع مقولة « النور المحمدي »، فها هو في « الطواسين » منذ الأسطر الأولى يتكلم بلغة النور متلوناً في مفرداتها كالسراج، والقمر والكوكب...

يقول:

« سراج من نور الغيب بدا، وعاد وجاوز السُّرج وساد. قمر تجلى من بين الأقمار. كوكب برجه في فلك الأسرار ». (« طس السراج »، ص 191، نشرة الأب نويا).

يضعنا الحلاج منذ الكلمات الأولى في إطار طرحه للحقيقة المحمدية متأثراً من ناحية بالصورة القرآنية التي تمثل النبي « سراجاً منيراً »: ﴿وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً﴾. (46/33)، ومن ناحية ثانية متأثراً برؤية سهل التستري، وإن كان قد نقلها من مستوى « البصيرة » و« العلم البصيري » إلى مستوى « الوجدان » الذي لا تحده الحدود فيتعرض للشطح.

فعلى حين استعان التستري بفكرة الزمان ليخلص من القول بقِدَم « النور المحمدي »، فأشار أن هذا النور قد أكرمه الله بالمشاهدة قبل بدء الخلق بألف ألف عام.. نجد الحلاج يتطور في تصويره لمرتبة النور المحمدي من الوجود. فيقول: « أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم [أنوار الأنبياء] من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم في القِدَم سوى نور صاحب الكرم. همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم...

لم يزل كان مشهوراً قبل الحوادث والكوائن والأكوان، ولم يزل كان مذكوراً قبل القَبْل، وبعد البعد، والجوهر والألوان...». (« طس الأزل »، ص 192).

فالنبي كان قبل القَبْل، أي قبل الزمان، ولكن أي نوع من الوجود؟ انه الوجود في الذكر والشهرة، تماماً كما ذكر الله تعالى « الخليفة في الأرض » للملائكة قبل أن يظهره في الوجود، حين قال تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ فذكر الخليفة وشَهَرَهُ ولم يكن قد أظهره أو أوجده بعد.

ويصور الحلاج احتواء محمد (ص) لجميع العالم، وعلى الرغم من هذا الاحتواء فإن العالم لم يتوصل لمعرفة أسراره، فظل في « فلك الأسرار » يقول: « ما خرج خارج من « ميم » محمد، وما دخل في « حائه » أحد... « ميمه » محله، « حاؤه » حاله » (« طس الأزل » ص 193).

ومع الغزالي ت 505 هـ. يطالعنا وجه جديد للإنسان الصوفي، إنسان حصلت له القناعة بالنهج الصوفي، فجهد في لملمة انفتاق « الشطحات » وتوقف، خاصة، عند مقولاتهم في الحقيقة المحمدية والأحاديث التي لم تسلم من التجريح مثل « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين »، فقدم لها المخارج المنطقية كأن يرى أن النبي (ص) قد قدِّر له أزلاً أن يكون نبياً قبل أن يخلق الله آدم.

وعلى الرغم من قناعاته وتبريراته المنطقية نراه في رسالة « مشكاة الأنوار » يقدم نظرية في « المطاع »، جاعلاً إياه المدبر الأعلى للعالم. مما دفع نيكلسون إلى القول بأن الغزالي في كلامه عن « المطاع » يتفق مع نظريات المتأخرين في الصوفية، وأن « المطاع » يمثل الصورة المثالية التي يسمونها « الحقيقة المحمدية » أو « الروح المحمدي »... ويعتبرونه قوة كونية يتوقف عليها نظام العالم وحفظه. (انظر: « في التصوف الاسلامي، ص ص 146 ـ 147).

والى المعنى نفسه ولكن بمزيد من التوسع، ذهب أبو العلا عفيفي في مقالته: (« نظريات الاسلاميين في الكلمة »، ص ص 43 ـ 47).

في النصف الثاني من القرن السادس الهجري أطل محيي الدين بن عربي 560 ـ 638 هـ. ناقلاً النصوص الصوفية من التعبير المباشر عن المشاهدات والرؤى والمعاناة الى تعبير غير مباشر عبر تنظير طَبَعَ مجمل النصوص الصوفية بعده تقريباً الى اليوم.

ولأول مرة في الفكر الصوفي نستطيع أن نقول اننا بإزاء « الانسان الكامل » مصطلحاً ومضموناً. والإشارات والأقوال التي تظهر وتنطمس في نصوص مَنْ سبقه نراها تتفتح عنده، وتأخذ مدى لم يخرج عنه، ولم يضف اليه شيئاً، كل من شرحه، أو نقل عنه، أو فصّل مجمل ما أتى به. لذلك نتوقف عند مقولته في « الانسان الكامل » لأنها « عقدة » مفهوم هذه المقولة في الفكر الصوفي السني وفي الفكر الشيعي الايراني الذي تأثر بابن عربي.

الكمال الانساني

صبّ الكمال الانساني، في تاريخ الانسانية بشكل عام، في اطار فكرة انتصار الروح على البدن باتجاه ملائكية أرضية. يقول برتراند راسل في («تاريخ الفلسفة الغربية» ص 221): «إذا كان أفلاطون صادقاً فيما يرويه عن حياة سقراط وسيطرته على شهوات جسده فهو القديس الأورفي الكامل، لأنه انتصر بالروح على البدن انتصاراً حاسماً». (نقلاً عن «الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية»، ناجي التكريتي، ص 13).

وسارت الأخلاق الاسلامية ـ العربية في مسار فكرة «الكمال» الخلقي النفساني، كمال انتصار الروح على البدن، أو انتصار النطق على الشهوة والغضب. ولم تخرج النصوص الصوفية عن رؤية الكمال من منظور اخلاقي نفسي شرائعي. وظلت محكومة بتصور ملائكي يرى الكمال في علاقة جدلية مع «الذنب». وعلى هذا الأساس يمكن تفسير السؤال الغريب الذي طرح على الجنيد: هل يزني العارف؟ «فالزنى» ذنب يجرح «كمال» العارف. وهكذا ظل الكمال الانساني يدور في اطار النقاء والصفاء حتى انسلخ منه «كمال مخصوص»؛ وهي الإشارات إلى النبي (ص)، أو روح النبي (ص)، كمال خرج عن مفهوم «الذنب» الى مفهوم: مكانة الكامل من العالم، ومن الله، ومن بقية الجنس البشري.

ومع إبن عربي تخصصت «الروح» فلم تعد مطلقاً متشابهاً وروحاً واحدة نقية صافية، مصدر نورانية وصفاء الانسان، بل أصبح لكل انسان روحاً تخصه محدودة بحقيقته الذاتية. ولم يعد الكمال الانساني بانتصار الروح على البدن في الفرد، بل بإدراك مرتبة روح هذا الانسان في سلم الكمالات الانسانية، وتحديد ماهيته وما تحويه من حقائق صفاتية.

يقول ابن عربي في («الفتوحات المكية»، ح 3، ص 370):

«فالكامل من الخلفاء كالحبوب من الحبة... فيعطي كل حبة ما أعطته الحبة الأصلية لاختصاصها بالصورة على الكمال... وما عدا الخلفاء من العالم فلهم من الحق ما للأوراق والأغصان والأزهار والأصول من النواة».

تعريف ماهية الشخص أو الشيء

كل تعريف في الفكر الصوفي يدخل لعبة الوجود والعدم. فكل ذي قيمة هو جوهري ووجود، وكل ما لا قيمة له يسقط في العدم. وهذه القيمة أو هذا التقويم منبعه: علاقة الحق بالخلق.

فالانسان أو أي شيء في العالم يعرَّفُ من خلال ما هو جوهري فيه في إطار علاقته بالحق، وكل ما يخرج عن علاقته بالحق يسقط من تعريفه وماهيته. لذلك برزت تعريفات عند ابن عربي لكل جزء من العالم بأنه: مرآة الحق. ومن أجل ذلك أيضاً يبرز الجنس البشري كأكمل مرآة للحق، ومن الجنس البشري يتفرد النبي محمد (ص) بأنه اتم مرآة وأكملها وأجلاها.

فالكمال كما نظر إليه ابن عربي خرج عن المفهوم الأرضي الانساني، بكل ما يحوي من معطيات موضوعية كتكيُّف الانسان بالبيئة والمجتمع والظروف الكونية ليصبح منظوراً اليه في إطار ما يعكسه من الأسماء والصفات الإلهية، وتصبح «الحقيقة الانسانية» أو تعريف الانسانية، هي المرتبة التي تقبل صور الكمالات الأسمائية والصفاتية الإلهية. وكل ما يخرج عن «مرآتية» الحقيقة الانسانية ـ وإن دخل في كيانها ـ يسقط من تعريفها.

وهذا التصور للكمال الانساني يعتبر نتيجة طبيعية للسلوك الصوفي السابق على ابن عربي. فكل مفهومات السحق والمحق والرضى والتسليم والموت المعنوي والفناء بكل أنواعه الإرادي والصفاتي والأخلاقي والكياني... قد أدت الى غيبة التصورات الانسانية البشرية الأرضية أو المضامين الذاتية للانسانية، وأصبحت الانسانية في جوهرها وحقيقتها ودورها: مرآة.

الانسان الكامل عند إبن عربي

إن مقولة «الانسان الكامل» تكاد تكون الفكرة الرئيسة الوحيدة التي دارت عليها معظم نصوص محي الدين بن عربي على كثرتها [وهي تربو على ثلاثماية]، فلا يكاد يخلو منها كتاب أو رسالة أو حديث.

وقد عبر عنها وأشار إليها بجملة مصطلحات، أحصيتُ في مطلع بحثي لمادة «الانسان الكامل» في «المعجم الصوفي» ما يزيد على أربعين مرادفاً لها، ولم أُحِطْ بكافة مفرداتها فغاب عني منها الكثير. أهمها أن الانسان الكامل هو: النسخة الجامعة، المختصر الشريف، حقيقة الحقائق، كل شيء، أصل العالم، مركز الدائرة، المفيض، روح العالم، نور محمد (ص)، عين الجمع والوجود، مرآة الحق والحقيقة.

ولعل السبب في كثرة هذه المرادفات يرجع إلى ثقافة إبن عربي ونزعته التوفيقية من جهة، ومن جهة ثانية إلى إدراكه العميق لهذه «المرتبة الكونية» التي هي الانسان الكامل واستطاعته رؤيتها في نصوص الآخرين وتصوراتهم، حتى لو

كان ظهورها بألفاظ وتعابير مخالفة.

ونقتطع من كتابه « التدبيرات الإلهية » نصاً يبين مدى ثقافته وشمول إدراكه. يقول في (الباب الأول، ص ص 120 - 128).

« في وجود الخليفة الذي هو ملك البدن وأغراض الصوفية فيه وتعبيرهم عنه [هذه الجملة هي عنوان الفصل]، وهو الروح الكلي... وعبّر أهل الحقائق عن هذه الخليفة بعبارات مختلفة، لكل عبارة منها معنى فمنهم من عبّر عنه... بالعرش، ومنهم من عبّر عنه بمرآة الحق... فأما ما أطلق عليه بعض المحققين من أهل المعاني المادة الأولى، فكان الأولى أن يطلقوا عليه الممد الأول... وعبّر عنه بعضهم بمرآة الحق والحقيقة... وعبَّر عنه الشيخ العارف أبو الحكم بن برّجان [من صوفية الأندلس توفي بمراكش عام 537 هـ] بالإمام المبين، وهو اللوح المحفوظ المعبَّر عنه بكل شيء... وعبَّر عنه بعضهم بالمفيض، وبه كان يقول شيخنا وعمادنا أبو مدين [هو أبو مدين شعيب بن الحسين الأندلسي التلمساني توفي 594 هـ]... وعبّر عنه بعضهم بمركز الدائرة... ».

وقد ظهر « الانسان الكامل » عند ابن عربي على عدة محاور. أهمها:

1 - محور « خلق العالم »:

إن تصور ابن عربي لخلق العالم محكوم بصورة: الطي والنشر. وقد تعددت عنده الثنائيات التي تحاول استكناه أبعاد هذه الصورة، مثلاً: الإجمال والتفصيل، الجمع والتفريق، المختصر والمطوَّل... وما إلى ذلك من ثنائيات تحفل بها مؤلفاته.

فالانسان الكامل أو على التحديد النبي محمد (ص) هو مرتبة الاجمال في مقابل مرتبة التفصيل التي تبدأ بآدم. تماماً كما يجمع آدم البشر فالنبي محمد (ص) يجمع كل العالم. يقول إبن عربي في (« الفتوحات » السفر الثاني، فقرة 237):

« فمحمد (ص) للجمع، وآدم للتفريق ».

كما يقول في (« بلغة الغواص »، ورقة 10):

« إن آدم مجموع البشر... فكذلك محمد (ص) مجموع العالم من حيث العالم أجزاؤه... وهو بعض العالم من حيث امتيازه بصورته المحمدية.

فابن عربي لم يستطع أن يخرج من إطار فكرة كانت تتحكم في تصوراته لكل شيء، إذ كان يرى أن لكل شتات جمعاً، ولكل تفصيل اجمالاً، لذلك كان يتراوح مفهوم الانسان الكامل في كتاباته بين مستويين: مستوى خلق العالم، ومستوى تصور العالم.

يقول مثلاً في « رسالة « الإنسان الكلي » »، ورقة 3):

« فعين الانسان هي المقصودة، واليه توجهت العناية الكلية، فهو عين الجمع والوجود، والنسخة العظمى، والمختصر الشريف الأكمل ».

كما يقول في (« بلغة الغواص »، ورقة 4 - 5):

وليس بكامل من لم يجتمع فيه ما تفرّق في الكُمّل قبله ».

وباختصار، فهو يطبق تصوره للعالم على تفسيره لخلق العالم، وليس هذا غريباً على صوفي، لأن هذا الأخير يعيش التاريخ كله موجوداً في الحاضر وليس كمتوالية زمانية. وابن عربي بالذات تميز بأن عالمه - الذي يخلقه الله في كل نفس خلقاً جديداً - تدوَّر وأحاط بكل الحقائق، لكأن كل حقيقة في هذا العالم موجودة كذرة من ذرات هذا الوجود الواسع. فالأنبياء السابقون مثلاً ليسوا سابقين بالمفهوم الزمني التاريخي، بل سابقون في تصوره لترتيب العالم.

لذلك نرى إبن عربي يعيش في عالم يتحول التاريخ فيه - إن أمكن القول - إلى نوع من الجغرافية الكونية التاريخية.

وفي إطار هذا الواقع الذي أوردناه، نستطيع أن نفهم كل مقولات إبن عربي ومدرسته في: مراتب الوجود، حيث كل مرتبة وجودية تترك « الزمن » لتدخل « جغرافيا الكون » وتأخذ مكانتها أو مقامها بالنسبة لبقية الموجودات.

يقول القيصوي في شرحه لـ (« فصوص الحكم »، لابن عربي، ورقة 4 ب):

« ومرتبة الانسان الكامل عبارة عن جمع جميع المراتب الإلهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية ومراتب الطبيعة إلى آخر تنزلات الوجود... ».

ويقول ابن عربي في (« بلغة الغواص »، ورقة 38):

« الانسان منطوٍ على جميع أسرار العالم، قابل لجميع الصفات والمراتب... ».

والآن بعد أن خرج « الانسان الكامل » عن الزمان ليحتل مكانته في جغرافيَّة الكون، نتساءل عن ماهيته ودوره في هذا التصور للوجود؟

إن « الانسان الكامل » عند ابن عربي، وغيره من الصوفيين، ليس إسماً لطائفة من الجنس البشري حصَّلت الكمال الانساني، وليس إسماً لسلالة من الكاملين، بل هو اسم عَلَم يطلق على انسان بالذات هو: محمد (ص). فانه الانسان الكامل [معرّفاً]، وكل من عداه وإن أطلق عليه عبارة

الانسان الكامل، فلا تقال إلا نكرة، وهذا سيرد في المحور التربوي لهذه العبارة.

وحيث أن ثنائية الروح والجسم تحكم نصوص ابن عربي للانسان: فالروح تنتمي لعالم الحقيقة عالم النور عالم الذرّات، والجسم ينتمي لعالم الكون والفساد عالم التدوين والتسطير. هذه الثنائية ظهرت فوارقها بوضوح في تعريف الانسان الكامل. فكماله من حيث روحه يتمثل في جمعه لمظاهر الأسماء والصفات الإلهية من قبيل صورة الحق، نسخة الحق...

وكماله من حيث جسمه يتمثل في جمعه لكل ما تفرّق في العالم المحسوس ليس جمعاً حسياً وإنما جمعاً ماهوياً. فجسمه جامع لحقائق الكائنات كالحقيقة النباتية...

يقول بالي أفندي في شرح الفص السابع والعشرين المخصص للكلمة المحمدية في «فصوص الحكم»، لابن عربي [النص الوارد بين قوسين لابن عربي، وما بينهما شرح بالي أفندي]:

«(إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الانساني) لكونه بمرتبة روحه جامعاً بجميع الأسماء الإلهية، وبمرتبة جسمه جامعاً بجميع المراتب الكونية (ولهذا) أي ولأجل أنه أكمل موجود (بدىء به الأمر) أي أمر النبوة من حيث روحه، وختم من حيث جسده العنصري (فكان نبياً وآدم بين الماء والطين)».

وفكرة ثنائية الروح والجسد تسربت من نصوص ابن عربي إلى عقول شرّاحه فتوقفوا كثيراً عند كون الانسان الكامل جامعاً للصورتين: صورة الحق وصورة الخلق. والواقع أن كثرة نصوص إن عربي ووضوحها يسمح بذلك. يقول مثلاً في («الانسان الكلي»، ورقة 1):

وأبرزه [ابرز الله الانسان] نسخة جامعة لصور حقائق إسمه [تعالى] القديم. أقامه سبحانه وتعالى معنى رابطاً للحقيقتين. وأنشأه برزخاً جامعاً للطرفين... فتميز عن جميع الخلائق..».

وفي الورقة 2 من المخطوط نفسه:

«وخلق آدم على الصورة مختصراً شريفاً جمع فيه معاني العالم الأكبر، وجعله نسخة لمباني العالم الأصغر».

فهل قال إبن عربي بثنائية الانسان، وهل يظل كلامنا السابق على تعريف كل حقيقة عند إبن عربي بانها مرآة، مقبولاً وممكناً. لأن السؤال الذي يطرح نفسه، في تعريف كل حقيقة بأنها مرآة لإسم من الأسماء الإلهية: من أين تبرز حقائق خاصة بالكائنات حتى يجمع مبانيها الانسان الكامل في جسمه.

لذلك أجدني أقف في مواجهة شرّاح إبن عربي، لأن هذه الثنائية الظاهرة في النصوص، تسقط حين ندقق الفكر في كلامه. فالكائنات لا تملك صفة ذاتية، اللهم إلا العدم. فكلّ كائن له صفة ذاتية واحدة وهي أنه عدم لم يفارق إمكانه. لذلك قال إبن عربي بالخلق الجديد، فالله يخلق الكائن في كل نَفَس لأن الكائن في كل نَفَس يسقط في العدم فينشئه الله في النَفَس التالي دون أن تتغير صورته؛ أي يعيد خلق مثل صورته في النَفَس التالي.

فالإنسان الكامل يظل واحداً، ليس بمعنى أن جسده وروحه واحد، بل بمعنى أن تعريفه لا يقبل الاثنينية، فهو الذي بذاته عدم ويجمع صور الأسماء والصفات الإلهية، وهو الذي يجمع المراتب الكونية، وهذا الجمع نفسه ماهيته مرآتية.

يقول إبن عربي في («نسخة الحق»، ورقة 27):

«إن الله خلق آدم على صورته، فلما أبدع تركيب جسده من كل حقيقة في عالم الكون المركب، وحصلت فيه قوى عالم الأفلاك والأركان استعد لقبول الفيض الروحاني، نفخ فيه الروح...».

ما هو دور «الانسان الكامل» في الوجود، بعد أن احتل مكانته في تصور ابن عربي للعالم؟

«الانسان الكامل» بعد أن جمع كل الحقائق، أصبح هو العالم كله مختصراً، فكأنه هو «ذات العالم» أو وحدته، وبلغة إبن عربي: قلب العالم.

ولا يكتفي إبن عربي بأن يرى الانسان الكامل أو بالأحرى النبي محمد (ص) مركزاً لاجتماع حقائق العالم كلها، بل يراه، فوق ذلك مركز اشعاع، فتمتد منه «رقائق» لكل حقيقة في العالم.

والواقع أن مقالته في «الرقيقة» تؤكد تصوره للعالم ككل مندمج متصلة حقائقه غير منقطعة. فالنبي مركز العالم جامعاً لكل حقائقه، ومنه إلى كل موجود تمتد «رقيقة»، وظيفة هذه «الرقيقة» انها طريق تؤمن تبادل التأثر والتأثير، ويمر عبرها الامداد الوجودي والعرفاني.

يقول إبن عربي في («الفتوحات» ج 1، ص 54):

«فالحق له تسعة أفلاك للإلقاء، والانسان له تسعة أفلاك للتلقي، فتمتد من كل حقيقة من التسعة الحقية رقائق إلى التسعة الخلقية [للنزول والإلقاء]، وتنعطف من التسعة الخلقية رقائق إلى التسعة الحقية [للعروج والتلقي]».

كما يقول في («الفتوحات»، ج 1، ص 157)، مصوراً علاقة الانسان الكامل ببقية العالم:

«... وجعل [تعالى] الانسان مجموع رقائق العالم كله. فمن الانسان إلى كل شيء في العالم رقيقة ممتدة، ومن تلك الرقيقة يكون من ذلك الشيء ـ في الانسان ـ ما أودع الله عند ذلك الشيء من الأمور التي أمّنه الله عليها ليؤديها إلى هذا الانسان... فما من شيء في العالم، إلا وله أثر في الانسان، وللانسان أثر فيه».

فالنبي (ص)، أو الانسان الكامل، أصبح دوره في هذا التصور للعالم، دور مركز الكون، و«موضع نظر الحق»، لذلك يستطيع أن يمارس مهامه فيكون مصدر الوجود ومصدر العرفان للكائنات. وهاتان وظيفتان تعرّض لهما كل من درس مقولة الانسان الكامل في الفكر الصوفي.

ويتمثل إمداد «الانسان الكامل» الوجودي للعالم بأنه يحجب «الموجودات» ويفصلها عن الاندراج في العدم. هذا العدم الذي هو حقيقته وحقيقتها، لأنه بجمعه لكافة مظاهر الأسماء والصفات تفرَّد بوجود مخصوص بين: الوجود والعدم.

يقول إبن عربي في («إنشاء الدوائر» ص 22).

«فكأنه [الانسان] برزخ بين العالم والحق، وجامع لخلق وحق، وهذا الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية، كالخط الفاصل بين الظلّ والشمس، وهذه حقيقته».

ويتمثل إمداده العرفاني بأنه المشكاة التي يستمد من خلالها كل عارف معرفته، وكل عالم علمه حتى الأنبياء.

يقول إبن عربي في («فصوص الحكم»، ج 1، ص 47):

«الحمد لله، منزّل الحكم على قلوب الكلم، بأحدية الطريق الأمم من المقام الأقدم... وصلى الله على محمد الهمم... محمد وعلى آله وسلّم».

ويقول في («فتوحاته»، ج 2، ص 446):

«وهو [الإنسان الكامل] كلمة الجامعة، وأعطاه الله من القوة بحيث أنه ينظر من النظرة الواحدة إلى الحضرتين: فيتلقى من الحق، ويلقي إلى الخلق».

المحور التربوي للانسان الكامل

إن الانسان الكامل اسم عَلَم للذات المحمدية، ولكن هذه الذات يمكن تشبيهها بقطب يدور في فلكه دائماً كل طالب للكمال. وهذا الطالب للكمال يظل يدور، أي يخرج عن صفاته ويستبدلها بالصفات المحمدية، ويدور... وفي دورانه يقترب من مركز الدائرة، فيصغر قطر دورانه ويصغر، حتى يتلاشى القطر تماماً. ويتحقق هذا الطالب للكمال بوحدته الذاتية مع مركز الدائرة، أي الشخصية المحمدية. وهنا في تحققه بالكمال يطلق عليه إسم من تحقق به، أي إسم: الانسان الكامل.

فعبارة الانسان الكامل هي بالأصل والذات لصاحبها أي لمحمد (ص)، ويصح أن نطلقها على المتحققين به الفانين، ولكن كمالهم ليس ذاتياً كالكمال المحمدي بل كمالاً صفاتياً. وهم في تحققهم لا يتحدون بالنبي (ص)، فذاته (ص) لا تتكرر ولا يُتحد بها، وإنما تتكرر صورته الصفاتية (ص).

فعبارة الانسان الكامل إذن تطلق باشتراك لفظي فقط على النبي (ص) بالذات والأصالة. وعلى كل من تماهى بالصفات المحمدية ونال الكمال تحققاً وليس ذاتاً.

وصيغة هذا الكمال الانساني الذي يحصّله الطالبون له، تتمثل في «الخلافة» الانسانية. ومن هنا برزت عبارات: القطب، صاحب الوقت، الخلافة الباطنة، نواب محمد (ص)...

وهي مرتبة ليست وقفاً على سلالة من الجنس البشري، كما في الفكر الشيعي، وليست وقفاً على جنس مخصوص من الانسان، إذ ينالها الرجل كما تنالها المرأة، فالكمال تحققاً، مفتوح الأبواب في التفكير الصوفي، ومن هنا برزت جميع كتابات الصوفية في السلوك والتسليك والقصص والرمز والحجب والوديان والأدوية، وما إلى ذلك...

يقول ابن عربي في («الانسان الكلي»، ورقة 2):

«الكامل من الرجال والنساء. فإن الانسانية تجمع الذكر والأنثى، والذكورية، والأنوثية فيها عرضان ليستا من حقايق الانسانية».

وفي إطار كلامنا على الكمال من محور تربوي، نرى أن ابن عربي ينظر اليه من وجهين:

الوجه الاول

الانسان الكامل هنا أي النبي (ص) هو المثال الذي يتوجه الانسان للتحقق بصفاته. فالصفة عند إبن عربي يمكن تحصيلها وذلك بممارسة مظاهرها، فهو يميز بين الصفة ومظهر الصفة، مثلاً إذا أردنا ان نكتسب صفة «الرحمة» ـ ونحن لسنا برحماء ـ نمارس أفعال الرحمة، فنرحم... ثم نرحم... ثم نرحم... حتى تتسرب «الرحمة» الى اعماقنا

وتصبح صفتنا.

وعلى ضوء هذا نفهم كلام إبن عربي في: القَدَمية، أو القلبية. فعبارة: على قَدَم، تعني اقتفاء الأثر للتحقق بمماثلة صفاتية. فنقول: على قَدَم محمد (ص) بمعنى: محمدي.

وبالتحقق الصفاتي تتفاوت مراتب الكمال الانساني، فمنهم من يحصّل صفة من صفات النبي (ص)، أو صفتين، ومنهم من يكون على قَدَم عيسى أو موسى... لذلك هناك الانسان الكامل والأكمل. فعلى حين أن الكمال لا يتجزأ في شخص النبي (ص)، نراه يصبح سلماً عند الكمّل من الجنس البشري.

يقول إبن عربي مثلاً في («بلغة الغواص»، ورقة 23 ـ 24):

«فإن الخلافة مدرجة في جميع النوع الانساني... فهذا النوع مستخلف من قِبَل الحق بقدر وسعه، فأدناهم المستخلف على نفسه، وأكملهم المستخلف على العالم بأسره».

الوجه الثاني

يتمثل الوجه الثاني لظهور عبارة الانسان الكامل في محور تربوي بأن النبي (ص) ليس المثال كما في الوجه الأول، بل يتمتع هنا بايجابية فعّالة، فهو مصدر المعرفة الصوفية والعلم اللدني.

وكل كامل حصّل تحققاً نراه يتحلى بالوراثة المحمدية، فيصبح مركز إمداد ولكن في اطار الكمال الذي حصّله فقط. ويظهر ذلك واضحاً في مقولة ابن عربي على تراتبية الرقائق.

ونخلص مما أوردناه عن الانسان الكامل عند إبن عربي الى القول ان هذه العبارة بلغت عنده درجة من التفتح لم تترك بعده للدارسين إلا شرحها وتوسيعها دون اضافات مهمة... ولمحة نلقيها على كتب التعريفات الصوفية المشهورة تؤكد أنها تتفيأ في ظلال حروفه ومفرداته.

وأكمل ظهور لها بعد إبن عربي نجده في كتاب: «الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل» لعبدالكريم بن ابراهيم الجيلي 767 ـ 820 هـ. وقد تتلمذ للشيخ شرف الدين اسماعيل بن ابراهيم الجبرتي، المتابع لتعاليم إبن عربي.

ويبحث الجيلي في كتابه، الذي جعله في ثلاثة وستين باباً، في الباب الثامن والخمسين (ص 29 إلى ص 36)، الصورة المحمدية، ويرى أنها النور الذي خلق الله منه الجنة والجحيم، إلى أن يقول في ص 36:

«واعلم أن الصورة المحمدية، لما خلق الله منها الجنة والنار، وما فيهما من نعيم المؤمنين وعذاب الكافرين، خلق الله تعالى صورة آدم عليه السلام نسخة من تلك الصورة المحمدية».

ولا يخرج الجيلي عن أبعاد ابن عربي في طرحه الانسان الكامل، سواء في المحور الوجودي الكياني أو في المحور التربوي. يقول في ص 3:

«واشهد أن سيدنا محمد (ص)... مجمع حقائق اللاهوت، منبع رقائق الناسوت».

كما يقول في ص 44:

«فهو [النبي (ص)] الانسان الكامل والباقون من الأنبياء والأولياء والكمّل صلوات الله عليهم، ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل...

ولكن مطلق لفظ الانسان الكامل حيث وقع في مؤلفاتي إنما أريد به محمد (ص)... إذ هو الانسان الكامل بالاتفاق».

وعلى الرغم من أن الجيلي في رؤية إبن عربي، إلا أنه يوغل في التنظير، ويحوّل «المشاهدة» إلى نظرية. أي يستخلص من المشاهدة «قاعدة»، وهو استنتاج لا تخوّله إياه الوقائع. وهنا تكمن جميع مشكلاتنا في العلم الصوفي بعد القرن السادس الهجري. إذ أصبحت «المشاهدة» وإن لم تتكرر مدعاة لنظرية وقاعدة.

يقول مثلاً في ص 46:

«إن الانسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين ثم له تنوّع في ملابس.. فاسمه الأصلي الذي هو له محمد (ص) وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان. فقد اجتمعت به ﷺ، وهو في صورة شيخي الشيخ شرف الدين اسماعيل الجبرتي، ولست أعلم أنه النبي (ص)... وسرّ هذا تمكّنه ﷺ من التصور بكل صورة...».

الواقع أن التفكير النظري سيطر على التجربة الصوفية بعد القرن السادس الهجري، وأضحى كل صوفي يعتبر نفسه مطالباً بتقديم نظرية عبر تجربته الروحية، فقد أصبح «للحقائق»، التي أشار إليها الكرخي بقوله: التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق، معنى «النظرية».

ولم يخرجنا من طغيان النظريات إلاّ شخصية أطلت مع عصر النهضة هي الإمام أحمد بن إدريس المجدد الصوفي الكبير. وقد أعاد النظرية الى التجربة والمجاهدة، ولم تعد

الحقيقة المحمدية نظرية بل عادت ورداً يقرأه الصوفي تقرباً وعبادة... وقد رفض إبن ادريس التنظير الصوفي فخلت منه كتبه، وظهرت ثانية معه: الأوراد، بعد أن كان الصوفي منذ القرن السابع حتى القرن الثامن عشر هو: المثقف صوفياً، ولا نكاد نرى لهذا المثقف: ورداً، أو «حزباً» كما يسميه الصوفيون.

وأعطى الإمام إبن إدريس جملة «أحزاب»، مع مجموعة صيغ للصلاة على النبي: تتميز هذه الأوراد بأنها أعادت فكرة «الانسان الكامل» من إبحارها في التنظير إلى مستوى التجربة الروحية. لذلك تمثل أحزابه الناحية التجريبية لمقولات إبن عربي. وقد رفض كل محاولة لشرح أحزابه، وقال للسنوسي الكبير حين طلب منه أن يسمح له بشرحها: «لا تخرّبها يا ابن السنوسي». ولا شك أن شرحها سيخرّبها، لأن الشرح سيرجع «التجربة» ثانية إلى ميدان «النظرية». ويتحول الإنسان الكامل من قطب روحاني تتوجه إليه أعماق الصوفي، إلى موضوع يبحثه ويتفكر في ماهيته.

وقد حدث ذلك في الشروحات التي وضعها الهجرسي والبيطار على أوراده: الصلوات الأربع عشرة.

الانسان الكامل في الفكر الشيعي

وإذا تركنا جانباً أقطاب التصوف السني باتجاه الفكر الشيعي محاولين استقراء فكرة الكمال الانساني فيه، نرى سيد حسين نصر، يقول في كتابه («الصوفية بين الأمس واليوم»، ص 131):

«إن القطب والامام تعبيران يحملان مدلولاً واحداً، ويشيران إلى شخص واحد، وعقيدة الانسان الكوني أو الكامل كما شرحها إبن عربي تقرب جداً من اعتقاد الشيعة بالقطب والإمام. وكذلك عقيدة المهدي كما بسطها المتأخرون من علماء التصوف. ومرد هذه العقائد جميعها، أساساً وأخيراً، إلى حقيقة باطنة واحدة هي الحقيقة المحمدية، كما هي في المذهب الشيعي وفي الفلسفة الصوفية».

ونستطيع أن نقول معه، حقاً إنها «تقرب جداً»، ولكنها من ناحية ثانية تحوي فروقات جوهرية. أهمها:

أولاً:

إن مقولة الانسان الكامل تتميز عن مقولة المهدي في الفكر الصوفي. ولكن تأثر شيعة فارس المتأخرين بابن عربي سرّب أوصاف الكمال ذاتها إلى مقولتهم في الانسان الكامل الذي كان مظهره الأخير في المهدي.

ثانياً:

إن أهم صفات الكمال الانساني عند الشيعة هي «العصمة»، وهذه الفكرة مدينة في أصلها وأهميتها إلى تطور علم الكلام عند الشيعة. (انظر: «نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية»، أحمد محمود صبحي، ص ص 133 ـ 134).

وقد حمّل الشيعة فكرة العصمة جملة مقولات استلزمتها كقولهم: بالوراثة المحمدية والنور المحمدي.

ثالثاً:

إن الإنسان الكامل سلالة عند الشيعة، فالإمامة تنتقل من الآباء إلى الأبناء بالنص الواضح، لذلك كثرت الفرق بالنسبة لتفرع السلالات. فنرى مثلاً الشيعة الإمامية تجعل الأئمة اثني عشر، هم ورثة النبي (ص)، أولهم الامام علي، وآخرهم القائم، التاسع من صلب الحسين، وهو «محمد بن الحسن العسكري»، المعروف بالمهدي المنتظر (انظر: «يوم الخلاص»، كامل سليمان، ص ص 41 ـ 74).

ومن هنا كان تداخل فكرة الانسان الكامل بفكرة المهدي عند الشيعة، وانفصالهما كلٌ بمعنى عند الصوفية.

رابعاً:

إن القول بالنور المحمدي ظهر عند الشيعة أولاً ومنه تسرّب إلى الفكر السني. ولكن الفرق يظل قائماً.

فالنور المحمدي الذي يظهر في هذه السلالة من الإنسان الكامل، يظل عند الشيعة حقيقة ميتافيزيقية، نلمس أبعادها فكرياً في مقولة أخوان الصفا في: «الانسان المطلق»، التي تفارق تماماً مقولة الصوفيين في الروح المحمدي، الذي هو إنسانهم الكامل، وهو محمد (ص) على التعيين، كما سبق الكلام عليه. (انظر: «الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا»، محمد فريد حجاب، المبحث الرابع، الانسان المطلق في فلسفة الاخوان، ص ص 232 ـ 246).

خامساً:

على حين أن الكمال سلالة عند الشيعة نجده في الفكر الصوفي مُشاعاً لكل مؤهَّل، لذلك وبتأثير من كتب إبن عربي، نرى شيعة إيران «تتصوف»، وتدور في فلك الكمال الصوفي. (انظر: هنري كربان، «En Islam Iranien» ج2، ص 261، 377، 378؛ ج 3، ص 213، 183؛ ج 4، ص 50، 83 الإمام هو الإنسان الكامل هو آدم الحقيقي، 320، 435 ـ 437، حيث الإمام الغائب = الإنسان الكامل، ص 436، الإنسان

الكامل هو مظهر الإسم الإلهي الجامع للأسماء كلها. وهذا ما يجعله خليفة الله في الأرض).

كما يراجع الكتاب الثاني في الجزء الثالث من مؤلف كوربان المذكور، وهو يتعلق بروزبهان بقلي الشيرازي.

سادساً:

كما يجدر ان نقارن بين مراتب الإمامة عند الاسماعيليين وبين درجات الكمال في الفكر الصوفي [أو درجات الكمال عند الكاملين بالتحقق]. عند الاسماعيلية كل امام له وظيفة محددة وكماله يشمل ذاته وليس له معنى: الجمع الصوفي. مثلاً الإمام المقيم الذي يطلقون عليه اسم: صاحب العصر، يظلّ كماله محصوراً في وظيفته من تعليم الرسول الناطق وتربيته، وتدريجه في رسالة النطق. (انظر: «في الإسماعيلية»، سليم حسن هشي).

مصادر ومراجع

- ابن عربي، محي الدين، الإنسان الكلي، الظاهرية، دمشق، رقم 4865.
- ابن عربي، محي الدين، إنشاء الدوائر، طبع ليدن، مطبعة بريل، 1336 هـ.
- ابن عربي، محي الدين، بلغة الغواص، مخطوط من مكتبة السيد رياض المالح الخاصة، دمشق.
- ابن عربي، محي الدين، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، طبع ليدن، مطبعة بريل، 1336هـ، مكتبة المثنى، بغداد.
- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ج 2، تصوير دار صادر، بيروت، د. ت.
- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، نشر عثمان يحي، السفر الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1.
- ابن عربي، محي الدين، نسخة الحق، مخطوط الظاهرية، دمشق، رقم 5570.
- ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، نشر أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت.
- أفندي، بالي، شرح فصوص الحكم، المطبعة العثمانية، دار سعادت، 1309 هـ.
- التستري، ابو محمد سهل بن عبد الله، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العربية الكبرى، مصطفى البابي الحلبي، 1329 هـ.
- التكريتي، ناجي، الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية، دار الاندلس، بيروت، 1979.
- جعفر، محمد كمال، من التراث الصوفي لسهل بن عبد الله التستري، دار المعارف، مصر، طبعة اولى، 1974، الحقيقة المحمدية.
- الجيلي، عبدالكريم، الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، 1949 م.
- حجاب، محمد فريد، الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1982، المبحث الرابع، الانسان المطلق في فلسفة الاخوان.
- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، مؤسسة دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط. أولى 1981، مادة: رقيقة - انسان كامل - الحقيقة المحمدية - قدم، على قدم...
- الحلاج، الحسين بن منصور، كتاب الطواسين، نشر الأب بولس نويا في Mélanges de l'université, Saint-Joseph, المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1972.
- حلمي، محمد مصطفى، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، بمصر، القاهرة، 1971.
- حلمي، محمد مصطفى، الحياة الروحية في الاسلام، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1970، نظرية الحلاج في النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية.
- الشيبي، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1969.
- شيدر، هانز هينرش، نظريةالانسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعري، تر. ونشر عبد الرحن بدوي ضمن كتابه، الانسان الكامل في الاسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط. ثانية، 1976.
- صبحي، احمد محمود، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية، دار المعارف بمصر، 1969.
- العبد، عبداللطيف محمد، الانسان في فكر اخوان الصفا، مكتبة الانجلو المصرية، 1976، وخاصة الفصل الرابع، الانسان عالم صغير.
- عفيفي، أبو العلا، نظريات الإسلاميين في الكلمة، مقالة في مجلة كلية الآداب، مج 2، ج. أول، جامعة فؤاد الاول، 1934.
- القيصري، داود، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، مخطوط من مكتبة رياض المالح الخاصة، دمشق.
- ماسينيون، الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية، تر. ونشر عبدالرحن بدوي ضمن كتابه، الانسان الكامل في الاسلام.
- نصر، سيد حسين، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار للنشر، بيروت، تر. صلاح الصاوي، 1971، الانسان الكامل أو الكلمة.
- نصر، سيد حسين، الصوفية بين الامس واليوم، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط أولى، 1975، تر. كمال اليازجي.
- نيكلسون، رينولد في التصوف الاسلامي وتاريخه، تر. أبو العلاء عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1969.
- نيكلسون، رينولد، مادة إنسان كامل، في دائرة المعارف الاسلامية، النسخة العربية.
- هشي، سليم، حسن، في الاسماعيلية، بيروت، 1975 - 1976، النور الشعشعاني في الاسماعيلية والدرزية.
- يحيى، عثمان، مقدمة نشرة كتاب، المقدمات في كتاب نص النصوص، في شرح فصوص الحكم لإبن عربي، تصنيف سيد حيدر آملي، طهران، 1975.
- Burekhardt, Titus, De l'homme universel, Dervy-livrés, Paris, 1975.
- Corbin, H, En Islam Iranien, ed. Gallimard.

- Massignon, L., Essai sur les origines du lexique technique de la mysique musulmane, Lib. Philosophique, J. Vrin, Paris, 1968.
- Massignon, L., La passion de Hallaj. éd. Gallimard, T.1, Sahl tustari, les partisans de la préexistence de Nûr Muhammadî.
- Massignon, L., Opéra ménoro, tome I, L'Homme parfait en Islam et son originalité eschatologique, Dar Al-Maaref, Liban, 1963.
- Meyerovitch, Eva de Vitray, Anthologie du Soufisme Islam, Sindibad, Paris, 1978.

سعاد الحكيم

إنْشَاء

Construction
Construction
Konstruktion

مصدر: أنشأ، بمعنى خلق أو أقام أو بدأ الخ... يقال: أنشأه، أو نشّأه نشأة حسنة: بمعنى رباه تربية صالحة. وأنشأ الله: بمعنى خلق: ﴿إنّا أنشأناهن انشاء. فجعلناهن أبكاراً﴾ (الواقعة 35 ـ 36). ﴿وهو الذي أنشأ لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾ (المؤمنون 78). ﴿وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات..﴾ (الأنعام 141). ﴿وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة﴾ (الأنعام 98).

وأنشأ الشاعر قصيدة جميلة، رائعة: ألّف، نظم قصيدة جميلة، رائعة. وفلان ينشيء الأحاديث: بمعنى يضعها أو يبتدعها. ومنها على الأرجح «علم الانشاء». «الانشاء من نشأ. ونشأ ينشأ نشئاً ونشوءاً ونشاءً: ربا وشب.. ونشأ الليل: إرتفع. والإنشاء، هو الكلام». (إبن منظور، «لسان العرب»، مادة نشأ).

وفي العربية، الإنشاء أو بالأحرى علم الانشاء: هو صناعة تعلم فن استنباط المعاني الجديدة بالكلام البليغ المناسب؛ وهي (أي صناعة الانشاء) تقوم على تأليف الكلام واخراجه على غير مثال في أحسن الصور التي تبهر العقول وتأسر الألباب؛ وذلك عن طريق اختيار لطائف المعاني وجواهر الألفاظ، فضلاً عن المغالاة في التخيل والتصور واستخدام المحسنات البديعية من سجع وجناس وطباق وتورية الخ.. وقد كانت وما زالت صناعة عالية المنزلة بالنسبة إلى غيرها من فنون الكتابة، تتطلب من صاحبها الذي يسمى عادة بـ«المنشيء» تمكناً دقيقاً في اللغة العربية وأسرارها وآدابها، وفصاحة وبلاغة وبراعة في الكلام وقوة في الحجة ومقدرة على التكيف وفقاً للحال؛ كما تقتضي منه إطلاعاً واسعاً على العلوم التي يكتب فيها أو عنها. وكان الأقدمون يرون أنها حرفة لا يليق بطالب العلم غيرها وصناعة لا يجوز العدول عنها إلى ما سواها. «الإنشاء اخراج ما في الشيء بالقوة إلى الفعل. وعند أصحاب القلم، صناعة يعلم بها كيفية استنباط المعاني وتأليفها مع التعبير عنها بكلام يطابق الحال وتدوينها. وصاحبها منشيء. والمستنشئة، الكاهنة، لأنها تتبع الأخبار وتستقصيها». («الكليات» لأبي البقاء).

وقد كان «لديوان الانشاء» منزلة كبرى في عهود الاسلام المختلفة. وكان «لرئيس ديوان الانشاء» مرتبة عالية. وقد تحدث القلقشندي في كتابه «صبح الأعشى في صناعة الانشاء» بإسهاب عن ديوان الإنشاء في الاسلام وكذلك عن كاتب الإنشاء. «كاتب الإنشاء في الحقيقة لا يستغني عن علم ولا يسعه الوقوف عند فن.. واعلم أن كاتب الانشاء وإن كان يحتاج إلى التعلق بجميع العلوم والخوض في سائر الفنون، فليس احتياجه إلى ذلك على حد واحد، بل منها ما يحتاج اليه بطريق الذات وهي مواد الانشاء التي يستمد منها ويقتبس من مقاصدها: كاللغة التي منها استمداد الألفاظ، والنحو الذي به استقامة الكلام، وعلوم البلاغة: من المعاني والبيان والبديع التي هي مناط التحقيق والتحسين والتقبيح.. ومنها ما يحتاج إليه بطريق العرض كالطب والهندسة والهيئة ونحوها من العلوم؛ فإنه يحتاج إلى معرفة الألفاظ الدائرة بين أهل كل علم.. مما تدعو الحاجة إلى وصفه في حالة من حالات الكتابة».

وكان إبن المقفع من أبلغ كُتّاب الانشاء حتى أنه وصل بأسلوبه الذي راح ضحيته، إلى كتابة ما سمّاه ابن خلدون بـ«السهل الممتنع». كما أن الجاحظ كان رأساً من رؤوس الأدب والبلاغة. وكتابه «البيان والتبيين»، ما زال فريداً من نوعه في البلاغة، حتى يومنا هذا.

وإذا كانت صناعة الانشاء تعني إبراز المنشيء للمعنى المقصود بقالب من الألفاظ او الصور التي يكون لها وقع وتأثير كبير في النفس، أو إلباس المعنى باللباس المناسب له من الألفاظ الآسرة الأخاذة، فمما لا شك فيه أن المغالاة في ذلك، قد تبعد المنشيء عن غايته الأساسية التي هي التأثير في ذهن السامع أو القاريء، لتنقلب على عكس ما هو مؤمل منها. ومن هنا قولنا عن كلام المنشيء الذي يسرف في تصيّد

المحسنات البديعية أو اللغوية على حساب المعنى: «كلام إنشاء».

وفي الشريعة، الله خلق (أنشأ) السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش. ﴿... الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره﴾ (الأعراف 54). وهو الذي أنشأ الانسان ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ (هود 61).

يقول إبن سينا «.. واجب الوجود، هو مبدع المبدعات، ومنشىء الكل» («الرسالة النيروزية»، ص 153).

ويقول إبن عربي: «ثم أنشأ سبحانه الحقائق على عدد أسماء حقه». «فأنشأ سبحانه من ذلك الزبد، الأرض، مستديرة النشء، مدحية الطول والعرض، ثم أنشأ الدخان من نار إحتكاك الأرض عن فتقها..». «فلما أنشأ العالم على غاية الاتقان...».

وفي الديانة المصرية القديمة، الله أيضاً، هو الذي خلق الوجود وأنشأ كل شيء فيه بالنطق عليه. وهو الذي أوجد كل سلالات الانسان وميزهم باللغة واللون. وهو الذي أنشأ الحياة حتى من البيضة التي لا حياة فيها. وقوته الخالقة المستمرة على الدوام هي العلة في استمرار الوجود بكل ما فيه.

وفي الديانة الزردشتية الفارسية، هنالك إلهان يحكمان العالم: إله الخير والنور وهو: أهورا مزدا؛ وإله الشر والظلمة وهو: أهريمن Ahriman. ولكل منهما قدرة على الخلق والإنشاء. فإله الخير هو أصل كل خير في العالم وإله الشر هو أصل كل شر في العالم.

وفي المنطق، يميز المناطقة بعامة بين الكلام الإنشائي، مثل: حبذا لو كان المعلم متواضعاً؛ والكلام الخبري مثل: العلم ممدوح. فالكلام الإنشائي هو الكلام الذي لا يحتمل معناه الصدق أو الكذب؛ بمعنى هو الكلام الذي ليس هنالك ما يطابقه أو لا يطابقه في الخارج، بعكس الكلام الخبري الذي هو موضوع علم المنطق، لأن معناه يحتمل الصدق أو الكذب، ويمكن التأكد منه في العالم الخارجي بواسطة الملاحظة والتجريب. والجدير بالذكر هنا، أن إبن خلدون يرى أن الأحكام الانشائية مقابلة للأحكام الخبرية. فالأولى تأمر بالعمل أو تنهي بالترك والثانية تقرر الواقع كما هو عليه. ويرى بعض المناطقة المعاصرين، مثل: غوبلو Goblot أن البراهين الرياضية كلها عبارة عن إستنتاجات إنشائية Déduction Constructive وأن الحد الإنشائي هو في أساس نشأة المعاني الرياضية المنصورة في أذهاننا. «البرهان هو الإنشاء، ولا برهان إلا على الأحكام الشرطية.. فإذا برهنت على أن فرضية من الفرضيات تستلزم تالياً ما، أنشأت هذا التالي على أساس الفرضية.. (و) البرهان على أن مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين يرجع إلى إنشاء ثلاث زوايا جديدة معادلة لزوايا المثلث الثلاث، ومساوية لزاويتين قائمتين..» (Traité de logique, PP.272, 274).

وفي الفلسفة، يقال: أنشأ فلسفة: بمعنى أقام مذهباً أو نظاماً من الأفكار الفلسفية المتناسقة فيما بينها وذلك على أساس معين. والنشوئية Evolutionnisme (من الإنشاء) مذهب فلسفي اجتماعي نادى به تشارلز داروين 1809 - 1882 م. صاحب كتاب «أصل الأنواع» الذي ظهر عام 1859، وكتاب «تنوع النباتات والحيوانات تحت الاستئناس» الذي ظهر عام 1867؛ وكتاب «أصل الإنسان والانتخاب بالنسبة للجنس» الذي ظهر عام 1871؛ وهو يقوم على نظرية «النشوء والارتقاء» التي تنفي ثبات الأشكال والأنواع الحية، وكذلك ثبات الحضارات أو الثقافات، وتقول بأن التطور سنّة الحياة، وأن الحيوانات العليا (كالانسان مثلاً) إنما نشأت عن حيوانات دنيا (كالقرد مثلاً) وذلك بفعل الصيرورة والتطور العضوي داخل النوع نفسه، وبين الأنواع المختلفة أيضاً. فالأشكال الحية كانت جميعها في البدء من أصل واحد ثم تطورت الى ما هي عليه اليوم، حيث نلحظ ثباتاً في أعداد الأنواع بعامة من ناحية، وتكاثراً في أفراد كل نوع من ناحية ثانية. كما يقوم على مبدأ «البقاء للأصلح» أو مبدأ «الانتخاب الطبيعي» Selection naturelle الذي مفاده، بأن هنالك صراعاً من أجل البقاء بين الأجناس أو الأنواع الحية من جهة وبين أفراد كل نوع أو جنس من جهة ثانية، وهو ينتهي بانتصار الأنواع الأجْدَر وهلاك الأنواع الأحْدَر. وهكذا، فالحظ الأوفر بالبقاء، إنما يكون للأجناس أو الأنواع التي تستطيع التكيف مع الطبيعة أكثر وأسرع من غيرها.

وقد اتخذ أصحاب المذهب الداروني Darwinisme من قانون الصراع من أجل البقاء، أساساً لتفسيرهم الحروب بين المجتمعات المختلفة، ولصراع الطبقات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد، وللعلاقات السائدة بين الأفراد. ويرى أحد أتباع هذا المذهب جمبلوفيز Cumlpoviez (بولندي) 1838 - 1909 م. في كتابيه: «نضال الأجناس» 1883 و«الموجز في علم الاجتماع» 1885 أن الدولة تنشأ من جراء الصراع القائم بين الأفراد وسيطرة الأقوياء منهم على الضعفاء. كما يرى

ڤيكارو Vaccaro (ايطالي) 1854 م. بأن التاريخ الانساني برمته هو تاريخ الصراع بين بني الانسان سواء داخل المجتمع الواحد أو بين المجتمعات المختلفة، وهو تاريخ يؤدي في النهاية إلى نشأة فئتين: فئة المنتصرين وفئة المغلوبين. ثم ينشأ في فئة المنتصرين نفسها في مرحلة لاحقة، صراع، ينتهي أيضاً بقيام فئتين: إحداهما غالبة والأخرى مغلوبة، وهكذا دواليك. ويرى هيغل 1770 ـ 1831 م. أن كل فكرة Thèse تحمل في ثناياها نقيضها Antithèse ومن هذه الفكرة الأولى ونقيضها، تنشأ فكرة ثالثة هي عبارة عن مركب جديد ناتج من الفكرة الأولى ونقيضها.

والنقد الذي يوجه عادة الى الدارونية وأتباعها، هو أن النظرية الدارونية لا ترقى إلى مرتبة النظرية العلمية؛ وما زالت حتى اليوم، مجردفرض علمي، يعوزه البحث والتقصي والبرهان والتجريب. فالعلم إلى الآن، لم يتمكن من إثبات نظرية التولد الذاتي ونشوء الخلية الحية من المادة البحتة. فضلاً عن أن العلماء لما يزالوا يقولون بفروق جوهرية بين القرد والانسان، سواء بالنسبة إلى حجم المخ وتركيبه، الذي هو آلة التفكير عند الإنسان؛ أو عظمة الحوض التي هي سبب انتصاب القامة عند الإنسان وانعدامها عند القرد. ثم أننا إذا سلمنا بأن الانسان الأول قد نشأ عن تطور القردة، فلماذا نلاحظ يا ترى، بأن هذه القردة التي ما تزال تعيش حتى اليوم، جنباً إلى جنب مع الانسان، لا تتابع تطورها، لتصبح من بني الإنسان، وذلك وفقاً لتأكيد الداروينيين والتطوريين، بأن التطور سنّة أو دستور الحياة، وبأن الانسان الأول قد نشأ عن تطور القرد الأول في مرحلته العليا ـ الشمبانزي.

مصادر ومراجع

- أنيس، إبراهيم، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد (مجمع اللغة العربية) المعجم الوسيط، ط 2، مصر، 1972، 1973.
- إبن عربي، الفتوحات المكيّة، تحقيق عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972.
- إبن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1955.
- أبو البقاء، أيوب بن موسى، الكلّيات، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1975.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، 1862.
- الجوهري، مختار الصحاح في اللغة والعلوم، بيروت، دار الحضارة العربية.
- داروين، تشارلز، أصل الأنواع، ترجمة اسماعيل مظهر.
- الزبيدي، تاج العروس، ليبيا بنغازي.
- الزمخشري، أساس البلاغة، بيروت، دار صادر، 1965.
- سعفان، حسن، تاريخ الفكر الاجتماعي والمدارس الاجتماعية، ط 3، دار النهضة العربية بمصر، 1965.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط 1، 1971.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، معجم ألفاظ القرآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ.
- فضل الله، مهدي، آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، بيروت، دار الأندلس، 1981.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق ـ المنطق التقليدي ـ، ط 2، بيروت، دار الطليعة، 1979.
- الفيروزابادي، القاموس المحيط، ط 2، مصر، 1952.
- القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج 1، المؤسسة المصرية العامة، 1963.
- كولپه، أزڤلد، المدخل إلى الفلسفة، تر. أبو العلا عفيفي، ط 3، القاهرة، 1955.

مهدي فضل الله

أنطولوجيا (علم الوجود)

Ontologie
Ontology
Ontologie

يعود استعمال هذا اللفظ في الفلسفة إلى القرن السابع عشر. وكان قد أصبح من الألفاظ الفلسفية المتداولة عندما كرَّسه كريستيان وولف 1679 ـ 1754 للدلالة على القسم الأول العام من الميتافيزياء أو على ما سماه أرسطو «الفلسفة الأولى».

إذن فلفظة «أنطولوجيا»، وهي يونانية الأصل، نشأت في الفلسفة المدرسية الألمانية التي تأسست على تعاليم لايبنتز 1646 ـ 1716. وتعني هذه اللفظة علم الكينونة أو العلم الذي يُعنى بمبادىء الكائن من حيث هو كائن. أي أنه لا يُعنى بالكائنات من حيث هي هذه الكائنات أو تلك، بل بوصفها مجردة من كل التعيّنات المقوّمة الفروقات بينها. بذلك يتضح لنا أيضاً أن الأسئلة التي تطرحها الأنطولوجيا كعلم والموضوعات التي تعالجها هي ـ شأنها بذلك كلفظة أنطولوجيا ذاتها ـ أيضاً يونانية المنشأ. وفي كتاب «الماورائيات» يستأنف أرسطو المسيرة الأنطولوجية اليونانية

بقوله: من قديم الزمن والآن ودائماً يطرح السؤال الصعب: ما هو الكائن؟ (Metaphisics, Z 1, 1028 b, 2-4).

ان كتابات أريسطوطاليس تحتوي على أنطولوجيا عامة وذلك بقدر ما تحاول هذه الكتابات طرح مفهوم معين لمبادىء الكينونة وماهية الكائن من حيث هو كائن. فيما بعد دعيت هذه الأنطولوجيا، وكان أرسطو قد سماها «الفلسفة الأولى» كما جاء أعلاه ميتافيزياء واكتسبت في العصور الوسطى، وعلى يد السكولاستيين، حلة لاهوتية، وذلك عندما أصبحت بين أيديهم نظرية في ماهية وجود الله، إذ رأت في هذا الوجود الوجود الحقيقي الوحيد وكل ما عداه معتمداً في وجوده عليه.

إن كون الأنطولوجيا علماً يعنى بالمبادىء الأولى للكينونة أو بماهية الكائن من حيث هو كائن يعني أن هدفها الأخير هو استكشاف ماهية الأشياء في حد ذاتها وباستقلال تام عن أفعال الوعي. من هنا أن كل نظرية فلسفية تحاول اختراق الصفات العرضية للأشياء بغية النفاذ إلى طبيعة جوهرها وتعداد أنواعها الأساسية إنما هي من باب التنظير الأنطولوجي.

إن أحد التفريقات المهمة التي أجراها السكولاستيون في العصر الوسيط كانت بين الجوهر والوجود أو بين الماهية والإنيّة. فالإنيّة، كما قالوا، لا تدخل في عداد الصفات الضرورية لتقوّم الماهية، بل تبقى بين الأعراض. وتعريف الشيء لا يقضي، مهما اكتمل، بوجود ذلك الشيء لأن وجود الشيء وعدم وجوده لا يحدث أي تغيير في تعريفه. ولكن عندما حاول القديس أنسلم 1033 ـ 1100 إقامة البرهان على وجود الله على نحو أنطولوجي كان عليه ادراج الوجود في عداد الصفات الضرورية التي يتقوّم فيها تعريف ماهية الله أو تصوره. لكنه ما كان ليستطيع ذلك لو لم يقم أولاً بتعديل جذري بالنسبة للقاعدة أعلاه فقال ان هناك استثناء واحداً ضرورياً (بالضرورة واحداً، أي لا أكثر ولا أقل) لعدم اندراج الإنيّة في عداد الماهية، وذلك بالنسبة لتصور ماهية الله، إذ ينبغي اعتبار وجوده من صلب ماهيته. من هنا إن إحدى إمكانيات فهم الأنطولوجيا تكمن في اعتبارها ذلك العلم الاستنباطي الذي يدرس العلاقة التصورية بين الجوهر والوجود أو بين الماهية والإنيّة.

لكن القديس توما الأكويني 1225 ـ 1274 لم يدرج البرهان الأنطولوجي بين براهينه الخمسة لوجود الله. وعندما لم يأخذ عقلانيو العصر الحديث بالنقد التوماوي لهذا البرهان، بل أعادوا اعتباره وأعطوه مركز الصدارة في أنطولوجياتهم، حان الوقت بالنسبة لمناهضي الميتافيزياء لأن ينبري أحدهم لنقده من جديد. وهذا بالذات ما فعله كانط 1724 ـ 1804. لقد رفض كانط الأنطولوجيا عندما تؤخذ كنظرية تصورية في الوجود الموضوعي، وذلك انطلاقاً من رفضه الميتافيزياء بهذا المعنى. إن ادعاء وولف أن الكينونة تؤلف موضوعاً قائماً بذاته ومستقلاً تماماً عن موضوعات العلوم الاختصاصية ليس له، في نظر كانط، ما يبرره، وليس هناك بالتالي ما يبرر، في نظره، قيام الأنطولوجيا كعلم يُعنى بمبادىء الكينونة. ولقد جاء نقد كانط للإدعاء الوولفي على صعيدين رئيسين: صعيد عرضه لنقيضة العقل الخالص الثانية وصعيد نقده للبرهان الانطولوجي لوجود الله. في كلتا الحالتين أفضى النقد إلى نفس النتيجة الواحدة: فصل الإنيّة عن الماهية وتقويض الأساسات القَبْلية للأنطولوجيا كعلم يتألف من حقائق ضرورية.

من حيث كونها نظرية في ماهية الله ما تزال الأنطولوجيا حتى يومنا هذا مرتبطة بالميتافيزياء خصوصاً في الفلسفة السكولاستية الجديدة. لكن من حيث كونها علماً قَبْلياً بالمعنى الوولفي خفت نجمها منذ كانط وحتى ضمن نطاق المثالية الألمانية ذات النزعة الميتافيزية وبالرغم من محاولة هيغل تخطي كانط في اعادة ربطه للإنيّة بالماهية من خلال تحليله لتصور الواقع وفي اعادة الاعتبار إلى البرهان الأنطولوجي لوجود الله. من هنا أيضاً أن أول نقد لأنطولوجيا هيغل تفتح ضمن نطاق المثالية الألمانية ذاتها وبالتحديد على يدي شلينغ الذي اتهم أنطولوجيا هيغل بالسلبية وبكونها نظرية في الكينونة الممكنة تعجز عن ادراك الموجود الواقع والمتقدم على الفكر. بذلك وضع شلينغ الأساس الأول لفلسفة الوجود الحديثة التي انطلقت من كتابات ماركس وكيركغارد في مسيرة تشكل بها الفكر الجديد.

في التقليد الفلسفي تقسم الأنطولوجيا عموماً إلى نوعين. النوع الأول تمكن تسميته انطولوجيا صورية، والنوع الثاني أنطولوجيا مادية، وذلك انطلاقاً من تقسيم مبادىء الكينونة إلى مبادىء صورية وأخرى مادية. ان مبادىء الأنطولوجيا الصورية هي أولاً المبادىء العليا للكينونة (أي مبدأ اللاتناقض ومبدأ الثالث المرفوع ومبدأ الهوية)، ثانياً المتعاليات (أو المقولات العليا للكينونة كالواحد والموجود والحق والخير)، وثالثاً مبدأ السبب الكافي الذي أراد وولف استنباطه من مبدأ اللاتناقض. أما الأنطولوجيا المادية فتبحث

في القوانين والمقولات العينية التي تحكم وجود الوقائع وذلك مثلاً من حيث إمكانية قياسها وترابطها العلّي. إن الميتافيزياء الأريسطوطالية وما شاكلها في العصور الوسطى هي من باب التنظير الأنطولوجي الصوري. أما الأنطولوجيا المادية فيمكن رؤيتها دفينة في فرضيات العلوم التجريبية الحديثة. هذا وأن الجمع بين هاتين الأنطولوجيتين وتوحيدهما في أنطولوجيا عامة وشاملة ليس بالأمر السهل، بل يؤلف، في نظر لايبنتز مثلاً، مهمة فلسفية خاصة وصعبة.

وفي أوائل هذا القرن نجد هوسرل مثلاً يفرق بين أنطولوجيا اقتطاعية Regional وأنطولوجيا صورية. إن الأنطولوجيا الاقتطاعية هي الاسم الذي يطلقه هوسرل على المبادىء التي يقوم عليها قطاع علم من العلوم. أما الأنطولوجيا الصورية فتسمى مجموعة المبادىء المشتركة بين مختلف العلوم، وهي مبادىء الكينونة ومقولاتها. (34-32 & Husserliana, III, 23-26).

من جهة أخرى فإن نيكولاي هارتمان يحاول في معرض تأسيسه للأنطولوجيا من جديد مواجهة الأنطولوجيا التقليدية العقلانية بأخرى يسميها نقدية. فهناك في نظره كائن موجود خارج نطاق الوعي وخارج الدائرة المنطقية وحدود العقل. إن معرفة الموضوعات لها علاقة معينة بهذا الكائن وهي تنقل لنا البعض منه ذاته، وذلك بالرغم من بقاء إمكانية هذا النقل غير قابلة للفهم تماماً (N. Hartmaun, Zur grundle gungder, Ontologie, 1935). إن هارتمان يرى الأنطولوجيا كذات طابع « طبقي » (Schich tentheorie) بحيث يخص كل طبقة من طبقات الكائن بعلم أو مجموعة علوم يدرجها تحت هذه الطبقة. فهو يدرج مثلاً الفيزياء والكيمياء تحت الكينونة اللاعضوية كطبقة أنطولوجية، كما يدرج علم النفس في مجال الكينونة النفسية والخ.. وإذا كان تفريق هوسرل بين الأنطولوجيات المختلفة يقوم أساساً على ما يسميه معاينة الماهيات Wesensschau فإن تفريق هارتمان بين الطبقات الكينونية يقوم على فرضية الانقطاع بينها. لكن معاينة الماهية عند هوسرل، شأنها بذلك كفرضية الانقطاع بين الطبقات الكينونية عند هارتمان، تتسم بطابع ميتافيزي ليس باستطاعته الصمود طويلاً أمام النقد التجريبي.

وبالنسبة لـ هيدغر فإننا نجد أن مأخذه الرئيسي على الأنطولوجيا التقليدية يكمن في أنها منذ نشأتها عند الاغريق قد فهمت الكينونة كحضور دائم، مما أدى، إلى عجزها عن ربط الكينونة بالزمنية واخضاع الحياة الواقعية التاريخية إلى التجربة الإنسانية. ان رفض هيدغر لمفهوم الكينونة كمجرد حضور في الحاضر اتاح له طرح السؤال عن معنى الكينونة كسؤال عن الكينونة والزمن. من هنا أن هيدغر يحاول مواجهة الأنطولوجيا التقليدية بأخرى تكون أساساً لها ولباقي العلوم وتتمركز حول السؤال عن معنى الكينونة كسؤال عن ارتباط الكينونة ماهوياً بالزمن، أو ارتباط الزمن بمعنى الكينونة (M. Heldegger, Sein, und Zeit, 1927). طبعاً إن الأنطولوجيا الأساسية عند هيدغر ليست استنباطية الطابع كما أرادها وولف، بل تعتمد الوصف الفنومنولوجي(هوسرل) ومناهج الشرح والتأويل الهرمسي Hermeneutik.

أما عند ويلارد فإن أورمان كواين (W. V. O. Quine, From a Logical Point of view, 1953) فيطلق اسم الأنطولوجيا على مساع منطقية من شأنها أن تظهر عبث محاولة وولف لبناء أنطولوجيا ذات منهج استنباطي قبْلي.

هذا وأن الفلسفة التحليلية في الغرب الانكلوسكسوني درجت على رؤية الأنطولوجيا التقليدية في حلتها الأفلاطونية. فالأنطولوجيا هنا تسمي كل نظرية تحاول استنتاج وجود ماهية عامة من وجود موضوع يشخصها.

انطوان خوري

إنْفعَال

Emotion
Emotion
Emotion

يلجأ البعض الى عبارة « العاصفة العاطفية » لوصف الانفعال. ذلك أن السمة الأكثر تحديداً للانفعال تبقى الاضطراب الحاد والمؤقت الذي يصيب الوعي والجسم. فما يعرف باسم الصدمة الانفعالة Emotion-choc يؤدي الى تشويش التمثلات الذهنية، والى اختلال التوازن العضوي. فلا يعود الكائن المنفعل مالكاً لنفسه، بل يدخل في حالة اغتراب، ويصبح خاضعاً لقوى خارجة تماماً عن سيطرته. فيفقد الفرد في انفعاله حسه النقدي، كما تتلاشى الموضوعية، لتهيمن الاستجابات الفيزيولوجية والحشوية. ويؤدي هذا الاضطراب الى إعاقة عملية التكيف.

فالانفعال هو استجابة شاملة (كونها تشمل النفساني والجسماني)، وحادة، ومؤقتة، للكائن الحي تجاه وضعية

غالباً ما تتصف بسمة المفاجئة. إذ غالباً ما يظهر الانفعال حين «يفاجأ» الفرد أو حين تتجاوز الوضعية امكانياته الراهنة. فيعبّر الانفعال حينئذ عن سوء تكيف الفرد، كما يعبّر في الآن معاً، عن الجهود التي يبذلها لإعادة توازنه المختل. والانفعال يشمل حالات عاطفية عديدة ومختلفة من حيث المُعاش كالفرح، والحزن، والخوف، والغضب والقرف... الخ.

ونستنتج من كل ما سبق أن الكائن البشري يكون في الانفعال فاقداً «لعقلانيته»، أي لهذه السمة الأساسية التي تميزه عن باقي الكائنات الحية. إلا أن المفارق في الأمر، أن الأبحاث المعاصرة قد أثبتت أن الكائن البشري، وهو الكائن الحي الأكثر عقلانية، هو، في الوقت نفسه، الأكثر قابلية للانفعال. كما بيّنت أن الانفعالية تزداد طرداً مع الحاصل العقلي، أي مستوى الذكاء.

والواقع أن الكتابات الفلسفية التي تناولت موضوع الانفعال قد اهتمت بشكل أساسي بهذه المسألة. فبرادين Pradines، على سبيل المثال، يرى أن الانفعال هو بمثابة «الفدية» التي كان على الانسانية أن تدفعها لقاء تطور الذكاء والتخيّل لديها. وإذ ذاك نلحظ لدى الكائن البشري أكثر قابلية للانفعال، كما تتسم الانفعالات لديه بقدر أكبر من الحدة. إذ يستطيع الانسان، بواسطة ذكائه وسعة خياله، أن يتناذر بالأخطار التي تهدده. وهو، على سبيل المثال، الكائن الوحيد الذي يعلم أنه سيموت في يوم ما.

وتتّصف نظرية جان - بول سارتر للانفعال بالغائية. فالفيلسوف الوجودي لا يعتبر الانفعال مجرّد استجابة، بل يرى فيه - أي في الانفعال - سلوكاً ذا دلالة ومعنى حتى لو لم تكن هذه الدلالة ظاهرة للفرد. فالانفعال، في رأي المفكر الفرنسي لا يتصف الا ظاهرياً بالخُلفية، ذلك أن السلوك الانفعالي يتصف بالقصدية. فالفرد الذي يجد نفسه مضطراً للإعتراف بأخطائه - أو لاتخاذ مبادرة يكون عاجزاً عن تحمل مسؤوليتها - قد ينفعل، وذلك بقصد نفي الوضعية التي يواجهها. فالتفسير القائل ان المرشح الى الامتحانات يبكي لأنه عاجز عن الاجابة على الأسئلة المطروحة هو، في رأي سارتر، تفسير خاطىء. فطالبنا هذا، في نظر سارتر، يبكي كي لا يجيب على الاسئلة. ويكون الانفعال، في نظرية الفيلسوف الفرنسي، وسيلة لحل المسائل التي يواجهها الكائن البشري وجهداً يبذله الانسان لتغيير العالم بالقوى النفسية والقوى النفسية وحدها.

ويعطي سارتر، في عرضه لهذه النظرية مثلاً مميزاً وهو مثل الإغماء. والإغماء ظاهرياً، سلوك يتسم بالخُلفية، ذلك أنه يجعل الفرد عاجزاً تماماً تجاه الخطر الذي يهدده. إلا أن لهذا السلوك الانفعالي، في رأي الفيلسوف الفرنسي دلالة وغاية. لكن هذه الدلالة هي ذات طابع سحري. فحين يعجز الفرد عن إزالة الخطر مادياً بلجوئه الى التقنيات الموضوعية المرتكزة إلى الحتمية والسببية، يقوم بإلغاء الخطر سحرياً - أي ذاتياً - وذلك بالإغماء، لاغياً بهذه الطريقة وعيه للخطر وادراكه له. ويتحدد «الموقف السحري» هذا بالمزج بين الموضوعي والذاتي. إذ يتصور الفرد المنفعل تغيير العالم بتغيير وعيه لهذا العالم. وخلاصه القول إن الفرد في نظرية سارتر، يكون مسؤولاً عن سلوكه الانفعالي، وإن الانفعال يعبّر عن الاختيار الذي قام به.

ويحتل موضوع الانفعال موقعاً مركزياً في علم النفس وذلك لارتباط هذا الموضوع - بطريقة مباشرة أو غير مباشرة - بمفهومي الدافع والحاجة. ويتجه علماء النفس في تناولهم لموضوع الانفعال الى دراسة النقاط التالية:

1 - المؤشرات الفيزيولوجية للانفعال. والتي تشمل الجهاز التنفسي (لُهاث) وجهاز دوران الدم (تسارع خفقان القلب، والتعديل الذي يطرأ على قطر الشرايين، والذي قد يسبب احمرار الوجه أو اصفراره)، والجهاز الهضمي (تقلص البلعوم، وتوقف الافرازات اللعابية). كما لوحظ أيضاً نشاط زائد للغدد الكظرية في افرازها للكظرين.

2 - الأسس الفيزيولوجية للانفعال. وقد تبيّن في هذا المجال أن الاضطرابات الناتجة عن الانفعال هي اضطرابات تابعة للجهاز العصبي العاطف وللجهاز العصبي جار العاطف. وقد أدّت التجارب التي أجريت على الحيوان الى اكتشاف أهمية المراكز التحت سريرية Centres hypothalamiques في الانفعالات. ذلك أن الحيوان الذي نُزِعَ منه دماغه يظل قادراً على الانفعال ما دام محافظاً على هذه المراكز. كما أن الاثارة الكهربائية للمنطقة التحت سريرية تؤدي إلى ظهور أعراض إنفعالية. والجدير بالذكر في هذا المجال أن نزع القشرة الدماغية لدى الحيوان تنتج زيادة في حدة الأعراض الانفعالية. كما تؤدي الكلوم التي تصيب بعض مراكز القشرة الدماغية لدى الانسان الى نفس النتائج. واستناداً الى كل هذه الاكتشافات، يستنتج الطبيب الفرنسي دُلاي Delay أن المراكز التحت سريرية المسؤولة عن الانفعال تكون خاضعة للقشرة الدماغية، تلك القشرة التي، في الأحوال الطبيعية،

تقوم بضبط الانفعالاها وصدّها.

3 ـ نتائج الانفعال على الوظائف الذهنية أو العقلية. وقد ظهر في هذا المجال أن الانفعال يؤدي لدى الفرد المنفعل الى زيادة الإيمائية والى تدني الضبط الإرادي.

4 ـ التعابير الانفعالية. وهو موضوع استحوذ مؤخراً على اهتمام النفسانيين وعلماء النفس الاجتماعيين. وتوحي الأبحاث التي أجريت في هذا المضمار أن التعابير الانفعالية هي شأن اجتماعي، بمعنى أنها لا تتحدد بالبيولوجي، بل ترتبط بالثقافة الاجتماعية السائدة، وتكون بالتالي نتيجة عملية تعلّم واكتساب.

والجدير بالذكر أخيراً أن الاضطرابات الفيزيولوجية الناتجة عن الانفعال تكون، بشكل عام، اضطرابات مؤقتة. إلا أن الصدمة الانفعالية قد تكون قوية لدرجة تجعل الكائن الحي عاجزاً عن اعادة التوازن العضوي. وفي هذا المجال أظهر الطب النفسي الدور المهم الذي تلعبه العوامل الانفعالية في أمراض كالربو، والبدانة، والسل الرئوي... الخ.

مصادر ومراجع

- Hebb, D.O., Psychologie, sciences moderne, traduction française de David Bélanger, Paris, Masson, 1974.
- Huisman, Denis, André Verges, Court traité de l'action, Paris, Fernand Nathan, 1969.
- Didier, Julia, Dictionnaire de la philosophie, Paris, Larousse, 1964.
- Mucchielli, A et R, Lexique de la psychologie, Paris Editions sociales Française, 1969.
- Pieron, Henri, Vocabulaire de la psychologie, Paris, P.U.F. 3ème édition, 1963.
- Norbert, Sillamy, Dictionnaire de la psychologie, Paris, Larousse, 1967.

رالف رزق الله

إنّية

Eccéité
This-ness
Diesheit

إنية ـ بكسر الهمزة ـ اصطلاح فلسفي عريق. متعدد الدلالات، متواطىء المعنى، يتمتع بثراء أنطولوجي منفرد.

إذا كانت مفتوحة شرعت دلالتها نحو الأنين، لكأن فعل التكوين أنين الماهية في الوجود بنزوع مثالي، أو أنين الوجود في الماهية بنزوع واقعي، أو أنين معنى أحدهما في الآخر بنزوع ميتافيزيقي إن لم نقل أنطولوجي.

لكأن الإنّية بين الوجود والعدم... تتأرجح بينهما، تعبر عنهما فلا تستنفدهما لأنها لغة واللغة لا تستغرق الوجود فتغرقه ولا تتطابق معه فيغرقها كما تقول علوم اللسانيات المعاصرة.

تقع الإنّية على الأسماء والصفات فتتشدد لتشدّ معها ما يليها.

أو تقع على الفعل والحرف فتخف لتفسح تكوينها للفعل وحركيته، أو للحرف لتؤكد حضوره. وقد تشير إلى ضمير غائب مرفوع من بين ثنايا القول المحروف إلى متعالي معنى المقول اللاحرفي. لذلك يصعب فصم العرى الدلالية بين فلسفة اللغة وفلسفة الوجود وفلسفة المعرفة للإنية ومصدرها المشبه بالفعل. كيف يمكن اذن لبعض الاجتهادات المحدثة ـ المعاصرة أن تشكك بالأصل العربي لها؟

لقد عبرت رحلات التفلسف والفلسفة أروقة قلعة الوجود وطاقاته ووضع العقل معالمه في تمثلات عوالمها سواء في الإنّية بوصفها وجوداً أو الإنّية من حيث هي إنّية أو في ارتباطها العلائقي مع «الأنا».

1 ـ الإنّية وجود:

الإنّية مشتقة من «إنّ» بالكسر والتشديد التي تعني القوة في ـ الوجود أو «التأكيد والقوة في ـ الوجود».

ولنميز هنا بدقة نشطر فيها قوة ـ الوجود عن القوة في ـ الوجود. لأن هذا الانشطار يحفر دروب مرتبيات الإنّية معرفياً ووجودياً فهي تختلف في تلونها المرتبي كوجود لذاته عنها كموجود لغيره تحايثه مرتبته الذاتية. وهذا الطريق يقود إلى تعرجات علاقاتها مع الحقيقة.

لكن تلونات الإنّية وتلويناتها لا تنتزع منها صولجان عرشها الأنطولوجي المبهر الذي يسمح للعقل الفلسفي أن يدخل قلعتها من بوابتها الرئيسية التي دعيت في تاريخ الفلسفة «الوجود لذاته».

1 ـ 1 ـ الإنّية وجود لذاته:

أطلق الفلاسفة العرب اصطلاح إنية على الوجود المطلق أو «الواجب الوجود». حامل أنطولوجي مغلق على ذاته بذاته لذاته من الأزل لا تناهي الماقبل إلى الأبد لا تناهي المابعد. وبما أنه يتمتع بمطلقية حكم الوجود فهو حامل لمطلقية حكم القيمة ومراتبها المكثفة في ذروة مرتبة الكمال. فهو كامل الوجود كامل القيمة. لذلك هو واجب الوجود أي مركزيته

المطلقة ضرورة لأنها «ضمانة» الوجود والقيمة معاً. هكذا تدخل «الإنّية» نقطة المحرق فيما دعي البرهان الأنطولوجي على «الوجود الإلهي» سواء عند الكندي أو الفارابي أو ديكارت. لكن إلى أي مدى تعتبر مطابقة الإنِّية مع الواجب الوجود مصادرة عقلانية فلسفية للمطلق ذاته عندما تنطق به أو تمنطقه؟

بهذا المعنى ألا تصبح الإنِّية المطلقة في الفلسفة خارج حدود الدين والتدين الذي يرتكز على حالة وجدانية خارج حدود العقل؟

اعتراض فلسفي سيرسمه كانط في نقده لحدود العقل الخالص وستتابعه فلسفات التحليل المعاصرة في محاولاتها التطهيرية للمنطق الفلسفي.

لكأن إخراج الإنّية من حيث هي وجود لذاته عندما تبدأ رحلة انتقالها من قوة الوجود إلى القوة في ـ الوجود حيث تنوجد موجوداً. هذه المسافة الكبرى بين الوجود والموجود تسافرها الإنّية المطلقة بتحولاتها الموجودية الى الإنّية النسبية أو لنقل من إنّية الوجود إلى إنّية الموجود.

لكنها في المسافة والسفر معاً تدل على حامل الوجود في ـ الموجود وقوة الموجود ـ في ـ الوجود. هي ثابت يمركز متحولات الموجودات وشتاتها ضامناً عينيتها انطولوجيا ومعيارياً. أما تحديد ماهية الإنِّية بوصفها حاملاً للموجودات فسوف يرسم حدود صراع الفرضيات الفلسفية والعلمية والدينية.

1 ـ 2 ـ الإنّية موجود ـ عيني:

استعملت الإنّية في الفلسفة العربية للدلالة على مرتبية وجودية الموجود. لكأنها تعكس أو تحاول أن تقول انتقال الوجود إلى الموجود. الإشكالية التي اعتبرها أرسطو مصدر نزاع مستمر في كل العصور. فالموجود عيني أي موجودات جزئية نسبية متغيرة تخضع للصيرورة والتبدل.

على هذا تصبح الإنّية تحقق الوجود موجوداً عينياً مشيرة إلى «مرتبته الذاتية». بذلك تندغم الإنِّية من حيث هي حكم وجود مع تخوم حكم القيمة. و«الإنّية هي تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية» مرتطمة مع إشكالية الحقيقة.

1 ـ 3 ـ الإنّية والحقيقة:

قد يكون فيلسوفنا الكندي من أوائل الذين ربطوا علائقياً بين الإنّية والحقيقة، «كل ما له إنّية له حقيقة». والحقيقة ليست قيمة معيارية إنما هي حكم وجود. لأن الحق «علّة وجود كل شيء وثباته». وبما أن الوجود موجودات لذلك «الحق اضطراراً موجود لإنِّيات موجودة». لكأنّ الإنِّية تمنح الحقيقة موجوديتها أو تحققها في الموجودات. على هذا يصبح الحقيقي هو الموجود في إنّية لا الوجود من حيث هو كذلك. فهل الإنّية جسر علائقي يربط بين الوجود المفرد الواقعي المتحقق والوجود الشمولي الكلي العام؟ ربما... فنظرية الحقيقة عند الكنْدي لم تدرس فلسفياً حتى لحظة كتابة هذه الكلمات. لكن الثابت أن كل دراسة ممكنة لهذه النظرية لا بد من أن تعبر منطقة الإنية بضرورة شرطية قصوى. لأنها عند الكندي رئاسة العقل في جمهورية الحقيقة.

وما زالت الإشكالية تثير عواصفها في الفكر المعاصر بين قوى الايديولوجيا وغايات التكنولوجيا، وتتبدى الإنّية إحداثية تتجلى فيهما وتتخطاهما معاً داخل جدليات المتعالي ـ الواقعي وتمفصلاتهما.

1 ـ 4 ـ الإنية والبرهان الإنِّي:

أشرنا سابقاً إلى الإنِّية بوصفها تحقق الموجود من حيث هو كذلك. وقد فتح الكندي باب البرهان الإنِّي عندما ربط ربطاً ضرورياً بين حقيقة الموجود وإنِّيته. وبما أن الموجود هو الواقعي الملموس أو حقل احساساتنا المتغيرة باستمرار إذ لا يمكن أن نقوم بإثبات صفات شيء ما قبل أن نثبت «إنّيته»؛ أي تحقق موجوديته بشكل مسبق. وكما يحدد ابن سينا «من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً انيته فهو معدود عند الحكماء من فراغ عن محجة الايضاح». ويعتبر مثل الانسان الطائر أو الانسان المعلق بين قوسين أنموذجاً معروفاً على البرهان الإنِّي كما شرحه ابن سينا.

فإذا ألغينا جميع حواسنا وأغلقنا بإحكام نوافذ مداركنا لنصبح موجوداً مغفلاً ممسوح المعالم والملكات والقدرات معلقين في الهواء نجد أن ذواتنا ستغفل «عن كل شيء إلا عن ثبوت إنّيتها».

فالإنّية ثبوت تحقيق الموجود، بذلك يصبح البرهان الإني شرطاً مسبقاً لكل برهان انطولوجي لأن الإنية «هي ثبوت الذات». فإذا انتقلنا من ميدان البرهان الإني الى البرهان المنطقي تتبدى الانية في الفصل والخاصة لا في ـ النوع ـ والجنس إلا من حيث اقترابه الماهوي من إنّيته. فالتعقل للانسان يدل على إنيته أي مرتبته الذاتية نسبة الى غيره من النوع الحيواني. هكذا الإنية مع فعل التعقل واستدلالية

البرهان تدخل عالم الفكر المتعالي مدشّنة خطوات تحولها نحو الماهية بوصفها سقف المتعالي الذي يصعب اختراقه إلا بتحطيمه.

2 ـ الإنِّية والماهية:

بين مدارج علاقة الواقعي والمتعالي، المحسوس والمجرد، المادي والمثالي، تدرجت الإنية بوصفها مفهوماً وجودياً لكنها وان تمفصلت في الموجود العيني المتحقق فقد تفككت منفصلة عنه.

فالكندي يربط بين الإنية والماهية بتوسط منطقي، هو الفصل والخاصة ثم تابعه الفارابي الذي لامس اقترابها من ماهية الجنس حيث الإنية نقطة تماس مفهوم الفصل مع مفهوم الجنس، في التصنيف المنطقي لمراتب الموجودات.

على هذا تراوح ابتعاد الإنية عن الموجود واقترابها منه بين فراق يساوق ذرى مطلقية الانفصام ووفاق يحايث نسبية الاندغام. ففي ذرى مفارقتها الواقعي تتطابق مع المتعالي مشرئبة بين قمم التجريد. ولا تحتاج الإنِّية بعدئذٍ سوى انعطاف خطوة واحدة لتنخطف باتجاه الماهية المطلقة.

2 ـ 1 ـ الإنِّية ماهية مطلقة:

عندما طابق الكندي بين الإنِّية والحقيقة ألقى الصوى الأولى باتجاه الماهية المطلقة. لأن الماهية حقيقة الشيء، أو قوامه الذي يحد هويته بوصفه هو ـ هو الصيغة التي دعاها أرسطو قانون الهوية، منطقياً والجوهر أنطولوجيا والصورة موجودياً.

على هذا يقول أرسطو في «ما بعد الطبيعة» بترجمته العربية «إنِّية البيت لا تكون، بل تكون الإنِّية التي لهذا البيت».

ثم يتلوه تفسير ابن رشد «ماهية البيت المطلقة ليس لها كون بل الكون انما هو الموجود الذي لهذا البيت».

فالإنِّية في فهم ابن رشد تساوي ماهية مطلقة بينما في النص الأرسطي تبدو الإنِّية مزدوجة. إنِّية ماهوية غير كائنة، وإنِّية موجودة كائنة متحققة. وقد استعمل ابن رشد اصطلاح «الموجود الذي لهذا البيت» عوضاً عن «الإنِّية التي لهذا البيت». لكأن تفكر ابن رشد فصم علائقياً بين الإنِّية والموجود فصماً مطلقاً ليطابقها مع الماهية المطلقة. بينما قارب ارسطو بينهما في مفارقة نسبية على قاعدة العلل الأربعة للموجود. ترى هل هي اشكالات الترجمة من اليونانية الى العربية ـ ومداخلات السريانية ـ التي فتحت أبواب تأويل مصدر الإنِّية وصدورها؟

مهما تكن امكانات الترجيح فإن علوم التفسير المعاصرة من اللسانيات الى علم المعرفة نفسياً واجتماعياً وأنثروبولوجياً تقول بأن عملية التفسير تنطوي على مصادرة مؤكدة للنص المفسر فالتفسير استعادة خلاقة لا اعادة مطابقة. إلى أي مدى تفارق ابن رشد عن أرسطو في مطابقة الإنِّية مع الماهية المطلقة؟ ستبقى الاجابة معلقة حتى تتم دراسة مفصلية لتفسير «ما بعد الطبيعة» الرشدي الذي لم يتناوله التفكر الفلسفي العربي المعاصر حتى الآن ولكن مهما تكن تدرجات اختلاف أرسطو ـ ابن رشد أو اتفاقهما فإن الثابت البدئي بأن الإنِّية بوصفها ماهية نسبية أو مطلقة تبقى داخل دائرة العقلانية الفلسفية. وإذا قمنا بمقارنة مع الفلسفة الحديثة تدخل الإنِّية بين مفاصل البتولوجيا الديالكتيكية الهيغلية من الوجود ـ اللاوجود الى العقلي ـ موقعن والواقعي ـ معقلن، إلى الماهية ـ وجود والوجود ماهية، إلى الفكرة المطلقة.

2 ـ 2 ـ الإنِّية ما بعد ـ الماهية:

تقف الإنِّية فوق قمة جبل التجريد على أعلى برج لقلعة العقل وما هو عقلاني متعال (ترانسندنتال) عندما تتحول الى ماهية مطلقة.

لكن الإنِّية في تلويناتها الكبرى تنخطف نحو العالي (ترانسندنت) اللاعقلاني في العرفان الصوفي. وإذا كانت الإنِّية الفلسفية تبدأ رحلتها من اثبات الذات فإنها تنطلق في التصوف من محو الذات كما في قول الحلاج «بيني وبينك إنّي يباعدني فارفع بلطفك إنّي من البيت».

ان كسر رتاج الإنِّية الانسانية بمباشرة معراج «الايلاج الروحي» كما يقول ابن عربي في سهوب انخطاف نوعي لأبجدية ما بعد اللغة، ما بعد العقل، ما بعد ـ الوجود ما بعد الانسان، موت الانسان بالمطلق. على هذا، الإنِّية الصوفية تدل على ذات علية خارج إسار الصفة أو التوصيف وما بعد ـ الانا العارفة المفكرة حيث المعرفة ذوقية والغيبة حضور في مقام الشهود، والماهية لا ـ ماهية، بل الإنِّية ـ لا إنِّية.

3 ـ الإنِّية والأنا:

ترجع الإنِّية إلى الأنا في أحد الترجيحات الممكنة من ناحية الاشتقاق. إلا أن الرد الإحالي الى «الأنا» يتعدى فلسفياً الارجاع اللغوي، لأن الإنِّية عندئذ تتطابق ماهوياً مع الهوية المتعالية للأنا المفكرة لتدخل قلعة المثالية نسبية كانت أم مطلقة. بهذا تسبق الإنِّية الوجود لارتباطها بالماهية لكأن

رد الإنّية إلى الأنا يعكس موقفاً نقضياً من فرضية ردّ الإنّية الى الوجود أو الى الموجود المتحقق، مؤيداً بذلك موقف رد الإنّية الى الماهية في سبقها الوجود. فالأنا هي حامل المعرفة، قاعدتها نقطة استقطابها وهويتها، لأنها التمركز الذاتي للتعقلن. وقد عبرت عنها الفلسفة الوسيطة بالنفي الناطقة أو المدركة كما أنها في بعدها الفردي ترسم حدود تمايز « الشخصية » للمفرد الانساني، سواء في الأنا الدنيا أو دائرة الهو كما يقول علم النفس التحليلي أو الأنا العليا منطقة النحن الاجتماعي على هذا ترتد الإنّية في علاقتها بالأنا إلى حقل الشعور في علم النفس، وإلى حقل الهوية في الشخصية، وحقل التجريد في المعرفة، وحقل الماهية في ذرى العقل وتدرجات التعقل والفهم والادراك الحسي. يقول ابن رشد « الإنّية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس ».

4 ـ الأنا ـ إنّية:

لعل كاتب السطور أول من استعمل الاصطلاح المركب أنا ـ إنّية كاصطلاح توليفي يوحد الأنا مع « الإنّية » والعكس، الإنّية ـ الأنا.

لقد نحت هذا الاصطلاح داخل منظومة فلسفة المعنى باعتباره بنيتها الدلالية القصوى فلسفياً. أما التعريف المعلن فقد ورد على النحو التالي:

الإنّية عين الظاهرة، وقصدية الأنا. لا توجد بذاتها منفصلة عن ظهورها. كما لا تتعين بوصفها موضوعاً منفصلاً عن ارتباطها مع الأنا.

لذا هما معاً يمثلان حامل ظاهراتية الظاهرة لا ظهوره المحايد فحسب، لأن ظهورها محمول موضوعها. على هذا الأنا ـ إنّية تركيب مغامر يتضمن معنى إمكان المطابقة بين الذات والموضوع في ميتافيزيقا الواقعات. عندها يخرج الانسان من دائرة نقصه ليصبح ما بعد ـ الانسان أو الانسان الكامل في مستوى الواقعية البشرية أو في مستوى مشروع الواقعية الفلسفية التي تتجه نحو رفع الاغترابات الانسانية وتحقيق حلم حريتها.

بذلك تتحدد الأنا ـ إنّية كقاعدة ثابتة للمعرفة بوصفها معنى ظاهراتي. عندئذ، تصبح الفلسفة فلسفة المعنى، لا فلسفة أو فلسفات المعرفة فقط أو فلسفة الوجود، وفلسفة الماهية وحسب. إن غنى التنوّع الدلالي المدهش لاصطلاح الإنّية يقابله فقر استعمالي واضح في الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة. مع ذلك كانت الإنّية حاضرة في المحاولات المعجمية الفلسفية وبعض النصوص القليلة. ونشير على سبيل التوثيق الى ارتباط « الإنّية » مع « الاصالة » بالدلالة الدينية في بعض نصوص المغرب العربي.

لكن حياة اصطلاح وموته يدخل التفكر الى تلافيف استعمالات اللغة وانتشار سيلانها الدلالي بين المحكي والمكتوب والمتخصص.

ستبقى الإنّية في ترحالها الدلالي المدهش بين مسارب علائق اليقين والارتياب من الوجود الى الماهية إلى الأنا إلى الأنا ـ إنّية، سواء حايثت معاناة العقل الفلسفي العربي المعاصر أو لم تحايثه، فهي قائمة بين ثنايا وجودنا ومعرفتنا تكوّن عفوية تأملاتنا وتتمدد بين مفرداتنا وتسيل مع حبر قلمنا وكتابتنا، وتطل من بين سطور صفحاتنا قبل الكتابة وبعدها.

مختصر دلالي

ـ الإنّية مفرد إنيات

ـ 1 ـ الإنّية وجودياً. الإنّية الانطولوجية، أو الإنية من حيث هي إنيّة إنّيتها:

1 ـ إنّية الوجود في ذاته، قوة الوجود.

2 ـ إنّية الوجود لذاته، القوة في ـ الوجود.

3 ـ إنّية الموجود المتحقق، ظاهرة ـ الوجود.

ـ 2 ـ الإنّية معرفياً، الإنّية الابيستمولوجية، أو الإنية من حيث هي « أنا »:

(2 ـ أ) إنّية متعالية، معقولة تتضمن:

ـ 1 ـ إنّية الأنا، وحدة الشعور.

ـ 2 ـ إنّية الاحساس ـ الادراك، الادراك الحسي أول درجات التجريد.

ـ 3 ـ إنّية الوعي ـ الوعي الذاتي، تقاطع الادراك الحسي مع وحدة الشعور.

ـ 4 ـ إنّية الفهم ـ الدرجة الثانية في التصعيد التجريدي للإدراك.

ـ 5 ـ إنّية التعقل ـ الدرجة الثالثة في التصعيد التجريدي للفهم.

ـ 6 ـ إنّية العقل، إنّية الهوية، إنّية الماهية ـ ذروة التصعيد المتعالي للإدراك، حيث تصبح الإنيّة متعالية.

(2 ـ ب) إنّية عالية، لا معقولة تتضمن:

ـ 1 ـ إنّية اللاإنّية، من فلسفات الماهية الى فلسفات المادية، أحدهما يخرج الإنّية من الوجود والثاني يوحدها معه. وإخراج الإنية من دائرة المعرفة الممكنة ـ من النقدية

إلى الوجودية ـ هو اخراج لها من دائرة الوجود. كما أن اخراج الإنية من أفق المعرفة الممكنة هو اخراج لها من دائرة الوجود. الأول يسقط في نقائض أنطولوجية. والثاني في نقائض ابيستمولوجية.

ـ 2 ـ إنّية اللاعقل، اللامعقول هو إنّية غامضة سرية. لكن هذا المجهول، اللامعروف، يمكن أن يتعقلن في مرحلة تالية. فهو لا يبقى منغلقاً على لا معقوليته بشكل أزلي. ففي لحظة ما من تطور المعرفة تقض سريته وتعقلن لا معقوليته. وبما أن إنّية اللاعقل مباطنة لإنّية العقل، لذلك فكلاهما لا يستنفد الآخر وإن كان ينفذ منه ـ فيه دائماً. لان صيرورة المعرفة ـ العقل مفتوحة على اللامتناهي الإنساني.

ـ 3 ـ الإنّية ميتافيزيقياً، الإنية الفلسفية:

ـ الأنا ـ إنّية

ـ إنّية المعنى

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، جـ 6.
- ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، ط 5، دار المعارف، مصر.
- ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، جـ 1.
- ابن سينا، رسالة النفس، جمع وتقديم ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1968.
- ابن عبد الرسول، عبد النبي، دستور العلماء، جـ 1.
- ابن عربي، الرسائل، كتاب أيام الشأن /8، إحياء التراث العربي، بيروت.
- ابن منظور، لسان العرب، مادة أنن.
- أبو البقاء، الكليات، مكتبة خياط، بيروت، 1966.
- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي، القاهرة، 1955.
- بلقاسم مولود، إنّية وأصالة، وزارة التعليم والشؤون الدينية، الجزائر، 1975.
- الجرجاني، التعريفات.
- الجيلاني، عبد الكريم، الإنسان الكامل، مطبعة حجازي، القاهرة 1949، ج 1.
- الحلاج، الطواسين، نشر كامل الشيبي، بغداد، 1974.
- دي بور، دائرة المعارف الإسلامية، جـ 1، مادة Anniya.
- الزايد، محمد، اللحظة العدمية المتعالية / ملحق الاصطلاحات، دار عويدات، بيروت، 1982.
- الزايد، محمد، المعنى والعدم، دار عويدات، بيروت، 1975.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، جـ 1.
- الغزالي، مقاصد الفلاسفة.
- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، 12/7.
- فخري، ماجد، ابن رشد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960.
- الكندي، الرسائل الفلسفية، تحقيق وتقديم محمد أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة، 1979.

محمد الزايد

إضافة

إذا كانت الإنّيّة إثبات وقوع الوجود العيني فإن الأنّيّة هي التعيُّن المعنوي والكينونة المعنوية. وإذا كانت الإنّيّة تشير إلى وجود الشيء أو إلى فعل إثبات تحقق هذا الوجود عينياً فإن الأنّيّة تشير إلى كينونة الشيء من حيث هو تعيُّن معنوي أو من حيث «أنه ـ كذلك».

ولا يجوز الخلط، من ثم بين الأنّيّة بما هي كل تعيُّن للموجود اطلاقاً، وبين الماهية بصفتها لا تشمل إلاّ الأنّيّات الضرورية لعيارية تفكير الموجود.

إلى ذلك فإن معنى الأنّيّة كما فصلناه أعلاه يجعل منها تعريباً ملائماً لكلمة Sachverhalt الألمانية التي لم تجد لها، قبل هذا الآن، ترجمة وافية في العربية، ولا ـ حسبما نعلم ـ في باقي اللغات.

انطوان خوري

إيْديُولُوجْيَا (علم الأفكار)

Idéologie
Ideology
Ideologie

يشكل التعريف احدى أعقد المعضلات في مضمار العلوم الإنسانية. العلوم الطبيعية، المسمّاة علوماً دقيقة، غالباً ما تتلخص من التعريفات اللغوية، بفضل المنطق الشكلي، حيث تستبدل الكلمات برموز اصطلاحية، تكون محدّدة المعالم، محصورة الدلالة. أما التعريف بواسطة الكلمات فيكتنفه، دائماً، إطار واسع من المدلولات المتداخلة، المتوافقة حيناً، والمتنافرة حيناً آخر، الأمر الذي يقود إلى الالتباس، وبالتالي إلى الابهام.

صحيح أن التعريفات المنطقية الشكلية، أي استعمال الرموز الاصطلاحية، تستخدم في العلوم الإنسانية أكثر فأكثر، لكنها، في الواقع، تقتصر على الجوانب المكمّمة

منها، وتقصّر عن الإحاطة بالجوانب السياسية والقيمية والثقافية التي تستلزم تعريفات لغوية متداخلة المرامي، الأمر الذي يجعل عملية التعريف، في هذا المضمار، تعددية، وبالتالي تقريبية. عند التعمّق في تأويل هذه الظاهرة يتبيّن أنها تعود إلى سببين، الأول عرضي والثاني جوهري:

– السبب العرضي لهذه الواقعة التعددية هو كون هذا التعريف لغوياً، أي مصوغاً بكلمات، ولا يُخفى ما للكلمات من مفاهيم متباينة.

– السبب الجوهري هو منظورية المفاهيم في المضمار الإنساني. للتوضيح نذكّر بأن المنظورية، كما عرّفها نيتشه، تعني أن:

« كل معرفة هي نسبية إلى حاجات الحياة لدى الإنسان العارف» (نيتشه، « العلم الجزل »، ص 354)، أي أنها تعبّر عن وجهة نظر، لا عن الحقيقة في ذاتها. بتعبير آخر نقول إن الحقيقة، في مضمار العلوم الإنسانية، هي حقيقة إرادية، خيارية، ذاتية لا إستنتاجية.

تمثّل الايديولوجيا أحد نماذج هذا النوع من المسائل المعرفية، لذلك نرى أن أفضل طريقة لبلوغ القدر الممكن من الموضوعية في فهم ماهية الايديولوجيا، إن لم نقل الطريقة الوحيدة المتاحة، تقوم على استعراض التعريفات المتباينة التي أعطيت عنها، أو أهم هذه التعريفات، ومن ثم محاولة استخلاص نمط جامع منها مبني على أساس اعتبارها وظيفة وسائلية، أي أننا نتخلى، منذ الآن، عن مطمح الموضوعية المطلقة حيال هذه المسألة، قانعين بالمنحى الذاتوي لما يتمتع به من جدوى استعمالية. واستدراكاً نلفت النظر إلى أن اشتراط الموضوعية في مسائل كهذه يعني الاستسلام للوهم العلموي أكثر مما يؤلف ضمانة معرفية.

الايديولوجيا بمعناها الأصلي

إذا ما عدنا إلى المدلول اللغوي الاشتقاقي لكلمة ايديولوجيا ذات الأصل اليوناني Idea = فكرة، Logos = علم ألفينا أنها تعني علم الأفكار. مبتكر لفظة ايديولوجيا هو الفرنسي دتيسوت دوتراسي 1754 ـ 1836. لقد وردت، أول ما وردت، في كتابه « مذكرة حول ملكة التفكير »، ثم كرّس استعمالها، بالمعنى الذي أعطاها اياه، في كتابه الآخر « مشروع عناصر الايديولوجيا ». تعني هذه الكلمة عنده:

« العلم الذي يدرس الأفكار، بالمعنى الواسع للكلمة أفكار، أي مجمل واقعات الوعي من حيث صفاتها وقوانينها وعلاقتها بالعلائم التي تمثلها، لا سيما أصلها ». (دتيسوت دوتراسي، « مذكرة حول ملكة التفكير »).

لقد قصد دو تراسي، من وراء اعتاد هذه اللفظة المركبة من عنصرين مأخوذين من لغة قديمة، الاستغناء عن استعمال تعبير « علم النفس » الذي ينطوي على مفهوم « النفس ذي المدلول الروحي الديني الذي أراد تجنبه ابتغاء للعقلانية »، ولقد قال بهذا المعنى:

« ثمة علمان ليسا مختلفين فحسب، بل متعارضين، يبالغ بعض الناس في الاصرار على الخلط بينهما، أعني الميتافيزيقا اللاهوتية القديمة، أو الميتافيزيقا بالمعنى الحقيقي للكلمة، والسيتافيزيقا الفلسفية الحديثة، أو الايديولوجيا ».

يُعتبر الفيلسوف الفرنسي مان دو بيران 1766 ـ 1824 من اتباع مدرسة الايديولوجيين، على غرار دو تراسي، إذ ان المفهوم الذي يضمّنه لكلمة ايديولوجيا مشابه للمفهوم الذي ربطه بها دو تراسي. قال دو بيران بخصوص الايديولوجيا: « تحلق الايديولوجيا، إذا جاز التعبير، في أجواء كافة العلوم. لأن العلوم لا تتألف إلا من أفكارنا ومن مختلف علاقات هذه الأفكار. تشكل هذه الأفكار ما يشبه بلادا شاسعة، متنوعة إلى ما لانهاية، ومجزأة إلى عدد كبير من المناطق، يجتازها عدد وفير من طرق المواصلات (...)، لكن جميع هذه الطرق لها أصل واحد، بل غالبيتها تنطلق من نقطة مشتركة، ومن ثمّ تتباعد. إن هذا الأصل، أو هذه النقاط المشتركة التي يجهلها المسافرون عادة، هي التي يتولى عالم الايديولوجيا، كمهمة أولى أن يدلهم إليها » (مان دو بيران، « الآثار الكاملة ». ج 3، ص13ـ14).

الايديولوجيا بمفهوم المذهب الاجتماعي الدوركهايمي

ظل مفهوم الايديولوجيا يراوح ضمن اطار « مذهب الايديولوجيين » المذكور زهاء نصف قرن تقريباً، حتى جاء العالم الاجتماعي الفرنسي اميل دوركهايم 1858 ـ 1917 وأنشأ نظرية تقول بأن الواقعات الذهنية ترجع إلى الواقعات الاجتماعية، معتبراً هذه الأخيرة مستقلة عن وعي الأفراد. يصف دوركهايم، على ضوء هذه النظرية، نشوء الحالات الايديولوجية وتكوّنها بقوله:

« بدل ملاحظة الأشياء ووصفها ومقارنتها، نكتفي، إذ ذاك، بوعي أفكارنا وتحليلها وتآليفها بعضها إلى البعض الآخر، أي عوضاً عن إنشاء علم يتناول الحقائق الواقعة، لا نعود نصوغ سوى علم ايديولوجي ». (اميل دوركهايم، « قواعد المنهج الاجتماعي »، الطبعة الثامنة، ص 21).

نستخلص من الاستشهادات الآنفة المعنى الفلسفي الذي

اعطي لكلمة ايديولوجيا خلال المرحلة الثانية من تاريخها، ومفاده أن المنحى الايديولوجي هو عملية الفهم المستندة إلى الأفكار، هو اليقين القائم على أفكار يعتمدها كقاعدة له، مثلاً على هذا المفهوم البرهان الأنطولوجي على وجود الله، أي الانتقال من فكرة كائن أعلى تام الكمال إلى تقرير وجود هذا الكائن الأعلى.

وبتعبير آخر، يصحّ القول ان لفظة ايديولوجيا كان يقصد بها، في المرحلة الثانية من تاريخها، التحليل أو النقاش القائم على أفكار مجرّدة لا تنطبق على أمور واقعية.

الفهم الماركسي للايديولوجيا

في المرحلة الثالثة من تاريخها اتخذت كلمة ايديولوجيا معنى سياسياً اجتماعياً صرفاً، وأصبح استعمالها يقتصر عليه. في هذا المجال تعني اللفظة:

« مجموعة من الأفكار، أو المعتقدات، أو الآراء، المتماسكة إلى حد ما، والتي تعتبرها فئة اجتماعية معينة، أو حزب سياسي معين، بمثابة ما يقتضيه العقل، مع أن نابضها الفعلي يكمن في حاجة تبرير مشروعات معدّة لتلبية غايات منفعية. وغالباً ما تستعمل هذه الحاجة لأهداف دعائية. (فولكييه، « قاموس اللغة الفلسفية »، طبعة 1969، ص 337).

تمثل الايديولوجيا، بهذا المفهوم:

« فكراً نظرياً يعتقد انه يتنامى بطريقة تجريدية تعتمد على معطياته الخاصة وحدها، مع أن هذا الفكر، في الحقيقة، ليس سوى تعبير عن واقعات اجتماعية، لا سيما اقتصادية لا يعيها أصحاب الايديولوجيا، أو على الأقل لا يدركون أن هذه الواقعات هي التي تقرر مضامين أفكارهم. هذا المفهوم للايديولوجيا، المتحدّر من زمن سابق، نلقاه شائعاً جداً في الأدبيات الماركسية ». (مارسال، ذكره أندريه لالاند في القاموس التقني والنقدي للفلسفة، طبعة 1976، ايديولوجيا).

لقد ظهر هذا المفهوم عند اخصام الايديولوجيا، لأن هذه الأخيرة، بنظرهم، تعني التحليلات والشروحات والمناقشات الدائرة حول:

« أفكار جوفاء، وتصورات مجردة، دون أية علاقة بالأحداث وبالواقع الموضوعي »، (فولكييه، « قاموس اللغة الفلسفية »، طبعة 1969، ص 337). لذلك يقال عنها فلسفة مبهمة وضبابية، وغالباً ما تستوحي المثالية الساذجة.

نصل هكذا إلى المعنى الثالث لكلمة ايديولوجيا، وهو المعنى الذي انتشر عنها في أواخر القرن التاسع عشر نتيجة انتشار الأفكار الماركسية. فالماركسية هي أول من أسبغ على كلمة ايديولوجيا المعنى الازدرائي القائل بأنها:

« وعي زائف، وتنكّر للواقع، ومقالة تبريرية للأحوال الاجتماعية السائدة ».

إن الماركسية، بتوحيدها بين معنى وعي الواقع الاجتماعي المعاش وبين فكرة الخداع، تعني أن الناس محكوم عليهم بأن يعيشوا في الوهم، طالما ظلوا آخذين بالايديولوجيات.

هكذا تتوافق الماركسية مع « الضربات التأديبية التي أنزلت بالنرجسة الإنسانية »، على حدّ قول فرويد، والتي تمثلت: أولاً باكتشافات داروين العلمية التي سوّت بين النوع الإنساني وسائر الأنواع الحيوانية من حيث الأصل والتطور، وثانياً باكتشافات كوبرنيكوس التي ألغت الاعتقاد بأن الأرض موطن الانسان، هي مركز الكون، مبرهنة على أن الكرة الأرضية ليست سوى جرم لا قيمة له بالمقارنة مع الأجرام السماوية الأخرى التي لا تعدّ ولا تحصى، وثالثاً، بواقعة اكتشاف اللاوعي التي جردت الانسان من اعتزازه بقدرته التفكيرية، إذ تبيّن، على ضوء هذا الاكتشاف، أن غالبية الأفكار التي تتكوّن في الوعي، وغالبية التصرفات التي يقوم بها صاحب هذا الوعي، ليست سوى استجابات لدوافع غامضة، تنبع من بؤرة الغرائز ومن الحركة البيولوجية المبهمة.

موجز الفهم الماركسي للأفكار التي تتجلى في الوعي، أي للايديولوجيا من حيث هي بنية فوقيّة، أنها مجموعة التصورات التي يكوّنها الناس عن علاقتهم بأوضاعهم الوجودية: الثقافة، وطريقة العيش، والأفكار، والقيم، والأذواق، الواعية منها والغافلة، سواء على الصعيد الفردي أو الطبقي أو المجتمعي.

لقد عمد ماركس، كما هو معروف، إلى قلب جدلية هيغل رأساً على عقب. هذا ما أكّده أنجلز بقوله:

« لقد نصبت جدلية هيغل على قدميها بعد أن كانت عنده واقفة على رأسها، ورجلاها إلى فوق ». (ف. أنجلز « لودفيغ فيورباخ » المنشورات الاشتراكية، طبعة 1946، ص 34).

كان ماركس قد ورث عن هيغل فكرة العلاقة الجدلية بين المادة والفكر. لكنه أجرى تعديلا وتصحيحاً مهماً على المفهوم الهيغلي لهذه العلاقة: لقد نسب الأولوية للمادة، إلى الواقع. هاك ما كتبه انجلز بهذا الخصوص:

« يعتبر هيغل أن الأفكار التي تحصل في الوعي ليست

انعكاسات الأشياء والأحداث الواقعية... بل هي أسبق من هذه الانعكاسات». (ف. انجلز «الاشتراكية الوهمية والاشتراكية العلمية»).

لكن ماركس وانجلز يعتبران:

«الأفكار الحاصلة في الوعي هي انعكاسات الأشياء والأحداث الواقعية. هكذا تصبح جدلية الادراك هي وعي حركة العالم الواقعي الجدلية. وتنقلب جدلية رأساً على عقب». (ف. انجلز «لودفيغ فيورباخ»، ص 38).

وهكذا يغدو هيغل وجميع الذين يفسرون التاريخ على أنه صراع بين الأفكار، ايديولوجيين؛ فهم يتيهون في ضباب النظريات التأملية. أما ماركس، خلافاً لذلك، فبدل أن يعتبر الأفكار هي التي تخلق الشروط المادية للوجود، يرى أن الأوضاع المادية في الحياة هي التي تخلق الأفكار؛ أي أن محتوى الوعي ليس سوى بنية فوقية ناجمة عن الوضع المادي الواقعي، ليس سوى ايديولوجيا.

تلك هي الأطروحة الأساسية لنظرية المادية التاريخية. عديدة هي الصيغ التعبيرية التي وردت في الكتابات الماركسية عن هذه الأطروحة، نكتفي بإيراد بعضها على سبيل المثال لا الحصر:

«إن التشكلات المبهمة الحاصلة في أذهان الناس هي بالضرورة ملاحق لسيروراتهم الحياتية الواقعية التي يمكن ادراكها واقعياً والتي ترتبط بحالات مادية عينية. فالأخلاق والدين والميتافيزياء وسائر تجليات الايديولوجيا، وكذلك أشكال الوعي المقابلة لها، لا تقدر، إذن، أن تحافظ على مظهرها الاستقلالي لمدة أطول (...). ليس الوعي هو الذي يكيف الحياة، إنما الحياة هي التي تكيّف الوعي». (كارل ماركس «الايديولوجيا الألمانية القسم الأول»).

ليست الايديولوجيا، بمفهوم ماركس وانجلز، إذن، وعياً زائفاً فحسب، بل إنها تستلزم ممن يعتنقها وعياً ضعيفاً حول الأسباب التي تكيف حياته: فهو يظن أنه يقرر مواقفه انطلاقاً من الوعي وحده، بينما هو شأنه شأن الآخرين، منقاد للمصالح المادية، وليست انشاءاته النظرية الواعية سوى «لافتة معدّة لتغطية البضاعة»، كما يقول ج. مونرو. وثمة نص واضح جداً كتبه أنجلز يحدد فيه مفهوم الزيف الذي تراه الماركسية في الايديولوجيا، يقول:

«الايديولوجيا هي عملية يقوم بها المفكر المزعوم بوعي أكيد، لكن بوعي زائف. فالقوى المحركة التي تدفعه تبقى مجهولة منه، وإلا لما كان ثمة سيرورة ذهنية، فهو يصف مضمونها كما يصف شكل الفكر المحض، سواء فكره الخاص أو فكر سابقيه. إنه يعمل معتمداً على التوثيق الفكري وحده، إذ يتناوله دون أن يمعن فيه النظر ليرى ما إذا كان ينبثق من الفكر، ودون أن يدرسه أكثر على صعيد سيرورة أبعد مستقلة عن الفكر». (ف. أنجلز: «رسالة إلى مهزينغ»، 14 تموز، يوليو 1883).

وهناك نص آخر لانجلز يضفي على الايديولوجيا نفس المعنى:

«تعني الايديولوجيا مجموعة من الأفكار التي تحيا حياة مستقلة متقيدة فقط بقوانينها الخاصة. إن كون شروط الحياة المادية التي يحياها الناس الذين تتابع هذه السيرورة الايديولوجية في أذهانهم، يقرر، في التحليل الأخير، مجرى هذه السيرورة، فهذه الواقعة تبقى مجهولة منهم كلياً، وإلا لكانت كل الايديولوجيات ما زالت من الوجود». (ف. انجلز: «لودفيغ فيورباخ»).

يتضح من الاستشهادات السابقة أن الفهم الماركسي للايديولوجيا بشدد على كونها وعياً زائفاً. لكن كيف يتكوّن عنصر الزيف في الايديولوجيا؟ للإجابة عن هذا السؤال لا بد من استقراء ماركس بالذات:

«يؤول دور القوة المتمثلة في البرهنة على سيادة الفكر في التاريخ إلى المجهودات الثلاثة الآتية: أولاً فصل الأفكار عمن يسودون، لأسباب فطرية، كأفراد واقعيين، وبفضل الشروط الفطرية التي ينعم بها هؤلاء الأفراد أنفسهم، وبالتالي إلى الاعتراف بسيطرة الأفكار أو التوهمات، في التاريخ. ثانياً يؤتى بنسق تنتظم فيه سيطرة هذه الأفكار، والبرهنة على رباط صوفي بربط بين الأفكار المتتالية، وذلك ممكن عن طريق فهمها كتحديدات ذاتية للتصور... ثالثاً لتجريد هذا التصور الذي يجدّد نفسه بنفسه... من مظهره الصوفي إلى شخص ـ وعي الذات ـ أو لكي يظهر واقعياً تماماً، نصنع منه سلسلة أشخاص يمثلون «التصور» في التاريخ، أي «المفكرين»، «الفلاسفة» الايديولوجيين المعتبرين بدورهم كصانعي التاريخ... وهكذا، دفعة واحدة، تكون قد حذفت جميع عناصر التاريخ المادية». (ماركس «الايديولوجيا الألمانية»).

خلاصة القول إن الماركسية ترجع الوعي والشعور إلى مؤثرات الاقتصاد، وهي مؤثرات يتنكر لها الوعي غير النقدي بالضرورة، لذلك فهو وعي زائف. فالأنا (الذات)، في إطار القوام النفسي، والايديولوجيا، في إطار البنية الاجتماعية،

يقوم كل منهما بالوظيفة نفسها، أي أن كلا منهما يعتبر نفسه منبعاً لا مصباً. استتباعاً لهذا الفهم يستخلص ماركس ما يلي:

«لا نستطيع الحكم على عصر من العصور بناء على وعيه لنفسه، أكثر مما نستطيع الحكم على فرد من الأفراد بناء على رأيه بنفسه. وحدها التناقضات بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج تؤلف الأسباب الموجبة، أي القوى المقررة والحاسمة. ينبغي إذن تمييز هذه التناقضات الواقعية، كما يحللها العلم، عن الأشكال الحقوقية والسياسية والدينية والفنية، والفلسفية... باختصار، عن الأشكال الايديولوجية التي يعي الناس بها هذه التنازعات، ويقودنا الى منتهاها».

صحيح أن العلم يؤلف نمطاً من النشاط الفكري المستقل عن الايديولوجيا، لكنه لا يلغيها: لقد استمر الناس، بعد كوبرنيكوس يرون «الشمس تدور حول الأرض الثابتة» ويواصلون بعد فرويد تجاهل اللاوعي. وبعد ماركس يستمرون في العيش من خلال منظور درايتهم وحاجاتهم وأهوائهم، أي تبع المنطقَ الايديولوجي. هذه الواقعة، أي أن التوجهات المعاشة لدى البشر تستمر تبع النمط الايديولوجي، تبقى صحيحة حتى وإن زالت الطبقات، وانتفت ضرورة تبرير امتيازات الطبقة المسيطرة. أي أن الخداع الذي يرافق النمط الايديولوجي ليس ناجماً عن قرار مدروس تصدره الطبقة المسيطرة عن سابق قصد وتصميم، هادفة منه إلى فرض سيطرتها، بل لأن كل نظام اجتماعي يفرض تصوراً يتيح ديمومته، وبالتالي يدعم سلطان الطبقة الموجهة. تكون «الايديولوجيا السائدة هي ايديولوجيا الطبقة المسيطرة»، على حد قول ماركس. لا ينشأ الوعي الطبقي عن خيار حرّ تقوم به كل طبقة اجتماعية. بل ان كل طبقة، تبعاً لموقعها ووظيفتها ومصالحها، تعيش بايديولوجيا خاصة، وتشارك في تشكيل ايديولوجيا النظام. قد لا يشعر المجتمع اللاطبقي بضرورة التكتم على أنانية الطبقة الحاكمة، لكنه مع ذلك لا يجعل التاريخ شفافاً بالنسبة إلى الانسان، أي لا يتيح له أن يفهم أن القوى المحركة هي المعطيات الموضوعية، لا محتويات الوعي، لأن قوانين الذاتية تستمر في تقنيع علّية الاقتصاد، أي تجعل الوعي يعتقد بأنه هو المحرك الموجه، هو وحده صاحب المبادرة الخلاقة، وأن الواقع مجرّد مجموعة من المعطيات المنفعلة. السبب الأساسي في ذلك هو كون الادراك يطال الظاهرات، لا العلاقات التي تؤلف جوهرها الواقعي.

والسؤال الآن: كيف اختزلت كلمة ايديولوجيا إلى واحد من معانيها فقط؟ من المعروف أن ما من كلمة تستلزم معنى معيناً استلزاماً جوهرياً، بل تستبدل المعاني تبع الاستعمالات التي تندرج فيها. فبقدر ما يتكاثر استعمال احدى الكلمات بمعنى معين، تزداد المطابقة بينها وبينه، لدرجة أن تقتصر دلالتها عليه وحده. يصف ماكس ڤيبر هذه العملية الاقتصادية التي تحصل للكلمات كما يأتي:

«يتم الحصول على نموذج معنوي - نسبة إلى معنى - بعامل التأكيد الاحادي على احدى وجهات النظر، أو عدد منها، والربط بين عدد من الظاهرات الواقعية المنعزلة، الضمنية، المكتومة، الكثيرة حيناً، والقليلة حيناً آخر، بل غير الموجودة في بعض الحالات. ثم تنسق تبعاً لوجهة النظر الأحادية التي اعتمدت، فيصار إلى تشكيل مقولة متجانسة». (ماكس ڤيبر: «محاولات حول نظرية العلم»).

هذا ما حدث بالضبط للمعاني المختلفة التي يجدر بكلمة ايديولوجيا أن تعبر عنها، أي أن كلاً من هذه المعاني أخذ من جانب واحد، ثم ارتبطت هذه الجوانب المتقاربة، فتشكل من مجموعها، بهذا الأسلوب الاعتباطي، أو على الأقل الاصطلاحي، نسق منسجم، هو المفهوم الازدرائي لكلمة ايديولوجيا.

من الصعب معرفة ما إذا كان الفلاسفة وعلماء الاجتماع الذين جاؤوا بعد انتشار الفكر الماركسي، والتزموا بهذا المفهوم، فعلوا ذلك اقتناعاً بأن ظاهرة الايديولوجيا ككل إنما تقوم فقط على ذلك «الوعي الزائف» الذي تضعه الماركسية في جوهر الايديولوجيا، أو أنهم ركزوا على الجانب الزائف من الايديولوجيا توخياً لقطع الطريق على العواقب المترتبة عليه تجاه السيرورات الاجتماعية. الأمر الأكيد هو أن التعريفات التي أعطوها عن الأيديولوجيا ترفد، إجمالاً، تيار المفهوم الماركسي. إثباتاً لذلك نورد، تباعاً، آراء خمسة من كبار المفكرين الذين بحثوا مسألة الايديولوجيا:

نبدأ أولاً برأي لويس ألتوسير:

«الايديولوجيا هي منظومة (نسق من التفكير ذي المنطق والمنهج الخاصين) من التصورات (أي الصور والأساطير والأفكار أو المفاهيم حسب الحالات) تتمتع بوجود ودور تاريخيين داخل مجتمع ما. دون التعرض لمسألة العلاقة التي تربط أحد العلوم بماضيه (الايديولوجي)، يحق لنا القول ان الايديولوجيا، كمنظومة من التصورات تتميز عن العلم بأن الوظيفة العملية الاجتماعية فيها تفوق الوظيفة النظرية».

(لويس ألتوسير « من أجل ماركس »).

« نعني بكلمة ايديولوجيا تلك التفسيرات التي تعطى عن الوضع والتي لا تتأتى من الاختبار الواقعي، بل من مجمّع من المعرفة المشوهة، من تلك التي تستعمل للتستر على الوضع الواقعي وتفعل في المرء فعل الأوهام » (كارل مانهايم).

ويفترض رودنسون بأن « الايديولوجيا تقوم بوظيفة التوجيهات في العمل الفردي والجماعي ». (ماكسيم رودنسون: « السوسيولوجيا والايديولوجيا الماركسية »).

أما مونرو فيقول بأن « الايديولوجيا فكر مثقل بالشعور حيث كل من هذين العنصرين يفسد الآخر ». (ج. مونرو، « سوسيولوجيا الشيوعية »).

وبالنسبة لكارل ياسبري « الايديولوجيا هي تركيب من الأفكار ومن التصورات التي تبدو بنظر صاحبها بمثابة تفسير للعالم، أو لوصفه الخاص، يمثل الحقيقة المطلقة، لكن بشكل وهم يبرر به نفسه، ويغطيها، ويهرب في ظله، بطريقة أو بأخرى، تبع ما يقتضي صالحه. إن إدراك ايديولوجية أحد الأفكار يعادل الكشف عن الضلال، ونزع القناع عن وجهها الشرير، ووصمه بأنه ايديولوجيا، يعني ادانته بأنه كاذب ومرذول: الأمر الذي يؤلف أعنف هجوم عليه ». (كارل ياسبري « أصل التاريخ ومعناه »).

ثمة سؤال ملحاح يطرح نفسه بنفسه حيال الفهم الماركسي للايديولوجيا: إذا كانت الماركسية تعتبر كل ايديولوجيا بناءً فوقياً يعكس الواقع ليس إلا، الأمر الذي يجعل من هذا البناء الفوقي وعياً زائفاً في حال اعتماده كأفعول تاريخي، فكيف تقيم الماركسية مجموعة المبادىء الماركسية نفسها التي تستخدمها الحركات الآخذة بها؟ أي كيف تقيم « الايديولوجيا الماركسية » بالذات التي يستخدمها عقائديوها وأحزابها بمثابة النظرية الوحيدة المجدية للعمل الإجتماعي؟ لا أحد يجهل أن المفكرين الماركسيين يرفضون، عادة، أن تسمى الماركسية ايديولوجيا، ويصرون على القول بأنها علم، لكن هل تتوافق خصائص العلم، بالمفهوم الحقيقي للكلمة، مع الطابع العقائدي، التنظيمي النضالي، الالتزامي، الذي تتصف به الأفكار الماركسية؟

على كل حال ربما نتلمس بعض الجواب على السؤال البديهي الآنف، من خلال ما جاء في « الموسوعة الفلسفية السوفياتية »:

« الايديولوجيا هي نسق من الآراء والأفكار: السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية. والايديولوجيا جزء من البناء الفوقي. وهي بهذه الصفة تعكس في النهاية العلاقات الاقتصادية. ففي مجتمع من الطبقات المتطاحنة يتطابق الصراع الايديولوجي مع الصراع الطبقي. وقد تكون الايديولوجيا علمية، وقد تكون غير علمية: أي قد تكون انعكاساً صادقاً أو زائفاً للواقع. فمصالح الطبقات الرجعية تغذي ايديولوجيا زائفة، بينما مصالح الطبقات التقدمية الثورية تساعد على تشكيل ايديولوجيا علمية. والماركسية اللينينية ايديولوجيا علمية حقاً، تعبر عن المصالح الحيوية للطبقة العاملة والأغلبية الساحقة من الإنسانية المكافحة من أجل السلام والحرية والتقدم (...) فإن الاستقلال النسبي للايديولوجيا يظهر بصورة أوضح في عمل القوانين الداخلية للتطور الايديولوجي، وهي قوانين لا يمكن ردها مباشرة إلى علم الاقتصاد في المجالات الايديولوجية الأكثر بعداً عن الأساس الاقتصادي. ويفسر الاستقلال النسبي للايديولوجيا، حقيقة أن التطور الايديولوجي يتأثر بطريقة غير مباشرة، بعدد من العوامل التي تتجاوز النطاق الاقتصادي: الاستمرارية الداخلية في تطور الايديولوجيا والدور الشخصي للايديولوجيين الأفراد، والتأثير المتبادل للأشكال المختلفة للايديولوجيا ». (« الموسوعة الفلسفية »، لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات بإشراف م. روزنتال وب. يودين. مادة: ايديولوجيا).

فهذا الموقف الايجابي، نسبياً، من الايديولوجيا، والمتعارض إلى حد ما مع آراء مؤسسي الماركسية، ليس بدعة في الفكر الماركسي، إذ سبق واتخذ لينين نفسه موقفاً مشابهاً. فلينين يبدو وكأنه يعترض على الادانة القاطعة التي أصدرها ماركس وانجلز بحق الايديولوجيا، ويعيد الاعتبار إلى هذه الظاهرة، فلقد قال:

« دون نظرية ثورية لا يمكن قيام حركة ثورية » (لينين: « ما العمل؟ » الآثار الكاملة، الطبعة الروسية، المجلد الأول، ص 191، موسكو، 1946).

وتجدر الاشارة الى أن مفهوم « النظرية الثورية » مرادف لمفهوم الايديولوجيا، بفضل أن معارضة لينين للموقف الماركسي المبدئي من الايديولوجيا يستند إلى أساس وضعه ماركس نفسه وعبر عنه في الأطروحة الأخيرة من أطروحاته حول فيورباخ حيث يقول:

« لم يفعل الفلاسفة سوى اعطاء تفسيرات مختلفة عن العالم، لكن المطلوب هو تغييره ».

نستخلص مما سبق أن الماركسية اللينينية ليست فلسفة

بالمعنى الكلاسيكي، أي النظري للكلمة، بل هي أداة عمل تاريخي تغييري، وبالتالي ايديولوجيا.

مثالب الفكر الايديولوجي

تمثل الايديولوجيا، في ما تمثل، حالة التمحور الذاتي، أي تلك النزعة التي يتراءى فيها لإحدى الجماعات صوابية مقتضياتها. وبالتالي لاصوابية أية مقتضيات مخالفة. يتأتى محذور هذه النزعة من تجسد هذا الجانب الذاتي بحزب، أي بجماعة متراصة قائمة داخل متحد يضم جماعات أخرى. إذاك يحل التمحور الذاتي الخاص بهذه الجماعة، المتراصة حتى الانغلاق، محل التمحور الذاتي المجتمعي، ويستشري لدرجة أنه يفرض نفسه على كامل المجتمع. أحياناً قد يتسع حيز عاهة التمحور الذاتي الايديولوجي ليشمل متحداً قومياً بأكمله، فيتحول هذا المجتمع إلى ارادة طاغية على صعيد التعايش الدولي، الأمر الذي يقود إلى حروب القهر الحضاري المتمثلة بالغزوات العنصرية أو الدينية. ذلك أن الايديولوجيا بسبب هذا العنصر اللاعقلاني أي التمحور الذاتي الصادّ، الذي يلازم بعض أنماطها، تلقى تربة خصبة لدى الجماعات الهامشية المنغلقة القائمة، بعوامل تاريخية معقدة، ضمن المنحنيات المجتمعية، فتؤدي إلى تفكيك الوحدة الاجتماعية الحاصلة. أو إلى عرقلتها وهي في طريق التشكل. وما الحروب الأهلية ذات النوابض المذهبية أو الإثنية أو الثقافية، سوى أحد تجليات هذه العاهة الماثلة في الايديولوجيا، أعني التمحور الذاتي الفئوي.

ثمة عاهة أخرى تلازم بعض أنماط الايديولوجيا فتحولها إلى ما يسمى وعياً زائفاً. تتمثل هذه العاهة بمقولة «التطبيع» التي تنسب إلى الطبيعة احدى الحالات الوجودية ذات الأصل الاجتماعي التاريخي، وبالتالي العابرة. أن الزيف الناجم عن المقولة الايديولوجية التطبيعية يتأتى من كون هذا الصنف من الايديولوجيات يأخذ قوانين احدى الحالات الاجتماعية المبنية على علاقات بينذاتية تاريخية، اذن نسبية، كقوانين طبيعية، أي فوق - تاريخية. مثلاً على ذلك القول بأن العرق الزنجي تعتوره دونية ذهنية تكوينية، مع العلم أن مثل هذا التدني الذهني، في حال وجوده، يرجع إلى كونه نتاجاً تاريخياً لأوضاعهم الاجتماعية.

هناك نمط آخر من أنماط الايديولوجيا ينطوي على عاهة الاطلاقية. أن ايديولوجيا من هذا النوع، إذ تأخذ بفكرة ثبتت لديها في ظرف من الظروف، تطلق هذه الفكرة، أي تعتبرها فوق زمنية، ولا تعود تخضعها للنقد، أي أنها تضعها خارج السيرورة الجدلية للتاريخ. لكن بما أن التاريخ الاجتماعي تفاعلي، وبالتالي جدلي، أي متبدل لجهة التحول، تصبح الفكرة المطلقة جامدة، وبالتالي مغلوطة، تؤدي إلى نشوء الوعي الزائف. إن هذه النزعة الاطلاقية التي تعتور بعض أنماط الايديولوجيا، كما قلنا، مخلفة موقفاً متعالياً بالنسبة إلى الزمان، غالباً ما تفضي إلى عملية عكس الزمان، فيصبح الآخذون بهذه الايديولوجيا يفهمون أمور الماضي انطلاقاً من واقعات الحاضر، أو، وذاك هو الأدهى، يفسرون واقعات الحاضر تفسيراً قصدياً، أي بالتوافق، أو بالتعارض، مع ما يرون أنه سيتحقق في المستقبل. خلاصة القول إن الايديولوجيا المصابة بعاهة الاطلاقية تسحب الرؤية المستقبلية على الحاضر وتحاكم مجرياته بمقتضيات هذه الرؤية.

ربّما يكون المأخذ الأهم على الايديولوجيات، والذي جعل الفكر شديد التحفظ حيالها، وحرّضه على وصمها بالوعي الزائف، هو الآتي:

الايديولوجيا تصور منظومي، أو شبه منظومي، لمجموعة من الحلول المنسقة، المقترحة كعلاج لمشاكل احدى الجماعات، أو أحد المجتمعات. لكن ثمة ثغرتين في هذا التصور: الأولى ألاّ يكون الادراك قد تمكن، فعلاً، من تعيين المشاكل الواقعية الحقيقية. والثانية ألاّ يعي الآخرون أن منظومة الايديولوجية التي يقدمونها هي مرحلية، إذ ان التاريخ لن يتوقف عندما تلاقي بعض مشاكله حلولاً، بل ستنشأ فيه مشاكل جديدة تستلزم حلولاً غير مرصودة في المنظومة الايديولوجية الراهنة. هاتان الثغرتان اللتان تلازمان وعي الايديولوجيات وتجعلانها مغلقة، وبالتالي موصومة بالوعي الزائف، لا يمكن تفاديهما إلاّ بالفكر النقدي التفاعلي.

بتعبير آخر، يؤخذ على بعض الايديولوجيات كونها تغالي في الايمان بقدرة الفكر على استيعاب الواقع، أي بشفافية الواقع بالنسبة إلى الفكر. والحال أن الخبرة العميقة المتكونة عبر تاريخ الفلسفات الاجتماعية، أي المستخلصة من تجارب الايديولوجيات، تشير إلى أن الواقع لا ينضب، ولا يمكن استنفاد مكنوناته، الأمر الذي يبرهن على أن كل وعي هو وعي مؤقت، لأن الواقع ليس معطى جامداً محدوداً، عبر ذاته، بل ديناميكي البنية في طبعه، لا سيما الواقع الاجتماعي الذي يتخصب بتفاعله مع الفكر. فمقولة «التطبيق العملي»، (البراكسيس) التي بلورها ماركس، إنما هي أداة وضعت لمواجهة هذا المنزلق بالذات. لقد عبّر ماركس عن ضرورة

التحيط بالبراكسيس في قوله:

« هل يستطيع الفكر الانساني أن يصل إلى حقيقة موضوعية؟ ان مسألة معرفة ذلك ليست مسألة نظرية، بل هي مسألة عملية. ففي الممارسة وحدها يجب على الانسان أن يثبت حقيقة فكرته وقوة واقعيتها الأرضية». (كارل ماركس «أطروحات عن فيورباخ» الأطروحة الثانية).

لقد شرح روجيه غارودي بوضوح مرمى هذه الأطروحة:

« إن اللحظة المادية في المعرفة، في رأي ماركس ولينين، يسيطر عليها معيار الممارسة، معيار التحقق التجريبي من فرضياتنا، من نماذجنا، ذلك المعيار الوحيد الذي يستطيع أن يضمن لنا، آخر الأمر، أن بناءنا المفهومي يقابل واقعاً موضوعياً». (روجيه غارودي «ماركسية القرن العشرين»، ترجمة نزيه الحكيم، ص 70، منشورات دار الآداب، بيروت 1967).

من المآخذ الفلسفية على الايديولوجيا أن البعض منها الممعن في الذاتية، يقع، عادة، فريسة الاختلاط بين مقتضيات الفكر ومقتضيات الشعور، فتأتي المنظومة، أو شبه المنظومة العقائدية بمثابة بنية فوقية مشوبة بالاستعاضة الوهمية. هذا المأخذ هو ما شدّد عليه ج. مونرو بقوله:

« الايديولوجيا عرض ذهني يلبي طلباً شعورياً. كل شيء يجري كما لو أن الايديولوجيا «مصنوعة» سلفاً لتلبية بعض الحاجات الاجتماعية، أي البينذاتية، كما هو شأن المنتوجات الصناعية التي تلبي بعض الحاجات الاقتصادية». (ج. مونرو، «الواقعات الاجتماعية ليست أشياء»، ص 208).

وبالمعنى نفسه يضيف مونرو: «الايديولوجيا هي (....) المعادل الوظيفي للأسطورة». (ج. مونرو، المرجع المذكور، ص 208).

تمثل الايديولوجيات، أو بالأحرى الأنماط الثانوية منها، تلك التي لم تحظ بفرص تطبيقية جدية، ولم تتبلور عبر ممارسة كافية، احدى مثالب الفلسفات الدغماتية، أعني النزعة الوثوقية. فهي تطرح نفسها كنظرة شاملة إلى الحياة، مع أنها غالباً ما تكون مجموعة من الأفكار غير الممحصة نقدياً، ومشوبة بقسط لا بأس به من المحورة الذاتية، ومن تجليات الرغبات. هذه الناحية من الايديولوجيا هي التي قصدها ج. مونرو بقوله:

« نسبة الايديولوجيا الى الفلسفة مشابهة للنسبة التي بين التبسيط العلمي والعلم. غالباً ما تكون صورة العلم المرتسمة من خلال التبسيط العلمي مخالفة لصورته الحقيقية، ومع ذلك فالتبسيط العلمي مدين بوجوده للعلم الحقيقي» (ج. مونرو، المرجع المذكور، ص 210). ويضيف حول الفكرة نفسها:

« إذا قلت لأحد الايديولوجيين اليوم أنه ايديولوجي يشعر بالانزعاج. فهو يؤكد أنه يتكلم باسم العلم، لا باسم اعتقاد ما. فبالنسبة إليه الاعتقاد هو اللاعلم. خلاصة القول إن الايديولوجيا تتصف بالشعور الوثوقي». (ج. مونرو، «الواقعات الاجتماعية ليست أشياء»، ص 211).

أدهى ما يتربص بالفكر الايديولوجي هو خطر الاكتفاء بقوام فكري تقريبي، أي بفلسفة غير متينة، كفاية، من الناحية العقلانية، النقدية. هذه الثغرة المفتوحة دائماً، تقريباً، في جدار الايديولوجيات، والتي يتسرب عبرها إلى داخل البناء العقائدي ضباب الوعي الزائف، هي التي أشار إليها ج. مونرو بقوله:

« الايديولوجيات تخالف الفلسفات، فهي تصاغ انطلاقاً من فلسفات أعمق أخضعت للتعديل بهدف تلبية حاجات شعورية، وكيفت بصورة اعتباطية تبعاً لمقتضى تقلبات بورصات السياسة اليومية (...). إن إحدى الصفات الأساسية للايديولوجيا هي أنها صالحة للاستعمال (...). فالايديولوجيات، بفضل انتاجها بالذات، مرشحة، منذ ولادتها، لتمثل دور اللافتة التي تغطي البضاعة». (ج. مونرو، «الواقعات الاجتماعية ليست أشياء»، ص 211 ـ 212).

ثمة مأخذ تنظيمي، أعني على صعيد الممارسة العملية، يجعل الحكم الفلسفي على الايديولوجيا يميل لغير صالحها. يتمثل هذا المأخذ في كون الايديولوجيا، كعقيدة نضالية ملتزمة، تتحول إلى سلاح ضاغط بوضع في حوزة محازبيها من عامة الناس. وبما أن الجمهور الحزبي المتأدلج غير قادر، بسبب صفته الجماهيرية من جهة، وبسبب الضعف النسبي في مستوى الوعي لدى أفراده، على تمثّل دقائق الايديولوجيا العقائدية التي أنيط بهم تحقيق ايجابياتها، ينزلق هذا الجمهور إلى ممارسات منحرفة، وضارة، ويتحول إلى عامل سيطرة استبدادية تتيح لبعض الانتهازيين، ممن يحسنون سبل التسلل إلى قيادة الحركة الايديولوجية أن يقيموا دكتاتورية فرديتهم تحت ستار مقضتيات العقيدة. الأمثلة على ذلك كثيرة جداً على هذا الطراز من الانحرافات، ومتوفرة في تاريخ أغلب الحركات الايديولوجية التي عرفها العالم، إن لم نقل جميعها.

صوابية الفكر الايديولوجي

لو اقتصرت الادانة الفلسفية على الفكر الايديولوجي

المتصنّم، أي الذي يضفي طابع القدسية على منظومات متجمدة خارج حركة التفاعل في الفكر وحاجات الحياة الواقعية، لما اعترض أحد عليها. ولو اقتصرت أيضاً على التشهير بالايديولوجيات التبريرية المنحازة التي تدافع عن أوضاع فئوية تستمد قوامها من تفتيت وحدة الحياة الاجتماعية ومن تعطيل نموها وتراقيها، لما كان ثمة مجال لمناقشتها في ما تفعل. بل لو اكتفى الفكر النقدي بالتصدي للايديولوجيات الطوباوية التي تضحي بالمكتسبات الواقعية المتوفرة في حياة المجتمع سعياً إلى سراب الرؤى المثالية الزائفة، لكان من حقها على كل مفكر مترو أن يناصرها. أما وأن يتخذ النقد الفلسفي خطة نظامية تقضي بمهاجمة كل موقف فكري يتسم بصفة عقائدية، أي يؤمن بقدرة الفكر على ادراك حقائق موضوعية سالبة ينبغي إزالتها، أو أخرى موجبة تستأهل أن يعمل الناس على تجسيدها في حياتهم، ويثق بفاعليته على صعيد الواقع الموضوعي، وبأولوية دوره في عملية خلق شروط حياة أمثل، فهذا الموقف الذي يتخذه النقد الفلسفي ينطوي على تجن من أخف محاذيره أنه يؤدّي إلى العبثية، توأم اللاعقلانية. تزعم الفلسفة أنها ليست ايديولوجيا. لكن ما ينبغي التنبه إليه بهذا الخصوص، هو أن غالبية الفلسفات تتصف بالوثوقية، علماً بأن الوثوقية تشكل الخاصة الجوهرية للإيديولوجيا. ثمّة شرط أساسي ينبغي توفره في كل نشاط فكري يطمح إلى أن يكون فلسفياً صرفاً، أعني الشرط الذي شدّد عليه ناصيف نصّار في معرض التفريق بين الفكر الفلسفي والفكر الايديولوجي حيث يقول: «يرتقي (الفيلسوف) بفكره إلى صعيد الانسان بما هو انسان، ويحاول تعقل الوجود الانساني، أو الوضع الإنساني في أشكاله وأبعاده الأساسية، متجاوزاً أعراض وخصوصيات الجماعات والمجتمعات المحيطة به أو البعيدة عنه، ساعياً إلى القبض على الكنه الذي في الظواهر والتحولات». (ناصيف نصّار: «طريق الاستقلال الفلسفي»، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، أيار (مايو) 1979).

توخياً للدقة، نذكر أن مقصودنا هنا بكلمة فلسفة، هو الفلسفة بمنحاها الاجتماعي، لا بمناحيها الأخرى مثل الأنطولوجيا أو الأبستيمولوجيا أو المناقبية، وذلك ذهاباً من مسألة الايديولوجيا، المفهومة على أنها فكر ملتزم بقضايا الحياة الاجتماعية. والحال أنه ما من فلسفة اجتماعية إلا وتفرض أولويات معينة، وتقترح خيارات محددة، وتوصي بمناهج واضحة. فما الذي يميّز إذن، بينها وبين الايديولوجيات؟ كل فلسفة اجتماعية متبلورة تتجسد في عقيدة، وكل ايديولوجيا هي عقيدة تشكل دليلاً في العمل الاجتماعي.

يقال ان الفلسفة نشاط عقلي يهدف إلى بلوغ الحقيقة النظرية، الحقيقة في ذاتها. عند مناقشة هذا الرأي تبرز الملاحظات الآتية:

أولاً: القدرة النظرية في المعرفة مهما كانت عقلانية، تبقى متسمة بسمة الذات «الناظرة»، أي مطبوعة بخصائص الانسان الذي يستعمل عقله. وبما أن العقل هو احدى القدرات العضوية للذات، لا يمكنه إلاّ أن يتأثر بمكونات هذه الذات التي تؤلف قاعدته وتمده بالطاقة التي يستعملها في نشاطه. أي أن أوضاع الذات، كالمزاج، ومكنونات اللاوعي، والدربات الذهنية من ثقافية وتربوية الخ... جميعها عناصر تشكل الشروط التي يعمل العقل من خلالها، ولا يستطيع أن ينشط بمعزل عنها كلياً. بهذا المعنى يتاح القول ان الفكر، مهما حاول أن يكون عقلانياً وحراً، لا يستطيع إلا أن يعمل ضمن دائرة محدودة الحرية، ويكون عمله ضمنها مشروطاً بمؤثرات معطاة.

ثانياً: لم يثبت وجود معرفة لذاتها، أي معرفة للمعرفة، لا سيما في المضمار الاجتماعي حيث تنشط الفلسفات الاجتماعية والايديولوجيات. كل النظريات القائلة بوجود معرفة اجتماعية تكتفي بذاتها تنطوي على مطاعن وثغرات أكيدة. وبالتالي يستحيل الفصل بين النظر والعمل، بين المعرفة والممارسة، في الحيز الاجتماعي. بناء عليه يمكن القول بأن الفلسفة الاجتماعية ليست سوى احد مستويات الايديولوجيا.

ثالثاً: إن النقاش حول صوابية الايديولوجيا أو بطلانها يرادف النقاش حول مطلقية الحقيقة أو نسبيتها. قد لا يستدعي الأمر استعادة عرض الدلائل على تخطي الفلسفات بعضها للبعض الآخر، عبر التاريخ الطويل، مع ما رافق سلسلة التخطيات هذه من حالات اقتناع وتصديق متوالية لصالح النظريات الفلسفية الجديدة، كل مرّة. بل إن المعرفة العلمية ذاتها، إذا ما استعرضناها تاريخياً، انكشف كونها سلسلة من النظريات المتنافية تباعاً. خلاصة القول إن الفكر الايديولوجي، إذا ما اعتبر ضمن حدود مراحله التاريخية، وانصفت انجازاته الواقعية، تجلت صوابيته، النسبية طبعاً، التي لا تقل البتة عن مثيلاتها لدى العلوم والفلسفات.

تأخذ بعض الفلسفات الجدلية على الايديولوجيا كونها

تخطىء اذ تنطلق من الفكر إلى الواقع، أي تعتقد بإمكانية تكييف الواقع الاجتماعي التاريخي تبع مقتضيات الوعي. إن هذا الرأي يستدعي بعض الملاحظات:

أولاً: ليست كل ايديولوجيا «ايديولوجيا» بالمعنى الازدرائي الذي يضعها في خانة الوعي الزائف. هناك ايديولوجيات عقائدية مبنية على فهم تحليلي لواقع الحياة، مزودة بتصورات استعمالية برهنت عن جدواها الفعلي في مجالات التطبيق.

ثانياً: اذا كان اكتشاف ظاهرة الجدلية (الديالكتيك) قد اثبت حقيقته الواقعية، فذلك لا يعني ان الجدلية تنطلق من أولوية الواقع، بالضرورة. لا أحد ينكر دور الأفاعيل الاقتصادية والبيئية في تكييف حياة المجتمعات البشرية وتأثيرها على البنى الفوقية، لكن بالمقابل، ثمة تفاعل بين الفكر والواقع لا ينكره إلا صاحب ايديولوجيا زائفة معكوسة. حري بمن يستقصي تفاصيل انعكاسات الواقعات الاقتصادية والبيئية ودقائقها على بنى الوعي، أن يأخذ بعين الاعتبار السيرورة المقابلة، أي أن يدرك مقدار خضوع الواقعات الموضوعية لهيمنة الفكر، ومدى تكيفها بمقتضيات خياراته، لا بل تبعيتها، أحياناً، لنزواته. ان الموقف الأحادي الاتجاه الذي يعتبر الوعي مجرد ظاهرة عرضية يتراءى فيها واقع الحياة الموضوعي، يخطىء من حيث ينكر فاعلية الفكر، أي من حيث يتجاهل جدلية التفاعل بين الفكر والواقع. ولنا من تطور الماركسية بالذات، لا سيما من تطور فهمها لذاتها، بل من بعض تجلياتها النظرية، ما يؤكد دور الفكر، واستطراداً دور النشاط الايديولوجي، في التأثير على الواقع الموضوعي وتبديله، الأمر الذي لا يكتفي بإلغاء استقلالية الأفعول الاقتصادي بالنسبة إلى الوعي، فحسب، بل يلغي الأولوية المنسوبة إلى هذا الأفعول، ويؤدي إلى إدراك التوازن التفاعلي بين عاملي الذاتية والموضوعية.

الادراك الفلسفي المعرفي عمل فردي في الأصل. أما الادراك الايديولوجي فإما أن يكون مجتمعياً أو لا يكون. أحياناً يتبنى عدد كبير من الناس نمطاً واحداً من أنماط الادراك الفلسفي المعرفي، لكن ذلك لا يحوّل الفلسفة المعنية إلى موقف فكري جماعي، بل تظلّ وحدة مواقف فردية. فالفلسفة، طالما هي فلسفة بالمعنى المعرفي النظري، تظلّ فردية. أما إذا تحوّلت الى عمل، أي إذا أنشأت بناء قيمياً مؤسساً على منظومة معرفية، فعندئذٍ تتحول الى حركة نضالية تجهد لإزالة القيم المخالفة للقيم التي اختارتها، ولتحقيق هذه الأخيرة. إذاك يصبح من نافلة الكلام التمييز بين الفلسفة والايديولوجيا. وحدها العملية التعسفية التي تحصر معنى الايديولوجيا بالمفهوم الازدرائي، وتختزل الفكر النضالي الى حدود المشاعر التعصبية، تتجاهل المحتوى العقائدي الملتزم الذي تتميز به الايديولوجيات الجدية. مثلاً على هذا النوع من الاصطلاحات المبتورة قول امانويل مونييه: «الايديولوجيات هي تجريدات مجمدة ومبسطة معدّة للاستهلاك الواسع، وتعمل على قولبة الأفكار من أجل مقاومة الخلق الروحي». (إمانويل مونييه: «بيان الشخصانية»، ص 11).

من الطبيعي، أن يتخذ مونييه، الشخصاني النزعة، هذا الموقف المعارض لكل وعي ايديولوجي، ذلك لأن الفكر الايديولوجي. إجتماعي بطبعه، ويميل الى تغليب موقف المجتمع، أو الجماعة، على موقف الفرد، الأمر الذي يتعارض مع الميل الشخصاني الذي يعتبر الفرد أو الشخص، مصدر القيم. ولا عجب من أن نجد فلاسفة من أمثال مونييه؛ أي ممن يؤثرون الفردية، كما الفيلسوف الفرنسي غبريل مارسيل، ينتقدون الايديولوجيا من الزاوية نفسها: «تنزع الايديولوجيا من طبعها الى أن تصبح دعائية؛ أي عملية نقل آلي لصيغ ممغنطة بشحنة هي، في جوهرها، شحنة حاقدة ولا تتجسد إلا وقت تمارس ضد فئة معينة من البشر: اليهود، المسيحيين، الماسونيين، البورجوازيين... الخ». (غبريل مارسيل، الناس ضد الانساني، ص 167).

إن غالبية التعريفات التي تعطى عن الايديولوجيا تشير إلى أنها «مجموعة المفاهيم التي تكوّنها جماعة من البشر عن أوضاعها في ظرف تاريخي معين». إذا تجاوزنا الموقف التشكيكي المتعمد الذي يصف كل مجموعة مفاهيم تكوّنها جماعة بشرية عن أوضاعها في ظرف تاريخي معين بأنها زائفة بالضرورة، يصبح من حقنا القول ان الايديولوجيا ضرورية، إذ لا تستطيع أية جماعة أن تنطلق في مشروعات تطويرية ما لم تكن قد بنت تصوراً عن حاجاتها وعن الوسائل الكفيلة بتحقيق ما يلبي هذه الحاجات، أي ما لم تكن قد أنشأت ايديولوجيا تسترشد بها في تحقيق مآربها. هذه التصورات عن الواقع، عن معضلاته وعن أسباب تعثره وعن مرتجياته وعن طرق تحقيق هذه المرتجيات، يسميها البعض فلسفة إجتماعية. لكن الفلسفة الاجتماعية وقت لا تعود تكتفي بالمعرفة النظرية، تتحول إلى حركة نضالية ملتزمة، وتصبح بالتالي ايديولوجيا. فسيرورة التغيير - وكل عمل جماعي تاريخي هو تغيير - تستلزم نشاطاً عملياً، أي نضالاً

يستوجب، بدوره، اندفاعاً ملتزماً. فلو تحوّل تجمع أفراد متحد ما إلى فلاسفة، بمعنى الفلسفة المكتفية بالمعرفة النظرية، لما أمكنهم تغيير أوضاع متحدهم، أي تجنيد الطاقات لتحقيق نظام قيمي أفضل. بل، وذهاباً من الفهم المعترف به للعلاقة بين النظر والعمل، لا مندوحة من شحن المعرفة النظرية بزخم ارادي وشعوري لجعلها فاعلة، أي لا بد من تحويلها إلى هذا النمط من الفكر الملتزم الذي نسميه ايديولوجيا لتجسيدها في انجازات واقعية. بهذا المعنى تسقط مقولة زيف الايديولوجيا، أي مقولة اقتصار الايديولوجيا على الجانب الزائف من الفكر الملتزم، لتصبح الايديولوجيا وعياً محركاً للتاريخ.

رشيد مسعود

أَيْقُونَة

Icône
Icon
Ikone

هي أحد أقسام العلامة الثلاثة بالنسبة الى الموضوع، ويقابلها الشاهد Index والرمز Symbol. فالأيقونة، حسب بيرس Peirce، هي علامة تدل على موضوعها من حيث إنها ترسمه أو تحاكيه. وبالتالي، يشترط فيها أن تشاركه ببعض الخصائص، أي أن تمثله من جهة التشابه ما بينهما. من أمثال الايقونة: الصور والرسوم والنماذج والبُنيات والتصاميم والاستعارات والتوابع والمعادلات والاشكال على أنواعها.

بالرغم من أن التشابه يفترض صلة الإيقونة بصفات معينة من الشيء المدلول، فعن ذلك لا يلزم بالضرورة أن تكون الايقونة مرتبطة بموضوع خارجي معين؛ إذ كثيرة هي الايقونات التي لا تدل سوى على موضوعات وهمية أو متخيلة كما في بعض الرسوم والمسرحيات والافلام. ناهيك عن أنه في أغلب الاعمال الابتكارية تسبق عادة النماذج والتصاميم الموضوع المنوي إنجازه.

تمتاز الدلالة الإيقونية عن غيرها في أنها تصلح لأن تكون لغة تفاهم دولية، كما هي الحال في كثير من الميادين، مثل تصميم المدن والخرائط الجغرافية والتخطيطات العلمية الخ... إنما هذا لا يعني أن العلامات الإيقونية لا تحتاج إلى تفسير، بل على غرار سائر العلامات يمكن توضيحها وشرحها بعلامات أخرى. بالطبع، يمكن أيضاً تمثيل الإيقونة بإيقونة من درجة أعلى؛ فهكذا مثلاً، في حال وجود صورة فوتوغرافية لنسخة عن لوحة الجوكوندا، تكون الصورة إيقونة بالنسبة للنسخة والنسخة إيقونة بالنسبة للوحة واللوحة إيقونة بالنسبة للجوكوندا.

إن الإيقونة، لا تقتصر، كما يوحي أصل المصطلح، على ما هو مرئي، بل توجد في أي تشابه أو تلاؤم يقع بين مختلف المعطيات الحسية من مشموم ومسموع ومطعوم. فكما أن، مثلا، صورة عبدالوهاب الفوتوغرافية هي إيقونة للمطرب، كذلك تسجيل لصوته يمثله بهذا المعنى، إذ ان التسجيل يظهر تشابهاً من حيثية ما مع المدلول.

في اللغة، تتحقق الإيقونة بصورة عرضية في بعض الألفاظ التي تحاكي الاشياء Anomatopoeia أمثال وشوشة وسقسقة وقرقعة الخ... وبوجه أساسي في المبنى، اذ ان نظم الكلمات يؤلف شكلاً يعكس من جهة ما تركيب المدلول.

عادل فاخوري

إيْمان

Foi
Faith
Glaube

الايمان هو التصديق بالقلب في اللغة. وفي الشرع هو الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان. والايمان يقف بين المعرفة والظن، فهو يأتي في مرتبة دون مرتبة المعرفة؛ فبالرغم من أن موضوع الإيمان (الحقيقة الإلهية المقدسة) أكثر يقيناً من أي نتاج آخر للعقل البشري - بالنسبة للمؤمن - فإن ادراك الايمان لموضوعه أقل يقيناً من المعرفة العقلية بسبب عدم استناده الى البرهان. ومن ناحية أخرى فإن الإيمان يأتي في مرتبة تعلو الظن، وذلك لأنه بينما نجد الايمان مصحوباً بالشك والخوف من أن يكون الرأي المقابل صحيحاً فإنه يكون ثابتاً ومتحرراً من كل تلك الترددات.

ومواضيع الايمان تختلف من ناحية الرؤية. فموضوع المعرفة شيء مرئي بينما موضوع الايمان هو اللامرئي. وهكذا فإننا نجد بعض حالات الإيمان لا يختص بمواضيع المعرفة العقلية لأن المعرفة تستبعد الايمان. ومع هذا فإن بعض الحقائق يمكن أن تكون مواضيع للايمان بالنسبة لشخص ما ومواضيع المعرفة

بالنسبة لشخص آخر. وبصفة خاصة فإن بعض حقائق الايمان الأولية مثل الوجود، الوحدة، روحانية الله، قادرة أن توضح فلسفياً باعتبارها مواضيع للايمان تقع فوق قدرة العقل ولا يمكن الوصول إليها عن طريق التفكير الانساني أياً كانت مهارته.

الايمان والكفر في الفكر الاسلامي

وقد شغلت مشكلة الايمان والكفر كل الفرق الاسلامية تقريباً وكانت أهم المباحث التي أثيرت في علم الكلام. وقد عرض أبو الحسن الأشعري في «مقالات الاسلاميين» لبيان آراء الفرق المختلفة في هذه المشكلة. فالرافضة من الشيعة اختلفوا في تعريف الايمان على ثلاث فرق. تقول احداها إن الإيمان هو الإقرار بالله وبرسوله وبالإمام، والمعرفة بذلك ضرورية عندهم فإذا أقر وعرف فهو مؤمن مسلم واذا أقر ولم يعرف فهو مسلم وليس بمؤمن. والفرقة الثانية يزعمون أن الايمان جميع الطاعات والكفر جميع المعاصي. والفرقة الثالثة وهم من يرون أن الإيمان اسم للمعرفة والاقرار بسائر الطاعات، فمن جاء بذلك كله كان مستكمل الايمان ومن ترك شيئاً مما افترضه الله عليه غير جاهد فليس بمؤمن.

والمرجئة التي قيل إن اسمها اشتق من الإرجاء (التأخير) أو من الرجاء، تجعل للايمان المكانة الأولى والعليا وترى أنه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر الطاعة.

اختلفت المرجئة في الايمان ما هو. وهم اثنتا عشرة فرقة. ترى احداها أن الايمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط. وان ما سوى المعرفة من الاقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بإيمان، وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به. وهذا قول يحكى عن جهم بن صفوان. وزعمت الجهمية أن الانسان اذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده، وان الايمان لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه. وان الايمان والكفر لا يكونان الا في القلب دون غيره من الجوارح.

والفرقة الثانية من المرجئة زعمت أن الصلاة ليست بعبادة لله وأنه لا عبادة إلا الايمان به وهو معرفته. والايمان عندهم لا يزيد ولا ينقص وهو خصلة واحدة وكذلك الكفر. والقائل بهذا القول أبو الحسين الصالحي.

والفرقة السابعة منهم الغيلانية أصحاب غيلان يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله الثانية والمحبة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عنده سبحانه وتعالى، وذلك أن المعرفة الاولى عنده اضطرار فلذلك لم يجعلها من الايمان.

والفرقة التاسعة من المرجئة أبو حنيفة وأصحابه الذي اشتهر عنه في تعريف الايمان أنه «التصديق بما علم النبي ﷺ به ضرورة تفصيلا فيما علّم تفصيلا واجمالا فيا علّم اجمالاً»، وان الاقرار باللسان ليس جزءاً من حقيقة الايمان وأن الاعمال الصالحة ليست جزءاً من حقيقة الايمان. وبنى على ذلك أن الايمان لا يزيد ولا ينقص لأن الجزم الذي ينعقد القلب عليه إن نقص صار جهلاً أو شكاً أو وهماً فلا يكون إيماناً. ويستشهد بآيات القرآن الذي يعطف الاعمال على الايمان مثل قوله تعالى: ﴿ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا﴾ ولا شك في أن المعطوف غير المعطوف عليه فتكون الاعمال غير الايمان. ونجد الرسول قد جعل محل الايمان هو القلب في نحو قوله «اللهم ثبت قلبي على دينك» وفعل القلب ليس شيئاً غير التصديق.

والإرجاء الموصوف به الإمام أبي حنيفة ليس بالمعنى الاصطلاحي ولكن بالمعنى اللغوي؛ أي التأخير، أطلقه عليه بعض المحدثين لاختلافهم معه في تحديد معنى الايمان. فبينما يجعلون الايمان مؤلفاً من ثلاثة أركان: التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالجوارح. فأبو حنيفة يقصره على الركن الاول وهو التصديق، والارجاء هنا بمعنى أنه يؤخر العمل الى المرتبة الثانية.

والفريق الثاني الوعيدية وهم جمهور المعتزلة الذي كان يخالفهم في حكم مرتكب الكبيرة من المؤمنين فهم يخلدونه في النار بينما يقول ابو حنيفة: إن أمره مفوض إلى ربه ان شاء الله عذبه وان شاء غفر له. فيسمونه مرجئاً على معنى انه يؤخر الحكم ولا يجزم به.

والفرقة الثانية عشرة من المرجئة الكرّامية أصحاب محمد بن كرّام يزعمون أن الايمان هو الاقرار والتصديق باللسان دون القلب وانكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان ايماناً، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد الرسول كانوا مؤمنين على الحقيقة وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والانكار له باللسان.

وبالنسبة للمعتزلة أهل العقل - والعدل والتوحيد - فالايمان عندهم هو جميع الطاعات فرضها ونافلها، وزعموا أن الايمان كله ايمان بالله. بينما قال هشام الفوطي الايمان جميع الطاعات فرضها ونافلها والايمان على ضربين: ايمان بالله وايمان لله ولا يقال إنه ايمان بالله، فالايمان بالله ما كان تركه كفراً بالله،

والايمان لله يكون تركه فسقاً وليس بكفر نحو الصلاة والزكاة فذلك ايمان الله، فمن تركه على الاستحلال كفر، ومن تركه على التحريم كان تركه فسقاً ليس بكفر، ومما هو ايمان لله عند هشام ما يكون تركه صغيراً ليس بفسق.

مفهوم الايمان في الفكر الغربي في العصور الوسطى

عند الأكويني T. Aquinas 1225 ـ 1274 العقل والايمان يدركان مجموعات مختلفة من الحقائق، وحقائق الايمان تكون فوق العقل، والايمان عنده هو « عمل العقل في محاولته تصديق الحقيقة الإلهية بمقتضى الارادة التي يحركها الفضل الإلهي ». بمعنى أنه بينما يتحرك العقل في المعرفة من أجل الإدراك بواسطة الموضوع ذاته سواء أكان معروفاً مباشرة أم عن طريق التفكير البرهاني، فالعقل في الايمان يتحرك من أجل التصديق من خلال عمل الاختيار الذي ينحاز فيه ارادياً الى جانب بدلاً من آخر، استجابة لدلائل خارجية بفعل تأثير الفضل الإلهي وخصوصاً المعجزات.

ويعد تعريف المجمع الفاتيكاني الأول 1870 للايمان ـ والذي يمثل الكاثوليكية الحديثة ـ توماوياً من حيث الجوهر « فالايمان فضيلة خارقة للطبيعة ترشدها وتساعدها النعمة الإلهية، وتتمسك بمقتضاها بما هو صحيح كما أوحى به الله ليس لأننا ادركنا حقيقته الذاتية بواسطة عقلنا ولكن بسبب سلطة الله التي لا يمكنها أن تخدع أو تخدع ». ومثل هذا التعريف يثير تساؤلات اذا ما ميزناه على أنه اعتقاد بحقائق متعددة على اساس مقدس يفترض مسبقاً معرفة أن الله موجود وأنه أوحى تلك القضايا موضع التساؤل. فكيف يتم اكتساب مثل هذه المعلومات المسبقة؟ يجيب على هذا السؤال مذهب مقدمات الايمان Preambula fidéi، وتتوقف مقدمات الايمان على قبول وجود الله كما أرست ذلك البراهين الفلسفية وصلاحية الوحي المقدس وسلطة الكنيسة الكاثوليكية حارس الوحي الإلهي. ويمكن اثبات صحة الحقائق الدينية عن طريق العلامات المرئية مثل المعجزات، وتحقيق النبوة، والحياة المقدسة ونمو واستمرار الكنيسة. وتقبل المؤمن لهذا الدليل ليس ممارسة للايمان ولكن للعقل. « استخدام العقل يسبق استخدام الايمان ويجب أن يقودنا اليه ». وهكذا فإن التركيب الكلي للإيمان يستند أساساً على الدلائل التاريخية للمعجزات التي لا ترسي آيات الايمان ذاتها، ولكنها بالأحرى ترسي حقيقة أن الله العالم بكل شيء قد أوحى بهذه الآيات. ويعلق جون لوك على هذا قائلا في « مقالة عن الذهن البشري »: « مع أن الإيمان يؤسس على شهادة الله (الذي لا يمكن أن يكذب) والذي يوحي بأي قضية لنا. فمع هذا فإننا لا نستطيع أن نتأكد من حقيقة كونه إلهاماً إلهياً يفوق معرفتنا المكتسبة عقلياً، لأن القوى الكلية لليقين تعتمد على معرفتنا بأن الله أوحى بذلك ».

وبالنسبة لمارتن لوثر Martin Luther 1483 ـ 1546 لم يكن الايمان اعتقاداً أساسياً في معتقدات الكنيسة ولكنه بالأحرى ثقة كلية في الحب والنعمة الإلهية التي أوحى بها المسيح. وتأكيد لوثر الأساسي كان على الايمان كاعتماد على خير الله. فلم يكن معنياً بمسألة معرفتنا السابقة من الناحية المنطقية والقائلة بأن الله موجود. فقد كان موضوع وجود الله عنده قضية مسلماً بها. فالإيمان لا يعني الاعتقاد بأن الله موجود وأنه ثلاثة في واحد وهكذا، ولكنه موقف يتعلق بالثقة وإسلام الذات له.

أما كالفن Jhon Calvin 1509 ـ 1564 فقد اعطى أولوية للمظهر الادراكي للايمان المسيحي، وعرَّفه على أنه معرفة ثابتة ويقينية بكرم الله نحونا تقوم على حقيقة العهد المعطى للمسيح والذي أوحى به لعقولنا وطبع لعقولنا من خلال الروح الفدس. وعلى هذا فإن الايمان يستجيب للكتاب المقدس على أنه الكلمة لله الموحاة. ويقول كالفن « هناك علاقة ثابتة بين الايمان والكلمة ».

وقد وصف جاكوبي الايمان على أنه Ahnung والذي يعني به شعوراً أو حساً باطنياً أو احساساً لا يمكن أن يحدد له مفهوم بالنسبة لحقيقة الخارق للطبيعة. وقد اعتبر شلير ماخر Schleirmacher الايمان على أنه نوع من الشعور. بمعنى أنه احساس بالاعتماد المطلق على حقيقة أعلى. وبطريقة مختلفة تماماً فإن كيركغارد Kierkegaard أكد على عدم اليقين الموضوعي للمجال الديني والذي يمكن الوصول اليه عن طريق وثبة الايمان، وقد شدد على المخاطرة الرهيبة التي يتضمنها هذا العمل.

النظريات الحديثة للايمان (الارادية)

تتناول كل المناقشات المعرفية الايمان على أنه موقف ادراكي موجه نحو القضايا الدينية. وقد انتشر التعريف العقلاني للايمان بصورة كبيرة في الدراسات الحديثة على أنه اعتقاد راسخ جداً، سواء أكان له ما يؤيده أم كان الدليل الذي يؤيده غير كافٍ. ويستخدم عدد كبير من الفلاسفة الدينيين مثل هذا التعريف كما يستخدمه كثير من هؤلاء الذين

يرفضون المعتقد الديني. لكن كيف يمكن أن نفترض ملء الفجوة البرهانية من وجهة نظر المؤمن؟ هنا يظهر ثانية الموضوع الارادي الذي شدد عليه توما الأكويني سابقاً.

باسكال Pascal 1623 ـ 1662 يحبذ في «الخاطرات» (223) طريقاً ارادياً صرفاً نحو الاعتقاد الديني مفترضاً أن العقل لا يمكن أن يحده أساساً، يمكن له بمقتضاه أن يحدد ما اذا كان هنالك إله. ويجب على المرء أن يقرر اذا كان يعتقد أو لا يعتقد، بخصوص برهان الرهان فإنه توخى الحذر ان تقرر أن تعتقد وسوف يكسب المرء حينئذ الحياة السرمدية والسعادة اذا كان الله موجوداً ولن يخسر شيئاً في الحالة الأخرى. بينما إذا ما قرر المرء الا يعتقد فإنه لن يكسب شيئاً اذا كان الله غير موجود ولكنه يخسر الحياة الابدية إذا كان موجوداً.

وتظهر الفكرة التي أشار اليها باسكال باختصار في شكل محكم في مقالة وليم جيمس W. James «ارادة الاعتقاد» The Will to Believe (1895). فهناك حالات، يمكن الاتصال فيها بمظهر ما من الحقيقة عن طريق العقل العملي وذلك قبل أي برهان كافٍ. وفي هذه الحالات يساعدنا ايماننا على أن نأتي بوجود موضوعه. على سبيل المثال في مجال العلاقات الشخصية، فإن الإيمان بإرادة الفرد الخيرة أو الامانة يمكن أن يستثير هذه الخصائص عندما يكون هناك حاجة اليها. والايمان المفترض من هذا النوع يجد له ما يبرر إثبات صحته التي تتبع ذلك. ويرى جيمس أنه من الضروري أن يكون هناك مجازفة بالايمان من جانبنا، ومن الممكن أن يتجلى الله لذلك الشخص الذي يظهر مثل هذا الايمان والذي يرغب في أن يجازف ويثق في ما وراء ما أرساه الدليل العلمي والبرهان الفلسفي. وبمعنى آخر، فإنه من الممكن لكي نكتسب المعرفة الدينية التي يعتمد عليها خيرنا الشخصي فاننا يجب أن نسلم العنان لرغبتنا العاطفية في أن تعتقد. ومن ثم يصل جيمس الى نتيجة تقول إننا لا نستطيع أن نطلب من أنفسنا بطريقة معقولة أن نعتنق مناهج تمنعنا من أن نجد هذا الخير لأن قاعدة التفكير التي سوف تحرمني حرماناً مطلقاً من الاقرار بأنواع معينة من الحقيقة اذا ما كانت هذه الانواع موجودة فعلاً سوف تكون قاعدة غير عقلانية.

أما تنانت F. R. Tennant 1866 ـ 1958 فقد قدّم لنا أكثر المذاهب التبريرية الارادية الحديثة بالنسبة للايمان الالهي. وكما يرى، فالإيمان هو العنصر الارادي في اكتساب المعرفة. وفي كل عملية تقدّم من معطيات الحس الى الادراك في عالم منتظم، أو من اسقاط فرض علمي الى تحقيق الملاحظ كما نرى في كل رحلة ناجحة من رحلات الاكتشاف أو في اختراع نوع جديد من الآلات فإنه يجب ألا يكون هناك فقط فعل التنظير ولكن أيضاً جهداً مدعماً من الارادة التي تحمل العمل وتمضي نحو اتمامه، وفي كل من هذين الاعتبارين يشارك الادراك الديني في بناء مشترك مع المعرفة بالنسبة للعلوم والحياة الشخصية.

أولاً ـ فهناك عملية خلق الفرض: فالافتراضات العلمية تشبع النزوع نحو تفسير بنية ونظام الكون عن طريق قوانين كمية. بينما الافتراضات اللاهوتية والاخلاقية تشبع النزوع نحو الغائية.

ثانياً ـ فهناك الجهد الارادي أو المجازفة بالايمان الذي يمكن أن يكافأ أخيراً بحصة من المعرفة المحققة. والمجازفة بالايمان في السياق الالحادي تسير مع تلك المجازفة الموجودة لدى الأنبياء والحواريين. وهكذا فان الايمان هو العنصر الارادي الذي لا يمكن الاستغناء عنه في عملية اكتساب المعرفة ويلعب دوراً أساسياً في كل من الحياة الدينية واللادينية.

ويمكن ملاحظة الآتي على نظرية تنانت: 1) الايمان كعملية قبول للفرض يكون افتراضاً. 2) لدى الايمان نفس النظام الادراكي مثل المعرفة العلمية ولكنها مبنية على درجة أقل من البرهان. 3) الايمان ليس معنياً بالعالم المادي في حد ذاته والذي هو موضوع المعرفة ولكنه معنيٌّ بمعناه الغائي. 4) يتميز الايمان بالعنصر الادراكي الموجود داخله عند مقارنته بالمعرفة والاعتقاد العاديين. وبينما نجد أن فعل الارادة عند التوماويين يمكن أن يلجأ للتبرير العقلاني بالنسبة لتلك الادلة الخارجية مثل المعجزات والنبوءات فإنه في فلسفة تنانت تلجأ الى حجة غائية شاملة بالنسبة لوجود الله.

الايمان والحرية

نستطيع أن نتبين علاقة مهمة جداً بين الايمان وبين ما يمكن أن نطلق عليه الحرية الادراكية للعقل البشري في علاقته بالله. وكان أول الكتّاب الذين لاحظوا هذه العلاقة في القرن الثاني الميلادي هو الكاتب المسيحي ايرانيوس Irenaeus الذي قال: «لقد حفظ الله ارادة الانسان حرة وتحت تصرف الانسان ليس فقط بالنسبة للأعمال ولكن أيضاً بالنسبة للايمان». وقال بذلك كل من أوغسطين والاكويني. وقد قال باسكال بأن «وحي الله في عملية تجسُّد المسيح أخذ

شكلاً محجباً عن عمله، حتى لا يضطر احد أن يجد الله في يسوع المسيح وحتى تكون هناك فرصة لمن يرغب في أن يجد الله...». «فهو راغب في أن يظهر لهؤلاء الذين يبحثون عنه في أعماق قلوبهم ويختفي عن هؤلاء الذين يهربون منه كلية. وعلى هذا فإنه ينظم معرفة ذاته عن طريق اعطائه علامات له يكون بوسع من يبحثون عنه أن يروها ولا يراها من لا يبحثون عنه» (الأفكار 430). وهناك نظرية معاصرة وثيقة الصلة بهذا التأكيد الخاص بحرية الانسان الادراكية والتي تعتبر الايمان العنصر التأويلي في الخبرة الدينية والذي يجعلها حرية دينية متميزة عن أي خبرة غير دينية أخرى لنفس المجال من المعطيات. وهنا فإن التفسير لا يعني التفسير العقلي أو بناء نظرية ولكنه شيء اكثر صلة بالعمليات التفسيرية التي تحدث في الادراك الحسي. ومن وجهة نظر الابستيمولوجيا، فإن الايمان يكون متماثلاً بهذه الطريقة مع ظاهرة Seeing as والتي وجه انتباه الفلاسفة اليها لودفيغ فتغنشتاين L. Wittegenstein في كتابه «أبحاث فلسفية»، وتتمثل في الشكل الآتي: «فيمكننا أن ننظر الى صورة محيرة ونراها على أنها فوضى لا معنى لها من الخطوط أو نراها على أنها تجريد لوجه بشري». هذا مثل لتفسير مرئي صرف. ولكن مفهوم Seeing as يمكن أن يمتد الى «خبرة الشيء كما هو» مشيراً الى الطريقة التي يتم بها إدراك موقف ما من خلال جهازنا الحسي ككل، حيث تتم خبرة الشيء على أن له مغزىً معيناً خاصاً به.

واذا سردنا بعض أمثلة دينية فإننا نجد أنه عندما قام أنبياء العهد القديم بتجربة أحداث التاريخ الاسرائيلي المعاصر عند توحيدهم بين حضور ونشاط الله وبين التحدث بلسان إلهي لهم فإنهم كانوا يمرون بشكل من أشكال الخبرة الدينية كما هي. والحواريون الذين تكوّن شهادتهم رسالة العهد الجديد قد رأوا يسوع على أنه المسيح. وعلى ذلك يكون صحيحاً بالنسبة للشكل الديني «للخبرة كما هي» أن المعطيات التي هي موضع التساؤل تصبح في حد ذاتها غامضة ويمكن أن يستجاب لها دينياً أو طبيعياً، ومن وجهة النظر اللاهوتية فإن هذا الغموض الذي هو شرط مسبق للإيمان يقوم بحماية حرية الانسان واستقلاله ككائن شخصي محدود بالنسبة للإله اللامحدود.

مصادر ومراجع

- الأشعري، مقالات الاسلاميين، تحقيق محي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950.
- حب الله، محمود، الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية، دار احياء الكتب العربية، 1948.
- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

- Aquinas, Summa Theologica, New York, 1945.
- Baillie, D.M., Faith in God, Edinburgh, 1927.
- Eleling, G., The Nature of Faith, London, 1961.
- Hick, J. H., Faith, and Knowledge, New York, 1957.
- James, W., The Will To Believe, New York.
- Tennant, F.R., Philosophical Theology, vol. II, Cambridge, 1928.

حسن حنفي

أيْن

Où, Lieu
Where
Wo

---

(1) الأين لسانياً:

مقولة فلسفية متعالية ـ انطولوجية متواطئة الدلالة. وتشير تعددية دلاليتها الى توترها الإحالي الذي تتضمنه في جذرها اللغوي.

اشتقت مقولة أين من: آن الشيء أيناً: حانَ. فإذا أضيف اليها لام التعريف مع ضم النون «الأينُ» دلّت على حالة الإعياء والتعب، كما تدل أيضاً وتعني الحيّة كما «الأيم»، وهما تدلاّن معاً على الرجل والحمل أيضاً. لكأن الأين تسم الحياة وأعياءها لتمكنها تزمناً ـ متمكناً لأنها «وقت من الأمكنة» أيضاً. أما اذا بقيت دون تعريف مع فتح النون «أينَ» فتدل على سؤال عن المكان. لكأنها ترمز الى سؤال الكينونة زمان ـ مكان ـ انسان. تتقاطع قَبْلياً بوصفها تمكناً متزمناً أو تزمناً متمكناً، وتتعامد بعدياً بوصفها كينونة حية مؤنسنة أو تأنسن كينوني حيّ في تزامن متماكن موجوداً كان أو مفقوداً.

فالأين حرف سؤالي عن الاغتراب ـ الضياع يتضمن البحث عن معنى الراهن وفقدية الوجود المفقود. لذا ترتبط الأينية مع اللاأدرية المعرفية ولماذائية المعنى، كما في بيت ايليا أبو ماضي:

«أين أحلامي وكانت كيفما سرت تسير،
كلها ضاعت، كيف ضاعت، لست أدري»

أو في بيت أبو العلاء المعري:

« صاحِ هذي قبورنا تملأ الرحب
فأين قبورنا من عهد عاد »

لذلك لا نؤيد التعريفات التي تطابق بين الأين والمكان والتمكن والمحل (ابن سينا ، الغزالي ، ابن رشد ، الجرجاني ، التهانوي ، ديكارت ، صليبا).

(2) الأين في منظومة المقولات:

(2 ـ 1) لوحة الفارابي:

رتب الفيلسوف العربي محمد الفارابي مقولات الوجودالعشر بوصفها أجناساً متعالية عليا للوجود كما يلي:
1 ـ الكمية ، 2 ـ الكيفية ، 3 ـ الأين ، 4 ـ متى ، 5 ـ الاضافة ، 6 ـ الوضع ، 7 ـ يكون ، 8 ـ يفعل ، 9 ـ ينفعل ، 10 ـ الجوهر .

ومقولة الجوهر هي الحامل بينما التسع الأخرى محمولات له .

يلاحظ أولاً : أن مقولة الأين أو الأينية في مرتبة ثالثة بعد الكيف الذي « يعرفنا المشار اليه كيف هو » وقبل متى ، « التي تعرّفنا من هو كائن أو كان أو سيكون » . فالأينية بين الهوية والزمانية .

إلا أن الفارابي يميز أربع مقولات خاصة بإشكالية النسبة أو علاقة العقل ـ الوجود هي :

1 ـ الاضافة
2 ـ الأين
3 ـ متى
4 ـ يكون

يلاحظ ثانياً : ان الأينية في مرتبة ثانية حسب ترتيب مقولات النسبة فهي بعد الاضافة « التي تعرفنا المشار اليه أنه مضاف » وقبل متى الزمانية .

السؤال هنا ، كيف جاء ترتيب مقولة الأين كنقطة تقاطع هوية الشيء وتزمنه حسب التسلسل الأول ، بينما أصبحت نقطة تقاطع اضافة الشيء وتزمنه حسب التسلسل الثاني ؟

بصيغة ثانية ، ان مفهوم الهوية لا يقابل مفهوم الاضافة لأن الهوية تحدد ماهية الشيء أو كيفه أو نظامه أو ما هو عليه الذي لا يمكن أن يكون مفهوماً مضافاً الى حامل سابق عليه ؟

بصيغة ثالثة ، يعكس اختلاف وضع مقولة الأينية ترجيحاً لسبق الوجود ـ الكم على الوجود ـ الكيف أي الكينونة على الماهية أو المادة على الفكر أي الوجود على الماهية مما يجعل الفارابي يقف على خط تماس فلسفي مع موقف الفلسفة المادية والوجودية ويقلب رأساً على عقب جميع التفسيرات الشائعة عنه حتى الآن ؟ فهل كان الفارابي كذلك ؟ أو نوافق على اعتراض الفيلسوف الالماني كانط بإطلاقه صفة « العشوائية » على لوحة مقولات أرسطو .

ولنسجل بدقة اقرار الفارابي مقولة الكمية بوصفها الأولى في التراتب ـ السبق المعرفي أو الانطولوجي على بقية المقولات . أو هي أول تجليات الجوهر بوصفه مقولة المقولات وحاملها المطلق .

إن اختلاف تراتب المقولات ليس صدفة لغوية انما يعكس فارقاً نوعياً بين منظومة فلسفية وأيديولوجية ومنظومة أخرى لذلك لا نؤيد صفة العشوائية كما قال كانط معه سواء بالنسبة لأرسطو أو غيره .

(2 ـ 2) لوحة إخوان الصفا :

لا يختلف إخوان الصفا عن الفارابي في تعريف المقولات بوصفها المبادىء الكلية أو الاجناس العليا للوجود . وهي عندهم عشر أيضاً : الجوهر وتسعة أعراض . لكنهم يقدمون صيغة سؤالية مرتبطة بالمعرفة الفلسفية وسؤالاتها التسعة :

(1) هل هو ؟ « سؤال يبحث عن وجدان شيء أو عن عدمه والجواب نعم أو لا » .

(2) ما هو ؟ « سؤال يبحث عن حقيقة الشيء ، وحقيقة الشيء تعرف بالحد او الرسم » .

(3) كم هو ؟ « سؤال يبحث عن مقدار الشيء » .

(4) كيف الشيء ؟ « سؤال يبحث عن صفة الشيء » .

(5) أي شيء هو ؟ « سؤال يبحث عن واحد من الجملة أو عن بعض من الكل » .

(6) أين هو ؟« سؤال يبحث عن مكان الشيء أو عن رتبته » .

(7) متى هو ؟ « سؤال يبحث عن زمان كون الشيء » .

(8) لمَ هو ؟ « سؤال يبحث عن علة الشيء المعلول » .

(9) من هو ؟ « سؤال يبحث عن التعريف للشيء » . سؤال لا يوجه الآ للكائن العاقل أي الانسان أي لكل ذي علم وتمييز .

ويميز إخوان الصفا بين نوعين من المقولات:
1 ـ المقولات البسيطة : الهيولى ، الصورة ، الكم ، الكيف .
2 ـ المقولات المركبة : الأين ، النصبة ، الملكة ، يفعل ، ينفعل .

يلاحظ أن مقولة الأين جاءت في الترتيب السادس حسب تراتب سؤالات المعرفة الفلسفية ، بينما جاءت الأولى حسب

ترتيب المقولات المركبة.

فهي مقولة مركبة مؤلفة من « جوهر مع المكان » والزمان. والمكان « صفة بعض الاجسام لا كلها ». المحل « صفة للعرض » بنوعيه الجسماني ـ حالة جسم ما، والروحاني، أو الصفات المتعالية « الحالّة في النفس » مثل العلم، العدل، النبل.

أما بوصفها سؤالاً عن رتبة الشيء فهي سؤال ميتافيزيقي ـ ماورائي تام لأن الرتبة « لا توصف بالمكان ولا بالمحل » مثل: أين النفس؟ فيقال: « هي دون العقل وفوق الطبيعة ».

بذلك تتبدى الأينية في منظومة مقولات إخوان الصفا مقولة مادية ـ متعالية ـ ميتافيزيقية ـ سؤالية معاً تعكس الأفق الموسوعي لـ « دين الفلسفة » الشمولي لديهم.

(2 ـ 3) الأين في الفلسفة الحديثة والمعاصرة:

استمر الفكر الفلسفي يستعيد لوحة المقولات ومن ضمنها مقولة الأينية، ويغير تراتبها حسب متطلبات عصره وشروطه بعد الفلسفة العربية. فقد غيّر المنهج الاستقرائي لعصر النهضة نظرية المعرفة ومقولاتها تغييراً جزئياً. ولكن مع ذلك بقيت لوحات المقولات ملازمة للمعرفة الشاملة أو الفلسفة من حيث هي علم العلوم. ومع ذروة عصر النهضة ـ ديكارت ـ انفصلت مقولة الأين إلى ثنائية المكان والرتبة (كما قال إخوان الصفا)، فسؤال الأين بوصفه رتبة أصبح قاعدة العقل بوصفه أنا مفكرة بينما الأين ـ المكان توحدت مع الامتداد الأكثر شمولاً. ثم جاء عصر العقل والتنوير حيث توحدت الأين مع أحديات موناد لايبنتز وأصبح الأين معادلة رياضية منطقية كرتبة ومكاناً مغلقاً داخل مركبة الموناد، ثم تلتحم مع وحدة وجود الجوهر عند سبينوزا. أما مع قمة عصر العقل كانط فقد اندمجت الأين تحت مقولتي الاضافة والجهة أو المقولات الديناميكية من حيث هي مكان أي داخل الطبيعة لكنها خارج امكانية العقل من حيث هي رتبة برغم أنها داخل الطبيعة لأنها تدخل محيط الوجود بذاته.

أخيراً، تتحول الأين الى علاقة جدلية ضمن التبولوجيا المطلقة للمقولات ـ الوجود وصيرورة ظاهراتها التي تطابق بين المكان ـ الرتبة وتحولهما الشامل من اللامتعين المطلق الى المتعين المطلق في منظومة المنظومات عند هيغل.

أما في الفلسفة المعاصرة فقد فجرّت الفيزياء النسبية الأين مكاناً كما كشفت الطفرة المذهلة للعلوم الانسانية والطبيعية والتكنولوجية عن أبعاد جديدة للأينية من حيث هي رتبة. بل لقد كسرت قفزة العلوم خط أفق لوحات المقولات جميعاً، ولكن بقيت الأينية وما زالت في اللاأدرية المعرفية ولماذائية المعنى تلقي تحديها الدائم من أين؟ وإلى أين؟ أية أينية أو تآين يصل بين من وإلى؟

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، أين.
- أبو ماضي، إيليا، ديوان الجداول ـ الطلاسم، ط 2، دار العلم للملايين، بيروت، 1960.
- اخوان الصفا، الرسائل، القسم الرياضي، دار صادر، بيروت 1957.
- بدوي، عبدالرحمن، ايمانويل كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة خياط، بيروت، 1966.
- الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1980.
- الزايد، محمد، المعنى والعدم، دار عويدات، بيروت، 1975.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978.
- الغزالي، معيار العلم، دار المعارف، مصر، 1979.
- الفارابي، كتاب الحروف، دار المشرق، 1969.
- الفارابي، فصول منتزعة، دار المشرق، بيروت، 1971.
- المعري، أبو العلاء، الفصول والغايات، القاهرة، 1938.

محمد الزايد

باطِن ـ ظاهِر

Occulte-Apparent
Internal-External
Okkult-Scheinbar

في المستوى العام

بين مفهومي الظاهر والباطن علاقة تضاد متلازمة تجعل معنى كل منهما لا يتجلى إلا بالإضافة إلى الآخر، وبالتمايز عنه. وإذا كانت الاضافة والتمايز هما بوجه عام منطلق كل تمييز فكري، فإنهما في هذه العلاقة أوثق ارتباطاً وأشد نماء، حتى ان كل معنى يتسم به الظاهر أو الباطن يؤثر عن طريق التضاد على معنى صاحبه، ويزيده ثروة وتنوعاً وغنى. وقد تعددت في الواقع المعاني والدلالات التي يتضمنها كل من هذين المفهومين، حتى صار الباطن يدل مثلاً على معنى الخفي، أو السري، أو العميق، أو المستور، أو المحظور، أو المكتوم عن غير أهله، أو هو الخاص بإنسان أو بفئة معينة من الناس دون سائر البشر، وربما دل في عصرنا على ما يسمى اللغز أو الرمز أو «الشيفرة» ودلَّ مفهوم الظاهر على عكس هذه المعاني كلها.

فإذا رجعنا إلى الثقافة الغربية وجدنا أن الأصل اللغوي الدال على معنى الباطن مشتق من معنى «ما يوجد داخل الشيء أو الأمر». ونعت باطني يطلق على ضروب من المعرفة والكتابات التي يمتنع فهمها على غير المطلعين. وقد يطلق على الأشخاص الذين يمارسون مثل هذا الموقف في سلوكهم حيال المعرفة أو تجاه الآخرين. ومما يُذكر أن فيثاغورس كان يقسم تلاميذه في تعليمه مذهبه الديني ـ الفلسفي ـ العلمي إلى خارجيّين وداخليّين. والداخليون وحدهم هم الذين يطلعون على مذهب المعلم، وقد يغلب أن يكون هو نفسه قد حذا في هذا المجال حذو ما سبقه من النزعات المماثلة كالأورفية وسائر الديانات القديمة التي يكتنفها الخفاء. ويرى باحثون أن لدى أفلاطون فلسفتين إحداهما للناس كافة وهي التي وصلتنا في صورة المحاورات الأفلاطونية، وأخرى فلسفة خاصة بالمطلعين. أما أرسطو فإنه يقسم آثاره إلى عامة وخاصة؛ ويرى شرّاحه أن هذا التقسيم لا يتناول المسائل ولا الحلول بقدر ما يتناول سبيل العرض بحيث يقدم الحجج الأكثر وضوحاً في مؤلفاته العامة، ويعرض في مؤلفاته الخاصة الحجج والبراهين الأقل يسراً والأكثر حسماً.

والغالب على الظن أن ثمة تراثاً موصولاً لأنواع من التعاليم «السرية» أو «المكتومة» وهي تنتقل من المعلم إلى الاتباع وتؤلف جملة متنوعة من المعارف والتنظيمات السرية التي لا يلمّ بها سوى اتباعها ولا يفقه كنهها إلا الراسخون في العلم من زعمائها «الباطنيين» وأنصارهم. ويبقى انطباع السر، أو طابعه، العلامتين المميزتين لما هو باطني. ويعلن باصيل المفكر الغنوصي المسيحي في القرن الميلادي الثاني أن «عدداً جد ضئيل من الناس يستطيع وحده امتلاك الحقيقة، وانهم بنسبة واحد في الألف، واثنين في عشرة الآلاف». وتوصف «الأوبانيشاد» في الهند البراهماتية بأنها «نصوص مذهب سري». وتؤكد كتب اليهودية خيانة من يفشي السر المودع إليه لأن العالم لا يستمر ويبقى إلا بواسطة السر. والسر أمر لازب في الأمور غير الدينية أيضاً، أو هو بالحري أكثر ضرورة في مجال سر أسرار الرب الذي لا يعرف سره حتى الملائكة أنفسهم، وبالرغم من ذلك، يرى التقليد اليهودي أن سر الأسرار أمر قد عرفه الصلحاء. وقد فتنت فكرة المذهب السري الباطني عدداً من المفكرين في جميع الأزمان، ووجدت جمعيات باطنية أو سرية شتى، ومن أشهرها مثلاً

جمعية أو منظمة البنائين الأحرار .

إن معرفة الباطن، والتعليم الباطني، اطلاع على سر نافع يضمن لصاحبه النجاة والخلاص. وتلك هي السمة المميزة لما يعرف بالمعرفة الغنوصية وهي تتميز بأنها ليست معرفة عقلية عادية، أي ظاهرة، بل هي تقع فوق المعرفة العقلية لأنها تبدو على أنها معرفة خالدة ثابتة على مرّ العصور. وأن بلوغ هذه المعرفة لا يتم إلا بعد اجتياز مراحل من الاطلاع، فالتعمق، والارتقاء إلى رتبة ادراك المعنى المطلق أو المعنى الأخير للوجه الداخلي أو الباطني من المذهب أو المذاهب. وهذه المسيرة هي بالطبع انتقال من الظاهر إلى الباطن، أو من العام إلى الخاص، ومن المباح إلى المحظور، أو من القشرة إلى النواة.

ومن الجدير بالذكر أننا نجد في كل ثقافة بوجه التقريب تعليماً ظاهرياً مباحاً للسواد، وتعليماً باطنياً مضنوناً به على غير أهله. وربما جاز هذا القول في ميدان المعرفة الدينية بالدرجة الأولى، بحيث نجد في الديانة «أسراراً» أو نجد تطور الفكر الديني هو الذي ينجب بالحري أحياناً مذاهب باطنية تتفاوت في سريتها وخفائها ومبلغ بعدها التأويلي عن المذهب أو التعليم العلني أو الظاهر، أي الأصلي. وليس من النادر أن تواكب سرية التعليم الباطني فكرة المعجزة التي تدعو من يؤمن بها إلى الإيمان من خارج دائرة الفكر العقلي، أو من فوقه. ويستتبع هذا الواقع تمييز فئة من الناس، هم الراسخون في العلم، عن سائر البشر، فيؤلفون نخبة أو فئة أو طبقة لا يمكن كفالة نزاهتها عن الاساءة أو عن استغلال هذا الامتياز إلا بالقول بأنها معصومة عن الدنايا والأخطاء.

المشكلة في الفكر العربي

جاء في القرآن الكريم: ﴿هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم﴾ (الحديد 3)، والضمير يرجع إلى الله. وجاء في خطبة البيان: «أنا الباطن والظاهر» (مصطفى غالب: «تاريخ الدعوة الإسماعيلية»)، والضمير هنا يعود إلى علي بن أبي طالب. فكيف يفهم المفكر العربي الصلة بين القولين، وما هي علاقة الظاهر بالباطن؟

ان الاجابة تطرح ضرورة البدء بتبيان معنى الظاهر والباطن في الثقافة العربية أولاً، وتطرح، من ثم، بحث علاقتهما الذهنية والتاريخية ثانياً، وهي علاقة التفسير بالتأويل، أو سبل الانتقال في الفهم من التفسير إلى التأويل.

تعريفات

الظاهر، في اللغة، هو الواضح. وفي الاصطلاح الظاهر خلاف الباطن، من أسماء الله تعالى. والظاهر عند النحاة هو الاسم الذي ليس بضمير، وعند الأصوليين هو لفظ ظهر المراد منه بنفس الصيغة. وقيل عن الظاهر إنه ما لا يفتقر في افادته لمعناه إلى غيره، أو أنه اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة فكرة، ولا اجالة روية. وقد ميز الناظرون الظاهر عن النص. وقال الغزالي: الظاهر هو الذي يحتمل التأويل والنص هو الذي لا يحتمله. وأما ظاهر العلم فهو عبارة عند أهل التحقيق عن أعيان الممكنات. وظاهر الوجود عبارة عن تجليات الأسماء. وظاهر الممكنات هو تجلي الحق بصور أعيانها وصفاتها وهو المسمى بالوجود الإلهي، وقد يطلق عليه ظاهر الوجود (التهانوي).

أما الباطن فإنه في اللغة: داخل كل شيء، وهو الخفي أو الغامض. واستبطن أمرؤ أمر غيره وقف على دخلته؛ والبطانة السريرة، ومن الثوب خلاف ظهارته. ويؤكد أبو البقاء في مجال الاصطلاح، على أن الظاهر والباطن في صفة الله تعالى لا يقال الا مزدوجين، كالأول والآخر. وأن الظاهر هو آية لكثرة آياته ودلائله، والباطن ماهية لاحتجاب حقيقة ذاته عن نظر العقول بحجب كبريائه. وقد قيل: الظاهر اشارة إلى معرفتنا البديهية، فإن الفطرة تقتضي في كل ما نظر إليه الانسان أنه تعالى موجود كما قال: ﴿وهو الذي في السماء إله، وفي الأرض إله﴾ (الزخرف 54)، ولذلك قال بعض الحكماء: مَثَل طالب معرفته مثل من طوَّف الآفاق في طلب ما هو معه. والباطن اشارة إلى معرفته الحقيقية، وهي التي أشار إليها أبو بكر بقوله: «يا من غاية معرفته القصور عن معرفته» (أبو البقاء).

التفسير والتأويل

أما العلاقة الذهنية بين الظاهر والباطن فإنها، باعتبار أساليب الفهم والإفهام، علاقة تفسير وتأويل.

التفسير هو الاستبانة والكشف والعبارة عن الشيء بلفظ أسهل وأيسر من لفظ الأصل. أما التأويل فإنه في اللغة من الأوْل، وهو الانصراف والتضعيف للتعدية، أو من الأيل وهو الصرف، والتضعيف للتكثير. وقد قيل: التأويل بيان أحد محتملات اللفظ، والتفسير بيان مراد المتكلم. وقيل: التأويل يتعلق بالدراية، والتفسير بالرواية. وعند الراغب الأصفهاني: التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعمال التفسير في الألفاظ

ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل التأويل في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها.

أجل، إن التفسير بيان وكشف، وهو عند النحاة يطلق على التمييز، وعند أهل البيان نوع من أنواع أطناب الزيادة، وهو أن يكون في الكلام لبس وخفاء فيؤتى بما يزيله ويفسره. وقيل: التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى معنى واحد منها بما ظهر من الدلالة (التهانوي).

والحق أن هذه «الدقائق» اللغوية والنحوية والبيانية والاصطلاحية نتيجة، وأداة، من نتائج تطور الفكر العربي وأدواته. وقد أنجب هذا التطور منحيين كبيرين أحدهما يعرف بالمنحى الظاهر أو الظاهري، والآخر هو المنحى الباطن أو الفكر الباطني. وهذان المنحيان، بدون ريب، هما وجهان متآزران جدلياً عبر التاريخ الثقافي والعقائدي والسياسي.

إن أهل الظاهر يرون أن كتاب الله جاء بلسان عربي بيِّن لا رمز فيه ولا لغز ولا باطن ولا ايماء بشيء. ويرى أهل الباطن أن لكل ظاهر باطناً، ولكل لفظ تأويلاً، وأن النصوص اشارات خفية إلى دقائق تتكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان، ومحض المعرفة.

ان الفهم باعتبار الظاهر هو فهم جميع من ليسوا باطنيين. وهو يعتمد اللفظ أو الظاهرة اشارة لا رمزاً. ومن البيِّن أن للاشارة دلالة عامة ذائعة مقررة، أو هي، بوجه الاجمال، دلالة مقبولة ترتبط برباط وثيق، أو كالوثيق، بما تدل عليه، فلا تخرج عن حدود المعنى المتعارف عليه، وهو المعنى الظاهر الموسوم بأنه واضح، جلي، بيِّن، بل وأحياناً بديهي أو مألوف. أما الرمز، والفكر الرمزي أو الباطني، فإنه كل اتجاه يعمل على تجسيد الفكرة في لفظ أو شكل أو صورة، يجاوز فهمها موقف التفسير إلى موقف التأويل، أو أنه يفسر الألفاظ والصورة الحسية أو الأشكال تفسير تأويل، ويمنح الظاهرة دلالة لا ترتبط بما تدل عليه برباط مباشر عام مقرر، وإنما تعتمد في جميع الأحوال على المماثلة، أو المحاكمة التمثيلية، فتجعل للظاهر دلالة باطنية، وقد تكون هذه الدلالة مصنوعة تعسفية، وهي في جميع الأحوال دلالة خاصة، بل إن فهمها رهن ببعض الأذهان، وضمن بعض الظروف والشروط، بدل كونها دلالة «طبيعية» أي متداولة شاملة. إن التأويل الباطني للرموز، وللألفاظ الرموز، يتميز بدلالة نسبية، يحددها لذاته ذهن دون سائر الأذهان، ويفهمها تبع ذلك قوم دون سائر الأقوام، وقد لا يتم هذا الفهم الواسع بدون «مفاتيح» أو «فاتح» أو «معلم»، أي «مفهِم».

الظاهرية

الفهم بحسب الأسلوب الظاهر فهم عامة الناس، دونما عناء تكلف أو جهد يبذ جهد أساليب المعرفة الشائعة السهلة المتداولة بين الناس كافة. ولكن الفقه الإسلامي أنجب مذهباً عرف باسم المذهب الظاهري، وهو لا يكاد يؤلف مدرسة فقهية متماسكة بمثل ما أنه يؤلف نزعة أو تياراً منتشراً لدى كل مفكر يقتصر على احتمالات التفسير ولا يتطلع إلى غياهب التأويل.

الظاهرية في الفقه مذهب يريد استخلاص الشرائع والآراء والأحكام من النص الحرفي، الظاهر، للقرآن والسنَّة. وهو يقتصر عليهما ولا يضيف إليهما سوى اجماع الصحابة، ويرد القياس ولا يعتبره حجة، ويرفض التقليد تقليد العامة الفقهاء، ويعتبره بدعة. وقد قال بهذا المذهب في بغداد أبو سليمان داود بن علي بن خلف، ولذا يعرف المذهب بالداوودية أيضاً. وقد اعتبر التقليد حراماً «لأنه لا يحل لأحد أن يأخذ بقولة أحد من غير برهان»، وقد أجاز لكل فاهم للعربية أن يتكلم في الدين بظاهر القرآن والسنَّة، ولذا أخذ بعض الناظرين على هذا المذهب أنه قد جرَّأ العامة على ما لا قبل لهم به من أخذ الأحكام مباشرة من الكتاب والسنَّة. وقد ذاع المذهب الظاهري في المشرق في القرنين الهجريين الثالث والرابع، وعندما حلّ محله في القرن الخامس المذهب الحنبلي نهض ابن حزم بمذهبه الظاهري في الأندلس في الوقت ذاته، واختصم وسائر المفكرين، وصار دونهم حزباً، وعليهم حرباً، عاش على ذلك، ومات عليه مغتبطاً.

الموقف الباطني

لقد أنجب النظر التأويلي الباطني طرازاً من التعبير والفهم بلغ من تنوُّعه وذيوعه إن جاز اعتباره موقفاً ذهنياً أوسع من الموقف المذهبي الذي نشاهده في شتى مجالات الفكر العربي الاسلامي. فكلمة باطنية لا تدل، أول ما تدل، على مذهب واحد بعينه، وإن كانت تدل عند إطلاقها على فئة محددة، أو شبه محددة، من فئات الفرق الدينية الإسلامية. إنها موقف باطني لدى كل مفكر أو أديب أو مفسر أو جماعة أو منظمة تظهر غير ما تبطن، وتعلن غير ما تضمر.

وهذا الموقف الباطني العام يتجلى، أقدم ما يتجلى، في عادة العرب استعمال الكنايات في الأشياء التي يُستحى من ذكرها، وربما كانت تلك العادة منطلق هذا الموقف. ففي القرآن الكريم جاء قوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾. وفي قول الرسول (ص): «أياكم وخضراء الدِّمَن». ومن أقوال لقمان لابنه: «كلْ أطيب الطعام، ونم على أوطأ الفرش». وقد فهمه النويري على أنه كناية عن اكبار الصيام واطالة القيام. ومضى البيان العربي، من ثم، في درب المجاز حتى بلغ الاعجاز والاحاجي والألغاز. يقول رجل في النوم:

وحامل يحملني	وما له من شخص يُرى
إذا حصلت فوقه	وهو لذيذ الممتطى
سريت لا أدري أفي	أرض سريت أم سما

وإلى جانب تفسير القرآن تفسيراً بالمأثور نجد ضروباً من تفسير التنزيل الحكيم بالتأويل. من ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾. قال بعضهم: يد الله صفة من صفاته، وهي يد غير أنها ليس بجارحة. وقال آخرون: عنى باليد النعمة، أو القدرة، كما قالت المعتزلة. وأما ﴿وجه ربك﴾، فهو تعبير عن الجملة والذات، والاستواء على العرش كناية عن الملك. ومعنى آية ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾ أنه المعروف بالإلهية أو المتوحد بالإلهية، أو هو الذي يقال له الله فيها لا يشرك به في هذا الاسم. وقد أخذ النظّام على المفسرين تكلفهم بالتأويل إلى درجة الغرابة: مثال ذلك قولهم في معنى ﴿وأن المساجد لله﴾ أن الله عنى بالمساجد الجباه وكل ما يسجد الناس عليه من يد ورجل وجبهة وانف وثِفِنَة، وأنهم فسروا الابل بالسحاب في قوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت﴾. وقد فهم القاشاني في التفسير المنسوب إلى الشيخ الأكبر، قصة يوسف مثلاً فهماً تأويلياً. من ذلك أن قوله تعالى: ﴿ولما بلغ أشده﴾، الأشدّ هو نهاية الوصول إلى الفطرة الأولى بالتجرد عن غواشي الخلقة الذي نسميه مقام الفتوة. وإن كان «العزيز» بلسان العرب هو الملك فإنه على مستوى التأويل اشارة إلى العقل الفعّال ملك ملوك الأرواح، وقول امرأة العزيز ﴿الآن حصحص الحق﴾ إشارة إلى تنوّر النفس والقوى بنور الحق، وحصول ملكة العدالة بنور الوحدة وظهور المحبة حال الفرق بعد الجمع... وتزوجه بامرأة العزيز اشارة إلى تمتيع القلب النفس بعد الاطمئنان... وكونها عذراء اشارة إلى أن الروح لا يخالط النفس لتقدسه دائماً وامتناع مباشرته اياها... وتمكينه في الأرض يتبوأ منها حيث يشاء: استخلافه بالبقاء بعد الفناء عند الوصول إلى مقام التمكين وهو أجر المحسن أي العابد لربه في مقام الشهود لرجوعه إلى التفصيل من عين الجمع...

ولئن منع الصوفية أفذاذهم، من حيث المبدأ، عن البوح بأسرارهم الباطنية، وفسر بعضهم صلب الحلاج على أنه ثمرة مخالفة هذا المنع، فقد أوجب الملامتية على أنفسهم سلوكاً يغاير باطنه ظاهره، بل يضاده. والملامتية يطلب أحدهم لوم نفسه أولاً، لإعلاء مكانة النفس اللوامة، كما يطلب لوم الناس اياه على ظاهر ما يعمل، مع الفصل بين الظاهر والباطن، والباطن ملوم من الملامتي، ومزدرىً هو وصاحبه في نفسه ازدراء متصلاً، والظاهر ملوم من الناس لمخالفته كل ما تعارف عليه الدين والتقليد، والملامتي مطالب بألاّ يظهر عبادته وورعه وزهده أو علمه وحاله، وهو لا يتكلم في الأخلاص بقدر ما يتكلم في الرياء....

بديهي اتسام «أدب» الشطحات الصوفية بأنه باطني بالدرجة الأولى. إنه أدب اشارات خفية من طراز أقوال البسطامي والحلاج وأشعار رابعة العدوية وابن الفارض وابن عربي... وفريد الدين العطار... وقد شارك الفلاسفة المتصوفة رمزيتهم الباطنية، وانتشرت صورة الورقاء رمزاً للدلالة على النفس عند ابن سينا انتشارها في «منطق الطير» لفريد الدين العطار... وبات الهدهد في نظر هذا الأخير، أمير الطيور، والدليل المرشد في الاودية السبعة والمتاهات... وقد لجأ اخوان الصفا إلى المجاز الرمزي في غير مكان واحد من رسائلهم وتميزوا بايرادهم محاكمة ادّعى فيها ممثلو الحيوانات على ممثلي البشر لدى ملك الجان العادل (يوراسب)... («الرسالة الثامنة من القسم الأول)... ودعا ابن باجّة «الانسان المتوحد الى استعمال كذب الالغاز اذا اضطر اليه لأنه يعيش في مدينة ناقصة أهلها من العامة والجهال، فيجب أن يصانعهم ويداريهم لأنه اذا صدقهم في كل ما يعتقده لم يفهموا منه وآذوه». ورمز ابن طفيل الى أجلّ آرائه في قصة «حي بن يقظان»، وجعل ابسال فيها اشد غوصا على الباطن والتأويل من صاحبه سلامان. ولم يتردد ابن رشد في تأكيد ان الناس يتفاوتون في أنظارهم وقرائحهم، ولا بد من مخاطبة كل فرد بما يستطيع فهمه، ومن هنا كان للشريعة معنيان: ظاهر وباطن. فاذا لم يتفق الظاهر مع ما يؤدي اليه البرهان وجب التأويل بحسب اللسان العربي، أي «باخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية. وللفلاسفة والراسخين في العلم أن يقوموا بالتأويل، ولكنهم

يصارحون به أهل البرهان وحسب، أعني الذين يطلبون البرهان اليقيني، ولا يكتفون بالتأويل الجدلي، ولا بالتأويل الخطابي، فعل الجمهور والغالب».

الباطنية

الباطنية في رأي البغدادي أصحاب دعوة بدأها ميمون بن ديصان المعروف بالقداح، ثم دخل في دعوته قوم من غلاة الرافضة والحلولية، ثم ظهرت في رجل يقال له حمدان قرمط وآخر هو ابو سعيد الجنابي وغيرهما من القرامطة فالفاطميين. وقد تكاثفت المزدكية والخرّمية والباطنية فصارت يداً واحدة ولحقت البابكية بالركب كما لحقت الباطنية عامة بالمجوسية. أما الباطنية في نظر الغزالي فهم الزاعمون أنهم اصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الامام المعصوم، ولذا فانهم يعرفون أيضاً بالتعليمية. ويبين الشهرستاني أن للباطنية القاباً كثيرة: فبالعراق يسمّون الباطنية والقرامطة والمزدكية، وبخراسان التعليمية والملحدة، وهم يقولون نحن اسماعيلية لأنا تميّزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم، وهذا الشخص. وقد خلط الباطنية القدامى كلامهم ببعض كلام الفلسفة، وصنفوا كتبهم على ذلك المنهاج. وأما الدعوة الجديدة فقد أظهرها الحسن بن الصباح الذي استظهر بالرجال، وتحصن بالقلاع، وعرف الغربيون فرقته باسم فرقة الحشاشين. والغلاة من الشيعة، بوجه عام، باطنية. وبديهي أن يعتبر أنصار كل فرقة أنهم وحدهم على صواب، وان فرقتهم هي الناجية، بله الموحّدة، ومن الباطنية بهذا الاعتبار النصيرية أو النميرية والاسحاقية والدرزية أو الحاكمية...

الصراع العقائدي

بين أهل الظاهر، وأهل الباطن، في الفكر العربي الاسلامي، اختلافات معقدة، وصراع عقائدي ترك أعمق الاثر في مجالات الفكر والسلوك والتاريخ والسياسة. ومرد ذلك الى أسباب كثيرة منها أن الاسلام لم يفصل الدين عن الدنيا، وانما مزج الأمرين، وكانت الاختلافات والمنازعات السياسية كثيراً ما، بل غالباً ما، ترتدي حلة الصراع العقائدي، وكان هذا الصراع يضمر على الدوام تقريباً صراعاً على السلطة والنفوذ. وقد لزم عن هذا الصراع المزدوج، والمزدوج الهدف، أسلوب من «التخطيط» يعرف باسم التقية، وقد مارسه الشيعة بوجه عام، بل مارسه، وما يزال، غيرهم من الذين لا يملكون السلطة في تطلعهم الى القضاء على حاكم الزمان، وقلب نظامه، والحلول محله، أو مداراته وتمويه التألب عليه، حتى تأزف الساعة، ويحين وقت الخروج. وقد مارس التقية كثيرون، حتى ممن عرفوا بالالحاد والزندقة، وحيثما كان الرأي العام لا يفسح المجال لقبول دعوة أو بدعة، ولكن التقية ارتدت حلة دينية رسمية في نظر الإمامية مثلاً، حتى قيل: «تسعة أعشار الدين التقية، ولا دين لمن لا تقية له، والتقية في كل شيء الا في النبيذ والمسح على الخفين». وتبقى التقية عامة «ازدواجية السلوك»، أي أنها مداراة وكتمان وتظاهر بما ليس هو في الحقيقة، وهي النظام السري الممهِّد للخروج والثورة.

ذهب البغدادي في «الفَرْق بين الفِرَق» الى أن فضائح الباطنية اكثر من عدد الرمل والقطر، وأن ضررهم على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس، بل أعظم من مضرة الدهرية وسائر أصناف الكفرة عليهم. وردَّ على الباطنية كثيرون، منهم الغزالي في كتابه المعروف «المستظهري»، أو «فضائح الباطنية»، وكذلك فعل محمد بن مالك الحمادي اليماني في «كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة». وأوضح الاسفرائيني في «التبصير في الدين» فضائحهم وبطلان انتمائهم الى اسماعيل بن جعفر الصادق وأنواع حيلهم، ومثل ذلك البغدادي في «الفَرْق بين الفِرَق». واعترف أحمد بن حجر الهيثمي في كتابه «الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة»، بفضائل أهل البيت من وجهة نظر السنّة، ولكنه ردَّ كذب الشيعة والرافضة، ذائداً عن فضائل الصحابة ولا سيما الخلفاء الراشدين.

نسب الغزالي الى الباطنية تأويلات منها مثلاً «أنهار من خمر»، أي العلم الظاهر، و«أنهار من عسل مصفى» هو علم الباطن المأخوذ من الحجج والائمة، وأن الجن الذين ملكهم سليمان بن داود باطنية ذلك الزمان، وأن الشياطين هم الظاهرية الذين كلفوا بالأعمال الشاقة، وأن عيسى ليس له أب من حيث الظاهر، وانما أريد بالأب الإمام، إذ لم يكن له إمام، بل استفاد العلم من الله بغير واسطة، وانهم زعموا ان أباه يوسف النجار وان معنى إحياء الموتى: الاحياء بحياة العلم عن موت الجهل بالباطن، وابراؤه من عمى الضلال، وان ابليس وآدم عبارة عن أبي بكر وعلي، إذ أمر أبو بكر بالسجود لعلي والطاعة له فأبى واستكبر، وأن الدجال أبو بكر وكان أعور اذ لم يبصر الا بعين الظاهر، دون غير الباطن، وياجوج وماجوج هم أهل الظاهر، وهكذا...

أما أهل الباطن فقد كالوا الصاع صاعين، واستولدوا في صراعهم معاني جديدة تجعل الظاهر ظاهرين، والباطن نفسه

باطنين، بل قيل إن لكل باطن باطناً آخر، ولكل تأويل تأويلاً أعمق، حتى الدرجة السابعة. فثمة ظاهر أهل الظاهر، وظاهر أهل الباطن، وباطن أهل الظاهر، وباطن أهل الباطن، وهذا يعني تأويل التأويل، أي التفسير الباطني للتفسير الباطني (غولد زيهر)، مثال ذلك ما جاء في كتاب أول للقاضي النعمان وهو «دعائم الاسلام»، فهو بالاضافة الى أهل الظاهر باطن، ولكنه بالاضافة الى أهل الباطن ظاهر، وقد وضع المؤلف نفسه كتاب «أساس التأويل» أو «تربية المؤمنين»، وقد عرف باسم «تأويل الدعائم»، (ونشر بتحقيق محمد حسن الأعظمي في ثلاثة أجزاء، القاهرة، 1969). وقصد به شرح ما اشتبه في «دعائم الاسلام» ليكون هذا أصلاً للباطن، كما ذلك أصل للظاهر. وقد كثرت المؤلفات التي تردّ على أهل الظاهر أو السنة في خضم هذا الصراع، ومنها مثلاً كتاب «دامغ الباطل وحتف المناضل» الذي وضعه الداعي علي بن محمد بن الوليد للردّ على الغزالي، كما كثرت الكتب والرسائل «المذهبية» في ردّ بعض طوائف الباطنية على بعض.

لنختم إذن بإلماعة تمثيلية للفكر الباطني نقتبسها من «تأويل الدعائم». جاء في هذا الكتاب: «ان الاسلام هو الظاهر، والايمان هو الباطن الخالص في القلب. الاسلام هو الاقرار. والايمان هو الاقرار و«المعرفة». وان «خلق الدين مثله في الباطن مثل قوله تعالى: ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾ تأويله في الباطن أن الامهات في الباطن هم المستفيدون من فوقهم، والمفيدون من دونهم، وبطونهم في التأويل باطن العلم الذي عندهم ينقلون فيه المستفيدين منهم حداً بعد حد، وذلك خلق الدين، والظلمات ههنا في الباطن مثل الستر والكتمان... وان توحيد أهل الظاهر هو الى الشرك أقرب». ولكن «من لا ظاهر له فهو بادي العورة، مكشوف السوأة، خارج من الملة». و«أن أمثال حشرات الارض وحشاشها والهوام أمثال الحشو والرعاع من الناس. والنحل امثال المؤمنين. وكما أن الزنبور يشبه النحل ويحكي صنعة بيتها وليس فيه عسل، كذلك حشو أهل الباطن لا خير عندهم وإن تشبهوا بأهل الحق...»؛ و«ان العسل المفترض في حكم الشريعة الذي مثله مثل الباطن مستور عن الناس... وان مثل الولاية في التأويل مثل الباطن لأن علم الباطن لا يوجد إلا عند الأئمة، وقد أبانهم الله بعلم التأويل، وجعله معجزتهم كما أبان جدهم محمد (ص) بالتنزيل وجعله معجزة». وقد ورثت الأئمة خاصة التأويل،... ومنها «أن الصلاة في الباطن هي الدعوة، والمال في الباطن هو العلم، والماء مثله مثل العلم، والسجود حد الامام وهو طاعته»... والتكفين في الظاهر مثل كون المربين أهل الظاهر، وهم أمثال الاموات، وأمثال القبور... وظاهر الحج الإتيان الى البيت العتيق بمكة لقضاء المناسك عنده وتعظيمه، وتأويل ذلك إتيان إمام الزمان...

ولعل من أطرف ما ابتكر الباطنيون في الدفاع عن وجهة نظرهم ما نقرأ في «تأويل الدعائم» أيضاً حول معنى الرافضة. «ان بعض الشيعة يقبل هذا اللقب، ويدفع ما روي عن رسول الله (ص) من قوله الرافضة نصارى هذه الامة، ويزعم القائلون بذلك انهم سموا رافضة لرفضهم الباطل، وأن قوماً من أمة موسى كانوا على الحق يسمون الرافضة فسموا بهم...».

وبعد، فإن بين الظاهر والباطن في الفكر العربي الاسلامي علاقات تلازم موصولة، ومزيداً من التعقد ينوس بين ما يبدو بسيطاً وبين ما يستطيع الفكر أن يزيده تعقيداً كلما ازداد هذا الفكر توغلاً في احتمالات توليد المعاني والالفاظ... بطريق التأويل وتأويل التأويل. ومهما يكن من أمر المعطيات التاريخية والسياسية والعقائدية التي رافقت هذا التطور، فإن المجال يظلّ مفتوحاً للقاء ثقافي يعيد الى الأمة وحدتها على الصعيدين القومي والانساني، وهذا ما ينبغي أن يكون.

عادل العوا

بدائي

Primitif
Primitive
Primitiv

من بين جميع المصطلحات التي تحاول الانثروبولوجيا أن تصنف على أساسها المجتمعات التي تشكل موضوع دراستها (مجتمعات تقليدية، مجتمعات متوحشة، مجتمعات لا تعرف الكتابة، مجتمعات لا تعرف الآلة، مجتمعات لا تاريخية، مجتمعات متخلفة...). يبقى مصطلح بدائي الأكثر استعمالاً وإن أخذ في كل تيار من التيارات النظرية الاساسية التي عرفها هذا الميدان، دلالة خاصة تذهب أحياناً الى حد التعارض المطلق فيما بينها. بينما يأخذ البعد التكنولوجي مع البعض أهمية كبرى في تحديد طبيعة المجتمع ومستواه الحضاري وبالتالي «مرتبته» (المجرفة هي أكثر بدائية من المحراث)، لا يلبث هذا البعد أن يصبح ثانوياً، ان لم نقل هامشياً مع البعض الآخر، حيث تغلب سمات أخرى في عملية التحديد هذه (كتابة ـ غياب الكتابة، مجتمعات بسيطة ـ مجتمعات

معقدة، مجتمعات دهرية ـ مجتمعات تاريخية).

ادى هذا الغموض في استعمال مصطلح بدائي الى نقاشات حادة ذهبت ببعض علماء الاجتماع الى اعتبار أنه ليس للانثروبولوجيا موضوع خاص وان قدمت ولا تزال منهجية متميزة. يغدو الفرق، من وجهة النظر هذه، بين الانثروبولوجيا وباقي العلوم الاجتماعية فرقاً في المنهجية وليس في الموضوع؛ مما يجعل من الانثروبولوجيا أحد ملحقات علم الاجتماع (عبّر عن هذا الاتجاه تيار أميركي في أواخر الاربعينات من هذا القرن، كما تعبّر عنه حالياً بعض الدراسات الانثروبولوجية التي تأخذ من الريف الأوروبي حقلاً لها).

كذلك أدى هذا الغموض للدعوة من قبل البعض بالتخلي عن عدم استعماله باعتبار أن هذا المصطلح لا يعبر بشكل واضح عن الواقع الذي يتناوله وذلك أن كثرة من علماء الاجتماع والانثروبولوجيا لم تتحمل عناء تحديد هذا المصطلح بشكل واضح. فقد جاء في مجمل كتاباتهم... (يعتبر لالاند أنه من الصعوبة بمكان فهم ما المقصود بشعب بدائي أو مؤسسة بدائية في مجمل كتابات علماء الاجتماع والاثنولوجيا).

بالرغم من هذه البلبلة التي رافقت استعمال هذا المصطلح يمكننا أن نتلمس الخطوط العريضة لمختلف المعايير التي توقف عندها الانثروبولوجيون في تحديد البدائية. لن نتوقف طويلاً عند الادبيات التي سبقت نشوء الانثروبولوجيا كميدان قائم بذاته؛ أي أدبيات ما قبل منتصف التاسع عشر (الرحالة والمبشرون). يهمنا أن نؤكد في هذا المجال أن المصطلح الذي كان سائداً سيادة تامة في تعيين الشعوب غير الاوروبية (خاصة شعوب أميركا وأفريقيا) في تلك الفترة كان مصطلح متوحش Sauvage. والتوحش كان يعني بذهن هؤلاء الحيوانية. لم يخرج التيار المتمثل بمفكري عصر الأنوار عن ما قدمه على هذا الصعيد الرحالة والمبشرون. فالشعوب التي بدأت أوروبا باكتشافها كانت بالنسبة لهم شعوباً متوحشة، وذلك، رغم الاختلاف الشديد الذي حكم نظرتهم لها. أما المقصود بالتوحش في كتابات هؤلاء فهو الشعوب التي لا تخضع لقوانين وأعراف وتعيش في حالة من الهمجية المطلقة وتمثل بالتالي ما اصطلح على تسميته من قبل فلاسفة القرن الثامن عشر بالوضع الطبيعي، أي الوضع الذي يتميز بالحرية التامة في قيام الناس بأعمالهم والتصرف بأملاكهم وبذواتهم كما يرتأون ضمن اطار سنّة الطبيعة وحدها (لوك). أما حيث رأى البعض في هذا السلوك نموذجاً صارخاً للحيوانية، فإن روسو (وكان كما يقال طائر يغرِّد في غير سربه) قد رأى أن هذه المجتمعات تمثل الطيبة والعفوية والانطلاق والحرية (بعد غياب استمر أكثر من مئتي سنة أعيد الاعتبار لمصطلح متوحش مع بعض المفكرين الذين تأثروا بروسو، خاصة ليفي ستروس).

أما فيما يتعلق بموقع الشعوب المتوحشة في التاريخ البشري، فيبدو أن هنالك اتفاقاً تاماً بين جميع فلاسفة القرن الثامن عشر على اعتبار هذه الشعوب ممثلة لبداية البشرية. فهي حسب تعبير روسو نموذج الخروج الأول من الطبيعة الى الثقافة.

ظلت البدائية تمثل غياب القانون والدين (الهمجية) الى حين بدأ الكلام بشكل أكثر دقة عن وجود مؤسسات وعادات وتقاليد (كانت مجمل هذه العادات والتقاليد تصنف بخرافات) تتحكم بتصرف وسلوك هؤلاء الهمج. تعتبر بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر مرحلة اساسية في تبلور الانثروبولوجيا كحقل من حقول العلوم الاجتماعية غايتها دراسة هذه العادات والتقاليد. فقد ظهرت في تلك الفترة كتابات ما يمكن اعتبارهم مؤسسي هذا الحقل. ففي سنة 1861 نشر كتاب مان Maine «القانون القديم»، وسنة 1864 كتاب فوستل دي كولانج Fustel de Coulanges «المدينة القديمة»، وسنة 1865 كتاب ماكلنن Meclennan «الزواج البدائي»، سنة 1871 كتاب تايلر Tylor «الثقافة البدائية»، وكتاب مورغن Morgan «انساق القرابة والزواج في العائلة البشرية». فقد أرست هذه الكتابات أسس النظرية التطورية في العلوم الاجتماعية. أخذ مصطلح بدائي في هذه النظرية معنى ليس بعيداً عن المعنى الذي أعطاه فلاسفة القرن الثامن عشر للتوحش. فالبدائي من وجهة نظر التطورية تعني الاصل أو البداية التي لم يسبقها زمنياً أي شكل من أشكال الاجتماع البشري. فالمجتمع البدائي هو بهذا المعنى النواة (البذرة) الاولى للمجتمع البشري الذي يملك أصلاً واحداً وصيرورة واحدة وبالتالي تاريخاً واحداً تعتبر هذه النواة نقطة انطلاقه. من هذه النواة يرتقي المجتمع من مرحلة الى أخرى تشكل كل واحدة مقدمة ضرورية للأخرى. بهذا المعنى يرجع الفرق بين المجتمعات الى المرحلة أو الطور الذي ينتمي اليه كل منها (يشكل كتاب لويس مورغن «المجتمع القديم» أول صياغة نظرية لهذا الفهم حيث يؤكد في الصفحات الأولى من هذا الكتاب على وحدة أصل البشرية وتشابه الحاجات الانسانية في

مرحلة من مراحل تطورها وكذلك تشابه العمليات الذهنية في ظروف تاريخية متشابهة). من هذا المنطلق يغدو التاريخ المفسر الوحيد للممارسات الانسانية، كونه يحتضنها، كما يغدو الارادة التي تسعى دائماً لتخطي الحاضر تحقيقاً « للجوهر ».

أدّى هذا الفهم للبدائي (الأصل) من جملة ما أدّى اليه، الى وضع ترسيمة للمجتمعات البشرية (وحشي، بربري، حضاري) جعلت من المجتمع البدائي ماضي المجتمع الاوروبي ومن هذا الاخير المستقبل الضروري الذي لا مفر منه للمجتمعات البدائية (ألم يرَ الرحالة في صين ما قبل الحرب العالمية الثانية القرون الوسطى الاوروبية؟)، كما أدى من جهة أخرى الى اعتبار هذه المجتمعات في مرتبة أدنى من المجتمعات الاوروبية (لم تستطع النظرية التطورية التخلص من نظرة التقييمية للشعوب غير الاوروبية). بهذا المعنى شكلت التطورية مدخلاً نظرياً لتبرير الحركة الاستعمارية كحركة متقدمة بالمعنى التاريخي غايتها انتشال هذه المجتمعات من تخلفها.

يبدو أن التصور الماركسي للبدائية لا يخرج في العمق عن المرتكزات الأساسية التي قالت بها التطورية، خاصة ما قدمه مورغن على هذا الصعيد. يجب أن لا ننسى أن كتاب انجلز « أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » بالاضافة الى كونه قد استند في تحليله على كثير من المواد الاولية التي قدمها مورغن في « المجتمع القديم »، فإنه لم يخالفه تصوره العام حول تطور المجتمعات وأسباب هذا التطور (ان تحفظ موريس غودليه على بعض استنتاجات انجلز لا يطال النظرية بحد ذاتها بل يعزو عدم صحة هذه الاستنتاجات الى نقص في المعلومات ربما يتحمل مورغن مسؤوليتها).

المهم أن كتابات ماركس وانجلز تدرج المجتمعات البدائية ضمن ترسيمة عامة يشكل المجتمع البدائي بدايتها (أصلها). أما ما يميز هذا الأصل عن باقي المجتمعات التي عرفتها البشرية أو التي ستعرفها (حسب نظرية أنماط الانتاج) هو كونه يقف على عتبة التاريخ ينتظر من يدفع به للدخول في نعيم التطور والارتقاء (لا يدمر الأصل إلا من خارجه). أما موقعه خارج التاريخ فيرجع حسب ماركس الى عجز داخلي يتآكله بحيث أنه يكرر نفسه باستمرار، وهذا العجز انما يعود للطابع الانتاجي البسيط الذي يجعل من المجتمعات البدائية مجتمعات تعيش في حالة من الاكتفاء الذاتي.

لم ينظر إذن الى المجتمعات البدائية من قبل ماركس وانجلز كمجتمعات قائمة بذاتها، بل كونها تمثل مرحلة من مراحل تطور البشرية لا تزال تتعثر في ايجاد سبيلها للولوج في التاريخ. من هنا فالاهتمام بهذه الشعوب قد انصبَّ بشكل أساسي على عوامل التعثر التي تقف بوجه تطورها بحيث تبدو وكأنها خارج التاريخ أو حسب تعبير ماركس تاريخها صغير. (ان كلام ماركس عن الهند والصين والمجتمعات الشرقية بعامة لا يختلف عن تصوّر هيغل لها).

ان الوجهة الخارجية التي حكمت دراسات ماركس وانجلز عن المجتمعات البدائية جعلت الانثروبولوجيا، برأي بعض الماركسيين، عرضة لمختلف التيارات، خاصة الوظائفية والبنيوية. (هناك مرحلتان مهمتان في تاريخ الانثروبولوجيا الماركسية الحديثة: المرحلة الاولى هي مرحلة ما يمكن تسميته بإعادة الاعتبار لمفهوم نمط الانتاج الآسيوي وذلك في مطلع الخمسينات من هذا القرن، تحديداً بعد وفاة ستالين. أما المرحلة الثانية فهي مرحلة العودة الى الاصول التي شكل لويس آلتوسير أحد أبرز رموزها). ولإعادة الاعتبار للماركسية بعد غياب طويل عن الاهتمامات الانثروبولوجية، أي شرعيتها كنظرية تطال مختلف أنماط الانتاج (يعتبر كتاب ايمانويل تري Emmanuel Terray، « الماركسية أمام المجتمعات البدائية » أول محاولة للتأكيد على هذه الشرعية) بدت المهمة الاولى والملحة هي اعادة النظر بمصطلح بدائي. إن هذا المصطلح وإن بدا أنه يعين بعض المجتمعات، الا أنه يظل عاجزاً عن « القبض على مفهومها » أي أنه ككل مصطلح ذو طابع وصفي. وبما أنه كذلك فلا يكفي أن نقول عن مجتمع انه بدائي حتى نفهم طبيعة بنيته واوالية تطور هذه البنية؛ يضاف الى ذلك أن الفروقات بين ما يسمى مجتمعات بدائية هي أحياناً كبيرة؛ بحيث ان هذا المصطلح لا يمكنه لحظها بل أكثر من ذلك يعمل على طمسها.

أتى الحل بالعودة الى نظرية أنماط الانتاج التي تعتبر الوحيدة القادرة على تحديد بنية هذه المجتمعات، وذلك أولاً بتحديد موقعها ضمن ترسيمة المادية التاريخية (المجتمعات البدائية هي مجتمعات سابقة على الرأسمالية في المجال غير الأوروبي) وثانياً بمحاولة « انتاج » نمط انتاجها، (تصُب محاولات مياسو Meillassoux وراي P.P. Rey وكوبان Copans في هذا الهم)، حيث تصبح المجتمعات البدائية مثلاً مجتمعات القنص أو الصيد.

لم يغب مصطلح بدائي من الأدبيات التي رأت حدود الترسيمة التطورية والماركسية، لكنه أخذ هذه المرة معنى

جديداً بعيداً كل البعد عن معنى الاصل. فبتشديدها على العمل الحقلي (الميداني) كممارسة نقيضة للتعميمات التي تندرج في نهاية الامر في فلسفة التاريخ أو ما سمي بالتاريخ التخميني (يبنى هذا التاريخ على فرضيات لا يمكن التأكد من صحتها) رسمت المدرسة الوظائفية حدود استعمالها لمصطلح بدائي. فقد بدأ الكلام مع الوظائفيين عن مجتمعات «مسماة بدائية» وذلك تسجيلاً لتحفظ مبدئي على المصطلح كما ورد في الأدبيات التطورية من جهة وعدم وجود مصطلح آخر يفي بالغرض من جهة ثانية (يعتبر إيفانز بريتشرد أن مصطلح بدائي يفرض نفسه كونه الأكثر استعمالاً في الأدبيات الانثروبولوجية وكوننا بالتالي لا نملك مصطلحاً افضل. يسجل ليفي ستروس التحفظ نفسه انطلاقاً من الاعتبارات عينها).

لم تعد البدائية في المجال الوظائفي صفة تخلف كما أنها لم تعد حلقة في التاريخ البشري الواحد ولا هي بالتالي النواة الاولى، بل غدت مجتمعات معاصرة بكل معنى الكلمة. أما سبب هذه المعاصرة فيرجع لعاملين. بالنسبة للوظائفية لا يمكن الكلام على البقايا (أحد أهم المرتكزات النظرية في التيار التطوري) ولا يعني ذلك أن بعض المؤسسات لا تعود بأصولها الى ماضٍ بعيد، بل المهم أن هذه المؤسسات تأخذ مكانها وموقعها (دورها ومركزها) في البنية الاجتماعية الحاضرة (وهي البنية التي يتعامل معها الانثروبولوجي ولا يمكنه الا التعامل معها كحاضر كون هذه المجتمعات لا تملك وثائق يستند اليها في معرفة ماضيها) وذلك عبر علاقتها بالمؤسسات الأخرى، مما ينزع عنها طابعها الماضي وذلك من خلال الوظيفة التي تقوم بها (مالينوفسكي). بهذا المعنى تصبح معرفة تاريخ المؤسسة مسألة ثانوية اذا ما قيست بالدور الذي تقوم به داخل البنية، هذا الدور الذي لا يمت بأية صلة بتاريخها. تغدو انطلاقاً من هنا دراسة التزامن المهمة الأساسية أمام الانثروبولوجي.

إذا كانت البدائية ليست الأصل فما هي إذن وما معاييرها؟ في معرض كلامه عن الانثروبولوجيا يشير رادكليف براون إلى أن هذه الأخيرة ليست سوى جزء من نظرية عامة للمجتمعات، أي يدرجها كباب من أبواب علم الاجتماع له مميزات خاصة (أو يتمتع بامتيازات كما يقول براون) كون المجتمعات التي تهتم بها هي تحديداً مجتمعات بسيطة. تصبح بهذا المعنى المجتمعات البدائية على حد تعبير براون مجتمعات مرادفة للبساطة، وهذا ما يميزها عن المجتمعات المعقدة. (ربما تأثر براون بدوركايم على هذا الصعيد). يعتبر دوركايم أن الحضارات البدائية تشكل حالات مميزة كونها بسيطة. لذلك فإن ملاحظات الاتنوغرافيين بالنسبة لجميع الوقائع كانت في أكثر الأحيان اكتشافات حقيقية جددت دراسة المؤسسات البشرية. نستخلص من هذا الكلام أن البساطة التي تتمتع بها المجتمعات المسماة بدائية، إن بالنسبة لدوركايم أو براون تساعد على تبلور المفاهيم الأساسية لعلم الاجتماع. فهي بكلام آخر مختبر هذا العلم. يغدو من هنا اهتمام دوركايم وبراون بالمجتمعات البدائية اهتماماً معرفياً في الاساس (يمكن فصل العناصر المكونة لهذه المجتمعات بسهولة مما يساعد على كشف نسقها الطبيعي وذلك، بعكس المجتمعات المتطورة حيث تتشابك هذه العناصر في وحدة متراصة يصعب بالتالي كشفها ودراستها).

ظلّ كلام دوركايم وبراون عن المجتمعات البدائية كمجتمعات بسيطة، ضبابياً الى حد بعيد. حاول إيفانز بريتشرد أن يكون أكثر دقة في هذا المجال، وإن لم يخالف تصورهما. فبعد أن يصفي حسابه مع مصطلح بدائي بالمعنى التطوري (كغيره من الوظائفيين) يشير الى أن المجتمع البدائي يتميز بالمعايير التالية: صغيرة الحجم (بالمعنى الديموغرافي)، تعيش في حيِّز جغرافي ضيق، علاقتها مع الخارج محدودة جداً، تتسم بتكنولوجيا وبنى اقتصادية جنينية، ليس للوظيفة أي تخصص.

ظلت موضوعة البساطة المحور الأساسي الذي يتم على أساسه التمييز بين مجتمع بدائي وآخر متطور في الحقل الوظائفي. أثارت هذه الموضوعة ولا تزال بالرغم من صحتها الوصفية (فالمجتمعات المسماة بدائية هي بالفعل مجتمعات قليلة العدد، صغيرة الحجم...) تحفظات كثيرة. يسوق كازنوف في هذا الصدد عدة أمثلة لم يلعب حجم المجتمع أي دور في طبيعة تكوينه ولا بالتالي في انخراطه في سياق التطور التاريخي. يميز على هذا الصعيد بين الامبراطوريات التي تشكلت في افريقيا والتي لم تستطع، بالرغم من كبر حجمها، الخروج من بدائيتها، والوحدات الاجتماعية الصغيرة التي كانت شكل التنظيم الاجتماعي السائد في اليونان القديمة والتي استطاعت بالرغم من صغر حجمها ان تنخرط في سياق الحضارة. يبدو اذن أن موضوعة البساطة لا يمكن اعتبارها مقياساً أساسياً لتمييز المجتمعات بين بدائية ومتطورة. أضف الى ذلك ان الكلام على مجتمعات بسيطة (كما حاول بريتشرد ان يحددها) يرجع في الغالب الى وهم تكوّن لدى

البعض من خلال كتابات بعض الاتنوغرافيين الذين لم يتناولوا مجمل مستويات هذه المجتمعات. على العكس لقد برهنت بعض الدراسات المونوغرافية المعمقة أن هذه المجتمعات اذا ما نظر اليها من زاوية وظيفة المؤسسات الاجتماعية تبدو أكثر تعقيداً من المجتمعات المتطورة.

ثمة معيار آخر تتميز به المجتمعات المسماة بدائية حسب رأي الوظائفيين. يعتبر دوركايم أن ميزة هذه المجتمعات هي تجانسها (ان موضوعة التجانس هي ركن أساسي من أركان الفكر الوظائفي)، بحيث أنها تعيش في حالة من التوازن التام وبالتالي لا تتعرض الى خضات وتغيرات تؤثر على جوهر بنيتها. (يعزو براون التغير الذي يطرأ على هذه المجتمعات أنه تغير يتم بفعل عوامل خارجية).

ان الاعتراف بتجانس المجتمعات البدائية وجعل هذا التجانس ركناً من أركانها، لا يصمد على ما يبدو أمام الواقع السوسيولوجي الذي عرفه الانثروبولوجي. فهذا الواقع هو في أغلب الاحيان غير متوازن. من هنا تبدو موضوعة التجانس أقرب الى البدائية بمعناها المثالي (هذا اذا كان هناك من بدائية بهذا المعنى) منها الى الواقع المعاش.

لا يختلف موقف ليفي ستروس في العمق عن هذا التصور وإن أخذ تلاوين مختلفة. ان استعماله لمصطلح بدائي يرجع فقط الى كونه يفرض نفسه في الأدبيات الانثروبولوجية. فيما يتعلق بالبدائي بمعنى الاصل يعتبر ليفي ستروس ان هذه المسألة هي محض ايديولوجية، وكونها كذلك فلا بد أن تؤدي بالباحث الى حلقة مفرغة. يشير ليفي ستروس أنه قد تبين من خلال الابحاث التي تمت في العشرين سنة الاخيرة ان البدائية وما يرافقها من مميزات (يشكل الصيد والقنص والقطاف عصب هذه المجتمعات) قد أصبحت من جهة نادرة جداً (ما عدا بعض الجماعات في استراليا، كتب ليفي ستروس هذا الكلام حوالى الخمسينات، لذلك فمن المعقول جداً بعد ثلاثين سنة أن تكون هذه الجماعات قد دمرت كلياً). ومن جهة ثانية ليس من الضروري ان تشكل هذه المميزات مرحلة سابقة على ما اصطلح على تسميته بالعصر النيوليتيكي (ظهور الزراعة، تدجين الحيوانات، اكتشاف الفخار والحياكة والسكن الثابت)، اذ تبيَّن من خلال هذه الدراسات ان هناك بعض التجمعات التي كانت تعرف في لحظة تاريخية معينة بعض منجزات هذا العصر، ثم ما لبثت أن فقدتها (نسيتها) كونها دخلت في دورة جديدة لم يعد لهذه المنجزات من وظيفة (تعتبر جماعة الفورايا كي التي درسها بيار كلاستر نموذجاً عن هذا «التقهقر التار يخي»). اذن ان وهم البدائية بمعنى الأصل في هذه الحالة هو نتيجة للوضع المتخلف جداً لهذه الجماعات، بينما هو في الواقع نتيجة «تطور» طرأ على بنيتها. ان هذه المجتمعات «المتطورة» هي التي سوف يطلق عليها ليفي ستروس اسم «شبه بدائي» محاولاً كشف نمط اتظافها Mode de fonctionnement الذي يختلف عن نمط اتظاف المجتمعات البدائية الحقة وبالتالي عن المجتمعات المتقدمة. ينطلق ليفي ستروس في تحديده لمصطلح شبه بدائي من المسلمة التالية: إن الكلام على البدائية لا يتم في الاساس الا بمقارنة مجتمعين أو أكثر. وتتم عملية المقارنة هذه بالرجوع الى ما يسميه «التطابق الخارجي» و«التضاد الداخلي». يشير في هذا المجال أن التطابق الخارجي مبعثر، (تطال منجزات عصر من العصور ثقافات عديدة مبعثرة من الناحية الجغرافية لا تربطها أحياناً أية صلة). أما التضاد الداخلي فمتمركز وهو الذي يسمح بتحديد طبيعة المجتمع. يقول عن جماعات النانبكوارا Nambikwara انها تعرف مجمل منجزات العصر النيوليتيكي (حالة من التطابق مع مجتمعات أخرى) ولكن الذي ينقصها هو عدم مقدرتها على صهر هذه المنجزات في صلب بنيتها). يتعايش هذا العجز مع أشكال من التنظيم الاجتماعي المعقدة جداً (بعض انساق القرابة)، كما يتعايش مع بعض النشاطات والاكتشافات التي لا تزال تذهلنا حتى اليوم (في معرض كلامه عن موضوعة التقدم والى أي مدى يمكننا أن نقول عن مجتمع ما إنه متقدم على غيره، يقول ليفي ستروس: ان اكتشاف الصفر من قبل المايا Maya قبل أن يكتشفه العلماء الهنود والذي وصل الى أوروبا عن طريق العرب، جعل هذا الشعب يضبط علاقته بالزمن بشكل دقيق جداً، فأتت روزنامته غاية في الدقة). تنحصر المسألة كلها كما يقول ليفي ستروس في الزاوية التي ينظر منها الى هذه الشعوب. بهذا المعنى لا تعود صفة البدائية مرافقة في المطلق للتخلف، فهي في بعض المجالات تفوق أكثر الحضارات تطوراً. يعتبر في هذا المجال كتابه «الفكر البري» (نستعير ترجمة بري Sauvage من حسن قبيسي كونها تعبر بدقة عن فكر ليفي ستروس «رودنسون ونبي الاسلام») محاكمة للافكار التي كانت تربط البدائية بعقلية تختلف جوهرياً عن عقلية الشعوب المتحضرة (تطال هذه المحاكمة بشكل أساسي ليفي برول).

أما ما نمط اتظاف المجتمعات شبه البدائية، هذا ما يحاول أن يجيب عليه ليفي ستروس. فهو يقسم المجتمعات الى باردة

وحارة (بادرة وحارة من الناحية التاريخية). ينحصر عمل الانثروبولوجي على الاقل من الناحية العملية، في المجتمعات الباردة (نظرياً يعتبر موضوع الانثروبولوجيا النسق الرمزي الذي يطال كل المجتمعات).

تتميز المجتمعات الباردة بثلاثة مرتكزات: غياب الكتابة وغياب السلطة وغياب التاريخ. تترابط هذه المرتكزات بحيث تشكل كلاً (يرتبط ظهور الكتابة بنشوء السلطة (الدولة) التي تعتبر المحرك التاريخي). يلتقي ليفي ستروس حول هذه النقطة مع هيغل رغم معارضته الشديدة لنظامه الفلسفي. يؤكد هيغل ان التاريخ لا يطال البشرية جمعاء. فلا يولد التاريخ الا مع الدولة؛ أي عندما ينتظم المجتمع في نسق يؤمن له هذا الجهاز (الدولة) أفقا لسيرورته. فالمجتمع الذي لا تاريخ له لا يملك سراً وبالتالي ليس عنده شيء يفشيه، فهو اذن غير موجود.

بعد هذا التعيين لمرتكزات البدائية يحاول ليفي ستروس أن يكشف انعكاسها على بنية هذه المجتمعات. ان المجتمعات التي نسميها بدائية هي مجتمعات لا تعرف الانقسام. فالامتيازات التي يتمتع بها بعض الاشخاص لا تتحول الى سلطة. فهي حسب تعبير كلاستر مجتمع الواحد لا مجتمع التعدد؛ هذا التعدد الذي تعتبر الدولة شرط تشكله. من هنا فهي مجتمعات بجوهرها ضد الدولة. وكونها كذلك فهي تولّد ما يسميه ليفي ستروس قليلاً جداً من الفوضى؛ هذه الفوضى التي هي في أساس تغير البنية. من هنا تكرر هذه المجتمعات نفسها باستمرار، لذلك تبدو لنا وكأن لا تاريخ لها (لا ينكر ليفي ستروس وجود تاريخ لهذه المجتمعات، فتاريخها يرجع الى ظهور الجنس البشري، غير أن ما يلاحظه هو أنها تملك تاريخاً من نوع خاص يطلق عليه اسم التاريخ التكراري). فهي بهذا المعنى كعقارب الساعة التي وان ابتعدت عن نقطة انطلاقها لا تلبث ان تعود وتلتقي بهذه النقطة. انها مجتمعات تعيش في الدهر.

مصادر ومراجع

- Brown, Radcliff, Structures et fonctions dans les sociétés primitives.
- Cazaneuve, Jean, Le concept d'archaïsm.
- Lefort, Claude, Sociétés à historicités et sociétés sans histoire.
- Lévi Strauss, Claude, Anthropologie Structurale.
- Ritchard, Evans, Anthropologie sociale.

شوقي الدويهي

بَدَن

Corps
Body
Körper

البدن هو الجسم أو الجسد، أي المادة التي يتجسد من خلالها وبواسطتها وجود الكائن الحي على شكل يُرى فيه ويُلمس ويُحس. والبدن هو النقيض المكمّل للروح: فبالتقائها (أي المادة البدن والروح الفكر) يتكون الوجود الانساني وتظهر شخصية الفرد.

ومنذ القدم كان الجدل قائماً حول علاقة البدن: ـ Corps ، Soma بالفكر والروح Esprit, Psyché أو النفس أيضاً.

ومن هذا الجدل الفلسفي حيناً والعلمي أحياناً أخرى تشعبت وتصنفت العلوم:

- من العلوم الطبيعية التي تعنى بالجسد أو الجسم وأشيائه وتدرسه تجريبياً (الطب والكيمياء والفيزياء): دراسة الـ Soma.
- الى العلوم الفلسفية التي تعنى بالروح والفكر والمنطق Psyché وتدرسها فلسفياً وذهنياً وبشكل تجريدي.
- الى علم البدن أو الجسد والروح أو النفس في آن واحد، حيث تدرس المادة وصداها ورجيعها في هوامات الفرد. مما أعطى الميدان العلمي القديم والجديد: La Psychosomatique أي العلم النفسجسدي.

ويقال انسان بدين أي انسان جسيم أي صاحب بدن أو جسم كبير. يقال أيضاً استبدن أي اجتاف أي ادخل إلى جوفه وبدنه ـ حسب النموذج الفمي واللذة الفميّة ـ شيئاً أو موضوعاً أو جسماً أو بدن اللذة الذي يشتهيه الفرد. وكل ذلك يتم في اطار عملية تكاملية هي خاصة من خصائص الانا ووظائفها:

استبدان واستبدن: Incorporation; Incorporer أي أدخل البدن الى جوفه وجعله جزءاً من بدنه الخاص.

واذا توقفنا عند التعريف الذي يعطيه المعجم الفرنسي حول كلمة بدن أو جسم لوجدنا الآتي:

البدن أو الجسم هو كل مادة عضوية أو غير عضوية: جسم جامد أو جسم سائل أو جسم غازي. ويمكن أن نتحدث عن أنواع متعددة من الأجسام:

الجسم المركّب Corps composé الذي هو عبارة عن

تركيب وتدامج بين مجموعة من الاجسام بحيث تشكل وحدة متكاملة عضوياً ووظيفياً (وهنا يمكن الحديث عن متعضٍ أي Organisme) .

الجسم البسيط وهو الجسم أو البدن الذي لا تمكن تجزئته إلى عناصر وأبدان أصغر منه لأنه هو الجسم الأصغر .

ان البدن هو الجزء المادي من الكائن الحي والمتحرك: فنقول جسم انسان أو حيوان (أو الجسم والروح معاً وبدون فصل أو تجزئة).

ونقول أيضاً شكّل بدناً أو جسماً مع الشيء، أي انضم اليه. ونقول أيضاً أخذ بدناً أو جسماً، أي تحقق وتجسد وبان.

ويمكن أن نتحدث عن البدن أو الجسم بمعنى الكل الجامع للأجزاء.

والمفهوم الرياضي لكلمة جسم أو بدن، يعني مجموعة من العناصر تشكل وحدةً متداخلةً ومتماسكة.

والمفهوم المؤسسي أو الاجتماعي أو المهني لجسم أو بدن يعني: جماعة المهنة التي تتجانس عناصرها في المركز والوظيفة: فيقال: الجسم الطبي والجسم التعليمي والجسم الاداري والجسم القضائي والجسم الديبلوماسي... الخ...

ويقال أيضاً رأس الجسم أو قائد الجسم بمعنى قائد المجموعة المهنية...

ويقال أيضاً من جسم لجسم أو من بدن لبدن، أي بمعنى المواجهة المباشرة والمادية أو البدنية بين الوجود المادي للشخص مع الوجود المادي للآخر.

وتجدر الاشارة هنا الى أن البدن أُخذ بالمعنى المادي والمعنى المجازي وهو يعني في الحالتين التجسد الملموس للوجود والكيان.

والنظرة الحالية لكلمة بدن تتراوح من المفهوم التجريبي المختبري التشريطي الى المفهوم العيادي التحليلي الاجتماعي. وسنحاول فيما يلي أن نستخلص الاصول المفاهيمية في هذين الاتجاهين مما يساعد على القاء المزيد من الاضواء على معنى البدن أو الجسم.

- تجريبياً:

يتم التعامل مع الجسم أو البدن كآلة بيولوجية أو كجهاز فيزيولوجي معقد وبالغ الحساسية له وظائف متعددة. وهذا ما ينقلنا من الحديث عن الجسم والبدن الى الحديث عن المتعضي Organisme .

ومن أشهر الذين تحدثوا عن هذا الموضوع، أي عن الوظائف المتكاملة للجسد، نذكر باڤلوف Pavlov صاحب نظرية التشريط أو المنعكس الشرطي: فهو الذي أعطى علم النفس مجالا محدداً وهو دراسة البدن المتعضي بمجمله وخاصة على الصعيد العصبي - الفيزيولوجي، وفي اطار المختبر كما نصل الى رصد قوانين التشريط لهذا البدن مع عناصر المحيط أي بين المثيرات المحيطية التي يخضع لها البدن مع الاستجابات البدن فيزيولوجية التي يرد بها الكائن على هذه المثيرات؛ مما يفتح الباب واسعاً على التجارب المختبرية التي تسمح بمراقبة ودراسة وتحليل السلوك والتصرفات الجسمانية دون الدخول فيما يسمى «العلبة السوداء» أي ما يدور في الوعي أو اللاوعي أي على المستوى اللابدني والذي لا يمكن دراسته.

ودراسة حركة البدن - المتعضي في تفاعله مع المحيط في إطار ما يسمى بنظرية السلوك، البيهاڤيورية Behaviorisme تستند أساساً الى دراسات باڤلوف حول التشريط وتؤثر لاحقاً على دراسات ما يسمى بالسلوكية المحدثة مع سكينر خاصة. وكلها مدارس ونظريات تدخل في اطار المنحى التجريبي المختبري.

فكيف تنظر السلوكية الى البدن وما هو فهمها له؟.

واستناداً الى ما يذكره ناڤيل يمكن عرض موقف النظرية السلوكية حول البدن على الشكل التالي:

إن هذه النظرية تعتمد دائماً على حركة البدن بكامله، وتركز على مجمل الوظائف البدنية الجسمانية بشكل متكامل بحيث أنها لا تشدّد فقط على وظيفة كوظيفة الجهاز العصبي مثلاً. (فالجهاز العصبي هو قطعة من البدن لا أكثر، وهي ليست أكثر غرابة من غيرها وليست علبة سوداء كلها أسرار...).

والبيهاڤيورية تعتبر البدن كآلة عضوية، هذا ما حدده واطسن نفسه: Machine organique. وهذه الآلة البدنية العضوية هي أكثر تعقيداً بملايين المرات من الآلات التي صنعها الانسان. وبين بدن الآلة الصناعية الاكثر تعقيداً، وبين البدن الحي أو المتعضي الحي، لا نجد الاختلاف الا في الدرجة وليس في الطبيعة: فالبدن المتعضي هو أكثر تعقيداً من الآلة التي صنعها الانسان. ولكن الذي يجمع ما بين البدن الحي وبدن الآلة يتركز في كون كل العمليات التي تصدر عن البدنين معاً او الآلتين معاً هي عمليات ميكانيكية لا «وعي» فيها ولا «روح» Conscience et Esprit، ونحن لسنا بحاجة لسيكلوجيا الوعي أو اللاوعي لفهم وظائف هذه العمليات... ويكفي لفهمها ما توفره علوم الكيمياء، الفيزياء، الأحياكيمياء، وعلم التشريح...

وفي هذا الإطار فإن الجسم أو البدن هو عبارة عن بناء أو

انبناء على شكل هندسة معمارية كيميائية وفيزيائية:

عندما تبدأ الخلايا الأساسية والأولية بالتكاثر فإن الخلايا الجديدة تأخذ أشكالاً مختلفة ومتخصصة وتقوم بعدها بعدة وظائف. ويحدد واطسن أربعة أنواع من الخلايا التي تشكل لاحقاً أربعة أنواع من الأنسجة التي تتداخل وتتوزع فيما بينها لكي تشكل كل أعضاء البدن. وهذه الخلايا هي بالاختصار: 1 ـ الخلايا التي تغطي البدن وتنمي فتحاته وثناياه؛ 2 ـ الخلايا التي تكون الأنسجة الغضروفية؛ 3 ـ الخلايا التي تكون أنسجة العضلات؛ 4 ـ الخلايا التي تكوِّن الأنسجة العصبية.

ويلخص واطسن الوظيفة الهندسية للبدن على الشكل التالي:

ردات فعل (سريعة أو معقدة) كاستجابة على مثيرات بسيطة أو مركبة.

ويقسم واطسن البدن الى مجموعة أعضاء:

1 ـ أعضاء الحواس التي تستجيب لمجموعة مثيرات فتترك بذلك آثاراً على البدن بمجمله.

2 ـ أعضاء ردات الفعل أو الاستجابات: وهي مجموعة النظام الجامع للعضلات وللغدد.

3 ـ أعضاء الوصل والاتصال بين اعضاء الجسد المختلفة: وهي أعضاء الأعصاب: من الدماغ والمخ الى النخاع الشوكي الى الأعصاب البرانية.

وتبعاً لمفهوم النظرية السلوكية، فإن البدن يتفاعل مع المحيط ويظهر هذا التفاعل على شكل معادلة متحركة ما بين المثيرات والاستجابات. واذا كانت الاستجابات المتعددة تبرز على مستوى أعضاء البدن، فإن المثيرات تظهر على مستوى البدن والمحيط معاً: وهذا ما يبرز التعقيد في نظرية السلوك حول البدن والبيئة:

فالمحيط أو البيئة: أي عالم المثيرات، لا يتكوّن أو يشمل فقط الاشياء الخارجية (التي تُرى وتُسمع، وتُذاق، وتُلمس...) وانما هي تطال أيضاً الأشياء الداخلية التي يكون البدن ذاته مسرحاً لها: مثل تقلص المعدة بسبب الجوع؛ ونمط ووتيرة التنفس والدورة الدموية؛ والتغير الحاصل في العضلات الخ...

والتفاعل ما بين البدن والمحيط (الداخلي والخارجي) لا يفهم الا بلغة الحاجة التي ليست سوى عملية اختلال التوازن، بل افتقاد التوازن المادي إما في داخل البدن وإما ما بين البدن ومحيطه الخارجي. وعندها تأتي استجابة البدن لتحاول اعادة التوازن المفقود. واستجابات البدن التي تحاول اعادة التوازن تتباين في تعقيداتها وتركيباتها من المستوى البدني الحركي البسيط الى المستوى الكلامي الفكري والذهني المجرد.

وتجدر الاشارة الى أن واطسن لا يرى للجهاز العصبي وظيفة، «فرز الوعي»، بل ان وظيفته تتحدد في كونه ينقل التوترات العصبية من الاعضاء الحسية الى أعضاء الاستجابة وردات الفعل (من عضلات وغدد).

والدماغ ليس مركز الفكر وانما هو لائحة الاشارات والرموز، أو المحلل والموصل للاشارات والرموز المتعددة والمتشابكة والتي تجوب البدن كله عبر خلاياه وأعضائه المتنوعة. وهنا يلتقي واطسن مع باڤلوف في القول بأن دراسة السلوك تبدأ من القوس الانعكاسي الذي مسرحه البدن.

وتجدر الاشارة الى أن واطسن، كباڤلوف، لا يعطي دوراً فاعلاً «لحامل» البدن أي للفرد في حركة البدن نحو التكيف مع المحيط الداخلي أو الخارجي انطلاقاً من حالة الحاجة البدنية، وهذا ما حاولت النظرية السلوكية المحدثة أن تضيفه على مفاهيم ومنطلقات واطسن في حديثها عن البدن وعن حركته في اتجاه التكيف.

والاتجاه السلوكي الجديد يمكن أن يبرز بجدة في دراسات سكينر، خاصة؛ ويتجسد في مفاهيمه حول السلوك الآلي الاجرائي: حيث يتم التشديد على عمليات استيعاب «حامل» البدن أو «صاحب» البدن أي الفرد، لمعطيات المحيط وهندسته وانبنائه زمانياً ومكانياً. وهذا الاستيعاب يتم عن طريق التجربة والخطأ في اطار عملية التعلم المعقدة والتي يبرز فيها ومن خلالها المنحى الفكري والذهني للبدن المعقد. وهذا ما يسمح بالحديث عن شيء من الذاتية للبدن على مستوى الوعي الذي هو نتاج للجهاز البدني المعقد والمتطور من الحيوان الى الانسان.

• • •

واذا انتقلنا من المجال السلوكي التجريبي الى المجال التحليلي العيادي، لرأينا تبايناً واضحاً في النظرة الى البدن:

فالبدن عند السلوكيين هو آلة معقدة، لا تفهم الا أفقياً عبر العلاقة ما بين المثير والاستجابة. ولا تخفي عمقاً هوامياً ذاتياً وتاريخياً. على أن البدن عند التحليليين هو عبارة عن لائحة عيادية تحمل بالرمز وبالهوام تاريخية المعاناة الهلعية للنزوات الأولية والبدائية عند الفرد عبر تشابك علائقها «بالأشياء العاطفية» التي يتم توظيف النزوة عليها.

فالبدن عند التحليليين هو مكان التقاطع ما بين النزوة أو الرغبة الباحثة عن اللذة من ناحية وما بين الزمان أو تاريخية هذه النزوة أو الرغبة في بحثها الدائم عن الاشباع مع الآخر أو مع

الذات. فالبدن عند التحليليين يأخذ بعداً جدلياً (وليس ميكانيكياً آلياً كما رأينا عند السلوكيين): ولا يفهم البدن الا بلغة تقاطع الجسد مع الهوامات النفسانية أو احلام الجسد والنزوة: وهذا ما يحدد مجال علم النفسجسد Psycho somatique.

وعلى هذا الأساس، فإن البدن هو طالب لذة، تظهر على شكل رغبات متعددة الوجوه والتجسدات. واللذة تعطي الجسد خاصة أساسية هي خاصة الغلمة Erotisme أي خاصة الاثارة النزوية. وهذه الخاصة الغلمية تبحث دائماً عن اشباع لها مع خاصة غلمية عند جسد آخر. ولا يتم الاشباع البدني - تحليلياً - الا عن طريق التقاطع ما بين التواصل البدني المادي مع التواصل الهوامي النفساني مع لذة الجسد أو البدن الآخر.

– لقد أشار شاركو Charcot الى هذه الخاصة البدنية عندما تحدث عن حالات الهستيريا: فقال بوجود مناطق غلمية في الجسد تثير وتُثار وقسمها إلى مجوعات، وجعل منها جغرافية غلمية وربطها بحركة الدماغ. ولكن نقاشاته الواسعة مع تلميذه فرويد في مستشفى Slapetrier في باريس، أوصلت فرويد الى تركيز تصور آخر حول قضايا البدن.

لقد رأى فرويد أولاً، بأن الغلمية هي صفة جامعة تطال الجسد كله داخله وخارجه، وكل مناطقه بدون استثناء، فالجسم كله يثير ويثار. وذلك عبر تغطية اللذة لكامل الجسد، وليس لنتوءاته وفتحاته فقط.

ورأى فرويد ثانياً بأن ما يهم التحليل النفسي لفهم دينامية البدن، هو معاني ورموز «ما وراء البدن» L'ailleurs du corps. أي مكان تركيز وتكثيف هوامات رغبة الجسد الدائمة الحركة والتعبير.

فما هي عناصر النظرية الفرويدية حول موضوع البدن؟.

اننا نجدها في معظم كتاباته التي صدرت في مُدد زمنية متباعدة. ولعل أهم ما نجده في هذا المجال تركز في كتابه الشهير: «محاولات في التحليل النفسي» الذي كتبه سنة 1921. وخاصة في القسم الأول منه، بعنوان: «ما وراء مبدأ اللذة»؛ ثم في الفصل الثالث: «الأنا والهو». وفي الفصل الرابع: «تصورات وتوقعات حالية حول الحرب والموت». اضافة الى مجوعة مهمة من المقالات التي كتبها فرويد أيضاً في مُدد متباينة وجمعها المحلل النفساني الفرنسي الشهير لابلانش في كتاب تحت عنوان «الحياة الجنسية» صدر في فرنسا.

في هذه المراجع، يحدد فرويد بعض المنطلقات التي تساعدنا على فهم دينامية البدن ومنها:

– إن أساس لذة البدن هي كيميائية وإحيائية، وانها تظهر على شكل طاقة لا تُرى إلا من خلال توظيفاتها. ولقد سمى فرويد هذه الطاقة بداية: ليبيدو - وأدخل عليها بعد ذلك طاقة اخرى تتنازع معها السيادة والسيطرة على الجسد، وسماها: العدوانية؛ وقال عندها بأن الليبيدو هو نتاج غريزة الحياة، والعدوانية والتدميرية هي نتاج غريزة الموت: والحياة والموت معاً هما خاصة أساسية من خصائص البدن ومن المكونات الثابتة لحركته الدائمة. في اطار جدلية: الأنا والهو والأنا الأعلى.

– ولذة البدن تأخذ قالب الرغبة، والرغبة هي نتاج جدلية الجهاز النفساني الذي يتراوح من الوعي الكامل الى اللاوعي الكامل مروراً بما قبل الوعي.

– ونظرية الليبيدو عند فرويد هي التي تجسد نظرته للبدن (مضافاً اليها نظريته حول غريزة الموت). والليبيدو عنده، هو الطاقة الجنسية، وهذه الطاقة لا تُرى الا من خلال توظيفاتها على الاشياء العاطفية. وهي عبارة عن تلازم تيارين أساسيين هما:

التيار الشهواني أو تيار الحاجة المادية الملموسة للجسد، Courant sexuel؛ والتيار العاطفي، أي تيار الحنان والحب والعطف والذي يجسد الحاجة الهوامية للجسد. والبعد الجنسي للبدن تبعاً لنظرية فرويد يتكون عبر مراحل الغلمة المتعددة في الجسد منذ الولادة وحتى ما بعد مرحلة النضوج.

وقوة الليبيدو لا تقاس إلا من خلال تصريفاتها المختلفة: حيث ان «الشيء» الجنسي Objet sexuel و«الغاية» الجنسية But sexuel وأشكال الاشباع، هي التي تدلنا على هذه القوة المتحركة دوماً... مما دفع فرويد للحديث عن القانون الاقتصادي للتوظيف الليبيدي من وعلى البدن. وقد اعتقد فرويد في وقت من الاوقات بالطبيعة الكيميائية للقوة التي تحرك الجسم كله من أجل الاشباع. واعتقد أيضاً بالقدرة المستقبلية لعلم الاحياكيمياء في إلقاء المزيد من الاضواء على حركية البدن.

– ويعتبر فرويد بأن النزوة الجنسية هي من أهم خصائص الجسد وهي لا يخلقها الشيء الجنسي ولكنه يسمح بتوظيفها. وهي لا تدين بوجودها له. وفي حالة فقدان الشيء الجنسي فإنها لا تنتفي وانما تحاول ايجاد منافذ لها بالمداورة والرمز تنكراً وتحولاً.

وأما رايش Reich فإنه طوّر مفاهيم فرويد حول البدن، وركزها أكثر منه على قاعدة مادية احيائية وكهربائية. وربط البدن بالهوامات بشكل جدلي لا انفصام بعده. ولعله كان

الوحيد الذي أخذ عن فرويد نظريته عن الليبيدو وأخضعها للدراسات العلمية المختبرية وحددها على أنها طاقة احياكهربائية، مسرحها الجسم كله ومركزها الاعضاء التناسلية. واعطى أيضاً نظريته الجديدة حول الاقتصاد الجنسي Economie sexuelle : التي تهدف الى دراسة التصريفات المختلفة للطاقة الاحياكهربائية ونتيجة ذلك على صعيد الصحة النفس جنسية. وهذا ما برز في كتابه الشهير حول وظيفة الرهز (أو وظيفة النشوة):

فالبدن هو المنطلق وهو النهاية بالنسبة الى رايش. وهو في اتجاه دائم نحو التفتح والاشباع. وأكثر مراحل التفتح الجسماني هي مرحلة العلاقة الشيئية المتبادلة بين شخص وآخر من جنس مختلف. وهي علاقة تؤدي الى قمة الاثارة والنشوة (اذا كان التعبير على صعيدي العاطفة والشهوة)، وبعدها الى قمة الافراغ الاحياكهربائي ومن ثم الى الاسترخاء تبعاً للمعادلة التالية:

- توتر ميكانيكي Tension mécanique في الجسم ← شحنة احياكهربائية Charge bio-électrique.

- إفراغ احياكهربائي Décharge bio-électrique استرخاء ميكانيكي Relaxation mécanique.

ويرى رايش أنه من أجل الوصول الى هذه المرحلة الرمزية (مرحلة النشوة) من التعبير الجسماني المتفتح والمتكامل وغير المكبوت، على الجسم كله: بمعاناته التاريخية وبتوتره الميكانيكي، وبشحنته الاحياكهربائية؛ أن يشارك بشكل وجداني وكلي مع الجسم الآخر الذي يتصل به، وعلى نفس المستوى، وصولاً الى النشوة والاشباع الكاملين.

ويرى رايش بأن هذه المعادلة البدنية يشترك فيها الرجل والمرأة معاً. ولكي يصلا الى التعبير البدني الصادق عليهما أن يتخطيا كل الموانع الكابتة والصادة (الواعية واللاواعية) وان يقنن كل منهما تعبيره الجسماني انسجاماً مع تعبير الآخر لكي تكون لغة التعبير مفهومة.

وبما أن الجسم (أو البدن) لا ينفصل عن الفكر، فإن أي حادث تاريخي يترك أثره عند الفرد. وما يحول بين افراغ الشحنة الاحياكهربائية وبين المتعة والنشوة يترك آثاراً بالغة الخطورة على صعيد البدن والفكر معاً. وهذه الآثار هي إما رمزية وإما ظاهرة. وكلها يمكن أن تؤدي الى ارباكات بالغة السلبية على حياة الفرد.

ويرى رايش أيضاً، بأن سرعة البدن في تداعيه للدلالة على مصير قوته الأحياكهربائية هي هائلة فعلاً: ويشير الى ما يسميه عمليات التقلص والتشنج في الجسد: La cuirasse : أي مجموعة التصرفات وخاصة على مستوى العضلات، التي يظهرها البدن لتحميه ضد العواطف والاحساسات الجسمانية الداخلية المكبوتة، وضد القلق والغضب والاثارات الجنسية... والتي اذا تخطت حدها الاقصى تصل بالفرد الى حالات مرضية متنوعة. ويرى رايش بأن تجمع القوة الأحياكهربائية في الخلايا والتشبث التاريخي لمعاناة الجسم عند مرحلة معينة، كلها حوادث لا تضيع وانما تترك لها أثراً يظهر بأشكال متعددة.

ويتحدث رايش مطولاً عن قدرة وامكانية وسائل العلاج المختلفة في فهم لغة البدن وفي التنفيس عنه. ويستعرض التحليل النفسي والعلاج عن طريق تحليل الطباع، وبواسطة الرياضة واليوغا والاسترخاء وما اليها، عارضاً تناقضاتها ونقاط تلاقيها.

- وعند الحديث عن البدن لا بدّ من الاشارة الى المفهوم الجديد والذي يتركز حول ما يسمى «بصورة الجسد» أو «صورة البدن» «L'image du corps». وأول من ادخل هذا المفهوم هو بول شيلدر Paul Schilder. ونتوقف أيضاً عند ما أدخلته جيزيلا بانكوف Gisela Pankow من تفصيلات حول هذا المفهوم في مجال علم النفس المرضي:

- في كتاب وضعه شيلدر سنة 1935 وبعنوان «صورة الجسد»؛ تتجسد معظم أفكاره حول البدن.

يقول فرانسوا جونتريه François Gantheret في مقدمة الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب، والتي صدرت سنة 1968 في باريس (المرجع المشار إليه في هذا المقال):

إن شيلدر، في حديثه عن صورة البدن، ينطلق من قاعدة بيولوجية تشكل المادة التي تتكون منها الصورة البدنية. والليبيدو هو الذي يعطي هذه المادة البنية والمعنى والدلالة. ويعتبر ايضاً وجود تداخل اجتماعي بين صور البدن المختلفة. فالبدن اذن يشكل صورته عبر علاقة جدلية في اتجاهين: من البيولوجيا الى الاجتماع ومنه اليها.

ويشير Gantheret أيضاً الى تأثر Schilder بنظرية الشكل وقبلها بالنظرية الظواهرية عند هوسرل Husserl؛ وذلك عبر التفاعل بين صور الجسد المختلفة بين الأنا والآخر وعن طريق عمليات الاسقاط المتبادلة. وهذا ما عبر عنه فرويد عندما تحدث عن العلاقة بين الأنا والهو.

أما شيلدر نفسه فإنه يتحدث عن مفهومه وتعريفاته «لصورة الجسد» على النحو التالي:

إن صورة الجسد الانساني هي الصورة التي نكوّنها عن جسدنا الخاص وفي قرارة أنفسنا؛ أي هي الطريقة التي يظهر لنا فيها جسدنا الخاص. ونحن نستطيع أن نحدد بعض الانطباعات

والاحساسات كاللمس والحرارة والالم وغيرها على مستوى الجسم؛ وما وراء هذه الأحاسيس نتبين بطريقة مباشرة وجود وحدة للبدن. وهذه الوحدة المدركة هي عبارة عن تصور لجسدنا. ووحدة الجسد هذه يمكن أن تطال كل ما هو منه داخلياً وخارجياً وكل ما يعلق به ويشكل استمرارية شكلية بالنسبة له (كالزينة مثلاً والصوت وما اليها..).

وبعد هذا التحديد السريع ينتقل شيلدر للحديث: عن تفاصيل «صورة البدن» ويطرح ذلك على مستويات ثلاثة:

1 ـ على المستـــوى الفيزيولوجي:

حيث يحدد الأساس الفيزيولوجي «لصورة البدن».

ويشير في هذا المجال الى أن كل لمس أو مثير على مستوى البدن، يثير احساسات لها مصدرها في أماكن محددة من الجسد. ويتحدث عن مناطق الإثارة في البدن وخصائصها المختلفة وخاصة عن ما يسميها بالفتحات في الجسد حيث تتجمع الإثارات كلها، Cavités أو Orifices، وأيضاً عن النتوءات Saillis، أو بتعبير آخر فالفتحات هي من داخل البدن dedans، والنتوءات هي من خارج البدن dehors.

2 ـ على المستـــوى الليبيـــدي:

يتحدث عن مجموعة من القضايا التي تبرز الجانب الهوامي في الموضوع والتي تتوافق كلها مع المفهوم الفرويدي حول البدن بشكل عام:

ويذكر في هذا المجال حالة النرجسية وحب الجسد الخاص؛ ومناطق الغلمة في صورة الجسد؛ وحالات فقدان وضياع الشخصية؛ واضطرابات الهلع والهستيريا والألم وعلاقته بالليبيدو ومظاهر السادية والمازوشية؛ ويذكر أيضاً حالات الشيزوفرنيا التي تظهر على شكل تفكك لصورة الجسد؛ وكذلك يتحدث عن حالات الإقلاب بشكل عام وعن حالات الامراض العضوية ذات الاسباب النفسانية والعلائقية.

وكلها تشير الى تكوين وتفكك صورة الجسد عند الفرد.

3 ـ على المستوى الاجتماعي:

ويشير الى مجموعة من القضايا التي تحدد البعد الاجتماعي لصورة البدن: ومنها: المكان وصورة الجسد مما أعطى مفهوم شيلدر الأساسي حول ما يسميه بالمسافة الاجتماعية بين الأبدان؛ (مما يثير قضية الحجاب على سبيل المثال)؛ وقضية التقليد وصورة البدن، والتماهي والجمال.

وكلها تُدخل مبدأ النسبية الاجتماعية على مفهوم صورة البدن.

وأما جيزيلا بونكوف فإن وجهة نظرها حول صورة البدن تتركز في الحديث عن الاضطرابات الذهانية لنظرة المريض لبدنه وتبرز هذه النظرة علاقة بين الجزء الواحد وبقية أجزاء الجسد. وهي أساس جدلية مفهوم الباحثة. وهي ترى وظيفتين اساسيتين لصورة البدن:

– الأولى تعني فقط بنية المكان La structure spatiale من حيث الشكل Gestalt وذلك يعني أيضاً بأن هذه البنية تعبِّر عن العلاقة الدينامية بين الأجزاء والمجموع: ولذلك تلاحظ بأن العصابي يستطيع أن يتعرف على وحدة جسده، حتى ولو كان الجسد مشوهاً؛ بينما لا يستطيع الذهاني القيام بهذه المهمة المعرفية. وعندها نتكلم عن الجسد المفكك الصورة عند الذهاني والفصامي خاصة.

– الوظيفة الثانية لصورة البدن لا تعني البنية من حيث الشكل وإنما من حيث المحتوى والمعنى Contenu et sens: حيث ان الصورة هي لكونها تمثلات وانتاج جديد للشيء. ويشير الى أشياء أخرى، تلعب دوراً بالغ الأهمية:

وحسب درجة التفكك لهذه الصورة في حالات الذهان فإن الباحثة تستعمل الوسائل التعبيرية المختلفة لمعرفة صورة الجسد، وخاصة اللعب بأشكال المعجون التي تعتبر وسيلة إسقاطية مهمة في هذا المجال.

والباحث والمحلل النفساني العربي الشهير، سامي علي محمود ركز أبحاثه (باللغة الفرنسية) على قضايا الجسد وتوزع ماهية ووحدة الجسد ما بين الواقع والخيال:

والقضايا التي تناولها في هذا الكتاب تتمحور حول: البدن والماهية أو الهوية؛ البدن والمكان ومشاعر القرابة؛ البدن والزمن؛ البدن والكلام؛ البدن والحركة؛ البدن واضطرابات الاقلاب النفسجسدي؛ البدن والنرجسية؛...

ومما يقوله الباحث في مقدمة الكتاب:

إن للبدن مرجعين هما الواقع والخيال. والاكتشاف الأساسي الذي توصل اليه فرويد يتمحور حول عمل اللاوعي؛ حيث ان عمل الحلم هو المثال النموذجي على عمل اللاوعي: ووظيفة اللاوعي ذاتها ليست منفصلة عن ما يدور في عمل الحلم: وهكذا يرى فرويد في عمليات التكثيف والإزاحة، دلالة على العمليات الأولية التي يتصف بها الهو.

ولكن الباحث العربي يشير الى النقص في النظرية الفرويدية في هذا المجال: فعمل الهلوسات حسب المفهوم التحليلي لا

يحتوي العمل الاساسي الذي يمكن أن يفسر هوامات الجسد، وهو عمل الاسقاط Projection. فقط سنة 1917 بدأ فرويد يفهم الحلم من زاوية الاسقاط، والحلم إذن هو اسقاط، أي تجسيد خارجي لعملية داخلية تدور على مستوى البدن.

ويخلص سامي علي إلى القول:

إن الاسقاط هو أداة البدن الخاص لكونه تمثلات متصورة، وقوة هذه الأداة يمكن أن تتبين حيث يطرح السؤال حول مصدر التمثلات المشار اليها: البدن، الشيء العاطفي وشروط ظهورها (أي البدن والشيء العاطفي). وهذا ما يفيد أخيراً بأن الفرد هو قبل كل شيء كلٌّ نفسجسدي Une totalité psycho-somatique.

والباحث الفرنسي بيير فديدا Pierre Fedida يطرح موضوع البدن في كتاب شهير صدر له: ويركز ما كتبه حول حالات الجسد والاقتصاد الليبيدي في الحالات المتعددة للأمراض العضوية مثل الهلع والسوداوية والهستيريا والإقلاب وعُصاب الأعضاء وغيرها من الحالات المرضية التي تبرز فيها بشكل حاد الحياة العاطفية عند الجنسين. وهو يستند في ذلك إلى أهم كتابات فرويد.

ويرى فديدا بأن الاستعارة La métaphore هي لغة البدن أو اللغة الجسدية وهذا ما اشار اليه Sharpe عندما ربط عملية الاستعارة بالهوامات النفسجسدية المبكرة.

ويلاحظ فديدا بأن كل مريض مصاب جسدياً ويخضع لعلاج طبي يمكن أن يخضع أيضاً لعلاج تحليلي ونفساني: والعلاج النفساني هو عبارة عن استماع للتظلمات البدنية للمريض، هذه التظلمات التي تظهر على مستويين: مستوى التشكلات البدنية الخيالية والهوامية، ومستوى الاقتصاد التوظيفي الليبيدي ماضياً وحاضراً.

واستناداً الى قراءة مستفيضة لنص فرويد الشهير بعنوان «من أجل إدخال مفهوم النرجسية» يشير فديدا الى أن المريض المصاب بآلام عضوية وبدنية يتخلى عن مصلحته في أشياء العالم الخارجي، تلك التي ليس لها علاقة بموضوع آلامه، ويمكن أيضاً للمريض أن يسحب مصلحته الليبيدية عن أشيائه العاطفية: وهو بذلك يتوقف عن الحب طالما استمر ألمه: وهذه العملية تسمى باقتصاد الإنذار التي تفترض اختفاء الحياة العاطفية لصالح الألم العضوي البدني.

ويذكر الباحث حالة مريضة عالجها، مصابة بسرطان في الثدي، فيقول: مشاعر القلق مرتبطة بالموت والمرض تستعمل الاصابة البدنية كوسيلة لإعادة المخاوف البدائية التي كانت المريضة مسرحاً لها قبل مرضها وفي طفولتها. (ويذكر حادثتين هلعيتين: موت الام بحادث طائرة وفشل العلاقة الغرامية التي كانت تربطها بحبيب كان قد تركها): وفي خلال تحليل هذه الحالة لاحظ فديدا مجموعة من الهوامات والاحلام والذكريات المرتبطة بالحادثتين الهلعيتين، وذلك من خلال خطاب المريضة العنيف حول مرضها البدني. ويلاحظ أيضاً بأنه في حالات أخرى فإن الاصابات البدنية تعيد أحياناً الوجود الهوامي للأشياء العاطفية الغائبة والمفقودة والتي كانت قد نسيت منذ زمن بعيد.

ويستنتج الباحث أيضاً وجود علاقة قوية عن طريق البدن، وعبر مستوى «ما وراء السيكلوجيا» بين البدن المريض وحالات النوم والحلم والسوداوية...

ويشير أخيراً الى ما يسميه فرويد «نموذج عضو البدن» وخاصة «عضو البدن التناسلي في حالة الاثارة» وعلاقته بالنظرية الرمزية الجنسية للحلم.

وخلاصة القول حول فكر الباحث فديدا في هذا المجال هو أن البدن وإن كان يُرى بشكل مادي وموضوعي، ولكنه يظهر دائماً بشكل هوامي من خلال لغة الاستعارة الليبيدية حوله. وفي هذا الاطار يركز مشروعه حول هدف العلم النفسجسدي.

مصادر ومراجع

- الزين، نزار، أصالة الأنا والوظيفة التكاملية، مجلة دراسات نفسانية، كلية الآداب والعلوم الانسانية، قسم علم النفس، العدد 1، 1974.
- المنجد في اللغة والاعلام، طبعة 20، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

- Ali, Sami, Corps réel, corps imaginaire, Dunod, Paris, 1977.
- Fédida, P., Corps du vide et espace de séance, J.P. Delarge, Paris, 1977.
- Freud, S., Essais de psychanalyse, Payot, Paris, 1967.
- Freud, S., La vie sexuelle, P.U.F, Paris, 1969.
- Freud, S., Ma vie et la psychanalyse, Idées, Paris, 1965.
- Freud, S., Métapsychologie, Idées, Paris, 1969.
- Freud, S., Trois essais sur la théorie de la sexualité, Idées, Paris, 1971.
- Leny, Jean-François, Le conditionnement, P.U.F., Paris, 1966.
- Naville, Pierre, La psychologie du comportement, Idées, Gallimard, Paris, 1963.
- Pankow, G., L'homme et sa psychose, Montaigne, Paris, 1969.
- Petit Larousse, 1966, 27ème tirage, Librairie Larousse, Paris.
- Reich, La fonction de l'orgasme, L'arche éditeur, Paris, 1971.
- Schilder, P., L'image du corps, Gallimard, Paris, 1968.

عباس مكي

بَدِيْهِيَّة

Axiome
Axiom
Axiom

تنتمي البديهية الى مجالات المنطق، والرياضيات، وفلسفة العلم، فضلاً عن الفلسفات القائمة على نسق استنباطي.

وتعني في اللغة البدايات أو الأوائل، فالبدء والبداهة والبديهية هي أول كل شيء. كما تعني في الاستخدام اليومي الشائع إما المبدأ والقاعدة التي يتفق عليها لقيمتها الذاتية، أو القضية التي تعدّ حقيقة بيِّنة بذاتها. ولا يختلف استخدامها الاصطلاحي كثيراً عن هاتين الدلالتين.

فالساوي صاحب « البصائر النصيرية » في المنطق يعرِّفها بأنها الأوليات، وهي القضايا التي يصدق بها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه من تعلم أو تخلق بخلق أو حب السلامة والنظام، ولا تدعو اليها قوة الوهم أو قوة أخرى من قوى النفس. ولا يتوقف العقل في التصديق بها الا على حصول التصوير لأجزائها المفردة، فإذا تصور معاني أجزائها سارع الى التصديق بها من غير أن يشعر بخلوه وقتاً ما عن ذلك التصديق، مثل قولنا الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لواحد متساوية.

ويتفق هذا مع أرسطو الذي تحدث عنها في « التحليلات الثانية »، فهي مثل مبادىء عدم التناقض والثالث المرفوع، ولا تدخل في القياس وان كان القياس يسايرها، أي أنها مقدمات بالقوة لا بالفعل، ولا يكسبها العقل بالغريزة بل بالحدس.

وتكوِّن البديهيات مع التعريفات أو المسلمات والمصادرات مجموعة المبادىء أو المقدمات في النسق الاستنباطي الذي تستنتج منه النظريات البرهانية Theorems (أو المبرهنات) في الرياضيات.

ويعدّ نسق إقليدس في الهندسة أول الأمثلة وأبرزها في الأنساق الاستنباطية. وكان المعتقد أن بديهيات النسق تعبِّر أيضاً عن حقائق عقلية، ووقائع تجريبية في آن واحد، حتى ابتكرت هندسات لا إقليدية في منتصف القرن التاسع عشر، واكتشف حينئذ أن البديهيات وشأنها شأن كل المقدمات، افتراضية اشتراطية ليست هي بعينها في كل الانساق المختلفة.

ويرى معظم المناطقة الوضعيين ان البديهيات ترتبط بفكرة الاسبقية المنطقية المترتبة على قائمة العلوم، فما يأخذه العلم المعين عن العلوم السابقة عليه في سلم التعميم من فروض وضعتها تلك العلوم يكون بديهيات لهذا العلم المعين بحيث يكون العلم السابق هو المنوط بالبرهنة عليها.

أما في المنطق البراغماتي كما يتضح عند ديوي فلا فرق بين البديهيات والمسلمات فليست هذه أو تلك صادقة أو كاذبة في حد ذاتها، وانما يحدد معانيها ما يترتب عليها من نتائج بسبب ما بينها من علاقات اللزوم التي تربط بعضها بالبعض الآخر. وللباحث الحرية في أن يضع لنفسه ما يريد من بديهيات ومصادرات ولكن بشرط أن تكون مثمرة لنتائج متضمنة فيها، وتستخرج منها استخراجاً دقيقاً وفقاً لقواعد اللزوم أو الاقتضاء.

صلاح قنصوه

برّ

Charité–Justice
Charity
Liebe–Wohltätigkeit

1 – يساعدنا على فهم الفعل « بَرَرَ » المقارنة بأخيه الفعل « بَرَأ » الذي يعني القطع للأجسام، وفَصْلَها عن بعضها بعضاً. وبذلك يكون الفعل بَرَرَ يعني التقطيعَ للأعمال، وفصلَها للتمييز بين برِّها « خيرها » وشرِّيرها (والفعل شَرَّ هو الأخ الآخر للفعل بَرَرَ)، وجَعْلَها مبرورة، مقبولة، صالحة.

واذن فالمبرورية، في التحليل للبنية اللغوية المتوازية مع البنية المؤسسية ومع اللاوعي، هو عملية التقطيع والتحليل وبالتالي الفصل والتمييز بين البار والعاق، بين الصالح والطالح، بين الخيِّر والشرِّي [الشرير]. بعدئذ يكون عمل من الاعمال، أو مسعى أو سلوك، مبروراً ان كان نقياً من الآثام والشبهات والخيانات والكذب. ذاك أن جعل عمل مبروراً هو رفع السلوك أو الفكرة، من واقعه اليومي، الاعتيادي، الى البر أي الى اقرار الخير وترسيخ الصلاح. وجعل سلوك مبروراً هو سيرورات وإرادة وتصميم لتحقيق البر أو لجعل البر حالاً قاراً في السلوكات. وذلك البرّ المقصود هو الاستقامة والخير والصدق والمحبة؛ وهو أيضاً طاعة الله، والبر بالوالدين، والبر باليمين وبالعهود المقطوعة (« لسان العرب »، ج 4). انه إظهار الخير وتغليبه، وإغماض الشر. بل إن البر هو الظاهر أي البراني المفضل في العقلية الحسية على ما هو جُوّاً، باطن، غامض،

جواني. البر هو الفاضل، والمبرورية هي السعي للفضيلة ولتغليب الخير. وبهذا سميت الحنطة براً لانها الافضل والمتغلبة. نلقى هذا المعنى للبر (وللتبرير، المبرورية)، في الحديث، فمنه القائل: «عليكم بالصدق، فإنه يهدي الى البر». وفي القرآن الكريم حيث الآية: ﴿... وبرّا بوالديه﴾ (سورة مريم، 14) أي صدقاً في المعاملة وطاعة، أي عطفاً ومحبة. اما البر في الآية ﴿ليس البرّ ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب﴾ (سورة البقرة، 177) فهو الصلاة. فالبر بالمعنى الايجابي انطلاقاً من تلك الآية عينها هو: ﴿من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب﴾. انه، اذن، الايمان الديني، وهو التقوى، والانفاق على المحتاجين مما تحبون، والتعاون. أما البر في المعاملات والفراض، حيث الحج المبرور هو الذي يكون خالياً من المآثم؛ والبيع المبرور هو الذي لا شبهة فيه ولا كذب ولا خيانة. وخلاصة، فإن البر هو الرحمة، واللطف، والعطف. والأبرار هم الأخيار، والأتقياء، الصادقون، الذين لا يغدرون ولا ينكثون ولا يحنثون. والفعل المبرور هو الذي لا مأثم فيه.

2 ـ ونال مصطلح «البر»، ومنه التبرير فيما بعد كمصطلح مولد ومحمّل بمعان أكثر ونفسانية المضمون، دوراً في تاريخ الفكر الاخلاقي في تراثنا. هنا يُستدعى تعريف يرى أن البرّ «هو فضيلة عَدْليَّة بها يكون للمرء ما يستحقه بالسنّة. والجور ضدُّه». (ابن سينا، «كتاب المجموع»، ص 51). ويكرر ابن سينا هذا الحد للبر، في مكان آخر وبكلام مماثل، فيقول: «البر فضيلة عادلة تقسم لكلٍّ ما يستحقه بحسب تقدير الشريعة. والجور رذيلة يكون بها المرء آخذاً ما ليس له بحسب تقدير الشريعة». (ابن سينا، «الخطابة»، ص 84). ومعروف أن هذا الأخذ الذي يعني بالبر فضيلة العدالة مستقى من أرسطو الذي يقول: «البر فضيلة عادلة يكون بها لكل امرىء من الناس ما يستحق وبقدر ما تأمر به السنّة، والجور هو الذي يأخذ به المرءُ الغريبة التي ليست له في السنة». (أرسطو، «الخطابة»، الترجمة العربية القديمة، ص 39). هنا يستدعى تعريف الفضيلة، فهذه «قوة جلابة للخيرات الحقيقية والمظنونة؛ فاعلة للعظائم في كل وجه، ونحو كل شيء». (ابن سينا، «كتاب المجموع»، ص 51؛ عينه، «كتاب الخطابة»، ص 84، أرسطو، «الخطابة»، الترجمة العربية القديمة، ص 38). وحيث انها كذلك فان جعل سلوك مبروراً يقضي بجعله عادلاً، وساعياً الى إقامة العدل؛ بل ومحققاً للفضائل. (ابن سينا، «رسالة البر والاثم»).

وكذلك فإن التمتع بفضيلة البر، حيث يكون سلوكنا مبروراً، يعني حيازة الفضيلة التي تقيم البر. واقامة البر، أو تحقيقه، اقامة للعدل أي لتلك الفضيلة التي تحقق لكل انسان ما يستحقه، وذلك داخل الجماعة، وبواسطة السنن والقوانين. وبكلمة أخيرة وأكثف، فان الجور يناقض البر مناقضة الرذيلة للفضيلة. واذ ان «الفضيلة ملكة حسنة التأتي لتحصيل ما هو خير». (ابن سينا، «الخطابة»، ص 84). فإن السعي لتحصيل العدل، بين القوى المتصارعة داخل الشخصية أو لتحصيله في المجتمع، هو العمل المبرور والذي يجب أن نخرجه، ان نجعله برانياً أي متحققاً في الشخصية وفي المجتمع.

3 ـ أهمل الفكر العربي الحديث استعمال البر بمعنى العدالة؛ وأبقى على المعنى القديم الدال على الصدق، وانعدام الشبهات والآثام، والطاعة، والاخلاص، والمحبة. وأبقى أيضاً على البر كدال على العمل الصالح الذي يقدم خدمات اجتماعية وانسانية. فنحن اليوم نشدد في التفسير القرآني على المضمون الاجتماعي لكلمة «برّ» التي ترد في بعض الآيات. وكذلك فان البار، نشاطاً أو ابناً ازاء أهله أو وطنه، ينشدُّ باتجاه المحتوى العملي والعلائق العينية الاجتماعية ذات النفع. صحيح أن «أعمال البر» هي النشاطات التي تقدم العطايا، أو تقوم بالاحسان والخير الى المحتاجين، الا أننا نفهمها على أنها تقوم على المحبة، والمساواة، واحترام الشخصية، وطبيعتها كواجب لا كتفضل، وتمنن، وغسل ذنوب، أو كتقرُّب من الله. فهي وظائف أقرب لأن تكون من مهمات الدولة في بعض أجهزتها المتخصصة.

4 ـ يُستدعى، أخيراً، مصطلح التبرير. انه، في المعنى الحديث، يسعى للتبرئة ولجعل السلوك الفاشل مبرّراً. عند الاحباط نفتش عن أسباب تضفي على العمل غير المتكيف ما ينزع عنه الشبهات والنقائص فيقربه من البراءة. الا أن «برّأ» فعل استعمل في الفلسفة العربية الاسلامية ليعني فعل التجريد Abstraction؛ كذلك فالتبرئة هي التجريد؛ والمبرّأ هو المجرد (انظر للمثال، ابن سينا، «كتاب النفس»، ص 51 ـ 52). وما بقي في الاستعمال الراهن، في هذا المجال، فهو التبرير لا بمعنى المبرورية أي احقاق الحق والصلاح وتحقيق الفضيلة، بل بمعنى مولّد قريب من معنى الفعل «بَرَّأ». فهنا التبرير اوالية تحذف، وتشذب، بهدف تقديم سلوك على أنه بار اي صالح، ومقبول ومعقلن. وهذا هو المعنى الشائع، اليوم، والعائد الى عالم التحليل النفسي، واواليات الدفاع عن الأنا للتكيف الناقص مع الحقل ولإستعادة التوازن أو الصحة النفسية مؤقتا وبشكل غير مجابه وغير مباشر.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق ع. بدوي، الكويت ولبنان، وكالة المطبوعات ودار القلم، 1959.
- ابن سينا، رسالة البر والاثم، نشرة ع. زيعور، مجلة العرفان، بيروت، ك 2 وشباط، 1970.
- ابن سينا، كتاب الخطابة، منطق الشفاء ـ 8، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، 1954.
- ابن سينا، كتاب المجموع أو الحكمة العروضية في معاني كتاب ريطوريقا، نشرة محمد سليم سالم، القاهرة، 1950.
- ابن سينا، كتاب النفس، الشفاء، الطبيعيات رقم 6، القاهرة، تحقيق قنواتي وزايد، 1975.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 4، بيروت، دار بيروت، ودار صادر، 1968.
- ارسطو، الخطابة، الترجمة الفرنسية بقلم Dufour، باريس 1932، الترجمة العربية القديمة، نشرة بدوي، القاهرة، 1959.
- أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخس...، الكتاب الخامس، انظر ترجمته العربية القديمة، تحقيق بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- افلاطون، الجمهورية...، ما يتعلق بـ: العدالة والفضائل الاساسية الاربع.
- الزبيدي، تاج العروس، ج 10، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، 1972.
- عبدالباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1378 هـ.
- فريد، عزيز، الأمراض النفسية العصابية، القاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر، 1964.
- الفيروزابادي، القاموس المحيط، ج 1، بيروت، دار مكتبة التربية، تصوير للطبعة المصرية، البابي الحلبي، بلا تاريخ.
- فهمي، مصطفى، الصحة النفسية، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1976.

علي زيعور

بُرْهان

Démonstration
Demonstration
Beweis

لفظ فارسي معرَّب وأصله بران أي اقطع ذاك. ويقصد به قطع حجة الخصم، وقد يطلق على الحجة ذاتها، وهي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشيء. وأهل الميزان يخصونه بحجة أن مقدماته يقينية. ولهذا يسمى «العمدة» أي ما يعتمد عليه من أنواع القياسات لتركبه من المقدمات اليقينية، ولكونه كافياً في اكتساب العلوم التصديقية». («إيساغوجي في المنطق»، القاهرة، شركة المطبوعات العلمية، 1327 هـ، ص 156).

وللبرهان عند أرسطو تعريف أول ظاهري بالعلة الغائية هو أنه «قياس منتج للعلم»، ولفظ العلم يعني معرفة العلة وهي معرفة ثابتة ضرورية. وتعريف ثان جوهري بالعناصر المؤلفة له هو أنه «القياس المنتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها». ولما كانت المقدمات تتضمن الموضوع والمحمول، كانت عناصر البرهان الموضوع والمحمول والمقدمتين، ووجب أن يعلم قبل البرهان أن الموضوع موجود وما هو وما المحمول أو ما يعني اسمه، وان المقدمتين صادقتان وإلا لم ينتج برهان. والصدق هنا يقتضي أن تكون النسبة بين الموضوع والمحمول نسبة جوهرية فتصير المقدمة أولية، وإلا افتقرت الى برهان ولم تصلح أساساً يستند اليه.

ومقدمات البرهان ثلاثة أقسام: الأول مقدمات أولية بالاطلاق وتسمى «علوماً متعارفة» مثل مبادىء عدم التناقض والثالث المرفوع والعلية. والقسم الثاني مقدمات تسمى «أصولاً موضوعة» ليست أولية ولكن المتعلم يسلمها عن طيب نفس. والقسم الثالث مقدمات تسمى «مصادرات» يطلب الى المتعلم تسليمها فيسلمها مع عناد في نفسه، ويصير عليها الى أن تتبين له في علم آخر. فحينا تكون المقدمات أولية ويستدل على المعلول بالعلة يسمى البرهان «برهان لِمَ» يفيد علة حصول النتيجة ويحاكي نظام الوجود حيث العلة سابقة على المعلول وهو البرهان بالمعنى الصحيح والعلم الأكمل. وهناك برهان آخر يسمى «برهان إن» وهو الذي مقدماته تقتضي البرهنة أو الذي يستدل على العلة بالمعلول وهو برهان بالمعنى الواسع لأنه يترك للعقل مجالاً للتساؤل، كبرهان الطبيب الذي يستند الى نتائج الرياضيات فيقول إن الجروح المستديرة أبطأ اندمالاً من سواها، وكبراهين علوم الموسيقى والفلك التي تتقبل مبادئها من الرياضيات تقبلاً.

وشبيه بهذا القول الأرسطي تعريف الجرجاني للبرهان بأنه «القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات. والحد الأوسط فيه لا بد أن يكون علة لنسبة الاكبر الى الاصغر فإن كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة في الخارج أيضاً فهو برهانٌ لمي كقولنا هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فهذا محموم. فتعفن الاخلاط كما أنه علة لثبوت الحمى في الذهن كذلك علة لثبوت الحمى في الخارج وان لم يكن كذلك، بل لا يكون علة للنسبة الا في الذهن فهو برهان، كقولنا هذا محموم وكل محموم

متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط. فالحمى وان كانت علة لثبوت تعفن الاخلاط في الذهن الا أنها ليست علة له في الخارج، بل الأمر بالعكس. وقد يقال على الاستدلال من العلة الى المعلول برهان لمي، ومن المعلول الى العلة برهان اني».

ويفصّل إبن سينا القول في برهان اللم وبرهان الأنّ، يقول: «اما برهان اللم فهو الذي ليس انما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق بها فقط حتى تكون فائدته ان تعتقد أن القول لم يجب التصديق به بل يعطيك أيضاً مع ذلك علة اجتماع طرفي النتيجة في الوجود فتعلم أن الامر لِمَ هو في نفسه كذا فيكون الحد الاوسط فيه علة لتصديقك بالنتيجة وعلة لوجود النتيجة لأنه علة للحد الاكبر إما على الاطلاق كقولك هذه الخشبة مثلاً احالها شيء قوي الحرارة وكل شيء أحاله شيء قوي الحرارة فهو محترق ـ فهذه الخشبة محترقة، وإما لا على الاطلاق بل علة لوجوده للأصغر مثل أن يكون الحد الأوسط نوعاً ما وله جنس أو فصل أو خاصة فنحمل ذلك الحد عليه أولا ونحمل عليه ما وضع تحته مثل قولك كل شكل متساوي الساقين فهو مثلث وكل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين».

وأما برهان الأنّ فهو الذي انما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق فيعتقد أن القول لم يجب التصديق به ولا يعطيك أن الأمر في نفسه لِمَ هو كذلك لأن الحد الاوسط فيه ليس هو علة للأكبر في ذاته بوجه ولا علة لوجود الحد الاكبر في الاصغر وربما كان معلولا له كقولنا هذه الخشبة محترقة فإذن قد أحالها شيء حار والاحتراق معلول لوجود الحد الأكبر في الصغر». («النجاة»، ص 66، 67).

والبرهان، بهذا المعنى، هو شكل من أشكال القياس لأنه يعتمد على وجود حد أوسط. ولهذا يرى أرسطو أن القضية المباشرة لا تقبل البرهان لأنها خالية من حد أوسط. ولكن المناطقة المحدثين يميزون بين البرهان والقياس، ويقصدون البرهان الرياضي.

في كتاب بوانكريه «العلم والفرض»، فصل خاص عن طبيعة البرهان الرياضي (ص 9 ـ 28). يقول: «ان القياس لا يستطيع أن يعلمنا أي شيء جديد في جوهره؛ فإذا كان كل شيء يجب أن يخرج من مبدأ الهوية، فيجب أن يكون في الوسع رده اليه كذلك... والبرهان القياسي يظل عاجزاً عن اضافة أي شيء الى المعطيات التي نقدمها له؛ وهذه المعطيات تنحل الى بعض من البديهيات، وليس للمرء أن يجد شيئاً آخر غيرها في النتائج. فاذا لم يكن في وسع المرء التسليم بهذه النتائج، فيجب الاعتراف بأن للبرهان الرياضي نوعاً من القوة الخالقة الخاصة؛ وانه بالتالي يتميز من القياس» (ص 11). ويفسر بوانكريه هذا التمايز بقوله إن البرهان الرياضي يقوم على أساس للبرهان الراجع Raisonnement par récurrence ويصاغ على النحو التالي:

اذا فرضنا أن خاصة ما صادقة بالنسبة الى العدد م، فإنه ينتج عنه أنها صادقة أيضاً بالنسبة الى م + 1 أياً ما كانت م. واذا كان، من ناحية أخرى أننا نعرف، بالبرهان انها صادقة بالنسبة الى عدد معلوم ع، فإنها صادقة بالنسبة الى كل الاعداد ابتداء من ع، اذ يمكن أن نمتد بها من ع الى ع + 1، ثم الى (ع + 1) + 1، وهكذا الى غير نهاية.

ومعنى ذلك ان البرهان الراجع يتضمن أقيسة شرطية، اذ يمكن أن يصاغ كذلك على النحو التالي:

الخاصة صادقة بالنسبة الى العدد 1.

وهي اذا كانت صادقة بالنسبة الى 1 فانها صادقة بالنسبة الى 2.

∴ هي صادقة بالنسبة الى 2

وهي اذا كانت صادقة بالنسبة الى 2، فانها صادقة بالنسبة الى 3

∴ هي صادقة بالنسبة الى 3، وهكذا.

مراد وهبه

بَعْث

Résurrection
Resurrection
Wiederauferstehung

اصطلاح البعث اصطلاح ديني في الأساس ونجده لدى مختلف الشعوب التي تؤمن بحياة ثانية بعد الموت مثل قدماء المصريين. واتخذ البعث مدلولاً فلسفياً بالاضافة الى مدلوله الديني لدى الإسلاميين خاصة. وللبعث بشكل عام معنيان: البعث في الشرع بمعنى إرسال الله انساناً إلى الإنس والجن ليدعوهم الى طريق الحق، وشرطه ادّعاء النبوّة واظهار المعجزة وقيل الاطلاع على المغيبات ورؤية الملائكة.

والمعنى الثاني نجده في علم الكلام والفلسفة ويطلق على الحشر والمعاد أيضاً ويرتبط بخلود النفس Immortality خاصة لدى إبن رشد؛ يقول التهانوي: البعث في العرف هو والحشر والمعاد

ألفاظ مترادفة ويطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني والروحاني. فالجسماني هو أن يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور، والروحاني هو اعادة الأرواح الى أبدانها.

أولاً ـ البعث عند قدماء المصريين:

يرتبط البعث عند قدماء المصريين بعقيدتهم العامة وايمانهم الديني بالحياة الأخرى. وهذا المفهوم يعرف خطأ بالخلود. (فالجسم الذي لا حراك فيه يجب أن تعاد اليه الحياة وتعاد اليه القدرة على استخدام أعضائه وحواسه). وهذا البعث يمكن أن يكون فعل إله أو إلهة يحملان له الود كما يحدث عندما تقدم له إزيس أو حورس، أو يخاطب الكاهن الميت ويؤكد له أن إلهة السماء ستقيمه: «إنها ستضع رأسك في مكانها لأجلك. انها تجمع عظامك لأجلك وتوجد أعضاءك لأجلك وتحضر قلبك الى داخل جسمك لأجلك». ويقول برستيد في كتابه «تطور الفكر الديني في مصر القديمة».. «... وبهذا الوصف كان يعود [الميت] الى الوجود كشخص يملك كل المواهب التي يمكن أن تعاونه على العيش والبقاء في حياة آخرة. وعلى ذلك فإنه غير صحيح أن ينسب الى المصريين اعتقاد بخلود الروح يفسر تفسيراً جازماً على انه عدم القابلية للفناء أو التحدث عن آرائه في الخلود.

ثانياً ـ مفهوم البعث في القرآن:

يتخذ لفظ البعث في القرآن معاني متعددة وذلك حسب سياقه في كل آية من الآيات. ويمكن تحديد دلالة المصطلح من خلال تحليل احصائي لمضمونه وذلك على الوجه التالي: ذكر لفظ «بعث» بمشتقاته المختلفة في القرآن حوالى 67 مرة واتخذ 26 شكلاً هي: بعث، بعثنا، مبعوثون. وذكرت كل منها سبع مرات، ويبعثون ثماني مرات، ويبعث ست مرات. وكل من نبعث ويبعثهم، ابعث، والبعث ثلاث مرات. وكل من بعثناهم، فابعثوا، مبعوثين مرتين، ثم كل من بعثنا، بعثناكم، بعثه، يبعثك يبعثكم، يبعثن، وانبعث، لتبعثنَّ، تبعثون، ويبعث، يبعثوا، بعثكم، انبعاثهم مرة واحدة. ومن تحليل مضمون هذا اللفظ يتّضح الآتي:

أ ـ إتخذ اللفظ معنى الإرسال:

﴿بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين﴾ (البقرة 213).

وجاء لفظ الإرسال في ألفاظ «بعث» وذكرت سبع مرات في: (البقرة: 213، 247، آل عمران: 164، المائدة: 31، الإسراء: 41، الجمعة: 2)، ولفظ «بعثنا» وذكر سبع مرات ﴿ولقد بعثنا من كل أمة رسولاً﴾ (النحل: 36)، وفي آيات: (المائدة: 12، الأعراف: 103، يونس: 74، 75، الإسراء: 5، الفرقان: 51)، وأيضاً في لفظ «نبعث» وذكرت ثلاث مرات في آيات: (النحل: 84، 89. والإسراء: 15).

ب ـ إتخذ معنى المعاد والحشر في «بعثنا» ﴿قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا﴾ (يس: 52)، «بعثناكم»، ﴿ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون﴾ (البقرة: 56)، «بعثناهم»، (الكهف: 19،12)، و«بعثه» ﴿فأماته الله مائة عام ثم بعثه﴾ (البقرة: 259)، «يبعثهم» ﴿والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون﴾ (الأنعام: 36).

جـ ـ وهناك معانٍ أخرى اتخذها اللفظ بالاضافة الى ما سبق مثل إرسال ليس الرسل أو البشر، ولكن إرسال (بعث) العذاب كما في قوله: ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم﴾ (الأنعام: 65).

وممكن أن يكون البعث من البشر أيضاً وليس من الله فقط مثل: ﴿وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها﴾ (النساء: 35). والشخص الوحيد الذي اقترن به البعث اسماً هو المسيح (سورة مريم: 33،15). وقد حدد البعث بيوم القيامة كما في سورة المؤمنون: 16. ﴿ثم انكم يوم القيامة تبعثون﴾.

د ـ انكار البعث: كما نجد في لفظ (مبعوثون) وذكرت سبع مرات على الوجه التالي: ﴿ولئن قلت انكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا ان هذا إلاّ سحر مبين﴾ (هود: 7)، ﴿وقالوا أئذا كنا عظاماً ورفاتاً انا لمبعوثون خلقاً جديداً﴾ (الإسراء: 98،49، المؤمنون: 82، الصافات: 16، الواقعة، 47، المطففين: 4)، وأيضاً نجد نفس المعنى في لفظ مبعوثين ﴿وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين﴾ (الأنعام: 29، المؤمنون: 37).

ثالثاً ـ البعث في الفلسفة:

البعث في الفلسفة وعلم الكلام هو المعاد والحشر ويغلب لفظ المعاد عند المتكلمين والفلاسفة للدلالة على المقصود. وأوفى دراسة لهذا الموضوع نجدها لدى ابن سينا في رسالته «الأضحوية في أمر المعاد» يقول في ماهية المعاد، (أول فصول الرسالة). «أما المعاد في لغة العرب فمشتق من العود وحقيقته عودة الشيء الى ما كان عليه وحقيقته المكان أو الحالة التي كان الشيء فيه فباينه، فعاد اليه ثم نقل الى الحالة الأولى». ويبدو ان هناك اختلافات عديدة بين الفلاسفة حول هذا الموضوع، يقول التهانوي: «ثم انهم اختلفوا في أن الحشر ايجاد بعد الفناء بأن

يعدم الله الأجزاء الأصلية للبدن ثم يعيدها، أو جمع التفريق بأن يفرق الأجزاء فيختلط بعضها ببعض ثم يعيد فيها التأليف. ويدل على ذلك الآية 7 من سورة سبأ في قوله تعالى ﴿اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد﴾ ويضيف قوله: «والحق لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفياً أو اثباتاً، هذا عمن يقول بحشر الأجساد أو حشر الأرواح أما المنكر لحشر الأجساد فيقول بالمعاد الروحاني عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسية». ويمكن بيان خمسة اتجاهات في مسألة المعاد هي:

1 ـ القول بالمعاد الجسماني فقط وهو اتجاه المتكلمين.

2 ـ القول بالمعاد الروحاني فقط وهو موقف الفلاسفة كإبن رشد.

3 ـ القول بالمعاد الجسماني والروحاني معاً وهو الموقف الإسلامي ويدافع عنه الغزالي والرازي ضد ابن سينا القائل بالاتجاه الثاني.

4 ـ اتجاه الطبيعيين في انكار المعاد.

5 ـ الشك أو الإنكار وهو التوقف عن الحكم في هذه الأمور وهذا موقف جالينوس.

ويقدم الفلاسفة كثيراً من الأدلة العقلية بالاضافة لما جاء في القرآن لإثبات ضرورة البعث والمعاد. فالحشر ضرورة للثواب والعقاب (الرازي: «معالم أصول الدين»). ثانياً المعاد والبعث ضروري لتحقيق الأماني (فلما تثبت ان الحيوان انما خلق لأجل اللذة والراحة وتثبت ان المقصود غير حاصل في هذا العالم وجب القطع بوجود عالم آخر بعد هذا العالم يحصل فيه هذا المقصود وهو الدار الأخرى). وينبغي القول ان هذه الأدلة تقوم على الامكان والجواز وان الله قادر على كل شيء، وقادر على اعادة الأجسام التي خلقها.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي.
- ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، المقالة التاسعة والعاشرة.
- ابن سينا، كتاب النجاة.
- برستيد، هنري، تطور الفكر والدين في مصر القديمة.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، 2.
- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الشعب، القاهرة.

احمد عبد الحليم عطية.

بَقاء ـ فَناء

Subsistance-Anéantissement
Subsist-Annihilation
Verbleib-Vernichtung

من اصطلاحات الصوفية المسلمين التي شاع استخدامها منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين. وهم يشيرون بها الى حالين متقابلين من أحوال السلوك الى الله التي تتعاقب على نفس السالك. ويعني الفناء عندهم من الناحية الأخلاقية سقوط الأوصاف المذمومة عن السالك، ويعقبه البقاء، أي تحققه بالأوصاف الحميدة. ويعني الفناء من الناحية النفسية غيبة الإنسان عن شعوره بذاته أو بشيء من لوزامها، وعن المخلوقات في هذا العالم، لفترة مؤقتة، يعود بعدها الى البقاء الذي يشعر فيه بوجود ذاته وبالخلق، ولذلك يقول الصوفية إن السالك «فني عن الخلق وبقي بالحق»، ولا يتضمن ذلك عندهم الفناء الحقيقي للخلق، يقول القشيري: «واذا قيل فني (أي السالك) عن نفسه وعن الخلق، فنفسه موجودة والخلق موجودون، ولكنه لا علم له بهم ولا به ولا احساس ولا خبر». ومن معاني الفناء فناء السالك عن ارادته وبقائه بإرادة الله، وقد يطلق على هذا الفناء «الفناء عن ارادة السوى»، وقد يقال إن السالك ترك مراده لمراد الحق منه. ومن معاني الفناء أيضاً الفناء عن رؤية الأغيار أو ما سوى الله، ويعرف بـ «الفناء عن شهود السوى»، وقد يفني السالك عن هذا الفناء نفسه لاستغراقه تماماً في وجود الحق. وهناك بعد هذا فناء يطلق عليه ابن القيم في «مدارج السالكين»، «الفناء عن وجود السوى» لا يثبت فيه الصوفي غير وجود واحد، فيرى ان وجود العالم هو عين وجود الله، ويقول إنه فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود وانه ما ثمّ غير، وهو يخرج بصاحبه عن العقيدة الإسلامية الصحيحة.

وتجربة الفناء ملازمة لجميع صور التصوف في الديانات والحضارات الأخرى، كما هو الشأن في النرڤانا البوذية التي تشبه حال الفناء، وفي تراث الڤيدا للديانة البرهمية التي تنحو نحو وحدة الوجود، وفي التصوُّف المسيحي عند صوفية مثل القديسة تريزا ويوحنا الصليبي وإيكهارت. وقد يرجع هذا التشابه الى ان النفس الإنسانية واحدة فإذا خضعت لتجربة واحدة فإنها تصل الى نتائج متشابهة.

أبو الوفا التفتازاني



Structure
Structure
Struktur

على الرغم من شيوع كلمة البنيوية ومفهوم البنية، فإن تعريفها أو ادراجها في تعاريف محددة، يثير بعض القضايا. فالبنية من حيث هي مفهوم لا توجد في الدراسات الأدبية والاجتماعية فحسب، بل انها قائمة في ميدان العلوم الدقيقة كالفيزياء والبيولوجيا والرياضيات. أما البنيوية فهي أبعد من ان تكون مدرسة فلسفية بالمعنى التقليدي للكلمة ويعود ذلك الى اتساع مفهوم البنية، كما يعود الى اختلاف النزوعات الفكرية لدى ممثلي البنيوية التي تمتد من حدود المثالية الى حدود المادية. وقد انعكس هذا الاختلاف على تعريف مفهوم البنية، وسمح بتعددية التعريف واختلافه، بحيث جاء تعريف جان بياجيه مختلفاً عن تعريف كلود ليفي شتروس، وتعريف رولان بارت مختلفاً عن تعريف الماركسي لوسيان غولدمان. مع ذلك فإن البنية في تعريفها البسيط هي نسق من العقلانية التي تحدد الوحدة المادية للشيء وهي القانون الذي يفسر هذه الوحدة. إن ربط البنية بالعقلانية يعني أولاً، ان البنية ليست وجوداً عيانياً، أو تجريبياً قابلاً للقياس، إنما هي بناء نظري للأشياء، يسمح بشرح علاقاتها الداخلية وبتفسير الأثر المتبادل بين هذه العلاقات، كما أن ربط مفهوم البنية بمفهوم الوحدة يعني أولاً ان البنية بناء مغلق ومستقل بذاته لا يحتاج في تحولاته إلى أي عنصر خارجي، وبسبب هذه الاستقلالية تنزع البنية الى الثبات والاستقرار، كما تتم تحوّلاتها بدون الحاجة الى أي عنصر خارجي، وبدون أن تخرج عن قوانين البنية الداخلية. ولهذا فإن البنية هي نسق من التحولات، يتألف من عناصر، يكون من شأن أي تحول في أي عنصر منها أن يؤدي الى تحولات في باقي العناصر الأخرى. ان ارتباط العنصر بكلية العناصر الأخرى يجعله خاضعاً للكل الذي يقوم فيه، ويعطي مبدأ الأولوية المطلقة للكل على الأجزاء بحيث لا يمكن فهم أي عنصر من عناصر البنية خارجاً عن الوضع الذي يشغله داخل تلك البنية، وبسبب هذه العلاقة تظل البنية ثابتة وغير متغيرة، على الرغم من التحولات الناجمة عن تحول العناصر، ولا يمكن تحويل البنية أو تغييرها الا اذا اصطدمت ببنية خارجية. وبهذا المعنى فإن البنية لا تنطوي على أي بعد تاريخي، لأن التاريخ يعني التحول، والبنية لا تتحول وبالتالي فهي لا تعترف إلاّ بزمانها الخاص.

انطلاقاً من هذا المفهوم، قام أصحاب المنهج البنيوي بدراسات تطبيقية في مجالات عدة مثل الانثروبولوجيا والأدب وعلم النفس والفلسفة، بل استطاع هذا المنهج أن يترك آثاراً واضحة على كل أجناس الدراسات، معتمداً بذلك على رموزه الكبيرة مثل ياكبسون وشتروس ولاكان. بل امتدت هذه الآثار أحياناً الى الفكر الماركسي، وخاصة في أعمال آلتوسر ومدرسته، وهكذا أصبحت البنيوية احدى أهم دعامات الفكر الاوروبي المعاصر، محققة ضجة لم يكن يحلم بها مؤسسها الاول فرديناند دي سوسير 1857 ـ 1913. واذا كانت البنيوية ترى في سوسير، مؤسسها الاول، فإن مفهوم البنية قد وجد قبلاً في كتابات جان جاك روسو وماركس وفرويد وغيرهم. لكنه لم يصبح أداة للتحليل وقاعدةً لمنهج نظري معين الا بعد عام 1928، حيث بدأ تشكّل الحركة البنيوية. لقد عمل سوسير على تحديد موضوع علم اللغة، فمايز بين اللغة والكلام، على اعتبار أن اللغة نظام اجتماعي مستقل عن الأفراد، في حين أن الكلام هو الاستعمال الفردي أو الاجتماعي لهذا النظام، ورأى ان اللغة نسق منظم من العلامات، على اعتبار أن العلامة هي اتحاد صورة صوتية معينة مع تصور ذهني، حيث تكون الصورة هي «الدال» الذي يقوم في «النظام المادي»، ويكون التصور هو «المدلول» الذي يندرج في «النظام الذهني»، فالعلامة في تعريفها هي الوحدة الناتجة عن تكافل «الدال» و«المدلول». وانطلاقاً من هذا، مايز سوسير بين اللغة الداخلية واللغة الخارجية، حيث تعبر الاولى عن العلاقات المحايثة للغة أو عن العلاقات الداخلية لها، في حين تشير اللغة الخارجية الى العلاقات القائمة بين اللغة والحقول الخارجية المؤثرة عليها. وأعطى سوسير في هذا التمييز الاولوية الى اللغة الداخلية، فالمهم في حقل اللغة، هو تنظيمها الداخلي، أي قواعدها الداخلية، لا تاريخها، إذ إن اعطاء الاولوية الى اللغة الخارجية، يؤدي الى دراسة اللغة من خارجها، وإلى إرجاعها الى علوم أخرى كالتاريخ أو علم النفس أو علم الاجتماع. لقد قصد سوسير من هذا التحديد اقامة علم مستقل للغة لا يخضع الى الافتراضات الفلسفية أو الاجتماعية، بل يماثل في استقلاله العلوم الطبيعية التي تقيم العلم من داخله، بعد أن تدرس وحداته الخاصة بمعزل عن أي افتراضات فلسفية. اعتماداً على هذا المنهج أكد سوسير على مفهوم «النسق» أو «النظام» الذي يتكشّف في دراسة العلاقات الداخلية للغة، وفي تحولات هذه العلاقات، الأمر الذي جعله يمايز بين «الزمن التواقتي» و«الزمن التتابعي»، أي بين

« التزامن » و« التعاقب »، إذ إن مفهوم « التـزامـن »، يـرى العلاقات في زمانها الحاضر، وذلك على عكس مفهوم « التتابع » الذي يدرس العلاقات في حركة تكوّنها وتغيرها خلال الزمان.

واستناداً الى سوسير قام ليفي شتروس بتطبيق مبادىء علم اللغة على الظواهر الثقافية، واعتبر أن المنهج البنيوي يمكن أن يلعب دوراً في العلوم الاجتماعية يماثل الدور الذي لعبته الفيزياء النووية في تثوير الفيزياء النيوتنية، ودرس على ضوء هذا المنهج علاقات الأبوة في القبائل البدائية، مبيّناً ان مفهوم الابوة هو جملة عناصر ذات معنى قائمة في نظام من العلاقات. واذا كان سـوسير قـد رأى في العلامـة اللغـويـة وحـدة بين « الدال » و« المدلول »، فإن شتروس رأى بدوره في كل ظاهرة ثقافية علامة معينة قائمة على وحدة « الدال »، و« المدلول » أيضاً، فعمل على دراسة هذه الظـواهـر وتحليلهـا وتصنيفهـا وانتـاج النموذج النظري المعبّر عنها، بل عمـل على اقـامـة الصيـاغـة الرياضية الدائمة لها. وفي إرجاع الظواهر الثقافية الى نموذجها المجرد يتكشف نهج شتروس الذي يدرس العلاقات العيانية كي يصل الى بنيتها اللاشعورية، الامر الذي يستدعي عملية معرفية تنقل العياني الى المجرد، فحقيقة الشيء لا توجد في ظاهره، بل في بنائه النظري، الذي أنتجته المعرفـة العلميـة، القـادرة على النفاذ الى العلاقات البنيوية الداخلية التي تحدد الشيء وتعرّفه. وفي هذه الحال تتراجع المضامين المباشرة المرتبطـة بـالأشيـاء، لتحلّ مكانها الوظيفة الرمزية القائمة في بنيـة ذات خصـائـص ثابتة. ان اختلاف المضامين لا يعني اختلاف الوظيفة الرمزية اذ يمكن ان تقوم الوظيفة الرمزية في عدة ظواهر مختلفة المضامين.

وكما استند شتروس على سوسير، قام ميشيل فوكو أيضاً، صاحب « أثريات المعرفة » و« الكلمات والاشيـاء » بـاستعـادة مفهوم البنية، ليدرس تاريخ المعرفة، بعد أن حذف من مفهوم التاريخ كل مظهر من مظاهر التتابع والاستمرار، لأن دراسة المعرفة بنيوياً، لا تستقيم في تتابعها التاريخي، كما أنها لا تستقيم كعلم مقارن، يبحث في تمايز العلوم في مسارها التكويني، بل تتم هذه الدراسة وفقاً لقواعد « المقال » أو لقواعد البنية الخفيّة القائمة في تاريخ العلـوم، وهـي قـواعـد لا تعتمـد على ذات فردية، أو ذات جماعية، فهذه القواعد تكمن في خصائص البنية الداخلية لكل علم، ومعنى ذلك أن تطور العلوم لا يتحقق في إطار تراكم المعرفة المحدد تاريخياً، إنما يتحقق بانقلاب حاسم داخل العلوم ذاتها. أو بشكل أدق، يتحقق بانقلاب حاسم داخل المعرفة القائمة في زمن معين، لأن معرفة أي عصر من وجهة نظر البنية هي معرفة مكتفية بذاتها ولذاتها فهي لا تدين في تشكيلها كمعرفة الا الى المجموع العلمي الذي ظهرت في حقله. ان فوكو بإلغائه لمفهوم التاريخ يجعل من حركة العلوم حركة غير واعية، ولها استقلال المطلق عن كل قصد إنساني، فهي تتحدد فقط بقواعدها الخاصة بها والتي ترفض أي دور للفاعل الانساني.

وبالإضافة الى شتروس وفوكو ظهـر جـاك لاكـان الذي اعتمد مفهوم البنية في حقل التحليل النفسي، ودعا الى العودة الى فرويد، معتبراً أن اللاشعور هو بنية شبيهة ببنية اللغة، وأن من شأن اللاشعور أن يؤدي عمله الوظيفي على نحو ما تؤديه اللغة بما لها من طابع بنيوي، وبذلك يصبح البعد اللغوي هو الدعامة الحقيقية للتحليل النفسي كله، كما يصبح « الكلام » هو التعبير الحقيقي عن الذات الانسانية.

لقد استطاعت البنيوية أن تشكل أداة بحث ايجابية في كثير من العلوم، إلا أن الفصـل بين البنيـة والتـاريـخ، وبين البنيـة وتحديداتها الاجتماعية، قصر ايجابية البنيوية على بُعد واحد، فهي تطمح الى تأسيس جديد للعلوم الاجتماعية يسحبها من حقل التأويل الفلسفي الى حقل العقلانية الكاملة، لكن هذه العقلانية عادت فالتقـت بـالمثـاليـة حين جعلـت مـن البنيـة « جوهراً » لا يقبل إلا بقوانينه الداخلية، وحين أغلقت فضاء البنية، وجعلته مكتفياً بذاته، أي ألغت منه مفهوم التناقض.

مصادر ومراجع

- إبراهيم، زكريا، مشكلة البنية، مكتبة مصر.
- دراسات أدبية في النظرية والتطبيق، مؤلف جماعي، مطبوعات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1979.
- فضل، صلاح، نظرية البنائية في النقد الادبي، مكتبة الانجلو المصرية، 1978.

- Barthes, R., Essais critiques, Seuil, 1964.
- Barthes, R., Sur Racine, Seuil, 1963.
- De Saussure, F., Cours de linguistique générale, Payot, 1955.
- Strauss, Claude Levi, Antropologie structurale, Plon, 1958.
- Strauss, Claude Levi, Les Structures élémentaires de la parenté, Mouton, 1967.
- Structuralism, Edited and Introduced by, Michael Lane, Jonathan cape, London, 1970.
- Weimann, R., Structure and Society in Literary History, L.W., London, 1977.

فيصل دراج

بَهاء

Splendeur
Magnificence
Bewunderung

البهاء هو الجمال المشع، ذو الوجود المتعالي. وبعبارة اخرى، البهاء هو الجمال المطلق. جمال المطلق اولا، ثم جمال خارق في الطبيعة وبعض الآثار البشرية فنية كانت أم أفعالاً، يبرز المطلق من خلالها.

يتضمن الشعور بالبهاء حدسين. أولهما حدس غير متساوق بالمتناهي. إذ إن تمثل قوة لامتناهية يولد لدى الانسان شعوراً بالانسحاق. ومن هنا ينبع حدس الجلال. أما الحدس الثاني فهو الحدس المتساوق بالمتناهي، ومنه يولد حدس الجمال.

يجمع البهاء بين هذين الحدسين المتناقضين فهو يُدخل في المتناهي لا تساوق اللامتناهي ويخلع عليه صورة مهيبة وفي الوقت نفسه يدخل في اللامتناهي تساوق المتناهي ويلبسه شكلاً عضوياً وشاملاً، هو الشكل الإلهي.

البهاء الطبيعي البشري والفني رمز البهاء الإلهي. يفرّق الأفلاطوني المسيحي ديونيذوس بين الجمال الطبيعي والجمال المتعالي، ويؤكد أن الاشياء المرئية هي صور للاشياء غير المرئية (في «الرسالة العاشرة»). فيطلق على الله اسمي: الجمال الجوهري المتعالي والجمال المطلق (في «الأسماء الإلهية»، فصل 4، 7). ويذهب نيقولا دي كوزا الى وصف وجه الرب بصفة «الجمال بعينه» يقول: «وجه الرب هو الجمال المطلق نفسه والشكل الذي منه تستمد جميع الاشكال الجميلة وجودها» (في «رؤية الله»، فصل 6).

ومعنى ذلك أن البهاء لا يمكن الحدس به ما لم يكن هنالك معرفة متدرجة وصف افلاطون مراحلها في «المأدبة». فعلى الانسان أن يصعد من الجمال الحسي الى جمال النفس، ثم ان يتخطى جمال النفس ليواجه الجمال المطلق وأمام البهاء تشعر النفس بغبطة صوفية.

جاد حاتم

تأليف - توليف

Compositon–Synthèse
Composition–Synthesis
Verfassen–Synthese

ألَف الشيء تأليفاً وتوليفاً إذا وصل بعضه ببعض. و« منه تأليف الكتب » يقول إبن منظور. ويضيف: وألفت بينهم تأليفاً إذا جمعت بينهم بعد تفرّق.

والمعنى الفلسفي العام للتأليف (ونفضل صيغة التوليف) لا يختلف كثيراً عن المعنى اللغوي بل ينطلق منه ويضيف إليه.

فالجرجاني في « التعريفات » يفرق التأليف عن الترتيب فيقول « هو جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها إسم الواحد سواء كان لبعض أجزائه نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر أم لا. فعلى هذا يكون التأليف أهم من الترتيب ». لأن الترتيب عنده « في الاصطلاح، هو جعل الأشياء الكثيرة بحيث تشكل وحدة ويكون لبعض أجزائها نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر.

هذا المعنى العام يتخصّص حسب الاستعمال الفلسفي فيعني:

1) اتحاد الأطروحة والأطروحة النقيض في معنى جديد أو قضية جديدة معبراً عن وحدة أو آن أعلى كما في الثالوث المشهور: الأطروحة - الأطروحة النقيض - التوليف. ورسمها الهيغلي: +، -، + - وهي عند هيغل قانون التطور بأسره.

2) أما كانط فيطلقه على فعل ربط مختلف التمثلات وتمثل كثرتها بموجب معرفة واحدة. ويتم هذا التوحيد في ضوء الأفهوم بموجب مبدأ من مبادىء التجربة (راجع مصطلح مفهوم).

3) ويعني في المنهج سير الذهن من المعاني والقضايا البسيطة أو اليقينية إلى معان وقضايا أكثر تعقيداً أو تلزم عنها بالضرورة. أو هو، بعامة، الصعود من التفاصيل إلى المجموع. وهو بهذا المعنى يقابل التحليل الذي يعني الهبوط من الكل إلى الأجزاء. والتحليل والتوليف يؤلفان في هذا المعنى التعليل البرهاني. ولذا أمكن لهيغل أن يعتبر منهج الفلسفة الخاص تحليلياً وتوليفياً في آن معاً، في رد واضح على الفلاسفة السابقين اعتباراً من ديكارت، الذي يفهم بالتوليف: « الإبتداء بالمواضيع الأكثر بساطة والأسهل على المعرفة للصعود رويداً رويداً كما بدرجات نحو معرفة المواضيع الأكثر تعقيداً ». ولما كان الانطلاق من البسيط يعني الانطلاق من اليقيني اعتبر المنهج التوليفي المنهج البرهاني الكشفي الفلسفي بامتياز، فلم يتردد سبينوزا من كتابة الميتافيزيقا مبرهنة على الطريقة الهندسية؛ واعتبر المنهج التحليلي في المقابل منهج عرض النتائج التي تم التوصل إليها، أي منهجاً تربوياً.

4) ويتصل بهذه المعاني ما سمي في الفلسفة الحديثة بالقضايا التوليفية في مقابل القضايا التحليلية. فابتداءً من لوك تعتبر توليفية كل قضية تحمل على حامل ما محمولاً مغايراً له أي غير نابع من تعريفه بالذات كما في قولنا مثلاً: « الأجسام (هي) ذات وزن ». فالمحمول (ذات وزن) غير متضمن في الحامل (الأجسام) ونحتاج إلى شيء آخر غير تحليل الكلمات ومبدأ عدم التناقض لإمكان قول مثل هذه القضية (رآه بعضهم في التجربة ورآه البعض الآخر في قدرات الذات العارفة).

وهذا ما يقابل القضية التحليلية التي مثالها: « المربع (هو) شكل ذو أربعة أضلاع ». فواضح أن الحكم لا يضيف إلى معرفتنا شيئاً جديداً ولا يفعل إلاّ أن يوضح تصورنا للحامل.

5) وأخلص إلى أن مصطلح التوليف، يشتمل معاً على معاني الجمع وتوحيد المتنافر، والإرتقاء. ولذا فضلته على اللفظ العربي القديم « التأليف » لغلبة معناه اللغوي الشائع « تأليف الكتب » أو سواها عليه، كما فضلته على اللفظ الشائع

« التركيب » ومشتقاته بالنظر إلى غياب تلك المعاني المذكورة عن اللفظ هذا، بالإضافة إلى تضمنه معاني ليست في التوليف كمثل: تركيب الجملة والتركيب الداخلي... الخ.

موسى وهبه

تأمّل

Contemplation-Méditation
Contemplation-Meditation
Kontemplation-Meditation

تمهيد

ليس التأمل بمنهج فلسفي واحد أو بمنهج واضح المعالم، فهذا ديكارت ينتقد كل الفلسفات التأملية في كتابه « مقال عن المنهج » ليعود فيطلق على طريقته في الشكل المنهجي اسم « تأملات في الفلسفة الأولى »، وهذا هوسرل الذي حاول جاهداً أن يجعل من الفلسفة علماً متشدداً يطلق على أحد أهم كتبه اسم « تأملات ديكارتية » وكأن التأمل قدر الفلسفة الذي لا تستطيع الافلات منه رغم كل التقدم العلمي وتنوع المنهجيات الفلسفية المتأثرة كثيراً أو قليلاً بهذا التقدم.

والتأمل ليس وقفاً على فلسفة حضارة دون أخرى، ولا هو بوقف على التجربة الفلسفية وحدها، بل إنه يكاد يكون المنهج غير المعلن للفكر البشري على اتساع رقعته، وللتجربة الانسانية في شتى ميادينها الفنية والأدبية والدينية، فمن النرڤانا البوذية إلى الوجد الصوفي إلى تجربة نشوة الخلق الفني، إلى سعادة اتصال المتوحد، إلى اكتشاف الكوجيتو الأغسطيني والديكارتي، إلى الديالكتيك الهيغلي إلى سماع نداء الأنا العميقة، يبرز التأمل وكأنه الوسيلة الوحيدة الموضوعة تحت تصرف الانسان ليحاول بها معرفة معنى وجوده.

كان لا بد من مثل هذا الايضاح قبل حصر الموضوع في التأمل كمنهج فلسفي مما سيتيح لنا إحاطة، ولو جزئية، بهذا المفهوم الواسع. نقطة انطلاقنا ستكون إذن محاولة تحديد للتأمل فلسفياً أولاً، ثم سنحاول مقارنة الموقف التأملي من الحياة والطبيعة بالموقفين العملي والعلمي لتوضيح تحديدنا، ثم بعد ذلك سنرى الافتراضات السابقة التي يحتويها التأمل، إلا أن الفلسفة التأملية هوجمت من أكثر من جهة وهذا ما سنراه بإيجاز قبل أن نتفحص الحل الذي نقترحه.

1 ـ تحديد التأمل: لقد أطلق اليونان على التأمل لفظ « ثيوريا » للتأكيد على أن التأمل هو نظر عقلي محض لموضوعات لا يمكن أن تقع تحت مراقبة الحواس كالجواهر المفارقة والمبادىء الأولى، وبهذا المعنى يجب فهم قول أرسطو في كتابه « ما بعد الطبيعة » بأن الفلسفة الأولى هي العلم التأملي ـ النظري المحض ـ للعلل الأولى وللمبادىء الأولى، فأرسطو الذي شدد على دور الحواس في تكوين معارفنا كان يدرك بأن التفسير الطبيعي القائم على تحليل الواقع الحسي صالح لإدراك العلة المباشرة للتغيير القائم في عالم الكون والفساد، غير أن الفضولية البشرية لا تكتفي بمثل هذا التفسير بل يدفعها الاندهاش إلى البحث عن العلة الأولى التي كانت وراء كل العلل المباشرة، وهنا ينتفي دور الحواس؛ إذ إنها تقف عاجزة عن أن تزودنا بما نطمح إليه، ويأتي دور التأمل، دور النظر العقلي في مواضيع لا يمكن أن تخضع للحواس.

حين حدد أرسطو الفلسفة ـ أو ما دعي من بعده الميتافيزيقا ـ بأنها العلم النظري وبالتالي التأملي فقد كان ينطلق من حضارة تؤمن بوجود طبيعة ثابتة يجب احترامها والتمشي مع قوانينها، وبأن العقل قادر عن طريق التأمل ـ النظر المحض ـ على إدراك ماهية هذه الطبيعة، وهو لا يبغي من هذا الإدراك أية منفعة مادية، وبالتالي فإن الفلسفة ـ كنظر عقلي ـ لا تبدأ إلا بعد أن تكون كل الحاجات الضرورية للانسان قد أشبعت. العقل هنا ـ كنظر وتأمل ـ لا يهدف إلى شيء خارج المعرفة ذاتها، خارج طموح الانسان لإشباع تعطشه للعلم مدفوعاً بالدهشة التي تعتريه أمام ظواهر الطبيعة. والنظر هنا لا علاقة له بالنظرية بمفهومها العلمي لأن النظرية العلمية بحاجة إلى براهين تسوّغها، أو إلى تجربة علمية تقيم البرهان على صحتها، في حين أن النظر هو تأمل محض لا يمكن ـ بسبب موضوعه نفسه ـ أن يمر بالتجربة العلمية للبرهان على صحة ما يؤكد.

يتناول التأمل إذن موضوعات لا تخضع للحواس وبالتالي فإنه يتعارض مع التجربة العلمية، ونحن نجد صدى لما قاله أرسطو لدى كانط في كتابه « نقد العقل المحض » ولكن في سياق مختلف تماماً؛ إذ كان همّ الفيلسوف الألماني البرهنة على أن العقل المحض لا يصل في الموضوعات الفلسفية المحضة إلا إلى متنافيات Antinomies. يقول كانط بأن المعرفة النظرية هي معرفة ـ تأملية كلما تناولت موضوعاً أو مفاهيم تتعلق بموضوع لا يمكن لأي تجربة أن تتوصل إليها؛ بمعنى أن التأمل هو ما يخرج كلية عن التجربة وما لا يمكن أن يكون تجربة لها.

غير أن مثل هذا القول قد يحمل ابهاماً أو غموضاً، إذ ما الذي يميز في هذه الحال التأمل عن التفكير بوجه عام، فالتفكير

أيضاً قد يتناول مواضيع غير قابلة للخضوع لامتحان التجربة. هنا لا بد من القول بأن التفكير هو تركيز الذهن حول موضوع معين ووصفه من الخارج وتفسيره والتوسع في شرحه، وقد يكون ذلك بالإحاطة بميزاته وأنواعه، في حين أن التأمل يحاول أن يغوص إلى أعماقه ليستجلي كنهه الأخير، ومعناه الأعمق، إنه ليس الشرح الذي يحاول الإحاطة بالموضوع من شتى جوانبه، بل هو التأويل الذي لا يرضى أن يتوقف إلا عند اظهار المعنى الخفي والأعمق للغرض. ولعل في الحوار بين كيريلوف وستفروجين الذي كتبه دوستويفسكي في روايته «الشياطين» مثلاً على ذلك، إذ نسمع كيريلوف يقول: «حين كنت في العاشرة من عمري كنت في الشتاء أغمض عيني وأتصور ورقة خضراء بكل ضلوعها تلمع تحت أشعة الشمس ثم أفتح عيني ولا أصدق الواقع. ما كنت قد رأيته كان في غاية الجمال... الورقة خير... كل شيء حسن... كل شيء خير... الانسان تعيس لأنه لا يعرف أنه سعيد... الناس ليسوا خيّرين لأنهم لا يعرفون أنهم خيّرون، وحين يدركون أنهم خيرون يصبحون جميعاً، حتى آخر واحد منهم، خيِّرين». التأمل هنا هو الذي اكتشف من خلال تجربة عادية، كتجربة ورقة خضراء بضلوعها، المعنى الأخير للخلق والسبب الأعمق لبؤس الانسان.

يظلّ أفلاطون، في «الجمهورية»، خير من ميز بين مستوى التفكير ومستوى التأمل، فالجدل القائم على الفرضيات ينتقل صعداً من الفرضية الأولى نحو الفرضية الأخيرة التي لافرضية وراءها، التفكير (ديانويا Réflexion-Dianoia) يكتشف الفرضية الأولى عن طريق المناقشة والحوار، إذ يفترض أن هناك وراء الجمال الحسي جمالاً في ذاته مثلاً، ثم ينتقل إلى النتائج التي تترتب على مثل هذه الفرضية ليتوصل إلى فرضية ثانية أبعد منها وتفسرها. الفرضية الأولى تفسر وجود العالم الحسي والفرضية الثانية تفسر وجود العالم بذاته وهو ثمرة التفكير، غير أن هذا الأخير يظل عاجزاً عن إيجاد الفرضية النهائية، تلك التي تفسر ولا تُفسر لأنها تعطي المعنى الأخير لكل الوجود. إنها فكرة الخير، الخير المطلق الذي نتجت عنه كل الموجودات، وهذا الخير الأخير القائم على رأس الديالكتيك التصاعدي والذي يشكل المبدأ الأول للوجود هو ثمرة التأمل، ثمرة ما يسميه أفلاطون نويزس Noesis أي ثمرة الحدس المباشر الذي يتخطى مجرد التفكير ليدرك بلمحة خاطفة الماهية الأخيرة للوجود والعلة الأولى للكون. وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إن كل فلسفة هيغل كانت فلسفة تأملية Spéculative، فما حاول كانط أن يغلقه إلى الأبد في وجه الفلسفة بنقده للعقل المحض فتحه هيغل من جديد أمام التأمل في كتابه «علم المنطق». فالمنطق الهيغلي لا علاقة له إطلاقاً بالمنطق التقليدي المعروف والقائم على الاستنتاج والإستقراء والقياس وغيرها من البراهين، بل هو يحاول، من وصف المجسد القائم، النفاذ إلى طريقة سيرورة الانسانية وتجلي الروح في الحدث التاريخي، ومن هنا فإن رؤية المنطق في كل ما هو واقع أي إدراك الديالكتيك الثلاثي المفسر لهذا الواقع، هو ثمرة التأمل، وهو أقرب إلى الحدس المباشرة للمعنى الأخير للواقع منه إلى أي من الطرق المنطقية المعروفة، والتي كان هيغل يعتبرها مسؤولة عن انحطاط الفلسفة وتدهورها. (راجع مقدمة «مبادىء فلسفة الحق»).

إذا كان التأمل يتعارض مع التجريبي أي أنه لا يتمشى مع ما هو قابل للمرور عبر امتحان التجربة، فإنه يتعارض كذلك مع العملي أي الممارسة الفعلية للفضائل الأخلاقية في مجتمع معين أي أنها تتعارض مع ما أسماه اليونانيون العمل (براكسس Action-pracxis) فالفضائل تحتاج إلى مجتمع تمارس من خلاله، في حين أن التأمل لا يحتاج إلى وجود مثل هذه العلاقات بين الأفراد، فهو إذن موقف يدير ظهره إلى ضجيج الحياة الاجتماعية وتعقيداتها. وكذلك فإن التأمل يتعارض مع العملي على الصعيد العلمي بمعنى أنه يبغي علماً من أجل العلم، ولا يلتفت إلى النافع أي إلى ما يريح الناس في حياتهم اليومية.

بعد أن حاولنا تحديد التأمل على الصعيد الفلسفي بقي أن ننظر إلى موقفه من الحياة والطبيعة.

2 ـ التأمل والموقف من الحياة والطبيعة: يقف التأمل موقفاً غير عملي من الحياة والطبيعة بمعنى أنه لا يشارك في العلاقات المتشابكة التي تقوم بين الأفراد في حياتهم، ويتخذ من الطبيعة ميداناً للنظر العقلي المحض، بمعنى أنه لا ينظر إليها كمجموعة من القوى والظواهر التي يستطيع الانسان السيطرة عليها والتحكم فيها من أجل منفعته، فالتأمل يجري في سكون التوحد وعزلة السعادة الفردية.

أ) التأمل والحياة العملية: لقد ميّز أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» بين الفضيلة الأخلاقية التي تتجه نحو العمل وتشارك في إقامة علاقات طيبة بين الناس وبين الفضيلة التأملية التي تبعد الفيلسوف عن الناس وتجعله أكثر الأفراد استقلالية وكأنه فكر لا همّ له إلا أن يفكر في ذاته. تحت تأثير أرسطو كتب توما الأكويني في القسم الثاني من «المجموعة اللاهوتية» حول الفضيلة الأولى للعمل وهي التعقل Prudence والفضيلة التأملية وهي الحكمة. فكان ما كتبه مقارنة بين الحياة العملية

والحياة التأملية. إن التعقل، في نظر الأكويني، يشكل الفضيلة الرئيسية في النظام الأخلاقي وهو يُعنى بالحياة العملية والممارسة النشطة الفعالة في التعامل مع الناس وهو يقوم قبل كل شيء على ذاكرة تحفظ التجارب المكتسبة للاستفادة منها مستقبلاً، وكذلك فإن التعقل يعني التيقظ والتنبه لكل تغيير يطرأ لأخذه في الحسبان حين نريد بلوغ غاية محدودة معينة، وهو يعني أيضاً حيازة الفطنة والحذر لتجنب الوقوع في شرك المخادعين، أضف إلى ذلك أن التعقل هو أيضاً بعد النظر أي توقع الأشياء قبل حدوثها، وتحكيم العقل أي جعله يستقصي الأمور من شتى جوانبها، وهو بسبب حيازته لكل هذه الصفات يصبح نافعاً في الحياة العملية للناس، إذ إنه قادر على اسداء النصيحة الصحيحة وإصدار الحكم العادل على الأفعال الخاصة وكذلك التمييز في الظروف الاستثنائية.

غير أن كل هذه الصفات الجيدة لا تجعل من التعقل الفضيلة الأولى أو الأسمى، فهذه هي الحكمة بنت التأمل، والتعقل على أهميته ودوره في الحياة يظل خاضعاً للحكمة؛ فالتعقل فضيلة سياسية إجتماعية تمهد الطريق أمام الحكمة وتخدمها كما يخدم الجندي مليكه، التعقل يختص بالأمور الانسانية في حين أن الحكمة تهتم بالعلة الأولى، التعقل يحاول النظر في الوسائل المؤدية إلى السعادة في حين أن الحكمة تنظر في موضوع السعادة ذاته وهو المعقول الأسمى، أي أنها تطمح إلى الرؤية الطوباوية التي تظل غير مكتملة في هذا العالم.

ب) التأمل والموقف من الطبيعة: هناك موقفان رئيسيان من الطبيعة: موقف يتأملها بخشوع فيرى فيها الإشارات والرموز والدلالات لما هو أبعد منها؛ وموقف لا يرى فيها سوى مجموعة من الظواهر يجب البحث عن عللها المباشرة؛ أي أنه يعتبرها آلة كبيرة تتحرك وتخضع لقوانين الحتمية، وعلى العقل اكتشافها. والتطرف في هذا الموقف يذهب إلى حد التحكم في الطبيعة وتسخيرها للمنفعة المادية للانسان. الفلاسفة اليونانيون نادوا بوجه الإجمال باحترام الطبيعة واتباع أحكامها، وحاولوا أن يفتشوا عن المبدأ الأول الذي يفسرها، وكانوا بشكل عام يحتقرون النافع في الحياة العملية. عند العرب نجد الموقف اليوناني وإلى جانبه محاولات جادة لتخليص العلم من الفلسفة للتوصل إلى علم وضعي. ويرى المستشرق روجيه ارنلدز R. Arnaldez أن البيروني توصل إلى مثل هذا العلم، وأن الغرب لو عرف آراءه لتقدم التطور العلمي فيه قرنين أو ثلاثة قرون. لقد ظل الموقف التأملي مسيطراً في الفلسفة الغربية إلى القرن الثالث عشر وذلك بسبب سيادة اللاهوت وأسبقيته على الفلسفة التي عُدَّت خادمة له. ويمكننا اعتبار كتاب القديس بونافونتورا Bonaventura المتوفى سنة 1274 م، «مسار الفكر نحو الله» خير ممثل لهذا الموقف، فهذا القديس ظل يتجاهل الأفكار الجديدة التي غزت عصره، وبذلك بقي أميناً للتراث الأوغسطيني الذي سيطر طيلة فترة سيطرة اللاهوت. في كتاب «المسار» هذا رحلة طويلة في عملية صعود مستمر نحو اللامتناهي، وكل المخلوقات في الطبيعة تحدثنا عن الفرح الذي ينتظرنا في نهاية السبيل. هذه الرحلة تتوقف أولاً أمام الطبيعة أي العالم الحسي بكل المخلوقات والموجودات التي نشاهدها بعين محبة الايمان فتبدو لنا الطبيعة بأسرها كالآثار المتبقية من الله، وكما تدل الآثار على الشعوب التي مرت، كذلك يدل العالم الحسي على الله. كل شيء في هذا العالم الحسي يصرخ بوجود الله ويدعونا إلى الباري. وحين نتأمل هذه الآثار لا نستطيع سوى الاندهاش والتعجب وتنكشف أمامنا كل البراهين التي تؤكد الحقيقة الإلهية: كل ما في الطبيعة من حركة ونظام وقياس وجمال ينطق بهذه البراهين، ذلك أن «روعة الأشياء تكشف لنا الله إن لم نكن عمياناً، والمخلوقات والموجودات تنادي الله ونستطيع سماعها إلا إذا كنا طرشاناً. إن الأخرس وحده لا يمجد الله في كل معلولاته والأحمق وحده يرفض أن يعترف بالمبدأ الأول أمام كل هذه المؤشرات الطبيعية». وفي المرحلة الثانية تعود النفس إلى ذاتها لتتعمق مما رأته في الطبيعة فتبدو لها كل الموجودات والأشياء الحسية كظل الله. والظل يدل على صاحبه ولكنه يبقى الصورة غير الواضحة لصاحبه، في حين أن نور النفس يضيء الطبيعة بضوء جديد نستشف من خلاله المعنى الكامن وراء الظواهر.

كان روجر بيكون Roger Bacon من معاصري بونافونتورا غير أن مدرسة اكسفورد التي ينتمي إليها تأثرت بأبحاث إبن الهيثم في البصريات وأعجبت بمنهجيته. ومن المرجح أن فيلسوفنا كان أول من استعمل في الغرب تعبير العلم التجريبي أو الاختباري؛ فرغم أنه لم ينكر دور التجربة الداخلية القائمة على التأمل، إلا أنه دافع عن علمه الجديد القائم على التجربة واعتبره أهم العلوم وهذا ما قاده إلى الوقوف من الطبيعة موقف الذي يريد أن يجلي أسرارها ليتمكن من إنتاج آلات جديدة تستطيع أن تخدم الانسان. ولقد نسب إليه الكثير من الاختراعات ليس أقلها «النظارتين»، إذ من الثابت أن النظارات عرفت في زمانه، كما تدل على ذلك لوحة محفوظة في متحف مدينة بيزنسون الفرنسية. أراد روجر بيكون أن تقوم المختبرات وتُجرى التجارب في شتى أصقاع الغرب لأن العلم

التجريبي هو الذي يوصلنا إلى اليقين في ما يخص ظواهر الطبيعة. العقل لا يستكين ولا يستريح إلا إذا أكدت التجربة التفكير المجرد. العلم التجريبي الذي يجب أن نطبقه على الطبيعة يفوق كل العلوم لأنه طريق اليقين، وهو يبدأ حين تنتهي بقية العلوم؛ إذ إنه يوصلنا إلى اكتشافات لا يستطيعها العلم النظري، أضف إلى ذلك أنه يملك القوة الكافية التي تمكنه من معرفة أسرار الطبيعة واكتشاف المستقبل والتوصل إلى التحكم في الطبيعة ومن استطاع ذلك ملك السلطة.

نلمس هنا موقفاً نفعياً من الطبيعة إذ إن أهمية التجربة هي في الاكتشافات الجديدة التي نستطيع أن نتوصل إليها من خلال التحكم في قوى الطبيعة. وروجر بيكون هنا سبّاق لديكارت في كتابه «مقال عن المنهج» حين جعل هدف العلم اختراع عدد غير محدد من الآلات تخدم الإنسان في رفاهيته، وحين أراد من معرفة الطبيعة لا إرضاء حب المعرفة بل جعل الانسان يصبح سيداً ومالكاً لهذه الطبيعة التي تخدم أغراضه. فالطبيعة آلة، ومعرفة أسرارها تمكّن الانسان من استخدامها لمنفعته.

بقي أن نقول إن الموقف التأملي من الطبيعة لم يتوقف مع العصر الحديث وتقدم العلم، فحين كانت فيزياء نيوتن، القائمة على مفهوم ميكانيكي للطبيعة يزيل عنها كل صفة تقديسية، تطغى على الفكر الغربي، كان الرومانطيقيون الألمان وعلى رأسهم شلنغ في القرن الماضي، يكتبون حول «فلسفة الطبيعة» وهمّهم ليس تفسير الظواهر ولا التحكم فيها بل البحث عن روح العالم التي تفسر المنطق الأخير للعالم والمعنى الذي تجري وراءه الطبيعة، فكانوا أقرب إلى التقليد اليوناني والموقف التأملي. ويمكننا أن نرى الشيء ذاته في كتاب هنري برغسون الشهير «التطور الخلاق» فهو يسعى إلى المبدأ الأول الذي كان وراء كل التطور والارتقاء، وهذا يقودنا إلى التساؤل عما إذا كان الموقفان من الطبيعة متناقضين بالضرورة، أليسا بالعكس وجهتي نظر أمام ظاهرة واحدة؟

3 ـ **الافتراضات السابقة للتأمل:** التأمل، كمنهج فلسفي قائم على أكثر من فرضية سابقة، تشكّل بمجموعها الشرط الذي بدونه لا يمكن للتأمل أن يصل إلى غايته. وأولى هذه الفرضيات هي أن الانسان قادر، إما عن طريق الغوص إلى أعماقه وإما عن طريق الصعود قدماً، إلى اكتشاف الحقيقة الأخيرة للوجود والمعنى النهائي للحياة، وهاتان العمليتان تفترضان بدورهما وجود حدس خارق لدى الانسان، بمعنى أن هذا الأخير قادر على إدراك مباشر، في لحظة متميزة، لِكُنْهِ الحقيقة، غير أن مثل هذا الحدس يفترض بدوره وجود إمكانات معينة غير متوافرة، في كثير من الأحيان للغالبية العظمى من الناس، وحتى إن توافرت تظل راكدة لا يعيرها الناس أي اهتمام، وتوافر الإمكانات لا يكفي إذ لا بد من تدبيرها بطريقة خاصة تؤمن بلوغ الهدف، وعندها يفترض التأمل نوعاً من عملية ترويض للذات.

ـ حين أكد أفلاطون أن كل معرفة هي تذكُّر فقد افترض وجود تناسق بين الانسان وعالم المثل وهذا ما يقوله في أسطورة أصل النفس في حواره «فيدرس» حين يقارن النفس بمركبة يجرها حصانان وتشارك في السباق العلوي للوصول إلى الخير المطلق والتمتع برؤيته. أثناء هذا السباق بعض النفوس رأت أكثر من غيرها، والنفس التي شاهدت وتمتعت بأكبر قسط من الخير المطلق هي نفس الفيلسوف. ومن هنا فإن الفيلسوف قادر أكثر من غيره على التأمل واكتشاف الهدف الأخير للحياة، غير أن مثل هذا الهدف لا يدرك بالتفكير المحض، بل بحدس للماهيات. هناك إذن إمكانية حدس عالم المثل، ومثل هذه الإمكانية التي يبلغها التأمل متوافرة للفيلسوف أكثر من غيره، والفيلسوف يخضع نفسه لمبادىء صارمة، إذ عليه أن يصبح سيد نفسه في عملية تطهير من كل شهوات الجسد وأهوائه ليتمكن من الانصراف إلى التأمل، دون عائق يأتيه من العالم الحسي.

ـ في الكتاب العاشر من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» يقول أرسطو بأن الحد الأخير للسعادة هو التأمل، ومثل هذا التأمل هو الابنة البكر للحكمة، غير أن مثل هذه السعادة ليست في متناول اليد فهي تفترض من جهة أن في ذواتنا يكمن مبدأ إلهي أبعد من النفس الناطقة (لوغوس). هذا المبدأ يأتي من العقل الصرف (نوس)، ومن جهة ثانية فإن مثل هذه السعادة تتطلب منا أن ندير ظهرنا كلية للعالم العملي ليصبح نشاطنا منحصراً في التفكير والتأمل في سكينة وراحة مقلدين حياة الإلهة ونحن ما زلنا نعيش في عالم الكون والفساد.

ـ «في داخل الانسان تكمن الحقيقة» هكذا يقول القديس أوغسطين، وهذا يعني أن الغوص في أعماق النفس يجعلنا نصل إلى أعلى حقيقة وأسماها؛ فحين نتزل إلى داخل ذواتنا نشعر بأننا مجذوبون نحو شيء أسمى منا، هناك دوماً شوق نحو هدف أسمى منا، وهذا الشوق لا يتوقف إلا حين يستريح القلب عند الله، وحين يعرف الانسان ذلك ينسى نفسه وينقطع لله. هناك إذن خروج من الذات وتفوق على الذات بتعميق الذات نفسها. الحقيقة الأخيرة التي تكمن في داخلنا ونكتشفها بالغوص في أعمق أعماقنا هي الله وإرادة العيش بنعمته. ومن هنا نكتشف ضرورة الإيمان لأنه وحده يجعلنا نعيش في كنف النعمة

الالهية، والايمان يسير جنباً إلى جنب مع العقل « فالإيمان يبحث والعقل يجد »، الايمان يضيء الطريق أمام العقل والنعمة تحررنا من الشر فلا يعود له سيطرة علينا. التأمل عند أوغسطين يفترض إذن انقطاعاً كلياً عن العالم الخارجي لنسمع النداء الخارج من أعمق أعماقنا. غير أن أفعالنا مهما كانت قيمتها لا توصلنا إلى السعادة الأخيرة، ولا إلى الراحة القلبية الدائمة بل لا بد للعقل من التسليم بالإيمان لتأتينا النعمة الإلهية هبة مجانية تقينا من الوقوع في الشر لنعيش في الخير الدائم ولنشكل مدينة الله على الأرض في عالم تتحكم فيه الأهواء والأنانية.

ـ لقد ميّز إبن باجّة في « رسالة الاتصال » ثلاث درجات للمعرفة: الدرجة الأولى تأتي بشكل خاص عن طريق الحواس وهي الطريق التي يتبعها الجمهور، ثم تأتي درجة المعرفة النظرية وهي مرتبة الطبيعيين حين يأتون بالحد أي أنها درجة العلوم بشكل عام، ثم هناك درجة الذين « يرون الشيء بنفسه »، أي أنهم يدركون ماهية الأشياء دون واسطة وبطريقة مباشرة وهؤلاء هم السعداء؛ ذلك أن إبن باجّة يؤكد أن كل مرحلة من المعرفة تقابلها مرحلة من الكمال الأخلاقي، والكمال لا يتم إلا ببلوغ الدرجة الأخيرة من العلم التي هي السعادة الانسانية المتوحدة التي تجعل الفيلسوف يعيش في فرح دائم.

إذا كان النظر العقلي أي التأمل هو الطريق لبلوغ السعادة والخلود فإن المرحلة الأخيرة لا تتم إلا بحدس للماهيات، أي بإدراك مباشر فوق عقلاني للأشياء في ذاتها. غير أن مثل هذا الحدس ليس معطى لكل البشر؛ إذ إنه يتطلب شرطين أساسيين يشرحهما إبن باجّة في « رسالة الوداع »، الشرط الأول الذي بدونه لا يمكن بلوغ مرحلة السعادة هو التمتع بالفطرة الفائقة. ذلك أن « الفطرة الفائقة هي الفطرة التي ينال بها العلم النظري »، بدونها نظل خادمين لغيرها وبها يصبح الانسان كاملاً بكماله الذي يخصه ويكتمل في ذاته ولا يعود يفتقر في الوجود إلى سواه. الفطرة الفائقة تكمل الامكانات الطبيعية حين تقترن بالنظر العقلي أي بالعلم ثم التأمل، غير أنها لا تكفي لبلوغ سعادة المتوحد إذ إن هذه الرتبة لا تدرك بالفكر ولا بد لها من الإمكانات الإلهية التي لا تدرك إلا « بمعونة إلهية ».

ـ تميزت فلسفة هيغل بطابعها الموسوعي. غير أن همَّ هيغل لم يكن كتابة تاريخ البشرية، ولا شرح شتى مراحل تطوره، بل أراد أن يجد المعنى الخفي لصنع الانسان من خلال تاريخه المأسوي. إن مهمة الفلسفة التأملية بنظره إدراك التعينات التي تطرأ على الروح في صيرورتها المستمرة وتجلياتها عبر مختلف الحقب، غير أن المنهجية التي يتبعها العقل في ظهوره وتحقيق ذاته، وهي الديالكتيك الثلاثي لا يمكن أن تكون صحيحة إلا إذا افترضنا سابقاً بأن عمل الانسان وصنعه وتاريخه يسعى إلى تحقيق هدف أخير. لو كان تاريخ البشرية مجرد ضجيج وغوغاء يتلاشى بعيداً في الأفق لما استطاع التأمل الفلسفي الغوص إلى المعنى الباطني. بهذا المعنى يجب أن نفهم تأكيد هيغل بأن « كل ما هو واقعي فهو عقلاني وكل ما هو عقلاني فهو واقعي »، ذلك أن كل واقع هو حصيلة صنع البشر، وصنع البشر أي مجمل تاريخ الانسانية يتبع طريقاً عقلانياً، والفلسفة التأملية تلقت مهمة إبراز هذه العقلانية التي لا تظهر إلا للنظر العقلي الثاقب.

كان بإمكاننا أن نكمل الاستشهاد بكثير من الفلسفات التأملية لنوضح الافتراضات التي تقوم عليها، غير أننا شئنا فقط إعطاء بعض النماذج لنؤكد بأن التأمل لا يعني مجرد التفكير وأنه يقوم باستمرار على افتراض وجود تناسق بين الحقيقة الأسمى وحياة الانسان، وأن ادراك مثل هذا التناسق لا يتم إلا بإدراك مباشر فوق عقلاني إذ إنه لا يتأتى إلا بعد جهد عقلي كبير.

4 ـ **نقد الفلسفة التأملية:** يمكننا أن نوجز النقد الموجه إلى التأمل كمنهجية فلسفية فنقول إنه يأتي أساساً من ثلاث جهات:

أ) نقد يقف من التأمل موقفاً سلبياً باسم المنفعة ويتجلى بشكل خاص لدى ديكارت في كتابه « مقال عن المنهج »؛ فهو يقول بأن كل الفلسفات التأملية لا تنتج أي مفعول، وبالتالي فلا بد من التخلي عن الفلسفة التأملية التي تعلم في المدارس، ذلك أن دراسة أية ظاهرة طبيعية دراسة علمية عن طريق الملاحظة لمعرفة مبادئها تنفع أكثر من الجلوس وراء مكتب والاستسلام لتأمل بعيد عن الواقع. والموقف التأملي لا يقدم العلم ولا يسمح لنا بانتاج أية آلات تفيدنا في حياتنا، في حين أن الموقف العلمي من الطبيعة يمكننا من معرفة قوانينها مما يسمح لنا بأن نصبح مالكين فعليين لها، نتحكم فيها كما نشاء من أجل خدمتنا، مما يتيح للعلم أن يتقدم باستمرار إلى ما لا نهاية. الموقف التأملي هو إذن موقف عقيم؛ بمعنى أنه لا يسمح لنا بالهيمنة على الطبيعة عن طريق التكنيك.

ب) موقف ينكر أصلاً على العقل إمكانية إدراك الماهية الأخيرة للوجود؛ أي أنه لا يسلم بوجود حدس يفتح الطريق أمام إدراك الأشياء في ذاتها، وبالتالي فإنه يغلق باب التأمل أمام الفلسفة. مثل هذا الموقف يتجلى في كتاب كانط « نقد العقل المحض ». هناك مصلحة عملية للعقل وهناك مصلحة تأملية للعقل غير أن استعمال العقل للتأمل يتعارض مع استعماله

الطبيعي. العقل المحض حين يتجه نحو التأمل ويريد معرفة العالم فوق الظواهر - نوع من عالم المثل الأفلاطونية - فإنه يقع فريسة للمتناقضات، وبالتالي فإنه لا يستطيع أن يبرهن على شيء.

مثل هذا الموقف ليس محصوراً بالفيلسوف الألماني بل نجده بصور متعددة في كثير من الفلسفات الحديثة، خصوصاً تلك التي تريد أن تظل ملازمة للواقع والمجسد.

جـ) موقف يعيب على الفلسفة التأملية أنها تدير ظهرها للعمل، وبالتالي لا تهتم لتغيير العالم. الفلسفة التأملية تفسر العالم وبشكل خاص عالم الماورائيات والمطلوب ليس تفسير مثل هذا العالم بل تغيير العالم الاجتماعي الثقافي الذي نعيش فيه. هذا الموقف جاء من ماركس والمدرسة الماركسية بشكل خاص وإن لم يكن وقفاً عليها إذ لا بد من الإشارة إلى المساهمة الكبيرة في هذا الصدد لفلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر.

خاتمة: رغم كل الانتقادات يظل التأمل الإغراء الدائم للفلسفة، والواقع أن إمكانية إستمرارية التأمل فلسفياً تأتي من المسافة القائمة بين العلم والموضوعات التي تحاول الفلسفة معالجتها، بمعنى أن هذه الموضوعات هي في طبيعتها غير قابلة لأن تصبح كلية موضوعات شفافة أمام العلم، وهذا يذكرنا بما قاله نقولا هرتمان N. Hartmann بأن المشكلات الفلسفية هي تلك غير القابلة لأن تصبح مشكلات علمية، إذ من الصعب أن نتصور مثلاً أن يصبح معنى الحياة مشكلة علمية تحلل في مختبر. غير أن مثل هذا القول لا يعني تناسي كل المعطيات المكتسبة من العلوم الدقيقة والعلوم الاجتماعية، إذ إن هذه العلوم حررت العقل البشري من كثير من الأخطاء في التصور، وألقت أضواء لا يمكن تجاهلها على الكثير من المشاكل التي كانت تعد محض فلسفية. إن أي تأمل، كي يظل محتفظاً بقيمة فلسفية، لا بد له من المرور عبر توسط كل معطيات العلوم المعاصرة، والأقدمون كانوا قد شددوا، وهم على صواب، بعدم البدء في التأمل إلا بعد استنفاد كل العلوم.

مصادر ومراجع

- ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968.
- ديكارت، مقال عن المنهج، تر. محمد محمود الخضيري، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968، طبعة ثانية.
- Aristote, Ethique de Nicomaque, Ed., Garrier, Paris, 1950.
- Arnaldez, Roger, La science arabe à travers l'œuvre de Biruni, in: lumières arabe sur l'occident Médieval, Ed. Anthropos, Paris, 1978.
- Aristote, Métaphysique, 2v. Vrin, Paris, 1953.
- Bonaventure, Saint, Itinéraire de L'esprit vers Dieu, Ed. Vrin, Paris, 1978.
- Chenu, M. D., St. Thomas D'Aquin, Ed. Seuil, Paris, 1959.
- Hegel, Principes de la philosophie du droit, Ed. Gallimard, Paris, 1968.
- Kant, Critique de la raison pure, Ed. P.U.F., Paris.
- Platon, La république, Ed. Les belles lettres, Paris, 1959.
- Zainaty, Georges, La morale d'Avempace, Ed. Vrin, Paris, 1979.

جورج زيناتي

تأويل

Herméneutique-Interprétation
Hermeneutics-Interpretation
Hermeneutik-Interpretation

من معاني التأويل - إذا أدخلنا في الاعتبار المعنى اللغوي، إرجاع الشيء إلى أصله، وقد استخدم في مجال القرآن بصفة خاصة بمعنى التفسير. ومن هنا كان المقصود من التفسير والتأويل إظهار أو كشف المراد عن الشيء المشكل، وإن كنا نجد فريقاً من العلماء يفرق بين التأويل وبين التفسير، نظراً لأن التفسير عادة ما يتعلق بشرح الألفاظ والمفردات، أما التأويل فإنه ينصب أساساً على الجمل وعلى المعاني.

ويجب فعلاً التفرقة بين التفسير والتأويل، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار، أن التأويل قد قام به أناس كثيرون داخل الفرق الكلامية بالإضافة إلى أخوان الصفا والصوفية والفلاسفة، وقد لا نجد عندهم التزاماً بمجرد تفسير الآيات القرآنية.

ويحدد إبن رشد الفيلسوف الأندلسي معنى التأويل في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، فيقول: إن معنى التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي.

كما يحدد الجرجاني معناه ويفرق بينه وبين التفسير فيقول في كتابه «التعريفات»، إن التأويل في الأصل الترجيع، وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسُّنَّة مثل قوله تعالى: ﴿يخرج الحي من الميت﴾، إن أراد به إخراج الطير من البيضة

كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً.

ويمكن القول بأن علماء اللاهوت بوجه عام حينما يفسرون الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً القصد منه تجاوز ظاهر الشيء إلى باطنه، وحقيقةً فإن هذا يعد تأويلاً من جانبهم.

وقد وردت لفظة تأويل في أكثر من آية من آيات القرآن الكريم. منها قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا تأويله. يوم يأتي تأويله﴾ وقوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾.

ونجد الفقهاء بوجه عام يعنون بالتأويل، تفسير الآية أو تفسير الحديث، على معنى غير المعنى الظاهري، وإن كانوا لم يتعدوا ما تعنيه الآية، ولم يقسموا الشرع أيضاً إلى ظاهر وباطن على النحو الذي نجده عند بعض الفرق الكلامية والصوفية أيضاً.

وعلى الرغم من محاولة تحديد قواعد أو شروط للتأويل، إلا أننا نجد اختلافات كثيرة بين تأويلات المعتزلة مثلاً وتأويلات الصوفية. بالإضافة إلى الإختلافات حول كلمة التأويل نفسها وحدود هذا التأويل ومشروعية القيام به. ونجد هذا واضحاً في رسائل وكتب كثيرة من بينها كتاب الصغَّاني: « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ». وكتاب السيد الشريف الرضي: « حقائق التأويل في متشابه التنزيل ». وكتاب إبن تيمية: « درء تعارض العقل والنقل ». ورسالة: « الاكليل في المتشابه والتأويل » إلى آخر الكتب والرسائل التي تعرضت للبحث في التأويل سواء أيدت القيام به بالنسبة للآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية، أو عارضت القيام بالتأويل، بمعنى ضرورة الوقوف عند ظاهر الآية.

ويلاحظ أن أكثر المفكرين تمسكاً بالقيام بالتأويل، هم أكثرهم تمسكاً بالجانب العقلي، وبالتالي فإن أقل المفكرين لجوءاً إلى التأويل هم الذين لا يسمحون للعقل بدور واضح.

ومن هنا نجد اختلافاً بين موقف المعتزلة وابن رشد من التأويل وبين موقف أهل الظاهر والحشوية من التأويل على النحو الذي سنشير إليه بعد قليل.

فالصغَّاني في كتابه « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان »، لا يرحب بالتأويل وذلك حين يقول: « إن المتأولين إنما يعينون وجوه التأويل بالظن أو الاحتمال. فأما الاحتمال فليس علماً البتة، لا حقيقة ولا مجازاً. وأما الظن فقد يسمى علماً مجازاً، ولكنه هنا ممنوع لأن العلم المضاف إلى الله تعالى لا يجوز فيه إلا الحقيقة ». والصغَّاني هنا يشير إلى الآية القرآنية: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأُخرُ متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾ (سورة آل عمران آية 7).

وابن تيمية أيضاً في كتابه « درء تعارض العقل والنقل »، لا يرحب بالتأويل إذ إنه يقول: إن الناس لو ردوا إلى غير الكتاب والسنة من عقول الرجال ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافاً واضطراباً وشكاً وارتياباً.

والسيوطي هو الآخر لا يأخذ بالتأويل وذلك حين يبين لنا أن السبب في اتفاق أهل الحديث أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل، أما السبب في اختلاف أهل البدعة كما يسميهم، فهو أنهم أخذوا الدين من المعقولات والآراء. فإن النقل والرواية عن الثقات قلما تختلف وأما دلائل العقول، فقلما تتفق، بل عقل كل واحد يرى صاحبه غير ما يرى الآخر.

وقد ارتبط التأويل بمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، فالفيلسوف الذي يرى أنه لا بد من القيام بالتوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الشريعة والحكمة لا بد أن يلجأ إلى التأويل ولا يقف عند ظاهر الآيات. وتأويله يكون بالنسبة للآيات المتشابهات وليس بالنسبة للآيات المحكمات.

ونجد اختلافاً بين الفلسفة والمفكرين حول القيام بتأويل آيات تتعرض لمشكلات معينة من بينها مشكلة الخلود أو البعث. فابن سينا على سبيل المثال في دفاعه عن القول بأن البعث سيكون فقط للنفس أو الروح دون الجسم، نجده يقوم بتأويل الآيات التي فيها ذكر لثواب أو عقاب حسي جسمي. وعلى العكس من ذلك، نجد الغزالي ينقد موقف إبن سينا، بل يذهب إلى تكفيره، لأن الآيات الخاصة بالخلود والتي فيها ذكر لثواب وعقاب حسيين من الآيات المحكمات. ومن هنا لا يكون من حق الفيلسوف ـ فيما يرى الغزالي ـ القيام بتأويلها.

وإذا رجعنا إلى الفرق الكلامية وجدنا أن أكثرها لجوءاً إلى التأويل فِرَق المعتزلة وفِرَق الشيعة.

فالشيعة يلجأون إلى تأويل كثير من الآيات طبقاً لفكرتهم في الظاهر والباطن.

والمعتزلة في أصولهم الخمسة يلجأون إلى تأويل الآيات التي لا تتفق مع اتجاههم العقلي. إنهم يؤمنون بنزعة عقلية، ومن هنا يجدون من واجبهم تأويل الآيات التي تؤيد في ظاهرها ما يعتقدون به.

وهذا نجده واضحاً بصفة خاصة في أصلي التوحيد والعدل عندهم وهما من أهم أصولهم الخمسة التي يقولون بها. فبناء على

العقل يؤمنون بالتنزيه وليس التشبيه أو الجسمية ومن هنا يؤولون قوله تعالى: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾. وقوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾.

وإذا كانوا يؤمنون بأن الله تعالى ليس جسماً وليس في جهة معينة، فانهم يؤولون الآيات التي تفيد الرؤية في الآخرة لأن الرؤية ترتبط بالجهة وبالجسمية.

ونجدهم أيضاً يؤولون الكثير من الآيات الخاصة بالقضاء والقدر. فهم يقولون بحرية الارادة الانسانية نظراً لإيمانهم بالعدل وإيمانهم بالوعد والوعيد، ومن هنا كانوا حريصين إذا وجدوا آية تفيد في ظاهرها معنى الجبر، القيام بتأويلها حتى تتفق مع ما يؤمنون به تماماً كما فعلوا في كل المشكلات التي بحثوا فيها كالعلاقة بين الذات والصفات، ومشكلة خلق القرآن ومشكلة الرؤية، إلى آخر تلك المشكلات الكلامية التي بحثوا فيها بحثاً مستفيضاً. أما الآيات التي تتفق وما يؤمنون به فإنهم يذكرونها كما هي دون تأويل.

وكان قيامهم بتأويل الآيات القرآنية ضرورياً فيما يرون لوجود فرق أخرى اعتقدت غير ما يعتقدون ولكي يقوموا بالرد عليهم، وكان لا مفر أمامهم من تأويل الآيات القرآنية.

فالأشاعرة مثلاً، دور التأويل عندهم كان أقل من دوره عند المعتزلة. فالأشعري مؤسس الفرقة لا يحارب التأويل ولكنه يرى أنه إذا تعارض النص مع العقل، فلا بد من التضحية بالعقل في سبيل النص الديني.

ومن هنا نجد المعتزلة حريصين على تأويل الآيات القرآنية وهم في معرض ردّهم على الأشاعرة. ويتضح هذا تماماً إذا رجعنا إلى كتاب من كتبهم، وهو كتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

إنه على سبيل المثال في مجال الدفاع عن نفي رؤية الله في الآخرة وحين يرد على الأشاعرة، يؤول كلمة «الرؤية»، بحيث يفهم منها «العلم». فهو يقول إن الرؤية قد تكون بمعنى العلم في اللغة. يبين ذلك قوله تعالى: ﴿ألم ترَ كيف فعل ربك بعاد﴾ (سورة الفجر آية 6)، ﴿ألم ترَ كيف فعل ربك بأصحاب الفيل﴾ (سورة الفيل آية 1)، ﴿أولم يرَ الانسان أنا خلقناه من نطفة﴾ (سورة يس آية 77). وقوله تعالى: ﴿ألم ترَ أن الله يعلم ما في السموات والأرض﴾ (سورة المجادلة آية 7). وقوله تعالى: ﴿إنهم يرونه بعيداً ونراه قريباً﴾ (سورة المعراج آية 6) وهو تعالى يعني البعث. وقول المسلمين: اللهم أرنا الحق حقاً فنتبعه والباطل باطلاً فنجتنبه. وقد ذكر أهل اللغة في كتبهم أن الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدت إلى مفعولين، وإذا كانت بمعنى الادراك لم تتعد إلا إلى مفعول واحد. فاذا صح ذلك، وأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم، لم يمتنع أن يكون المراد بقول الرسول (ص) ترون ربكم كما تعلمون القمر ليلة البدر، ويكون هذا أصح لأنه إن حمل على أنه أراد يدركونه بالبصر كما يدركون القمر، فيجب أن يدرك في جهة مخصوصة كالقمر، فثبت أن وجه التشبيه فيه، إذا حمل على العلم؛ من حيث شاركه في أنه ضروري، أصحّ. (الجزء الرابع من «المغني»، رؤية الباري، ص 231).

وهكذا نجد القاضي عبد الجبار كواحد من رجال الاعتزال يقوم بمحاولة تأويل من جانبه ويستند إلى الجانب اللغوي طبقاً لقواعد وشروط التأويل وذلك حتى يستطيع الرد على الأشاعرة الذين يجيزون رؤية الله تعالى في الآخرة.

وإذا كنا نجد الشيعة والمعتزلة أكثر الفرق تمسكاً بالتأويل، فإننا إذا درسنا مجال التصوف وقسمناه إلى تصوف سني وتصوف فلسفي: نجد التأويل موجوداً بكثرة عند أصحاب التصوف الفلسفي أساساً ومن هؤلاء الحلاج ومحي الدين بن عربي، في حين نجد التأويلات قليلة عند الممثلين للتصوف السني كالغزالي على سبيل المثال.

أما بالنسبة للفلاسفة فقد سبقت الإشارة إلى أن الفلاسفة نظراً لتمسكهم بالعقل ونظراً لمحاولتهم التوفيق بين الدين والفلسفة، فإننا نجدهم متمسكين بالتأويل والقياس العقلي.

ويمكن القول بأن الفيلسوف الأندلسي ابن رشد المتوفى عام 595هـ/1198م من أكثر الفلاسفة العرب تمسكاً ودفاعاً عن التأويل. إنه ينقد الحشوية الذين يقفون عند الظاهر نقداً عنيفاً، كما ينقد الأشاعرة في كثير من المجالات التي يجد أن آراءهم فيها لا تقوم على التأويل والقياس البرهاني.

ويذهب إبن رشد في مجال دفاعه عن التأويل والقياس العقلي، إلى أن طباع الناس متفاضلة. فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية تصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية.

وهذه التفرقة بين الطبقات الثلاثة أو بين أنواع الأدلة تؤدي إلى نظرية في التأويل. فالنظر البرهاني - فيما يرى إبن رشد - إن أدى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فإن ذلك الموجود إما أن يكون قد سكت عنه الشرع أو تعرض له. فإن كان من النوع الأول فلا تعارض بينهما. وهذا النوع المسكوت عنه هو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام الشرعية فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. أما من جهة النوع الثاني، فإن الشريعة إذا

نطقت بشيء، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان أو مخالفاً، فإن كان موافقاً، فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً طلب هنا تأويله.

ويقول إبن رشد: نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرَّبه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول. («فصل المقال»، ص 8).

وهكذا يتبين لنا كيف أن إبن رشد كواحد من الفلاسفة كان يدعو إلى تأويل الظاهر واللجوء إلى القياس العقلي، محدداً لنا معنى التأويل وشروطه وقواعده على النحو الذي سبقت الإشارة إليه.

عاطف العراقي

تاريخ

Histoire
History
Geschichte

تمهيد

مع تواصل الثقافات في عالم اليوم لم تبق كلمة تاريخ محصورة في معناها اللغوي الأصلي، بل أصبحت تحمل في أغلب اللغات، ومن ضمنها العربية، معاني متعددة ناتجة عن تساؤلات منهجية ومعرفية وفلسفية مختلفة.

يتساءل المؤرخ عن صناعته فيعني.بالتاريخ تحقيق وسرد ما جرى فعلاً في الماضي. ويتساءل الفيلسوف عن هدف الأحداث فيعني بالتاريخ مجموع القوانين التي تشير إلى مقصد خفي يتحقق تدريجياً أو جدلياً. ويتساءل الفيلسوف أيضاً عن ماهية الانسان، عما يميزه عن سائر الكائنات، فيقول إنه التاريخ.

سرد أحداث الماضي، هدف التغيرات الكونية، وجدان الانسان بذاته... هذه هي أهم المفاهيم التي تتداخل حتماً في أذهاننا عندما نستعمل، ولو عرضاً، كلمة تاريخ. لم يعد من الممكن الإكتفاء بما جاء في القواميس، تحت مادة (أرخ) لأن مجال الكلمة الأصلي لم يعد يطابق مجالات استعمالها الحالي.

قبل أن نشرع في عرض المشكلات التي تعترضنا عندما نحاول تحديد مفهوم التاريخ نذكر أنها نابعة عن مفارقتين:

أولاً: نقول اليوم إن الانسان تاريخي بالتعريف، بيد أنه لم يعِ تاريخيته إلا مؤخراً. للوعي بالتاريخ إذن بداية، ألا يحتمل أن تكون له نهاية؟

ثانياً: بمجرد ما وعى الانسان تاريخيته إتجه إلى نفيها وذلك بالسرد التاريخي نفسه. وفي الفترات اللاحقة، كلما احتد وعيه بالتاريخ، قوي عزمه على نفي التغير بإغراقه في مخطط عام معروف مسبقاً. فعلنا ذلك، جماعات، في الماضي، ونفعله، فردياً، اليوم باستمرار. عندما نحتفظ بتذكار أو صورة، عندما نكتب سيرة ذاتية، أليس هدفنا هو محو الزمان بعد أن تيقنا أن الماضي لا يعود؟

إن سرد أحداث الماضي ينم في نفس الوقت على وعي بالتاريخ وعلى رغبة ملحة في محوه والتغلب عليه. هذه تجربة أساسية وهي التي تجعل الفيلسوف، عاشق الحقيقة الدائمة، والمؤرخ، راوي الحدث العابر، يتعارضان ويتكاملان باستمرار.

1 ـ الأسطورة وفلسفة التاريخ:

كان الباحثون إلى عهد قريب يرون علاقة واضحة بين أساطير اليونان والشرق الأوسط وبين بداية الرواية التاريخية (أي سرد الأحداث في نسق زماني). لكن لما اتجه الاهتمام نحو أساطير الشعوب الطوطمية، الأميركية والأفريقية، جدت مشكلات غير منتظرة، أدت إلى ربط علاقات مماثلة بين الأسطورة وفلسفة التاريخ وإلى التمييز بين هذين النوعين والرواية التاريخية.

زمان الأسطورة: إن الأسطورة تروي دائماً البدايات، بداية الكون بداية الإنسان، بداية شعب ومجتمع... فهي ترتب بالتالي الأحداث ترتيباً زمانياً. بيد أن التحليل الدقيق يكشف عن حقيقة مهمة هي أن زمان تلك الأحداث سابق على زمان التحولات العادية في حياة الإنسان ـ فهو زمان أصلي، أولي، غير الزمان المعهود. من هنا تنشأ التساؤلات: هل الأسطورة هي النمط الذي نسجت عليه الرواية التاريخية كما لو أن الانسانية بدأت برواية أفعال الآلهة قبل أن تلتفت إلى أفعال الأبطال والملوك؟ هل الأسطورة تاريخ الشعوب الأمية والرواية التاريخية أسلوب تولد عنها في مجتمعات عرفت الكتابة؟ هل الأسطورة، التي تهدف فيما تهدف إليه، إلى تسويغ نظام اجتماعي مطابق لنظام الكون، خاصة بمجتمعات كهنوتية، في حين أن الرواية التاريخية خاصة بأنظمة مدنية مما فيها دور التجارة؟ أسئلة يطرحها الباحثون الذين يرون علاقة تولدية بين الأسطورة

والرواية التاريخية ولا يجيبون عنها بكيفية مقنعة.

يبقى أن الجميع يعترف أن زمان الأسطورة مخالف لزمان السرد التاريخي. لا تُعنى الأسطورة بتتابع الأحداث بقدر ما تهدف إلى الكشف عن الثابت من خلال التغيير العابر. فهي بالتالي وسيلة لتغليب الثابت على المتحول. وبما أن هدفها يختلف عن هدف السرد التاريخي فإنها لا تختفي مع نشأته، بل تتساكن معه في كثير من الأحيان دون أن تسلبه خصوصيته. ومن هنا نفهم سر التشابه بين الأسطورة وفلسفة التاريخ بحيث نستطيع أن نقول إن هذه ورثت تلك بعد أن تبلور وعي الانسان بالتاريخ.

فلسفة التاريخ: لكي لا يستغرب القارىء من هذه المقارنة نذكر أن النقد المعاصر أظهر أن عمق شكسبير يأتي من كونه لجأ إلى زمان الأسطورة لسرد حوادث تاريخية، وأن هذا هو ما يميز مسرحياته الفلسفية عن التاريخية. ونذكر أيضاً أن شلنغ وهيغل قررا أن مضمون الأسطورة هو مضمون الفلسفة، أي العقل المطلق، وأن الاختلاف يكمن فقط في مستوى الوعي والتعبير إذ تستعمل الفلسفة المفهوم العقلي بينما تلجأ الأسطورة إلى التمثيل المجازي. إن فلسفة التاريخ عند هيغل لا تختلف في مضمونها عن فلسفة الفن أو تاريخ الفلسفة. يروي لنا قصة تغيرات المفهوم في كتاب «المنطق» وتغيرات الوعي في كتاب «ظواهرية الفكر» وتغيرات المجتمع في «فلسفة التاريخ»... وعلى كل مستوى ينطلق من وحدة غير مميزة غير واعية لينتهي عبر تناقضات ذاتية وضرورية، بين الظاهر والباطن، الناقص والكامل، المجرد والمشخص... إلى وحدة واعية بذاتها متصالحة مع نفسها، أي إلى العقل المطلق... أوَليس القصد من كل هذا هو تغليب الثابت على المتحول، والأبدي على الزماني؟ أوَليس هذا هو مقصد كل فلسفة تاريخ من أوغسطين إلى توينبي؟

نفي التغير: إن تطلع الإنسان إلى نفي التغير ظاهرة إنسانية مهمة، لا شك في ذلك. وهذا هو ما يفسر اهتمام الباحثين المتزايد بالأساطير. بقدر ما يبتعد المعاصرون عن فلسفة التاريخ، بعد محاولة توينبي التي اختلف في شأنها الفلاسفة والمؤرخون أشد الاختلاف، بقدر ما يزيد تعلقهم بدراسة الأساطير. بيد أن الرغبة في إخضاع الزمان التاريخي لزمان أعمق منه لا تسم ما يتولد عنها من تصورات بسمة الحق. إنها تشير فقط إلى وضعية الإنسان في الكون.

فلسفة التاريخ العربي: يتساءل بعض الباحثين العرب: هل لنا فلسفة تاريخ متميزة؟ ظناً منهم أن ـ إثبات وجودها سيزيد لا محالة من قيمة الفكر العربي. إذا صحّ ما قلناه عن تطابق البنية وتشابه القصد في الأسطورة وفلسفة التاريخ وعن تعبيرهما معاً عن همّ ملحّ حول المصير، البداية والنهاية، التحول والاستقرار، دون أي ارتباط بوقائع التاريخ، جاز لنا أن نقول إنه لا توجد فلسفة تاريخ واحدة في الفكر العربي الإسلامي، بل فلسفات متعددة. نستطيع أن نستخرج من كل قطعة أدبية نظرة إلى المصير: من الشعر الجاهلي، من القرآن، من الحديث، من القصص الشعبي، كما نجد فلسفة تاريخ واعية بذاتها ومفصّلة عند كبار فقهاء الباطنية والمتصوفة. وهذا بالفعل ما قام به عدد من الكتّاب. كل قراءة من هذا النوع لها جاذبيتها ومسوّغاتها. لكن عوض أن تساعدنا على فهم الوقائع، فإننا نحتاج في الغالب إلى معرفة الوقائع لفهمها وبلورتها. هي في وادٍ والسرد التاريخي في واد.

2 ـ التاريخ والتاريخانية:

الوثيقة والعقد: إذا تعذر الاتفاق بين الباحثين حول العلاقة الحقيقية بين الأسطورة والسرد التاريخي، إلى أي شيء آخر يمكن إرجاع نشأة التأليف التاريخي؟

التاريخ بالمعنى التقليدي هو التاريخ المكتوب واختراع الكتابة مرتبط في الشرق الأوسط بالاستقرار والتمدّن ونمو التجارة. وكما أن التجارة تشجع على استعمال الحروف والأرقام فإنها تشجع على المحافظة على العقود. يمكن أن نربط الاتفاق الديبلوماسي بالعقد التجاري، ونعتبر الاثنين أصل الوثيقة التاريخية التي ستحفظ فيما بعد وتدوَّن. هذه علاقة احتمالية فقط، لكن حتى إذا اعتبرنا أن الرواية التاريخية تعتمد على أصول متعددة، منها الأسطورة والأوفاق بين الملوك والعقود بين التجار، فلا شك أنه بالنسبة لمفهوم التاريخ الحديث كلما اقترب سرد الحوادث من أسلوب العقود دل ذلك في رأينا على وعي متقدم بالتاريخ. هذا هو السبب الذي دعا الباحثين إلى القول إن الحثيين هم الشعب القديم الأكثر وعياً بالتاريخ.

فيما يتعلق بنشأة التأليف التاريخي العربي، نلاحظ في البداية أن القرآن يفرق بين الأخبار وبين الأساطير، مع أن الأسطورة تعني لغوياً عند اليونان خير من شاهد الحادث. علينا إذن أن نفترض أن المسلمين الأولين، عندما شرعوا في تدوين أخبار الرسول، بعد اختيار تقويم خاص بهم، كانوا يهدفون إلى تأسيس علم لا يشبه الأسطورة، خاصة أن الإسلام نشأ في مجتمع ازدهرت فيه التجارة وعرف الكتابة وأسلوب العقود. سيظهر عنصر الأسطورة فيما بعد، خصوصاً بين عرب الجنوب، لكن علم التاريخ، علم الرواية والتصنيف، اعتمد أساساً أسلوب العقد والشهادة على المتعاقدين.

الأسلوب العربي: إن التأليف التاريخي العربي أصيل. لا يشبه ما سبقه وما لحقه إلاّ فيما يخص بعض الاستثناءات. ومن المؤسف أنه لم يدرس إلى حد الساعة بالدقة اللازمة لإظهار مميزاته. نذكر بعضها فيما يلي:

انطلاقاً من مفهوم العقد، ندرك بسهولة أن الرواية التاريخية تهدف إلى الكشف عن بدايات الأنظمة السياسية، بخلاف الأسطورة التي تكشف عن بداية الكون. البداية هنا هي اصطلاحاً إنسانية سياسية. إذا أهملنا هذه النقطة فإننا لن نفهم كيف يستطيع المؤرخون العرب أن يتكلموا عن النبي كما لو كان مثل سائر البشر. السبب واضح، وهو أن الرواية التاريخية لا تبحث، اتفاقاً، إلاّ في الدوافع البشرية المحضة. لذا، يظهر النبي في هذا المجال، وفيه وحده، كزعيم سياسي، كما يظهر خلفاؤه كزعماء قبائل.

يكشف التاريخ إذن عن بداية نفوذ قريش، وبداية تألق بني أمية وبداية حكم بني العباس... الخ. البداية واقعة متميزة عن الأحداث الأخرى، إذا سردنا ظروفها وأطوارها أعطينا تفسيراً مقبولاً لما ترتب عليها من نظام. والواقعة في الحقيقة مجموعة وقائع لكن مهما كان مستوى تلك الوقائع، أكانت جليلة أو دقيقة، فإن المؤرخ يتعامل معها بنفس الكيفية. يقف إزاءها مثل القاضي المنصف أمام متعاقدين. يشارك في كل واقعة خصمان على الأقل، كل واحد منهما يراها من زاويته، لكن لا بد من أن يتفقا حول بعض الظواهر المادية. فذلك الحد الأدنى هو الذي يكوّن الواقعة في عين المؤرخ الذي ينطلق منه ليصل إلى نتائج تثير بدورها النقاش والنزاع.

كل من العقد والواقعة يعبر عن علاقة ـ سلبية أو إيجابية ـ بين إرادتين بشريتين. وكل منها يستلزم شاهداً وحَكَماً. لا يتسع هنا المجال للتمادي في هذا التحليل. نكتفي بالقول إن الواقعة مرتبطة معرفياً بالشهادة، إذ كل أنواع الوثائق المكتوبة لا تعدو أن تكون شهادات. لذا اهتم المؤرخون المسلمون بالإسناد وقواعد التعديل والتجريح، وربطوا الشهادة بفرض أداء الأمانة. إن الشهادة أساس عمل المؤرخ ولا يمكن الاستغناء عنها إلا في نطاق مفهوم آخر للتاريخ، مفهوم التاريخ الطبيعي كما سنوضحه فيما بعد.

يترتّب عن الواقعة، في مفهومها التاريخي المحدود، مبدأ حرية المشاركين فيها. قد يعتنق المؤرخ المسلم كفرد مذهب الجبرية، لكن عندما يسرد الأخبار فإنه يتحرر منه لا محالة. بما أن الواقعة هي أصل النظام السياسي القائم، وبما أنها ناتجة عن أفعال أفراد، فلا يعقل أن يعتبر هؤلاء مسلوبي الإرادة، وإلا أصبح البحث من أساسه عبثاً في عبث. لا مناص إذن من إلصاق بعض الفاعلية بإرادة الفرد في التاريخ. بيد أن الفرد لا يتمتع بحرية كاملة. يوجد بجانبه أصدقاء وخصوم يتمتعون أيضاً بإرادة حرة. تشدّ الارادات بعضها البعض، ويكوّن جول الإراداتالمتعارضة محرك السرد التاريخي. بدونه لا يفقد السرد قيمته وجاذبيته فقط بل ينعدم بالمرة.

نفهم هكذا لماذا لم يكن التأليف التاريخي العربي في بدايته سجلاً يومياً لأحداث متوالية ومتماثلة، بل وصفاً دقيقاً لمواقف بطولية مأسوية. تتميز كل فترة بموقف أصلي، هو سبب تأسيس النظام السياسي الخاص بها. ونلاحظ بالفعل أن المؤرخين المسلمين يطيلون الكلام عن تأسيس الدول ويوجزون عندما تعود الأمور إلى مجراها العادي. فيظهر تاريخ الإسلام كأنه سجل ثورات وحروب. السبب هو أن المؤرخ لا يرى إلا المواقف البطولية انطلاقاً من تعريفه للواقعة. عندما يقول البعض: ليس للعرب مأساة ولا ملحمة، فإنهم ينسون أن التأليف التاريخي هو مأساة العرب وملحمتهم.

نصل الآن إلى قضية الاعتبار: كيف نستخرج العبرة من رواية التاريخ؟

كثيراً ما يظن الناس أن المرء لا يتعلم من التاريخ سوى الحيل التي ينفلت بها من المآزق. هذا معنى طارىء، أما المعنى الأصلي للعبرة فهو تربية الارادة. التاريخ هو مجموعة أدوار ومواقف، معروفة ومحدودة. يطلع عليها القارىء ويتقنها ليختار صورته في السجل اللاحق. هل يريد أن يكون مثل علي أو مثل معاوية؟ بجانب يزيد أو بجانب عمر بن عبد العزيز؟ أوليس هذا أهم اختيار في حياة الانسان التاريخي؟

يحدثنا إذن التأليف العربي عن وقائع إنسانية بطولية مأساوية، أي سياسية، بنظرة متميزة عن نظرة الفيلسوف أو المتصوف أو الباطني.

من السياسة إلى الثقافة: ينبني السرد على الشهادة الموثقة. يعطي عن الواقعة صورة تعلل في آخر التحليل ما ترتب عليها من عواقب. مهما يكن رأي المؤرخ الإسلامي فإن علمه، أي سرده للأحداث، يبرر في النهاية الوضع الناتج عنها. لذا، أراد البعض لأسباب واضحة، منذ بداية التأليف التاريخي، الانفلات من منطق السرد، وذلك عن طريق النقد. لكن تبرز هنا صعوبة، إذ من الواضح أن نقد شهادة بترجيح شهادة أخرى لا يخرجنا عن نطاق الجرح والتعديل.

بعد أن تتكون مدرسة تاريخية واعية بمنهجيتها، كالمدرسة الإسلامية، يتعذر إنكار ما أجمعت عليه، اعتماداً على نقد الشهادات، لأن حظوظ اكتشاف شهادات مجهولة تقل مع مرور

الأيام، وحتى في حالة حصوله فإنه لا يمثل ثورة على الرواية التاريخية بقدر ما يحاول تصحيحها. يبقى طريق واحد، وهو رفض الشهادة، لا اعتماداً على شهادة أخرى، ولكن على العادة والسنة المتواترة. لهذا السبب ارتبط النقد أولاً بانقسام الجماعة إلى أحزاب متحاربة وثانياً بتقدم آداب الرحلات لأن الاطلاع على أحوال أقوام أجنبية يؤدي إلى المقارنة وبالتالي إلى اكتشاف طبيعة انسانية ذات قوانين ثابتة. وهكذا نرى إبن خلدون، بعد المسعودي والبيروني، يعتمد قوانين العمران البشري معياراً للتمييز بين الأخبار المقبولة والمرفوضة عقلاً.

لكي نفهم غرض إبن خلدون، لنقارنه بمؤرخين مشهورين آخرين. نرى ثيوقيديدس يرفض روايات التاريخ اليوناني التقليدي اعتماداً على التحليل اللغوي والمنطق والجغرافية والنفسانية البشرية. ونرى فولتير Voltaire يحكم على الروايات من خلال عادات الشعوب. جاء كل واحد من هؤلاء المؤرخين الثلاثة في نهاية دورة تاريخية بعد أن تكوَّنت رواية متكاملة لا سبيل إلى تغييرها من الداخل، فاضطر إلى الاستعانة بمنطق آخر، غير نقد الشهادات، وحول اهتمامه من الفرد إلى الجماعة، من السياسة إلى الثقافة، من الموقف الدرامي إلى اللوحة الحضارية. الآن نطرح السؤال: ماذا يعني معرفياً هذا التحول، هل يعني ثورة في صناعة التاريخ كما يقال؟

علينا أن نقارن بين ما كتب هؤلاء المؤلفون حول العهود السابقة على زمانهم وبين ما سطروا حول ما شاهدوه هم، فنلاحظ أنهم طبّقوا علم الحضارة في المقام الأول فقط لغربلة الرواية الموروثة. أما عندما وصف ثيوقيديدس حروب أثينا وأسبارطة، وإبن خلدون سياسة بني مرين، وفولتير حملات لويس الخامس عشر، فإنهم اعتمدوا على الشهادة وصوروا مواقف درامية تكشف عن نباهة بعض الملوك والوزراء والقواد وغباوة البعض الآخر؛ أي أنهم استعملوا تماماً منهج من سبقهم من المؤرخين. لذا، نقول إنهم جددوا، كل واحد على قدر ما سمحت به ظروف زمانه، فكرة التاريخ، دون أن يستطيعوا كسر وتفجير بنية السرد التاريخي. بعبارة أخرى، إن علم الحضارة يستلزم وجود رواية تاريخية ولا يمكن أن يحل محلها، وإلا اختفى نوع خاص من التعبير عن تجربة الانسان. هناك إذن سياق ضروري لسرد الوقائع الإنسانية لا سبيل إلى تغييره، لأنه عبارة عن منطق الزمان الإنساني. كل ما يمكن هو تجاوزه في نظام فكري جديد يغير تماماً مفاهيم الواقعة والزمان والإنسان.

التاريخانية: أدت الدراسة الدقيقة لسياق الرواية التاريخية إلى أن المؤرخ ينظر إلى فعالية الإنسان في الكون بكيفية خاصة به مهما كانت ظروفه الزمانية والمكانية. إن المؤرخ يعبِّر ضمنياً عن فلسفة في الحياة لا يتعداها أبداً. هذا هو أساس المذهب التاريخاني، كما نجده عند كروتشه وكولنيغود ومارو وغيرهم. التاريخانية، في رأي هؤلاء، هي فلسفة المؤرخ إذ يؤرخ، كما أن الوضعانية هي فلسفة العالم إذ يعمل في مخبره.

ولهذا التعريف عواقب معرفية خطيرة: منها حصر مفهوم التاريخ في أعمال الانسان الواعي ورفض أن يكون للطبيعة تاريخ كالإنسان، ومنها كذلك حصر عمل المؤرخ في الكشف عن قصد المشاركين في الواقعة ورفض اللجوء إلى مفهوم العلّة كما يفعل عالم الطبيعيات. يقول كروتشه: التاريخ هو بالضرورة تاريخ الحرية. ويقول كولنيغود: إن المؤرخ يعيد في ذهنه الظروف التي أحاطت باختيار البطل الحر، وقال بول ڤين: إن التاريخ هو أولاً وأخيراً حكاية وقائع صحيحة... هذه أقوال تسببت في نقاش حاد بين الفلاسفة والمؤرخين، لكنها تفقد سمتها الاستفزازية إذ تذكرنا أنها تعتبر السرد التاريخي شكلاً متميزاً من أشكال التعبير، بجانب الأسطورة والمأساة والعلم... الخ. ليست التاريخانية مذهباً فلسفياً تأملياً، وإنما هي موقف أخلاقي يرى في التاريخ، بصفته مجموع الوقائع الانسانية، مخبراً للأخلاق وبالتالي للسياسة. لا يُعنى التاريخاني بالحقيقة بقدر ما يُعنى بالسلوك، بوقْفة الفرد بين الأبطال. التاريخ في نظره، هو معرفة عملية أولاً وأخيراً.

ومن المؤسف أن أغلب الباحثين لم ينتبهوا إلى أن هذا الاتجاه يطابق تماماً موقف المؤرخين المسلمين. لذلك لم يعطوا لأعمالهم ما تستحق من عناية وتقدير.

3 ـ التطور في الطبيعة:

متى غزا الفكر التاريخي الذهن الأوروبي؟ هذا سؤال يختلف في شأنه الباحثون اختلافاً كبيراً. هل حدث ذلك في عصر النهضة، أم في القرن الثامن عشر عبر فلسفة الأنوار، أم في التاسع عشر من خلال الرومانسية، أم في فترة لاحقة تحت تأثير النقد الوضعاني؟ صحيح أن بعض مؤرخي النهضة لجأوا إلى اللغة والنقوش لرفض التاريخ اللاهوتي. صحيح أن فيكو وفولتير وهردر حولوا الاهتمام من السياسة إلى الحضارة ومن الفرد إلى الجماعة فاهتدوا، عبر وعيهم الحاد بالقيود المفروضة على حرية الفرد، إلى فكرة النواميس المتحكمة في مجرى الشؤون البشرية. صحيح أن الرومانسيين شعروا بأن الانسانية غنية بتعدد واختلاف حضاراتها وأن لكل حضارة قيمة مطلقة يجب

فهمها من الباطن دون إرجاعها إلى معيار مجرد واحد. غير أن هذه تطورات مهمة بالنسبة للفكر الأوروبي، أما بالنسبة للتأليف الإسلامي الذي نشأ كتاريخ شامل للحضارة الإنسانية فإنها تبدو اكتسابات جد نسبية. لا يوجد فرق معرفي بين مؤلفات فولتير وهردر ومؤلفات البيروني وابن خلدون ورشيد الدين.

اكتشاف تاريخ الأرض: إن الثورة الحقيقية التي مرَّ بها الفكر الأوروبي الحديث، والتي لم يعرف الفكر العربي لها مثيلاً حتى في فترة ازدهاره وتفوقه، هي التي تولدت عن تقدم علوم الطبيعة. كان المفكرون قبل هذه الثورة يفترضون أن التغير يمس الشؤون الانسانية وحدها وأن عالم الجماد والحيوانات ثابت قار. بل يمكن القول إن فكرة قوانين التاريخ تستلزم ذلك الافتراض. لذا تصورها المؤرخون في شكل حتمية جغرافية كما فعل جان بودن وماكيافلي وإبن خلدون ومونتسكيو. ويتضمن هذا التصور معنى خاصاً للزمان. نطلق كلمة تاريخ على تحولات زمانية ذات وتيرة متميزة، تختلف عن تحولات الوجدان السريعة وعن تغيرات الكون البطيئة أو المنعدمة. تتطابق في هذا النطاق وتيرة الزمان التاريخي ونوع آثار فعالية الانسان وطريقة دراستها. إذ تغير تصورنا للزمان تغير كل شيء: نوعية الآثار، صناعة المؤرخ، هدف دراسة الماضي. وهذا هو ما حصل بالفعل في الفترة الفاصلة بين 1780 و1830.

نشأت في مدة وجيزة علوم مستحدثة: علم طبقات الأرض، وعلم الأحياء البائدة، وعلم ما قبل التاريخ... فكشفت عن عالم مجهول وزمان مجهول. إن الثورة التي ولدتها هذه العلوم الجديدة ليست في كونها أغرقت في الماضي السحيق المراحل الأولى من قصة الأرض والحياة والانسان، بل في كون الباحث أصبح الآن يتعامل مع انسان أبكم لا يتميز عن الحيوان والجماد. هذه هي الثورة المنهجية. كان الدارس قبل تأسيس علم الجيولوجيا والباليونطولوجيا يستفسر آثاراً مكتوبة تركها عن قصد إنسان ناطق عاقل واع. من هنا كان واجباً عليه الكشف عن ذلك القصد. أما العلوم الجديدة فإنها مؤسسة على دراسة مخلّفات طبيعية غير مقصودة. يذوب الجليد فيخلّف نوعاً معيناً من الأحجار المنجرفة يستنتج منها العالم الجغرافي مدى امتداد البقعة الجليدية وحدود عمارة الإنسان في ناحية من نواحي البسيطة. يتقوّت إنسان العصر الحجري القديم فيترك مخلّفات يستنتج منها عالم الآثار معلومات حول تغذيته وسكناه وطقوسه ومهارته... لا محل هنا لمفهوم القصد، لا داعي للدخول في حوار ذهني مع إنسان عهد غابر. كل ما يفعله الباحث هو وصف وتحليل المخلّفات ثم ربط أوصافها بقوانين الفيزياء والكيمياء والحركة، بهدف الوصول إلى أكثر ما يمكن من معلومات.

وقعت اكتشافات في بداية القرن التاسع عشر كان لها صدى كبير، مكّنت من حلّ ألغاز الكتابة الهيروغليفية والمسمارية. لكنها لو تمت وحدها، بمعزل عن العلوم الطبيعية الجديدة، لما ترتبت عنها نتائج فكرية ثورية، لأنها كشفت عن سرّ وثائق لا تختلف في مضمونها عن الوثائق المعروفة لدى المؤرخين. لقد احدثت ضجة لأنها غيرت الرؤية التاريخية الموروثة عن التوراة والانجيل، فأهميتها نسبية جداً ولا يمكن أن تقاس بالدرجة التي خلقتها علوم الأرض والتي تفصل بين عهدين مختلفين من تاريخ الفكر الإنساني.

لم ينتبه المؤرخون أول الأمر إلى عواقب تلك الثورة، مع أننا نستطيع أن نقول إن الرومانسية كانت في بعض جوانبها ردة لا واعية على التحدي الجديد. لنتذكر مثلاً فلسفة الطبيعة عند شلنغ. لكن على العموم لم يتأثر المؤرخون باكتشافات الجيولوجيا ولا حتى بعلم الآثار. فتساكن لمدة طويلة منهجان: منهج المؤرخ الذي يتعامل مع وثائق مكتوبة ومقصودة، محاولاً إثبات صحتها وتفهم القصد من المحافظة عليها بهدف تربية الوجدان، ومنهج الباحث في الجيولوجيا وفي علم الآثار الذي يدرس مخلفات غير مقصودة محاولاً أن يحدد زمانها وأن يستنتج منها معلومات حول الانسان ومحيطه الطبيعي، وذلك بهدف المعرفة والمعرفة وحدها. وهناك دليل واضح على الفرق بين المنهجين، هو أن مشكل التقويم يطرح بكيفية مختلفة عند الاثنين. فهو أكثر إلحاحاً وصعوبة عند مؤرخ الطبيعة، وهذا ما حدا به إلى استنباط طرق جديدة لإثبات التتابع الزماني (الكرونولوجيا).

الموضوعية والذاتية في التاريخ: بعد عهد التساكن والتجاهل جاء عهد التصادم بين المنهجين المذكورين، وما نزال نرى هذا الصراع يتفاقم ويتجدد تحت قناع حرب المذاهب: المادية ضد المثالية، الموضوعية ضد الذاتية، الحتمية ضد الحرية، الوضعانية ضد التاريخانية... الخ.

عندما نشرت أعمال داروين وثبت أن الطبيعيات قادرة على الكشف عن ماضي الإنسان، رفع بعض المؤرخين شعار تجاوز السرد الذي يعتمد على نوع خاص من الوثائق يتسم دائماً بالذاتية وشرعوا يبحثون عن وثائق، غير مقصودة كمادة تاريخية، مثل لوائح الأسعار والأجور وأرقام الانتاج... وهكذا نشأ التاريخ الاقتصادي. لم يقض بالطبع الاتجاه الجديد

على القديم، بل تولد عن حرب الاتجاهين بحث دقيق حول خصوصية منهجية التاريخ ومنطق المؤرخ. فنشأت في هذه الظروف النظرية النقدية الألمانية (ريكرت، درويسون، ديلثاي) التي تمثل حلقة في مسيرة التاريخانية، بين عهد رانكه وعهد كروتشه.

تساءلت المدرسة النقدية عن خصوصية عمل المؤرخ. هل الخصوصية في المادة التي يدرسها أم في المنطق الذي يستعمله؟ هل التاريخ نوع خصوصي من الكيان، بمعنى أن التاريخ موجود لأن الانسان يخطط لأعماله، فيكون التاريخ هو بالتعريف تاريخ الانسان. أم هل التاريخ نوع خاص من النظرة إلى الأحداث، بمعنى أن المؤرخ يدرس الحدث المنفرد الذي لا يتجدد في حين أن العالم التجريبي يدرس الأحداث المتكررة المتواترة. فيمكن حينئذٍ أن ينشأ تاريخ انساني وتاريخ طبيعي يدرسان الأحداث في حالة انفرادها وتنشأ علوم إنسانية وعلوم طبيعية تدرس الأحداث في حالة تواترها. في كلتا الحالتين، أكان التاريخ كياناً خاصاً أو منطقاً خاصاً، يعود واضحاً أن المؤرخ لا يحتاج إلى مفهوم العلة الذي يستعمله عالم الطبيعيات. بما أن المؤرخ يهتم بالحادث المنفرد فإنه لا يلجأ إلى القانون العام لتفسير ذلك الحادث وإنما يلجأ إلى توالي أحداث تتحقق مرة واحدة وتكسب مفهوميتها من ذلك التوالي ذاته. من هنا قالت المدرسة النقدية إن المؤرخ لا يفسر بل يتفهم ويفهم. لقد درست الوضعانية الانغلوسكسونية من جهتها هذه المشكلة وتوصلت إلى نتائج مختلفة نسبياً. فقالت إن المؤرخ يلجأ أيضاً إلى قانون ضمني، عندما يقول مثلاً: نقصت الحكومة من الأجور فثار الشعب، فإنه يفترض قانوناً عاماً مؤداه: كلما انخفضت الأجور وقعت ثورة. لكن هذا القانون مخالف للقانون الطبيعي من وجوه عدة. فيبقى إذن منطق المؤرخ متميزاً عن منطق الطبيعيات.

ما يميز عمل المؤرخ إذن هو كونه يدرس فعاليّات الانسان ويدرس الحادث المنفرد. لقد ركز الاتجاه التاريخاني (كروتشه، كولينغود ومارو) على النقطة الأولى في حين أن الوضعانية المنطقية ركزت على الثانية. ومما لا شك فيه أن النقطة الأولى لها عواقب خطيرة جداً. أجمع التاريخانيون على أن التاريخ هو تاريخ الانسان الحر الواعي وأن ما عداه فهو تاريخ بالنسبة للإنسان وليس تاريخاً في حد ذاته. وترتب على هذا الموقف تغيير جذري لمعنى التاريخ إذ أصبح التاريخ يعني دائماً وأبداً كلاماً عن الحاضر. إن المؤرخ لا يصف الماضي كماضٍ وإنما يصف الماضي المستحضر في ذهنه. ليس إذن العالم التاريخي عالم أموات بل عالم مُثُل متواجدة في ذهن المؤرخ. من الواضح أن التقويم، تدقيق توالي الحقب، يعود ذا قيمة ثانوية في هذا المنظور، وتزيد حظوظ انتشار الخطأ القاتل في عين المؤرخ التقليدي، أي الخلط بين الحقب.

الاجتماعيات: يمكن اعتبار نشأة العلوم الاجتماعية في القرن الماضي نتيجة تأثير منهج الطبيعيات على دراسة التاريخ. لم تتغير أول الأمر صناعة المؤرخ، بل تأسس مجال يتعامل فيه الباحث مع مخلفات الماضي الانساني كما يتعامل الجيولوجي مع مخلفات الطبيعة. وهذا واضح في أعمال أوغست كونت وكارل ماركس وهربرت سبنسر. ينطلق هؤلاء من وقائع التاريخ للمقارنة واستنباط قوانين إجتماعية شبيهة في نظرهم بقوانين المادة. فهم يتممون منهجياً محاولات نقاد التاريخ السياسي مثل إبن خلدون وفيكو وهردر الذين يعتبرون لهذا السبب رواد علم الاجتماع.

وفي أواخر القرن الماضي أثرت الاجتماعيات بدورها على طريقة المؤرخين، كأن منهج الطبيعيات أثّر في دراسة التاريخ على مرحلتين: مرحلة تأسيس علم الاجتماع ومرحلة تغيير كتابة التاريخ ذاته. بعد أن حدد الاجتماعيون مفاهيم محورية مثل نظام القرابة ونظام الانتاج والنقد والتبادل والأمة والطبقة والفرد والقبيلة... الخ، استرشد بها المؤرخون لاكتشاف وثائق جديدة ولتأويلها تأويلاً جديداً. ولا شك أن كبار مؤرخي القرن الماضي مثل هنري باكل في انكلترا وهيبوليت تين وفوستيل دي كولانج في فرنسا وادورد ماير في ألمانيا، كتبوا بمفاهيم إجتماعية أكثر مما كتبوا بمفاهيم تاريخية تقليدية إذ نراهم لا يهتمون بالأفراد ولا بالسياسة ولا يعطون وزناً كبيراً للوقائع. يختفي في تأليفهم الحدث والفرد واختياراته الحرة، وتبرز تطورات هيئات مركبة إصطناعية مثل الحضارة أو الأمة أو العرق أو المدينة القديمة... ولهذا السبب عارضهم معظم المؤرخين، الأوفياء للتاريخانية، الذين رفضوا ربط مادة دراستهم بالطبيعة أو المجتمع. لقد نجح هؤلاء في الدفاع عن استقلال نظرة المؤرخ إلى الانسان والكون، لكنهم أخفقوا بكيفية واضحة في إعادة الوحدة إلى مجال صناعة المؤرخ.

وحدة مجال السرد التاريخي: نطلق اليوم كلمة مؤرخ على كل من يهتم بالماضي. لكن عند التدقيق نفرز ثلاثة أقسام بين المؤرخين، كل واحد يتعامل مع آثار معينة، بمنهج خاص في إطار إشكالية متميزة. نجد أولاً المؤرخ الذي يروي قصة تكوُّن الصحراء أو انتشار زراعة البطاطس أو تدجين الجمل، فهذا يشتغل في اتجاه قريب من اتجاه الجغرافي أو الجيولوجي، مادي النزعة وضعاني المنهج، يبحث عن علة كل تغيُّر وتحول. وثانياً

المؤرخ الذي يكتب تاريخ الأسعار أو الملكية أو وسائل النقل، فهذا، مثل زملائه في الاجتماعيات، وضعاني النزعة والمنهج، يبحث عن علاقات إحتمالية لا عن علل ثابتة. وأخيراً المؤرخ الذي يصف قيام الدول وسقوطها، ويروي تفاصيل الحروب والمؤامرات، فهذا يهتم أولاً وأخيراً بمآسي الأفراد، إنه تاريخاني المذهب نقدي المنهج. كما أوضحنا سالفاً... كثيراً ما نرى مؤلفاً ينتقل في كتاب واحد من وصف الإطار الطبيعي إلى الظروف الاجتماعية ثم إلى سرد الأحداث السياسية بأسلوب منسجم في الظاهر. قد ينخدع القارىء بوحدة الأساليب البيانية لكن التحليل الدقيق يسفر عن اختلافات عميقة. ويبقى مجال المؤرخ منقسماً إلى ثلاثة مجالات معرفية مختلفة كما تشير إلى ذلك الأسئلة التالية:

هل التاريخ الانساني وحده تاريخ حق كما تدعيه التاريخانية؟

هل التاريخ تطور بلا وعي ذاتي كما تقول المادية التاريخية؟

هل التاريخ هو كل مراحل التطور كما يقول الطبيعيون؟

من الواضح أن الإشكال ناشىء من إطلاق كلمة واحدة على مجالات مختلفة.

4 ـ التاريخية:

الزمان الوجودي: لم يتغلب أنصار التاريخ الإنساني على أنصار التاريخ الطبيعي، ولم يتغلب هؤلاء على أولئك، لأن كل فريق يستعمل مفاهيم خاصة به. بيد أن ما نتج عن صراع الاتجاهين من تدقيق في مفهوم التاريخ ولّد وعياً حاداً بأن ماهية الإنسان هو وجوده في التاريخ. ليس من المصادفة أن تبرز قضية الزمان في مقدمة اهتمام الفلاسفة والفنانين في بداية هذا القرن، كما نرى ذلك في أعمال برغسون وجويس وبروست. بل يمكن القول إن المذهب الوجودي، رغم نقده لتاريخ المؤرخين، هو وليد تعارض التاريخانية والوضعانية القائلة بوحدة تطور الكائنات.

يركز الوجوديون على أن الإنسان موجود في الزمان وأن الوجدان الحق هو وعي الفرد بأنه كائن فان. فيصفون بإطناب حالات نسيان أو تناسي هذه الحقيقة المرة وطرق اكتشافها المؤلم. وغير خاف أن الوجدان وتجربة التناهي والحياة كوعي حاد بضرورة الموت، وهي تعابير كثيراً ما تعرض في المؤلفات الوجودية، تبدو وكأنها صيغ لمفاهيم السرد التاريخي أطلقت وحلت أقصى ما يمكن من الايحاءات. يعني التاريخ في هذا النطاق غير ما يعني عادة، فتنقلب العلاقات العادية بين أقسام الزمان: يفترض المؤرخ أن الحاضر نتيجة الماضي وأن المستقبل أفق الحاضر، في حين أن الوجودي يرى أن الحاضر هو الكاشف عن الماضي وأن المستقبل عامل مؤثر في الحاضر، غير أن الاثنين متفقان على نفي ماهية الانسان الدائمة وعلى أن الانسان تاريخي بالتعريف.

تجربة الزمان أصل كل نظرة إلى الكون: هناك نقطة مهمة أخرى تلتقي فيها التاريخية الوجودية والتاريخانية. طبق أوغست كونت منهج الطبيعيات على دراسة ماضي الانسان فتكلم عن قانون المراحل الثلاث: الدينية والماورائية والوضعية... قانون اكتسب صفة النموذج لدى المفكرين التطوريين. إن المراحل المذكورة هي في الواقع مراحل على طريق معرفة الطبيعة. تتميز كل مرحلة بالكيفية التي يفسر بها الانسان تحولات الطبيعة، وتتتابع كلها في نسق تقدمي لأن العقل يبدأ برد تلك التحولات إلى كائنات متخيلة أو إلى أفكار مجردة مبتدعة وينتهي بردها إلى الطبيعة ذاتها، أي أنه ينتقل من نظرة ذاتية تخضع فيها الطبيعة إلى ذهنه إلى نظرة موضوعية يخضع فيها ذهنه إلى الطبيعة.

وهذا الخضوع هو ما رفضه التاريخانيون، إذ الطبيعة في نظرهم لا تعدو أن تكون فكرة نابعة من ذهن الإنسان وأن وضعانية كونت لا تقل ذاتية عن التصورات الأسطورية والفلسفية التي سبقتها، وإن كانت توقعاتها تتحقق في الغالب أكثر من تنبؤات غيرها. فهي إذن مثل سابقاتها نظرة إلى الكون. وهكذا قال دلتاي إن الفلسفة كأسلوب تفكير تمثل نظرة إلى الكون مثل العلم التجريبي ومثل الفن والأدب... لا امتياز لنظرة على أخرى والانتقال من واحدة إلى غيرها مجرد تحول لا يعني أبداً التقدم نحو حقيقة مطلقة ثابتة.

حافظت الوجودية على هذا الموقف بل ذهبت به إلى مدى أبعد، فعوض أن تربط النظرة إلى الكون بظروف تاريخية جماعية نراها تربطها بتجربة وجدانية أنطولوجية. وانطلاقاً من تجارب أولية يتبين المفكر الوجودي منطق كل أسلوب من أساليب التعبير: الفلسفة، المأساة، الشعر، الفن، العلم... كل أسلوب ناشىء عن تجربة وجدانية إزاء الكائن والفناء والزمان. ونصل هكذا إلى نقيض موقف أوغست كونت: من خضوع الإنسان إلى منطق الطبيعة ننتهي إلى اخضاع تصوراتنا حول الطبيعة إلى تجارب أنطولوجية ذاتية، من الطبيعة المطلقة إلى الإنسانية المطلقة مروراً بالتاريخانية. ولكل مذهب تصور خاص للزمان وللتاريخ.

خاتمة

من يفكر اليوم في مفهوم التاريخ لا يكتفي بفحص صناعة المؤرخ، مع أن هذا الفحص يكون مدخلاً ضرورياً للموضوع. إنه يتساءل عن المصير، عن البداية والنهاية، عن الزمان، عن الوجدان الانساني... وكل بحث عن أيٍّ من هذه المفاهيم يعتبر مساهمة في توضيح معنى التاريخ.

ينقسم الفلاسفة إلى فئتين: فئة تحلل زمان الأسطورة، في الميثولوجيات وفي فلسفات التاريخ، وفئة تصف تجربة الزمان الوجودي؛ وينقسم منظّرو التاريخ أيضاً إلى قسمين: قسم يشخّص مراحل التطور في الكون، في الخلية، في الثقافة، اعتماداً على اكتشافات الطبيعيات، وقسم يهتم أولاً وقبل كل شيء بنشأة الفكر التاريخي في نطاق العمل السياسي. أما المؤرخون المحترفون فإنهم يقصون قصة الطبيعة وقصة الثقافة وقصة السياسة، حيناً بِهمّ منهجي وأحياناً بدونه.

وينشأ الإشكال من التساكن، تحت عنوان واحد، بين مفاهيم مختلفة، مطابقة لمجالات معرفية متباعدة. لو كان التاريخ، مفهوماً وصناعة، محدد الاستعمال، مخصصاً لمجال واحد، لما وقعت المساجلات المستمرة بين مذاهب قديمة ومحدثة. لكن من جهة أخرى لا يمكن نفي واقع التساكن وما ينتج عنه من إشكال. إن كلمة تاريخ تعني اليوم معاني مختلفة جداً، هذا واقع لا مناص منه.

والنقاش الملتهب الجاري حالياً في العالم العربي حول القديم والحديث، حول التراث والمعاصرة، حول المادية والمثالية... هو في العمق نقاش حول مفهوم التاريخ. لذا، لا شيء أهم بالنسبة لنا من الاطلاع على أبستمولوجيا التاريخ. هي وحدها تمكّننا من تقيم التأليف التاريخي الكلاسيكي، من نقد الانتاج الايديولوجي المعاصر، وأيضاً من إدراك نسبية ما يسمى بفلسفة التاريخ.

عبد الله العروي

ملحوظة

استجاب كل من الأستاذين عبد الله العروي، وعلي أومليل لدعوة رئيس تحرير الموسوعة لكتابة مادة «تاريخ». وتعمياً للفائدة ننشر المادة مكرّرة كما كتبها كل من الأستاذين الكبيرين.

التحرير

تاريخ

التاريخ مجموع وقائع الماضي، وهو أيضاً المعرفة المتعلقة بهذه الوقائع. وهذا التعريف المزدوج لا يعني بطبيعة الحال ان هناك تطابقاً لازماً بين وقائع الماضي والمعرفة التاريخية بهذه الوقائع، إذ إن هذه المعرفة تظل جزئية، وانتمائية، بحسب ما يتوفر عليه المؤرخ من مواد وبطبيعة ما يقوم به من تركيب لها وتنظيم سرد معين وتكوين تفسير ما للماضي.

وقد ظلت الوثيقة المكتوبة هي المادة النموذج، والشاهد الموثوق به في عملية التأريخ، فهي المادة الأمثل التي يؤسس عليها السرد التاريخي، وهي ما يوفر لهذا السرد «متانته» و«عمليته». وقد اعتبر تنظيم وحفظ الوثائق والمستندات في مجتمع ما شرطاً أساسياً لإقامة تاريخ موثق لهذا المجتمع.

ولكن المنهجية التاريخية اليوم ما تفتأ توجه مجموعة من الانتقادات ضد سلطان الوثيقة المكتوبة. منها:

- إن تنظيم وحفظ الوثائق والمستندات يستلزم وجود جهاز اداري، وبالأخصّ وجود دولة. فالتاريخ المقام عليها لا بد وأن يعكس قبل كل شيء منظور الفئات ذات النفوذ والسلطة، وان يدور في فلك الدولة.

- الوثيقة المكتوبة، وما يقام عليها من تاريخ لا يفيدان سوى المجتمعات التي تتداول الكتابة، في معاملاتها وفي تكوين وتناقل معارفها، فتستثني اذن كل المجتمعات التي لا تستعمل الكتابة، وتكون النتيجة السلبية هي اعتبار هذه المجتمعات لا تاريخ لها. لكل هذه الأسباب يعمد المؤرخون اليوم إلى توسيع وتنويع المواد والشواهد التي يقرأون بها الماضي، فيلجأون مثلاً الى قراءة المعمار والمنظر العمراني والطقوس الخ... وقد اتجهت المدرسة التاريخية الفرنسية خاصة الى الاهتمام بالتاريخ القروي، في حين ان الانكلوسكسونيين اعتنوا خاصة بالتاريخ الاقتصادي أو الكمي.

•••

يمكن أن نقول إن التاريخ العربي ليس فقط - كغيره من التواريخ التقليدية - تاريخاً حديثاً، بل ان نشأة هذا التاريخ كان مبررها الأول هو تسجيل ما اعتبر أحداثاً أساسية في تكوين الشخصية والأمة الاسلاميتين، أي مجموع أقوال وأفعال النبي. ان كل فعل وكل قول للرسول كان ينبغي أن يسجل، ويثبت في الزمان، باعتباره حدثاً بالنسبة لما سيكون

عليه تاريخ الأمة، اذ عليها باستمرار أن تكيف سلوكها لتتلاءم مع الفعل والقول النبويين.

كان على الأفراد والجماعات الداخلة في الاسلام أن يصيروا أمة، أي جماعة منسجمة في الوجدان والسلوك، والنبي هو النموذج الذي ينبغي أن تصاغ عليه هذه الأمة. لذا كان لازماً أن يعرف بالضبط جميع ما قاله الرسول أو فعله؛ أي تثبيت النموذج ـ القدوة.

وجب اذن جمع الأخبار، وهي الكلمة الأصلية التي استعملت لتعني التاريخ، وقد أطلقت هذه الكلمة أولاً لتدل على مجموع الأخبار المتعلقة بحياة النبي، وهذا يدل على طبيعة النشأة الأولى لعلم التاريخ، أي اهتمامه الأصلي بسرد حياة النبي.

ينبغي أن نشير الى ان لفظ تاريخ لا يوجد لا في القرآن ولا في الحديث ولا فيما عرف من أدب جاهلي، ولهذا السبب راح المؤلفون المسلمون يبحثون عن أصل الكلمة في لغات أخرى فأرجعها أغلبهم الى أصل فارسي، كما ان بعض المستشرقين حاولوا البحث عن أصل الكلمة في اللغات الأخرى، وهكذا بحث فرانز روزنتال في اللغات السامية عن أصل كلمة « تاريخ » وان لم يُسفر بحثه عن تبيين لهذا الأصل. وطبقاً لهذا البحث الفيلولوجي (وهو منهج معتاد في الاستشراق التقليدي)، فإن اصالة علم داخل ثقافة معينة تتوقف على مدى أصالة المصطلحات والمفاهيم التي يداولها، وان ما يطرأ على هذه الثقافة من تطور انما ينبغي البحث عن أسبابه في تأثير وارد من ثقافة أجنبية... بيد ان هذا المنهج ينسى ان المصطلحات والمفاهيم وهي تُتداول بين الثقافات لا يكون لها معنى واحد ثابت تحافظ عليه رغم الترحال، فليس لأي مفهوم دلالة مطلقة فوق الثقافات المتغايرة والمتغيرة. ولذا، فإن التجأت ثقافة ما الى الاقتباس، ففي داخل هذه الثقافة ينبغي البحث عن المبرر الذي أدى الى ذلك، بالاضافة الى ان ما تقتبسه، لا يظلّ محافظاً على مدلول أصلي أو مجرد، فلكل ثقافة حقلها المعرفي الخاص، يتعلق بمدلول المفاهيم، مهما كانت أنسابها.

كان التاريخ الإسلامي الأول تاريخ حديث، فأوائل المؤرخين كانوا في نفس الآن رجال حديث، وفيما بعد سيتمايز العلمان، ولكن ارتباط نشأتهما له دلالته: فهو لا يعني أصالة علم التاريخ في الثقافة الإسلامية فحسب، بل يعني كذلك ان ميلاد هذا العلم ارتبط بهذا الحدث الذي اعتبره المسلمون المدشن لتاريخهم، أي التاريخ ـ الأمة، وهو الرسالة المحمدية.

يقف هؤلاء المؤلفون عادة عند بعض اجراءات قام بها الخليفة الثاني عمر ليعتبروها حاسمة في نشأة علم التاريخ الإسلامي، يقفون أولاً عند جعله التاريخ يبدأ بالهجرة. وكان ذلك يعني وضع تقويم لضبط الزمان التاريخي الاسلامي ليتميز عن غيره من أزمنة الأمم والملل الأخرى، ولكن لهذا الاجراء دلالة أعمق: فقد كان يعني تدشين تاريخ الأمة التاريخ « الحق » الذي « نسخ » كل التواريخ الأخرى. « ان التاريخ بالهجرة نسخ كل تاريخ متقدم » كما يقول السخاوي، وسينظر المؤرخون المسلمون الى تاريخهم على انه التاريخ الحقيقي وذلك باعتبارين فلسفي ومعرفي.

أما الاعتبار الفلسفي، فيكمن في هذه العلاقة الخاصة التي قامت بين التاريخ والأمة. فقد أسهم علم التاريخ في صياغة مفهوم الأمة، هذا المفهوم الأساس الذي يوحِّد على مستوى الايديولوجيا جماعة المسلمين. ولم تكن « الأمة » بطبيعة الحال معطى جاهزاً، بل وجب انجازها على مستويات عدة: سعى الفقهاء الى تحقيق هذا التوحيد على مستوى التشريع (مذاهب الفقه)، واتجه المحدِّثون الى ضبط السنّة، أي نموذج السلوك الإسلامي، الفردي والجماعي، كما عمل اللغويون والنحاة على ضبط اللغة كما ينبغي أن تكون، أي حصر وتعقيد لغة الأمة؛ أما التاريخ، فبالاضافة الى انه سعى في بدايته، حين كان تاريخاً حديثاً، إلى ضبط النموذج الذي ينبغي دائماً أن تقتدي به الأمة، فقد سعى أيضاً إلى تكييف وتوحيد الذاكرة التاريخية لهذه الأمة. وهنا كان على الجماعات الداخلية في الاسلام أن تقطع الصلة بماضيها الجاهلي. وللجاهلية معنيان: خاص، ويعني ماضي قبائل الجزيرة العربية السابق على الاسلام والمنافر له، ولكن لها معنى عاماً، فهي تعني ماضي كل الشعوب قبل أن تدخل في الاسلام، وكل ما اعتقده ويعتقده، ومارسه ويمارسه من لم يعتنق الاسلام من الأمم. على كل هؤلاء أن يتحولوا عن ماضيهم الخاص الديني أو الوطني ليتبينوا ذاكرة جماعية واحدة، قوامها سلسلة من أنبياء ورسل تتعاقب، منذ آدم، « أول » البشر و« أول » الأنبياء على الأرض، ولذا اعتادت كتب التاريخ العام أن تبدأ بالحديث عن « الخليقة » أي الحكاية التي تتحدث عن اخراج آدم من الجنة وانزاله على الأرض ليبدأ هو وسلالته (البشر) تاريخهم الأرضي. نحن اذن أمام « تاريخ مقدس » لا يخص المسلمين وحدهم، بل يشتركون فيه مع « أهل الكتاب»، ولذا

رجع مؤرخو المسلمين الى ما يقوله هؤلاء، رجوعاً مشروطاً برقابة العقيدة طبعاً. ولكن هذا «التاريخ» سوف يتخذ لدى المسلمين معنى خاصاً، فهو كله يؤدي الى هذا الحدث الحاسم: ظهور الدعوة المحمدية، فكل ما سبق هذه الدعوة من «تاريخ» فليس له من معنى إلا بمقدار ما يمهد ويفضي الى ظهور «التاريخ الحق»، تاريخ الأمة.

هذا ما كان ينبغي أن تكون عليه هذه الذاكرة التاريخية الكونية الاسلامية، ولكن وككل مشروع شمولي موحد، كان على العناصر الداخلة فيه أن تعبر بنحو أو بآخر عن خصوصياتها. لا سيما حين يدعو تطور الواقع السياسي نفسه الى ذلك. وهكذا عادت القبائل العربية الى التذكير بماضيها «الجاهلي»، بأمجادها قبل الاسلام، فنشأ أدب «أيام العرب» أو «الأيام» كنمط من الأنماط الأولى لفن التاريخ، لا سيما وأن الصراع السياسي، وسعي الأفراد ونخبات القبائل الى أن تحتل مكاناً في قيادة المجتمع الذي أنشأه الاسلام، استلزما التذكير بالماضي القبلي، واستثماره في التنافس الاجتماعي والسياسي الدائر.

وأيضاً، اذا عرفنا ان السيادة السياسية في الدولة الاسلامية إبان نشأة العلم الاسلامي كانت للعنصر العربي، نفهم لماذا اتجه علم التاريخ الناشىء الى الاهتمام بهذا الماضي. ولم يكن من الضروري أن يكون المؤرخون المنتجون لأخبار العرب من أصل عربي، ما دام هذا الانتاج انما يوجه للطبقة العربية السائدة سياسياً آنذاك، ومن هنا نفهم لماذا كان المصدر الأساسي لأدب الأيام شخصاً غير عربي، وهو أبو عبيدة، معمر بن المثنى (ت 210 ـ 825)!

مما أورده تراجمة أبي عبيدة نسجل مسألتين لهما دلالة: انه كان مولى لقريش، وانه كان خارجي المذهب. وهكذا يكون المصدر الأول لأخبار العرب شخصاً غير عربي، التمس الحلف والحماية لدى القبيل العربي الذي ينتسب اليه النبي والخلفاء، أي قريش، واعتنق سياسياً ـ وعلى الرغم من ذلك ـ المذهب الطاعن في قصر السلطة السياسية الاسلامية العليا (الخلافة) على هذا القبيل اذ الخليفة يختاره المسلمون دون أن يشترطوا هذا الاختيار بالعنصر والأصل. فهل في الموقفين تناقض، أي أن يهتم أبو عبيدة بإبراز ماضي هؤلاء العرب ابرازاً لا يخلو من تدعيم لسيادتهم السياسية، في الوقت الذي يعتنق مذهباً يطعن في احتكار هذه السيادة؟ قد يكون للأمر تفسير: فاستقراؤه لأخبار العرب كان من أجل انتاج أدبي يتوجه به أساساً الى من يعنيهم الأمر قبل غيرهم، وهم أصحاب السيادة السياسية. وكان هذا العمل وسيلة هذا المولى لتعزيز الحماية وطلب المكانة الاجتماعية. وحتى هنا لم يكن أبو عبيدة ينتج كل ما يرضي العرب، فهو لم يكن يهتم فقط برواية مفاخر ماضي القبائل العربية أي ما سمي بـ «المناقب» بل انشغل بتقصي ما قد اعتبر غير مشرق في ماضيها، أي «المثالب» (و«المناقب» و«المثالب» هما محورا أدب الأيام، ويعكسان، من جهة، منافسة القبائل العربية بعضها لبعض، كل واحدة تعلي من أمجادها وتعرض بمثالب خصومها، ومن جهة أخرى منافسة العرب لغيرهم من الشعوب الاسلامية الأخرى، حين واجهوا الحركة الشعوبية).

وقد أخذ مترجمو أبي عبيدة عليه مبالغته في ابراز مثالب العرب، وعلى كل فإن ذلك ينسجم مع اعتناقه المذهب الخارجي. ومن هنا نفهم كيف أمكن لمثل أبي عبيدة غير العربي، أن يكون المصدر الأول لأخبار العرب، أو «ديوان العرب» كما يسميه ابن النديم، وهي شهادة لها اعتبارها لأنها صدرت من صاحب «الفهرست» الذي كان أبعد من أن ينحاز الى أبي عبيدة.

الى جانب حفظ ماضي القبائل العربية، أخباراً، وتراثاً شعرياً ولغوياً، اهتم التاريخ، الأول بالأنساب.

ففي مجتمع قبلي تكون الأنساب وسيلة لحفظ الهوية، وللتميُّز. ويتأكد هذا الدور للأنساب في المجتمع البدوي على الخصوص، لا سيما وان المجال الذي يتحرك فيه البدو يفرض الالتفاف في جماعات صغيرة ملتحمة تكون هي الاطار الضروري لتدبير أمور العيش والحرب. فالنسب / الهوية ليس مجرد تعلق باعتقاد أسطوري بمقدار فعاليته الموضوعية. وحين انتشر العرب حملة الاسلام في البلاد المفتوحة (وكلمة العرب كانت تعني في الأصل من ينتسبون أو يفترض انهم ينتسبون الى أصل من الأصول العربية المعروفة).

أصبح حفظ الأنساب أيضاً وسيلة للتمايز داخل المجتمعات الاسلامية المختلفة عناصرها وشعوبها. لا سيما وأن النسب العربي أصبح في حدّ ذاته شارة للشرف ووسيلة محتملة للترقية الاجتماعية والسياسة. وكان طبيعياً أن يعنى أساساً هذا التاريخ المهتم بالأنساب، بنسب القبيل صاحب الدولة والذي منه النبي: قريش.

وكان لا بد أن ينشأ أدب تاريخي يُعنى بماضي غير العرب من شعوب الاسلام، وبتاريخ الفرس على الخصوص، لأسباب معروفة، أهمها الدور العلمي والسياسي للعنصر الفارسي في

حضارة الاسلام. وهكذا نجد مؤرخين يكتبون تاريخ الفرس، إما كموضوع أساسي (كما فعل أبو حنيفة الدينوري في «الأخبار الطوال» والذي لا يعرض لتاريخ العرب إلا في الوقت الذي يصبح فيه هذا التاريخ متصلاً بتاريخ الاسلام وذلك ابّان غزو الحيرة في عهد خلافة أبي بكر، كما لا يعرض للنبي إلا في سطور، وذلك في معرض الحديث عن الملك الفارسي أنو شروان). ولكن غالباً ما أصبح تاريخ الفرس يعرض إما الى جانب تاريخ العرب، أو في معرض التاريخ العام.

ويعتبر «كتاب الملوك» (خداي نامه) الذي نقله ابن المقفع الى العربية في عهد الخليفة العباسي المنصور، هو المصدر الأول الذي استقى منه المؤرخون الاسلاميون تاريخ الفرس.

وقد تمَّ «تحقيب» (تقسيم الى فترات) التاريخ الفارسي، وادماجه في التاريخ «العالمي»، وذلك على نحو يماثل تقسيم التاريخ العربي الى «طبقات». كما تمت إقامة مزامنة بين التاريخ الفارسي و«التاريخ» العالمي كما حكاه التوراة. كما تمّت من جهة أخرى مزامنة بين تاريخ الفرس وتاريخ العرب على أساس تعاصر «الطبقات».

وهكذا تمَّ بوجه عام تقسيم تاريخ الفرس الى أربع «طبقات» (دول وأسر حاكمة) وهي: «البشدادية، والكيانية، والاشكانية والساسانية). وقد اهتمَّ المؤرخون خاصة بهذه «الطبقة» الأخيرة لأنها أوصل بتاريخ العرب.

• • •

أدخل التاريخ الفارسي ضمن تاريخ عام عمل على هيكلته الى حد كبير هذا «التاريخ» الذي حكاه التوراة. واذا كان الأصل في كل تاريخ تقليدي أو حدثي انه «حكاية»، فإن حكاية المؤرخ المسلم للتاريخ وان اختلفت عن «حكايات» التواريخ الأخرى، فانها تلتقي معها: تصاحبها، تتقاطع معها، تقاسمها بعض الشخصيات الهامة...

ان كل تاريخ «عالمي» ينطلق في الحقيقة من تاريخ معين، أي من التاريخ كما تعكسه مرآة ثقافة محددة، واذا كان الأمر كذلك، فإن المؤرخين الاسلاميين سوف يسردون تاريخاً عالمياً يؤول الى علاقة أساس، وهي علاقة التاريخ / الأمة. فمن جهة يكون التاريخ هو الصورة التي ترى فيها الأمة نفسها وكما ينبغي لها أن تكون، ومن جهة ثانية يدخل التاريخ كمحدد أساسي في تكوين هذه الصورة للأمة ـ النموذج، فهي هوية ثابتة ضد الاختلاف، ومحور لما كان وما سيكون، وضامن للمعنى العميق في نسيج السرد. ان هذا لا ينفي الجهود الكبرى التي بذلها المؤرخون الاسلاميون للتعرف على تواريخ الأمم الأخرى. وقد تمثّل ذلك في اللجوء الى مصادر هذه التواريخ الأخرى، أي الكتب التي ألّفها مؤرخو الأمم الأخرى عن تواريخهم، وفي الرحلات التي قام بها مؤرخون اسلاميون لتقصّي الأخبار من منابعها وكثيراً ما اجتمعت هاتان الخاصيتان عند بعض المؤرخين، أمثال المسعودي والبيروني وابن فضل الله العمري.

• • •

وهنا نذكر إسهام الجغرافيين في تكوين صورة التاريخ في الأسطوريوغرافية الاسلامية.

أصبح مألوفاً عند المؤرخين أن يمهدوا لحديثهم التاريخي بمقدمة جغرافية، وتكون هذه المقدمة عادة تتعلق بالجغرافية العامة للأرض كما كانت تعرف لديهم حين يكون الموضوع هو التاريخ العام (وأوضح مثال على ذلك ما فعله المسعودي في «مروج الذهب»). ومصدرهم الأساسي هو الجغرافية اليونانية كما وصلت للعرب. وقد يقتصر الوصف الجغرافي على قطر معين حين يتعلق الأمر بتاريخه كما فعل ابن عذارى في «البيان المغرب»، وابن خلدون في الجزء السادس من «العبر» بالنسبة لتاريخ بلدان المغرب، وكما فعل المقريزي في «الخطط والآثار» بالنسبة لتاريخ مصر.

والأمر الذي يثير الانتباه هنا هو كيف ازدوج هذان العلمان: علم الجغرافية وعلم التاريخ داخل الثقافة العربية الاسلامية، رغم اختلاف أصليهما الثقافيين! فعلم التاريخ كما نعلم هو من صميم الثقافة الاسلامية الأصلية، إذ ارتبطت نشأته ـ كما أسلفنا ـ إما بتثبيت نموذج السنّة، أو برواية ماضي القبائل العربية، الحربي والشعري واللغوي، فعكست نشأته اذن تجربة الدين الناشىء وتراث الشعب الذي حمل هذا الدين، أي العرب. ولذا ارتبط علم التاريخ الناشىء ارتباطاً وثيقاً بعلوم الحديث والتفسير واللغة. وحين نقلت علوم أجنبية استقى منها علم التاريخ، وخاصة من علم الجغرافية الذي أفاد منه علم التاريخ الاسلامي سواء من حيث تنمية المعارف أو من حيث تحديد التصوُّر. وكان القصد من المقدمات الجغرافية التي تستهل بها كتب التاريخ أو من المعلومات والمعطيات الجغرافية المبثوثة في هذه الكتب، هو تحديد توزيع أجناس البشر على الأرض، وتفسير اختلاف مجتمعاتهم. كان اذن هذا هو المقصد وان لم تكن هناك دائماً علاقة واضحة بين

المعطى الجغرافي الذي يمهد به المؤرخون وبين حديثهم التاريخي.

بيد ان استناد الخبر التاريخي على الوصف الجغرافي لم يكن ابتداعاً استحدثه التاريخ الاسلامي. ولذا فإن ما يهمّ أكثر هو مدى أثر الجغرافية في تحديد تصور التاريخ لدى المؤرخين. وها هنا الأثر الحقيقي لهذا العلم في تحديد تصور المؤرخين للتاريخ.

ويتمثل ذلك أساساً في تحديد الحقل التاريخي.

فقد اعتمد المؤرخون صورة الأرض كمعطى جغرافي، فتقسم الأرض الى أقاليم سبعة، تختلف من حيث الطقس، ومن حيث غلبة العمران أو الفقر، وبوجه عام اعتبرت الاقاليم التي تتوسط الأرض هي الأقاليم المعتدلة، واذن فهي المجال الأكثر ملاءمة لحياة البشر، ولذا فهي الحقل الحقيقي للتاريخ بالنسبة للأسطوريوغرافية الاسلامية. والعالم الاسلامي مركزي في هذه الأقاليم المتوسطة، فهو اذن مركز العالم، ومن هنا تتضاعف مركزية الحديث التاريخي في الاسطوريوغرافية الاسلامية: فالمؤرخ الاسلامي يجري حديثه من منظور مركزي اسلامي، فالاسلام «جب ما قبله» وتاريخه «نسخ التواريخ الأخرى»، ويلتمس المؤرخ الاسلامي في الجغرافية تأكيداً لهذه المركزية: فعالم الاسلام يتوسط العالم. فهناك اذن مركزية ايديولوجية تلتمس تبريراً لها في المعطى الجغرافي.

• • •

وهنا السؤال: هل هذه الأنماط المختلفة التي تشكل منها التاريخ العربي (السيرة والأخبار والأيام)، بالاضافة الى «تاريخ العالم»، أو «تاريخ الخليقة»، وكذا تواريخ الأمم الأخرى كالفرس واليهود والروم... هل كل هذا أدى الى تاريخ منسجم التصور؟

نحن نعلم ان السرد التاريخي انما هو إحداث للوحدة في تعدُّد الحوادث، وفي ربطها في تسلسل تتتابع فيه هذه الأحداث ويكون لها منطق ما في التعاقب والتعليل الصريح أو المضمر، وليس بالضرورة أن يتعلق الأمر بفلسفة شاملة للتاريخ حتى تتجلى شمولية السرد والتصور والتعليل... بل ان عملية التأريخ نفسها تتضمن توحيداً وتعليلاً معينين. فالسرد في حد ذاته يشكل عملية توحيد من حيث سَلْسَلَتُهُ للأحداث، وعملية تعليل من حيث الارتباط المفترض بين هذه الأحداث.

ولعل تجربة علم التاريخ العربي في هذا المجال لا تخلو من خصوصية.

إن الأساس الذي انطلق منه التاريخ العربي هو الحدثية، فقد كان النمط الأول الذي صيغت فيه كتابة التاريخ هو الخبر، أي التأريخ لحدث محدد شهده أشخاص ونقله آخرون فحصل الإخبار عن هذا الحدث بواسطة سلسلة من ناقلي الخبر.

إذن فقد كان النمط الأصلي للتاريخ العربي هو تاريخ الخبر، أي الخبر عن حدث. ويؤكد هذه الحدثية الموضوع الأصلي للتاريخ العربي: فقد اتخذ هذا التاريخ أول ما اتخذ موضوعاً له حياة النبي.

فالرسالة المحمدية في نظر المسلم هي الحدث الحاسم الذي يجعل للتاريخ معنى، فهي قد «فرقت بين الحق والباطل» كما يقول السخاوي، أو شطرت «التاريخ» شطرين: شطر يبدأ بما اعتقد المؤرخون المسلمون انه بداية التاريخ، أي ما أسموه بـ: «الخليقة»، (نقلاً عن قصة «الخلق» كما وردت في التوراة)، وتنتهي بظهور النبي ليبدأ به تاريخ الأمة. وقد ارتبط تكوين كل من التاريخ والأمة ارتباطاً وثيقاً: فمن جهة عمل التاريخ على تأسيس الأمة كمفهوم يوحد على مستوى الايديولوجيا الجماعية الداخلة في الاسلام، كما ان الأمة من جهة ثانية قد حدَّدت باستمرار ما ينبغي أن يكون عليه دور التاريخ أي ان يعكس صورة الأمة. من هنا نشأ التاريخ ليهتم أولاً بهذا الحدث الذي خلق الأمة وأخرجها الى التاريخ وهو الرسالة المحمدية.

كان إذن هذا هو الحدث الأساس الذي نشأ التاريخ الاسلامي ليسجله. وهنا قام هذا التاريخ بعمل مزدوج: تسجيل هذا الحدث الذي أنشأ الأمة في التاريخ، ولكن أيضاً تثبيته وتخليده لأنه هو الذي يجعل الأمة تستمر في التاريخ. فحياة النبي هي نموذج الأمة، عليه تُعدِّل رجودها عبر التاريخ، هو الضابط لها، أو هكذا وجب أن تكون الأمور. وهي مبرر وجودها ومثال هويتها. وهي هوية لا تتحدد بمنطق التاريخ، بل بما ينبغي أن تكون عليه، أي منطق الاقتداء.

بدأ التاريخ الاسلامي ليتخذ موضوعاً له حياة النبي، وبالتحديد مجموع الأفعال والأقوال التي صدرت أو تكون قد صدرت عنه. فكان على هذا التاريخ الناشىء أن يعرفها بالضبط، لأن عليه أن يثبتها لتكون أمثولة الأمة. كل فعل أو قول سوف يفرد كحدث، ولكنه حدث لن يشبه غيره من الأحداث، إذ إنه سوف يسمو فوق التاريخ، ولكن ليتحكم في

هذا المنهج الاسناد، يستلزم وجود رواية، فهو اذن مرتبط بها، فلماذا اذن كانت هناك رواية؟

أولاً لطبيعة «البداية»: ففي البدء كان هناك شخص / قدوة: الرسول، ينبغي أن يروى عنه كل ما فاه به - ابتداء من القرآن - وكل ما فعله. وينبغي أن يثبّت ذلك برواية، أي تسلسل النقل عبر الأجيال، ابتداء من جيل النبي، ويقوم المنهج على امكانية التراجع بهذا النقل، في اتجاه يعاكس تعاقب الأجيال صعوداً نحو جيل النبي.

وسبب آخر يفسر وجود الرواية كشكل حامل لتراث النبي، والتي عليها تأسس «العلم» الاسلامي الأصلي، وهو كون الاسلام قد نشأ في بيئة ذات ثقافة شفوية أساساً، فتكون الرواية الشفوية هي الحامل لهذه الثقافة، ووسيلة تلقينها.

وهكذا حين سينشأ العلم الاسلامي، سوف يحافظ على هذا «الأثر» الشفوي، أي الرواية. وسوف يقوم عليها المنهج الأصلي للعلم الاسلامي، أي الإسناد.

وعلى أساس هذا المنهج أقام المؤرخون الأوائل علمهم التاريخي الذي لم ينشأ علماً مستقلاً كما نعرف، بل تابعاً للعلم الديني، وهكذا تأسست «الأخبار» وأسانيدها، كل خبر يُروى بسند أو أكثر، أي برواية «موثقة» أو أكثر، ولذا كان التاريخ الاسلامي الأصلي هو «تاريخ خبر»، أي تاريخ يفكك الزمان الماضي الى مجموعة أحداث ويحكيه على أساس وحدة الحدث المروي أي وحدة الخبر.

تطور علم التاريخ الاسلامي على مستوى حقل البحث والمنهج وكذلك على مستوى نمط «التحقيب»، وهنا سوف يحدث تجاوز الخبر كنمط أصلي للتحقيب الى نمط أوسع، وهذا اعتماد «السنة» وحدة لزمان هذا التاريخ الاسلامي، وكان ذلك على يد الطبري 225 - 308 هـ./839 - 923 م. فيما يُرَجَّح، ولو ان من الباحثين من يشك في أن يكون هذا المؤرخ أول من شرع في كتابة «التاريخ على السنين» من بين المؤرخين المسلمين. صحيح ان كتابه «تاريخ الرسول والملوك» هو أول تاريخ معروف اعتمد السنة كوحدة للتحقيب، ولكن بعض الباحثين رأى ان مستوى بناء هذا الكتاب يجعله أعلى من المستوى العادي لكل بداية، ولا بد وأن تكون هناك بدايات للتاريخ على السنين قد فقدت.

سوف يتطور التحقيب في التاريخ الاسلامي الى التاريخ بالدول، ولكن التاريخ على السنين سيبقى هو الغالب، بل سيحصل التوفيق بين التحقيب حسب الدول واستمرار التحقيب على السنين، بحيث يقوم المؤرخ بتتبع السنين في تاريخ الدول بناء على استعراض أحداث كل سنة، أي ان تطور هذا التاريخ الاسلامي من الخبر المفرد، الى السنين، الى الدول لم يكن يعني إلغاء نمط لآخر، فالخبر كحدث مروي لم يختف، فما زالت السنة تقسم في هذا التاريخ الى أحداث، أي الى «أخبار»، وربما يكون الطبري قد وفق الى إحداث تركيب أصيل، ليس فقط بين الموضوعات الأصلية للتاريخ الاسلامي (المغازي، الأخبار، الأيام)، وانما أيضاً في الجمع والتوفيق بين الروايات المسندة للأخبار.

فبالرغم من أن تاريخ الطبري مُحَقَّب على السنين، فإنه يظل في عمقه مؤسساً على وحدة الخبر.

ويفسر هذا أيضاً باعتماد الطبري على الاسناد كمنهج في التاريخ. بالطبع لم يكن الطبري هو البادىء باستعمال هذا المنهج، وانما يمكن القول بأنه كرسه تكريساً. وقد يُبَرَّر ذلك بكون نموذج العلمية كان هو الطريقة التي يوثق بها «الخبر» الشرعي، وقد أصبح من المسلم به آنذاك ان منهج توثيق الحديث قد بلغ أقصى ما يمكن أن يبلغه منهج من الدقة. ولذا لجأ التاريخ الى نفس المنهج. وبلغ الطبري في أنظار المؤرخين القدماء درجة جعلته عمدة يقتدى، وهكذا، فإن العمل الهائل الذي قام به هذا المؤرخ وهو يستقصي الروايات، ويقيم الأسانيد، جعل كثيراً من المؤرخين بعده يقتصرون على ايراد ما أورده من أخبار دون الحاجة الى اعادة الروايات أو حتى الى ذكرها.

وهنا نجد أنفسنا أمام هذه المفارقة التي صاحبت تطور علم التاريخ العربي، وهي تخلف نظرية التاريخ بالنسبة لإنتاج التاريخ. فقد تطور التاريخ بحيث استقل فعلاً عن العلم الديني، واتخذ موضوعاته التاريخية الحقيقة، ووسع وسائل استقصاء الخبر عن الماضي... ومع ذلك، ظلَّ المؤرخون حين يفكرون في علمهم، وكذلك مؤرخو العلوم وواضعو تصنيفاتها، ظلَّ هؤلاء جميعاً يتصوَّرون علم التاريخ حسب ما كان عليه في بداياته أي تابعاً للعلم الديني، فهو عندهم «علم الأخبار والآثار» (أي أخبار وآثار النبي والسلف الأول)، وهو عندهم وسيلة لمعرفة «الناسخ والمنسوخ».

هناك إذن تأخر لمفهوم التاريخ عن «فعل» التاريخ، أي كتابة التاريخ، أي بإنتاجه. وقد ظلَّ عدم مسايرة مفهوم التاريخ لإنتاج التاريخ سمة لازمة، تتجلى خاصة في شيئين:

1 - في المكانة التي يحتلها علم التاريخ في تصنيفات العلوم.

2 - في مفهوم التاريخ في الكتابات التي تحدثت عن علم

التاريخ حديثاً نظرياً - رغم قلة هذه الكتابات.
فمن كلا الجانبين نلمس هذا التأخر المذكور.

علم التاريخ في تصنيفات العلوم

من المفروض أن كل تصنيف للعلوم ينطوي ضمنياً على فلسفة ما للعلم. ففي كل تصنيف تتخذ العلوم ترتيباً معيناً، وهو ترتيب يرجع الى درجة تجريد كل علم، ودرجة توقف كل علم على العلوم الأخرى. لكن كل تصنيف يتضمن ما هو أكثر من ذلك، فهو ينطوي على موقف كل ثقافة من الغاية الحقيقية للمعرفة، ويترتّب على هذه الغاية سلم قيمي خاص يتخذ كل علم بناء عليه مكانته الخاصة بين مختلف العلوم. ففي التصنيف الذي وضعه أرسطو مثلاً تكون «الفلسفة الأولى» أي الميتافزيقا، هي العلم الذي تنطلق من مبادئه كل العلوم. أما حسب رؤية ما للعالم تعد الدنيا معبراً، ولا ينبغي لشؤونها أن تكون هي الغاية الحقيقية لكل عمل للإنسان، بما في ذلك ممارسة العلم، فإن الاهتمام بأمور الآخرة يكون هو الغاية الحقيقّية لكل علم. وعلى هذا الأساس يبني الغزالي تصنيفه للعلوم، أي على أساس «تفضيل علوم الآخرة» كما يقول.

لكن، قد لا يعكس تصنيف العلوم المنظور الحقيقي للثقافة التي ينتمي اليها. ومثال على ذلك تصنيفات، أنشئت داخل الثقافة الاسلامية، والمكان الذي خصصته لعلم التاريخ. فمكان هذا العلم في التصنيفات الاسلامية على اختلافها لا يعكس المكانة الحقيقية لهذا العلم داخل الثقافة الاسلامية.

فقد بدأ تصنيف العلوم عند المسلمين مقتدياً بالتصنيف الأرسطي. ومعلوم ان تصنيف أرسطو لا يرد فيه علم التاريخ بتاتاً، فرغم أن الثقافة اليونانية عرفت علم تاريخ متطوراً، إلا ان أرسطو لا يعتبره علماً حقيقياً، فالعلم اليقيني لا يتخذ موضوعاً له هو «ممكن» ومتغير، اذ لا علم الا بالثابت. وهكذا أقصى علم التاريخ من تصنيفه، فاقتدى به الفلاسفة الاسلاميون وهم يصنّفون العلوم. فالفارابي لا يذكر علم التاريخ في الكتاب الذي خصصه لتصنيف العلوم: «احصاء العلوم»، وكذا ابن سينا في «الشفاء»، إذن فهذه التصنيفات الفلسفية لا تعكس المكانة الحقيقية لعلم التاريخ داخل الثقافة الاسلامية.

وقد نشأت طريقة أخرى في التصنيف تحاول اثبات صنفي العلوم اللذين عرفتهما الثقافة الاسلامية: صنف العلوم الفلسفية، والمسماة كذلك عقلية، وصنف العلوم الشرعية أي العلوم الدينية والعلوم التي نشأت لتكون مدخلاً لها، كعلوم اللغة والتاريخ. وهكذا فهذا التصنيف يبدأ عادة بإحصاء العلوم الشرعية، ثم العلوم الفلسفية كما فعل ابن النديم في بناء كتابه «الفهرست» إذ قسّمه الى عشرة أقسام سمّى كل واحد منها «مقالة»، ستة منها في «العلوم الأصلية»، والأخرى في «العلوم الفلسفية». وكما فعل أيضاً محمد بن عبد الله الخوارزمي في كتابه «مفاتيح العلوم» (ألّفه حوالى سنة 976 م)، وابن خلدون في «المقدمة».

طبعاً تصنيف العلوم على هذا النحو، أي وضع العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية جنباً الى جنب، لا يمكن أن يعكس ما كانت عليه هذه العلوم حقيقة داخل الثقافة الاسلامية. فقد تداخل الصنفان العلوم الشرعية العربية، والعلوم الفلسفية. وأغنى أحدهما الآخر، وحدث بينهما صراع واقتباس متبادل... بالاضافة الى ان هذين الصنفين ليسا في مستوى واحد من وجهة نظر الدين، فللدين موقفه القيمي من العلم. انطلاقاً منه نشأ نمط ثالث من التصنيف ميّز بين العلم الذي لا بد لكل مسلم من معرفته، فهو فرض عين والعلوم التي يكفي في علمها بعض المسلمين البعض الآخر، وما هو مباح من العلوم وما هو حرام تعلمه... وعلى هذه المقاييس «الأصولية» صنّف ابن حزم العلوم سواء في «رسالة التوقيف» أو في «رسالة في مراتب العلوم»، وهو نحو نحاه أيضاً الغزالي في التصنيف الذي أثبته في مكانين من كتابه «الاحياء»، وكذلك في «الرسالة اللدنية».

وهكذا سواء في نمط التصنيف الذي يثبت مجموعة العلوم الشرعية ومجموعة «العلوم الفلسفية»، جنباً الى جنب، أو ذاك الذي يقوم على مقياس ديني، فإنهما معاً يوردان علم التاريخ ضمن «العلوم الشرعية»، محافظين على تسميته الأصلية: «علم الأخبار والآثار»...

إذن فجميع تصنيفات العلوم مهما اختلف نوعها لا تمثل المكانة الحقيقية لعلم التاريخ داخل الثقافة الاسلامية. فهذا العلم، إما أن يُغْفَل تماماً، أو يثبت بصفته تابعاً للعلم الديني، أي يقف عند مرحلة البداية التي انفصل عنها هذا العلم وهو يتطور.

يبقى إذن أن التصنيفات الاسلامية للعلوم تمثل هذه المفارقة التي ذكرنا: وهي تَخَلّف مفهوم التاريخ عن انتاج التاريخ.

يتجلى هذا التخلف أيضاً كلما تصور الكتاب الاسلاميون القدماء نظرياً علم التاريخ.

التاريخ، لا بمنطق التاريخ، بل من موقفه كآمر للتاريخ. كل قول أو فعل صدر عن النبي فهو إذن حدث فذّ، ينبغي أن يضبط ويخلد، ليصير سلطة آمرة لتاريخ المسلم، وليستعمله كل من يروم تبرير سلوك أو تمرير سلطة.

• • •

من هنا إذن نفهم لماذا اتخذ التاريخ الاسلامي الأول شكلاً بعينه، وهو الخبر. ذلك ان هذا التاريخ الاسلامي الناشيء، وقد اتخذ موضوعاً أساسياً له وهو حياة النبي، اهتم بتسجيل كل «حدث» فيها وصياغته في خبر، فيكون مجموع الأحداث المعروفة من حياة النبي هي الأخبار وهو الاسم الذي عرف به علم التاريخ في بداية الأمر. («إذ إن المصطلح الأصلي لعلم التاريخ كان هو «الأخبار» أو «علم الأخبار والآثار»، أما كلمة «تاريخ» فقد استحدثت لاحقاً).

وهنا ملاحظة هامة، وهي ان هذه الأخبار كانت تُتناقل شفاهاً، وان تسجيلها بالكتابة أي ما عرف بالتدوين، لم يتم الا لاحقاً، هناك فترة تقارب القرن ظلت فيها هذه «الأخبار» تتداول شفاهياً، قبل أن يبدأ أول تدوين لها.

ربما يرجع هذا التأخر في التدوين الى غلبة الرواية الشفوية في نقل وتداول الثقافة داخل المجتمع الذي تندر فيه الكتابة، مثل مجتمع القبائل العربية، الذي استمر كذلك في فترة الاسلام الأولى قبل أن يترسخ فيه نظام الدولة. فاذا كان وجود الكتابة ووجود الدولة قد ارتبطا عادة في مجتمعات مختلفة، فكذلك بالنسبة للمجتمع الاسلامي قد ارتبط تأسيس الدولة فيه بالتدوين، أي انتقال «العلم» من التداول الشفوي الى التسجيل الكتابي، وكذلك استعمال السلطة للكتابة في ضبط الشؤون العامة.

وقد يكون هناك سبب ثان لتأخر تدوين التاريخ (الذي كان في بدايته جزءاً من العلم الديني)، وهو احتياط مسلمي الجيل الأول (خاصة ذوي النفوذ والسلطة منهم) من ان يفعلوا شيئاً لم يفعله النبي، وهو تدوين علم آخر غير القرآن. وهنا سوف يثور الجدل حول هذه المسألة بين المؤلفين اللاحقين، بين من يدافع عن تدوين العلم وبين من لا يرى ذلك (ولو انهم جميعاً قد دونوا «علمهم» على الأقل!)، وسيرجع كل فريق الى «أحاديث» لدعم قوله، بل سيفرد بعضهم تآليف خاصة بالمسألة (مثل ما فعل ابن عبد البر القرطبي في «جامع بيان العلم»، والخطيب البغدادي في «تقييد العلم»).

الذي يهمنا من هذه الملاحظة الأساسية، وهي تأخر تدوين التاريخ، هو ما قد يترتب عن هذا التأخر من نتائج.

فنحن اذا ما فحصنا ما أثبته كتاب التراجم عن أولئك الذين قاموا بأول تدوين للتاريخ نجد ما يأتي: انهم قد ارتبطوا بالسلطة القائمة، وان قيامهم بالتدوين لم يكن في الغالب بعيداً عن هذا الارتباط، بل نجد أن السلطة في كثير من الأحيان قد دفعتهم الى القيام بهذا التدوين.

والأمر واضح بالنسبة لأول تدوين للعلم (الديني)، ومنه التدوين الأول لعلم التاريخ.

يتفق التراجمة على أن أول من قام بتدوين العلم الاسلامي كان محمد بن شهاب الزهري 56 هـ ـ 124 هـ. وأهمية الزهري تأتي من كونه يمثل حلقة انتقال العلم الاسلامي من المرحلة الشفوية الى المرحلة الكتابية (وكان هذا العلم علم حديث على الأخص). المهم ان هذا التدوين لم يتم في استقلال عن السلطة القائمة آنذاك سلطة الأمويين، بل العكس هو الصحيح حسب ما أورده تراجمة الزهري. فقد اعترف في غير موضع بأن رجال السلطة من الأمويين هم الذين دفعوه دفعاً الى تدوين الحديث. فانتقال العلم الاسلامي من التداول الشفوي الى التسجيل الكتابي لم يكن اذن بمعزل عن اهتمام السلطة، ولذا فإن كتابة العلم لا بد وأن تكون قد حملت آثاراً من الرقابة السياسية. لا شك ان الكتابة نوع من الضبط، خاصة حين تكون الرواية الشفوية عرضة للفوضى والنسيان، وهذا دور الكتابة الايجابي. بيد أن الكتابة قد تحمل ضبطاً من نوع آخر، ونعني ضبطاً سياسياً كما يحتمل أن يكون الأمر بالنسبة لانتقال هذا العلم الاسلامي من الرواية الشفوية الى التسجيل الكتابي. وفيما يتعلق بالنمط الأصلي من التاريخ الإسلامي، أي التاريخ الحديث وحياة النبي، كان الأمر واضحاً.

فمدرسة المغازي هذه قد تأسست في المدينة، المكان الذي كان مهيأ أكثر من غيره ليكون مصدراً لأخبار الرسول. وكان الزهري كما أسلفنا ـ على صلة وثيقة بالخلفاء الأمويين: عبد الملك، وهشام وعبد العزيز. والأمر كذلك بالنسبة لتلميذه ابن اسحق، أشهر كتاب السيرة. فالتراجمة يتحدثون عن صلته بالخليفة العباسي الثاني أبي جعفر المنصور، بهذه العبارة «فكتب له المغازي»، وكذا الشأن بالنسبة للواقدي، من مدرسة المغازي هذه الذي كانت علاقته وثيقة بالخليفة المأمون الذي كان كما يقول مترجمو ابن اسحق «يكرم جانبه ويبالغ في رعايته».

• • •

هناك ملاحظة ثانية تخص علاقة هذا التاريخ الأول بفترة الاسلام الأولى، فمعلوم ان هذه الفترة الأولى سوف تشغل

مكاناً فذاً داخل الزمان الاسلامي كله. ذلك ان الذاكرة التاريخية الاسلامية وهي تتكون وتهيكل الزمان الماضي، وتموقع ماضيها الذي يخصها داخله، وهي تقوم بتحقيب الزمان الماضي، وتصنيف الأمم، وابراز الشخصيات «الحاسمة» فيه، قد أفردت موقعاً خاصاً لفترة الاسلام الأولى ـ زمن النبي والزمن القريب منه. وفي عالم تَحْكُم فيه السماء الأرض، يكون «خبر» السماء هو «الخبر» الحق، عليه تُقاس أخبار الأرض. غير ان خبر السماء هذا استمر لفترة محددة ثم «انقطع» كما يقول مؤرخو السيرة، وذلك بموت النبي الذي هو الشاهد الأول على هذا «الخبر»، وبعده يأتي الشهود الذين تلقوه عنه.

هكذا إذن ستتكون «فترة مثال»، وسيتكوَّن المنهج الذي قام على أساسه العلم بهذه الفترة.

أما الفترة المثال فقد سميت بـ: «الصدر الأول» أو «السلف» وأساسها «خبر» أصلي، هو «خبر السماء» (مجموع أخبار الجيل الاسلامي الأول المتصل بالنبي مباشرة أو بواسطة اتصال اقتداء وتلقٍ).

وليست تسمية هذه الفترة بـ «الصدر الأول» أو «السلف الصالح»، هي التي استحدثت لاحقاً، بل ان العلم بها قد تكوَّن هو أيضاً لاحقاً.

ولهذا نتائجه الهامة.

أولها هذه المفارقة: وهي أن هذه الفترة المثال والتي سيقاس عليها كل الزمان اللاحق لن تعرف سوى بواسطة ما أثبته «التاريخ الأول»، هذا التاريخ الذي أوضحنا الظرف الذي تأسس فيه، فسواء من حيث تكوين الروايات، أو من حيث انتقاله من المرحلة الشفوية الى التثبيت بالكتابة، فإن هذا التاريخ لم يكن مستقلاً عن السلطان السياسي القائم، فكانت النتيجة ان الفترة المثال تعرف أساساً بما أثبته أوائل المؤرخين.

وهناك قضية أخرى: وهي أن كتابات هؤلاء المؤرخين الأوائل قد ضاع أغلبها، ولا نعرف منها الا ما أثبته مؤرخون لاحقون أمثال ابن الكلبي، والبلاذري والطبري وغيرهم. وما دام الأمر كذلك، فلا بد أن يكون هذا التاريخ الأول انتقائياً، جزئياً، بل ربما كان هذا التاريخ رواية ما للماضي، ضمن روايات أخرى ممكنة.

المنهج

لم يكن لعلم التاريخ الاسلامي منهجاً يخصه بالذات بل استعمل المنهج الذي قامت عليه جميع العلوم العربية الاسلامية «الأصلية» وهو منهج الاسناد.

يقوم هذا المنهج على ايراد «الخبر» أو القول المأثور ابتداء من شاهده أو شهوده عبر سلسلة (أو سلسلات) من أشخاص نقلوه وتناقلوه.

ففي البدء كان هناك حدث «وقع» أو قول «قيل»، فينبغي اذن اثبات «وقوع» الحدث أو «صدور» القول. طبعاً ما كل الأحداث تثبت ولا كل الأقوال تحفظ، بل يثبت ويحفظ من الاحداث والأقوال ما له قيمة. وقد كانت هناك قيمة أساسية وجهت نشأة العلم في الاسلام، وهي تأسيس وحدة الأمة. ونقول «تأسيس» لأن الأمة كإطار «ينبغي» أن يوحد المسلمين على مستوى العقيدة وعلى مستوى الممارسة لم تكن منذ البداية معطى بديهياً، وظلت دائماً هدفاً تتعلق به الأذهان، ومبدأ يستعمل في الصراع السياسي، وتدعي القيام عل صيانته مختلف السلطات على مر التاريخ الاسلامي.

في البدء، وعلى مستوى «العلم»، كانت الأمة هدفاً تتضافر من أجل تحقيقه مختلف «العلوم الأصلية»، أي تلك التي ارتبطت بهذا التحقيق. فكانت علوم العربية ترمي الى حصر وضبط ووضع قواعد اللغة العربية، ليتوحد فهم النص الديني الأصلي (القرآن والحديث) وسعي الفقه الى تقنين الحياة اليومية الاسلامية حتى تتكيف مع ما ينبغي أن تكون عليه الحياة حسب الاسلام، وهدف علم الحديث الى جمع كل أقوال وأفعال النبي، أي تكوين النموذج الذي على المسلمين الاقتداء به، أي تكوين نموذج الأمة. وكانت هذه ـ كما رأينا ـ هي الغاية الأولى لعلم التاريخ الاسلامي الناشيء، وهو يجمع ويحصر تراث النبي.

وهذا التراث، كان ينبغي معرفته بالتدقيق. فكل فعل أو قول ينبغي أن يؤيَّد. إذ عليه سوف يقاس ما لا يُحصى من أفعال وأقوال المسلمين.

كل فعل أو قول نبوي فهو إذن حدث، عُرف عن طريق «خبر» شهد شخص أو أشخاص بوقوعه، وتناقله عنهم آخرون. فتكونت سلسلات النقل، أي أسانيد الأخبار، فكانت المسألة هي معرفة «صحة» ما نقل، وهل الأشخاص الذي نقلوه وتناقلوه أدوا فعلاً شهادة صحيحة، فتكوَّن منهج الاسناد.

يقوم هذا المنهج، الإسناد، على مقياس أخلاقي، وهو معرفة صدق أو كذب الرواة، وهو ما أطلق عليه التعديل والتجريح.

ينبغي أن نبين هذه المسألة : وهي ان الكتابات التي تتحدث عن علم التاريخ حديثاً نظرياً هي قليلة جداً، فقلما نجد من بين المؤلفين الاسلاميين من أفرد كتاباً أو رسالة لعلم التاريخ. وحتى القلة التي فعلت ذلك، فهي تعطي عن علم التاريخ مفهوماً متخلفاً بالنسبة لما قطعه هذا العلم من أشواط، ولما بلغه على مستوى مناهج الاستخبار والتحقيق، وعلى مستوى الموضوع التاريخي نفسه.

هذه الكتابات ما تزال تتحدث عن علم التاريخ كما كان عليه أمره في بداياته حين كان تابعاً للعلم الديني، فهو عندها « علم الأخبار والآثار » وهدفه « معرفة الناسخ والمنسوخ » و« تصحيح الرواية » وخاصة ضبط ما يرويه أصحاب الحديث.

وهنا نذكر خاصة ما كتبه، مؤلفان أفرد كل منهما كتاباً لعلم التاريخ وهما الكافيجي والسخاوي.

فقد ألف الكافيجي سنة 867/1463 « المختصر في علم التاريخ »، وهي رسالة تتطرق نظرياً لعلم التاريخ، وتكشف عن هذا التأخر النظري الذي تحدثنا عنه، فحديثها عن فضل هذا العلم يبرز أساساً المزايا الدينية. وللمؤرخ عند الكافيجي شروط لا بد منها من ضمنها شرط « الاسلام »، وهو شرط لا يمثل بطبيعة الحال ما وصل اليه الانتاج التاريخي عملياً. فقد رجع المؤرخون الى كتب أجنبية، كما اعتمدوا كتب التاريخ العربية التي كتبها مؤرخون عرب غير مسلمين، أمثال ابن العميد، ويوحنا فم الذهب، وجرجيس المكين، وغيرهم.

ولا يخرج كتاب السخاوي: « الاعلان بالتوبيخ لمن ذمَّ أهل التاريخ » (ألّفه سنة 897 هـ) عن هذا الاطار.

فهو يُعرِّف علم التاريخ بأنه « فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيث التعيين والتوقيت »، تماماً كما يعرفه الكافيجي وهدفه حرمة العلم الديني، فهو « أحد الطرق التي يعلم بها النسخ في أحد الخبرين المتعارضين ». وقد أوضحنا ان هذه كانت احدى مهمات علم التاريخ في بداياته التي توقف عندها تصور السخاوي، وهو أيضاً كالكافيجي يشترط في المؤرخ أن يكون مسلماً...

طبعاً نجد عند السخاوي تنويهاً بمكانة التاريخ وفائدته في حفظ الصلة بالماضي، وتوسيع التجربة الخ... ولكن هذا العلم يظل في عمقه ذا غاية دينية، كما ينبغي أن يكون عليه أي علم في نظر فقيه.

• • •

ولكن تخلف تنظير التاريخ بالنسبة لإنتاجه اذا كان هو الغالب فهو لم يكن مع ذلك عاماً، وهنا لا بد من أن أشير الى الانجاز الذي حققه ابن خلدون في هذا المجال وهو ما نَتَبيَّنه سواء في تصنيفه لعلم التاريخ، أو في تصوره للتاريخ، أو في هذا التحويل الذي قام به على مستوى منهجية هذا العلم.

يورد ابن خلدون تصنيفاً للعلوم في « المقدمة » يبدو من النظرة الأولى انه ينحو فيه منحى تصنيف معتاد ـ أي تقسيم العلوم إلى قسمين « شرعية » و« عقلية » ـ ولو ان هذا التصنيف لم يخل من طابع « خلدوني »، اذا أقامه من منظور « عمراني ».

فهذه العلوم لا توجد عنده إلا في المدن، وخاصة (الأمصار)، أي أن تنظيم العلم وتناقل المعارف، وترسيخ التقاليد العلمية كل هذه تستلزم مستوى من تطور العمران... والعلوم العقلية بوجه خاص تتطلب مستوى من الحضارة من شأنه أن يخفف من قبضة التشدد الديني، وإلا ظلّت هذه العلوم « تحت رقبة من رجال السنّة » كما يقول...

ولكن الذي يلفت نظرنا في التصنيف الخلدوني للعلوم، هو غياب علم التاريخ وهي مسألة تطرح تساؤلات لا مجال هنا للخوض فيها.

بيد أن علم التاريخ إن غاب من القسم المخصص لتصنيف العلوم في « المقدمة » فهذا لا يعني ان ابن خلدون لم يحدد لهذا العلم مكاناً بل بالعكس، فهو في « المقدمة » نفسها قد اعتبر هذا العلم من ضمن « العلوم العقلية »، أي انتزعه من حظيرة العلوم الشرعية التي اعتاد المؤرخون والمؤلفون الاسلاميون أن يصنفوه داخلها.

ففي مفتتح كتاب « المقدمة » يورد ابن خلدون تعريفه للتاريخ، ويتحدث عن مشروعه في كتابته ـ أو إعادة كتابته. وهنا نجد المؤلف صريحاً في موضعته لعلم التاريخ: فهو عنده « أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يُعدّ في علومها وخليق ». فقد عُدّ التاريخ إذن من علوم الحكمة، أي من علوم الفلسفة.

إن هذه العبارة لابن خلدون لذات أبعاد عميقة. انها تعني ما قام به مؤلف « المقدمة » من تحويل منهجي خرج به عن تقليد راسخ في المنهجية التاريخية الاسلامية، وينطلق هذا التحويل من نقد ابن خلدون لاستعمال علم التاريخ لمنهج الاسناد، وينتهي بهذا النقد الى إبعاد هذا المنهج من مجال هذا العلم، وهو هنا يمهد لمنهجه الجديد.

في هذا التمهيد يقوم ابن خلدون بتقييم لعلم التاريخ، ينوّه ببعض المؤرخين، ويستعرض المغالط التي وقع فيها هذا المؤرخ أو ذاك، ولكن التقييم يبرز هذه المسألة الأساسية،

وهي: أن جميع المؤرخين السابقين عليه كان لا بد وأن يقعوا فيما وقعوا فيه من أخطاء. والأمر لا يتعلق بما يمكن أن يقع فيه أي مؤرخ يخطىء في هذا الخبر أو ذاك، بل هو أعمق من ذلك، اذ يعني الخطاب التاريخي برمته، فهو حسب ابن خلدون خاطىء إذ لم يُؤسَّس على المنهج الحقيق بعلم التاريخ، وهو المنهج الذي يعرض له في « المقدمة ».

المسألة إذن تعني إعادة النظر في مجموع الانتاج التاريخي على ضوء المنهج الجديد ووضع حد نهائي للإسناد كمنهج لعلم التاريخ.

صحيح أن المؤرخين لم يعودوا عملياً، وقبل ابن خلدون بزمن طويل، يستعملون الإسناد، ولكننا نستطيع أن نفهم لماذا رجع ابن خلدون ـ مع ذلك ـ الى منهج الإسناد لينتقده ويستبعده من مجال علم التاريخ.

ذلك أن الإسناد، إذا كان قد استبعد عملياً من ظاهر السرد، فإن صرحاً هائلاً من الأخبار قد تأسس عليه بالفعل، خاصة خلال القرون الثلاثة الأولى. لقد اختفى الاسناد كمنهج، واختفت الأسانيد، ولكن ما أقيم عليها من أخبار استمر يُتداوَل عبر العصور وخاصة بعد أن اعتمده المؤرخون الكبار (الائمة كما تسميهم « المقدمة »). وهكذا نُسيت أصول الأخبار و« كيفية » نشأتها (الروايات وأسانيدها)، وأصبح توثيقها « يبتدىء » من « الأئمة الثقاة » الذين اعتمدوها.

لهذا يعيد ابن خلدون النظر في المسألة من الأساس: فصحة الخبر التاريخي لا تتعلق بمسألة الثقة فيمن رواه أو فيمن أثبته من « أئمة » المؤرخين، بل بمقياس يخص المنهجية التاريخية بما هي كذلك، فالمقياس ليس أخلاقياً (تعديل الرواة أو تجريحهم وهي الطريقة التي يقوم عليها اسناد « الخبر » الشرعي وعلم الحديث بنوع خاص)، وإنما يكون بردّ أخبار التاريخ الى وقائع التاريخ.

ولعلّ مقارنة بين تصوَّرين لمنهج علم التاريخ: تصور الطبري وتصور ابن خلدون يبيِّن الى أي حد يختلف التصوران من الأساس، وهو ما يوضح هذا التحويل المنهجي الذي أنجزه مؤلّف « المقدمة »، أي انتزاع علم التاريخ من مجال « العلوم الشرعية ».

فالطبري يتحدث عن منهجه في التاريخ قائلاً:

« وليعلم الناظر في كتابنا (أي « تاريخ الرسل والملوك ») أن اعتمادي في كل ما أحضرته فيه (...) انما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي مسندها الى رُوَاتِها... ».

فمنهج الطبري هنا إذن هو منهج الإسناد بعينه، أي تحقيق الرواية بناء على مقياس التعديل والتجريح، وهذا ما يرفضه ابن خلدون حين يتعلق الأمر بعلم التاريخ:

« وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية (...) أما الأخبار عن الواقعات فلا بد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة... ».

ان هذا التحويل المنهجي الذي أنجزه ابن خلدون ـ والذي يترتب عليه انتزاع علم التاريخ نظرياً من مجال العلوم الشرعية ـ يعني أساساً شيئين:

1 ـ ردّ الخطاب التاريخي الى وقائع العمران، فالخبر التاريخي لا ينبغي اسناد صحته الى صدق رواته، بل الى ما تحتمه « طبائع العمران ». قد لا تكون « طبائع العمران » هي وحدها المقياس المطلق لكل خبر، وقد لا تتوقف عليها وحدها منهجية تاريخية، ولكن المقصد الأبعد لإبن خلدون انما هو ارجاع الأخبار الى حدود المعقولية، فما أكثر الخوارق والتهويلات التي يتناقلها المؤرخون على انها أخبار تاريخية، اعتماداً على « عدالة » رواتها!

2 ـ تعليل الأخبار، ولا يعني الأمر هنا « استخراج » العلل القارة وراء تسلسل أحداث التاريخ، على نحو ما تتعلق به فلسفات ما للتاريخ، بل يعني اقامة علم التاريخ على هذا المبدأ الذي قامت عليه العقلانية: منهج التعليل الذي يقوم عليه العلم، ويعطي المشروعية (العقلانية) لكل علم حقيق بهذا الاسم، ويستثني ما دون ذلك، كالأقوال الجدلية والخطابية، ومنها القول الديني... ابن خلدون طبعاً لا يرفض ما هو غيبي باسم هذه العقلانية الفلسفية، ولكنه يفصل بين ميدانين: ميدان النظر العقلي وميدان الغيب. وهو اذ لم يعمم النظر العقلي على « الكائن » كله، فلا قل من أن يكون له ميدان خاص يقام عليه العلم أي تقام عليه مختلف العلوم التي تستند الى النظر العقلي، ومن بينها علم التاريخ.

فقوانين التاريخ عند ابن خلدون جزء من قوانين العمران (أي الاجتماع الانساني)، والعمران جزء من العالم الطبيعي، وهكذا فهناك عقلانية تشمل العالم الطبيعي والعمران والتاريخ، تنبني عليها علوم مختلفة، منها علم التاريخ الذي هو « نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ».

هذا اذن كان معنى التحويل المنهجي الذي حاوله ابن خلدون وذلك بإدماج علم التاريخ ضمن الاطار المحدد للبحث العقلي أي ضمن مجموعة العلوم التي سميت بالعلوم

العقلية، أي الفلسفية.

والواقع ان العلاقة بين علم التاريخ وعلوم الفلسفة جد وثيقة في «المقدمة». ويتمثّل ذلك أساساً في:

- المعطيات الفلسفية التي بنى عليها كثيراً من أفكاره ونظرياته (المعارف المستمدة من علوم فلسفية، والتي تصبح عنده معطاة مسلم بها يقيم عليها ما يقيم من آراء).

- المبادىء والمفهومات الفلسفية التي يستعملها في صياغة بعض نظرياته وأفكاره مثل مبدأ المكان الطبيعي، ومبدأ العلة الغائية، ويستعملها في صياغة نظريته في العصبية والملك حين يقول إن «الملك هو الغاية التي تسعى اليها العصبية»، وكذلك مبدأ النفس العصبية يستعمله في تفسير الوازع (السلطة)، ومفهوم «المزاج» الذي يفسر به التوازن القبلي، توازن العصبيات، وهكذا....

طبعاً، لقد أصبحت معطيات العلوم الفلسفية، ومفهوماتها مألوفة في الخطاب الثقافي الاسلامي بوجه عام، يستعملها حتى غير الفلاسفة، وربما يكون ابن خلدون أمْيَل لهذا الاستعمال، نظراً للأثر الفلسفي القوي الآتي من كونه كان في فترة شبابه مشتغلاً أساساً بالفلسفة، وبعلم الكلام الفلسفي.

لكن السؤال يبقى في إمكان نجاح هذا الإدماج لعلم التاريخ في العلم الفلسفي. والسؤال لا يتعلق فقط بابن خلدون، بل يعني كل هؤلاء المؤرخين الاسلاميين الذين حاولوا ادخال معطيات ومفاهيم الفلسفة وعلومها في الخطاب التاريخي.

أما بالنسبة لابن خلدون، فقد ناقشنا هذه المسألة الهامة (انظر كتابنا: «التاريخ والخطاب التاريخي - بحث في منهجية ابن خلدون»). وقد حاول ذلك مؤرخون آخرون.

من هؤلاء المطهر بن طاهر المقدسي - في كتابه «البدء والتاريخ». وهنا نقدم بعض الملاحظات حول هذا الكتاب:

1 - ان مؤلفه يلجأ فعلاً الى الاقتباس من الفلسفة، وعلى مستوى نظرية المعرفة أساساً ويحدد - حسب الطرح الفلسفي الاسلامي لهذه النظرية - الموضوع الأسمى للمعرفة (الله)، والذي تترتب على معرفته كل الموضوعات الأخرى، كما يحدد الطريقة الموصلة الى هذه المعرفة. وبناء عليه، يخصص المقدسي فصلاً «في اثبات الباري وتوحيد الصانع بالدلائل البرهانية»، وفصلاً «في تثبيت النظر وتهذيب الجدل»، أي منهج المناظرة والاستدلال حسب طريقة الفلاسفة.

2 - ان المقدسي لا يتبع المنهج الفلسفي وحده، فهو يورد أيضاً أصول المعرفة كما هي عند «أهل الاسلام» وهي الأصول الأربعة المتفق عليها «الكتاب والسنة والاجماع والقياس». فهنا ازدواجية لا بد منها لحفظ توازن ما نجدها عند هذا المؤلف كما نجدها عند مؤلفين اسلاميين آخرين.

3 - وهنا السؤال الأساسي الذي يعنينا هنا، وهو ما علاقة هذه التمهيدات الفلسفية بكتاب تاريخي؟ اذا كان الهدف هو انشاء سرد تاريخي يحقق تركيباً ناجحاً بين المعطى الفلسفي والخبر التاريخي، (اذا كان مثل هذا التركيب ممكناً)، فإن المقدسي لم يحقق من ذلك شيئاً فلا علاقة بين هذه الفصول التي عقدها للحديث في مسائل فلسفية، وبين ما يسرده من أخبار، أضِفْ الى ذلك ما يترتب عن حشر أمور لا رابط بينها من تناقض. فعلى الرغم من هذه الفصول التي يعقدها في القسم الأول من كتابه عن مسائل الفلاسفة ونظريتهم في المعرفة، فإنه يستهل القسم الثاني بالتذكير بأن «مأخذ العلم لا يصح الا من جهة الوحي والنبوة».

ويمكن أن نلتمس هذا الأثر الفلسفي في هذه العلاقة التي أقامها بعض المؤرخين بين «الحكمة» و«التاريخ».

ان الفلسفة العملية - اليونانية أو المقتدية بالتراث الفلسفي اليوناني - تسعى الى تصور نظام مثالي للعلاقات السياسية، ولكنها تسعى قبل كل شيء الى تكييف سلوك وطوية الفرد المتعلق بالفلسفة لكي يدرك ما سمي بالحكمة. وقد رأى بعض المؤرخين المتفلسفين ان التاريخ يمكن أن ينفع في تحقيق هذه الغاية.

فَمُتَدَبِّرُ التاريخ يستعرض «تجارب الأمم»، ويستوعب حصيلتها في ذاكرته. ولما كانت «أمور الدنيا متشابهة، وأحوالها متناسبة وصار جميع ما يحفظه الانسان من هذا الضرب كأنه تجارب له...» كما يقول مسكويه، فإن التاريخ مَعِينٌ ثمينٌ لتعميق التجربة وادراك «الحكمة». وكان الحاح هؤلاء المؤرخين على هذه الفائدة التي للتاريخ وسيلتهم أيضاً تذرعوا بها لحفز طبقة السلطة على أن تهتم بما ينتجون من تواريخ... فصاحب الدولة من مصلحته أن يعرف مبادىء الدول وما تقوم عليه، وأن يَتنبَّه الى ما يطرأ عليها من خلل لتفاديه... فالتاريخ هنا - كالعلم السياسي - هو الرصيد النظري الذي لا بد منه لممارسة السلطة. وهذه دلالة كتاب مثل «تجارب الأمم» لمسكويه - أو على الأقل هذا ما يطرحه المؤلف في مقدمة هذا الكتاب.

يبقى ان مسكويه وهو يكتب التاريخ يكشف أيضاً عن هذا الازدواج بين الخطابين التاريخي والفلسفي. فهو حين يؤرخ، ثم وهو حين يكتب في مسائل الفلسفة وأغراضها، نكاد نجد أنفسنا أمام شخصيتين ثقافيتين منفصلتين.

انّنا اذ نلاحظ هذا الازدواج بين الفلسفة والتاريخ لدى بعض المؤرخين لا يعني ذلك اننا نأسف لعدم حصول توفيق بينهما، فلربما كان مثل هذا التوفيق غير ممكن. فالفلسفة حين تزعم لمبادئها الثبات والكلية، فهي تقع فيما يقع فيه أي خطاب مجرد خاطىء التعميم.

أمام هذا الذي أوضحناه من تخلف تنظير التاريخ عن انتاجه، يبقى ان نظرية التاريخ ينبغي أن تُستقى من كيفية تنظيم المؤرخ الاسلامي للسرد التاريخي. ان لكل مؤرخ طريقة ما في انتاج السرد تختلف درجة تميزها، ولكنه يلجأ ـ قصداً أو تلقائـاً ـ الى بنيات أصبحت متداولة سواء في انتاج السرد التاريخي، أو ما يرتكز عليه من معطى ثقافي عام. ان المؤرخ الاسلامي، يجد نفسه أمام تنظيم ما للزمان الماضي، ونمط في تقسيم وتعاقب الزمان التاريخي، أي التحقيب، وبروز أحداث وشخصيات حاسمة فيه، ودعوى أخلاقية (وسلم قيمها) وراء تسلسل السرد، وعلاقة الانتاج التاريخي بالفئات المتوجه به اليها... كل هذا مما يكوّن النظرية العميقة للتاريخ، والتي ينبغي استكشافها من تحليل النص التاريخي نفسه.

مصادر ومراجع

- ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، 1961.
- دائرة المعارف الاسلامية، الطبعة الفرنسية، مادة تاريخ، وانظر أيضاً «الملحق» عن نفس المادة.
- روزنثال، فرانز، علم التاريخ عند المسلمين، تر. صالح العلي، بغداد، 1963.
- السخاوي، الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، دمشق، 1349 هـ.
- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف، القاهرة، 1960.
- الكافيجي، المختصر في علم التاريخ، (ضمن كتاب ف. روزنتال المذكور أعلاه.
- المقدسي، المطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، الجزء الأول، باريس، 1899.

- De Braudel, F., Ecrits sur l'Histoire, Flammarion, 1969.
- Huppert, G., The Idea of Perfect History, The University of Illinois Press, 1970.
- Le Goff, J., Faire de l'Histoire, Gallimard, 1974.
- Oumlil, A., L'Histoire et les discours, Editions techniques, Nord-Africaines, Rabat, 1979.

علي أومليل

تَبايُن

Différenciation
Differenciation
Differenzierung

– 1 –

البين في كلام العرب جاء على وجهين: يكون البين الفرقة ويكون الوصل، وهو من الأضداد. ويضيف ابن منظور: وتباين الرجلان: بان كل واحد منها عن صاحبه، وكذلك في الشركة إذا انفصلا. أما الجوهري فيقرر في «الصحاح»: المباينة، المفارقة، وتباين القوم تهاجروا وتباعدوا.

وأياً كان الأمر، فإن مصطلح التباين الفلسفي يتضمن المعنيين مع اعتبار المباعدة الأصل، والوصل الفرع.

ومع أن الجرجاني قد ذكره في «التعريفات»، إلا أن المصطلح لم يجد سبيلاً واضحاً إلى الاصطلاح في الفلسفة.

فجميل صليبا لا يذكره البتة، ويكتفي «المعجم الفلسفي» الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة بترجمة مبتسرة لما جاء في قاموس لالاند في مادة Contraste فينقل هكذا: التباين، «حال موضوعين متساويين في الذهن أو متعاقبين يتقابلان، وفي تقابلهما ما يبرز كلا منهما في الشعور (بقصد الوعي). والتباين (التضاد) أحد قوانين الترابط الأساسية». فيكون التباين عنده مرة حالاً ومرة قانوناً! في حين أن التداعي بـ «التباين» هو ما يجب أن يسمى قانوناً حسب تقسيم أرسطو. وأرى في كلا الحالين تجوزاً في الترجمة.

وأفضل الانطلاق من تقسيم الجرجاني التباين إلى تباين كلي وتباين جزئي، إذ يعتبر الأول قائماً بين شيئين لا يتصادقان في شيء أصلاً مثل الإنسان والفرس، ويصح أن يكونا حاملين في سالبتين كليتين تكونان صحيحتين معاً: ليس الانسان فرساً. ليس الفرس إنساناً. ويعتبر الثاني قائماً بين شيئين يتباينان من جهة ويتصادقان من جهة أخرى مثل الحيوان والأبيض ويمكن وضعها في سالبتين جزئيتين: بعض الحيوان ليس بأبيض، وبعض الأبيض ليس بحيوان.

– 2 –

ويبدو أن فلاسفة العرب لم يستخدموا مصطلح التباين في صورته هذه، في حين استخدموا مشتقاته مثل المباينة والمتباينة كما نقرأ عند الفارابي: الأسماء المتباينة، وعند إبن رشد:

المقولات المتباينة بالجنس.

ذلك أنهم أدوا معنى التباين اليوناني Hétérotés بـ الغير والغيرية، كما فعل إبن رشد. والايتيروتيس اليوناني كما ورد في «بارمنيذس» أفلاطون و«ميتافيزيقا» أرسطو يقابل الهوية والوحدة كما يقترب من معنى اللاتشابه في مقابل التشابه.

وهكذا يتم التمييز بين التباين ويسميه إبن رشد الغير والغيرية والاختلاف ويسميه الخلاف، حيث يكتب في تلخيص «ما بعد الطبيعة».

«وأما الغير فإنه يقال على وجوه مقابلة للوجوه التي يقال عليها هو هو: فمنه غير بالنوع، ومنه غير بالجنس، ومنه غير بالمناسبة، وغير بالموضوع».

ويتميز عن الاختلاف في أن «الخلاف يخالف الغير في أن الشيء يغاير بذاته، ويخالف بشيء فيه، ولذلك يلزم أن يكون المخالف يخالف بشيء ويوافق بشيء».

ويشرف على هذا التمييز الثبات الميتافيزيقي الأرسطي، ثبات الأجناس والأنواع والفصول. فللواحد الهو هو، وللكثرة الغير والخلاف والمقابل.

وأياً كان الأمر، فإن إبن رشد يقصر معنى التباين على التباعد، فيقول:

«وأما الأشياء التي هي مغايرة بالجنس، وإن كانت متباعدة، فليس تباعدها من جهة ما هي أضداد، إذا كان قد يمكن فيها أن تجتمع في موضوع واحد، ومنها أكثر من شيء واحد، كالحال في المقولات العشر التي هي متباينة في أجناسها، بل إن قيل في هذه متباعدة فمن جهة أن بعضها ليس يتكون من بعض ولا يجتمع في جنس أصلاً، لا من جهة أن تباعدها من جهة الضدية».

ومع ذلك، فمتى اشتد التباعد، دخلنا مع إبن رشد في الضدية.

— 3 —

وينبغي انتظار هيغل حتى يعيد ترتيب الأمور ويصبح بالإمكان إدراج هذه المعاني المختلفة في سياق واحد.

وتظهر مقولة التباين مع هيغل كآن أول من آنات الاختلاف Der Unterschied وتؤدي في تقدمها إلى التضاد Der Gegensatz وتبلغ غايتها في التناقض Der Widerspruch.

فالتباين Die Verschiedenheit هو الإختلاف في درجته الأولى، اختلاف ما زال خارجياً، أي اختلاف بين حدين يقعان خارج بعضهما ويربط بينهما حد ثالث. ويقوم كل حد من الحدين المتباينين لنفسه ويكون حيادياً بالنظر إلى علاقته بالآخر، التي هي علاقة خارجية، يقيمها الحد الثالث الذي يقارن هذا الاختلاف الخارجي.

وأوضح ذلك بمثل الجمل والمتذهن. فمن الواضح أن الجمل حيادي بالنسبة للمتذهن، والعكس صحيح. وعليه يمكن القول: كل شيء يباين كل شيء. لكن مجرد وضعهما في علاقة الإختلاف هذه يوجد بينهما أساساً للمقارنة. وما أن تبدأ عملية المقارنة حتى تعتمد جذراً واحداً للتساوي والتفاوت. وباعتماد هذا الجذر الواحد، يرى هيغل أن الفاهمة توجب وجود جوانب ووجهات نظر متباينة، فتقول مع لايبنتز: لا يوجد شيئان متساويان تماماً.

لكن ما أن تقول ذلك حتى تطرح الهوية والإختلاف عبر التساوي والتفاوت. يتم التقدم إذن من الهوية لإثبات الإختلاف. ومن ثم يتقدم الإختلاف بانتقاله من التباين الخارجي أو التنوع إلى الاختلاف الداخلي أو التضاد؛ ويتقدم التضاد إلى وحدة وهوية الضدين فيصير التناقض، أساس كل موجود فعلي.

— 4 —

أخلص إلى أن معنى التباين يظهر بالمقارنة مع المعاني الدالة على المقابلة، مثل الإختلاف والعكس والتضاد والتناقض.

فهو يفترق عن الإختلاف في أنه أخص منه، وعن المعاني الباقية في أنه أقل تحديداً منها أي في ضعف العلاقة التي يقوم عليها.

وأن هذه العلاقة (التباين) علاقة يطرحها الفكر في مباشرته للمعرفة فيقيمها بين المواضيع على أساس التشابه واللاتشابه والتساوي والتفاوت.

— 5 —

المعاني القريبة: التغاير، التفاوت، التقابل، التضاد، التناقض، الإختلاف، التنافر.

المعاني المضادة: التماثل، التساوي، التهاهي، التشابه، التوافق، التناظر، التناغم.

موسى وهبه

تَبْرير

Justification
Justification
Rechtfertigung

1 – في سعي الإنسان لإشباع دافع ما قد يصطدم بعقبات تكون داخلية، كصراع بين رغبات مختلفة، أو صادرة من المحيط. وإذا اتفق أن التوتر المتولّد من ذلك الاصطدام لم يجد حلاً فإن الشخصية تصاب بمشاعر الاحباط، ويختل انسجام الأنا مع الحقل. ذاك ما يدفع إلى البحث عن استعادة للتوازن المتخلخل، وتغطية للشعور بالفشل، وتخفيف للصراع الناجم. هنا يسعى الأنا بوعي مختلف الوضوح، وبأواليات لاواعية كثيرة، عن عمليات يقوم بها لبلوغ الحل؛ فيكون التبرير إحداها. وهكذا فإن التبرير يرتبط بالإحباط، ويسعى لإيجاد سبب لعدم تحقيق هدف.

التبرير حيلة دفاعية عن الذات المصابة بالإحباط، وأوالية لا واعية في أحوال جمة، بها يقي الإنسان نفسه من الإعتراف بالفشل أو الخطأ أو التقصير. بالتبرير يغسل المحبط سلوكه اللاناجح أمام ذاته، وأمام الغير بشكل خاص، كي يجعله سلوكاً مقبولاً مبروراً أي خالياً من الآثام والشرور والشبهات. وبتلك العملية يدافع الأنا عن كرامته، ويدفع عن نفسه اللوم والشعور بالذنب. التبرير يموّه، ويوارب؛ وهو عملية تغطية. إنه أوالية سلبية في التكيف، وفي بلسمة الانجراحات الناجة من الإحباط؛ وهو هرب من المصارحة، وطريق غير مباشر في حل التوتر، ومجابهة المشكلة، وتجاوز الصراع داخل الشخصية.

2 – إلا أن التبرير يختلف عن الكذب. فالتبرير، بشكله الكامل، اوالية لا واعية، أو يكون بإدراك مبهم. فنحن لا ندرك دائماً بوضوح أننا نبرر؛ إذ قد نجهل فعلاً حقيقة سلوكنا وقد لا نعي كفاية أننا نخفّف توتراً، أو نغطي فشلاً، أو نسوّغ نتيجة، أو نحلّي مرارة عندما نكثر من تقديم «الأسباب» لسلوكٍ محبّط. وبينما يكون التبرير مغالطة الأنا، على الأعم، فإن الكذب عملية خداع للغير، أو إخفاء للحقيقة عن الأنت، عن وعي وبقصد. بعد التنويم [الايحائي] يبرر المنوَّم فِعْلةً غير مؤاتية طلبت منه فنفذها بلا وعي، فهو يقدم أعذاراً وتبريرات. لا كذب هنا؛ لأن المنوَّم يقوم بأوالية لا واعية، ودفاعاً عن الأنا، ولإظهار الشكل المبرور. وكلاهما، الكذب والتبرير، يختلف عن المحاجّة، وعن البحث العلمي عن العلل حيث تفسير الظاهرة حتمي وبأسبابها.

تكثر الحالات، عند الانسان السوي وغيره، التي نفسّر بها تفسيراً زائفاً، أو نقدم بها بثوب جميل، ما هو غير ذلك في الواقع. فالتلميذ الذي يتأخر عن المدرسة قد يبرر الأمر بمرض والدته، أو عدم اهتمامها به؛ وقد ينسب سلوكه إلى ظروف قاهرة خارجة عن إرادته. هنا سعي التلميذ لتلفيقِ أسبابٍ منطقية، وذرائع وعلل يقبلها العقل؛ مع أن الأسباب الحقيقية كانت إنفعالية، شخصية، وذاتية أو عندية. كذلك نفعل إذ نبرر أعتناقنا لعقيدة أو انتقالنا إلى مذهب: فنلجأ إلى الدفاع، والوقاية، ونقديم عقلنة لذلك السلوك غافلين أحياناً كثيرة عن أننا نقوم بحيل عقلية، ونكون غير موضوعيين. هنا نذكر، للعيِّنة، حالة الثعلب والعنب: لقد أخفى الثعلب «العِلّة» الحقيقية. فأظهر، وأخْرَج، وخرَّج، سبباً يسوّغ الفشل، ويخفف الشعور بالعجز ويحافظ للذات على إحساسها بقيمتها، وبقدراتها. قال: هذا حصرم! فارتاح، وحلّ صراعه مع حقله، ووفر تكيفاً مؤقتاً، سلبياً، غير مباشر، ناقصاً. نفى عن نفسه الخطأ، والعجز؛ ووضعها بقيمة أعلى إذ خفّض من قدر ذلك العنب وبخّس الغَرَضَ الذي لم يتحقق.

3 – التبرير نتيجة لا نعرف دائماً ولا تماماً دوافعها. هو بعدي الحقيقة، وسلوكٌ للحفاظ على الذات ووحدتها. فالمحبَط، حتى لا يغضّ من قيمة الأنا، وحتى لا يجرح النرجسية الذاتية أو اعتبار الذات للذات، ينسج تأويلات واستعقالات منطقية. تلك الاوالية في استعادة التكيّف والأمن يختلف تردّدها واللجوء إليها بإختلاف التربية والقواهر الإجتماعية. لكنها ليست بعيدة العمق في الشخصية، ولا هي فطرية أو ولادية. ونحن نلحظها غالباً عند الانسان الانفعالي، والأهوائي، والسريع الإندفاع، والمصاب بالعُظام [البارانويا]. ولعله من السهل إحداثها بزيادة الضغط طلباً لتوضيح صعب، أو عند صعوبة المجابهة. ونكتشف انتحال الأعذار إذ يظهر التردّد عند المبرِّر، وقد يختلق الذرائع بحماس، ويكثر من الاستشهادات والأدلة، ويصاب بفتور، أو بغضب سريع، عند مهاجة أعذاره. يوصي العاملون في الميدان النفساني بالحديث الحر، وعدم التقيّد بقواعد منطقية أو حتى أخلاقية، عند الإستماع للشخص المفحوص. فبذلك الاسترسال، وبالإنفلات النسبي، ينتفي الاحتياط والحذر في الكلام ومن ثم تتوفر إمكانيات الإنفلات من التبرير الذي يُلجأ اليه رغم إخلاص صاحبه. فهذا قد يقدم معلومات مبرَّرة، أي غير صادقة، مع أنه لا ينوي ذلك ولا يرغب فيه.

مصادر ومراجع:

- الزبيدي، تاج العروس، ج 10، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، 1972.
- زيعور، علي، مذاهب علم النفس، دار الأندلس، بيروت، ط. 3، 1980.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1378 هـ.
- فهمي، مصطفى، الصحة النفسية، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1976.
- القوصي، عبد العزيز، أسس الصحة النفسية، القاهرة، مكتبة النهضة، ط. 7، 1969.
- Freud, Anna, Le moi et les mécanismes de défense, Paris, P.U.F., 1967.
- La Plonche et pontalis, Vocabulaire de la Psychanalyse, Paris, P.U.F., 1968.

علي زيعور

تَجْرِبة

Expérimentation
Experiment
Experiment

يحسن أن نميز أولاً بين خبرة Experience وتجربة Experiment وإن كان من الخطأ الشائع الخلط بينهما. فالخبرة هي أي حالة يكابدها إنسان كالإحساس بلذة أو بألم أو الوعي بإدراك حسي، أو بحالة تذكر أو تخيل منظر أو موقف، أو معاناة انفعال أو عاطفة أو ممارسة أي حالة نفسية أو عقلية أخرى. أما التجربة فيجب قصرها على تلك الحالات والمواقف التي تتم داخل معمل أو مختبر مثلما يفعله العالم التجريبي حين يقوم بملاحظة ما ينشأ عن ظاهرة فيزيائية أو كيميائية أو سيكولوجية أو بيولوجية. ونعتبر كل تجربة بهذا المعنى نوعاً من الخبرة، وإن لم تكن كل خبرة تجربة.

والخبرة عدة أنواع أكثرها ألفةً الخبرة الحسية. وسيأتي بعد قليل ذكر الأنواع الأخرى من الخبرة. والخبرة الحسية والتجربة قرائن الملاحظة، أي أننا نزداد فهماً بالخبرة الحسية والتجربة إذا ما عرفنا معنى الملاحظة. الملاحظة توجيه الحواس والانتباه إلى ظاهرة معينة أو مجموعة من الظواهر رغبة في الكشف عن صفاتها أو خواصها توصلاً إلى كسب معرفة جديدة عن تلك الظاهرة أو الظواهر. أما التجربة فهي ملاحظة ظاهرة ما، ملاحظة مقصودة تتضمن تغيير الظروف الطبيعية التي تحدث فيها تلك الظاهرة في مستطاعنا الوصول إليها بمجرد الملاحظة دون تعديل في ظروفها الطبيعية. وأوضح مثل على الملاحظة ما يقوم به علماء الفلك حين يلاحظون النجوم والكواكب وحركاتها بغية الوصول إلى قوانين تلك الحركات، وما يقوم به علماء الجيولوجيا حين يلاحظون الصخور والجبال والبحار والأنهار لدراسة تكوينها وتغيرها وتطورها. وأوضحها مثل على التجربة ما يقوم به علماء الكيمياء حين يكتشفون العناصر التي تؤلف سائلاً ما أو مادة بإحداث تفاعلات خاصة كأن أستخدم تياراً كهربياً في كوب به ماء لينفصل الايدروجين عن الأوكسجين، ومثل علماء النبات والحيوان حين يعزلون نباتاً أو حيواناً عن ظروفه الطبيعية للتوصل إلى خصائصه وتركيبه. والتجربة أكثر أهمية من الملاحظة حيث تفيدنا الأولى في كشف القوانين التي لا تسمح به مجرد الملاحظة البحتة للظواهر. وعلى الرغم من هذا الاختلاف بين الملاحظة والتجربة، فالخط الفاصل بينهما غير موجود أو أن الاختلاف بينهما يقوم في الدرجة لا في النوع، لدرجة أنه يمكننا القول إن الفرق بين الملاحظة والتجربة فرق بين الملاحظة المنفعلة والملاحظة الفعالة.

- في الأولى لا نقوم بجهد من جانبنا وإنما نقوم بتسجيل ما نراه، أما التجربة فنحن نبذل جهداً في إعداد الظاهرة موضوع البحث وكأننا نسأل الطبيعة وننتظر الاجابة. وللتجربة شروط عامة تجب مراعاتها حتى تكون موضع ثقتنا، أهمها الدقة والموضوعية. والمقصود بالدقة العناية التامة بتسجيل الظاهرة كأن تكون خواص الباحث سليمة وأن تتوفر الآلات اللازمة لتسجيل ما يصعب على الحواس الظاهرة تسجيله. أما الموضوعية فمقصود بها إبعاد العوامل الذاتية والآراء الشخصية في البحث ـ لا نسجل ما نرغب في تسجيله وإنما نسجل ما ندركه، أحببنا أم كرهنا. نلاحظ أخيراً أن الملاحظة والتجربة أولى مراحل المنهج الاستقرائي وهو منهج البحث في العلوم الطبيعية.

كان المألوف أن الخبرة مرادفة للخبرة الحسية التي تقوم على استخدام الحواس الظاهرة، ومن ثم تكون الخبرة والتجربة شيئاً واحداً، ويستند هذا التصور على التجربة التي يقوم بها علماء الطبيعة في أبحاثهم العلمية. كما أن الفلاسفة التجريبيين ـ الذين يجعلون كل معرفتنا عن أنفسنا وعن العالم المحيط بنا مشتقة من الحواس وما تنقله الينا من معلومات ـ رأوا هذا الموقف. ومن الفلاسفة التجريبيين القدماء الفلاسفة الطبيعيون الأوائل والمتأخرون مثل طاليس وديموقريطس وإنبادوقليس وغيرهم، ومن الفلاسفة التجريبيين المحدثين فرنسيس بيكون وجون لوك ودافيد هيوم وجون ستوارت مل وغيرهم؛ لكنا نعلم الآن أن

للخبرة أنواعاً أخرى غير الخبرة الحسية، منها الخبرة الدينية أو الصوفية والخبرة النفسية أو الذاتية.

أما الخبرة الدينية أو الصوفية فالمقصود بها ما يكابده المؤمن بالله سواء في تصور الأديان المنزلة الكبرى الثلاثة أم في تصور الأديان غير المنزلة، نتيجة سلوك الزهد والتقشف والانقطاع للعبادة وإماتة الشهوات البدنية والعزوف عن متع الحس. فيصل العابد إلى حالات القرب والاتصال والوعي بالوجود مع الله الكائن الأعظم ومقامات الوجد والمكاشفة ونحو ذلك. نلاحظ أن هذه الخبرات الصوفية لا يعيها إلا من يكابدها، ولذلك فلا موضوعية فيها بالمعنى العلمي المألوف ومن ثم فيمكن لمن لم يكابدها الشك فيها أو انكارها. لكن من يكابدها يكون على يقين مما يعي ويشاهد. نجد هذه الخبرات لدى صوفية اليهود والمسيحيين والمسلمين والهنود. ومن صوفية المسلمين نذكر رابعة العدوية والحلاّج والجنيد والبسطامي وغيرهم.

أما الخبرة النفسية فتضم نوعين من الخبرات: خبرات نفسية مألوفة وخبرات نفسية خاصة لا يعانيها سوى الفلاسفة. ونقصد بالخبرات النفسية المألوفة ما يعانيه كل منا ويعيه في حالات اللذة والألم والتذكر والتصور والتفكير والانفعال والرغبة والعواطف ونحو ذلك. وهذا النوع من الخبرات نصل إليه بالاستبطان وهو منهج ذاتي هدفه تسجيل ما أعيه من إحساسات ووجدانات وحالات نفسية وحوادث عقلية ووصفه وتحليله وتفسيره بأسبابه وملابساته. ولكل منا تلك الخبرات النفسية لكن لا يقوى على استبطانها إلا من تمرس على الملاحظة الباطنية والقدرة على وصفها وتفسيرها بحيث لا تنطوي على خداع وكذب ووهم. أما الخبرات النفسية الخاصة فنقصد بها تلك الحالات التي يصفها بعض الفلاسفة ويقيمون عليها نظرياتها مثل خبرة ديمومة الحالات النفسية عند برغسون، وخبرة الاغتراب عند ألبير كامو، وخبرة الوجود الإنساني والوعي بالعزلة وبالعدم وسط العالم الذي نعيش فيه عند الفلاسفة الوجوديين ونحو ذلك. ويمكننا أن نضع في هذه الخبرات الخاصة تلك الخبرات أو التجارب التأملية التي يعانيها العمالقة من الفلاسفة؛ فأي فيلسوف عملاق يقيم نظرياته على معاناته لمشكلات ومواقف يستخدم فيها قدراته الحدسية والعقلية في تحديدها وتحليلها ووصفها وتقديم تفسير لها، مثل نظرية أفلاطون في المثل كتفسير لظاهرة التغير والحركة في الكون، ونظريات أرسطو في الهيولى الأولى كتفسير لأصل الكون، ونظريته في المحرك الأول الذي لا يتحرك كتفسير لعلة الحركة والتغير، ونظرية إبن سينا في الرجل المعلق في الفضاء، ونظرية ديكارت في الكوجيتو كتفسير لحقيقة الإنسان وتميز النفس الإنسانية من البدن ونظرية كانط في الواجب الخلقي ونحو ذلك.

محمود فهمي زيدان

تَجْرِيد

Abstraction
Abstraction
Abstrahieren

التجريد كما يفهمه أغلب الفلاسفة عملية تصور ما يتعذر وجوده منفصلاً عمّا سواه من الأشياء في الواقع وكأنه منفصل عنها. فأرسطو 384 ـ 322 ق. م. في كتاب «النفس» يقول: «حين يتأمل العقل موضوعات الرياضيات فإنه يتصور عناصر لا توجد ولا يمكن أن توجد بصورة منفصلة وكأنها منفصلة». وتبنى بؤثيوس 470 ـ 525 م. هذا التعريف ونسبه إلى الاسكندر الافروديسي 200 م. تقريباً. وذكر أننا نستطيع أن نتصور الكيفيات التي لا يمكن أن توجد منفصلة بعضها عن بعض وكأنها منفصلة ما دمنا لا نقرّ هذا الانفصال. ويشارك جون سالزبوري 1115 ـ 1180 في هذا التعريف حين يقول «لا ينبغي أن نخشى أن يكون الفهم خالياً حين يدرك الكليات باعتبارها مجردة عن الأشياء الجزئية... إذ إن الفهم يستوعب الصورة وحسب دون النظر إلى المادة على الرغم من أن الصورة لا يمكن أن توجد بدون المادة».

أما فلاسفة العرب، فإنهم في الأغلب الأعم حذوا حذو أرسطو في هذه المسألة. فقد اعتقد إبن سينا 980 ـ 1037 أن العقل الفعّال (وهو ذلك الجزء من العقل البشري الذي يدرك المعقولات) يجرد الموجودات الكائنة في المادة من المادة ومن ارتباطاتها المادية تماماً ويدركها في تجريد خالص. فمثلاً تدرك هذه الملكة الطبيعة المشتركة لعدد من الأشياء التي يحمل عليها «إنسان» وتستلّها من كل كم وكيف ومكان ووضع وتجردها من هذه كلها على نحو يمكن معه أن نحمل على كل الأفراد البشرية. ولإبن رشد 1126 ـ 1198 آراء في التجريد مماثلة لهذه.

وبعامة يمكن أن نقول إن التجريد عملية تدل على: (1) ملاحظة كيفية في جسم وعزلها عن سائر الكيفيات الأخرى التي يمتلكها الجسم. فحين أشاهد جسماً متحركاً أحمر اللون ودائري

الشكل، فإنني أستطيع أن أركز انتباهي على الشكل الدائري وأعزله عن بقية كيفيات هذا الجسم، وأكوِّن فكرة مجردة عن الدائرية. (2) عزل ما هو مشترك ومتشابه في عدد من الأشياء. فمثلاً حين أشاهد عدداً من الأشياء مختلفة الأشكال، فإني أعزل الإمتداد وأكوِّن عنه فكرة مجردة، وهذه الفكرة ليست فكرة شكل معين بل هي فكرة الامتداد فحسب. (3) مشاهدة الكيفيات المشتركة لأشياء متعددة وتجريد هذه الكيفيات العامة لتكوين فكرة مجردة كفكرة «انسان» و« جبل». فحين أشاهد عدداً من الأفراد مثل رافد وفراس ومقداد يشتركون في كيفيات واحدة كانتصاب القامة والمشي على قدمين والتفكير، أجرد هذه الكيفيات المشتركة وأكوِّن منها فكرة عامة مجردة عن الإنسان.

إن عملية التجريد بكل أشكالها تستند إلى مبدأين متميزين ولكنهما مرتبطان: فأما الأول فهو أن العقل يستطيع أحياناً أن يدرك ما كان مرتبطاً في الواقع بغيره من الأشياء وكأنه منفصل عنها حين لا تكون عناصر الأول متضمنة في مفهوم الآخر. عليه إذا لم يكن جانب من ماهية شيء جزءاً من تعريف شيء آخر، فإننا نستطيع أن نتصور كلاً منهما على انفراد حتى لو تعذر وجودهما في الواقع على هذا النحو. وأما المبدأ الثاني فهو أن كل ما هو متضمن في ماهية الجنس (مجموعة تشمل مجموعتين جزئيتين على الأقل) ينبغي أن يكون موجوداً في ماهية النوع (مجموعة جزئية تدخل في مجموعة أخرى أكبر هي بمثابة الجنس منها) وليس العكس. إذ إن النوع قد يتضمن أشياء لا توجد في الجنس. فطبيعة الجنس ينبغي أن تكون جزءاً من طبيعة النوع. عليه فقد نظر الفلاسفة إلى مشكلة التجريد على أنها مسألة نفسية ومعرفية. ومع أن للأفراد وحدهم وجوداً بالمعنى التام، فإن من الممكن أن نتصور مفهوم الجنس مستقلاً عن الأفراد ومستقلاً كذلك عن الأنواع التي تعود إلى الجنس. وعلى النحو ذاته من الممكن تجريد مفهوم الجنس من مفهوم النوع على الرغم من أن الأول لا يوجد بدون الآخر.

وقد اختلف الفلاسفة في عملية التجريد. فمنهم من يرى أن التجريد عملية عقلية سليمة، ومنهم من يرفض التجريد البتة ويعده عملية تزييف واضح. فديكارت 1596 ـ 1650 مثلاً يأخذ بمبدأ التجريد من حيث انطباقه على الطبائع البسيطة ومن حيث انطباقه على الخصائص الرئيسة للجواهر المخلوقة، ويقول «هناك دائماً خاصيّة واحدة رئيسة للجوهر تؤلف طبيعته وماهيته وعليها تعتمد كل الخصائص الأخرى... فنستطيع أن نتصور الامتداد بدون شكل أو فعل، والتفكير بدون تخيل أو إحساس... الخ».

ومن أشهر الذين حملوا على مبدأ التجريد باركلي 1685 ـ 1735 وهيوم 1711 ـ 1776 والفلاسفة الذين يعرفون بالإسميين المحدثين. (وهم الفلاسفة الذين يقولون إن الكلمات العامة لا تشير إلى أشياء مادية أو عقلية بل هي مجرد أصوات فحسب) فباركلي يرفض التجريد لأنه عملية غير سليمة من الناحية المنطقية. ويقول إن الأفكار العامة المجردة مستحيلة لأنها تنطوي على تناقض، وما هو متناقض يستحيل وجوده ذهناً وواقعاً. فباركلي هنا يعتقد أنه إذا كان من المحال أن توجد خصائص فكرة واحدة منفصلة بعضها عن بعض في الواقع، فإن من المحال كذلك أن نجردها بعضها عن بعض أو نتصور وجودها منفردة. فإذا كان من المحال أن يوجد امتداد مجرد من أي كم وكيف معينين، فإن من المحال أيضاً أن نتصور امتداداً مجرداً منهما في الذهن، لأن الامتداد الذي لا شكل له ولا كم ينطوي على تناقض منطقي ولا تقوى أكبر العقول على تصوره. وهذا ينسحب على اللون والشكل والملمس والحرارة والبرودة وغيرها من الصفات كما ينسحب على مفهوم الكائن أو الوجود مجرداً من كل كيف، وعلى الفكر مجرداً من كل إدراك وأن فكرة ما يستحيل وجودها في الواقع لا بد أن تكون متناقضة. فاعتراض باركلي على التجريد إذن منطقي أكثر من كونه نفسياً. إذ التجريد عنده ينطوي على تناقض، ولذلك فهو عملية غير سليمة.

ويتفق هيوم مع باركلي في أنه من المحال أن نفصل في التصور ما يستحيل وجوده في الواقع منفصلاً، لأن ذلك ينطوي على أوضح التناقضات. فهناك إذن اتفاق بين باركلي وهيوم في الاعتقاد بأن طبيعة الجنس يستحيل فصلها، حتى في الذهن، عن الصور النوعية، لأنه إذا كانت صورة النوع تحتوي على خاصية الجنس وإذا قيل إن الجنس لا يمكن أن يوجد إلا في أنواعه المحددة المتعددة، فإن وجود خاصية الجنس منفصلة عن خاصية النوع مثله كمثل وجود الشيء منفصلاً عن ذاته. وهذا تناقض سافر. وعليه فإن وجود الجنس منفصلاً عن النوع في الطبيعة انفصالاً حقيقياً، تناقض؛ لأن النوع يحتوي على الجنس باعتباره جزءاً لا يتجزأ منه، فلا وجود للجنس إلا في النوع. هكذا فإن الاعتقاد بمبدأ التجريد يفضي إلى تناقض مؤداه أن الشيء ذاته يكون ولا يكون. وتجدر الإشارة إلى أن باركلي وهيوم أصابا في القول إن أنصار الأفكار المجردة العامة يعانون من تناقض.

فإذا كان التجريد عند باركلي وهيوم عملية غير سليمة من

الناحية المنطقية، فكيف فسرا استخدام الألفاظ العامة المجردة؟

إن الألفاظ العامة المجردة عند باركلي لا تشير إلى أفكار عامة مجردة، لأن وجودها ينطوي على تناقض، وإنما تشير إلى عدد كبير من الأشياء الجزئية تحمل على كل واحدة منها بدرجة واحدة. بعبارة أخرى أن كلا منها يمكن أن يكون موضوعاً منطقياً في قضية يكون مدلول الكلمة العامة محمولاً فيها. فحين أقول إن كلمة «سقراط» إسم علم أو إسم جزئي وكلمة «إنسان» إسم كلي أو عام، لا أقصد سوى أن الاسم الأول يشير إلى فرد واحد بعينه دون سواه، والآخر إلى عدد كبير من الأفراد لكل واحد منها حق متساو في أن يسمى باسم إنسان. فالكلمة العامة المجردة عند باركلي تستعمل استعمالاً مفيداً دون أن تشير إلى أية فكرة مجردة مطلقاً، وإنما كما يقول تمثل عدداً كبيراً من الأفكار الجزئية التي يقوم بينها تشابه وبذلك تنتمي إلى النوع ذاته. عليه فكل فكرة هي جزئية ولكنها تغدو كلية حين تتخذ ممثلاً لكل الأفكار الجزئية الأخرى من النوع ذاته أي التي تشبه إحداها الأخرى بصورة متبادلة. فالكلمة العامة لا تشير إلى طبيعة مشتركة بين عدد من الجزئيات بل إلى تلك الجزئيات واحداً واحداً، فنقوم عند سماعها باستدعاء أي واحد منها دونما تعيين.

ولا تختلف نظرة هيوم في الألفاظ العامة عن نظرة باركلي فيها، وتعتمد على نظريته في التشابه باعتباره علاقة فلسفية وطبيعية. فيرى هيوم أن التشابه بين الأشياء مطلقاً يعتمد على الأشياء المتشابهة وليس على أي كيف أو شيء إضافي ترتبط به الأشياء المتشابهة. فمع أن الفعل «يشبه» متعد ويدل على علاقة، فإنه لا يمثل شيئاً متميزاً عن الأشياء التي تتشابه. إذ لو كان التشابه متميزاً عن الأشياء المتمايزة والمتشابهة، لوجب أن توجد فكرة عامة مجردة غير محددة المعالم تقابله. ولكن هذه الفكرة تنطوي على تناقض. إذن لا يمكن أن يكون التشابه صفة متميزة للأشياء التي تشبه إحداها الأخرى.

لهذا فالكلمة العامة لا تدل في نظر هيوم على فكرة عامة مجردة، بل على فكرة جزئية. يقول هيوم «ليست الأفكار العامة إلاّ أفكاراً جزئية ألحقت بكلمة معينة تخلع عليها دلالة أوسع مدى وتجعلها تستدعي في مناسبات أفراداً آخرين تقوم بينهم وبين هذه الأفكار أوجه شبه».

إن الحجة التي اعتمدها هيوم في استبعاد مبدأ التجريد غير صحيحة إذ إنها لا تفترض عدم وجود كيفيات مشتركة فحسب، بل علاقات مشتركة كذلك. والواقع أنه إذا كان في الامكان الاستغناء عن الكيفيات المشتركة فإنه لا يمكن الاستغناء عن كل العلاقات، بل لا بد من التسليم بوجود علاقة واحدة مشتركة على الأقل وهي علاقة التشابه.

نخلص من هذه الدراسة للتجريد إلى نتيجتين: الأولى هي أن أنصار النظرية الكلاسيكية في التجريد كانوا على صواب في قولهم إن المجردات معقولات وليست محسوسات، كما كانوا على صواب في افتراض قيام علاقة بين الصور المشخصة والأفكار المجردة التي هي حصيلة عملية التجريد. ولكنهم أخطأوا في تصور المجردات كما لو كانت وحدات مستقلة عن الفكر، فتكون إلى هذا الحد شبيهة بالصور المشخصة. فإن وصف لوك 1632 ـ 1714 للفكرة بأنها موضوع العقل حين يفكر، يظهر بشكل كاف هذه النزعة لجعل المجردات والصور المشخصة على مستوى واحد. ولكن هذا خطأ جوهري، إذ إن المفاهيم المجردة تختلف نفسياً ومنطقياً عن الصور على الرغم من أن لبعض المجردات علاقة منتظمة بالمفاهيم التي تتجلى معانيها في الصور المشخصة.

والنتيجة الثانية هي أن التفسير الاختباري للتجريد غير واف؛ إذ لا يستطيع تفسير الثوابت المنطقية الضرورية للتراكيب المنطقية لأنه يستند إلى نظرية تصورية. فمبدأ هيوم القائل بأن ما يمكن فصله، يبرهن على أن لا شيء في العقل يناظر مفاهيم العلاقات كائنة ما كانت. وقد اعتقد باركلي بأننا لا نملك أفكاراً عن العلاقات بل لمحة فحسب. أما هيوم فاعتقد بأن الأفكار والانطباعات المعقدة يمكن ردها إلى أفكار بسيطة وانطباعات بسيطة.

فإذا كان من الممكن أن نعرِّف بعض الحدود العلائقية بواسطة حدود كيفية أو وصفة، فإن هناك على وجه التأكيد حدوداً علائقية مثل علاقة «نسب» يتعذر تعريفها على هذا النحو. وهذا يتضمن أن الإسمية التقليدية قد تعدت نطاق ما تجوّزه الوقائع.

كريم متى

تَحْلِيل

Analyse
Analysis
Analyse

- 1 -

يعاني مصطلح التحليل، شأنه شأن المصطلحات الأساسية في الفلسفة، من اضطراب في الدلالة يجعله متضمناً لمدلولات متضاربة، إن لم نقل متناقضة.

وتسهم معاجم الفلسفة المتداولة أيّما إسهام في زيادة هذا الاضطراب حيث تقتصر، في شرح المعاني المختلفة، على الخلاصات دون الولوج إلى المقدمات المشتركة. فينشأ عندنا ما لا يقل عن عشرة معان للتحليل، أو عشرة استعمالات مختلفة أو متباينة. فهو تارة رد المركب إلى أجزائه أو عبارة عن مجرد التقسيم، وهو طوراً نهج دراسي متفحص ومستقص يؤدي إلى التوليف أي إلى ضده، كما في تحليل النصوص. وهو غالباً ما يبدأ بالمعروف المشاهد، أو أحياناً ما ينتهي بالمعروف والمشاهد. وهو حيناً بمعناه الرياضي الجبري، وحيناً آخر بمعانيه النفسية، وحيناً ثالثاً بمعناه المنطقي. وهو أخيراً شعار سياسي - نظري: « التحليل الملموس للواقع الملموس ».

ولا تخلو كتابات كبار الفلاسفة من مثل هذا الاضطراب سواء أشارت إليه أم لم تشر. ونكتفي للتمثيل على ما نذهب إليه، بنصين واحد للفارابي، وآخر لكانط.

1 - 1

يربط الفارابي في كتاب الألفاظ ما بين التحليل والتعلم. ويقابل ما بين التركيب والقسمة. ويعتبر التحليل نوعاً من أنواع القسمة يقوم على إبدال « الأعرف مكان الأخفى ». لكنه سرعان ما يدخل التحليل في باب إبدال الأخفى مكان الأعرف. فيكتب قائلاً:

« وتبديل اللفظ المفرد باللفظ المركب يسمى شرح الاسم، وتحليل الإسم إلى القول الشارح له. وإبدال الحد مكان إسم الشيء يسمى تحليل الإسم إلى الحد. وعلى هذا المثال قد تبدل بدل حد الشيء حدود أجزاء حد الشيء. وهذا يسمى تحليل أجزاء الحد، وقد يشبه هذا أخذ الأشياء التي عنها يتركب الشيء بدل إسم الشيء في تعريف ذلك الشيء. كما لو أخذنا بدل الحائط اللبن أو الطين أو الآجر التي عنها تركب الحائط، والحائط هو جملة ذلك الشيء من غير أن يحضر في الذهن ما تنطوي عليه تلك الجملة من الأجزاء. وأخذ أجزائه بدل ذلك هو أخذ الجملة مفصلة بأجزائها. وإبدال ما عنه ركب الشيء بدل الشيء يسمى تحليل الشيء إلى ما عنه ركب. وهذا يشبه إبدال اللفظ المركب الدال على الشيء مكان إسم ذلك الشيء، وإبدال حدّ الشيء مكان اسم الشيء. وقوم يسمون هذه الإبدالات الثلاثة المتشابهة القسمة، وآخرون يسمونها التحليل ».

وواضح من هذا النص أن تعريف التحليل بكونه يقوم على « إبدال الأعرف مكان الأخفى » تعريف نافل لا يدخل في فهم التحليل بل في الإشارة إلى المذهب الفلسفي المعين لوجهة التحليل، أي لما هو الأخفى وما هو الأعرف، مما يدخل في باب التأويل. كما هو واضح أن جميع الأقسام الثلاثة من الإبدال تحت اسم التقسيم أو التحليل فيه ضرب من التعسف لأنه إذا كان من المفهوم أن يقسم المركب إلى أجزائه فيكون التحليل تقسيماً، فإنه من غير الواضح بذاته أن يكون إسم الشيء مركباً من عناصر تعريفه أو حدّه. ما نزال بحاجة إلى نظرية في التحليل تزيل هذا الإشكال المتوارث عن تسمية كتاب أرسطو: « التحليلات الأولى والتحليلات الثانية » (الأنالوطيقا).

2 - 1

ويحس كانط هذا الغموض في استعمال لفظ « التحليل » فلا يسعه إلا أن يشير إليه في « مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة » حيث يكتب في هامش الفقرة 5:

« مع تقدم المعارف تقدماً بطيئاً ومستمراً قد أصبح من المستحيل أن نمنع بعض العبارات التي لازمت العلم منذ نشأته والتي أصبحت في عداد العبارات المدرسية من أن تبدو لنا غير كافية وغير صالحة أو أن تمنع الدلالة الجديدة وهي أصلح في التعبير من أن تختلط أحياناً بالدلالة القديمة. إن المنهج التحليلي بوصفه مقابلاً للمنهج التوليفي هو شيء يختلف تماماً عن مجموعة من القضايا التحليلية، وتعريف التحليل أننا نبدأ من الشيء الذي نبحث عنه باعتبار أنه معطى لنا ثم ننتقل إلى الشروط وحدها التي تجعل هذا الشيء ممكناً. وفي أغلب الأحيان نحن لا نستخدم في هذا المنهج التعليمي غير القضايا التوليفية. والتحليل الرياضي مثل على ذلك. ومن الأفضل أن نطلق على هذا المنهج اسم المنهج الارتدادي تمييزاً له عن المنهج التوليفي أو التقدمي. إن كلمة تحليلي تشير أيضاً إلى جزء من الأجزاء الرئيسية في المنطق. وهذا الجزء يمثل عندئذٍ منطق الحقيقة في مقابل الديالكتيك، دون النظر حقاً إلى المعارف التي تنتمي إليه هل

هي تحليلية أم توليفية؟».

ثمة إذن ثلاثة معانٍ أو استعمالات للتحليل عند كانط:

- القضية التحليلية، التي لا تفيد معرفة جديدة.
- المنهج التحليلي، أي المنهج التعليمي الإيضاحي بعكس المنهج البرهاني.
- التحليلات (الأنالوطيقا) وهو الجزء البرهاني من المنطق، أو منطق الحقيقة.

ويحار هذا الفيلسوف الكبير في اشتراك معنى التحليل وانطباقه على معانٍ متباينة، فيقترح مثل هذا التعديل. والحق أنه ضحية اللبس الذي رافق اللفظ عبر تاريخ الفلسفة، وجعله ينظر إلى نتائج التحليل لا إلى التحليل في ذاته، أي إلى المعرفة الناتجة عنه في كل قسم. وشيء من هذا القبيل يواجه القارىء للنصوص الفلسفية أو المراجع للمعاجم حيث يجري الحديث بالإضافة إلى الأقسام الكانطية عن تحليل رياضي، وتحليل نفسي وتحليل عقلي وتحليل مادي وتحليل لغوي، وفلسفة تحليل وكأن للتحليل في كل من هذه المجالات معنى مستقلاً لا علاقة له بالآخر.

- 2 -

أقول: لا بد من منهج يرد متنوع المعاني إلى وحدة معقولة. أي لا بد من توليف يستخرج من معاني التحليل المختلفة فكرة التحليل التي أراها واحدة في نصوص الفلسفة المعروفة.

وأرى مع هيغل، وبالإستناد إليه، أن التحليل ينطلق أبداً من الملموس العيني، أو المعطى العقلي إلى العناصر المكونة له.

ويختلف الفلاسفة في تعيين ما هو الملموس وفي إسمه، وفي تعيين العناصر المكونة وتسميتها ولكنهم لا يختلفون في المسار المسمى تحليلاً. فهو يتحدد عندهم سلباً بأنه عكس التوليف أي الانطلاق من العناصر إلى الكلي العام (راجع مادة التوليف).

وليس من الدقيق القول: إن التحليل هو ردّ الكل إلى عناصره. لأن ذلك لا يصح إلا بفهم معين للكل. أي بفهم يعدُّه هو الملموس. إذ ليس من المناسب تسمية الانتقال من العام إلى الخاص تحليلاً بل استدلالاً أو استقراءً كاملاً بالمعنى المعاصر.

وإذا ما تسلحنا بهذا التدقيق أمكن فهم مختلف أشكال التحليل.

2 - 1

وهكذا يمكن تسمية منهج سقراط في اكتشاف الماهيات الخلقية تحليلاً لأنه ينطلق من تحليل السلوك العملي، وهو واقعة ملموسة، بالرجوع منها إلى ما هو دفين في داخلها من مبادىء ثابتة. أي بالرجوع من السلوك إلى مبرراته العقلية. وكأن ذلك نوع من رد المركَّب إلى أجزائه، أو مبادئه التي تركب عنها؛ أي إلى ما هو عام فيها. وإذا أطلقنا على المركب إسم الخاص أو المفرد، وعلمنا أن المركب، في الفكر اليوناني وما حذا حذوه، يلي البسيط، كان التحليل رجوعاً، أو نزولاً كما في مثل الحائط عند الفارابي، بحثاً عن العناصر الأولية، أو صعوداً بحثاً عن المبدأ العام.

أما الإشكال الذي توارثته الفلسفة فيعود إلى كتاب «التحليلات» لأرسطو وفيه يعرض أرسطو نظرية القياس والاستدلال ويحدد منهاجية العلم البرهاني. وأعتقد أن الإشكال وقع لكون الدارسين جمعوا بين الإسم والمهمة، فاعتبروا أن التحليل هو المنطق البرهاني. والواقع أن إسم الكتاب ينطبق على نهج أرسطو أكثر مما ينطبق على مضمون الكتاب. فأرسطو يبدأ المنطق بتعداد أجزاء القول، أي بتحليله ورد الواقعة الملموسة «القول» إلى عناصرها أو أجزائها. ويعرض في التحليلات تحليلاً معرفياً للاستدلال، أي يعلل الاستدلال صعوداً إلى الأسباب والشروط، بل يكون قد أحال كل حكم (أو جملة خبرية) إلى عنصريها: الحامل والمحمول.

2 - 2

ويتبدد الإشكال الذي اعترض كانط بالطريقة نفسها، أي إذا ما أوضحنا أن القضية التحليلية تسمى تحليلية لأنها لا تفعل سوى رد المعطى (قول أو كلمة) إلى أجزائه التي تركب منها. كقولنا: المربع شكل من أربعة أضلاع، وليس لأنها لا تضيف معرفة جديدة، فكونها لا تضيف معرفة جديدة وكونها يقينية نتيجة للتحليل لا سبباً له.

وإذا ما تشبثنا بذلك رأينا لغز المنهج التحليلي ينحل من تلقاء ذاته. فهو تحليلي لأنه ينطلق من المعطى إلى شروط إمكانه (بصرف النظر عن صيغة قضاياه). ففي المنهج التحليلي يتساءل كانط عن شروط إمكان العلم (الرياضيات والفيزياء مثلاً)، ولا يصل إلى تحديد هذه الشروط إلا بالفصل بين ما يعود إلى الفاهمة وما يعود إلى الحس في القول العلمي. وبتبيان عناصر الفاهمة، وتعدادها، (المقولات) وعناصر الحس (الحدسين الأولين) وتعداد مبادىء التجربة (لائحة المبادىء). ولذا يبقى المنهج التحليلي عند كانط تعليمي وتفسيري فيستخدمه في «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً»، حيث يبسط عرض مذهبه في نقل العقل المحض، الذي كان منهجه توليفياً.

أما تقسيمه المنطق إلى تحليل (أنالوطيقا) وديالكتيك، فيندرج هو الآخر تحت هذا الفهم. فعن القسم المسمى التحليل الترانسندنتالي يقول كانط: «هو تفكيك كل معرفتنا القبْلية إلى عناصر المعرفة المحضة للفاهمة». ويضيف: ينبغي أن يظهر هذا التحليل أن الأفهومات محضة وغير تجريبية، وأنها أفهومات بدئية ومتميزة وغير مشتقة. أي يطبق معنى التحليل بحذافيره: الإنطلاق من المعطى (المعرفة) إلى عناصره المجردة. وعليه أرى أن الديالكتيك الترانسندنتالي لا يناقض التحليل. أي أن التحليل ليس ضد الديالكتيك وإن كان كانط يضاد بينهما فليس من حيث كونهما نهجين بل من حيث يشكل الواحد منطق الحقيقة والثاني منطق التراثي، أي من حيث ما ينتج عنهما. وإن بدا أن الأمور تختلط عليه كما في النص المشار إليه أعلاه.

ولا يختلف معنى التحليل في الرياضة (حساب اللامنتهيات عند لايبنتز) عن هذا. فهذا التحليل يؤدي بتفكيك المعاني والقضايا المعقدة إلى اكتشاف المعاني والقضايا البسيطة، ويدفع هذا التفكيك حتى نهايته: حتى الحدود التي لا يمكن ردها إلى بعضها، الحدود المتغايرة والمتخارجة، أي ما يشبه العناصر الأولية، وهي هنا رموز.

- 3 -

ويندرج فهم هيغل للتحليل في هذا المعنى العام ولا يؤثر مذهبه الفلسفي في تعديله ولا يفعل سوى أن يغير مصطلحات الانطلاق والوصول. وصحيح أنه يعتبر المنهج التحليلي، شأنه شأن المنهج التوليفي، خاص بالمعرفة المتناهية المقصورة على سائر «العلوم الجزئية»، وأن المعرفة تبدأ بالتحليل بصورة طبيعية لتنتقل إلى التوليف ثم إلى المنهج المنطقي والفلسفي بامتياز الذي، يبدأ تحليلياً وتوليفياً معاً، أي إلى الديالكتيك. إلا أن التحليل يظل دائماً عنده ينطلق من الملموس الحسي، أو الكائن المباشر، أي المعطى للحس دون توسط. ويقوم التحليل برد هذا الملموس الحسي إلى عناصره الفكرية المجرّدة، يحيلها إلى أفكار عامة أي تجريدية: ومثال التحليل عند هيغل هو التحليل الكيميائي الذي يقضي على حياة الكائن المباشر، قطعة اللحم مثلاً أو عينة من الماء، ليصل إلى العناصر العامة كالأوكسجين والهيدروجين والآزوت والكربون. وهكذا يتم الانتقال في التحليل من الفردي إلى الكلي (أو من الخاص إلى العام عند سواه) إنما يظل التحليل محتفظاً بفروقات الكلي، ويشكل درجة أولى في المعرفة.

ولذا يعتبر هيغل التحليل ارتقاءً في سلم المعرفة وليس نزولاً. والدرجة التي تليه هي التوليف. ولذا يؤدي التحليل في النهاية إلى ملموس جديد، إنما ملموس عقلي أو كلي متعين. («المنطق الصغير»، فقرات 38 و41 و115 و175 و176 و277).

- 4 -

وصار التحليل مدرسة فلسفية قائمة بذاتها مع فلسفة التحليل المعاصرة. وتطلق هذه التسمية بصورة أساسية على رواد الواقعية الجديدة التي أسسها مور وكان من مشاهيرها وايتهيد وراسل، والوضعية الجديدة (جماعة ڤيينا) ومن مشاهيرها كارناب وريشنباخ وڤيتغنشتاين.

وتحدد مهمة الفلسفة في هذه المدرسة بأنها التحليل المنطقي للمدركات والقضايا العلمية. تهدف إلى التوضيح لا إلى إضافة معرفة جديدة. وترى أن للعلم أن يقرر وللفلسفة أن توضح ما يقرره العلم عن طريق التحليل. ولما كان العلم يعبر عن نفسه في اللغة، وكانت اللغة هي الفكر، كانت مهمة فلسفة العلم تحليل الكلام من حيث دلالته ومعناه، أي من حيث قوته الرامزة. ولذلك يكتب ڤتغنشتاين:

«غاية الفلسفة التوضيح المنطقي للفكر... وحصيلة الفلسفة ليست مجموعة من «العبارات الفلسفية» بل كون هذه العبارات تتضح» (القضية 4 .211).

ويحدد كارناب التحليل بقوله إنه استخراج للمبادىء المنطقية من التركيب اللغوي. وأيّاً كان الأمر، فإن الوحدة التي يقع عليها التحليل هي الجملة أو القضية. ويهدف التحليل الذي ينطلق من الجملة (وهي هنا تلعب دور الواقعة المعطاة أو الملموسة) إلى تفكيك هذا المعطى إلى عناصره المكوّنة. والجملة الواحدة موضوع التحليل هي الجملة التي بلغت من البساطة حداً يستحيل معه انقسامها إلى جملتين أو أكثر. ولا يصل التحليل إلى هذه البساطة إلاّ متى صارت الأسماء الواردة في الجملة أسماء أعلام أي أسماء لحالات جزئية، أو لمجموعة من «الأحداث» ترتبط في شيء أو في كلمة. ذلك أن قوام العالم كما يرى راسل أحداث يتبع بعضها بعضاً، وأشياء العالم مجموعات ترتبط فيها هذه الحوادث فتصير كل مجموعة شيئاً واحداً.

ويميز تحليل الكلام بين أربعة أنواع من الكلم: أسماء علم ومركبات وصفية وكلمات منطقية وأخرى فارغة من المعنى. وإذا كانت الكلمات الأخيرة تستبعد في عملية البحث عن المعنى بعد أن يكشف التحليل عن فراغها، وكانت الكلمات المنطقية مجرد روابط لأجزاء العبارة، فإن التحليل يظل يعمل في

المركبات الوصفية وأسماء العلم حتى ردها إلى الدلالة على حادثة بعينها يمكن أن يشار إليها بهذا أو هذه.

ويؤدي التحليل، على الصعيد الصوري، إلى تبيان أن كل فكرة من أفكار الانسان، أي كل عبارة لغوية مؤدية، مهما تكن ذرية بسيطة وأولية فهي مؤلفة من أطراف جزئية وعلاقة تربط هذه الأطراف؛ مما يتيح استبعاد الصفات والكيفيات والإبقاء على مجرد جزئيات ذرية وعلاقات تربطها فيمكن إبدالها بالرمز الرياضي.

— 5 —

خلاصة القول إن التحليل، كمصطلح فلسفي، يطلق على نهج معرفي أو عملية معرفية تبدأ من المعطى (العقلي أو الحسي) لتصل إلى أجزائه المكونة أو عناصره أو أسبابه وشروطه، حسب اختلاف الموضوع والمذهب الفلسفي. فما نصل إليه هو بالضرورة أعم لكونه يوجد كذلك في معطيات أخرى مشابهة وإلا انتفت الحاجة إلى التحليل. أما التحليل في سائر النشاطات العلمية فيتحدد كمصطلح علمي في مجال علمه الخاص، ومحاولة تفسيره الفلسفي تخرجه من قاموسه العلمي وتراه من خارج، فلا تفعل سوى أن تكرر ما قدمته.

موسى وهبه

تَحَوُّل

Transformation
Transmutation
Umwandlung

تختلف أنواع التحول، أو التغير، Mutation, Variation, Transformation, Changement Transmutation باختلاف الحقل المعرفي وميدان البحث. فما كان يقصد بـ «التحول» أو «التغير» أو «الاستحالة» في العلم والفلسفة قديماً ليس هو نفسه ما يعنيه بهذه الكلمات، في العصر الحديث والمعاصر، كل من العالم البيولوجي والعالم الفيزيائي والعالم الكيميائي والعالم الرياضي والعالم الأنثروبولوجي والباحث الاجتماعي والباحث الابستيمولوجي... الخ. إن لكل واحد من هؤلاء تصوراً لـ «التحول» يختلف، قليلاً أو كثيراً عن تصور الآخر. وهذا راجع إلى طبيعة التحولات التي تسري على الموضوع الذي يتعامل معه.

أ ـ كان القدماء يصنفون التحول أو التغير ـ تبعاً للتقليد الأرسطي ـ إلى ثلاثة أصناف: تحول من اللاوجود إلى الوجود وهو ما يسمى عندهم بـ «الكون» أو «الحدوث»؛ وتحول من الوجود إلى اللاوجود ويسمونه «الفساد» أو «الفناء»؛ وتحول من الوجود إلى الوجود وهو «حركة».

التحول من الصنف الأول والصنف الثاني يصيب الجوهر فهو حينئذ إما «كون مطلق» وإما «فساد مطلق»؛ والتحول من الصنف الثالث يصيب الأعراض، فإن كان في الكيف فهو استحالة (كاستحالة الماء إلى بخار) وإن كان في الكم فهو نمو أو زيادة أو نقصان، وإن كان في المكان فهو انتقال، وإن كان في الزمان فهو تتابع.

ب ـ راجت في الفكر العربي، الفلسفي والعلمي، في القرون الوسطى نظرية ـ لا تعرف أصولها بالضبط ـ تقول بـ «تحول» الأنواع بعضها إلى بعض. ومؤدى هذه النظرية أن الكائنات في كل نوع (جماد، نبات، حيوان...) تتدرج رقياً إلى مرتبة تتصل فيها بالكائنات الدنيا في النوع الذي فوقه مما يسمح بتحولها من النوع الأدنى إلى النوع الأعلى. وهكذا فعالم الجماد مراتب بعضها فوق بعض تنتهي رقياً إلى صنف من الجماد له صفات النبات وخصائصه ويحمل استعداداً لأن يتحول إليه. وعالم النبات أيضاً مراتب تنتهي رقياً إلى صنف منه له صفات الحيوان وخصائصه ويحمل استعداداً ليتحول إليه، وكذلك الشأن بالنسبة لعالم الحيوان الذي ينتهي رقياً إلى القِردة التي هي أقرب إلى الإنسان. والإنسان بدوره يستطيع الاتصال بالعالم الذي فوقه، عالم الملائكة، وبالتالي «الانسلاخ من البشرية إلى الملائكية لتصير ـ نفسه ـ بالفعل جنساً من الملائكة وقتاً من الأوقات وفي لمحة من اللمحات». (مقدمة إبن خلدون، ص 982، ج 3، طبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، 1960). وتجد النظرية نفسها في رسائل أخوان الصفا، كما لابن سينا رسالة بالفارسية في الموضوع نقلت حديثاً إلى العربية. ولا يخفى أن هذه النظرية هي الأساس الفلسفي العلمي الذي بنى عليه إبن طفيل قصته المشهورة «حي بن يقظان»، كما أسس عليه إبن النفيس رسالته المعروفة بـ «الرسالة الكاملية...».

هذا وتجدر الإشارة إلى أن هذه النظرية التي وظفت لأغراض دينية على نطاق واسع كانت تشكل في ذات الوقت الأساس النظري للكيمياء القديمة التي كان أصحابها منشغلين بـ «تحويل المعادن الخسيسة إلى نفيسة». لقد كان هؤلاء الكيماويون يرون أن المعادن أصناف لنوعٍ واحد لا تختلف إلا بالكيفيات من رطوبة ويبوسة ولين وصلابة... مما يجعلها قابلة لأن تتحول بالصنعة والتدبير إلى ذهب. أما المنكرون للكيمياء

أي القائلون بعدم إمكانية هذا التحويل فقد كانوا يرون بالعكس من ذلك « أن المعادن أنواع متباينة كل واحد منها قائم بنفسه متحقق بحقيقته ». (انظر « مقدمة إبن خلدون »، ص 1219، ج 4). وواضح أن منكري الكيمياء هؤلاء كانوا يستندون صراحة أو ضمناً إلى نظرية أرسطو التي تقول بثبات الأنواع.

وكما هو معروف فلقد برهنت الكيمياء الحديثة أنه من الممكن فعلاً تحويل أنواع من الذرات إلى ذرات أخرى كتحويل ذرات معدن اليورانيوم مثلاً إلى ذرات معدن الرصاص، وتعرف هذه العملية التحويلية الكيميائية بـ Transmutation التي تفيد النقل من... إلى...

جـ ـ أما في العصر الحديث فلقد راجت، خصوصاً في القرن الثامن عشر نظريات التحول في البيولوجيا (علم الأحياء) وأصبحت تشكل نزعة خاصة في الأبحاث البيولوجية تعرف بالنزعة التحولية Transformisme. لقد كان التصور السائد منذ أرسطو أن الأنواع ثابتة، بمعنى أن كل نوع من الكائنات الحية يحتفظ بجميع خصائصه الجوهرية عبر الأجيال، لا يتغير ولا ينقص ولا يزيد، باستثناء بعض الصفات السطحية التي لا يمس تغيرها البنية العامة للكائن الحي. وقد تبنى فريق من المفكرين في العصر الحديث هذه النظرية التي أنشأت حولها اتجاهاً يعرف بالنزعة الثباتية Fixisme في مقابل النزعة التحولية المشار إليها آنفاً.

كانت نظريات التحول التي تبلورت بشكل واضح في القرن التاسع عشر مع كل من لامارك وداروين ترى أن الفرد الحي يخضع لتأثير مجموع الشروط التي يفرضها عليه الوسط الذي يعيش فيه والذي قد يحمله على تعديل بعض أعضائه تعديلاً يعمل إما على تنشيط العضو وبالتالي على تطويره، وإما على تعطيل عمله وبالتالي الإستغناء عنه. وبفعل الوراثة ينتقل هذا التعديل عبر الأجيال فيصبح من خصائصها النوعية الشيء الذي يعني حدوث تحول في النوع. وهكذا فبينما اهتمت النظريات القائلة بثبات الأنواع بدراسة البنية العامة للنوع مضفية عليها أكبر قدر من المعقولية والنظام والانسجام، واضعة هكذا النوع كمعطى أول، اعتبرت نظريات التحول الفرد كمعطى أول وانصرفت إلى دراسة التحولات والتعديلات التي تعتريه بفعل الوسط والتي تؤدي، في نظرها، إلى تحول النوع بأكمله عن طريق وراثة الصفات المكتسبة.

هذا ومن المفيد الاشارة هنا إلى الفرق بين النزعة التطورية Evolutionnisme والنزعة التحولية Transformisme. النزعة التطورية أعم لكونها تقول بالتطور في جميع الميادين: في الأفكار والأفراد والمجتمع... الخ، في حين أن النزعة التحولية مقصورة على ميدان واحد هو ميدان البيولوجيا، وهو يخص الكائنات الحية وحدها. ومن جهة أخرى تبدو النزعة التطورية إذا نظر إليها داخل الميدان البيولوجي وحده، أخص من النزعة التحولية: فمفاهيم الانتقاء والتكيف والاختلاف والتنوع التي هي مفاهيم أساسية في نظرية التطور تندرج كلها تحت النظرية العامة القائلة بتحول الأنواع.

هناك مذهب آخر في التطور Mutationnisme يقول بنوع خاص من التحول، بل التبدل: إن التحولات (أو التبدلات Mutations) المفاجئة التي تظهر في بعض أفراد النوع تؤدي، في حالة بقاء هؤلاء الأفراد على قيد الحياة واستمرار قدرتهم على الإنسال، إلى تعديلات في نسلهم وبالتالي إلى تحول في النوع.

د ـ والتحويل Transformation في الرياضيات هو: في المعادلات الجبرية إعطاؤها شكلاً أو صيغة غير صيغتها الأصلية ولكن دون تغيير في العلاقات، وفي الهندسة هو عبارة عن إقامة تناظر بين شكلين هندسيين بحيث يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر بواسطة عملية محددة.

ولما كان كل قياس يستند إلى مرتكزات تشكل منظومة مرجعية (أنا أقيس المسافات مثلاً بالنسبة إلى منزلي الذي هو في هذه الحالة: منظومتي المرجعية) فإن تحويل القياسات من منظومة مرجعية إلى أخرى تتطلب مراعاة « الفارق » بينهما. وفي الفيزياء الكلاسيكية كانت طريقة التحويل السائدة تعرف بـ « التحويل الغاليلي » نسبة إلى غاليلو، وهي تقوم على أساس وحدة الاتجاه وانتظام الحركة وأن الزمان ثابت ومطلق وأن الجسم يبقى هو إياه لا يتغير. أما نظرية النسبية فتعتمد التحويل اللورنزي (نسبة إلى العالم الرياضي لورنز) الذي يأخذ بعين الاعتبار ظاهرة فيزيائية، لا يظهر أثرها إلا عندما يتعرض الجسم لسرعة مقاربة لسرعة الضوء (التي تبلغ 300 ألف كيلومتر في الثانية). وهذه الظاهرة هي انكماش الجسم المتحرك من جهة حركته انكماشاً يعبر عنه بعدد ثابت يسمى عامل الانكماش. وهكذا إذا فرضنا أن مسطرة طولها متر واحد توجد داخل سيارة تجري بسرعة منتظمة وفي اتجاه واحد فإننا نستطيع قياس طول هذه المسطرة من أي مكان نتخذه منظومة مرجعية لنا (منزلنا مثلاً) وذلك بعملية حسابية بسيطة هي: طوله الحقيقي مضاف إليه المسافة التي تفصلنا عنه وهي السرعة مضروبة في الزمان. أما إذا كانت تلك المسطرة في صاروخ يسير بسرعة

مقاربة لسرعة الضوء، فإنه سيكون علينا إدخال عامل الانكماش في الحساب (وهو العدد واحد ناقص مربع سرعة ذلك الجسم مقسومة على مربع سرعة الضوء): وبذلك نكون قد أسقطنا من الطول الأصلي للمسطرة مقدار الانكماش الذي أصابها من جهة حركتها.

هـ - وفي الفكر العلمي المعاصر يرتبط مفهوم التحولات (هكذا بالجمع Transformation) بمفهوم البنية Structure، فعمليات «اللعب» التي يقوم بها لاعب الشطرنج هي تحولات يجريها على بعض قطع اللعبة حسب قواعد اللعب. والعلاقات التي تقوم بين قطع الشطرنج، حين اللعب، تشكل بنية أي «منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات» (أي التحولات التي تسمح بها قواعد اللعب). والواقع أن ما تتميز به البنية ليس ثباتها، بل كونها تغتني بالتحولات التي تشكل لحمتها وهويتها، والتي تتميز عن التحولات العشوائية (غير البنيوية) بكونها تخضع لقوانين هي قواعد التركيب Lois de compositon. وإذن، فالحديث عن «الثبات» و«التحول» أو عن «الثابت والمتحول» لا يستقيم، حسب الاصطلاح العلمي المعاصر، إلا إذا كان الأمر يتعلق بشبكة من العلاقات تشكل كلاً واحداً وتخضع لتحولات معينة تحكمها قوانين معينة.

وعندما ينتج من تلك التحولات حاصل ينتمي إلى المجموعة نفسها، وعندما يكون هناك عنصر محايد إذا ركب مع عنصر آخر من نفس المجموعة لا يحدث فيه أي تغيير، وعندما تكون هناك عملية عكسية إذا ركبت مع العملية الأصلية كان الحاصل هو العنصر المحايد، وعندما تكون هناك إمكانية بلوغ الهدف نفسه بطرق مختلفة، الشيء الذي يعني أن هناك ترابطاً بين عناصر المجموعة... عندما نكون أمام مجموعة من العناصر يمكن أن نجري عليها تحولات تتوفر فيها الشروط الأربعة المذكورة، فإن المجموعة تشكل في هذه الحالة «زمرة» Groupe والتحولات التي من هذا النوع يطلق عليها: «زمرة التحولات». والزمرة تسمى زمرة لا مجرد مجموعة لأنها تشتمل دوماً على «لامتغير» هو الذي يحفظ لها كيانها ويمنحها شخصيتها. (راجع: ثابت/ثبات. الفقرة الأخيرة، وقارن مع ما ذكرناه هناك من التحولات الراجعة إلى ترجمة جملة عربية إلى لغات أخرى).

محمد عابد الجابري

تخلّف

Sous-développement
Under-developpement
Rückständigkeit

I تمهيد

في الأصل اللغوي تخلف من خلف، والخلف ضد قدام.... والتخلف هو التأخر كما يقول ابن منظور، أما مضمون المفهوم فيقدم اعترافاً بنوع من الوحدة الحضارية العالمية بالنسبة للأهداف الموضوعة للنشاط الانساني، ويصبح التخلف والتقدم من وجهة النظر هذه، قطبي حركة واحدة هي النظام الاقتصادي العالمي. وهكذا يحمل المفهوم في طياته نموذجاً للتقدم مقبولاً كمرجع وكهدف نهائي، وهو يشير بصورة دائمة إلى لا مساواة ونقص ودونية بالنسبة لما يعتبر حياة أفضل، ويطرح بشكل خاص عوائق وموانع يجب إزالتها لإحداث نقلة نوعية نحو النقيض المنتج الذي هو التقدم.

ويتمظهر التخلف في العلاقات الاجتماعية كتعبير عن التخلف البنيوي للمجتمع الذي يرتكز إلى الاقتصاد أو يتخذ شكلاً معيناً على المستوى المعيشي، هذا الشكل يتحكم بالسلوك الاجتماعي بشكل بعداً ذاتياً لمسألة التخلف يكمل البعد الموضوعي ويتفاعل معه جدلياً.

ولا يفهم التخلف إلاّ في علاقته بمفهومي الاستغلال والتبعية، وفي إطار النمو والتطور اللامتكافىء، فالتفاوت في مستويات التطور على المستوى التاريخي أدت إلى ممارسات منظمة لعمليات نهب الشعوب بالوسائل العسكرية وسلب الثروات الوطنية لهذه البلاد وتحويلها إلى مجرد سوق للاستيراد والتصدير، ويصبح التخلف بهذا المعنى «نتيجة لا مفر منها لعملية تاريخية سببتها قوانين التنافس والركض وراء الأرباح الاستعمارية واقتسام العالم بين القوى الامبريالية» (الموسوعة الاقتصادية).

II السيرورة التاريخية

لم تظهر كلمة تخلف بمضمونها الحالي إلاّ مع بدايات هذا القرن وكانت تشير إلى التصنيف الذي أحدثه التراكم الرأسمالي في الغرب والذي كرس التقسيم العالمي للعمل بصورته الحالية، أما التحديدات التي تعيد التخلف إلى مرحلة مبدئية مبكرة

و« طبيعية » من مراحل النمو الاقتصادي، فهي تغفل الفروقات الجوهرية بين البلدان المتخلفة والوضع السابق للبلدان المتطورة، كما أنها تسعى لتغطية الأسباب الحقيقية الكامنة وراء تخلف البلدان النامية من خلال تأكيد مرحلية النمو (روستو) وتفسير التخلف على أنه مرحلة تقليدية وليس للاستعمار أي دور في هذا الواقع الذي تعيشه البلدان المتخلفة. إن تفسير التخلف على أنه عدم اللحاق بالآخرين وتقويمه على أساس العوامل الداخلية ليس مقبولاً في ظل نظام اقتصادي عالمي وتفاعل جماعي لم يكن يوماً متكافئاً، فقد انبثق التطور اللامتكافىء مع الغزوات الأولى للرأسمال العالمي، وأصبح نظاماً بعد أن تحولت الرأسمالية الكلاسيكية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر إلى رأسمالية احتكارية، ويختلف تحديد المفهوم باختلاف التيارات الفكرية التي تقدمه.

1 ـ فالمفهوم الشائع اليوم هو المفهوم نفسه الذي أطلقته الأمم المتحدة وعرفته بدلالات مرضية تصيب المجتمعات (فقر، سوء تغذية، انفجار سكاني، أمية، ديون خارجية، غياب المؤسسات الحديثة، ..) وتبعاً لهذا التعريف، أصبح هدف التنمية هو تحقيق زيادة حقيقية ومطردة في النتاج القومي وفي متوسط دخل الفرد، دون تحديد الكيفية التي يوظف فيها هذا الناتج أو كيفية توزيعه.

وهكذا تم تقسيم العالم في جداول الأمم المتحدة إلى بلدان متخلفة، فأقل تخلفاً، فنامية... وصولاً إلى البلدان المتقدمة وأصبح سلم التخلف ذي درجات كثيرة، تمثل الدرجات السفلى فيه مجموعة البلدان التي لا يتجاوز مدخول الفرد فيها الـ 100 دولار سنوياً.

من الواضح أن هذا التعريف هو تعريف وصفي مسطح، لأنه يهمل مسائل حيوية للغاية كمسألة تركيبة السلع والخدمات المنتجة أو المستوردة وما إذا كانت تلبي « الحاجات الأساسية » للمواطنين، أم أنها تذهب لاشباع رغبات الطبقات المسيطرة، كذلك أهمل هذا التعريف مسألة العدالة في توزيع الدخل الناتج بين المركز والأطراف من جهة وبين مختلف الفئات الاجتماعية من جهة أخرى.

إلى ذلك فإن تعريف الأمم المتحدة للمفهوم لا يفسر بأي حال الخصائص البنيوية للمجتمعات المتخلفة، ويقدم مثالاً للتطور مركزاً في الغرب الرأسمالي لأنه يحقق أكبر مدخول للفرد في العالم. وهذا يؤدي في نهاية التحليل إلى اختزال التطور بمعدلات كمية لا تؤدي إلى تغير نوعي في البنى الاقتصادية والاجتماعية بل تعتبر النظام الرأسمالي نظاماً ثابتاً وأبدياً.

2 ـ في مقابل هذا التحليل، يبرز تفسير المدرسة الماركسية التي تعرف التخلف بأنه « مأزق وقعت فيه اقتصاديات المجتمعات التابعة التي دمرها نمو الرأسمالية الاحتكارية »، وترجع أسباب التخلف من وجهة النظر هذه إلى تطور الرأسمالية في المستوى العالمي والتقسيم العالمي للعمل الذي أحدثه هذا التطور، ويؤدي هذا الفهم إلى رفض المراحل الزمنية التي قال بها روستو والذي يعتبر التخلف مرحلة زمنية من الممكن تداركها، بل إن التخلف يعني من وجهة النظر هذه نوعاً من التنمية المشوهة التي أحدثها الاستعمار في الدول المستعمرة، وأن المشكلة تكمن في الاندماج بالنظام العالمي على أساس دولي لا متكافىء وعلى أساس اقتصادي متخارج متجه نحو المركز (سمير أمين).

فالعودة إلى تاريخ الرأسمالية تبدو ضرورية لملاحظة هذه المرحلة التاريخية التي شكلت على المستوى العملي بداية التفاوت في مستويات تطور القوى المنتجة بين أجزاء العالم « المتقدم » والعالم « المتخلف »، بهذا المعنى يصبح للتخلف أسباباً ذاتية وأخرى موضوعية

أما الذاتية فتكمن في عجز القوى المنتجة عن استخدام العوامل البشرية عقلانياً وحسب مقتضيات التطور الطبيعي.

وأما الموضوعية فهي العوامل الطبيعية والانسانية التي تحول في مرحلة تاريخية معينة دون تحقيق التحول النوعي للقوى المنتجة. وبالرغم من أن الأسباب الموضوعية كما الذاتية ليست ثابتة، إلاّ أنها أساسية دفاعية، لأن التغيرات ترتبط بها بشكل مباشر وينعكس في داخلها مجمل التأثيرات الخارجية التي تحدد طبيعتها.

III خصائص التخلف

يجب انتظار أوائل ستينات هذا القرن حتى يأخذ مفهوم التخلف أبعاده التاريخية، فيصبح بذلك مساوياً لمفهوم العالم الثالث الذي أنهكه الاستعمار وأثقل كاهله ونهب خيراته، وإذا كانت الخصائص تعني تحليل الأسباب تاريخياً ووصف الظاهرة في الآن نفسه، فإننا نستطيع أن نوجز خصائص التخلف باثنتين:

1 ـ عدم التساوي في الانتاج وفي التوزيع.
2 ـ التبعية الخارجية.

1 ـ عدم التساوي في الانتاج وفي التوزيع:

إن تنافر التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية وانفصالها داخل

المجتمع ينعكس في توزيع غير متساو للانتاج، أي تفاوت في مدخول الفرد. وتعيد « الثنائية » الاقتصادية هذا التنافر إلى تجاوز أنماط الانتاج لما قبل الرأسمالية السابقة على عهود الاستعمار مع النمط الرأسمالي الذي ترافق مع دخول الاستعمار. والتخلف بهذا المعنى عائد إلى اختلال التوازن بين توزيع الانتاج وتوزع السكان، وبدلاً من أن تكون معدلات الانتاج في خط متوازٍ مع معدلات التوزع السكاني، تصبح في المجتمعات المتخلفة في خطين متقابلين ومنفرجين. وهكذا نرى أن الريف يؤلف أكثر من ثلثي إلى أربعة أخماس العالم الثالث بينما لا يزيد الانتاج الزراعي عن الخمس.

2 ـ التبعية الخارجية:

إن التبعية الخارجية لهذه المجتمعات هي نتيجة منطقية لما حدث في القرنين الماضيين والذي أدى إلى التقسيم العالمي للعمل، وتتمظهر هذه التبعية على صعيد التجارة الخارجية وعلى صعيد القروض، فالنسب المئوية للمواد المستوردة تزيد كثيراً عن نسب المواد المصدرة في المجتمعات المتخلفة، وتحول الخاصة الأولى دون اعتدال الميزان التجاري، لأن التمدن في هذه المجتمعات يترافق مع نقص الانتاج الزراعي. هذا النقص يؤدي بدوره إلى استيراد المواد الغذائية الضرورية، كما أن النقص في النمو الصناعي وسيطرة الصناعة الاستهلاكية التي تتطلب استيراد الآلات الأساسية، تؤدي إلى حاجة دائمة للعون الخارجي الذي لن يلبث أن يصبح اعتيادياً وضرورياً.

وإذا استطاعت القروض أن تحل المشاكل الناتجة عن التخلف بصورة مؤقتة، لكنها لا تستطيع بأي حال تجاوز المشاكل الرئيسية الأساسية للاختلال البنيوي المتسارع.

بالطبع إن صحة هذه الاطروحات لا تدفعنا إلى اختزال المفهوم في « الثنائية » الاقتصادية » أو في « التبعية الخارجية »، بل إن التخلف هو جزء لا يتجزأ في النظام الرأسمالي العالمي، وهو كظاهرة ترافقت مع التقسيم العالمي للعمل لا تفهم إلا على ضوئه.

فالذي « يولد التخلف هو نفس العملية التاريخية التي تولد التطور أي تطور الرأسمالية نفسها » (فرانك).

مصادر ومراجع

– الامبريالية وقضايا التطور الاقتصادي في البلدان المتخلفة، مجموعة من المؤلفين، تر. عصام خفاجي، دار ابن خلدون، بيروت، 1974.
– أمين، سمير، التطور اللامتكافىء، تر. برهان غليون، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، 1980.
– الموسوعة الاقتصادية، مجموعة من الاقتصاديين، إعداد وتعريب عادل عبد المهدي، د. حسن الهموندي.
– الموسوعة الفرنسية، يونفرسالس، المجلد الخامس، مادة تنمية.
– Labica, Georges, Dictionnaire critique du marxisme, éd. P.U.F. Paris, 1982.
– La Coste, Yves, La géographie du sous-développement.
– Lenine, L'impérialisme, stade suprême du capitalisme, œuvres complètes, Tome 22.

فهمية شرف الدين

تَذَكُّر

Réminiscence
Reminiscence
Erinnerung-Reminiszenz

التذكُّر عملية ذهنية تقوم على استرجاع الآثار التي خلفها الماضي في الذهن، وحَفَظَتْها وظيفة نفسية تعرف بالذاكرة أو الحافظة. وتدعى هذه الآثار بالذكريات وهي الصور الذهنية التي تتعلق بأحداث الماضي. يحدث التذكر إذن بمعناه الدقيق في عالم التصورات الذهنية ويتميز بذلك عن تكرار العادة الذي يشكل استرجاعاً لنمط من السلوك الحركي كان قد اكتسب سابقاً عن طريق التعلم.

يمثل التذكُّر على ذلك، الطور الأخير من أطوار عمل الذاكرة وهي:

1) تثبيت الذكرى، 2) حفظها، 3) استدعاؤها أو تذكُّرها.

فالتثبيت أو الاستذكار تحويل للمعلومات المدركة إلى ذكريات، والواقع أننا لا نقوم بتثبيت كل المعلومات المدركة في الذاكرة، إنما نقوم بانتقاء بعضها دون الآخر بتأثير بعض العوامل الموضوعية والذاتية. فالمعلومات المنظمة كالأشكال الهندسية تتثبت في الذاكرة بصورة أيسر من المعلومات غير المنظمة كالخطوط التي لا شكل لها. والمعلومات التي تحظى باهتمامنا تتثبت بصورة أيسر من المعلومات التي لا تحظى بهذا الاهتمام.

أما الحفظ فهو استقرار الذكرى استقراراً نهائياً في الذاكرة، ومن المحتمل أن الذاكرة تحفظ كل الذكريات التي تثبَّتت فيها وأن الفرد قادر نظرياً على استرجاعها كلها، رغم انه لا يسترجع في الحياة الواقعية إلا الذكريات التي تحمل له

دلالة معينة أو تتفق مع ميوله الراهنة.

لا يمكن في الواقع أن نتحقق من تثبيت الذكرى وحفظها إلا من خلال استدعائها. لذا فإن الاستدعاء - أو التذكر بمعناه الدقيق - هو الطور الوحيد الذي يميز ظهورياً عمل الذاكرة. وبما أن الذكرى يمكن أن تظهر في الذهن بصورة تلقائية أو بصورة إرادية فإنه من الملائم التمييز بين التذكر التلقائي (أو الاسترجاع التلقائي) والتذكر المعتمد (أو الاستدعاء). فالتذكر التلقائي هو ظهور الذكريات في الذهن بدون أن يكون هناك مناسبات صريحة لظهورها، ويقابله التذكر المعتمد الذي يتميز بالبحث عن الذكرى في المجال الذهني. ويقوم التذكر المتعمد أو الاستدعاء على استرجاع الذكريات استرجاعاً ذهنياً، مع ما يصاحبها من ظروف المكان والزمان، مع تحديد موقع هذه الذكريات في الزمن الماضي. وبهذا يكمن الفرق الأساسي بين الذكريات والعادات في أن الأولى تكون مصحوبة بالوعي بأنها أثر من الماضي، في حين نستخدم العادات بدون أن نردها رداً واعياً الى تجاربنا الماضية.

ثمة نوع من التذكر الأولي يدعى بالتعرُّف، وهو النوع الوحيد من التذكُّر الذي يمتلكه الحيوان. ويقوم التعرُّف على التحقق من مطابقة المعلومات المدركة في الحاضر لخبراتنا الماضية أو عدم مطابقتها لها. فإذا كان استدعاء القطعة الشعرية المحفوظة مثلاً يتمثل في استرجاع أبياتها فإن التعرُّف هو الحكم بأن بيتاً شعرياً أسمعه من أحدهم هو جزء منها.

وفي كل الأحوال فإن التذكُّر يشكّل في الحقيقة إعادة بناء للماضي أكثر مما يشكل بعثاً دقيقاً لهذا الماضي. فالتذكر استدعاء راهن للماضي، وطبيعي أن ترتبط بنية الذكرى المستدعاة بظروف الاستدعاء وأن تتبدل إلى هذا الحد أم ذاك بتبدل هذه الظروف.

وقد تتولد عن هذه الظروف حالة قصوى من حالات الضعف في الذاكرة، ونعني بها حالة النسيان. والنسيان لا يعبِّر في الواقع عن انعدام الذكرى أو تلاشيها، بل يعبر عن عدم قدرة الشخص في حالته الراهنة على استدعائها. وينشأ النسيان في حالات كثيرة عن عملية الكبت التي ينبذ بها الفرد ذكرى بعض الأحداث المؤلمة نفسياً من مجال الوعي كأسلوب نفسي من أساليب الدفاع ضد القلق الذي يتولد عن هذه الذكرى.

تتمثل أهم اضطرابات الذاكرة في مرض فقدان الذاكرة الذي يتخذ صورتين أساسيتين: فقدان القدرة على الاستذكار أو تثبيت الذكريات الجديدة، وفقدان القدرة على استدعاء الذكريات القديمة. وهناك اضطراب آخر يُدعى بالتعرُّف المغلوط الذي يتوهم فيه المريض بأن بعض الأشياء التي يدركها في الحاضر كان قد رآها سابقاً في حين أنه لم يكن قد رآها إطلاقاً: فالحاضر يبدو له كما لو كان ماضياً.

مصادر ومراجع

- Bergson, Henri, Matière et mémoire, P.U.F.
- Delay, Jean, Les dissolutions de la mémoire, P.U.F.
- Filloux, Jean Claude, La mémoire, P.U.F., Que sais-Je?
- Flores, C., La mémoire, P.U.F., Que sais-je?
- Halbwachs, Maurice, Les cadres sociaux de la mémoire, P.U.F.
- Piaget, J., et B. Inhelder, Mémoire et intelligence, P.U.F.

كمال بكداش

إضافة

التذكر مفهوم فلسفي لا نفسي فقط. وما زالت نظرية التذكر في علم المعرفة مصدراً للخلاف؛ فهي ترتبط مع اشكالية مصدر المعرفة ونشأتها، بصيغة ثانية طبيعة العقل.

تنطلق نظرية التذكر من فكرة وجود سابق للنفس قبل ولادة الانسان. لأن النفس خالدة قبل الجسد وبعد موته. وربما ارتبطت هذه الفكرة مع نظرية التناسخ في الفلسفة الهندية.

ربما كان سقراط أول من قدّم برهانات على خلود النفس في حوار فيدون لأفلاطون. ويترتب على خلود النفس القول بأن النفس تلقت معارفها من عالم الخلود. لكنها عندما ارتبطت مع الجسد = المادة = العتمة = اللامعرفة، سقطت في حالة النسيان. ولكي تستعيد - تتذكر - معارفها تستدعي منهج التوليد أي اعادة ولادتها ثانية. أما أفلاطون فيفترض المنهج الجدلي - الحوار Dialogos لتحقيق تلك الغاية.

وقد قادت فرضية المعرفة التذكرية أفلاطون الى نظرية «المثل». على هذا النحو تلغي هذه النظرية لحظة الجدّة المبدعة في المعرفة الانسانية.

ويمكن القول إن كل نظرية تقول بفرضية «العقل الفطري» تستدعي القول بنظرية التذكر وبالتالي خلود النفس أي القول بالثنائية أو لا مادية النفس والروح والعقل. وبالاستنتاج البعيد الرجوع إلى موقف ديني.

التحرير

تُراث

Héritage
Heritage
Erbe

تعني Heredity الوراثة، وهي انتقال الخصائص البيولوجية من جيل إلى آخر حيث تتوارث الأجيال سمات أو خصائص جسمية معينة تميز سلالة من السلالات أو جنساً من الأجناس وتسمى الوراثة البيولوجية. وتعني Heritage تراث، وهو انتقال السمات الحضارية أو الثقافية لمجتمع معين من جيل إلى جيل عن طريق التعلم والتعليم، وتسمى بالتراث الحضاري أو الثقافي أو الاجتماعي. كما تعني Heritage الميراث أيضاً، وهو انتقال الإرث المادي، أي تركة الأصول للفروع حسب نظم معينة خاصة بكل مجتمع. وعلم الفرائض في الاسلام هو الذي يحدد قواعد تنظيم الميراث وتوزيعه.

وكمصطلح اجتماعي، يتحدد التراث بالسمات الحضارية أو الثقافية والاجتماعية لأمة من الأمم. إنه تركة الأجيال الماضية من حضارة مادية ومعنوية التي يتلقاها الأفراد من المجتمع، الذين هم أعضاء فيه. وهذه السمات الحضارية هي كل شيء بالنسبة للأشخاص ولولاها لما استطاع المجتمع أن يتطور ويتقدم. فالتراث الحضاري عنصر مهم من عناصر التطور، والانسان مدين لأجياله السابقة التي أورثته كل هذه النماذج الحضارية ولها الفضل في بلورة شخصيته الحضارية وتكاملها.

والتراث كتراكم حضاري وثقافي عبر الأجيال والقرون يتضمن العناصر المادية والمعنوية للحضارة، كالمعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والصناعات والحرف وقدرات الانسان وكل ما يكتسبه من المجتمع من سلوك متعلم قائم على الخِبَر والتجارب والأفكار المتراكمة عبر العصور والتي تنتقل من جيل إلى آخر عن طريق اللغة والتقليد والمحاكاة.

والتراث الحضاري ظاهرة إنسانية عامة لكل المجتمعات والأمم. وكل أمة أو مجتمع له تراثه الحضاري والثقافي من جهة. ومن جهة أخرى هناك تراث انساني عام تشترك فيه كل الأمم والمجتمعات، ويخص الجنس البشري بأجمعه، لأن الانسان يتميز عن الحيوان بقابلية اللغة والتفكير والعمل، في حين يفتقد الجنس الحيواني لأي تراث حضاري ويختص فقط بانتقال الميراث البيولوجي.

وتختلف المجتمعات الانسانية في إرثها الحضاري من حيث عمق تراثها الحضاري في التاريخ أو ضخامته أو بساطته وعدم تعقيده.

وتراث أية أمة من الأمم يمكن أن يكون عاملاً مهماً وأساسياً في تطور تلك الأمة وتقدمها، لأن الانسان في كل زمان ومكان وارث لما قدمه أسلافه من معارف وخبر، يستفيد منها في حاضره ويضيف إليها من خبره وتجاربه ويطوِّرها بعلمه ومعرفته، من أجل بناء حاضره وتقدمه ومن أجل بناء مستقبله. ولهذا فالتراث عملية تراكم حضارية دائمة ومستمرة، عبر الماضي، مروراً بالحاضر وتجاوزاً للمستقبل. ولا يمكن أن يكون هناك قطع زمني في هذه العملية الحضارية؛ فتجربة الانسان في الماضي تصبح تجربة جديدة في الحاضر وتستمر للمستقبل. ولهذا يكون علينا أن نستفيد من الإرث الحضاري القيِّم لتطوير الحاضر وتجديده والعمل من أجل المستقبل، دون أن يطغى إرث الماضي على الحاضر ولا يلغي الحاضر الماضي، ولا يقف الماضي في سبيل المستقبل.

وتراث أية أمة من الأمم ليس هو تراكم معرفة وخبر وتجارب فحسب، ولكنه تمثيل لشخصية الأمة في ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ويعني ذلك تمثيلاً لخصائص الأمة الحضارية، والمادية والمعنوية؛ فالشخصية القومية الحضارية لا تولد في الحاضر وليست لها حقبة زمنية معينة، وإنما هي وليدة إرث أجيال متعاقبة عبر التاريخ وعبر تجارب وخِبَر وأفكار تلك الأجيال. ولذلك فالتراث الحضاري هو العامل الأساسي في وحدة الأمة وبقائها واستمرارها، وهو الوسط الذي تنمو فيه الشخصية الحضارية وتترعرع.

وقد ترك العرب تراثاً ضخماً غنياً هو ثمرة جهود إنسانية واسعة وعميقة في التاريخ يمتد إلى العرب قبل الاسلام، عبر عصر الازدهار والتفتح العلمي. وكانت مادة هذا التراث العظيم هي اللغة العربية، الغنية بمفرداتها التي جمعت ذلك التراث ووحَّدته وحفظته. فاللغة العربية هي لغة العلم والتخاطب في الميراث الحضاري العربي، والتي لعبت دوراً أساسياً وتقدمياً وإنسانياً بما قدمته واضافته في تطوير عصر النهضة العربية، عصر النقل والترجمة والتأليف والابداع وما أحيته وطورته في التراث اليوناني القديم وأضافت إليه فكراً وتطبيقاً.

وقد انطوى التراث العربي على كثير من عناصر الحضارة

المادية والمعنوية. وفي مختلف مجالات الحياة، من علوم وآداب وفنون وصناعات والتي بلغت أكثر من 300 علم وفن وصناعة.

والتراث العربي هو حلقة من سلسلة طويلة من الحضارات الانسانية المختلفة، وهو جزء من التراث الانساني، لأنه أدى وما يزال دوراً أساسياً ومهماً في إغناء وتطوير الحضارة الانسانية. ومن يتصفح كتب التراث العربية يجد أمامه تراثاً عملاقاً متشعب الفروع، يضم الطب والرياضيات والبصريات والكيماويات إلى جانب الفلسفة والجغرافية والآداب والعلوم الاجتماعية والفنون.

إن الاهتمام بالتراث الحضاري مهمة ضرورية وتحتاج إلى موضوعية وعقلانية من جهة وإلى عالمية الفكر الانساني وتواصله من جهة أخرى. وإن عملية إحياء التراث هي عملية إنتقائية تحتاج أولاً إلى استيعاب التراث استيعاباً موضوعياً وذلك عن طريق فهم التراث الحي وهضمه وتطويره نحو الأفضل وربطه بالمعاصرة التي تعني استيعاب الحاضر بخصوصياته القومية وربطه بالتراث الانساني العالمي وخصوصيات العالم المعاصر.

ودراسة التراث واستيعابه تعتمد على أسس ومناهج بحث علمية تقوم على مقاييس واضحة وتخطيط دقيق كما تحتاج إلى اختصاصيين في التراث، مهمتهم انتقاء ما هو جيد ومفيد وينسجم مع روح العصر ويكشف عن جوهر التراث القيم الأصيل.

إن رؤية تقدمية وعصرية للتراث يجب ان تسقط كل دعوة تتعامل مع العامل الذاتي والعاطفي الذي ينقل التراث نقلاً عشوائياً دون ترو وتحليل، وتسقط كل دعوة تتعالى على التراث وتتجاوزه بادعاء رجعيته وتخلفه. والرؤية التقدمية العصرية للتراث هي التي تؤكد على أصالة التراث الحي والتي تمنح الأجيال عوامل الاتصال بين الماضي والحاضر والمستقبل. وإن تقديس التراث ونقله نقلاً عشوائياً يعني العيش على بقايا الماضي وهو موقف سلفي لا ينسجم مع منطق التطور ولا يؤدي إلى الحركة والتغير والتقدم. كما أن رفض الماضي رفضاً مطلقاً لا يجد ما يبرره، لأن ما في التراث من جوانب مشرقة وحية تتوافق مع معطيات الحاضر وتكون المرتكزات الأساسية لتقدم المجتمع وتطوره في المستقبل.

إن ضرورة التواصل لا الانقطاع مرتبط بأصالة ذلك التراث وحيويته، والتواصل يعني ربط الماضي بالحاضر عن طريق استيعاب مضمونه وهضمه وتطويره، والانقطاع عن التراث يعني فقدان الهوية القومية والحضارية.

إبراهيم الحيدري

إضافة (1)

التراث مفهوم متواطىء الدلالات متعدد المستويات.

1 ـ مستوى التأريخ:

يدل مفهوم التراث تأريخياً على حقبة تأريخية محددة أو عصر معين أو حضارة ما، إلاّ أن الدلالة الشائعة في الفكر العربي الحديث ـ المعاصر تشير إلى الثقافة العربية الوسيطة ـ العصر الذهبي ـ والقديمة معاً.

2 ـ مستوى الايديولوجيا العامة:

يدل مفهوم التراث أيديولوجياً على هوية ثقافية معينة بمعنى القومية أو على نوع ثقافي معين بمعنى التخصص، كقولنا في الحالة الأولى «التراث العربي» أو في الحالة الثانية قولنا «التراث الفلسفي» أو «التراث العلمي».

وقد كانت الدلالة الثقافية المعينة لشعب ما خاصة الثقافة العربية مصدر خلاف بين المفكرين، لأن مفهوم التراث يخضع لمصادرات تصورية أيديولوجية مسبقة تحدده.

على هذا النحو تنوعت وجهات النظر وتياراتها التراثية في الأيديولوجية العربية المعاصرة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

1 – التراثية السلفية ـ الدينية.
2 – التراثية العلمانية بفروعها.
3 – التراثية القومية بفروعها.
4 – التراثية الماركسية.

إن تدرجات الفواصل النوعية بين هاته التيارات تنعكس على تحديد مفهوم ثان مرتبط بالتراث ويحيل إليه هو مفهوم العروبة، وبالتالي مفهوم «الأمة».

هل نقول:

«التراث العربي» بالمعنى الشمولي لمفهوم «العروبة» بوصفه صفة كلية للحضارة السامية باعتبار «العروبة» آخر تجلياتها الباقية ـ المستمرة على جميع مستويات الحضور التاريخي والطوائفي واللغوي؟

أم نقول:

«التراث العربي الاسلامي» بحيث نطابق بين «العروبة والاسلام» عندئذ تجابه الفكر إشارات عاصفة مثل:

- هل الاسلام دين قومي خاص بالعرب؟
- أو الاسلام دين أممي يتجاوز العرب؟

وباصطلاحات منطقية ـ هل يستغرق الاسلام العرب أم العرب يستغرقون الاسلام استغراقاً تاماً؟

حينئذ أين توضع مفاصل العرب غير المسلمين من مسيحيين ويهود وغيرهم من الاقليات الإثنية، العرقية ـ الثقافية ـ اللغوية؟

وكيف يمكن حذف مرحلة عرب ما قبل الاسلام بعمقها وتراثها العظيم؟

لكل سؤالية إشكالاتها وإحالاتها وشروطها واستدعاءاتها. لهذا ما زالت ينبوعاً للنزاع الايديولوجي وصراعاته في الفكر العربي المعاصر عبر مقالات ودراسات وكتب.

وبسبب بعض التقاطعات والتواترات المشار اليها يصعب التسليم ببراءة هذا النوع من المصطلحات، كما يتعذر قبول افتراض حيادها وموضوعيتها لأنها محكومة بمصادرة العقل النظري مسبقاً، أياً كان نوع المصادرة وهويتها واستنتاجاتها المذهبية.

محمد الزايد

إضافة (2)

«التراث» في اصطلاح اللغويين قديمُ الرجل ومحتده وذخيرته. وقد ورد المفرد بهذا المعنى في القرآن والشعر العربي القديم. أما منذ مطالع القرن العشرين فإن كُتّاب الاستشراق والدارسين العرب يعنون بالتراث النتاج الفكري العربي الإسلامي في مختلف مجالات المعرفة في الحِقَب الكلاسيكية (حتى مطالع القرن التاسع عشر الميلادي).

والإشكالية المُثارة منذ مدة حول طريقة النظر إلى التراث في المجال الحضاري العربي الإسلامي ناجمةٌ عن الدخول القويّ للقيم الحضارية الغربية، وتراجع الأشكال التقليدية للفكر بمجتمعاتنا؛ مما أوهم انقطاعاً بين تالد الأمة وطريفها. فكان هناك الذين رأوا إلغاء الماضي لصالح الحاضر. والذين نظروا للماضي بمختلف مناهج النظر والتحليل الحاضرة. والذين أصرّوا على أنّ «آخر هذه الأمة لا يصلح إلاّ بما صلح به أولها». وهكذا ظلت المحاولات التي جرت لقراءة التراث في نطاق إحدى وجهات النظر الثلاث حبيسة الأيديولوجيا، وقاصرة عن الفهم المتكامل.

رضوان السيد

تَرْبِية

Education
Education
Erziehung

التربية تعبير علائقي خاضع لموازين القوى التي تحدده، فهو ليس مفهوماً تحددت مادته وترمزت ثم تطورت مضامينه بتطور رؤية الفكر لهذه المادة، بل هو، بالإضافة إلى ذلك، متطور في مادته نفسها تبعاً للتغيرات الطارئة على الفكر الذي يحدده، والذي هو بدوره خاضع للتطور الاجتماعي الحاصل بكل ما يحمله من متناقضات.

إن هذه المسألة، لا تعني فقط صعوبة التعامل مع هذا التعبير من حيث دلالاته، أي كمضمون ظاهر يعبر في أغلب الأحيان عن رؤية شخصية ذاتية أو نسبية أو مؤقتة، وإنما من حيث مدلولاته أيضاً، أي ما هو ضمني فيه والذي يعبر في غالب الأحيان عن نمط علاقات سائدة في مجتمع من المجتمعات أو في عصر من العصور أو بالنسبة لمجتمعات متعددة فيما بينها.

1 ـ تعريف التربية

من الصعب ـ إن لم يكن من المستحيل ـ إحصاء كل التعريفات الموجودة (أو ممكنة الوجود) لهذا التعبير، فهو يكاد يكون تعبيراً وجدانياً ورؤية شخصية تتعدد بتعدد القائلين به أو الممارسين له، وتختلف باختلاف مواقعهم الاجتماعية وانتماءاتهم الفكرية ومجتمعاتهم والزمان الذي ينوجدون فيه. وحتى عندما طُرح هذا التعبير كعلم، فإن الأمر لم يختلف كثيراً، فأتى متأخراً جداً في الزمن وجزئياً في الموضوع وتعددياً في المنهج وذلك أيضاً تبعاً لاختلاف انتماءات العلماء المهتمين به، فكرياً او إجتماعياً، والتي قد تصل في بعض الأحيان إلى حد التناقض (علم النفس التربوي ـ علم اجتماع التربية). وبذلك انتقل الصراع من مستواه الذاتي إلى مستواه «الموضوعي» والذي يصفه هوبير بقوله: «ليس هناك أسهل من تعريف كلمة تربية أو علم التربية على ما يبدو، مع ذلك، تنشأ المشكلات منذ الوهلة الأولى، ويتوقف توجُّه أي بحث سنقوم به على التعريف الذي سنتبناه».

على كل حال، نلاحظ أن تطور هذا التعبير ـ على مأزقيته

- ليس واحداً أو موحداً على المستوى العالمي، فهناك مجتمعات لم تعرفه بعد «فبينما التربية - كفعل Education وجدت وموجودة باستمرار، في كل الأزمنة، وفي كل المجتمعات، وفي كل البيئات لأنها مرتبطة بشكل حميمي بالعلاقات التي يقيمها البشر فيما بينهم، على العكس، فإن علم التربية التقني Pédagogie والذي يحدد مؤقتاً وبشكل عشوائي بأنه النظرية والتطبيق للفعل التربوي، ليس مستمراً ولا عالمياً لأنه ظهر بصورة متأخرة ومتقطعة في التاريخ، وحيث هناك مجتمعات جهلته... وما زالت!! (ديبيس وميالاريه). فهو مطروح - كعلم - بنسب تفاوت بتفاوت المجتمعات القائمة من حيث تطور العلوم الطبيعية والاجتماعية فيها وبالتالي من حيث تفاوت علاقاتها الانتاجية وامتلاكها لرأس المال الاقتصادي والثقافي، ففي البلدان التي ما زالت تابعة، والتي لا تحتاج إلى عقلنة كبيرة لكي تستهلك منتجات البلدان المصنَّعة هي بالضرورة غير مشجَّعة (بفتح الجيم) ولا مشجِّعة (بكسر الجيم) لتطوير علومها ولا لعقلنة مجتمعاتها. ففي البلدان العربية مثلاً، نلاحظ أن غياب التربية كعلم هو أوالية أساسية تحول الكلام التربوي في معظمه إلى دعاية مروِّجة للسلعة التربوية المنتجة في الخارج خاصة منه البلدان الرأسمالية، فنتعرف من خلاله إلى أحدث المثاليات التربوية وأفضل المشروعات الاصلاحية دون علاقتها بواقعها أو سبب ظهورها، مما لا يبقي لنا سوى الإعجاب بها وتبنيها فكرياً كحل لأزماتنا.

أما على المستوى اللغوي فلا نجد تحديدات منفصلة أو تمايزاً لغوياً بين التربية كفعل Education أو التربية كعلم تقني Pédagogie أو التربية كعلم Science de l'éducation ولذلك دلالته بالطبع. فالتربية حتى من خلال مجرداتها «تتضمن كل خصائص المؤشر الذي لا يتضح إلا من خلال البيئة التي يستخدم فيها».

ولو توقفنا قليلاً أمام هذا التمايز التراتبي في إنتاج الفكر التربوي - كدلالة على التمايز التراتبي الاجتماعي - لوجدنا أن التربية سواء كتجريد للفعل كعلم أو كمُعاش Vécu هي «محل للصراع ومسرح مواجهة بين قوى متناقضة» (سنيدرز)، والتي تمتد لتشمل كل العلاقات الاجتماعية لأنها - أي التربية - «تتم بواسطة مجمل البيئة الاجتماعية وما المدرسة إلا إحدى وسائلها... فهي تشل كل تفاعل بين البيئة والفرد» (صيداوي وآخرون). مما يعني أن العلاقة التربوية هي العلاقة الاجتماعية وإن اتخذت أشكالاً متعددة (المدرسة - الأسرة - المهنة - المعبد - العلاقات الانسانية الحرة... الخ) والتي تطرح بالضرورة إمكانية وجود صراع ضمنها في حال وجود تناقض بين طرفي العلاقة - مادياً أو رمزياً - مما يطرح علينا تساؤلاً حول مدلول الطرح التربوي المستقل والمحيَّد اجتماعياً - من قبل القيِّمين على شؤونها - أو من قبل المتبنين لآرائهم ومواقفهم خاصة في مجتمعاتنا، والذي يعتبر حالياً أوالية اجتماعية ضرورية لتحويل العلاقة بالواقع إلى علاقة ايديولوجية مجيَّرة لصالح هؤلاء (شارلو).

على هذا الأساس، هل يمكن لعلم التربية التقني Pédagogie أن يساعدنا على فهم الواقع التربوي؟؟؟ وما هو العلم الذي نحتاج اليه لكي يمكن لنا أن نفهم الظاهرة التربوية؟ وقد تتضح هذه المسألة قليلاً لو حاولنا العودة وإن سريعاً، إلى تاريخية هذا التعبير وسيرورة تطوره، فلكي نعرِّف التربية يقول دوركايم: «يجب علينا أن نأخذ الأنظمة التربوية القائمة أو التي كانت قائمة، ونقوم بمقارنتها لاستخلاص خصائصها المشتركة».

1 - 1 - تعريف التربية - كفعل Education :

لو حاولنا تتبع الفكر التربوي تاريخياً، لوجدنا أن الكلام التربوي - حتى قبل أن يدوَّن - لم يكن حقاً للجميع، بل هو تمايز يختص به أفراد معينون يشتركون بكونهم على رأس الهرم الاجتماعي الذي يمثلون (الأب - كبير الأسرة، شيخ القبيلة... رجل الدين - رجل الفكر - الفيلسوف - الحاكم... الخ). وعلى هذا الأساس يعطون لأنفسهم حق التقرير السلوكي لغيرهم، ممن صنفوا حكماً بأنهم أقل شأناً (مادياً أو معنوياً)، بحيث لا يبقى لهؤلاء إلا مهمة التنفيذ بحرفيتها كي يتوصلوا إلى «السعادة» كما يتصورها أولو الأمر منهم.

ولا بد لنا هنا، من أن نميز بين الكلام التربوي الصادر عن مركز السلطة المباشر (الحاكم - الأب) وبين الكلام التربوي الصادر عن مركز السلطة غير المباشر (شيخ القبيلة - الفيلسوف - المعلم... الخ) حيث هناك تفاوت فعلي بينهما من حيث امتلاك الأدوات اللازمة للتنفيذ.

وبذلك فإن التجريد التربوي بحد ذاته (كأي تجريد) هو تعبير عن العلاقة الاجتماعية في شكلها الصراعي والمحسوم لصالح الأقوى؛ فنجد كتب التاريخ التربوي تكتظ بكلام المفكرين بينما لا نجد أي أثر لتصور العامة. كذلك فإن هذا التجريد نفسه يعني أنه في علاقة صراعية مع التنفيذ حيث لا نجد بالمقابل الكثير من تصورات الحكام التربوية، إلا إذا

كانوا مفكرين، لأنهم اكثر مقدرة على تجسيد أفكارهم على مستوى الواقع.

تاريخياً، أصبح من المتعارف عليه أن الحضارات القديمة، - حتى تلك التي لم تصل إلينا مدوّناتها - كانت لها نظمها التربوية وأدواتها التربوية وإن كانت لم تختلف - كما يقول الشيباني - «من حيث طبيعتها أو من حيث أهدافها... والتي تحاول أن تؤدي إلى أن يتشرب الفرد ويستبطن كل الأوضاع القائمة في مجتمعه دون أن يحاول تغييرها أو تعديلها ودون أن يكون له مجال للحرية والاختيار».

بعد هذا الزمن المديد، هل تغيرت هذه الوظيفة الاجتماعية للتربية أم أن تغير القول فيها ليس إلا من قبيل تكثيف الأقنعة؟

يؤكد علم اجتماع التربية الراهن على أن هذه الوظيفة لم تتغير في جوهرها بل أصبحت أكثر فعالية لأنها أصبحت أكثر اقناعاً (بورديو - باسيرون - استابلين - سنيدرز... الخ) فيقول بورديو «إن السلطة هي أقوى عندما لا ينظر إليها كسلطة».

إذا كانت هذه الوظيفة هي القانون العام من حيث الجوهر فما الذي قام به الفلاسفة من خلال فلسفاتهم التربوية؟

يدل كلامهم على مر العصور على تضمنه للمايجب أن يكون. ولو قارنا مضمون هذا الكلام بالواقع الاجتماعي السائد في تلك العصور، لتبين لنا أنهما متناقضان بشكل كلي؛ مما يدل على أن هؤلاء الفلاسفة عندما كانوا يفكرون بالواقع كانوا يرفضونه على طريقتهم ضمن إمكانياتهم، محاولين إيجاد بدائل أفضل. وبهذا ربما كانوا قد ساهموا في استثارة رفض العامة أو إصلاح الحكام، وإن كان ذلك مجرد احتمال تتفاوت إمكانية حدوثه تبعاً لعوامل قد يكون من الصعب تحديدها كلياً.

فمثلاً بالنسبة لسقراط كانت التربية هي «صياغة النفس الانسانية وطبعها على الحق والخير والجمال وتحقيق مجتمع أفضل»؛ أو بالنسبة لأفلاطون «معرفة الخير وتنمية هذه المعرفة وطبع النفس الانسانية على الحق والخير والجمال». وقد لا نستطيع فهم هذه الغايات التربوية المنشودة إلا إذا عرفنا أن الواقع اليوناني في ذلك العصر كان مسرحاً «لتفشي الروح الفردية وسفك الدماء والفوضى والشهوات الجامحة والرغبة في الترف... الخ». وما يصح على اليونان يصح على الرومان وعلى الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى حيث كان المجتمع الغربي يعاني من «الظلم والاستبداد الاجتماعي والسياسي والانحلال الاخلاقي». لذلك جاءت فلسفتهم التربوية دينية أخلاقية، كثيرة التقشف والزهد. ومع بقاء المجتمع الأوروبي في معاناته الطبقية الاقطاعية في نهاية العصور الوسطى جاءت التربية «تطالب بتفتح شخصية الفرد».

ولم يختلف منطق الكلام التربوي فيما تلا ذلك من قرون حتى في عصر «التنوير» سواء مع روسو الذي ارتد إلى التربية الطبيعية أم مع لوك مع أنهما تأثرا ببدايات علم النفس وتطور العلوم الطبيعية. وبالطبع لا نستطيع أن نستثني التربية العربية أو آراء الفلاسفة العرب في التربية من حيث سيرورتها الاجتماعية حيث يقول لنا الأهواني: «كانت البيئة السائدة في القرن الرابع الهجري بيئة دينية عربية إسلامية في الشرق، مسيحية في الغرب، أهم ما يميزها خضوع الناس في مناحي تفكيرهم وأحوالهم لسلطان الدين». فالتربية الاسلامية نشأت في مجتمع «طبقي ووثني» فجاءت تهدف إلى «تكوين الانسان الصالح» في مجتمع يصفه الشيباني بقوله: «بإقامة مجتمع نظيف، نظيف العقيدة، نظيف العلاقات، نظيف المشاعر والسلوك... ضمير مرهف... خلق فاضل... كريم.. مودة... فضل... رحمة... حب... تكامل... عدل... وفاء... حق».

على الرغم من أن التربية العربية والاسلامية اقترنت بثورة إجتماعية إلا أن هذه التربية لم تتحقق فعلياً، إذ يقول لنا الشيباني نفسه بأن العرب «تفرقوا شيعاً وأحزاباً ودويلات صغيرة ضعيفة بعد أن سيطر على العالم العربي الاسلامي حكام رجعيون جاهلون... ومهدوا بذلك لاحتلال واستعمار أراضيهم».

كذلك بالنسبة للفلاسفة العرب، لم تختلف النظرة التربوية المثالية عن نظيرتها الغربية فهي الهدي إلى «طريق النعيم واللذة والسرور والأبدية والراحة السرمدية» (اخوان الصفا)، أو هي «مفتاح السعادة الأبدية» (الغزالي) وإن كان الفلاسفة العرب لا يتكلمون على التربية كتعبير بل على «العلم»، فابن سينا أيضاً يرى أن غاية العلم «أن تستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب القوة الانسانية».

ونلاحظ بأن المنطق الذي يحكم الكلام التربوي العربي كما جاء عند فلاسفتهم لا يختلف عن منطق سابقيهم، من حيث طوباويتهم ومن حيث رفضهم للواقع المتناقض الذي يعيشون. ويتبين تناقض الواقع هذا في كون البلدان العربية والاسلامية، كانت في تلك الفترة، تعاني من عودة إلى «أرستقراطية حادة خصوصاً في العصور المتأخرة حيث

انطوت الطبقة الرفيعة على نفسها وعلت على العامة علواً كبيراً، ولم يكن الحال كذلك في صدر الاسلام».

خلاصة القول إن التجريد التربوي في سيرورته نحو تطوره كعلم، تميز بالمثالية والطوباوية ولكنه في ذلك كان رفضاً لواقع متناقض. وبذلك ساهم في تصور امكانية وجود واقع أفضل مما ساعد في رفض هذا الواقع فعلياً وإن كان هذا الرفض لم يؤدِ إلى تحقيق كلي لهذا المثال في معظم الأحيان.

I ـ 2 ـ تعريف التربية ـ كعلم تقني Pédagogie :

تاريخياً، كان على الفكر التربوي الأوروبي أن ينتظر الثورة الفرنسية وتطور العلوم الطبيعية والاجتماعية ـ كي ينتقل من تفكير الواقع إلى التفكير فيه، ولكي يبدأ محاولاته العلمية بشكل فردي وذاتي ـ كما ذكرنا ـ أي متأثراً بتطور العالم الفكري والاجتماعي. ويصف لنا، لوسيان سلربيه هذه المرحلة بقوله: «من بين الكتابات العديدة عن التربية منذ آلاف السنين، نصادف محاولات حديثة لاقامة نظرية تربوية. ولكن الابحاث ارتبطت دائماً بمثال فهي ترتكز على مذاهب تربوية أو أخلاقية، أفلاطونية أو روسوية أو كانطية الخ...، وإذا كان هذا المثال يتغير مع البشر والوقت فكيف يمكن أن نطلب منه أن يكون موضوع علم؟ وعلى العكس، تقدم لنا الطبيعة ظاهرات، أي عمليات تربوية صالحة أو طالحة تشكل الواقع اليومي، فهي تقدم لنا عناصر علم وضعي للتربية، متحرر من أي مبدأ سلفي ومرتكز على الملاحظة الواقعية، وهذا هو موضوع دراستنا».

يتضح ذلك لو أخذنا بعض تعريفات العلماء في هذه المرحلة حيث هو بالنسبة لديوي علم وتقنية في الوقت نفسه لأنه يريد أن يجعل من العمليات التربوية عمليات «أكثر ذكاء وأكثر عقلانية» أو هو بالنسبة لِـ هوبير «علم وتبصر تطبيقي، تقنية وفن في الوقت نفسه».

ويبدو أن هذه المحاولات العلمية لم تستطع أن تتخلص من مسألة الأهداف المثالية التي تنشدها وإمكانية تحققها التلقائي على مستوى الواقع على أساس تصورها أن «الفرد هو وحده الموجود حقيقة فهو إذن السبب الأساسي وراء كل حقيقة إجتماعية، وللتأثير على المجتمع يجب التأثير على سببه، أي على الفرد»، مما يحولها إلى مسألة تقنية تبقى مرهونة لمن يتبنى تنفيذها، ولمن يجد الأدوات اللازمة لذلك. كما أنها تعرف «بوسائل الايصال المعلوماتية لتثبيتها في ذاكرة المتلقي... فهمُّ هذا العلم هو إيجاد وسائل مؤكدة لرفع فعالية الفعل التربوي» (غوفينال). ولكن، ألا يجب أن نسأل، بعد الوصول إلى هذه الفعالية، لمصلحة من تجيَّر مثل هذه الفعالية؟ وبذلك لا بد أن نعود إلى بحث العلاقة التربوية نفسها ـ لا المعلومات ـ ثم بحث محتوى هذه المعلومات بما فيها من قيم.

على المستوى العربي، تنشط الدعاية لمثل هذا النوع من العلم التربوي حالياً، إذ إن مثل هذا الطرح لا يتناقض مع جوهر الأهداف الاجتماعية للتربية، وإن كان ما زال على مستوى المحاولات الفردية على كل حال.

I ـ 3 ـ تعريف التربية ـ كعلم
Science(sciences) de l'éducation :

يعتبر كُلٌّ من ديبيس وميلاريه أن من المدهش أن تنتظر التربية أميل دوركايم 1911 كي تُعتبر علماً مستقلاً ومنفصلاً عن الفلسفة والأخلاق والفقه، ولكي تتحدد بأنها علم لدراسة أصل ووظيفة الأنظمة التربوية. هكذا يكون علم التربية علماً للاجتماع التربوي أو تاريخاً للتربية.

وقد تقل الدهشة لو عرفنا تزامن هذا الطرح مع انتشار فكر ماركس وتأكيده على التاريخ لدراسة المجتمع وتطور علم الاجتماع على هذا لأساس، وبالتالي انعكاسه على التربية. حالياً استبدل تعبير التربية كعلم تقني Pédagogie بتعبير العلوم التربوية Sciences de l'éducation والذي يعتبره ميلاريه «ليس عودة إلى الأصول ولا بتأثير موضة طارئة، بل عائد لتطور كل المجالات المرتبطة بالتربية».

ويميز سيمون بين تيارين تربويين «الأول يكمن في الجهد المبذول لقياس الظاهرات التربوية والشروط المؤدية إلى القوانين، التربية التجريبية»، والذي بدأ مع بينيه وسيمون وبويز وكلاباريد. والثاني هو «حركة استلهام وبذلك هو مختلف... لأنه يكمن في القطع مع العادات التربوية التقليدية، وبالضبط لاستبدال اللفظية التعليمية الموجودة بمشاركة فعالة للطفل: وبطرق التعليم الذاتي ـ تجريب تربوي ـ والتي بدأت منذ القرن السابع عشر (كومينوس ـ بستالوتزي ـ هربارت ـ فريني... الخ)»؛ وتشكل هذه النظرة بشكل عام منحى علماء النفس المهتمين بالتربية بمقابل منحى علماء الاجتماع الذي بدأ مع دوركايم والذي يعتبر أن «كل عمليات التربية هي سيرورة تطبيع Acculturation إجتماعي.

ويميز آلان غرا حالياً بين أربعة اتجاهات ضمن هذا المنحى هي:

أ ـ **الاتجاه الانساني** المتمثل بدوركايم ومنهايم والذي، يعتبر أن المجتمع يسمو عن طريق التربية نحو تغيير ذاته بواسطة القيم الانسانية.

ب ـ **الاتجاه الاقتصادي** يتمثل بشرابير ـ البير... والذي يطرح مفاهيم مثل المردود ـ المدخلات ـ المخرجات، ويغيب مع هذا الاتجاه تعبير المعرفة ليحل محله تعبير معرفة الفعل وذلك لخدمة الغايات الاجتماعية الاقتصادية بالدرجة الأولى والتي يفترض أنها عامة. ويستخدم هذا الاتجاه الطرائق المقارنة والاحصائية العامة والتحقيقات.

ج ـ **الاتجاه العلائقي** (مرتون ـ بيرسون...) والمتأثر بالنظريات البنيوية والوظيفية ويتركز حول مشكلة الأنماط والقيم (المعايير) لذلك هو يهتم بدوافع التلاميذ والمحددات الاجتماعية الضاغطة عليهم ويطرح مفاهيم مثل استبطان القيم ـ أوالية التحفيز ـ الثواب ـ العقاب ـ الدور الاجتماعي ـ المواقف والأدوار (ويتمثل بعلم الاجتماع الاميركي)؛ كما يعتمد التحليل التنظيمي للمؤسسة ويركز على الوظائف أو على الخلل والمشكلات الموجودة والبيروقراطية ـ المدرسة الامبيريقية الأنغلوسكسونية ـ.

د ـ **الاتجاه الشامل**: والذي يعتبر التربية عنصراً ضمن نظام إجتماعي محدد في زمن معين من تاريخ استغلال الانسان للإنسان. لذلك هو يدرس العلاقات الوظيفية بين المؤسسات من أجل المحافظة على علاقات السيطرة وليس بالطريقة التي يشعر بها الناس أو يعقلنون هذه العلاقة. هذا التوجه ماركسي لأنه نقدي أساساً ولأنه يعطي للصراع الطبقي موقع الأوالية الأساسية، مع الاعتراف بوجود قوى وسيطة تعتم وتغيب وحتى تحافظ على العلاقات الطبقية.

أما الطرائق، فهي لا تختلف في هذا الاتجاه عن الاتجاهين السابقين ولكنها تختلف فقط من حيث الرؤية والتفسير.

على الرغم من كل هذه الاتجاهات، يدل الواقع على أن التربية ـ كعلم لم يعترف بها في الجامعات الفرنسية مثلاً حتى سنة 1967، وما زالت تعاني مشكلة هذا الوجود غير المطروح بعد في مجتمعاتنا العربية إلا بشكل لمعات تغيب في خضم الوضع السائد. فمراكز الأبحاث التربوية بشكلها العلمي غائبة تقريباً، وهذا تعبير إضافي عن صراع اجتماعي قد يهدف القيِّمون عليه إلى تحييد التربية ـ كعلم، لأن ذلك يؤدي إلى توضيح الغايات التربوية الضمنية للمجتمع التي لا تتناسب مع الغايات الاجتماعية التي تسعى القوى المناقضة لها لبلوغها، كما أنه يؤدي إلى إمكانية توضيح لنوعية العلاقات التربوية القائمة والمحتوى التربوي الموجود مما قد يؤدي إلى اتخاذ مواقف كفيلة بإحداث تغيير ما إذا ما أصبحت جماعية.

على كل حال، لا يخلو الكلام التربوي العربي من أصداء كل هذه الاتجاهات وإن على الصعيد الفردي سواء على مستوى الأدب التربوي أو في بعض الأحيان على مستوى الأبحاث المحدودة. وفي ذلك بذور إيجابية إذا ما أمكن تطويرها لاحقاً.

II ـ المجال الذي تغطيه التربية كعلم ـ أو العلوم التربوية

لدى كلامنا على التربية وتعريفاتها ـ بما هي فعل ـ لاحظنا أن هذا الفعل يغطي مجمل العلاقات التي يتفاعل الكائن البشري ضمنها، ولكن لو حاولنا تتبع موضوعات علم التربية سواء عندما تطرح كعلم تقني أو كعلم تجريبي أو كعلم اجتماعي تاريخي، فإنها غالباً ما تتمحور حول موضوع واحد هو المدرسة والتي هي «نتاج المجتمع الصناعي» مع أنها ليست سوى «إحدى الوسائل التربوية» ويمكن أن نضيف إليها الكثير من الوسائل التربوية الأخرى التي ذكرناها بحيث لا تشكل سوى جزء بسيط من كل شامل. فكما يدلنا علم النفس على أن الشخصية الانسانية تتشكل بشكل أساسي في السنوات الأولى من العمر داخل العلاقات الأسرية. وعلم البيولوجيا حيث تأثير الظروف الاقتصادية على تكوين الجنين ـ العلاقات المهنية ـ والعلم الطبيعي حيث أثر البيئة ـ العلاقات الاجتماعية البيئية ـ في النشاط والانتاج، مما يعني أن دراسة هذه العلاقات من الناحية التربوية، أي كتنمية سلوكات معينة هو أكثر إلحاحاً من التركيز على المدرسة والتوقف عندها. ومما يدل أيضاً على عملية تحييد إضافي لعلم التربية واستبعاده عن مناطق أكثر خطورة بالنسبة للراغبين في المحافظة على الأوضاع الاجتماعية الراهنة.

III ـ الواقع الراهن للتربية

يدل واقع التربية ـ كعلم ـ على أنه ما زال يعاني مشكلة تحديد موضوعاته ومنهجياته كدلالة على اختلال موازين القوى التي يخضع لها، مما يساعد بالنتيجة على إبطاء عملية التطور التربوي الاجتماعي بحد ذاته وإن كان ذلك بنسب متفاوتة. ففي المجتمعات الصناعية وعلى الرغم من برامج

الاصلاح المستمرة، يحدد آلان غرا ملامح الأنظمة التربوية المدرسية الحالية «باصطفاء شديد وفوارق شديدة في المشاركة التعليمية بين الفئات، وبأن الفئات المحرومة ما زالت تعاني من الحرمان بصرف النظر عن قدراتها العقلية، وبأن وقت الدراسة ما زال محدداً بالانتماء الاجتماعي».

أما ملامح الأنظمة التربوية المدرسية العربية فيحددها صيداوي وآخرون، بأنها تتميز بوجود نسبة عالية من الأميين... ووجود تمايز جنسي على صعيد المشاركة المدرسية... ووجود نظام تعليمي للأغنياء ونظام تعليمي للفقراء... «والسياسة الانتقائية التصفوية كركيزة قوية لتبعيتها الرأسمالية المعلنة أو المخبأة... وان مناهجها تتجنب إعداد التلميذ إعداداً كافياً للنظر والحكم على الأشياء بوضوح، لا بل تحاول أن تبقيه في حالة من السذاجة والسلبية».

ونستنتج من ذلك أن أزمة الأنظمة التعليمية الموجودة في البلدان الرأسمالية تنتقل بحدة أكبر إلى البلدان التابعة وإن كانت لا تختلف من حيث المضمون بل من حيث الدرجة فقط للمحافظة على المسافة اللازمة «للتفوق» بين تابع ومتبوع. وفي ذلك لا يميز غرا «بين مجتمع متشكّل من طبقات أو فئات أو مجموعات مهنية إجتماعية، كما لا يميز فيما إذا كانت الأواليات التربوية مضبوطة أم غير مضبوطة من قبل الدولة، فكل ذلك لا يغير كثيراً من المشكلة. لذلك يقترح غرا أن تتغير صيغة السؤال المطروح بحيث يتركز البحث حول الطريقة التي تمكّن المدرسة من التوصل إلى تغيير العلاقات القائمة في بعض الأحيان».

ولكن هل تتمكن المدرسة فعلاً من إحداث التغيير المشار إليه؟

ويمكن الاشارة هنا إلى محاولة التغيير النوعي الذي حققه التطور التربوي في البلدان الاشتراكية.

على كل حال، يتضح مما سبق، أن الغاية التربوية محدِّدة للفعل التربوي وليس العكس. وبذلك، وطالما أن هناك قوى متناقضة في أي مجتمع قائم، قد يكون من المهم جداً توضيح وتحديد هذه الغايات، سواء منها المنشود أم المرفوض، خاصة بالنسبة للفئات التي تخضع لهذا الفعل، لأن في ذلك إمكانية أكبر للتحكم بالفعل، من حيث ارتباطه بأدواته اللازمة.

ويتوقف هذا التحكم على إمكانية البحث في هذه الغايات أو في هذه الأدوات، أي على درجة «الاستبداد» القائمة في أي مجتمع، أو في العلاقة بين المجتمعات، فعلى حد قول الكواكبي «تكوّن التربية والاستبداد عاملين متعاكسين في النتائج، فكل ما تبنيه التربية مع ضعفها يهدمه الاستبداد بقوته».

مصادر ومراجع

- الانماء التربوي، صيداوي، وهبه، ابراهيم، حمود، معهد الانماء العربي، بيروت، 1978.
- الاهواني، أحمد فؤاد، التربية في الاسلام، دار المعارف، د. ت.
- الشيباني، عمر محمد التومي، تطور النظريات التربوية، دار الثقافة، بيروت، 1971.
- الشيباني، عمر محمد التومي، فلسفة التربية الاسلامية، منشورات المنشأة الشعبية، طرابلس، ليبيا، 1975.
- قباني، مروان، النسق التربوي عند الغزالي في ضوء رسالة ايها الولد، مقال في مجلة الفكر العربي، معهد الانماء العربي، بيروت، عدد 21.
- الكواكبي، طبائع الاستبداد، دمشق، 1973.
- المولى، هيام، طبيعة العلاقة بين العالم والمتعلم، في نماذج من الفكر التربوي الاسلامي، مجلة الفكر العربي، عدد 21.
- نشابة، هشام، التربية والتعليم عند ابن سينا، اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة، الاونيسكو، بيروت، محاضرة القيت في الجامعة الاميركية، 18 كانون الأول، 1980.

- Charlot, B. La mystification pédagogique, Payot, Paris, 1977.
- Debesse, M., Mialaret, G., Traité des sciences pédagogiques, P.U.F., Paris, 1969.
- Encyclopédie Universalis, t.5, La crise mondiale de l'éducation.
- Gêminard, Lucien, L'enseignement éclate, Lasterman, Paris, 1973.
- Gras, Alain, Sociologie de l'education, Larousse Université, Paris, 1974.
- Hubert, R., Traité de pédagogie générale, P.U.F., Paris, 1961.
- Snyders, G., Ecole, classe, et lutte des classes, P.U.F., 1976.

خيرية قدوح

تَزَامُن

Temporalité
Contemporaneous
Gleichzeitig (keit)

هو ترابط أو تلازم أو معية في زمن وقوع الأحداث المنفصلة في المكان. وهذا هو المفهوم السائد في نظرية

نيوتن. لكن الأمر في هذه الحالة متوقف على راصد الأحداث مما يجعل التزامن متوقفاً على نظرة ذاتية. ولو تصورنا الشخصين أ، ب يرصدان الشيئين س، ص وكانا واقفين في منتصف المسافة بين الشيئين فإذا حدثا في وقت واحد فإن تزامنهما واحد بالنسبة للشخصين، ولكن لو تصورنا أ يتحرك في اتجاه الشيء س بينما ظل ب ثابتاً في مكانه فإن س، ص لن يكونا متزامنين بالنسبة للشخص أ وفي الوقت نفسه سيكونان متزامنين بالنسبة للشخص ب وهنا يتصف الشيئان بصفتين مختلفتين هما التزامن وعدم التزامن وهذا ما تنبّه إليه أينشتين بنظريته في النسبية وما وجهه من نقد. فالتزامن في نظرية نيوتن تزامن مطلق بينما هو في الحقيقة تزامن نسبي فلا بد من البحث في الأحداث داخل ضوابط في إطار محدد للاشارة. فالأحداث المتزامنة في إطار من الاشارات لا تكون متزامنة في إطار آخر من الاشارات المغايرة. والتزامن يتوقف على ما إذا كانت الأحداث منفصلة مكانياً أو شبه متطابقة. وهنا يكون الحديث عن تزامن مكاني أو عرضي وعندما يكونان منفصلين مكانياً فإن الحديث يكون عن تزامن عن بعد. ويرى أينشتين أن الأحداث الوحيدة التي نستطيع أن نحكم عليها مباشرة بأنها متزامنة تحدث في الوسط القريب المباشر منّا. وعندما نلاحظ حادثة بعيدة فإننا نستطيع أن نستخلص زمن وقوعها بطرح الفروض الخاصة بمسافتها وسرعة الضوء.

ومفهوم التزامن على نطاق العالم بأسره ليس فكرة بدائية مثل التزامن المكاني بل هو فكرة تتوقف على مسلمة خاصة بالضوء ومعايير للقياس وهذا ما تطرحه النظرية النسبية. ويذهب أينشتين إلى أن التزامن ليس متوقفاً على معيار ذاتي هو الراصد أو الملاحظ بل التزامن له وجوده الموضوعي حيث هناك ارتباط بين الزمان والمكان أو بين الزمان والظواهر الفيزيائية. ومن هنا يمكن القول إن الظواهر الفيزيائية لها بعد رابع هو بعد الزمان. وبناء النظام الزماني يتحدد بالصفات الفيزيائية التي تُمكّن الأحداث من وجود علاقات تزامن مع الأسبق والألحق. ومن ثم لا بد من التساؤل: في ظل أي ظروف يمكن لحادثين أن يتزامنا إذا كانت علاقات النظام الزماني بينهما تتوقف على حدوث أو عدم حدوث علاقة فيزيائية من الترابط الكلي. إن ما تصححه النظرية النسبية هو أن التزامن يختلف تبعاً لإطار نظام الإشارة وليس ثمة تزامن مطلق؛ وفي هذا يقول منكوفسكي: «إن الفصل بين المكان والزمان قد صار وهماً لا أساس له وإن اندماجهما على نحو ما هو وحده الذي يتسم بصفات الحقيقة». وقد تحدث الفيلسوف الوجودي الألماني المعاصر مارتن هيدغر عن وجودنا في العالم بحيث أن هناك ترابطاً وتلازماً بين الزمان والوجود. ويمكن القول إن وجودنا هو وجود - في - العالم، وإن الجوهري في وجودنا هو الزمان ومن ثم فإن هناك بشكل ما تزامناً بين الوجود والزمان وهو ما قاله أينشتين بحديثه عن ترابط الفيزياء والزمان.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي.
- العالم، محمود أمين، فلسفة المصادفة.
- Einstein, A., Relativity.
- Frank, Ph., Einstein, his Life and Times.
- Grunbaum, A., Philosophical Problems of Space and Time.
- Kuznetson, B., Einstein.
- May, R., and others, Distance.
- Torenbalm, H., A Logical Analysis of the Theory of Relativity.
- White head, A.N., The Principle of Relativity.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

تَسامُح

Tolérance
Toleration
Toleranz

اللفظة من اللاتينية Tolerantia وتعني لغوياً التساهل وعند علماء اللاهوت الصفح عن مخالفة المرء لتعاليم الدين.

ومن معانيه: أنه سلوك شخص يتحمل دون اعتراض أي هجوم على حقوقه في الوقت الذي يمكنه فيه تجنب هذه الإساءة. ويعني استعداد المرء لأن يترك للآخر حرية التعبير عن رأيه ولو مخالفاً ولو خطأ.

ويفرق بوسويه في خطاباته بين التسامح وعدم الإكتراث. فكلمة تسامح بالنسبة له معناها أنك لا تعاقب أصحاب الآراء المخالفة لرأيك، ولكن إذا سمحنا لكل أصحاب المعتقدات أن يمارسوا آراءهم بحرية وجهد لا يكون تسامحاً إنما يكون عدم اكتراث. وهناك اتجاه يعترض على كلمة تسامح ويفضل كلمة احترام بدلاً منها. فكلمة تسامح ليس لها وجود لأننا نتسامح مع الأشياء التي لا نستطيع أن نقف ضدها. فالتسامح هنا يظهر في موقف الضعف، هذا التسامح الضعيف سرعان ما

يتحول إلى استبداد وعدم تسامح إذا زادت سيطرته.

ويرتبط التسامح بالضعف فحين نصف شخصاً بأنه متسامح يستشف من هذا الوصف شيء من الاحتقار نحوه، وحين يقال عن شخص أن أفكاره متسامحة معناه أنه يغمض عينيه عما يريد أن يقوله الآخر.

والتسامح عند البعض ليس هو المثل الأعلى، أو الغاية القصوى بل هو القاعدة الأساسية، ونقطة البداية للتعامل بين البشر، وحين توجد اذهان متفتحة تمارس التسامح من تلقاء نفسها تشعر بضرورة تجاوز التسامح إلى درجة أعلى، ويتحول التسامح إلى تعاطف ومحبة. ذلك لأن التسامح ينطوي على شيء من السلبية في احترام آراء الآخرين؛ وهناك شيء أكثر ايجابية هو أن نترك لكل شخص حرية التعبير عن آرائه؛ وهذا المعنى فيه احترام للشخص واحترام الآراء التي لا نشاركه إياها. وهذا يتطلب جهداً من أجل فهم هذه الآراء وجهداً آخر في المشاركة في هذه الآراء.

وقد بذلت جهود عديدة من أجل إرساء مبدأ التسامح وذلك منذ صدور مراسيم التسامح الرومانية للمسيحيين 311 ـ 313 م، ثم التسامح بين المسيحيين وفرقهم المختلفة. ومن العجيب أن يكون رجل غير مسيحي هو الذي علّم الطوائف المسيحية كيف يتسامح بعضها مع بعض؛ ذلك الرجل هو تمستيوس الذي وجه خطاباً إلى الأمبراطور فالينس حضّه فيه على إلغاء المراسيم التي أصدرها لاضطهاد مخالفيه من المسيحيين وشرح له نظرية جديدة للتسامح جاء فيها:

« إن سلطان الحكومة لا يستطيع أن يؤثر في معتقدات الانسان الدينية، وإن الرضوخ للحكومة في هذا الأمر لا ينتج إلا اعترافات يحدوها الرياء والنفاق، إنه لينبغي إفساح المجال لكل مذهب وإن من واجب الحكومة المدنية أن تحقق سعادة الأفراد جميعاً سواء من كانت معتقداته صحيحة ومن كانت معتقداته سقيمة. إن الله نفسه ليبين لنا رغبته في أن يعبده الناس بوسائل شتى وإننا لنستطيع الوصول إليه من ألف سبيل».

ونحن ندين بنظرية التسامح الحديثة إلى طائفة من المصلحين الإيطاليين الذين نبذوا فكرة الثالوث وأسسوا مبدأ التوحيد في المسيحية. وكان الذي صاغ عقيدة التوحيد المسيحية فاوستوسوتزيي الذي عرف باسم سوسيتوس وحرّمت طائفته التي تأسست عام 1564 الاضطهاد في محاورتها. وكانت الروح السوسينية هي التي دفعت كاستليون سافوي إلى نشر رسالة دوى صوته فيها طالباً التسامح ومحتجاً على إحراق سرفيتوس.

وكان روجر وليامز Roger Williams من جماعة البيورتان قد أنشأ أول حكومة عصرية في رود ايلند Rhode Island تؤمن بالتسامح الذي طبقه ووضعه موضع التنفيذ. وتبعه في ذلك أيضاً الشاعر ميلتون في رسالته المسماة «أريوباجيتيكا Areopagitica» المنشورة سنة 1644 م.

وفي 1689 أصدر جون لوك John Locke رسالة عن التسامح كتبها باللاتينية دفاعاً عن التسامح الانجليزي وأضاف ثلاث رسائل أخرى حول التسامح لكي يتم بحثه ويوضحه.

وكان جوهر فكرته أن مهمة الحكومة المدنية تختلف اختلافاً بيّناً عن مهمة الدين، وأن الدولة ما هي إلا هيئة تكوّنت لغرض واحد هو إنماء مصالح أفرادها المدنية وذلك عن طريق التسامح، فالتسامح هو المبدأ الذي يتيح للإيمان الصحيح أفضل فرصة لأن يسود.

وكتب بيير بيل Pierre Bayle دفاعاً عن التسامح لا يقل أهمية عن كتاب لوك، بل ويسبقه بعنوان «تعليقات فلسفية على من أجبرتموهم على الدخول في حظيرتكم» 1686. وبيير بيل مفكر فرنسي حر، لا يقر بمقياس للحقيقة سوى العقل. وهو يرى أن المعتقد الذي يبدو لنا مغلوطاً يجب التسامح معه لأنه قد يكون حقاً. ويرى أن أكبر خطر في أي دين هو ألا يكون متسامحاً ومن واجب الدولة أن تسمح بكل شيء إلا بعدم التسامح.

وكانت بروسيا أول دولة أوروبية أعطت الحرية الدينية التامة وذلك في حكم فردريك الثاني صديق ڤولتير. وحين شبت الثورة الفرنسية التي جلبت معها موجة من عدم التسامح السياسي، ظهر من ينادي بأنه ليس للحرية سن حد على الاطلاق حتى احتج ميرابو وهو أكبر سياسي في زمانه احتجاجاً عنيفاً على مجرد لفظة التسامح بقوله: «إنني أرى الحرية الدينية المطلقة التي لا تخضع لأي قيد تبلغ حداً من القداسة تبدو لي فيه كلمة التسامح كأنها نوع من الاستبداد لأن السلطة التي تتسامح قد يتراءى لها أن تتعصب». ونجد نفس هذا الاحتجاج في كتاب توماس بين Th. Paine «حقوق الانسان» الذي ظهر بعد ذلك، وجاء فيه: «ليس التسامح عكس اللاتسامح وإنما هو تلفيق له وكلاهما تحكم واستبداد، فإن أحدهما يزعم لنفسه حق منع حرية الضمير والثاني يزعم لنفسه حق منحها».

مصادر ومراجع

- الأفغاني، جمال الدين، التعصب، مقالة في مجلة العروة الوثقى، الأعمال الكاملة، نشر محمد عماره.
- بيوري، جون، حرية الفكر، تر. محمد عبد العزيز اسحق، لجنة القاهرة للتأليف والترجمة والنشر.
- زكريا، فؤاد، التعصب من زاوية جدلية في كتاب آراء نقدية في الثقافة والفكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- زيوار، مصطفى، سيكولوجيا التعصب، مجلة علم النفس، مج 7.
- الطويل، توفيق، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والاسلام، دار الفكر العربي، 1947.
- الكندي، رسالة الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1948.
- لوك، جون، في الحكم المدني، مقالتان، تر. ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959.
- فولتير، رسائل فولتير الفلسفية، تر. عادل زعيتر.
- Encyclopedia of Religion and Ethics, art. Tolerance.
- Renan, E., Histoire générale et systéme comparé des langues sémitiques, Paris.

حسن حنفي

تَشاؤُم

Pessimisme
Pessimism
Pessimismus

تطور معنى كلمة « تشاؤم » في اللغة العربية المعاصرة دال بذاته على الإنتقال من محيط حضاري إلى محيط آخر، فليست هناك إلا طائفة نادرة جداً هي التي تستخدم هذه الكلمة اليوم ويكون من مصاحباتها البعيدة في أذهانهم كلمة « الشؤم »، بينما كانت الكلمة تدل تقليدياً على الإحساس بأن شيئاً ما أو شخصاً ما هو مصدر الشؤم أو باعث عليه. وهكذا ننتقل من عقلية تفسح مكاناً واسعاً للخرافة إلى عقلية أخرى لعلها تستطيع اختزال هذا المكان إلى حده الأدنى. ومع ذلك فليس الاستعمال الحديث بمقطوع الصلة تماماً بالأصل اللغوي، لأنه إذا كان « الشؤم ضد اليمن والسعد »، فإن التشاؤم يعني اليوم في اللغة العربية، في أوسع معانيه وأعمقها « رؤية الجانب السيء من الأشياء »، فهو انتظار وقوع السوء، ولك أن تربط كيفما شئت بين هذا وبين السعد وضده.

وينبغي أن نلاحظ هنا أنه إذا كانت الكلمة العربية « تشاؤم » قديمة الوجود وأن مقابلها الأوروبي Pessimism أو ما يشابهها هو على عكس ذلك حديث جداً ويرجع إلى العقدين الأولين من القرن التاسع عشر الميلادي، إلا أن المعنى الحديث للكلمة العربية يعود ليلتقي مع معنى الأصل اللاتيني للكلمة الأوروبية، لأن Pessimus باللاتينية هو أفعل التفضيل من Malus، « السيِّء ».

وإذا كان أوسع معاني « التشاؤم » هو « رؤية الجانب السلبي من الأشياء »، فإن تفصيل التعريف يتم بمد هذا المعنى العام من « بعض الأشياء » إلى « كل شيء »، ومن الحاضر إلى المستقبل. فالمتشائم الحق هو الذي يرى السوء أو الشر في كل الأشياء، وفي الحاضر وعلى الأخص في المستقبل. ومن هنا فإنه يرى أن الشر (بأشكاله) يغلب الخير (بأشكاله) وسوف يغلبه، سواء على الأمد القصير أو على الأمد الطويل. ومن أهم نتائج هذا الموقف نفي التقدم واعتبار أن كل غايات الحياة وهمية، وأن العدم هو المصير الحتمي للوجود، فللعدم إذن أسبقية على الوجود من حيث الحقيقة. والتشاؤم هو في أساسه اتجاه (عقلي وعلى الأخص نفسي)، ولكنه أحياناً ما يصل إلى مرتبة المذهب، وأمثلة ذلك في الحضارة الغربية فلسفة الألماني شوبنهور ومواطنه هارتمان. وربما كانت الديانة البوذية أظهر الديانات التشاؤمية، لأنها تعتبر أن جوهر الحياة هو العذاب الذي مصدره الرغبات والانفعالات، ولن يتم التخلص من العذاب إلا بالتخلص من الذات، فغاية البوذي هي أن يصل إلى مرحلة « النرڤانا »، أي « الفناء الخالص ». ومع ذلك فإن الاتجاه نحو التشاؤم قد يظهر عند هذا الشخص أو ذاك، أحياناً وليس دائماً، وبصدد ميادين محددة وليس بصدد كل الميادين.

وما من شك في أن التشاؤم موقف من « قيمة » الحياة ومن قيمة الوجود، لأنه يتعلق بالأسوأ والأحسن، وبالشر والخير. ولكنه على الأخص موقف « توقع »، فهو يتعلق بالمستقبل في المحل الأول وبالحاضر بعد ذلك، وليست له اهتمامات بالماضي إلا على سبيل الإشارة المرجعية؛ فجوهر التشاؤم هو « توقع الشر » وبالتالي فإنه نوع من « الرؤية »، ولكنها رؤية غامضة، حين نكون إزاء التشاؤم كاتجاه وليس كمذهب، ويسيطر على هذه الرؤية « إحساس » غامر بوجود « تهديد »، ولهذا يغلب على اتجاه التشاؤم، وخاصة في شكله الجزئي، أن يكون على هيئة « أزمة ». وظاهر من هذا أن التشاؤم موقف « سلبي »، ومن الطريف أنه يقال « الوقوع في التشاؤم » ولا

يقال، لا في العربية ولا في اللغات الأوروبية، «الوقوع في التفاؤل»، وربما كان وراء هذا أن التشاؤم عادة ما ينتهي إلى تفضيل اللاحركة، لأنه لا يتوقع «التقدم» نتيجة لأي تحرك، حيث أن الشر غالب لا محالة. ولهذا فإن «اليأس» شعور غالب على المتشائم، ويسبقه الشعور بضآلة الإنسان، وربما صاحب هذا إحساس حاد «بالخطيئة» وبأنها النصيب الضروري للانسان. وتظهر نتائج التشاؤم في العمل خاصة: فهو ينتهي إلى انعدام الأمل وأحياناً إلى كراهية الآخرين وإلى رفض الحياة ذاتها، وعلى هذا فإنه مما يتفق مع التشاؤم فلسفة اختيار الانتحار. والتشاؤم يميل إلى القول بالحتمية وينكر جدية حرية الانسان، ومن طبيعة الحرية إمكان التغيير، وهو ما ينفيه التشاؤم المتسق. والآن: ما هو أساس التشاؤم؟ لا شك أن الموقف التشاؤمي أحياناً ما يظهر عند بعض الناس من جراء خبرات متتالية بعد أن لم يكن سمة عندهم، وهو قد يظهر عند بعض المفكرين، من هذا الصنف نتيجة التأمل في الصراع بين الانسان والطبيعة، والانتهاء إلى نتيجة مؤداها أن القوانين الطبيعية غالبة لا محالة قوانين الانسان أو القوانين الأخلاقية، وأن الطبيعة لا تأبه في النهاية بهذا الحيوان العجيب الذي يظن نفسه مركز الوجود، أو قلْ إنه يظهر عند هؤلاء نتيجة للنظر في الصراع بين ما هو قائم أو ما هو ممكن من جهة، وبين ما ينبغي أن يكون من جهة أخرى؛ ولكن الأغلب أن يكون الاتجاه نحو التشاؤم قائماً على «مزاج» نفسي معين يجعل شخصاً معيناً متشائماً بطبعه أو قابلاً للتشاؤم تحت فعل الأحداث، والذي يقوم هو نفسه في نهاية الأمر باستخراج «مغزاها»، لأن أي حدث لا مغزى له بذاته مستقل عن الانسان، «واهب المعاني».

وندرك مما سبق أن لمفهوم التشاؤم علاقات بمفاهيم مهمة، مثل مفاهيم: الشك، اليأس، العناية الإلهية، الألوهية، ثنائية الخير والشر، القيمة، الحتمية والحرية. وكذلك فإن التشاؤم لا يظهر وحسب على مستوى العلاقات الانسانية، بل إن هناك مستوى أسبق منطقياً، هو المستوى الكوني، لأن الغرض الأول من التشاؤم هو القول بأن الشر على مستوى الكون يغلب الخير. ولهذا فإن النزعة التشاؤمية تضع هذه المشكلة المهمة: هل الكون حسن أم قبيح؟ أم هو لا هذا ولا ذاك؟ (وهو ما يعود إلى أنه ليس حسناً) وهل هناك عناية خاصة بالانسان أم هو حيوان كبقية الحيوانات؟ وبالتالي: فهل هناك عناية إلهية؟ بل وهل هناك إله خيِّر هو الذي يعنى بالكون وبالانسان؟ أم أنه ليس هناك من إله أو أن هناك إلهاً خيِّراً وآخر شريراً (وهو ما تصوره البعض أحياناً على هيئة «الشيطان» أو على هيئة «الظلام»)؟ وعلى ذلك فإن هناك الميدان الوجودي للتشاؤم (أي على مستوى الكون)، إلى جانب الميدان الأخلاقي (أيهما أحق وأدوم: الخير أم الشر، السعادة أم الشقاء، اللذة أم الألم؟). كذلك فإن التشاؤم يظهر أحياناً في ميدان نظرية المعرفة ذاتها، والموقف الشكي (لا يمكن من الوصول إلى الحقيقة، بل القول بأن لا حقيقة هناك) هو في الواقع موقف تشاؤمي، وقد عبرت عنه قبل الشكاك اليونانيين المعروفين صفحة من محاورة «فيدون» لأفلاطون. وربما كان أظهر ميادين التشاؤم الفلسفي، بعد الميدان الأخلاقي، ميدان التقدم الحضاري: فهل الانسان في تقدم؟ أم أنه على العكس في تدهور؟ وتمثل هذا الموقف التشاؤمي فكرة «العصور الأربعة» التي نجدها في كثير من الثقافات، والتي خلاصتها أن العصر «الذهبي» للانسان ليس هو عصر آت، بل هو العصر الأول البعيد، الذي تلته عصور أقل وأقل (الفضي والبرونزي والحديدي، وما شئت...). وربما كان أقدم تعبير مكتوب عن الاتجاه التشاؤمي هو ذلك النص الشهير عن «حديث يائس من الحياة مع نفسه» والذي تعود كتابته إلى الدولة الوسطى في مصر القديمة، وإن كان الحديث تعبيراً عن عصر الإنهيار الأول ويصور هذا النص حوار رجل سئم عيوب الحياة في عصره، وبين روحه، جاعلاً الروح تتحدث كأنها شخص مستقل يحاول أن يخفف من يأسه وتشاؤمه. ومما نقرأه في هذا النص العجيب: «حسبك أن تنظر إلى من شادوا مقاصير القرابين بالجرانيت لأهرام رائعة وفن مبدع، ما إن أصبحوا (أربابا) من السماء حتى غدت موائد قرابينهم خاوية، وأصبح شأنهم شأن المكدودين الذين قضوا على الشاطىء وقد أعوزهم الوريث، فنال الفيضان نصيباً منهم، وقيظ الشمس نصيباً، وحادثتهم أسماك الضفتين». ويقول أيضاً: «لمن أتحدث اليوم، والأشقاء أشرار، وأصدقاء اليوم لا يرغبوننا؟ لمن أتحدث اليوم، وقد قُرَّ الناس على السوء، وأهملت الحسنى في كل مكان؟» («الشرق الأدنى القديم»، تر. عبد العزيز صالح، الجزء الأول، ص 345 ـ 346). ومن الطريف أن أحد الحلول التي تقدمها الروح لليائس في هذا الحوار أن ينكبّ على متع الحياة فيعب منها عباً، وأن يتلفت إلى يومه وحسب تاركاً الغد للغد.

والموقف الأغلب عند مفكري الحضارة الإسلامية هو موقف رفض التشاؤم، فكان من رأي أبي إسحاق النظّام، أحد

مؤسسي مذهب المعتزلة في علم الكلام، أن الله لا يقدر على فعل الشر ولا يقدر أن يفعل إلا ما يعلم أنه الأصلح لعباده. ويقول الفارابي إن عناية الله محيطة بالأشياء جميعها، وإن الخير في العالم أكثر من الشر، والشر موجود في الكائنات الفاسدات، لأن طبيعتها تقتضي ذلك. أما الرازي الطبيب فإنه من القلّة النادرة بين الإسلاميين الذين قالوا بأن الشر في الوجود أكثر من الخير، وإنك إذا قايست بين راحة الانسان ولذاته في مدة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والمزامنات والنِكاد والأحزان والنكبات، ستجد أن وجوده، يعني الانسان، نقمة وشر عظيم. ويعرف الرازي اللذة بأنها ليست سوى الراحة من الألم.

وإذا كنا قد اهتممنا بميادين التشاؤم الوجودية والأخلاقية والمعرفية والحضارية، فإن ذلك لا يعني أن التشاؤم مقصور عليها، بل يمكنك اتخاذ موقف التشاؤم في شتى الميادين، ومن أظهر مواقف التشاؤم هذه الأيام ما يمكن أن يسمى «بالتشاؤم العلمي» (جهل الانسان هو الذي يتسع لا معرفته) «والتشاؤم التكنولوجي» (ما يصنع الانسان مدمر له وليس معيناً).

عزت قرني

تَصْنيف

Classification
Classification
Klazifizierung

ينتمي التصنيف إلى كل مجالات الفكر والسلوك. فهناك التصنيف المنطقي، والتصنيف الطبيعي أو العلمي، والتصنيف النسقي أو التنظيمي.

فأما التصنيف المنطقي التقليدي فيتخذ إتجاهاً صاعداً يبدأ من الأفراد حيث تجمّع في أنواع، والأنواع في أجناس، والأجناس في أجناس أعلى حتى نصل إلى جنس الأجناس. ويختلف التصنيف المنطقي بذلك عن التقسيم أو القسمة التي تتخذ اتجاهاً هابطاً يبدأ من الجنس الذي يحلل إلى أنواعه، والأنواع إلى أنواع، حتى يصل التقسيم إلى الأنواع الدنيا التي لا يندرج تحتها سوى أفرادها. وأما التصنيف العلمي، أو الطبيعي كما يسمى أحياناً، فلا يفرّق بين تصنيف وتقسيم، فكلاهما تصنيف يضم الأشياء أو الموضوعات إلى فئات أو أصناف على أساس الخواص أو السمات المشتركة، وهو بذلك يبرز أوجه التماثل والإختلاف بين الأشياء، وله أهميته الواضحة في المعرفة العلمية. وقد يسمى التصنيف الطبيعي أحياناً بالتكسونوميا Taxonomy وقد بدأ أساساً في علمي النبات والحيوان. ويجمع المصطلح الأخير بين دراسة المبادىء العامة للتصنيف العلمي، والتصنيف المرتب للموضوعات وفقاً للعلاقات الطبيعية المفترضة بينها. ويفيد ذلك النوع من التصنيف في بلوغ تعميمات علمية واسعة وميسرة.

أما النوع الثالث والأخير من التصنيف فهو التصنيف النسقي أو التنظيمي الذي يسمى أحياناً بالتصنيف المفتعل أو المصطنع، ولا يقوم الأساس فيه على علاقة التصنيف بالموضوعات والأشياء نفسها، بل يقوم على هدف الباحث الخاص، وهو ما نجده في المعاجم، والقواميس، والموسوعات، والفهارس، والكتالوجات Catalogues. فقد يقوم على الأبجدية، أو العناوين أو التخصصات، أو غيرها من أسس التصنيف والفرز.

وعلى أية حالة، فإن أي نوع من التصنيف يعتمد على مواضعة واتفاق يمكن أن تتغير أو تتعدل.

صلاح قنصوه

إضافة

التصنيف عملية متعالية - تجريدية ترتبط مع المقولات. لأن التصنيف المقولاتي هو أقصى درجة ممكنة في التجريد الفلسفي والعلمي والمنطقي معاً. فهي تمثل الأجناس الكبرى أو متعاليات الوجود. على هذا النحو أنشأ أرسطو مخططه التصنيفي الأول للوجود في مقولاته التسع التي تعتبر محمولات لمقولة المقولات الجوهر.

وقد استمرت عمليات التصنيف الفلسفي حتى الفلسفة المعاصرة وما زالت، لأن كل نظرية - منظومة فلسفية تستدعي تصنيفاً مقولاتياً واحدياً كان أم متعدداً.

التحرير

تَصَوُّر

Conception – Représentation
Conception – Representation
Vorstellung

فعل يرى العقل به الشيء أو الموضوع في ماهيته دون إثبات أو نفي. فالتصور علامة على الشيء والحد المنطقي هو تعبير عن التصور. وهو في عمومه كما يقول التهانوي في «كشاف اصطلاحات الفنون» يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الإدراك وعلى قسم منه مقابل للتصديق ويسميه بعضهم المعرفة. والتصور عند البلغاء التخيل. ويرى أفلاطون أن التصور تركيب لما هو ولما ليس هو، وكل حد فهو مزدوج فكل حد يشمل الموجودات كلها. ويرى أرسطو أن التصور هو التعبير بكلمة واحدة عن تعريف الشيء في الفكر بدون الوصول إلى الشيء الحقيقي لأن الشيء الحقيقي هو الفردي، والتصور على هذا هو إعادة بناء لهذا الشيء الحقيقي وهذا ارتداد إلى الفكرة الكلية. وعلى هذا فإن التصور حدس مطلق وهو في مرتبة أعلى من مرتبة الخطأ والصواب. والتصور ـ بهذا ـ هو الفكرة الكلية كما أنه ليس تجميعاً ميكانيكياً للصور وفيه عمومية لا تنتج من غياب فكرة ما ولكن من عدم تعيينها. والتصور إمكانية خالية من التناقض الداخلي وإلا لما أمكن التصور. وكان لايبنتز 1646 ـ 1716 يرى أن التصور الواضح هو التصور الذي يجعلنا نعرف موضوعه حين نصل إليه والوضوح هو وضوح الصورة، أما التصور المختلط فهو التصور الذي لا يفضي إلى تعريف كامل. والتصورات تشمل الموجودات الجزئية والكلية.

مصادر ومراجع

- أبو البقاء، الكليات.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.
- النشار، علي سامي، المنطق الصوري.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

تَصَوُّف

Mysticisme
Mysticism
Mystik

(1) التصوف بوجه عام فلسفة حياة، وطريقة معينة في السلوك، يتخذهما الانسان لتحقيق كماله الأخلاقي، والاتصال بمبدأ أسمى، وعرفانه بالحقيقة، وتحقيق سعادته الروحية. والتصوف مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة، ومن الطبيعي أن يعبر كل صوفي عن تجربته في اطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار، ويخضع تعبيره عنها أيضاً لما يسود عصره من اضمحلال أو ازدهار.

ويبدو أن التجربة الصوفية واحدة في جوهرها ولكن الاختلاف بين صوفي وآخر راجع أساساً إلى تفسير التجربة ذاتها المتأثر بالحضارة التي ينتمي إليها كل واحد منهم. والتصوف نوعان: ديني وفلسفي، فالديني ظاهرة مشتركة بين الأديان جميعاً، سواء في ذلك الأديان السماوية أو الأديان غير السماوية، أو الشرقية القديمة. والفلسفي قديم كذلك، عرف في الشرق، وفي التراث الفلسفي اليوناني، وفي أوروبا؛ في عصريها الوسيط والحديث، ولم يخلُ العصر الحاضر من فلاسفة أوروبيين ذوي نزعة صوفية مثل برادلي في انجلترا وبرغسون في فرنسا. وكان التصوف الديني يمتزج أحياناً بالفلسفة كما هو الشأن عند بعض صوفية المسيحية والإسلام. وكذلك كان يحدث امتزاج بين النزعة العقلية والنزعة الصوفية، فقد لاحظ برتراند رسل في بحثه «التصوف والمنطق» أن من الفلاسفة من أمكنه الجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية، ورأى في هذا الجمع سمواً فكرياً جعل من أصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح، ويضرب أمثلة لذلك: هراقليطس وافلاطون وپارمنيدس.

ويمكننا أن نحدد خصائص خمساً نفسية وأخلاقية وابستمولوجية تنطبق على مختلف أنواع التصوف هي:

1 ـ الترقي الأخلاقي، فكل تصوف له قيم أخلاقية معينة، ويهدف الى تصفية النفس من أجل الوصول إلى تحقيق هذه القيم، وهذا يستتبع بالضرورة مجاهدات بدنية ورياضات نفسية معينة، وزهد في ماديات الحياة.

2 ـ **الفناء في الحقيقة المطلقة**، وهو أمر يميز التصوف بمعناه الاصطلاحي الدقيق، ويقصد بالفناء الحالة النفسية التي لا يشعر معها الصوفي بذاته، كما يشعر أنه بقي مع حقيقة أسمى مطلقة (انظر مادة: بقاء ـ فناء) هي (الله عند صوفية المسلمين، أو الكلمة عند صوفية المسيحيين أو براهما في تصوف البرهمية، وهكذا). وقد ينطلق بعض الصوفية إلى القول بالاتحاد بهذه الحقيقة أو إنها حلّت فيهم، أو إن الوجود واحد لا كثرة فيه، ويعود بعضهم إلى البقاء بعد الفناء فيثبتون الإثنينية بين الله والعالم.

3 ـ **العرفان الذوقي المباشر** (انظر مادة: عرفان)، وهو معيار ابستمولوجي دقيق يميز التصوف عن غيره من الفلسفات، فإذا كان الانسان يعمد إلى اصطناع العقل في فلسفة لإدراك الحقيقة فهو فيلسوف. أما إذا كان يؤمن بأن وراء إدراكات الحس واستدلالات العقل منهجاً آخر للمعرفة بالحقيقة يسميه كشفاً أو ذوقاً، أو ما شابه ذلك من التسميات، فهو في هذه الحالة صوفي بالمعنى الدقيق للكلمة، وهذا الكشف الذي يذهب إليه الصوفي برهي أو آني فهو سريع الزوال، وهو أشبه شيء بالومضة السريعة المفاجئة.

4 ـ **الطمأنينة أو السعادة**، وهي خاصية مميزة لكل أنواع التصوف، ذلك أن التصوف يهدف إلى قهر دواعي شهوات البدن أو ضبطها، وإحداث نوع من التوافق النفسي عند الصوفي، وهذا من شأنه أن يحرر الصوفي من مخاوفه، ويشعره براحة نفسية عميقة.

5 ـ **الرمزية في التعبير**، ونعني بها أن لعبارات الصوفية عادة معنيين أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر بالتحليل والتعمق، وهذا الأخير يكاد يستغلق تماماً عن من ليس بصوفي. وصعوبة فهم كلام الصوفية ترجع إلى أن التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة، وليست شيئاً مشتركاً بين الناس جميعاً، فالتصوف إذن خبرة ذاتية، وهذا ما يجعل منه شيئاً قريباً من الفن، خصوصاً وأن أصحابه يعتمدون في وصف أحوالهم على الاستبطان الذاتي، وأي فلسفة هذا شأنها يصعب فهمها على الغير، ومن هنا توصف بأنها رمزية.

ويمكننا بعد هذا أن ننتهي إلى تعريف للتصوف أكثر تحديداً فنقول: هو فلسفة حياة تهدف إلى الترقي بالنفس أخلاقياً، وتتحقق بواسطة رياضات عملية معينة تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقاً لا عقلاً، وثمرتها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية.

(2) وقد دار جدل بين دارسي التصوف من الاوروبيين المستشرقين منذ القرن التاسع عشر حول التصوف الاسلامي، وهل هو مردود إلى مصادر أجنبية في الحضارات السابقة. وهناك أربعة اتجاهات في هذا الصدد، فبعضها يرد التصوف الإسلامي إلى مصدر فارسي، وبعضها إلى مصدر هندي، وبعضها إلى مصدر مسيحي، وبعضها الأخير إلى مصدر يوناني. ويلاحظ أن المستشرقين المعاصرين عادة يردونه إلى مصدر إسلامي أساساً مع التسليم بوجود تأثيرات في عصر متأخر من حضارات سابقة، فيقول سبنسر ترمندهام في كتابه «الطرق الصوفية في الإسلام»: «إن التصوف الاسلامي تطور طبيعي داخل حدود الإسلام، ولا يمت ـ إلا بصلة طفيفة ـ لمصادر غير إسلامية مع أنه تلقى إشعاعات من الحياة الصوفية الزهدية للمسيحية الشرقية وفكرها. وبالتالي فإن نظاماً صوفياً واسعاً ومتطوراً قد تكوَّن (في الاسلام). ومهما كان الدَّيْن الذي يدين به للأفلاطونية المحدثة أو الغنوصية أو التصوف المسيحي، فإنه ينبغي علينا أن ننظر إليه بحق، كما نظر إليه الصوفية أنفسهم، على أنه النظرية الباطنة في الاسلام والسر الذي تضمنه القرآن». على أن التصوف الذي يذكر ترمنجهام أنه قد وصلته إشعاعات من التصوف المسيحي أو من الأفلاطونية المحدثة أو من الغنوصية هو نوع واحد من التصوف، وهو الذي اصطلح على تسميته بالتصوف الفلسفي. أما التصوف السني الذي تمثله غالبية صوفية الإسلام، فهو إسلامي النشأة والتطور. وهذا يقودنا إلى الكلام عن المصدر الاسلامي للتصوف وتطوره في الإسلام وسيتبين منه أن نظريات بعض متقدمي المستشرقين في مصدره لم تكن صحيحة أو منصفة، وأن الأثر الأجنبي في ميدانه لم يظهر إلا في وقت متأخر من تاريخ الإسلام، وأنه محدود للغاية، وعند طائفة قليلة من رجاله.

(3) مرّ التصوف الإسلامي بمراحل متعددة، وتواردت عليه ظروف مختلفة، واتخذ تبعاً لكل مرحلة، ووفقاً لما مرّ به من ظروف، مفاهيم متعددة، ولذلك كثرت تعريفاته، وكل تعريف منها قد يشير إلى بعض جوانبه دون البعض الآخر. ولكن يظل هناك أساس واحد للتصوف لا خلاف عليه، وهو أنه أخلاقيات مستمدة من الإسلام، ولعل هذا هو ما اشار إليه ابن القيم في «مدارج السالكين» بقوله: «واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق»، وعبر عنه الكتاني أيضاً بقوله: «التصوف خلق، فمن زاد عليك في

الخلق زاد عليك في الصفاء (أي التصوف)».

والحقيقة أن أخلاق الإسلام هي أساس الشريعة بحيث إذا افتقرت أحكام الشريعة، سواء في ذلك أحكام الإيمان أو الاعتقاد، أو الأحكام الفقهية الفروعية، إلى الأساس الخلقي كانت صورة لا روح فيها، أو هيكلاً فارغاً من المضمون، والدين في جوهره أخلاق بين العبد وربه، وبينه وبين نفسه، وبينه وبين أسرته، ثم بينه وبين أفراد مجتمعه، وأحكام الإسلام لا تخرج عن هذا، وهناك آيات كثيرة وأحاديث تربط بين الأخلاق والعمل والإيمان.

أدرك صوفية الإسلام أهمية الأساس الأخلاقي للدين فجعلوا اهتمامهم موجهاً إليه، وذهبوا إلى أن أي علم من العلوم لا يقترن بالخشية من الله والمعرفة به فلا جدوى منه ولا طائل تحته، فما أكثر ما تجد من العلم في الكتب بحيث يسهل عليك تحصيله، أما الأخلاق فتحصيلها عسير لأنها تكون ثمرة ممارسة شاقة وصراع بين الانسان ونفسه ليلزمها جادة الصواب. ولما بحثوا في الأخلاق على هذا النحو الذي أشرنا إليه، على اعتبار أنها جوهر الدين، أنشأوا بذلك علماً مستقلاً مكملاً لعلمي الكلام والفقه، فاعتبره المسلمون من العلوم الشرعية، وقد بيَّن إبن خلدون في «المقدمة» ذلك، قائلاً: «علم التصوف من العلوم الشرعية الحادثة في الملة (الاسلامية) وأصله عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريق الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة، والإنقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصوفية المتصوفة».

ويعلل القشيري في رسالته عدم تسمية الجيل الأول من المسلمين باسم الصوفية قائلاً: إنه بعد وفاة النبي (ص) كان المسلمون ممن صحبوه يرون لأنفسهم شرفاً لا يدانيه شرف في أن يُسمّوا بالصحابة، وكذلك الأمر بالنسبة للجيل الذي تلاهم، فكانوا يرون في إطلاق لفظ التابعين عليهم شرفاً، فلم تظهر تسمية المقبلين على العبادة بالزهاد والنساك والبكّائين ثم الصوفية إلا بعد جيل الصحابة والتابعين، أي بعد انتهاء القرن الثاني تقريباً.

وقد اختلف في اشتقاق كلمة صوفي، وقد قيل: الظاهر من هذا الإسم أنه لقب إذ لا يشهد له من جهة العربية اشتقاق أو قياس، وقيل هو مشتق من الصفاء، وقيل من الصفو بمعنى الصفاء أيضاً، وقيل إنه مشتق من الصف لأن الصوفية في الصف الأول أمام الله، وقيل إنه نسبة لأهل الصفة، وكانوا قوماً من المهاجرين والأنصار بنيت لهم صفة في مؤخرة مسجد الرسول، وكانوا يقيمون فيها، وكانوا معروفين بالعبادة، وقيل إنه مشتق من الصِفَة (أي الوصف الحميد)، وقيل هو مشتق من اسم صوفة بن مرة أحد سدنة الكعبة في الجاهلية، وقيل من كلمة سوفيا اليونانية التي تعني الحكمة، وقيل غير هذا. ولكن الدراسة العلمية أثبتت أن هذه الوجوه كلها بعيدة، والأصوب أن يقال: إن اشتقاق كلمة صوفي من «الصوف»، فيقال: تصوف الرجل إذا لبس الصوف، وكان لبس الصوف شعاراً للعبادة والزهد لأول نشأة الزهد، وكثير من الصوفية أنفسهم يذهبون إلى هذا الرأي الأخير، ومنهم السرّاج الطوسي في «اللمع»، ويؤيده إبن خلدون وآخرون.

(4) والمرحلة الأولى في نشأة التصوف الاسلامي هي التي تسمى بمرحلة الزهد، وهي واقعة في القرنين الأول والثاني الهجريين؛ فقد كان هناك أفراد من المسلمين أقبلوا على الله والتقرب إليه بالعبادات والدعاء، وكانت له طريقة زهدية في الحياة تتصل بالمأكل والملبس، وقد أرادوا العمل من أجل الآخرة، فآثروا لأنفسهم هذا النوع من الحياة والسلوك. ويجب أن ننبه إلى الفرق بين معنى الزهد في كل من الإسلام والمسيحية، ففي الاسلام لا يقتضي الزهد انعزالاً عن حياة المجتمع، بل وقد يتفق للزاهد الغنى والزهد معاً، فقد كان عثمان بن عفان وعبدالرحمن بن عوف من كبار الأغنياء ولكنهما كانا زاهدين، وهو - أي الزهد - في الإسلام منهج في الحياة قوامه التقلل من ملذات الحياة، والإنصراف إلى الجاد من أمورها، فتتحقق بذلك حرية الإنسان المتمثلة في ارتفاعه فوق شهواته وأهوائه، ويمنعه عنها إيمان قوي بالله وبثوابه وعقابه في الآخرة.

وكان هناك عاملان أساسيان لظهور حركة الزهد هما: القرآن الكريم الذي تضمنت آيات كثيرة منها (على سبيل المثال: الحديد: 19، يونس: 7 - 8، النازعات: 37 - 40، الأعلى 14 - 17، التوبة: 112) ما يشير إلى فناء الدنيا، والحث على الزهد فيها، وعدم الانغماس في ملذاتها؛ والعامل الثاني الأحوال السياسية والاجتماعية واضطرابها بعد مقتل عثمان بن عفان، مما دفع كثيراً من أتقياء المسلمين، إلى إيثار حياة العزلة والعبادة تورعاً عن الإنغماس في الفتن السياسية، وإقبال كثير من الناس على حياة الترف غير

المعهودة في الصدر الأول إبان العصر الأموي. وانتشرت حركة الزهد إبان القرنين الأول والثاني الهجريين في أمصار كثيرة، فظهرت مدارس للزهد في المدينة، ومن أبرز رجالها سعيد بن المسيب المتوفى سنة 91 هـ، وسالم بن عبدالله المتوفى سنة 106 هـ؛ وفي البصرة وأبرز رجالها الحسن البصري المتوفى سنة 110 هـ، وفي الكوفة، ومن أبرز رجالها سعيد بن جبير المتوفي سنة 62 هـ، وطاووس بن كيسان المتوفى سنة 106 هـ، وسفيان الثوري المتوفى سنة 161 هـ، وسفيان بن عيينة المتوفى 198 هـ، وفي مصر، وأبرز رجالها الليث بن سعد المتوفى سنة 175 هـ، وفي خراسان، وأشهر رجالها ابراهيم بن أدهم المتوفى سنة 161 هـ، والفضيل بن عياض المتوفى سنة 187 هـ. وقد اقترب بعض المتأخرين من هؤلاء الزهاد من التصوف، كما تطور الزهد على يد رابعة العدوية الزاهدة المشهورة بالبصرة إلى زهد قائم على فكرة الحب الإلهي، وقد توفيت رابعة سنة 185 هـ؛ وكان الزهد قبلها يقوم أساساً على الخوف من الله، وهو خوف يبعث على العمل الديني الجاد من أجل الظفر بثواب الآخرة.

(5) ونلاحظ بعد هذا تحولاً واضحاً طرأ على الزهد منذ أوائل القرن الثالث الهجري على وجه التقريب، ولم يعد الزهاد في تلك الفترة يسمون بهذا الإسم، وإنما عرفوا بالصوفية، يقول الهمذاني: «ولم يكن السالكون لطريق الله في الأعصار السالفة والقرون الأولى يعرفون باسم التصوف، وإنما الصوفي لفظ اشتهر في القرن الثالث». واتجه الصوفية منذ القرن الثالث إلى الكلام عن معاني لم تكن معروفة من قبل، فتكلموا عن الأخلاق والنفس والسلوك إلى الله، محددين طريقاً إلى الله ـ وهذا أساس النظرية الصوفية ـ بدايته مجاهدة النفس، ومراحله المقامات والأحوال، وعن المعرفة الكشفية والتوحيد، والفناء، والإتحاد والحلول، كما حددوا رسوماً عملية معينة لطريقتهم، وأصبحت لهم لغة إصطلاحية خاصة. وهنا ظهر التدوين في التصوف، ومن أقدم من صنّف فيه المحاسبي المتوفى سنة 243 هـ والخراز المتوفى 277 هـ، والحكيم الترمذي المتوفى سنة 285 هـ، والجنيد المتوفى سنة 297 هـ، وهم جميعاً من صوفية القرن الثالث. وبذلك كان هذا القرن بداية تكوّن علم التصوف بمعناه الدقيق، كما أن الخصائص الخمس التي ذكرناها من قبل بدأت تتجلى فيه بوضوح.

ومنذ القرن الثالث أصبح التصوف متميزاً عن الفقه على أساس منهجي، وأصبح لعلم الشريعة جانبان أحدهما على الجوارح الظاهرة من العبادات والمعاملات، والآخر على الجارحة الباطنة وهي القلب من المقامات والأحوال كالتصديق والايمان واليقين والصدق والاخلاص والمعرفة والمحبة والرضا والذكر والشكر وما إليها. وأطلق الصوفية على علمهم هذا تسميات مختلفة كعلم الباطن في مقابل علم الظاهر، أو علم الحقيقة في مقابل علم الشريعة، أو علم لوراثة في مقابل علم الدراسة.

ويلاحظ الدارس للتصوف في القرنين الثالث والرابع الهجريين أن التصوف أصبح طريقاً للمعرفة بعد أن كان طريقاً للعبادة، ويلاحظ كذلك اتجاهين واضحين له: الإتجاه الأول يمثله صوفية معتدلون في آرائهم، يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنّة بصورة واضحة وإن شئت قلت: يزنون تصوفهم دائماً بميزان الشريعة، وكان بعضهم من علمائها المعروفين، ويغلب على تصوفهم الطابع الأخلاقي التربوي، ويمثل هذا الاتجاه معروف الكرخي المتوفى سنة 200 هـ، والداراني المتوفى سنة 215 هـ، وذو النون المصري الذي غلب عليه الكلام في المعرفة ومناهجها، والذي قيل إنه أول من تكلم في مصر في المقامات والأحوال، توفي سنة 245 هـ، والحارث المحاسبي المتوفى سنة 243 هـ، والسري السقطي المتوفى سنة 257 هـ، والخراز المتوفى سنة 279 هـ، وسهل التستري المتوفى سنة 293 هـ، والجنيد الملقب بشيخ الطائفة والمتوفى سنة 297 هـ، وقد شهد القرنان الثالث والرابع الهجريين وضع قواعد السلوك الصوفي، كما شهدا ظهور الطرق الصوفية في صورتها الأولى (كالملامتية المنسوبة إلى حمدون القصار المتوفى سنة 271 هـ، والطيفورية نسبة للبسطامي المتوفى سنة 261 هـ، والخرازية نسبة إلى أبي سعيد الخراز المتوفى سنة 279 هـ... الخ). وأصبحت كلمة «طريقة» تشير الى مجموعة الآداب والأخلاق التي يتمسك بها طائفة الصوفية، ويجعل القشيري طريقة الصوفية مقابلة لطريقة أرباب العقل والفكر. أما الاتجاه الثاني فيمثله صوفية قلائل انطلقوا من حال الفناء إلى القول شطحاً بالاتحاد أو الحلول، ويمثل هذا الإتجاه الثاني البسطامي والحلاج. فالبسطامي المتوفى سنة 264 هـ، واسمه أبو يزيد طيفور بن عيسى، والذي غلب عليه الفناء عن ذاته، أعلن اتحاده بالله في عبارات مستشنعة الظاهر كقوله: «سبحاني ما أعظم شأني»، أو «إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني»، وربما دست عليه هذه الأقوال، أو نطق بها في حالة غيبة تامة بلسان الله، أو لسان الجمع كما يقول الصوفية، وليس بلسانه هو. وتجربة

البسطامي لا تعني اتحاداً حقيقياً. وإنما مجرد شعور بالاتحاد الذي يتجاوز كل كثرة، وهي تجربة شائعة في كل أنواع التصوف في الحضارات المختلفة. وقد التمس له بعض الصوفية والفقهاء العذر فيما نطق به. أما الحلاج فقد أدى به الفناء إلى القول بالحلول، وقد قتل الحلاج سنة 301 هـ، بمقتضى فتوى صدرت ضده، واختلف الناس حول عقيدته في حياته وبعد مماته اختلافاً بيّناً، وقد درس حياته وآراءه عدد من المستشرقين أبرزهم ماسينيون. ويمكن تلمس بعض الآثار الأجنبية في فكر الحلاج كالفلسفة الهلينية والأفكار الفارسية والباطنية والعقائد المسيحية. وقد ذهب الحلاج إلى القول بحلول الطبيعة الإلهية أو اللاهوت في الطبيعة الإنسانية أو الناسوت، إذا تهيأ لهذه الطبيعة الانسانية الصفاء، ولكنه مع إعلانه الحلول يعود فيثبت التنزيه لله، وينفي الامتزاج بين الطبيعتين، ولذلك فإن حلوله مجازي وليس حقيقياً، وكذلك يذهب الحلاج إلى القول بقدم النور المحمدي، وقوله هذا أساس لما قال به متفلسفة الصوفية عن الحقيقة المحمدية التي هي أول تعيُّن فاض عن الله ومنه استمد الأنبياء والأولياء منذ القدم، تمييزاً لهذا التعيُّن القديم عن محمد الذي ظهر في زمان ومكان معينين، ويبدو هنا أثر الأفلاطونية المحدثة في القول بنظرية الفيض واضحاً. وكذلك ذهب الحلاج إلى القول بوحدة الأديان لوحدة مصدرها وهو الحقيقة المحمدية أو نور محمد القديم.

وتحدث صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين عن الطمأنينة أو السعادة مستندين إلى آيات كثيرة من القرآن (مثال ذلك: الرعد: 28، يونس: 58... الخ). كما وضعوا لأنفسهم لغة إصطلاحية رمزية «قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجماع والستر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم إن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم»، على حد تعبير القشيري في (الرسالة).

(6) واستمر الاتجاه الأول السني أثناء القرن الخامس الهجري بوضوح على حين اختفى الإتجاه الثاني أو كاد أثناءه، وإن كان قد عاود الظهور في صورة أخرى عند أفراد من متفلسفة الصوفية ابتداء من القرن السادس الهجري. واختفاء الاتجاه الثاني في القرن الخامس راجع في رأينا إلى غلبة مذهب أهل السنة والجماعة الكلامي الذي انتصر له أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة 324 هـ، على ما سواه من المذاهب، ومحاربته الغلو الذي ظهر في التصوف على يد كل من البسطامي والحلاج وأصحاب الشطح عموماً، وكل أنواع الانحرافات الأخرى التي بدأت تظهر في ميدان التصوف. ولذلك نجد التصوف في القرن الخامس يتخذ اتجاهاً إصلاحياً واضحاً على أساس من إرجاعه التصوف إلى حظيرة الكتاب والسُّنة، ويعتبر القشيري المتوفى سنة 465 هـ، والهروي الأنصاري المتوفى سنة 481 هـ، من أبرز صوفية هذا القرن الذين نحوا بالتصوف هذا المنحى.

على أن أبرز صوفية هذا القرن على الاطلاق هو أبو حامد الغزّالي الملقب بحجة الإسلام المتوفى سنة 505 هـ، والذي يعد أكبر مدافع عن التصوف السنِّي، وهو التصوف القائم على عقيدة أهل السنّة والجماعة، وعلى الزهد وتربية النفس وإصلاحها. ويتفق الغزّالي في هذا مع صوفية الإتجاه الأول في القرنين الثالث والرابع، ومع القشيري والهروي وغيرهم ممن ينتمون إلى نفس الإتجاه، ولكنه أعظمهم جميعاً من ناحية شخصيته وثقافته وعلمه وتصوفه. وهو يعدّ بحق من أعظم صوفية الإسلام وأثره على التصوف من بعده كبير للغاية. وقد بيَّن الغزّالي في كتابه «المنقذ من الضلال» تفاصيل حياته الروحية وكيف انتهى إلى طريقة التصوف، ويذكِّرنا كتابه هذا بكتاب «الاعترافات» للقديس أوغسطين، وقد نقد الغزّالي في هذا الكتاب علماء الكلام والإسماعيلية والفلاسفة مبرزاً أهمية التصوف، وأنه الطريق الحق إلى معرفة الله.

ويرى الغزّالي أن التصوف تجربة أساساً، وطريقة الصوفية إنما تتم بعلم وعمل، وحاصل علم الصوفية التخلق، وأخص خواص الصوفية ما لا يتم الوصول إليه بالتعلم وإنما بالذوق والحال وتبدل الصفات، وهم عموماً «أصحاب أحوال لا أرباب أقوال». وعني الغزالي في «إحياء علوم الدين» بوصف الطريق إلى الله ومراحله من حيث بداياته ومراحله المختلفة ونهاياته، ويصف رياضة النفس بأنها طب القلوب المقدَّم على طب الأبدان. ويتميز على من سبقه من الصوفية بأنه جعل التصوف طريقاً إلى المعرفة بالله واضح المعالم والحدود، فتحدث عن المعرفة من حيث أدواتها ومناهجها وغاياتها. ونظريته في المعرفة الصوفية نظرية متكاملة إذا قورنت بأقوال السابقين عليه فيها وهي أقوال متفرقة، وأداة هذه المعرفة عنده القلب، وهي فطرية فيه، ومنهجها الكشف الذي هو إدراك وجداني مباشر يقابل الاستدلال العقلي عند الفلاسفة

والمتكلمين، وموضوعها ذات الله وصفاته وأفعاله، وغايتها التخلّق والحب لله والفناء فيه والسعادة. ويظهرنا الغزالي على أن العارف لا يرى إلا الله تعالى، ولا يعرف غيره، ويعلم أنه ليس في الوجود إلا هو وأفعاله. والغزالي يتعرض في الحقيقة - فيما يسميه بعلم المكاشفة - إلى مشكلة الواحد والكثير، وهي مشكلة ميتافيزيقية، يحاول أن يقدم لها حلاً على أساس شعوري لا عقلي من قوله بأن الكثرة والوحدة أمران نستشعرهما بالنسبة للأشياء، فيمكن أن ندرك الشيء الواحد على أنه كثير، كما يمكن أن ندرك الكثير على أنه واحد، فالوحدة ليست وجودية، وإنما شهودية فهي اذن شعور يتم عند الصوفي في حال الفناء. يقول الغزالي في «الإحياء»: «كما أن الإنسان كثير إن التفت إلى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وعظامه وأحشائه، وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد... فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة، فهو باعتبار من الاعتبارات واحد، وباعتبارات أخر سواه كثير. ومثال الانسان وإن كان لا يطبق الفرض ولكنه ينبه في الجملة على كيفية مصير الكثرة في حكم المشاهدة واحداً».

وغاية التصوف عند الغزالي السعادة، وقد عمّق الكلام فيها وأفرد لها رسائل، وبهذا جعل الغزالي من التصوف طريقاً واضح المعالم إلى المعرفة والفناء في التوحيد والسعادة. وترجع أهمية الغزالي في التصوف الإسلامي إلى عدة أمور أهمها أنه أثار بقوة مشكلة الشك واليقين، فلم يجعل المعرفة الدينية تقليداً، وإنما جعلها تجربة دينية أساساً، وحدد معالم هذه التجربة تحديداً لم يسبق إليه، فأعطى للإسلام في عصره وبعد عصره ذوقاً جديداً وعمقاً بعيداً. وكذلك فإنه كان صوفياً إيجابياً عني بشؤون عصره، فقد وقف في وجه المذاهب الفكرية المنحرفة بقوة، ونقدها نقداً علمياً دقيقاً، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوض دعائم المجتمعات الإسلامية في عصره وبعده لو تركت وشأنها.

(7) ومنذ القرنين السادس والسابع الهجريين ظهر تياران في التصوف: أحدهما فلسفي، والآخر عملي، ويتمثل الأول بوضوح عند متفلسفة الصوفية، والآخر عند أصحاب الطرق.

أما التصوف الفلسفي فالمقصود به التصوف الذي يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحاً فلسفياً استمدوه من مصادر متعددة. وهذا اللون من التصوف هو الذي تأثر بمصادر أجنبية، يونانية وفارسية وهندية ومسيحية، وهذا لا ينفي في نفس الوقت أصالته، لأن صوفيته تمثلوا الثقافات الأجنبية وحافظوا في نفس الوقت على استقلاليتهم في مذاهبهم باعتبارهم مسلمين. وثمة طابع عام يطبع هذا التصوف الفلسفي وهو الغموض، وهو يحتاج لفهم مسائله إلى جهدٍ غير عادي، ولا يمكن اعتباره فلسفة حيث أنه قائم على الذوق، كما لا يمكن اعتباره تصوفاً خالصاً لأنه معبر عنه بلغة فلسفية، وينحو أصحابه إلى وضع مذاهب في الوجود، فهو إذن بين بين.

وقد عرف متفلسفة الصوفية الفلسفة اليونانية ومذاهبها كمذاهب سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية، كما عرفوا الأفلاطونية المحدثة ونظريتها في الفيض أو الصدور، والفلسفة المعروفة بالهرمسية، ووقفوا على الفلسفات الشرقية القديمة فارسية وهندية، وعلى فلسفة فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وغيرهما، وتأثروا بمذاهب غلاة الشيعة من الاسماعيلية وبرسائل اخوان الصفا. وهذا كله إلى جانب علمهم الواسع بالعلوم الشرعية من فقه وكلام وحديث وتفسير، فهم إذن ذوو طابع موسوعي وثقافاتهم ذات مكوِّنات متعددة متباينة أحياناً.

وقد استهدف متفلسفة الصوفية في الإسلام لهجوم الفقهاء دائماً لما أعلنوه من قول بالوحدة الوجودية، ونظرية القطبية أو الحقيقة المحمدية، ووحدة الأديان وما يترتب على ذلك كله من آراء ونتائج ارتأى الفقهاء، أنها مخالفة للعقيدة الاسلامية.

وكانت القضايا الرئيسية للتصوف الفلسفي أربعى: الكلام في المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال، والكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب وترتيب الأكوان في صدورها عن موجدها، والتصرفات في العالم والأكوان بأنواع الكرامات وخوارق العادات، وصدور الألفاظ الموهمة الظاهر والتي تعرف بالشطحات، والاختلاف حول تفسيرها عندهم باعتبارها من قبيل الرمزيات.

ومن أوائل متفلسفة الصوفية السهروردي المقتول (قتل سنة 587 هـ، بأمر من صلاح الدين الايوبي) صاحب كتاب «حكمة الإشراق». وكان متعمقاً في الفلسفة اليونانية والفارسية القديمة والهرمسية، وعالماً بمذاهب فلاسفة الاسلام، وحكمة الإشراق عنده مؤسسة على الذوق لا الفكر، وله نظرية في الوجود عبَّر عنها بلغة رمزية على أساس نظرية الفيض، وهناك

في رأيه ثلاثة عوالم فائضة: عالم العقول وعالم النفوس، وعالم الأجسام: فالأول يشمل الأنوار القاهرة ومن جملتها العقل الفعال أو روح القدس، والثاني يشمل النفوس المدبرة للأفلاك السماوية وللأجسام الانسانية، والثالث هو عالم الأجسام العنصرية أي أجسام ما تحت فلك القمر والأجسام الأثيرية. ولكن السهروردي يضيف إليها في «حكمة الإشراق» عالم المثل المعلقة بناء على تجربته الصوفية. وعالم المثل هذا متوسط بين العالم العقلي للأنوار المحضة وبين العالم المحسوس.

وأبرز الصوفية المتفلسفين في الحقيقة محي الدين بن عربي المتوفى سنة 638 هـ، الملقب بالشيخ الأكبر، وهو صوفي أندلسي تأثر بابن مسرة. وهو أول واضع لمذهب وحدة الوجود في صورته الكاملة، وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقية أساساً، وقد عبَّر عن مذهبه هذا باختصار قائلاً: «سبحان من خلق الأشياء وهو عينها». ولا يؤمن ابن عربي بالخلق من عدم، وإنما يتخذ نظرية الفيض أساساً لمذهبه، وهو يفسر إيجاد الموجودات بأن الله أبرز الأشياء من وجود علمي إلى وجود عيني، وهذا هو «التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور». ويقتضي مذهب إبن عربي في وحدة الوجود عدم القول بالممكن في مقابل الواجب وهو يقول بمرتبتين للوجود فقط هما: الضروري والممتنع. فالوجود عند ابن عربي واحد، والممكنات على أصلها من العدم وليس وجود إلا وجود الحق بصور ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها. والعقل القاصر هو الذي يفرق بين الذات والممكنات تفرقة حقيقية. وعلى ذلك فوجود الممكنات هو عين وجود الله، فإذا نظرت إلى الذات الإلهية من حيث ذاتها قلت هي الحق، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت هي الخلق. ويرتب إبن عربي على نظريته في وحدة الوجود نظرية في الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل، ونظرية أخرى في وحدة الأديان، وله في الجانب العملي من التصوف طريقة تعرف بالأكبرية. ومن تلاميذه البارزين الصدر القونوي، وعفيف الدين التلمساني. ومن متأخري أصحاب وحدة الوجود المتأثرين بابن عربي عبد الكريم الجبلي المتوفى سنة 832 هـ، وهو صاحب نظرية في الانسان الكامل شبيهة بنظريتي الحلاج وابن عربي في قدم النور المحمدي والحقيقة المحمدية. وامتد أثر ابن عربي كذلك إلى تصوف كثير من شعراء الصوفية من الفرس من أمثال فخر الدين العراقي المتوفى سنة 696 هـ، وأوحد الدين الكرماني المتوفى سنة 697 هـ، وعبدالرحمن الجامي المتوفى سنة 898 هـ، ويعد عبدالغني النابلسي المتوفى سنة 1143 هـ من تلاميذ ابن عربي المتأخرين وشرَّاحه المعجبين به، ويعتبر من تلاميذه كذلك الأمير عبدالقادر الجزائري المتوفى سنة 1883 م صاحب كتاب «المواقف».

وثمة صوفية متفلسفون عاصروا إبن عربي، ولهم مذاهب مختلفة عن مذهبه. كابن الفارض المتوفى سنة 632 هـ، الذي يمكن تفسير مذهبه على أنه وحدة شهود لا وحدة وجود، وهو شاعر كبير عبَّر عن فلسفته الصوفية شعراً، ويعرف بسلطان العاشقين لغلبة الحب الإلهي عليه. وكذلك فإن عبدالحق بن سبعين المرسي الأندلسي المتوفى سنة 668 هـ قد أمعن في إطلاق الوحدة الوجودية، حتى أنكر وجود الممكنات، ولم يثبت غير وجود واحد فقط وهو وجود الله. كما ظهر في فارس شعراء من الصوفية لهم طابع فلسفي وهم شعراء معاني من الدرجة الأولى كجلال الدين الرومي المتوفى سنة 672 هـ، صاحب «المثنوي» المشهور، ومحمود شبستري صاحب ديوان «حديقة السر»، وحافظ الشيرازي المتوفى سنة 791 هـ.

(8) وننتقل الآن إلى التيار العملي في القرنين السادس والسابع الهجريين عند الصوفية من أصحاب الطرق، فنقول إن هذا التيار يرتبط بالغزالي ارتباطاً وثيقاً، إذ كان تصوره للطريق وقواعد السلوك ذا أثر كبير في القرن السادس على كل من عبدالقادر الجيلاني المتوفى سنة 561 هـ ومؤسس الطريقة القادرية، وأحمد الرفاعي المتوفى سنة 578 هـ مؤسس الطريقة الرفاعية، وأبي الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة الشاذلية المتوفى سنة 656 هـ، وتلميذه المرسي المتوفى سنة 686 هـ، وتلميذهما إبن عطاء الله السكندري المتوفى سنة 709 هـ، ويندرج تحت نفس التيار من التصوف أحمد البدوي مؤسس الطريقة الأحمدية المتوفى سنة 675 هـ، وابراهيم الدسوقي مؤسس الطريقة البرهامية المتوفى سنة 676 هـ. وقد تفرعت عن هذه الطرق طرق أخرى كثيرة. وأصبحت لفظة «طريقة» عند الصوفية المتأخرين تطلق على مجموعة أفراد من الصوفية ينتسبون إلى شيخ معين، ويخضعون لنظام دقيق في السلوك الروحي، ويحيون حياة جماعية في الزوايا والربط، أو يجتمعون اجتماعات دورية في مناسبات معينة ويعقدون مجالس العلم والذكر بانتظام. واختلفت أسماء الطرق في العالمين العربي والإسلامي باختلاف أسماء مؤسسيها، وهي في حقيقة الأمر تهدف إلى غاية واحدة. واستمرت الطرق

الصوفية في الظهور والانتشار في العالم الإسلامي إبان القرون التالية. ففي القرن الثامن ظهرت النقشبندية لمؤسسها بهاء نقشبند البخاري المتوفى سنة 791 هـ، وقد انتشرت في بلدان إسلامية عدة، والطريقة الخلوتية، وهي طريقة فارسية في سندها، ونشرها في مصر مصطفى كمال الدين البكري المتوفى 1162 هـ، وانتشرت في تركيا الطريقة البكتاشية التي أسسها حاج بكتاش المتوفى سنة 738 هـ، وهي فرع من اليسوية، إلى جانب الطريقة المولوية المنسوبة لمولانا جلال الدين الرومي وقد استخدم أصحابها الموسيقى والغناء في مجالس الذكر وعرف مريدوها في أوروبا بالدراويش الراقصين.

وهكذا ظهرت طرق صوفية متعددة في العالم الاسلامي وانتشرت فيه على نطاق واسع. ولا يزال بعضها يمارس نشاطه في عصرنا هذا. ولكن الطرق الصوفية في القرون المتأخرة، خصوصاً منذ عصر العثمانيين، تدهورت عن ذي قبل وذلك لأسباب حضارية، ولم تصدر عن صوفية هذه الفترة مصنفات مبتكرة، وإنما صدرت عنهم شروح وتلخيصات لكتب المتقدمين من الصوفية، وانصرف أتباع هذه الطرق شيئاً فشيئاً إلى الشكليات والرسوم، وابتعدوا في الأغلب عن العناية بجوهر التصوف ذاته، وسيطرت على جماهير المنتسبين إلى تلك الطرق الأوهام والمبالغة في التحدث بمناقب الأولياء وكراماتهم التي لم يكن يأبه لها المحققون من أوائل شيوخ التصوف، ولم يكونوا يعتبرونها دالة على كمال العلم والعمل. ومن هنا استُهدفت الطرق لنقد شديد في العصور الحديثة من المصلح الديني محمد بن عبدالوهاب وأتباعه.

على أن ثمة نشاطاً ايجابياً للطرق كالقادرية والشاذلية والتيجانية والسنوسية والميرغنية ظهر في العصر الحديث، فإن مريدي هذه الطرق هم الذين سعوا في نشر الإسلام ووفقوا إليه في إفريقيا الوثنية، وبعضها كالسنوسية كان له دور في مقاومة الاستعمار، ولا شك أن منهج الطرق في التهذيب الروحي ذو فاعلية قوية لأنه يتجه إلى وجدان الناس أساساً.

(9) وقد كان لبعض شخصيات التصوف الإسلامي أثرها الواضح على التصوف المسيحي في العصر الوسيط والفكر الأوروبي منذ أوائل النهضة، كما حظيت بدراسة المستشرقين المحدثين والمعاصرين. فقد عرف المدرسيون The Scholastics في أوروبا الغزالي وفلسفته، وذلك من خلال ما ترجم من بعض كتبه في العصر الوسيط وأوائل النهضة، فقد ترجم جنديسالفو (Gundisalvo) « مقصاد الفلاسفة »، إلى اللاتينية، ونشر في فيينا سنة 1506 م، وترجم كالونيموس Calonymus كتاب « تهافت الفلاسفة » إلى اللاتينية أيضاً، وترجم إلى اللغة العبرية نفس الكتابين اللذين ذكرنا مع بعض رسائل أخرى قصيرة، وترجمت أجزاء من « إحياء علوم الدين » إلى بعض اللغات الأوروبية كالانجليزية والاسبانية، وترجم هومز Homes وألباني Albany « كيمياء السعادة » إلى الانجليزية سنة 1873 م، وترجمه دي فيلد De Field في لندن سنة 1910 م، وترجم باربييه دي مينارد Barbier de Minard « المنقذ من الضلال » إلى اللغة الفرنسية ونشره في « المجلة الآسيوية » Journal Asiatique سنة 1838 م، كما ترجمه أيضاً شمويلدرز Schmoelders إلى اللغة الفرنسية، كما ترجمه دي فيلد إلى الانجليزية سنة 1909 م. وعني المستشرق الاسباني پلاثيوس Palacios بدراسة الغزالي، وبترجمة كثير من فصول كتبه الأخرى إلى الاسبانية، كما ترجمت رسالته « أيها الولد » إلى الألمانية ترجمها هامر برجستال Hammer Purgstall ونشرت في فيينا سنة 1878 م، وترجمها شيرز Scheres إلى الانجليزية ونشرت في بيروت سنة 1933 م، وترجمها محمد بن شنب إلى الفرنسية سنة 1901 م، ونشرت في المجلة الافريقية Revue Africaine، وترجمها المستشرق الأسباني لاتور Lator إلى الاسبانية، ونشرت في بيروت سنة 1955. وذكر المستشرق الاسباني هرناندس Hernandez أن هناك أكثر من أربعين دراسة في أوروبا تناولت مختلف نواحي حياة الغزالي وفكره وأثره في الفكر الإسلامي والأوروبي، وقد أبدى كثير من الدارسين في الغرب إعجابهم بالغزالي الفيلسوف المتصوف حيث أنه لا يزال إلى يومنا هذا صاحب أفكار حية. وقد وصفه ماكدونالد بأنه أكثر المفكرين الذين أنجبهم الإسلام أصالة وأكبر علماء العقائد فيه.

وكذلك كان لابن عربي أثر كبير على بعض مفكري أوروبا، ويرجع الفضل في بيان هذا الأثر إلى المستشرق الإسباني بلاثيوس الذي أثبت تأثر دانتي برسالة الإسراء والمعراج لابن عربي في « الكوميديا الإلهية »، وقد اكتشف الأصل اللاتيني المترجم لرسالة ابن عربي بعد وفاة بلاثيوس سنة 1946 م، وقد كتب بلاثيوس كتاباً عالج فيه هذا الموضوع عنوانه « علم الأخرويات الاسلامي في الكوميديا الإلهية » (La Escatologia Musulmana en la Comedia Divina, Madrid, 1943). ويذهب بلاثيوس إلى أن جميع الصوفية الذين جاءوا بعد إبن عربي في الشرق والغرب على

السواء قد تأثروا به.

بل إن إبن عربي كان معروفاً عند المدرسيين في أوروبا قبل دانتي، فهو قد عرف عند المفكر المدرس ريمون لل. ويظن أن سبينوزا في العصر الحديث متأثر به أيضاً.

ومن الشخصيات الصوفية التي عرفت في أوروبا وكان لها تأثير على التصوف المسيحي إبن عباد الرندي، الصوفي الأندلسي المتوفي سنة 805 هـ، وهو صوفي شاذلي شرح حكم إبن عطاء الله السكندري، ويرجع الفضل في الإبانة عن أهمية الرندي في التصوفين الإسلامي والمسيحي إلى بلاثيوس أيضاً الذي نشر في سنة 1933 م بحثاً بمجلة الأندلس عن الرندي عنوانه: «اسباني مسلم سابق على القديس يوحنا الصليبي»، وكان غرضه الأساسي بيان مدى تأثير إبن عباد الرندي على المدرسة الكرملية في التصوف وعلى رأسها يوحنا الصليبي، خصوصاً في مسألة مذهب الزهد في الكرامات (La Renuncia a los carismas). وقد تناول كاتب هذه المادة بيان تأثر يوحنا الصليبي بإبن عباد في بحث كتبه بمجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد (مجلد 6، عدد 1-2، سنة 1958 م) وفي بحثه عن («إبن عطاء الله السكندري» القاهرة، 1958 م).

وكان من الصوفية المتفلسفين الذين عرفوا في أوروبا إبن سبعين المتوفي سنة 668 هـ، الذي أرسل إليه الامبراطور فردريك الثاني حاكم صقلية بأسئلته الأربعة حول بعض المسائل الفلسفية، فأجابه عليها بكتاب «جواب صاحب صقلية» (نشر بالتقايا، بيروت، 1943 م)، كما عرفه معاصره ريمون لل، وقد تحدثنا عن ذلك بالتفصيل في كتابنا («إبن سبعين وفلسفته الصوفية») (دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973 م).

وقد بيّن المستشرق الانجليزي رينولد نيكولسون كيف تعلم الغرب عن التصوف الإسلامي قائلاً: «أما فيما يتصل بالمسائل الصوفية من ناحيتها السيكولوجية والنظرية، فالغرب لا يزال يتعلم الكثير عنها من المسلمين. ولكن إلى أي مدى تعلم الغرب بالفعل من مفكري الإسلام ومتصوفيهم في القرون الوسطى عندما كانت أشعة الفلسفة والعلوم المنبثقة من المراكز الثقافية في أسبانيا تضيء جميع أوروبا المسيحية، فهذه مسألة لا تزال رهن البحث والدرس التفصيلي. ولكن دين الغرب للمسلمين كان ولا شك عظيماً، بل قد يكون غريباً حقاً أن رجالاً مثل القديس توماس الأكويني وإيكهارت ودانتي، لم يصل إليهم أثر من هذا المصدر، فإن التصوف كان الميدان الذي اتصلت فيه مسيحية القرون الوسطى بالإسلام اتصالاً وثيقاً».

أبو الوفا التفتازاني

تضاد

Contraste
Contrast
Antagonismus

الأضداد حدود مختلفة في الكيف وفي القضايا هي كليات مختلفة كيفاً بين الكلية الموجبة والكلية السالبة وهما لا تصدقان معاً وقد تكذبان معاً فهما لا يجتمعان ولكن قد يرتفعان كالسواد والبياض على عكس النقيضين اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود. والدخول تحت التضاد يكون بين الجزئيات المختلفة في الكيف أي بين الجزئيات المختلفة كيفاً وهي الجزئية الموجبة والجزئية السالبة وهما قد تصدقان معاً ولكنهما لا تكذبان معاً.

مصادر ومراجع

- الجرجاني، التعريفات.
- Johnson, W.E., Logic, 3 Vols, 1921, 1924.
- Prior, A.N., Formal Logic, 1953.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

إضافة

التضاد مفهوم يدل على التباين والتقابل التام أو القطعي. ويشترط في الضدين أن يدخلا تحت جنس واحد، مثل الألوان: الأحمر ضد الأخضر. وتشتد درجة التضاد باشتداد درجة التعادل بين الحدين، المرتبطة مع نسبة اقترابهما من الحد الأوسط أو ابتعادهما عنه كمّاً أو كيفاً.

وترتبط حالات التضاد مع عملية المعرفة والإدراك والشعور. فالمشاعر المتضادة نحو لذة ـ ألم، فرح ـ حزن، توضح الحدود الشعورية لبعضها بعضاً. كذلك الادراكات الحسية والمتعالية في التصورات العقلية. لكأن التضاد أحد شروط التميز والوضوح. لذلك أصبح التضاد قانوناً أساسياً من قوانين التداعي في عمليات التمثل المعرفي سواء بالنسبة

للمدرسة التجريبية أو المدرسة العقلية. وقد اعتبره أرسطو في مربعه الشهير أحد القوانين الأساسية للقضايا.

التحرير

تطابق (مُطابَقَة)

Similitude
Similitude
Ähnlichkeit, Gleichnis

الكلام على علاقة التطابق هو على العموم كلام على الحالات التي نجد فيها إما علاقة تشابه أو علاقة تماثل أو علاقة اتفاق بين شيئين أو أكثر من الأشياء المتميزة. إذا قلت، مثلاً، يوجد تطابق بين جسم هذا الانسان وجسم ذاك الانسان، فما أعنيه هو أنه يوجد تشابه في البنية الفيزيولوجية للجسمين. وإذا قلت يوجد تطابق بين العددين، 2 و4، في الكسرين، $\frac{2}{5}$ و $\frac{4}{10}$ على التوالي، فما أعنيه هو أنه توجد علاقة تماثل بالتناسب بين هذين العددين بمعنى أن العدد 2 بالنسبة للعدد 5 هو كالعدد 4 بالنسبة للعدد 10. وإذا قلت إن كلام يوسف يتطابق مع كلام عادل، هنا أفهم التطابق بمعنى الاتفاق.

يكتسب مفهوم التطابق أهميته الفلسفية بسبب وجود اتجاه قوي في الفلسفة للنظر إلى هذا المفهوم على أنه العنصر الأهم في تحليل مفهوم الصدق. أن نقول إن قضية ما هي قضية صادقة، كما اقترح الكثيرون من الفلاسفة، هو أن نقول إنه توجد علاقة تطابق بين هذه القضية والواقع، وأن نقول إنها كاذبة هو أن نقول إنه توجد علاقة تطابق بين نقيض هذه القضية والواقع. أن أقول، مثلاً، إن القضية « الأرض كروية » صادقة هو أن أقول، بالنسبة لهذا التحليل لمفهوم الصدق، إن القضية « الأرض كروية » تتطابق مع واقعة كون الأرض كروية. وأن أقول إن القضية « كارتر هو وزير الدفاع الأميركي » قضية كاذبة هو أن أقول إن نقيض هذه القضية، أي « ليس كارتر وزير الدفاع الأميركي »، يتطابق مع واقعة عدم كون كارتر وزير الدفاع الأميركي.

لا بد هنا من طرح سؤالين: هل من معنى لقولنا إن القضايا بما هي تتطابق أو لا تتطابق مع الواقع؟ وإذا كان لا بدّ من حل مفهوم الصدق إلى علاقة تطابق بين شيئين متميزين، فبأي معنى يجب أن نفهم هذا التطابق؟

الجواب على السؤال الأول هو بالنفي، لأنه يفترض في علاقة التطابق أن تقوم بين شيئين متميزين. ولكن إذا كانت (ق) قضية صادقة، فلا يمكن التمييز بين واقعة أن « ق » صادقة وواقعة أن ق « الأرض كروية » هي، مثلاً، قضية صادقة. ووصفها بالصدق يعني، بالضرورة المنطقية، أن الأرض كروية. فمن الواضح أنه لا يمكن منطقياً أن تكون « الأرض كروية » صادقة وألاّ تكون الأرض كروية، أو أن تكون الأرض كروية وألا تكون « الأرض كروية » صادقة. وهكذا يبدو أنه في الحالات التي نكون فيها قضية ما صادقة، لا تكون هذه القضية، بما هي، متميزة عن الحقيقة الواقعية، بل مندمجة فيها، ولا يعود بالتالي من المناسب اعتبار علاقة هذه القضية بالواقع علاقة تطابق.

ولكن عليه، بالنسبة لأي قضية على الاطلاق، قد تكون هذه القضية إما محمولة على فعل إثبات أو فعل نفي أو محمولة على حالة ذهنية معينة أو بدون أي حامل على الاطلاق. وإذا كان لا بدّ من تحليل مفهوم الصدق كعلاقة تطابق فإن هذا التحليل ذو جدوى فقط في الحالة الأولى والثانية، لأن التطابق، إن حصل، فإنما يحصل بين حامل القضية والواقع، وليس بين القضية، بما هي والواقع. فالقضية، بما هي، كما رأينا، لا تكون، في حال كونها صادقة، شيئاً متميزاً عن الواقع، بل شيئاً مندمجاً فيه. ولكن عندما يكون للقضية حامل، فبإمكاننا هنا أن نشير إلى وجود علاقة تطابق أو عدم تطابق بين الواقع وما تُحمل عليه هذه القضية.

قلنا سابقاً أن حامل القضية هو إما فعل إثبات (أو نفي) أو حالة ذهنية من نوع معين. بمعنى آخر، بالنسبة لأي قضية على الاطلاق، قد تكون هذه القضية إما شيئاً نثبته أو شيئاً نسلّم به أو شيئاً نتمسك بصدقه وما شاكل ذلك. إذا قلت، مثلاً، إن الأرض كروية، فما أفعله هنا هو إثبات صدق القضية « الأرض كروية » وفعل الإثبات هنا هو حامل القضية. وإذا قلت أنا أسلم بصدق القضية « الأرض كروية » أو أعتقد جازماً أن الأرض كروية أو أتصور أن الأرض كروية، فإن لدينا في كل حالة من هذه الحالات وضعاً ذهنياً معيناً يشكل حامل القضية « الأرض كروية ». وأن نقول إن هذه القضية صادقة هو أن نقول إن أي فعل من نوع إثبات هذه القضية هو فعل يتطابق مع واقعة كون الأرض كروية، أو أن حالة ذهنية من نوع حالة الاعتقاد بصدق هذه القضية أو من نوع حالة

تصور كون هذه القضية صادقة هي حالة تتطابق مع واقعة كون الأرض كروية. من الواضح هنا أنه إذا كانت قضية (ق) صادقة، يلزم عندها أن تكون كل حالة من نوع إثبات صدق (ق) أو كل حالة من نوع حالة الاعتقاد بصدق (ق) أو من نوع تصور (ق) صادقة هي حالة تتطابق مع الواقع.

ولكن كيف علينا أن نفهم التطابق هنا؟ من الأمور الواضحة أنه لا يمكن النظر إلى علاقة التطابق في الحالات التي تعنينا هنا على أنها علاقة تشابه أو تماثل. فلا معنى لأن أقول إن فعل إثباتي للقضية «الأرض كروية» يتشابه أو يتماثل مع واقعة كون الأرض كروية. وكذلك لا معنى لأن أقول إن حالة ذهنية معينة كحالة اعتقادي أن الأرض كروية أو حالة تصوري لكرويتها تتشابه أو تتماثل مع واقعة كونها كروية. ولكن بإمكاننا أن نفهم التطابق هنا بمعنى الاتفاق. عندما أقوم بإثبات صدق «الأرض كروية» فما أفعله هو اسناد صفة معينة إلى شيء معين. وما أفعله يتفق مع الواقع بمعنى أن الصفة التي أسندها إلى هذا الشيء هي بالفعل له. وعندما أكون في حالة ذهنية معينة كحالة الاعتقاد أن الأرض كروية أو كحالة تصوري لكونها كروية، فما يحصل هنا، على صعيد ذهني، مماثل لما يحصل في حالة الإثبات، على صعيد لغوي، أي أنني هنا أيضاً أعطي صفة معينة لشيء معين. ولذلك إذا اعتبرنا هنا أن حالتي الذهنية متفقة مع الواقع، فما نعنيه هو أن الواقع هو تماماً كما تصوّره حالتي الذهنية هذه.

مصادر ومراجع

- Acton, H.B., The Correspondence Theory of Truth.
- Armstrong, D.M., Belief, Truth and Knowledge, Cambridge Uni, Press, 1973.
- Austin, J.L., Philosophical Papers, Chap. 5.
- Hamlyn, D.W., The Correspondence Theory of Truth, Philosophical Quartely, 1962.
- Proceedings of the Aristotelian Society, 1934-35, Vol. XXXV.

عادل ضاهر

إضافة

من الأنسب الفصل بين دلالات عدة جمعت تحت لفظ واحد مثل: تناسب Correspondance لعلاقة التشابه القائمة بين مجموعتين أو شيئين، من حيث يناسب كل جزء أو حد أو عنصر من المجموعة جزءاً أو حداً أو عنصراً من المجموعة ب. كما هي الحال في ميتافيزيقا سبينوزا حيث يناسب كل حال من أحوال الفكر (أو الفكرة) حالاً من أحوال الامتداد (أو الجسم).

وأقول: تطابق Adéquation لوصف العلاقة المعرفية بين القول وموضوع القول على مذهب الفلاسفة الواقعيين، أو بين أجزاء القول بالذات (بنية القول على حد تعبير الجاحظ) على مذهب الفلاسفة الإسميين.

فالتطابق بالمعنى الأول هو الذي يولّد الصدق أو الكذب في القضايا، في حين لا ينتج عنه، بالمعنى الثاني، سوى التماسك المنطقي.

موسى وهبه

تواطؤ (في اللفظ)
Amphibologie – ambiguïté
Amphibology
Amphibolie

التواطؤ هو استعمال نفس اللفظ أو نفس التعبير اللغوي في أكثر من حالة دون حصول أي تغيير، مهما ضؤل، في معناه. إذا قلت، مثلاً، «الانسان حيوان، والفيل حيوان»، فإن استعمالي للفظ «حيوان» هنا يتصف بالتواطؤ، لأن معنى هذا اللفظ في الجملة «الانسان حيوان» لا يختلف في شيء على الاطلاق عن معناه في الجملة «الفيل حيوان». ولكن لو قلت الآن «جاري حيوان قذر»، فإن استعمالي للفظ «حيوان» في هذه الحالة لا يتصف بالتواطؤ بالنسبة لاستعمالي له في الحالتين السابقتين، لأن غرضي من استعمال هذا اللفظ الآن هو الحط من قدر جاري، وليس كما في الحالتين السابقتين، الدلالة على كونه كائناً ينتمي بيولوجياً إلى جنس الحيوان. ولذلك فإن استعمالي لهذا اللفظ في الحالة الأخيرة يكسبه معنى غير الذي نجده في استعمالي له في الحالتين السابقتين. من الواضح، إذن، أن وجود تواطؤ في استعمالي للفظ أو تعبير لغوي معين يستلزم كشرط ضروري وكاف أن يوجد أكثر من حالة واحدة لاستعمالي له، وأن يكون معناه واحداً في كل حالات استعماله هذه.

ولكن ما معنى أن نقول، بالنسبة لفئة محددة من حالات استعمال تعبير لغوي معين، إن معنى هذا التعبير واحد في كل حالات الاستعمال التي تنتمي إلى الفئة المعنية؟ لتبسيط الأمور، لنفترض أن لدينا حالتين لاستعمال تعبير لغوي معين «ت» وأن معنى «ت» واحد في الحالتين. أن نقول إن معنى

« ت » واحد في الحالتين هو أن نقول أن القصد اللغوي Linguistic Intention لـ « ت » واحد في الحالتين. وأن نتكلم على القصد اللغوي لتعبير أو لفظ « ت »، كما هو مستعمل في الجملة « م هو ت »، وهو أن نتكلم على فئة المحمولات لكل القضايا المتضمنة في « م هو ت »، والتي لا يكون بينها تكافؤ منطقي. وإذا أخذنا الآن حالة ثانية لاستعمال « ت »، حالة استعمالها، مثلاً، في الجملة « ق هو ت »، واعتبرنا معنى « ت » في الحالة الأخيرة هو ذاته معنى « ت » في الحالة السابقة، فعندها يجب أن يكون القصد اللغوي لـ « ت » في الحالة الأخيرة هو ذاته القصد اللغوي لـ « ت » في الحالة السابقة. إذا قلت، مثلاً، « زينب أرملة »، و« شقيقتي أرملة »، فإنني، لا شك، أستعمل « أرملة » بنفس المعنى. فالقضية « زينب أرملة » تتضمن القضايا « زينب إنسان »، و« زينب أنثى »، و« زينب بدون زوج الآن »، الخ، والقضية « شقيقتي أرملة » تتضمن قضايا تحتوي فقط على المحمولات التي نجدها في فئة القضايا السابقة. إذن، لا شك هنا أن القصد اللغوي لـ « أرملة » في الحالة السابقة من استعمالها هو ذاته القصد اللغوي لـ « أرملة » في الحالة الثانية من استعمالها.

من الواضح من تحليلنا أن مفهوم التواطؤ يقوم على مفهوم وحدة القصد اللغوي. فإذا كان التواطؤ، كما عرفناه في البداية، يعني استعمال نفس اللفظ في أكثر من حالة دون حصول أي تغيير في معناه، وإذا كان استعمال نفس اللفظ بنفس المعنى في حالات متعددة يعني أن القصد اللغوي لهذا اللفظ واحد في كل هذه الحالات، يتضح عندها أن التواطؤ في استعمال لفظ معين يستوجب، كشرط ضروري وكاف، أن يكون هناك أكثر من حالة لاستعمال هذا اللفظ وأن يكون القصد اللغوي في أي حالة من هذه الحالات هو ذاته القصد اللغوي في الحالة أو الحالات الأخرى.

عادل ضاهر

إضافة

يتجاوز معنى مفهوم التواطؤ حدود التعريف اللغوي ـ المنطقي ليدخل في ميادين القانون والأخلاق والسياسة في الفكر الحديث ـ المعاصر.

وربما كان أرسطو أول من أثار مشكلة التواطؤ والاشتراك في مستواها اللغوي ـ المنطقي ـ الأنطولوجي جميعا.

لذا يصعب الحديث عن التواطؤ دون استدعاء الاشتراك في جميع المستويات المشار إليها. وهما يدخلان معاً ضمن مشكلة العلاقة بين اللغة والوجود، القول والمقول والدلالة والمعنى ـ أو بصيغة ثانية إشكالية علاقة العقل ـ الوجود التي تحمل الإشكالية المعرفية ـ التعبيرية ـ الكينونية معاً.

التحرير

تَطَوُّر

Développement-Evolution
Developement-Evolution
Entwicklung

التطوّر هو افتراض فلسفي قديم يرتأي أن الأنواع الحية ليست ثابتة على ما هي عليه، ويعود هذا الإفتراض إلى فلاسفة يونان ولاتين أمثال أناكسيماندر ولوكريس، وإلى بعض الفلاسفة المؤمنين بالله، ومنهم أوغسطينوس، الذين تكلموا عن تطور العالم كله بموجب الطاقات المعطاة له من الله. ومع ظهور الفيزياء « الغليلية » تفوق المتحول على الثابت، وقد أسهم العلم في ترسيخ هذه الفكرة ابتداء من القرن السابع عشر، بخاصة العلم الذي يعنى بالانسان والطبيعة. فقامت الفيزياء على فكرة التطور، وبدا العالم كله « مادة في طريق التطور »، ومالت العلوم الطبيعية إلى الأخذ بالتحول كموضوع أساسي لأبحاثها، معتبرة إياه وجهاً جوهرياً للواقع. وانقادت العلوم لتفكير هيرقليطس، إلى درجة قيل فيها إن اكتشافات القرنين التاسع عشر والعشرين ليست سوى إعطاء مضمون علمي غني للتصور الهيرقليطي بشأن الصيرورة الشاملة.

وتطبّق لفظة تطور على كل تغيير يقع تحت نظر المراقب على امتداد زمني، وفي أي نطاق كان من الظواهر الطبيعية والبيولوجية والانسانية. فمن مراقبة الظواهر المترابطة يندفع العالم إلى اضفاء معنى عليها واتجاه لها. فيتكلم مثلاً عن التطور الارتقائي في مجال الأنواع الحية؛ وعن التطور التقهقري في مجال الطاقة. ويظهر من ثمّ كيف أن كل نظرية تطوّر لا تنحصر في إطار مراقبة الوقائع، بل تلعب بادرة العالم الشخصية دوراً مهماً في صياغة الافتراض والسعي إلى تبريره. ويتعرض العالم لخطر التعدي في تنظيره وافتراضاته لمستوى الوقائع فيكوّن نظريات شاملة ومطلقة ينقصها الدعم الفكري السليم. مثلاً: ما يذهب إليه بعض العلماء في تأكيدهم للتناقض ما بين فكرتي الخلق والتطور، حيث تبدو الفكرة

الأولى متصفة بالجمود، بينما لا تنفصل الثانية عن التحولات. ولا يغرب عن بال المراقب الدقيق أن فكرة الخلق هي دينية ومستمدة من وحي تأخذ به اليهودية والمسيحية والإسلام، ولا تمت بصلة إلى أية نظرية علمية يتحتم عليها أن تحصر أبحاثها في العالم الحسي. صحيح أن العالِم لا يتمالك أن يتوقف عن التساؤل حول أصل الأشياء وغايتها، ومع ذلك يدرك أنه في مثل هذا التساؤل يتعدى الميدان المألوف في أبحاثه نحو ميدان فلسفي صرف يبقى في متناول الفكر الانساني.

تسهم أربعة علوم معاصرة في دعم نظرية تطور الأنواع الحية « بعدد لا يحصى من الاختبارات الايجابية ». علم الإحاثة الذي ينقب عن الكائنات المندثرة في أحشاء الأرض بواسطة وثائق متحجرة هي الأحافير ويكشف عن أنواع كثيرة من النبات والحيوان اندفنت في ثنايا الأرض وزالت من الوجود. علم الأجنَّة الذي يكشف عن القرابة العامة بين الكائنات الحية، مظهراً مدى تشابهها في مراحلها الجنينية. وعلى سبيل المثل يبرز كيف أن قلب اللبونات هو في بادىء الأمر أنبوب بشكل S وهو شبيه بقلب الأسماك. علم التشريح المقارن الذي يشرح كيف أن الأعضاء المتقلصة في الكائنات الحية هي استمرار لأعضاء سالفة كان لها شأنها ووظيفتها في ماضي العصور. علم التوالد يظهر دور التناسل في حدوث بعض التطورات المفاجئة. ويمكن إضافة علمين جديدين أسهما إسهاماً فعالاً في إيضاح ملامح التطور، هما علم الطفيليات، وعلم الساروم.

إن أهم ما جمعته العلوم من ملاحظات تمتد من العصر الكمبرياني حتى أيامنا، هو أن الحياة ظهرت على الأرض منذ ملياري سنة، بينما الانسان يعود إلى مليون سنة. فالحياة هي في نمو مستمر وعلى تزايد دائم. وعلى الرغم من قدمها، يلاحظ أنه ما من نموذج أساسي انقرض بشكل نهائي. ويلاحظ أيضاً أن بعض مناطق من الكرة الأرضية حلَّت فيها الحياة قبل سواها. كما يلاحظ أيضاً أن أنماط الحياة الجديدة تؤدي إلى بروز جماعات جديدة، وحيث تبقى أنماط الحياة على شكل واحد فلا مجال لظهور جماعات جديدة متطورة. أما الكمية المجموعة للمادة الحية فهي على تزايد مطرد في العالم، كما أنه يلاحظ نمو منتظم لتزايد الأنواع، ولا توجد قاعدة واضحة لسرعة ظهور الأنواع وانطفائها، هنالك تغيارات إحيائية تدريجية، كما يلاحظ أيضاً الاستعاضة عن عضو بعضو آخر داخل فريق أو نموذج تطوري. أما الأنواع فتتجمع في شعب تتمتع بمستوى متميز للتنظيم الجسدي مع كل ما يرتبط بهذا التنظيم من قدرات وظيفية. ولم يتفق العلماء بشأن عدد الشعب، ولكنهم يركزون على شعبتين كان لهما قسط أوفر من النجاح هما شعبة الأرثروبود التي تتفرع منها أنواع الحشرات، وشعبة « الكوردي » التي تميزت ببنية داخلية داعمة، وهي كناية عن عمود مستطيل يتفرع منه ضلوع، إنها شعبة الفقريات.

ويلاحظ أن العلماء، باستثناء قلةٍ، مقتنعون ببراهين التطور، ولكنهم يختلفون في تفسيرهم لطرق التطور القديمة منها والقائمة حالياً. بعضهم يأخذون بموقف لامارك في كتابه « فلسفة علم الحياة » 1809، الذي يركز النظام التطوري على مبدأ « العادة هي طبيعة ثانية ». ويرى لامارك أن الوظيفة تخلق العضو، وأن كل ما أكسبته الطبيعة لأفراد أو أفقدتهم إياه بتأثير استعمال مركز لأحد الأعضاء أو إهمال دائم لعضو آخر، ينتقل بالولادة إلى الأفراد الجدد شرط أن تكون التحولات المكتسبة مشتركة بين الجنسين المتناسلين. أما التحول فيتم بتأثير من المحيط وتكيف من الكائن الحي. وبديهي أن نلاحظ كيف أن لامارك متأثر في شرحه بنظرية ديكارت في الحياة وطابعها الآلي الميكانيكي. وهنالك قسم آخر من العلماء يأخذون بموقف داروين في كتابه « أصل الأنواع » 1859 الذي يرى أن الأسباب الخارجية تبقى غير كافية للبرهان عن التطور، ويركز انتباهه على الإنتقاء الذي يمارسه الانسان على الحيوانات الداجنة والذي يؤدي إلى تنوّعها، وعلى الصراع في سبيل الوجود الذي ينتج عن نمو عدد الكائنات الحية، فيخلص إلى نظرية الإنتقاء الطبيعي والوراثة، ويقول بأن كل تحول ناتج عن الإنتقاء الطبيعي ينتشر بشكله الجديد في التناسل. إن الإنتقاء الطبيعي يحدث انطفاء بعض الأنواع، وتنوع الخصائص المميزة.

بوجه العموم تسود في أيامنا بشأن التطور « نظرية جامعة » قابلة للاكتمال بما يطرأ في مستجد الأبحاث. ليست هذه النظرية بناء نظرياً مستقلاً، بل خلاصة جامعة لكل معطيات البيولوجيا الاختبارية ولمراقبة عوامل الوراثة وبيولوجيا الشعوب. ويمكن تلخيصها بالشكل التالي: ينتج التطور بموجب إحدى الطرائق الأساسية التالية: التغيار الإحيائي، إعادة المزج التناسلي، الإنتقاء، الفرز أو العزل. إن التغيارات الإحيائية لا تقود التطور، بل إنها « تخزن، توفر المؤونة » في الخزان الوراثي. أما أكبر قسط من التحول التكيفي فيرتكز على « الجينة »، مع العلم بأن مدى مفعولها محدود. إن تكوين أصناف منظمة على مستوى أعلى هو امتداد في الزمان الجيولوجي للطرق

التي تؤدي إلى تكوين «الأعراق» و«الأنواع». هذه الأصناف تنتج عن تنوع أكبر في الأحياء وعن انطفاء الأجناس الوسيطة. وتؤدي هذه الخلاصة العامة الى تصور اطاري لسير التطور. تحصل تبدلات في القطاع الوراثي عند تكاثر الأجسام العضوية، وينحصر كل تبدل بمفرده في قطاع صغير وقليل التردد، أما مجموع التبدلات فكثير جداً بسبب ضخامة عدد العناصر المتفاعلة وامتداد الزمان. بعض التفاعلات المفاجئة المرتبطة بدوافع النمو المعقدة تسهم في إنماء التنوع في الأفعال أيضاً. ثم يتدخل عامل الموت، ودوره كبير جداً في سير التطور، وهو يضرب الأجيال المتعاقبة على امتداد مراحلها، ويلاحظ أن الأفراد المتنوعين يخضعون لامتحان صراع الحياة بطرائق غير متعادلة. إن الاختلاف في القدرة على الاستمرار في الحياة عند مختلف النماذج التوالدية هو ما يكوِّن مبدأ الانتقاء الطبيعي، الذي يدعم وينقل ميزة دون سواها، فتجتاح رويداً رويداً الشُعب كلها، وبهذا الشكل يكون التطور قد تقدم خطوة معينة. فبتجميع الميزات المختلفة، وهي في مفردها زهيدة، تسير حركة التطور حيث يطرأ التحول على عرق محدود في المكان، ثم يمتد إلى النوع، فالجنس، فالعائلة الكبرى. صحيح أن هذا التصور لا يستوفي شرح التطور من كل جوانبه، ولكنه أثبت صدقه، إذ لم يناقضه حتى الآن واقع أو اختبار.

ولعل أخطر ما جاء في نظريات تطور الأنواع الحية العلمية هو القول بأن الإنسان يأتي طرفاً نهائياً في سلسلة كائنات حيوانية اختلفت عناصرها المتعاقبة تدريجياً. ولكن، من الثابت العلمي حتى الآن، غياب الدلائل الحسية القاطعة في الانتقال من مرحلة حيوانية معينة قبل الإنسان الى مرحلة الإنسان، الحيوان العاقل. وهذا ما دفع بالعلماء إلى اطلاق افتراضات، تتنوع حتى التناقض، بشأن أصل الإنسان الحيواني، وبشأن تحديد النوع الحيواني الذي أدى بتطوره إلى الإنسان. وعلاوة على ذلك يتعذر على العلماء أن يحددوا بالضبط زمان ظهور التفكير في جسم حيواني أو مرحلة انتقال جسم حيواني إلى طور التفكير. يربطون ظهور الإنسان، في تاريخ الحياة، مع بدء استخدام الأدوات، ويغفلون استخدام الأدوات واللغة والرموز وما يرافق ذلك كله من ضرورة الحياة في مجتمع، يفترض مسبقاً ان الحيوان اجتاز العتبة المؤدية إلى الذكاء والعقل. فإن انتاج الأداة يفترض عند من يقوم به التفكير بشأن استخدامها وارتقاب فعاليتها، فيمكن الخلوص من ثَمَّ إلى ارتباط ظهور الانسان العامل مع الانسان الحكيم، لأنه منذ بروز التفكير تكوَّن الذكاء الإنساني واحداً وكاملاً.

ويختلف العلماء أيضاً بشأن أصل وحدة النوع الإنساني، هل يمكن القول بأنها معطاة منذ البدء، أم انه يجب القول بظهور شُعَب إنسانية عديدة ومتنوعة في البدء، من أجناس حيوانية سابقة للإنسان عديدة ومتنوعة، وفي مراحل وحقب عديدة، ومتنوعة، وفي مناطق من الأرض عديدة ومتنوعة؟ وإن صح الافتراض الثاني، كيف حصل الانتقال من الكثرة إلى الوحدة في النوع الإنساني؟ وإضافة إلى ذلك يختلف العلماء في تفسيرهم لظهور الإنسان في التطور، فمنهم من يقول بأن التطور الحياتي كان يستهدف الإنسان كغاية، ومنهم من يقول بأن التطور خضع لآلية التغيار الإحيائي والإنتقاء، وهو ليس سوى نتيجة تكيف الكائنات الحية مع المحيط. ولكن مع شدة اختلاف العلماء في افتراضاتهم العلمية بشأن أصل الإنسان، فإنهم يميلون إلى التأكيد بأن هذا الكائن يمثل نوعاً جديداً وأصيلاً في الحياة، معه يحصل انتقال، بل قفزة جبارة من مرحلة التطور المفروض على الكائنات الحية إلى مرحلة التطور الواعي لذاته. إن الإنسان مسؤول عن مصير الحياة ويجسد العامل النهائي في قرار مستقبل تاريخه.

ولم ينحصر التفسير التطوري في مجال العلوم الطبيعية، بل امتد إلى علوم الفكر ذاته. فيوم كانت معرفة أصول الإنسان ترقى إلى بضعة آلاف من السنين كان الناس يتوهمون أن الإنسان لم يتطور، منذ ظهوره على الأرض، إلا قليلاً جداً وبأشكال عرضية عابرة. أما اليوم فقد بات معروفاً أنه داخل كل انسان رواية طويلة ومتبدلة الفصول، ويظهر أيضاً درس الشعوب البدائية مدى تطور البشرية والمجتمعات المتعاقبة. منذ بدء الإنسان حتى الآن، حصلت تبدلات عميقة في عمق ذكائه، ويبرهن عن ذلك كيف أن البدائي لا يفكر على منوال الشعوب المتقدمة. وخلافاً لما يتراءى لمن يتطلع إلى الأشياء تطلعاً سطحياً حيث يبدو كل شيء وكأنه ثابت، بخاصة الحضارات، فإن التاريخ يظهر أن الحضارات العظيمة خاضعة للزوال، والكثير منها قد زال تماماً بعد أن تألق وعظم. يتركز الانتباه في هذه الأيام على التغيير السريع في كل شيء، ويقدم العلم نماذج عن تطور المجتمعات الدائم، وعما تبدلته البشرية عبر ملايين السنين. ولم تنحصر العلوم الإنسانية في مجال تطور الجماعات، بل وجهت الانتباه إلى تطور كل فرد من الولادة حتى الممات. فهو في تطور دائم، كما ان البسيكولوجيا تقول بأن الحياة النفسية هي سيل لا يتوقف، لا ترداد في الحياة ولا إعادة، بل تجدد دائم. وليس

هذا القول مستخلصاً من نظرية ميتافيزيقية، بل انه ناجم عن اختبار مباشر ملازم لحياة الإنسان.

ترى العلوم أن التطور هو معطى يفرض ذاته في حالات معينة، ولكن الفلاسفة لا يتوقفون عند هذا الحد، بل يذهبون إلى الأخذ بالصيرورة كمبدأ شرح شامل يمتد إلى الله بالذات، حيث يقولون بأن «تحقيق اللهَ لا يكتمل بمعزل عن تاريخ العالم والإنسان!». فالألوهة التي تتبدى وتتحقق في العالم، تتحرر من اللامبالاة تجاه الخير والشر. مع العلم دائماً بأن هذا الموقف لا يشمل كل الفلاسفة بدون استثناء. أما الذين يأخذون به، فإنهم لا يرتكزون كلهم، بالشكل ذاته، على نظريات التطور العلمية. فهيغل، مثلاً، واضع «ميتافيزيقا التاريخ» على نسق مثالي، لا يستمدُّ في تفكيره شيئاً من نظرية التطور عند داروين، بل إنه يذهب إلى حدّ اتهامها بالضبابيّة. ويثبت بهذا السلوك أنه من الممكن تكوين «فلسفة الصيرورة» بمعزل عن تطور الأنواع الحية؛ فالتطور المذكور مسألة علمية، بينما الفلسفة هي شأن آخر. قد تبنى فلسفة الصيرورة في إطار مثالي كما قد تبنى في إطار واقعي. فلسفة هيغل هي مثالية وتُعنى قبل كل شيء بصيرورة الروح الذي يضم لذاته كل شيء. وبالتضاد مع هيغل، فإن الفلاسفة الماديين أرادوا من الافتراضات العلمية دعم مواقفهم الفلسفية. ونذكر على سبيل المثل كيف أن إنجلز كتب في رسالة إلى ماركس سنة 1859: «إن داروين، الذي انكبَّ على مطالعته، هو رائع. لم تكن الغائية قد أزيلت تماماً حتى الآن، أما الآن فقد قضي الأمر. وعلاوة على ذلك، لم تحدث قط محاولة من هذا المعيار للبرهان عن وجود تطور تاريخي في الطبيعة، وبخاصة بمثل هذا النجاح!». ويظهر كيف أن إنجلز يستغل تعليم داروين خلافاً لما أراده العالم في مؤلفه «أصل الأنواع» 1859 بشأن الغائية. وماركس بدوره يستغل تعليم داروين للبرهان عن صراع الطبقات. وقد كتب في رسالة إلى لاسّال سنة 1861: «إن مؤلف داروين يبدو لي بالغ الأهمية، وأرضى به بمثابة أساس بيولوجي لصراع الطبقات في التاريخ... هنا، ولأول مرة، لا تنزل «بالغائية» في العلوم الطبيعية الضربة القاضية فحسب، بل إن دلالتها العقلية تنال تحليلاً قاطعاً بشكل تجريبي». ومن الفلاسفة الذين تأثروا بنظرية التطور العلمية، الفيلسوف الفرنسي برغسون في موقفه من التطور الخلاق. ويرى برغسون أن الحياة هي «الاندفاع الحياتي بتبدياته الجديدة دائماً، والمفاجئة دائماً، والتي هي إبداعات حقيقية. الحياة هي الوعي الذي يندفع عبر المادة والنباتات، والحيوانات والإنسان محاولاً في اندفاعه أن يتحرر. فالغريزة الحيوانية هي معرفة تامة ولكن متخصصة؛ في الإنسان، حيث يعرّف عن الوعي بالعقل، فإنه يوسع مجالاته بلا حدود، ويقلب كل الحواجز التي تنصبها المادة في وجهه؛ وعندما يتحرر، يتاح للعقل أن يعود إلى ذاته ليلاقي الحدس.

لا مفر من طرح سؤال على كل نظرية تطورية: هل للصيرورة اتجاه معين، صوب أشكال أكثر كمالاً، تماماً وتوحيداً؟ إن كان الجواب إيجابياً، تحتم تسويغ ذلك. هل توجد قوة عاقلة تسيّر التطور في الاتجاه الاكتمالي؟ الفيلسوف الالماني نيتشه يرى أن لا اتجاه معين للصيرورة، وبهذا الموقف يختلف عن هيغل وماركس حيث يقول: «لنتحرر من الاعتقاد بأن العالم يرتبط بأشكال معينة تدفعه إلى أن يصير أكثر جمالاً وكمالاً وتعقيداً. إن هذا الموقف هو «انتروبومورفي» «انساني خالص. وتبقى الفوضى، والخضوع، والأشكال مفاهيم غريبة عنه!». وعلى غرار أناكساغوراس، لا يرى نيتشه في الصيرورة ظاهرة خلقية، ولا حتى جمالية، بل يرى فيها لعبة لا تتضمن أي معنى. أما كل من هيغل وماركس فيرى أن للتطور اتجاهاً إرتقائياً دائم التحقيق.

ومع أن الفلاسفة لا يتفقون بشأن تفسير اتجاه التطور، فإنهم يجمعون القول بأن تسويغ العمل الإنساني يرتكز على الصيرورة؛ لأن الكون الثابت لا يدفع الإنسان إلى العمل التطويري، بل إن بعض الآخذين بموقف برمنيذس المحتقر للتغيير، يرون ان العمل الإنساني تحرك باطل، وهو وهم فارغ من كل عمق أنتولوجي. فإنه من الضروري، كي يعامل العمل الإنساني بجدية، أن يتجاوب مع قيمة حقيقية، يتعذر إجلاؤها في تماثل الثابت والكيان. ومن جديد يطفر سؤال: «هل يكفي أن نضفي على التغيير «وزناً أنتولوجياً» كي نبرر العمل الإنساني؟». إن كان العمل الإنساني لا معقولاً، خالياً من المعنى والاتجاه، لا ندري إلى أين يقود، فلمَ العمل وكيف العمل؟ هيغل يتكلم عن التكوين الكلي، عن تكوين المطلق؛ الماركسيون يتكلمون عن عالم أفضل يتكوَّن وفقاً للمادية التاريخية؛ نيتشه يولي الأهمية للإنسان الذي يستطيع أن يعطي معنى لما لا معنى له.

ويطرح التطور أيضاً مشكلة الحقيقة، التي رافقت تاريخ الفلسفة منذ نشأته. إن كان كل شيء يتبدل بدون انقطاع فينا وفي العالم، إن لم يوجد شيء ثابت، إن كانت معرفتنا في كل جوانبها ومظاهرها في سيل دائم، فأي معنى يعطى للحقيقة؟

أما نُدْفَعُ دفعاً إلى الشك التام، بكل ما يتضمنه من لا معقول وتناقض؟ صحيح أن عصرنا هو أكثر من أي عصر آخر يشعر بحتمية الاهتمام بما هو متبدل، عابر، تاريخي، في الإنسان وفي المجتمع، في المعارف وفي القيم، ولكن هل يجوز أن يهمل، بشكل نهائي، الأخذ بما هو أزلي ولا متبدل؟ لا مفرَّ من طرح هذه المشكلة، لما لها من نتائج مهمة على الصعيدين الديني والفلسفي. هل ينجو الانسان الخاضع للتطور من حكم الصيرورة الشاملة؟ وما هو مكان الإنسان في هذه الصيرورة؟ وبأية وسيلة يثبت وجوده؟ وما هو معنى وهدف هذا الإثبات؟

أثرت نظرية التطور، بدون شك، على سلوك الناس، وكان أهم ما أخذ عنها دعوة كل إنسان إلى النمو والإنتشار الذاتي في تبديات مختلفة متعددة ومتنوعة، مستلهماً «مبدأ الصراع لأجل الحياة». وجاء هذا المبدأ منسجماً مع روح الفردية، ومع روح العبقرية التي تتجاوز كل وضع عام بما فيه الشريعة. ولكن «الصراع لأجل الحياة» أفضى إلى نتائج أنانية قاتلة، عكس ما كان يُنتظر منها في تكوين النخبة، وسادت الأفكار العرقية على التطلعات الشخصانية وجرَّت الشعوب إلى حروب تساوى فيها بالخسارة والدمار والتحطيم والتشريد المنتصر والمنكسر. وراح بعد العلماء ينبذون مبدأ الصراع لأجل الحياة ويشرحون التطور بتدخل كائنات من خارج الأرض أو بواسطة أفعال خيالية من صنع العلوم الوهمية. وعلاوة على ذلك لا يزال عدد الذين يرفضون نظرية التطور، بخاصة ما يتعلق بأصل الإنسان الحيواني، ضخماً جداً. منهم معارضون منفردون للتطور، يرفضون، بدافع من الأنانية، كون أصلهم من القردة أو السمك. وآخرون بدافع من تعاليمهم الدينية المستندة إلى كتاب الوحي، من يهود ومسيحيين وإسلام، يخاصمون التطور لمناقضته رواية الخلق الواردة في الكتب المقدسة. ويدعمون موقفهم بعجز العلم عن إظهار واقع الانتقال من المرحلة الحيوانية إلى المرحلة الإنسانية، فالأحافير المكتشفة حتى الآن هي إما قردة عادية ومنها الاوسترالوبتيك والسينانتروب، وإما أناس قريبون من النوع البشري الحالي، وما من أحفور يبرهن عن تطور نحو الإنسان العاقل.

بشارة صارجي

إضافة (1):

عرفت كلمة نشوء وتطور ـ عربياً وإسلامياً في الفكر الحديث ـ انتشاراً في الهند أولاً ومع دخول الأفكار الأوروبية عبر الانكليز. وقد كان أحمد خان من بين الأوائل الذين دعوا إلى تفسير الإسلام على ضوء النظريات الطبيعية النشوئية. وقد رد جمال الدين الأفغاني على نظرية النشوء والإرتقاء رابطاً بين مذهب النشوء وبين المادية الالحادية: «فإن سُئل داروين عن الأشجار القائمة في غابات الهند والنباتات المتولدة فيها من أزمان بعيدة لا يحددها التاريخ إلا ظناً، وأصولها تضرب في بقعة واحدة وفروعها تذهب في هواء واحد وعروقها تسقى بماء واحد، فما السبب في إختلاف كل منها عن الآخر في بنيته وأشكال أوراقه وطوله وقصره وضخامته ورقته وزهره وثمره وطعمه ورائحته وعمره، فإن فاعل خارجي أثر فيها حتى خالف بينها، مع وحدة المكان والماء والهواء، أظن لا سبيل إلى الجواب سوى العجز عنه»: (الأفغاني، «رسالة الرد على الدهريين»).

أما شبلي شميل فكان من أبرز عارضي مذهب النشوء والتطور من خلال ترجمته لمحاولة «بخنر» في شرح داروين. وكان الشميل ينظر إلى النشوء والإرتقاء كطريق إلى التقدم والحداثة، وقد ربط بين النشوء والمذهب الطبيعي الالحادي. وقد رد حسين الجسر من موقع دفاع عن الشريعة الإسلامية على مذهب النشوء بالصيغة التي عرضها الشميل بشكل خاص، وعنده أن هذه النظرية إذا ثبتت صحتها لا تتعارض مع الإيمان، بل يمكن اعتبار ذلك من تدبير الله وتصريفه لشؤون خلقه.

ومن أبرز النشوئيين العرب المؤمنين، كان إسماعيل مظهر الذي عارض على التوالي الأفغاني، لأنه رفض المذهب برمته دون أن يتفهمه، كما رد على الشميل الذي ربط مذهب النشوء بالإلحاد. ويمكن القول بأن سلامة موسى كان أحد أولئك الذين بسطوا مذهب النشوء عند الفلاسفة الانكليز وحسب سبنسر بوجه خاص.

خالد زيادة

إضافة (2)

التطور هو «عملية التغيير الحتمي للأشياء، والظاهرة التي تأخذ في مجراها منحى متقدماً ينقلها لنوعية الأشياء والظاهرات من مستوى متدن إلى مستوى أرفع، أي من المبسط البدائي إلى الأشكال الأكثر تعقيداً».

وفقاً لهذا التعريف يتحدد معنى التطور في فلسفة

الاشتراكية العلمية. عند متابعتنا لتاريخ الفلسفة ومختلف مجالات العلوم الطبيعية حتى القرن الثامن عشر، نجد أن مفهوم التطور قد تمحور حول رأيين أساسيين. الرأي الأول يقول بأن «الحركة» هي موجودة بذاتها، بينما مصادرها وقواها الدافعة ـ المحركة وغاياتها تطرأ عليها من الخارج. و«الخارج» هذا قد يكون أحياناً «الذات» وأحياناً أخرى «الله» الخ....

أما الرأي الثاني فهو يركز اهتمامه على معرفة مصدر ذاتية ـ الحركة من داخلها. ولكن في مرحلة نشوء الرأسمالية وما شهدته من انطلاقة لامثيل لها لقوى الإنتاج، وما ارتبط بذلك من تقدم سريع في مجالات العلوم المختلفة، بدأت «فكرة التطور» تفرض نفسها بإلحاح مستمر. وإذا كان مفهوم بومه Böhme لتطور الكون قد ارتكز في جوهره على أسس دينية ـ تصوفية، فإن كل من برنو Bruno وسبينوزا Spinoza قد عالجا مفهوم التطور باعتباره «تطوراً قائماً بذاته على مبدأ مادي». أما لايبنتز Leibniz فقد أكد على الاستمرارية باعتبارها أهم لحظات التطور، ولكنه وقع في خطأ الاطلاق والكلي لمبدأ الاستمرارية، وألغى بذلك عناصر أخرى فاعلة في التطور، أهمها، لحظات الانقطاع والطفرات النوعية والكمية.

أما ديكارت فقد استخدم العلوم الطبيعية لتطوير مفهوم التطور، لنظام النجوم والكواكب ونشأتها.

ورغم هذه البدايات المشجعة لتغيير ما ساد من معتقدات حول «فكرة التطور»، فقد، بقي النصف الأول من القرن الثامن عشر يخضع لصبغة العناصر الميتافيزيقية غير الجدلية واللاتاريخية على مفاهيم الطبيعة وتطورها، حيث بقي الرأي السائد «بعدم تغير الطبيعة بالمطلق».

إن أول تجاوز حقيقي لهذه المفاهيم المتحجرة كانت مؤلفات كانط Kant التي ظهرت عام 1755، وهي «التاريخ العام للطبيعة» و«نظرية السماء»، حيث علّل فيها نشوء وتطور النظام الشمسي والكرة الأرضية على أساس أن نشأتهما الأولى كانت على شكل غازات متجمعة.

كما برزت أيضاً في النصف الثاني من القرن الثامن عشر عدة أعمال أخرى شكلت قفزة نوعية في إطلاقة مفهوم التطور المادي المستمر للكون والطبيعة، في مقدمتها مؤلفات س. ف. ولف C.F. WOLFF الذي قال بأن عالم النباتات والحيوان قد تطور على أساس نشأتها الأولى التي كانت جسيمات Organism بدائية، وإن أصل الخلية الجنينية Embryo كانت النطفة Keim. وبأسلوب مشابه لذلك ـ أي مبدأ تطور الجسيمات البدائية ـ علل العالم الفرنسي بوفون Buffon نشوء الكرة الأرضية.

أما العالم ليل Lyell فقد أسس نظرية الكوارث Katastrophentheorie القائلة بالتطور البطيء للكرة الأرضية، وهو بذلك كان على نقيض مع طروحات كوفيير Cuvier الذي كان ينادي بعدم تغير الأنواع، التي دحضها أيضاً العالم الفرنسي وعضو أكاديمية العلوم سان هيلير ـ Saint Hilaire.

أما نظرية تطور الأنواع، فقد اكتسبت عند نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، ممثلين لها، بالغي الأهمية، في أكثرية البلدان الأوروبية لامارك Lamarck مثلاً، برهن على رأيه حول نظرية تطور الأنواع من خلال متغيرات ظروف البيئة. وأوكن Oken، الذي تابع عملية Prozess تطور الطبيعة عبر ملاحقته لتطور الظاهرات الكيميائية والآلية فيها وصولاً إلى ملاحظة تطور الجسيمات Organismen. ولكن نظرية التطور Entwicklungstheorie بلغت ذروتها في مجال الطبيعة العضوية على أيدي كل من داروين Darwin وهيكيل Haeckel. إن الأسس الثابتة لفكرة التطور في الفكر الفلسفي البرجوازي، تجلت بأبرز صورها في ديالكتيك الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ابتداءً من كانط Kant مروراً بفخته Fichte وشلنغ Chelling، انتهاء بهيغل Hegel الذي بلغ الديالكتيك على يديه أعلى مراتبه. هذا الاتجاه الفلسفي كان ردة فعل فلسفية تجريدية تجاه عملية التكون التاريخي للمجتمع البرجوازي، المليئة بالتناقضات التي بدأت في فرنسا وألمانيا، وكانت ردة فعل تملكت الوعي البرجوازي في المرحلة التي شهدت التحضير للثورة الفرنسية وتنفيذها وتأثيراتها اللاحقة، مما دفع ماركس للقول «إن الثورة السياسية في فرنسا قد رافقتها ثورة فلسفية في ألمانيا».

ولكن نظرية التطور عند هيغل كانت حافلة بالتناقضات، وبعيدة تماماً عن الحسم في المسائل الأساسية. ومرد ذلك الأساس المثالي الذي قامت عليه النظرية بكاملها. فبينما كان هيغل ينفي عن الطبيعة أي تطور في الزمن، كان يؤكد أن تطور المجتمع البشري ليس إلاّ انعكاساً للتطور الذاتي «للفكرة المطلقة»، حتى في التاريخ، فالتطور ليس ممكناً إلاّ

عبر « الماضي ».

بواسطة الديالكتيك المادي حدد ماركس وانجلز، المحتوى العلمي والثوري لمفهوم التطور وذلك باستيعابهما النقدي للفلسفة ـ الكلاسيكية الألمانية وبالتوافق التام للمفهوم مع آخر ما توصلت إليه العلوم من إنجازات ثم فهمهما الدقيق لطبيعة المرحلة التاريخية. هذا كله لم ينعكس فقط على صعيد مفهوم التطور بل برز أساساً بإجابتهما العلمية الحاسمة على موضوعة المسألة الأساسية للفلسفة، أي أسبقية المادة على الوعي.

غسان الزين

تَعاقُبْ

Succession
Succession-Consecutively
Folge

أولاً: معنى التعاقب

يعني التعاقب العلاقة بين وحدات مختلفة تشغل فترات زمنية متتابعة تتمايز عن طريق ترتيبها داخل نظام طبيعي أو مفترض. ويعني العلاقة بين وحدات مختلفة يجمعها تتابع داخل نسق أو نظام مثل سلسلة الأعداد، وفي هذا المعنى لا يفترض الزمن. ويعني مجموعة وحدات يوحد بينها المعنى في علاقة التتابع كنتيجة مرتبة على مقدمة.

والتعاقب يمثل مشكلة دقيقة، فهل من الضروري إذا استخدمنا المعنى الأول أن تكون اللحظات المعينة متمايزة تماماً؟ المعنى الشائع يسمح بذلك، فالوحدات التي يمكن أن توجد في نفس اللحظة الزمنية في الوعي يمكن أن يحكم عليها بأنها متزامنة وليست متتالية (متعاقبة) حتى إذا كانت تشكل صيرورة أو حركة، وهذا هو الشكل الذي قدمه وليم جيمس W. James الذي يقابل بين اعتبار التعاقب مكوّنا أساساً ودائماً من وحدات متمايزة، وبين الاستمرارية اللامنقسمة للحاضر.

ويعرِّف راسل التعاقب بأنه العلاقة بين الوحدات المتمايزة ولكنه يرى أنه يمكن أن يوجد التعاقب في داخل الحاضر، فمعرفة التعاقب ممكنة بدون تجاوز الحاضر الذي يمثل حقبة محددة من الزمن يمكن أن تحدث فيها تغيرات (On the Experience of Time, Monist 1915, p. 221). ولكنه يؤكد أن التعاقب يتكون من وحدات متمايزة توجد بينها علاقة تبادلية دائرية.

ويقرّ برغسون « فكرة الحاضر الذي يستمر » ويستخدم التعاقب بمعنى أكثر اتساعاً لأنه يدخل فيه التمايز بين الوحدات المتعاقبة، ويقول: « إن الزمن المطلق هو الصورة التي يتخذها التعاقب في الحالات الشعورية لدينا، عندما يحيا الأنا ويمتنع عن وضع فاصل بين الحالة الحاضرة والحالات السابقة »، كما يحدث عندما نتذكر، وبالتالي يمكن أن نتصور التعاقب بدون التمايز، كما يمكن أن نتصوره كنسق وكتنظيم دقيق للعناصر، كل عنصر منها يمثل الكل ولا يتميز أو ينفصل إلا بالنسبة لفكرة ممكن أن تكون مجردة « فالديمومة الخالصة هي الصورة التي يتخذها تعاقب حالات الشعور ». وفي هذا المعنى يورد لالاند، بعد تحفظات، التعريف التالي: « التعاقب هو وجود وحدات قابلة للتمييز لكنها لم تتميز بعد حالياً. وبرغسون يوافق على انه عندما نتحدث عن نظام تعاقب لا يوجد زمن خالص، لكن يوجد تعاقب يتكوّن في المكان بحيث انه يمكن أن يستوعب في آن واحد العديد من الوحدات المنفصلة والمتلاحقة (المعطيات المباشرة للشعور).

ثانياً: صور التعاقب

١ ـ التعاقب التاريخي:

ويظهر لدى الشعوب الشرقية كما في أسفار: المهابهاراتا والبورانات التي تحتوي على إشارات إلى تعاقب دورات العالم، في كل دورة أربع « يوجات» عصور. الأول عصر الكرتيا، العصر الذهبي وكل شيء فيه بالغ حد الكمال، والثاني عصر الترتيا الذي تصاب فيه الفضيلة بالانحطاط على حين تنتشر في الثالث الدفابارا الأمراض والخطايا وتزداد المراسم الظاهرية ونصاغ القوانين، وفي الرابع الكالي أي أسفل درك في الدورة فتتسلط فيه الآلام ويهمل الدين وعند نهايته يجري امتصاص كل شيء في البراهما، وتبدأ الدورة سيرتها الأولى مرة ثانية وهكذا دواليك إلى الأبد.

ويقدم الحكيم الصيني تساو ين Tsou yen في القرن الثالث ق.م. نظرية للتاريخ تقوم على الدور، وتماثل التكرار الذي يحدث في الطبيعة. وقد أشار الكتّاب والمؤرخون في عهد أسرة هان إلى أن هذه الفكرة تشكل ضمنياً كتاب « حوليات الربيع والخريف». وقد أحياها كانج يو واي Kang yu wei 1858 ـ 1927.

وابن خلدون 1332 ـ 1406 في « المقدمة » قد تصور التاريخ باعتباره عجلة دائرة تخضع للحتمية إذ تتعاقب الحضارات على الدول تعاقباً دورياً بين نشأة وازدهار وانحطاط. وهناك ثلاثة أدوار للدولة أو أجيال: الأول حيث خلقت البداوة وخشونتها وتكون الدولة مرهوبة الجانب، والثاني تنتقل من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف، أما الثالث فطور التدهور.

وڤيكو G. B. Vico 1668 ـ 1744 في كتابه « العلم الجديد في الطبيعة المشتركة للأمم » يقدم نظرية تقوم على التعاقب الدوري للتاريخ وفي (الجزء الخامس من كتابه عن « عودة الانقلابات وتكرارها عند انبعاث الأمم وانحطاطها ») ويرجع التعاقب الدوري للعناية الإلّهية. وفي فكرة العود أو الدائرة Course ou recourse كل فترة تاريخية تتبع تعقب الأخرى على نفس الخط، ويدور التاريخ ثلاث دورات: دورة البطولة، الأبطال، والبشر وتجتاز الشعوب هذه الأدوار حيث تتصل نهاية الدور الثالث ببداية الأول.

ومصطلح التعاقب المستمر Successive Continuity في المادية الجدلية هو الرابطة الموضوعية الضرورية بين القديم والجديد في عملية التطور، وهو إحدى السمات الرئيسية لقانون سلب السلب، فكل شكل أعلى يعقب الأدنى، يحتويه ولا يلغيه.

2 ـ التعاقب الكوني (السنة الكبرى):

والتعاقب هنا ـ بمعناه الكوني ـ يرتبط بالزمان الذي يعرّفه بعض الفلاسفة اليونان بأنه دورة معينة تقوم بها النفس حول العقل، والبعض الآخر يربطه بالحركات الدورية للنفس « الكلية » وعقلها الخاص، ويربطه نفر ثالث بالدورات الدائرية للكواكب. وهذا التعريف للزمان يجعله يمر في دورات دورية كل منها مدة يسميها أفلاطون السنة الكاملة (السنة الكبرى الأفلاطونية)؛ والكون على هذا الأساس يمر في حياته المتصلة بدورات متعاقبة متساوية في كل شيء وليس من الممكن التمييز بينها. بينما حاول الطبيعيون القدامى تحديد مقدار كل دورة، فمنهم من قال أن السنة الكبرى مكونة من سنوات ثمان وآخرون جعلوها من تسع وخمسين سنة وهراقليطس جعلها ثماني عشرة ألف سنة شمسية وديوجانس يقدرها بخمس وستين وثلاث مائة سنة كل منها تساوي سنة هراقليطس. ومن هنا فالزمان في نظرهم مكون من دورات متعاقبة في الزمن المستمر. (كتاب « الآراء الطبيعية » المنسوب إلى فلوطرخس، تر. قسطا بن لوقا في كتاب عبد الرحمن بدوي، « النفس »، القاهرة 1954).

والعود الأبدي عند نيتشه Eternal Recurrence تكرار وتعاقب الأحداث في دورات متتالية يحدث في التالية ما حدث في السابقة وتستمر هكذا الدورات لانهائية « هكذا تكلم زرادشت ». ويعبر الشاعر جميل صدقي الزهاوي عن ذلك شعراً في « اللباب » يقول:

وأن جميع الكون في الدهر دائر
وأن نهايات الأمور بدايات
وأن الذي قد كان من كل ما مضى
يكون إذا ما الدهر دار كما كان

وفي ديوانه يقول:

ما تزال الدهور تجري من الآ
زال حتى تنصب في الآباد
إن الليل والنهار يكرّان
جديدين خلفه بأطراد

3 ـ التعاقب الميتافيزيقي:

وينتقل التعاقب الكوني إلى التعاقب بمعناه الميتافيزيقي عبر نظرية التناسخ، فهي كما أوردها الشهرستاني تعاقب الحياة وعودتها إلى الدنيا، وأن الهنود أشد اعتقاداً بذلك؛ فهم يقصون قصة العنقاء ثم يقولون إن الحال على مثال ذلك بالنسبة للدنيا فإن الأفلاك والنجوم تمر بعدة أدوار ثم ترجع إلى المركز الأول وتعود الحياة إلى الدنيا من جديد.

ويتضح هذا التطور في قول أنبادوقليس بدورات أربع تسود العالم (العود الأبدي). فحين يسود الحب تندمج وتأتلف كل العناصر الأربعة داخل كرة دائرية. أما الكراهية فتبتعد فيها الأشياء وتنكمش ويحدث التخلخل وتقضي على ائتلاف العالم. ثم يتصدى لها الحب فتنشأ جميع موجودات هذا العالم، وعندما تتغلب الكراهية تماماً تنفصل العناصر عن بعضها ولا توجد موجودات هذا العالم. ولكن تعود الدورة مرة أخرى فيتغلغل الحب ويعود الائتلاف الذي تندمج فيه جميع الأشياء.

4 ـ التعاقب المنطقي (السبي):

يعطي إبن سينا تعريفات للتعاقب تحت إسم التتالي، والتوالي في الرسالة الرابعة في الحدود وهو: كون الأشياء التي

لها وضع ليس بينها آخر من جنسها (ص 64) وهو أيضاً كون شيء بعد شيء بالقياس إلى مبدأ محدود وليس بينها شيء مما به (ص 65).

والمونادات عند لايبنتز تؤلف سلسلة لا متناهية وفقاً لمبدأ الفاعلية. وتؤلف الحالات المتعاقبة للموناد سلسلة متصلة وفقاً لمبدئها الخاص، يظهر ذلك في تعريفه للمكان بأنه: مجموعة العلاقات الخارجية التي تربط الموناد ببعضها البعض، أو هو ترتيب في المعية. كما ان الزمان ترتيب في التعاقب Order of Succession.

وعند هيوم تستمد فكرة الزمان من التعاقب، أو تتابع الانطباعات والأفكار وبدون التعاقب بين الإدراكات الحسية لا تتكوّن لدينا فكرة الزمان التي ندركها من التتابع بين الموضوعات المتغيرة بينما لا تعطينا الأشياء الساكنة هذه الفكرة.

وقد كانت وجهة النظر العلمية منذ مل J.S. Mill تجعل القوانين صياغات لتعاقبات الأحداث تتابعاً مطرداً. ويرى ديوي J.Dewey أن الفكرة القائلة بأن القوانين سببية وأن السببية تتابع غير مشروط تتطلب أساساً مختلفاً عما يقدمه مل. ويبين ديوي أن فكرة تتابع (تعاقب) الأحداث الواقعة في الوجود، والتي تقع في الزمان فكرة متناقضة لأن قضايا الوجود الخارجي جزئية ومن هنا ليست ضرورية كالقضايا الكلية المجردة. وبيّن ديوي خاطيء القول بقيام السببية على أساس التعاقب. فالقول بأن السببية قوامها علاقة بين حادثة سابقة وحادثة لاحقة نشأ عن خلط فكرتين مختلفتين؛ الأولى تقول إن الحادثة لا يمكن فهمها إلا إذا رددناها إلى حوادث أصغر بحيث تصبح هذه الحوادث الأصغر عناصر من مقومات مجرى متصل مكاناً وزماناً. وخلط ذلك مع القول إن التعميمات هي صياغة لتتابع الأحداث. والأصل التاريخي لهذه الفكرة أن كون الأشياء منفصل بعضها عن بعض قد أدت إلى الشعور بضرورة ملء الفجوة بين تلك الأشياء. أما المصدر العقلي لها كون الأحداث تشاهد متعاقبة والتعاقب بحكم طبيعته متضمن فصلاً زمانياً ومن ثم فلا بد من شيء خارج الحوادث لنفسر به ارتباط الحوادث رغم استقلالها. وينتهي إلى أن السببية - من حيث هي تتابع مرتب - مقولة منطقية بالمعنى الذي يجعلها فكرة مجردة عن التتابعات التي لا حصر لعددها في الوجود الواقعي.

مصادر ومراجع

- ابن خلدون، المقدمة.
- الاهواني، أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، 1954.
- الخضيري، زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة، القاهرة.
- ديوي، جون، المنطق أو نظرية البحث، تر. زكي نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة.
- قدورة، حزام، فلسفة التاريخ عند فيكو، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة.
- لايبنتز، المونادولوجيا، تر. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة.
- هيدغر، التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس الى توينبي، تر. عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972.
- Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Presse Uni, de France.
- Winn, Ralph B., Succession and Duration, in D., Runes, Dictionary of Philosophy, Littlefield, Adams co, New Jersy, 1974.

أحمد عبد الحليم عطية

تَعالِي

Transcendance
Transcendence
Transzendenz

التعالي من علا أي ارتفع. والإنسان المتعالي هو الذي تسمو به فضائله أو علومه إلى المقام الأعلى. يعبر التعالي بمعناه الفلسفي عن التباعد والانفصام ما بين عالم الأشياء والإنسان من جهة، ومن جهة أخرى، العلي، أي المطلق، أي الله. هذا التباعد يفرض نفسه من الناحية المعتقدية ويشعر به الإنسان وهو يتمزق ألماً. والشعور بالتعالي هو تجربة الإنسان الأساسية وأفق بعده.

إكتشاف التعالي هو الفعل الفلسفي الأول به يكتسب الإنسان الإحساس بحدوده وتجربته الزمنية، وشهوة البقاء الأبدي. تخطي الحدودية عند الإنسان يفرض تجاوز عالم الحواس. فالذات لا تعود تعترف بعالم الحواس منبعاً للحقيقة. أو تدرك أن ما هو ثابت في الزمنية يرجع إلى الفكرة، مثلما يفعل الفعل البشري ليرد المتعدد إلى الأحدية. إن الأحدية التي يفرضها العقل في نطاق نظرية التعالي لا

تتجاوز الحتمية الطبيعية فحسب، بل هي تؤسسها. للتعالي صفة كيانية غير طبيعية. فهو إما أن يكون (1) عقلياً خالصاً أو (2) روحانياً.

1 ـ الكيان العقلاني الخالص، يسميه كانط المتعالي. المتعالي نقيض التجرُبي، ويشير إلى معرفة المدركات القَبْلية للأشياء وليس إلى الأشياء ذاتها. ليس للمتعالي عند كانط معنى التجاوز أو التخطي كما هي الحال عند أفلاطون، بل التعالي صعود نكوصي يعود بالفكر إلى شروط التفكير بصدد الإمكانيات القَبْلية للمعرفة.

في فلسفة فخته وشلنغ، المثالية المتعالية هي بناء الأنا لوعي الذات وللعالم. ظهر كتاب شلنغ «نظام المثالية المتعالية» سنة 1800. تبدأ الفلسفة المتعالية من الذاتية الخالصة وتبين كيف أن الذاتية تتلاقى مع الموضوعية. وهذه هي حركة وعي الذات أي الأنا. يتحقق وعي الذات تدريجياً، إذ ينظر الأنا إلى نفسه ويتخذ ذاته موضوعاً له. فكيما يوجد فعل معرفة لا بد من انفصام تام ما بين الذاتي والموضوعي. وتبلغ المثالية المتعالية غايتها عند التقاء الذاتي والموضوعي التقاء متساوقاً. هذا ما نستنتجه من التاريخ العالمي ونعاينه في الطبيعة والفن.

أخذ هوسرل بنظرية المتعالي. فهو يرى ان مجال التجربة المتعالية والظهورية هو تحول الأنا الطبيعي والنفسي إلى أنا متعال.

2 ـ التعالي في المجال الروحاني هو شرط للشعور بالروحانية الإلهية. وبذلك يتميز التعالي عن الكمون وأحياناً يكون نقيضاً له. يفترض التعالي أن العليّ هو المافوق، الكائن الحق، أي المطلق. وهذا المطلق إما أنه واقع تحت إدراك المعرفة الإنسانية وإما أنه أسمى من أن تطاله.

كثيراً ما يبدو العلي موضوع المعرفة الأساسي. هو ما يجب أن نعرفه. وأكثر من ذلك، هو الكائن الوحيد الذي يستطيع العقل أن يعرفه حقاً، وبعبارة أخرى: العلي هو موضوع المعرفة الفعلي. ولأنه كذلك فالمعرفة تدركه. وشكل المعرفة هو الحدث العقلاني كما في نظرية التعالي الأفلاطونية أو نظرية العقل المطلق الشلنغية.

وتقول فلسفات أخرى إن العقل الإنساني لا يستطيع أن يدرك العلي. وهي تعتبر العلي بمثابة أفق سلبي. فإما أن يكون العلي غير قابل بذاته لأن يدرك، وإما أن العقل البشري يعجز عن أن يصعد إليه، أي أن يتخطى نفسه. هذه المباينة هي التي توجد الضرورة لأن يكشف العلي عن نفسه أي أن يتكلم.

والعلي هنا نسميه الله. ورد نسب التعالي لله في التوراة «ايل ايليون» (تكوين، فصل 14، آيتان 19 و20: انظر المزمور 18 الآية 14، والمزمور 83، الآية 19). وأيضاً في القرآن، مثلاً: ﴿هو العلي العظيم﴾ (سورة البقرة، آية 255، انظر سورة النساء، آية 43). والعلو هو علو بالنسبة للمعرفة الإنسانية العادية، مثال ذلك قوله ﴿سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً﴾ (سورة الأسرى، آية 43).

لا يستطيع المرء أن يعقل الله من حيث تعاليه، وهذا ما يبينه إبن عربي في «إنشاء الدوائر»: «وجود مطلق: لا يعقل ماهيته ولا يجوز عليه الماهية كما لا يجوز عليه الكيفية ولا تعلم له صفة نفسية من باب الإثبات وهو الله تعالى وغاية المعرفة به الحاصلة بأيدينا اليوم من صفات السلب مثل ليس كمثله شيء أو سبحان ربك رب العزة عما يصفون فعلى ما قدمنا من أن العلم لا يتعلق إلا بموجود فهنا متعلق العلم نفي ما لا يجوز عليه سبحانه وتعالى ونفي ما لا يجوز عليه ثابت عندنا موجود فينا ومنسوب إلينا». (طبعة ليدن، 1919، ص 20).

والشهادة في «رسالة الأحدية» للبلباني آية في التعالي المطلق لله، يقول: «إنه هو، لا بعد معه لا قبل، لا فوق لا تحت، لا بعيد لا قريب، لا اتحاد لا انفصال، لا كيف لا أين لا متى لا زمان لا لحظة لا عمر، لا كينونة لا مكان، وهو الآن كما كان. إنه الواحد بلا واحدية والفرد بلا فردية. إنه غير مركب من إسم ومسمى، لأن اسمه هو ومسماه هو (...). إنه ليس في شيء ولا شيء فيه، سواء أكان داخلاً في أم خارجاً من. ومن الضروري أن تعرفه الطريقة، لا بالعلم، لا بالعقل، لا بالفهم، لا بالتصور، لا بالحس، لا بالادراك. فلا يراه إلا هو، ولا يدركه إلا هو. يرى نفسه بنفسه، ويعرف نفسه بنفسه. لا يراه أحد غيره ولا يدركه سواه. حجابه واحديته، ولا يحجبه سواه. حجابه اختفاء وجوده في واحديته بدون أي كيفية».

ومعنى التعالي الإلهي بالنسبة للكلام هو تخطي الله لكل تشابه ما بينه وبين المخلوق كقوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (سورة الشورى، آية 11). وقد أطلق المتكلمون والمتصوفون على هذا التجريد كلمة التنزيه. فأوجب تأويل آيات التشبيه العديدة الواردة في القرآن والتي تضفي على الله شكلاً بشرياً وتصرفاً إنسانياً. والمراد من هذا التوكيد على تفريد التوحيد، فقد أتى مثلاً على لسان سيد حيدر آملي في كتابه «جامع الأسرار ومنبع الأنوار»: «التوحيد تنزيه الله تعالى عن

الحدث » (فقرة 639) و« التوحيد تنزيه الحق بصفاته العليا » (فقرة 1206) . وقد ورد الوصف الأتم للتنزيه في مؤلف آخر لحيدر آملي هو « رسالة نقد النقود في معرفة الوجود » ، حيث يقول « الوجود المطلق المحض منزه عن الكل ، حتى عن الإطلاق وعدم الإطلاق لأن الاطلاق تقييد بقيد الإطلاق » (فقرة 43) .

أرادت المدرسة الصوفية أن تجمع بين التنزيه والتشبيه . وبنت هذا التوفيق على أساس نظرية وحدة الوجود . ونكتفي بالإشارة إلى قصيدة إبن عربي في الفص الثالث من « فصوص الحكم » حيث يقول إن التنزيه الخالص تحديد لله ونشير الى « الفتوحات المكية » : « والعالم كله عندنا ليس له تقييد إلا بالله خاصة والله يتعالى عن الحد فالمقيد به تابع له في هذا التنزيه » (55/2) .

قلنا إن معرفة الله السلبية لا تتحول إلى معرفة إيجابية إلا إذا كان المطلق إلهاً يتكلم . يستطيع المرء أن يلمّ به من خلال كلمته التي تكون إما هيولية (الطبيعة) ، أما ملفوظة (القرآن ، الأنبياء) ، وإما الاثنين معاً (المسيح) . ولكن عندما يتكلم العلي يعرّف عن نفسه بلغة تلائم العقل البشري المحدود . وبهذا يبقى العلي مجهولاً في ذاته ، إلا إذا أمكن التوفيق ما بين التنزيل والحدس العقلاني في تأسيس المعرفة الإنسانية على أحدية العقل البشري والعقل الإلهي . وبفضل هذه الهوية يستطيع الشبيه أن يعرف الشبيه . هذه نظرية عريقة في القدم وخاصة في المذاهب الهندوسية وتظهر في الفلسفة لأول مرة عند امبدوقليس .

والمطلق ، وإن كان غير قابل لأن يدرك ، لا يزال موضوع الفكر الأساسي . فيما أن العلي شرط التفكير ، فهو موضوع التفكير وغير قابل للفهم في الوقت ذاته .

ولكن من شأن الشعور الإنساني أن يوجد علاقة مع العلي . إلا أنه يصعب عليه ذلك في التقارب السلبي وبالمقابل يسهل عليه عن طريق المعرفة الرمزية . والمعرفة الرمزية هي معرفة العلي في شكل من أشكال الكمون مثل الأساطير ، الفن ، التاريخ من حيث أنه فعل إلهي ، الكلمة المقدسة ، الخ . . .

يتوق الشعور الإنساني إلى تجربتين مع العلي يريد أن يشعر به في لا تناهيه أي كعلي . ويريد أن يقلص الهوة التي تفصله عن العلي . وفي هذه الحال ، فإنه يريد أن يشعر به في المتناهي على شكل الكمون . ولكن كمون المتعالي لا يكون إلا تصورياً . والتجربة لا تفي على الوجه الأكمل بما يتوق إليه الإنسان لأن المتناهي فان ولا يكمن فيه العلي بهويته الحقيقية . وهذا ما يفسر أن تجربة الوفاق التام بين الشعور الإنساني والعلي تتجلى في شكلها الأتمّ : القفزة في العلي ، أي الفناء . وفي القفزة يرفض المرء أن يلاقي اللامتناهي في المتناهي ، بل يريد أن يحل المتناهي في اللامتناهي . هذا التعديم الا يمحو بالضرورة الوعي . يصور النفري في « كتاب المواقف » الحلقة الأخيرة لتلاقي الله والإنسان الاتحادي بالوقفة . تحول الوقفة الله والإنسان أن يريا بعضاً وقد أتى ذكر لهذا التلاقي ما بين الله والنبي في القرآن (سورة النجم ، آية 10 ، انظر شرح هذه الآية في تفسير جعفر الصادق) .

تطرقت الفلسفة الوجودية الحديثة إلى مفهوم التعالي بشكل لا يمت بصلة إلى المطلقية . فالتعالي في مؤلف هيدغر « الكينونة والزمن » هو الفعل الذي بواسطته يتخطى الإنسان الكائنات ويتخطى نفسه بصفته كائناً . وكذلك الأمر عند سارتر في « الكينونة والعدم » ، حيث التعالي خاصية للإنسان ، إذ إنه يستطيع أن ينكر نفسه وماضيه فيتخطاهما . يعبر التعالي عن مشروع العلاقة مع الآخرين ، مع ما هو غير الذات ومع من هو غير الانسان (« مسائل في المنهج » ، خاتمه) . والتعالي في الفلسفة الوجودية يرتكز إلى التخطي الزمني - في الزمن - وليس إلى التخطي الفضائي الذي نجده في التعالي الإلهي . وقد جعل نيتشه الحياة تتكلم قائلة « أنا من ألزمت بأن أتخطى نفسي إلى ما لا نهاية له » . (« هكذا تكلم زرادشت » ، فصل « تخطي الذات ») .

جاد حاتم

تعرِيف

Définition
Definition
Definition, Begriffsbestimmung

يقول الجرجاني في معرض تعريفه بالتعريف إن التعريف هو « عبارة عن ذكر ما يستلزم معرفة شيء آخر » . إن التعريف هو تعيين تصور الموضوع وله أهداف خمسة :

1 -توسيع الجهاز اللفظي ، إذ إن تفسير معنى كلمة معينة هو عبارة عن التعريف بها .

2 - إزالة الالتباس ، إذ إن الكثير من الكلمات يحمل أكثر

من معنى واحد فيصار إلى تعريفها من أجل الدلالة على المعنى المقصود.

3 - تخفيض الغموض، إذ إن بعض الكلمات من الغموض ما يعسر استعمالها في حدود معناها، فيصار إلى توضيحها من خلال التعريف بالمقصود بها.

4 - التفسير النظري، حيث يصار إلى توضيح الموضوع من خلال التعريف به نظرياً أو محلياً، كما نعرف القوة في الفيزياء كحاصل ضرب الكتلة بالتسارع. إن هذا التعريف لم يُصغ من أجل توسيع جهازنا اللفظي ولا لإزالة الالتباس أو تخفيض الغموض، بل من أجل تجسيد قسم من فيزياء نيوتن في معنى لفظة «قوة» بالذات.

5 - التأثير على المواقف، حيث يُبتغى بعض الأحيان التعريف بلفظة من الألفاظ على نحو يؤثر في مواقف الآخرين أو يثير مشاعرهم باتجاه معين. فعندما يهب أحدهم للدفاع عن صديق متهم بقلة اللباقة فينبري يدافع عن صدقه بتقديمه تعريفاً بالصدق كقول الحقيقة دائماً. وبغض النظر عن الظروف فإن غايته ليست بالدرجة الأولى إعطاء تعريف تام بالصدق بل التأثير على سامعيه واستدرار عطفهم على تصرفات صديقه، لعل مشاعرهم تجاه الصدق تتحول إلى عدم لباقته.

ثم أن هناك خمسة أنواع للتعريف.

وقبل التمييز بين هذه الأنواع الخمسة للتعريف علينا أن نلاحظ أن التعريف إنما هو للرموز. فوحدها الرموز تملك معاني يمكن التعريف بها. خذ الكرسي مثلاً فنحن نجلس عليه وندهنه ونكسره ونصنعه، لكننا لا نعرّفه بوصفه كذلك بل بصفته رمزاً أو لفظة. وهناك اللفظ الذي ينبغي التعريف به Definiendum وهناك التعريف Definiens. فإما أن نقول إن المثلث مثلاً يعني شكلاً مسطحاً متضمناً في ثلاثة خطوط مستقيمة أو أن نقول إن المثلث هو (بحكم تعريفه) شكل مسطح متضمن في ثلاثة خطوط مستقيمة. وليس التعريف معنى اللفظ المعرف به، بل ينبغي القول إن كليهما رموز لها نفس المعنى الواحد.

1 - التعريف المستحدث Stipulative، وهو تعريف بكلمة مستحدثة. فكل من يستعمل لفظة جديدة له ملء الحرية بإعطائها المعنى الذي يريده لها، ونحن ندعو تعريفه تعريفاً مستحدثاً أو مشترطاً. ويبدو أن هذا النوع الأول من التعريف كان يدعى سابقاً (في التقليد) تعريفاً لفظياً Verbal أو اسمياً Nominal.

ليس للرمز المعرف على نحو استحداثي أي معنى متقدم على تعريفه. من هنا لا يجوز القول إن للرمز المعرّف ولتعريفه نفس المعنى الواحد. ولن يكون لهما هذا المعنى الواحد إلا بالنسبة لمن يعترف بمقبولية التعريف. لكن هذا أمر يتلو التعريف وليس متقدماً عليه أو حتى من إحداثه. إن التعريف المستحدث لا يمكن القول عنه إنه صادق أو كاذب، بل يجب اعتباره اقتراحاً أو تصميماً لاستعمال الرمز المعرف على نحو يعني ما هو مقصود في التعريف. وقد يكون أمراً أو طلباً. لكن الاقتراحات والتصاميم والطلبات والأوامر قد ترفض وتعصي، كذلك التعاريف المستحدثة. لكن أحداً منها ليس، بحكم ذلك، صادقاً أو كاذباً.

إلاّ أن هذا كله لا يعني أنه لا يمكن تقويم التعاريف المستحدثة على أساس آخر. من هنا إمكانية السؤال عن مدى تحقيق التعريف المستحدث لغاية استحداثه. فإذا كان غامضاً أو معقداً جاء استحداثه عقيماً.

2 - التعريف القاموسي Lexical، وهو تعريف بلفظة لها معنى ثابت ومتداول. فإذا كان القصد من التعريف إزالة الالتباس أو توسيع الجهاز اللفظي لدى الفرد يكون اللجوء إلى القاموس الوسيلة المثلى ويكون التعريف عندئذ قاموسياً. إن التعريف القاموسي لا يعطي اللفظ المعرف معنى لم يكن له من قبل وهو بالتالي من شأنه أن يكون صادقاً أو كاذباً. بذلك يبدو أن ما ندعوه هنا تعريفاً قاموسياً هو ما دعي قديماً بالتعريف الحقيقي Real Definition.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن التعريف، مستحدثاً كان أو قاموسياً، لا يتناول وجود الموضوع المعرَّف. فلا فرق، أدلّ اللفظ المعرف على موجود حقيقي أم لم يدل، فإن ذلك لا يؤثر في ماهية التعريف.

3 - التعريف التدقيقي Precising، وهو ما يساعد على تخفيض درجة الغموض بالنسبة لاستعمال لفظة من الألفاظ. إن اللجوء إلى القاموس وفهم معنى الديمقراطية مثلاً من أحكامه ليس من شأنه مساعدتنا كلياً في استعمال الكلمة الغامضة وتطبيقها في كل حالة من حالات ورودها. فهناك حالات «حدودية» لا يمكننا التأكد من هويتها على هذا الصعيد إلا باللجوء إلى تعريف تدقيقي يتعدى أحكام القاموس. لكن ذلك لا يجعل من التعريف التدقيقي تعريفاً مستحدثاً، لأن اللفظة المعرَّفة ليست جديدة تماماً مما يفرض على صاحب التعريف التدقيقي التقيد بمعناها المتداول الى أبعد حد.

4 - التعريف النظري Theoretical، وهو ما يشكل المثار

الأكبر للجدل، إذ إنه محاولة لتعريف موضوع اللفظة على نحو تام نظرياً. إن تقديم تعريف نظري من هذا النوع هو عبارة عن الدعوة لقبول نظرية معينة بشأن الموضوع. وكما هو معروف فإن النظريات مدعاة للجدل. ومع تقدم المعرفة وازدياد التجربة يتبدل التعريف وتتغير الصيغ. في وقت من الأوقات كان الفيزيائيون يعرّفون الحرارة كسائل رقيق لا يقبل الوزن بدقة، وهم الآن يعرفونها كشكل من الطاقة يكون للجسم بفعل الحركة غير المنتظمة في جزيئاته.

إن تعاريف كهذه تتغير بتغير النظريات التي تستند إليها هذه التعاريف.

5 - التعريف الإقناعي Persuasive، وغايته التأثير في المواقف، كما أن عمله تعبيري. ويبدو أن التعريف الاقناعي ليس نوعاً من التعاريف مساوياً للأنواع الأخرى. فيما أن للغة وظيفة تعبيرية Expressive إلى جانب وظيفتها الاطلاعية Informative يمكن لأي نوع من التعاريف أن يتخذ حلة تعبيرية خصوصاً إذا صيغ بلغة وألفاظ تعبيرية وعاطفية، وأن يصبح بذلك تعريفاً اقناعياً الغاية منه التأثير في مواقف الآخرين.

انطوان الخوري

إضافة

إذا كان التعريف «عبارة عن ذكر ما يستلزم معرفته معرفة شيء آخر» (الجرجاني)، فإن الاصطلاح «عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول» (الجرجاني) أو هو «اتفاق القوم على وضع الشيء». وقيل: «إخراج الشيء عن المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المراد» (أبو البقاء في الكليات). هكذا يبرز طموح التعريف الأرسطي الأصل لكشف «ماهيات» الأشياء، بينما يكتفي الاصطلاحيون في المجال العربي الإسلامي بالاصطلاح (وهو مواضعة دلالية لا أكثر) لبدء البحث. أما اليوم وقد ساد المنطق الرياضي، ومناهج فلسفة العلوم، واختفى البحث عن «الماهية» اللامتعينة؛ فما عاد المنهج يعرف غير المواضعة الاصطلاحية الرمزية.

رضوان السيد

تَعَصُّب

Fanatisme
Fanaticism
Fanatismus

التعصب هو الانحياز التحزبي إلى شيء من الأشياء: فكرة أو مبدأ أو معتقد أو شخص، إما (مع) أو (ضد). والتعصب للشيء هو مساندته ومؤازرته، والدفاع عنه. والتعصبُ ضد الشيء هو مقاومته، وقد يمتزج الأمران في فعل التعصبِ الذي يتجلى فيه التهور والتحمس والعنف معاً. ويتضح عنصران بارزان في التعصب أحدهما إيجابي والآخر سلبي. الأول هو اعتقاد المرء بأن الفئة التي ينتمي إليها أسمى وأرفع من بقية الفئات والآخر هو اعتقاده بأن تلك الفئات أحط من الفئة التي ينتمي إليها. ويرتبط مفهوم التعصب ذاته في أذهان الناس أكثر بالجانب السلبي، فالتفسير الحديث للمتعصب هو ذلك الذي يحتقر فئة معينة أو يتحامل عليها. فالتعصب هو في أساسه نظرة سلبية إلى الغير والمتعصب يتجه إلى تحقير الآخرين وإلحاق الضرر بهم أكثر مما يميل إلى تأكيد مزاياهم الخاصة أو الحصول على كسب منفعة خاصة.

والتعصب يظهر في مجالات متعددة أهمها الدين والفكر والسياسة والقومية. وله في كل مجال نتائج شديدة الخطر. فالتعصب في الدين يؤدي إلى اضطهاد العلماء والجمود؛ وفي الفكر يؤدي إلى الدوغماطيقية والمذاهب المطلقة والمغلقة، بينما التسامح يؤدي في المقابل إلى الحوار والمذاهب المفتوحة، هذا على مستوى الفرد، وعلى مستوى الدولة يؤدي التعصب إلى تكوين ايديولوجيات لا تقبل إلاّ مبادئها وترفض غيرها من أيديولوجيات وهذا تبعاً يؤدي إلى الصراع الأيديولوجي والحروب؛ وفي مجال السياسة يؤدي التعصب إلى الدكتاتورية والاستبداد، والتعصب الجنسي أو العِرْقي يؤدي إلى تحقير جنس لآخر كما في أسطورة رينان عن تفوق الجنس الآري على السامي التي هي أكذوبة علمية تهبط بالعقلية السامية (بما فيها العربية) مقابل الإعلاء من ذكاء وتفوق الجنس الأوروبي.

يعدّ موقف فولتير Voltaire 1694 - 1778 أبرز مفكري القرن الثامن عشر، دفاعاً عن التسامح ومحاربة التعصب، وتتجلى أهم جهوده في حملته المنظمة على الخرافات وذلك

حينما أضحى الاضطهاد فضيحة في بلاده فهاجم الكنيسة الكاثوليكية أينما وجدها بالسخرية والهجاء. وكتب كتاباً بعنوان «مقبرة التعصب» 1736، ونشره 1767، يقول فولتير في «القاموس الفلسفي»: «إن التعصب هوس ديني فظيع، مرض معد يصيب العقل كالجدري. وهؤلاء المتعصبون قضاة ذوو أعصاب باردة يحكمون بالإعدام على الأبرياء الذين لم يفكروا بنفس طريقتهم: ولا يوجد علاج لهذا الداء المعدي إلا الروح الفلسفية التي بانتشارها شيئاً فشيئاً تتهذب أخلاق البشر وتتحاشى التطرف، وليس القوانين، ولا الدين بكافيين لمكافحة هذا الطاعون الذي يصيب النفوس، فالدين لا يعتبر دواء شافياً بل يتحول إلى سم ناقع في الرؤوس المصابة بالتعصب، والقوانين عاجزة كل العجز أمام المتعصبين فهم مقتنعون أن روح القدس تتمثل فيهم، وهم فوق القوانين وليس من قانون إلا من حماسهم وتهورهم. فما الذي يمكن قوله لشخص هو على يقين من دخول الجنة حين يقتلك ويقتلني.

إن الروح الفلسفية تضفي على النفس السكينة. أما التعصب فعلى العكس من ذلك ضد السكينة، والتسامح هو قوام الانسانية لأننا كلنا خطاؤون وهذا أول قانون للطبيعة... الشقاق هو أكبر شر يصيب الجنس البشري والتسامح دواؤه. وقد صاغ الفيلسوف الألماني لسنغ Lessing 1729 - 1781 في مسرحيته «ناتان الحكيم» 1778، بشكل أدبي فكرة التسامح بين الأديان، وذلك عن طريق العمل الصالح وليس بالتعصب الأحمق. وصار هذا العمل مثلاً يضرب في التسامح.

حسن حنفي

تَعْلِيل

Justification
Justification-Apology
Begründung

التعليل لغةً يعني البحث عن العلة أو عن السبب المباشر أو غير المباشر الذي يقود إلى نتيجة معينة سواء كانت هذه نتيجة منطقية صرفة، أي يكون مدار البحث فيها من الناحية الشكلية فقط، أم طبيعية، يتعلق موضوعها بالطبيعة أو بالوجود إجمالاً. كأن نقول كل جسم يترك في الفضاء يسقط حسب خط عمودي متجه نحو مركز الأرض، وذلك تبعاً لقوانين تتحدد بكثافة الجسم والضغط الهوائي، أو بالمسافة المقطوعة ونسبة ذلك إلى الوقت الذي استغرقته. وقد يكون التعليل أنطولوجياً كالمثل التالي: الحركة تنتج عن محرك، ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية أو ينتهي إلى محرك أول، ذلك تبعاً للمبدأ أو للمذهب الفلسفي الذي تقاس به هذه التعليلات. ومما تجدر الإشارة إليه أن مثل هذه التعليلات، قد اتخذ مثلاً للبرهنة على وجود الله.

عموماً يقوم التعليل على العملية العقلية التي تنتقل بالفكر مما هو معلوم إلى ما هو مجهول وذلك تبعاً لمنهج مزدوج. إذ باستطاعة الفكر الإرتفاع من الأمور الجزئية إلى الأمور العامة أو المطلقة؛ من الواقعة (أو الحدث) إلى القانون الشامل الذي يحتويها. وهذه الطريقة تعرف في المنطق الصوري بالاستقراء Induction كما يمكن من ناحية أخرى فهم ما هو جزئي إذ تعرف طبيعة ما هو عام أو كلي، أو تعرف النتيجة إذا كان المبدأ معروفاً واضحاً. وهذا هو الاستنباط Déduction. وكلا القانونين جزء مما يعرف بالاستدلال Raisonnement أو Inférence، ويرقيان في نشأتهما لأرسطو.

والاستدلال عملية فكرية بها يتم التعرف على العالم الخارجي - هذا إلى جانب كونها عملية منطقية صرفة - بالاستدلال يتم التوصل لصياغة نتائج صحيحة إذا ما تم التيقن من صحة المقدمات. وقد ميز المناطقة بين عدة أنواع من الاستدلال. كالاستدلال المباشر أو غير المباشر. والاختلاف في أنواع الاستدلال يعود أصلاً إلى الاختلاف في القضايا أو المقدمات، إن لجهة الموضوع أو لجهة المحمول وهذه تؤدي بدورها إلى اختلاف في أشكال القياس كما وضعه أرسطو.

إلى جانب ذلك يمكن دراسة التعليل دون تحديدات القياس وشروطه. وذلك باعتبار أن ما يصدق على الكل يصدق كذلك على الجزء. فما يصدق على النوع يصدق بالضرورة على أفراد هذا النوع. فإذا قلنا «كل إنسان فان» فذلك يصدق بالضرورة على زيد أو عمرو من الناس، دون أن يكون لنا حاجة لاستطراد الشكل القياسي، «زيد إنسان» إذن «زيد فان» الخ. هذا عن التعليل بشكله المنطقي الصوري إجمالاً بغض النظر عن صدق هذه القضية (أو المقدمة) أو تلك صدقاً وجودياً. أي أن تنطبق على الواقع أو لا تنطبق. فقد يحدث أن تطابق بعض أجزاء القضية الواقع لا كلها. وقد يكون الاستدلال، وبالتالي التعليل مجرد أمر عقلي، أو قد يكون رياضياً صرفاً أو فيزيائياً الخ... والضامن الأخير

لسلامة التعليل في هذه الحالات هو صحة الاستنتاج ومطابقته لقوانين المنطق الصوري أو المادي. والهدف النهائي من التعليل هو التوصل لصياغة تعريفات أو حدود صحيحة تعصم من الخطأ أو تساعد على تحاشيه.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، الكويت، 1977.
- Lefèvre, H., Logique formelle et logique dialectique, Paris, 1969.
- Tricot, G., Traité de logique formelle, Paris, 1966.

جورج كتورة

تعميم

Généralisation
Generalisation
Verallgemeinerung

التعميم مصطلح يشوبه لبس فيجب أخذُه داخل شبكة من المفردات المتآخية أهمها: عام، عَميم، أعْمومة Généralité أي صفة ما هو عام؛ ثم داخل مفردات أخرى توضحه، لقربها منه أو لتَقابُلها [تعاكسها] معه، من مِثْل: المفهوم، الاشتمال، التضمُّن، التصوُّر، الماصدق، الاستقراء، قياس التمثيل، الحدّ [التعريف]، المُفَـرَد أو المخصوص Singulier، اللفظ الجزئي، اللفظ الكلي، المشترك، الكلي، الخ.

— 1 —

أنْ تَعمّم هو، انطلاقاً من الجذر اللغوي عَمَمَ، أن تكثر أو، على الأدق، أن تطوّل وتوسّع وتمدّد: هو أن تحوّل إلى الأشمل. (إبن منظور، «لسان العرب»، ج12، مادة عَمَمَ، ص 425). وفي المعاجم المتخصصة (للمثال: أبو البقاء، «الكليات»، القسم 3، ص 283). نلقى: العَمّ = الجمع الكثير؛ وعَمّ الشيء = شمل الجماعة؛ وعميم = كل ما اجتمع... أما في المفرداتية الفلسفية فإن إبن سينا، للمثال أو كعيّنة، يستعمل «عام» في معانٍ ثلاثة: أ/مشترك مقابل: كومّن/Commun، وذلك في قوله: «... والكلام على الأمور العامة في الطبيعيات». (ابن سينا، «كتاب النفس»، ص 1)؛ ب/للدلالة على الكلّي L'universel، وذلك في قوله «كما يوجد المعنى العام في الاشياء» (إبن سينا، المرجع عينه، ص 24)؛ ت/بالمعنى المعروف، أي ما يقابل جنرال Général؛ وذلك في التعبير: نَفْسٌ هي نباتية «بالمعنى العام». (المرجع عينه، ص 49؛ قارن: إبن سينا، «النجاة»، ص 10 ـ 11).

كذلك الغزالي، هو أيضاً، يستعمل كلمة «عام» ليعني بها ما هو كلي إذ يقول: القانون الكلي، والقول الكلي، والقضايا الكلية المجردة والعلوم الكلية الضرورية. لكنه يستعمل أيضاً «عام» ليعني بها ما هو مُجْمَل، وما هو مُشْتَرَك أو ما هو مجموع خصائص مشتركة بين أفراد فئة. تبقى، بَعْدُ أيضاً، الإشارة إلى أن كلمة مطلق تقترب جداً، في معنى لها، من بحثنا هنا في العام والتعميم. فالمطلق «يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد» (الغزالي، «المستصفى»، المدخل، ص 20، وما بعد، القاهرة، 1356/1937). ان المطلق هو، بهذا الحدّ، المشترك أي عكس ما هو معيَّن، مفرد Singulier.

— 2 —

أ ـ التعميم بمعنى المفهوم: التعميم عملية تلاحِظ وتَجمع: تلاحِظ الصفات المشتركة القائمة بين أشياء مفردة [Singuliers]؛ وتجمع ذلك في مفردٍ واحد يسمى التصور [التصور الذهني، الأفهوم/ Concept]. التعميم، هنا، هو المفهوم [بالفرنسية: Compréhension؛ بالانكليزية: Comprehension، وأحياناً: Signification؛ وبالالمانية: Inhalt، و Comprehension]. يتوجب بذلك إذن تعريف المفهوم: أنه لفظة [مفردَة] ملتبسَة بسبب معانيها العديدة. فالمفهوم هو مجموع الصفات المُشْتَرَكة العائدة إلى التصور أو التي تعرِّف هذا التصور؛ إنه مجموع الصفات الموجودة داخل التعريف [الحدّ]. كما يقال أيضاً إن المفهوم هو مجموع الصفات المشتركة بين أفراد الفئة [الصنف] الواحدة... وهنا يميّز: المفهوم الذاتي، المفهوم الموضوعي، المفهوم الضمني Implicite الخ...

ب ـ التعميم بمعنى الاستقراء: والتعميم، أيضاً، سيرورةٌ عقلية يجري بموجبها الانتقال إلى فئة من الوقائع (أو الكائنات أو الأفكار أو الأفراد) بفِعْلِ ما هو ملحوظٌ على عددٍ محدَّد من تلك الوقائع. التعميم مَدٌّ على فئةٍ ما شوهد في أفرادها أو في حالاتها المفرَدة [المخصوصة/ Singuliers]؛ إذ هو بذلك مرورٌ من المخصوص [المفرد]، إلى الأعم،

ومن الأعم إلى الأكثر عمومية. وهكذا فالتعميم، هنا، يحمل اسماً هو الإستقراء Induction إذ إننا نصعد من جزئيات أو من عدد محدّد إلى ما هو أعمّ، ونستخلص قاعدة عامة من أحكام جزئية. وبذلك نكون قد استنتجنا، أو لَفَظْنا حُكْماً، لأننا مررنا إلى معرفة أكثر اشتمالاً. وذلك الاستقراء أنواع ليس مجالها هنا. (انظر: ابن سينا، «النجاة»، ص 58).

بالتعميم، هنا، ينتقل الفكر من الوقائع إلى القانون. إننا هنا نقوم بعملية تجريد، ونمفهم الطبيعة، وما هو موجود في الذهن، وما هو قائم في الأعيان. بذلك يغتني الفكر، وتتطور المعرفة، وتقوم الجدلية بين العقلي والطبيعي. إن البحث عن قاعدة، أو قواعد، عامة يعطي للإستقراء أهمية كبيرة في ميدان المعرفة حيث الملاحظة والتجربة واستنتاج صلات متينة عامة...

ت - التعميم دلالة على قياس التمثيل: ثم إن التعميم عملية تنقل إلى فئةٍ ما سبق أن أثبتناه في فئة أخرى؛ لكن هنا يكون قبلاً بعض المتشابهات بين تَيْنِك الفئتَيْنْ. اننا نتمدَّد إذ نمرُّ من حالةٍ جزئية إلى حالة جزئية أخرى مستنتجين قيام شبه بينهما؛ وهذا بعد أن نكون قد لَحَظنا فعلاً وجود شبهٍ أكيدٍ بينهما. فبعد أن نتأكد من وجود شبهٍ نتوسع لنقول بوجود شبه مظنون، أو لنحتمل ذلك التشابه. إن التعميم، هنا، هو قياس التمثيل (أنالوجيا في اليونانية ثم في الفرنسية والألمانية وما إليها) إنه، في تسميات أخرى، القياس بالمثل، القياس، قياس النظير، التمثيل، التشبيه - عند أهل البيان -، قياس الغائب على الشاهد، الاستدلال بالشاهد على الغائب ردّ الغائب الى الشاهد - في الأصولين - (انظر: القياس، قياس التمثيل).

بيد أنّ التعميم، بهذا المعنى، يتيح مجالاً للشُّبهات. فهو هنا قياس ظني، ذو نتائج، محتملة وغير يقينية. لقد انتبه إلى طبيعته تلك الفقهاء، والمتكلمون، الذين أعطوا لذلك الأهمية الكبرى (الغزالي)؛ ولم يكن لابن تيمية الموقف عينه في هذا المجال.

إن كان التعميم هذا ليس مستقرَّ النتائج وإنما مُتَقَلقِلُها، فلا يعني أنه ليس ذا دورٍ في الخَلْق، وفي اكتشاف أحكام ومبادىء ونظريات.

- 3 -

التعميم منهج، وحُكْم، ونتيجة. ويخضع، في سيرورته المتداخلة المتكاملة، إلى بعض القواعد: 1 - عَزْلُ المصفات المميِّزة لغرض مدروس أو ملاحظ هو: وقائع، كائنات، أفكار، حالات مفردة، أفراد داخل فئة؛ 2 - احتفاظٌ بما هو مشتركٌ بين تلك العناصر أو الأغراض أو الموضوعات؛ 3 - تطبيقُ الملاحظةِ والمشاهدةِ على أكبر عدد ممكن من الحالات المخصومة أو العيِّنات؛ 4 - تحليلٌ، ومقارنةٌ، وتجريد؛ 5 - حَذَرٌ من مزالق التسرّع في إطلاقِ الأحكام التعميمية؛ 6 - استعمالٌ تطبيقي أو أخْذٌ استنفاعيّ للنتيجةِ كي نثمِّرها في تطوير المعرفة. وهكذا يظهر التعميمُ طريقة تسهِّل الحفظَ والتذكُّرَ والاستيعاب؛ لأنه يَجمعَ، ويَشْمُل، ويقتصِد. بالتعميم نُدخِل التنظيمَ إلى ما هو متفرِّق، ونقيم التنسيق والتمذهب داخل ما هو كومةٌ ومتعدِّد. بالتعميم نأخذ الجزئيات بطريقةٍ أسهل، مُصَنَّفة؛ وبه ينتقل الفكر إلى القانون، ومن الطبيعة إلى المَفْهَمة. وذاك ما قلناه بصدد المنافع التي يؤديها التعميم من حيث هو الاستقراء (انظر: أعلاه؛ فقرة ب).

إلا أن للتعميم، إلى جانب منافعه العميمة، نقائص. فمن حيثُ هو الإستقراء يبقى قريباً من الإفتراض؛ وهو كذلك أيضاً إنْ أخذناه على أنه قياس التمثيل فيكون بذلك انتقالاً من جزئي إلى جزئي بحكم الظن بوجود شبه، أو لأننا لمحنا شبهاً أو تخيلناه... إلا أن من نقائصه الأخرى قيام المبالغة في طبيعته؛ وكونه أيضاً يُخضع لعددٍ قليلٍ من المبادىء، أو لمبدأ عامٍ وحيدٍ فريد، أوضاعاً متفرقة أو أفراداً ووقائع وأفكاراً كثيرة متكثِّرة. إن التعميم، بحكم ذلك، قمع للفكر ومنعُه من محاورةِ الأشياء والجزئيات. لتعميم يتعسف: يفرض نظرته العامة الشمّالة الجميعية التي بها يأخذ المختلف والمتعدِّد. لقد رأيناه في معانٍ ثلاثة متداخلة كحركةٍ للفكر في تجريد العيني ووضع المعقول مكان المحسوس، ونزع العناصر والجزئيات باتجاه تكوين التصور والمفهوم، والأشمل، والتعبير رياضياً عن العلائق بين المعقولات.

- 4 -

والتعميم نزعةٌ فكريةٌ واضحة جداً باتجاه توسيع مدى النظرة الفلسفية، ومَدّ مجال أحكامٍ أو دراساتٍ متخصصة. نلقى ذلك التعميم المتمدِّد في النظريات الفلسفية التغييرية منها، والتفسيري أيضاً، وفي محاولاتِ الأخذ الشمولي الجميعي للعالَم والانسان والتاريخ (للمقارنة: النظرية العضوانية، النظرية المجتمعانية عند دوركايم، نظرية العوامل الجغرافية عند راتسيل، والنظرية الجنسانية عند

فرويد). هنا نجد أن عاملاً واحداً يؤخذ ككاف وناف، كوحيد وفريد، لتفسير الظاهرة كلها أو الظواهر جميعاً. تعكس تلك الرغبة بالتعميم المقصود والهادف إرادة المفكر بالتمدّد والإستطالة، ونرجسية الفلسفة، وإيمان البعض بالجبروتية للفكرة المُعَمَّمَة.

— 5 —

يدرس علم النفس التعميم مرتبطاً بالتجريد. فمعظم الأفكار المجردة هي في الوقت عينه أفكار عامة. هذا، مع الوعي بوجود تصورات [افهومات Concepts] مُفْرَدة، مثل: الله، المادة، العالم. كذلك فإننا نستطيع التجريد (النزع، بحسب مصطلحاتنا الفلسفية القديمة. عند إبن سينا مثلاً) بدون أن نعمّم. وأحياناً فإن بعض المفاهيم العامة قد تكون عامة دون أن تكون مجرَّدة. كل ذاك يقتضي القول بأن التعميم والتجريد يستلزم أحدهما الآخر.

ومن جهة أخرى فإن الدراسة النفسانية تميِّز، في الإدراك، التعميم العفويَ من التعميم المنعكِس أي المُفكَّر فيه.

وأثبتت التجارب على التعلم (تجارب جُدّ/ Judd، للمثال) أن التعميم عاملٌ ايجابي في اكتساب المهارات، وفي انتقال أثر التدريب أيضاً. فإذا كان المتعلم على آلة معينة متمتعاً بمعلومات تعميمية، ومدركاً للمبدأ العام والخصائص المشتركة، سَهُل عليه التعلم على آلة أخرى.

تبقى نقطة أخيرة. إن الأفكار العامة هي الكليات Les Universaux, Universalia، ومن ثم تَطرح هنا قضية وجودها. فالمذهب العيني (الاعيانية، الواقعانية/ Le Réalisme) يقول إن الافكار العامة تتطابق مع واقعات أعيان، Réalités قائمة خارجاً عنا، في الطبيعة، في الأعيان. ويرى المذهب التصوري (التصورانية، الأفهومانية/ Conceptualisme) أن الكليات ليست سوى اسماء أو تمثلات مفردة مرتبطة بأسماء. وهنا نلقى أيضاً المذهب الإسمي (الإسمانية/ Nominalisme) عند بركلي، والمذهب التصوري عند كانط، ومذاهب نفسانية تبحث القضية تلك من وجهة نظر علم النفس بل ومع أخذ العلم بوجود صور تمر لا واعية.

مصادر ومراجع

- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، بمباديء، 1949.
- ابن تيمية، نقض المنطق، القاهرة، 1951.
- ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل اليه، تحقيق احسان عباس، بيروت، دار مكتبة الحياة.
- ابن سينا، الجدل، الشفاء ـ المنطق، تحقيق الاهواني، القاهرة، 1965، مقالة 5، فصل 2، في مواضع اثبات الحد وابطال الخاصة.
- ابن سينا، النجاة، نشرة الكردي، القاهرة، ط 2، 1968.
- ابن سينا، النفس، الشفاء ـ الطبيعيات، تحقيق قنواتي وزايد، القاهرة، 1975.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار بيروت، دار صادر، مادة عم، ج 12، 1968.
- أرسطو، المنطق، الترجمة العربية القديمة، تحقيق بدوي، 3 أجزاء، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1948، 1952.
- بدوي، عبدالرحمن، المنطق الصوري والرياضي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 3، 1968.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، نشر كلكوتا، 1862.
- جيتس، وآخرون، علم النفس التربوي، تقديم وإشراف محمد عبد العزيز القوصي، تر. حافظ وآخرون، ج 2، القاهرة، 1954. (عن التعميم في التعلم).
- زيدان، محمود فهمي، الاستقراء والمنهج العلمي، بيروت، مكتبة الجامعة العربية، ط 1، 1966.
- فضل الله، مهدي، علم المنطق، بيروت، دار الطليعة، ط 2، 1979.
- فهمي، مصطفى، سيكولوجية التعلم، القاهرة، دار مصر للطباعة، 1953، (عن التعميم في التعلم).
- المظفر، محمد، المنطق، بغداد، 3 أجزاء، 1975.
- Burlord, A., La Pensée conceptuelle, Paris, 1927.
- Burlod, A., Psychologie, Paris, Hachette, 1948.
- Lalande, A., Vocabulaire technique et critique de la philosphie, Paris, P.U.F., 1962.
- Laland, A. Psychologie, Paris, Hachette, 1948.

علي زيعور

إضافة

يجمع إبن تيمية ـ متابعاً في ذلك غالبية الاصوليين المسلمين ـ بين قياسي الشمول والتمثيل؛ ذاهباً إلى أنّ الإختلاف بينهما ينحصر في صُوَر الاستدلال. أمّا قياس الشمول فهو انتقال الذهن من المعنى المعيَّن إلى المعنى العامّ المشترك المتناول له ولغيره. وقياس التمثيل هو انتقال الذهن من حكم معيّن إلى حكم معيّن لاشتراك الإثنين في معنًى واحد مشتركٍ بينهما.

من هنا يتضح الفرق بين قياس ابن تيمية والقياس الكلي الأرسطي. إذ في كلي أرسطو تكون إحدى المقدمتين على الأقل كلية؛ بينما يكون قياس الشمول انتقالاً من خاصٍّ إلى عامٍّ؛ ثم عودةً إلى الجزئي الأول للحكم عليه بذلك الكلي أو

العام. ويرى ابن تيمية فيما يتصل بقياس التمثيل انّ صورية المنطق الأرسطي الضيقة ناجمة عن انحصار قياسه في مقدمتين لا أكثر؛ فيقترح زيادةً غير محدودة في المقدمات للوصول لمعرفةٍ أدقّ. وعن طريق ذلك يصل ابن تيمية إلى الاستقراء المعروف في المنطق التجريبي.

قدّمْتُ بهذا كله للوصول إلى نقد ابن تيمية لمفهوم العامّ العلمي عند ارسطو. فالمناطقة يرون أنّ قياس التمثيل يفيد الظن، بينما يفيد قياس الشمول اليقين. أمّا ابن تيمية فيرى أنهما سواء في ذلك إذ يتوقف الأمر على مادّيتهما. فإذا كانت المادة يقينية في قياس التمثيل كانت يقينية في قياس الشمول؛ والعكس بالعكس. إنّ قياس التمثيل هو أساس قياس الشمول عند ابن تيمية، فإذا كان الحكم التعميمي قفزة في الظلام؛ فإنه ينبغي تضييقها وإضاءة مجالها بقدر الإمكان عن طريق التمثيل المقاس على الاستقراء. إنّ الذهاب إلى أنّ الصورية الشديدة للفكرة هي ضمانة اليقيني والعامّ والكلي ضلال ومكابرة؛ إذ « من أنكر الجزئيات يكون قد أنكر خاصة العقل. ومن أنكر قوتها، واعتبر القياس قوياً بدونها إنما هو مكابر ». إنّ الإمكان الذهني ليس هو الإمكان الخارجي.

رضوان السيد

تَفاؤُل

Optimisme
Optimism
Optimismus

التفاؤل في اللغة التقليدية من « الفأل »، ويقول « القاموس المحيط »: « الفأل ضد الطيرة... وتفاءل به وتفال، والافتئال افتعال منه، والتفئيل تفعيل، ولا فأل عليك لا خير ». أمّا الاستخدام المعاصر للكلمة فإنه لا يكاد يرتبط مباشرة بمعنى الفأل، وإن احتفظ من هذا المعنى الأخير بمضمونه الجوهري، ألا وهو انتظار الخير. وهكذا فإن المعنى الأوسع والأعم للتفاؤل في لغتنا اليوم هو « توقع حدوث الخير ».

والتفاؤل اتجاه، ولا تعرف حال واحدة لقيام مذهب تفصيلي مخصص في « التفاؤل » وإن كان من الذائع الحديث عن فلسفة لايبنتز الألماني بأنها فلسفة متفائلة. والاتجاه العقلي في التفاؤل إما أن ينتهي إلى موقف تفاؤلي مطلق وإما إلى موقف نسبي. أما التفاؤل المطلق فهو :تقول بأن الوجود حسن وخير، أما الشر فإنه مظهر وحسب وليس جوهر الوجود. ويعبر أحسن تعبير عن هذا الموقف مذهب الرواقيين اليونانيين في العناية الإلهية، وكانوا يرون الخير حتى في نشاط الفئران. أما التفاؤل النسبي فهو القول بأن الخير أعظم من الشر، أو أن الخير سوف يغلب الشر لا محالة في النهاية، أو أنه القول بأن العالم يمكن أن يكون حسناً، أو أنه في طريق التحسن الفعلي. وهكذا فإن المنظار هو الخير أو الشر، والمعيار هو الحاضر والمستقبل، والأغلب على التفاؤل أن ينتظر الخير في المستقبل حتى وإن لم يكن هو الغالب في الحاضر. وينتج عن هذا الموقف الاعتقاد في انتصار العدل على الظلم في ميدان العلاقات الاجتماعية أو البشرية بوجه أعم، والإعتقاد على الأخص أن الحياة شيء حسن في جوهرها، وأنها بالتالي تستحق أن تعاش. لذلك، فإن المتفائل، على عكس المتشائم المتسق، لا يمكن أن يقبل بفكرة الانتحار، لأن غداً أو بعد غد ينتصر الخير. وهذا بالطبع هو موقف التفاؤل النسبي، الذي يقول بانتصار الخير في النهاية، أما التفاؤل المطلق فإنه الذي ينفي وجود الشر بإطلاق، أو ينفي وجوده وجوداً حقيقياً.

أما التفاؤل كاتجاه نفسي، فإنه يعرف على أنه ميل من فردٍ ما إلى توقّع حدوث الخير أكثر من توقع حدوث الشر، فإذا حدث هذا الأخير، يتوقع أن ينتهي مع ذلك في حينه وأن يغلبه الخير (وهو ما قد يظهر من قولهم « ورب ضارة نافعة »، وما إلى ذلك).

والمتفائل ينظر إلى الأمور في كليتها في العادة وليس في تفاصيلها، وهو يرى أن « الكل » سيتحقق فيه الخير حتى وإن بدا أن الجزئيات لا توحي بذلك. لهذا فإن المتفائل هو في العادة من أصحاب « النفس الطويل »، بينما المتشائم هو من أصحاب « النفس القصير ». والمتفائل، لأنه ينتظر الخير ولأنه ينظر إلى الكل وليس إلى الجزء وإلى المحصلة النهائية وليس إلى الخطوات التمهيدية، ذو طبع يميل إلى الحركة وإلى بذل الجهد وإلى الشجاعة، وعلى حين أن المتشائم عادة ما ينزوي في زاوية التفرج والسخرية. فإن المتفائل عادة ما يخرج إلى العمل مظهراً طبعاً « جاداً » واهتماماً وثقة في حسن الخواتيم. ولهذا فإنه يهتم بالإرادة ويعول عليها، ويقول بالحرية وبإمكان الإختيار، وبأن لا جبر هناك ولا حتمية في ميدان الفعل الإنساني، بل من الممكن دائماً تغيير اتجاه تيار الأحداث.

والتفاؤل، كالتشاؤم، هو كما أشرنا بطبيعته موقف توقعي، لهذا فهو رؤية للمستقبل. والمتفائل يعتقد بالتحسن والتحسين، ولهذا فإنه يعتقد بالتقدم. ويساير هذا كله اعتقاد بالأمل وبقوة الإنسان لا ضعفه، واتجاه مع الاشتراك الايجابي في العمل مع الآخرين، وفي الثقة بهم، ومن هنا في محبتهم. ولكن إذا كان المتشائم عادة ما يكون مرهف الحس والانتباه، لأنه مِسْراع إلى الانتقاد، فإن المتفائل عادة ما يكون مطمئن البال إلى حدّ سكون الحاسة النقدية في بعض الأحوال. ومن هنا تستخدم كلمة « التفاؤل » أحياناً للدلالة على ما يقرب من « السذاجة » المطمئنة لافتقارها إلى الحس النقدي.

ويمكن القول إن الموقف التفاؤلي يناسب الاتجاه العقلي في الفلسفة والاتجاه اليقيني، بينما قد يناسب الموقف التشاؤمي الاتجاه المادي والاتجاه الشكي. وكما أشرنا من قبل، فإن قمة الاتجاه التفاؤلي هي القول بوجود العناية التي ترعى الطبيعة والإنسان، أو القول بأن الطبيعة على الاقل ترعى الانسان. فهناك عناية من مصدر ما، وهي تسيّر كل شيء بما يحقق انسجام الكل وسعادة الإنسان.

وهذا هو المستوى الكوني للموقف التفاؤلي. ويعبر عنه الفيلسوف الألماني لايبنتز الذي رأى أن العالم بوضعه الحالي هو أحسن العوالم الممكنة وأكثرها نصيباً من التوفيق، أي أنه « قمة » في نوعه، أي الأحسن والأعلى. ويعبر عن مذهبه عادة بالعبارة القائلة: « ليس في الإمكان أبدع مما كان »، وهو قول قال بمثله الغزالي المتكلم والمتصوف الإسلامي. وكان من رأي إبن سينا أن الشرور ذاتها محمودة بالعرض، فلولاها لما كانت الخيرات الكثيرة، فالخير في النهاية هو الغالب. وكان أفلاطون اليوناني قد رأى أن الخير هو مصدر الوجود ومنبع المعرفة معاً. وقد يأخذ مذهب ما بالتفاؤل والتشاؤم معاً حسب وجهتك التي تنظر إليه منها، فالفلسفة الماركسية مثلاً تفاؤلية من وجهة نظر العمال، وتشاؤمية من وجهة نظر أصحاب رؤوس الأموال.

وكما هي الحال في التشاؤم، فإن الاتجاه التفاؤلي يمكن أن يطبق على ميادين عديدة، منها الميدان الكوني والميدان الأخلاقي، (الخير أقوى من الشر، السعادة ممكنة، اللذة أعظم قدراً من الألم) والميدان الانساني في عموميته (الحياة خير، أو أنها أفضل من الموت)، والميدان الحضاري (الانسان في تقدم، المستقبل أفضل من الماضي) أو العلمي (المعرفة تتقدم، والعلم قادر على حل غوامض الكون) أو التكنولوجي (الانسان قادر على صنع وسائل رفاهيته الحق).

عزت قرني

تَفاعُل

Interaction – Interattraction
Interaction – Interattraction
Wechselanziehung

يكون البشر في المجتمع في حالة ترابط واعتماد متبادل، وهذا يعني بالضرورة قيام الحياة الاجتماعية على التفاعل والاتصال باعتبارهما أمراً حيوياً للفرد والجماعة. إذ يصعب بل يستحيل تصور استمرار الجماعة الإنسانية بدون اتصال أو تفاعل. فالناس أو الجماعات ترتبط واحداً بالآخر بأساليب متعددة وأن المجتمع الكلي في واقع الأمر هو شبكة واسعة من العلاقات الاجتماعية.

وغالباً ما يفكر الناس بالعلاقات كما لو كانت علاقات شخصية حيث أن شخصين أو أكثر يكونون في تواصل مع بعضهم بعضاً دائماً. غير أن تحليل الشبكات الواسعة لهذه العلاقات يتطلب استخلاص الكثير من المبادىء المجردة أو المتصورة لما يجري في احتكاك وتفاعل الأفراد في واقع الحياة. ونتيجة لهذا التجريد الهادف لتحديد المبادىء التي يعتمد عليها احتكاك الناس يصبح واضحاً أن ارتباط الناس ببعضهم يجري عن طريق المراكز الاجتماعية Social Statuses التي يشغلونها والأدوار التي يؤدونها وما يصاحب ذلك من تفاعل إجتماعي.

إن الأنماط الرئيسية للعلاقات الاجتماعية تتسم بالاتساق ويغلب عليها الطابع الروتيني التكراري. وقد لاحظ الباحثون الاجتماعيون أن العمليات الوظيفية لتفاعل الجماعة والأفراد يطبع حياة كل جماعة إنسانية تمت دراستها ميدانياً. هذه العمليات كما يبدو من البحوث العلمية تعتبر جوهرية لديمومة وجود المجتمع على أساس أنها تستند إلى القواعد المنسقة والمشروعة التي توجهها وتنظمها.

والعلاقات الاجتماعية الشاملة للمجتمعات البشرية غالباً ما تكون محدودة العدد، وكذلك العمليات الاجتماعية المجسدة للتفاعل الاجتماعي هي الأخرى تختلف من حيث تأكيد

المجتمعات على بعضها دون بعضها الآخر. فالمجتمعات الغربية مثلاً تشدد على المناسبة Competition باعتبارها العملية الاجتماعية المركزية التي تمثل أغلب أنماط التفاعل الاجتماعي الذي تعتمد عليه حياتهم الاجتماعية، بعكس المجتمعات الشرقية غير الأوروبية التي تؤكد على التعاون Cooperation كأهم ركائز التفاعل الاجتماعي. وإلى جانب ذلك فإن كل مجتمع بشري ومن ضمنه مجتمعنا العربي والإسلامي قد أوجد عبر القرون الطويلة من تاريخه أسساً علمية منسقة يستطيع الأفراد، (وهم في واقع التفاعل) أن يحققوا درجات مناسبة من (المواءمة) Accomodation و(التمثيل) Assimilation إزاء بعضهم البعض. ولا يخلو التفاعل من سلبيات أبرزها «الإحباط» أو «الإعاقة» التي قد تطبع احتكاك بعض الأفراد بشكل قد يكون ثنائياً يسبب عرقلة بلوغ الأفراد، الذين يجري بينهم التفاعل، الأهداف التي يبتغونها من ورائه.

ويصنف التفاعل الاجتماعي من خلال العمليات التي تجسده في صنفين رئيسين. أولهما: يتضمن العمليات التي تجذب الأفراد إلى أهداف مشتركة متكاملة. وثانيهما يتضمن العمليات التي تحوي العوامل السلبية التي تبعد الأفراد عن بعضهم نتيجة للتناقض والصراع الذي ينطوي عليه تفاعلهم. ويطلق على العمليات التفاعلية في الصنف الأول (بالعمليات المتوائمة) Conjunctive Processes. أما الصنف الثاني من العمليات فيسمى (بالعمليات المتنافرة) Disjunctive Processes وهي التي تبعد الأفراد عن بعضهم وتضعف التآزر بينهم. والواقع أن العمليات المتوائمة تعبر عن الفضائل الاجتماعية المجسدة للعدل والحب، بعكس العمليات المتنافرة التي تجسد الرذائل الاجتماعية. وعلى أية حال فمصطلح الفضيلة والرذيلة من زاوية علم الاجتماع لا يعني ميولاً أخلاقية بل يشير إلى أشكال منسقة تتضمن أنماطاً خارجية وذهنية للسلوك. ويمكن تسمية العمليات المتنافرة بالأشكال السلبية للتفاعل بقدر ما تسببه من الظلم والحقد بين الناس، والعمليات المتوائمة بالإيجابية من ناحية أنها تعكس أو تجسد العدل والفهم الإنساني المتبادل.

أما عمليات التفاعل الايجابية فتتضمن التعاون، والمواءمة والتمثيل، بينما تعني عمليات التفاعل السلبية الصراع والإحباط المتبادل والمنافسة. ومع ذلك فالصنف الأخير يمثل علاقات إجتماعية لأنه يستدعي اشتراك شخصين أو أكثر في تنفيذه، على الرغم من أن اشتراكهما قد لا يكون متكافئاً ولكن ذلك لا يصل إلى درجة انفراد شخص واحد في العملية مع استثناء الفرد الآخر أو حذفه منها تماماً. ويرجع اعتبار هذه العمليات سلبية إلى كون الأفراد الداخلين فيها يعملون على منع الأفراد الآخرين من بلوغ الأهداف التي يطمحون إلى تحقيقها من وراء ذلك التفاعل. وهي في الواقع عمليات تؤدي إلى تفكك العلاقات بين الأشخاص لأنها تسبب تنافراً في مواقفهم إزاء بعضهم البعض بدلاً من الانسجام في هذه المواقف. ولتوضيح أشكال التفاعل المختلفة نُبيِّن كلاً منها بصورة تفصيلية.

والتعاون، هو أول هذه الأشكال، وهو يعني أن شخصين أو أكثر يعملون سوية في السعي لبلوغ غاية مشتركة. وهو أكثر أشكال التفاعل الاجتماعي ظهوراً في حياة البشر وأكبرها أهمية في دعم العلاقات السائدة بين الأفراد وفي استمرار بقاء الجماعات. والتعاون بالطبع يمثل علاقة متبادلة تنطوي على الأخذ والعطاء أو المصلحة المشتركة وليس على مصلحة طرف دون آخر. ولكنه ليس بالضرورة تكافؤ الجهد المبذول من قبل الأطراف المتفاعلة بصورة كاملة، وإنما يقصد به أن الأشخاص يعملون سوية للوصول إلى غرض موحد كل حسب ظروفه وإمكانياته.

والواقع أن أحد الطرفين المتعاونين قد يحقق قسطاً أوفر من الهدف المطلوب مما يحققه الطرف الآخر. ومع ذلك فالباحثون الاجتماعيون يركزون في دراسة التعاون على العمليات التفاعلية وليس على ثمار هذه العمليات. ويندر أن يلاحظ الناس أثناء تفاعلهم نجاح اتصالاتهم التعاونية في الحياة اليومية لأن النشاط التعاوني البشري يكاد يخترق كل مجالات هذه الحياة. ويفترض الأفراد الأسوياء أن التعاون هو الأساس الطبيعي لأداء الأعمال وتوفير الاحتياجات المادية وتربية الأطفال وإدارة المؤسسات الحكومية وغيرها. وتبرز أهمية التعاون بوضوح عندما تتفكك العلاقات التعاونية في بعض المجالات.

وتتفاوت درجات التعاون، وهو أكثر ظهوراً في الجماعات القروية منه في المدن، وفي الجماعات الأولية منه في الجماعات الثانوية. فالجماعات الأولية (كالأسرة) تشعر تلقائياً بالميل إلى التعاون بينما الجماعات الثانوية (كالشركات التجارية) تحتاج إلى تحفيز لكي يتعاون أفرادها أو موظفوها. وأن درجة التعاون ونوعه في الجماعات التعليمية والاقتصادية والسياسية والدينية والترفيهية يعتمدان على القيم الاجتماعية ونمط النظم الحضارية المسيطرة على السلوك الاجتماعي.

والعوامل المؤثرة في التعاون كثيرة ومعقدة ومنها الرغبة الواعية في تحقيق غاية ما، ودافع الولاء إلى الجماعة ومثلها الأخلاقية، والاحتراس من النقد الاجتماعي، والخوف من تهديد الجماعات الخارجية والحاجة إلى الاعتماد المتبادل، وغير ذلك من العوامل، وهي (كما يصفها علماء الانسان والاجتماع) عوامل التضامن أو التآزر الاجتماعي.

وتعتبر (المواءمة) الشكل الآخر للتفاعل وهي تشير إلى استمرار علاقات العمل بين الأفراد عندما لا يكون هؤلاء على وفاق أو اتفاق مع بعضهم بعضاً. فكثيراً ما تسعى الجماعات أو الفئات المختلفة في المجتمع إلى المواءمة عندما لا تسمح ظروفها بتحقيق التعاون. وفي المجتمعات المعقدة حيث يسهم الفرد في نشاطات جماعات مختلفة قد يجد نفسه متعاوناً مع جماعة ما ومتوائماً مع جماعة غيرها. وفي الجماعات الكبيرة نسبياً قد يظهر المستويان للتفاعل بالنسبة لأعضائها أي الأعضاء المتعاونين والأعضاء المتوائمين. ويمكن تعريف المواءمة بأنها ذلك الصنف من التفاعل الجاري بين الأشخاص والذي يهدف إلى منع أو تقليل أو إزالة الصراع بينهم. وهي إلى جانب ذلك قد تحصل عقب إزالة أو انتهاء الصراع بين الأفراد أو الجماعات. ويمثل التسامح الحد الأدنى للمواءمة بين الأطراف المتفاعلة. وكثيراً ما تنطوي على تنازلات يقدمها كل فرد مقابل التنازلات التي يحصل عليها من الفرد الآخر لضمان استمرار التفاعل الايجابي بينهما.

والصنف الثالث للتفاعل يعرف (بالتمثيل) Assimilation وينطوي على قبول الجماعات أو الأفراد لأنماط سلوك بعضها بعضاً. وتكون الصلة في هذا النوع من التفاعل غير متوازنة بل تكون فيها الأرجحية لطرف على الآخر رغم أنها علاقة ثنائية قائمة على التأثير المتبادل. وتنطبق هذه العلاقة على أقليات المجتمعات الغربية بسبب ظروف الصهر الحضاري والاجتماعي والتمييز العنصري حيث يجري التفاعل لصالح الأكثرية البيضاء. وتظهر علاقات التمثيل عموماً في المجتمعات ذات الثقافات المختلفة حيث تتبادل الجماعات الثقافية المتعددة التأثير وتتمثل أنماطاً حضارية وثقافية نتيجة تأثير الجماعات الأخرى التي تتفاعل معها.

ويسمى الصنف الرابع للتفاعل (بالصراع) Conflict ويتضمن التفاعل المتبادل الذي يحاول كل طرف فيه إزالة الطرف الآخر أو القضاء عليه. وأبسط أشكاله الصراع الجسدي أو النزاع المسلح. ويندر الصراع في الجماعة الريفية بين الأعضاء بحكم الروابط القرابية والجوار وتماثل العرف وتقارب مستويات المعيشة.

وتتعدد صور الصراع في العصر الحديث. فهناك الصراع الأيديولوجي الذي يظهر بين الأجيال المتعاقبة أو الصراع بين الإدارات الصناعية ونقابات العمال وغيرها.

على أن المعنى الاجتماعي السوسيولوجي للصراع يتركز على عملية التفاعل الاجتماعي التي تتضمن علاقة إنسانية متبادلة تتسم بسلبية مواقف الأطراف التي تشترك فيها.

ويضاف (الإحباط) كصنف سلبي آخر للتفاعل. فالأفراد المعارضون لبعضهم قد يجسدون مواقفهم هذه إزاء بعضهم بعضاً بشكل يجعل كل واحد منهم غير قادر على تحقيق هدف يسعى إليه كلهم. ويتخذ الإحباط صوراً متعددة منها مثلاً الإبطاء بالعمل لغرض إفشال خطة ما، أو التشهير بسمعة الأفراد أو ذكر الصفات السيئة للناس دون خصالهم الحسنة لإضعاف مركزهم وغير ذلك من ضروب السلوك السلبي الذي يطغى على تفاعل الأفراد مما يعرقل جهودهم من بلوغ غاياتها.

والشكل الخامس للتفاعل هو (المنافسة) أو التنافس. ويعني نمطاً من التفاعل الذي يسهم فيه شخصان أو أكثر لغرض تحقيق الهدف نفسه. وبينما ينصب تفكير الأطراف المتفاعلة في الصراع والإحباط على بعضها البعض كأشخاص أو جماعات في ذاتها، يتركز تفكير الأطراف المتنافسة على الأهداف التي تتنافس لبلوغها. ويغلب على المنافسة الطابع السلمي. وغالباً ما يتنافس الأفراد لتحسين مراكزهم الاجتماعية في مجرى الحراك الاجتماعي مع توفر مبدأ تكافؤ الفرص.

قيس النوري

تَفْسِير

Explication
Explication
Erlaüterung

يعطي القاموس (لسان العرب) لكلمة تفسير من الجذر (ف. س. ر) معنى يفيد إظهار المعنى، أو كشف المغطى، وكشف المراد من اللفظ المشكل. وقد قارن القاموس هذه الكلمة مع كلمة تأويل، بل اردف هذه بالأولى. تاريخياً،

ارتبطت كلمة تفسير أول الأمر بالشرح الذي أعطي لمؤلفات علمية أو فلسفية متعددة كالشروحات المتعددة لكتب أرسطو أو سواه. وقد حملت هذه المؤلفات عنواناً شبه موحد هو «تفسير...». ولعل كتاب الرازي «تفسير التفسير» من أكثر هذه الكتب دلالة؛ وهو شرح لكتاب «فلوطرخس» في شرحه لكتاب «طيماوس» لأفلاطون.

بمعناها الفلسفي، ترتبط كلمة تفسير بالجهد الذي نشأ بنشأة الفلسفة، والذي ارتبط غالب الأحيان بالمحاولات التي أعطيت لتفسير الكون أو الوجود من حيث النشأة والتكوين ولموقع الانسان فيه. وبالتالي يمكن اعتبار معظم إنتاج الفلاسفة الأوائل ـ الإغريق خاصة ـ عملاً يصبّ في الاتجاه نفسه ـ تفسير الوجود ـ بل حتى الفكر غير الفلسفي ـ الخرافي أو الأسطوري ـ لا يخلو من محاولة التفسير هذه. فموقف الإنسان إزاء الموجودات، موقف الدهشة كما يقول أفلاطون، لا بد وأن يقوده للبحث عن سر هذه الدهشة وبالتالي عن سر الوجود. وهو سر لا ينكشف إلا بالبحث عن مصدر الوجود وتكوينه ونشأته، أي تفسيره. والتفسير هنا يوازي الكلمة الأجنبية Explication.

امتازت التفسيرات الأولى التي أعطيت للوجود بميزات بارزة. والسمة الأولى التي غلبت على تفسيراتهم كانت السمة المادية. فالوجود الذي صادفهم وجود مادي ولا بدّ أن يرقى في أصله إلى عنصر مادي بسيط يمكن أن يكون أصلاً لسائر المواد أو لسائر الأجسام المركبة سواء ما كان منها جماداً أو نباتاً أو حيواناً. من هنا تعددت التفسيرات وتنوعت النظريات في تفسير نشأة الكون؛ فظهر القول بوجود عنصر أو أكثر، حددت غالباً بأربعة ـ الماء ـ الهواء ـ التراب ـ النار كأصل للوجود والموجودات. وقد اكتسبت هذه الفلسفة إسماً اشتهرت به، فعرفت بالفلسفة الطبيعية. والعنصر الطبيعي هذا عنصر حسي عيني. إنه مادة أولى Prima materia، تشكل مبدأ كل الظواهر الأخرى. فقد نسب لطاليس الذي يقال إنه كان أول المتفلسفين الأغريق، قوله باعتبار الماء أصلاً أو مصدراً للأشياء الأخرى؛ أي أصلاً للوجود. وذلك انطلاقاً من ملاحظته أن جُلّ الموجودات الحية إنما تتغذى من الرطوبة: أي مما يكون الماء أساساً فيه.

كذلك قدم انكسيمندريس تلميذ طاليس، تفسيراً مادياً للوجود، رغم انتقاده لأستاذه في اعتبار الماء أساساً للوجود وتقديمه لحالات أو لكيفيات كحالة الرطوبة أو الجمودة على ما يسبب هذه الحالة. إلا أن الوجود عنده قد ظل عبارة عن مزيج مكون من تراب وماء وهواء أي من عناصر لا بد منها لإثبات وجود الجماد لإقامة الحياة في الموجودات أو الكائنات الحية. ظل القول بالعناصر الأربعة ـ كأساس لتفسير الكون ـ سائداً لفترة طويلة مع اختلاف في اعتبار هذا العنصر أو ذاك. وهكذا جعل أنكسيمان من الهواء، باعتبار لا نهائيته وإحاطته للكون والكائنات، عنصراً أولاً. أما هيراقليط فقد جعل من النار عنصراً أول رغم أنه لم يعرض لنا بوضوح كيفية هذه النشأة.

إلى جانب هذه التفسيرات الطبيعية ـ المادية المظهر ـ نشأت تفسيرات أخرى تخطت ما هو مادي ـ طبيعي محسوس ـ. فالمادة لا تكفي نفسها ولا بد من إضافة عنصر آخر إليها. وهكذا اعتبرت الفلسفة الفيثاغورية أن في الكون نفساً أو نفوساً تضفي عليه الانسجام والتكامل. كذلك اعتقد بعض الفلاسفة بوجود قوة أو إرادة أقوى توحد بين العناصر الطبيعية. وهذه قد تكون قوة الكلمة «Logos» أو قوة الأمر الإلهي أو الإرادة الإلهية أو النفس الكلية أو غير ذلك من قوى روحية. ولم يشذ الفلاسفة اليونان الكبار ـ أفلاطون وأرسطو ـ عن هذه القاعدة. فظل الوجود بنظر أفلاطون عبارة عن كلٍّ يتألف من المواد الأربعة المتناهية يضاف إليها عناصر لامتناهية، وهذه عبارة عن نسب رياضية وموسيقية تضفي على الموجودات الانسجام والتناسق. كذلك اعتبر أرسطو المادة الأولى ـ الهيولى أصلاً للوجود. وهذه لا تخرج عن العناصر الأربعة التي ذكرها الفلاسفة الطبيعيون. إلى هذه المادة يضاف الشكل. وإلا ظلّت المادة مادة مجردة وذلك تبعاً لشروط أو لأسباب وعلل حددها أرسطو بأربعة: العلة الصورية والمادية والفاعلة والغائية. إلى جانب هذا التفسير الفلسفي لنشأة الكون والموجودات، تجدر الإشارة إلى التفسيرات الدينية التي تقول بخلق الله للعالم من عدم أو من مادة معينة.

إلا أن لكلمة تفسير معنى دينياً آخر غير مترابط بالعالم أو بنشأته، بل بالكتب الدينية، السماوية خاصة. كلمة تفسير توازي هنا في اللغة الأجنبية Exegese والتفسير في هذه الحالة يعني شرح هذه الكتب، تبسيطها أو تأويلها، وفك رموزها بحيث تصبح في متناول الافهام. إلى جانب ذلك يهدف هذا النمط من التفسير إلى استنباط الأحكام والتشريعات من الكتب الدينية. في هذا الإطار تجدر الإشارة إلى محاولة فيلون تفسير التوراة على ضوء الفكر الفلسفي اليوناني أو الهليني الذي كان سائداً في مدرسة الاسكندرية حيث نشأ ووضع فلسفته.

على كلٍّ من الصعب فهم التوراة دون اللجوء إلى وضع تفسير لاهوتي لها. إلا أن الأهم في التفسير التوراتي كان توضيح العلاقة بين ما هو تاريخي وبين ما هو مقدس أو ديني. ذلك لترابط المادتين معاً. فأنبياء اليهود هم أيضاً من السياسيين أو القادة أو رؤساء قبائل.

كذلك استمر هذا المنهج في التفسير المسيحي خاصة لدى آباء الكنيسة الأولى. بعد ذلك غلب التفسير العلمي والتفسير اللغوي على التفسيرات التاريخية وعلى ضرورة الربط بين الحدث التاريخي والنص. فاعتبرت الإشارة إلى الحدث عبرة يجب الاستفادة منها لا النظر إليها بما هي عليه. كذلك تغلبت النزعة اللاهوتية واستخراج الأحكام الايمانية وما يتعلق منها بصلب العقيدة على ما عدا ذلك من أمور، بعد أن امتزج التفسير المسيحي الأول بأمور عرفانية كانت أقرب إلى التنجيم والنبوءة منها إلى استخراج ما هو فعلي في الكتابات المسيحية. في القرون الوسطى ازدادت النزعة اللاهوتية في التفسير عمقاً، كما ظهرت بعض التفسيرات المتأثرة بنزعة أرسطية واضحة. إذ راحت تفسر الكتابات الدينية (أجزاء من التوراة، والأناجيل، والكتابات الرسولية الأخرى) على ضوء العلل الأربع التي أوضحها أرسطو في فلسفته. كما ظهرت في القرون الوسطى بعض التفسيرات التي وضعت لتكون في خدمة الوعاظ والمبشرين. وقد امتازت هذه التفسيرات بنزعة خطابية واضحة. حالياً يتولى المجمع المقدس، التابع للكرسي الرسولي في الفاتيكان أمور التفسير.

التفسير في الإسلام مادة قائمة بذاتها. فقد ارتبطت الكلمة بسيل من الشروحات التي تناولت القرآن الكريم ومن جوانب شتى، لغوية، فقهية وتشريعية. وصار التفسير علماً قائماً بذاته، هو «علم القرآن والتفسير» أحد أقسام العلوم التقليدية التي كان الدين الإسلامي مصدرها أو الباعث عليها. وقد حظي التفسير وما يزال بعناية فائقة وما زال إلى الآن مادة دينية تدرَّس في الجامعات والمعاهد والمدارس، لا سيما الدينية منها.

يتناول التفسير عادة شرح سور القرآن الكريم، آيةً آيةً، بل كلمة كلمة، موضحاً الكلام لغوياً، مظهراً الحكمة الدينية التي ينطوي عليها النص، مشيراً إلى بعدها التاريخي أو إلى سبب التنزيل معتمداً بذلك على علم آخر رديف هو علم أسباب النزول، أي فهم الأسباب والأزمان التي نزلت من أجلها، أو فيها السور والآيات القرآنية. يعتمد المفسر في ذلك عادة على ثقافة عالية تتضمن معرفة الأديان السابقة، التعمق والتبحر في اللغة، الاطلاع الشامل على الأدب العربي - الشعري منه خاصة، والإلمام بأيام العرب وما إلى ذلك من أمور تاريخية أخرى. هذه كانت على العموم صفات المفسرين الكبار الأول ومنهم عبد الله بن عباس (ت 687/68) أحد أوائل المفسرين بل أهمهم من الناحيتين التاريخية والعلمية. فقد أوجد مدرسة في التفسير كان من طلابها سعيد بن جبير، ومجاهد، وعكرمة؛ وقد اصطبغت هذه المدرسة بصبغة لغوية Philologique واضحة. وكان إبن عباس يشرح العبارة ويعطي عليها الشواهد الشعرية أو التأريخية إثباتاً للمعنى الذي يريد؛ مستنداً إلى ثقافة أدبية وتاريخية واسعة. وقد قام الاهتمام اللغوي في الفترة الأولى وعلى امتداد العصر الأموي تقريباً إلى البحث في الكلمات الغريبة أو المشكلة مما أدى إلى ظهور عدد من التفسيرات حملت عناوين مثل «تفسير غريب القرآن» أو الغريب في القرآن أو ما شابه.

أما في العصر العباسي، وبعد نضوج بعض العلوم الدينية كالحديث والفقه، فقد ازداد الاهتمام بتفسير المعاني. وقد كتب التفسير في قسم منه بالطريقة التي كتب بها الحديث، أي التعامل مع النص شرحاً وإظهاراً لما يحتمل من معنى، ومع الإسناد، وذلك بربط تفسير الآية على العموم بالصحابة أو بالنبي مباشرة وذلك بإسناد متصل. بل إن بعض علماء الحديث قد ألّفوا في التفسير كالبخاري مثلاً. في هذا الاطار، يعتبر تفسير الطبري (ت 922/310) المعروف بـ «جامع البيان في تفسير القرآن» من أكبر أعمال هذه الفترة وأبعدها أثراً. وقد اعتمد الطبري على روايات وأحاديث متعددة، بل لقد اعتمد التفاسير الأولى التي تعتبر في حكم المفقودة اليوم، ولا يمكن إعادة ترتيبها أو تركيبها إلا من خلال نصوص الطبري.

لم ينته التفسير مع عصر معين بل ظل مستمراً في كل العصور حتى أن بعض مفكري عصر النهضة مع نهاية القرن التاسع عشر وأوائل العشرين قد أولوا التفسير جزءاً من عنايتهم. في ذلك نشير إلى ما قدم الشيخ محمد عبده ثم الشيخ رشيد رضا. كذلك تجدر الإشارة إلى التفاسير التي كتبت لإظهار فكرة معينة أو إثبات نزعة فكرية مميزة. ويغلب على هذه التفاسير طابع المدرسة الكلامية أو المذهبية التي تنسب إليها. في هذا الباب نشير إلى التفاسير التي وضعها بعض رجال المعتزلة أو المتصوفة خاصة والشيعة أحياناً.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار لسان العرب.
- ابن النديم، فهرست ابن النديم، بيروت، خياط، 1966.
- دائرة المعارف الاسلامية، مادة تفسير.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، 1958.
- Chevalier, J., Histoire de la pensée, Paris, 1955.
- Fries, H., Handbuch Théologisches Grundbegriffe, München, 1963.
- Galling, K., Die Religion in Geschichte und Gegenwart, tübingen, 1961.
- Goldziher, I., Die Richtungen Des Islamischen Koranans legug, Leiden, Brill, 1952.
- Schwally, Nöldeke, Zur Geshichte des Koran, 1961.
- Segin, F., Geschichte des Arabischen Schriftentums, Band I, Leiden, Brill, 1967.
- Wah., J., Traité de Métaphysique, Paris, 1968.

جورج كتورة

إضافة

1) إذا كانت النزعة اللغوية، فالحديثية قد غلبت في مراحل التفسير الأولى، فإن القرنين الثاني والثالث للهجرة لم يخلوا من تفاسير ذات طابعٍ فقهي. هذا وإن تكن كتب التفسير التي تستكشف الأحكام لم تُسَمَّ تفسيراً غالباً بل كتب أحكامٍ؛ من مثل أحكام القرآن للجصّاص وأحكام القرآن لأبي بكر بن العربي. وأشهر كتب هذا النوع الجامع لأحكام القرآن للقرطبي.

2) بيد أن الاختلافات الأساسية في مناهج التفسير لم تتأتَ من اختلاف الإهتمام، بل من المذهب الفكري الذي يتّبعه المفسّر، والذي كان غالباً الدافع لتأليفه في التفسير في القرون الخمسة الأولى للإسلام. وقد ذكر إبن تيمية سببين رئيسيين لاختلاف المفسرين؛ أولهما شكلي وثانيهما فكري. ثم ذكر أن أحسن طرق التفسير؛ تفسير القرآن بالقرآن، ثم القرآن بالسنة، ثم القرآن بأقوال الصحابة والتابعين.

3) وأدان تفسير القرآن بالرأي (أو المذهب الفكري) مورداً الزمخشري صاحب «الكشاف» مثلاً لذلك.

أما مفسّرو العصر الحديث، وأولهم محمد عبده وطنطاوي جوهري، فقد كتبوا في التفسير بدوافع تجديدية. إذ رأى هذان كما رأى محمد فريد وجدي أن النهج الأقصر للتحديد في الإسلام يمر عبر تجاوز النهجين النقلي والفقهي (إشكالية الإسناد وإشكالية الحلال والحرام) لصالح نهجٍ تأويليٍّ يعتمد مستجدات العصر أساساً لفهم عصري للقرآن.

مصادر ومراجع

- ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير.
- أبو زيد، نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة.
- أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي.
- أحمد، عاطف، نقد الفهم العصري للقرآن.
- آدمز، تشارلز، الإسلام والتجديد في مصر.
- تسيهر، جولد، مذاهب التفسير الإسلامي.
- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون.
- الزمخشري، الكشاف.
- عبده، محمد، تفسير المنار.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن.

رضوان السيد

تَفَهُّم

Compréhension
Comprehension
Comprehension – Inhalt

وضعت الفلسفة منذ نشأتها هدفاً لم يتغير، هو فهم العالم أو الكون. والذي تغير على الدوام هو الطريقة التي يتم بها هذا الفهم. فالعالم عبارة عن مجموع الموجودات التي فيه. وهو إلى ذلك هذا الكل الذي يحويها. فلا التجريد الذي يرقى من الجزء إلى الكل يحيط بالعالم دون التوقف عند تفاصيله، ولا يحيط البناء النظري الذي يفترض العالم ككل منذ بدايته بالتفاصيل دون أن يعتبرها أجزاء هذا الكل أو مقوماته. أضف إلى ذلك أن كل معرفة تفترض أساساً قطيعة بين الذات العارفة وبين الموضوع الذي يجب أن يعرف، ناهيك عن افتراضها فصل الشيء المعروف، بل عزله، عن سائر الأشياء المحيطة به. إزاء ذلك تطرح قضية فهم العالم بطريق لا يوحي بهذا الفصل القسري. فعلى الفكر الفلسفي، كما يقول ياسبرز Jaspers أن يتعدى إطار النظرية «ليصبح ممارسة من نوع فريد».

تقوم هذه الممارسة على تفهم العالم، أو موضوع الفلسفة على العموم بنوع من التأمل الذي يدفع الذات العارفة إلى الإحاطة بموضوعها من الداخل. فالفهم أو التفهم يعني «معرفة

الشيء بالقلب » (لسان العرب) ، وبذلك قد تزول القطيعة بين الذات والموضوع. إذ يعاش الموضوع وكأنه جزء من تجربة الذات التي تتفهمه. وفي هذا الإطار يردد ياسبرز أنه استقى فكرة المعرفة ـ أو التفهم ـ على هذا النمط من « تاسوعات أفلوطين » وبذلك ـ كما يتابع ـ يمكن فهم كل تأمل صوفي، حيث يتم التوجه بشكل عفوي نحو ما هو أساسي في المعرفة موضوعاً وطريقة.

إضافة إلى ذلك وضع ياسبرز ـ الذي يعود إليه التكلم عن التفهم ـ جملةً من القواعد أو التصورات تساعد على فهم الفلسفة إنْ بالنسبة لموضوعها، أو لطريقتها. من هذه اعتبار موضوع الفلسفة من حيث شموليته. فالفلسفة إلمام بالكل لا بالجزئيات. يجب التوصل لمعرفة هذا الكل الحاوي للموجودات **L'englobant**. أما فيما يتعلق بتاريخ الفلسفة، فياسبرز قد نظر إليه نظرة كلية رغم ما توحي به الفلسفات من مميزات أو خصوصيات ترتبط بهذا العصر أو ذلك. فعلى الفلسفة، أي تفهم الذات للموضوع، أن تكون تجربة حياتية كالشعر أو الفن عامة. على أن تفهم هذه التجربة من داخل وبتسلسلها عبر الأزمان والمساحات. وإلا صارت حفظاً لنظريات لا تعني شيئاً.

إلا أنه علينا أن لا نقرن كلمة تفهم مع كلمة حدس، رغم ما بين معنى الكلمتين من مشابهة. فالحدس إلمام الذات بالموضوع بشكل عفوي مفاجىء غير قابل للتكرار لا من الفرد الذي تم له الحدس ولا من الذي روي له الحدس، أو أخذ علماً به. إنه عبارة عن لحظة تتكشف فيها الحقائق. أما التفهم فهو تأمل طويل، إنه طريقة قائمة بذاتها، تأمل لا يتوقف عند لحظة ولا ينتهي بها. إنه إحاطة الذات بموضوعها إحاطة توحي بأن الموضوع قد صار جزءاً من الذات بفعل معايشة مستديمة وتأمل واع.

مصادر ومراجع

– Jaspers, Karl, Bilan et perspectives, Paris, 1956.
– Jaspers, Karl, Introduction à la philosophie, Paris, 1965.
– Wahl, Jean, L'expérience métaphysique, Paris, 1965.

جورج كتوره

تَقَدُّم

Progrès
Progress
Fortschritt

واضح من الكلمة ذاتها أنها مرتبطة بالسير وبحركة القدم إلى أمام، ولهذا فإن المعنى الأساسي للتقدم هو الانتقال إلى أمام، ففي المعنى إذن عنصران أساسان: الحركة ومعيار أو قيمة عن طريقهما يتحدد إتجاه الحركة إن كان إلى الأمام أم لا. و« الأمام » يعني هنا الأحسن أو الأفضل أو الأكمل؛ فمفهوم التقدم مفهوم نسبي أو إضافي، لأنه لا تقدم إلا بإزاء حالة معينة كأنها خط الإبتداء وإلا إذا كان هناك ما يقابله من الناحية الأخرى، في الذهن أو في الواقع، أي « التأخر ». وتستخدم الكلمة في ميدان الانسانيات وحسب، لأنها تفترض كما أشرنا وجود قيمة أو معيار للحكم بالتقدم (أو بالتأخر). وعلى هذا فإن المفهوم يفترض عناصر أساسية هي: وجود ذات تحكم على موضوع، وجود هذا الموضوع في حركة، وأن هذه الحركة تحدث تغيّراً، وأن هذا التغير هو انتقال إلى الأمام، أي إلى الأحسن، أي الاقتراب أكثر وأكثر من غاية أو نموذج، هما اللذان يقومان بدور القيمة والمعيار. هذا هو المعنى المعتاد، وهو يفترض كما نرى وجود الأدنى والأعلى والنقص والكمال وحركة التحول التحسني، وهو المعنى الذي يتخذ شكلاً مذهبياً في تعبير « التقدمية ». ومع ذلك فإن كلمة « تقدم » أحياناً ما تستخدم استخداماً محايداً بعض الشيء للدلالة على التطور وحسب، حتى وإن كان سيئاً، فيقال: « تقدم المرض » و« تقدم السن » و« تقدم الأسلحة الفتاكة » وغير ذلك، كما يقال في ميادين أخرى: « التقدم الأخلاقي للطفل » و« تقدم المريد المتصوف على الطريق »، إلخ.

ومفهوم « التقدم » على صلة وثيقة بمفهوم « القديم والحديث »؛ فالتقدم هو تجاوز القديم، بحيث تصبح الحداثة تعبيراً عن التقدم، والقدامة تعبيراً عن التأخر، وهذا هو الموقف الساذج في العادة، وهو ما استخدمه خبراء الإعلان الرأسمالي في قرن « الحديث » في الصناعة بالتقدم على الفور، حتى ولو كان الأحدث أقل دقة وقوة من « الأقدم ». كذلك فإن الموقف الساذج يخلط بين القول بالتقدم والقول بالتغير من أجل التغير، وهنا يفقد « التقدم » عنصرين هامين من

عناصره القوية، ألا وهما: غائية الكمال من جهة ووجود معنى للتقدم، أي مضمون إيجابي له من جهة أخرى. ويثير هذا مشكلة هامة: إذا كان التقدم حركة إلى الأمام، فهل هذه الحركة لا نهائية؟ أم أن هناك حداً أخيراً تقف عنده؟ والحق أن القول بالتقدم هو من خاصية فلسفة توافق على الحركة وتقبلها كقيمة إيجابية، كما أنه من خاصية الفلسفة التي ترفض وجود اليقين المطلوب في المعرفة أو الوجود الكامل في التجربة الانسانية؛ بعبارة أخرى، فإن القول بالتقدم هو من شأن الفلسفة التي تقول بأن العالم ناقص. وتقدم فلسفة اليوناني أفلاطون نموذجاً لفلسفة لا تقبل مفهوم التقدم، لأنها ترفض التغير أساساً، وهكذا فإن «المدينة الفاضلة» ينبغي أن تبقى إلى الأبد كما صورتها يد مؤسسها، لأنها هي ذاتها تجسيد لأقصى كمال ممكن للانسان، أي الصورة الانسانية لعالم المثل الكاملة الدائمة الثابتة. ويبدو أنه يمكن القول إن الديانات السامية تعتبر أن التطورات التي حدثت على الانسان ليست تقدماً، بل هي تأخر بالنسبة إلى حال السعادة الكاملة التي عاشها «آدم» و«حواء».

ومن السهل إدراك أن كل حضارة خبرت مفهوم التقدم، ولكن الحضارة الوحيدة التي وافقت عليه في حماس وأخذته شعاراً لها في كل شيء على وجه التقريب هي الحضارة الغربية. وليس من الدقيق القول بأن هذا المفهوم انتشر في القرن الثامن عشر الميلادي في تلك الحضارة، لأن عصر نشأتها المسمى بعصر «النهضة الأوروبية» إنما هو الذي أحس بفكرة التقدم بل وعاناها وعانى في إنجابها. فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية هي الممثلة للسكون والثبات، بينما كانت حركة الحضارة الجديدة راغبة في قلب معايير الحضارة المسيحية الأوروبية رأساً على عقب بل ونبذها بقدر ما أمكنها ذلك، فظهرت سلطة الكنيسة على أنها السلطة «الرجعية»، أي التي تريد الحفاظ على مواقف التراث، بينما كانت السلطات الجديدة تريد التغيير والتحسين (من وجهة نظرها). وقد دار صراع عنيف حول فكرة إمكان التقدم في المعرفة، وقد رفضت الكنيسة هذا وأيده العلماء الجدد رافضين لسلطة الماضي الممثلة في الفلسفة الأرسطية بعد تعديلها وتقنينها مسيحياً. وقد أصبح تغير العلم أو «تقدمه» هو المحور الرئيسي لفكرة التقدم من بعد، لأنه هو الذي سمح بتقدم «العقل» بصفة عامة، وهو الذي جعل ممكناً تقدم الصناعة ثم تقدم «التكنولوجيا» ثم التقدم «الاجتماعي» المتمثل في ازدياد قيمة الفرد وازدياد مساهمته في نظام الحكم (وهذان هما معيارا التقدم الاجتماعي في التيار الرئيسي للحضارة الغربية). وبعد ازدياد مظاهر التغيير السياسي والاجتماعي والتكنولوجي في القرن التاسع عشر الميلادي في الغرب، أصبح شغل فلاسفتهم الشاغل هو: هل التقدم ضرورة حتمية؟ وهل يمكن للإنسان أن يوقف حركة التقدم؟ والإجابة العامة عند مختلف تيارات الحضارة الغربية عن هذا السؤال الأخير، هي أن لا. ولكن حدث في القرن العشرين الميلادي في تلك الحضارة تحول خطير في وضع المسألة: اما أن التقدم، أو التغير، متصل ومستمر، فذلك موافق عليه، ولكن هل هو دائماً إلى الأحسن بالفعل؟ وهكذا، ونتيجة للحدث المروع المتمثل في الحرب الكبرى الأولى في الغرب 1914 ــ 1918، التي كانت هي ذاتها نتيجة حتمية «للتقدم» الصناعي والتكنولوجي والتجاري والاستعماري، أصبح مفكرو الغرب يميزون بين نوعين من التقدم: التقدم المادي والتقدم المعنوي (أو الأخلاقي أو الروحي، بحسب اختلاف الاصطلاح)، والرأي السائد في الغرب اليوم أن هناك تقدماً مادياً هائلاً، ولكن لا يقابله، ولا يوازيه، تقدم معنوي. وهكذا صار الحديث يدور حول «شرور التقدم»، ولعل أزمة علماء القنبلة الذرية أظهر مثال على ذلك، حيث أثاروا السؤال الخطير: هل تقدم العلم يؤدي بالضرورة إلى سعادة الانسان؟ أي: هل هو يحقق بالفعل قيمة ويقرب الانسان من الكمال؟ وفي كلمات «تجارية» أصبحت سائدة في الغرب اليوم: ما هو ثمن التقدم؟ (ونلاحظ سريعاً هنا أن تقدم تكنولوجيا الإعلام مثلاً أصبح بذاته خطراً على قيمة الشخص الانساني واستقلاله وخطراً على مساهمته الفعلية في نظام الحكم، وهما المعياران المشار إليهما فيما سبق على أنهما معيارا التقدم الاجتماعي في الغرب).

لقد حاولنا في هذه السطور إثارة تساؤلات ومشكلات في المحل الأول، لأن علينا، ليس أن نأخذ موقف الغرب في سذاجة وكأن الغرب هو منبع الفكر والفلسفة، وهو الخطأ الشائع القاتل، بل أن نحدد موقفاً لنا واضعين كل فلسفات الحضارات الأخرى جانباً، وناظرين بأنفسنا لأنفسنا إلى الوجود مباشرة.

عزت قرني

تَكامُل

Intégration
Integration
Intergrieren – Integration

في الكائن الحي تشير لفظة «تكامل» إلى الارتباط المتناسق بين مختلف الوظائف الفيزيولوجية. فالجسد العضوي مركب من أعضاء متنوعة، تعود إلى كل منها وظيفة خاصة تقتضي، في الممارسة، المشاركة المتبادلة بين الأعضاء، وتعمل كلها مجتمعة لصالح الجسد الحي بأجمعه. وليس التكامل وضعاً تركيبياً جامداً، بل هو حالة دائمة النشاط تستدعي أفعالاً متناوبة مصوبة نحو هدف واحد هو صيانة وحدة الكائن الحي أولاً، ثم الاسهام في إنمائه من مختلف جوانبه.

في الانسان يتبدّى التكامل في النشاط المنسّق لمختلف الطاقات انطلاقا من النباتية إلى الشعورية وانتهاء إلى العقلية والروحية التي تنفتح بدورها على وجود إجتماعي، وبالتالي إلى تكامل يحصل بين الأشخاص. ويمكن أن نتجاوز الأفراد إلى المجتمعات حيث يظهر التكامل في كل عملية ينتج عنها درجة أعلى من الاتحاد والاندماج بين فرقاء أو مجتمعات، أو حتى بين دول كاملة الاستقلال. فإن النشاط الانساني المتجه نحو هدف محدّد من قبل العقل ومقصود من الارادة يعمل مبدئياً على التكامل في الانسان. وليكون أداة تكامل إيجابية لا يجوز أن ينحصر في القطاع العقلي أو الروحي دون سواه، بل يحتاج إلى تجنيد النزعات الحسية الشهوانية وضبطها لخدمة الوجود الانساني المركّب في تبدياته المختلفة. فامتداد سيطرة النشاط الانساني على القطاع الشعوري يزيد في مدى تحرك الارادة وقوة اندفاعها. ذلك لأن اندماج الشهوة مع النشاط يزيده كمالاً وفعالية. ونلاحظ أن التكامل الانساني السليم يتبدّى بشكل خاص في مشاركة البادرة الارادية مع كل الطاقات الانسانية المؤهلة، بفعل الوحدة الانسانية، للمشاركة مع الحرية. علماً بأن الوجود الانساني المركّب يبقى مهدّداً بالتضعضع الذي قد ينشأ عن الصراع ما بين النزعة الحسية ونشاط العقل والإرادة.

أبرز علم النفس التحليلي بشكل خاص الأمراض المتأتية عن الانفصال داخل الانسان وعن فقدان التكامل، مثل العصاب واختلال الذهن في الحالات القاسية. وأظهر كيف أن الكبت هو عملية تكامل فاشلة في حياة الانسان. أما التصعيد، وهو في نظر فرويد أكثر إيجابية في الحياة من الكبت، فيمكن اعتباره أيضاً عائقاً عن التكامل الصحيح، حيث يرافقه تفكيك يقوم ما بين النزعات الجنسية وموضوعها. ونلاحظ أن التكامل السليم، حتى ولو سبقه تصعيد قوي، يبقى من بنية مختلفة في الايجابية. إنه سيطرة واعية من قِبَل قطاع النفس الأسمى على القطاع الشهواني، ذلك لأن النزعات الدنيا لا تجد تلقائياً منفذاً متسامياً، ولكنها تبقى قابلة لهيمنة القوى السامية، فتنتظم وتتوحّد من فوق وتصير مشاركة فعلاً في نبل الأفعال. فالشخص الانساني هو تكامل كل ما يُكوّن الانسان، ويتم ذلك تدريجياً، على مراحل.

يمكن تركيز المرحلة الأولى في دائرة الانسان الداخلية، بمثابة قبول داخلي للذات. فيرتضي الانسان بمجموعة العناصر والطاقات والعيوب والتحديات التي يكتشفها في أعماقه ويختبرها ملازمة له. ولا يعني القبول هنا استسلاماً ورضوخاً لواقع الشخصية الداخلية كأمر نهائي حاصل، بل إذعاناً من قبل الانسان لأن يكوّن ذاته وحياته وشخصيته انطلاقاً من المعطيات المكتشفة وكما يجدها فيه. إن كثيراً من الاضطرابات النفسية تنشأ عن كون الانسان على خصام داخلي مع «معطيات» شخصيته، قد يكون حاضراً للوعي أو غائباً عنه. يشاء الانسان أن يكون غير ما هو عليه بالفعل، ويتخلى عن تكوين شيء إيجابي بما يملك من قدرات، فيفقد من ثم طاقات كثيرة في انقلاب داخلي ضد ذاته، واستطراداً ضد المجتمع وضد القدر.

تحصل مرحلة التكامل الثانية في قطاع مجتمعية الشخص الانساني. فيتبنّى الانسان مجموعة الأشكال والإمكانيات المقدمة تارة والمفروضة تارة أخرى من قِبَل المحيط الثقافي حيث يعيش. ويلاحظ أن كثيرين هم الذين يغذّون ضمنياً موقف معارضة سلبية وعدم اتفاق تجاه مختلف الصيغ الاجتماعية المحيطة بهم. فينتج من ثم انغلاق خانق في شخصيتهم، وهيجان عقيم وهدّام يستنفد كل ما عندهم من طاقات. أما المجتمع، في كل أشكاله ومؤسساته، فيبدو لهم وكأنه قوة عدوة تحول دون بروز ما عندهم من شخصية.

أما المرحلة الثالثة، فيدأب فيها الانسان على تقليص التناقضات ما بين الدائرة الداخلية الحميمة وبنيات الشخصية الاجتماعية. في هذه المرحلة يحصل الاندماج في الأنا - الاجتماعي، حيث لا يكون القطاع الداخلي خاضعاً لكبت

مرير، ولا يكون القطاع الاجتماعي «قناعاً» يخفي أكثر مما يظهر، بل يتحوّل إلى وسيلة تعبير - هي ناقصة بدون شك - عن المثال العملي المتكامل مع الشخصية. كل ذلك يقتضي ذوبان التوتر الداخلي تدريجياً والسيطرة على النزعات والحاجات البدئية، لا إنكارها وخنقها.

تتوصل تدريجياً الشخصية المتكاملة في الانسان إلى البروز بشكل بنّاء ومميَّز، فيزول التوتر بين الدائرة الداخلية والقطاع الاجتماعي. أما العناصر الداخلية التي لا يتسنى لها أن تتكامل في الصورة البنَّاءة، فتصير أقل عرقلة وكبحاً تجاه العناصر الفعالة. وقد تتلاشى مع نمو الشخصية إلى درجة تثير فيها إعجاب من كان آنفاً، يخشى سطوتها في حياته.

بشارة صارجي

تَلْفِيق

Syncrétisme
Syncretism
Synkretismus

1 - التلفيق، لُغةً، هو «أن تَضُمَّ شقةً من [الثوب] إلى أخرى، فتخيطها» (ابن منظور، «لسان العرب»، ج 10). والتلفيقية: أن تضم شقة من هنا، وأخرى من هناك أو من هنالك، فتلفَّ الجميع معاً. وكما أن التلفيق على الصعيد العملي يبقى سريع الانفتاق لأننا نُلفق ما هو مفلوق، فهو أيضاً تبخيس على الصعيد الفكري لكونه إقامة «التلاؤم» المُهلهَل الذي هو ضمٌّ وملاصقةٌ ولفٌّ. وفي التعبير عن الأكاذيب المزخرفة بالقول إنها «أحاديث ملفقة» إشارة إلى أن التلفيق تنميق وتلافيف، أكثر مما هو عمل فعَّال، وأصيل، وأكثر من أن يكون اهتماماً بالشكل، والتجميع الهش.

للتلفيقية، كنزعة فكرية أو كمنهج، معنى تبخيسياً، ونعتاً تطفيفياً. فهي تطفيف لقيمة النزعة الفكرية، وتضئيل للمنهج العلمي؛ لأنها تلاق بين طرفين غير متين، ولهدفٍ هو أحياناً ماكر أو غير نبيل. ونلقى تلك الدلالة في الكلمة العالمية (إنكليزية، فرنسية، ألمانية)، المأخوذة من اليونانية سنقريطسموس التي تدل على اجتماع شخصين قريطيشيين (من قريطيش، جزيرة كريت). والشائع هو كون هذين من ذوي السمعة السيئة، ماكرَيْن، اجتمعا لقصدٍ غير مستقيم.

2 - لا بد، ومنذ البداية، من التفريق بين التلفيقية، والتوفيقية، والانتقائية أو التخيُرية. إن الانتقائية Eclectisme Eclectisism؛ في نظر مؤيديها، أرفع مستوى من التلفيقية؛ وترفض المنهج التلفيقي أي حيث التجميع المتكلف بين أطروحات ذات مصادر متباينة، وفرض المصالحة المصطنعة، والتوفيق، والتقريب الهش بين عناصر متنافرة أو غير واضحة. ولا توضّح التلفيقية، بوعي ولغاية، الأفكار المكوَّمة؛ إذ تبقيها غير دقيقة حتى تستطيع إقامة التوفيق والجمع فيما بينها. والحقيقة أن الاختلاف بين النزعتين هو في الحدة لا في الأساس، أو في الدرجة لا في النوع.

3 - الانتقائية طريقة تُقَمِّش؛ ثم تترك وتأخذ، تجمع وتطرح، تُحلّي وتخلي، بقصدِ تقديمِ نظرٍ جديد، أو مذهب فكري ينتمي لنفسه فقط. وهذا المنهج يأخذ، من أنساق مختلفة، العناصر التي «تتلاءم» فيما بينها. إنه إبقاء على ما ينفع، وحذف لما لا يتلاءم. وهكذا تكون تلك النزعة تخيُّرية؛ فهي تنتقي ما تراه صالحاً جيداً، وتنبذ ما قد يهدم النسق المزمع إقامته أو النظرة التوفيقية المراد بناؤها. أما التلفيقية فتقصد إلى المصالحة ظاهرياً، أو إلى إقامة التوافق المصطنع بين أفكار أو أطروحات متباينة. ولذا تتهم بأنها تشرب من ينابيع متعددة، وتلاصق بين عناصر متباعدة بل متنافرة أحياناً، وتهدف إلى خلط ينهد إلى الدمج ومن ثم إلى تطوير المعطيات المتوافرة وإغنائها.

تتميز التلفيقية، من حيث هي منهج أو نزعة في التفكير، بما يلي من خصائص نكثفها:

- تنطلق من موقف مسبق، و«فلسفة» ضمنية وصريحة، تقول بأن في كل نظرية حسنات ومجلوبات.

- تنتقي أي تختار ما تراه نقياً، صالحاً لها، ومناسباً لهدفها.

- تجمع ما اختارته، فتلاصقه، وتصالح بين المكوِّنات الغريبة بحجة إقامة الوحدة الممذهبة وبناء النسق المحكم.

- تحاول إعادة الصياغة العامة، وتلجأ لطمس الفروقات، وتتقصد سَتْرَ المتباعدات أو الدقائق والرهائف. من هنا فهي لا تَتّبع الدقة بقدر ما تقصد القفز فوق الفروق البارزة والإبقاء على عدم الوضوح.

- تتسم التلفيقية، بحكم ذلك، بالتردد، وباللجوء إلى الحِيل، والحذاقة، والبراعة اللفظية. وهكذا تظهر مزخرفة ملفَّقة وملفِّقة، منمقة الشكل الخارجي؛ لكنها تكون، تحت تلك المظاهر، منهجاً مترجرِجاً، وإغفالاً للصرامة العلمية.

4 ـ والتلفيقية خاصيّة نزعةٍ موجودة، بشكل خاص في العقائد الأفلاطونية المحدثة التي قالت بها مدرسة الاسكندرية في القرن الميلادي الرابع. إلا أن القول بالنزعة الانتقائية هو الذي، على الأدق، ميّز تلك المدرسة وداخلها فوطامونْ Potamon بشكل خاص. كذلك فإن الإنتقائية لا التلفيقية، كانت الخاصية الكبرى لفلسفة كل من لايبنتز وفكتور كوزنْ (انظر: الانتقائية)، وليست الانتقائية مبخّسةً، بشكل عام، بالمقدار الذي يوجّه إلى التلفيقية التي تستحق الأكثر من التجريح، وتنال التقدير القليل.

5 ـ ينطلق الخلل الأكبر في العمارة التلفيقية من أنها، في طبيعتها، توفّق. ومن هنا بعض الوصمات أو التسميات لها بأنها توفيقية؛ ثم إذ تختار فهي تخيّرية، أو تنتقي فهي إنتقائية. بسبب ذلك، ومن أجل ذلك، فإن التلفيقية عرضة لخلل في البناء، واضطراب في المنهج. هي تقع في خطأ أخذ الفكر منعزلاً عن الحقل الذي أنتجه وتفاعل معه، ومنقلعاً من الزمان والتاريخ. ثم إنها، في نقصٍ آخر، تغفل أن نظريةً ما تشكل وحدة جميعية، وأن العنصر المنقول إلى نظرية أخرى ينال دوره ومركزه في وجوده داخل البنية للوحدة التي أُخِذَ منها، وأن العناصر، في بنية، ليست متلاصقة بل ذات ارتباط عضوي، حيّ، داخل صياغة كلية عامة ونسقٍ متلاحِم متماسك يرتكز إلى محور أو فكرة رئيسية. التلفيقية تخاف من العوامل المتصارِعة، وتهرب إلى المطالبة بوحدة فارغة وغير حقيقية.

6 ـ إلا أن التلفيقية، مع ذلك، قد تبدو تعبيراً عن فترة في الفكر، وفي الادراك، وفي الشخصية، وفي تاريخ حضارة. إن الدراسات الفلسفية، وتلك العائدة إلى العلوم الاجتماعية، في بلادنا اليوم، تشكو من التجزيئية، ومن التلصيقية، واستعارة موادٍ من أنساق متفرقة. وتلك الانتقائية، كالتلفيقية، جذورها في المجتمع الراهن من حيث توجّهاته وتكويناته، وتلافيفه، وانجذاباته، ومن حيث موقعه داخل القوى الفعالة في الحضارة التكنولوجية للانسان الراهن. فكأن التلفيقية فترة إعدادية ترافق تململ الانسان في بدايات وعيه بذاته وانجراحاته، وتسبق فترة تكوّن النمط المجتمعي للحضارة، وتُحضّر لاستقرار الشخصية، وترسُّخ العقلانية الدقيقة في الفكر. وكأن المجتمع الذي لا ينتج المواد التي يستهلكها، أو الذي يستهلك نتاجاتٍ وأفكاراً متفرقة المصادر، يصعب أحياناً عليه أن ينتج مباشرة الفكر الخاص به، الموحَّد، أي الذي لا يكون توفيقياً، إنتقائياً، تلفيقياً.

7 ـ التلفيقية، في علم النفس، هي تلك المعرفة التي لا تكون العناصر فيها منظّمة ولا متمايزة. فهي شكل بدائي من الإدراك غير المنظّم، والفكر الاجمالي الكلي. فهنا فكر يشوبه الإبهام، وطَمْسُ الفروقات المميزة أو الشِّيات والنيصات والدقائق. وقد قال بوجود ذلك الشكل من المعرفة عند الطفل بعض الباحثين المتخصصين (Ency. fr., XV. 28.4) من حيث إنها ليست تحليلاً ولا توليفاً بل هي حالة عقلية تسبقهما، وتُعدّ لهما. وذاك ما يجعل تلك النظرية عرضة للنقد بسبب أنها تقول بالتطور الخطي والسير الميكانيكي للعقلية. وقد قيل بوجود العقلية التلفيقية، إدراكاً وفكراً ونظرة إجمالية مختلِطة، في المراحل الأولى لتطور النوع البشري، وعند الأمم «البدائية»؛ ومدّدها بعضهم لتطال «العقلية» أو «الادراك» عند الحيوان.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، ج 10، بيروت، دار بيروت ودار صادر، 1968.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، القاهرة، نشرة البابي الحلبي، تصوير دار مكتبة التربية، بيروت، د. ت.
- لالاند، العنوانان، انتقائية تخيرية، وتلفيقية.
- Lalande, A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 9ème éd., 1962.

علي زيعور

تَماثُل

Analogie
Analogy
Analogie

إن الأخذ الفلسفي بفكرة التماثل كوسيلة طيعة للمعرفة الصادقة الأكيدة كان تحوّلاً في الفكر الانساني. لقد ظهر وتركّز في التنظير الإغريقي ثم سيطر على امتداد عهود طويلة من الفكر المتأثر بالنهج الإغريقي، ولا يزال فعّالاً لدى جماعات فكرية كثيرة في العالم المعاصر، خصوصاً تلك التي تقول بالواقعية الميتافيزيقية. كان الفكر الإغريقي، في إطلالته على الكائنات الكثيرة في أنواعها وأفرادها، وفي سعيه إلى إدراكها بشكل علمي أكيد، يترجح تارة بين نزعتي

المذاوتة والتغيير اللتين تجسدتا في مدرستي برمنيدس وهيرقليطس. ويتأثر تارة أخرى بنزعة المساواة وعدم المساواة العددية، وما ينجم عن التركيب العددي من تنويعات في الكائنات؛ وذلك بتأثير من فيثاغورس وديمقريطس والفلاسفة الأيونيين اتقاء للجمود الفكري الذي يحول دون تقدم المعرفة، والتشتت في المفاهيم المؤدية إلى تشكيك في المعرفة، نحا سقراط منحى جديداً أصيلاً تفادياً للتضعضع الفكري المؤدي إلى تضعضع خلقي. وفي الواقع سعى سقراط إلى إقناع معاصريه، لا سيما الخصوم السفطائيين منهم، بوجود اختلاف عميق بين الأفعال الانسانية، وبخاصة الخلقية الصالحة منها والشريرة. ولجأ إلى فكرة التماثل لدعم موقفه الجديد. إن العمل الصالح هو الذي يتضمن تماثلاً مع تصور متماثل مع فكرة ثابتة للصلاح، وكذلك الأمر بشأن العمل الشرير، إذ يتضمن تماثلاً مع تصوّر متماثل مع فكرة ثابتة للشر. واتسع فيما بعد استخدام فكرة التماثل عند أفلاطون، متعدّياً اطار الأفعال إلى الأشياء والموجودات. ومال أرسطو بالتماثل من المثالية الأفلاطونية إلى الواقعية الميتافيزيقية، وقال بأننا نستطيع بواسطة التماثل أن ندرك الشكل المشترك بين الجواهر على الرغم من كثرتها العددية واختلافاتها الفردية، وأن نتوصّل إلى معرفة أكيدة بشأن الكائنات على الرغم من التنوّع العددي الدائم، ذلك لأننا ندرك فيها الشكل المشترك الذي يتبدّى ثابتاً على الرغم من الصيغ الفردية التي يتحقق فيها.

لعبت فكرة التماثل في الأصل دوراً معرفياً، تخطته فيما بعد إلى المجال الميتافيزيقي. في المعرفة يحصل التماثل ما بين الفكرة، أو التصور الذهني، الذي نكوّنه عن الأشياء والأشياء ذاتها في وجودها الفردي. فإن طواعية فكرة التماثل وتميّزها عن فكرتي المذاوتة والمساواة، أفسحا في المجال أمام استخدام هاتين الفكرتين في مفهوم التماثل بدون الانحصار في جمودهما. فالفكرة هي مجرّدة بينما الأشياء موجودة واقعياً، كما أن الفكرة هي شاملة وضرورية بينما الأشياء موجودة أفراداً وعلى تبدّل وتغيير دائمين. بواسطة التماثل أمكن القول بالتشابه بين الفكرة والأشياء، ومن ثم تأسيس المعرفة الأكيدة. فالفكرة تماثل الأشياء شكلاً، ولكنها تختلف عنها وجوداً. ويضيف أرسطو ومن حذا حذوه من الفلاسفة الواقعيين بأن الأشياء، أو الجواهر، تتضمن أصلاً الفكرة، ويستطيع العقل الانساني أن يستخرجها من الأشياء بفعل تجريدي يبدأ مع الادراك الحسيّ للأشياء، وبمقارنة بين مختلف الصور المكونة في المخيّلة عنها.

لقد لعبت الفكرة المجرّدة المماثلة للأشياء دوراً مهماً في بعث العلم وتقدّمه، سواء بواسطة الاستقراء أو الاستنباط. وهي السبيل إلى تكوين القوانين العامة الناجمة عن إدراك التماثل في العلائق بين الأشياء المتعاقبة. وبذلك تتيح للنشاط الفكري الوصول إلى معرفة أمور جديدة. وبوجه عام، في التعريف عن أي شيء نبدأ باستخدام التماثل، أي باظهار الميزات المشتركة ما بين الشيء المذكور وأشياء أخرى سبقت معرفتها، وبعد ذلك ننتقل إلى إبراز ما عنده من خصائص فريدة مميّزة.

لم تنحصر فكرة التماثل في نطاق المعرفة، بل تعدته إلى الإطار الميتافيزيقي، حيث أمكن الإثبات بأن الأشياء الكثيرة تتمتع بتماثل كينوني يفسح في المجال أمام تجميعها في مقولات متعدّدة وشاملة. في الواقع، تفترض فكرة التماثل وجود تركيب، أقلّه في واحد من طرفي التماثل. فحيثما يوجد كائنان متماثلان، لا متذاوتان ولا متساويان، يكون سبب ذلك إما لأنهما مشاركان في صورة واحدة، وإما لأن أحدهما يشارك الآخر في الصورة. فقد يشابه الصورة جوهرياً كما هو الحال بين الأشياء وعالم المثل أو الصور عند أفلاطون، وقد يشابه مصدر الصور جوهرياً كتماثل الخلائق مع الله عند الفلاسفة الآخذين بنظرية الخلق.

التماثل هو ميتافيزيقياً الاتفاق في شكل واحد، إنه ينتج عن وحدة الصفة. قد يكون جوهرياً أو عرضياً. يُقتضى للتماثل الجوهري امتلاك الصورة الجوهرية ذاتها وكلّها ولكن لا كلّياً، أو امتلاكها حسب درجة صورية واحدة ولكن حسب صيغة واقعية مختلفة، هكذا يقال إن سقراط يماثل أفلاطون في مشاركته بالإنسانية. أما التماثل العرضي فينتج عن الاشتراك في إحدى الصور العرضية، وقد بلغت مقولاتها التسع عند أرسطو. وقد يحصل التماثل ميتافيزيقياً لا عن امتلاك الصورة كلها، بل عن امتلاك نسبي لها، أو عن تشبه ناقص باحدى الخصائص، فيُحتمل أن يكون النقص في الصورة، كما يُحتمل أن يكون في الصيغة الواقعية الفعلية، هكذا يقال إن الخليقة تماثل الله في الكينونة والحياة والحكمة، ويقال إن الحيوان يماثل الانسان في الذكاء.

بشارة صارجي

تماسُك (الأفكار)

Cohérence
Consistency
Widerspruchsfreiheit
Zusammenhang

يعني ترابط الأفكار والمفهومات بعضها مع البعض الآخر في كلٍّ متسق. وتعني في اللغة الصلابة والاحتباس والاعتصام بحيث تقابل الإنفراط والتشتت. وتعني في اللاتينية الرابطة الداخلية.

وينتمي التماسك إلى نظرية خاصة في المنطقة وفي نظرية المعرفة. فوفقاً لهذه النظرية يقوم الصدق (أو الحقيقة) على الانسجام الداخلي للقضايا في نسق محدد، بحيث أن أية قضية جديدة تكون صادقة إذا ما أدخلت في النسق دون زعزعة عدم تناقضه الداخلي. أي أن القضية الصادقة هي ذلك العنصر من عناصر نسق يخلو من التناقض.

وهنا تكون نظرية التماسك هي نظرية المعرفة التي تذهب إلى أن الحقيقة (الصدق) هو خصيصة يمكن تطبيقها على أية طائفة واسعة من القضايا المتسقة. كما يمكن تطبيقها على أية قضية مفردة في هذا النسق بمقتضى دورها الذي تؤديه أو مكانتها التي تشغلها في هذا النسق.

وتعتمد المذاهب العقلانية على نظرية التماسك طالما كانت تقيم المعرفة على نسق يمثل المجموع الكلي الإفتراضي للمعرفة، ومن ثم يتخذ هيئة النسق الاستنباطي الذي يبدأ بمجموعة من المبادىء أو المقدمات التي تلزم عنها نتائجها.

وينطوي مفهوم التماسك على فكرتين هما: 1 ـ الإتساق Consistency أي الخلو من التناقض. 2 ـ اللزوم Implication أي العلاقة التي تسمح باستنباط فكرة من أخرى.

صلاح قنصوه

تمامِيّة

Complétude
Completeness
Vollständig

تطلق التمامية على النسق الصوري بمعنيين: معنى ضعيف ومعنى قوي. فبالمعنى الضعيف يقال للنسق إنه تام إذا كانت كل صيغة صحيحة يمكن البرهان عليها فيه، أي بالرموز:

إذا $\models \varphi$ فـ $\vdash \varphi$

وبالمعنى القوي يقال للنسق إنه تام إن فقط بالنسبة لأية صيغة φ، إما أن تكون φ قابلة لأن يبرهن عليها، وإما يصبح النسق متناقضاً إذا أضفنا φ إليه كمسلّمة.

فيما يخص منطق القضايا فإنه يتصف بالتمامية بكلا المعنيين: الضعيف والقوي. إما بشأن منطق المحمولات، فقد برهن جودل Gödel على أنه يتمتع بالتمامية الضعيفة. لإجراء ذلك استند المنطقي المذكور على مسألة لسكولم Skolem تنص على أنه بالنسبة لأية صيغة φ من منطق المحمولات ثمة صيغة صحيحة ψ في الصورة السالمة بحيث أن ψ تكون قابلة للبرهان إن فقط كانت φ كذلك. ويعني سكولم بالصورة السالمة الصورة التي تكون فيها كل الأسوار في بدء الصيغة وتتصدر الأسوار الوجودية منها الأسوار الكلية. وبالتالي، يكفي لإثبات التمامية الضعيفة تبيان ان الصور الصحيحة السالمة بالمعنى المذكور يمكن البرهان عليها ضمن النسق. هذا ما فعله جودل بأن أرجع الصور الصحيحة السالمة من منطق المحمولات إلى صور صحيحة من منطق القضايا أي إلى هيهيات Tautologies.

بعكس منطق القضايا، ليس من العسير البرهان على أن منطق المحمولات لا يتصف بالتمامية بالمعنى القوي، أي أنه بالإمكان أن نضيف على المسلمات صيغة ما غير مبرهن عليها دون أن يؤدي ذلك إلى تناقض.

عادل فاخوري

إضافة

لعبت فكرة التمامية دوراً متميزاً في فلسفة الفيزياء المعاصرة، خاصة عند نيلز بور 1885 ـ 1962 أحد مؤسسي نظرية ميكانيك الكم.

لكي يقدم بور تفسيراً معرفياً لميكانيك الكم (الكوانتا) افترض «مبدأ التمامية الوضعية» أو ما سيعرف بـ «تمامية بور».

تفترض تمامية بور ربطاً علائقياً بين العقل الدارس والموضوع المدروس ـ الظاهرة ومفصل التوسط بينهما أي الأداة البحثية أو وسيلتها.

لهذا فإن توسيع نطاق التصور ـ العقل مرتبط مع توسيع نطاق الوصف الموضوعي للظاهرة الفيزيائية وهما مرتبطان علائقياً معاً مع مفصل التوسط الأداتي لأجهزة القياس والبحث المخبري.

لقد تجلّت أهمية مبدأ التمامية الوضعية في ميدان نظرية المعرفة العلمية كمقابل لتفسير فيزيائي ـ معرفي يقوم على مبدأ النظرية التموجية للمادة. ولكل منهما استنتاجاته الخاصة في إشكالية الحتمية واللاحتمية وعلائق الارتياب؛ بالتالي لكل منهما فلسفته المعرفية ـ العلمية المختلفة عن الآخر إلى درجة تقترب من القطيعة عند بعض الحدود.

التحرير

تَمَوْضُع

Objectivation
Objectivation
Objektivation

لفظة تموضع هي من الألفاظ المستحدثة، وهي مشتقة من وَضَعَ موضوعاً الشيء أي أثبته في مكان. ويمكن استخدام وَضَعَ بمعنى وَلَدَ، مثل وضعت المرأة حملها أي ولدته. أما لفظة موضوع فقد تدل على شيء مجرد كما هي الحال في تعبير «موضوع الكلام» أي المادة التي يجري عليها الكلام، وقد تدل على شيء واقعي كما هي الحال مثلاً في «موضوع العلم» أي ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية كجسم الانسان لعلم الطب.

الانطلاق في التموضع هو دائماً من الذات، وأبسط أشكاله هو التعبير عن حالات أو أفعال داخلية ذاتية لتخليصها من ظرفها الآني والعابر ووضعها في متناول الجميع. وهذا ما يحصل عندما يعبر الانسان شفهياً أو كتابياً عن فكرة أو عن عاطفة. وعلاوة على ذلك يستطيع الانسان أن يموضع عواطفه بمختلف العلامات الجسدية.

أما التموضع الفلسفي فهو النسق الذي بموجبه يتحول انطباع ذاتي أو فكرة من الأفكار الى موضوع معبَّر عنه ويرافقه اعتقاد بوجود شيء خارجي مرتبط به. برز التموضع كحاجة فلسفية مع التحويل الذي طرأ على مفهوم المعرفة سواء مع الفلسفة التجريبية التي تتركز على الانطباع الذاتي الشعوري، أم مع الفلسفة العقلانية التي تتركز على الذات المفكرة كنقطة انطلاق وعلى الفكرة والانطباع الحسي كسبيل أساسي نحو العالم الخارجي. ولكن هذا لا يعني أن عملية التموضع كانت غريبة عن نظرية المعرفة الواقعية التي ارتبطت بشكل خاص مع الفكر الأرسطي حيث تصور المعرفة بمثابة ولادة. كانت النظرية المذكورة تعتمد على تصور المعرفة بمثابة علاقة انفتاحية تربط الانسان والأشياء، وتتم بواسطة اقتباس تجريدي يحققه الانسان العارف بواسطة الاختبار الحسي ويكمله بتكوين الصورة المعبّرة التي تؤخذ بمثابة موضوع داخلي يتيح للعقل العارف الخروج من انغلاقه على وضعه في المعرفة وترسم له الطريق نحو الآخر في ذاته المستقلة.

بدت عملية التموضع أمراً محتماً في «الثورة الكوبرنيكية» التي قام بها كانط في الفلسفة ورأى أنه لا يجوز أن تكون الفكرة الموضوعية إنفعالية صرفاً، أي مطبوعة في الحواس فقط؛ ولا يمكن أيضاً أن تكون من وضع الذات الصرف ويجب من ثم أن تكون مؤلفة من عناصر إنفعالية ومن عناصر فعلية في الإحساس والإدراك. في الاحساس يوجد شكلان بدئيان هما الفضاء والزمان، وفي الإدراك يوجد ما يولي الانطباع الحسي صيغة الشمول والحتمية ويفصله عن الذاتية الخاصة والعابرة ويجعل منه موضوعاً جديراً بالمعرفة. وعلاوة على ذلك، يربط الادراك التنوُّع الظاهري مع وحدة الوعي. ويحصل في عملية التموضع نتاج مركّب تلتقي فيه بمثابة طرفين أقصيين وحدة الوعي الخالص من جهة وتنوُّع الحس الحدسي من جهة أخرى. ويُقتضى لهذا النتاج وساطة «وظائف المألفة البدئية» أو «المقولات»، وهي تصورات خالصة ونماذج عامة عن كل المواضيع الممكنة. لا تتصف انطباعاتنا الحسية بقيمة موضوعية، في تفكيرنا، إلا بتأليفها مع مقولات الادراك. كما أن التصورات الخالصة، لا تنعم بقيمة موضوعية، في تفكيرنا، إلا بعد تركيبها مع الانطباعات الحسية التي تجمع لها مواد المعرفة. فتمثّل المعرفة الموضوعية، في تصور واحد، الوحدة المألفية للظواهر

المتنوعة. ويجب أن يرتبط كل تمثيل موضوعي «بالأنا»، وهو الشرط المشترك والبدئي الذي يجمع في وحدة الوعي كل تمثلات الذات. ويدعى إدراك هذا «الأنا» كشرط بدئي للوحدة، ادراكاً خالصاً، أو ادراكاً متسامياً.

إن «الأنا» عند كانط هو «منظّم» للمعطيات بواسطة التصورات البدئية، ولكنه ليس «خالقاً» إياها، ذلك لأن الشيء في ذاته يبقى بمثابة حد دائم مقابل الأنا. إنه موجود مقابل الأنا، ويبقى مع ذلك ممتنعاً عن المعرفة. مع هيغل، يتم الانتقال إلى «الأنا الخالق». كل ما هو مُفَكَّر به موجود في الوعي ولا شيء يقيم خارج الوعي. تتحول الإبطانية المعرفية عند كانط إلى إبطانية ميتافيزيقية عند هيغل، وتحصل مذاوتة ما بين الواقع والأنا المتسامي. في المثالية الهيغيلية، الروح هو، جوهرياً، ميتافيزيقي. أما موضوع المعرفة الفلسفية فهو الروح، لا الطبيعة. إن كل معاني الطبيعة هي من وضع النشاط الروحي. ذلك لأن التفكير الفلسفي يتجاوز المعرفة التجريبية الواقعية التي يمارسها الناس عامة، ويتجاوز أيضاً المعرفة التجريدية الصورية التي ركنت إليها المعرفة الفلسفية السابقة. يرتكز التفكير الفلسفي الجديد على الاختبار الميتافيزيقي الداخلي الذي يشاكل الحدس الخلاق في الفنون ويختلف عنه لكونه موضوعياً لا اعتباطياً، وبالتالي مذاوتاً للواقع. إن هذا الفكر الموضوعي الجديد هو وعي مباشر للموضوع عينه، حيث تصير الذات بكليتها موضوعاً، تحيا حياة الموضوع، تتطابق معه، تتموضع.

في التموضع يندمج الوعي الفردي الانساني في مضمون الفكر. بهذا الشكل تتلاشى الذات الفردية في الموضوع فلا تكون عائقاً عن المعرفة. ويظهر وجود ميتافيزيقي جديد حيث يبدع الروح من ذاته تصوراته الفكرية المحددة وهو منعتق من جميع الحدود الفردية ومقتضياتها. ويدعو هيغل كل إنسان إلى القيام بهذا الاختبار الرائع المنحصر في مجال الفكر فقط. وينتج عن الاندماج بين الوعي والموضوع مذاوتة، واقع جديد هو الوعي الموضوعي، حيث تتحقق خصائص الوعي المفكر وموضوع الفكر. يمكن تسمية هذا الواقع الجديد «تصوراً» أو «فكراً تنظيرياً» أو «فكراً موضوعياً». أما عندما يمتلىء فيسمى «الفكرة»، هي في الوقت ذاته واقعية ومثالية، شاملة وفردية، ثابتة ومتحركة.

عند كارل ماركس، الانسان هو كائن محتاج يتموضع بواسطة العمل الذي يظهر أول ما يظهر بمثابة وسيلة لإشباع الحاجة، أي في علاقة إستهلاكية حيث يتبدى الإنسان بمثابة قدرة طبيعية. وفي مرحلة ثانية يتموضع الانسان في العمل الخلاق الخاضع لمخطط مسبق وحر.

أما في الفكر الوجودي، بخاصة عند هيدغر وسارتر، فنلاحظ أن الذات مهددة بأن تنحط إلى درجة الموضوع، بأن تتموضع حيث تعي ذاتها بمثابة موضوع تمثيل أمام الآخر. إن اختبار التموضع الوجودي يحصل عند سارتر في الخجل من تطلع الآخر إليّ، حيث أجد نفسي حاضراً أمام نظر الآخر. عندما يتطلع إليّ الآخر أصير موضوعاً بينما يكون هو ذاتاً. يتبدى الآخر «للأنا» بمثابة كيان ليس أنا، بالإضافة إلى كونه مرتبطاً مع «الأنا» بإنكار داخلي. إن الآخر يتطلع إليّ، فأدرك أني أحمل جسداً. إنني موضوع تطلّع، أرى نفسي لأنهم يتطلعون إليّ. أعي نفسي فجأة لكوني أفلتّ من نفسي، لكوني أجد أساسي خارج الأنا. بنظر الآخر يُفلت الوضع مني، أصير موضوعاً في مكان وزمان. بنظر الآخر أجد نفسي مجمداً وسط العالم، في خطر. وأختبر في الوقت ذاته أن الآخر هو ذاته وأنه حرّ. أختبر الآخر موجوداً وذاتاً عندما أشعر بأني موضوع أمام تطلعه. وأقوم بردة فعل ضد هذا الضياع لصالح الأنا، فأدرك الآخر بدوره بمثابة موضوع. تكشف لي هذه الاختبارات جسدي وجسده. من هذا المنظور تكون العلاقة مع الآخر علاقة نزاع قد يأخذ واحداً من منحيين: أرضخ لواقع الشيء جاعلاً من نفسي موضوعاً أمام الآخر، أتموضع، سعياً وراء اجتذابه وإخضاعه لي في حريته محتجزاً إياه بالحب والتملق والمازوشية؟ أو أستعيد نفسي بمثابة ذات وأجعل من الآخر شيئي، موضوعي، بواسطة الجنس والسادية والكره.

بشارة صارجي

إضافة (1)

هذه المفردة التي اختارها صاحب البحث، لا تنهض ولا تفي بالمرام، لأن التموضع «يعني» التحيز في تموضع لا التصيّر في موضوع، فكان عليه أن يلتمس اشتقاقاً في أفعال المطاوعة مثل «تفعَّل أي توضَّع»، فيجعل المصطلح للمعنى المقصود كلمة: التَوضُّع الذي هو أولى على الصيرورة في موضوع أو الصيرورة موضوعاً.

عبد الله العلايلي

إضافة (2)

التموضع اصطلاح مستحدث شائع في الكتابة الفلسفية

العربية المعاصرة. وإذا لم يكن شيوع الاصطلاح مقياساً لدقته النحوية أو الاشتقاقية فإن عمومية تداوله برهان على حيويته وقوته الدلالية في حقل معرفي متخصص معين. بالتالي يمكن القول أن المعنى الفلسفي للاصطلاح مقياس أحد المعايير اللازمة لقبوله أو رفضه فلسفياً إضافة إلى شيوعه بعد نحته واستحداثه.

على هذا فإن اصطلاح «توضّع» أي الصيرورة في موضوع أو الصيرورة موضوعاً لا يستغرق استغراقاً كلياً الأفق الدلالي لاصطلاح «تموضع». لأن التموضع يتضمن ثنائية دلالية متحايثة مادية ـ متعالية، حسية ـ تجريدية، تبدأ بوصفها انطباعاً وتتوسط فكرة وتتخارج تعبيراً يدل على ـ موضوع / معرفي، بينما اصطلاح «توضع» يتضمن دلالة مكانية هي التصيُّر في وضع بالتالي التحيّز في موقع. لكأن التوضع عملية مكانية بينما التموضع حركية معرفية ذاتية ـ موضوعية، داخلية ـ خارجية، إنسانية ـ شيئية في تآين واحد.

محمد الزايد

تَنَاقُض

Contradiction
Contradiction
Widerspruch

تناقض

يحصل التناقض عندما يدعى بالنسبة لقضيتين متنافيتين (بحيث تنفي الواحدة ما تؤكده الأخرى) ان كليهما صادق. من هنا إن المناقضة الذاتية إما بالإسناد إلى شخص إذا ادعى الصدق بالنسبة لقضيتين متنافيتين على النحو أعلاه، أو بالاسناد إلى قضية إذا جاء محمولها ينفي ما يؤكد، أو يؤكِد ما يُنفى، في مفهوم موضوعها. كما تحصل المناقضة الذاتية في الحكم (القضية) إذا أدى إلى نتائج من بينها حكمان (أو أكثر) متنافيان على النحو أعلاه. هذا وأن نقيض التناقض بالنسبة للحكم أو للقضية هو التساوق أو الخلو من التناقض على النحو أعلاه.

ثم أن هناك ثلاثة قوانين تحكم العلاقات المنطقية برمتها وتسود الفكر بمجمله، ويعتقد عموما أنها ثلاث صيغ للقانون الواحد، قانون التناقض. الصيغة الأولى تقول: أ هي أ وهي تدعى قانون الهوية. الصيغة الثانية تقول: ليست أ ليس أ، أي ليست أ نقيض أ، وهي تدعى قانون التناقض. أما الصيغة الثالثة فتقول: إما أ أو ليس أ (صادقة)، أي ليس من قيمة ثالثة بين الصدق والكذب، وهي (هذه الصيغة الثالثة) تدعى قانون المتوسط المرفوع.

بعبارات أخرى: قانون الهوية يقول إنه إذا كانت قضية صادقة فهي صادقة. وقانون التناقض يقول يمتنع صدق القضية إذا كانت كاذبة، وكذبها إذا كانت صادقة. أما قانون المتوسط المرفوع فيقول إنه بالنسبة لأي قضية إما أن تكون صادقة وإما أن تكون كاذبة.

هناك بعض الاعتراضات التي وُجِّهت إلى هذه القوانين. لكنها تبدو في معظمها نتيجة لسوء الفهم. فالانتقاد الذي وُجِّه إلى قانون الهوية ينطلق من كون الأشياء قابلة للتغير. وعندما تتغير حالة الأشياء تتغير قيمة الصدق بالنسبة للقضايا المعبرة عنها. فالقضية التي كانت تصدق بالنسبة إلى عهد المتصرفية في لبنان لم تعد تصدق بالنسبة إليه في عهد الاستقلال. إلا أن صحة هذا القول لا تشكل اعتراضاً وجيهاً على قانون الهوية. ذلك لأن استعمال كلمة «قضية» في هذا الاعتراض ليس الاستعمال الذي يُعنى به منطق قانون الهوية أو يعترف به. فالقضايا التي تتغير قيمة صدقها بمرور الزمن وتقلّب الأحوال ليست قضايا مكتملة أو أنها تعبير غير مكتمل عن قضايا ثابتة لا تتغير، ووحدها القضايا الثابتة ما يعنى به المنطق. من هنا أن القضايا (المتغيرة) التي تقول «إن هناك في لبنان متصرفيتين» يمكن اعتبارها تعبيراً غير مكتمل للقضية التي تقول «إنه كان في لبنان مرة متصرفيتان». هذه القضية صادقة الآن بقدر ما كانت صادقة في أيام المتصرفيتين، وسوف تبقى صادقة إلى الأبد. وعندما نحصر اهتمامنا بالقضايا المكتملة، أو بالتعبير المكتمل للقضايا، سنجد أن قانون الهوية يرقى فوق كل اعتراض.

كذلك قانون التناقض فلقد كان عرضة لانتقاد جماعة من الهيغليين والماركسيين وغيرهم. ويرتكز انتقادهم على أن هناك تناقضات أو حالات تتصف باحتوائها قوى متصارعة أو متناقضة. إن أحداً لا يمكنه إنكار وجود قوى متصارعة على هذا النحو: لا في عالم الميكانيك والحركة المادية ولا في قطاع المجتمع والاقتصاد. لكن تسمية هذه القوى المتصارعة والمتضادة تناقضات كلام يفتقر إلى الدقة.

ويبدو أن الفرق الأساسي بين التناقض والتعارض، بين الأضداد المتناقضة والأضداد الواقعة، أو بكلمات كانطية بين التعارض التحليلي والتعارض الديالكتيكي، لم يكن واضحاً

كل الوضوح في نظر هيغل. كما أن هذا الخلط يبدو قابعاً في أساس المقابلة بين المنطق الصوري والمنطق الديالكتيكي التي تلعب دوراً مهماً جداً في الفلسفة الماركسية المنطلقة من هيغل. وبالنسبة للمفكرين الماركسيين فإن ما يعيقهم عن رؤية الفرق بين التناقض (المنطقي) والتعارض (الواقعي) هو اعتقادهم، من جهة، أن قوانين المنطق الصوري مجرد انعكاس للعلاقات الواقعية، وأن الممارسة هي ميزان الحقيقة والصدق من جهة أخرى (بما في ذلك الصدق الصوري المنطقي).

لذلك فإن التفريق الواضح بين التناقض من جهة والتعارض والتصارع والتنافر من جهة أخرى من شأنه ترقية قانون التناقض فوق كل اعتراض.

أما قانون المتوسط المرفوع فلقد تعرض أكثر من صنويه لمهاجمة المعترضين. لكن الأمر، في هذه الحالة أيضاً، لم يخلُ من سوء الفهم. فهناك من ادعى أن التسليم بصدق هذا القانون يؤدي إلى اتجاه إثنيني بالنسبة إلى قيمة الصدق من شأنه أن يعني، في نهاية المطاف، القول إن الأشياء إما أن تكون بيضاء أو سوداء. لكن مع أن القضية «هذا أبيض» لا يمكن أن تصدق في حال صدق القضية «هذا أسود» (حيث يشير إسم الاشارة «هذا» إلى نفس الشيء عينه في كلتا القضيتين) فإن الواحدة من هاتين القضيتين ليست نقيضة للأخرى بالتمام. فمع أنهما لا يصدقان كلاهما معاً فإنهما قد يكذبان في آن واحد. فهما ضدان، لا نقيضان. ذلك لأن نفي القضية «هذا أبيض» (نقيضها) هو القضية «ليس هذا أبيض». وهاتان القضيتان نقيضتان لأن كل واحدة منهما تنفي بالتمام ما تؤكده الأخرى وتؤكد ما تنفيه بحيث يتحتم على الواحدة أن تصدق عندما تكذب الأخرى - طبعاً إذا استعملت الكلمة «أبيض» بنفس المعنى في كلتا القضيتين.

وهكذا فإما أن يكون الشيء - أبيض - بالتحديد أعلاه - أو أن يكون ليس أبيض. هذه القضية صادقة قبْلياً وبالضرورة. إذ بغض النظر عن لون الشيء فهو إما أبيض أو ليس أبيض. وعندما يحصر تطبيق قانون المتوسط المرفوع على النحو أعلاه بقضايا واضحة وخالية من كل التباس فإن صدقه يبرز بوضوح.

لكن مع أن القوانين الثلاثة أعلاه صادقة يمكن الشك بأنها تتمتع بالفعل بالمنزلة التي عينت لها في التقليد المنطقي والفلسفي. فالقانونان الأول والثالث ليسا الشكلين والوحيدين للتوطولوجيا (تحصيل الحاصل)، كما أن التناقض الظاهر بوضوح في القضية الرمزية «أ - أ» ليس الشكل التناقضي الوحيد للقضية. وبالرغم من ذلك يمكن القول إن لهذه القوانين الثلاثة منزلة أساسية بالنسبة للائحات الصدق وكيفية تعبئتهما بقيم الصدق.

ويبقى أن نضيف في النهاية أنه بالنسبة إلى محاولة تنسيق المنطق (تنسيقه كمنظومة) أنه ما عاد بالإمكان اعتبار القوانين الثلاثة أعلاه أفضل من سواها إذ إنه أصبح بالإمكان استخدام توطولوجيات أفضل منها وأجدى منها بالنسبة إلى مقاصد الاستنباط.

انطوان خوري

تناقض - عدم تناقض (في المنطق الرياضي)

بالنسبة إلى النسق الأكسيومي، أي النسق القائم على المسلمات، يطلق عليه صفة عدم التناقض، إذا إستحال فيه البرهان على صيغة ما ونقيض هذه الصيغة معاً. وبقول دقيق حيث الرمز «⊣» يشير إلى البرهان، أعني الاستنباط على نسق من المسلمات Ƨ، و«⌐» إلى سلب القضية.

تعريف 1: النسق Ƨ هو خال من التناقض، إن فقط لم توجد صيغة φ، بحيث إن Ƨ ⊣⌐ φ، Ƨ ⊣ φ.

هذا التعريف الذي يعتمد فقط على مفهوم الاستنباط (راجع المنطق الحديث) يختص بالمعنى وحده، ولذلك يسمى بعدم التناقض المبنوي Syntactical أو أيضاً بالتماسك Consistency نظراً للعلاقة المقدرة بين المبنى والمعنى، ثمة تعريف لعدم التناقض يعتمد على مفهوم الصحة. ويخص لذلك باسم «عدم التناقض الدلالي» Non-Contradiction sémantique، أو أيضاً باسم «سلامة» النسق Soundness. يكون النسق خالياً من التناقض من وجهة النظر هذه، إذا كانت كل صيغة قابلة للبرهان هي صيغة صحيحة وبالرموز:

إذا ⊣ φ فـ ⫤ φ

حيث «⫤» يشير إلى صحة الصيغة التي تعقبه.

فيما يخص كلاً من جزئي المنطق اللذين عرضناهما أعني منطق القضايا ومنطق المحمولات، ليس من العسير أن نبرهن على أنهما يتمتعان بعدم التناقض المبنوي والدلالي معاً.

للبرهان على عدم التناقض الدلالي، يكفي أن نتحقق أن المسلمات الموضوعة كلها صحيحة، وأن القواعد التي تتم بواسطتها عملية الاستنتاج لا تسمح إلا باستخراج صيغ صحيحة من الصيغ الصحيحة. فهكذا مثلاً، يتم لنا ذلك في منطق القضايا بإقامة جداول صدق للمسلمات وتقييم القاعدة

الوحيدة التي تنص على استخراج ψ من φ و$\varphi \rightarrow \psi$.

أما صفة عدم التناقض المبنوي، فتلزم مباشرة عن عدم التناقض الدلالي. لأنه، إذا جاز أن تكون $\vdash \varphi$ و$\vdash \neg\varphi$ لوجب وفقاً للبرهان السابق أن تكون $\models \varphi$ و$\models \neg\varphi$، أي أن قيم φ كلها صادقة وكذلك قيم $\neg\varphi$. لكن هذا محال، لأن رابط السلب يغير القيم. وبالتالي فافتراض $\vdash \varphi$ و$\vdash \neg\varphi$ هو باطل.

عادل فاخوري

ملحوظة:

رغب كل من الزميلين عادل فاخوري وانطوان خوري بكتابة مادة «تناقض». وها نحن نثبت المادة كما أعدها كل من الزميلين تعميماً للفائدة. كما نثبت اضافتي كل من الزميلين محمد الزايد وغسان الزين للغرض نفسه، وهذا من ضمن الاستثناءات القليلة في هذه الموسوعة.

التحرير

إضافة (1)

يعتبر التناقض قانوناً مطلقاً في المنطق الجدلي وبوصفه مبدأ كلياً يستدعي مبدأ مطلقاً يتجوهر معه هو وحدة الأضداد أو التركيب. وقد اختلفت مواقف الجدليين حول حضور التناقض ودرجة شموليته. فهل هو معرفي متعال تجريدي خاص بالعقل حسب التحديد الكانطي له أو هو انطولوجي - واقعي حسب التصور الهيرقليطي ثم الأفلاطوني ثم الهيغلي.

وإذا كان قانون التناقض مبدأ كلياً في المنطق الجدلي فإن قانون الهوية - اللاتناقض قاعدة المنطق الصوري. ولكل منهما منظومته الأنطولوجية التي تستدعيها مبادؤه.

ويلاحظ انتصار مفهوم التناقض بعد التعميم السياسي للمادية الجدلية التي أصبحت المبدأ المؤسس للدولة الاشتراكية في القرن العشرين. وقد حاول بعض المفكرين التركيز على مستويات تناقضية والتمييز فيما بينها مثل تناقض رئيسي وثانوي، حسب ماوتسي تونغ.

محمد الزايد

إضافة (2)

التناقض هو التفاعل بين متضادين متعارضين أو متآلفين، ضمن علاقات التفاعل لقانون: «وحدة وصراع المتضادات». وفقاً لنوع العلاقة (موضوعية - حقيقية أم فكرية) وطبيعة التعارض (موضوعية - حقيقية أم منطقية)، يمكننا التمييز بين التناقض الجدلي (الديالكتيكي) والتناقض المنطقي. فالتناقض المنطقي يقتصر على مجال الأفكار، بينما يشمل التناقض الجدلي مجالات الأشياء وعمليات التطور ومختلف أوجه الأنظمة Système حيث يعمد إلى إظهار الحقيقة الموضوعية ويبين مصدر كل الحركات والتغيرات والتطورات.

تحتل نظرية التناقض الجدلي الديالكتيكي في الفلسفة الماركسية - اللينينية موقعاً مميزاً. فماركس يراها «مصدر الديالكتيك»، ويؤكد لينين على أنها «لب الديالكتيك»، أي الجدل.

وكل من ماركس ولينين يؤكدان على أن التناقضات الفاعلة، في الأشياء والعمليات والأنظمة المكونة للعالم المادي، هي مصدر قواه الفاعلة والحركة والتطوُّر فيه. ولذلك فإن نظرية التناقض باعتبارها مصدراً للحركة والتطور لا تميز المادية الجدلية عن النظريات المثالية فحسب، بل تميزها أيضاً عن تلك المذاهب المادية «الميكانيكية» والميتافيزقية التي ترى أن التطور هو عملية نمو كمّي مجرد يطال نوعيات موجودة أزلياً، بينما المادية الجدلية تؤكد على قانون تطور الكم إلى النوع.

تؤكد نظرية التناقض الجدلي في الفلسفة الماركسية - اللينينية على وجود عدة أنواع من التناقض منها التناقض غير العدائي وهو مجموع المتضادات الناتجة عن تناقض فاعل بين طبقات وفئات اجتماعية تجمع فيها مصالح إجتماعية رئيسية، ورغم أن حل التناقضات غير العدائية يخضع - كما هو الحال عند التناقضات العدائية - لقانون صراع ووحدة المتضادات، فإنه يتم وفق أساليب ووسائل تحافظ على المصالح الطبقية المشتركة للقوى الاجتماعية المتناقضة وتمنع تحولها إلى تناقضات مستفحلة قد تحجب التناقض العدائي.

غسان الزين

تَناهي ـ لاتناهي

Finitude – Infinitude
Finite – Infinite
Endlichkeit – Unendlichkeit

يدور هذا الزوج من المفهومات حول النهاية واللانهاية، والصفة منهما على التوالي النهائي واللانهائي، ويدل على نفس المعنى المتناهي واللامتناهي، كما يستخدم أحياناً كثيرة في نفس المقاصد تعبيرا «المحدود» و«اللامحدود»، وان قلّ كثيراً استخدام «الحد»، كما يندر جداً استخدام «اللاحد». وبصفة عامة، فإن التناهي يدل على وجود حد للشيء، واللاتناهي على انعدام وجود الحد، والحد هنا بمعنى الطرف الأخير، أو الغاية، بما يؤدي الى التعين.

ويستخدم المفهومان في الرياضيات استخداماً واسعاً، والأساس هنا في فكرة «اللاتناهي» هو الفرض أن هناك دائماً مقداراً أكبر من أي مقدار معلوم، ووراء هذا مفهوما الترتيب والتكرار. (للتفصيل، راجع برتراند راسل، «أصول الرياضيات»، الباب الثالث عشر والرابع عشر، في الترجمة العربية لمحمد مرسي أحمد وأحمد فؤاد الأهواني، الجزء الثاني، ص 21 ـ 32).

أما في الفلسفة فإن التناهي واللاتناهي يستخدمان في ميادين نظرية الوجود ونظرية المعرفة ونظرية الانسان.

ويمكن القول إن نظرية الوجود تتحدث عن التناهي واللاتناهي، إما بصدد المكان وإما بصدد الزمان وإما بصدد طبيعة الإله. وعلى الرغم من أن زينون الإيلي اليوناني هو الذي جعل المشكلة توضع في بؤرة اهتمام نظرية الوجود اليونانية، إلا أن بعض الفلاسفة السابقين عليه انتبهوا إليها ولو ضمنياً، فنجد مثلاً الفيلسوف الملطي انكسماندريس يقول بوجود عدد لا نهاية له من العوالم، وهي فكرة جريئة جداً بالنسبة إلى عصره. كما أن بارمنيدس هو الذي أكد على تناهي الوجود ومحدوديته رافضاً اللانهائية وجاعلاً منها مرادفاً للاوجود. كما أن اللانهائي يعود إلى الظهور مع أنكساجوراس ومع ديمقريطس الفيلسوف الذري. ولكن الاتجاه الذي عبر عنه بارمنيدس ودافع عنه زينون الإيلي هو الإتجاه الممثل لروح الحضارة اليونانية التي فضلت على نحو حاسم واضح عند أفلاطون وأرسطو، النهائي على اللانهائي. فجوهر الوجود نهائي، أي كامل ومكتمل ومحدود، هكذا المثال الأفلاطوني وهكذا الصورة الأرسطية وهكذا الإله الأرسطي وهكذا حدود مبادىء البرهان الأولى عند أرسطو أيضاً، وكانت كلمة الإرهاب هي: «وإلا تسلسلنا إلى ما لا نهاية». وهذا هو نفسه ما أكد عليه زينون حين أراد نفي وجود التعدد أو الكثرة ونفي وجود الحركة والتغير، لأن هذا كله إما مفترض أو يؤدي إلى ما لانهاية له. ولكن العقل اليوناني لم يستطع البقاء على مواقفه الأساسية بعد انهيار الحضارة اليونانية التقليدية ووقوعه تحت تأثيرات أجنبية (يسمونها «شرقية»). وهكذا أخذت فكرة اللامتناهي تحتل شيئاً نشيئاً مكاناً إيجابياً في الفلسفة اليونانية في تطورها بعد أرسطو، حتى انتهت إلى احتلال مكانة كبرى عند أفلوطين المصري: فالإله عنده، أو «الأول» أو «الواحد»، لا صفة له ولا يمكن أن يكون ذا صفة، لأنه لا صورة له، فهو من هذه الوجهة غير محدود وغير قابل للحد، وإن كان أفلوطين يقول إن هذا لا يعني أنه «لا متناه»، إنما أول اللامتناهيات هو العقل، أول ينتج عن «الواحد» الأول...

ويمكن القول إن الحضارتين المسيحية والإسلامية كانتا تميلان، بحكم سيادة العنصر الديني عليهما، إلى نموذج الكون المقفل النهائي، لأن الكون عندهما ذو بداية وذو نهاية، كما أن الإله ذو طبيعة متعينة، وهو رأس الوجود الذي منه يبدأ وإليه ينتهي. ومن هنا كان من السهل جداً قبول فلسفة أفلاطون وأرسطو في هاتين الحضارتين. أما في الحضارة الغربية الحديثة، فقد تفجر الكون الأرسطي المحدود إلى كون لا نهائي. وهكذا نجد ديكارت الفرنسي يقول مثلاً بأن الإله لا متناه، ويتأكد مفهوم اللاتناهي عند هيغل الألماني سواء في نظرية الوجود (التغير المطلق) أو في نظرية المعرفة (الجدل المتصل). والمعروف أن علم الطبيعة في الغرب (ولا نقول علم الطبيعة «الحديث»، فهو تعبير مضلل) يرفض فكرة «الزمن المطلق» و«المكان المطلق».

والحق ان الميل إلى مفهوم التناهي أو إلى نقيضه إنما هو تعبير عن «مزاج» إبتدائي، وليس اختياراً عقلياً أو نتيجة علمية أو فلسفية. وهذا المزاج وذلك الميل يؤثران على مجمل اتجاهات الحضارة موضع البحث في شتى مجالاتها، كما أنهما يظهران في شتى جوانب الفكر الفلسفي. وهكذا نلاحظ بصفة عامة أن التجريبيين يميلون إلى مفهوم النهائي، بينما يميل العقليون (من غير اليونان) إلى مفهوم اللانهائي، كذلك فإن النزعة الدغماطيقية (القطعية أو اليقينية) تميل إلى تفضيل

النهائي، بينما تميل النزعة الشكية إلى مفهوم اللانهائي، وفي ميدان نظريات السياسة قد نجد أن أصحاب الميل إلى مفهوم النهائي يميلون إلى النظريات الاستبدادية وأشباهها، وأصحاب الميل إلى مفهوم اللانهائي يفضلون النظريات ذات الطابع الديمقراطي.

ومن الطريف تطبيق مفهوم التناهي واللاتناهي على الإنسان. صحيح أن كثيراً من الفلاسفة وقفوا من «تناهي» العقل الانساني مواقف متنوعة واستخرجوا من ذلك ما أرادوا من نتائج، وأن كثيرين أكدوا على تناهي الإنسان بإزاء الطبيعة أو بإزاء الألوهية (بمعنى صغره وضعفه، أي وجوداً وقدرة). ولكننا نقصد الإشارة هنا إلى اتخاذ موقف من الحياة الانسانية ككل من زاوية التناهي أو اللاتناهي، وهو ما سيؤدي إلى ظهور فلسفة طريفة كل الطرافة. ونضرب على ذلك بضع أمثلة سريعة: فالبحث في الخلود مثلاً لن يأخذ وجهة محددة إلا بعد اتخاذ موقف من التناهي واللاتناهي، ومن يقول بأسبقية المجتمع على الفرد في الفلسفة الاجتماعية سيأخذ بموقف يتضمن تفضيلاً للنهائي على اللانهائي، والعكس عند من يجعل الفرد أسبق على المجتمع، أخيراً فإن القول بأخلاق الواجب أو أخلاق الخضوع سيختلف عن القول بأخلاق السعادة أو الحرية من حيث الميل إلى النهائي أو إلى اللانهائي.

عزت قرني

تَوْحِيد

Monothéisme
Monotheism
Monotheismus

لا يمكن إخفاء معنى التوحيد. فهو يعني الايمان والتصديق والتسليم. وهو بأنواعه الثلاث: توحيد الأفعال والصفات والذات، يجاور التوحيد الإلهي أي عبادة إله مطلق.

فمن ناحية مراتبه توحيد الأحدية وتوحيد الفردانية، وتوحيد العامة وتوحيد الخاصة. ومن مراتبه العلم والعين والحق.

ومفهوم التوحيد فلسفياً هو الذي يكون خالصاً من الشركين - أي الجلي والخفي - من مشاهدة الغير في الوجود المطلق، ظاهراً كان أو باطناً، ذهناً كان أو خارجاً، بحيث لا يشاهد معه غيره، أي لا يشاهد مع الحق غير الحق ويكون عند الشاهد والمشهود والعارف والمعروف عيناً واحدة وحقيقة واحدة.

التوحيد: عقيدة في الممارسة

إن عدداً كبيراً من المفكرين مضوا في أبحاثهم مقتنعين بأن البحث العقلاني عن الحقيقة سيقودهم إلى الكشف الديني، وكان على الفلسفة العربية حتى إبن رشد أن تقدم تفسيراً عقلانياً لصلة الوحي بالوعي. أي كان عليها أن تمارس عقيدة التوحيد في معرفة العقل الواحدية.

وبعده، لما فرضت الظروف التاريخية الجديدة تقديم التفسير السياسي والفلسفي والثقافي والاجتماعي، تمثلت الفلسفة تيار التوحيد الاعتقادي والعقلاني بتيار الفلسفة العلمية من جهة، ومن جهة أخرى، تمثل تيار التوحيد في إظهار الوعي الحضاري العربي القادر على مقاومة كل انهيار، والبدء من جديد؛ بالوحدة.

فالتوحيد، في المجالات التي سلكها، يرتبط بطرح سؤال: هل تتعلق هذه العقيدة بمجال النظر الخالص، أم أنها بما فرضته عليها الظروف التاريخية التي نفذت إلى الوجود الانساني لتشكّله بصورة أو بأخرى؟

لا نستطيع ونحن بصدد الإجابة على هذا السؤال إلا الوقوف عند الدور الذي مارسه التوحيد في عصور الإسلام الكلاسيكية، لننتقل بعده إلى رؤية ما إذا كان التوحيد قد احتفظ بدوره الأول أم أن وظيفته وفعاليته ارتبطتا بمعطيات مختلفة.

التوحيد في عصور الاسلام الكلاسيكية

إن علم الكلام كجهد منظّم هدف إلى الدفاع بأدلة عقلية خالصة، عن العقائد الإسلامية في وجه البدع والنحل، تطور إلى مجموعة من المفاهيم الفلسفية والدينية كوّنت المبادىء الأساسية للاسلام.

غير أننا إذا استخرجنا فحوى مباحث التوحيد في العصور الإسلامية الكلاسيكية نرى أنها بقيت بعيدة عن تفاصيل معاش المؤمن.

إن التوحيد لم يحد عن البحث في كيف أن العقل يحكم بنفي كل ما يلزم منه «التركيب» في ذات الله، وكل ما تقتضيه طبيعة «التركيب» من مستلزمات الجسمية؛ كالأجزاء، والأعضاء، والأبعاد، والجهات، والمكان، والزمان، والجوهر، والعَرَض. ورغم أن هذا التفسير للتوحيد هو

اعتزالي في مجمله، إلا أنه يجمع بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة سواء التقيا أم اختلفا في تبيان وشرح مواقفهما من الآيات والأحاديث النبوية بتأويلها أو قبولها بصفة إيمانية دون النظر إلى التعارض المحتمل. ذلك أن مجموعة المقولات والمفاهيم الفلسفية التي باتت تشكّل ما تطوّر إليه علم الكلام، تمثل على صعيد النظام المنطقي المجرد صورة للمبادىء الأساسية التي لا يكون إنسان ما مسلماً إلا إذا أخذ بها بغض النظر عن كيفية تحقيق المسلم لإيمانه من خلال مذهب معين أكان الإعتزال، ام المذهب الأشعري أو الماتريدي، أو الشيعي، أو الخارجي.

فالواقع يثبت أن علم التوحيد نشأ في أحضان الفرق الاسلامية التي ولدتها الخلافات السياسية الأولى، واكتمل بتأثير الفلسفة اليونانية المنحدرة من الإغريق. كما أن الواقع يثبت أن هذا المزيج من الإيمان والعقل حمل «علم الكلام» إلى التجريد القوي واعتماده على الطابع الجدلي العقلي والمنطقي الخالص ليُبقي على تبرير الجمع بين متناقضات النشأة وأحكام التطور الذي لم يرفع تميز مسائله وخصوصية قضاياه عن الارتباط بالأسس الإيمانية للدين.

فإذا وضعت قضية العدل الإلهي، والفعل الانساني وإطلاقه أو تقييده في مقابل ما تعنيه أقوال مثل «إن الله محض واجب الوجود، وإنه عالم بعلم هو عين ذاته أو بعلم ليس هو عين ذاته، وإنه حيّ بنفي الموت عنه، أو عالم بنفي الجهل عنه»، نستطيع لمس حجم تأثير كل قضية في حياة المسلمين، ولنستنتج أن قضية الفعل الإلهي والفعل الانساني إنما كان لها هذا الصدى البعيد لسبب ما كانت تطرحه من معاني العلاقة بين الله والخليقة أو بين الإنسان وفعله الخاضع للثواب والعقاب.

ولكن، ليس لمبحث وجود الله وصفاته أن يستبدل معرفة العقل الواحدية. فهو مبحث التوحيد، وهو أساس ورأس علم الكلام، وهو المنافح عن الإسلام لأنه دين «الوحدانية» المتجلية في الشهادة الأولى «لا إله إلا الله».

إن هذا التمثل بمعرفة العقل الواحدية، وفي التطبيق المجرد الممنطق، يبعد التوحيد عن تحقيق دور مستمر وفعّال على الصعيد الاجتماعي.

التوحيد في إدراك المسلمين المحدثين

بقي علم الكلام في مبحث التوحيد وقفاً على التعامل بلغة فلسفية مباشرة مع مقولات منطقية مجردة. ولم يرافق هذا التعامل باللغة الفلسفية المباشرة مباحث علم التوحيد الحديث، بل تقولب بنفحات نفسية واجتماعية وأخلاقية، وبالتالي تمدينية.

للوهلة الأولى ستبدو لنا الأبحاث الحديثة استئنافاً للأفكار الكلامية والفلسفية التقليدية؛ إلا أن ما يُعتبر أساساً ومنطلقاً جذرياً في الدين الاسلامي وهو «توحيد الله» في ذاته وأفعاله وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين، قد دخل في تفاصيل حياة ومُعاش المؤمن، وجانَبَ مشاكله الحياتية.

وفي هذا كانت «الشهادة» ومعانيها، المرجع الأقوى لكل التطلعات، ولجميع الطاقات المكبوتة. فهي محرِرةُ الانسان من سلطة الانسان، وهي القادرة على اجتثاث بذور الفتنة والتخالف برد جميع العقائد إلى دين الله الواحد؛ وهي البرهان على أن الانسان لم يخلق ليقاد بالزمان ولكن ليهتدي بالعلم والإعلام.

لذلك، في خضم ما آلت إليه الظروف التاريخية من واقع المسلمين في مقابل التقدم الغربي كانت معرفة الله لمن أرادها، ـ وهذا هو التوحيد الحقيقي ـ تتمّ بالنظر في عجائب العلوم المدهشة التي لا تشكل معرفتها قصداً من مقاصد الشريعة الإسلامية وإنما لما نستدل بها على الخالق وحكمته.

وبهذا، تظهر فكرة جوهرية في أساس معنى التوحيد القائم على النظر، وهي التبرير العقلي لعناصر الاعتقاد الايماني التي تبدو لا عقلية؛ إلا أن مقتضيات هذا التبرير بنزعتها العقلانية لم تغلب المعاني الأخرى التي نفذ إليها المفكرون من تجليات الشهادة. وهذه المعاني تحركت بين تيارين: الأول يأبى أن يتوجه الخطاب إلى العقل وحده لأن الانسان إنما هو فاعلية وجدانية أيضاً تعاني بقلبها تجربة الإيمان بالإله الواحد المطلق؛ والثاني يتابع مدار التيار الأول في اعتبار هذه «الجوانية» هي «الأنا» المستقلة باعتراف وضمان الشهادة والتي تتفتح على الآخرين في عملية تجاوز عوائق إقامة آلامه الانسانية الواحدة، وعوائق عودة الإنسان إلى روحه في تزاوج الذات والموضوع والروح والقلب.

إذا كان هذا الجمع بين المثالية والواقعية هو سيادة العقل والنقل إنما بشكل آخر، فإن جميع هذه التيارات تعبر عن ارتباط الانتاج الثقافي بالظروف التاريخية.

وفلسفة التوحيد في كل المراحل التي سلكتها، استولدت من الشهادة معاني تتطابق مع المعطيات الحاضرة في كل زمان.

ولن تكون فلسفة الوحدة عند العرب آخر ما يُستولد من معاني الشهادة.

مصادر ومراجع

- الأملي، سيد حيدر، كتاب جامع الأسرار، طهران، 1969.
- الأشعري، ابو الحسن علي بن اسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، ط. مكتبة النهضة المصرية، 1969.
- أمين، عثمان، الجوانية عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، 1964.
- الجسر، حسين، الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية، بيروت، 1306 هـ.
- الجسر، حسين، الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية، طبعة أولى، مكتبة ومطبعة علي صبيح، القاهرة.
- عبده، محمد، رسالة التوحيد، ط 4، دار المعارف، مصر، 1971.

وفاء شعراني

ثَبات

Persévérance – Constance
Perseverance
Ständigkeit

ينبغي التمييز بين « الثابت » بمعنى: Constance و« الثابت » بمعنى: Invariant = اللامتغير:

أ ـ الثابت بالمعنى الأول هو:

– في الرياضيات: ما يحتفظ دوماً بنفس القيمة، أو هو كمية متعلقة بإحدى الدوال ومستقلة عن التغيرات التي تلحقها.

– في الفيزياء: عدد معلوم يتعلق بظاهرة معينة. فدرجة ذوبان جسم ما يعبر عنه بعدد ثابت، وكذلك وزنه النوعي... الخ. وهناك عدد من الثوابت تنسب إلى مخترعيها كـ « ثابت نيوتن » نسبة إلى العالم الفيزيائي إسحق نيوتن، وهو عدد معلوم يدخل في قانون الجاذبية، و« ثابت بلانك » نسبة إلى عالم الفيزياء الذرية ماكس بلانك، وهو كذلك عدد معلوم يدخل في المعادلات الخاصة بضبط سلوك الجسيمات الذرية.

– أما في الفلسفة فقد يستعمل بمعنى الأفكار والظواهر التي تظل هي هي عبر الزمان. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن « ثوابت الفكر العربي » أو « ثوابت الواقع الحضاري العربي » ولكن دون أن يكون ذلك بالضرورة في إطار منظور بنيوي.

ب ـ أما الثابت بمعنى « اللامتغير » Invariant فهو أعم من الأول وأوسع استعمالاً. إنه: مقدار أو خاصية أو علاقة تبقى هي إياها خلال بعض التحولات. وبناء على هذا التعريف يمكن تصنيف اللامتغيرات إلى ثلاثة أصناف:

1 ـ لامتغيرات كمية: فالعدد في التصور الفيثاغوري كيان قائم الذات ذو قوة خاصة به لا يتغير بتغير الظروف. والجسيم الذري في الفيزياء الحديثة يعرف بالعدد أو الأعداد التي تعينه وتضبطه لا بالخصائص والكيفيات كما هو الشأن بالنسبة للأجسام التي نتعامل معها على المستوى البشري. فهوية الجسيم الذري عددية.

2 ـ لامتغيرات كيفية: كماهيات أرسطو ومثل أفلاطون التي تبقى مطابقة لنفسها ثابتة لا تتغير، وهي تعرف بخصائصها ومميزاتها الكيفية ولا يدخل الجانب الكمي في تحديدها.

3 ـ لامتغيرات علائقية (أو دالية، نسبة إلى الدالة) وهي التي تدخل في المعادلات والدوال الجبرية بوصفها علاقات تتكرر باستمرار ضمن ظروف معلومة. ومعظم القوانين الفيزيائية هي من هذا النوع من اللامتغيرات.

ج ـ يكتسي مفهوم « اللامتغير » ـ أو الثابت كما يفضل كثير من الكتاب العرب ـ أهمية خاصة في الفكر المعاصر، وربما كان هذا راجعاً إلى ذيوع النظرة البنيوية إلى الأشياء بين المفكرين، أي النظرة التي تتعامل مع الأشياء والحوادث والظواهر لا بوصفها « كائنات » أو « ماهيات » مستقلة بها بوصفها علاقات تخضع لقوانين، أي بنيات Structures. وإذا عرَّفنا البنية بأنها « مجموعة من العلاقات المستقلة عن العناصر التي تجري فيها وتتميز بكونها لا متغيرة خلال التحولات التي يمكن إجراؤها على تلك العناصر » أو بأنها « منظومة من العلاقات اللامتغيرة في إطار بعض التحولات »، أدركنا أهمية مفهوم اللامتغير في تعريف البنية وبالتالي في جميع التصورات والتحليلات التي تعتمد النظرة البنيوية. إن الكون بأسره عبارة عن أشياء تربط بينها شبكة من العلاقات. ولا يكفي أن تكون هناك مجموعة من العلاقات تربط بين أشياء لنقول إن هناك بنية، بل لا بد أن تكون هذه العلاقات تتكرر خلال بعض

التحولات حتى يمكن دراستها بوصفها بنية. فمفهوم اللامتغير إذن، لا يعني: «الثبات» بمعنى السكون وعدم الحركة، بل بالعكس يعني أن العلاقات المعنية علاقات تتكرر بالشكل نفسه في إطار جملة من التحولات.

وكمثال للتوضيح نأخذ أية جملة لغوية ولتكن الجملة التالية: «حدث زلزال في مدينة الأصنام بالجزائر في أكتوبر من سنة 1980 أودى بحياة ما يزيد عن عشرة آلاف شخص». نحن هنا أمام جملة من العناصر هي الكلمات (أفعال، أسماء) تقوم بينها علاقات تضبطها قوانين خاصة هي بالجملة ما عبر عنه عبد القاهر الجرجاني بـ«معاني النحو» (فاعل، مفعول به، مضاف ومضاف إليه،..) هذه العلاقات تبقى ثابتة (لا متغيرة) سواء ترجمنا هذه الجملة إلى الفرنسية ومنها إلى الانجليزية ومنها إلى الروسية... إن «معاني النحو» تبقى هي إياها، ونستطيع العودة بتلك المعاني إلى العربية من أية لغة من اللغات المذكورة فنحصل على العلاقات نفسها التي تربط بين عناصر الجملة العربية التي انطلقنا منها. وواضح أن ما بقي ثابتاً هو معنى الجملة أما التحولات فهي الترجمات.

وهكذا فمفهوم «اللامتغير» ـ في المنظور البنيوي ـ لا يقال إلا على ما يبقى هو إياه في إطار بعض التحولات. فإذا لم تكن هناك تحولات من النوع الذي ذكرنا وإذا لم نكن نهتم بهذه التحولات نفسها، فلا معنى لاستعمال مصطلح «اللامتغير».

محمد عابد الجابري

ثقافة

Culture
Culture
Kultur

مقاربة إشتقاقية

تنتسب لفظة ثقافة إلى فعل ثقف. ويعني هذا الفعل ـ إستعمالاً لا وضعاً ـ إكتساب الحذق والفهم. يقال عمرو امرؤ ثقِف، أي فطين وذكي، بمعنى أنه واثق من معرفته لما يفعل أو لما يحتاج إليه.

وتعني كلمة ثقافة بمعناها الضيق عملية تنمية بعض ملكات العقل بواسطة دربات مؤاتية، كما تعني، استنتاجاً، ما هو حاصل بفعل هذه العملية. أما بمعنى أوسع فهي صفة الشخص المتعلم الذي يكون قد أنمى ذوقه وحسه النقدي وحكمه بواسطة الاكتساب. وأحياناً تستخدم للدلالة على عملية التربية المؤدية إلى اكتساب الصفات المذكورة آنفاً.

في اللغة الألمانية، وفي الأدبيات الأميركية، تستعمل كلمة «ثقافة» مرادفاً لكلمة «حضارة». إذ ذاك ينطوي مفهومها على معنيين اثنين: أحدهما ذاتي هو ثقافة العقل، وثانيهما موضوعي هو جملة الأحوال الاجتماعية والمنجزات الفكرية والفنية والعلمية والتقنية وأنماط التفكير والقيم السائدة، أي كل ما يتداوله الناس في حياتهم الاجتماعية من مكتسبات تحصل بالتناقل والتعلم. إلا أن اللغة العربية تميز بوضوح بين «الحضارة» وهي الكلمة التي تدل على مجموعة المنجزات الاجتماعية و«الثقافة» وهي الكلمة التي تحمل مضموناً تقريظياً لحالة التقدم العقلي وحده.

لمّا يمضِ أكثر من قرن واحد على بروز «الثقافة» كمسألة خاصة، كموضوع دراسة منفصل. أول من تصدى لمعالجة هذه المسألة قد يكون تايلور في كتابه عن الثقافة البدائية. فلقد أنشأ نظرية ترفض القول بوجود حالات ثقافية متنوعة، تبعاً للأمكنة والأزمنة، وتأخذ بفكرة وحدة الحالة الثقافية، بمعنى أن كل ما يتبدّى في حياة شعب من الشعوب هو ثقافة؛ فالميثولوجيا واللغة والطقوس والاحتفالات والممارسات جميعها تشكل الواقعة الثقافية.

من الصعب التمييز بين ما إذا كان مفهوم الثقافة يتماهى مع مجمل النظام الإجتماعي الذي تقوم عليه الثقافة، وبين ما إذا كان يشكل قواماً خاصاً في المجتمع. ذلك أن التحليلات التي تتناول هذا المفهوم تبدو غير متجاوبة مع مطلب التعريف الدقيق للوظيفة الاجتماعية المنوطة بالثقافة، لأن تعابير مثل الحياة والمجتمع والثقافة غالباً ما تستعمل كمترادفات. لكن في الحالة المعينة التي يؤخذ فيها مفهوم ثقافة بمعنى التقدم الفكري والعلمي حصراً ينتفي معناه كصورة إجمالية لحضارة مجتمع معين، أو كمرادف لها، بل يصبح دالاً على التقدم في مستوى الرقي.

إن الدراسة المقارنة لمختلف الحضارات من شأنها أن تكشف عن وجود بعض الثوابت الماثلة في كل منها. إعتماداً على هذه الواقعة يقوم القول بوجود عنصر شمولي ينتظم الثقافة الإنسانية ككل، وبالتالي القول بتماثل يوحّد الفكر الانساني عبر الزمان والمكان، وذلك باعتبار الفروقات الثقافية قائمة في المستويات وناجمة عن شروط جغرافية وتاريخية،

وليست فروقات في النوع متأتية من تباين عمليات التفاعل بين الفكر البشري والمعطيات الموضوعية. هذه الشمولية هي التي يبني عليها بعض المنظرين رأيهم القائل بوحدانية الثقافة على أنها التجلي الأعلى للفكر. مثلاً كاسيرر الذي يعتبر أحد ورثاء النظرية الكانطية ومجدديها؛ فهو يطبق مقولات كانط في تحليل الثقافات كما لو كانت هذه الأخيرة هي الوظائف الروحية الملازمة للطبيعة الإنسانية عموماً. فهو لا يرى فرقاً نوعياً بين الثقافة الجامعية وبين الأشكال الثقافية الشعبية، بل يعتبر أن بينها فروقاً في المستوى فقط. ويفعل بعض علماء الإثنيات الشيء نفسه عندما يحاولون اكتشاف صلات نوعية بين تفكير البدائيين وتفكير المتقدمين حضارياً. والحال أن ظهورات ثقافية معينة، مثل الأدب المكتوب أو التنويط الموسيقي أو العلوم الاختبارية أو الفيزياء الرياضية.. الخ. تنجلي عن قوام مختلف نوعياً عن طبيعة ظهورات ثقافية أخرى مثل المعتقدات الدينية أو الأنظمة الاجتماعية أو القواعد الأخلاقية. الأمر الذي يجعل من الصعب القول بالوحدة النوعية للثقافة. ذلك أن ثمة شروطاً وجودية معينة يتحكم تحقيقها ببلوغ بعض الناس هذه المستويات الثقافية. أي أن التفاوت الكبير في الدقة والتركيب الذي نصادفه بين الأشكال الثقافية المختلفة يحمل على التردد في قبول فكرة الوحدة الثقافية الشاملة، إن لم نقل رفضها.

أهم مكونات مفهوم الثقافة هو الفرق بين الحالة الثقافية، الحضارية، والحالة الطبيعية، أي الفرق بين ما هو مكتسب وما هو فطري. ففي حين أن الصفات الفطرية تنتقل من الأصل إلى الفرع حسب الناموس الوراثي، نرى الثقافة تنتشر بين الناس بواسطة الاتصال الاجتماعي، أي بواسطة تعلم النماذج التي يقدمها المجتمع. بما أن مفهوم «ثقافة» يعني المواقف والاعتقادات والعادات والقدرات، أي القيم التي تتناقل بواسطة التربية، يصح إذن القول إن الثقافة هي ما يضاف إلى الطبيعة. توضيحاً لهذا الفرق نعتمد خلية النحل كمثل. فالنحل ذو تنظيم دقيق، لكنه تنظيم غير مكتسب، غير مقصود، اللهم إلا إذا صدقنا النظرية القائلة بأن النشاط الغريزي حصيلة تطور تجمّد عند مستوى معين. فالنحل يتصرف بالفطرة، أي وفق مقتضيات طبيعية، نابعة من بنيته البيولوجية. وليس ثمة دور يذكر عائد إلى الإكتساب. خلافاً لذلك نرى الناس يبتكرون تصرفاتهم ويتناقلونها بالتعلم. فهم يبتكرون أساليب التخاطب والأعمال الفنية والأدوات، أي الثقافة، ويتبادلون هذه المبتكرات على صعيدي الزمان والمكان بواسطة اللغات التي جهزوها بالترميز الكتابي، الأمر الذي يتيح للأجيال المتعاقبة أن تضيف إلى المكتسبات التراثية إسهامات جديدة. لكن هل يصح أن نستنتج من تميز الثقافة عن الطبيعة أن ثمة تضاداً بينهما؟ لقد أصبح البشر يوافقون، بفعل نظريات داروين وأمثاله في النشوء والتطور، على أن النوع الإنساني متحدر من البريماتات، تلك الثدييات ذات المرتبة الأولية. لكن شتان بين هذه الموافقة وبين الأقرار بكون الجنس البشري هو فعلاً من هذا الصنف، إذ بالرغم من الإعتقاد بواقعة التحدُّر المذكورة، ثمة أدلة قاطعة على أننا تخلصنا نهائياً من المحتد البريماتي إذ أنشأنا الثقافة كوضع خارج الطبيعة وشبه متعال بالنسبة إليها. بالفعل، فواقع الجنس البشري قد غدا، بفضل المنظومات الثقافية، متبايناً كل التباين مع واقع أشقائه في المحتد البريماتي. إذ إن هذه الأخيرة لم تؤتَ حظ مفارقة الطبيعة، بل ما زالت متوقفة في المحطة التطورية التي افترق عنها فيها الجنس البشري مذ سلك هذا الأخير طريق الانشاء الثقافي التي أتاحت له تبيان الحواضر وابتداع الفنون وابتكار الآلات جاعلة منه، بالتالي، نوعاً خارجاً عن الطبيعة، وشبه فوق - طبيعي. لقد أباحت الطاقة الثقافية التحكم بالطبيعة. بهذا المعنى المحدد، أي بمعنى القدرة على إنشاء النسق الثقافي، يمكن القول بشمولية الظهورة الثقافية ووحدتها، الأمر الذي يقود إلى طرح التساؤل عن أصل هذه القدرة المباينة للطبيعة، وبالتالي إلى طرح مسألة الطبيعة الإنسانية.

تاريخ الفهم الفلسفي للثقافة

فهمت التقاليد الأدبية التثقيف على أنه عملية ترقية يمكن تطبيقها في مختلف المضامير الروحية والذهنية. لقد تمحورت فكرة الثقافة حول ثلاث مسائل مترابطة: دور الوعي حيال الطبيعة، والعلاقة بين الفكر العلماني والفكر الديني، ومدى إسهام المبتكرات في ترقية الحياة الانسانية، على صعيدي التقدم الفردي وتنظيم التبادل بين الناس.

يعرِّف شيشرون الفلسفة بأنها «تثقيف الفكر» مؤكداً أنها أول ما تقوم على تنشئة الناس على تكريم الآلهة. وأول من فرّق بين وضع الإنسان في حاله الطبيعية وبين وضعه في الأحوال التي يصطنعها لنفسه بالثقافة هم السفسطائيون اليونانيون. بعدهم أوغل جماعة الكلبيين **Les Cyniques** في هذا الاعتبار المناوىء للثقافة، إذ اعتمدوا معيار البساطة الطبيعية للطعن بالثقافة وإظهار كونها علامة انحراف وفساد.

خلال عصر النهضة الغربية اقتصر مفهوم «ثقافة» على مدلوله الفني والأدبي، فتمثل في دراسات تتناول التربية والابداع. وبعدها عمد فلاسفة القرن السابع عشر إلى تطبيق المناهج العلمية في دراسة المسائل الإنسانية مفردين لها مضماراً خاصاً أسموه القطاع الثقافي. وفي كتابه «تقدم المعرفة» يعتمد فرنسيس باكون صورة التثمير الزراعي للدلالة على أحد مرامي الفلسفة الماثل في عملية التثقيف. ويستعمل توماس هوبس كلمة تثقيف بمعنى العمل الذي يبذله الانسان لغاية تطويرية مميزاً بين التثقيف الذي يتناول القطاعات المادية وبين التثقيف الذي يطال المضمار النفسي، كالنشاط التربوي مثلاً، أو التعمق في المسائل الإيمانية.

لقد اتخذت ردّة الفعل على هذا المفهوم للثقافة كعملية ترقية للانسان قائمة على معرفة طبيعته، شكلين مميزين في القرنين التاسع عشر والعشرين. فالفلاسفة الألمان، انطلاقاً من دراسة تاريخ الثقافة عالجوا طبيعة الثقافة وطبيعة الحياة الروحية، واهتموا بالعلاقة بين «العلوم الثقافية» والعلوم الطبيعية. في القرن الثامن عشر قال هردر، «إن ثقافة شعب ما هي دم وجوده». وبعده بنى هيغل والفلاسفة الرومنطيقيون فريدريك نيتشه وويلهيلم ديلتاي وويلهام فايندلباند وهاينريخ ريكيرت وجورج سيميل، الخطوط العريضة للتفكير الفلسفي والسوسيولوجي على القيم المتجسدة في الانتاجات الثقافية، وعلى طبيعة القيم الثقافية، وعلى التفاعل بين الذاتي والموضوعي ضمن عملية تحول الثقافات. من جهتهم انطلق المفكرون الانكليز في المسائل السياسية والدينية لينظروا إلى الثقافة من زاوية تطبيقاتها العملية. لئن كان جون برايت قد رفض فكرة الثقافة معتبراً إياها «طلاء خارجياً ازدانت به لغتان مائتتان هما اليونانية واللاتينية» على حد قوله، إلا أن زميله ميتيو أرنولد عارضه إذ عرّف الثقافة بأنها عملية تراق نحو الكمال الإنساني تتم بتمثل أفضل الأفكار التي عرفها العالم، وبتطوير الخصائص الإنسانية المميزة. يرى أرنولد، بالمناسبة، أن الثقافة الدينية، لكونها تعلّم الاستقامة والانضباط، تساهم إلى جانب الثقافة العلمانية التي تبلور الحقائق الموضوعية، في ترقية الحياة الإنسانية.

ما زال مفهوم الثقافة في أدبيات القرن العشرين يدور على المعاني الرئيسية التي عرفها عبر التاريخ. فالفيلسوف الأميركي جون ديوي يعرّف الثقافة بأنها حصيلة التفاعل بين الإنسان وبيئته. ويشدد فلاسفة المذاهب الوجودية على العوامل الخلاقة التي تنطوي عليها الثقافة بفعل الاقتدار المتأتي منها، على تخطي الحتميات الطبيعية. كما أن ثمة فيضاً من الكتابات في أيامنا تدور حول العلاقات بين الثقافات والأديان. وهناك كتّاب عديدون من أمثال إليوت الذي شكك برأي ميتيو أرنولد القائل بأن المعلومات الثقافية أطوع للفهم من الأفكار الدينية، ممن يعتبرون الثقافة بمثابة دين بديل من حيث دورها في تحسين الحياة. لكن المستجد في الموقف الفلسفي من الثقافة هو تجذير الاعتراض على طوباوياتها، لا سيما وأن وعدها في تحقيق الذات الفردية وإقامة التفاهم بين الجماعات لما يزل في آفاق المرتجى.

مسألة الاعتراض على الثقافة

لئن كان التقريظ هو العنصر الغالب في عملية تقويم الظهورة الثقافية لما آلت إليه من منافع، لا سيما في حيز الانجازات التطبيقية إلا أن الاعتراضات عليها عديدة، متنوعة، وتكاد تكون مزامنة لها. أهم هذه الاعتراضات تتناول خاصية التضاد مع الطبيعة المتمثل في الموجبات الزاجرة، سواء الأخلاقية منها أو التنظيمية، المتأتية من نزوع الثقافة إلى إحباط النزعات الطبيعية. لقد اتخذ بعض المفكرين مواقف متمادية في اعتراضهم على الظهورة الثقافية، إذ صوروها على أنها هي المسؤولة عن المنغصات الأساسية التي تعتور الحياة. وبلغ بهم الأمر درجة إدانتها جذرياً والدعوة إلى معاودة الحالة الطبيعية. أشهر هؤلاء المعترضين، وإن لم يكن أعمقهم، جان جاك روسو، أحد فلاسفة عصر الأنوار. وفي أيامنا يمثل هربرت ماركوز قيدوم حركة الاعتراض على الظهورة الثقافية والدعوة إلى تحرير الطبيعة من طغيانها. على أن موقف ماركوز، خلافاً للطابع الجذري الذي ألصقه به التبسيط الاعلامي، لا يرفض الثقافة كثقافة، إنما يعترض على تغييبها للطبيعة بصورة متجنية، معتبراً أن العدائية الماثلة في بعض التصرفات، والتي تعزى عادة إلى الطبيعة، ليست سوى ردة فعل ناجمة عن الإحباطات المتأتية من هيمنة العوامل ذات المحتد الثقافي. فهو يعتبر أن الثقافة لا تتضاد جوهرياً مع الطبيعة، بل إن عملية الزجر التي تمارسها الثقافة حيال النوازع الطبيعية تخطىء من حيث تفرض موجبات عبثية، إذ تصف الطبيعة باللاإنسانية والإنسان باللاطبيعي.

رشيد مسعود

ثَوْرة

Révolution
Revolution
Revolution

في العربية، يدل المعنى اللغوي لكلمة «ثورة» على الهيجان والغضب. والأصل هو فعل ثار أي هاج كأن تقول: ثارت الفتنة بينهم أي هاجت، وثار ثائره أي غضب، ومنها الثائرة أي الضجة والشغب. أما في الغرب فهي تدل لغوياً على معنى دوران شيء متحرك في مدار يسير وفق خط منحن مقفل، فنجدها في هذا الاستعمال للدلالة على دورة الكواكب أو المسطحات حول محور معين. ولم تكتسب هذه الكلمة معنى الهيجان والغضب والشغب إلا في أواخر القرون الوسطى عندما استعملت في الكتابات السياسية للدلالة على اضطرابات إجتماعية كأعمال التمرد والعصيان، كما أنها استعملت فيما بعد للدلالة على أعمال التغيير والتجديد أو إعادة البناء في الشؤون الاجتماعية. وقد توسع هذا الاستعمال كي يشمل جميع حركات التغيير ليس فقط في الشؤون الإجتماعية بل والفكرية والجيولوجية والسياسية...

إن ما نستفيده من العودة إلى جذور هذه الكلمة هو أنها تفترض أولاً منتظماً ثابتاً تسير بمقتضاه أو تعيد بناءه أو تحسن أو تجدد ما يشوب الأصل حتى تعيده إلى ما كان عليه. تفترض الثورة إذن عند هذا الحد، فكرة الرجوع التي، وإن بدت نقيضاً لما توحيه الثورة بمعناها الحالي، سوف ترافق مدلول الثورة حتى يومنا هذا. أما من جهة ثانية فإنها تفترض أيضاً فكرة الهيجان والغضب والشغب، وهي فكرة لم تبارح المفهوم السياسي الحديث، لكلمة ثورة منذ أن وضعت أصوله مع الثورة الفرنسية إلى أن تبلور وفرض نفسه في المصطلح السياسي مع ماركس ولينين.

إن الثورة بمعناها السياسي الحديث، أي باعتبارها فعلاً عنيفاً يهدف إلى إسقاط السلطة السياسية القائمة بدعم من الشعب، ويتحصل بإشراف وتوجيه مجموعة أفراد وفق برنامج أيديولوجي معين، ترجع أصولها إلى أواخر القرن الثامن عشر، وبشكل خاص إلى كتابات وخطب روبسبيير وسان جوست حيث نجد أهم مرتكزاتها ومضامينها الأساسية. «الثورة - قول روبسبيير - هي حرب الحرية ضد أعدائها، أما الدستور فهو نظام الحرية المنتصرة التي يسودها السلام». تبرز في هذا القول ناحيتان رئيسيتان تشتمل كل واحدة منهما على بعض الأسس التي يرتكز عليها مفهوم الثورة. الناحية الأولى هي أن وجود الجماعة في مجتمع مدني يسوده السلام مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحرية التي هي حق طبيعي غير قابل للتنازل عنه. أما إذا حصل اعتداء على هذا الحق فهذا يعني أن التوازن الاجتماعي الطبيعي قد اختل، فتنبري المجموعة المعتدى على حريتها إلى استعادة حقها بالقوة بهدف إعادة التوازن إلى ما كان عليه. في هذه الحالة، الحالة الثورية، تحصل المواجهة بين الشعب، أي المحكومين المعتدى على حقوقهم، وبين النظام السياسي وأجهزته، أي الحكام المعتدين. يدخل هنا في الاعتبار منهوم الشعب ومفهوم الحاكم المرتبطان بعلاقة تلازم. فالشعب، بنظر قواد الثورة الفرنسية، هو الأكثرية الساحقة من المحكومين: الأكثرية المضطهدة والمستغلة من قبل الحكام، وهذا ما يدعوها إلى القيام بالثورة. جميع المواقف التي اتخذها قواد الثورة كانت باسم الشعب، وجميع القرارات والإجراءات العنيفة وغير العنيفة كانت تتخذ باسم الشعب، ومصالح الثورة هي مصالح الشعب، وحتى القواد كانوا يعتبرون أنفسهم ممثلي الشعب. أما الأقلية من المحكومين التي انضمت إلى الحكام وقاتلت من أجلهم، أي الملكيين، فكانت تعتبر خارجة على القانون وعدواً للثورة. قال سان جوست بهذا الصدد: «إن المواطن الصالح هو الذي يؤيد الجمهورية بكليتها، أما كل من يتعرض لها في تفاصيلها فهو خائن، ويجب معاقبته أو القضاء عليه». فالشعب، بالمفهوم الثوري، هو الثوار ومؤيدو الثورة، وبأسوأ الحالات، الفئة الصامتة التي يشملها منهوم الشعب من حيث أنها مضطهدة ومستغلة ومهضومة الحقوق. أما الحكام، بنظر قواد الثورة الفرنسية - وانطلاقاً من الوضع الثوري الذي كانوا فيه - فهم الطغاة الذين يستغلون الشعب ويستأثرون بأمواله وممتلكاته، وهم سالبو حريته وحقوقه المشروعة، وعليهم تقع المسؤولية وللشعب وحده حق محاكمتهم وإدانتهم ولكن بغير الطرق القانونية والدستورية التي ارتسموها. ينتج عن هذا الموقف دخول عنصر جديد على مفهوم الثورة لم يكن معروفاً من قبل وهو انقطاع العلاقة الدستورية والقانونية بين الحكام والمحكومين أو بين السلطة والشعب، أو على الأقل تعليق مفعول هذه العلاقة وكل ما يترتب عنها من أوضاع وأحوال. هذا يعني أنه يجب التميز بين وضع الشعب في الحالة الثورية وبين وضعه في الحالة العادية الدستورية والقانونية. لقد ركز

روبسبيير على هذه الناحية في خطابه الشهير الذي طالب فيه بإعدام الملك لويس السادس عشر، داعياً أعضاء الجمعية التأسيسية إلى التمييز بين وضع أمة تحاكم موظفاً في القطاع العام وفق الطرق القانونية ومن ضمن الأنظمة التي يفرضها الحكم القائم وبين وضع أمة تقوّض أركان الحكم القائم وتهدم ما بناه. لذلك فإن محاكمة الملك من قبل الشعب، خلال الثورة الفرنسية، لم تجر وفق أصول المحاكمات الجزائية المكرسة بالقوانين والأنظمة بل كانت إجراء استثنائياً اقتضته عدالة الشعب الحرة والقاطعة حفاظاً على مبادىء الثورة وانقاذاً للجمهورية المنوي إنشاؤها. في الحالة الثورية تواصل حرية الشعب حربها ضد الحكام إلى أن يسود نظام جديد يفرض أنظمته وقوانينه ودساتيره. وهذا ما يفضي بنا إلى الناحية الثانية التي تبرز في تمييز روبسبيير بين الثورة والدستور. تقوم هذه الناحية على اعتبار الدستور حافظاً لحرية الشعب المنتصرة في حربها ضد أعدائها، والحالة الدستورية هي التي تلي الحالة الثورية حيث تتحول الحقوق الطبيعية العامة إلى قوانين وضعية تنظم حياة الجماعة في ممارسة حريتها.

من مجمل ما سبق تتكوّن لدينا أهم العناصر الأساسية التي يقوم عليها المفهوم السياسي للثورة، ويمكن تعيينها بما يلي:

أولاً، تشكل مقولة الشعب عنصراً رئيسياً في مفهوم الثورة، إذ بدونها تنحصر الحركة الرامية إلى هدم الحكم القائم، وإلى تسلم السلطة بأقلية تحتل بعض المراكز والوظائف في الدولة وتملك وسائل العنف والإكراه القادرة على إرغام الحكام الذين في السلطة وغير المرغوب فيهم على تركها وذلك إما بواسطة الإعتقال أو الإعدام أو غيرذلك. وفي هذه الحالة يكون الشعب غائباً عن مسرح الأحداث ويقتصر دوره على التفرج على ما يجري وعلى تحمل نتائج الفعل السياسي الآتي من فوق. ولكن بالمقابل إذا انحصر الفعل الثوري بأقلية من الشعب ودون أن يكسب تأييد الأكثرية الشعبية، فغالباً ما يكون مصيره الإخفاق السياسي أو العسكري أو كليهما معاً، وتنحدر بالتالي الحركة التي أريد بها ثورة إلى درجة التمرد أو العصيان المدني الذي لا يعبر عن إرادة الشعب المشتركة ولا يتمتع بشرعيتها.

ثانياً، تقتضي الثورة نظاماً سياسياً معيناً ووضعية إجتماعية معينة غير مرغوب فيهما من قبل الشعب وتحفظهما وتحرص على استمرارهما السلطة السياسية القائمة والمتمثلة بالحكام. وهذا ما يجعل من الثورة عملية مواجهة سياسية وعسكرية بين الشعب من جهة والحكام من جهة أخرى. لذلك يندرج تحت مقولة الحاكم في الاعتبار الثوري، ليس فقط شخصيته ونوعيته، بل أيضاً النظام السياسي والاجتماعي الذي يمثله الحاكم ويسهر على تطبيقه والحفاظ عليه. فبدون هذه المقولة تفقد الثورة مدلولها ومعناها النوعي بفقدان أحد المبررات الأساسية لوجودها ولقيامها في المجتمع، وتصبح إذاك نوعاً من الحرب الأهلية باعتبار أنه ليس من عدو داخلي مشترك يوحد الارادة الشعبية في مواجهته بل ثمة انقسام حاصل بين فئات الشعب حول قضية معينة من شأنها أن تحدو بكل طرف إلى السيطرة على السلطة وتسلم مقاليد الحكم.

ثالثاً، بالرغم من أن الثورة فعل سياسي وعسكري يهدف إلى السيطرة على السلطة، فهي لا تتحدد بهذا الهدف ولا تتميز به وإلا أصبحت مجرد عصيان أو تمرد شعبي أو عسكري يسوده العنف والفوضى والاغتيالات. إن في أساس الثورة نظرة جديدة إلى الكون والمجتمع والقيم وحكماً على أفعال الأفراد أعضاء المجتمع المدني وعلاقاتهم مع بعضهم ومع المؤسسات وأجهزة الدولة. وهذا يعني أن في أساسها أيديولوجية معينة تعتمد الثورة كوسيلة لإدخال بعض القيم الجديدة على الحياة الاجتماعية وعلى نمط الحياة القومي، وتتضمن هذه القيم إعادة تنظيم للعلاقات السائدة في وضعية إجتماعية وسياسية ترفضها الأيديولوجية الجديدة وتحاول هدمها وإعادة بنائها بواسطة الثورة. هناك إذن ناحيتان متكاملتان ومتواكبتان في الأيديولوجية الثورية: ناحية الهدم وناحية البناء. وكلتا الناحيتين تتناولان الحياة الاجتماعية بالدرجة الأولى، وهذا ما يستتبع أولوية الثورة الاجتماعية، ثم تليها الثورة السياسية التي تهدف إلى إسقاط الحكم القائم وتسلُّم السلطة لتكرِّس المرحلة الاجتماعية وتقرها نظماً وقوانين ودساتير وأعرافاً. ولا يستقيم هذا العنصر الثالث ـ عنصر الأيديولوجية ـ إلا بوجود أشخاص معينين على رأس الثورة، هم الزعماء أو القواد الذي ينظمون الثورة ويبرمجون مجرياتها بالتطابق مع المبادىء الأيديولوجية وبوحي منها.

رابعاً، تحتاج الثورة إلى ممارسة العنف بجميع درجاته ووسائله، وهي بذلك لا تتميز عن مختلف الظاهرات السياسية العنيفة التي تجري داخل المجتمع الواحد كالحرب الأهلية والعصيان المدني وأعمال الارهاب السياسي.... إلا أن العنف الثوري يستمد دوافعه ومعناه من الأيديولوجية الثورية التي توجهه بحيث أنه يخضع لأحكام الحالة الاستثنائية التي يمر بها المجتمع المدني الثائر والتي تبررها الارادة الشعبية وتكسبها حداً معيناً من الشرعية.

لقد قدمت الثورة الفرنسية للفكر السياسي العناصر الأساسية لمفهوم الثورة، فانطلق بعدها مفكرو القرن التاسع عشر والقرن العشرين من تلك العناصر وأعطوا مفهوم الثورة أبعاداً جديدة وركزوا مضامينه على أسس أيديولوجية أكثر اتساقاً ووضوحاً، وعلى رأس هؤلاء المفكرين الثوريين كارل ماركس وماوتسي تونغ.

لقد اعتبر قواد الثورة الفرنسية أن أساس الثورة هو حرية الشعب، وأن طغيان الحكم الملكي واستعباده للمواطنين واضطهاده لهم هو الذي يبرر نشوب الثورة بهدف تغيير النظام الملكي إلى نظام جمهوري يتساوى فيه المواطنون في الحقوق والواجبات. أما كارل ماركس 1818 ـ 1883 فيرى أن النظم السياسية ليست إلا مظهراً من مظاهر البنية الفوقية للمجتمع، أما الشأن الاقتصادي القائم على علاقات الانتاج فيشكل البنية التحتية للمجتمع: أي الأساس الواقعي للشؤون السياسية والفكرية والدينية والقضائية وما إليها. والثورة، باعتبارها ظاهرة إجتماعية أساسية في حياة المجتمع، إنما هي مرتبطة بحركة البنية الاقتصادية، ويجدر البحث عن أساسها في التناقض بين القوى الجديدة للانتاج وبين علاقات الانتاج السابقة، فعندما تصبح علاقات الانتاج عائقاً في سبيل تطور قوى الانتاج ينشأ وضع تبدأ به مرحلة الثورة الاجتماعية. إن ما يميز المفهوم الماركسي للثورة والمفهوم السابق الذي تبلور مع الثورة الفرنسية ليست العناصر المكوِّنة لطبيعتها كظاهرة إجتماعية سياسية بل الهدف الذي ترمي إليه ومعناها في تاريخ تطور المجتمعات والدور الذي تلعبه على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة. فالثورات السابقة، يقول ماركس، تشترك في خاصة مميزة وهي أن معناها محدود في التاريخ، بمعنى أنها قد حققت بعض التقدم في انتقال ملكية وسائل الانتاج من فئة قليلة إلى مجموعة أكبر، ولكن علاقات الانتاج بقيت نفسها كما بقيت الأكثرية الساحقة مرتبطة بتقسيم العمل وبوسائل الانتاج. لذلك لم تكن الثورات السابقة، بنظر ماركس، إلا ثورات جزئية أو ثورات سياسية. ففي الثورة السياسية هناك طبقة واحدة أو مجموعة محدودة من الأفراد تستطيع أن تتحرر مدعية أنها تمثل مصالح المجتمع بأكمله. والثورة الفرنسية لم يكن بوسعها أن تكون تحريراً كلياً لجميع الناس إلاّ إذا كان جميع هؤلاء من الطبقة البورجوازية. لقد ميز كارل ماركس بين الثورة البورجوازية والثورة البروليتارية: تهدف الأولى إلى تسلم السلطة والسيطرة على الحريات الدستورية، إنها ثورة سياسية ينتج عنها أنها تخضع لعلاقات القوى السياسية، لوضع الجيش ولتحرك الجماهير في الشارع، ونجاحها أو فشلها هما مسألة حظ، وهذا ما يعطيها صفة المفاجىء أو عدم التوقع والكارثة؛ أما الثانية فهي تظهر كضرورة عندما تبدأ الطبقة العاملة بوعي أهدافها، ولا يعود بالإمكان إبعادها ومقاومتها تحت طائلة جعلها أشرس وأعنف. إنها النتيجة الطبيعية لتطور العوامل الاقتصادية والاجتماعية. إنها ثورة اجتماعية، وذلك لعدة اعتبارات أهمها أنها تعي طبيعتها الاجتماعية، ثم أنها تحرر المجتمع كله وليس طبقة واحدة منه وهذا ما يفضي بها إلى المجتمع الحقيقي وإلى الانسان الكلّي.

لقد استمر هذا التركيز على الناحية الاجتماعية الاقتصادية في مفهوم الثورة مع ماوتسي تونغ 1893 ـ 1976 الذي أضاف إليه بعض التفاصيل المناسبة لظروف وأوضاع المجتمع الصيني. إن أعداء الثورة الصينية ليسوا فقط الحكام الطغاة والنظام السياسي الاستبدادي الذي يمارسون، وليسوا فقط الرأسماليين مالكي وسائل الانتاج، بل هم بالدرجة الأولى الإمبرياليون المتمثلون بالطبقات البورجوازية في البلدان المستعمرة والذين يستعمرون الصين ويستغلون مواردها وعمالها وفلاحيها من جهة، وملاك الأراضي الصينيون الذين يتعاطفون مع الإمبريالية الخارجية ويستندون إليها في استغلال الفلاحين الصينيين وفي الحفاظ على السلطة وعلى الوضع الإجتماعي والاقتصادي المتردي، من جهة أخرى. ولكن الاضطهاد القومي من جانب الإمبريالية يشكل خطراً أساسياً يؤدي إلى اعتبارها العدو الرئيسي والأكثر شراسة. لذلك فإن مهمة الثورة تقوم على ضرب هذين العدوين: إنها «ثورة وطنية» من أجل وضع حد للاضطهاد الإمبريالي الأجنبي، و«ثورة ديمقراطية» من أجل وضع حد لاضطهاد ملاك الأراضي الاقطاعيين في الداخل. غير أن هذا لا يعني أن للثورة مرحلتين تمر بهما على التوالي، بل ان لها وجهين متكاملين مرتبطين ومختلفين في آن واحد. فلتحقيق الثورة الوطنية يجب تجنيد جيش قوي من الفلاحين الذين يشكلون الأكثرية الساحقة من المواطنين، ولكن بعد تحريرهم من الاقطاع الداخلي، كما أن الثورة الديمقراطية تتحقق بضرب الإمبريالية التي تشكل سنداً أساسياً للاقطاعيين في الداخل، أما القوى التي تحقق الثورة فهم العمال والفلاحون والبورجوازية الصغيرة، وجميعهم يشكلون مختلف الطبقات المحكومة والمضطهدة من قبل الحكام الذين يمثلون الأقلية المكوَّنة من مُلاَّك الأراضي والبورجوازيين الكبار.

لقد نتج عن هذا التصور للثورة ارتسام هدف إجتماعي وسياسي وقومي للثورة الصينية. فالهدف الاجتماعي الاقتصادي هو الذي يجعل من الثورة الصينية جزءاً من «الثورة العالمية الاشتراكية البروليتارية» وحليفة لها، وهذا ما دعا ماوتسي تونغ إلى التعمق في دراسة الأفكار الشيوعية الماركسية اللينينية والدعوة إلى نشرها وتأسيس الحزب الشيوعي الصيني لقيادة تلك الثورة. أما الهدف القومي فهو الذي يميز الثورة الصينية عن غيرها من الثورات، إذ يجعلها ثورة ثقافية مرتبطة بثقافة صينية إشتراكية مميزة. «إن كل ثقافة معينة ـ يقول ماو ـ هي انعكاس أيديولوجي لسياسة مجتمع معين واقتصاده»، وثقافة الديمقراطية الجديدة التي يهدف إلى إرسائها هي ثقافة وطنية تعارض الثقافة الإمبريالية والاقطاعية وتنادي بالمحافظة على كرامة الأمة الصينية واستقلالها وكرامة شعبها.

يتضمن المفهوم الحديث للثورة ـ هذا المفهوم الذي استعرضنا مركّباته منذ الثورة الفرنسية حتى الثورة الصينية ـ معنى التقدم في المجال الذي يجري ضمن أطره. فالأيديولوجية الثورية هي تقدمية في اتجاهها ضمن حركة التاريخ، بمعنى أنها ترفض المواقف التقليدية وأنماط الحياة الاجتماعية القديمة والتي تجاوزتها القوى التاريخية ومتطلبات الأوضاع الراهنة، وترمي إلى إرساء قواعد جديدة ومفاهيم وقيم جديدة أكثر تقدماً لأنها أكثر تطابقاً وانسجاماً مع الواقع الراهن. ولكن فكرة التقدم تتضمن بدورها معنى التطور المستمر والمتصل؛ والحال أنه يحصل من جراء الثورة انتقال مفاجىء وقسري من مرحلة إلى أخرى. غير أن المهم بالنسبة للثورة، على الصعيد العملي، هو هذا الانتقال التقدمي من وضعية سكونية متحجرة أثبتت عدم مقدرتها على مواكبة حركة التاريخ المتقدمة إلى وضعية جديدة دينامية تحمل في ذاتها قوة دافعة للتاريخ. إن ما يميز الحركة التاريخية للثورة فهو الانغلاق على الماضي والانفتاح على المستقبل. تبرز هنا نقيضة لم يستطع بعد مفهوم الثورة أن يتجاوزها. إنها فكرة الرجوع أو العودة التي يتضمنها مفهوم الثورة. فعلى الصعيد النظري، بالرغم من كون الثورة رفضاً للماضي وللتقليد فهي لا تستطيع أن تبتكر طبيعة جديدة للإنسان، الذي هو موضوعها الأساسي، وتفرضها عليه. لذلك تحاول الأيديولوجيات الثورية فهم الطبيعة الإنسانية بشكل جديد يتلاءم مع الظروف التاريخية الجديدة. والجديد الذي تقدمه الثورة هو استعادة الإنسان لطبيعته الحقيقية التي أفقدته إياها ظروف إصطناعية بات من الضروري إلغاؤها وإحلال ظروف أخرى من شأنها أن تصلح ما بين الانسان وطبيعته، أو بمعنى آخر، أن تعيد الإنسان إلى طبيعته التي فقدها أو اغترب عنها. أما على الصعيد العملي فإن الثورة تقع في نوع من العبادة، إذ من طبيعتها أن تحمل في قيمها الجديدة الحقيقة كلها والعدالة كلها والحرية كلها، وإذا تخلّت عن شيء لغيرها فهذا يعني أنها غير كاملة وبالتالي تعرّض نفسها لخطر السقوط والفشل. لقد رفض روبسبيير وسان جوست محاكمة الملك لويس السادس عشر لأنه بمجرد القبول بمبدأ المحاكمة تصبح الثورة معلّقة إلى أن يصدر الحكم، وبالتالي تصبح مشكوكاً في قيمها ومبادئها حتى تثبت التهمة التي تستوجب إعدام الملك، أما إذا ثبتت براءته فهذا يعني سقوط الثورة وانهيار الجمهورية حاملة القيم والمفاهيم الجديدة. لذلك فإن الثورة، بعد أن كانت ترفض الاضطهاد والطغيان، تحولت إلى قوة قمعية تضطهد جميع المواقف المعادية، وبعد أن كانت المقصلة رمزاً للاستعباد أصبحت رمزاً للقمع الثوري والإرهاب. إن نزعة الكلية والشمولية لدى الثورة تجعلها تدَّعي تحرير الشعوب والنفوس ثم تتحول إلى قوة إستعبادية بعد أن تلجأ إلى جميع الوسائل الشرسة، وتطالب بالعدالة ولكنها تستعمل الوسائل الأقل عدالة والتي لا يبررها الهدف الثوري، وتعد بالسعادة والنظام ونهاية العنف ولكنها لا تقوم إلا بنقيضها.

مهما يكن من أمر، فإن الغموض الذي يلابس مفهوم الثورة لا يمنع كونها تسريعاً، لا يمكنه التهرّب من حدّ معين من العنف، لتطور إجتماعي لا يمكن تلافيه، ووسيلة لمداواة بعض العلل الاجتماعية الناتجة من نظام سياسي واجتماعي معين، ووسيلة طبيعية لتسلُّم السلطة ولتجديد كامل للقيم السائدة.

أدونيس العكرة

جَدَل

Dialectique
Dialectic
Dialektik

1 – إحراج التعريف:

الجدل، أحد المفاهيم المنهجية الموجهة للفكر المعاصر. يمكن الاختلاف معه ونقده لكن من المتعذر أن يتجنبه خصومه. وإذا كانت الإملاءات المدرسية لتعريف المفهومات تفرض نسبة قاسية من التبسيط فإن تعريف الجدل يعتبر أمراً مضاداً لطبيعته. لأن الجدل ليس منهجاً ينطلق من فرضيات ملزمة أو محتملة وإنما هو منهج يحايث النظرية التي تحايث العملية (الممارسة) التي تحايث بدورها موضوعها أو وجودها ميدان تجليها. وإذا كانت نظريات المعرفة اللاجدلية تفترض استقطاباً متعاكساً بين ثنائية ذات – موضوع، عقل – وجود، فإن المعرفة الجدلية تفترض استقطاباً متوسطياً متداخلاً متخارجاً معاً بين قطبي المعرفة.

إذن، هل الكتابة عن الجدل فعل ممكن؟ نعم ولا معاً.

إن ممارسة الكلمة وانتقالها بين الفكر والسطر بتوسط القلم والحبر هي إحدى تجليات إشكالية الكتابة عن الجدل المحكومة مسبقاً بجدلية نفسية – لسانية – لفظية تقفز فوق أصابع اليد خارجة مرة أولى وأخيرة معاً نحو الآخر بتوسط مسافة الفراغ بين الأنا و – الغير أو النحن. لذلك كل كتابة عن موضوع لسانية كانت أم قلمية، شفهية أم تحريرية إنما تعني تحليله أي تفكيكه. والتحليل منهج إحالي إرجاعي من مركب الى بسيط الى العناصر التكوينية البدئية. كيف يمكن إذن، اتخاذ الجدل موضوعاً والكتابة عنه تحليلاً؟

ان أفعال الكتابة بالكلمة لن تكون جدلية إلا إذا توصلت قدرة الخلق الانسانية الى نقطة المطابقة بين الوعي والنطق والوجود حيث القراءة كتابة والكتابة كينونة والكلمة فعل تكوين «كُن فيَكون».

ان حمل القلم الآن يتضمن إقراراً مسبقاً حول امكانية الكتابة عن الجدل. أو هو إقرار بمحاولة نقل المعرفة عن الجدل بتوسط اللغة. والإقرار المشار اليه يحمل في طياته قراراً تالياً محايثاً حول جدلية الكتابة عن الجدل حتى في مستوى التحليل الممتد بين الكاتب والكتابة، والكتابة – الموضوع، والموضوع – التعبير، والتعبير اللغوي – القارىء الذي هو الآخر. بذلك يخترق الفكر الاحراج لكنه لا يلغيه وإلا فليُلقَ القلم جانباً. لكنه يعلن اعتراضياً في نفس الآن بأن تعريف الجدل ليس وصفة معرفية جاهزة يمكن ابتلاعها وتمثلها انما هي كلمات تلقي ناراً عن احالات دعوة العقل القارىء للمشاركة في حقل ابداع المعرفة بين جدران معاناة الجحيم كما يقول سجين المعرَّة العظيم أبو العلاء. وكما بدأنا من إحراج التعريف لن نخطو باتجاه اللغة وإنما سيتَّجه الفكر إلى ما قبل – اللغة.

2 – الجدل قبل اللغة:

يفترض الجدليون ان الجدل كان البدء. الطبيعة، الكينونة منذ بدئها جدلية أو لنقُل جدليات من تناقض النور والظلمة الى الوحدة – الكثرة إلى الذكورة – الانوثة... وصولاً إلى جميع الثنائيات المتناقضة التي تستدعي بعضها بعضاً. فالطبيعة – المادة حركية دائمة. صيرورة لا نهائية من كتلة النار الاولى التي تحولت أرضاً وماء إلى تفاعلات عناصرها الاربعة التي تحولت خلية حية أصبحت انساناً فعالاً خلاقاً مبدعاً –

متأرجحاً بين جمر التجريد المغطى بجليد التشخيص بتوسط تقنياته من الرمز إلى الاداة إلى الآلة.

والسؤال الذي تستدعيه الاشارات السابقة، هل كانت تلك الجدليات صدفة لا معقولة عشوائية عمياء حولت السديم إلى انسان دون تخطيط مسبق أو معقولية = نظام = قانون كامن فيها أم خارجاً عنها؟

يفترض الجدليون أن فوضى الطبيعة استدعى جدلياً نظامها. ان تتبعاً إحالياً لمسارات تطور حضارات الانسان المدوّنة يقدّم جواباً بدئياً حول النظام الكامن في الفوضى أي معقولية جدلية الطبيعة قبل ـ اللغة ولنقل قبل ـ الانسان. على هذا النحو يصبح الكون نظاماً معقولاً ـ لا صدفة عمياء يتّجه من الأدنى إلى الأعلى من البسيط الى المعقّد الى الاكثر تعقداً مما يفرض التسليم بغائية حتمية تحكم حركية الجدل. ولكن هل البدء الجدلي للكينونة يعني لا نهائية الجدل والصيرورة؟

لم تعد اللغة هنا بريئة محايدة طليقة. بل دخلت طرفاً مؤثراً متأثراً بجاذبية التحديد الذي يقودنا الى نقطة بداية الاحراج حيث تعريف الجدل معلق بين رمزية اللغة وحركية المنهج.

3 ـ مستوى التعريف اللغوي:

الجدل في اللغة العربية شدّة الخصومة وقوّة القدرة عليها. لكأن الجدل هو قدرة الجدل أي إحكام قتل الشيء. وفي مستوى المعرفة مقابلة الحجة بالحجة. لذلك تتضمن المناظرة بوصفها عملية مجادلة مستوى من الخصومة والنزاع والعنف من أجل التوصل إلى الإحكام. فالإحكام طريق الحكمة التي لا تتحمل تخييلات المتشابهات وشبهتها. لذلك تميز اللغة العربية بين جدل حقيقي يسعى لإظهار الحقيقة وجدل زائف يطلب المغالبة والباطل.

أما في اللغات الأوروبية فيرجع مصطلح **Dialectique** و**Dialectic** الى مصدر يوناني هو دياليكتيكا **Dialektiké** الذي يرجع إلى أصل ثنائي هو **Dia-Logos** أي العقل **Logos** في حالة تجاوز **Dia**.

تنشأ حالة تجاوز الفكر لذاته أثناء فصل الجدل بين الأنا ـ الآخر أي الحوار. على هذا النحو يكون الحوار أول دلالات الجدل.

فالحقيقة ليست استقطاباً قبْلياً لدى أحد الطرفين إنما تنشأ بشكل مشترك أثناء جدلها عبر مسافة فاصلة واصلة بين قطبي المجادلة. فحركية الحوار ليست مجانبة عبثية وإلا تصبح لغواً باطلاً وتلاعباً إيحائياً بالكلمات. الحوار محكوم بغائية يتجه اليها ويصنعها معاً. لهذا ـ الديالكتيك ـ بوصفه ديا ـ لوغوس عقلانية منظمة لها منطق يحكم صيرورة فعل الحوار وتجلّيه بين الأنا ـ الآخر. فإذا بقي اللوغوس ـ العقل مع ذاته لذاته أصبح مونولجاً **Monology** أي حديثاً ذاتياً هو نقيض اللوغوس مع الآخر أي حوار **Dialogue**.

وإذا سلمنا بمصداقية نسبية للتسلسل التاريخي للجدل بوصفه منهجاً، حتى الآن على الأقل، تكون أمام الجدل السقراطي كقضية والجدل السفسطائي نقيضها والجدل الأفلاطوني التركيبي المرفوع للقضيتين.

4 ـ الجدل منهجاً:

4 ـ 1 الجدل السفسطائي:

استخدم السفسطائيون المنهج الجدلي كأداة تقنية Téchné مهنية تعليمية نقدية معاً. كانوا خبراء بلاغة وخطابة يبيعون قوة تخصصهم مقابل أجر. مارسوا فن إنشاء الانسان بتوسط الكلام أي مهنة التعليم لذلك هم أجداد أساتذة اليوم. وبما أنهم غرباء عن المجتمع الاثيني فقد وجهوا النقد ضد تقاليد مجتمع عريق في حالة تصدع وانهيار. لقد نحتت المرحلة السفسطائية مفاصل الجدل وإشكالياته المنهجية التي ستلازمه وتتحايث معه في مراحل تطوره اللاحقة من أفلاطون الى هيغل وماركس وصولاً الى معترضات الفكر المعاصر. ويمكن تحديد ما أثاره الجدل السفسطائي وأنجزه ضمن المحاور التالية:

1 ـ النزعة الانسانية، وارتباطها بمشكلة اللغة القومية. ومن المرجع أنهم أول من نحت مفردة تخنه Téchné مصدر الصناعة أو التكنولوجيا المعاصرة مقابل طبيعة بمعنى الأصل الذي لا يقبل التغير.

2 ـ نسبية الحقيقة، ليست هناك حقيقة مطلقة أو معيار ثابت للمعرفة أو الوجود.

3 ـ التعليم والنشر، استدعى تصدع بنيات المجتمع الاثيني الحاجة إلى التعليم وبالتالي ظهور المدارس. والنشر وسيلة تلقين التعليم وحامل تبسيط المعلومات وشرحها. مما فتح جدلية مزدوجة النتائج: ـ ايجابية لأن النشر ينقل الفكر إلى ميدان علمي بحثي. و ـ سلبية لأن تبسيط المعلومات يفقدها تركيزها ويضعف مستواها إلى درجة إعدامها أحياناً.

4 ـ إدّعاء العلم بكل شيء وامكانية تعليمه.

بذلك فتح الجدل السفسطائي طريق إشكالية معرفية ثلاثية الاضلاع:

أ ـ مقياس النقد وحدوده.

ب ـ وجود الحقيقة أو لا وجودها.

جـ ـ منهج الوصول إلى الحقيقة.

لقد أنكر السفسطائيون وجود الحقيقة ومقياسها المطلق كما مارسوا النقد السلبي واستخدموا الجدل مهنة تملك قوة الصناعة. من هنا نفهم قوة الجواب السقراطي في إثارته الجدل التوليدي ضد الجدل السفسطائي ثم عنف الجدل الافلاطوني من بعده.

4 ـ 2 الجدل السقراطي:

تركز الجدل السقراطي على نقاط مضادة لخصمه السفسطائي:

1 – ثقة تامة بقدرة العقل على الوصول الى الحقيقة.

2 – امكانية انشاء مقاييس ثابتة لها.

3 – التساؤل المستمر حول النتائج التي يتوصل العقل إليها.

4 – الحوار التوليدي منهج الحقيقة.

5 – اللاعلم أو الجهل السقراطي. فالفلسفة لا تقدّم حلولاً جاهزة وعقائد انما تشق طرقاً وتفتح آفاقاً جديدة.

ولنلاحظ أن شهيد الجدل الفلسفي الأول طابق بين حياته ومنهجه، وجوده ونظريته راضخاً لمشيئة «النظام» أو المعقولية مقدّماً حياته ثمناً لظلم «القانون». لقد رفض الهروب رغم ضلال محاكمته. فإصلاح الخطأ لا يكون بارتكاب خطيئة القانون فوق الأفراد، هكذا قضت «الميرا» أو المصير.

مثل سقراط. تعرض تلميذه العبقري أفلاطون الى هزة سياسية واخلاقية وفلسفية. مع ذلك بقي الجدل منهجاً للتجاوز. فكانت أولى نصوص الجدل التي كتبها افلاطون خلال حوارياته، هذه الحواريات التي تتمتع بقيمة شبه خالدة.

4 ـ 3 الجدل الافلاطوني:

متن أفلاطون سجل الجدل بوصفه منهجاً وبنية لوجود الانسان والطبيعة. لذا كان فصل تقسيمي، تفسيري، شرحي، بين المنهج والنظرية هو تقسيم تعليمي تقريبي فقط. لأن المنهج ملتحم بالنظرية التي تقتضيه وتستدعيه فيجلي خلالها وتتماسك نظاميته بتوسطه.

فنظرية المثل أو «الايزوس» مرتبطة جدلياً بنظرية الوجود. لأن المثل، هي شكل أو هيئة أو صورة Form الوجود. لا المفارقة الوهمية له كما هو شائع.

لقد تبنّى أفلاطون «الايزوس» لحل اشكالية المعرفة الكلية المرتبطة جدلياً بالوجود بما هو وجود.

وللسبب نفسه تبنّى أفلاطون الجدل منهجاً لحل إشكالية الوجود بما هو كذلك.

وعن طريق توسط الجدل أيضاً يمكن حلّ التعارضات التي طرحتها النظريات السابقة عليه مثل: الوحدة ـ الكثرة، الثبات ـ التغير، النظر ـ العمل، اللغة ـ الوجود، الوجود ـ اللاوجود.

يتجلى الديالكتيك الافلاطوني في جميع ابعاد المعرفة ـ الوجود، عارضاً مستعيداً ملخصاً ناقداً محاوراً النظريات قبل السقراطية السابقة عليه، والنظريات المعاصرة له. ويمكن توجيه الانتباه الى تجليات الجدل التالية:

– ديالكتيك الطبيعة ‏ حوار طيماوس.

– ديالكتيك الوجود ‏ حوار السفسطائي وبرمنيدس على وجه التخصيص.

– ديالكتيك المعرفة ‏ حوار الثئيتس، حوار الفيلفس

– ديالكتيك الجمال ‏ حوار الفايدروس

– ديالكتيك اللغة ـ الوجود من حوار كراتيلوس الى حوار السفسطائي

– ديالكتيك المثل ‏ حوار الفيدون

تفيد الاشارة هنا التخصيص بقدر ما تعني التنبيه الى ضرورة القراءة أو المواجهة المباشرة مع النص.

أقام افلاطون الديالكتيك على ثلاث قواعد:

1 ـ التعريف: بدء الحوار بتحديد المفهوم وتعريفه.

2 – التركيب والتحليل طريقان:

أ – الديالكتيك الصاعد أو الانتقال من مجموع الظاهرات إلى بنيتها أو نظامها أو غايتها التي توحدها.

ب – الديالكتيك الهابط أو التحليل بالعودة ثانية من الغائية الى النظام الى الجزئي المحسوس.

3 – الحركية: يستمر ديالكتيك الحركة من التعريف الى التركيب الى التحليل الى التفريق.

فالكون بمجموعه نزوع حركي نحو الأعلى الاكثر تعقيداً وصفاء وحقيقة أو معقولية. لذلك الوجود ليس مجانياً أو عبثياً أو سديمياً لا معقولاً كما تفترض الوجودية المعاصرة، إنما الوجود حركية شمولية حاملها النزوع أو التوق الى الكمال، وتجليها جدل المعرفة وجوداً والوجود معرفة.

لذلك، الجدل هو «الفن الأعظم» أو العلم الذي يحقق الفلسفة علماً كلياً ويجلو اليقين العقلي بياناً شفافاً لا لعباً بالألفاظ والكلمات حيث يتغلب الأقوى على الأضعف بالمماحكة. فاللغة مرتبطة جدلياً بالوجود. الوجود الزائف يعبر عن نفسه بلغة زائفة. لذا من البلاغة اذا انفصل عن «الايزوس» أي المقياس الثابت للحقيقة أصبح طريقاً إيحائياً للخداع وتزييف الحقائق. إن فشل دفاع سقراط عن نفسه لا يعني أن قضاته كانوا على حق.

فالوجود كينونة عضوية مركبة، كل جزء فيها يكمل الآخر ويستدعيه علائقياً. لذلك الكل يحدد ماهية الجزء وهويته. والجدل هو الوجود تبعاً لمفاصله. لذا الرؤية الجدلية متفائلة وفنية جمالية للوجود. فالعلم أو الفلسفة يتجليان عبر الفن ويتوحدان في نقطة أو أكثر حيث يتبدى الوجود في أكثر أبعاده تعبيراً. فالوجود يفصح عن ذاته كما تتركز جمالية امرأة أو رجل أو طفل في نقطة جسمية أو لا جسمية تتفوق على غيرها من حيث قوة التعبير: العينان مثلاً أوالشعر أو الفم كما في لوحة الموناليزا أو سيمفونية البطولة أو رقص نيجينسكي أو نقطة الوسط في تقاطعات الزخرفة العربية، فالجدل هنا وسيط، التقاطنا تعبير الوجود في أكثر نقاطه تركيزاً وشدة ولنقل روعة كما يقول العرب. والروعة من الروع المرتبط بالمروع. فالرائع ملفوع بما يبعث الخوف أو الوجود في حالة صراخ.

من هنا كان سعي الفيلسوف المستمر طوال حياته وبحثه الدائب عن نقطة التعبير القصوى لفرادة الحقيقة وتجسدها كما يراها.

والجدل هو منهج البحث المستمر الذي لا يتوقف او ينقطع، لذلك الفلسفة مستمرة لا تتوقف كما تفعل العقائد.

الا أن جدل افلاطون بقي حائراً حتى النهاية حول علاقة الجدل بالمثل أو الايزوس ونسبة التحامه معها. هل المثل جدلية متحركة والتغير نقص في الكمال أم ثابتة ساكنة بالتالي لا جدلية؟

مات أفلاطون وترك الجواب معلقاً.

وستبقى هذه الحيرة حول سقف الجدل ونهايته ملازمة جميع الجدليين من بعده إلى ما بعد هيغل وماركس.

5 ـ سكوت الجدل:

سكت الجدل بعد افلاطون.

نطق التحليل وغطى صوته مساحة قرون طويلة تحت ظل أرسطو المعلم الأول.

فاذا كان الجدل الافلاطوني يقوم على «مبدأ الكلي» السابق على الجزئي منطقياً ـ معرفياً، ومبدأ التناقض بين ما هو في ذاته ـ وغير الأنطولوجي مما يجعل الجدل منطق ـ الوجود، فان التحليل أو المنهج التحليلي يقوم على الجزئي أو مبدأ «الجوهر» انطولوجياً ومبدأ الهوية واللاتناقض منطقياً كما رسم أرسطو معالمه أو محاور ارتكازه. فالجدل منذ أفلاطون علم الوجود، والتحليل منذ أرسطو منطق الصورة المحكومة بالتناسق الاستدلالي بقوانينه الثلاثة المشهورة: الهوية، اللاتناقض، الثالث المرفوع.

جاء عصر النهضة ونقل التحليل من الاستدلال الصوري الى قراءة الطبيعة فكان المنهج التجريبي أو الاستقرائي.

أما السؤال هنا عن دور الفلسفة العربية الممتدة بين الفلسفة اليونانية وعصر النهضة فما زال معلقاً تحت شعار ارسطو دون افلاطون. ولننتظر كشوفات جديدة فربما طرأ تغير أو تطوير ما للجدل في نصوص فلسفة عربية تنتظر قراءات معاصرة. وكما يفترض البعض بصواب نسبي لم نصل بعد نحن العرب إلى عصر نهضة حقيقية. فغياب النص الفلسفي يعني غياب عقل تاريخ الثقافة العربية. بذلك انتصر اللامعقول على المعقول حتى الآن. وما زال انتصار الغزالي ضد الفلسفة مستمراً في شرق الوطن العربي وغربه.

وإذا كان الجدل بقي ساكتاً في مرحلة الفلسفة العربية الوسيطة فلماذا كان أرسطو التحليل ولم يكن أفلاطون الجدل؟

انتهى عصر النهضة بديكارت. وبدأ عصر العقل 17 ـ 18 الذي وصل ذروته التحليلية مع لايبنتز وسبينوزا معاً.

وانتهى عصر العقل بكانط المفصل بين التحليل والجدل.

6 ـ نهاية التحليل:

تعتبر الفلسفة النقدية الكانطية تمهيداً لعودة الجدل ثانية بعد سكوته منذ افلاطون.

اشتهرت النقدية الكانطية بثلاثيتها المشهورة:

– نقد العقل النظري الخالص Critique of Pure Reason 1781.

– نقد العقل العملي الخالص Critique of Practical Reason 1788.

– نقد الحكم Critique of Judgement 1740.

وضع كانط، بعمليته النقدية تلك، العقل التحليلي تحديداً

أرسطو، موضع بحث استدعته الشروط التاريخية ـ الاجتماعية ـ الفلسفية لعصره.

من الناحية الفلسفية التي تعنينا هنا، وصل العقل أو المذهب العقلي، كما تقول الكتب المدرسية، الى سقفه مع لايبنتز. كما بلغ المذهب التجريبي سقفه مع هيوم.

العقل النظري والعقل العملي وصلا نقطة الازمة. « كريزيس » اللاتينية التي اشتقت منها Critique وهذا يعني خروج العقل عن طوره وحدوده.

ولنركز هنا على التمهيد النقدي للجدل لأن النقدية اعادت الجدل الى ذاكرة التفلسف الحديث مرة ثانية.

يتجه السؤال النقدي الى « حدود » المعرفة، حدود العقل، حدود المفاهيم، أو الخط الاحمر بين العلمي أو اللاعلمي. بعدئذ يمكن تحديد قيمة المعرفة. ولنوضح هنا أن دلالة كلمة « علم » تطابق الدلالة النيوتونية، فنموذجا المعرفة هما علم الرياضيات وعلم الفيزياء لأنهما أكثر العلوم ضبطاً أي معقولية منظمة. فالظاهرة الفيزيائية يقرأها الفكر ويصوغها بمعادلة رياضية تصبح قانوناً يحكم جميع احتمالات التنبؤ القادمة.

انتهى نقد المعرفة والاخلاق والحكم الى نتيجتين:

1 ـ هدم علم الطبيعة ـ الكوزمولوجيا ـ الاغريقية والمدرسية معاً التي أراد لايبنتز اقامتها رياضياً.

2 ـ هدم علم الوجود ـ بعد أن اتضح موضوع العلم بوصفه مجموعة علائق لا تملك « جوهراً » حاملاً لها.

في هذه النقطة اعتبر كانط ممهداً للجدلية الحديثة بتغييره جوهر أرسطو وتحويله إلى علاقة.

لكن نهاية « الجوهر » فيزيائياً في علم الطبيعة لن تتم الا مع نهاية القرن على يد أينشتين والفيزياء النسبية.

ألّف كانط كتابه الكبير « نقد العقل النظري الخالص » جواباً عن سؤال المعرفة وملحقاته.

وقد قسّم مخططه الى أقسام تعبر عن بنية العقل هي:

1 ـ الحساسية المتعالية ـ احساس ظاهري، المكان ـ احساس باطني، الزمان.

2 ـ المنطق المتعالي ـ التحليل المتعالي ـ الجدل المتعالي.

قام كانط بتحليل أدق تصورات العقل وردّها إلى ابسط عناصرها. لذلك يمكن القول بأن تمثله للمنهج التحليلي الأرسطي كان مرة ولكل مرة بحيث استطاع أن يخترقه نحو العقل الجدلي بإرباك وتوجس. لهذا كانط هو أرسطو الفلسفة الحديثة.

اعتبر كانط المنطق الجدلي المتعالي جزءاً لا يتجزأ من المنطق المتعالي في الميدان النظري الخالص.

ويبدأ الجدل المتعالي بالوهم المتعالي وتفاصيله، ثم يمضي إلى نقائض العقل وأغاليطه ونظامه ونموذجه ليصل بعدئذٍ إلى الهدف النهائي للجدل وهو نقد اللاهوت المبني على مبادىء العقل التأملية التي تدّعي الارتكاز إلى براهين كونية أو ما سمي في تاريخ الفلسفة « البرهان الانطولوجي ».

كان التمييز الكانطي جلياً بين المنطق التحليلي الذي يرجع كل فعالية إلى صورية ـ شكلية تربط العناصر أو القضايا التي تتألف منها، والمنطق الجدلي بوصفه منطق وهم يقتصر على ظاهر الأشياء أو هو منطق الظاهر.

ويجب الانتباه هنا إلى الفرق الدقيق بين الظاهروالظاهرة.

الظاهر يأتي من حكمنا على الأشياء لذلك يرتبط بالحقيقة ويمكن أن يقود الى الخطأ سواء في مستواه: التجريبي أو المتعالي أو المنطقي.

– الظاهر التجريبي مثل خداع الحواس.

– الظاهر المتعالي مثل خداع العقل عندما يتجاوز حدوده مثل وهم المعرفة الميتافيزيقية. وهذا ظاهر لا يمكن تخطيه أو زواله لأنه جزء لا يتجزأ من الوهم الخالص أي ملكة التجريد.

– الظاهر المنطقي وينتج عن كسر قواعد المنطق ومخالفتها. وهو ظاهر يمكن ضبطه بواسطة تطبيق القاعدة المنطقية عليه بدقة كافية.

لقد حدّد كانط هنا وظيفة الجدل المتعالي ودوره. فهو يقوم باكتشاف اخطاء الظاهر في احكامنا العالية اللاعقلانية لضبطها ومنعها من خداعنا.

فوظيفة المنطق الجدلي اذن تكمن في تحديد مجال الخطأ عند تطبيق مبادىء المنطق وقواعده على عمليات العقل.

ويتحدث كانط عن ثلاثة أنواع أبعاد تؤكد أخطاء الظاهر تتجلى في ثلاث نتائج جدلية:

1 – نقيضة الغلط المتعالي: الذي ينتج عن تصور الذات لذاتيتها كوحدة مطلقة، مقياس مطلق.

2 – نقيضة العقل المحض: التي تنتج عن تصور شمولي مطلق للشروط المتعلقة بظاهرة معينة ـ جزئية. أي تصور وحدتها التركيبية رغم محايثة التناقض في هوية تصورها.

3 – نقيضة المثل الاعلى: ينتج عن تصور وحدة تركيبية مطلقة للموجودات جميعاً ـ أي الموجودات المعروفة لدينا بوضوح وغموض معاً ـ بواسطة تصور عال Transcendant لا متعال Transcendantal مثل وحدة الوجود.

بذلك يكون كانط قد فجر تحليل أرسطو عبر ديكارت (وحدة الكوجيتو) ولايبنتز (المونـاد) مستعيداً تاركاً أفلاطون معاً خاصة في النقيضة الثانية.

السؤال الآن، هل خرج كانط عن حدود تفريق أرسطو للجدل رغم تأطيره له بمحرك المنطق المتعالي؟

لقد أطلق أرسطو اسم الجدل على ميدان الاقوال المتضاربة والاحتمالية بينما استعمل اسم التحليلات الاولى للقياس والتحليلات الثانية للبرهان.

لكن كانط فصل بين نظرية الاحتمال والجدل وميّز بين ميدانيهما.

فالاحتمال حقيقة تعرَّف بمبادىء غير كافية. ونقص المعرفة الاحتمالية لا يعني خداعها أو زيفها انما هي حقيقة لم تكتمل ويمكن أن تكتمل.

بينما الجدل منطق الظاهر وما يترتب على ذلك من نقائض ونتائج سبقت الاشارة اليها.

فالجدل من حيث هو منطق الظاهر «فن سفسطائي يهدف الى تغطية جهلنا بمظهر الحقيقة».

بالنتيجة، يمكن القول، إن الجدل أصبح «منطقاً» أي منظومة قواعد تستخدم في تحديد المواضيع التي لا تتفق مع المعايير الصورية للحقيقة والتي تتبدّى وكأنها متفقة ظاهرياً معها.

لهذا، اعتبر كانط منطق الجدل المتعالي القسم الثاني من أقسام المنطق المتعالي الذي تشكل التحليلات قسمه الأول.

لهذا اعتبر كانط مفصلاً بين الجدل والتحليل، نهاية وبداية معاً أو لحظة منعطف سيخرج فيخته أول جدلي واضح في الفلسفة الحديثة ثم شلِنغ ثم هيغل الذروة.

7 ـ عودة الجدل:

انتهت منظومة كانط بثنائيات تعارضية من ثنائية النومين ـ فينومين أو الوجود في ذاته ـ الظاهرة الى تعارضية حدود المعرفة بين العلم والميتافيزيقا. وقد ظهر الجدل لديه بوصفه علماً للتعارض في نقائض العقل النظري الخالص عندما يحاول أن يقفز إلى ما وراء حدود المعرفة الصحيحة وتجاوز التجربة الممكنة سواء باتجاه الميتافيزيقا أو الوجود في ذاته.

بذلك تجلى الجدل عند كانط بوصفه فعالية ممكنة موجودة لا شرعية لا بد من التحرر منها عن طريق ضبطها لكي يصبح العلم ممكناً وصحيحاً دقيقاً. لهذا طالب المشروع الكانطي بتحويل الفلسفة إلى علم يتمتع بدقة الفيزياء الرياضية.

لأن الجدل يقذف حجارة تهشم بنيان المعرفة مأخوذة من جبل نقائض العقل الخالص وهضابه.

ان أهم نتيجة هنا كانت عودة الجدل ثانية الى النطق بعد سكوته الطويل.

وقد نطق الجدل بعد كانط على نحوين رئيسيين كما تقول المؤرخات التعليمية.

1 ـ الجدل المثالي.

2 ـ الجدل المادي.

7 ـ 1 ـ الجدل مثالياً:

بعد كانط جاء فيخته أول السلسلة الكبرى في الفلسفة الالمانية في القرن التاسع عشر.

7 ـ 1 ـ 1 ـ فيخته:

دخل فيخته الى صميم المشروع الكانطي واعتبر نفسه الوريث الشرعي للفلسفة النقدية دون الورثة الآخرين، كعادة تاريخ الأفكار. يأتي المعلم ثم يذهب ليختلف بعده الحواريون ويصبحوا أشباه معلمين إلى أن يظهر المعلم الجديد.

تحولت الفلسفة النقدية بين يدي فيخته الى مذهب العلم.

ومذهب العلم يخالف منهجياً الفلسفة النقدية الكانطية التحليلية. لقد انطلق من الجدل كأساس محايث متجل للمعرفة ـ الوجود.

ـ مبدأ التناقض صفة ذاتية للفكر ـ العقل ـ الأنا المفكرة. الأنا تصنع ذاتها. وبوصفها ذاتها تصنع نقيضها أي اللاأنا.

الأنا تشترط اللاأنا واللاأنا تشترط الأنا.

ـ ثم يأتي مبدأ الرفع التركيبي ليؤسس حالة معقدة تتضمن وتحيل معاً الى تناقض جديد. والتركيب هنا هو الأنا ـ اللاأنا معاً.

ـ تتم حركية جدل العلم هذه وتناقضيتها وتركيبها داخل دائرة الأنا المطلقة أو «الانانة» بوصفها مبدأ أول لا سابق عليه، لأنه يؤسس ما بعده ويبرره لذلك هو المبدأ الكليّ المطلق «الأنا يصنع ذاته» وجوداً ومعرفة. وقد تجاوز فيخته في هذه النقطة ديكارت الذي أحال وضع الذات المفكرة إلى الله. الله يصنع الذات المفكرة. بينما لدى فيخته الأنا هو المطلق البدئي ممهداً بذلك لانعطاف الالحاد. لهذا نعت فيخته بأنه مؤسس المثالية الذاتية المطلقة لأن الجدل بقي أسيراً داخل دائرة «الأنا ـ نة».

7 ـ 1 ـ 2 ـ شلنغ:

انتقد شلنغ فيخته في نقطة الاسر المشار اليها، وانتقل بالجدل من جدل الفكر إلى جدل الطبيعة والتاريخ.

لذلك وصفت فلسفته بأنها فلسفة الطبيعة التي مهدت للمادية الجدلية من جهة، والمثالية الموضوعية المطلقة من جهة ثانية، وربما كانت نقطة «التركيب» في صيرورة الجدل لدى شلنغ نقطة تميزه وضعفه معاً.

يقوم الجدل، كل جدل، على مبدئي التناقض والتركيب. والتناقض لا يحكم الفكر انما هو قانون الطبيعة أيضاً عند شلنغ. فالطبيعة منذ كانت في جدلية مستمرة تسير من المعقد إلى الأكثر تعقداً فالأعلى تركيباً وهكذا، وقد وصلت الطبيعة إلى ذروة جدلياتها التركيبية في الانسان والعقل الانساني.

ـ والعقل يقود الى سقف أخير هو «السوية المطلقة» أو «الهوية المطلقة» التي تحتضن التناقض وترفعه الى اللاتناقض.

فالتركيب التناقضي ضرورة تلغيها الحرية كما تلغي الصيرورة السكون، والهوية المطلقة الهوية الجزئية. لكن الوصول الى اللاتناقض يعني السكون بالتالي اللاتركيب الجديد أي التوقف. لذلك يعتبر التركيب تزييفاً لحقيقة التناقض وتسكينها. لأن فعلية التناقض تحافظ على لحظة الجدة المبدعة وحريتها الخلاّقة بين التأسيس واللاتأسيس. فالتناقض حقيقة الابداع. أما التركيب السكوني فيمذهب الابداع ويمدرسه. هذا مع أن شلنغ رفض المذهبية واعتبر جدل الفلسفة ـ العلم ضرورة للحرية التي يقف الفن فوق ذروتها. الفن فوق الفلسفة والعلم معاً.

لكن شلنغ انتهى محافظاً لأن سقف مفهوماته كان مفهوم السوية المطلقة التي توقف الجدل عن صيرورته.

بعد شلنغ نضج الجدل بعد عودته إلى ذاكرة الفكر الفلسفي، ودقت ساعة تحوله إلى علم كلي كما أراده أفلاطون. علم هو مفاصل الوجود يقوله ويتجلى فيه ـ خلاله ـ بتوسطه، فكان هيغل.

7 ـ 1 ـ 3 ـ الجدل منظومة مطلقة:

لم يخالف مؤرخو الفلسفة الصواب عندما وصفوا هيغل بأنه نهاية الفلسفة الكلاسيكية أو مذهب المذاهب أو مذهب المطلق. الهيغلية استعادة، لا إعادة، جذرية للفلسفات السابقة عليها. استعادة منظومية مضبوطة بحركية منطقية لها قوانينها، آليتها واحالاتها.

من الخطأ التحدث عن «منهج جدلي» عند هيغل كما هو شائع. لأن المنهج لديه يقول منظومة نظرية ومذهباً يتجلى ظاهراتٍ ـ وجوداً، والوجود ينجلي حضوراً حادثاً واقعاً عقلانياً حقيقياً يفصح عن خصائصه تعبيراً.

الجدل الهيغلي مشروع جعل القول في مستوى الوجود أي أن نفكر الوجود لا أن نفكر بـ ـ الوجود أو للـ ـ وجود أو مع ـ الوجود أو في ـ الوجود. عندما نفكّره نقوله تعبيراً «كل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي».

هكذا علم المنطق هو مفاصل الوجود في صيرورته التاريخية. أو الجدل هو التجربة التاريخية للوجود عقلا وقد تمت صياغته تجريدياً.

كان الجدل حاضراً معه منذ نظرته الاولى.

تركزت مع هيغل مبادىء الجدل الاساسية:

1 ـ الكلي سابق على الجزئي.

2 ـ الصيرورة تفتّح الكلي المضمر.

3 ـ السلب أو النفي محرك الوجود والتاريخ والانسان.

4 ـ الصيرورة هي الكلي المتحرك غائياً نحو الجلاء المبين، لذلك خريطة البناء سابقة على حضوره، النظرية سابقة منطقياً على العملية.

5 ـ الوجود يتضمن ذاته بذاته الصيرورية ولا قوة مفارقة فوقه أو خالقته. بهذا مهد بوضوح للمادية والإلحاد الصريح.

6 ـ العقل هو حامل الانسجام ومرجعه بين سلسلة التعارضات ـ الفصامات الثنائيات الناتجة عن توسط السلب.

وقد انطلقت معالج الجدل الستة السابقة من نقطتين رئيسيتين:

7 ـ نقد مبدأ السببية لأنه يحيلنا الى سلسلة تفسيرية لا متناهية من السببية.

8 ـ يكمل معادلة سبينوزا كل تحديد هو نفي مقولة. كل نفي هو تحديد أيضاً.

وتتركز النقاط في البؤرة الفلسفية التي يلخصها مبدأ العلة الكافية. فقد فجره هيغل من الداخل وحوله الى علائق جدلية حاذفاً بذلك مفهوم «الجوهر» الذي أوصله لايبنتز بمبدأ العلة الكافية الى سقفه المنطقي واعطاه سبينوزا لوناً شبه جدلي.

مع هيغل أصبح الوجود علاقة. كل حد يتعين بالآخر والعكس، وكل ند يتحدد بنده.

الوجود علائق منطقية عقلية قانونية نظامية. أو الوجود أبعاد عقلانية حادثة وواقعة. ان افراغ هيغل لمبدأ العلة الكافية التحليلي من مضمونه الذي أصبح علائقياً يشير الى بحثه عن عقل أول ـ أصلي بمثابة الحامل لمجموع المعقولية أو كليتها

التي تشرح ذاتها بذاتها. أو هو المبدأ الأول الذي يشكل قاعدة تبريرية للموجودات.

بشكل ما رجع الجدلي الهيغلي هنا الى أفلاطون وكانط بعد نقدهما معاً.

- الأول - أفلاطون - لم يتمكن من جعل «المثل» منظومة وبقي حائراً حول جدليتها أو سكونيتها. كما أنه ترك الانتقال من الكلي إلى الجزئي، المثالي الى العيني غامضاً مجهولاً.

- الثاني - كانط - حلل المقولات وصاغها بشكل صحيح لكنه تركها مبعثرة متفرقة متناثرة لا تشكل منظومة توضح علاقاتها وترابطها.

لكي يتمكن جدل هيغل من جعل المثل والمقولات تتجلى كمنظومة كلية للطبيعة والتاريخ والعقل أو الروح انطلق من الكوجيتو الديكارتي أو، الارض الثانية كما يقول. وسيخضع الكوجيتو لقراءة ظاهراتية معاصرة مع هوسرل.

الكوجيتو أرض صلبة بوصفه ذاتاً مفكرة «عقلا» كلياً يرتكز على ذاته.

نشير هنا إلى أنه قام بتطهير الكوجيتو من الضمان الإلهي الديكارتي كما أوضحت النقطة الخامسة السابقة.

فالوجود جدلي لعقل كليٍّ تستنبط علائقه من بعضها بعضاً.

الوجود أيضاً تاريخي يرتسم منطقياً في علم الجدل ويتجلى واقعاً يصل ذروته الاجتماعية المعقلنة مع الدولة.

هذا المنطق الجدلي حوّل الفلسفة الى علم لذلك هو مبدأ الفكر الكلي بوصفه وجوداً يبدأ من اللاتعين المطلق ويصل إلى التعين الأعلى في الفكرة المطلقة. فالجزئي يستمد تعينه - معقوليته - هويته من داخل منظومة الكلي مثل المواطن والوطن. الوطن = الدولة قمة المعقولية التي تمنح المواطن هويته، مكانه، وظيفته، تحديداته أي ما هو عليه. لا يمكن تصور مواطن لا ينتمي إلى وطن بعينه ويتعين به مهما كان صغيراً أو كبيراً.

يتجلى الجدل الهيغلي بحركة ذات ايقاع ثلاثي أصبح شائعاً بقضية ونقيضها ثم تركيبهما الذي يتضمن ويحيل إلى ثنائية تناقضية جديدة أكثر تعقيداً.

هكذا يتحول الوجود إلى الماهية التي تتحول بتوسط الايقاع الثلاثي الى المفهوم الذي ينتهي خلال ثلاثيات ذروتها الفكرة المطلقة الواحدة.

هكذا اعتقد هيغل بأنه حقق حلم أرسطو ورتب الانطولوجيا ترتيباً نهائياً مرة لكل مرة!!؟

ولكي يفعل ذلك، ألغى مبدأ عدم التناقض ووضع مبدأ التناقض ووحدة الاضداد احد مفاتيح الفلسفة الحديثة بكاملها.

فالوجود واللاوجود يتحدان في هوية الصيرورة المتحولة. كذلك الذات - الموضوع، التناهي - اللاتناهي، الوحدة - الكثرة، وجميع ثنائيات الفلسفة وتعارضاتها. ولا يمكن أن يحقق ذلك إلا المنطق الجدلي.

لهذا لم يقبل هيغل المنطق الصوري أو المنهج الصوري لأنه يبدأ بمصادرة والمنهج الرياضي الذي يبدأ بمسلمة.

لقد سعى هيغل الى برهان البراهين أو حامل المعقولية الكلية «العلة العقلية الكافية».

من هنا جاءت صفة مذهب المذاهب او جنون مشروع تحقيق الانطولوجيا أو الميتافيزيقا، كما وصفه شاتلي بحق.

من هنا أيضاً يمكن فهم رد الفعل الحاد للوجودية من كيركغارد الى سارتر، ورد الفعل المادي من ماركس الى المادية الجدلية المعاصرة، بل وفلسفات التحليل المعاصرة أيضاً.

بنظرة شمولية يمكن القول بأن الجدل الهيغلي قسمان متداخلان.

1 - المنطق الموضوعي / دائرة الوجود والماهية.

2 - المنطق الذاتي / دائرة المفهوم.

أما لماذا ذاتي فلأنه يرتكز على قاعدة الكوجيتو حيث الوجود عقلاً بيّناً. لكأن هيغل يستبعد اللوغوس أو النوس Nous مضافاً إليه الذاتية المطلقة. داخل دائرة المفهوم يتجلى الوجود معبراً عن ذاته يفصح عن حريته. والحرية لا تأتي إلا بجعل القول الفلسفي علماً في مستوى الوجود. لأن القول العلمي يحمل حرية الانسان وتحريره من ضرورة الطبيعة.

امام هذه المشارف يقرع ماركس باب الكتابة معترضاً هيغل بقوله بأن جدله يقف على رأسه.

لأن العمل هو حامل الحرية لا القول.

بذلك نصل إلى التحول الذي فرضه ماركس بقوة باستبداله البراكسس Praxis عوضاً عن اللوغوس.

العمل أداة حرية الانسان لا القول كما رجحت الفلسفة ووصلت ذروتها تحليلاً وجدلاً مع هيغل.

7 - 2 - الجدل مادياً:

أوصل هيغل اللوغوس Logos الى أقصى ذروة ممكنة توحدت فوقها النظرية مع المنهج. المذهب مع المنطق،

المنطق مع التعبير، التعبير مع الوجود. تاج المعقولية بمقياس عرش الوجود « كن فيكون ».

مات هيغل 1831. كالعادة، انقسم الحواريون، وولد السؤال الكبير الذي ما زال مثاراً، هل يمكن التمييز بين هيغل المنهج أو علم المنطق الكبير وهيغل النظرية وتجليات المنهج وتطبيقاته، أي بين هيغل الجدل وهيغل المنظومة الكلية:

- فلسفة الحق.
- فلسفة الدين.
- فلسفة الجمال.
- فلسفة التاريخ.

أو بصيغة ثالثة بين هيغل العقل وهيغل ظاهرات الروح أو العقل. لا تمييز بين الروح والعقل.

بصيغة رابعة، هيغل الجدل بوصفه ثورياً وهيغل المذهب بوصفه محافظاً.

لقد كانت المعادلة الجدلية عن الواقعي - العقلي محور الانقسام « كل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي ».

فاليسار الهيغلي - الذي خرج منه ماركس بعد فورباخ - يؤكد الشطر الأول للمعادلة أي الجانب المثالي:

« كل ما هو عقلي واقعي ».

وبما أن الواقعي = واقع المانيا، يميني استبدادي، اقطاعي، ديني. فهو ليس عقلانياً لأنه ظالم شرير مستبد. لذلك يجب أن يصبح الواقع معقلناً شرعياً عادلاً محكوماً بالقانون. والطريق الى ذلك « الثورة » على علاقاته من أجل عقلنته وضبط ميزان عدالته اللامعقولة.

أما اليمين الهيغلي فقد تبنّى الشطر الثاني للمعادلة « كل ما هو واقعي عقلي» أي الواقعي قانوني شرعي نظامي بالتالي تفقد الثورة مبرراتها التاريخية - الاجتماعية وتصبح فوضى تستدعي ضبطاً أو لنقل تصفية تقوم بها السلطة الحاكمة أو الطبقات الحاكمة باسم القانون أو المعقولية أيضاً.

7 - 2 - 1 - ماركس:

خرج ماركس من اليسار الهيغلي. لذا كان مشروعه حواراً - جدلياً مستمراً مع المشروع الهيغلي. ولنقل جدل اللوغوس والبراكسس.

لم يكتب ماركس بحثاً خاصاً عن الجدل كما فعل هيغل. انما مارسه بعد أن تمثله كمنهج - طريقة رؤيا لا نظرية معرفية انطولوجية.

ولكن ألا يستدعي المنهج زاوية رؤيا معرفية وانطولوجية؟

جاءت اجابات ما بعد - ماركس متنوعة متكثرة يصعب احصاء قراءتها. مما يشير إلى درجة الغنى الاشكالي الكامن في انعطاف ماركس الجدلي من اللوغوس الى البراكسس الذي شق طريقاً ما زال مفتوحاً حتى الآن. وفي نص شهير جداً يقول ماركس بأن جدل هيغل كان يقف على رأسه وهو أوقفه على قدميه، أي اعاده الى وضعه الطبيعي، أي الإنتقال من المثالية الى المادية.

وقد تمّ الانتقال بتوسط عمليات نقدية متتالية وجهها اليسار الهيغلي خاصة مادية فورباخ الانثروبولوجية. وسوف نتخذ « المادية » مدخلاً الى رسم معالم جدل ماركس الذي كان أول من جعل الجدل مادياً. ولنبدأ من الانسان أو المستوى الانثروبولوجي لمادية ماركس.

الانسان كائن طبيعي - اجتماعي - انساني، ثلاثي الابعاد. الانسان بوصفه كائناً طبيعياً - ابن الطبيعة - هو مجموعة حاجات مادية ومعنوية. و« الحاجة » نزوع يستدعي جدلياً الاشباع. الجوع يستدعي الطعام. والعلاقة بين الحاجة و - الاشباع جدلية طردية. لأن كل حاجة محددة بمقدار الشعور بها. والشعور بها مرتبط بمقدار العمل اللازم لإروائها.

والعمل انتاج يحققه العامل المنتج. فالعامل اذن بالدلالة الواسطة للكلمة هو الذي يشبع الحاجات في المستوى المادي. ويقصد ماركس بـ العامل « البروليتير » أي العامل الصناعي.

هكذا نجد أن الجدل المادي في مستواه الاول هو حاجة وارضاء حاجة بتوسط العمل.

والجدل المادي في مستواه الثاني - الاعلى - الاكثر تعقيداً - هو قوى منتجة أي شبكة علاقات اجتماعية هي البعد الثاني للانسان.

فالحاجة تستدعي عملا والعمل علاقة اجتماعية أو قوى انتاج.

هنا تبرز مهمة الفكر الاشتراكي - العقل - النظرية - دور الحزب التي ترتكز على جعل علاقات القوى المنتجة متضامنة عادلة لا متناقضة متناحرة ظالمة وذلك عن طريق ضبط علاقات الانتاج = تعقلنها Rationalisation حتى يعود مردود الانتاج إلى أصحابه.

لذلك فإن تغيير علاقات الانتاج اللاعادلة يستدعي توسط الثورة عند الضرورة. هكذا يصبح الجدل « جبر الثورة » أو جبر تغيير العالم. وجدل تغيير العالم مرتبط بعدياً وقَبْلياً بجدل معرفة العالم. وجدلية العالم هذه تعيدنا إلى « الحاجة » ثانية.

ترتكز « الحاجة » على « الإحساس » بوصفه مجموعة معقدة ـ مركبة لا بوصفه « حساً » بسيطاً مباشراً كما فهمه التجريبيون خاصة لوك وهيوم. لأن الواقع الحسي معقد مركب نتيجة تطوره التاريخي الطويل.

إن جدل المعرفة يبدأ من ما هو محسوس معقد ثم يصعد الى المفهوم المجرد ليرجع ثانية محسوساً بصيغة تركيبية جديدة مختلفة كمّاً وكيفاً.

ويأخذ ماركس على هيغل في هذه النقطة موقفه عند حدود المفهوم كنهاية لجدلية العلم.

هكذا تكون جدلية الاحساس ـ الحاجة ـ أول لحظات جدل المعرفة عند ماركس.

– أما لحظته الثانية فيحملها البراكسس Praxis أو الممارسة العلمية الخلاقة التي توحد بين المعرفة ـ الواقع. فالتطابق الانطولوجي الذي اراده هيغل بين العقل ـ الوجود وجعله متحققاً في اللوغوس المطلق وضعه ماركس في البراكسس. لذا البراكسس مفهوم شمولي كلي.

فالمعرفة ـ النظرية لا تكون بمقياس الواقع الا اذا كانت ممارسة منتجة، والواقع لا يكون بمقياس المعرفة الا اذا أصبح معقلناً.

كان الجدل نظراً أصبح مع ماركس عملاً.

فالعمل أو البراكسس وسط العلاقة بين الانسان ـ الطبيعة، وبين الانسان ـ الانسان في المستوى الاجتماعي حيث نصل إلى اللغة الثالثة وهي التمييز بين البنيات الفوقية والتحتية.

يميز ماركس ـ جدلياً بين بنيات أولى قاعدية وبنيات ثانية مشتقة.

الأولى هي البنيات الاقتصادية أو التحتية المادية بالدلالة الشمولية لكلمة اقتصاد.

الثانية هي البنيات السياسية والتشريعية والدينية والتنظيمية وجميع ما ينطوي تحت الايديولوجيا.

وعلى الرغم من الاستقلال النسبي للبنيات الثانية الفوقية فانها يجب أن تكون تعبيراً حقيقياً منسجماً مع البنيات الأولى. وهي لا تكون كذلك إلا إذا كان الانسجام متحققاً بين الطبيعة والمجتمع والانسان.

وبما أن هذا الانسجام لم يتحقق حتى الآن بسبب نوعية علاقات الانتاج السائدة، كذلك الانسان طبيعياً ـ مجتمعياً ـ انسانياً في حالة انفصام أو اغتراب.

فالبراكسس هو الشمولي الايجابي والاغتراب هو الشمولي السلبي. أو هو القطب الجدلي الثاني الذي يحكم حركية منظومة ماركس.

البراكسس يستدعي جدلياً الاغتراب والاغتراب يستدعي جدلياً البراكسس لتجاوزه.

ولكن هل يستمر جدل البراكسس والاغتراب الى ما لا نهاية؟

يقدم ماركس جواباً في نظرية المجتمع الشيوعي، حيث يبدأ التاريخ الحقيقي للانسان. حتى ذلك الحين تعيش البشرية في مرحلة ما قبل ـ التاريخ.

فالمجتمع الشيوعي هو الذي سيعيد الانسجام الكلي بين الطبيعة والمجتمع أو طبعنة الانسان وجمعنته معاً. عندئذ تتحقق غاية الوجود الانساني في أبعاده المادية المعنوية الثلاثة: البعد الطبيعي والبعد الاجتماعي والبعد الانساني وذلك بتوسط زوال الرأسمالية النقدية والرأسمالية التكنولوجية.

إن جدل البراكسس هو طريق الخلاص من مستويات الفصام واللاانسجام والاغتراب:

– الاغتراب الاقتصادي ـ القاعدة.
– الاغتراب التكنولوجي ـ القمة.
– الاغتراب الانساني ـ العمق.
– الاغتراب الايديولوجي ـ التعبير.
– الاغتراب الاجتماعي ـ الحضور الجمعي.
– الاغتراب السياسي ـ الدولة.

تجسّد جدل البراكسس في المؤلف الأساسي لماركس « رأس المال » الذي رسم تجليات العادة ـ العمل بوصفه اقتصاداً على ثلاثة محاور:

1 – الصيرورة   التاريخية.
2 – الكلية   شمولية التغير انسانياً وطبيعياً.
3 – الممارسة   شمولية العقل نظر ـ عملاً.

وبقوانين ثلاثة هي لحظات البراكسس:

1 – القضية، عكسها، التركيب

أو

2 – التناقض ـ الصراع، رفض مبدأ الهوية الخالصة.

3 ـ التخطي ـ أو التجاوز، نفي ما كان ظاهراً أو تفتح ما كان مضمراً.

4 – الكلية ـ شمول التماسك التركيبي للعلائق.

فالصيرورة الجدلية المادية هي تحول نوعي من كلية إلى كلية أكثر تعقيداً عبر ثلاث جدليات:

1 – جدلية الواقع ـ   لا المادية الجدلية.

3 - جدلية الانسان ـ الطبيعة بتوسط العمل الذي يدمج الانسان في ـ الطبيعةوالطبيعة في الانسان كوحدة تركيبية: طبيعة + مجتمع + عمل.

4 - جدلية الحاضر ـ الواقع نحو المستقبل. وقد ركز ماركس بقوة عليه.

مات ماركس. وتحوّل الحديث الجدلي بعده نحو المادية الجدلية.

وظهرت « ماركسيات » متنوعة ترتكز على قراءات مختلفة للنص الماركسي الذي ترك الباب مفتوحاً من مخطوطات 1848 الى مسودات « رأس المال ».

7 ـ 2 ـ 2 ـ المادة جدلية:

ظهر اصطلاح « جدليات الطبيعة » عنواناً لكتاب انجلز سنة 1886. وهو الكتاب الذي يدرس جدليات التحول الكمي ـ الكيفي للطبيعة. ويمكن اعتباره اول تطبيق يبرهن على فرضية الموقف المادي علمياً ـ فلسفياً.

فدائرة الوجود هي دائرة الطبيعة التي فيها ظهر الانسان ومنها جاء. الانسان ـ الطبيعة علاقة عضوية تركيبية معقدة.

بالتالي لا تاريخ للانسان بمعزل عن الطبيعة بل التاريخ نفسه جزء من تاريخ الطبيعة. فالمادية الجدلية، تعود بأنظار ملتفتة الى ما قبل ـ التاريخ وما قبل ـ الانسان حيث الطبيعة كانت مع ذاتها في نقطة البدء. وهذا البدء الطبيعي للطبيعة جدلي البنية. هكذا يظهر جدل الطبيعة ـ المادة سابقاً على جدل التاريخ وحامله. أو لنقل إن جدل التاريخ هو نمو جدل الطبيعة وتطوره في مرحلة متقدمة.

على هذا النحو ظهر اصطلاح، المادية الجدلية الذي وضعه بليخانوف، والذي أصبح شائعاً مرتبطاً مع المادية التاريخية.

أما لينين فقد ألح على مقولة المادة باعتبارها مقولة المقولات، محاوراً النظريات التجريبية في كتابه المشهور « المادية ومذهب النقد التجريبي »، ثم شارحاً ملخصاً البعد الجدلي للمادة في « دفاتره الفلسفية ». وقد أولى لينين الجدل اهتماماً خاصاً. ويبدو أن « علم المنطق الكبير » لهيغل كان ملازماً لقراءاته بدليل محاولة تلخيصه له في دفاتر الجدل. بل اعتبره مدخلاً أساسياً لفهم « رأس المال ». وقد عرَّفه ماركس بوصفه « ماركسية » مثلثة الأركان:

- الفلسفة الالمانية.
- الاقتصاد الانجليزي.
- الاشتراكية الفرنسية.

أما ماوتسي تونغ، فقد ألح في المادية الجدلية على مفهوم التناقض بشكل أساسي في مقالته المعروفة تحت عنوان « في التناقض » سنة 1937 عارضاً مستويات التناقض مميزاً بين ما دعاه التناقض الرئيسي والتناقض الثانوي.

ونجد في الكتب التعليمية المعاصرة تحديدات لقوانين المادية الجدلية على النحو التالي:

1 - قانون التبدلات الكمية الى كيفية.

2 - قانون وحدة المتناقضات وصراعها.

3 - قانون نفي النفي.

وهي قوانين مرتبطة مع المادية التاريخية أو جدل التاريخ الذي يقوم على:

1 - رفض المعتقدية والمثالية.

2 - تحديد بدء الانسان كحادث رئيسي في تاريخ الطبيعة لأنه تميز عن الحيوان بالشعور ثم بإنتاجه وسائل وجوده. وبإنتاجه هذا كان يغير شعوره بتغييره الطبيعة المحيطة به.

3 - فالتاريخ ينمو جدلياً نمواً مرتبطاً بوسائل الانتاج وعلاقاته الناتجة عنه.

ويمكن القول بدقة إن أسس الاشتراكية العلمية كمادية جدلية ـ تاريخية تحددت تفاصيلها مع لينين. لذا تمتع تركيب « الماركسية ـ اللينينية » بشرعية مستمرة لدى الجميع تأكيداً على أهمية الانجاز اللينيني نظرياً ـ عملياً. مع لينين أصبحت المادية الجدلية ـ التاريخية نظرية رسمية لدولة عظمى في القرن العشرين بدءاً من سنة 1917.

لكن يبقى السؤال عن الجدل مطروحاً ومثاراً:

ما مصير الجدل بعد الوصول إلى المجتمع الشيوعي؟

هل يتوقف التناقض ويرتفع ليسيطر السكون؟

الحضارة على مفترق طرق خاصة بعد أفق العصر الكوكبي الفضائي.

فهل يستمر الجدل؟

إن السيطرة الواضحة للجدل في الفكر المعاصر لا تلغي إحراجاته التي منحت خصومه فسحة نقدية للتساؤل عن حدوده.

من وجودية كيركغارد الى وجودية سارتر...

من ظاهراتية هوسرل الى ذرائعية بيرس وجيمس وديوي.

من الفلسفات التحليلية الى البنيوية؛ جميعها تحاول أن تنتزع من الجدل دور البطولة لتصنع اسمها فوق عصرنا.

– عصر الجدل، أو – عصر التحليل، أو – عصر البنيوية، أو – عصر اللامعقول، أو – عصر على مفترق الطرق.

ترى ما قول هيغل لو كان حياً الآن؟

ما قول ماركس لو عاش عصر الفضاء وانشطار العالم أفقياً وعمودياً؟

مع ذلك بقي الجدل مستمراً ونقده يستمر معه أيضاً. أليس هذا شرطه المنهجي أساساً كما المثالية شرط المادية والا تحكم العقل والوجود رؤية أحادية تلغي الانسان باسم الانسان؟

على عتبات العلم يقف العقل أمام بوابة الجحيم:

ملاحظة: اشتق من مصطلح جدل صفته جدلية وجمعها جدليات، والاسم جدلي، المنهج الجدلي.

مع الاشارة إلى أن بعض الكتاب العرب يستعملون: ديالكتيك، وديالكتيكي، والمنهج الديالكتيكي.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، محمد، تفسير ما بعد الطبيعة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
- انجلز، جدليات الطبيعة، تر. القوتلي، دار دمشق.
- بدوي، عبدالرحمن، أمانويل كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
- بدوي، عبد الرحمن، حياة هيغل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
- بدوي، عبدالرحمن، شلنغ، دار الكتاب العربي، مصر.
- جماعة من الاساتذة السوفيات «المادية الديالكتيكية»، ط 4، دار الجماهير، دمشق، 1978.
- ديكارت، مقالة الطريقة، تر. جميل صليبا، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
- الزايد، محمد، ثورة الوعي الفلسفي، مجلة الثقافة، الجزائر، 1976.
- الزايد، محمد، الديالكتيك، إجابة أم إشكالية، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت 8 ـ 9، 1981.
- الزايد، محمد، ماركس والفلسفة، مجلة الثقافة، الجزائر، 1978.
- سوزي، بيار، الماركسية بعد ماركس، دار الطليعة، بيروت، 1975.
- سوزي، بيار، الماركسية بعد ماركس، دار عويدات، بيروت، 1974.
- شاتليه، فرانسوا، هيغل، تر. جورج صدقني، وزارة الثقافة، دمشق، 1971.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 1، مادة جدل عقل، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.
- غارودي، روجيه، ماركسية القرن العشرين، تر. نزيه الحكيم، دار الطليعة، بيروت.
- في الترجمة العربية لحوارات افلاطون، يمكن الرجوع الى حوار: السفسطائي، برمينزس، وطيماوس، والثئيتس، والفيلسف، تر. الاب فؤاد جرجي بربارة، مراجعة انطوان مقدسي، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق.
- فيورباخ، مبادىء فلسفة المستقبل، تر. جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.
- كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقيا يمكن أن تصبح علماً، تر. نازلي اسماعيل، دار المعارف، مصر.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، فصل كانط، دار المعارف، مصر.
- لايبنتز، المونادولوجيا، تر. جورج طعمة، مكتبة اطلس، دمشق.
- لجنة من العلماء والاكاديميين السوفيات، باشراف روزنتال ريودين. الموسوعة الفلسفية، تر. سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، 1974.
- لينين، الاعمال الكاملة، الترجمة العربية، موسكو.
- لينين، دفاتر الديالكتيك، تر. جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.
- المادية الديالكتيكية مع ماركس وانجلز، انظر جماعة من الاساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ط. 3: توفيق ابراهيم سلوم، دار الفارابي، بيروت، 1979، حيث تحدث مؤرخو الفلسفة السوفيات عن ثلاثة أشكال تأريخية للديالكتيك:
- ديالكتيك عفوي للمفكرين القدامى.
- ديالكتيك الفلسفة الكلاسيكية الالمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.
- المادية الديالكتيكية مع ماركس وإنجلز.
- ماركس، رأس المال، طبعة وزارة الثقافة، دمشق.
- ماركس، مخطوطات 1848، طبعة وزارة الثقافة، دمشق، 1970.
- ماوتسي تونغ، اربع مقالات في التناقض، الاعمال الكاملة، الترجمة العربية، بيكين.
- مندل، ج. هـ. تكوين العقل الحديث، ج. 2، تر. جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، 1966.
- ماركيوز، هربرت، العقل والثورة، تر. فؤاد زكريا، دار المعارف، مصر.
- هوسرل، ادموند، تأملات ديكارتية، تر. نازلي اسماعيل، دار المعارف، مصر.
- هيبوليت، ج.، سدخل الى فلسفة التاريخ عند هيغل، تر. انطوان حمصي، وزارة الثقافة، دمشق، 1971.
- هيزنبرغ، المشكلات الفلسفية للفيزياء النووية، سلسلة الثقافة للجميع، القاهرة.
- وايت، مورتون، عصر العقل، تر. الحسن، وزارة الثقافة، دمشق.
- Aristotale, The Basic Works, Ed. R. Mchean, 21 Print, 1968.
- Encyclopedia Britanica, V.5.

حيث نجد عن المصدر اليوناني للمصطلح ديالكتيك: Dialects Dialektos التي اشتقت من Dia Legesthai، التي تصل ذروتها في

علم الديالكتيك أي Dialectology .
- Fichte, The Ego. D. Runes «Preasury of Philosophy».
- Hegel, Lectures on the History of Philosophy, Trans. E.S. Halden, F. Sinan, L.T.D., London, 1955.
- Hegel, Logic of World and Idea, trans. H.S., Macran, London, 1929.
- Hegel, Phenomenology of Mind, trans. z. Baillic, L.T.D., London, 1929.
- Hegel, Science of Logic, trans, A.V. Miller, Unipress, London, 1969.
- Kant, Critique of Pure Reason, trans, N.K. Smith, London, 1961.
- Plato, The Collected Dialogues, Ed. E. Hamilton, 5th ed. Princeton, 1969.
- حيث نجد نص اسبينوزا، Runes, D., Treasury of philosophy.

محمد الزايد

جَزاء

Sanction
Sanction
Sanktion

تثير كلمة جزاء معاني شتى، ويمكن تمييز عدد من الجزاءات البشرية والإلهية، الجسدية والأخلاقية، الشرعية والطبيعية، المدنية والقانونية... الخ.

وتفيد كلمة جزاء معنى العقوبة أو التعويض الذي يحدده القانون. كما تفيد معنى كل عقوبة أو تعويض أقيم من قبل البشر أو من قبل الله. أو نتيجة للمسار الطبيعي للأشياء، والتي تنتج عن أحد أشكال الفعل.

وأخذت كلمة جزاء معنى واسعاً عند فلاسفة اللغة الانكليزية. وحسب بالدوين Baldwin، فإن جزاء تشير إلى اللذات السفلية، الرغبة، واللذات العليا، الاحساس بالحق. وهي تشكل عنده الجزاءات الطبيعية والدينية، الجزاءات التربوية والاشتراعية، الجزاءات المدنية، الجزاءات الأخلاقية...

بالمقابل يمكن تقليص معنى كلمة جزاء، حيث يُفهم منها فقط نتائج فعل أخلاقي أو غير أخلاقي. وتكون عند ذلك غير ناتجة عن الطبيعة نفسها لهذا الفعل، بل تضاف إليه من الخارج، مثال: «عندما أغتصب القاعدة التي تأمرني بعدم القتل، فإنني أكون قد حللت فعلي جيداً، بحيث لا أجد فيه أبداً العقاب؛ هناك إذن بين الفعل ونتيجته عدم تشابه كامل؛ إنه لمن المستحيل الاستخلاص تحليلياً من مفهوم القتل أو القتل البشري أقل ما يشير إلى التأنيب أو التدنيس... «إنني أسمّي جزاءات، النتائج المتعلقة بالفعل بواسطة رابط تحليلي» دوركايم (انظر لالاند).

قرآنياً، الجزاء من الله وهو قانون إلهي، يتضمن معنى العقوبة وكذلك معنى التعويض والمغفرة على السواء. ويكون الجزاء مباشراً أو غير مباشر، بواسطة فعل الله أو بتسخير البشر أو الطبيعة أو القانون لتنفيذه. والجزاء النهائي هو المؤجَل ليوم الحساب.

وتتكرر كلمة جزاء و(جزاؤكم - جزاؤه - جزاؤهم) أكثر من أربعين مرة في آيات القرآن. ويمكننا أن نورد بعض الأمثلة على المعاني المختلفة التي تتخذها في بعض الآيات. فتشير إلى معنى العقوبة: ﴿فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين﴾ (29 م المائدة 5). أو إلى تعويض ﴿إن هذا كان لكم جزاءً وكان سعيكم مشكوراً﴾ (22 م الانسان 76). ويكون الجزاء نتيجة لفعل صريح: ﴿فما فجزاء من يفعل ذلك منكم إلاّ خزي في الحياة الدنيا﴾ (25 البقرة 2). والجزاء يكون بتحليل الفعل: ﴿ومن قتله منكم متعمداً مجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ (95 م المائدة 5). أو يكون من طبيعة الفعل: ﴿والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها﴾ (27 ك يونس 10) وكذلك: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ (40 ك الشورى 42).

خالد زبادة

جَلال

Sublimité
Sublimity
das Erhabene – Erhaben

الجلال من جلّ أي كبر وعظم. وهو صفة الكائن الكبير أو الكائن الذي عظمته لا حدّ لها. ومن هنا جاء اللقب الذي يتصف به الملوك.

والجلال صفة من صفات الله: ﴿تبارك اسم الله ربك ذي الجلال والاكرام﴾ (سورة الرحمن، الآية 78). وقد تطرق

ابن عربي لهذه الصفة الإلهية بصورة خاصة في «كتاب الجلال والجمال». جاء فيه أن الجمال والجلال وصفان لله. فكما أن الجمال هو ظاهرة الرحمة الإلهية، فإن الجلال هو ظاهرة القهر الإلهي. استند ابن عربي إلى هذين الوجهين في تأويله بعض آيات القرآن وبيانه ما فيها من علامات الجلال بالمقابلة مع علامات الجمال. «واعلم أن القرآن يحوي على جلال الجمال وعلى الجمال فأما الجلال المطلق فليس لمخلوق في معرفته مدخل ولا شهود». بذلك يعني أن الله لا يدركه العقل الإنساني لقدر ما هو متعال. (انظر أيضاً أبن عربي، «الفتوحات المكية»، الباب 241).

هذا في مقام الدين، أما في مقام الفلسفة فالجلال هو الموضوع الأول للجمالية أو الاستاطيقا. وقد ورد مفهوم الجلال في القرن الثامن عشر عند أدمند بورك في كتابه «بحث فلسفي في أصل أفكارنا حول الجلال والجمال» سنة 1757. وقد قال في هذا الكتاب أن الشعور بالجلال يتولد عن مشاهدة المرء ما يروعه. والأشياء التي تروع المرء هي التي يتوفر فيها قسط وافر من العظمة والفخامة.

تطرق كانط في «نقد ملكة الحكم» 1790 إلى الشعور بالجمال والجلال. وخلاصة قوله في ذلك أن مصدر الشعور بالجمال هو الانسجام بين الملكات الذهنية، ومصدر الشعور بالجلال هو الصراع بين العقل وقوة التخيل. عندما نتقصّى فكرة الجلال نصل دائماً إلى فكرة اللامتناهي، وهو الشيء الذي يظهر لنا ونفشل في الوقت نفسه في تمثله. وبعبارة أخرى أن ملكة الفهم عندنا تقصّر عن امتلاك اللامتناهي والسيطرة عليه.

من هنا نرى أن الجلال الإلهي لا يمكن إلا أن يكون مروعاً، مع أن صفة الجلال وصفة الجمال ملازمتان للألوهية. ولكن ليس هنالك من تناقض. فالفيلسوف شلنغ يؤكد أن الجليل جميل والجميل جليل.

جاد حاتم

جَمَاعَة

Communauté
Community
Gemeinde – Gemenschaft

أبسط تعريف للجماعة هو أنها تتضمن أشخاصاً في علاقات متبادلة. وتصنف الجماعات البشرية في أوسع وأبسط أصنافها في صنفين رئيسيين هما الجماعة الأولية والجماعة الثانوية.

1 ـ الجماعة الأولية: وهي تتسم بعلاقات تنطوي على التعاون الشخصي الصميمي بين الأفراد والاتصال المباشر الذي يجري وجهاً لوجه وعلى أساس من التعاون التام القائم على التلقائية. وكون الجماعة أولية يرجع إلى دورها الأساس في تكوين وبلورة الطبيعة الاجتماعية والقيم الأساسية للفرد، إلى درجة التحام الأفراد بجماعتهم في كلّ تصعب تجزئته. وخير مشخص للجماعة الأولية هو طغيان الحس الجماعي (نحن) على الحس الفردي (أنا).

2 ـ أما الجماعة الثانوية فهي تجمُّع أو جمع أضعف تماسكاً بالقياس للجماعة الأولية وينتمي الأعضاء إلى هذا الصنف بصورة إختيارية أو طوعية ولغرض محدد وغالباً ما يكون نفعياً أو تعاقدياً. وتتحكم القوانين المدوَّنة عادة في علاقات أعضاء الجماعة الثانوية.

وتجدر الإشارة إلى أن الشخص الاجتماعي Social Person ينتمي عادة إلى جماعات أولية كالأسرة مثلاً وفي الوقت نفسه إلى جماعات ثانوية كالنوادي أو الجمعيات الفنية أو الترفيهية وغيرها.

ويجري تصنيف الجماعات بناء على عدد محدد من المقاييس أو السمات، ومن أهمها الحجم أو الكبر Size وتتدرج الجماعات على هذا الأساس من الأصغر إلى الأكبر. ورغم أن العدد ليس مهماً من الناحية السوسيولوجية إلا أنه قد ينطوي على بعض المضامين المهمة في بعض الحالات. والسمة الأخرى هي الديمومة Permanency حيث تصنف الجماعات من الأحدث والأقل استمرارية إلى الأقدم والأكثر دواماً. وتتضمن السمة الثالثة البنية Structure ويؤدي اتخاذها أساساً للتصنيف إلى تدرج الجماعات ذات البناء الشديد التماسك إلى تلك التي تتصف بضعف التماسك الشديد. كذلك يمثل الدور

الاجتماعي سمة أو مقياساً آخر للتصنيف بحيث أن الجماعات تتدرج على ضوئه من تلك التي تضع شروطاً كثيرة على خدمات الأفراد إلى تلك التي تمثل أدنى الطلبات في هذا الصدد، أو بناء على العلاقات المتبادلة من زاوية الجماعات التي تتصف بأعلى درجات التفاهم الثنائي إلى التي تتسم بأدنى درجات الاتصال والتفاهم. أو قد تصنف الجماعات بناءً على مقاييس السلوك أو اعتماداً على نوع القيم الاجتماعية التي يشترك بها الأعضاء، أو نوع الأهداف الاجتماعية التي يتجه سلوكهم نحوها.

أما الأسس التي تؤدي إلى تكوين الجماعات فهي أربعة:

وأولها الأصل المشترك وهو أقوى دعائم الجماعات التي تشد الأعضاء إلى بعضهم البعض، وثانيها المنطقة أو الأرض المشتركة، والأساس الثالث هو التماثل القيمي، والرابع وينطوي على المصالح المشتركة.

أما أهم خصائص الجماعة فهي الآتي:

1 ـ أن الوحدة الاجتماعية المسماة جماعة ينبغي أن تتصف بكونها قابلة للتشخيص اعتماداً على أعضائها ومن قبل المراقبين أو الباحثين الخارجيين.

2 ـ وتتصف الجماعة أيضاً بوجود (بناء اجتماعي) ترتكز عليه من ناحية أن كل عضو من أعضائها يشغل موقعاً أو مركزاً محدداً فيها وأن البناء هذا يتألف من مجموع هذه المراكز، وقد تتدرج مراكز الأعضاء عمودياً حسب درجات مراتبهم.

3 ـ كذلك يعتمد وجود الجماعة على الأدوار، وهذا يعني أن لكل عضو فيها أدواراً معينة يتوقع منه أن يؤديها. والأدوار في الواقع هي جوهر مساهمة الأعضاء في حياة الجماعة وفي إدامة وجودها. فلو توقف أعضاء الجماعة عن أداء أدوارهم فإن الجماعة تتوقف وتنتهي.

4 ـ وللجماعة عادة معايير خاصة بها لتنظم سلوك الأعضاء وتمكّنهم من أداء أدوارهم وفق تلك المعايير. والمعايير ليست دائماً مكتوبة بل قد تكون غير مدونة ومع ذلك فهي مفهومة ومعروفة بالنسبة للأعضاء الذين يتبعونها في سلوكهم.

5 ـ وتتسم الجماعة بوحدة مصالح أعضائها وتماثل قيمهم. ويوجد اختلاف أو تنوع في هذا الصدد حيث تكون المصالح أو القيم غير محددةٍ بشكلٍ دقيق، بينما تزداد دقة هذه المصالح والقيم في الجماعات الأخرى. ومع ذلك فإن الجماعات قد تتعرض إلى الانقسام والتفكك بسبب صراع القيم أو نزاع المصالح.

6 ـ إن الفعاليات التي تجري في الجماعة تميل إلى تأكيد هدف اجتماعي مشترك أو أكثر. وهذا يفسر سبب وجود الجماعة التي تتجه نحو غرض أو غاية معينة.

7 ـ ومن سمات الجماعة الأخرى أنها تتصف بدرجة محددة من الاستمرارية أو الدوام. وتفاوت درجة الديمومة هذه هو الذي يميز بين الجماعات الثابتة والتجمعات الوقتية العابرة.

أما الإنتماء أو العضوية في الجماعة فيعتبر أو تعتبر عنصراً أساسياً في وجودها. ففي الأسرة ينتمي الأشخاص أساساً إما عن طريق المصاهرة أو بحكم الولادة أو نتيجة تبنيهم من قبلها. وقد يتم الانتماء نتيجة الفهم المشترك كما يحصل في الصداقات. وهناك أسلوب الانتخاب أو التعيين كمبدأ آخر يتم بواسطته انتماء الأعضاء للجماعات أيضاً.

وعلى أية حال فإن وجود الجماعات على اختلافها يرجع أساساً إلى أن الأفراد هم أشخاص اجتماعيون لا يستغنون عن العيش مع الآخرين، ولهذا فهم يحتاجون إلى الانتماء والعمل في نطاق جماعات متعددة ومتنوعة.

قيس النوري

جَمال

Esthétique
Asthetics
Esthetik

ليس من شك في أن تعلّق الإنسان بالجمال قديم جداً. واستمتاعه به وافتتانه بمظاهر الطبيعة قديم قدم الانسانية، وما تركه لنا من آثار منذ العصر الحجري الأول حتى عصور الحضارات القديمة المعروفة يشهد على صحة هذا الرأي. فإذا أخذنا مثالاً الحضارة اليونانية، نرى أن اليونانيين ـ حتى قبل عصر الفلسفة ـ قد أقبلوا على تمجيد ربات الفنون وعبادتها وتقديم القرابين إليها ورعايتها ايماناً منهم بتقديس مظاهر الجمال الخالدة في الفن والطبيعة.

ولكن الشيء الآخر المؤكد، هو أن الشعور بالجمال الطبيعي كان سابقاً على النشاط الفني، فلقد أحس الانسان أولاً بجمال الزهرة أو غياب الشمس قبل أن يكون هناك لوحات جميلة أو منحوتات رائعة. هناك إذن جمال طبيعي

مستقل وسابق على الجمال الفني.

فما هو مقياس الجمال الطبيعي؟ لماذا يثير فينا الشعور بالارتياح واللذة والسعادة؟ ما هي العوامل التي تؤثر في عملية تقديرنا للجمال؟ هل الذوق الشخصي أم الثقافة، أم البيئة، أم المجتمع؟ ما هو الجمال الطبيعي؟ أليس هو الذي نشعر أننا نؤلف معه وحدة ويمنحنا الشعور بالسعادة؟ كما يحدده لالو.

ما هو الجمال الفني؟ أليس هو الجمال الطبيعي نفسه ولكن معبراً عنه بوسائل تقنية يستعملها الانسان! « العين » كان يقول دفنشي « تتلقى الجمال الفني بنفس اللذة التي تتلقى الجمال الطبيعي ».

إن أسطورة « بيغماليون » وهي محاولة من النحات أن ينفخ الحياة في التمثال الذي صنعه، ليدلنا على أن الجمال الفني يطمح لأن يكون مساوياً للجمال الطبيعي. فمعظم الفنانين من مختلف المدارس الفنية، كانوا دائماً يقولون « بالرجوع إلى الطبيعة كمصدر للفن » أن روسكن Ruskin كان يقول: « ارسلوا فنّانينا إلى الجبال ليتعلموا من الطبيعة كيف تصنع القناطر والقبب، فالأقنثة اليونانية (L'Acanthe grecque) والقوس القوطية (Le Trèfle gothique) والزخرف النفلي (L'Ogive) ليست سوى تقليد لأوراق الأشجار الطبيعية ».

فما هو هذا الالتباس بين الجمال الطبيعي والجمال الفني؟ وكيف يتم التفريق أو المفاضلة بينهما؟ فما هو الجمال الحقيقي؟ وهل هناك دور أو هدف أو طريقة معينة للتعبير عن هذا الجمال؟ كل هذه المواضيع والأسئلة وتفسير الظواهر الجمالية وتصنيفها كانت موضوعاً للبحث،مما دعا إلى قيام علم الجمال أو فلسفة الجمال « الاستطيقا ».

فكيف نشأ هذا العلم، وكيف تطور، وما هي مواضيعه ومن هم أعلامه، وما هو التقدير الجمالي وارتباطه بقيمتي الحق والخير؟

هذا ما سنعرفه، بادئين بالعرض التاريخي لنشأة الدراسة التي تدور حول الظاهرة الجمالية، وعن المواقف الجمالية التاريخية التي تعرض أصحابها لتفسير ظاهرة الجمال قبل أن ينشأ علم الجمال في العصر الحديث.

إن أفلاطون هو أول فيلسوف يهتم بتسجيل موقف معين من ظاهرة الجمال، فأقام للجمال مثالاً هو « الجمال بالذات »، ذلك الذي يحتذيه الصانع في خلقه لموجودات العالم المحسوس.

إن أفلاطون قد بدأ أولاً باكتشاف سمات الجمال في الموجودات الحسية وفي الأفراد ولكنه أخذ يصعد تدريجياً من هذا الجمال الفردي المحسوس لكي يكتشف علّته في الأفراد جميعاً، وهكذا إلى أن اكتشف مصدر الجمال المحسوس في مثال « الجمال بالذات » في العالم المعقول ذلك الذي يشارك فيه الجمال المحسوس، ثم أنه ربط بعد هذا بين الحق والخير والجمال.

وقد تكلم أفلاطون عن الجمال في محاورتين بطريقة تفصيلية، المحاورة الأولى هي إيون «ion» ثم محاورة هيبياس الأكبر، وفي هذه المحاورة يسأل سقراط ما هو الجمال يا هيبياس؟ وعلى لسان سقراط يحاول أفلاطون أن يحدد الجمال ثم يتطرق إلى الحب الإلهي الذي هو الجمال بالذات إذ إن الحب يتجه إلى هذا الجمال، والجمال بالذات ينطبق على الخير بالذات شمس العالم المعقول. وفي « الجمهورية » يشير أفلاطون إلى فكرة الجمال بالذات وإلى مشاركة الأشياء الجميلة المحسوسة في الجمال بالذات.

أما أرسطو ليس له نظرية في الجمال تحدد معنى أو مفهوم الشيء الجميل، فهو يشرح فقط عملية الحكم الجمالي دون تعريف الشيء الجميل وبيان خصائصه والإشارة إلى حقيقته ووجوده كظاهرة جمالية.

وظلت آراء أرسطو وأفلاطون في الجمال تتنازعها المدارس المتأخرة من رواقية وأبيقورية تضيف إليها تارة وتحذف منها طوراً أو تعدلها أحياناً. وظلت على هذا النحو أيضاً خلال العصور الوسطى وتحت زعامة الفلسفة المدرسية.

أما عند المسلمين فليس بوسعنا أن نستخلص نظرية مفسرة للجمال عندهم إذ إن الشرع قد لعب دوراً كبيراً في منع المسلمين من التعاطي بالقضايا الجمالية. لقد خيل لرجال الدين مثلاً أن صنع تماثيل على هيئة مخلوقات إنما يعد مشاركة للخالق في صنعه. ولكن الواقع أن السبب الحقيقي الذي يكمن وراء التحريم هو مخافة رجال الشرع من أن ينتكس المسلمون ويعودوا إلى عبادة الأوثان، فجاء المنع لكي لا ترتبط شواهد الفن من تماثيل بشرية أو حيوانية بذكريات العرب في الجاهلية بالأصنام التي كانوا يعبدونها، فأرادوا قطع الصلة تماماً بين الماضي الوثني والحاضر الاسلامي، ولم يمنع هذا التحريم المسلمين في الأندلس من أن يبرعوا في فن النحت فتصدر عنهم وحدات فنية رائعة مثلاً: تماثيل السباع في قصر الحمراء في غرناطة. والفرس لم يأبهوا لهذا التحريم فظهرت عندهم أعمال زخرفية رائعة وتصوير على النسيج وعلى جدران القصور والمساجد.

أما المعتزلة فقد أرادوا أن يربطوا الجمال بالعقل والشرع

معاً، فما حسُن في نظر الشرع يعتبر حسناً في نظر العقل، أو بمعنى آخر، إن العقل هو أساس القيمة الجمالية؛ أي أن الموقف الجمالي العقلي يطابق الحق بالجمال. ولم تكن للمعتزلة أبحاث تفصيلية بهذا الصدد، ذلك لأن النقطة الأساسية كانت محاولة للبرهنة على التطابق التام بين العقل والنقل بل وتأكيد سيادة العقل على النقل في كثير من المواضيع.

أما المتصوفون المسلمون فقد كان موقفهم من الجمال وتفسيره مرتبطاً بالجمال الإلهي، وكل الجمالات الجزئية سواء أكانت عقلية أم حسية إنما تشارك في الجمال الإلهي وترتبط به لأنها أثر من آثاره. وقد ميز الغزالي بين طائفتين من الظواهر الجمالية: طائفة تدرك بالحواس وهذه تتعلق بتناسق الصور الخارجية وانسجامها سواء كانت بصرية أم سمعية أم غير ذلك، وطائفة ثانية هي ظواهر الجمال المعنوي التي تتصل بالصفات الباطنة وأداة ادراكها القلب، فالقلب إذن أي الوجدان هو قوة إدراك الجمال في المعنويات.

أمّا إذا انتقلنا إلى المسيحية نجد تمجيداً لا تحريماً. وترحيباً لا منعاً. فقد ظهرت في هذه الفترة روائع الفن العالمي خصوصاً في عصر النهضة، مما ساعد الفلاسفة على التأمل والتعليق على هذه الفنون وصياغة نظريات وأحكام انطلاقاً من هذه الروائع. وكان هذا حافزاً وتمهيداً لبلورة فلسفة الجمال في العصر الحديث.

إن العصر الحديث قد سجل، مع مطلعه تحولاً أساسياً في النظرة إلى الجمال وذلك بظهور تيارات جمالية مؤسسة على النظرة الذاتية للجمال. ورافق هذا التحول، اتجاه إلى الربط بين بحث الجمال وعلم النفس بعد أن كانت الدراسات الجمالية فرعاً من مبحث الوجود؛ وقد اكتملت معالم هذا التطور عند كانط وكان صورة من صور الثورة الكوبرنيقية في مجال الفلسفة. ولقد كان ديكارت أول فيلسوف في العصر الحديث حاول أن يحدد الجمال. فما هي نظرية ديكارت الجمالية؟ أن نظرية ديكارت 1596 ـ 1650 بصدد الجمال يرتبط فيها العقل بالاحساس. فالجميل بالنسبة لديكارت يرجع إلى عالمين في وقت واحد: عالم الحواس وعالم الذهن.

فالموسيقى مثلاً تعتمد على حس السمع وكذلك تخضع للقواعد العقلية المضبوطة. ومن ثم فإنه يتعين عدم التسليم بمعيار مطلق لقياس ظاهرة الجمال والأخذ بمبدأ النسبية في تقديرنا للجمال. فما يروق لعدد أكبر من الناس يمكن أن نسميه بالأجمل. ونحن حينما نسأل ما الجمال؟ فلن نستطيع تعريفه تعريفاً مقنعاً؛ ذلك لأنه يتغير بتغير الأفكار والأفراد والمجتمعات ولن يفيدنا في هذا المجال استنادنا إلى مثال للجمال بالذات بقدر استفادتنا من تجربة الأذواق والمواجد الفردية.

ولقد أشار مونتين قبل ديكارت وبسكال بعده الى أننا لا يمكن أن نعلم ما الجمال؟ وما طبيعته؟ وما أصله؟ فسمات الجمال عند الزنوج غيرها عند الهنود أو الصينيين أو الأوروبيين.

وإذا كان ديكارت لم يشر صراحة إلى علم أو بحث مستقل خاص بدراسة الجمال رغم أنه عرض لتفسير ظاهرة الجمال ولاسيما في رسالته عن «الموسيقى» فإن محاولته هذه وكذلك مجهودات غيره من معاصريه قد أدت إلى ظهور علم جديد يدرس الظاهرات الجمالية. وكان ألكسندر بومغارتين 1741 ـ 1762 أول من كرس له مبحثاً خاصاً، وكان هذا الفيلسوف الألماني أول من استخدم لفظ «استطيقا» للدلالة على هذا العلم وذلك في كتاب له صدر عام 1735 م. وقد تناول في هذا الكتاب مسائل الذوق الفني ومكوناته محاولاً بذلك أن يضع منطقاً لمجال الشعور كالمنطق الصوري الأرسطي بالنسبة للفكر ثم جعل من علم الجمال مبحثاً فلسفيا مستقلاً.

وإذا كانت الدراسات الجمالية قد أحرزت تقدماً ملحوظاً في ألمانيا على يد كرستين وولف وبومغارتين فقد ظهر في انجلترا تيار فلسفي جمالي معاصر لتلك الحركة في ألمانيا. وكان للمدرسة الانجليزية تأثيرها الكبير في تفسير الجمال على يد كل من هيوم ولوك وهوغارت وهتشيسون وأدمون بيرك. كما كان لهذه المدرسة الفضل في ربط الجمال بالإحساس وفي التمييز بين الشعور الخالص بالجمال وبين المنفعة؛ وقد استفاد كانط كثيراً من آراء هذه المدرسة.

وقد أصدر وليم هوغارت 1697 ـ 1764 كتابه عن «تحليل الجمال» عام 1735 الذي ضمنه آراءه في فلسفة الجمال، وهو يعد الدعامة الأولى للمدرسة الجمالية الانجليزية. وقد ألّف هوغارت كتابه هذا مستهدفاً تحديد الأفكار المتضاربة عن الذوق على حد قوله وهو يستعرض فيه المبررات التي تجعلنا نصف شيئاً بالجمال أو بالقبح أو بالرشاقة وذلك بالقياس الى الطبيعة. وقد أكد هوغارت ضرورة الرجوع الى الطبيعة أولاً، فهي التي تمدنا بنماذج تتيح لنا فرصة التعرف على القيم الجمالية؛ ذلك لأن الكشف عن القيم الجمالية وتكوين أحكامنا الجمالية لا يتحقق عن طريق

مقارنة الأعمال الفنية بعضها بالبعض الآخر، والاستناد الى أقوال الفلاسفة وخطرات الفنانين بقدر ما ترجع الى مقارنة هذه المنجزات الفنية بالطبيعة ذاتها؛ فالطبيعة هي المعيار الذي نقيس به «الجمال» وهي الأصل الذي يجب أن نضاهي به سائر الأعمال الفنية. فيتعين علينا أن نتجه أولاً الى العالم الخارجي أي الى الطبيعة، لأن في هذه الأخيرة عوامل مؤثرة تستحوذ علينا وتكون مصدراً لإحساسنا بالجمال. ويشير هوغارت بالفعل الى عدة عوامل مؤثرة متكاملة ومتداخلة بحيث لا يمكن أن يشكل أي عامل منها وحده، أساساً مقبولاً للتقدير الجمالي. ويذكر هوغارت مجموعة من العوامل المؤثرة وأهمها: التناسب والتنوع والاطراد والبساطة والتعقيد والضخامة.

أما ادمون بيرك 1729 ـ 1797، فهو فيلسوف انجليزي آخر من دعاة التجريبية الحسية، وقد انطلق من التذوق الحسي للكشف عن مبادىء الجمال. وقد حاول أن يضع قوانين لعلم الجمال تشبه قوانين نيوتن وتكون على شاكلتها من حيث الصحة والانطباق على ظواهر الطبيعة. ويقسم بيرك موضوع التذوق إلى نوعين: أحدهما الرائع أو الجليل والثاني «الجميل». والأول نشعر في حضرته بالارتياح أما الثاني فهو يشعرنا بالسرور.

ومن خصائص الموضوع الرائع أنه تبدو عليه مسحة من القوة الغامضة التي تثير القلق في نفوسنا وتشعرنا بالضياع في غماره، لأنه يفرض ذاته علينا كأمرٍ لا متناه لا نستطيع الامساك به أو الاحاطة بكل جوانبه، أو كفضاء لا محدود أو ظلمة مسيطرة وصمت رهيب.

أما الشيء «الجميل» فهو الذي يأسرنا بقطع النظر عن تناسب أجزائه من الناحية الرياضية. فالتناسب واللياقة وليدا المصادفة البحتة ولا صلة لهما بالجمال، فالأشياء تبدو جميلة حتى لو كانت عديمة المنفعة أو كنا نجهل مقاييسها الحقيقية.

وخلاصة القول إن بيرك يميز بين ما هو رائع أو جليل وما هو جميل أو رشيق فيرى أن «الرائع» هو ما يميز بالضخامة؛ أما «الجميل» فهو الشيء الضئيل الناعم المصقول ذو البريق الهادىء وقد تتداخل خصائص «الرائع» مع خصائص «الجميل»، فيحدث تناقض في مشاعرنا فلا نلبث أن نشعر تارة بالخوف وتارة أخرى بالعطف والحب.

واذا انتقلنا الى الفيلسوف الالماني امانويل كانط 1724 ـ 1804 نرى انه استخدم لفظ «استطيقا» في كتابه «نقد العقل الخالص» وأراد بهذه الكلمة البحث النظري في الأشكال النفسية للشعور والحس، ويقصد بهذا الزمان والمكان، ولكنه عاد فاستعمل هذا اللفظ استعمالاً معيناً في كتابه «نقد الحكم»، ويقصد به دراسة الأحكام التقديرية التي تتعلق بشؤون الجمال. وهو يقسم علم الجمال الى قسمين:

1) نظرية في الجمال والجلال.

2) بحث في ماهية الفنون الجميلة.

ومنذ عهد كانط اصطلح الناس على تسمية هذه الدراسة باسم «علم الجمال» أو «فلسفة الجمال»، وانصبت هذه الدراسة على الصفات الأساسية للانتاج الفني وعلى الشروط النفسية المصاحبة للفنان أثناء عملية الخلق والابتكار الفني، وكذلك عن المثل العليا التي ينشدها الفنان وهي أيضاً دراسة لطبيعة ونشأة أصول النقد الفني وغيرها من المسائل. ويستطرد كانط من استعراضه لموقفه الجمالي في كتاب «نقد الحكم» فيرى ان عالم الفن الجميل وسط بين العالمين الحسي والعقلي، أي هو حلقة اتصال بين العقل النظري والعقل العملي، أو بين العلم والأخلاق. أو ان ادراك الجمال في الأشياء يعتبر ادراكاً مباشراً مستقلاً عن تصورنا لما هو «جميل»؛ وكذلك، فنحن لا حاجة بنا الى برهان للتدليل على جمال الأشياء وانما تتبدى في الشيء سمة الجمال التي ندركها فيه دون حاجة الى تصور نموذج أو مثال للجمال نقيس بمقتضاه جمال الأشياء.

ولا يختلف الحكم الجمالي عن الحكم الأخلاقي في تبريء كل منهما وابتعاده عن اشباع لذة أو تحقيق منفعة وتحررهما من ضغط الرغبات أو الميول والأغراض. فالجمال يبعث في نفوسنا السرور والارتياح والنشوة الخالصة المبهجة الغامرة دون التقيد بتحقيق أي غاية مغايرة لهذا الشعور. كذلك فإن الحكم الجمالي عند كانط يتسم بالأولية A Priorie والضرورة. فهو لا يقوم في الموضوعات ذاتها بل يقوم في النفس أو الذات، وهو وسيلة ندرك بها الانسجام أو الاتساق بين قوى النفس وملكاتها فحسب، ومن هنا جاءت أوليته وضرورته وكليته، ومعنى هذا أنه حكم موضوعي يصدق عند كل شخص، وفي كل زمان ومكان.

والشيء الجميل انما يتراءى لنا في صورة ذات أبعاد وحدود؛ أي في صورة متناهية تقع في حدود قدرة ادراكنا العقلي، أما اذا جاوز الشيء حدود المعقول وتجاوز حدود قدراتنا الادراكية فإنه لا يلبث أن يدرج الى مجال اللامتناهي فيتولد في نفوسنا شعور من مرتبة أخرى يسميه كانط بـ «الجلال» ونصف الموضوع بأنه «جليل».

وبينما يتواجد ما هو «جميل» في الطبيعة، فإن ما هو

« جليل » لا يوجد إلاّ في نطاق فكرنا فحسب.

أما هيغل 1770 ـ 1831 فإنه من بين أهم الفلاسفة الذين تعمقوا في دراسة علم الجمال. ففي كتابه « علم الجمال » يذكر هيغل ان الفن هو تحقيق لفكرتنا عن المطلق. وتعتبر فلسفة الفن عنده حلقة في مذهبه الفلسفي العام مثلها كمثل الدين والتاريخ. فالروح المطلق في اتجاهها الى المثل العليا، انما تتجه الى الجمال والى الحقيقة والى الألوهية، فيسفر اتجاهها هذا عن الفن والفلسفة والدين. والجمال عند هيغل هو التجلي المحسوس للفكرة، اذ إن مضمون الفن ليس شيئاً سوى الأفكار، أما الصورة التي يظهر عليها الأثر الفني فإنها تستمد بنيتها من المحسوسات. وفي مجال الفن تتجلى الحقيقة أي المطلق الجمالي عن طريق الوسيط الحسي. وقد يظهر بطريقة مباشرة كما هو الحال في أعمال النحت أو العمارة أو ألحان الموسيقى أو في الصور الخيالية الشعرية. وقد يتعذر أن نلمس حقيقة الجمال في أدنى صور الطبيعة الجامدة وكلما ارتقينا درجة في سلم الموجودات: من الجماد الى النبات ثم الى الحيوان فالإنسان، كلما بدا « الجمال » أي « المطلق » أكثر تألقاً ووضوحاً. ولعلّ الإنسان يبدع ويخلق من عنده أشكالاً وصوراً للجمال أكثر اكتمالاً مما يجده في العالم المحيط به، لأن التعبير الفني عن الجمال يتسم بتساميه عن الطبيعة الواقعية، فليس الفن تقليداً أو محاكاة للطبيعة بل هو محاولة للكشف عن المضمون الباطن للحقيقة. أما عن التزام الفنان، فيجب أن يكون هذا الأخير بعيداً عن كل غاية نفعية، وعليه أن يلتزم بالحقيقة الجمالية والتي تتجلى في الصور الحسية التي يبدعها والتي تنطوي على قيمة فنية خالصة وتحظى بتقديرنا لجمالها لذاتها فحسب.

وقد استطاع هيغل أن يدخل فلسفة الجمال في نطاق فلسفته الجدلية. وفي رده عما أثير من اعتراض حول امكان قيام علم للتذوق الجمالي، فقد أشار الى موقفه هذا في كتابه « في الاستطيقا » حيث يقول: « إن الفكرة هي أساس العلم وليست الخصائص الجزئية ولا الأشياء أو الظواهر، فيجب النظر الى الجمال بالذات وليس الى الموضوعات الجزئية ».

النظرية الماركسية اللينينية في علم الجمال

تتفرع هذه النظرية من الموقف الماركسي العام المفسر للتطور التاريخي، ولهذا فإن أصحاب المادية الجدلية يرون أن تاريخ الاستطيقا هو بعينه تاريخ الصراع بين المادية والمثالية، هذا الصراع الذي يعكس الصراع العنيف بين الطبقات التقدمية والطبقات الرجعية في كل مرحلة تاريخية للتطور الاجتماعي في سائر المجتمعات الإنسانية. وقد حدد الماركسيون مجال هذا العلم بقولهم: إنه العلم الذي يدرس تمثل أو فهم الانسان الجمالي للعالم المحيط به حسب قواعد منتظمة. وهذه الدراسة تنصب بصفة خاصة على فهمنا وادراكنا لطبيعة التطور الاجتماعي وقوانينه، والدور الاجتماعي المتغير الذي يؤديه الفن في المجتمع باعتباره صورة خاصة من صور تمثل الانسان وفهمه للعالم. وعلى هذا فإن مجال الاستطيقا الماركسية انما يتحدد بالنظر الى أهدافها وتتلخص في تمثل الإنسان الجمالي للعالم المحيط به. وتعتبر الاستطيقا الماركسية الفنون والابداع الفني، جزءاً مهماً منها بل هي القسم الأكثر أهمية فيها، وهي جمال العمل الابداعي الذي يصدر وفقاً لقوانين الجمال والشعور الفني والتأمل الفكري. وترى النظرية الماركسية إذن، في الفن صورة خاصة من صور فهم الإنسان للعالم وهي تدرس المبادىء العامة لموقف الانسان الجمالي ازاء الحقيقة الواقعية وتستخدم الاستطيقا الماركسية المنهج المادي لكي تكشف طبيعة العلاقات بين الفنون والوجدان الجمالي وبين الوجود الاجتماعي والحياة الإنسانية، وتبحث بأسلوب علمي، الأوجه المختلفة للفنون، وطبيعتها ونشأتها الأولى وعملية الابداع الفني، وصلة الفنون بالصور الأخرى للوجدان الاجتماعي ومواقف المدارس الفنية المختلفة ومدى ارتباطها بجماهير الشعب وبحياته الواقعية، والقوانين التاريخية التي تحكم تطور الفنون، ومميزات وخصائص الصورة الفنية، والعلاقة بين الشكل والمضمون في الفن، والمنهج الفني والأساليب والطرق الفنية. ودراسة هذه الموضوعات انما تتم في اطار المبادىء الأساسية للواقعية الاشتراكية والدور الاجتماعي المتغير الذي تلعبه في بناء المجتمع الشيوعي المقبل.

ولهذا فإن المهمة الرئيسية للاستطيقا الماركسية ـ اللينينية هي التحليل العلمي العميق والتقييم الموضوعي للعمليات الجمالية في عصرنا لتكون أساساً لتربية سائر الأفراد وأذواقهم الجمالية المتطورة ولكي تسهم في اعداد الفرد الشامل للمرحلة الشيوعية. وهكذا نرى الى أي حد ترتبط النظرية الجمالية الماركسية بالمبادىء الأساسية للمادية التاريخية وبأبعاد فهمها للتطور الاجتماعي.

بعد هذا العرض التاريخي لتطور مباحث فلسفة الجمال بوسعنا أن نلاحظ كيف أن جميع الجهود كانت تتجه نحو اقامة علم خاص لدراسة الظواهر الجمالية تمشياً مع النزعة

العلمية المعاصرة التي تتجه تدريجياً الى تبني النظرة الوضعية البعيدة عن التأمل الفلسفي في تناولها لظواهر الكون أو الإنسان. ولكن معظم هذه الجهود لم يكتب له النجاح ولا سيما في مجال الدراسات الإنسانية وبصفة خاصة في ميدان الدراسات الجمالية، ولهذا فإن أي محاولة لاقامة عمل تجريبي للجمال على نسق العلوم الطبيعية والكونية لن تبلغ أهدافها المتوخاة، ذلك أن ظاهرة الجمال انما تستند أصلاً الى الذوق، وهو ذو طابع فردي بحت، بقطع النظر عن السياق البيولوجي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو التاريخي العام، فإن استنادنا الى هذه الاطارات، مجتمعة أو منفردة، لن يتيح لنا أن نتمكن من رصد الأذواق والمواجد في اختلافاتها الفردية ذات الثراء العريض والتي تشكل في الحقيقة الأساس الراسخ لأي تقدير جمالي. ولكن بالرغم من هذه الصعوبات قام تياران متعارضان بنظرتهم الى الجمال والتقدير الجمالي.

التيار الأول يقول إن موضوعية التقدير الجمالي إنما تستمد من الموضوع وليس من الذات؛ والتيار الثاني يقوم على النظرة الذاتية في التقدير الجمالي. هذا الاختلاف هو شاهد واضح على استحالة قيام علم للجمال لا يستند الى إطار فلسفي واضح المعالم. واذا أردنا أن نرصد في عصرنا الحاضر أشهر النظريات الجمالية ومواقف الجماليين المعاصرين في تفسيرهم لظاهرة الجمال نستطيع أن نحصر هذه المواقف أو النظريات في اتجاهين كبيرين:

أولاً ـ اتجاه نظري ميتافيزيقي: ويمثله كل من فيكتور كوزان ولامينيه وجبريل ساي واتين سوريو وتولستوي ورسكن وكروتشي. وأصحاب هذا الاتجاه على اختلاف منازعهم الفلسفية يستندون الى أفكار تأملية مسبقة متعالية على التجربة الحسية؛ أي انهم يجعلون للجمال مصدراً يعلو على الواقع الحسي ويجاوزه. فمثلاً كروتشي 1861 ـ 1952 يعتبر علم الجمال لغة عامة أو علماً للتعبير والدلالة وأن العمل الفني حدس حسي لعاطفة بعينها جاء ذلك العمل الفني أيضاً تعبيراً كاملاً عنها؛ فما اللوحة أو الكلمات المكتوبة أو الأصوات سوى مساعدات سببية تعين الآخرين على أن يحدسوا الحدس نفسه. أما رسكن 1819 ـ 1900 فهو يرى أن الشعور الجمالي غريزي في الإنسان أي انه سابق للتجربة، والأساس الموضوعي للفن هو الجمال الإلهي المشاهد في الطبيعة والذي يعد نقشاً يبدعه الله في مخلوقاته. فالفن الكامل إنما ينقل عن جمال الطبيعة الإلهي.

ثانياً ـ إتجاه تجريبي: أما الاتجاه التجريبي في دراسة الظاهرة الجمالية فيمثله فخنر 1801 ـ 1887 وهو الاستقراء في الكشف عن الجمال الموضوعي بادئاً من الواقع المحسوس. وجاء اتباع من مدرسة فخنر وربطوا بين علم الجمال والبيولوجيا وبين علم الجمال والفيزيولوجيا (غرانت ألن). وقد حاول تين 1828 ـ 1893 تأسيس علم جمال تاريخي فأشار إلى أن ثمة عناصر ثلاثة يتأثر بها الجمال وهي: البيئة والزمان والجنس. وقد حاول شارل لالو أن يؤسس نظرية تفسر ظواهر المجتمع الجمالية وتطورها خلال التاريخ، وهذه المدرسة تدرس الفن من الوجهة الاجتماعية وترى أن المجتمع وحده هو مصدر القيمة الجمالية.

وقبل أن نختم حديثنا في هذا الباب لا بد من ذكر اتين سوريو أستاذ علم الجمال بالسوربون الذي يعد من أعظم المفكرين الذين دفعوا بالدراسات الجمالية دفعة قوية. وقد أكد سوريو الصلة الوثيقة بين الفن والفلسفة، الأمر الذي أفضى به الى أن يتوقع تحول علم الجمال في المستقبل الى نظرية فلسفية في المعرفة، فهو يرى أن الفيلسوف ينظر الى إنتاجه نظرة الشاعر الى قصيدته أو الرسَّام الى لوحته المبدعة.

ومن أهم كتبه كتابا «الصلة بين الفنون الجميلة» و«مستقبل علم الجمال». واذا تكلمنا فيما تقدم بإسهاب عن نشأة الدراسات الجمالية والمحاولات التي قامت لتأسيس علم مستقل، فلا بد الآن من تقييم الظاهرة الجمالية وما يرتبط بها من أحكام وارتباطها مع قيمتي الحق والخير.

لقد حاول فلاسفة الجمال الوصول الى طريقة واحدة لتقييم الظاهرة الجمالية، وذلك بوضع تعريفات جامعة مانعة على طريقة المنطقيين؛ ولكنهم وجدوا أنفسهم أمام ظاهرة تستعصي على التعريف، لأن حقل الظاهرة الجمالية هو الوجدان والشعور لا حقل العقل والقضايا المنطقية.

فقامت المدرسة الحسية تصف الجمال بأنه ظاهرة محسوسة، وان الإحساس بالجمال عملية حسية بحتة لا تتجاوز رصد السمات الحسية الخارجية للآثار الجميلة. وقامت المدرسة الاجتماعية تحاول إلغاء الفروق الفردية، واعتبار الذوق حصيلة للمجتمع وليس للأفراد، وقالت المدرسة التجريبية بتعرية الأحكام الجمالية من سماتها الفردية. كل هذه المدارس حاولت تقنين المقاييس المادية للظاهرات الجمالية لكي يتيسر اخضاع هذه الظاهرات لما تخضع له بالعقل ظواهر الطبيعة من مقاييس مادية فأرجعوا مثلاً، جمال الصورة أو الرسم أو التمثال الى مقاييس مادية مثل درجات التلوين وأنواعه المختلفة والظلال والانعكاسات الضوئية

والخطوط وطريقة ترتيب وموازنة مفردات الصورة أو الرسم، وطريقة شغل الفراغات ووحدات الرسم، وأيضاً مثل الزاوية التي يؤثر الفنان أن يضع رسمة من ناحيتها... الخ. كل هؤلاء حاولوا أن يضعوا مقاييس واحدة يستعملها جميع الناس للوصول الى نتائج مشابهة للجمال عند جميع الذين يستعملونها. ولكن هذه المحاولات لم يكتب لها النجاح لأنها تجاهلت جميعها، العنصر الفردي الذي لن يقوم بدونه أي حكم جمالي رشيد. واذا كان بعض من تصدوا للدراسات الفنية قد نجحوا في وضع مقاييس عامة لبعض الظاهرات الفنية، وهذا يسمى بالموقف الاكاديمي في الفن، فإنه سرعان ما كانت تقوم ثورات فنية تقلب هذه المقاييس وتخلق مكانها مقاييس جديدة للتقدير الجمالي. وقد عبَّر برغسون عن ذلك بقوله: «إن هؤلاء الذين يخضعون الظاهرات الفنية والحيوية للمقاييس العامة، قد أخفقوا في ادراك الذبذبات الحية للعمل الفني في وحدته وأقسامه وحيويته الدافقة، لأن كل موضوع فني يحتفظ بلون خاص وصبغة مميزة وطابع فريد، اذا كان عملاً فنياً خالصاً وحياً. وتقدير هذه الحيوية إنما يرجع الى مدى ارتباط هذا العمل وتداخله مع العامل النفسي الفردي».

أما عن ارتباط الحق بالجمال فإنه عائد الى الصدق في ميدان الفن، فإن الشيء يخلو من الجمال اذا خلا من الصدق. وليس معنى هذا أن الصدق في ميدان الفن مطابق للصواب في ميدان البحث عما هو حق؛ اذ الصدق في التعبير الفني متعلق بالوجدان وليس بالعقل. ومعنى ذلك أن صدق الأشياء الجميلة هو في تعبيرها القوي المخلص، عن المشاعر الجميلة، فليس الجمال هو الحق المنطقي أو الفلسفي أو العلمي، ولكنه الحقيقة منظور اليها من ناحية الوجدان والشعور.

أما عن علاقة الخير والجمال فعلاقتهما ليست دائماً متطابقة كما عند أفلاطون الذي كان يطابق بين الجمال بالذات والخير بالذات؛ فقد تتعارض الظاهرة الجمالية مع الخير الذي تعارف عليه الناس كما نجد ذلك عند اتباع مدرسة الفن للفن، ومن ثمة فلا يمكن وصف الأثر الفني بالقبح اذا ما تعارض مع مفهوم الخير.

والخلاصة ان اختلاف الأفراد في مجال التذوق الفني يجعل من الصعب تعريف الجمال، ومع هذا فإنه يلوح ان بين الأشياء الجميلة طابعاً مشتركاً وصفة خاصة تجعلها جميلة، ويرجع اختلاف أذواق الناس الى جملة أسباب منها التربية أو البيئة بمعناها الواسع أو الى تأثير ما هي كل منا في الحكم على جمال الأشياء حينما تتدخل ذكرياتنا في عملية التقدير الجمالي. وقد يرجع اختلاف الأحكام الجمالية الى أن الناس يخلطون دائماً بين الجمال وصفات أخرى، فهم يظنون أن الشيء الجميل يجب أن يكون نافعاً ومفيداً، والواقع أن الجمال لا يقترن بالمنفعة مطلقاً وانما يتصادف أن يكون الشيء الجميل نافعاً، ولكن تحقيقه لمنفعة ما، لا دخل له لنعته بالجمال، وكذلك يجب التمييز بين صفة الجمال في الشيء وصفة الامتاع أو الملاءمة فيه، كما انه يتعين ألاّ نخلط بين الجمال والجاذبية الجنسية فيقع التقدير الجمالي تحت وطأة الشعور الجنسي، كما كان فرويد يعتقد. ومن المخاطر التي يجب أن لا نقع فيها عند تقيمنا الجمالي للأمور هو الخلط بين صفة الجمال في الشيء والصفات الأخرى المتعلقة به، لأننا كثيراً ما نعجز عن فصل هذه الصفات فتدخل في تقديرنا لجمال الشيء ويكون ذلك داعياً الى التشتت الكبير في اختلاف أذواق الناس. وكلما استطاع المتذوق استبعاد أكبر عدد من الصفات التي تتداخل مع صفة الجمال في الشيء كلما ازداد اقترابه من ادراك الطابع الجمالي في الشيء الجميل. ونختم كلامنا عن التقدير الجمالي وتقييم الأعمال الجمالية بما قاله غاربت في كتابه «فلسفة الجمال»: «إن التقييم الجمالي ما هو إلا تعبير عن علاقة تعاطف بيننا وبين الأشياء التي تستحوذ على مشاعرنا بما ركّب فيها من سمات جمالية تجرنا إلى اصدار حكمنا عليها بالجمال. فالجهد الجمالي ليس سوى إدراك المرء لحالات نفسه مجسمة في أشياء محسوسة. وكل ادراك للجمال إنما هو تعبير عن هذا الاحساس أي عن دلالة الصورة على الأحاسيس، فيصبح للصورة الجمالية محتوى ومضموناً يشارك المتذوق في تكوينه من ناحية الانفعال العاطفي المصاحب للإحساس بالجمال وأيضاً من ناحية التحامه وتجاوبه مع ما أضفاه الفنان المبدع للصورة من ثراء وألوان عليها، وما يخلعه عليها كذلك من إيديولوجيته أي من أفكاره وآرائه وتقاليد عصره ونظمه السياسية والاجتماعية، وكذلك ما يمنحه للأثر الفني من تقنية بارعة أو سمة أو تقليد خاص بمدرسة فنية معينة».

مصادر ومراجع

- دوفرين، م.، ظواهرية التجربة الجمالية، المنشورات الجامعية، P. U. F., 1953.
- دو لا كروا، جان، الشعور الجمالي، المنشورات الجامعية، 1939، P. U. F.
- ريد، ص.، فلسفة الفن الحديث، لندن، فابر، 1944.
- ريد، ص.، معنى الفن، لندن، فابر، 1944.

- سوريو، أ.، تقسيم الفنون، فلاماريون، 1947.
- سوريو، أ.، الجمال العقلي، باريس الكان، Alcan، 1904.
- سوريو، أ.، مستقبل الجمال، ماشيت، 1912.
- كانط، ايمانويل، نقد الحكم.
- كروتشي، الجمال كطريقة علمية للتعبير، المنشورات الجامعية، P.U.F.، 1939.
- لالو، شارل، تعبير الحياة في الفن، الكان، Alcan، 1933.
- لالو، شارل، الفن والأخلاق، الكان، Alcan، 1922.
- لالو، شارل، مبادىء الجمال، الكان، Alcan، 1952.
- لوسيه، الدور الاجتماعي للفن، باريس، 1937.
- مارلو، أ.، الخلق الفني، سكيرا، 1948.
- نادوسيل، موريس، مدخل الى علم الجمال، المنشورات الجامعية، P.U.F.، 1953.
- هيكل، الاستطيقا.

كميل الحاج

جنون

Folie
Insanity, Madness
Irrisnn

1 ـ تحديد:

نقول في اللغة العربية جنّه الليل أي ستره وأظلم عليه. وجُنَّ الرجل (في المجهول) جناً وجنوناً أي زال عقله أو فسد أو دخلته الجن فهو مجنون. («محيط المحيط» لبطرس البستاني).

إن هذا المفهوم يقترب جداً من المفاهيم القديمة الشائعة في مختلف المجتمعات. فالمجنون هو ذاك الانسان الذي فقد عقله ودخلته الشياطين، أي أنه فقد طبيعته الانسانية وتحول إلى كائن خطير قد حلّت عليه اللعنة. لذا كان الضرب الجسدي أحد الوسائل المستخدمة لطرد الشياطين منه.

إن صورة الجنون وما يرافقها من خوف وغموض ما تزال حتى الآن قائمة في أذهان الكثيرين من الناس. كل ما يعرفه الناس هو أن المجنون انسان مخيف يضرب ويقتل ويحطم كل ما يعترض طريقه، إنه كالوحش الكاسر.

إن كلمة الجنون سبقت نشوء الطب النفسي الذي بدأ في القرن التاسع عشر. فالجنون كلمة غامضة وهي لا تشكل كياناً طبياً واضحاً؛ أي لا يوجد مرض محدد المعالم والعوارض إسمه الجنون. ومما لا شك فيه أن أطباء النفس لا يستعملون كلمة «جنون» عندما يصنّفون الأمراض النفسية أو عندما يقومون بتشخيص المرض.

الجنون ليس مرضاً محدداً، إنه حالة مغايِرة للعقل والمنطق. إنه بمثابة عاصفة من الانفعال والعنف والغرابة، بحيث يعجز العقل أن يصمد أمامها أو أن ينتصر عليها أو أن يجد لها التفسير الصحيح. من هنا الخوف الغامض الذي كان يدفع بالمسؤولين إلى اعتقال المجانين وعزلهم وتكبيلهم بالحديد، وضربهم، وكأنهم صورة الشر المستطير أو الخطر الذي يهدد كل فرد في المجتمع.

يبدو أن مفهوم الجنون غامض وواسع، فهو لا يشير كما قلنا إلى مرض عقلي معين، إنه يشمل الاضطرابات العقلية والسلوكية بحيث أن تصرفات الشخص تتخطى المألوف وقواعد المنطق وحدود الواقع والمعايير الأخلاقية والاجتماعية. وأحياناً يقول الناس: فلان مجنون لأنه فعل كذا وكذا؛ أي أن سلوكه أصبح غير مألوف وغير سوي. والأمثلة المستمدة من الحياة كثيرة ولا تحصر. فلان يخامر ويقامر ويعود إلى المنزل صباحاً وقد فقد كل ما يملك. وفلانة قد أصبحت عصبية، تصرخ وتضرب أولادها لأسباب تافهة. فلان يعتقد أنه من سلالة الملوك والأمراء وعليه أن يحكم البلاد ويقود العباد، وفلان يشعر أنه ملاحق وأن الناس يتآمرون عليه، أو أن زوجته تخونه وتريد أن تدس السم له في الطعام. هذه امرأة تتبرج وترتدي الثياب بصورة غريبة تثير التساؤل، وأخرى تعاشر أكثر من رجل ولا تستطيع، دون أن تعرف، أن تخلص لرجل واحد تبني معه الحياة الهنية. وهذا رجل متطير يعزل نفسه في الغرفة ويرفض أن يقابل الناس، واذا حاول أحد أن يخرجه من عزلته، فانه قد ينقضّ عليه ويضربه.

إن الجنون فنون، كما تقول العامة، وهذا يعني أن صوره متعددة ومتنوعة بتنوع الغرابة في السلوك. والصفات البارزة في الجنون هي العنف والغرابة في التفكير والسلوك. وهذه العوارض تدخل في أكثر من مرض نفسي.

2 ـ المفاهيم:

ليس الجنون إذن عبارة طبية ـ نفسية بالمعنى الدقيق للكلمة. فالجنون له عدة مفاهيم:

1 ـ المفهوم الشعبي: وهو مفهوم قديم لا يزال شائعاً في بعض البلدان، ويتناول كل ما هو مخيف وشيطاني وصارخ في

السلوك. فالجنون يحدث عندما تدخل الأرواح الشريرة إلى الانسان، وهذا يعني أن الطبيعة البشرية قد دنسها الشر، والجنون هو عقاب إلهي نتيجة لتخطي المحرمات والقيم (غضب السماء والآلهة). والعلاج يكون من أعمال الشيخ والساحر والراقي، والهدف هو تطهير المريض من الخطيئة والروح الشريرة. وهذه الاعتقادات والوسائل العلاجية ما تزال قائمة حتى اليوم في بلدان أميركا اللاتينية وأفريقيا والشرق الاوسط والاقصى. إذ يلجأ المعالج الشعبي إلى بعض الممارسات: استعمال البخور والدخان، الصلاة، الضرب، الحجاب...

2 ـ **المفهوم الأدبي للجنون**: ويعني حالة من الغيبوبة والغرابة تعتري الأديب أو الفنان وتبعده عن حدود الواقع والمنطق، فيسبح في عالمه البعيد، يستنبط الصور والأفكار الغريبة إلى درجة الهذيان، أمثال بودلير وبريتون وأرتو وشوبنهور وشكسبير وبيكاسو... أصبح الجنون نمطاً وجودياً في العالم بل حالة نفسية أدبية، وفي هذا العالم يحلق أصحاب الأدب السريالي والرومنطيقي... وهنا لا بد لنا من القول بأن الجنون الأدبي ليس انفصالاً كاملاً عن الواقع والعالم، إنه غيبوبة مؤقتة يعود بعدها الأديب أو الفنان إلى حلبة الواقع. والأديب الذي يدخل إلى عالم الهذيان ولا يخرج منه، يغامر في أن يكون أدبه مجبولاً بالهذيان والتفكك. إن ما كتبه نيتشه في أواخر أيامه وأثناء جنونه، كان أقرب إلى الطب النفسي منه إلى الفلسفة. المهم إذن هو في إمكانية العودة إلى عالم الواقع والناس.

إن أرتو (أديب فرنسي توفي عام 1948) يشن حربه ضد الطب النفسي وضد المجتمع المريض ويطالب بالحق في الجنون، وهو يعتقد أن الطب النفسي بدعة أوجدها المجتمع البورجوازي للحفاظ على مؤسساته ضد الناس الأذكياء وذوي التفكير الشفاف. المجتمع هو المريض وهو الذي يدفع بالناس إلى الجنون، هذا المجتمع الغارق في الخطيئة والجنس. والرد على هذا المجتمع يكون، حسب أرتو، عن طريق الجنون الخلاق والطهارة. والشفافية الذهنية لا تحدث إلا بالتمرد الحقيقي على المستنقعات الآسنة في المجتمع.

3 ـ **المفهوم التاريخي**: ويتناول تطور النظريات عن الجنون والمرض العقلي. إن الفكر اليوناني القديم طرح بعض النظريات التي بقيت تثير اهتمام العلماء إلى أمد طويل في كثير من البلدان. إذ قسم هيبوقراط الناس إلى أربعة أمزجة انطلاقاً من العناصر الطبيعية الأربعة: الهواء، التراب، الماء، النار، ويقابلها اللمفاوي، الدموي، الصفراوي والعصبي. وينتج المرض النفسي عن اضطراب المزاج وتقلباته. ويعتقد أرسطو أن الغضب (الجنون) يحدث عن غليان الدم وتصاعد الأبخرة إلى الرأس، والرغبة في الثأر. ويبدو أن مسألة الأبخرة بقيت قائمة حتى القرن السابع عشر. إن كلمة جنون وترادفها باللاتينية Follis التي تعني الانتفاخ بالهواء مثل البالون، أي أن الجنون يعود إلى انتفاخ الرأس بسبب الأبخرة المتصاعدة إليه. وفي عصر الكنيسة، كان ينظر إلى المرض على أنه نوع من العقاب الإلهي، وكانت الكنيسة لا تؤمن بالطب بل إنها ترى الخلاص في القوة الروحية وفي اللجوء إلى المخلّص. لذا حل رجالات الدين والكهنة مكان الأطباء، وقد قاموا بإنشاء المراكز والمصحات لمساعدة المنكوبين. وكل مستشفى كانت تحمل إسم قديس بصورة عامة. في البداية، كانت هناك مقاومة ضد اللجوء إلى الطب والسحر، وكان السحرة ينالون عقابهم حتى الموت. وبدأ إنشاء المصحات المذكورة بعد القرن الخامس عشر. وكانت تضم هذه المراكز مختلف الأمراض والانحرافات: المجانين، الفقراء، المجرمين، المومسات، الأمراض الزهرية، السحرة،... كل هؤلاء كانوا يعيشون عيشة قاسية لا عناية فيها ولا اهتمام. وتجدر الاشارة إلى أن هذه المصحات كانت تستعمل قبل ذلك لعزل المصابين بالبرص. لقد مرت البشرية بمسلسل الرعب وكان البرص الحلقة الأولى، ثم جاء السل فالجنون الذي حل مكان البرص وكان يثير الذعر والرفض في نفوس الحكام والعامة. وعاد الجنون اليوم لينشر خطره في كل مجتمع وظهرت أيضاً التورمات الخبيثة. وما يزال الطب حائراً وفي منتصف الطريق أمام هذه الكوابيس الجديدة.

وإذا كان البرص يثير الرعب والقرف ويستوجب العزل، فإن نصيب الجنون لم يكن بأقل من ذلك. لقد وصلت الرغبة في العزل إلى وضع المجانين في سفينة خاصة تجوب نهر الرين، على سبيل المثال، وكأنها تريد أن ترحل بهم إلى المجهول. وهذا الاستعمال بقي قائماً في أوروبا حتى القرن السادس عشر.

إن قصة الجنون طويلة في مسارها المأساوي. اذ بقيت أساليب العزل والتعذيب وسلاسل الحديد تشكل قدر اللعنة والموت عند المجانين حتى جاء بينل Pinel في القرن التاسع عشر وحرّر المجنون من السلاسل وأطلق صرخته الانسانية، فكان نور جديد في ظلام رهيب.

في القرن السابع عشر، كان ينظر إلى الجنون على أنه نوع

من الضلال والخطأ. فالعقل يعني اليقين والحقيقة. أنا أفكر إذن أنا لست مجنوناً. لذا كان يزج بالمجانين في المصحات والزنزانات وهم في حالة من البؤس والشقاء. وكانوا عراة، أو يرتدون الثياب الممزقة التي لا تقيهم شر البرد والرطوبة، وكانوا لا يرون النور إلا قليلاً. ويدخل مع فئة المجانين العاطلون عن العمل، أي الذين يتسكعون في الشوارع. وبقيت هذه الحالة خلال القرن الثامن عشر، وانصب اهتمام المسؤولين على مكافحة الشحاذين والفقراء وعزلهم في المصحات لامتصاص النقمة ثم تشغيلهم وكأنه محكوم عليهم بالأشغال الشاقة. وقد برزت هذه المشكلة في المدن الصناعية مثل ليون وهامبرغ. ركّز العصر الكلاسيكي على تمجيد العقل والفضيلة وعلى إنزال العقاب بالخارجين عن القانون والأخلاق، وكان هناك ارتباط بين الفقر والكسل والجنون والزهري وغيرها من النقائص البشرية التي تُربط بمبدأ اللعنة، وكان يُنظر لهؤلاء جميعهم على أنهم قد فقدوا الوعي والعقل والفضيلة. وكان يسجل على ملف المريض ملاحظات تتعلق بمسلكه الديني (أي أنه يشتم الله ولا يذهب إلى الكنيسة). وهكذا حاول المجتمع البورجوازي في أوروبا أن يحافظ على تماسكه وأن يعالج الجنون والفقر وغيرهما بالقهر والسجن والأشغال الشاقة حتى وصلت نسبة الاعتقال إلى واحد بالمئة في مدينة باريس على سبيل المثال (فوكو). فالجنون كان إذن تهديداً للنظام الاجتماعي. وكان الاعتقال وراء قضبان الحديد الحل العملي، لأن المجنون قد فقد، حسب المفهوم الشائع آنذاك، طبيعته الانسانية، وتحول إلى وحش مخيف، أي أنه لا ينظر إليه كمريض بحاجة إلى العناية والعلاج وإنما كوحش بالذات.

إن مفهوم الجنون في العصر الكلاسيكي بقي أخلاقياً دينياً ولم يعتمد على النظرة العلمية. أما في القرن الثامن عشر، فقد جرت بعض المحاولات لتصنيف الأمراض ومن بينها أعمال دوسوفاج ودوبليه، فالأول قسَّم الأمراض النفسية إلى أربعة أنواع:

1 – الجنون الناجم عن سبب خارجي لا يتعلق بالدماغ (وسواس المرض والرباص).

2 – الهذيان الناجم عن تقرحات في الدماغ أو عن ضعف في وظيفة الارادة مثل الهوس والسويداء.

3 – الهذيان المؤقت الناجم عن بعض التسممات والالتهابات.

4 – الخبل الناجم عن خلل في مستوى التفكير.

ثم جاء تصنيف دوبليه الشبيه إلى حد ما بالأول ولكنه أكثر دقة بصورة عامة:

1 – الجنون القائم على الهذيان والعنف والمصحوب بارتفاع الحرارة. وهذا قد يكون حصيلة التهاب في الدماغ أو بعض الامراض الحادة.

2 – الهوس أي الهذيان الثابت ودون حرارة، ودون التهاب حتمي في الدماغ. وصاحب هذا المرض يمتلك قوة غريبة ومقاومة هائلة ضد الجوع والتعب والبرد والنعاس، ويمتاز أيضاً بالهيجان والعنف.

3 – السويداء وتتصف بالهذيان المستمر والهادىء والتركيز على شيء معين (الميل إلى التشاؤم والموت).

4 – الخبل: وهو أدنى درجات الجنون خطورة. ويتصف بضعف التفكير والدماغ وبصعوبة العلاج. ومن الطرق العلاجية المستعملة آنذاك نذكر: الفصد والكي وتنظيف المعدة، والحمامات الباردة وحلق شعر الرأس ثم وضع قبعة عليه مبللة بالماء والخل...

إن القرن الثامن عشر قد مهد الطريق أمام القرن التاسع عشر، وقد كان للفلاسفة والعلماء تأثير لا ينكر في إشاعة المناخ الانساني لذلك العصر: نيوتن، فولتير، روسو، مونتسكيو،... ثم جاء الأدب الرومنطيقي الذي أطلق العنان للمخيلة والأحلام والعاطفة؛ وفي عام 1789 جاءت الثورة الفرنسية بشعاراتها الجديدة: الحرية ـ العدل ـ الإخاء. وأعلن بينل 1745 ـ 1826 ثورته الانسانية لتحرير المجانين وحماية الانسان. لم يعد الجنون الآن موضوعاً للنبذ والخطيئة والتعذيب، بل أصبح موضوعاً للدراسة بأبعاده الانسانية والاجتماعية. لقد أمر بينل في مصح Bicêtre، المخصص لحالات الجنون، بفك سلاسل الحديد وإخراج المجانين من الزنزانات، وقد اقترب من أحدهم، وهو ضابط قد قتل في المصح أحد الممرضين، وقال له: «كن عاقلاً ولا تؤذ أحداً، فأنا سأطلق سراحك وأفك أغلالك. كن لطيفاً وواثقاً، سأعيد لك الحرية». وكان الضابط يستمع في زنزانته إلى بينل بكل هدوء وصمت، وبعد أن سقطت سلاسل الحديد، هرع الضابط ليمجد الشمس والنور صارخاً: كم هذا حقاً جميل. وخلال سنتين من التجربة، كان سلوك الضابط طبيعياً وكان يساعد بكل اندفاع في أعمال المصح وفي قيادة بقية المرضى.

كان أبطال الثورة يشتبهون بوجود الخونة والجواسيس داخل المصح، والذين زجّوا بأنفسهم في صفوف المجانين هرباً من الموت الزؤام. لذا كانت الرقابة شديدة على المصح

وكانت الرغبة قوية في الكشف عن الجنون، مما دفع الى الاهتمام بالنواحي الطبية ـ العلمية.

وكان بينل يعتمد على ثلاثة مبادىء في تعامله مع المريض:

1 – الصمت: ويعني الاصغاء إلى المريض والإستماع إليه، وعلى المريض أن يواجه تجربة الصمت، لأنه في الصمت يسيطر القلق وسط الحرية. والصمت وسيلة لاكتشاف الذات والعودة إليها.

2 – المرآة: يعتقد المجنون أن الآخرين يلاحقونه ويتآمرون عليه، والمهم أن ينظر إلى المرآة ليرى نفسه ملاحقاً من نفسه وليس من الآخر. وهذا ما يؤدي الى الاعتراف بالذات أو التعرف إليها على الأقل.

3 – المحاكمة: كان بينل يقوم بمحاكمة وهمية لبعض المرضى الذين يشعرون بالملاحقة والذنب وبالحاجة إلى التبرئة.

وبعد إعلان ثورته في مصح Bicêtre عام 1793، قام بينل بالعمل نفسه في مصح آخر للنساء Salpétrière. وبعد وفاة بينل تابع تلاميذه نشاطهم الانساني وأبحاثهم الطبية، ومن بينهم نذكر Esquiral الذي يعود الفضل إليه في ظهور قانون 1838 والذي ينظم قبول المجانين في المصحات. ومن بنود هذا القانون، هناك نوعان من الاستشفاء، الأول إختياري يتم بطلب من عائلة المريض أو من أوصيائه والثاني إلزامي يتم بناء على طلب الشرطة التي تعتبر حالة بعض الأفراد خطرة. وهذا القانون ما يزال ساري المفعول حتى اليوم. ويعتقد Esquiral بأن الضغوط النفسية والأخلاقية مهمة في تشكيل الجنون بالاضافة إلى التقرحات الدماغية وضغوط الوسط.

– من جهة أخرى، نشر لوكاس Lucas عام 1847 كتاباً عن الوراثة وأثرها في الجنون، وقد فتح بذلك آفاقاً جديدة أمام الباحثين في الطب النفسي أمثال موريل وماغنان اللذان يركزان على نظرية التلف الأصلي الناجم عن وراثة مريضة أو عن عوامل معيقة للنطور، مثل التسممات الداخلية والكحول والالتهابات والبؤس وغيرها من العوامل التي تعرقل مسارات النمو وتحدث فيه التلف. وهذا التلف يظهر على الصعيد الجسدي والمورفولوجي، كما أنه يظهر على الصعيد الذهني والنفسي. (اضطراب الطبع والسلوك، الارادة، عدم الاستقرار الانفعالي، الاندفاعية العمياء...). وباختصار، يبدو أن التلف حالة مرضية في جبلّة الشخص تضعف من مقاومته النفسية ـ الجسدية ولا تحقق بالتالي الشروط البيولوجية للصراع من أجل الحياة.

– وفي عام 1883 نشر كرابلن الألماني 1855 ـ 1926، كتاباً في الطب النفسي وقد قسم الأمراض النفسية إلى نوعين رئيسيين: الذهان الهوسي ـ الاكتئابي. (وفيه يمر المريض بحالتين من الاضطراب مع شيء من التعاقب) هناك مرحلة هوسية تتميز بالهيجان والعنف والنشاط العارم غير المركز، وبالثرثرة والانبساط الزائد، وقد يترافق كل ذلك بالهذيان. وهذه المرحلة قد تستمر شهوراً أو أكثر ليدخل بعدها المريض في مرحلة ثانية تتصف بالانهيار والارهاق والحزن والخوف والشك. إلى جانب هذا المرض، هناك الجنون المبكر الذي يتخذ ثلاثة أشكال: جنون الشباب، جنون الاضطهاد والعظمة، والجنون التخشبي (تشنج الحركات الحسية ـ الحركية والجمود الجسدي ـ النفسي) ويعتقد كرابلن بأن حالات الجنون المذكورة صعبة الشفاء وكأنه بذلك يعطي أهمية لحتمية القدر.

– في الولايات المتحدة، برزت النظرة الانسانية إلى الجنون وجرت المحاولات منذ القرن التاسع عشر 1840. وفي عام 1844 ظهرت مجلة الجنون وجمعية الطب النفسي. أما في روسيا فإن حركة الطب النفسي لم تبدأ إلا في القرن التاسع عشر وكانت معظم الأبحاث تعطي الأولوية لاضطراب وظيفة الدماغ والمنعكسات الشرطية.

– يعتبر القرن العشرون المرحلة الحاسمة في تقدم الطب النفسي من حيث النظريات والوسائل العلاجية. في عام 1911 وضع الطبيب السويسري العبارة العلمية لكلمة جنون أي الشيزوفرانيا أو الفصام، وحاول أن يجمع بين البعد العضوي والبعد النفسي. وفي الفصام تنقطع الصلة الحية مع العالم ويغرق المريض في العزلة القاتلة والهذيان. وفي عام 1921 حاول كرتشمر أن يربط الميول المرضية بطبيعة الجبلّة (انظر مادة طبع). فالبدين معرض أكثر من غيره للجنون الدوري (الهوس ـ الاكتئاب) بنسبة 64 % بينما النحيل معرض أكثر للفصام بنسبة 50 % والرياضي للفُصام والصرع (العزلة والعنف). أما ياسبرز (فيلسوف وعالم نفس ألماني توفي عام 1969) فإنه ينطلق من المنظار الفنومنولوجي ـ الوجودي ويحاول أن يفسر الجنون على أنه ردة فعل كلية إزاء الوجود أو العالم المعاش.

إن الموقف الوجودي تبناه بعض أطباء النفس في السنوات الأخيرة أمثال لانغ وكوبر، وظهر ما يعرف بـ «الطب النفسي المضاد»، أي ضد الطب النفسي التقليدي الذي يعتمد

على أساليب القمع والتخدير الكيميائي والاهمال لوجود المريض كإنسان قائم في العالم. في الجنون، يرحل المريض في مملكة ذاته الرهيبة، غير أن الأطباء لا يدعونه يكمل رحلته، فيتآمرون عليه مع أهله والمجتمع، وتنقطع الرحلة بالاعتقال في المصح العقلي وبالصدمات الكهربائية وبالأدوية. كثير من المجانين يخرجون معافين بعد هذا الرحيل إلى العالم الداخلي وبدون أي دواء. إن أصحاب الطب النفسي الوجودي يستعملون كلمة جنون بمعنى الفُصام، لأن موجات الجنون تكتسح المجتمعات المعاصرة وتهدد الانسان في صحته النفسية، ولأن العالم الذي نعيش فيه اليوم لا يخلو من الأخطار والضغوط المتعددة والمتناقضة في معظم الأحيان. إن معظم علاقاتنا الانسانية تقوم على المسخ والتبعية والتشويه، وهناك ميل للمسخ والتشييء في حياتنا اليومية. والجنون قد يكون وسيلة يلجأ إليها الكائن للرد على وضعية مهددة لا يمكن أن تعاش (المفهوم الوجودي). ذكرت لي مريضة أنها كانت تلجأ إلى العنف والتمرد (الجنون) لأنها تريد أن يكون لها وجود في العالم. كان لديها طموح في أن تصبح امرأة معروفة ومشهورة (فنانة، كاتبة...)، غير أن ظروفها المعاشة حالت دون ذلك، بمعنى أنها كانت تشعر بسخافة الواقع وبتفاهة الوجود، إنها اللاشيء المسحوق. والجنون طريقها إلى الحياة وسط ظلمة الموت.

المهم في رحلة الجنون، أن تعرف الأنا طريق العودة إلى الواقع وإلى العمل الفاعل في العالم، وإلاّ غامرت في أن تخسر وجودها الحي وعلاقتها مع الآخر؛ أي أنها تصبح منفصلة، ممزقة، ضائعة، ومعرَّضة للتدمير والموت.

الجنون يكشف عن الوجه الآخر في الكائن، عن قواه اللامعقولة التي تحمل معها النور والظلام. الجنون قد يكشف لنا بالفعل عن عبثية الواقع وتفاهة الظروف وحقارة البشر، أي أنه يضع المجتمع في قفص الاتهام والذنب. الواقع لا يعبر دائماً عن الحقيقة التي قد تكون رهيبة ومخيفة معاً، الواقع نفسه قد يكون وهماً أو ضلالاً أو انحرافاً. والمجنون هو ذاك الانسان الذي لا يستطيع السيطرة على نزواته وانفعالاته، ولا التكيف مع عالم التزييف والعنف والظلم والتقليد.

البشر الذين يُقال عنهم بأنهم أسوياء وقادة شعوب، يرتكبون المجازر ويشعلون الحروب ويسفكون الدماء. مئة وخمسون مليوناً ماتوا خلال الحرب الأولى والثانية على أيدي بشر يقال أنهم أسوياء. والذي يتمرد أو ينتقد في الظروف العادية، يساق إلى المصح ويقال عنه مجنون. قد يكون الجنون أحياناً انتصاراً على الموت في قلب الحياة. هذه الحياة التي يتوقف فيها الرجاء وتنعدم فيها الزمنية والحرية. ومع ذلك، ليس بإمكاننا دائماً ان نعذر المجنون عندما يسقط نهائياً في عالم الهذيان، لأنه يصبح بذلك نوعاً من التدمير للذات والحياة، وسجناً رهيباً من العذاب. لا شك أن المجنون انسان حساس جداً وانجراحي، بمعنى أن الأحداث تؤثر فيه بشكل قوي وأن الصدام مع الآخرين يفقده السيطرة على الذات، فتصبح نظرة الآخر ذات بعد مأسوي مهدد. وهذا يعني أن القدرة الذاتية على الضبط والتحليل والتركيب تبدو غير متكاملة وغير نامية بصورة كافية.

وهنا لا بد لنا من الاعتراف بأن الاختلاف في فهم الجنون وتفسيره ما يزال قائماً حتى اليوم. بعض النظريات تجد في الوراثة (ضعف التكوين والجبلّة والاستعداد المرضي) العامل الرئيسي، والبعض الآخر ينفي الوراثة ويؤكد بأن الجنون هو مرض وظائفي ناجم عن النقص في وظيفة الأنا التكاملية (ضعف التنظيم الذاتي وعدم القدرة على التكيف)؛ ويعتقد فريق آخر بأن المجتمع المريض هو وراء الجنون. إذ تدل الأبحاث على أن الهنود الحمر لا يعانون أبداً من هذا المرض لأنهم يعيشون حياة بسيطة ودائماً مع الطبيعة. وهذه التفسيرات تنطبق نسبياً على حالات الجنون المختلفة، وقد تتفاعل عدة عوامل مع بعضها البعض وتؤدي إلى السقوط النفسي.

3 ـ أشكال الجنون:

ذكرنا بأن الجنون ليس مرضاً مستقلاً بذاته، بل إنه حالة من الاضطراب المصحوب بالغرابة والشذوذ والعنف... أي أن كلمة جنون لا تستعمل بمفردها في الطب النفسي إلا إذا ترافقت بنعت يحدد نوع الجنون. ومع ذلك، هناك أمراض نفسية تدخل في إطار الجنون من حيث عوارضها مثل الهوس والهستيريا. لذا نحاول أن نستعرض بإيجاز أشكال الجنون المختلفة:

1 – جنون العظمة والهوس.
2 – الفصام.
3 – الجنون الدوري.
4 – الهستيريا.
5 – الجنون الجنسي.

1 ـ جنون العظمة: وفيه يشعر الشخص بأنه فوق البشر وهو من سلالة الملوك والأمراء وبأنه صاحب رسالة سامية، وعليه أن يحرر الناس ويقود الشعوب، ويدّعي بأنه صاحب

ثروة طائلة وقدرة خارقة. وقد يصل به هذا الجنون إلى الاعتقاد بأن أعداءه يعرقلون مسيرته ويتآمرون عليه ومن واجبه القضاء عليهم. وتطلق كلمة ميغالومانيا على جنون العظمة الذي يدخل في بعض الأمراض النفسية مثل الهوس والبرانويا (هذيان العظمة). وهكذا قد يكون هناك ارتباط أو تعاقب بين جنون العظمة وجنون الاضطهاد.

2 - **الفُصام أو الشيزوفرانيا:** وهو من الأمراض النفسية الشائعة التي تصيب الشباب بصورة خاصة، ومن العلماء من يستبدله بكلمة جنون، ويتصف هذا المرض بالغرابة (في الزي والتفكير والسلوك) والهذيان والميل إلى العزلة المَرَضيّة والرفض إلى درجة العنف. فالشخص يصبح طائشاً، غير مبال، يرفض ويتمرد على أوامر الأهل والكبار وقد يتعارك معهم لأسباب تافهة، يشك بهم ويعتقد بأنهم يتآمرون عليه. ينعزل عن العالم ويغرق في الجمود والهذيان، وبذلك يصبح جهازاً معطلاً لا يقوم بوظيفته الطبيعية. وتدل الأبحاث التي نقوم بها في هذا الشأن على أن الفصام ليس في معظمه وراثياً، إنه مرض وظائفي قد يحدث في أحيان كثيرة عن العالم المهدد (ممارسة العنف والتبعية من جانب الأهل والمجتمع).

3 - **الجنون الدوري:** أو ذو الشكل الثنائي، ويعرف أيضاً بالذهان الهوسي ـ الاكتئابي، بمعنى أن الشخص يتعرض لحالتين من الاضطراب تعقب الواحدة الأخرى... إذ يسقط في الحالة الهوسية التي تتصف بالهيجان الحسي ـ الحركي وبالصوت المرتفع الصراخ والثرثرة الهذيانية، بالاضافة إلى العنف والعدوان وفكرة الاستعلاء. وفي الحالات العادية يبدو الشخص متفائلاً، يحب المزاح والغناء والضحك والاتصال مع الآخرين. وقد تدوم الحالة الهوسية عدة شهور أو أكثر وقد تعقبها حالة من الاكتئاب تتصف بالأفكار السوداء والخوف والشك وهبوط المعنويات إلى درجة الانتحار. وهناك حالات تبقى محصورة إجمالاً في الحالة الهوسية، وهناك حالات أخرى تعرف بالاكتئاب أو الخور، ولا تدخل في إطار الجنون الدوري.

في الجنون الدوري والحالات الهوسية، يبدو أن الاستعدادات الفطرية المرضية تشكل نسبة لا بأس بها، بعكس الفصام الذي لا يرتبط دائماً بالعامل التكويني. وهنا نشير إلى أن علاج الهوس بالأدوية أسهل بكثير من علاج الفُصام.

4 - **الهستيريا:** أصبحت كلمة هستيريا شائعة ويرددها الناس في أكثر من مناسبة، فنقول فلان مهستر (أي مجنون) ونقول: الناس أو الشعب مهستر. والواقع، أن الهستيريا تعني منذ القدم نوعاً من الجنون يصيب النساء ويرتبط باضطرابات الرحم، أو بدخول الشياطين إلى الشخص. وينظر التحليل النفسي إلى هذا المرض على انه نوع من التمثيل الكاذب لإخفاء حقيقة المشاعر والدوافع المكبوتة داخل الذات، ولكن تصريفها يحدث بصورة رمزية على الصعيد الجسدي: فالمريض يصاب بالعمى أو بالشلل الكاذب أو باختفاء الصوت دون أسباب عضوية بارزة؛ إنه يرفض الطعام ويتقيأ ويشكو من الدوار ومن وجود شيء ما في البلعوم يحول دون الغذاء والتنفس. وقد يصاف أيضاً بطفرة جلدية وباضطرابات هضمية أو فيزيولوجية أخرى.

إلى جانب هذه العوارض الرمزية، هناك العنف والعدوان. فالمريض ينفعل بسرعة ويبكي ويصرخ ويهاجم ويحطم، وكأنه في عراك ضد العدو. وأخيراً يسقط على الأرض ويلزم الصمت ويرفض الكلام والطعام أو الاتصال مع الآخرين. ويبدو أن العنف والتمرد هما اللذان يعطيان لهذا المرض صفة الجنون.

5 - **الجنون الجنسي:** ويعني الشذوذ والتصرفات التي تخرج عن حدودها الطبيعية، بحيث تسيطر الغرائز على السلوك وتتخطى جميع المعايير. ويدخل في هذا الباب مختلف الانحرافات الجنسية بما فيها البغاء واللواط (العلاقة الشاذة بين الرجال) والسحاق (العلاقة الشاذة بين النساء) وحب الغلمان، والعلاقة غير الطبيعية، والنعاظ Satyriasis بحيث يعتدي الرجل على إبنته وخادمته.

وعندما يصبح الجنس هاجساً أو عُصاباً، عندئذ يدخل الشخص في الحالة المرضية (الجنون الجنسي). والجنس، كما نعلم، أصبح اليوم سلعة استهلاكية في كثير من المجتمعات المتقدمة، ومع ذلك لم يؤد إلا إلى المزيد من الضياع والانحراف والقلق، لأن الجنس إذا انفصل عن الحب، كبعد وجودي لحضور الشخص في العالم، لا يستطيع وحده تحقيق الفرح والامتلاء داخل الذات. لذا أساء علماء الجنس إلى هذا الموضوع لأنهم اكتفوا بالتركيز فقط على النواحي التقنية في العملية الجنسية دون أن يربطوا ذلك بالناحية المعيارية وبالنظرة التكاملية للجنس والانسان.

6 ـ العلاج:

إن الوسائل المستعملة في معالجة الجنون تطورت بصورة عامة بتطور الطب والعقاقير والتقنيات، وهي تحاول معالجة العوارض المرضية دون التنقيب عن الأسباب والظروف.

وبالرغم من التطور العلمي، فإن الطب النفسي ما يزال في منتصف الطريق باعتبار أنه لم ينجح تماماً في معالجة العديد من حالات الجنون المختلفة بما فيها الفُصام. إذ هناك عدد من المرضى يقضون معظم حياتهم في المصح. ويلجأ اليوم أطباء النفس في معظم المجتمعات إلى استعمال العقاقير Neuroleptiques والتي لا تحقق الشفاء التام والدائم، بل إنها قد تؤدي إلى مضاعفات وإشكالات فيزيولوجية ـ نفسية لا نعرف بالضبط مدى خطورتها. إن اكتشاف الأدوية النفسية كان بمثابة ثورة في الطب النفسي، لأنها تسهل ظروف المعالجة وتحد من عنف العوارض. (كان عام 1952 بداية استعمال مادة الكلور برومازين في علاج الأمراض النفسية)، وبعد الخمسينات تكاثر عدد العقاقير ولكن دون حدوث أية مفاجأة علمية.

قبل ظهور العقاقير، لجأ أطباء النفس إلى علاج الصدمة. وكانت الطريقة الأولى على يد ماكل عام 1932 حيث كان يحقن المريض بمادة الأنسولين، وبعد ذلك يصاب المريض بالصدمة والغيبوبة. وفي عام 1936 استعمل فان مادينا في بودابست مادة الكارديازول ثم جاءت الصدمة الكهربائية عام 1938 على أيدي بيني وكرلاتي. ويلاحظ أن العلاج بالصدمة لا يخلو من العنف والرعب بالرغم من النتائج السريعة التي يحققها، وقد أكثر الأطباء من استعماله.

وبالرغم من تطور الطرق النفسية في العلاج (التحليل الفرويدي، التحليل الوجودي، السيكودراما، دينامية الجماعة،...)، فإن الصراع ما يزال قائماً بين أطباء النفس (الذين يكتفون بالأدوية) وبين المحللين وعلماء النفس الذين يركزون على وسائل العلاج النفسي والاجتماعي. (إعادة تكيّف المريض مع العالم والمجتمع).

مصادر ومراجع

- Alexander, F., And Selesnick, The History of Psychiatry, N.Y. Harper, 1966.
- Foucault, La folle à l'âgeclassique, Gallimard, Paris, 1972.
- Laing, Le moi divisé, tr. de l'Anglais, Stock, Paris, 1977.
- Pelicler, Histoire de la psychiatrie, P.U.F. Coll.Q.S.J., 1971.
- Szasz, Fabriquer La folle, tr. de l'Anglais, Payot, 1977.

غسان يعقوب

جِهَة

Mode
Mood-Mode
Modus-Seite

هي الرابطة بين الموضوع والمحمول في القضية، والرابطة إما رابطة ضرورة أو رابطة احتمال أو رابطة استحالة.

فالقضية المنطقية إما أنها تثبت شيئاً أو تنفيه وإما أن تؤكد أن شيئاً ما ضروري أو ممكن أو مستحيل وهذا ما يحدد حالة القضايا. فالجهة إذن هي تعيين للرابطة بصفة خاصة وهذا التعيين يؤثر في الشيء أو في النظر إليه. وكان أرسطو في منطقه قد حصر الجهة في الضروري والممكن وقال إن هناك ثلاثة أنواع من القضايا: قضايا لا تتحقق فيها الجهة إطلاقاً وتسمى بالقضايا التقريرية مثل قولنا: محمد انسان، وقضايا ضرورة مثل: إن من الضروري أن يكون محمد انساناً، وقضايا ممكنة مثل: إن من الممكن أن يكون محمد رجلاً.

وقد جعل المدرسيون من فلاسفة العصور الوسطى القضايا من ناحية الجهة أربعة: الامكانية: من الممكن أن يكون محمد إنساناً، واللاإمكانية أو الامتناع: من الممتنع أن يكون محمد نباتاً، والجواز: من الجائز أن يكون محمد حياً، والضرورة: من الضروري أن يكون محمد إنساناً. أما الفيلسوف الالماني أمانويل كانط فقد جعل القضايا من ناحية الجهة تقريرية واحتمالية وضرورية. غير أنه جعل رؤية مُصْدِرِ الحكمَ هي العامل الأساسي في تحديد الجهة، ومن هنا تعد الجهة عنده ذاتية على عكس الجهة عند أرسطو والمدرسيين فهي موضوعية لا تتوقف على اعتقاد الشخص الذي يحكم. ويرى عالم المنطق كينز 1883 ـ 1946 أن التمييز الموضوعي هو أوفق حل للمسألة لأن التمييز الموضوعي هو المعيار الحقيقي للتمييز بين الضروري والممكن.

وقد نشأ منطق يعرف بمنطق الموجهات. ويرى عالم المنطق غوبلو 1858 ـ 1935 أنه ليس مبحثاً صورياً، وهو يفرِّق في هذا المنطق بين المقول الذي هو نسبة محمول إلى موضوع، والجهة وهي التي تعبر عن جهة الحمل. فكل قضية موجهة تنحل إلى قضيتين بسيطتين: الأولى متعلقة بالموضوع والثانية تحمل حكماً على الحكم السابق. ولما كانت القضايا تنقسم إلى مقول وجهة، وكانت الجهة إما إمكاناً أو امتناعاً أو

حدوثاً أو ضرورة، وهي إما موجبة أو سالبة فإنه يمكن أن تنشأ ست عشرة قضية في منطق الموجهات.

مصادر ومراجع

- النشار، علي سامي، المنطق الصوري.
- Johnson, W.E., Logic, 3 vols, 1921 - 1924.
- Prior, A.N., Formal Logic, 1953.
- Prior, A.N., Time and Modality, 1957.
- Wright, G.H. Von, An Essay In Modal Logic, 1951.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

جَوْهَر

Substance
Substance
Wesen

إن مسألة الجوهر مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بظاهرة الصيرورة والتغير بالنسبة إلى الموجود. وإذا كانت الموجودات في تغيُّر مستمر فإن التغير يتناولها بأعماق مختلفة وعلى مستويات متغايرة. بعض التغيرات تجري على السطح فيما تغوص الأخرى إلى العمق. إن احمرار الوجه واصفراره، كشأن سخونة الأيدي وبرودتها تغيرات تحدث على السطح. بالمقابل فإن المرض وخسارة بعض الأعضاء تغيرات ذات أبعاد عميقة، كذلك الموت. بذلك ينطرح السؤال أمامنا عن الحد الأعمق الذي قد تصل إليه التغيرات في الموجود. فبماذا ترتبط نهائياً هذه التغيرات؟ هل هناك من حد أعمق لا تتجاوزه في الموجود؟

من أجل الإجابة على أسئلة كهذه علينا أن نميز أولاً بين موضوع القضية وموضوع التغير. إن موضوع القضية هو ذلك الكل الذي نلحظ التغير فيه ونسنده إليه. إنه، كما رآه التقليد الفلسفي، ما يقبع تحت المحمولات المختلفة ويشكل الموضوع الأخير للقضايا. أما موضوع التغير فهو مستقل عن كل ترتيب واصطلاح لغوي. إنه الموجود الذي نعنيه عندما نقول: زيد مريض، زيد ذكي، زيد توفي... الخ. فهل هناك بالفعل موضوع قائم باستقلال تام عن الطابع اللغوي الذي شهدناه في موضوع القضية؟ هل هناك موضوع وجودي يحمل التعينات والأحوال وتحدث فيه التغيرات؟

إذا وجد موضوع كهذا فإننا ندعوه جوهراً ونقابله مع تعيناته المختلفة التي ندعوها، إذ ذاك، أعراضاً.

إن الفرق بين الحالة المرضية والحالة الصحية واضح عموماً. فالمرض غير الصحة. إن علاقتهما الزمنية هي علاقة تتالي وتعاقب. لكن هذه العلاقة ليست بحلٍّ من كل ارتباط، بل تجد تحقيقها، في الجسم الذي نعتبره، إذ ذاك، الحامل الأخير لهذه الحالة أو تلك. ومع أن جسمي يبقى هو ذاته جسمي إلا أنه يتأثر بتعاقب حالتي الصحة والمرض فيه، ويتغير. إن الصفات والأحوال لا تصبح من صلب الواقع ما لم ترتبط بشيء ما وتحدث فيه، فلا يكون هذا الشيء منفصلاً عنها ولا تمكن تجربته بمعزل عنها. فهي موجودة فيه وتجربتنا له إنما تمكن من خلالها، مما يخولنا أيضاً، في نهاية المطاف، أن نسأل عن ماهية هذا الشيء.

لكنه يبقى دائماً باستطاعتنا أن نميز بين الصفات والتعينات من جهة والموضوع الذي يحملها من جهة أخرى. وإن كانت هي قائمة فيه فهو ليس قائماً فيها. وإن كان له قوام فلا يمكن غير القول إنه قوام ذاتي. وهو جوهر بقدر ما هو حامل لكل التعينات والصفات وبقدر ما له قوم ذاتي.

هذه المطلقية التي تتجلى في استقلال الجوهر عن أعراضه لا يمكن أن تسند إلى الأعراض القائمة فيه. إن للأعراض وجوداً نسبياً وذلك بقدر ما أن وجودها رهن بقوامها الغيري، قوامها في الجوهر. لكن مطلقية الجوهر ليست، كما نرى من منظور آخر، مطلقية تامة لا تعرف الحدود. إنها تعني أن الجوهر ليس بدوره مقوَّماً قائماً بغيره في جوهر آخر. وبذلك يتميز الجوهر عن الموضوع اللغوي في القضية، إذ إن ذلك موضوع نهائي لا يقوم في غيره، أما هذا فبالرغم من كونه حاملاً لتعينات أخرى (كما يكون الوعي حاملاً لأفعال الوعي) إلا انه ليس بالضرورة موضوعاً أخيراً (لأن الوعي هو وعي شخص معين).

أما بالنسبة لأجزاء الموجودات، نعني لأجزاء موضوعات التجربة، كأعضاء الجسم البشري مثلاً، فلا هي - إذا أخذت الكلمة بكل معناها - جواهر ولا هي أعراض. إنها، من جهة، جواهر إذ إن الجسم لا يوجد كجوهر بدونها، وهي، من جهة أخرى، تضم أعراضاً تجعل منها موضوعاً ممكناً للتجربة. لكن جوهرية هذه الأجزاء ليست جوهرية مكتملة، إذ إنها، ماهوياً، غير قائمة في ذاتها ولا توجد بمعزل عن ارتباطها بالكل الذي هو البدن. ولأن الجوهر لا يصبح موضوعاً ممكناً للتجربة إلا في أعراضه ومعها، فإنه من الواضح أن التمييز بين الجوهر والأعراض لا يمكن إلا كعملية عقلية تحليلية من

شأنها التفريق لا الفصل بينهما. من هنا كان التمييز بين الجوهر والعرض نتيجة للتحليل العقلي وليس وليداً للتجربة والإدراك. بذلك يتضح لنا استعمالان مختلفان لكلمة « جوهر »: أحدهما عادي يمكن بموجبه الإشارة لمختلف الأشياء بأنها جواهر؛ وثانيهما فلسفي يشير إلى ما يحمل الصفات والأعراض دون أن يتيسر لنا فصله عنها في التجربة الحسية. من هنا لا تجوز المساواة بين كلمة « جوهر » وكلمة « شيء »، ذلك لأن « الأشياء » معطاة لنا في التجربة، أما الجواهر فليست كذلك.

إذن فالجوهر هو الكينونة القابعة في أساس الصفات باستقلال تام، وهو الحامل الثابت للمتعينات المتغيرة. وهو في عرف التصور الميتافيزيقي مطلق غير مشروط، إلا أنه شرط ضروري لوجود الصفات وتغير المتعينات. وفيما التصور المادي للجوهر يرفع المادي إلى منزلة الجوهر الوحيد فإن النزعة الروحانية تحصر الجوهرية في الروح، وتوزعه الإثنينية على كلا المادة والروح. أما الواحدية فترى أحادية الروح والمادة في الجوهر الواحد. إن ديكارت 1596 ـ 1650 يحدد الجوهر كالكينونة القائمة بذاتها، لكنه يفترض إلى جانب الجوهر الإلهي الواحد وجود جوهرين مخلوقين ومستقلين كل الإستقلال عن بعضهما البعض: المادة والنفس. هذان الجوهران ليسا مطلقين، ذلك لأن استقلالهما بعضاً عن بعض يقابله اعتمادهما الوجودي على الجوهر الإلهي الواحد. من هنا أيضاً إن اعتماد عالم المادة على الله لا يمنع استقلاله عن النفس وعالم الروح بحيث يصبح خاضعاً لناموسية رياضية ـ ميكانيكية مستقلة.

لقد قلنا أعلاه إن مطلقية الجوهر ليست بدون حدود. لكن سبينوزا 1632 ـ 1677 يتصور الجوهر على نحو من شأنه أن يتخطى كل حدود. فهو يقول إن الجوهر هو « ما يكون في ذاته وما يفهم من خلال ذاته». فالجوهر إذن، في نظر سبينوزا هو ما ليس بحاجة إلى أي شيء آخر وبالنسبة لأي اعتبار: في كينونته وفي مفهوميته. هذا وإن سبينوزا استطاع أن يبني مذهبه في وحدة الوجود pantheism على فرضيات هذا الجوهر الواحد المطلق، وهو ما كان باستطاعة ديكارت ـ لو شاء ـ أن يفعله إذ إنه يحدد الجوهر بالشيء الذي لا يحتاج لوجوده إلى أي شيء آخر.

أما لايبنتز 1646 ـ 1716 فيقول بوجود جواهر ذات طبيعة روحانية ومزوّدة بالقوة. وهو يسمي هذه الجواهر مونادات (وحدات أساسية) بالنسبة لقوامها الذاتي. أما عندما تؤخذ الموناده بالنسبة لارتباطها بالبدن فهي تدعى نفساً. ولأن لايبنتز انطلق، من تحديد ديكارت وسبينوزا للجوهر بوصفه ما يكون بذاته وما يفهم بذاته وما ليس بحاجة لأي شيء آخر من أجل وجوده وفعله قال إن الموناده، هذا الجوهر البسيط الفعال، لا تملك شبابيك ولا علاقة عليّة بينها وبين العالم الخارجي، أو بينها وبين المونادات الأخرى (ما عدا الله، الموناده العظمى أو موناده المونادات على حد تعبيره). كل موناده تنمو وتتطور ذاتياً وبمفردها على أن تعكس في تطورها كلية الكون بفعل ما خلقه الله فيها من انسجام أزلي مع باقي المونادات.

وبعد أن أكد جون لوك 1632 ـ 1704 على كون الجوهر ذلك الحامل المجهول لمختلف الصفات، وأدى التحليل بجورج باركلي 1648 ـ 1753 إلى حلّ الجوهر المادي وردّه إلى التمثلات ومضامين الوعي، يأتي هيوم فلا يكتفي بما فعله باركلي، بل يأخذ مطرقته التحليلية ويسلطها على الجوهر الروحاني أيضاً فيدفعه إلى نفس المصير الذي لقيه الجوهر المادي على يدي باركلي من قبل.

أما بالنسبة لكانط 1724 ـ 1804 فإن الجوهر والعرض هما من مقولات العقل القبْلية التي نحكم بموجبها على « الظاهرات ». وهما يتناولان الثابت والمتحول في « الظاهرة » ذاتها، ولا يتناولان الشيء ـ بحد ـ ذاته القابع في أساس الظاهرات. فهذا يبقى مجهولاً ولا تساعدنا المقولات والأشكال القبْلية على إدراكه. هذا وإن كانط يبقى ضمن إطار الثبات والتحول في فهمه لتعارض الجوهر والعرض فيما يسقط القوام الذاتي والقوام الغيري (بالنسبة للجوهر والعرض بالتناظر) من حسابه، أو قل إن كانط يسند القوام الذاتي إلى الشيء ـ بحد ـ ذاته، وذلك دون تسميته جوهراً.

وإذ ننتقل إلى فلهلم أوستفالد 1853 ـ 1932 نجد الجوهر، على نحو يذكّرنا بفلسفة لايبنتز، يتحول إلى طاقة. فالطاقة في نظره هي الجوهر اللامتحول في كل عمليات الطبيعة. هذا وإن أوستفالد يغير قانون الجوهر من حفظ الكتلة إلى حفظ الطاقة. ذلك لأن الكتلة لم تعد في عرف الفيزياء الحديثة ثابتة لا تتغير، وهي في عرف النظرية النسبية الحديثة متعلقة بسرعة الجسم. أما الاتجاه النووي الكهربائي الحديث فدعا البعض لرؤية الجوهر الحقيقي في الجزيء الكهربائي.

وهناك بعض آخر أصبح يدعو للاستغناء كلياً عن النظرة التقليدية للجوهر بصفته حاملاً أساسياً للصفات وللتركيز على أحداث الطبيعة وحالاتها المتغيرة. بذلك تبرز قوانين الطبيعة بوصفها الثابت الذي حلّ مكان الجوهر القديم (الوضعيون المنطقيون). ومع أرنست كسيرار (في كتابه: «تصوّر الجوهر وتصور الوظيفة» 1910)، يتم الانتقال نهائياً من حقبة الجوهر القديمة إلى حقبة الوظيفة الجديدة. وإذا «بمركز العلاقات» يحل محل الوجود الأول كالفرضية الأساسية لكل العلاقات التي تمكن ملاحظتها في التجربة.

انطوان خوري

حاجة

Besoin
Want - Need
Bedürfnis

الحاجة هي علاقة الإنسان بمحيطه الطبيعي والإجتماعي. تتميز هذه العلاقة بكونها عامة وأساسية وضرورية ومستمرة نسبياً. والحاجة تعبّر عن القوة التي تحرّك الإنسان لانتاج السلع والخيرات المادية المشبعة لحاجاته الجسدية والاجتماعية. والحاجات أيضاً هي تعبير عن علاقة البشر بظروفهم المعيشية، تتميز هذه العلاقة بكون البشر يعيشون في تبعية لظروفهم الحياتية الطبيعية والاجتماعية والموضوعية. والجوهر الاجتماعي للبشر لا يجعل هذه التبعية مطلقة، أي كتبعية الإنسان فقط لوجوده ولظروفه المعيشية. ذلك لأن وجود الانسان يكون دائماً في صراع مع محيطه. لهذا تفهم هذه التبعية كتبعية النشاط الاجتماعي للظروف التي يوجد فيها الانسان. وخصوصية التبعية هذه تجعل الحاجة، كعلاقة بين الانسان وظروفه المعيشية، تحوي الإثارة على العمل. هكذا تشتمل الحاجات على دائرة كبيرة من العلاقات بين الذات والعالم الموضوعي. هذه العلاقات تتمتع بخاصية هي دفع الذات الى العمل الموجه الى العالم الموضوعي والانسان ذاته. إذن تتوحد في الحاجات علاقات موضوعية تدفع الذات للعمل وكذلك حالة الذات التي تعكس هذه العلاقات. على هذا الأساس تشكل الحاجة حلقة الوصل بين العالم الموضوعي ونشاط الذات، هذه الحلقة تسبق فعل الانسان وتثير بادىء الأمر التوجيه وتؤثر على جميع عوامله.

والحاجة موجهة أساساً لتملك المحيط الطبيعي للإنسان من خلال الصراع معه، وتجد اشباعاً لها من الانسان، حاملها، كفاعل لهذه العملية التفاعلية بينه وبين الطبيعة. وعمل الإنسان وسعيه لأشباع حاجاته يعيد في نفس الوقت انتاج الحاجات ذاتها ولكن بشكل أكثر تطوراً، لأن الحاجات تنشأ انطلاقاً من حياة الانسان كحاجات بيولوجية اجتماعية وسياسية وذلك من أجل اعادة انتاج الانسان وبالتالي المجتمع في شكله التاريخي الملموس. وهي محددة بمستوى تطور القوى المنتجة وعلاقات الانتاج والبناء الفوقي والعادات الحياتية.

الحاجة تعبر إذن بشكل مزدوج عن العلاقة الموضوعية بين الإنسان والطبيعة والمجتمع وذلك:

أولاً: لأن الحاجة هي تعبير عن العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع Verhältnis Zwischen Subjekt und Objekt تعبّر عن علاقة موضوعية لأن نشاط الإنسان أو العمل الانساني هو حتمي وضروري. فاشباع الحاجات الإنسانية يشكل ضرورة حياتية للإنسان. على هذا الأساس يكون تطور الحاجات حتمياً. والحاجة تعبّر أيضاً عن علاقة ذاتية، لأنها (أي الحاجات) تخرج من الذات كسعي الذات، من خلال موضوع الحاجة، للتوصل لإثبات نفسها كذات.

ثانياً: لأن الحاجة تشكل في نفس الوقت وحدة بين الفعال والسلبي passives und aktives ذلك لأن الحاجة توحّد داخلها تبعية الإنسان لموضوعها من جهة واشباع هذه الحاجة من خلال عمله المنتج والهادف والموجه أصلاً الى اشباعها من جهة أخرى.

والحاجة ذاتها هي متنوعة وتشكل مجموعة من الحاجات المحددة طبيعياً، أي الحاجات البيولوجية الحياتية التي تتعلق بحفظ حياة الانسان، ومن الحاجات الاجتماعية المشبعة بالعمل الخلاق للإنسان كحاجة الإنسان للمعرفة ولمعرفة ذاته والحاجة الى المجتمع والى تطور الشخصية.

والحاجات الحياتية ـ البيولوجية هي مشتركة بين الإنسان والحيوان، لكنها مؤنسنة Humanisiert عند الإنسان لأنها تحوّل اجتماعياً وثقافياً وهذا ما يظهر في عادات الطعام والزي (الموضة) وفي قواعد الجنس. وتمايز الانسان عن الحيوان

في هذا المجال يكمن في اكتسابه الحاجات وتعلمها على أساس التربية والتعليم. هذه الحاجات تعكس الضرورات والظواهر والمتطلبات الاجتماعية. انطلاقاً مما ورد تظهر في حاجات الانسان (كما يؤكد ك. ماركس في الموضوعة السادسة عن فويرباخ) حاجات التشكيلة الاجتماعية التي ينتمي اليها، أي حاجات القاعدة الاجتماعية والبناء الفوقي للمجتمع.

توجد الحاجات على أساس انتاج الخيرات المادية، لهذا السبب تتخذ باستمرار خاصة تاريخية وملموسة ومن خلال تبعية الحاجات لمستوى تطور التركيب الاقتصادي لتشكيلة اجتماعية محددة يتم تطورها في جميع مجالات الحياة الاجتماعية. يتم هذا التطور باتجاه متزايد التعقيد والشمولية.

من خلال تأثير الحاجات على نشاط الانسان تتم عملية التعبير عن الحاجات وذلك بطرق مختلفة ومتعددة الأوجه. وهنا يأخذ الاستقلال النسبي للمصالح التي تعبّر بدورها عن حاجات الفرد والطبقة الاجتماعية أهمية خاصة. وطبقاً للموقع التاريخي الذي تحتله الطبقة الاجتماعية السائدة في مجتمع معين تتم عملية اشباع الحاجات، فإما أن تأخذ هذه العملية شكلاً متناغماً أو شكلاً يتم فيه اشباع حاجات خاصة على حساب حاجات أخرى، ويمكن أن تتطور الحاجات على هذا الأساس. هذا يعني بأن البشر لا يحددون حاجاتهم كأفراد بل تكون حاجاتهم نتيجة للعملية الاجتماعية ومقتضياتها الموضوعية. ففي المجتمع القائم على الانقسام الطبقي تتم الحاجات بالاختلاف تبعاً للاختلاف في موقع الطبقة الاجتماعية التي ينتمي اليها الفرد. تتحدد، على هذا الأساس، امكانية اشباع الحاجات بالامكانيات المتاحة في مجتمع ما. فالحاجات إذن محددة في نهاية المطاف بالظروف الاجتماعية التي يعيش ضمنها الإنسان كونه يحيا باستمرار ضمن جملة من العلاقات الاجتماعية المحددة للتشكيلة الاجتماعية التي ينتمي اليها. على هذا الأساس ليس هنالك من وجود عام للحاجات بل انها توجد في مدة زمنية محددة، وبشكل ملموس يجد في الأهداف تعبيراً عنه. والهدف يعبر عن الحاجة، من جهة، وبعكس مصلحة فردية أو اجتماعية معينة من جهة أخرى.

انطلاقاً من الدور الذي تلعبه الحاجات في حياة الانسان يمكن الاستنتاج بأن عملية اشباع الحاجات الانسانية سواء أكانت بيولوجية أم ثقافية اجتماعية هي القوة المحركة للتطور الاجتماعي ولتطور الفرد في مجتمع معين. لأن الحاجات هي القوة التي تحرك الانسان باستمرار للعمل المنتج الخالق للخيرات المادية، ولأنها تؤثر كقوة دافعة لعملية توجيه الانسان، أي وضعه أهدافاً نصب عينيه. والحاجة، اذا أردنا تعريفاً سيكولوجياً لها، تنتج عن التناقض بين حاجة الكائن الحي وامكانية اشباع هذه الحاجة. هذه الامكانية لا تكون في البداية موجودة بل ينبغي ايجادها. وبهذا المعنى تدل الحاجة باستمرار على حالة من انعدام التوازن أو الخلل بين الكائن الحي ومحيطه الطبيعي. لذا تتحتم ازالة هذه الحالة بواسطة العمل الهادف الذي تسببه.

عبد المطلب الحسيني

حاضِر

Présent
Present
Gegenwärtig - Gegenwart

حاضر، من الناحية اللغوية تدل على وجود واقع لحظة الحديث عنه. ويعرف الحاضر بالتعارض مع الماضي والمستقبل. فإذا قلنا: «حضر فلان» أو «انها تمطر»، فيدل ذلك على حاضر صحيح لحظة الفعل. كذلك فإن الحاضر من حيث الدلالة والمعنى يشير الى الجزء من الوقت. لكن حاضر يمكن أن تشير الى ما هو غريب عن الزمن، مثال «الزاوية القائمة تساوي تسعين درجة».

وحسب لالاند يمكن تمييز المعاني التالية التي تثيرها كلمة حاضر:

أ ـ من حيث الصفة: المضبوط بفعل واع من الفكر: «أسمي واضحة المعرفة الحاضرة والظاهرة لفكر متحفز». (ديكارت، مبادىء الفلسفة).

ب ـ السرعة في التنفيذ عند الممارسة: «لقد رغبت أحياناً كثيرة في امتلاك... الذاكرة الواسعة، والحاضرة كما بعض الأخريات». (ديكارت، مقالة الطريقة).

ج ـ موجود في لحظة الحديث عنه، والحديث به: «الفلسفة تنتصر على السيئات الماضية والسيئات الآتية، ولكن السيئات الحاضرة تنتصر على الفلسفة». (لاروشفوكو، حِكَم) (La Roche foucauld, Maximes).

د ـ الموجود في المكان حيث نحن، أو الذي نتحدث عنه

ان هذه المعاني لا تبعد بعضها عن بعض، ويمكن في بعض الأحيان أن تشير كلمة حاضر الى كل المعاني مرة واحدة.

خالد زيادة

حُبّ

Amour
Love
Liebe

الحب في اللغة هو اسم لصفاء المودة، لان العرب تقول لصفاء بياض الاسنان ونضارتها حبب الأسنان، وقيل الحب ما يعلو الماء عند المطر الشديد. فعلى هذا، المحبة هي غليان القلب وثورانه عند العطش والاهتياج الى لقاء المحبوب. ورغم كثرة التعريفات المقترحة للحب، الا ان العلم به قائم على التجربة الحية والمعاناة الوجدانية الشخصية المباشرة. وقد قال الإمام إبن حزم في هذا المعنى عن الحب: « رقّت معانيه لجلالها عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها إلاّ بالمعاناة». يقول في « طوق الحمامة » في باب الكلام في ماهية الحب: « إنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع ». والحب له درجات أولها الموافقة، المؤانسة، المودة، الهوى، الخلة، المحبة، الشغف، التيه، الوله، العشق، وكلها نزعات تتجه كلية نحو آخر شوقاً وجذباً وغالباً ما يكون هذا الآخر اكمل الموجودات، مثل الخير عند افلاطون مثال المثل، او المحرك الأول عند أرسطو الذي تتحرك الموجودات نحوه عشقاً له. أو الذات الإلٰهية عند الصوفية. وقد يكون الحب رغبة نحو أنسب الموجودات وأكثرها ملاءمة، وهذا هو الحب البشري، الذي ينطلق من ذاته الى ما يشبع ذاته وله صور متعددة: كالصداقة والتعاطف والأمومة والولاء وغيرها.

1 - **الحب دافع نحو الخير الكلي:** كما يتضح عند افلاطون (428 ـ 348 ق. م) الذي أهتم بالحب اهتماماً كبيراً في محاورتيه « المأدبة » و« فايدروس »، وان كان حديثه في الحب ممتزجاً أحياناً بالاساطير. وطبيعة الحب تظهر في « المأدبة » على أنه « إله عظيم تمتد قدرته الى كل مكان، ويطوي تحت جناحيه كل شيء وهو ذو سلطان شامل متعدد الجوانب تسمو غاياته في السماء والارض وسلطانه فوق كل سلطان، وقوته فوق كل قوة، وهو منبع كل سعادة ومصدر كل خير، وهو الذي ييسر لنا أن نحيا مع غيرنا في ودّ وانسجام ومع الآلهة كذلك ». وأفلاطون يتحدث هنا عن ماهية الحب وقدرته وغايته وصوره المتعددة. وغاية الحب عنده هي حب الجمال الذي يعني عنده الخير الحقيقي. وللجمال درجات يبدأ بتأمل الفرد الجمال الانساني في شخص ثم يدرك ان الجمال المادي في شخص متصل بالجمال المادي في آخر ثم يرى ان الجمال الذي يتجلى في جميع الاجسام، انما هو جمال واحد بعينه، فيحب الجمال المادي عامة. وفي المرحلة الثانية يقدر جمال الروح اكثر من تقديره جمال الجسد، فلو أنه وجد نفساً نبيلة فاضلة في جسم لاحظّ له من جمال يرضى بحبها والاخلاص لها فيأتي بالافكار التي من شأنها تهذيب النشأة وهو في هذه المرحلة يتأمل الجمال الذي يتبدى في الأعمال والنظم المختلفة ويتضح ضآلة المادي إذا ما قورن بالجمال الروحي، وينتهي من جمال الأخلاق إلى جمال العلوم، وبذلك يحصر نفسه في الجمال بمعناه الواسع، فلا تستبعده بعد عاطفة حقيرة لنموذج فردي للجمال بل يتعلق بحب الجمال المطلق الذي ليس له شبيه، ولا يوجد إلاّ بذاته وهذا الجمال طاهر لا يدنسه دنس، نقيّ لا تشوبه شائبة ومن يصل إلى هنا يستطيع أن يدرك الجمال الإلٰهي حيث يوجد بمعزل عن كل شيء وحيداً فريداً، وهذا الجمال ليس شيئاً سوى الخير الحقيقي مثال المثل ومصدر كل وجود.

2 - **الحب عشق وانجذاب للمحرك الأول:** وهذا الفهم للحب يقترب من المعنى السابق، ونجده لدى أرسطو 384 ـ 322 ق. م. ويعني به العشق الذي يجذب الموجودات كلها إلى المحرك الذي لا يتحرك أو المبدأ الأول. يقول في (كتاب « الطبيعة »، المقال الثاني عشر، الفصل السابع فقرة أ): « وتحريكه (الموجود الأول) إنما يكون عن طريق أنه معشوق ومعقول فالأشياء المحركة على هذه الجهة إنما تحرك من غير أن تتحرك، وفي المبادىء الأول، المعشوق والمعقول والمفضول هم شيء واحد، وما هو حسن نشتهيه ونشتاقه لأننا نراه حسناً والأول نختارة لأننا نراه حسناً ونشتهيه لأننا نعقله وليس أننا نعقله لأننا نشتهيه، وابتداء العشق إنما هو ما يعقله من العلة الأولى ».

وابن سينا في الفصل الاول من رسالته في العشق بعنوان « سريان قوة العشق في كل الموجودات » يقول: « ان لكل واحد من الموجودات المدبرة شوقاً طبيعياً وعشقاً غريزياً

ويلـزم ضرورة ان يكـون العشـق فـي هـذه الاشيـاء سببـاً لوجودها». ونفس هذا الموقف نجده لدى القـديس تـوما الاكويني. فالحب هنا فاعلية تنزع نحو المبدأ الاول وهو خير كلي روحي استخدم له افلاطون اسم (الايروس) الذي يدل على إله الحب قبل ان يدل على الحب بصفة عامة. وأطلق عليه أرسطو لفظ الجذب، وهو ظاهرة فيـزيـائية طبيعيـة تقـرِّب الاجسام بعضها البعض، وتطلق على النزوع الداخلي مادياً كان أو روحياً، وعند الصوفية الجذب يعني جذب الله العبد إلى حضرته.

3 - الحب هو الفناء في الجمال الأزلي (الإلهي):

هو بقاء الخلق بالحق، أو الغرق فـي بحـور النـور، أو الأحتراق بنور الشوق نحو مطالعة الجمال الأزلي. ففي شرح «تائية» ابن الفارض: المحبة ميل إلى الجمال فانجذاب المحب إلـى جمـال المحبـوب ليس إلاّ لجمـال فيـه، والجمـال الحقيقي في صفة أزلية لله تعالى مشاهدة في ذاته أزلاً شاهدة عليه، وهذا الانجذاب هو الحب الأخص أن ظهر من مشاهد الروح جمال الذات في عالم الجبروت والخاص ان ظهر من مطالعة القلب جمال الصفات في عالم الملكوت، والعام ان ظهر من ملاحظة النفس جمال الأفعال فـي عـالـم الغيـب. والحب الإلّهي يستلزم طرفين: محباً ومحبوبـاً. وعنـد ابـن عربي «الحب هو أساس العبادة، ولولاه ما عبد شيء، لأن العبودية تقديس والتقديس سبيله الحب». (فصوص الحكم ـ فص نعماني). والمحبوب الحق هو الذات الإلهية التي تتجلى فيها معاني الجمال، والمحبوب واحد مهما تعددت تجلياته. والحب الإلهي وسيلة الى وحدة الأديان وتآخي البشر، فهو سبيل الى دين عالمي لا يقف عند تلك الحدود التي وضعها أصحاب الملل والنحل. فالحب هو الذي يوحّد البشرية. ونجد لدى الشيرازي في كتابـه «يـاسميـن الأحبـة»: «ان الخيـر الأسمى الذي تشرئب نحوه كائنات هذا العالم يظهر للجميع في عبارات المحب والمحبوب. ففي حب المحب والمحبوب نفس القوة التي تجذب الانسان الى الحقيقة الإلهية، الحقيقة العليا. ان حب الجمال ينتج من تأمل الوجود السرمدي، بعين الله ذاته وما ثمة سوى حب واحد، ونحن نتعلم في كتاب الحب البشري كيف نقرأ حب الله».

ومع أن لغة الصوفية واحدة في عبارات الحب، بمعنى أنهـا تحتمل التفسير الإلهي، والتفسـير البشري، إلا أن هناك تفرقة بين محبة الحق ومحبة الخلق. محبـة الخلـق هـي الميـل الى الشيء والاستئناس به، وهي حالة يجدها المحب مع محبوبه، اما محبة العبد لله تعالى فحالة يجدها في قلبه تلطـف عـن العبارة وقد تحمله تلك الحالة على التعظيم له وإيثار رضاه، وقلة الصبـر عنـه، والاهتيـاج اليـه وعـدم القـرار مـن دون الاستئناس بدوام فكره له بقلبه ولا توصف المحبة بوصف ولا تحد بحد أوضح ولا أقرب الى الفهم من المحبة والاستقصاء فـي المقـال عنـد حصـول الأشكـال فـإذا زال الاستعجـام والاستبهام سقطت الحاجة الى الاستغراق في شرح الكلام.

واختلف العلماء في معنى المحبة فقيل انها ترادف الارادة بمعنى الميل. ومحبتنا لله تعالى كيفية روحانية متـرتبـة علـى تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار مقتضيه للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار، أما محبتنا لغيره تعالى فكيفية مترتبة على تخيل كمال فيه لذة أو منفعة أو مشاكلة تخيلاً مستمراً، كمحبة العاشق لمعشوقه، والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه. فالمحبة هي سيطرة المحبوب على قلب المحب وانشغال المحب بها حتى عن نفسه ومن أقوالهم في ذلك:

المحبة هي الميل الدائـم بـالقلـب الهـائـم، وهـي إيثـار المحبوب على جميع المصحوب، وقيل محو المحب بصفاته، وإثبات المحبوب لذاته. وقد سئل الجنيد عن المحبة فقال: «دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب»، أشار بهذا إلى استيلاء ذكر المحبوب حتى لا يكون الغـالـب على قلب المحب إلاّ ذكر صفات المحبوب والتغافل كلية عن صفات نفسه أو الإحساس بها. فحقيقة المحبة أن تهب كلَّك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شيء. فقد سميت المحبة محبة، لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب. وهـو سقـوط كـل محبة من القلب الا محبة الحبيب، وهي قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك». يقول المحاسبي: «المحبة ميلك إلـى الشيء بكليتك ثم إيثارك له على نفسك وروحك ومالك ثم موافقتك له سراً وجهراً. ثم علمـك بتقصيـرك فـي حبـه». والسَّـري السَّقطي يقول: «لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد منهما للآخر يا أنا»؛ ويقول: «الشوق أجل مقام للعارف ـ اذا تحقق فيه ـ واذا تحقق في الشوق لها عن كل شيء يشغله عما يشتاق اليه. والشوق، اهتياج القلوب الى لقاء المحبوب، وعلى قدر المحبة يكون الشوق». سُئل ابن عطاء الله السكندري عن الشوق فقال: «احتراق الأحشاء وتلهُّب القلب وتقطع الأكباد، ومع هذا يفرِّق بين الشوق والاشتياق، فالشوق يسكن باللقاء والرؤية والاشتياق لا يزول باللقاء». وعلـى هـذا يمكـن أن يكون للخلق كلهم مقام الشوق ولكن لا يمكن أن يكون لهم

مقام الاشتياق، ومن دخل في حال الاشتياق هام فيه حتى لا يرى له أثر ولا قرار.

والحب عند الصوفية مستمد من استخدام القرآن للفظ كما في قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾ (المائدة: 54). ويستخدم أيضاً في نفس المعنى لفظ (مودة)، (رحمة) في العلاقات بين الزوجين: ﴿ومن آياته خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾ (الروم: 21)، والمودة هنا بمعنى الحب Amour والمقصود بها التواصل وارادة الاتصال. ومن أشهر أمثلة الحب الصوفي ذلك النوع من الحب المنزه الذي تمثله رابعة العدوية في أقوالها: « ما عبدته خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته فأكون كالأجير السوء ان خاف عمل، بل عبدته حباً له وشوقاً اليه». وكانت تردد دائماً: «إلهي اذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقني بنار جهنم وإن كنت أعبدك رغبة في الجنة فأحرمنيها، اما اذا كنت أعبدك من أجل محبتك بلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي».

4 ـ المفاهيم المعاصرة في الحب:

أ - الحب هو اشباع اللذة:

في العصور الحديثة اتسع مفهوم الحب (ايروس) فأصبح يدل على الرغبة والشهوة Appetit وهي حركة النفس طلباً للملائم، ورغبة في التمتع باللذات الحسية والانغماس فيها، نجد ذلك لدى بنتام Bentham 1748-1832 وجون ستيوارت مل J.S. Mill 1806-1832 اللذين ربطا الخير باللذة وإشباعها وتحقيقها. ويرجع شوبنهور Schopenhauer 1788 ـ 1860 الحب الى غريزة الجنس، ويرى أن كل ميل رقيق له جذوره في غريزة الجنس الطبيعية، فهي ليست شيئاً آخر سوى هذه الغريزة المتخصصة المحددة والمطبوعة بطابع التفرد.. فالغاية النهائية من كل مغامرة عاطفية ليست سوى هذا الامتزاج بين عنصرين لإبداع الجيل المقبل.

وفي التحليل النفسي الفرويدي أصبح الحب يدل على كل رغبة شبقية ويرمز اليها. وهذا المعنى يطلق عليه الجرجاني في «التعريفات» «الهوى»، وهو ميلان النفس الى ما تستلذه من الشهوات من غير داعية الشرع: نجد ذلك لدى كل من فرويد Freud، في «ثلاث رسائل في الجنس» 1905، ويونج G.Jung اللذين يرجعان الحياة الجنسية للفرد إلى عوامل بدائية في حياة الطفل الاولى، هذه العوامل هي التي تحدد سلوكه الجنسي الناضج الذي لا يعدو كونه تحقيقاً وإشباعاً للذة ونجد امتداداً لموقف فرويد في تفسير مخيمر لسيكولوجيا الحب، الذي هو في النهاية إشباع اللذة الجنسية، فالمحب يرى صفاته المفتقدة في المحبوب لذا يتعشقها: «ويكون الواحد في تعشقه للآخر إنما يتعشق نصفه المكفوف وشطره الحبيس. وبذلك ينحل التكامل الظاهر بين الحبيبين الى شكل من أشكال التشابه، وينتهي من ذلك الى «ان الانسان إنما يحب نفسه ويتعشقها على نحو ما» (رسالة في سيكولوجيا الحب، ط 2، ص 19 ـ 20). الا ان ذلك يمكن ان يطلق عليه حب الذات Egoïsme، أي النزوع الطبيعي للدفاع عن النفس وحفظ وجودها على المستوى الفردي. لذا فهناك محاولات لمزج نظرية الحب في التحليل النفسي بالماركسية لدى ويلهام رايش 1897 ـ 1957 في كتاباته المتعددة خاصة: «الازمة الجنسية»، «الماركسية والتحليل النفسي»، «وظيفة النشوى (الاورجاسم)»، «الثورة الجنسية» فهي محاولة لمتابعة فرويد ومزج نظريته في الحب بالماركسية، تلك المحاولة التي عبر عنها ماركيوز في «ايروس والحضارة»، حيث يرى في الحب (الجنس) طاقة كبرى تبحث عن إشباع، وإشباعها يؤدي الى حفظ النوع بالتناسل، وبينما كبتها يؤدي الى الاضطرابات النفسية العقلية المختلفة عند فرويد فهو يؤدي الى الخلق والابداع الحضاري عند ماركيوز.

ب - الحب هو الدين:

وهذا المفهوم يتضح لدى الفيلسوف الالماني لودفيغ فيورباخ L. Feuerbach 1804 ـ 1872 الذي حدد الدين باعتباره جوهر القلب البشري (ضرورة اصلاح الفلسفة). فالدين هو العلاقة العاطفية بين انسان وآخر. وهذه الحقيقة مباشرة وقائمة بدون وساطة في المحبة بين الأنا والأنت. فالدين هو الحب، وبالتحديد الحب الجنسي بين الرجل والمرأة. فهو يؤكد على ان العلاقات القائمة بين الناس مبنية على اساس ميل متبادل كالحب الجنسي أو الصداقة والتعاطف. وهذا هو الدين. فالدين Religion من الأصل اللاتيني Religare بمعنى رابطة بين انسانين. (الجزء الثاني من جوهر المسيحية ـ الدين الحق).

جـ - الحب أساس المعرفة:

ويربط اريك فروم From 1900 ـ 1980 الحب بالمعرفة، فمن لا يعرف شيئاً لا يحب أحداً... ومن يفهم فانه يحب ويلاحظ ويرى.. وكلما ازدادت المعرفة بشيء عظم الحب، إن افتراض أن الحب فن يعني أنه يقتضي معرفة وبذل جهد

وهذا هو محور كتابه (« فن الحب » ص10 ـ 15) « The Art of Loving) .

والحب عنده هو الشعور بالوحدة والاتحاد ، وهو اساس وجود البشرية . « فاذا حدث لاثنين فجأة ان سمحا للحائط بينهما ان يسقط وشعرا بالقربى ، شعرا بأنهما أصبحا شخصاً واحداً فان هذه اللحظة الخاصة بالشعورية الواحدية هي من أشد التجارب في الحياة انبعاثاً للبهجة والإثارة » . « هذه الرغبة للاندماج مع آخر هي اكثر توقان لدى الانسان . انها أشد عواطفه جوهرية ، انها القوة التي تبقي الجنس البشري متماسكاً .. بدون حب ما كان يمكن للانسانية أن توجد يوماً واحداً » (ص 42) .

والحب هو الذي يجعل الانسان يتغلب على الشعور بالعزلة والانفصال ، ومع هذا يسمح له ان يكون نفسه ، ان يحتفظ بتكامله . في الحب يحدث الانفراق : « ان اثنين يصبحان واحداً ومع هذا يظلان اثنين » (ص 46) . وللمعرفة علاقة أبعد ، وبشكل رئيسي بمشكلة الحب ، فالحاجة الرئيسية للاندفاع مع شخص آخر حتى يمكن تجاوز سجن انفصال الانسان مرتبط أوثق ارتباط برغبة انسانية اخرى نوعية الا وهي معرفة « سر الانسان » والطريق لمعرفة « السر » هو الحب . الحب هو نفاذ فعال الى الشخص الآخر الذي تخمد الوحدة رغبتي لمعرفته . انني في فعل الاندماج اعرفك اعرف نفسي أعرف كل انسان .

أما الحب فهو الطريق الوحيد للمعرفة والذي يرد على تساؤلي في فعل الوحدة . في فعل الحب ، في فعل اعطاء النفس ، في فعل النفاذ الى الشخص الآخر . اجد نفسي اكتشف نفسي ، اكتشف كلينا . اكتشف الانسان (ص 60) .

ويقول « إن الطريق الوحيد للمعرفة الكاملة يكمن في فعل الحب . ان هذا الفعل يتجاوز الفكر ، يتجاوز الكلمات . انه الانغمار الجريء في تجربة الوحدة . وعلى أية حال فان المعرفة في الفكر اي المعرفة السيكولوجية شرط ضروري للمعرفة الكاملة في فعل الحب » . والحب عند الغزالي يظهر كطريقة للمعرفة ولوعي الذات كما يتمثل ذلك في فصل من كتاب « الاحياء » بعنوان (كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا) . فالحب هنا توتر باطني نحو كائنات خارجية ونحو اكتشاف الذات لذاتها . يقول الغزالي : « لا يتصور أن تكون المحبة الا بعد معرفة وادراك اذ لا يحب الانسان الا ما يعرفه » (الاحياء) .

وعند سبينوزا Spinoza 1632 ـ 1677 أيضاً يرتبط الحب الإلهي بالادراك . فالحب وسيلة الخلاص والسعادة وطريقه الادراك والمعرفة ونحن ندرك ذاتنا والنظام الكلي ، وادراكنا جزء من العلم الإلهي ، فهي سرور يملأ النفس بهجة لا حدّ لها وتلك محبة الله : « ان كل سعادتنا تنحصر في حب الله وهذا الحب يترتب بالضرورة على معرفة الله وهي أنفس ما لدى البشر » .

د – الحب هو الاهتمام الاخلاقي:

الحب هو اهتمام ايجابي لارضاء اهتمام ثان ، والاهتمام الثاني هو شخص آخر . والحب خال من الانانية . فالحب يبدأ وينتهي في الخارج ، فهو تأييد مهتم به لاهتمام آخر سابق في الوجود ، وموجود بطريقة مستقلة ، كما نجد ذلك لدى بيري R. B. Perry في نظريته العامة للقيم حيث يلعب الحب دوراً مهما في الاخلاق الانسانية . فهو يقدم نظريته في الحب لحل الصراع بين الرغبات والاهتمامات المختلفة بين الافراد . فالحب هو الوسيلة الأخلاقية لإحلال التعاون ، هو أساساً اهتمام بآخر يسعى نحو تعضيد وإشباع هذا الشخص البشري . ويمكن الاصطلاح عليه على أنه « موقف اهتمام أو بشاشة خير عموماً » ويمكن صياغته على النحو التالي : « لا سوء نحو أحد واحسان نحو الجميع » . فالحب هو تكامل شخص للتغلب على غرض ما . ويعرف طبقاً للتقاليد الفلسفية الاخلاقية على انه : « ارادة الخير » والحب فلسفياً هو الارادة الخيرة ، فهو البشير الذي يبشر باقتراب الخير الأقصى . ويعدل بيري صياغة كانط بقوله « اغرس هذه الارادة لجلب الانسجام من خلال تبنيها للكلي » . والارادة الاريحية كلية (اي الحب) هي الفضيلة العليا القادرة على الاسهام بأقصى قدر من أجل تحقيق اهتمامات كل الناس . ومثل هذا الاهتمام الكلي لا يحتاج الى اعاقة الاهتمامات الفردية لأن عاطفة الانسانية تتحرك . لكل انسان اختياراته الخاصة من الكمال الفردي مؤدية الى الاتحاد المنسجم بين الاثنين .

هـ – الحب أساس نظرية في القيمة:

ومثل بيري نجد لدى ماكس شيللر Max Scheller 1874 ـ1928 اهتمامات بالحب كأساس للحياة الخلقية . ولدى شيللر نجد تطبيقاً لمنهج هوسرل على الحياة الوجدانية في ميادين الاخلاق والقيم والدين والتعاطف والحب . فالحب ـ وكذلك التعاطف ـ يتجه نحو الشخص ويسعى للمحافظة على الشخصية الفردية للعضوين اللذين يجمعهما . والحب هو ادراك للقيمة الايجابية للمحبوب وهو الذي يعمل على انبثاق القيمة العليا

للموضوع الذي يتجه نحوه بحيث يظهر ان القيمة تنبعث من المحبوب نفسه وكأن الحب يكشف القيم الذاتية الخاصة للمحبوب.

ان الحب لا ينصب إلاَّ على (شخص) يكون بمثابة الحقيقة العينية التي تجسدها القيمة، ولو حللنا الحب الموجه نحو الشخص لوجدنا أن مجموع القيم التي يمتلكها الشخص (المحبوب) لا يساوي الحب الذي نختصه به، فهناك (شيء زائد) لا نكاد نجد له أساساً في صميم موقف الحب. هذا الشيء الزائد بوصفه الحقيقة العينية. للمحبوب إنما هو الموضوع الحقيقي للحب.

ويتحدث شيللر عن الله بوصفه أعلى صورة من صور الحب، فالله هو تلك الشخصية اللامتناهية التي لا بد لنا من مقاسمتها حبها للعالم، فالله يبدو في فلسفة شيللر بوصفه المركز الاسمى للحب. فهو الذي يهب الشخص البشري كل ما من شأنه أن يدعم حبه.

مصادر ومراجع

- ابراهيم، زكريا، مشكلة الحب، مكتبة مصر، ط 2، القاهرة، 1970.
- ابن الجوزي، ذم الهوى، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار الكتب الحديثة.
- ابن حزم، طوق الحمامة في الالفة والالاف، تحقيق حسن كامل الصيرفي، المكتبة التجارية، 1957.
- ابن سينا، رسالة في العشق من مجموعة رسائل في أسرار الحكمة المشرقية، مكتبة المثنّى، بغداد، مصوَّرة عن طبعة ليدن، 1889.
- ارسطو، الطبيعة، المقالة 12، الفصل 7.
- افلاطون، فيدروس أو عن الجمال، تر. أميرة حلمي مطر، دار المعارف، مصر.
- افلاطون، المأدبة، أو عن الحب، تر. وليم الميري، دار المعارف، مصر.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 3، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الجاحظ، رسالة في القيان، تحقيق منيكل، القاهرة، 1344 هـ.
- الجاحظ، رسالة في العشق والنساء، ثلاث رسائل للجاحظ.
- حلمي، محمد مصطفى، ابن الفارض والحب الالهي، دار المعارف، مصر، 1960.
- حلمي، محمد مصطفى، الحب الالهي في التصوف الاسلامي، القاهرة، 1960.
- خليف، يوسف، الحب المثالي عند العرب، دار المعارف، القاهرة، 1961.
- دي رجمون، دينيس، الحب والغرب، تر. عمرو شخاشيرو، وزارة الثقافة السورية، دمشق.
- العظم، صادق جلال، الحب والحب العذري، منشورات نزار قباني، بيروت 1968.
- الغزالي، ابو حامد، إحياء علوم الدين، فصل بعنوان كتاب المحبة والشوق والانس والرضا.
- فروم، اريك، فن الحب، تر. مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط 2، الانجلو ـ المصرية، القاهرة، 1980.
- القشيري، الرسالة القشيرية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1959.
- مخيمر، صلاح، رسالة في سيكولوجية الحب، الانجلو ـ المصرية، القاهرة، 1976.
- هوبرت، ماركيوز، الحب والحضارة، تر. مطاع صفدي، دار الآداب، بيروت، 1970.
- Arcy, D. The Mind and Heart of Love, New York, 1956.
- Burtan, Robert, The Anatomy of Love, 1962.
- Hunt, Mortan, the Naturel History of Love, London 1962.
- Montogu, M. F. Ashley, The Meaning of Love, New York, 1953.
- Ortega, Y Gasset, On Love, New York, 1957.
- Robin, Leon, La Théorie platonicienne de l'amour, Paris, F. Alcan, 1908.

احمد عبد الحليم

حَتْمِيَّة

Déterminisme
Determinism
Notwendigkeit

يسلّم المنهج العلمي قبل المضي في خطواته واصطناع إجراءاته بمبدأ الحتمية. فإذا ما كان عليه أن يصف مجرى الحوادث، ويفسرها، ويتنبأ بها، ويتحكم فيها، فلا بد أن يكون ثمة ضمان يكفل له الاطمئنان في بلوغ نتائجه التي يستخلصها من مجموعة محدودة من الوقائع. فمن المستحيل أن يعرض رجال العلم لكل الوقائع القائمة في كل مكان وزمان، وحسبه ما يتاح له منها، أو يختاره، أو يصنعه، لكي يصل الى التعميم الذي يهيىء له اداء وظائف المنهج العلمي. ولن يتحقق له ذلك إلا اذا افترض قبل الشروع في العمل ان العالم من حوله خاضع لحتمية تجعل ما يصدق عليه هنا انما يصدق عليه هناك، وما يصدق الآن يصدق في كل زمان. ويعني هذا ان الظواهر تحدد وقوعها شروط لا تسمح باستثناء.

بيد ان مبدأ الحتمية نفسه يتضمن افتراضات أخرى تسبقه وتبرره وتهبه محتواه. أولها ان ثمة نظاماً في الطبيعة، وان هذا النظام المتكرر الوقوع في اطراد، وتحكم ذلك الاطراد العلاقة بين العلة والمعلول.

فأما «النظام»، فقد اختلفت نظرة العلم الحديث اليه عن نظرية الفكر القديم. فلم يعد النظام الطبيعي تدرجاً في الرتبة يعكس التسلسل الهرمي لمنازل الكائنات وطبقات البشر بل أصبح من الآلية الداخلية للكون. فتحول العالم من عالم ارادة تحكمه المقادير إلى عالم الآلة، ومن عالم الدرجات الصاعدة والهابطة الى عالم منتظم في نموذج بناه نيوتن على أساس من «النقاط المادية» التي تتبادل الجذب والطرد، وعلى أساس من القوانين البسيطة. فهو يستوجب انتقاء لمنظومة معينة من المظاهر بدلاً من أخرى لأنها تزوده بمعنى معين عن الواقع الذي يحتجب من خلف المظاهر أفضل مما تزوده منظومات الظواهر الأخرى. فإذا كان العلم يتخذ من منهجه لغة منظمة لوصف بعض الحوادث والتنبؤ بمثلها، وإذا كان النظام نوعاً من الانتخاب، فهو كأي انتخاب، يتضمن اختياراً وتفضيلاً، وباختيارنا لنظام معين نتجه إلى الكشف عن القانون أو النظرية. والنظام هو الذي يمكّن من ضم الوقائع التجريبية المعروفة بأفضل مما يستطيع غيره. وما هو مألوف اليوم من نتائج علمية انما هو من نتاج العمل التجريبي الذي قام به علماء القرن التاسع عشر الذي تجمع وتوحد في نظام مختار ناجح. لقد أظهر دولتون الأساس الفيزيائي الذري للسلوك الكيماوي للعناصر، بينما كشف همفري دافي الأساس الكهربي، أما فارادي فقد وجد الحلقة الرابطة بين الحركة الميكانيكية والتيار الكهربي. وحوالى منتصف القرن التاسع عشر ساد الاعتقاد بتماثل قوة الطاقة وتطابقها في نهاية التحليل. كما قدم ماكسويل الصيغة الرياضية لهذا الاعتقاد. ويشبه ما قدمه ماكسويل للفيزياء ما تقدم به نيوتن للفلك قبل ذلك بقرنين.

فالعلم يبدأ اذن بالاعتقاد بأن العالم منظم مرتب، أو بالأحرى يقبل أن ينظم ويرتب وفقاً لتدابير الانسان الذي يجريها. وافتراض قيام النظام عون لرجل العلم على أن يتخذ قراراً بشأن اختيار النوع الملائم من النظام الذي يجده يعمل في يسر وجلاء، وليس النظام الذي يفرض عليه أو يقطع به، بل هو النظام الذي يراه مجدياً أكثر من غيره.

وقد قرن بوانكاريه Poincaré بين مسلمة النظام وبين القيم حينما جعل نظام الطبيعة ضرباً من الجمال؛ فرجل العلم في نظره لا يقبل على دراسة الطبيعة إلا لما يستشعره من لذة في دراستها، وهو يجد تلك اللذة لأنه يرى الطبيعة جميلة، وجمالها هو ذلك الذي يترتب على النظام المتوافق Harmonieux لأجزائها، والذي في وسع العقل أن يلتقطه. فهذا الجمال هو الذي يصنع المظاهر المتقلبة جسداً، وهيكلاً عظمياً يجذب حسناً. وهو جمال يكفي نفسه بنفسه ويدعو رجل العلم إلى اختيار أكثر الوقائع ملاءمة في المساهمة في توافق العالم وانسجامه.

أما «اطراد الطبيعة» فيعني اتصال واستمرار الحوادث في الزمان ودوامها، وانتظام وقوعها، بحيث ان ما كان سيكون. وهذه المسلمة هي مصدر ما يسمى بمبدأ أو مشكلة الاستقراء في المنهج العلمي، بل هي أساس الاستدلال العلمي على وجه العموم. فالدعوى القائلة بأن المنهج التجريبي قادر على البرهنة واثبات الارتباطات الكلية اللامتغيرة إنما هي دعوى قائمة على الاعتقاد بأن الطبيعة مطردة. فالاستقراء عند ميل استدلال من عدد محدود من الأمثلة الملاحظة لظاهرة معلومة، بحيث انها تحدث في «كل» أمثلة الفئة المعينة التي تشبه الأمثلة الملاحظة. ويفترض ذلك الزعم بأن هناك من الأشياء في الطبيعة ما يعد حالات متطابقة متماثلة، ما يحدث منها مرة سوف يحدث كل مرة، تحت درجة كافية من تماثل الظروف.

ويتنازع العلماء وفلاسفة العلم حول تبرير تلك المسلمة. فمنهم، وعلى رأسهم، ميل من يرده الى التجربة، فالقول بأن «الطبيعة مطردة» إنما هو تعميم تجريبي من رتبة عالية مستنتج من ملاحظة الاطرادات الجزئية في الماضي والحاضر. ويضع ميل الاستقراء على النحو التالي: إذا كان جون وبيتر ... الخ.. فانين، إذن فإن البشر فانون. وقد يصلح ذلك أن يكون قياساً اذا صدر بمقدمة كبرى (وهي بطبيعة الحال الشرط الضروري لصدق الدليل)، وهذه المقدمة الكبرى هي أن «ما يصدق على جون وبيتر.. الخ يصدق على كل البشر».

غير ان الفريق المعارض لهذا الرأي يسأل: ولكن كيف وصلنا الى هذه المقدمة وكيف أثبتناها؟ فمما لا ريب فيه اننا لم نصل اليها عن طريق الاستقراء، وإلا لما كان في نتائجها ثمة جديد، فضلاً عن استحالة استيعاب التجربة لكل أفراد البشر. بل يمكن القول بأن في القياس الذي يستخدمه الاستقراء العلمي مغالطة منطقية مشهورة هي «عدم استغراق الحد الأوسط»، لأن كل حالة جديدة ليست هي نفسها في المرات السابقة التي تشير إليها المقدمة. وما دام صدق كل

استقراء فردياً يفترض صدق المبدأ، فإن المبدأ نفسه لا يمكن أن يقوم بوصفه نتيجة استقرائية نهائية مستخلصة من تلك الاستقراءات الجزئية. فهو استنتاج من شأنه أن يقع في دور منطقي لا مخرج منه.

ومن ثم يرى رافيسون وكلود برنار وغيرهما ان مبدأ الاستقراء لا بد أن يكون مبدأ قبْلياً لا تزودنا به التجربة. فالاستقراء عند رافيسون قياسي نسبي مؤقت. ويرده برنار الى ضرب من العلاقة الرياضية المطلقة. فالمبدأ الخاص بمحك العلوم التجريبية يتطابق في صميمه مع مبدأ العلوم الرياضية، طالما تبدى هذا المبدأ في صورة علاقة ضرورية ومطلقة بين الأشياء. والمجرب في كل هذا انما يعير الطبيعة أفكاره، والتجربة لا تعدو أن تكون كما قال غوته « الوسيط الوحيد بين الموضوعي والذاتي »، أي بين رجل العلم وبين الظواهر التي تحيط به في نظر برنار. وعلى الاستقراء أن يحول ما هو قبْلي الى ما هو بعدي.

ويتوسط بوانكاريه الفريقين السابقين، التجريبيين والعقليين، في قوله بأن الافتراضات والمسلمات السابقة لون من « المواضعات » تفيد في وضع الفروض التي تؤدي الى التعميم لكي نصل الى التنبؤ السليم. وعلى هذا فرجل العلم لا يقنع بالتجارب العارية التي تتراكم بالمئات والآلاف دون طائل، بل عليه أن يدخل عليها تنظيماً يهيىء لها الاطراد. فالتجربة لا تمدنا بغير نقاط منعزلة وعلينا أن نوحّد بينها بخط متصل، وهذه هي وظيفة التعميم الحقيقية. والباحث لا يحصر نفسه في تعميم التجارب، بل هو يصححها أيضاً، والذي يحجم عن القيام بمهمة التصحيح ويقنع بالتجربة العارية - أي التي توحي بانتظام واطراد - سيجد نفسه ملزماً بتقرير قوانين شديدة الغرابة. وموجز القول عنده إن الاعتقاد باطراد الطبيعة الذي يقوم استقراء التعميمات وتصحيح التجارب على أساسه، إنما يتضمن الاعتقاد بوحدة الطبيعة وبساطتها. ونحن لا نسأل عما اذا كانت الطبيعة واحدة، ولكننا نسأل « كيف » هي كذلك. ورغم ان وحدة الطبيعة ليست أمراً يقينياً، فليس لنا الا أن نسأل أنفسنا: هل في وسعنا، دون أن يحدق بنا الخطر، أن نعمل كما لو كانت كذلك؟ ولا بد أن يكون الجواب بالاثبات، لأن الذين لا يعتقدون ان قوانين الطبيعة ينبغي أن تكون كذلك، مرغمون أيضاً على العمل كما لو كانوا يعتقدون الأمر على هذا النحو.

واذا كان مبدأ الاستقراء، أو مسلمة الاطراد لا يمكن أن تكون قضية أولية بيّنة بذاتها، كما لا يمكن أن تكون موضع تجريب مباشر، فإن بعض المفكرين مثل رسل ذهبوا إلى انها من قبيل « الإيمان الحيواني »، بحسب تعبير سانتيانا. فهو ما يزال مشكلة منطقية يكتنفها الشك بغير حل أو يقين. ولكن ما دام هذا الشك لا يؤثر في معارفنا، فلنتخطاه اذن ولنعترف على الأساس البرغماتي، بأن الاستقراء القائم على التسليم باطراد الطبيعة منهج مقبول. فالنظام والوحدة والاستمرار لدى رسل نوع من المبتكرات الإنسانية مثل الفهارس والموسوعات. وفي مقدور تلك المبتكرات أن تكون لها قيمتها في عالمنا الإنساني. ومن الأجدى لنا في حياتنا اليومية أن ننسى عالم الفوضى والعماء الذي قد يكون محيطاً بنا.

والواقع ان مسلمة اطراد الطبيعة لا تعدو أن تكون فرضاً واسعاً لا يبرر الا بنتائج العلم ونجاح منهجه في بلوغها، وشأنه شأن أي فرض، ما يزال الطريق أمامه مفتوحاً للتحقق من صدقه. ولكنه لم يجد، ويبدو أنه لن يجد، إثباته النهائي لا في العقل ولا في التجربة، بل هو أقرب الى أن يكون قاعدة ومعياراً نعمل بمقتضاه، وعلى أساس من خبراتنا السابقة لكي يتسنى لنا مواجهة المستقبل. وهو إن لم يكن منتمياً إلى منطق العقل أو منطق التجربة، فهو ينتسب الى ما يسبق هذا وذاك في طابع الفاعلية الإنسانية، ذلك الطابع الابداعي. فلا بد للمنهج العلمي أن يدرس ظواهر الطبيعة، وهي لا تسلم له قيادها الا اذا افترض لها سياقاً خاصاً تجري عليه، وييسر له كشف خباياها وهذا الافتراض لا يعثر عليه رجل العلم جاهزاً، بل هو يسبق الى التسليم به قبل أن يتثبت منه بالتجربة والاستدلال، ويتخذ منه معياراً للتحقق من فروضه الجزئية، فهو بذلك موضع اختيار من بين افتراضات أخرى، ومحل تفضيل عليها، حتى يكاد يصبح قيمة في ذاته لا تقبل النقاش. وينبغي على الباحث حينئذ، عندما يسوق وقائعه، أن يجعلها ملتزمة بهذا المبدأ أو المعيار، لكي يكون قادراً على التقدم بحل للمشكلات التي لا بد أن يتصدى لها في المستقبل.

أما مسلمة « العليّة »، فهي الصورة المعلنة التي يتخذها مبدأ الحتمية في معظم الأحيان، وهي تكاد تكون مرادفاً للحتمية وعنواناً بديلاً لها عند أكثر الباحثين.

والواقع ان مسلمات النظام والاطراد والعليّة معاً يتضمن كل منها الآخر مكونة مبدأ الحتمية. وما يقال عن احداها يمكن أن يصدق على سائرها.

فأما فكرة العليّة، فقد تطورت، وتحررت من فكرة الايجاد أو الإحداث، وأصبحت سمة تتميز بها القوانين التي تعبر عن العلاقة بين الأحداث. وقد كان هيوم أول من نبّه

إلى أن العليّة لا تشير إلاّ إلى التتابع الزمني في الأحداث. غير أن نتائج النظرية النسبية قد غيرت من تصور الزمان، فلم يعد وعاء أو اطاراً عاماً تترتب فيه الأحداث ترتيباً مطلقاً بحيث لا يقبل عكس مساره. بل أصبح الزمان بعداً رابعاً لأبعاد المكان، ومن ثم أصبح التتابع والتعاقب، الذي يمثل ترتيباً خاصاً، مختلفاً من مشاهد الى آخر. وبذلك يسقط الأساس الذي أقامه هيوم وميل من بعده لفكرة العليّة المستندة الى تتابع المعلول بعد العلة تتابعاً مطلقاً. وعلى هذا فلم يبق للعلية من معنى إلا إمكان التنبؤ بوقوع الأحداث على أساس من العلاقة الدالية المتبادلة. ولهذا يؤثر العلماء وفلاسفة العلم المحدثون استخدام اصطلاح الحتمية أكثر من فكرة العليّة.

والحتمية لا تعني الجبرية أو القدرية، لأن الفعل أو الحدث اذا كان مشروطاً بسوابقه عند الحتمية أو العليّة، فهو عند الجبرية ضروري ولا بد من حدوثه سواء وقعت سوابقه أو لم تقع. فالأولى ضرورة مشروطة بينما الثانية ضرورة مطلقة.

وقد تطورت دلالة الحتمية، فكانت هناك أولاً الحتمية الميكانيكية الصارمة التي استمدت أساسها من نيوتن، وعبّر عنها لابلاس Laplace + 1828 بقولته المشهورة: «لو استطاع عقل ما أن يعلم في لحظة معينة جميع القوى التي تحرك الطبيعة، وموقع كل كائن من الكائنات التي تتكون منها، ولو كان هذا العقل من السعة بحيث يستطيع أن يخضع تلك المعطيات للتحليل، لاستطاع أن يعبر بصيغة واحدة عن حركة أكبر أجسام الكون، وعن حركة أخف الذرات وزناً، ولكان علمه بكل شيء يقينياً، ولأصبح المستقبل والماضي ماثلين أمام ناظريه كالحاضر تماماً».

ثم انسحبت الحتمية الميكانيكية، حتمية القوى والنقاط المادية، أمام حتمية المجال منذ فارادي وماكسويل. والمجال نطاق معين من المكان يتحكم كل جزء من أجزائه في الآخر تحكماً متبادلاً طبقاً للتركيب والبناء الخاص للمجموع. فلم تعد الحتمية متصورة خلال التعاقب الزماني، خلال الاقتران المكاني، فالسابق لا يتحكم في اللاحق، وإنما المجموع هو الذي يتحكم في الجزء.

ثم طرحت الثقة في الحتمية للجدل عقب اكتشاف هايزنبرغ «لمبدأ اللاتعين» عام 1927، الذي يؤكد استحالة تحديد وضع وسرعة الالكترون في الوقت نفسه، بحيث لا يمكن أن نقرر بثقة أن الالكترون «هنا في هذه البقعة» وأنه «يتحرك بهذه السرعة المعينة». وذلك لأنه بواسطة فعل الملاحظة نفسه بوضعه وبسرعته، يتغير وضع الالكترون وتتغير سرعته، وبالعكس، فكلما زادت دقة تحديد السرعة، كلما زاد عدم تحدد وضعه. ومعنى هذا افتقاد كل وسيلة على الاطلاق لوصف حاضر ومستقبل تلك الجسيمات الدقيقة وحركاتها، أي تعيين وضعها وسرعتها معاً بصورة محددة. وبعبارة أخرى، لا يمكن وصف الطبيعة بنظام آلي جامد من العلل والمعلولات، بمعناها التقليدي.

وقد أدت نتائج ذلك المبدأ بالبعض من العلماء وفلاسفة العلم الى انهيار العلية والحتمية في نظرهم، ورتبوا على ذلك نتائج ميتافيزيقية في تصورهم للكون، بحيث دخلت المصادفة عنصراً جوهرياً في بنائه، فيرى هوكينز ان عنصر المصادفة يدخل في ميكانيكا الكوانتم (وهي العلم الذي صدر عنه مبدأ اللاتعين) كما تدخل في الفيزياء التقليدية، عن طريق امكان التفاعل بين الأجسام. كما يعتقد هالدين أن الطبيعة مزيج غريب من المصادفة والضرورة، وهذا من شأنه في نظره أن يزوّد الانسان بالقدرة على تنظيم الطبيعة متى عرف اختلالها.

وقد نجم هذا الانكار الميتافيزيقي للحتمية عن تصور هؤلاء الباحثين لمبدأ اللاتعين على أنه يعبر عن لا حتمية واقعية تجري عليها الطبيعة، غير أن هذا المبدأ لا يقول شيئاً أكثر مما هو معروف من قبل، ولكن بعبارة اصطلاحية جديدة، فهو اذن طريقة لوصف الواقع. ولذلك فهي محدودة بحدود الملاحظة الإنسانية، ولا تؤكد شيئاً خارج حدود الملاحظة. ولعل هذا هو المعنى الذي يقصده هايزنبرغ في قوله بأن المعادلات الرياضية التي يستخدمها العلم لا تصور الطبيعة، بل تصور معرفتنا بالطبيعة. والقول بالحتمية انما هو قول يتعلق بالمنهج، وليس العلم بحاجة إلى حتمية ميتافيزيقية يثبتها أو يدحضها وحسبه الاعتقاد بحتمية منهجية.

صلاح قنصوه

إضافة

اتخذ مبدأ الحتمية دلالات جديدة بعد عودة الفكر الجدلي لتاريخية الفلسفة الحديثة في القرن التاسع عشر حتى الآن.

وقد شملت تلك الدلالات الجدلية المذهب المثالي والمذهب المادي معاً، إلا أنه لقي تركيزاً واضحاً في المذهب المادي للاشتراكية العلمية. ففي فلسفة الطبيعة والتاريخ والمجتمع تمحور مبدأ «المادية الجدلية» أو الحتمية الجدلية على قانوني التناقض والتركيب اللذين يحكمان جميع

العلاقات في مستوى الانطولوجيا أو الأبيستمولوجيا أو السوسيولوجيا أو التكنولوجيا أي الوجود ـ المادة، المعرفة ـ الفكر، المجتمع ـ العلاقات، وسائط الانتاج والانتاجية.

أما في فلسفة التاريخ الاجتماعي للاشتراكية العلمية فقد ظهر مبدأ «الحتمية التاريخية» مجسداً انتصارها كنظرية ـ دولة. وقد افترضت الاشتراكية العلمية صفة شمولية ـ كلية يتضمنها مبدأ الحتمية التاريخية في تطابقه الصيروري مع حتمية انتصارها على جميع النظريات الاجتماعية الأخرى خاصة نقيضها الأكبر الرأسمالية. لكن اليقين الحتمي بالحتمية يتضمن بعداً أحادياً يثير إمكانيات لا محدودة للسؤال عن حديَّته الإنسانية. أو السؤال عن حدود الإنسانية في محدوديَّته الحتمية.

إن استقراءات الفكر المعاصر في الربع الأخير للقرن العشرين اخترقت وما زالت تخترق دائرة اليقين الحتمي باتجاه اليقين الإحتمالي.

التحرير

حَدْس

Intuition
Intuition
Anschaung-Intuition

لا تعطي معاجم اللغة العربية للحدس المعنى الذي تتناوله الفلسفة. فقد جاء في «لسان العرب» أن الحدس كناية عن «التوهم في معاني الكلام والأمور»، ومن جملة المعاني التي تعطى لهذه الكلمة أيضاً، نورد الظن والتخمين والتوجس ورجم الغيب. والفعل الثلاثي حدس يرد بمعنى التوجه المباشر للأمر والموضوع، وقد يكون هذا من أقرب المعاني لما سيلي تفصيله.

أما الحدس بالمعنى الفلسفي الذي نريد فهو يعني ذلك النوع من المعرفة المباشرة التي لا تحتاج الى برهان أو دليل، ولا تحتاج بالتالي الى الطرق التي تستخدم في اقامة البراهين، كالقياس بأشكاله والاستدلال والاستنباط أو ما شابه. انها استنتاج مباشر، أو معرفة متكاملة مباشرة تضع العارف (الانسان) ازاء موضوعه، أي موضوع المعرفة، أياً كان هذا الموضوع. كذلك لا يرتبط الحدس بطريقة المعرفة القائمة على تجريد الصور أو المفاهيم العقلية من الصور الحسية. اذ ان الحدس يتعدى الصور الحسية التي تحافظ على ارتباطها بشكل ما بالاحساس وبالادراك الحسي. لذلك لا نجد للحدس اهمية زائدة في فلسفة ارسطو القائمة على التجريد اساساً.

فالحدس يعني قدرة الذات على معرفة الموضوع معرفة عقلية مباشرة دون ان يكون للتجربة وللحواس أثر في ذلك. أي انه تلك الوظيفة المعرفية التي تقوم بها الذات مباشرة دون اللجوء الى الأدوات الموضوعة بتصرفها. من هنا يمكن القول إن المعرفة الحدسية هي نوع من الفهم المباشر او من المعرفة الكلية التي لا مجال لردها أو لتحليلها الى عناصرها او الأجزاء المكونة لها. اذ غالباً ما تتحقق هذه المعرفة دونما وعي للطريق التي تسير فيها.

لقد تعدّى الحدس اطار الفلسفة، أو فلسفة المعرفة، إلى مجال علم النفس خاصة علم نفس الشكل الذي يخالف كل العلوم التجريبية باعطائه الحدس أهمية فائقة في النفاذ بطريقة تركيبية متكاملة، لا تراعي الأجزاء والتفاصيل ومعطيات الحس المتتالية والى قلب الموضوع الماثل مباشرة امام الذات.

يستدل من ذلك على ارتباط الحدس بذلك الجزء من الفلسفة الذي يتعلق بنظرية المعرفة. ولا وجود له خارج هذا الاطار. فالحدس اما أن يكون مضمون المعرفة، أو الأداة التي توصل إليها. وقلما خلت فلسفة أو خلا عصر من فلاسفة يجعلون الحدس في صلب نظريتهم. ولعل أقدم نموذج من الفلسفة التي تقوم على الحدس هو ما نجده في فلسفة افلاطون، والافلاطونية المحدثة بشكل خاص، أي تلك الفلسفات التي تماهي بين المعرفة وبين الفيض الإلهي وامكانية الاتصال المباشر بعالم العقول المنفصل عن عالم الانسان. ولعل أفضل تعبير عن هذا النمط من المعرفة الحدسية هو ما نجده عند الغزالي الذي يجعل المعرفة اليقينية نوعاً من النور الإلهي «الذي يقذف في الصدر قذفاً».

وقبل الغزالي أيضاً نجد أن ابن سينا قد جعل الحدس طريقاً الى نوع من المعرفة يغاير تلك التي أخذها عن ارسطو والفلسفة المشائية، مشيراً إلى تميز بعض الاشخاص باستعداد خاص يهيئهم لتقبل المعقولات تقبلاً مباشراً. وقد سمى هذا الاستعداد حدساً، واعتبر من تميز به مميزاً بنوع من العقول يغاير السلسلة التي وضعها ارسطو والمشائيون. وقد سمى هذا العقل عقلاً قدسياً. لعل ابن سينا كان بمعرض شرح آرائه في

النبوة مما حمله لاضافة هذا النمط من المعرفة الحدسية. مهما يكن من أمر، فالمعرفة الحدسية هي تلك المعرفة التي تحصل في الذهن دفعة واحدة دونما انتقال من مقدمات إلى نتائج ودونما وعي للعمل الذي تقوم به الحواس. أما الغزالي فقد أضاف لهذه المعرفة الحدسية بعداً صوفياً حين جعلها نوعاً من الالهام الذي يمنّ به الله على الانسان بعد ترقيه في معارج التصوف، فهي بذلك كشف وعرفان يربط الانسان بالحقيقة دفعة واحدة. نشير هنا أن معظم مدارس التصوف، وفي كافة الأديان والمذاهب، قد جعلت للحدس قيمة معرفية تفوق ما يمكن التوصل اليه بطرق أخرى.

أما في الفلسفة الحديثة فقد أعطى ديكارت الحدس بعداً جديداً اذ جعله شرطاً ضرورياً لازماً في عملية المعرفة. والحدس برأيه هو الادراك المباشر الذي يطلع الذهن على بعض الحقائق التي تذعن لها النفس. وقد عرفه ديكارت بقوله: «إنه التصور الذي يقوم في ذهن خالص منتبه بدرجة من السهولة والتميز، لا يبقى معها مجال للريب، أو التصور الذهني الذي يصدر عن نور العقل وحده».

فالحدس اذن عمل عقلي يدرك به الذهن حقيقة من الحقائق يفهمها بتمامها في زمن واحد لا على التعاقب. وهذا عكس الاستنتاج الذي لا يتم في زمان واحد، بل يقتضي حركة من حركات الذهن، وانتقالاً من شيء لآخر. فالحدس اذن بنظر ديكارت، ما به ندرك الطبائع البسيطة التي يتألف منها كل شيء، وبواسطتها يتم استخلاص جميع الطبائع الأخرى مثل المقادير والحركة والشكل والزمان. واعتبار هذه معارف بسيطة لأن معرفتها قد بلغت من الوضوح والتميز مبلغاً يمنع الذهن من تقسيمها الى طبائع أخرى أكثر تميزاً منها. ومعرفتنا الحدسية بالطبائع البسيطة معرفة خالية من الخطأ لأن الفكرة في ذاتها صحيحة دائماً والخطأ لا يكون إلا في الحكم. والحدس لا يقتصر على المعاني والأفكار بل يتناول الحقائق التي لا تقبل الشك، كعلمنا اننا موجودون واننا نفكر. وأخيراً ندرك بالحدس الرابطة الموجودة بين حقيقتين متتاليتين، كإدراكنا أن المساويين لثالث، متساويان، باختصار اننا ندرك بالحدس ثلاثة أشياء، الطبائع البسيطة، والحقائق التي لا تقبل الشك، والعلاقات التي تربط الحقائق الى بعضها البعض. ولذلك سمى ديكارت هذا الحدس نوراً طبيعياً، تكتسب به معارف كافية للبرهان على قضايا كثيرة.

هذا، وقد استمر هذا الاتجاه مع مالبرانش وسبينوزا الذي جعل المعرفة الحدسية معرفة تتعلق بماهية الشيء مباشرة، وهي معرفة كاملة برأيه، لأن موضوعاتها معان واضحة يكوِّنها العقل من ذاته ويؤلف منها سلسلة من حقائق أكثر تعقيداً وتكاملاً، ومن هذه الحقائق تتشكل العلوم تبعاً لفاعلية العقل واستقلاليته عن الحواس وطرق تجريدها.

تشكل فلسفة كانط النقدية نقطة تحول في فلسفة المعرفة، ويشكل الحدس عصب هذه الفلسفة. فقد اعتبر كانط ان اول طريق لمعرفة العالم الطبيعي، عالم الظواهر هو الحدس الحسي، أي القدرة على استقبال المعطيات من الخارج، وقد سمى كانط ذلك حدساً، وهذه الحدوس المتفرقة تصاغ في صور المكان والزمان، اللذين هما بمثابة حدسين قَبْليين لازمين للمخيلة، اذ لا مجال لاستيعاب الحدوس الحسية المتباينة ما لم يكن لدينا صورة كاملة عن الزمان والمكان، باعتبارهما الاطار الذي تتم فيه هذه الحدوس. فالزمان والمكان جزء من جهاز الادراك لدينا، وهما ذاتيان وصورتان «للحدس» ثم ان الفكر الواعي الخالص، أو الشعور بالأنا الواحد، وهذا ما يمكن وعيه حدسياً لا بالتجربة، هو الذي يربط بين الحدوس، موضوع الخبرة، حتى تستكمل عملية المعرفة. فالفكر الواعي الخالص، ليس روحاً أو نفساً، بل هو الشرط الضروري الذي توجه به الادراكات الحسية استكمالاً لعملية المعرفة.

أما برغسون في العصر الحديث فقد جعل الحدس إدراكاً خالصاً ندرك به الموضوع ادراكاً مباشراً. إلا أن موضوع معرفة الحدس عند برغسون ليس المكان القائم على التعاقب، بل الزمان الذي اعتبره ديمومة خالصة. هذه الديمومة لا يمكن ادراكها حسياً وبالتتابع بل دفعة واحدة وبحدس كامل، ودونما وسيط. كذلك اعتبر هوسرل، رائد الفلسفة الظاهراتية ان الحدس هو القوة التي ندرك بها الماهيات، وذلك بطريق قصدية حين يعود الوعي عن موضوعه، الى الطريقة التي يعمل بها. أي حين ينتقل من التأمل بالموضوع الى التأمل بتأمله بهذا الموضوع. وهكذا يكتشف الوعي القوانين التي تؤلف بين الموضوعات وصولاً لماهياتها.

مصادر ومراجع

- ابراهيم، زكريا، كانط أو الفلسفة النقدية، القاهرة، مكتبة مصر، د. ت.
- ابن سينا، الشفاء، القاهرة، 1953.
- ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار لسان العرب، بيروت.

- راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، القاهرة، 1977 .
- زيدان، محمود، كانط وفلسفته النظرية، القاهرة، 1979 .
- الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق صليبا، عياد، 1960 .
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، 1962 .
- نجاتي، محمد عثمان، الادراك الحسي عند ابن سينا، القاهرة، دار المعارف، 1946 .

- Boutroux, Emile, La Philosophie de Kant, Vrin, 1968.
- Chevalier, Jacques, Histoire de la pensée, I-IV, Flamarion, Paris, 1966.
- Von Adorno, Theodor, Vorlesung gur hlu leitung in die Erkenntris Theorie, Frank furt, Junius-Drucke.
- Wahl, Jean, Traité de métaphysique, Payot, 1968.

جورج كتورة

حَرام

Interdit-Tabou
Taboo
Tabu

الحرام، ويقابله الحلال، هو الممنوع تديناً.

والحرم أو البيت الحرام هو الذي يمتنع فيه تديناً ما لا يمتنع في غيره. والشهر الحرام أو الاشهر الحرم هي الاشهر التي يمتنع فيها القتل والقتال، من دون غيرها من الشهور.

والمحرم، هو الرجل الذي يلبس ملابس الإحرام، ويمتنع عن بعض الأمور تديناً.

ويمضي القرآن الكريم على أن الله سبحانه وتعالى هو وحده صاحب الحق في التحريم الديني من حيث ان الدين لا يكون الا من عند الله، ومن حيث أن غيره من آلهة الشرك والوثنية انما هي آلهة زائفة. وأن كل ما ورد عنها من تحريم ليس إلا الكذب والافتراء على الله.

قال تعالى: ﴿قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفهاً بغير علم، وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله...﴾.

وقال: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب: هذا حلال، وهذا حرام، لتفتروا على الله الكذب...﴾.

وأرشد القرآن الكريم النبي عليه السلام إلى أنه تأثّم شيئاً أحله الله، حين قال: ﴿يا أيها النبي لمَ تحرم ما أحل الله لك...﴾.

ويدرك رجال الفكر الديني الاسلامي هذه الحقيقة، ويمتنعون في فتاواهم، أو عند ممارستهم للأحكام الشرعية، أن يسموا هذا الذي انتهوا اليه من المنع: بالحرام.

نقل ابن مفلح عن شيخ الاسلام إبن تيمية ان السلف لم يطلقوا الحرام إلا على ما علم تحريمه قطعاً.

وروى الامام الشافعي في « الأم » عن القاضي أبي يوسف معنى ما ذكره الشيخ تقي الدين بن تيمية عن السلف رحمهم الله ـ ولكن بعبارة أخص وأقوى: أدركت مشايخنا من أهل العلم يكرهون في الفتيان أن يقولوا: هذا حلال وحرام، الا ما كان في كتاب الله عز وجل بيّناً بلا تفسير.

وعن ابراهيم النخعي أنه حدث عن أصحابه انهم كانوا اذا أفتوا بشيء أو نهوا عنه، أنهم يقولون: هذا مكروه، وهذا لا بأس به. اما ان يقولوا: هذا حلال وهذا حرام، فما أعظم هذا.

وعن الترمذي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الحلال ما أحلّ الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه.

وآيات التحريم الواردة في القرآن الكريم انما تسند التحريم دائماً إلى المولى سبحانه وتعالى:

﴿قل: تعالوا أتل ما حرّم ربكم عليكم...﴾.

﴿قل: إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها، وما بطن...﴾.

﴿قل: لا أجد فيما أوحي إليّ محرماً على طاعم يطعمه، إلا أن يكون ميتة او دماً مسفوحاً أو لحم خنزير..﴾.

ليس لمخلوق حق في تحريم شيء أباحه الرب لعباده تديناً إلا بوحيه وإذنه.

محمد أحمد خلف الله

إضافة

لقي مفهوم الحرام اهتماماً متنوعاً في الفكر المعاصر وتنقيبات علوم الانسان المستمرة. بل يمكن القول ضمن حدود معينة بأن الفكر المعاصر في سجال متعدد الأبعاد مع الحرام ـ المحرم ـ المقدس الذي قدمه ميراث الانسانية حتى اليوم.

ترتبط فكرة الحرام والمحرم مع القداسة والمقدس. المقدس يستدعي المحرم والعكس. ويمكن التحدث عن مستويات متصلة منفصلة معاً لفكرة المحرم ـ المقدس. وكلاهما يستدعي سلطة ـ قوية معيارية تشريعاً وتنفيذاً. لذلك المحرم نظام قوة وتحكم بل لربما كان اكثر النظم التحكمية قوة على النفاذ وطموحاً للنفاذ وقدرة على النفاذ. فنظام المحرم يخترق أو هو يريد أن يخترق آلية النفس الى آلية الفعل الى آلية العقل الى آلية المجتمع الى آلية التاريخ الاجتماعي الى آلية الكون.

1 ـ مستوى عام: المحرم ـ المقدس هو قوة المحظور نظرياً

وعملياً معاً . فهو داخل دائرة الموجود لكنه خارج حقوق الفعل وان كان ضمن حدود الامكان . واقرار المنع أو أمر الامتناع عنه يرتكز على تسليم ايماني وليس على يقين عقلاني بالضرورة . لذلك ارتكابه ممكن فعلياً ورفضه ممكن نظرياً . إلا أن الارتكاب والدحض هما فعلا انتهاك يضعان الفاعل في مواجهة صدامية مع سلطة المقدس وقوة المحرم .

2 - مستوى انثروبولوجي : الطوطم والتابو يستدعي كلاهما الآخر في هذا المستوى : فالحرام - المحرّم هو تابو - مقدس قد يكون شخصاً - زعيماً ، أو عضواً من أعضاء جسم انسان ، أو حيواناً ، أو نباتاً ، أو شيئاً . ولعل النظريات العرقية احدى الحالات الصارخة على هذا المستوى التابوي .

3 - مستوى اجتماعي : يرتبط المستوى الانثروبولوجي مع المستوى الاجتماعي في هيكلة نظام الحرام - المقدس ، أي نظام التابو ، لأنه يستدعي صيغة اجتماعية تراعيه وترعاه معاً . لذلك يمتد نظام التابو من الزواج الى القرابة والشبكة العلائقية الاجتماعية الشاملة .

4 - مستوى نفسي : يكتسب المستوى النفسي نظام التابو من فعل التربية ومنعكساتها التي تغمر نشأة الفرد منذ ولادته . ويمكن قراءة هذه المنعكسات من حمرة الخجل على صفحة الوجه الى انهيارات الجنون وتدرجات العقاب الذاتي .

5 - مستوى معرفي : المحرم - الحرام - المقدس معرفياً هو الصيغة المتعالية - النظرية لنظام المحرم في مستوياته الثلاثة السابقة - وتتمحور وظيفة الحرام المعرفي داخل فعل نظام السلطة - القوة عبر مظهرين أساسيين :

أ - النموذج المقدس والحكم المسبق من تربية الفرد الى حكم الجماعة .

ب - قصور العقل في حدود قدرته المتعالية ومحدوديتها التي يجب ان لا تقترب من إيمانية الحكم المسبق للنموذج المقدس ذاتياً وموضوعياً .

يقود هذان المظهران إلى :

جـ - أحادية الحقيقة وأحدية حاملها معرفياً . أو بصيغة ثانية المعرفة ذات البعد الواحد . انسان البعد الواحد . مجتمع البعد الواحد دولة البعد الواحد .

محمد الزايد

حَرَكَة

Mouvement
Movement
Bewegung

أولاً : الحركة :

الخروج من القوة الى الفعل على نحو متدرج .
واشتراط التدرج ضروري ليخرج ٱلسكون عن الحركة .
وقيل : هي شغل حيز بعد ان كان في حيز آخر .
وقيل أيضاً : الحركة كونان في آنين في مكانين ،
كما أن السكون كونان في آنين في مكان واحد .

ثانياً : كيفيات الحركة :

1 - الحركة في الكم :

تعني انتقال الجسم من كمية إلى أخرى . كالنموّ والذبول .

2 - الحركة في الكيف، وتأخذ حالتين :

أ - هي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى ، نحو تسخين الماء وتبريده ، وتسمى هذه الحركة « استحالة » .

ب - الكيفية الحاصلة للمتحرك ما دام متوسطاً بين المبدأ والمنتهي ، وهو أمر موجود في الخارج .

3 - الحركة في الأين :

تتبدى في حركة الجسم من مكان الى مكان آخر .
وتسمى « النقلة » .

4 - الحركة في الوضع :

هي الحركة المستديرة المنتقل بها الجسم من وضع إلى آخر ؛ فإن المتحرك على الاستدارة إنما تبدل نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه ، ملازماً لمكان غير خارج عنه قطعاً ، كما في حجر الرحى .

وقيل : إن الحركة في الوضع : هي التي لها هُوية اتصالية على الزمان لا يتصور حصولها إلا في الزمان (الجرجاني) .

أما صور الحركة عند المتكلمين فهي :

الحركة العرضية:

مايكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لشيء آخر بالحقيقة. كجالس السفينة.

الحركة الذاتية:

ما يكون عروضها لذات الجسم نفسه.

الحركة القسرية:

ما يكون مبدؤها بسبب ميل مستفاد من خارج، كالحجر المرمي إلى فوق.

الحركة الارادية:

ما لا يكون مبدؤها بسبب أمر خارج، مقارناً بشعور واردة، كالحركة الصادرة عن الحيوان بإرادته.

الحركة الطبيعية:

ما لا تحصل بسبب أمر خارج ولا تكون مع شعور وارادة، نحو حركة الحجر الى أسفل.

الحركة بمعنى التوسط:

هي ان يكون الجسم واصلاً الى حدّ من حدود المسافة في كل آن لا يكون ذلك الجسم واصلاً الى ذلك الحدّ قبل ذلك الآن وبعده.

الحركة بمعنى القطع:

إنما تحصل عند وجود الجسم المتحرك إلى المنتهي. لأنها هي الأمر الممتد من أول المسافة الى آخرها. (الجرجاني، التعريفات، ط تونس، 1971، ص 46).

وقد سجلت وثائق الفكر الكلامي المحاولات الفلسفية المبكرة في المنهج الاعتزالي لإثبات حدوث العالم التي بدأ مقدماتها ابي الهزيل العلاف، فقد اعتبر «الحركة» Motion شرطاً لازماً لتكوين الأشياء وتشكيلها مادياً.

ومع إقراره بحدوث العالم. فانه يقول بمبدأ: الحركة والسكون. ففي رأيه: أنه لا بد منهما لإثبات حدوث العالم. وجعلهما من الأوصاف الطبيعية للجوهر الفرد، حتى يتأتي منه تكوّن الاجسام

فشرط تكوّن الأشياء وقيامتها هو الحركة والسكون، كما انه في ذات الوقت شرط احتياج العالم الى «صانع» وان كان العلاّف قد تأثر بأرسطو الذي جعل «مبدأ الهيولى» Prim Mattre, «والصورة» Form شرط وجود الحركة والسكون، فلا يحدث كون ولا فساد الا بالحركة، ولا نمو ولا نقصان الا بها، الا ان الفرق بين المعلم الاول والفيلسوف المعتزلي هو ان الأول جعل الحركة تنتهي الى محرك لا يتحرك بينما تفادى العلاف هذه النتيجة فجعل للحركة مبدأ، فتكون حركة نقلية من مكان الى مكان آخر. بينما كان للحركة الأرسطية معنى أشمل من النقلة المكانية. ويمكن اعتبار محاولة ابي الهذيل أولى خطوات البحث الفلسفي التي تولى وضع مقدماتها المعتزلة، باعتماد «العلة الفاعلية» في اثبات خلق العالم وحدوث موجوداته، والبرهان على الوجود الإلهي، الذي انتهى الى إثبات محرك أول لا يحركه آخر، واعتباره السبب الاول لكل حركة، وهذا المحرك الاول هو الله. واستعان أبو اسحق بن سيار النظّام بمقدمات أستاذه العلاف، في إثبات حدوث العالم وتناهي موجوداته، الذي اعتبر كل حركة حركة متناهية، الأمر الذي يستدعي ضرورة حدوثها. ولأن العالم متناه محدود، فهو محدث ولما كان محدثاً، فله أول، وان كان لا متناهياً فليس له أول ولما كانت جميع الحركات مقاسة بالنسبة الى زمان ومكان، فهي اذن متناهية، وعلى ذلك فهي محدثة بالضرورة، وكل محدث يحدث عن علّة، الا انه لا يمكن التسلسل في العلل الى ما لا نهاية فينبغي القول بعلة قديمة غير محدثة.

الحركة: في الفكر العلمي المعاصر:

شكل وجود المادة وصفتها الجوهرية الملازمة لها، فالحركة كالمادة لا تفنى ولا تستحدث وما العالم الا المادة المتحركة، فلا يمكن تصور مادة بلا حركة كما لا يمكن تصور حركة بدون مادة.

ومصدر الحركة يكمن في المادة نفسها. ومن هنا تمسكت الماركسية بهذه الاعتبارات واعتبرتها ضرورية لبرنامجها الديالكتيكي في عدم جدوى البحث عن قوى خارج حدود المادة. استناداً الى ما أكدته الاكتشافات الفيزيائية في نهاية القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، فقد بيّن قانون الفعل المتبادل بين الكتلة والطاقة، انه لا كتلة بدون طاقة ولا طاقة بدون كتلة.

فلكل كتلة مقدار محدد من الطاقة يناسبها وتزداد كتلة الالكترون كلما زادت حركته.

واعتماداً على هذه الكشوفات قضى العلم الحديث على الفصل بين المادة والحركة الذي امتازت به علوم الطبيعة القديمة ذات الطابع الميتافيزيائي، والذي نظر الى المادة بمعزل عن الحركة.

وفي الوقت الذي تحاول المثالية اليوم استغلال الاكتشافات الحديثة في البرهنة على القول: إن الحركة لا مادية، فهي ترى في تحوّل الفوتون قرب النواة إلى إلكترون وبوزيترون ولادة من طاقة حركية لا مادية، وفي تحول الالكترون والبوزيترون بالمقابل الى فوتونات تحطيماً للمادة، أو ولادة طاقة خالصة، وحركة خالصة. فيما تعتقد المادية الديالكتيكية بأن هذه الحقيقة انما هي برهان واضح على صواب نظرتها إلى الحركة والمادة، في ارتباطهما الذي لا ينفصم، إن كلاً من الفوتونات والإلكترونات والبوزيترونات جسيمات مادية في حالة حركة، وإن تحوّل أحدهما إلى الآخر معناه تحول المادة المتحركة من صورة إلى أخرى. وتشكل التناقضات وصراع الأضداد الباعث الداخلي لكل حركة. فأبسط أشكال الحركة: وهو انتقال الجسم في الفضاء، عبارة عن تناقض أيضاً، إذ إن الجسم المتحرك يوجد ولا يوجد في المكان نفسه في الوقت نفسه.

وتطلق الحركة من وجهة نظر المادية الديالكتيكية على كل تغير يجري في الطبيعة والمجتمع.

أما صور الحركة الاساسية فهي: حركة جسيمات المادة المتناهية في الصغر حسب قوانين خاصة.

الحركة الميكانيكية: إنتقال الأجسام في الفضاء.

الحركة الفيزيائية: حركة الجزئيات على شكل حرارة: ضوء الكهرباء.

الحركة الكيمياوية: إتحاد الذرات وانحلالها.

الحركة العضوية او الحياتية «الخلية، الأجسام»، الوعي، الحياة الاجتماعية. ولكل صورة من هذه الصور الحركية صفاتها الخاصة بها فقط.

ولهذا فمن غير الصحيح تفسير أعلى أشكال الحركة على ضوء قوانين الأشكال الواطئة منها، فلا يمكن مثلاً تفسير قوانين التفكير تقسيماً بيولوجياً محضاً، كما لا يجوز تفسير الأزمات الاقتصادية أو الثورات الاجتماعية على أساس حركة الاجرام السماوية كما يفعل بعض علماء الاجتماع. هذا وبإمكان الحركة ان تتحول من صورة الى اخرى عند توفر الشروط اللازمة لذلك.

والحركة ذات طابع مطلق عام إذ لا وجود للسكون المطلق في أي زمان او مكان، فالحجر والبيت والمنضدة أشياء ثابتة بالنسبة للأرض، ولكنها تدور مع الأرض حول محورها وحول الشمس.

ولما كانت الحركة مستمرة مطلقة وجب النظر الى كل ظاهرة من ظواهر الواقع في حالة حركتها الدائمة، في حالة تطورها وتغيرها. نشوئها، واضمحلالها. (راجع عبد الرزاق الماجد، مصطلحات في الفلسفة والاجتماع).

مصادر ومراجع

- أبو ريدة، محمد عبد الهادي، النظّام، ط مصر الأولى، 1946.
- الخياط، الانتصار، ط مصر الأولى، 1925.
- الراوي، عبد الستار، العقل والحرية في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- الغزالي، العلاف، ط مصر الأولى، 1949.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط مصر الخامسة، 1970.
- كرم، يوسف وآخرون. المعجم الفلسفي، ط مصر الأولى، 1966.
- نادر، ألبير نصري، فلسفة المعتزلة، ط بغداد الأولى، 1950. الجزء الأول.

عبد الستار عز الدين الراوي

حركة إجْتِماعِيَّة

Mouvement Social
Social Movement
Soziale Bewegung

تقع الحركة الإجتماعية Social Movement في صنفين أساسيين. ويتضمّن أولهما الحركات المعيارية Norm-Oriented Movements بينما يشتمل ثانيهما على الحركات القيمية Value-Oriented Movements.

وتعرف الحركات الاجتماعية المعيارية بأنها محاولات تهدف إلى تنشيط أو حماية أو تغيير أو خلق المعايير باسم بعض العقائد العامة المحددة. أما القائمون على هذه الحركات فقد يحاولون بشكل مباشر التأثير في المعايير السائدة كما يحصل عندما يحاول عدد من النسوة تغيير النظام التربوي لإتاحة فرص جديدة للإناث لم تكن متوفرة لهنّ أو تغيير بعض المفاهيم التي تقف حائلاً دون حصول المرأة على مركز مساوٍ لمركز الرجل. وقد يتم هذا بصورة غير مباشرة عن طريق الحصول على تأييد بعض أعضاء السلطة الحكومية الرسمية لتغيير المعايير بواسطة التشريعات الجديدة. وعلى هذا الأساس يمكن أن يكون المعيار المطلوب التأثير فيه اقتصادياً أو اجتماعياً أو تربوياً أو قرابياً أو سياسياً أو عقيدياً. وتحصل هذه الحركات على أي نطاق كأن تتبنى عدة أقطار في حركة موحدة نظاماً مركزياً للسيطرة على ظاهرة من

الظواهر. وقد يكون نطاقها قطرياً عندما تتعاون تنظيمات وطنية معينة لاستحداث تغيير محدد في تشريع من التشريعات أو لإيجاد صيغة تنظيمية لم يسبق أن اعتمدتها في تفاعلها مع بعضها البعض.

إن الحركات الاجتماعية المعيارية لا تقتصر على لون سياسي محدد بل تشمل جميع الألوان والاتجاهات السياسية بصرف النظر عن طبيعتها سواء كانت معتدلة أو متطرفة، يمينية أو يسارية.

والفرق بين الحركات المعيارية والحركات الإجتماعية أن الأخيرة تهدف إلى التغيير الإجتماعي العام غير المحدد بينما تسعى الحركات المعيارية إلى تبديل بعض المعايير أو التأثير فيها أو حمايتها أو تنشيطها بصورة محددة. ومن الواضح أن عدم الانسجام بين المقاييس المعيارية وظروف الواقع الإجتماعي يمكن أن يوفر القاعدة أو الأساس للحركة التي يكون هدفها تبديل المعايير. وتلاحظ هذه الحالة بصورة خاصة عندما يواجه المجتمع وضعية التغير السريع في فترة قصيرة.

وقد ينشأ الضغط ليس من تبدل المعايير بل نتيجة للظروف الإجتماعية التي تجعل المعايير الموجودة أكثر ازعاجاً وإثارة للناس.

وخلاصة موضوع الحركات المعيارية أن هناك مشخصات إضافية تتعلق بهذا الموضوع وهي:

أولاً: أن الضغط الذي يدفع إلى هذه الحركات لا يعني دائماً التغيير في الظروف المادية الخارجية، بل قد ينتج عن تبدل يحصل في التوقعات المتصلة بالحياة الإجتماعية. ومعروف أن التفاوت بين الظروف الاجتماعية والتوقعات الإجتماعية يرجع إلى التحلل الإجتماعي وما يولده من الانفجار الإجتماعي.

ثانياً: أن الضغوط غالباً ما تظهر في فترات التغير الاجتماعي السريع وغير المتوازن، أي عندما يكون التبدل في بعض نظم المجتمع أعمق منه في نظمه الأخرى. أو بعبارة أخرى أن التغير قد يكون سريعاً في بعض عناصر بناء المجتمع بينما تكون عناصر أخرى في بنائه في حالة تنطوي على عرقلة ذلك التغير أو مقاومته. إن هذا التفاوت بين تغير عناصر البناء الإجتماعي يسمى بالتخلف الحضاري وهو يتخذ صورة التناقض بين الأجزاء التي استوعبت التغير في بناء المجتمع والأجزاء التي لم تحقق درجة مساوية من الاستيعاب لذلك التغير، الأمر الذي يسبب حالة من التناقض أو الصراع بين الإثنين.

ثالثاً: قد تبرز في بعض المجتمعات قوالب ذهنية معينة ذات طبيعة سلبية تغذي الانقسامات بين مختلف الجماعات وتجعل بعضها يرتاب في البعض الآخر ويعزو إليه خلق ما يلاقيه من متاعب ومشكلات في حياته. وعندما تتعاظم هذه المشاعر السلبية المتبادلة بين فئات أو جماعات المجتمع فإنها تسبب انفجاراً جماعياً يدفع بعض الجماعات للتحرك في مجالات محددة ضد الأخرى كما حدث في تكتل السكان البيض في بعض الولايات الأميركية ضد الأقليات المهاجرة خصوصاً الصينية واليابانية في فترات الكساد والبطالة.

رابعاً: قد يكون ظهور الحركة المعيارية مصاحباً للضغوط الإجتماعية المختلفة في ظروف التصنيع السريع وما ينتج عنه من تفكك في العلاقات القرابية وعزلة الأسرة وتناقص قيمة المسنين الإجتماعية، كذلك يسبب التحضُّر أو انتشار الروح التجارية والنفعية مختلف الحركات الإجتماعية التي قد يكون أبرز ملامحها السعي إلى حماية روح الجوار والصداقة في وجه التفكك الإجتماعي وطغيان الروح الفردية.

وأخيراً: فإن الظرف الذي يسهم في قيام الحركة المعيارية إذا انطوى على عناصر من الضغط الإجتماعي والنفسي، لا بدّ من أن يمتزج أيضاً بعوامل ايجابية تساعد على اصلاح ذلك الظرف والسير به نحو إعادة تنظيم بناء المجتمع وتجنيبه التفكك والانهيار. هذا يعني في المنظور السوسيولوجي الأوسع أن القوى السلبية التي تهدد تماسك المجتمع تعمل جنباً إلى جنب مع القوى الايجابية التي تبطل مفعولها وتبقي المجتمع في حالة من الاستقرار.

أما الحركات القيمية التي تمثل الصنف الرئيسي الآخر للحركات الإجتماعية فيمكن تعريفها بأنها محاولات جماعية هدفها انعاش أو حماية أو تطوير أو استحداث قيم معينة باسم بعض المعتقدات العامة التي تتسم بقدرتها على التنفيذ في مجالات الفعل الجماعي لإعادة تركيب القيم أو وضع المعايير والقيم في صيغ جديدة وإعادة تنظيم حوافز السلوك الإجتماعي لدى الأفراد.

وتتنوع الحركات الإجتماعية القيمية حيث أن بعضها قد يحتوي على عناصر حضارية أهلية أو وطنية من داخل المجتمع ويكون بعضها الآخر مستورداً من خارج حضارة المجتمع أو أجنبياً. كذلك قد يركز بعض هذه الحركات

ويشدد على القيم والمعايير الماضية محاولاً إعادة قوتها أو نفوذها في واقع الحياة الإجتماعية. وقد يحاول بعضها إدامة وجود القيم الحاضرة وتأكيد أهميتها، بينما قد يحاول البعض الآخر لهذه الحركات خلق قيم جديدة. أما البعض الرابع فقد يكون خليطاً من كل هذه المحاولات.

كما تتباين هذه الحركات في كون بعضها ذا نزعة دينية أو روحية بينما يتسم بعضها الآخر بكونه علماني الإتجاه. وهي من جهة أخرى تختلف على أساس النتائج التي تترتب عليها من حيث عمقها والشرائح الإجتماعية التي تتناولها.

وخير مثل على الحركات الإجتماعية القيمية هي الحركات التي ظهرت عند الجماعات المسحوقة المغلوبة على أمرها التي تعرضت للاستعمار الاستيطاني الغربي. فالمراحل المبكرة من الاستيطان الأوروبي للمستعمرات وما رافقه من السيطرة والتعسف قد شهدت حركات اجتماعية قيمية قوية غنية بمضامينها الإيديولوجية التحررية، كما هو واضح في البحوث الاتنوغرافية التي تناولت الكثير من قبائل الهنود الحمر في الأميركيتين وسكان استراليا الأصليين ومعظم جزر المحيط الهادي الجنوبي التي يصطلح على تسميتها بجزر الأوقيانوس خصوصاً غينيا الجديدة وعدد كبير من القبائل الأفريقية التي تعاني من الاستعمار الغربي الاستيطاني في جنوبي أفريقيا.

قيس النوري

حُرِّيَّة

Liberté
Liberty
Freiheit

إن الصعوبة في صياغة تحديد لمفهوم الحرية من كثرة استعمالها في ميادين متنوعة تشمل العلوم الاختبارية والعلوم الإجتماعية والسياسة واللاهوت والفلسفة. فإذا كانت العلوم الدقيقة تقوم على مبدأي الحتمية والضرورة جاز عندها الكلام عن الحرية كلما كانت هناك لاحتمية ولا ضرورة. وبشكل عام يمكننا أن نقول إن الحرية هي الأعمال التي نقوم بها والتي لا تخضع لقوانين حتمية تخرج عن سلطتنا، أو هي مجموعة الاختبارات التي نقوم بها من تلقاء ذاتنا دون إكراه خارجي. غير أن مثل هذا التحديد لا يفيد في الواقع كثيراً. ذلك أنه ينطلق مسلماً بما يجب برهنة وجوده: هل هناك حقاً فرد قادر على الاختيار بمعزل عن محيطه الإجتماعي والثقافي؟ إن علم النفس في عصرنا حاول باستمرار أن يبرهن على أن كل اختيار له دوافعه ومسبباته، وكذلك فإن الماركسية وسبينوزا قبلها اعتبرا بأن الحرية هي ضرورة فُهمت، أي أن هناك حتمية تاريخية أو كونية تخرج كلية عن إرادة الفرد وسيطرته، والحرية تصبح عملية فهم هذه الحتمية والالتحاق بها.

إن الخروج من مازق ايجاد تحديد عام مرضٍ لمفهوم الحرية لا يكون إلاّ بالنظر إلى الدلالات المختلفة التي اتخذها في مختلف حقول المعرفة، وإذا استثنينا علم النفس باعتبار أنه يهتم أكثر بالدوافع الإرادية واللاإرادية في السلوك البشري، يبقى أن نرى معالجة هذا المفهوم في اللاهوت وفي الحقل السياسي والإجتماعي وفي الفلسفة.

- **في اللاهوت**: اتخذت مشكلة الحرية طابع الصراع بين موقفين: موقف القائلين بأن الإنسان يملك قدرة حقيقية للتحكم بأعماله وبالتالي فإنه المسؤول الحقيقي عن هذه الأعمال، وموقف القائلين بالجبرية، أي أن أعمال البشر مقدرة سلفاً. وفي علم الكلام الإسلامي كان المعتزلة أخصاماً للجبرية، وكانت نقطة انطلاقهم لاهوتية محضة، فهم اعتبروا أنفسهم أنصار العدل الإلهي، والعدل لا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا كان الإنسان مسؤولاً عمّا يقوم به، أي يملك حرية تمكنه من الاختيار بين عمل الخير وعمل الشر، أي أن حرية الفرد هي الشرط الذي بدونه لا يمكن أن تتم العدالة الإلهية.

في اللاهوت المسيحي، ومنذ القرن الخامس الميلادي اتخذت مشكلة الحرية صورة الصراع بين بيلاج وأوغسطين، بين إنسان يصنع قدره وبين قدر رسم كل شيء سلفاً، بين خلاص الإنسان بأعماله واستحاقاقته وبين خلاصه بموهبة مجانية تأتيه من لدن الله هي النعمة، ومن هذا الصراع نتج موقف وسط تمثل بشكل خاص في توما الأكويني وبما عرف في تاريخ الفلسفة بمفهوم القدرة على الاختيار Clberum arbitrium، أي القدرة على اختيار أمر أو نقيضه، وقد عرفت هذه القدرة باسم حرية عدم المبالاة، لأنها قدرة على الاختيار بين المتناقضات لا تأخذ بعين الاعتبار الدوافع النفسية الكامنة وراء كل اختيار. ولقد اعتبر ديكارت، في تأمله الرابع، مثل هذه الحرية أحط مراتب الحرية.

- **في السياسة والاجتماع**: في هذا المضمار يجب الكلام

عن الحرية بصيغة الجمع، إذ إن المشكلة لا تطرح على الصعيد النظري البحت أي على صعيد حرية الإرادة أو تحكم الضرورة في السلوك البشري، ولكنها تطرح على الصعيد العملي كمطلب للفرد في وجه السلطة السياسية. فلقد ناضلت فلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر من أجل التسامح وحرية المعتقد الديني وعكست الثورة الفرنسية مثل هذه المطالب في «إعلان حقوق الإنسان» الصادر سنة 1789 م. ولعل كتاب جون ستيورت ميل حول الحرية الصادر سنة 1859 خير ممثل للمطالبة بهذه الحريات المجددة للفرد، حرية المعتقد، حرية عقد الاجتماعات، حرية الفكر وتالياً حرية الصحافة، حرية تأسيس الأحزاب؛ هذه الحريات هي بمثابة حقوق ينتزعها الفرد من السلطة لتخفف عنه قسر المجتمع، ويحمي القانون هذه الحقوق في وجه تعسف السلطة، وهي في جملتها تشكل الحقوق المدنية أو السياسية للفرد. لقد اعتبر بعض الماركسيين لحين مثل هذه الحريات حريات برجوازية، أما الآن فيبدو أن نعتها بالبرجوازية قد خفّ، إن لم يكن قد زال.

— **على الصعيد الفلسفي**: هناك قطبان يتجاذبان مفهوم الحرية الفلسفي، القطب الأول هو قطب التأمل الذي يجعل من الحرية أمراً ذاتياً يُولي ظهره للعمل والممارسة، والقطب الثاني يدخل العمل كبعد أخير للحرية. لا بد إذن من التمييز بين مستويين مختلفين لمفهوم الحرية الفلسفي.

— المستوى الأول وهو المستوى النظري التأملي، وهو يدافع عن مفهوم أخلاقي للحرية يمكن أن نسميه مفهوم الحرية الروحية، ويقوم مثل هذا المفهوم على محاولة لمعرفة المطلق وبالتالي الانسجام مع هذا المطلق، أي أنه يجعل من المعرفة الأخيرة لجوهر الإنسان الطريق الوحيد نحو الحرية الحقيقية. الحرية تصبح انعتاقاً من كل ما يعيق الإنسان في سيره نحو تحقيق الغاية الأخيرة من وجوده، وسعادة عقلانية تخطت مغريات الجسد والعالم الخارجي.

يتجلى مثل هذا المفهوم أولاً لدى سقراط في جملته الشهيرة: «ليس من أحد شريراً بمحض إرادته ذلك أن كل شر لدى الإنسان يأتي من نقص في المعرفة، المعرفة تحرر، وتوصل إلى الحقيقة، والحقيقة سيدة مطلقة تأبى لمن وصل إليها أن يعود إلى عبودية الأهواء والنزوات». الحرية ليست إذن حرية التردد أمام التناقضات. إنها عملية انعتاق من الجسد وتحرر من كل ما يشدنا نحو ارتكاب الشر، وهي في النهاية التزام دائم بالخير. وهذا ما تقودنا إليه فلسفة أفلاطون كذلك، فإذا كانت النفس مركبة ـ كما يروى في أسطورة شهيرة نجدها في «حوار فيدرس» ـ من جوادين أحدهما جيد والآخر سيء، ومن سائق عربة، فإن هذا التركيب نفسه يفقدها وحدتها ويمنعها من التمتع الكامل بتأمل الخير المطلق. غير أن الجدل الذي يقوم على العقل دون الالتفات إلى الحواس الخادعة، يمكّن الإنسان من أن يرتقي إلى جوهر كل شيء، إلى عالم المعقولات، وهكذا تستعيد النفس وحدتها، وتصل عن طريق العقل إلى حريتها. هناك مطلق هو الخير بذاته، تأملته النفس قبل أن تصبح أسيرة الجسد، والمعرفة هي تذكر لهذا المطلق، والحرية هي ارتقاء بواسطة الجدل العقلي نحو هذا المطلق من جديد. أما أرسطو، فرغم مخالفته أستاذه أفلاطون ومحاولته الدائبة لتفسير الأشياء والجواهر بما فيها دون اللجوء إلى عالم المثل، فإنه يلتقي مع سلفه في الدفاع عن حرية إنسانية لا تكتسب إلا بالتأمل والنظر العقلي المحض، فهو يؤكد في الكتاب الأخير من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» بأن حد السعادة الأخير هو التأمل الذي يكسبنا أكبر قدر من الاستقلالية ويجعلنا أقرب إلى الآلهة. لذا كانت السعادة القصوى والحرية الحقيقية للإنسان في تطوير قدرته على التأمل. هذا التأمل هو طريق الحكيم للتقرب من المطلق والإلهي بالابتعاد عن كل ما يشده إلى الجسد والخبرات الخارجية.

يدافع ديكارت عن مفهوم روحي للحرية، فإذا كانت الإرادة هي مقدرة لا متناهية للنفي والتأكيد فإن الحرية الحقيقية ليست قدرة التردد بين اختيار شيء ونقيضه بل هي الإرادة التي استعانت بالمعرفة واختارت الحق؛ أي أنها الإرادة التي تتحكم فيها البواعث والحوافز الخيِّرة، ومن هنا فإن المعرفة الطبيعية والنعمة الإلهية تزيدان الحرية ولا تنقصانها، تقويانها ولا تضعفانها. كلما ازدادت معرفتي للحق والخير كلما ازدادت حريتي، الحرية تمر إذن عبر عملية التحرر من الخطأ وهي في نهاية المطاف مع الخير المطلق، مع النموذج الإلهي اللامتناهي أما مع كانط فإن أبواب اللامتناهي يغلقها نقد العقل المحض الذي لا يصل في هذا المضمار إلا إلى التناقضات. الطريق إلى المطلق لم تعد سالكة أمام العقل الذي لا يستطيع إلاّ دراسة الظواهر التي يتحكم فيها مبدأ الحتمية. كل محاولة للبرهنة عن وجود المطلق بالطرق العقلية محكوم عليها بالفشل. غير أن هذا لا يعني بأن الإنسان نفسه يخضع لعالم الظواهر وبالتالي للسببية الحتمية، ذلك أنه وحده من دون سائر الكائنات يستطيع اعتبار الظواهر من ناحية

غاياتها، وهو وحده يستطيع أن يدرك الجمال وأن يقيم لذاته غاية أخلاقية لأنه وحده يستطيع أن يتصرف حسب المبادىء؛ أي أنه يستطيع أن يتصور القوانين التي تتحكم في الطبيعة؛ أي أنه يتمتع بإرادة هي في الواقع عقل عملي، ومن هنا كانت الحرية ممثلة في هذه الإرادة التي تستطيع أن تقبل القانون الأخلاقي أو ترفضه، الحرية هي إذن أساس العمل الأخلاقي. الإرادة تستطيع أن تخالف فتحالف الشر وتستطيع أن تطيع الآمر المطلق للقانون الأخلاقي فتصبح إرادة طيبة تعمل لانتصار مبدأ الخير على الأرض. إن كانت حريتها في البداية هي الاختيار بين الطبيعة الحاسة والطبيعة العقلية فإن الحرية الحقيقية هي في نهاية المطاف احترام القانون الأخلاقي دون شرط ولا اعتبار لأية نتيجة عملية.

– المستوى الثاني للحرية هو ذلك الذي يحاول أن يدخل البعد العملي لمفهوم الحرية، وهو يعطي أهمية بالغة لما يفعله البشر في حياتهم اليومية أي أنه يستعيض عن الحياة التأملية بالحياة العملية للفرد وللمجموعة. هذا المفهوم للحرية يريد أن يقيم «حقيقة الحياة الدنيا بعد أن تلاشت ماورائية الحقيقة». لقد كان لكانط في موقفه النقدي شرف التمهيد للعودة بالفلسفة إلى الأرض بعد أن أغلق في وجهها أبواب الماوراء الذي يقع خارج عالم الظواهر، لذا فإننا نلمس عند هيغل انقلاباً جذرياً في مفهوم المطلق. فإذا كان هذا المطلق هو ما يسميه هيغل الروح أو العقل Gelst فإنه يحتاج، لكي يعي ذاته، إلى ما يحققه العمل البشري، ومن هنا كانت القيمة المطلقة لما يحققه الإنسان من خلال تاريخه، التاريخ حلقة متصلة تحقق المفهوم الذي تتصوره الروح عن ذاتها. وهذا المفهوم هو الذي يحكم العالم ويكفل له البقاء. ان السير قدماً في هذا المفهوم واتساعه منوطان بالجهد البشري، ولذا فإن الحياة على هذه الأرض أي التاريخ البشري هو المطلق بعينه. المطلق يحتاج كي يصبح أكثر وعياً لذاته، إلى العمل البشري، وليس العكس كما كان الحال في المفاهيم الروحية للحرية، أي أن الحرية هنا هي مسيرة طويلة لأحقاب مختلفة تعي ذاتها أكثر فأكثر كحرية. مثل هذا المفهوم الذي يحاول أن يستعيد كل ما عاناه الإنسان من خلال مسيرة تاريخه الأليم، يفتح عالماً جديداً في الفلسفة. فهو يجعل المطلق أسير الجهد البشري يتحقق كوعي للذات وكحرية بقدر العمل الذي يقوم به الإنسان ويصبح مصير المطلق مرتبطاً بمصير البشر.

منذ هيغل سيظل هاجس الفلاسفة عدم الابتعاد عن الواقع والمجسد في محاولة لإعطاء القيمة الأولى للعمل البشري من أجل التغيير، وستصبح إرادة التغيير هذه هي الأفق الأخير للحرية الإنسانية.

كانت الوجودية في القرن العشرين صرخة الفرد في وجه كل أنواع الاستلاب كما كانت من قبل صرخة أبي الوجوديين الدنمركي سورين كيركيغارد صرخة في وجه عقلانية هيغل المنتصرة، غير أن الوجودية وأن شدَّدت على الفرد، إلا أنها أبرزت قيمة العمل والممارسة وأهمية كل عمل فرد بالنسبة للمجموعة كلها، ويتجلى مثل هذا الاقتراب في المعالجة في مفهوم سارتر للحرية، فالإنسان في نظره هو قبل كل شيء مشروع، ومن قال مشروعاً وضع القيمة على المستقبل لا على الماضي. إذ ليس وراء الإنسان جوهر يحدده بل أمامه وجود عليه تحمل تبعاته. فالإنسان هو ما ليس هو، وهو ليس ما هو. أمام العدم المتفتح أمامه مسؤوليته كاملة غير منقوصة. وهذه المسؤولية تأتي في شعوره التام بأنه مؤلف أعماله وأن حريته كاملة. فهذه الحرية هي شرط كل عمل. الوجود البشري وجود بلا عذر. لذا، فإن أي تذمر أو شكوى أو تذرع بأسباب خارجية لا معنى له. الإنسان يقف في الوجود وجهاً لوجه أمام مسؤوليته الشاملة التامة وليس له من معين خارجي ولا من عذر ينتقص مثل هذه المسؤولية، يقرر بنفسه الخير والشر ويلزم البشرية بأكملها في كل عمل يقوم به.

قبل سارتر كان الروسي نقولا بردياييف قد جعل من الحرية القيمة المطلقة حين جعلها تسبق الكينونة وكل عملية الخلق، إذ هي أساس الكينونة والوجود دون أن يكون لها ذاتها أساس، وهي تتحقق ديالكتيكياً في عالم موضوعي هو في آنٍ معاً أداتها ونفيها، وهذا العالم الموضوعي يجعل التجربة الإنسانية، في لحظات مميزة كالحب والخلق والنشوة، تعيش التوافق الجوهري بين الكينونة والحرية.

مع طغيان البنيوية في عصرنا، تلاشت مشكلة الحرية عن السطح لصالح دراسة البنى اللاواعية التي تتحكم في الفكر، غير أن وجود الحرية يظل الشرط الذي بدونه لا معنى للتجربة الإنسانية.

مصادر ومراجع

– ديكارت، رينه، تأملات ميتافيزيقية، تر. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1977.

– سارتر، جون بول، الوجود والعدم، تر. عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، 1966.

- كانط، امانويل، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر. محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، 1970.
- هيغل، علم ظهور العقل، تر. مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت، 1981.
- Berdiaeff, Nicolas, Méditations sur l'exitence, Aubier, Paris, 1936.
- Bouamrane, C., Le Problème de la liberté humaine dans la pensée Islamique, Solution Mu'tazilite, ed. Vrin, Paris, 1978.
- Mauchaussat, Gaston: La liberté spirituelle, P.U.F., Paris, 1959.
- Mill, John Stuart, On Liberty, Ed. The Library Arts Indiana Polis, Ney York, 1956.
- Zainaty, Georges, La Bipolarité de la liberté, thèse inédite. Paris, 1972.

جورج زيناتي

حِسّ (إحْساس)

Sens
Sense
Sinn-Sinnlichkeit

هو المعطى الحسّي للوعي المباشر مقابل موضوع العالم الطبيعي. وكما يقول التهانوي في «كشاف اصطلاحات الفنون» هو القوة المدركة النفسانية. والمعطيات الحسية تتميز بأربعة أمور: 1 ـ ليس لها وجود ممتد شأن الموضوعات الفيزيائية. 2 ـ لها وحدة متآزرة تجمعها في كل واحد. 3 ـ هي مباشرة. 4 ـ مؤكدة لا يصيبها الشك كما هو الحادث بالنسبة للموضوعات الخارجية. والحواس نوعان: ظاهرية وباطنية. الظاهرية خمس: السمع والبصر والشم والذوق واللمس. والباطنية: الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة. والحس المشترك كما يقول أرسطو هو الذي يجمع الحواس المتناثرة في بؤرة واحدة ويكون وحدة ويعطي دلالة. وهو الذي يدرك الصور وحافظها الخيال، وهو أيضاً القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة وتسمى باليونانية عند العرب بذكاسيا، أي لوح النفس، والحواس هي جواسيس الحاسّة المشتركة ومحلها كما يتصور العرب القدامى التجويف الأول من التجاويف الثلاثة التي في الدماغ وكأنها عين تتشعب منها خمسة أنهار. والوهم يدرك المعاني وحافظها الذاكرة.

والحس هو الاحساس وقد صك الفيلسوف البريطاني جورج مور 1873 ـ 1958 مصطلحاً بديلاً هو المعطيات الحسية لكن هذا المصطلح لم يرد في كتاب مطبوع إلا عند الفيلسوف البريطاني برتراند راسل 1872 ـ 1970 وأصبح مصطلح المعطى الحسي وارداً عند برود 1887 ـ وبرايس. وهو يقابل أفكار الحس عند لوك 1632 ـ 1704 والصفات الحسية عند بركلي 1685 ـ 1753 والانطباعات عند ديفيد هيوم 1711 ـ 1776.

مصادر ومراجع

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.
- Armstrong, D.M., Bodily Sensations, 1962.
- Austin, J.L., Sense and Sensibilia, 1962.
- Boring, G., Sensation and Perception in The History of Expirimental Psychology, 1942.
- Hamlyn, D.W., Sensation and Perception, 1961.
- Lear, M., Sense Perception and Matter, 1953.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

حَضَارَة

Civilisation
Civilization
Zivilisation

يتناول البحث في الحضارة، الحديث عن الإنجازات التي حققها الانسان عبر ملايين السنين، وأهمها التطورات التي لحقت بالإنسان نفسه، سواء على صعيد جسم الانسان أو على صعيد وعي الانسان لنفسه والعالم الذي يعيش فيه. فمن جهة، يتناول البحث في الحضارة الحديث عن غزو الانسان للفضاء وتفتيته للذرة ومجمل المكتشفات العلمية والتكنولوجية، ومن جهة، يتناول هذا الحديث انجازات الانسان الفنية والجمالية ونظرة الانسان الى نفسه وطريقة تعامله مع الآخرين وقيمه ومثله الجديدة ونمط تفكيره وتطور عقله إضافة الى انتصارات الانسان الباهرة وهزائمه النكراء.

وقد يبدو للوهلة الأولى أنه من الصعب تناول موضوع الحضارة في صفحات قليلة إلا بطريقة سطحية. وهذا صحيح اذا كان حديثنا سيتناول كل الانجازات الانسانية التي تتشكل من مجموعها الحضارة، فعندئذٍ تصبح المهمة عسيرة حقاً، بل ومستحيلة ايضاً. إلا أننا لا ننوي تناول كل الإنجازات الانسانية، ولا حتى الإنجازات الرئيسية، بل

سنتحدث عن الحضارة نفسها باعتبارها انجازاً انسانياً.

وقد يستغرب البعض ان مصطلح حضارة Civilization لم يظهر في الغرب الا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر مع ان الحضارة هي ما يميز الانسان عن الحيوان، إلا أن الانسان الذي كان وما زال في معترك الحضارة لا يستطيع أن يضع نفسه بسهولة خارج هذه الحضارة ليصفها ويتحدث عنها دون الدخول في تفاصيل هذا الجانب أو ذاك. وهذا ما فعله ابن خلدون عندما حاول الخوض في موضوع الحضارة فتناول جانباً واحداً من جوانب الحضارة وهو العمران؛ أحد فروع الاجتماع الانساني. وسبب صعوبة البحث في الحضارة اننا متمنطقون بالمنجزات الحضارية منذ طفولتنا، نأخذ هذه المنجزات على أنها أمور مفروغ منها. اننا قريبون منها لدرجة أننا لا نستطيع أن نقف خارجها لنتحدث عن الحضارة ككل، كإنجاز انساني، إلا عندما نمتلك درجة عالية من التجريد وعندما تتوفر الشروط العلمية التي تمكننا من القيام بهذه المهمة.

وقد ساهمت التطورات العلمية في العصور الحديثة في إلقاء الضوء على حياتنا ككل مما سهل فهم هذه الحياة بشكل علمي جديد سهل معه الحديث عن الحضارة كانجاز انساني. ولا شك أن لنظرية داروين في النشوء والارتقاء التي عرضها في كتابه «نشوء الانسان» الذي ظهر بعد قرن كامل من ظهور مصطلح الحضارة، الفضل الأول في اعطاء هذا المصطلح ابعاده الجديدة، بل قد يمكن القول إنه بدون هذه النظرية لم يكن بالامكان دراسة موضوع الحضارة بالعمق العلمي اللازم. أما المكتشفات والتطورات العلمية التي جاءت بعد ذلك في كافة الميادين ولا سيما الفلك والذرة والالكترون وعلم النفس، فقد ساهمت في تمهيد الطريق للبحث في الحضارة بشكل جديد يتناول أصلها وتطورها وتحولاتها الكبرى. فدراسة الانسان نفسه تطورت في العقود الأخيرة وألقت الأضواء على حقائق مهمة وخطيرة لا تقل أهمية عن الحقائق الجديدة عن العالم الذي يعيش فيه هذا الانسان. اما انجازات الانسان فأصبح بالإمكان العودة بها الى الوراء عشرات بل مئات الآلاف من السنين، وأصبح بالإمكان مقارنة الانسان المعاصر بأقرب الحيوانات اليه مما ألقى المزيد من الضوء على البدايات الاولى لتشكل العقل الانساني ونشوء اللغة وبدء الحضارة الانسانية.

لقد انتهت المعركة التي دارت لمدة طويلة من الزمن بين الانثربولوجيا الآخذة بنظرية التطور من جهة، والفكر الإيقاني المعارض لنظرية التطور من جهة أخرى. ومع أن هذه المعركة كانت محسومة النتائج منذ بدايتها الا ان الانتصار الصريح الذي أحرزته الانثربولوجيا جعل البحث في الحضارة يأخذ أبعاداً جديدة. وباستثناء بعض الجيوب المتناثرة هنا وهناك في عالمنا اليوم، فإن هذا العالم لا يشك في أننا من نسل نوع من الحيوان يمت بالقرابة المباشرة إلى القردة العليا، إلا أن هذه القردة ليست اجدادنا وليس اجدادها أجدادنا بل ابناء عمومتهم. وإذا كانت الحضارة هي الانجازات الانسانية في كافة الميادين يأخذها جيل ما أو شعب ما أو عصر ما عن الجيل أو الشعب أو العصر السابق عليه ويعلمها للجيل اللاحق بعد ان يضيف اليها، أو هي تلك الانجازات التي يأخذها شعب ما أو عصر ما عمن قبله ويعطيها لمن بعده بعد الاسهام فيها أو الاضافة اليها، فإن الحضارة تصبح حصيلة ذلك التفاعل بين الأجيال والشعوب والعصور منذ افترق اجدادنا الأول عن ابناء عمومتهم القردة العليا منذ أكثر من مليون سنة.

وقد يكون من الصعب ادراك المعنى البعيد لمصطلح الحضارة دون العودة الى حياة الانسان الاولى التي لم تكن لتختلف عن حياة الحيوانات المتوحشة. حيث كان يعيش الانسان الاول في الكهوف وقبل ذلك فوق الاشجار لا يجيد من الكلام الا الأصوات والصراخ يعيش دون ملبس أو مأوى يقضي أكثر أوقاته في البحث عن الطعام من صيدٍ وخلافه. ان تصور مثل هذا الانسان الذي كان يعيش دون نار ودون أدوات سوى الحجارة والأغصان يتطلب مخيلة واسعة وجهداً كبيراً نقوم به. ولعل أولئك الذين شاهدوا فيلم «**النار الأولى**» أو الذين قرأوا قصة الفتاة المتوحشة التي وجدت في فرنسا سنة 1731 قرب Chalons أو الذين تابعوا قصة الانسان الثعلب (الواوي) الذي عثر عليه بعض الصيادين في الصحراء السورية، يستطيعون ان يستعينوا بذلك الفيلم أو تلك القصة أو ما قرأوه من أخبار لتنشيط مخيلتهم في تصور طبيعة حياة الانسان الأول.

أما الفيلم فيصف لنا بشيء كثير من البراعة حياة الانسان الاول عند اكتشاف النار وصراع الشعوب أو الأجناس البشرية أو القبائل على امتلاك هذا الانجاز الحضاري الكبير، وكيف كانت النار عصب الحياة الأول، فالشعب الذي يمتلك النار كان أكثر تقدماً ورقياً من الشعب الذي لا يمتلكها، بل إن النار كانت تعني الحياة لمن يمتلكها والموت لمن لا يمتلكها.

أما قصة الفتاة المتوحشة فقد ظهرت في فيلم أيضاً، وهي قصة حقيقية لفتاة اكتشفت قرب Chalons-Sur-Marne،

ويبدو أن هذه الفتاة فقدت الاتصال بغيرها من بني الانسان في سن مبكرة إلا أنها نجت من الموت وعاشت ونمت أقرب الى الحيوان منها الى الانسان. فقد كانت تمتلك مرونة فائقة في التقاط الطيور والأرانب وكانت تسلخ صيدها بأظافرها أو تبتلع الطرائد نيئة دون طهي كما يفعل الذئب مثلاً، وكانت تتلذذ بامتصاص دماء الحمائم الحية، ولم تكن تملك من اللغة الا صراخاً أقرب إلى العواء.

وأما (الواوي) فهو رجل يجمع بين صفات الانسان وصفات الحيوان، وأكثر التخمينات صحة ان امرأة ما في الصحراء فقدت طفليها الرضيعين فحنت عليهما غزالة وأرضعتهما.. فقد كان هذا الرجل ورفيق له اكثر طولاً ودقة واستطالة في شكل الرأس ونحافة الجسم يرتعان مع قطيع كبير من غزلان البادية السورية في محافظة الرقة، عندما كان بعض الصيادين اللبنانيين يطاردون قطيع غزلان بالبنادق والسيارات، وقد لاحظ هؤلاء وجود غزالين يقفزان قفزات عالية وسريعة، وكانا في بعض الحالات يجريان جرياً سريعاً على القوائم الخلفية فقط مع الاستعانة بالقوائم الأمامية.. وكم كانت دهشة الصيادين عظيمة عندما اكتشفوا ان الغزالين من بني البشر على الرغم من وجود الوبر الكثيف والشبيه بشعر الغزلان يغطي جلديهما وأرجلهما الطويلة الرفيعة، والشعر الطويل الذي يغطي رأسيهما الصغيرين الدقيقين. وعندما حاول الصيادون اطعامهما من طعام بني البشر لم يفلحوا في هذه المهمة، ولكن عندما جاؤوهما بالحشائش أكلا منها بنهم شديد. وقد قضى الأول، الطويل، نحبه نتيجة عدم قدرته على التكيُّف وبقي (الواوي) وحيداً، دون ان تفلح محاولات انسنته على الاطلاق وقد فشلت عملية تعليمه اللغة فشلاً ذريعاً.

إلا أن هذه القصص لا تكفي وحدها، فهي تصور الانسان في مرحلة متقدمة جداً بالقياس الى الانسان الاول.. فإذا عدنا الى بعض النقوش Fossils المتناثرة والى بعض المكتشفات الحديثة وجدنا اسلافنا، لسبب أو لآخر، يتركون العيش فوق الاشجار كما تفعل القردة الآن ويختارون العيش على الارض.. ويبدو ان ذلك أتى بعد تطورات مهمة في تركيب الجسم الانساني منها، قوة الرجلين وقدرتهما على حمل الجسم وتطور اليدين بما يتيح رمي الاحجار واستخدام الهراوة. وقد يكون السبب في ترك الحياة فوق الاشجار هو ان الاشجار قد تركت اجدادنا نتيجة بعض التغيرات الجيولوجية المهمة التي حدثت في عصر الميوسين Miocene. على كل حال، فإن ما نعرفه الآن هو أن هؤلاء الاجداد كانت لهم أجسام انسانية الا ان رؤوسهم كانت أقرب الى رؤوس القردة مع استثناء واحد وهو ان اسنان الانسان الاول كانت أقرب الى أسناننا اليوم. ولهذا دلالته الكبرى فيما يتعلق بغذاء الانسان.

و تثبت الدراسات المتعددة ان مخ الانسان الأول كان أقل حجماً من مخ الانسان المعاصر بدرجة تقرب من النصف تقريباً. ويبدو أن أهم ما تميز به اسلافنا عن أبناء عمومتهم هو قدرتهم على تقليد الأصوات، وهي قدرة لا توجد عند غير الانسان من أنواع الثدييات؛ فقد كان ذلك بداية تكوّن اللغة الأولى التي لم تكن أكثر من بعض الرموز الصوتية القليلة يتعارف عليها الأفراد بطريقة معقدة. ويبدو ان هذه المقدرة على تقليد الأصوات هي التي جعلت الانسان الاول يسير في طريق التطور حتى وصل الانسان الى ما وصل اليه دون غيره من أقرب الحيوانات اليه، وذلك لأن التفكير والتعقل انما هما عملية الكلام نفسها. فلا تفكير بدون اللغة كما تؤكد الدراسات اللغوية الحديثة. بل أكثر من ذلك، فإن هذه الميزة أو الخاصيّة وهي ميزة تقليد الأصوات التي جعلت الانسان قادراً على وضع الرموز اللغوية هي التي جعلت الانسان قادراً على التعلم وهي التي أدت تدريجياً الى نمو حجم الدماغ الانساني. فإذا كان العقل هو عملية التفكير وإذا كانت عملية التفكير هي عملية الكلام نفسها بأشكالها المختلفة، الكلام مع الآخرين أو الكلام مع الذات، فإنه من الطبيعي أن ينمو الدماغ نتيجة المران والتدريب والاستعمال المستمر المتطور، ولا شك ان الانسان الأول قد احتاج الى آلاف السنين ليتمكن من تطوير وسيلة التفاهم والوصول الى الحد الذي أصبح معه قادراً على أن ينقل افكاره الى الآخرين عبر الرموز اللغوية الواضحة.

وإذا كانت اللغة هي أحد الانجازات الانسانية الكبرى فهي بمثابة محطة كبرى من المحطات الرئيسية في تاريخ الحضارة الانسانية، إلا أن الانجاز الأهم هو العقل الانساني نفسه وهو الذي يرتبط باللغة ارتباطاً جدلياً؛ فلقد تطور هذا العقل بتطور اللغة التي كانت دائماً عامل إغناء للعقل، كما أن العقل بدوره كان يساهم بتطور اللغة، ومن هنا قولنا إن العلاقة بين الاثنين هي علاقة جدلية دون أن يكون أحدهما أسبق من الآخر. كلاهما انجاز انساني يتوقف على الآخر. ومما لا شك فيه أن الانسان قد عرف اللغة منذ زمن بعيد، الا ان اللغات الأولى قد اندثرت لأن اللغة التي لا تسجل تضيع وتختفي. وعندما استطاع الانسان تسجيل رموزه الكلامية لأول مرة قبل ستة آلاف سنة فقط، كان العقل قد تطور تطوراً كبيراً عبر آلاف السنين حتى أنه أصبح من الصعب تصور

الانسان الأول دون هذا الانجاز الرئيسي الذي أصبح عنوان الانسانية.

لقد عاش الانسان الأول عيشة الحيوان المتوحش، ولم يكن يملك عقله أوتفكيره كما كان يملك يده وعينه ولسانه ودماغه. فالعقل والتفكير كاللغة انجازات حضارية، إذا لم نقل ان العقل والتفكير هما اللغة نفسها؛ انها ابتكارات انسانية جاءت حصيلة التعلم بمعناه الواسع جداً والذي يبدأ بتلك الخطوة الأولى وهي وضع رمز صوتي لشيء ما ثم نقل هذا الرمز الى أفراد آخرين. وعندما ندرك اليوم هذه الحقيقة يتغير مفهومنا للحضارة ولمجمل التطور الانساني. فإذا كنا نميل إلى الظن ان الحضارة هي المكتشفات العلمية والمخترعات والمبتكرات والكتب والمؤلفات والفنون والمدن الكبيرة والطرقات ووسائل الاتصال والطائرات والصواريخ والأفكار الفلسفية وغير ذلك، وأن هذه كلها حصيلة العقل الذي يتميز به الانسان عن غيره من الكائنات الحيّة، وهذا كله صحيح، إلا أن الصورة لا تكتمل إلا إذا ذكرنا ان العقل والتفكير هما انجازان حضاريان أسوة بغيرهما من الإنجازات؛ فهذا وحده كفيل بأن يقدم تصوراً واسعاً وعميقاً للحضارة على ضوء علم العصر الذي نعيش فيه.

واذا كان فلاسفة العصور الوسطى كابن سينا مثلاً، بل فلاسفة العصور الحديثة كـ ديكارت مثلاً، يعتقدون ان العقل هو قوة أو ملكة من شأنها ان تعقل وتفكر، أو أنه ذلك الجزء الأسمى من النفس وأنه خالد ابدي، وأنه قادر على الادراك والاستنباط والاستنتاج بدون العودة الى الحواس أو الى العالم الخارجي، وأنه يستطيع حتى بدون أي ضرب من ضروب التعليم ان يصل الى النتائج نفسها التي نصل اليها عن طريق التعلم كما ظن ابن طفيل مثلاً، وأن عقل الانسان هو هو في كل زمان ومكان؛ فإن هذا النمط من التفكير لا يصمد أمام الحقائق والتجارب العلمية الحديثة ولم يعد له إلا قيمة تاريخية تعليمية تساعدنا على معرفة التطورات والمراحل التي مر بها التفكير والعقل الانسانيان. بل ان مواقف الفلاسفة منذ افلاطون وحتى توماس ريد، وجون ستيوارت مل وغيرهما تثبت لنا كيف يصبح الانسان أسير أفكار عصره فلا يستطيع أن يرى الاشياء الا من خلال منظار ضيق خاص وكيف كان هذا ينعكس دائماً على مفهومه للحضارة ورؤيته لها.

ب. ف. سكنر Skinner أحد كبار السلوكيين في زماننا يرى أن الانسان أسير أفكار بيئته تماماً كما أن الحيوان أسير عاداته. فقد أجريت تجربة على بعض الأبقار حيث وضعت في مرعى محاط بأسلاك مكهربة وكانت كلما حاولت هذه الأبقار اجتياز المساحة المخصصة لها يصعقها تيار كهربائي خفيف، الى أن اعتادت هذه الأبقار على عدم تجاوز المساحة المخصصة لها. وقد ظلت الأبقار على عادتها هذه حتى بعد رفع الاسلاك المكهربة، بل أكثر من ذلك، فإن الابقار الصغيرة التي لم تكن قد ولدت عندما رفعت الاسلاك المكرهبة تعلمت من ذويها عدم اجتياز المساحة المخصصة. وقد احتاجت الأبقار الى مدة طويلة من الزمن لتتخلى عن عادتها المكتسبة هذه. ويؤكد سكنر ان الانسان لا يختلف في هذا عن هذه الأبقار عندما يسجن نفسه في اطار أفكار البيئة التي يعيش فيها.

في مسيرة التطوّر الانساني الطويلة نجد أن الانسان يخلق ظروفاً أو شروطاً جديدة ثم يسجن نفسه في هذه الظروف أو البيئة الجديدة لمدة طويلة من الزمن قبل أن يخرج نفسه منها الى ظروف معدلة وفق منطق الجدل. ولم يدرك الانسان ان البيئة التي هي مجموع الظروف والشروط الثقافية والحضارية الزمانية والمكانية التي تتحكم به هي من صنع الانسان نفسه وانه يستطيع التحكم بها. ولعل روبرت اوين Robert Owen هو أول من تنبه الى حقيقة أن البيئة التي تحدد خصائص الانسان هي من صنع الانسان نفسه. وليس أدل على صحة هذه الحقيقة من أننا نستطيع تغيير خصائص الانسان إذا غيرنا في بيئته أو أننا نستطيع تغيير البيئة إذا غيرنا الانسان الذي يعيش فيها. إن نظرة سريعة إلى عالمنا اليوم تثبت صحة هذا القول. فنحن نعيش في عالم واحد ومع ذلك نجد تباعداً واسعاً بين أفراد الانسان في الأماكن والمجتمعات المختلفة من عالمنا هذا. فالقبائل الرحل في منغوليا أو أندونيسيا أو غيرهما هي نتاج البيئة التي تعيش فيها تماماً كما أن الأرستقراطي البريطاني هو نتاج بيئته. هذه حقيقة مهمة، إلا أن الأهم من هذه الحقيقة، حقيقة أخرى وهي أننا إذا بدلنا بيئة الانكليزي ببيئة المنغولي منذ الولادة لوجدنا أن شخصية الأول تصبح هي شخصية الثاني، وبالعكس.

لم يدرك الانسان هذه الحقيقة المهمة ادراكاً واضحاً الا في العصور الحديثة على ضوء الدراسات النفسية السلوكية المستجدة، وكان من الطبيعي أن يكون لهذا أثره على فهمنا للحضارة. فإذا كان الانسان في تفاعل جدلي مع البيئة، كان الانسان أكثر تطوراً اذا تطورت البيئة وكانت البيئة أكثر تطوراً إذا تطور الانسان. ولعل التعليم بمعناه الواسع هو وسيلة الانسان الاولى لتطوير نفسه وبيئته. فإذا تركنا المثل المبسط

الذي أخذناه من عالمنا اليوم المتعلق بابدال بيئة المنغولي ببيئة الانكليزي ونظرنا الى الانسان في علاقته ببيئته عبر تاريخه الطويل وعبر مئات الآلاف من السنين، وإذا تخيلنا فكرة أخذ انسان وُلد قبل عشرة آلاف سنة ووضعه في عالمنا اليوم أو اذا تصورنا احتمال أخذ انسان ما من عالمنا اليوم والعودة به عشرة آلاف سنة الى الوراء فقط، لوجدنا صعوبة تكيف هذا الانسان في بيئته الجديدة. والأهم من هذا ان الانسان الذي ولد قبل عشرة آلاف سنة لا يستطيع أن يتكيف مع بيئته بسبب عدم تطور عقله بل وعدم نمو دماغه النمو الكافي الذي يؤهله للتكيف؛ فقد أثبتت الدراسات والاكتشافات العلمية الحديثة إن حجم دماغ الانسان الأول يقل كثيراً عن حجم دماغ انسان اليوم.

وإذا كانت أكثر تعريفات الحضارة تشير الى أنها انتقال من الحالة البربرية للانسان إلى حالة أكثر رقياً وتقدماً كما أنها انتقال من البداوة الى التحضر ومن القرية الى المدينة، إلا ان هذه التعريفات تقابل مرحلة متأخرة من مراحل الحضارة بمرحلة سابقة ولا تتناول الحضارة ككل باعتبارها مجموع الانجازات والمكتسبات الانسانية منذ كان الانسان وحتى اليوم. ونحن نستطيع ان نفهم الحضارة بمعناها الأوسع والأعمق عندما نكف عن مقابلة مرحلة الحضر بمرحلة البدو، أو مرحلة الآلة البخارية بمرحلة الآلة اليدوية، أو حتى عصر البخار بالعصر الحجري، وعندما ننظر الى الحضارة على أنها الانسانية في مقابل الحيوانية، أو بتعبير أوضح عندما نقابل إرث الانسان الحضاري بإرثه الحيواني. فالانسان المعاصر ما زال يحمل الكثير من تاريخه الحيواني الطويل، فهو يشترك مع الحيوان في كثير من الصفات، الطعام والشراب والنوم والتنفس والدورة الدموية والتناسل والغرائز وغيرها. والانسان يرث هذا كله سواء كان متحضراً أو لم يكن، إلا أنه لا يرث اللغة والمعتقدات والفنون والآداب وكل انجازات الانسان العقلية إلا بالمعنى الواسع لكلمة وراثة أي بالمعنى غير البيولوجي، فالإنسان يولد حيواناً بلا حضارة وهو يكتسب الحضارة ويتعلمها ممن حوله.

والحضارة على هذا، قضية نسبية، فالحضارة التي هي خلاصة المكتسبات والانجازات الانسانية تختلف باختلاف المراحل التاريخية؛ فقد كان الاتفاق على بعض الرموز الصوتية قمة أو خلاصة الانجازات الانسانية في مرحلة من المراحل كما كان وضع رموز مكتوبة للكلمات التي يتفوه بها الانسان خلاصة الانجازات الانسانية في مرحلة تاريخية أخرى. وهكذا.. ومن جهة ثانية، فإنه لا يوجد شعب من الشعوب بلا نصيب ما من الحضارة. الا ان وصف هذا الشعب بأنه متحضر أم غير متحضر أو بتعبير أصح متقدم أم متخلف يتوقف على مدى قربه أو بعده من الشريحة العليا من شرائح الثقافة أو الحضارة. وكم نحن الآن بحاجة ماسة الى نقل نظرية اينشتين في النسبية من ميدان الفيزياء والفلك الى ميدان الثقافة والحضارة حتى نتمكن من استيعاب هذا المفهوم النسبي المتطور في علاقته بهذا المتحول أو ذاك.

لم يملك الانسان الاول أي تصور مستقبلي؛ لأنه لم يكن يملك الاداة التي يستطيع أن يتصور بها ما يمكن أن يؤول أمره اليه. ولا شك ان مئات الآلاف من السنوات قد مضت دون أن تتقدم الانسانية سوى خطوة صغيرة واحدة هنا وهناك.. كما أن آلاف المئات من السنوات قد ضاعت وضاعت معها بعض المكتسبات بفعل بعض العوامل البيئية أو بعض الأحداث الطبيعية. ونحن نمتلك اليوم الأدلة الكافية على أن سلالات كاملة من أبناء جدود الانسان قد انقرضت دون أن تخلف وراءها أي شيء يذكر، وان سلالات كاملة من اجداد الانسان قد ولّت ولم تترك إلا القليل الذي يكاد لا يذكر. ولا شك ان اجداد الانسان الذين كانوا يعيشون وفق غرائزهم يشتركون معنا في كثير من الأشياء وانهم كانوا يمارسون الكثير مما نمارسه اليوم كركوب أو توسل جذع شجرة فوق الماء لعبور الماء من ضَفة الى اخرى او ما يشبه ذلك كما قد يفعله فرد دون ان يتعلمه.. الا أن هذا ما تفعله فرادى الحيوانات ايضاً. ولا يخرج هذا الفعل جدّ الانسان عن دائرة الحيوان.. ولكن عندما بدأ الانسان ينقر جذع الشجرة لركوب الماء، أو عندما صنع من الحجر بداية فأس يصطاد بها عندئذٍ وعندئذٍ فقط بدأ الانسان يصنع إنجازاً حضارياً.

كان مشروع الفأس الأولى أو ما يشبه الفأس اكتشافاً مهماً بل هو في غاية الأهمية لأنه كان يعتبر بالقياس الى العصر قمة التطور الحضاري وآخر منجزات الحداثة. وبعد آلاف السنين عندما وضع الانسان رموزه الكتابية الاولى شكّل هذا الحدث الابداعي ذروة عمل العقل البشري في مواجهة الطبيعة، وآخر درجات الحداثة، تماماً كما كان اكتشاف الآلة البخارية بعد ذلك ببضعة آلاف من السنين قمة الحضارة وآخر درجات الحداثة. فما يعتبر حضارة وحداثة في عصر من العصور يعتبر تخلفاً بالقياس الى عصر لاحق وتقدماً بالقياس الى عصر سابق. فالتقدم والتخلف يتوقفان على المكتشفات والمبتكرات الانسانية اضافة الى توقفهما على النتائج المترتبة

على هذه المكتشفات والمبتكرات على فكر الانسان وشعوره وسلوكه. وكلما زاد علم الانسان ومعرفته وكلما كثرت مكتشفات الانسان ومبتكراته كلما أوغل في الحضارة وابتعد عن طبيعته الحيوانية الأولى.

ومن الواضح انه ليس للحضارة سبب واحد أو علة واحدة، فهي نتيجة مجموعة من الظروف الكونية والبيئية المتداخلة والبالغة التعقيد هيّأت الانسان الأول لأن يمتلك البنية اللازمة لنزوله من الأشجار إلى الأرض، وهيأت شكل الجسم اللازم لأن يمشي على قدمين لتصبح يداه متحررتين وهيّأت شكل اليد بحيث يستطيع الإبهام أن يلمس كل أصبع من الأصابع الأخرى مما يمكّن الانسان من الإمساك بالأشياء وتلمسها وادراك حجمها ووزنها وشكلها ودرجة خشونتها وغير ذلك، اضافة إلى الحواس الأخرى، كما أمدت هذه الظروف الانسان بعينين يرى خلالهما على مدى نصف دائرة واذنين تحركهما رقبته في كافة الاتجاهات.. والأهم من هذا ان هذه الظروف أمدّت الانسان بالقدرة على تقليد الأصوات الأمر الذي جعله يقلد غيره تمهيداً لوضع الرموز الصوتية ثم اللغة المحكية وبعدها اللغة المكتوبة.. الخ. وهكذا اصبح في مقدرة الانسان ان يبدأ الحضارة وان يشيد تفكيره وعقله وينمي دماغه وان يضيف تدريجياً إرثاً حضارياً الى نفسه الى جانب إرثه الحيواني.

إلا ان الحضارة، التي هي مجموع المنجزات والمكتسبات الانسانية هي امر سريع العطب؛ فكما تتضافر العوامل لتراكم الانجازات والمكتسبات الحضارية قد تتضافر العوامل لتبديد هذه الانجازات والمكتسبات. ونحن نعرف من تاريخ الانسان القريب والبعيد كيف اندثرت بعض الشعوب واندثرت معها أكثر - إذا لم نقل كل - إنجازاتها ومكتسباتها. كما نعرف كيف كانت بعض الشعوب في مركز الحضارة فأصبحت على أطرافها وكيف تأخرت بعض الشعوب بعد ان كانت متقدمة.. ولنا في تاريخ المصريين القدامى وتاريخ المكسيكيين وتاريخ العرب في العصور الوسطى ابلغ عبرة وذكرى. بل يمكن القول ان مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر كانت أكثر تقدماً منها في النصف الثاني من القرن العشرين. فقد استطاع محمد علي باشا ان ينتقل بمصر من دولة متخلفة وان يضعها في مصاف الدول الكبرى والحديثة في عصره. واليوم بعد ان صغر عالمنا وأصبح أشبه ما يكون بالقرية الواحدة بفعل تطور وتقدم وسائل الاتصال أصبح بالإمكان في الوقت نفسه تدمير هذا العالم دفعة واحدة نتيجة تطور الأسلحة وتراكمها.

وإذا كانت الصدفة وحدها هي التي هيّأت الانسان لأن يقيم الحضارة، إلا ان زوال هذه الحضارة لم يعد متروكاً للصدفة وحدها. صحيح ان الانسان كان دائماً عبداً لأفكاره وسجيناً لماضيه، وهو الآن لا يختلف كثيراً في هذا المضمار عما كانه قبل مئات السنوات أو آلاف السنين إلا أن فهمنا الجديد للحضارة ومعناها وطبيعتها واكتناه امكان تعرضها للتصدع والاضمحلال وسرعة عطبها او تلفها تجعلنا قادرين على تلافي تبديدها أو اضاعتها، وذلك عندما نجعل من الحضارة عامل تحرير وانعتاق للانسان لا عامل أسر وعبودية. كان تقدم البشرية في العصور المتأخرة وما زال على حساب مستقبل هذه البشرية نفسها؛ فكل مصادر قوة الانسان وكل مصادر سيطرته على الطبيعة انما هي على حساب مستقبل البشرية. وسواء كان الانسان قادراً في السابق على تجنب السلبيات في انجازاته ومبتكراته أم لا، فإن عليه الآن تدارك الأمر قبل فوات الأوان. وعلى سبيل المثال نقول إن الانسان الذي يبني السدود هو نفسه الانسان الذي يلوث البيئة حوله، والانسان الذي يتحكم بالأمراض والجراثيم هو الذي يضعف مقاومة الانسان العصري أمام أمراض جديدة، والانسان الذي يزيد يومياً من سيطرته على الطبيعة عن طريق المكتشفات وتفكيك الذرة وغزو الفضاء وغيرها هو الذي يهيء الظروف الجديدة لخطر حرب كونية قد تبيد العالم بأسره.

في كتابه «أبعد من الحرية والكرامة» يؤكد ب. ف. سكنر Skinner أنه لا بد للانسان من تحقيق تقدم مشابه لتقدمه في ميدان العلم والتكنولوجيا على صعيد الدراسات الانسانية والنفسية والسلوكية لكي يستطيع تجنب الكارثة، لا بد لنا من تقدم في ميدان دراسات الانسان وسلوكه وتفكيره وعقله ونفسه على مستوى التقدم في دراسة العالم الخارجي والأشياء حولنا. فلا يكفي ان نتقدم في ميدان العلم والتكنولوجيا، لأن هذا قد ينقلب ضدنا، ولن نجد الحل في مزيد من «التقدم» لأن الحل في مجال آخر هو الانسان نفسه. فنحن قد نستطيع التحكم في الانفجار السكاني عن طريق تنظيم الأسرة، وقد نستطيع تجنب المجاعة في العالم عن طريق التقدم في ميدان العلوم الزراعية والغذائية، وقد نستطيع مقاومة خطر الحرب النووية عن طريق اكتشاف وسائل جديدة لحماية انفسنا.. الا ان هذا كله لا يكفي، لأنه لا بد من بناء الانسان الذي يعرف أهمية وضرورة كل هذه الأمور. وبتعبير آخر لا بدّ لنا من فهم، أو تعاليم، أو ثقافة تجعلنا نضع التقدم العلمي والتكنولوجي في خدمة ومصلحة البشرية لا

أن يكون هذا «التقدم» على حساب البشرية.

نخلص مما تقدم الى القول بأن الحضارة هي خلاصة لتجارب الانسانية وهي المحصلة العليا للمكتسبات والانجازات الانسانية في كافة الميادين.

ولكن مما لا شك فيه ان مصطلح «الحضارة» ما زال يستخدم بكثير من عدم الدقة: فهو تارة يستخدم بمعنى الثقافة بمعناها الانثروبولوجي وبالمفهوم الأميركي للثقافة والقائل ان كل المجتمعات الانسانية مهما صغرت ومهما بلغت درجتها من الرقي والتقدم تملك ثقافة خاصة، يستوي في ذلك شعب الاسكيمو الذي بعد أقل من 25 ألف نسمة فقط، وشعب الولايات المتحدة الاميركية الذي يقود العالم الغربي اليوم. وتارة أخرى يستخدم تعبير الحضارة ليعني الانتماء الديني كأن يقال الحضارة الاسلامية والحضارة المسيحية.

صحيح ان هناك عشرات التعاريف لمصطلح الحضارة، إلا أن معظم هذه التعاريف يندرج تحت إحدى المقولتين التاليتين:

الاولى: تقول بوجود ثقافات قومية متعددة وحضارة انسانية واحدة؛ فكثرة العناصر وتنوعها ضمن الوحدة، تلك هي الثقافات. اما عملية اندماجها المتنوع وانصهارها في القالب الواحد فتلك هي الحضارة.

الثانية: تقول بوجود عدة حضارات انسانية؛ فلقد عدد توينبي Toynbee ما يقرب من العشرين حضارة انسانية. والحضارة في هذه الحالة هي ثقافة مجتمع كبير تدوم لمدة طويلة من الزمن. والواقع أن هذا الموقف يعتبر المراحل الحضارية الرئيسية أو المحطات الحضارية الكبرى حضارات متميزة. والواقع انه من الشائع التحدث عن الحقب الرئيسية في تاريخ الانسان الحضاري على أنها حضارات، ولا سيما الحقبة الحديثة حيث خرج الانسان من حالة «البربرية» الى حالة «التحضر» حتى أن اكثر التعاريف تشير الى أن الحضارة هي الخروج من مرحلة العصور الوسطى البربرية والدخول في العصور الحديثة.

وكلمة حضارة Civilization التي ظهرت في المعاجم والقواميس ودوائر المعارف في القرن الثامن عشر تستخدم بمعنى أوسع من كلمة عمران Civility التي كانت شائعة قبل ذلك والتي تعود الى ابن خلدون، كما تختلف عن كلمة تمدن Urbanity التي فضلها جرجي زيدان. والفرق أن كلمتي عمران وتمدن تخصصان الحضارة بقيام المدن وتربطانها بهذه العملية أو الظاهرة الانسانية وهي نشوء المدن والحياة في المجتمعات العامرة. ومع أن الحضارة في مظاهرها المتطورة والمتقدمة لم تظهر الا في المجتمعات العمرانية والمدنية، إلا أن ظاهرة الحضارة أوسع من ان تقتصر على هذه المرحلة المتأخرة من تاريخ الانسان الحضاري كما أوضحنا.

ووفقاً لتعريفنا للحضارة، فإن التفرقة بين المادي والعقلي تزول لمصلحة هذا المفهوم الأوسع للحضارة، وتتحدد الحضارة عندئذٍ على أنها حركة المجتمع ككل، وهي تشمل «الآراء والأعراف التي تنتج عن تفاعل الحرف والصناعة مع المعتقدات والآثار الجميلة والعلوم». فكل ظاهرة تدخل في حركة المجتمع هي ظاهرة حضارية، تستوي في ذلك الصنائع والأفكار، إلا أن هذه الظواهر تتصف بصفة الصيرورة أو الديناميكية والحركية من جهة وتتصف بصفة الوحدة والتماسك والشمول من جهة أخرى.

إلا أن أهم ما يميز هذه الحركية الواحدة أنها عملية بحث عن التعابير والمعاني، والجانب العمراني والصناعي في الحضارة نفسه يدخل ضمن نطاق البحث عن التعابير، فبناء الاهرامات مثلاً وبناء مدينة بابل وبناء أسطول بحري او انشاء مصنع ذري، كلها تدخل ضمن نطاق التعبير لأنها تستجيب لبعض حاجات المجتمع وتجيب على بعض تساؤلاته المتعلقة بمصيره ومستقبله.

وإذا كان المفكرون الألمان قد ميزوا بين الحضارة والثقافة فجعلوا الحضارة تقتصر على الانجازات التقنية والمعرفة العلمية الموضوعية التي يمكن ان تقاس قياساً كمياً والتي تنتقل من جيل الى جيل فتتراكم مع الأيام، في حين جعلوا الثقافة تشتمل على المعرفة الذاتية غير الوصفية كالديانات والفلسفة والفنون، فإن هذه التفرقة قد بهتت الآن أمام مفهوم الحضارة الذي أشرنا اليه أعلاه.

أما الانثروبولوجيون، الأميركيون بشكل خاص، فإنهم يرون أن الثقافة أوسع من الحضارة، لأن الثقافة هي نمط أو طريقة الحياة في مجتمع ما، انها تشتمل على كل أنماط السلوك التي يعبر بها الانسان عن نفسه والتي يشاركه فيها الآخرون. فهي تشمل الأدب والفن والديانات والميثولوجيات والأخلاق أو الآداب القومية والشعبية ومظاهر الحياة الاجتماعية من لباس وتزيين وكيفية طبخ وأكل.. الخ. فهذه كلها تعابير ورموز وآيات يعبر بها الانسان عن نفسه، فهي ثقافته حتى لو كانت تقتصر على بعض المظاهر الفولكلورية فقط.

أما الحضارة في نظر هؤلاء فهي، إما ثقافة العالم بأسره أو

ثقافة مجتمع كبير نسبياً على الأقل بشرط أن تستمر هذه الثقافة لفترة طويلة من الزمن وأن تتضمن قيام المدن وقيام التنظيمات السياسية والادارية الواسعة وأن تشتمل على التخصص في المهن والأعمال والأدوار الاجتماعية، وبتعبير آخر أن لا تكون مجرد ثقافة شعب بدائي فقط. ويقابل المجتمع المتحضر هذا، المجتمعات البدائية التي تمتلك ثقافتها الخاصة دون ان تمتلك حضارات خاصة. فالحضارات هي من صفات المجتمعات المتطورة الحائزة على قسط من العمران والتمدن، فهي تشير إلى نوع محدد من الثقافة. فنحن نستطيع أن نتحدث عن ثقافة الهنود الحمر في أميركا كما نستطيع أن نتحدث عن ثقافة الأسكيمو ولكننا لا نستطيع أن ننسب حضارة لهؤلاء، وإن كانت ثقافة الشعوب مهما كانت بدائية تساهم في التطور الحضاري العام. من هنا كانت الثقافة أوسع من الحضارة، فهي عامة لكل المجتمعات. أما الحضارة فهي خاصة ببعض المجتمعات إذا لم تكن حصيلة كل الثقافات. والنتيجة ان الحضارة شريحة خاصة من شرائح الثقافة فليست كل الثقافات حضارات في حين ان كل الحضارات ثقافات أو أن الحضارة الواحدة هي التركيب الأعلى لجميع الثقافات.

ولا ينفي هذا المفهوم للحضارة الصفة أو الدور القومي في الحضارة، فبالاضافة لصفتي الكلية والوحدة اللتين تتصف بهما الحضارة فإنها تتصف بالشمولية أي العالمية من جهة وبالخصوصية أي التخصص القومي أو الذاتية من جهة أخرى. ان الحضارة أشبه ما تكون بعملية تثقيف متواصلة، تتولى أمرها قومية من القوميات بعد أخرى. وفي كل مرحلة تتلخص الحضارة العالمية في ثقافة قومية خاصة. وعندما تؤدي الثقافة دورها تعود لتصبح خاصة بالمجموعة الانسانية التي أنتجتها.. ان خصوصية الحضارة لا تتعارض مع شموليتها. ان الثقافة القومية تستطيع في وقت من الأوقات ان تبلغ القمة فتصبح هي والحضارة صنوان. من هنا يمكن ان نتحدث عن الحضارة الأغريقية والحضارة العربية والحضارة الغربية الحديثة دون أن ننفي أياً من صفتي الشمولية والخصوصية.

مصادر ومراجع

- توينبي، أرنولد، تاريخ البشرية، جزءان، تر. نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1981.
- زيادة، معن، مدخل لدراسة لبنان والمسألة الحضارية في لبنان الحضارة الواحدة، النادي الثقافي العربي، بيروت، 1977.
- العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، 1973.
- لنتون، رالف، شجرة الحضارة، ثلاثة أجزاء، ترجمة أحمد فخري، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1961.
- مادة حضارة، دائرة المعارف، يونفرسالس Universalis
- مادة ثقافة، معجم الفلسفة وعلم النفس. Dictionary of Philosophy and Psychology, V. I Peter Smith, Mass. U.S.A., 1960.
- J. H. Robinson, Civilization and Culture, in Encyclopedia Britanca, V. 5, 1973.
- B. F. Skinner Beyond Freedom and Dignity Bantam Books, Toronto, New York, London, 1971.

معن زيادة

حُضور

Présence
Presence
Anwesenheit

اصطلاح يشير به الصوفية إلى حالة شعورية يستشعر فيها السالك أنه بقلبه حاضر بين يدي الله تعالى، وتفترق عندهم بالغيبة، وهما حالان يتقسمان نفس السالك إلى طريق الله كسائر الأحوال. وقد ظهر استخدام لفظي الحضور والغيبة عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين. ويشير الصوفية إلى سبب الغيبة وهو أن السالك قد يتذكر ثواباً أو يتفكر في عقاب، فيغيب عن إحساسه بنفسه ولا يعود يدري بما حوله، ولذا فإن الغيبة هي « غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الحس لاشتغال السالك بما ورد عليه»، ويقابل هذه الغيبة الحضور لأن السالك إذا غاب عن الخلق حضر بالحق، وهو حضور مجازي.

وقد يطلق الحضور بمعنى مغاير لهذا هو رجوع العبد إلى إحساسه بأحوال نفسه وأحوال الخلق، وهذا يعني أنه رجع عن غيبته، ويُسمى هذا الحضور اصطلاحاً عند الصوفية « حضوراً بخلق»، على حين يسمى الحضور مع الله الذي يتضمن غيبة عن الخلق « حضوراً بحق».

ويستخدم متفلسفة الصوفية كابن عربي لفظ الحضور على أنه حضور بالحق فيعرِّفه إبن عربي مثلاً في اصطلاحاته الواردة في « الفتوحات المكية» بأنه « حضور القلب بالحق عند الغيبة عن الخلق»؛ إلا أن هذا الحضور من أحوال البدايات لأن العارف الواصل يسقط الإثنينية بين الحق والخلق

عند تحققه بمقام الوحدة.

وهناك مصطلحات قريبة في معناها من مصطلح الحضور كالبقاء والفرق والإثبات والصحو، وهي تظهرنا على أن السالك لا يستمر في الأحوال المقابلة التي يغيب فيها عن ذاته كالفناء والجمع والمحو والسكر.

أبو الوفا التفتازاني

اضافة

للحضور دلالات فلسفية تتعدى دائرة الدلالية التصوفية. يميز في الفلسفة بين مستويات - أنماط للحضور:

1 - الحضور المادي، الواقعي، ويرتبط بتواجد شيء ما وتميُّزه في مكان معين.

2 - الحضور المتعالي، التجريدي، وهو إدراك صوري مباشر للشيء. أو الحضور الصوري للشيء داخل الفكر.

3 - الحضور الشعوري، وهو توسط بين المادي والمتعالي مرتبط بالمخيلة والذاكرة. فالشعور بحضور شيء ما داخل الشعور لا يعني تواجده الواقعي آنياً بالضرورة.

وكل حضور مادي - متعالٍ - شعوري هو حضور نسبي.

4 - الحضور الكلي، هو حضور مطلق بمثابة صفة أنطولوجية للوجود في الفلسفات الوجودية وصفة متفردة خاصة بالألوهة في الفكر الديني.

5 - الحضورية Présentationisme تيار فلسفي يفترض قدرة ذهنية على الادراك الموضوعي لبعض صفات المادة كما هي واقعياً.

6 - ويقوم مفهوم الحضور بدور توسطي في نظرية المعرفة التجريبية أو التيار التجريبي خاصة عند جون لوك. فالحضور Immediacy هو الادراك البسيط للشيء دون توسط مثل إدراكنا المعاني الأولية للموجودات (الامتداد..). بينما يفترض موقف معارض للحضور داخل تيار الفلسفة التجريبية وضع هيوم أسسه عندما افترض جهاز التمثلات وقوانينه كتوسط بين الادراك والشيء.

7 - يلاحظ أن مفهوم الحضور هو أحد المفاتيح المفهومية الأساسية للفلسفة الوجودية المعاصرة.

محمد الزايد

حَقّ

Vrai
Right
Recht

الحق مفهوم متعدد المعنى، يختلف في الفلسفة عنه في علم الأخلاق وفي الفلسفة الدينية عنه في المستوى الحقوقي - السياسي. ويشير الحق في معناه العام إلى جملة من المعايير التي تهدف إلى تنظيم العلاقات بين البشر وإلى تأمين المصالح الإنسانية. ولهذا فإن الحق يختلف عن الأخلاق، فالأخلاق مسألة فردية، تبدأ من الفرد وتعود إليه، ولا تأخذ صفة الإلزام الإجتماعي؛ في حين يرتبط الحق بالمجموعات البشرية، ويتطور بتطورها، ويظل دائماً آمراً إجتماعياً محدداً بجملة من المعايير والقوانين. فالحق، إذن، ليس مقولة إنسانية مجردة، إنما هو تعبير تاريخي، وضرورة تاريخية، لتنظيم علاقات المجتمع. وما دام الحق يرتبط بالتاريخ، فمن الضروري، التمييز بين الحق الموضوعي والحق الطبيعي، فالأول حق تُمليه السلطة السياسية التي تعبر عن إرادة المجتمع، بينما يرتبط الثاني بالطبيعة الإنسانية المجردة، أي أنه ينضوي في حقل الأخلاق الذي يعبر عن إرادات فردية. وترتبط فكرة الحق بفكرة القانون من حيث هو قاعدة لتقويم السلوك، مع ذلك فإن الحق هو قاعدة القانون، وهو أكثر منه ثباتاً، فقد يتغير القانون ولا يتغير الحق الذي هو قاعدة له.

لما كان الحق ليس مجرداً، بل يتطور بتطور العلاقات الإجتماعية في شكلها السياسي، فإن الحق مهما كان شكله، يظل مرتبطاً أولاً بالمجتمع السياسي الذي يفرض شكلاً معيناً من الحق على المجتمع المدني بكل مستوياته الاقتصادية والسياسية والايديولوجية، وبهذا المعنى فإن الحق يتجلى في كل أشكال الممارسات الاجتماعية، وهو يتطور ويتمايز، بتطور وتمايز هذه الممارسات، وبسبب ذلك فإن دلالة الحق تختلف باختلاف أشكال المجتمعات الإنسانية، أي أن الحق لا يسبق العلاقات الإجتماعية بل هو أثر لها، أو مسوغ ومبرر لها، الأمر الذي يعني أن التاريخ الذاتي للحق لا وجود له، فتاريخه هو تاريخ العلاقات الإجتماعية التي يبررها، أو هو تاريخ القوى الإجتماعية ذات السلطة، والتي استطاعت أن تعطي إرادتها شكل الحق والقانون. وعلى الرغم من خضوع الحق لإرادة القوى الإجتماعية ذات السلطة، فإنه ينزع دائماً

إلى أخذ شكل كوني أو (طبيعي) فيحاول أن يبدو كما لو كان تعبيراً عن (الإرادة الجماعية) أو عن (روح الأمة)، أو تجلياً لـ (الإرادة الإلهية). إن نزوع الحق لإخفاء نزعته (الذاتية)، تنقله من شكله المشخص إلى شكله المجرد، ومن شكله التاريخي إلى شكله اللاتاريخي، ولهذا تأتي معاييره، كما لو كانت معايير محايدة، كونية، صالحة لكل العصور، وهي بذلك لا تعبر عن حاجة الواقع الفعلي، بل عن حاجة القوة ذات السلطة، بل إن هذه المعايير تحتجب وراء مقولات عامة مثل: النظام والعدالة والحرية والمصلحة، كي تغيّب الدلالة الحقيقية لهذه المقولات في الحياة الإجتماعية والمعاشة، ولذلك فإن دور الحق كان ولا يزال تأمين مصالح القوى الإجتماعية التي وضعت الحق، وتأمين الشروط الضرورية التي تسمح بتأمين هذه المصالح.

لقد حلم الفلاسفة بالحق الذي يمثل الإنسان، وبتماهي إنسان القانون بإنسان الحياة العادية، وبإلغاء ثنائية الحق كي يصبح الحق في شكله النظري مساوياً له في شكله العملي. ونجد آثار هذا (الحلم) في كتابات هوبس، وفي «العقد الإجتماعي» لروسو، وفي كل السطور التي كتبها كارل ماركس في شبابه «الأخلاقي» وفي كهولته المحمّلة بالمفاهيم العلمية.

مصادر ومراجع

- Edelman, B., Le droit Saisi par la photographie, Maspero, 1973.
- Encyclopaedisa Universalis.
- Labica, G., Dictionnaire critique du Marxisme, P.U.F., 1982.
- Szabó, A. Gy., Man and Law, Akademial Kladó, Budapest, 1965.

فيصل دراج

حَقِيقَة

Vérité
Truth
Wahrheit

- 1 -

لا يوجد شيء، وإن وجد شيء فإني لا أعرفه. وإن عرفته فمن المحال أن أوصله إلى الآخرين. على أنقاض هذا التحدي المثلث الذي أطلقه جورجياس حاولت الفلسفة أن تقيم ستامها المتراص البنيان. لكن الشكّاكين ما فتئوا يغيرون كالبدو، على حد تعبير كانط، على هذا الصرح فيحيلونه إلى أنقاض جديدة. ومع ذلك يستمر البناؤون بالتلويح براية الحقيقة، وإن كان طموحهم قد تضاءل وبنيانهم قد زمّ إلى مجرد محاولات بناء.

وهكذا تكاد تكون قصة الفلسفة مع الحقيقة هي كل قصة الفلسفة.

فمن أفلاطون إلى ارسطو، ورغم قصر المسافة، يتحوّل القول الفلسفي من مجرد محاولة للقول، من مجرد بحث عن طريق تؤدي إلى مشاهدة الحقيقة يتحول إلى قول للحقيقة. ومن محبة الحكمة إلى الحكمة بعينها. مع أرسطو تصير الفلسفة «علم الوجود بما هو موجود»، أو بصيغة مرادفة «إنما عن حق سميت الفلسفة علم الحقيقة».

فالحقيقة أو الحق هي الوجود من حيث هو وجود حق. والفلسفة علم أي قول حق، يقول حقيقة ما هو موجود لا ظاهره ومتغيره وفاسده، ويكون القول نفسه حقيقة، أي مطابقة لحقيقة الموجود لا كما يبدو بل كما يجب أن يكون، أي كما هو كائن حقاً.

وهكذا يكون للحقيقة معنيان:

ـ أ ـ معنى يدل على الموجود والشيء والموضوع والكائن باطلاق ويدل على الثابت فيه، والأساسي، والضروري، في مقابل المتغير فيه وغير الحقيقي والباطل والمتوهم والظاهر والسراب. ويتمثل في قولنا: حقيقة الوجود ماهيته وحقيقة إنية الموجود مادته وصورته. وطريق المعرفة به معرفة علله (أرسطو)، وحقيقة الجسم جوهره أي امتداده لا أعراضه المتغيرة (ديكارت) وحقيقة ماهية الإنسان مجموع علاقاته الاجتماعية (ماركس).

ـ ب ـ ومعنى يدل على توافق القول مع حقيقة الوجود، أو بصفة أكثر حداثة تطابق المعرفة مع موضوع المعرفة، في مقابل الخطأ والغلط والإبهام. وتتمثل حقائق العالم في العلوم الجزئية من رياضية وفيزيائية وتتمثل الحقيقة بإطلاق في علم العلوم أو في العلم بامتياز: الفلسفة، حيث تحصل المطابقة بشكل كامل وكلي لا بشكل جزئي ومبتسر. وتعبّر هذه الحقيقة عن نفسها بصياغة لمبادىء الوجود وعلله الثابتة ومبادىء الفكر وصيغه (أرسطو) أو بصياغة قوانين ثابتة ترصد التغير وتكشف ثوابته أو ثابت القوانين المتغيرة (الفلاسفة العلمويون) أو بتماثل مسيرة اللوغوس مع مسار

الكائن وتماهي الأفهوم والموضوع في حضرة الفكرة الواحدة والمطلقة، فيكون ستام اللوغوس الحقيقة من حيث هو وعي ذاتي للفكرة بذاتها الكائن كما هو في حقيقة صيرورته ذاته (هيغل).

- 2 -

والطريف أن تلازم هذين المعنيين، المميز للتفكير الفلسفي الدوغمائي، قائم في اللغة العربية نفسها. ويرد المعنيان تارة بصيغة الحقيقة وتارة بصيغة الحق عند فلاسفة العرب المشائين وبخاصة في شرح ابن رشد لميتافيزيقا أرسطو. كما يردان متلازمين في التفكير الديني والكلامي: حيث الله هو الحق وحيث عبر عن نفسه بقول حق هو الآخر.

والحقيقة في اللسان العربي تقال على معان مختلفة تعود في النهاية إلى هذين المعنيين السابقين. فهي «ما يصير إليه حق الأمر ووجوبه» وما يتصل بذلك من قولهم: «بلغ حقيقة الأمر أي يقين شأنه». وهي أيضاً «خالص الأمر ومحضه وكنهه». وهي أخيراً الحرمة أو الغِناء أو ما يلزم حفظه ومنعه.

فالحقيقة بالتالي هي، كما شرح السكاكي ممنطق علم البلاغة العربية، على وزن فعيل والتاء للتأنيث «لتقدير الحقيقة قبل التسمية صفة مؤنث غير مجراة على الموصوف». فهي إما فعيل بمعنى مفعول من حقّ الشيءَ أحقّه إذا أثبته، فيكون معناها ألمُثْبَت. وإما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء يَحِقّ إذا ثبت، فيكون معناها الواجب وهو الثابت.

ويتلازم المعنيات عند البلاغيين العرب في ما أسموه الحقيقة اللغوية، حيث تعني ذات الكلم في أصل وضعها أو استعمالها على أصل الوضع اللغوي (باعتبار أن الواضع أي مانح الأشياء أسماءها هو مانحها حقيقتها - أ - في الوقت نفسه. والاستعمال على أصل الوضع هو مطابقة القول لحقيقة الموضوع أو المسمى فيكون حقيقة - ب - أو استعمالها حسب ما وضع الشارع وتسمى حقيقة شرعية. أو استعمالها على ما تعارف عليه الخاصة أو العامة وتكون حقيقة عرفية.

وتكلم البلاغيون على حقيقة أخرى، بمعنى الصدق وفي مقابل الكذب، وسموها الحقيقة العقلية في مقابل الحقيقة اللغوية، وقالوا أنها مطابقة القول لاعتقاد القائل، بصرف النظر عن مطابقته لحقيقة الواقع (بالمعنى أ).

وهذا التمييز بين الحقيقة الموضوعية والحقيقة الإصطلاحية والحقيقة الاعتقادية أمر فريد في التوسع بمعنى الحقيقة. إلا أنه ظهر في سياق مختلف تماماً ولم يعرف طريقه إلى التنظير الفلسفي، فظل بدون عقب على الرغم من أهميته الحاسمة.

- 3 -

ذلك أنه يمكن، حول مسألة الحقيقة، شطر الفلسفة إلى شطرين (كما يمكن شطر أي شيء إلى أي شطرين نشاء): شطر الحقيقة - المطابقة وشطر الحقيفة - الاتساق. ويقف بين الشطرين الحقيقة بالمعنى النقدي والحقيقة بالمعنى النسبوي العام.

- وتعني الحقيقة - المطابقة أن الحقيقة بالمعنى (ب) ليست سوى مطابقة القول لحقيقة بالمعنى (أ) العالم أو الموضوع الخارجي عن القول نفسه. وأطلق على هذا المذهب الفلسفي المذهب الدوغمائي، وخلاصته أن نظام الأفكار مطابق لنظام العالم كما هو على حقيقته (أ). ويكون المذهب دوغمائياً مطلقاً عند العقلانيين على اختلاف نزعاتهم، وسواء كانت المطابقة آنية ومباشرة كما في المنهج الميتافيزيقي، أم مطابقة في المصافّ الأخير ومطابقة كل الستام لقانون صيرورة العالم كما في المنهج الديالكتيكي وبصورة خاصة عند هيغل (وفهم الحقيقة عند هيغل يحتاج إلى عناية خاصة. حيث التطابق انزياحي بمعنى أن حقيقة كل حلقة من حلقات التطور، وبالتالي من حلقات القول لا تتضمن حقيقتها فيها بل في الحلقة الأعلى التي تليها وهكذا حتى نصل إلى أعلى حلقة، وهي حلقة الحلقات، وخلاصة الكل وحضور الحقيقة متشخصة). وينحو المذهب الدوغمائي المطلق نحو وحدة الوجود بالضرورة، ويعتبر الكثرة مجرد تنويع على الواحد أو غنى ضروري وجد لينسخ ويستوعب من ثم.

ويكون المذهب دوغمائياً محدوداً بمحدودية العقل البشري ومحدودية الوضوح والتميز كما عند ديكارت، أو دوغمائيا جزئياً كما عند التجريبيين فيترك مجالاً للاحتمال والتغير، بل ويقر بالكثرة أساساً وجودياً وبالحقيقة الحاصلة من مطابقة الواقعة المفردة فيعتبر حقيقة القول ناتجة أساساً عن مطابقة قضايا أساسية (أو وحدات) لوقائع مستقلة، في حين تنتج حقيقة القضايا الأخرى عن اتساقها مع هذه القضايا الأساسية كما عند برتراند راسل.

- وتعني الحقيقة - الاتساق إن الحقيقة سياقية، أي تخضع للقول نفسه، وليست حقيقة معنوية أي لا تتعلق بموضوع خارجي اللهم إلاّ عبر القول نفسه. فالحقيقة هي حقيقة ستام معين من القضايا. وتكون القضية حقيقية إذا

كانت متسقة ومنسجمة مع سائر القضايا ومع السستام ككل. فيكون لكل سستام حقائقه ويكون ما هو حقيقة في سستام معين خطأ في سستام آخر، كما يشهد بذلك تاريخ العلوم، وتاريخ الرياضيات بصورة خاصة. أضف ان الحقيقة (والمقصود دائماً المعنى ب) لا تكون إلاّ في قضية قولية وعالم القول عالم مقفل على نفسه ولا سبيل إلى الخروج منه إلى حالة غير قولية. وهذا المذهب إذ يستعيد مقالة بروتاغوراس: «الإنسان مقياس كل شيء»، فيبدلها بـ«القول مقياس كل حق»، قد تطور فصار مدرسة على يد بعض الوضعيين وبخاصة همپل Hempel ونوراث Neurath، في صراعهما مع زملائهما الوضعيين الآخرين من أنصار «الاثبات المضمون» (ديوي ومدرسته) وأنصار المطابقة الأساسية (راسل وجماعته).

– أما المدرسة النقدية فقد سلّمت مع كانط بتعريف إسمي للحقيقة هو «توافق المعرفة مع موضوعها» فوقفت موقفاً وسطا بين المذهبين السابقين حيث أن الموضوع عندها ليس الحقيقة بالمعنى (أ)، أي ليس العالم أو الشيء في ذاته بل هو انطباق المادة المتلقاة من الخارج مع صورتها الذاتية. كما ميزت النقدية بين الحقيقة بالمعنى السالب، ومنطقها هو المنطق الترانسندنتالي أي أنه يدرس المعرفة من حيث صورتها القبْلية. والحقيقة بالمعنى الإيجابي وهي المعرفة العلمية من حيث تطابق الظاهرات مع القوانين القبْلية. لكن النقدية ظلت أسيرة تمامية الحقيقة وثباتها.

– وكان من نصيب النسبوية العامة، على يد مؤسسها اينشتاين، أن تقضي على اطلاقية الحقيقة في المجال العلمي نفسه بقضائها على كل مطلق بما فيه حقيقة الأشياء بالمعنى (أ)، فوجود الأشياء وصفاتها المادية من حركة وكتلة وطاقة كلها أمور نسبية مرهونة بسستامها المرجعي. فما هو حقيقي (أ) في سستام مرجعي معين، يصبح لا معنى له في سستام مرجعي آخر. بمعنى آخر، إن النسبوية العامة مع احتفاظها بفكرة المطابقة للحقيقة بلمعنى (ب) أو بالأحرى مع إهمالها لمعالجة هذه المسألة حيث هي نظرية علمية وليست فلسفية، تعود لتلتقي مع فكرة الحقيقة - الاتساق، أي أن الحقيقة وليدة السستام وليست وليدة المطابقة مع موضوع خارج عنها.

وأخلص إلى أن الحقيقة بالمعنى (أ) تحيل إلى تاريخ الفلسفة المنصرم أكثر مما تحيل إلى واقع التفلسف الراهن. وان تلازم الحقيقة (أ) والحقيقة (ب) هو تلازم يتجاهل تاريخ المعرفة البشرية. وإن فكرة الحقيقة - المطابقة ما تزال حبيسة فهم مدرسي للفلسفة، ما تزال تعتبر ان الفلسفة خبر عن العالم، أو علم بموضوع معين. فالفلسفة إن أخبرت فإنما تخبر عن علوم الفيلسوف ومعارفه، وإن كانت علماً فهي علم بلا موضوع، أو بموضوع بعامة، بفكرة موضوع، بأفهومات. وهي علم شخصي وليس عاماً فلا يعلم وإن كان يؤرخ، بتعبير آخر: لا تقول الفلسفة حقائق العالم، بل حقائق الفيلسوف، حقائق سستامه. إنها ليست خبراً بل إنشاء.

مصادر ومراجع

– ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة.
– ابن منظور، لسان العرب.
– أينشتاين وأنغلو، تطور الأفكار في الفيزياء.
– باشلار، فلسفة اللا.
– ديوي، المنطق، الترجمة العربية.
– راسل، المعنى والحقيقة.
– سبينوزا، الأطيق.
– السكاكي، أبو يعقوب، مفتاح العلوم.
– فيتغنشتاين، رسالة منطقية - فلسفية.

موسى وهبه

حُكْمٌ (في السِّياسة)

Jugement (Politique)
Judgement (Politic)
Urteil

المفهوم السياسي للحكم

جاء في الموسوعة الكبيرة (La Grande Encyclopédie) أن Politique تعني اصطلاحاً «وفن حكم الدولة... لذلك يمكن تعريف علم السياسة بأنه علم حكم الدول أو دراسة المبادىء التي تقوم عليها الحكومات والتي تحدد علاقاتها بالمواطنين وبالدول الأخرى». (Marcel Prelot, «La science politique», Paris, Que sais-je, presses universitaires de Fance, No.909, 1963, P.8. انظر، حسن صعب، «علم السياسة»، الطبعة السابعة، دار العلم للملايين، بيروت، 1981، ص 21).

وينوه موريس دوڤرجيه Maurice, Duverger بصورة

خاصة، في تطور الاصطلاح بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين، بين حكم الدول وحكم المجتمعات، فيقول: «عرَّف المعجم ليتره Littré السياسة عام 1870 بقوله: «السياسة علم حكم الدول»، وعرّفها معجم روبير Robert عام 1962 بقوله: «السياسة فن حكم المجتمعات الانسانية». إن التقريب بين هذين التعريفين اللذين يفصل بينهما قرن من الزمان أمر هام. إنهما كليهما يجعلان الحكم موضوع السياسة. ولكن التعريف الحديث يشمل حكم الدول وحكم المجتمعات الانسانية الأخرى. وكلمة الحكم تعني عندئذٍ، في كل جماعة من الجماعات، السلطة المنظمة ومؤسسات القيادة والاكراه». (Maurice Duverger, «Introduction à la politique», Paris, Gallimard, 1964, الترجمة العربية، موريس دوفرجيه، «مدخل إلى علم السياسة»، ترجمة د. جمال الأتاسي ود. سامي الدروبي، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، ص 7. انظر أيضاً، حسن صعب، «علم السياسة»، ص 21).

والحكومة، أو نظام الحكم في الدولة، عند أرسطو Aristote, Aristotle (ماجد فخري «أرسطو المعلم الأول»، الأهلية للنشر والتوزيع، ط 2، بيروت، 1977، ص 29. حسن صعب، «علم السياسة»، مصدر سابق، ص 57)، يختلف باختلاف محل السلطة وعدد القائمين عليها، من جهة، وبمقدار توفرها على طلب المصلحة العامة أو المصلحة الخاصة، من جهة أخرى. وبناء على هذين المبدأين يكون لدينا ثلاثة أشكال من الحكم الصحيح تطلب فيه المصلحة العامة، وثلاثة أشكال من الحكم الفاسد. تطلب فيه مصلحة فئة دون فئة.

نظام الحكم الفاسد

الاستبدادية.
الاوليغاركية (حكم القِلة الغنيَة أو القوية).
الديمقراطية (حكم الشعب أو الغوغاء).

نظام الحكم الصحيح

الملكية
الارستقراطية.
الحكم الدستوري.

عدد الرؤساء

رئيس واحد Monarchy (Monos)
بصفة رؤساء Oligarchy (oligos)
الجمهور Democracy (Demos).

ومع أن هذه القسمة تقوم على أساس العدد، إلا أن الفروق الرئيسية بين حكومة وأخرى عند أرسطو، تتصل بطبيعة الطبقة الحاكمة فيها وبمبدأ انتخاب أصحاب السلطة فيها. فالأوليغاركية Oligarchy عبارة عن حكم القلة الغنية. فكانت الثروة هي المبدأ الذي ينتخب الرؤساء والحكام على أساسه، بينما الأرستقراطية Aristocracy عبارة عن حكم القلة الفاضلة، التي تمتاز عن سائر أبناء الدولة بشمائلها الخلقية. أما في الديمقراطية Democracy فلا ينظر إلاَّ إلى العدد ـ فتكون الديمقراطية إذاً عبارة عن حكم جمهور الشعب، دون تمييز، بينما ينظر في النظام الدستوري (البوليطيا) Epolieteia. وتعني الدولة والدستور والنظام السياسي والجمهورية والمواطنية، (حسن صعب، «علم السياسة»، ص 20). إلى كلا الثروة والعدد، فيكون هذا النظام إذاً خليطاً من الأوليغاركية والديمقراطية. وهذان الشكلان هما الأصل الذي تتفرع عنه سائر الأشكال الأخرى: فالأرستقراطية هي ضرب من الاوليغاركية، بمعناها الأصلي، أي حكم الأقلية والديمقراطية ضرب من النظام الدستوري، لا تختلف عنه إلاّ في مدى العدالة التي تقرها. ومع أن أرسطو يحيل، بناء على المذهب الذي اعتمده في تقسيم الحكومات إلى صالحة وفاسدة، إلى اعتبار هذين الشكلين (أي الأوليغاركية والديمقراطية) من الأشكال الفاسدة، إلا أنه يعتبرها من الأشكال الطبيعية التي تتفق مع واقع الحال في الكثير من البلدان. وما امتياز النظام الدستوري والأرستقراطي عنهما إلا امتياز نظري.

فإذا استقر الأمر للقِلة الفضلى في الدولة، كان لدينا نظام من أمثل نظم الحكم، لا يفوقه إلا نظام الدولة المثلى، وهو نظام مختلط يقوم على رأسه أفضل أبناء الدولة ويؤازره في الحكم خيرتهم ويتمتع الجمهور فيه (أي عامة الأحرار، دون العبيد) بحقوقهم الدستورية ـ وذلك منتهى العدالة السياسية.

وشر أشكال الحكم عند أرسطو هو الاستبدادي، Tyranny لأنه نقض للدستور ولأن الطاغية المستبد لا يخضع لأي سلطة عدا سلطته، متجاوزاً بذلك قوانين الدولة. وهو نقض للعدالة لأنه يحكم جميع طبقات الشعب (الفاضل منها وغير الفاضل، الغني والفقير) دون تمييز، لا من أجل خيرها العام، بل من أجل مصلحته الخاصة وحسب. أما نقيضه وهو تولي الرجل الفرد الحكم Monarchy عن طريق الوراثة أو الانتخاب (أي الملكية بشكليها الوراثي والانتخابي)، فيمتاز بخضوع الحاكم فيه لسلطة القانون، وهو دعامة العدالة في الدولة، لأنه لا يتأثر بعوامل الشهوة أو الغرض أو المصلحة، شيمة الأفراد.

ومع ذلك فلأرسطو على الملكية هذه عدة مآخذ: منها أن الدولة هي جمهور الناس، والناس أدرى بما هو خير لهم من رجل واحد، مهما بلغ من حكمته وعدله. وهم كذلك أبعد عن الفساد أو الهوس أو الغضب من الرجل الواحد (ماجد فخري، «أرسطو المعلم الأول»؛ مرجع سابق، ص 134).

كما ذكر أرسطو بأن السلطة في الدولة (محمد كامل ليلة، «النظم السياسية»، دار الفكر العربي، القاهرة، 1963، ص 347). لا تكون مشروعة إلا إذا مارسها الحاكم لصالح المحكومين، فإذا انحرفوا عن هذا الهدف أصبحت السلطة غير شرعية.

يتبين لنا مما تقدم بأن معيار تصنيف أنظمة الحكم عند أرسطو، كذلك عند فلاسفة الإغريق، هو معيار تصنيف رياضي أي عدد الحكام. فإذا كان الحاكم فرداً كان المنتظم السياسي (للتفرقة بين مصطلح المنتظم السياسي والنظام السياسي، راجع حسن صعب، «علم السياسة»، ص 53 وما بعدها) (Political System) ملكياً أو موناركياً (Monarchy) وإذا كان الحكام أقلية كان المنتظم أرستقراطياً (Aristocracy) أو أوليغاركياً (Oligarchy) وإذا كان الحكم لأكثرية الشعب كان المنتظم جمهورياً أو ديمقراطياً (Democracy).

ونحن اليوم بعيدون عن هذا التصنيف (حسن صعب، «علم السياسة، مرجع سابق، ص 57، أنظر بذلك أيضاً، ابن ابراهيم ووحيد رأفت، «القانون الدستوري»، القاهرة، 1937، ص 72 وما بعدها. محمد كامل ليلة، «النظم السياسية»، مرجع سابق، ص 532). فللحكم واسطته وإدارته الرئيسية الحديثة وهي الحزب، الممثل لطبقة من طبقات المجتمع، وإذا لم توجد الأحزاب حلت محلها فئات ذات مصالح طبقية أو فئات ضاغطة. فإذا كان الحكم متداولاً بين عدة أحزاب أو عدة فئات، اعتبرناه حكم «المنتظم التعددي أو التنافسي». وإذا كان الحكم محصوراً بحزب أو فئة واحدة، اعتبرناه حكم «المنتظم الأحادي».

ونميز بين نظام حكم وآخر بالنظر لطبيعة الهيئة التي تتحمل المسؤولية العليا للتقرير التنفيذي. (حسن صعب، «علم السياسة»، مرجع سابق، ص 57، محسن خليل، «النظم السياسية والدستور اللبناني»، مرجع سابق، ص 276 وما بعدها). فإذا كانت هذه الهيئة مسندة لشخص واحد منفصل عن البرلمان كان نظام الحكم رئاسياً (انظر بذلك: أندريه هوريو، «القانون الدستوري والمؤسسات السياسية»، الأهلية للنشر والتوزيع الجزء الأول، بيروت، 1977، ص 212، 213). وإذا كانت مسندة لحكومة مسؤولة تجاه البرلمان، كان نظام الحكم برلمانياً وإذا كانت مسندة لهيئة عليا كاللجنة المركزية للحزب أو لمجلسه الأعلى كان النظام مجلسياً. ونظام الحكم الأول سائد في الولايات المتحدة الأميركية والبلاد التي نسجت دستورها على منوال الدستور الأميركي، ونظام الحكم الثاني السائد في بريطانيا والبلاد التي اقتفت أثرها، والنظام الثالث سائد في الاتحاد السوفياتي والبلاد ذات المجالس الثورية. ويشمل المنتظم السياسي للمجتمع بكامله. ويصف النظام السياسي مكان التقرير التنفيذي في المنتظم السياسي، ولكن الشكل السياسي يتعلق برئاسة الدولة في المنتظم السياسي. (حسن صعب، «علم السياسة» مرجع سابق، ص 58). فإذا كانت رئاسة الدولة محصورة بأسرة تتداولها تداولاً وراثياً، كان شكل الدولة ملكياً. حيث يستمد رئيس الدولة منها حقه في تولي الحكم عن طريق الوراثة، وقد يسمى الحاكم بالملك أو الأمير، أو السلطان، أو الامبراطور، أو القيصر. وإذا كانت الرئاسة انتخابية سواء انحصرت بشخص أو مجلس كان شكل الدولة جمهورياً ويتم اختيار رئيس الدولة فيها عن طريق الانتخاب ولمدة محدودة (محمد كامل ليلة، «النظم السياسية»، مرجع سابق، ص 534). ولم يعد للشكل السياسي الأهمية نفسها التي كانت له في الماضي. لأن وظيفة رئاسة الدولة في الملكية الدستورية كانكلترا هي وظيفة رمزية. ولكنها قد تجمع في بعض الجمهوريات الوظائف التنفيذية والتشريعية والقضائية. ولذلك فإن الأهم في الدراسة السياسية (حسن صعب، «علم السياسة»، مرجع سابق، ص 59)، لمعرفة شكل نظام الحكم في بلد ما، هو معرفة كيفية توزيع الوظائف والسلطات وكيفية ممارستها لا معرفة شكل رئاسة الدولة.

ويلاحظ أن تقسيم أنظمة الحكم إلى ملكية وجمهورية هو التقسيم الرئيسي، والتقسيمات الأخرى تظهر في داخل ذلك التقسيم الرئيسي بمعنى أنه في الملكيات والجمهوريات قد تكون أنظمة حكم قانونية أو استبدادية مطلقة (عن النظريات التيوقراطية للحكم:

1) نظرية الطبيعة الالهية للحكام، - 2) الحق الالهي المباشر، - 3) نظرية الحق الإلهي غير المباشر. انظر: محسن خليل، «النظم السياسية والدستور اللبناني»، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1979، ص 20، 24. أنور الخطيب، «المجموعة الدستورية، القسم الأول، «الدولة والنظم السياسية»، الجزء الأول، «النظم السياسية»، بيروت، 1970،

ص 147، 153. أيضاً، أندريه هوريو، «القانون الدستوري والمؤسسات الدستورية»، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 106، 107، محمد كامل ليله، «النظم السياسية»، مرجع سابق، ص 84، 87)، أو مقيدة، فردية أو أرستقراطية أو ديمقراطية وهكذا.

مفهوم الحكم في علم القانون

أما الحكم Jugement ونطلق هذه العبارة بمعناها الخاص على أحكام المحاكم الابتدائية والتجارية والجزئية وتسمى أحكام محكمة النقض والاستئناف arrêts وأحكام قاضي الأمور المستعجلة وأمور قاضي الأمور الوقتية ordonnances وأحكام المحكومين وأحكام قضاة الصلح Sentences، (أحمد أبو الوفاء، المرافعات الحديثة والتجارية، الطبعة السابعة، دار المعارف بالقاهرة، 1963، ص 829).

(راجع بذلك أيضاً، Dalloz, Encyclopédie Juridique, «Répertoire de procédure civile et commerciale», tome II, Paris, 1956, P.165 - Dalloz, «Nouveau répertoire de droit», 2 e édition, Paris 1963, P. 8481-112 - Morel, «Traité de procédure», 2 e édi., Paris, 1949, No 545. - Glasson, tissier et Morel, «Traité de procédure civile et commerciale», 3 e édi., Paris, 1935, 1938, No 521. انظر بذلك أيضاً، محمد حامد فهمي، «النقض في المواد المدنية والتجارية»، القاهرة، 1937 رقم 601 ـ أحمد أبو الوفا، «نظرية الأحكام في قانون المرافعات»، دار المعارف، الاسكندرية، طبعة ثانية، 1964، ص 33)، في مجال العلم القانوني، بمعناه الخاص: «هو القرار الصادر عن محكمة مشكلة تشكيلاً صحيحاً ومختصة في خصومة رفعت إليها وفق قواعد المرافعات، سواء أكان صادراً في موضوع الخصومة أو في شق منه أو في مسألة متفرعة عنه».

وإصدار الحكم في الموضوع هو الخاتمة الطبيعية لكل خصومة، فالغرض من رفع الخصومة إلى القضاء ومن السير فيها ومن إثباتها هو الوصول إلى حكم يتفق مع مراكز الخصومة فيها ويبين حقوق كل منهم فيضع حداً للنزاع بينهم.

وقد يحدث الا يحسم الحكم النزاع بين الخصوم وإنما ينهي الخصومة وحدها كالحكم الصادر بقبول الدافع الشكلي والحكم الصادر بسقوط الخصومة أو بانقضائها بالتقادم. وقد لا ينهي الحكم النزاع أو الخصومة وإنما يأمر بإجراء وقتي تحفظي كالحكم بتعيين حارس قضائي على عين حتى يفصل في النزاع على ملكيتها، أو يأمر باتخاذ اجراء من اجراءات الاثبات أو يتعلق بتنظيم السير في الخصومة كالحكم يوقفها حتى يفصل في مسألة أولية من اختصاص محكمة أخرى أو الحكم بقبول التدخل أو رفضه. وكل ما تصدره المحكمة من قرارات. بخلاف الأحكام بالمعنى الخاص ـ يكون بما لها من سلطة ولائية أي إدارية (مثال ذلك قرار لجنة المساعدة القضائية أو الأوامر التي تعطى على العرائض أو الحكم بتنحي القاضي عن النظر بالدعوى لقرابة بينه وبين أحد الخصوم وهذه القرارات لا تعتبر أحكاماً بالمعنى الحقيقي للكلمة بالرغم من أنها تتشابه معها من ناحية اصدارها أو ناحية تنفيذها. وأهم تلك القرارات هي الأوامر على العرائض).

والأحكام تتصل بكل من القانون العام والخاص. فهي تتصل بالقانون العام لأنها تصدر عن إحدى السلطات العامة بمقتضى قواعد القانون العام وباسم الدولة أو باسم الشعب، وهي تتصل بالقانون الخاص لأنها تحسم المنازعات بين الخصوم وينصب أثرها على حقوقهم وأموالهم. ويجب ألا يفضل الاعتبار الأول، فالأحكام إذن هي قرارات تصدر عن السلطة التشريعية والتنفيذية (Glasson, Tisier et Morel, «Traité de procédure», 3 e édi., Paris, 1925, 1937, No. 728 - أنظر بذلك، أحمد أبو الوفا، «المرافعات المدنية والتجارية»، مصدر سابق، ص 830).

ولقد وضع القانون بالنسبة للأحكام بالمعنى الخاص: قرينة قانونية لا تقبل إثبات العكس مقتضاها أن الأحكام تصدر دائماً صحيحة من ناحية الشكل وعلى حق من ناحية الموضوع، وذلك حتى يضع حداً للخصومة فلا تتأبد، فمتى صدر الحكم امتنع على القاضي الذي أصدره أن يعدّله أو يرجع عنه، ولا يستطيع المحكوم عليه أن يتخلص منه، ولا يجوز لأية محكمة أخرى أن تعيد النظر فيه، بل ويفرض أيضاً على السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية («حكم مجلس الدولة الفرنسي في 30 نوفمبر 1923»، سيريه، 1923، 3، 57، Sirey, «Recueil de Jurisprudence», P.3, 57، وتعليق هوريو Hauriou عليه). ولما كانت هذه القرينة القانونية خطيرة فقد أحاط المشرع الأحكام أثناء المداولة من سماع الخصوم إلا بحضور خصومهم ضماناً لحق الدفاع وهو قد استلزم تسبيب الأحكام وفضلاً عن ذلك إبداع الأسباب عند النطق بالحكم ليثبت إنها جاءت بعض فحص ودراسة وإنها لم تسبب لمجرد استكمال شكل الحكم، وهو قد جعل سبيل الغاء الأحكام الطعن فيها بطرق خاصة ضماناً أيضاً لحقوق الخصوم فإذا ما أصبح الحكم غير قابل للطعن فيه، عُدَّ في نظر المشرع عنواناً للحقيقة والصحة وأغلق كل سبيل لإعادة النظر فيه. (أحمد أبو الوفاء،

« المرافعات المدنية والتجارية »، مصدر سابق، ص 831).

إذن، يتميز الحكم بما يلي:

أولاً: انه يصدر عن محكمة تتبع جهة قضائية.

ثانياً: انه يصدر بما للمحكمة من سلطة قضائية، أي يصدر في خصومة.

ومن ثم، القرار الصادر عن هيئة غير قضائية لا يعد حكماً ولو كان من بين أعضائها أحد القضاة، والقرار الصادر عن المحكمة بما لها من سلطة ولائية لا يعد حكماً، ما لم ينص القانون على ما يخالف ذلك.

أما حكم المحكّمين فإنه يعد حكماً بكل معنى الكلمة، رغم صدوره عن أشخاص ليس لهم في الأصل ولاية القضاء ولا يقومون لخدمة عامة، وذلك لأن المشرّع أقر نظام التحكيم احتراماً لإرادة الخصوم ومتى وضعت هذه الإرادة في الشكل المقرر التزم الحكم القيام بعمله، وهو في هذا إنما يقوم بخدمة عامة إذ يتولى القضاء بخصوص النزاع القائم أمامه، ويفرض حكمه على الخصوم كما يفرض على السلطات الأخرى شأنه شأن الأحكام التي تصدر عن القضاء العادي.

وفضلاً عن الركنين المتقدمين يتعين أن يكون الحكم مكتوباً - في الشكل المقرر - شأنه شأن أية ورقة من أوراق المرافعات - وهي جميعها تتصف بالشكليات Solennité وبالرسمية Authenticité (Dalloz., «Encyclopédie Juridique», op. cit., P. 165، أنظر بذلك، أحمد أبو الوفاء، مصدر سابق، ص 831).

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، ط 4، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، ط 2، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.
- Brockhaus, Encyclopädie, Wiesbaden, 1972.
- Wörterbuch, Philophisches, Band 2, Herausgeber, Georg Klauss und Man fred Bhur. Veb. Bibliographisches Institut, Leipzig, 1974.

عبد الغني غنوم

حُكْم (فِي المَنْطِق)

Jugement (Logique)
Judgment (Logical)
Urteil

الحكم بالتعريف الكلاسيكي له، هو العمل الذي يستطيع الذهن بواسطته أن يؤكد أو أن ينفي. والتعبير عن الحكم يتم بواسطة جملة تقريرية تؤكد أو تنفي الموضوع الذي تتعلق به. بذلك تتعدد علاقة الأحكام بالموضوعات فيمكننا الحديث عن حكم نفسي وآخر منطقي، كما يمكن التحدث عن أحكام أخلاقية مثل تلك التي تتعلق بالقيم إجمالاً (معنى الخير والشر) أو بالأبعاد القيمية للممارسات والمعاملات الإنسانية. كذلك يمكننا التحدث عن حكم قضائي، وهو الحكم الذي تطلقه أجهزة القضاء استناداً لمواد قضائية محددة بقوانين ودساتير موضوعة. أخيراً نذكر الحكم الفني أو الجمالي الذي يتسم إجمالاً بطابع ذوقي يتبع مزاج مطلقه وثقافته وطباعه.

أما في الفلسفة فقد ارتبط الحكم بالمنطق عامة. ولم يميز المناطقة، خاصة في المنطق الصوري الذي يرقى لأرسطو، بين الحكم والقضية. فالقضية هي جملة الألفاظ المركبة بنوع من التأليف. أي انها القالب اللفظي الذي تتم به صياغة الأحكام. فالحكم هو إذن المعنى الذي يستفاد من القضية وهو ما يقال بصيغة النفي أو بصيغة الاثبات محتملاً الصدق أو الكذب. هكذا يمكننا استعمال كلمة حكم أو كلمة قضية على سبيل الترادف. لكننا لا نستطيع اطلاق لفظ الحكم (أو القضية) على جميع الأقوال. مثلاً لا نستطيع اطلاق الحكم على الجمل أو العبارات الانشائية التي تحمل معنى الأمر أو الزجر أو التمني أو التعجب أو المدح أو الذم الخ... ما دامت هذه لا تحمل محمل الصدق أو الكذب، حتى لو كانت مصاغة بصيغة السلب أو بصيغة الإثبات. وموضوع هذه العبارات هو الخطابة أو الشعر.

عرّف أرسطو الحكم بقوله: « هو بمنزلة ايقاع شيء على شيء، أو انتزاع شيء من شيء. فالحكم الموجب هو الحكم بشيء على شيء. والحكم السالب هو الحكم بنفي شيء عن شيء ». ويتألف الحكم (أو القضية) من ثلاثة أجزاء:

أ - الموضوع: Le Sujet، وهو المخبر عنه. أي انه الموضوع أمام العقل ليحكم عليه حكماً ما، وذلك يكون

باثبات شيء أو صفة له أو بنفي شيء أو صفة عنه. ويكون الموضوع إما إسماً مفرداً أو إسماً كلياً (اسم جنس، نوع).

ب ـ المحمول: Le Predicat، أو هو ما به يوصف الموضوع. فإذا قلت: زيد إنسان يكون زيد هو الموضوع وإنسان هو المحمول.

جـ ـ الرابطة: Le Copule، والرابطة هي إدراك النسبة أو العلاقة بين الموضوع والمحمول، وهي التي تحدد هوية الحكم سلباً أو إيجاباً. لذلك تعتبر من أهم عناصر الحكم. وقد اعتبر أرسطو إن للرابطة دلالة زمانية مطلقة بالرغم من وجود أحكام غير زمانية، كالأحكام الرياضية إجمالاً. من مثل: «مجموع زوايا المثلث تساوي 180 درجة». وقد تكون الرابطة ظاهرة في الحكم أو مضمرة فيه. مثل زيد هو إنسان، أو زيد إنسان. وقد تكون فعلاً، وهو فعل الكون Etre في غالب الأحيان كما لاحظ أرسطو. فإذا كانت الرابطة مثبتة كان الحكم حكم إضافة وإذا كانت مضمرة كان الحكم حكم تضمن. كما لاحظ لاشالييه Lachelier. وقد بُني المنطلق الرياضي لاحقاً على أساس أحكام الإضافة.

من المسائل الفلسفية التي ترتبط بالأحكام، عدا الشكل المنطقي المشار إليه، إرتباط الأحكام بحقائق موجودة في الخارج. أي عدم اتصالها أو تعلقها بحالة نفسية أو عاطفية معينة، وإلا لم تعد قابلة للصدق أو الكذب. من ناحية ثانية علينا أن ننظر الى كلية الحكم. أي ان الحكم إن صدق مرة فيجب أن يصدق كل مرة وفي كل زمان ومكان. حتى لو جرى تعيين زمان محدد. فالحكم يجب أن يحافظ على مصداقيته ضمن هذا الزمان.

بعد تقديم معنى الحكم يمكننا أن نتعرض لمعنى التصنيفات المتعددة التي ألحقت به. وهي تصنيفات تحمل وجهات نظر مختلفة ولكنها تتعلق في غالب الأمر بأحكام المنطق الصوري. ولقد تم تقسيمها الى أربعة أقسام: أحكام كلية وأحكام جزئية من حيث تقديرها للكم؛ وأحكام موجبة وأخرى سالبة من حيث تناولها ناحية الكيف. هكذا قسمت القضايا (الأحكام) الى أربعة أنواع: كلية موجبة وكلية سالبة؛ وجزئية موجبة وجزئية سالبة. كما قسمت من حيث الإضافة الى قضايا حملية، والى قضايا شرطية. والقضية الكلية سواء كانت سالبة أو موجبة هي القضية التي تستغرق موضوعها. فيكون الحكم فيها واقعاً على جميع الأفراد المعنيين في الموضوع، هذا في حال الايجاب، وممنوعاً على جميع الأفراد في حال السلب. أما القضية الشرطية فهي القضية التي يتعلق الحكم فيها على تحقق شرط معين حتى يصح اسناد المحمول إلى الموضوع. وهذه القضية تكون مركبة في العادة من جملتين حمليتين ترتبطان بأداة من أدوات الشرط. مثال ذلك: اذا طلعت الشمس يكون الوقت نهاراً. وللمناطقة في الأحكام الشرطية تقسيمات أيضاً. فالقضية الشرطية قد تكون شرطية متصلة وهي إما موجبة أو سالبة، كما تكون شرطية منفصلة موجبة أو سالبة أيضاً.

استند المنطق الصوري إجمالاً في تقسيمه للأحكام على الموضوعية. أما كانط Kant فقد اعتمد تقسيماً آخر، تقسيماً ذاتياً للأحكام معتمداً فيها التعريف بواسطة الحد. والأحكام برأيه نوعان: أحكام تحليلية وأحكام تركيبية. فإذا كان المعنى المحمول على الموضوع داخلاً في حد الموضوع كان الحكم حكماً تحليلياً. فإذا قلت مثلاً إن الجسم ممتد، فإن صفة الامتداد لا تضيف شيئاً على معنى الجسم. إذ ان الامتداد يدخل في حد الجسم. فالأحكام التحليلية بهذا المعنى سابقة على كل تجربة. فهي لا تخرج عن كونها أحكاماً تفسيرية تشرح لنا معنى حدودها. وبذلك لا تزيدنا هذه الأحكام معرفة، مع كونها يقينية وصادقة على الدوام. أما الأحكام التركيبية فهي التي يكون فيها المحمول معبراً عن صفة لا تدخل في حد الموضوع. فإذا قلنا مثلاً إن «كل الأجسام ثقيلة» نكون قد أضفنا الى مفهوم الجسم مفهوماً آخر لا يتضمنه حد الجسم. والتأليف بين الحدين، حد الجسم وحد الثقل، إنما يستند الى التجربة إذ اننا لا نستطيع استخراج الحد الثاني من الأول. وهكذا من شأن الأحكام من هذا النوع أن تغني معارفنا بالأشياء. فهي التي تساعد على اكتساب العلم وعلى تطوره. فالحكم عبارة عن الجمع بين فكرتين أو مفهومين توحد بينهما التجربة. وقد ميَّز كانط بعد ذلك بين الأحكام التركيبية الأولية وهي ما نصادفه عادة في الرياضيات، مثل حكمنا بأن 7 + 5 = 12 فالعدد 12 ليس متضمناً لا في 7 ولا في 5. فهذا من جملة الأحكام التركيبية الأولية لأن التحليل وحده لا يكفي للتوصل اليه. كما ميَّز أيضاً في الأحكام التركيبية، الأحكام التركيبية التأليفية. وهذه أحكام ضرورية مثل قولنا إن الفعل وردّ الفعل في كل حركة متساويان. فمفهوم الحركة لا يتضمن إطلاقاً مفهوم الفعل أو ردّ الفعل. وهذا ما ندركه بالتجربة. مع ان هذه أحكام ضرورية كلية أولية بمعنى أن إنكارها لا بد من أن يوصلنا الى تناقض:

مما تجدر الإشارة اليه ان الفلسفة الظاهراتية، لدى

هوسرل Husserl مثلاً قد أغنت مفهوم التجربة الذي تبنى عليه الأحكام معتبرة إياها محصلة التاريخ (التاريخ الشخصي ـ التجربة الفردية Erfahrung) والتاريخ العام والنظم والعادات. هكذا تفترض فلسفة الأحكام التوافق مع منطق المعرفة ومنطق التجربة الحية.

مصادر ومراجع

- ابراهيم، زكريا، كانط والفلسفة النقدية، القاهرة، 1972.
- بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، الكويت، 1977.
- فاخوري، عادل، المنطق الرياضي، بيروت، 1974.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق، المنطق الصوري، بيروت، 1977.
- نادر، البير، المنطق الصوري، بيروت، 1966.
- Tricot, Y., traité de la logique formelle, Paris, 1966.

جورج كتورة

حِكْمَة

Sagesse
Wisdom
Weisheit

تحظى كلمة حكمة (سوفيا باليونانية، ساجيس بالفرنسية، وزْدُمْ بالانكليزية، فيزهيت بالالمانية) بمعان قل أن ابتعدت عن الأخلاق، أو عن أن تكون نظراً في الوجود عميقاً رزيناً. وهكذا دلّت على الإتقان في القول والعمل معاً، وعلى الفطنة، والاتزان في السلوك والفكر، وعلى احدى فضائل النفس الناطقة. كما لازمت العلم أصلاً، والفلسفة؛ فكانت علم العلوم، وأم العلوم أو أصلها، وحكمة الحكم، وصناعة الصناعات. كما عكست نظرة روحانية شمّالة للعالم والإنسان. وتركز اليوم، في التراث الفلسفي للإنسان، على المعرفة الأعمق الأعم والساعية لحلّ مشكلات الانسان ـ كل الانسان وكل انسان ـ في مجتمعه، ومشكلات المجتمع، كل مجتمع، في العالم.

القسم الأول

1 ـ الحكمة بمعنى الاتقان، والقضاء، و« الحذق جدّاً وبافراط »

الحكمة، في البنية اللغوية، إحكام الأشياء، أو الأمور، وإتقانها (ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 143). انها، بكلمة أدلّ، « اتقان الفعل والقول، وأحكامهما » (التهانوي، « كشاف اصطلاحات »، ج 2، ص 132). وكذلك فهي « القضاء »؛ بل هي « القضاء بالعدل ». والحكيم هو « الرجل العدل » الذي يمنع الظلم، ويتقن الأمور، ويحكم النظر في الأشياء. أما الحاكم فهو الذي يقضي بالأحكام العادلة. والمتمتع بالعلم والحكم؛ لأن الحكم يتضمن المعرفة والعلم بالحكمة (إبن سيدة، « المحكم »، مج 3، ص 36). كما أنه الامتناع عن الاندفاع، والجموح والهوى (الفيروزآبادي، ابن منظور، الكفوي، الخ...). مثله في ذلك كمثل الحَكَمَة للفرس أي الحديدة التي تمنع عن الجموح. وقد اشار الفارابي للحكمة من حيث هي اتقان، فقال: إنها « قد تقال على الحذق جداً وبإفراط في أي صناعة كانت ». (الفارابي، « تحصيل السعادة »، ص 89).

2 ـ الحكمة صفة العقل المتبصّر؛ الحكمة معرفة، وعلم:

الحكمة هي النّفاذ الى باطن الأمور، والغوص على أسرار الأشياء، للتمييز بين الصواب والخطأ في الأعمال والأفكار والاختيارات. هنا تدل الحكمة على حسن تدبّر الأمور، والمعرفة الأتمّ، والتبصّر الناضج بالعواقب. فالحكمة صفة العقل المتعمّق المنغرس في الواقع ليقود الى المعرفة والعلم أو إلى « الإحاطة » [المعرفة] المجردة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة. (الغزالي، « الاقتصاد في الاعتقاد »، ص167). وهذا المعنى نلقاه قوياً في التعريفات اللغوية التي تشير الى أن الحكمة هي « العلم والفقه » (إبن منظور، ج 12، ص 140). وهنا أيضاً المعنى الشائع والأعم الذي يقول للحكيم عاقلاً. فالشخص الحكيم هو، في الاستعمال اليومي الدارج، العاقل.

3 ـ الحكمة بمعنى الأخلاق الحسنة والسلوك المتّزن:

ليست الحكمة عقلاً رزيناً وحسب، ولا هي معرفة عميقة فقط؛ فهي أيضاً حكم عادل على الأعمال ومن ثمة سلوك عفيف، وموقف وسط بين الإفراط والتفريط. وهكذا يكون ذو الحكمة متمتعاً بأرفع الأخلاق، مثالي السيرة. فالحكمة نضج، وهي اتزان. وتصف، الى جانب المعرفة النافذة، الأفعال الحكيمة، والأحكام العادلة، والمعايير السلوكية. انها اعتدال، وتوسّط بين طرفين متناقضين.

وهكذا فإن الحكمة التي رأيناها، في المعنى الأول، الاحاطة بالأعمال والأمور تخطو هنا إلى الأمام لتحوي أيضاً الحكم على مضمون تلك الاحاطة بغية تبيان « كيف ينبغي أن

تكون» (الغزالي، «الإقتصاد في الاعتقاد»، ص 167)، وتطبيق السلوك المثالي الذي دلّ ذلك الحكم اليه. وبذلك تكون الحكمة، في هذا المعنى الأخلاقي، بنية المعرفة الأكمل، والحكم العادل، والجودة التي ينبغي تنفيذها بنقلها الى الصعيد العيني. انها العلم والفعل معاً، مأخوذان سوياً وفي الشكل الأتم لكل منهما داخل الفرد، وفي علائقه أو حقله، وفي قيمه. الحكمة استخدام للعقل والسير بموجب ما أقرّ عليه ذلك العقل، دون النظر إلى القواهر الخارجية أو النفسية والعِنْدية.

4 ـ الحكمة بمعنى القول الحسن أي الوصايا والعبر:

ان دلّت الحكمة على العقل الحسن، وعلى الفعل الحسن، فهي أيضاً القول الحسن. وبهذا المعنى فهي: «كل كلام وافق الحقّ»، أو: «الكلام المعقول المصون عن الحشو». (الجرجاني، «التعريفات»، ص 41). إنها الكلام النافع. وهي الكلام الحسن الذي يعني الجميل والأخلاقي معاً، والذي يمنع السّفه، وينهى عن المنكر، ويدعو للخير. شاع هذا الأخذ للحكمة في قطاع الآدابية داخل الفكر العربي الإسلامي. فقد كدّس كتّاب الوصايا والآداب مجموعات من «الأقوال» الحِكَمِيّة الهادفة الى رسم التعامل الأمثل للانسان في علائقه، وتقديم الخبرات مجسّدة في «أحكام» حسنة السَّبْك، قليلة الألفاظ، بالغة التعبير. هنا نجد «جوامع الكلم» موزعة الى حكم الروم، وحكم الفرس والعرب والإسلاميين والهنود (انظر، مسكويه، «الحكمة الخالدة»). الحكمة، في هذا القطاع، هي مجموع الحِكَم؛ هي الأمثال والوصايا والتزهيدات الهادفة الى استخلاص العبرة. وهي هنا كلام (انظر كلام لبعض المتصوفة في: مسكويه، 193 ـ 194، كلام لأكثف بن صيفي، في: المرجع عينه، ص 174)؛ وكلمات (انظر: كلمات قيلت عند حضور الموت، في: مسكويه، 176 ـ 180)؛ ووصايا (انظر، وصية أفلاطون لتلميذه، وصية أرسطو طاليس للإسكندر)؛ وآداب، (آداب، ابن المقفع ووصاياه، في مسكويه، 293 ـ 327)؛ وأقوال (انظر أقوال أفلاطون، في: مسكويه، 345 ـ 346، وفي: إبن أبي أصيبعة أو القفطي أو إبن النديم)؛ وألفاظ (انظر: ألفاظ لبعض الملوك الأدباء، في: مسكويه، 121 ـ 122، 165 ـ 171). ويتمثل هذا الأخذ للحكمة في أضاميم متخصصة لابن هندو (ت 1029/420)، وللمبشر بن فاتك من قبل. وتستدعي هنا «آداب الفلاسفة» التي جمعها حنين بن اسحق، وكتاب «صوان الحكمة» للسجستاني. ونجد ذلك أيضاً عند ابن النديم، وابن أبي أصيبعة، والقفطي (ت 1248/646) الذين حفظوا مجموعات من «الكلم القصار» منسوبة الى أساطين الحكماء والأطباء من مثل: سقراط، أفلاطون، أرسطو، جالينوس، الخ؛ وتدل على الأنفع في الحياة، وعلى تكثيف التجربة، وتجنيب المتاعب والتوتر، وتقديم خلاصات نظر للحياة، ومواقف ازاء القواهر الاجتماعية والطبيعية للإنسان.

5 ـ حكمة اللهّ، الحكمة بمعنى غاية:

ان «حكمة اللهّ في خلقه» تعبير يشير، في الفكر الديني وفي الاستعمال الشائع المألوف الى النظام في العالم، والترتيب في الموجودات. ويشير أيضاً إلى الغاية التي من أجلها كان وجود الخلق. وبهذا فإن «حكمة الله» هي ذلك التدبير الحسن (الجميل والخيّر معاً) واللطف الإلهي، ورعاية الله خلقه. وهكذا تعني الحكمة في وجود الشمس، للمثال، المصلحة من ذلك وفائدته أي الفصل بين النور والظلام، وتمييز الليل من النهار. والحكمة في عمل من الأعمال هي الغاية التي يُقصد إليها، ويُسعى لتحقيقها (التهانوي، فصل الياء من باب العين؛ وأيضاً: ج 2، ص 132) وحكمة التكليف هي القصد من فرض التكاليف الشرعية، عبادات وشعائر، على الناس. (انظر، الخيّام، «رسالة تتضمن جواب فخر الحكماء... الخيام عن... حكمة الخالق في خلق العالم وحكمة التكليف»).

6 ـ الحكمة في القرآن والقطاع التفسيري:

هنا تعني الحكمة التعقل، والعلم، والخير الكثير. انها العقل والخير معاً؛ هي الخير الأسمى الذي يجمع الفضيلة والمعرفة في آن. وهنا تشمل الحكمة، في القرآن وتفسيراته التاريخية، القواعد السلوكية الموافقة لأوامر الدين ونواهيه، معرفة وتطبيقاً خاضعين لمعايير الشريعة وقيمها. بذلك تكون الحكمة الفقه أو «تعلم الحلال والحرام»، والعلم الدينيّ أو المتوافق مع الدين. ذلك أن حكمة ترد مع كلمة الكتاب (القرآن، 2: 129 و151 و231؛ 3: 48 و81 الخ.)، وتتجاور مع «الموعظة الحسنة»، و«فصل الخطاب». ثم أنها ترد أيضاً في سياق تبيان «بعض الذي تختلفون فيه»، وترتبط بالكتاب وبالتوراة والانجيل، وبآيات الله، وبما «لم تكن تعلم» والتعليم، وبالملك، والخير الكثير (راجع، عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة: ح ك م). وقد ألهمت هذه الدلالات النظر المتديّن في الفكر العربي، ورسمت له خطوط مجاله.

7 ـ رأس الحكمة:

معرفة الله هي الحكمة التي يتوجّب بلوغها عند نهاية مسار المعرفة. فالحكمة معرفة؛ ولكن غاية تلك المعرفة أي رأسها وهدفها هي أن تصل الى معرفة الله. هنا علينا أن نبلغ معرفة الخالق انطلاقاً من قراءة الخلق والمعرفة الحسيّة.

8 ـ حكمة الشعب:

هي مجموعة صياغات عامة جاهزة لأفكار منمّطة، وتعبيرات شفهية عن مواقف ازاء الحياة بشكل حِكَم، وأخلاقيات، وأمثال، وأقوال دارجة، ووصايا، وعِبَر. تشيع في أوساط الشعب الساحقة، وتعكس تجاربه ونظراته وطرائق معالجته للواقع، والمتحدّيات. والحكمة تدعم الخبرة الفردية؛ وتقدّم خلاصة أحكام، وعظات، وأفكاراً، وسلوكات مكثّفة؛ وهي تروّض وتدمج الفرد بالجماعة. ثم أنها متناقضة القيمة، ففيها تبرير العجز والفشل، وتخفيف التوتر، وابدال الاحباط، وخفض الصراعات، واعادة التوازن مع الحقل بوسائط لفظية ونكوصية وفاترة وسلبية... لكنها أحياناً كثيرة، من جهة مناقضة، تعظ؛ وتدعو للتحدّي، والمجابهة المباشرة، ورفض الاستسلام. انها غنيّة، وخبراتها نتاج الجدلية الطويلة بين الفرد وحقله، وتفاعل الأمة وتاريخها...

القسم الثاني

1 ـ الحكمة بمعنى فلسفة موضوعة في مواجهة الشرع:

دلّت الحكمة، في الفكر العربي الإسلامي، على العلوم التي تنظر إلى العالم والانسان نظرة ليست مستمدة من الدين والفقه. تلك هي عند الفارابي، الحكمة التي كانت «في القديم عند الكلدانيين» ثم صارت الى أهل مصر، ثم انتقلت الى اليونانيين. تلك هي، عنده، الحكمة على الاطلاق، والحكمة العظمى؛ أما الفلسفة، فإيثار هذه الحكمة ومحبّتها. وكان أفلاطون وأرسطو «الحكيمين المُقَدَّمَيْن»؛ وقد جمع رأييهما الفارابي في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين». وعند ابن سينا الذي نراه يقول: «فقد دللت على أقسام الحكمة، وظهر انه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع» («تسع رسائل»، ص 118). وذلك ما نلحظه أيضاً في عنوان كتاب معبّر لابن رشد هو «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال». وقد قال فلاسفتنا عن تلك الحكمة إنها أسمى ما يبلغه المرء، وصناعة الصناعات، والحكمة العظمى، «ويسمّون اقتناءها العلم وملكته الفلسفة» (الفارابي، «تحصيل السعادة»، ص 88). وقد أورد جامعو المصطلحات، والعاملون في التعريفات، تعريفاً للحكمة يرى أنها «علم يُبْحَثُ فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية. فهي علم نظري، غير آلي». (الجرجاني، ص 41)، كما أخذ هذا المعنى عينه الكاشي («مصطلحات الصوفة»، ص 37 ـ 38)، فقال: إن الحكمة «هي العلم بحقائق الأشياء وأوصافها وخواصها وأحكامها على ما هي عليه، وارتباط الأسباب بالمسببات، وأسرار انضباط نظام الموجودات والعمل بمقتضاه...». وتحت هذا المعنى نجد التعريف للحكمة بأنها «المعرفة بأفضل العلوم لأفضل الأشياء». (إبن منظور، الجرجاني، الخ.).

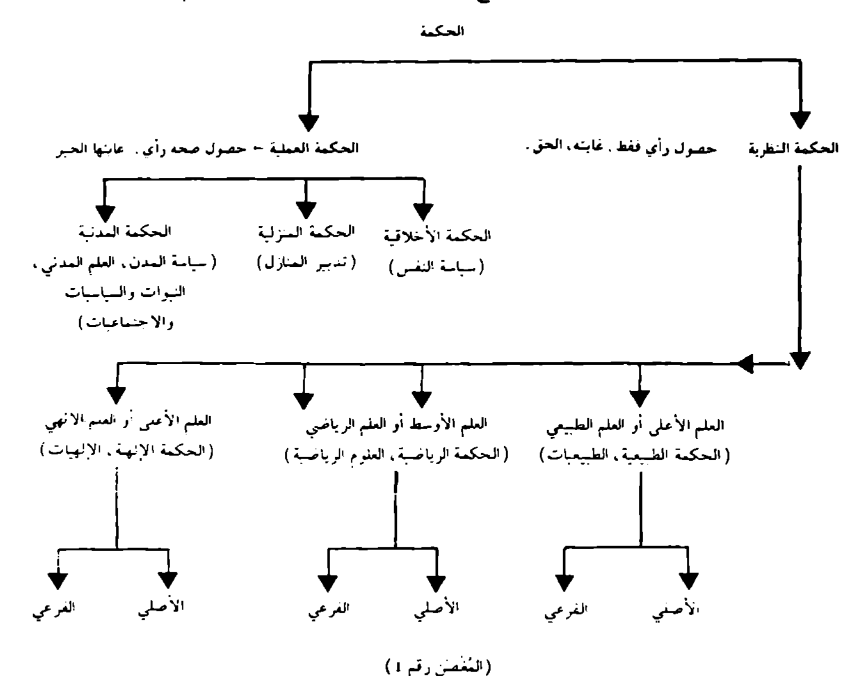
2 ـ الحكمة أي الاسم الأقدم للفلسفة:

الحكمة هي، كما كانت حالها في بلاد اليونان، الاسم القديم للفلسفة. ففي البدايات كان يطلق على الفلسفة اسم هو الحكمة (صوفيا، باليونانية). وتلك الفلسفة [الحكمة] كانت تعني أيضاً العلم بل العلوم مجتمعة في وحدة، وغير متميزة: علوم الطبيعة، وعلوم الإنسان، والمباحث في الألوهية، وتدبير، المدن، وسياسة النفس... هنا الحكمة ذات مجالين معاً: مجال الأشياء ومجال الأعمال؛ وذات هدف عال هو اقامة الكمال الى الحد الممكن، في دنيا المعرفة وفي عالم العمل: انها كمال النفس الناطقة؛ وهي العدالة في السلوك والعمل. بسبب ذلك، ولأجل ذلك، هي أصل العلوم. فهي من جهة أولى الأرومة أو الدوحة التي تتفرع منها العلوم. وهي أيضاً، من جهة ثانية، جميع تلك العلوم المتفرعة. فإبن سينا، للمثال، يتحدث عن المعارف الحِكْمية، والأصول الحِكْمِيَّة («النجاة»، ص 2) ليعني بها مجموع العلوم، أو للدلالة أيضاً على الحكمة ككل ذات أصول وفروع. فما هي، للمراجعة والتوضيح، الحكمة تلك؛ ثم ما هي أقسامها؟

3 ـ أقسام الحكمة بمعنى العلوم جميعاً. الحكمة صناعة نظر وجَعْلٌ للنفس عالماً معقولاً:

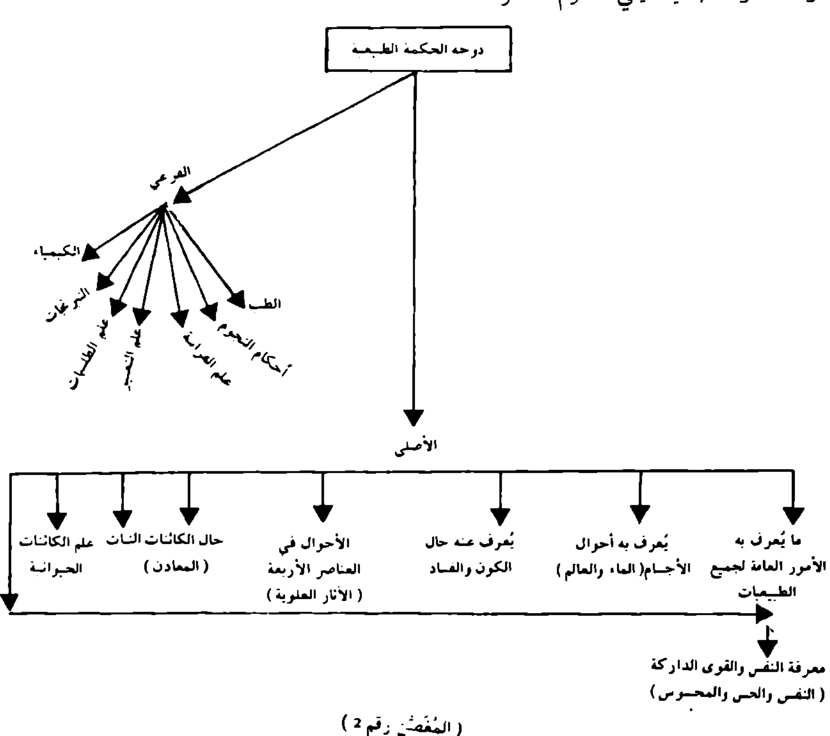
الحكمة، هنا، هي «خروج نفس الانسان الى كماله الممكن له في حَدَّيْ العلم والعمل. وهي، ذلك الاستكمال للنفس الناطقة، «صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله؛ لتشرف بذلك نفسه وتصير عالماً معقولاً...، وتستعد للسعادة القصوى بحسب الطاقة الإنسانية (إبن سينا، «أقسام العلوم العقلية»، في: «تسع رسائل في الحكمة

والطبيعيات » ، ص 104 ـ 105 ؛ عينه ، البرهان ، 192 ؛ عيون الحكمة ، ص 16 ـ 17). وتلك الحكمة ، ذات الغاية الأرفع ، والمدى الأوسع تنقسم إلى قسم نظري مجرد ؛ وقسم عملي ؛ وذلك وفق المغصّن رقم (1) :



(المُغصَّن رقم 1)

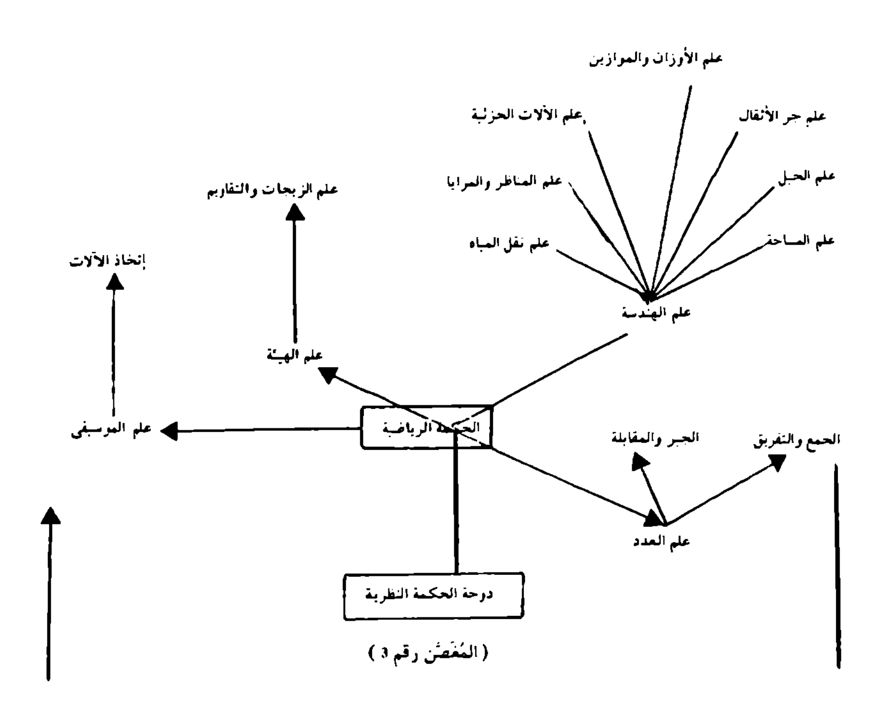
ثم إن تلك الأصول ، والفروع عينها أيضاً ، تنقسم إلى تشعُّبات وتَغَصُّنات أصغر فأصغر : أ/ فيما يلي العلوم المتفرعة من الحكمة الطبيعية (المغصّن رقم 2) :



(المُغصَّن رقم 2)

ب / الحكمة الرياضية، الأقسام الأصلية والأقسام الفرعية:

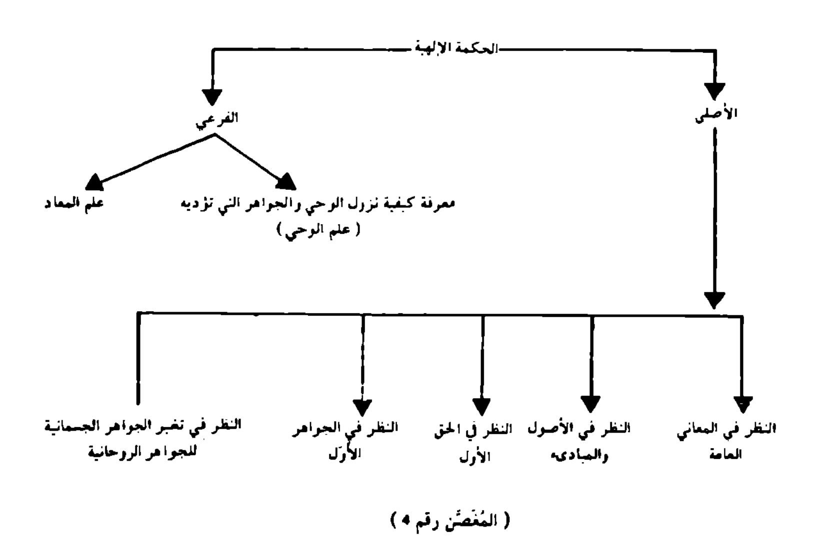
تنقسم هذه الحكمة إلى أربعة: علم العدد، وعلم الهندسة، وعلم الهيئة، وعلم الموسيقا (الموسيقى). ثم لكل أصل فروعاً ذكر لنا إبن سينا بعضها وفق المغصّن رقم (3).



(المُغَصّن رقم 3)

ت / العلم الإلهي (أو الحكمة الألهية) الأقسام الأصلية والفروع:

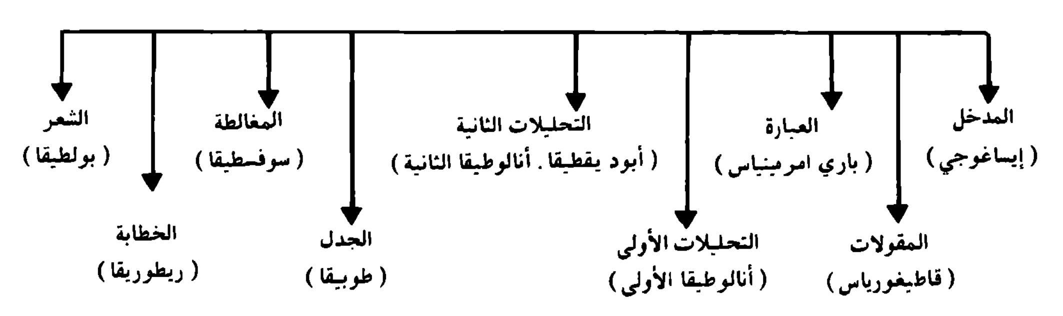
تشعب وفق المُغصّن رقم (4).



(المُغَصّن رقم 4)

ث / الحكمة التي هي المنطق، أقسامها التسعة:

الحكمة هي، بعد أيضاً تطال المنطق، فالمنطق علم، وهو مقدمة للفلسفة، وآلة قانونية، وأقسم من العلوم الآلية، لذلك يظهر كقسم من الحكمة. لكنه في الوقت عينه، جزء من الفلسفة وآلة الفلسفة آلة اكتساب العلوم، وجزء من الحكمة، أي علم، أو صناعة نظرية. أما أمامه فهي كما المُغصَّن رقم (5):



(المُغصَّن رقم 5)

ومما يؤكد أخذ الحكمة على أنها المنطق أن ابن سينا أعطى عنوان الحكمة (كتاب الحكمة العروضية) لمباحث كلها في المنطق (انظر: نشرتنا لقسم السوفسطيقا في ذلك الكتاب في: مجلة الفكر الإسلامي، نيسان، 1973، ص 93، وما بعد) ومن المعتبر أيضاً أن السفسطة سميت الحكمة المموّهة، وأن الحكمة تطلق على البرهان أو أن «صاحب البرهان يسمى حكيماً» (التهانوي، ج 2، ص 132).

الحكمة، هنا، أم العلوم، وهي العلوم كلها. فالحكمة جذع تتفرغ منه العلوم؛ والعلوم مجتمعة تسمى حكمة. وتلك التفريعات للعلوم، أو تصنيفها، نلقاها ـ دون كبير اختلافات وتطويرات ـ عند اخوان الصفا في رسائلهم، والفارابي في «احصاء العلوم»، والخوارزمي في «مفاتيح العلوم»، ونصير الدين الطوسي...؛ وحتى طاش كبْري زاده في «مفتاح السعادة» (ت 1561).

3 ـ أجزاء الفضائل وقوى النفس؛ الحكمة فضيلة القوة العقلية:

الحكمة، في علم الأخلاق الذي هو «علم يعرف منه أنواع الرذائل». (طاش كبْري زاده، ج 1، ص 406)، هي «هيئة القوة العقلية العلميّة المتوسّطة بين الجَرْبَزَة [المكر الحيلة الخبث] التي هي أفراط هذه القوة، والبلادة التي هي تفريطها». (الجراني، ص 41). بهذا المعنى فإن كلمة حكمة هي «كمال القوة النظرية»، أو هي «اعتدال» القوة النظرية. وهي، هنا، تدرّس في أقسام قوى النفس الناطقة التي هي: القوة النظرية أو العاقلة (وفضيلتها الحكمة)؛ والقوة الغضبية (وكمالها أو فضيلتها الشجاعة)؛ والقوة الشهوية (وفضيلتها العفة). وتكون العدالة فضيلة الفضائل أي انسجام تلك الفضائل فيما بينها؛ في الفرد، وفي الدولة (عن الحكمة في المدينة، (عند أفلاطون، انظر «الجمهورية»، 428/ب ـ 429/أ؛ عن الحكمة في الفرد، عينه، 441/ج ـ 442/ج؛ عن أقسام النفس والفضائل المذكورة، انظر، علي زيعور، «مذاهب علم النفس»، ص 35 ـ 37).

2 ـ الفضيلة معرفة. الجهل ضدّها:

هنا الحكمة «فضيلة بها يكون الانسان محيطاً بمعرفة الموجودات بالمقدار الذي له أن يحيط بها. والجهل ضدّها»، (إبن سينا، كتاب المجموع، 53 ـ 54). لكن إبن سينا لا يعرّفها في الخطابة (ص 84 ـ 132)، مقلّداً بذلك أرسطو (الخطابة، 1366/ب/3، ترجمة فرنسية)، ولا في كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخس». وسيفعل الأمر عينه إبن رشد، فيما بعد، في «تلخيص الخطابة». والحكمة، من حيث أن الجهل نقيضها، ومن حيث أنها التوسّط بين السفه والبله، قسمها الطوسي («الأخلاق النَصيرية»، الترجة الانكليزية، ص 86 ـ 88) إلى سبعة أقسام هي: الذكاء، وسرعة الفهم، وصفاء الذهب وسهولة التعلم، وحسن التعقّل والتحفظ، والتذكّر. وكل من هذه الأنواع هو توسط بين الافراط والتفريط. وتلك الفضائل الجزئية للحكمة، التي هي هنا الفطنة، نلقاها في معظمها وان تغيرت طفيفاً هنا وهناك، عند مفكّري العصور المتأثرة

بأرسطو (قارن: جزئيات فضيلة الحكمة عند توما الأكويني).

وهذه الحكمة التي هي، كما يظهر بجلاء، الفطنة Prudence فضيلة عقلية وفضيلة أخلاقية معاً. فهنا نجد المعنى الأرسطوي (الأخلاق إلى نيقوماخس، الكتاب السادس، الفصل الخامس والفصل السادس)، أي حيث تتعاون المعرفة والفضيلة، ويندمج الفكر والإرادة، الصائب والحسن، ما يجب فعله وما يجب تركه؛ وذلك بواسطة العقل. وقد عمّ هذا المعنى للحكمة مأخوذة على انها فضيلة عقلية، وفضيلة خلقية بها تسوس القوة الغضبية والشهوانية. ويكتنف هذه الحكمة الخلقية رذيلتان هما: الخَب (المكر، الحيلة] والبله (الغزالي، «ميزان العمل»، ص 266). لأجل ذلك كانت الحكمة، بهذا المعنى المزدوج الوجه، أسمى ما يبلغه المرء (الفارابي، «تحصيل السعادة»، ص 107).

5 ـ الحكمة بمعنى الطب، الحكمة أي العلم المشهور:

كان الحكيم (ذو الحكمة) يختص بالعلوم كلها، التي منها الطب. فالمرضى كانوا يزورون الطبيب الذي يعرف باسم الحكيم. وبذلك قرّ في النفوس أن الطبيب هو الحكيم؛ أو بالعكس. فنجد حتى اليوم، في الاستعمال الراهن، أنه يقال للطبيب حكيماً؛ وهذا من بقايا المعهود المكرَّس حيث كان الطبّ جزءاً من الحكمة. بيد انه تُستدعى هنا حالة عريقة، فقد أطلق أقدمونا اسم الحكمة على طب البدن لأنه حكمة الابدان (كان الحكيم طبيباً للبدن، وللنفس أيضاً). وتذكر هنا رسالة لابن سينا بعنوان «نصائح الحكماء للاسكندر» (نشرة علي زيعور، في مجلة العرفان، بيروت، تشرين الأول، 1969) تشير بالحكماء الى الأطباء ومدبّري البدن. ومن المعتبر أيضاً ان إبن أبي أصيبعة (ت 618/1269 ـ 1270) لا يفرق بين الأطباء والحكماء والمفكرين الكبار في كتابه «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»؛ وكذلك يفعل القفطي ت 646 هـ) في «أخبار العلماء بأخبار الحكماء». بينما كان فعل ذلك ابن جلجل في كتابه «طبقات الأطباء والحكماء»، المؤلف سنة 377 هـ. ويذكر هنا كتاب «تاريخ حكماء الاسلام» للبيهقي (؟)؛ والخازني في «ميزان الحكمة». لكن الأكثر تعبيراً، بعد أيضاً، هو كتاب علي بن ربن الطبري، «فردوس الحكمة»؛ (نشرة صدّيقي، 1928)، الذي يتحدث عن العلوم الطبيعية وعن الطب معاً. لكن الحكمة طالت أيضاً، وقريباً من هذا المضمار، العمل في العلوم السحرية، وفي تحويل المعادن، والبحث عن الحجر الفلسفي، وإكسير الحياة.

القسم الثالث

تركّزت الحكمة على أخذ روحاني للعالم والإنسان. فتلوّنت بألوان صوفية فاقعة وبنظر عرفاني للوجود؛ وشددت في الدلالة على التجربة الحياتية المنطلقة من الخالق الى المخلوق، ومن عالم الشهادة والملك الى عالم الغيب والملكوت. فهنا تقوم صلة بين الانسان والله يسعى فيها الأول للاقتراب من «المطلق»، و«للتحقق» بواسطة المكابدة والرياضات والتعامل مع منازل ومقامات وأحوال وتدرّجات بين زاهد وعابد وعارف. والحكمة، تلك، قريبة من أن تكون انعكاساً لمواقف فاترة إزاء الطبيعة، ونكوصاً الى التشاؤم، وإعلان المشاعر الفَشَلِيَّة. فذاك متغلّب؛ وعلى حساب إعمال الفكر، ولغير مصلحة النظر في دراسة قواهر الانسان وفي فهم العلائق والمتحدّيات. لقد سموها العلم الذي هو أشرف أنواع العلوم، وقالوا إنها حكمة تقذف في الصدر بطريق الكشف والإلهام بفعل المواظبة على العبادة أو بالمكابدة وقهر النفس والجسد. الحكمة هنا تجربة لا تحليل، وذوق؛ وهي عِرْفان، وحدسيات. إنها لَدُنِيّة، ونور نتهيأ له بممارسات أي بإعداد معيّن للفكر والسلوك. وقد أكثر الصوفيون، والحكماء المتألهون، والاشراقيون والعارفون [العرفانيون]، من إبراز أصالة وتميّز هذه الحكمة حيث الحقيقة، وعلوم الباطن، وعلوم الأحوال، وعلم الأسرار، وعلم الحقائق، وعلم المشاهدات والاشارات. في هذا المجال نلاقي:

1 ـ الحكم الإلهية، الحكمة الخالدة:

يستخلص الجرجاني (التعريفات، ص 41) معنى الحكمة الإلهية فيقول أولاً: إنها «علم يبحث فيه عن أحوال الموجودات الخارجية المجرّدة عن المادة التي لا بقدرتنا واختيارنا». ولكنه يسرع فيورد قولاً آخر عن الحكمة يراها أنها «العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه والعمل بمقتضاه، ولذا انقسمت الى العلمية والعملية». نجد هذا المعنى شديد الشيوع والاستعمال. إنها علم يبحث في الله «وصفاته، وملائكته، وكتبه، ورسله». (الغزالي، ميزان العمل، ص 265).

2 ـ الحكمة الاشراقية:

الاشراق، لغة، الانارة. وهو، في الحكمة الاشراقية «ظهور الأنوار العقلية، ولمعانها، وفيضانها، على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية». وهذه الحكمة، وهي

عينها الحكمة المَشْرقية أو المُشْرقية، تتمحور حول أفكار كبرى موجّهة هي: الذوق، والكشف، والحدس، والإشراق؛ ولا تقوم على الاستقراء أو على المنطق والبرهان، ولا تقول بالتحليل والعقل. تنبني على فكرة النور، واشراقه. فالله نفسه «نور الأنوار»، والنور المحيط، والنور القيّوم... والحكمة المَشْرقية هي الحكمة التي وعد بها ابن سينا؛ وعرّفنا بها كلها أو بقسم منها (انظر «منطق المشرقيين»). ثم أشاد بها، ونبّه إلى أنه اهتدى إليها، ابن طفيل («حي بن يقظان»، ص 56) الذي قال أيضاً إن بعضهم (يقصد الحلاج) قد قال في حالها: «انا الحق». سبحاني ما أعظم شأني» (عينه، ص 57). هذا، بينما رفض الغزالي، في كلام ابن طفيل، الافصاح عن تلك الحال حيث البهجة واللذة، ووجوب «أن يكتم أمرها أو يخفى سرّها...». وفي هذه الحكمة حيث الكشف واللمعان والفيضان والشعشانية نلقى أيضاً مصطلحات أخرى مثل: الحكمة المتألهة، والحكيم الإلهي، والشراقيون [مثلاً، السهروردي] الذين رئيسهم أفلاطون (الجرجاني، «التعريفات»، ص 41). وهي تتكون من التصوف (أعمال الحلاج مثلاً، والفلسفة المشائية، والأفلاطونية المحدثة، والفيثاغورية، والمجموعة الهرمسية، والزرادشتية الخ). وهنا نلقى: السهروردي، وابن عربي، وتراثاً غنياً لاحقاً في البلادالفارسية: الشهرزوري، قطب الدين الشيرازي...، الميرداماد، الملا صدرا، السبزواري.

3 ـ الحكمة المنطوق بها:

هي «العلوم» التي يُلقى بها للشعب أو للكافة، للعامة بحسب المصطلح القديم، كي تنتظم بها الحياة اليومية وفق المبادىء التي تبقي المجتمع متماسكاً منظماً مستمراً. وهكذا فتلك العلوم هي مبادىء عامة ترسم المعاملات الاجتماعية، وتحدّد التكاليف الدينية. إنها بشكل خاص، علوم الشريعة من عبادات، وتنظيم العلائق والنشاطات. إنها تعني «الحلال والحرام» في النظرة الشرعية؛ كما إنها تعني أيضاً المعلومات والطرائق التي تطبق على السالك، على المريد الصوفي، في بدايات «الرحلة الى الهجرة الكبرى». وإذن، فالحكمة المنطوق بها هي الحكمة التي تُعمّ، وتُشاع. وتشمل أولاً «علوم الشريعة»؛ ومن جهة أخرى «علوم الطريقة» أي علوم التسليك الصوفي. إنها الحكمة التي تقال لكل إنسان، ولأي إنسان، ليندمج في جماعته ويتوافق معها.

2 ـ الحكمة المسكوت عنها:

لا تقال لكل الناس. هنا توضع الحقيقة في مقابل الطريقة، والخاصة مقابل العامة، والأسرار مقابل الظواهر، وليس الرسوم والعوام بل الباطن وعلماء الحقيقة. وعلى ذلك فإن «السكوت عنها» هي «الأسرار التي لا يمكن قولها لأي إنسان» (التهانوي، 2، 132)؛ هي أسرار الحقيقة الصوفية، وأسرار الحقيقة الإلهية. وقد كثر الكلام، في هذا المجال، عن علم خاص، وقدرات خاصة، ووعي متميّز، عند أصحاب تلك الحكمة.

5 ـ الحكمة المضنون بها:

تَخفى الحكمة التي يضمّنها صاحبها «صريح الحق». لقد قال الغزالي، للمثال؛ إنه وضع كتباً مضنوناً بها على غير أهلها (رفضها إبن طفيل، «حي بن يقظان»، ص 71)، أي لا يكْشف فيها ما هو مثبوت في كتبه المشهورة. وهي تشمل على علم المكاشفة. وهكذا فإن الحكمة «المضنون بها» مصطلح ثان للدلالة على أسرار لا تقال إلا للقادر على فهمها وتذوقها والضنّ بها. فهي ترتبط بمفاهيم الكشف، والالهام، وما اليهما.

6 ـ الحكمة المجهولة:

هي التي لا يستطيع العقل البشري اكتناهها، ولا معرفة الغاية في وجودها. ومن ثم فهي تظهر كدعوة لموقف استسلامي، وإيمان يعتقد بكون بعض القواهر عدلاً وحقاً. ويورد التهانوي (ج 2، 132)، بعض الأمثلة التي يأخذها من الكاشي («اصطلاحات الصوفية»، ص 39)، ومنها: موت الأطفال، تألم بعض العباد، الخلود في الجنة والنار، الخ؛ هنا تكون الحكمة الغاية مخفية، لا نعرف أسباب وجود بعض الظواهر والفروض الدينية. ولكنها حكمة؛ ومن الحكمة أن نقبلها، ونقرّها، ونؤمن بها.

7 ـ الحكمة الجامعة:

هي التي تجمع معرفةً وتطبيقها العملي. فهي معرفة الحق والعمل به، والدراية بالباطل واجتنابه. وقد كانت الحكمة، بوجه متغلّب، شدّ النظري [الاحاطة، والمعرفة، والعلم] لجعله عينيّاً، منفّذاً في دنيا العمل والسلوك. إنها المعرفة، والحكم؛ ثم العمل بمقتضاهما.

8 ـ الحكمة عند أهل السلوك:

هذه الحكمة، في التصوف، معرفة وممارسة: معرفة آفات النفس، والسير بموجب تلك المعرفة. وهي الطرائق التي يجب

أن تسلك كي تقود «المريد» الى الحكمة الكبرى، الى الحقيقة أو الهجرة الكبرى. إنها علم المكابدة، وهي الرياضات التي تطهر النفس الراحلة الى الله، وتهيىء للكشف، والالهام، والتذوق، واللدنيات.

9 ـ الحكمة المتعالية:

المتعالية نعت يطلق على الحكمة الإلهية عند ملا صدر الدين الشيرازي (ت 1050/1641) القائمة على الأفكار المحورية الاشراقية حيث العرفان، والنور، والذوق، والعلم الحضوري... وتلك الحكمة المتعالية، في قراءة «الأسفار الأربعة»، (طهران، 4 مجلدات، 1866؛ نشرة ثانية للمظفر. وثالثة للطبطبائي)، تؤدي الى استدعاء مفهوم الحركة الجوهرية حيث الماهيات ليست أولى، ولا ثابتة وإنما هي متحركة وتقبل التغيّر. بل حتى المادة، في تلك الحكمة، هي مادة روحانية. ومن ثم فلا قول هنا بثنائية الجسم والروح، الممتد والروحي (قارن: فلاسفة كمبردج الأخلاقيون).

القسم الرابع

1 ـ الحكمة في الدين المسيحي، الكلمة الإلهية:

هنا الحكمة حدسية، وتستدعي الكلمة (Le Verbe) الإلهي. وهي تأخذ صفة صوفية، وطابعاً دينياً خاصاً.

2 ـ رسائل الحكمة في المذهب التوحيدي:

كتب في الفكر الإسلامي الباطني، وتُقَدّم كمجموعة من الأسفار المضنون بها. هي شديدة الارتباط بالقطاع المغالي الباطني من الفكر الإسلامي الشيعي. من بينها: «الميثاق»، «رسالة النساء الكبرى»، «رسالة الكثيف والبسيط واللطيف»، «السجل المعلّق»، الخ؛ وهي أساس الفكر الإسلامي الدرزي، أو فكر الموحّدين، المرتبط بالخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله. ويذكر هنا حمزة بن علي.

3 ـ الحكمة بمعنى دين؛ الأمثال في التراثات السومرية، والبابلية، والمصرية:

عرف السومريون كثرة من الأمثال، والقواعد الحكمية الكثيفة البليغة. وقد شاع ذلك النوع في بلاد ما بين النهرين، وسوريا، ومصر، الى درجة تجعلنا نقول بأنها كانت دينية الطابع والغاية. فالحكمة تلك دين أي مجموعة من الأقوال الأخلاقية الجامعة، والآداب السلوكية، والكلم البليغ الموجّه للتعاملية الاجتماعية (انظر، للمثال، أقوال الحكيم أحيقار).

وقد انتفع العهد القديم من تلك الأمثال، والأحكام الوعظية، فأشار الى الأمثال السومرية في أكثر من موضع. وكذلك أتت المزامير، المنسوبة لداود، صياغة هلينستية اسكندرانية لذلك النمط من الحكمة (انظر أيضاً: سفر الأمثال). وأعجب اليونان أيضاً بتلك الأمثال، بذلك اللون من الحكمة وصياغتها، التي أتتهم من مصر حيث كانت غريزة عميقة وتنتقل من الأب إلى ابنه والمعلم الى المتعلم. (انظر: J. Wood, Wisdom, Litterature, Londres 1967, Wendel, Les sagesses! du proche-Orient, Paris, 1963, W.G. Lambert, Babylonien Wisdom, Littérature, Oxford, 1960).

القسم الخامس

كانت الحكمة، في الفكر اليوناني، العلم؛ المعرفة. إلا أنها دلت أيضاً على الفطنة، والتثمين الرزين السليم للأمور، وعلى التوسط والاعتدال، وأخذت للدلالة على صفة المحقّق للفضائل في سلوكه وفكره. في البدء، كانت الحكمة تسمية للفلسفة. وقد وضع محبّ الحكمة في مقابل السفسطائي الذي كان يدعى أنه حكيم وكان يعلّم الحكمة للناشئة. وهكذا فإن في محبّ الحكمة، الفيلسوف، تواضعاً وتمييزاً عن السفسطائي، الحكيم. وحصرت الحكمة بالالهة وحدها فقط؛ وأخذت الفلسفة على انها حبّ الحكمة، والرغبة فيها، والسير في طريقها. سنرى أدناه، للنقد والمحاكمة، بعض المفاهيم للحكمة:

1 ـ الحكمة في الرواقية:

الحكيم الرواقي يكون، في ذلك المذهب، سعيداً دائماً. لا يهتم إلا بنفسه: فهو ينعزل، وينطلق من الفضيلة كي يبلغ السعادة. وفي الواقع، فإن هذا الحكيم إنسان متقلّص، هارب؛ لا ينغرس، ولا يقيم علائق. هنا ثقة قصوى بارادة الانسان المطلقة، وإغفال أقصى لوحدته، وشعور عميق بالعجز ومن ثم استلام ورضى. هنا الإنسان يتخلى، ويتلقّى، ويبتر انسانيته. فليست الحكمة في أن نوافق الطبيعة، ونتكيّف معها مؤمنين بأن لا مناص أمامها، ولا حركة حرة ازاء الحتمية. في ذلك ليس الاستعمال الصحيح للعقل، بل سوء استعمال. إذ هنا خوف، وتشاؤم؛ ومشاعر الخيبة والانسحاب تتغلب على العمل والأمل والحركة. إن التكبّر الأجوف، وطلب السكينة، وإماتة البدن، مقومات تلك الحكمة، وتلك الأخلاق.

2 ـ الحكمة عند سبينوزا:

ليست الحكمة ماثلة في أخلاق الجمهور، الأخلاق العامية، حيث الخير يعني النافع والشر يدل على الضار. فالحكمة الأرفع تقوم على «محبة الله العقلية»، وعلى التطابق بالفكر الفردي مع الفكر الخالد والنظام الكوني. حالتئذ يغدو الحكيم سعيداً فاضلاً، لا يستطاع اقلاقه أو إحداث الاضطراب في نفسه. فعندما يعي نفسه، والله، والله والأشياء في سياق من الضرورة والحتمية، يبلغ السكينة، ويعيش في الفرح، وينتقل الى كمال أرفع. هذا وليس الحكيم زاهداً وإنما له الحق «في أن يستعمل الأشياء ويتلذذ بها بقدر المستطاع» (سبينوزا الأخلاق، الكتاب الرابع، الترجمة الفرنسية، ص 263). ذلك أن الحكمة إعمال الفكر والنظر في الحياة لا في الموت. (سبينوزا، المرجع عينه، ص282 ـ 283). وللحكيم أن يفكر في العيش، والتحرك، والمحافظة على وجوده، (عينه، ص 283)، بمقدار متزن، لا أن يغرق في الإماتة والتشظُّف. وستكون الغبطة لا مكفأة له، بل ستكون الفضلة عينها: (نفسه، 338 ـ 339).

إن الحلّ السبينوزي [الأسبينوزي] يعيدنا الى الذات بلا ريب، لكنه يجعل الحياة الأخلاقية حياة عقلانية، والحكيم منفرداً. ذلك، ويغرق في التأمل، بل ويغرق الإنسان في الله وبقساوة فظة؛ ويقيم على الله وفي الله تلك الغبطة التي هي تجاوز للسعادة والفضيلة مأخوذتين معاً. هنا عقلانية مفرطة، وتضحية بكل شيء لمصلحة الحقيقة وحدها. وهكذا فإن سبينوزا، وهو خير ممثل للحكمة العقلية قد ميّز بين أنواع من المعرفة أقام على كلّ منها نوعاً من السعادة والفضيلة والحكمة. جعل المعرفة ذات النوع الثالث، حيث المعرفة المباشرة والمخصوصة المفردة، الحكمة الأرفع. إنها حكمة إنسان يتشاءم، وينعزل عن المجتمع إن لم يُعادِه. ثم هناك جوانب أخرى حياتية، واجتماعية، وعلائقية، أهملها ذلك الفهم للحكمة عند سبينوزا.

3 ـ الحكمة الهندية:

تميّز الفكر الهندي، سلوكاً ونظراً، بأخذه الحكمة على أنها الابتعاد عن المجتمع، والانقطاع، والتخلي. فالحكمة أسلوب في العيش يقوم على التشظّف، وتسفيل الجسم في الإنسان، والسعي لجعل النفس الفردية (أتمان) «تدخل» في براهما أو في «النفس» للعالم. بذلك يتخلص الانسان من الألم والتقمّصات (سمسارا / Samsara) المستمرة، ويسعى للتطهر المستمر، وبلوغ الخلاص (موكْشا).

إن في الحكمة الهندية، بوجه متغلّب، بتراً للإنسان، وفهماً واحدي الجانب له، وإبعاداً له عن الواقع والعمل، وهرباً أمام التحدي وتكييف الطبيعة. ففي تلك النظرة للوجود تغليب للروحاني، وللتشاؤم، واليأس، والسلبية وشتى أواليات التوافق غير الصحي مع الحقل. لا تنمّي طاقة الإنسان ليعمل في شبكة علائق بهدف رفع إنسانية الإنسان المأخوذ كوحدة أو بنية حية تاريخية متطورة وتُطَوِّر (علي زيعور، الفلسفات الهندية، بيروت، دار الأندلس، 1980، ص 61 ـ 96). إلا أن الحكمة الهندية قدمت للإنسانية نظراً في الكون عميقاً، وتأملات في الإنسان طالت العالمية وخدمت الإنسان الهندي، ونداءات للتسامح والمحبة واللاعنف (أهِمْسا) والفضائل السامية.

الحكمة هي من النداءات الأسمى في الحياة الفردية؛ فهناك ثلاثة أشكال للمثل الأعلى عند الشخص هي: البطولة، والحكمة، والولاية (القداسة، الصِّدِّيقيّة). ولكنها تتداخل؛ وتبدو قيماً تقود الحياة الشخصية، وتجذبنا إليها، وتتملقنا. وكل منها دليل، ومرشد، ومناد اليه. إلا أن الحكمة تختلف عن البطولة من حيث إن الحكمة أخذ عقلاني، واتزان في السلوك، وطلب للفضيلة، وفتور نسبي ازاء الحسياتية، وفردية النزعة تطغى فيها على الاهتمام بالغير. أما البطولة فتدفق مفرط، وغزارة، وتجاوز للذات باتجاه الآخرين، وتجاوز للطبيعة لا اتباع لها، وهوى ازاء الحسيّاتية. إلا أننا نود القول إن الحكمة بطولة أيضاً، وسعي الى الولاية بمعناها الاجتماعي وبمحتوى علائقي. إننا نلحّ، اليوم وكما كانت دائماً، على انها «العلم مع العمل»، وعلم ونظر في سبيل أن يرتفع صاحبها بنفسه ويتكامل، ويكون «عالماً معقولاً».

إن الحكمة علم أو نوع من المعرفة؛ لكنها غير العلم؛ إذ إن الحكيم يعيش مذهبه. وتؤخذ حياته كالقدوة، وتمثيلاً للحقيقة، وشهادة على الأخلاق المتجسدة وعلى التوازن والاعتدال والاتئاد. الحكمة هي العلم الأعمق؛ لكنها لم تبق الادراك العرفاني، ولا إكمال للفرد وحده منعزلاً. فهي أيضاً انغراس في الواقع، وحرث للحقل، وتغيير. إنها نظرٌ ذو هدف عملي في عالم الموجودات لا في العالم الفردي وحده، وتنتمي أيضاً للمجتمع. وهنا تميّزها عن العلم، وعن الفلسفة، وعن الافكاريات (علم الأفكار، الايديولوجيا): تلتقي تلك المصطلحات دون أن تتذوّت في بعضها بعضاً. وهكذا فالحكمة أقرب لأن تكون وترسم الكمال الفردي،

والايديولوجيا أقرب للفكر السياسي البنّاء للجماعة. ويبقى للفلسفة، الى جانب نقدها للحكمة وللايديولوجيا، قطاع من النظر الأعم والأعمق الذي يطل على البحث المجرد، أو النظر الحر، غير المرتبط، لفترة على الأقل، بالعملي.

الحكمة جمع للمعرفة والسلوك معاً: المعرفة الأكمل، والأشدّ ما تكون عمومية ونفاذاً، والموحّدة الى الحد الأقصى. لكن تلك المعرفة ميزة لا تكون موضوعة في خدمة الفرد وحده. الحكمة ميزة إنسان، لكنها تهتم أيضاً بمصلحة الإنسان والإنسانية. فهي الفطنة في الأعمال، أعمالنا وأعمال الآخرين؛ ونظرة لأمورنا الشخصية وللأمور قائمة على معرفة عميقة شاملة موحّدة، منصبّة على الانغراس في الواقع للإرتقاء بالإنسان الى الميادين الرّحبة الروحية. إنها فردية على الأغلب؛ لكنها أيضاً وإن بنسبة أضعف العلوم والأخلاق معاً موجّهة الى الانسان الكلي القائم في حقل إجتماعي تاريخي، وهادفة لجعل العلوم تتآلف في المعرفة الكاملة بكل الأشياء وبقدر المستطاع وفي الحكم الجيد والفكر العقلاني واللون الأخلاقي.

الحكمة هدف للإنسان، عقلاً وسلوكاً، وللأمم والحضارات. وهي الصفات المثلى في الأحكام، وفي الأفعال. ونداءات للفرد، وللجماعة، باتجاه الأرفع والأشجع والأكثر عقلانية وتفطناً. تدعو لجعل الإنسان يعيش أفضل، وأسعد، وأكثر أخلاقية وتعقلاً؛ في حرية متعاونة، وفي واقع غير جارح، وفي انسانية متصالحة مع نفسها وقيمها.

متصلات: حكيم - فلسفة - علم - منطق - حُكْم - ايديولوجية - أخلاق.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، البرهان، الشفاء المنطق، القاهرة، دار النهضة العربية، 1966.
- ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات.
- ابن سينا، الخطابة، الشفاء، المنطق، قسم 8، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1954.
- ابن سينا، رسالة في قوى النفس، في الأخلاق، نشرة علي زيعور، مجلة العرفان، بيروت، 1986.
- ابن سينا، سوفسطيقا أو الحكمة المموّهة، نشرة علي زيعور، في مجلة الفكر الإسلامي، بيروت، نيسان، 1973.
- ابن سينا، عيون الحكمة، نشرة بدوي، ط 2، بيروت والكويت، وكالة المطبوعات ودار القلم، 1980.
- ابن سينا، كتاب المجموع أو الحكمة العروضية...، نشرة م. س. سالم، القاهرة، مكتبة النهضة، 1950.
- ابن سينا، منطق المشرقيين، القاهرة، المكتبة السلفية، 1910.
- ابن سينا، النجاة، القاهرة، مطبعة الكردي، ط 2، 1983.
- ابن سينا، النفس، الشفاء، تحقيق زايد وقنواتي، القاهرة.
- ابن سينا، نصائح الحكماء للاسكندر، نشرة علي زيعور، في مجلة العرفان، بيروت، تشرين الأول، 1969.
- ابن طفيل، حيّ بن يقظان، نشرة صليبا وعيّاد، دمشق، مطبعة الترقي، ط 3، 1929.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 12، دار بيروت ودار صادر، 1968.
- أرسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة الخباز، بيروت، دار الأندلس، بلا تاريخ.
- بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، الكويت، وكالة المطبوعات، ط 2، 1975.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1 و2، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1963.
- الجرجاني، كتاب التعريفات (مع رسالة اصطلاحات الصوفية لابن عربي)، القاهرة، المطبعة الخيرية، 1306.
- الخيام، «رسالة تتضمن جواب فخر الحكماء أبي الفتح عمر الخيام عن سؤال القاضي الإمام محمد النسوي عن حكمة الخالق في خلق العالم وحكمة التكليف». مطبوعة في: جامع البدائع، القاهرة، نشرة الكردي، ط 1، 1917.
- زيعور، مذاهب علم النفس، بيروت دار الأندلس، ط 3، 1980.
- زيعور، الفلسفة الهندية...، بيروت، دار الأندلس، 1980.
- زيعور، آداب الحكماء، لسقراط وآخرين، مجلة العرفان، بيروت، كانون الأول، 1968.
- طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، 3 أجزاء، القاهرة، دار الكتب، 1968.
- الغزالي، احياء علوم الدين، بيروت، تصوير دار المعرفة، بلا تاريخ.
- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، نشرة عادل عوا، بيروت، دار الأمانة، 1969.
- الغزالي، ميزان العمل، نشرة سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1964.
- الفارابي، احصاء العلوم، القاهرة، ط 2، 1949.
- الفارابي، تحصيل السعادة، نشرة جعفر آل ياسين، بيروت، دار الأندلس، 1981.
- الكاشي، اصطلاحات الصوفية، 1845.
- الكفوي، الكليات، القسم الثاني، دمشق، 1975.
- مسكويه، الحكمة الخالدة، نشرة بدوي، بيروت، دار الأندلس، ط 2، 1980.

- Aristote, La Rhétorique.
- Aristotle, Ethique de Nicomaque, Trad. Voiquin, Paris, Garneir, Flammarion, 1965.
- Gardet et Anawate, Introduction à la Théologie Musulmane

- Wendel, Les Sagesses du Prorche-Orient, Paris, 1963.
- Wood, J. Wisdom Littérature, Londres, 1967.
  Lanbert, W.G., Babylonian Wisdom Litterature, Oxford, 1960.
- Le Senne R., Traité de morale, Paris, P.U.F., 1949.
- Platon, La Republique, trad. R. Baccou, Paris, Garnier, 1950.
- Spinoza, Ethique, Trad. R. Lantzenberg, Paris, Flarmmarion, 1953.
- Tusi Nasir ad-Din, The Nasirean Ethics, Translated from the Persian By G.M. Wickens, London, George Allen Unwim, LTD, 1964.

علي زيعور

حلال

Légitime
Legitimate
Gerecht - Gesetzmässig

الأصل اللغوي فيه مادة حلّ.

وَحَلَّ تستخدم عند اللغويين في معنيين:

الأول: ـ حل العقدة أو العقد.

الثاني: ـ النزول في مكان ما.

والمعنى الثاني مأخوذ من الأول من حيث أن العرب في بداوتهم كانوا أهل حل وترحال. وكانوا عند رحيلهم يحزمون أمتعتهم بما فيها مساكنهم من الوبر، وكانوا عند نزولهم في مكان ما يحلون الأحزمة والعقد. ومن هنا كان حزم الأمتعة دليل السفر، وحل الأمتعة دليل الإقامة. ثم استخدموا الدليل وهو الحل بمعنى الاقامة وأصبح مفهوماً عندهم حل بالمكان أي نزل فيه واستقر، ولو لمدة ما. والمحلة مكان النزول. والحلة القوم النازلون.

وكما تستخدم حلّ في العقدة المادية تستخدم أيضاً في العقدة المعنوية. فالقسم واليمين يربط صاحبه برباط ما، هو ما أقسم به كالله أو غيره مثلاً، ثم يأتي بعد ذلك الحل لهذا الرباط ـ أي التحلل من القسم أو اليمين. ومعنى ذلك قوله تعالى ﴿قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾، أي بيَّن لكم ما تنحلّ به عقدة أيمانكم أو قسمكم.

ومن ذلك أيضاً عجز اللسان عن الإبانة حتى كأنه معقود. وقد قال الله تعالى على لسان موسى عليه السلام ﴿واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي﴾.

والأصل في الأشياء عند المسلمين الإباحة ـ أي الحل، حتى يكون التحريم. ويذهب البعض الى أن الأصل في العبادة هو المنع حتى يكون الإذن بالعبادة من الله سبحانه وتعالى من حيث هي حقه الذي أحقه على عباده.

وقوله تعالى: ﴿وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً﴾، هو الدليل على أن الأصل هو الإباحة أو الحل.

وقد يكون التحليل متوقفاً على أمر ما ـ كما هو الواضح من قوله تعالى ﴿يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن﴾.

واذا كان التحليل بعد تحريم ـ أي كان تحليلاً دينياً ـ فإنه يكون حقاً من حقوق الله وحده وليس لغيره هذا الحق.

والرجل الحلال أو المحل هو الذي يخرج من الإحرام أو من الحرم.

﴿اليوم أحل لكم الطيبات، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم، والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أتوا الكتاب...﴾.

وكما لا يجوز حل ما حرم الله، لا يجوز أيضاً تحريم ما أحل الله. قال الله تعالى ﴿يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك...﴾.

محمد أحمد خلف الله

حَياة

Vie
Life
Leben

إذا ما عدنا إلى مفهوم «المادة» بالذات نلفي أنه ينطوي على جملة من المعاني، أبرزها كون المادة نظام مستويات متدرجة. أهم درجات هذا النظام هي العتبة التي تفرق بين «المادة الجامدة» و«المادة الحية».

يقتضي المنطق العلمي، وكذلك الحس العادي السليم، تفسير الأمور الغامضة اعتماداً على الأمور الواضحة. كيف نطبق هذا المبدأ في مجال الظاهرات الحية؟ إن هذه الظاهرات تحتل مركزاً وسطاً بين الظاهرات الفيزيائية الكيميائية المتبدية في الآلات وفي المادة الجامدة، ظهورات الوعي المتبدية لدى الانسان. لكن هيهات أن تعني عبارة «ظهورة حية» معنى وحيد المدلول: إذ ثمة هوة عميقة تفصل

بين حياة الطحلبة وحياة الحيوان الثديي. لذلك فعندما ننظر إلى « الحياة » في مستواها الأدنى، أي على مستوى تبدّيها في الكائنات المشابهة للطحالب نتجه تلقائياً إلى تفسيرها بالعوامل الفيزيائية ـ الكيميائية، علماً بأن فيزياء الكائن الحي وكيمياءه تتخذان أشكالاً خاصة، حتى وإن لم تتناف مع النواميس التي تسود المادة الجامدة. لكن إذا أردنا تفسير كائن حي راقٍ يقارب الانسان، نشعر بضرورة تفسير هذا الكائن على ضوء ما نعرفه عن الانسان؛ فمثلاً عندما نرى حيواناً هارباً من خطر يتهدده نقول إنه هارب بفعل الخوف، علماً بأن الخوف هو تجربة إنسانية.

ما من شيء في الوجود نحاول التعمق في فهمه إلا ويتبدّى مكتنفاً بالأسرار التي تزداد استعصاء تبع ازدياد التعمق في محاولة الفهم؛ إلا أن الانسان يشعر بأن درجة الغموض تتناقص بقدر ما يكون الشيء الذي يحاول فهمه أقرب إلى طبيعته هو، مهما كان تركيبه معقداً؛ في حين ان فهم الكائنات المتباينة مع الطبيعة الإنسانية يزداد صعوبة، ولئن كانت ذات تركيب أبسط؛ مثلاً: من الأسهل فهم عملية إدبار الحيوان الهارب من الخطر من فهم تماسك البنيان الذي تشكله الذرات أو الخلايا، أو التآلفات الكيميائية في جسم مادي جامد، حتى بالنسبة إلى علماء الكيمياء، إذ يبقى واقعةً تُدرك، ولا يتعدى التفسير الذي يمكن اعطاؤه عنها مجرد تصنيفها في نسق يخضع لناموس عِلّي ليس هو بذاته سوى تعميم مستمد من مجريات وقائع مشابهة. لا شك بأننا نفهم ردّات الفعل التي تصدر عن كلب الصيد بصورة أوضح مما يفهم الكيميائيون الارتكاسات التي يحدثونها في مختبراتهم.

بناء على ما تقدم يصبح من الممكن، بل من الضروري، لا سيما في مضمار فهم « ظهورة الحياة »، تفسير الحد الأدنى بالحد الأرفع، أي تفسير حياة الحيوان ذهاباً من حياة الانسان، وتفسير حياة النبات إعتماداً على حياة الحيوان. ولئن لم يأخذ الفلاسفة بهذا المنهج، فإن العديد من الفيزيولوجيين قد اعتمدوه ومنهم كورت غولد شتاين الذي قال بهذا الخصوص: « إذا ما حاولنا فهم الأجهزة العضوية بما لها من خصائص مميزة، بمعزل عن أي موقف نظري مسبق، إنما نتجه مباشرة نحو الانسان كما لو كان أبسط نقطة يمكن الانطلاق منها للقيام ببحث كهذا ». (غولد شتاين، « بنية الجهاز العضوي »، ص 9، منشورات غاليار).

الخصائص المميزة للحياة

قال أرسطو في كتابه « في النفس »: « من الأجسام الطبيعية ما هو حي، ومنها ما ليس كذلك. نعني بكلمة حياة واقعة الاغتذاء والنمو والتلف الذاتي ». أهم ما في هذا التعريف هو فكرة « الذاتي ». إن هذه الفكرة تدل على استقلالية الكائن الحي.

يصعب القول عن بعض الكائنات ما إذا كانت أجهزة عضوية حية، أو مجرّد مجاميع مركبة من المواد الجامدة؛ مثلاً: فيروس فسيفساء التبغ الذي لم تتحدد طبيعته بعد بالضبط. لكن في ما عدا هذه الحالات الاستثنائية، تبدو الظهورة الحيوية بيِّنة بما فيه الكفاية. إنها تتميز بمجموعتين من الخصائص، المادية والبنيوية:

الخصائص المادية

1 ـ التمثل: إن المعنى الاشتقاقي لهذه اللفظة يدلّ كفاية على طبيعة هذه الخاصة. فالتمثل يعني جعل الشيء المقتبس مماثلاً لذات مقتبسة. فعندما يأكل الانسان نباتاً يتحول هذا النبات إلى أنسجة جسم الانسان؛ وعندما يأكل حيوان من هذا النبات يتحول النبات إلى أنسجة جسم الحيوان.

2 ـ التجدد: تبدي الظهورة الحيوية قدرة كبيرة على التجدد؛ مثلاً: إندمال الجروح. بل لقد أتاحت الاختبارات العلمية التأكد من هذه الحقيقة؛ فالعالم البيولوجي مورغان قطع بعض أنواع الديدان 72 قطعة، فإذا بكل واحدة من هذه القطع تتجدد فتتحول إلى دودة كاملة. والاغرب إن بعض الأعضاء تتجدد كلياً حتى وإن لم يكن قد بقي أي أثر من العضو المبتور. لقد أثبت ذلك بافينك في كتابه « اكتشافات العلم المعاصر ومعضلاته »، في معرض تقريره عن التجارب التي أجريت على سمندل الماء. وثمة اكتشافات أخرى عديدة في المضمار البيولوجي، منها حالات الحثّ المعروفة؛ وكلها تثبت خاصية التجدد.

3 ـ التعضية: من شأن الوقائع التي ذكرناها أن تعطي كلمة تعضية معناها الكامل. تمثل التعضية إحدى المميزات الأساسية للحياة، لدرجة قال معها بيفيتو في مقاله « تلمسات الحياة ونجاحاتها الأولى »: « ... ما يميز الحياة هو تعضيتها. فكل أثر من آثار التعضية يؤلف معياراً كافياً يؤكد وجود الحياة ». ليست أجزاء الكائن الحي مستقلة عن بعضها، بل مرتبطة فيما بينها بشكل يجعل بعضها بمثابة أدوات بالنسبة إلى بعضها الآخر؛ الأمر الذي يجعل الكائن الحي يؤلف كلاً موحداً ويعمل ككل موحد. إن مفهوم الكلية الواحدة هذا هو أحد المفاهيم الرئيسية في علم الفسلجة، وكذلك في علم النفس، المعاصرين.

الخصائص البنيوية

نعني بالبنيوية الخصائص اللامادية التي تستلخص من التأويل الذي تخضع له عمليات الاختبار؛ وهو تأويل يتم بواسطة المقارنة بين الجهاز العضوي وبين ما يلاحظه الانسان على صعيد كيانه الشخصي. أهم هذه الخصائص هي الآتية:

1 ـ الاستقلال الذاتي: تتجلى الميزة الأساسية للنشاطات الحيوية في كون النابض الذي يحكمها يقوم في داخل الكائن الحي بالذات. فالبيئة لا توفر للكائن الحي سوى وسائل التحقيق؛ لكن الشروط الفعالة في ذلك قائمة في ذاته. لقد سبق لأرسطو أن لاحظ هذه الواقعة، مما حدا بالفيلسوف الوسيطي توما الأكويني أن يستخلص منها النتيجة المنطقية الآتية «تحدد درجة الاستقلال الذاتي المتوفر للكائن الحي مستوى الكمال الذي يتمتع به جنسه».

2 ـ الانتظام الذاتي: هذا هو الناموس البيولوجي الأساسي. ذلك ان الجهاز العضوي لا يبلغ قطّ التوازن المستقر، وذلك بسبب المبادلات المستمرة التي تستلزمها السيرورات الحيوية بالذات. إلا أن الجهاز العضوي ينزع دائماً إلى هذا التوازن. وهو مزوَّد، من أجل ذلك، بنظام بالغ التركيب من المنظمات التي تصحح فوراً حالات الاختلال المضرة به؛ منها أواليات استقرار تركيب الدم، ودرجة حرارة الجسم،.. الخ.. الأمر الذي يتيح القول بوجود «حكمة البدن» على حدّ تعبير والتركانون.

3 ـ الانشاء الذاتي: كلما كان نشاط الكائن الحي مستقلاً، كلّما ازدادت درجة التركيب في بنيانه. إن ما يلفت النظر هو كون الآلات العضوية هي التي تنشىء ذاتها، بينما الآلات المصنوعة من المادة الجامدة لا تقوم بأية بادرة انشائية. يسعى الكائن الحي بنفسه في طلب المواد التي يحتاج إليها في عمله الانشائي.

إذا ما عمدنا الى صياغة الفكرة صياغة فلسفية نقول إن الظهورات الحية كامنة، من حيث كون سببها وغايتها قائمين في الكائن الحي بالذات، بينما المادة الجامدة لا تتغير إلا بعامل خارجي.

طبيعة الحياة

لا يصادف العالم البيولوجي الحياة كأحد متبقيات التحليل في أثناء دراسته الأجهزة العضوية. لكن العلماء شديدو الاحساس بالسر الذي تنطوي عليه الحياة. فكلود برنارد يذكر دائماً «القوة الحيوية». في التجربة لا نلقي شيئاً في الكائنات الحية مما لا يمكن رده إلى العمليات الفيزيائية ـ الكيميائية. في هذه المجال يصح الأخذ بقول برغسون بأن الحياة تفعل خلافاً للمادة الجامدة التي تنزع إلى التقهقر؛ لكن الحياة، مع ذلك، لا تنقض النواميس التي تحكم المادة الجامدة. إلا أن كل شيء يجري كما لو أن ثمة فكرة توجّه الكائن الحيّ الفرد نحو تحقيق أنموذجه المميز والمحافظة عليه، منجزة هكذا نوعاً من الأفعال الخلاقة.

الصيغ النظرية للظهورة الحيوية

النظرية الهيلومورفية:

تشكل النظرية الهيلومورفية تسوية بين الأحادوية والثانوية. فهي تختلف عن الأولى إذ تميّز في الكائنات الجامدة مبدأين: المادة والصورة. وتختلف عن الثانية بقولها إن هذين المبدأين ليسا شيئين مختلفين، بل يؤلفان معاً جوهراً واحداً. الواقع إن «الحياة» ليست عنصراً. لكن أيضاً ليست المادة حية بذاتها. فهي لا تصبح كذلك إلا بالمبدأ المشكِّل الذي نعنيه بكلمة «حياة»، أي الفكرة، أو الخطة المتحققة بها. هذه الفكرة هي الفن الداخلي الذي يوجه تطور الجهاز العضوي الحي.

ميزة الهيلومورفية إنها توحد دون أن تماهي. فهي توحد إذ تفسّر بواسطة «الصورة» خصائص الكائن الحي، وكذلك خصائص الكائن المفكر، وأيضاً خصائص المادة الجامدة. لكنها لا تماهي، لأن الصور تتنوع ليس فقط في ذاتها، بل أيضاً حسب تركيب المادة المشكلة بها.

قد يبدو التفسير الهيلومور في تجريدياً، لا يعلمنا شيئاً إيجابياً عن طبيعة الحياة، بل يؤكد فقط اختلافها عن طبيعة المادة. لكنها واضحة إذا ما نظر إليها على مستوى تطبيقاتها المختلفة. فالتجربة الحياتية العقلية تتيح لنا أن نضفي معنى إيجابياً على كلمة «صورة»، وأن نفهم إلى حد ما، بطريقة المماثلة، الصفة الجوهرية التي تميز الكائن الحي.

لدى استعراض النظريات الحديثة الصِيغِيَّة أو الجُملِيَّة نرى أن الهيلومورفية ماثلة فيها جميعاً. إذ إنها تشدد على وجود بنية ضامنة لوحدة الفرد. أما النظريات الرافضة للهيلومورفية، والتي تعتبرها مجرد نظرية إسموية، فتعتمد إما على الميكانوية وإما على الديناموية.

النظرية الميكانوية

الميكانوية ليست سوى اسم جديد للنظرية الأحادية. إنها تقوم على أحد المبادىء الأساسية في الفيزياء، ذاك المبدأ

الذي يقول بأن الظهورة الحيوية هي تجلٍّ للتفاعل الكيميائي والفيزيائي الحاصل على صعيد المادة.

النظرية الديناموية

تقوم هذه النظرية على مبدأ إن المادة ليست، في جوهرها، جامدة، كما كان يظن ديكارت، بل إنها تكثف طاقي في الأساس. ترى هذه النظرية ان الظهورات الحية مثلاً، هدف الحفاظ على الحياة واغناؤها، الأمر الذي قاد إلى فكرة « القصدية »، أي أنه بدل تفسير الأحداث البيولوجية بواسطة الشروط الحتمية، أرتؤي كونها تنطوي على بعض المقاصد أو الأهداف التي تنزع الحياة إلى بلوغها. لكن فكرة القصدية ولدت تأويلات مختلفة، إذ ثمة من يقول بالقصدية الخارجية، بمعنى أن مقصد الكائنات الحية هو تكيفها وفق خطة كونية عامة يشكل الإنسان هدفها النهائي؛ الأمر الذي جعل « القصدية » تأخذ، في غالب الأحيان، الطابع الأناسي. إن مقصد الكائن الحي هو المحافظة على ذاته وعلى استمراريته، إن بواسطة التجدد الذاتي أو عن طريق التناسل، في سياق هذا المفهوم تندرج، ولا شك، « النظرية الإحيائية » Animisme التي صاغها ستاهل Stahl الذي نسب إلى « النفس » العاقلة كل وظائف الجسم الحي، سواء على الصعيد البيولوجي أو على الصعيد البسيكولوجي. ويندرج أيضاً في سياق القصدية الخارجية رأي بارتيز Barthez القائل بفكرة « المبدأ الحيوي » المقتصر على إحداث الوظائف البيولوجية ما دون الوظيفة الذهنية. فلقد قال بهذا الخصوص: « أعني بالمبدأ الحيوي للانسان السبب الذي يولّد ظاهرات الحياة (البيولوجية) في الجسم البشري، ليس إلا ». والجدير بالذكر إن مدرسة بيولوجية ذات اهتمامات فلسفية، هي المعروفة بمدرسة مونبليه، أخذت طويلاً بنظرية بارتيز.

لكن اللجوء إلى فكرة « المبدأ الحيوي » القصدي لا يبسّط مسألة الفهم الفلسفي للحياة، إذ إن المطلوب هو معرفة طبيعة هذا المبدأ. فإذا كان من طبيعة مادية فكيف يفسر وجود « الفكرة الموجهة » الماثلة في واقعة القصدية؟ إن « المذهب الحيوي » يعتبر « الحياة » قوة فذة ليست ناجمة عن التعضية، بل بالأحرى هي سببها. كما يميز أيضاً، وخصوصاً، بين « المبدأ الحيوي » وبين القوى الفيزيائية ـ الكيميائية. صحيح أن الآخذين بالنظرية الحيوية يعتبرونه، عادة، من « طبيعة نفسية أولية، أي غير واعية » على حد تعبير روييه Ruyer، لكن هذه الفرضية التي تفسر وجود ما يسمى « الفكرة الموجِّهة » تترك فعل هذه الفكرة، أو هذا المبدأ النفسي ـ الروحي، في العناصر المادية للجهاز العضوي الحي، دون تفسير. ولئن لم نعد نجد في أيامنا من يعلن موافقته على « النظرية الحيوية » الصرفة، إلا أن هذا المذهب الفلسفي في فهم « ظهورة الحياة » لما يزل محتفظاً بكامل حيويته، إذ إن عدداً كبيراً ممن يرفضونه يرون أنفسهم مضطرين إلى الاحتفاظ ببعض عناصره الأساسية خيفة الاضطرار إلى اعتماد المذهب الميكانوي الذي لا يفوقه تماسكاً أمام النقد.

الجدير بالملاحظة، هنا، هو أن « المذهب الحيوي » الذي بدا للوهلة الأولى جديداً، يشابه النظرية الفلسفية المعروفة بالهيلومورفية القائلة بأن « الصورة » مغايرة لمبدأ الحيوية، من حيث ان الأولى ليست مبدأ فيزيائياً له وجود وقدرة خاصان به، بل هي مبدأ « ماورائي » يعترف الفكر بوجوده، دون أن يستطيع فصله، ودون أن يستطيع تصوره بمثابة كائن مستقل عن المادة التي يحييها.

أما « القصدية الداخلية » فتعتبر أن غاية الكائن الحي تقوم على التماسك الداخلي وعلى التكيف المتبادل بين الأعضاء بما يجعلها تتعاون وتبدو مصنوعة بعضها لصالح البعض الآخر بشكل ينيح للجهاز العضوي الحي أن تكون له حياة تشمله كله.

يعتبر الفيلسوف الألماني كانط أفعل من أسهم في إقامة هذا التمييز بين « القصدية الخارجية » و« القصدية الداخلية ». ففي كتابه « نقد الحكم » يلاحظ أن الظاهرات لدى الكائن الحي مترابطة بشكل يجعل كلاً منها « علة ومعلولاً » في آنٍ واحد. ويقول في معرض شرحه هذه الواقعة: « الطبيعة تعضّي نفسها، علماً بأن هذه التعضية لا تشبه البتة أية من العليّات التي نعرفها. إن إنتاجاً طبيعياً معضًى هو الانتاج الذي يكون كل شيء فيه وسيلة وغاية بصورة تبادلية ». أي أن كانط لا يقر بأن القصدية تنفي العلية الميكانوية، بل يرى أنها تعني فقط كون العلية الميكانوية لا تكفي، بنظر العقل الانساني، لتفسير ظهورة الحياة. فالقصدية ليست معرفة حقيقية، إنها ليست سوى خط موجّه في تأويل الوقائع. ويقضي المنهج القويم إذن بدفع التفسير الميكانوي إلى أبعد مدى يمكنه بلوغه.

إن جميع المفاهيم المعاصرة للقصدية البيولوجية تستوحي، بأقدار متفاوتة، نظرية كانط المذكورة. بالفعل، ثمة ملمحان يميزان هذه المفاهيم: فهي، أولاً، ترفض فكرة التكيف المقصود بموجب خطة مرسومة سلفاً بشكل عاقل، ولم تعد

تسلم إلا بقصدية لا واعية. وهي، ثانياً، لم تعد تتعارض كلياً مع فكرة الحتمية الميكانيكية، بل تسلم، غالب الأحيان، بحتمية شاملة تضاف إليها «القصدية» من وجهة نظر مختلفة، أو على صعيد مختلف.

لقد تمثلت أولى تجليات هذا المفهوم الجديد بالنظرية التعضوية التي صاغها بروسيه وبينال وبيشات، وهي ترى أن الحياة نتاج التركيب الحاصل بين «الخصائص الحيوية» العائدة لمختلف الأعضاء: لم تعد الحياة إذن، بموجب هذه النظرة، مبدأ، بل حصيلة. ثمة قول لبيشات بهذا المعنى: «الحياة هي مجموع القوى التي تقاوم الموت». لكن النظرية التعضوية لم تفعل، بالواقع، سوى نقل النظرية الحيوية من صعيد الكائن الحي بمجمله إلى صعيد أعضائه، دون أن تجيب عن السؤال الفلسفي المحوري: ما هي طبيعة الحياة؟ الأمر الذي جعل التنظير المستحدث حول «الحياة» يسلم بالميكانوية بقدر أكبر، أي بوجوب دفع التفسيرات الفيزيائية - الكيميائية إلى أبعد مدى ممكن. إلا أن هذه التفسيرات نفسها تصل إلى مرحلة لا تعود كافية فيها، فيضطر الفكر إلى اعتماد مبادىء مميزة. فهناك علماء ألمان مثل فايسمان ورينكه ودريش، يكادون يسلمون بأن «الحياة» تتجلّى، من خلال القصدية الماثلة فيها، عن كونها مبدأ قريب الشبه بالماهيات الميتافيزيقية. وهناك عالم فرنسي ذو اتجاه فلسفي، هو هوسيه، يعتمد قدراً أكبر من الحذر وقت يعطي لفكرة القصدية دوراً ما في البيولوجيا، إذ يقول: «إن الالتفات الى «القصدية» يجب أن يتأخر حتى يكون علم البيولوجيا الفيزيائي - الكيميائي قد استنفد كل جهوده في اكتشاف السبب الفعال». (هوسيه، «القوة والعلة»).

تبدو الحياة لهوسيه بمثابة إعادة اعتبار للطاقة، لأنها في بعض الحالات تحول الطاقة الكيميائية إلى طاقة ميكانيكية، دون أن يتخلل عملية التحويل هبوط في درجة الحرارة. نتيجة لذلك، وبالرغم من كون الأفعال والأواليات الحيوية هي أحياناً فيزيائية كيميائية مجردة يقوم بينها وبين هذه الظاهرات فرق ليس هو فرقاً كمياً، بل نوعياً، حسب رأي هوسيه.

النظرية التوفيقية

تحاول المذاهب الفلسفية عامة أن توفق بين القصدية والحتمية الميكانيكية. فالفيلسوف الفرنسي لاشيلييه **Lachelier** يدعي أن القصدية تكمل الحتمية دون أن تحل محلها البتة. ويرى الفيلسوف الفرنسي هاملين **Hamelin** أن الحتمية غير كافية في تفسير الواقع. لكنه، على غرار كانط، يعتبر أن القصدية تقوم على صعيد خارج صعيد الظاهرات، خارج اطار الزمان، وهي بالتالي عصية على الادراك لأن «القصدية تتمثل في كونها قراراً يصدره المستقبل» على حد قوله، ولكن «كيف يصبح المستقبل، الذي يبدو من حيث هو مستقبل، مجرداً من القوام الواقعي، واقعياً وقادراً على الفعل»؟ كما قال أيضاً إذن، فالقصدية لا تؤدي دور السبب، لا تفعل بمثابة سبب، فهي ليست «فعلاً يقوم به المفهوم، إنها المفهوم نفسه؛ كما انها ليست المفهوم الواعي بل فقط المفهوم الذي هو على درجة ما تحت - الوعي، المفهوم الذي هو موضوع محض دون أن يعرف بعد أن يطرح نفسه على أنه كذلك. باختصار فالقصدية جوهر يتحقق، وتعضية تخترع نفسها، وخطة ترسم نفسها». (هاملين، «العناصر الرئيسية للتصور»).

إلا أن غوبلو **Goblot** ينتقد جميع هذه المفاهيم: إنه لا يدّعي القيام بـ «عملية سبر ماورائية لفكرة القصدية، بل بالعكس، تقديم تأويل وضعي لها»، على حدّ قوله. إنه يحاول اظهار كون القصدية تمثل دوراً في العلوم البيولوجية. وما يأخذه على المفاهيم السابقة، بما فيها مفهوم كانط، هو أن تلك المفاهيم تجعل فكرة القصدية غير مفيدة. لقد قال بهذا الخصوص، «أية فائدة ترتجى من القصدية إذا كانت تقع خارج عالم الظهورات؛ فإما أن نفسر الظهورات بالظهورات وإما أننا لا نفسر شيئاً». إذن فما ينتفي ليس فقط التعارض بين فكرة القصدية وفكرة الحتمية العليّة، بل أن الأولى تستلزم الثانية. لقد قال: «القصدية هي صفة ترتديها بعض سيرورات العليّة، إنها عليّة موجّهة نحو بعض المنافع. كل الأمر يتوقف إذن على العنصر الأولي الذي يوجّه سلسلة العلل. العنصر الأول الموجّه في النشاط القصدي لدى الانسان هو عليّة الفكرة، عليّة الرغبة. لكن ثمة قصدية أخرى غير القصدية العمدية، ثمة قصدية غير عارفة، هذه القصدية هي عليّة الحاجة. تحدث هذه القصدية وقت تسبب حاجة المنفعة سلسلة نتائج تنزع إلى تحقيق هذه المنفعة». (غوبلو، «مبحث في المنطق»).

هذه القصدية هي ما تعبر عنه فكرة الوظيفة. عندما نلاحظ تكيّف أحد الأعضاء بما يؤمن نشاطاً مفيداً للكائن الحي نقول إن ثمة وظيفة. لكن لا فكرة الحتمية الفيزيائية - الكيميائية، ولا فكرة القصدية، ولا مفهوم الوظيفة مكّنتنا من الفهم

الفلسفي لفكرة «الحياة»، أي من ادراك كنه هذه الظاهرة وطبيعتها الخاصة.

نظرية الاندفاعة الحيوية

ان المذاهب التي أشرنا إليها سابقاً تنظر إلى المسألة من زاوية علومية ونقدية. أما نظرية برغسون فهي تعيدنا إلى مضمار الفلسفة الكينونية، أي الأنتولوجيا.

لا شك بأن النظرية البرغسونية تأخذ الميكانوية بعين الاعتبار. فالميكانوية، برأي برغسون، تتوافق مع وجهة نظر العقل. لكن هذه الأخيرة تبدو له غير كافية في فهم ظهورة الحياة، لأن العقل، برأي برغسون: «يتصف بعدم المقدرة الطبيعية على فهم الحياة» على حد قوله، لأن العلم الموضوعي، أي عمل العقل، الذي يحاول فهم الأجسام المعضاة، ينزع بالضرورة إلى مماهاة هذه الأجسام مع الآلات: «الخلايا تمثل قطع الآلة، ويمثل الجهاز العضوي مجموعها».

إن تفسيرات من هذا النوع تصح بالنسبة إلى منظومات نفصلها بالفكر فصلاً مصطنعاً عن الكل الواحد؛ لكنها لا تصح البتة بالنسبة إلى الكل الواحد نفسه. فهي، بالفعل، تقوم على اعتبار المستقبل والماضي كشيئين يمكن حسابهما بمقتضى الحاضر، وعلى إمكانية التقاط عناصر الكل الواحد الذي يتوجب تفسيره؛ إنها تفترض أن الزمان، أو بالأحرى الديمومة، هو غير مجد، بل غير واقعي. (برغسون، «التطور الخلاق»). هذا هو، بنظر برغسون، خطأ المذهب التطوري المفهوم حسب طريقة سبنسر، والذي تقوم براعته على إعادة تركيب التطور بواسطة قطع من التطور، على حدّ رأي برغسون. الواقع أن المذهب التطوري لا يُعنى، بالمعنى الصحيح للكلمة «لا بالصيرورة ولا بالتطور». (برغسون، المرجع المذكور). ونستتبع، لماماً، النظرية البرغسونية في موضوعة الحياة، عبر كتابه «التطور الخلاق»، حيث يعتبر أن القصدية، كما تفهم عادة، قصدية لايبنتز مثلاً، ليست مرضية أكثر من الميكانوية، إذ إنها هي أيضاً منبثقة من وهم العقل الذي يفهم التعضية الحيوية على شاكلة شيء مصنوع وموجّه إلى هدف معطى من خلال برنامج مرسوم سلفاً. والعقل إنما يكوّن لنفسه هذا الفهم لأنه من طبعه خاضع لشاغل العمل. وحيال مفهوم كانط للقصدية يقول برغسون: «يظن كانط أنه يفلت من الصعوبات التي يثيرها هذا المفهوم عندما يستبدل فكرة القصدية الخارجية بفكرة القصدية الداخلية، لكن القصدية إما أن تكون خارجية وإما لا تكون شيئاً على الاطلاق». (المرجع المذكور). ذلك لأن برغسون يرى أن العناصر التي يتألف منها الجهاز العضوي، مثل الأعضاء والأنسجة والخلايا، هي نفسها أجهزة عضوية صغيرة تنتظم حياة كل منها من خلال توافقها مع حياة الكل الواحد، بمقتضى هدف خارجي. هذا ما يجعل برغسون يطالب بـ «تجاوز الميكانوية والقصدية سواء بسواء»، ويرى، من هذا المنظور، وجوب البحث عن الانسجام النسبي السائد في عالم الحياة، على مستوى أصل التطور، بدل البحث عنه في نهاية التطور. ويرى برغسون أن خطأ القصدية، وبالتالي الغائوية، يتجلى واضحاً في هذه النقطة؛ يقول بهذا الخصوص: «يتأتى الانسجام من المماثلة في الاندفاعة، لا من التوق المشترك. من العبث اعتبار الحياة تضطلع بمهمة تحقيق هدف، بالمعنى الانساني لكلمة هدف. فالكلام على الهدف يعني التفكير بأنموذج قائم سلفاً لا ينقصه سوى التحقيق.. الحياة تتضمن ما يفوق خطة تتحقق وعلى ما هو أفضل منها، لأن الخطة هي حد مفروض على عمل ما، وهذا الحد يغلق المستقبل، إذ يرسم شكل هذا المستقبل. والحال أن أبواب المستقبل تظل، خلافاً لذلك، مشرعة أمام تطور الحياة... التي هي جهد يرمي إلى تطعيم محدودية القوى الفيزيائية بأكبر قدر ممكن من اللامحدودية». «التطور الخلاق». هذا ما يتجلى، بنظر برغسون، عبر عمليات «الترقيع المستعار» و«وراثية الطباع» الظاهرية، و«التطور التباعدي»؛ وكلها وقائع تدل على أنه يوجد في سياق تطور الأجهزة العضوية «مبدأ داخلي موجّه، أو علة طبيعية نفسية»، على حد قوله؛ أي نوع من الجهد المختلف عن الجهد الذي يقوم به الفرد الواعي وأعمق منه؛ وباختصار: وجود اندفاعة حيوية.

لا بد هنا من الاشارة إلى أن النظرية البرغسونية في «الحياة» لا تقف عند حدود الحيوية ـ المستحدثة بل بالأحرى تقترب من أن تصبح إحيائية ـ مستحدثة، إذ إنها تماهي بين مبدأ الحياة ومبدأ الفكر. فلقد قال بهذا الخصوص: «كل شيء يجري كما لو أن تياراً واسعاً من الوعي قد تسرب إلى صميم المادة وهو مشبع بعدد لا يحصى من الإمكانيات المتداخلة، شأنه شأن كل طاقة واعية، فأدى بالمادة إلى التعضية. لكن حركة هذا التيار الوعيي أصيبت بعملية تبطيء وعملية تقسيم لا متناهية. بالفعل، فالوعي قد اضطر، من ناحية، أن يخمد كما تخمد النَغَفَة ضمن الشرنقة حيث تهيء لنفسها أجنحة؛ ومن ناحية أخرى توزعت الميول

المتعددة التي كان يتضمنها على سلاسل متباعدة من الأجهزة العضوية التي راحت تترجم هذه الميول إلى حركات ظاهرية أكثر مما تترجمها إلى تصورات داخلية. خلال هذا التطور، وبينما كان بعض الأجهزة الحية يغرق في سباته أكثر فأكثر، كانت يقظة بعضها الآخر تكتمل تـدريجيـاً، وكـان خمـول بعضها يستخدم في تنشيط بعضها الآخر. إلا أنه أتيح لهذه اليقظة أن تحدث بشكلين مختلفين: أحدهما أن تركز الحياة، أي الوعي المنطلق عبر المادة، اهتمامها على حركتها الخاصة فينشأ الحدس؛ وثانيهما أن تركّز اهتمامها على المادة التي تعبرها، فينشأ العقل. (برغسون، التطور الخلاق).

هكذا يتبين إذن أن الوعي، بنظر برغسون، هو المبدأ المحرّك للتطور، أي أن الحياة حركة وعي؛ الأمر الذي يقـود إلى نفي فكرة أن «الحياة» تسلسل ميكانيكي لنماذج متشكلة سلفاً، بل هي تدفق وابداع مستمر يضع أشكالاً جديدة، أي أن الحياة هي اندفاعة خلاقة.

الصيغة الحديثة للمسألة

نظراً إلى الصعوبات الجمة التي تعترض فهم حقيقة الظهورة الحيوية، وهي صعوبات يكاد مجموعها يشكل محالاً، نرى أن مسألة طبيعة الحياة أخذت تطرح في أيامنا من الزاوية العلمية فقط. من المعروف أن النظريات الميكانوية هي التي برهنت عن كونها الطريقة الوحيدة المجدية في مضمار العلوم الاختبارية. على كل حال، لم يعد ثمة من يعترض على هذا الاتجاه في أيامنا، إذ إن مجمل التقدم الذي أمكن تحقيقه في المجال البيولوجي قد حصل عن طريق إرجاع الظاهرات الحية إلى الظاهرات الفيزيائية ـ الكيميـائيـة. لقـد أتـاح التـأويـل الفيزيائي ـ الكيميائي للتطور تفسير بعض الظاهرات التي كان لا يمكن فيما مضى تفسيرها إلا على ضوء الأخذ بفرضية القصدية. مثلاً على ذلك: كانت نظرية القصدية تفسر شكل السمكة بأنه استجابة لمتطلبات السباحة في الماء. أما النظرية الميكانوية ذات الطابع الحتمي، المعتمدة في عصرنـا، فهـي تقول بأن شكل السمكة ناجم عن تكيُّف يفرضه ضغط الماء على جسمها ضمن شروط معينة للسرعة. تبع هذا الاتجاه الحديث علق مايرسون Mayerson على نظرية كانط الغائوية بقوله: «يقول كانط في كتابه «نقـد ملكـة الحكـم»: «مـن العبث التوقع بأن يأتي يوماً نيوتن جديد فيفسر حدوث عشبة بفعل نواميس طبيعية لا تأتمّ بهدي أي خطة. إنها لوجهة نظر ينبغي الحيلولة دون أن يتبناها الناس».

جلي أن الوضع، من هذا المنظور قد تغير كلياً خلال النصف الثاني مـن القـرن المـاضي. «لا أحـد ينكـر وجـود بيولوجيين في أيامنا ما زالوا يوافقون موافقة تامة على هذه المسلمة السلبية التي اعتمدها كانط. لكن من المؤكد أيضاً أن لا الرأي العام لدى العلماء ولا لدى الجمهور المثقف يقف إلى جانبهم». (مايرسون، «حول التفسير في العلوم».

بل أكثر من ذلك، فلقد رأينا أن الدينامية الجديدة نفسها التي يقول بها برغسون تتخلى عن القصدية ـ الغائوية القائلة بوجود خطة توجه صيرورة الكائنات الحية. لقد كان برغسون أكثر جرأة من سابقيه الذين اكتفوا بفكرة قصدية ـ غائوية غير عاقلة، بل غير واعية، إذ تكلم هو على قصدية ـ غاءوية لا هدف لها.

من ناحية أخرى، فلقد دلت الأبحاث الأكثر تعمقاً على أن الاتساقات التي كانت تثير اعجاب الغائويين هي غالباً وهمية، بل أيضاً على أن حالات اللااتساق ليست نادرة البتة على صعيد الكائنات الحية.

خلاصة القول، ماذا يمكـن القـول عـن طبيعـة الظهـورة الحيوية؟ ربما يكون أفضل جواب هو قول كلود برنارد حيث جاء: «ليست «الحياة» سوى لفظة تعني الجهل؛ وعندما نصف ظهورة ما بأنها حية فهذا يعادل قولنا بأنها ظهورة نجهل علتها القريبة أو شروطها». (كلود برنـارد، «مدخـل إلى الطـب الاختباري»). وإضافة إلى ذلك، يمكن القول بأن تقدم العلـوم قد خفف التعارض بين الميكانويـة والدينـامـويـة. فـالعلـوم الفيزيائية لا تكتفي فقط بارشادنـا الى عـدم الاستمـرار فـي الفصل بين فكرة المادة الجامدة وفكرة الطاقة، بل تعلمنا أيضاً أن المادة الجامدة هي بحد ذاتها، وبمعنى من المعاني، معضَّاة وأن الذرة كائن له حياته الخاصة، إذ إنها تتبدل، والعالم الفيزيائي يتطور شأنه شأن الكائنات الحية.

رشيد مسعود

حِياد

Neutralité
Neutralism
Neutralität

بمفهومه العام والبسيط يعبّر الحياد عن معنى الإحجام عن الوقوف موقف طرف في نزاع حول مسألة أو قضية ما وذلك

بقصد التجرّد والنزاهة. أما باعتباره موقفاً سياسياً فهو يشكّل أحد الخيارات التي تواجهها الدول أمام نزاع عسكري لا يعنيها أو على الأقل ليس لها فيه مصلحة. إنه أيضاً رفض الانتماء الى تحالف عسكري أو رفض الانخراط في أحد التكتلات السياسية والايديولوجية في العالم، كما انه يدل، من جهة ثانية، على موقف الدولة المتجرّد إزاء الخلافات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الحاصلة بين الاحزاب والفئات المختلفة داخل المجتمع الواحد. إن الحياد، في المجال السياسي، مفهوم مطّاط يحمل وجوهاً متعددة وتندرج تحته أحوال وأوضاع مختلفة تصل بعض الأحيان الى حدّ التعارض والتناقض. فهو يقترن أحياناً بمبدأ الانعزال الذي يقوم على أن تمتنع دولة ما عن التدخل في شؤون دولة أخرى وأن ترفض أن تتدخّل الدول الأخرى في شؤونها، كما حصل بالنسبة للسياسة الخارجية الاميركية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ويقترن الحياد أيضاً بمبدأ عدم الانحياز الذي يعبّر عن موقف تجمّع القوى الصغيرة الذي نشأ بعد مؤتمر باندونغ عام 1955 وضمّ بعض بلدان العالم الثالث، وعن سياسة تلك البلدان إزاء المعسكر الشرقي الاشتراكي بزعامة الاتحاد السوفياتي والمعسكر الغربي الرأسمالي بزعامة الولايات المتحدة الأميركية. ولكن الحياد يتعارض مع مبدأ عدم الالتزام لأن كل دولة مهما كانت متشدّدة وصارمة في حيادها تحافظ على حدّ كبير من الالتزام بقضاياها وشؤونها الخاصة وبالتالي بالمصالح الاساسية المرتبطة بوجودها وكيانها ومتطلباتها الحياتية. فقد يحصل أن تتدخل دولة غير منحازة في شؤون دولة أخرى بعد أن ترى انها ملتزمة ببعض قضاياها على ضوء بعض المصالح التي تراها موجبة لهذا التدخل، وليس أدلّ على ذلك من التدخّل الكوبي مثلاً في انغولا وفي أريتريا. يتبين إذن أن الحياد مفهوم يصعب تحديد عناصره بصورة كلية وشاملة يمكننا على ضوئها تصنيف الدول وحالات حيادها بشكل قاطع لأن الحياد يتعلق بالدولة المعنية به وعلى نحو فردي وخاص. فكما لكل دولة مصالحها الخاصة فإن لها أيضاً حيادها الخاص وأشكاله الخاصة. إن الحياد مفهوم واسع يمكن تطبيقه على مواقف مختلفة ومتباينة لا يربط بينها سوى خاصة التعبير عن إرادة الرفض أو الامتناع والانطواء على الذات.

إن حالة الغموض والالتباس التي تكتنف مفهوم الحياد قد تجعل من هذا الأخير مفهوماً غير ممكن الاستعمال ومتعذّراً تطبيقه. فمن المناسب إذن أن نبيّن أنواع الحياد والحالات الرئيسية المختلفة التي تندرج تحت كل نوع، حتى نستطيع الاحاطة بمضمونه ومشتملاته بشكل أوفى وأشمل.

هناك نوعان من الحياد: الحياد الداخلي، وهو المتعلّق بالسياسة الداخلية في الدولة؛ والحياد الخارجي، وهو المتعلّق بالسياسة الخارجية والعلاقات الدولية.

إن أوفى معاني الحياد الداخلي هي التي قدمها كارل سميث إذ ميّز فيها بين اتجاهين: الاتجاه السلبي الذي يمنع من اتخاذ القرار السياسي والاتجاه الايجابي الذي يؤدي إلى اتخاذ مثل هذا القرار. ففي الاتجاه الأول تبرز الحالة التي يكون فيها الحياد بمعنى لا تدخل أو لا مبالاة أو التسامح المطاوع. وبهذا المعنى تقف الدولة موقفاً حيادياً من الانتماءات الدينية والطائفية دون أن تميّز بين المعتقدات فيما يخص الشؤون العامة والحق العام. ثم هناك حالة الحياد الناتجة عن اعتبار الدولة آلة تقنية يخضع اشتغال وظائفها التنفيذية والادارية والقضائية الى مجموعة قواعد وقوانين ونظم يكفي التقيد بها من قبل المواطنين حتى تتوفر المساواة في إمكانية استعمال تلك الآلة والاستفادة منها. ويظهر الحياد أيضاً في الحالة التي تتكافأ وتتساوى فيها الفرص أمام جميع المواطنين من أجل تقرير إرادة الدولة وتحديد سياستها. فالجميع متساوون أمام القانون في الحقوق والواجبات، والمقياس الذي يفصل بين المجموعات هو الأكثرية الحاصلة من الانتخابات العامة. ففي مجمل هذه الحالات غالباً ما تعجز الدولة عن اتخاذ القرار السياسي الحازم تحت طائلة الخروج عن الحياد التام. أما في الاتجاه الثاني فإن الحياد يتمثل بموقف القاضي الذي يصدر الأحكام استناداً الى قوانين موافق عليها ومفروضة مسبقاً، كما يتمثل أيضاً بموقف المستشار أو الاختصاصي الذي ليست له مصلحة فردية أنانية في نتائج القرارات التي يصدرها، وغالباً ما يتمتع بمثل هذا الحياد الوسطاء والمبعوثون الذين يقومون بدور الحكم. ولكن حالة الحياد الأكثر شيوعاً هي المتمثلة بالقرار السياسي الذي تتخذه الدولة بالنسبة للخلافات والتناقضات الحاصلة ضمن الوحدة السياسية من حيث أن الدولة هي التعبير الكلي الشامل والجامع كل التكتلات المتناقضة والأحزاب والمواقف المتنازعة، وهذا ما يجعل الدولة بموقف الحكم.

إن الحياد الداخلي مرهون بالأنظمة الديمقراطية الليبرالية التي تقوم على تنوع في الاتجاهات والعقائد والمواقف والمذاهب، أما في الأنظمة التوتاليتارية القائمة على الحزب

الواحد فليس للحياد الداخلي أي دور ملحوظ لأن كل النشاطات السياسية والاقتصادية والاجتماعية هي في يد الدولة وتجري باشرافها وتوجيهها.

أما بالنسبة للحياد الخارجي فهناك اتجاهان اساسيان يمكننا أن نفهمه على ضوئهما. فمن جهة أولى، تعبر عن الحياد المشاعر والمواقف الشعبية المتمثلة بالأحزاب والتكتلات والمؤسسات المختلفة التي تنادي بنزع السلاح ورفض سيطرة الدول الكبرى والاستعمار السياسي والاقتصادي والثقافي، كما تنادي بتحديد انتشار الاسلحة النووية أو برفض استعمالها كلياً، وتعمل من أجل إعطاء حق تقرير المصير للشعوب المغلوبة على أمرها والمهددة في كيانها ووجودها السياسيين. والحياد، من هذا المنطلق، هو مبدأ أو عقيدة أخلاقية تطمح الى تلطيف أو استئصال الخلافات الدولية وتحرير الفرد والجماعات والشعوب من وطأة الدول ونتائج علاقاتها التنازعية التي ينتج عنها حالة من الرعب المستمر وأخصه الرعب النووي. أما من جهة ثانية، فتعبّر عن الحياد السياسة الخارجية لبعض الدول. ومن هذا المنطلق يمكننا إبراز ثلاث حالات من الحياد الخارجي.

الحالة الأولى: يكون فيها الحياد ظرفياً أو وقتياً. وتتخذ بعض الدول هذا الموقف في حالة نشوب حرب محدودة بين طرفين أو أكثر، وتنتهي حالة الحياد هذه بانتهاء الحرب المعينة، والأمثلة على هذا الحياد كثيرة وحسبنا أن نشير الى موقف أسبانيا والبرتغال مثلاً إبان الحرب العالمية الثانية.

الحالة الثانية: هي الحياد الدائم، وتحصل إما بارادة الدولة المعنية وتحفظه الضمانات الدولية، كما في سويسرا مثلاً، أو ترعاه ضمانات القانون الدولي كما في السويد، وإما يُفرض الحياد فرضاً من قبل الدول الأخرى كما حصل بالنسبة للنمسا.

الحالة الثالثة: هي مبدأ عدم الانحياز وهو نوع من الحياد الايديولوجي الذي تتبناه بعض الدول بهدف الانفكاك عن الحرب الباردة التي تجري بين المعسكرين العالميين الاشتراكي والرأسمالي.

في حالة السلم الكامل لا يدخل مفهوم الحياد في المصطلح السياسي لأنه يقتضي بجوهره حالة نزاع بين طرفين أو أكثر يقف منها طرف ثالث موقفاً حيادياً. كما انه لا يمكننا أن نفهم الحياد في حالة الحرب الشاملة لأن الدول القوية بامكانها أن تغتصب استقلال وسيادة الدول الصغيرة المحايدة إذا رأت أن مصلحتها في الحرب تقتضي ذلك. وهذا ما يجعل الحياد مرتبطاً بحالة الحرب المحدودة ويستمر طالما أن الأطراف المتحاربة تقبل به، فهو إذن مرتبط بالعلاقات الدولية وخاضع لمبادئها وقواعدها. إنه لا يعني غياب الدولة المحايدة عن المسرح السياسي بل إنه طريقة خاصة لفهم القوة والأمن والتضامن والسيادة. لذلك فالحياد لا يعني الموضوعيّة والتجرّد لأنه طريقة من طرق ممارسة السياسة، بمعنى أن الحيادي يزن السيئات والحسنات عندما يتخذ موقفه المحايد، تماماً كالذي يدخل الحرب، وعلى ضوء مصالحه يقرر الحياد أو الانحياز، وهو، لذلك، لا يمكن أن يعتبر حكماً بين المتحاربين لأن موقفه المحايد قد يكون موقفاً إنتهازياً ناتجاً عن مفاوضات وإغراءات حصلت وراء الكواليس.

أدونيس العكره

حِيلة

Ruse
Trick
Ttrick

1 ـ الحيلة، بالمعنى الأخلاقي، سلوكٌ يهدف إلى تحقيق رغبة، بإواليات غير مباشرة، وغير واضحة؛ فلا يرضى عنها المجتمع، ولا تستنِدُ إلى المعايير الشائعة في مضمار القوانين والقيم. والحيلة سلوكٌ ونية؛ إنها سيرورةٌ متوجِّهة، عن نية مسبقة وبإرادة، إلى بلوغ غايةٍ محددة بطرائق ملتوية، وغير أخلاقية أو غير مشروعة. وما يميز الحيلة هو انغراسُها في التطبيق والمواقف، ونَقْلُها النية إلى مضمار التنفيذ، والهَرَب من الطريق المرسوم العام المحدّد الذي يقرّه إلى سلوكٍ آخر يراه صاحبه مؤمِّناً للتكيّف. وهكذا فإن المحتال، ذا الحيلة أو صاحبها، يعي ما يفعل، ويعي أنَّ فعله مدانٌ وعرضةٌ للعقاب الاجتماعي (سخرية، شجب واستنكار، ازدراء واستهجان...) أو القانوني المنظم المكتوب.

2 ـ ليست الحيلة، في جميع أحوالها، سلوكاً تدينه القيم ويتحدد بابتعاده عن الأسلوب المشروع في بلوغ هدف. فقد تكون الحيلة مبرَّرة حيناً؛ وهي ذات قيمة أخلاقية حيناً آخر. وقد تكون اضطرارية إرغامية، أو مفروضة؛ بل وواجبة. إن القيام بحيلٍ في سبيل الفرار من الموت المُحدق (حيوان مفترس، عدو)، أو لإنقاذ حياة، عملٌ ذو قيمة إيجابية لأنه

يؤمِّن النجاح، ويتغلب على مشكلة لا تُحَل بطرائق فاضلة وخيِّرة. **الإرادة**، هنا، ما دامت خيِّرة فإن الحيلةَ تكون ايجابيةً وناجحة (راجع: قضية أحوال الضمير. والارادة أو القانون الأخلاقي عند كانْط). الحيلة تكون نافعةً ومقبولة إن كان تعميمها لا يُضر بالمجتمع، ولا يمس القيم والمبادىء الأخلاقية. إذ لا يكفي نجاحُ الحيلة للحكم عليها بالشرعية، وللقول بأنها مقبولة ويقرها الضمير الأخلاقي. هنا نتساءل إذا كانت الحيلة مقبولة لتحقيق انتصار للوطن. فهل تبقى مقبولة إنْ أخذنا الأوطان كلها داخل حقل واحد؟ وإذا اعتبرنا الأمم أمة واحدة، فهل حالتئذٍ تبقى الحيلة مشروعة إن أخذناها كوسيلة لتوفير كسب لأمة على حساب أخرى؟ ثم ما الشرعية عند بعض الأمم الكبرى التي تلجأ للحيلة (المكر والخبث والكذب) للتغلب على الأمم العاملة على تطوير شأنها ورفع انسانية الانسان فيها؟ لقد انفصلت، عندها، منذ مدة طويلة السياسة عن الأخلاق.. ثم أليست الدعاية حيلة بها نخلق في المستهلك لها، أو في الموجّهة إليه، حالات نفسية معينة والدعوة إلى سلوكات نودّها له؟ وهل يحق للسلطة، للمثال، أن تتبنى أساليب الحيلة كي تحقق لشعبها ما تراه خيراً لذلك الشعب؟ إن الحيلة، في هذا المضمار، تطرح مشكلة تطبيق المبادىء الأخلاقية، في أحوال محددة، وظروف واقعية، ومواقف شخصية عينية. كما تطرح الحيلة علائق السياسة بالأخلاق، والجماعة بالفرد والوسيلة بالغاية، وفلسفة النجاحية بطرائقها. بل إن الحيلة تطرح مشكلة الأخلاق ككل، ومشكلة نسبية القيم. وهنا تُستدعى أيضاً بعض نظريات مبحث الحقيقة، ورفضنا للقول بأن ما هو ناجح يكون حقيقياً. هذا، علماً بأننا لا نعتبر أنّ ما هو ناجح هو أخلاقي دائماً. يقال الأمر عينه، أيضاً، بصدد ما هو نافع، وما هو لذّي ومصلحي. ربما قادت الحيل، وتقود أحياناً، إلى النجاح، واللذة، والنفع، والمعرفة. لكن الحقيقة، تبقى أكبر، إنها غير الحيلة وقضية أخرى.

3 ـ أما الحيل النفسانية، اللاواعية، فهي عمليات يقوم بها، بوجه عام، اللاوعي للرد على مشاعر الاحباط، واستعادة التوازن النفسي مع الحقل، وتوفير الأمن للذات وتقديرها لذاتها وهكذا تلجأ الشخصية إلى إواليات الدفاع النفسية، الواعية والمبهمة، بل واللاواعية أحياناً كثيرة، وقاية من الاعتراف بالفشل، ولتحلية مرارة، وخفضاً لتوتر أحدثه عدم التكيّف أو التكيّف الناقص. هنا يلجأ الشخص المحبط إلى الكبت، أو التبرير، أو الانسحاب، أو الانفصال في الشخصية، أو الابدال، أو النكوص، أو التحول، إلخ. إن النكوص، مثلاً، إوالية يحلّ فيها طفل مشكلته في حقله (مع أهله، مع أخيه الأصغر، الخ.)، بأن يتقهقر إلى سلوكات تجاوزها منذ مدة طويلة. وكذلك فقد يحل انسان صراعاته بالهرب إلى النوم، أو إلى الأكل، أو بالاسقاط (قارن: التبرير في هذه الموسوعة). إن تلك السيرورات النفسية إواليات سلبية في التكيف، وحيل ناقصة التوافق، وردّ غير مباشر على تخلخل التوازن بين الأنا والحقل. ويكثر اللجوء إليها عند الشخصيات العُصابية، وهي تميز بعض أنواع العُصاب.

4 ـ بحثت الفلسفة العربية الإسلامية في الحيلة وأنواعها داخل الخَطابة والجدل (في صناعة المنطق). وهكذا تكلم ابن سينا، عن الحيلة التي هي «قول يفاد به انفعال لشيء أو إيهام بخلق» (الخطابة، ص 12). وعلى ذلك، فقد كان هناك كلام عن الحيل القولية، والحيلة أو الحيل الاعدادية، والحيل اللفظية التي «تنصرف على أشياء تصدر عن الصناعة» لا عن الطبائع، وعن الحيل أو الحيلة الخارجية (الخطابة، ص 10، 11–12، 18، 200، 238). وتكلم أيضاً عن الحيل النافعة. (الجدل، ص 308).

5 ـ حيلة العقل عند هيغل: يرى هيغل أن العقل جوهر مطلق، والطاقة (القدرة) اللامتناهية، والصورة اللانهائية، والمضمون اللامتناهي، أي أنه كل ماهية وكل حقيقة. فهو يحيا من ذاته، وهو شرط ذاته، وغاية نفسه، ومحقق ذاته في العالم وفي التاريخ. العقل، باختصار، يحكم العالم، أو يدبِّر الكون، ويسيِّر التاريخ ويسوسه (هيغل، «محاضرات في فلسفة التاريخ»، ترجمة عربية، ص ٧٢ ـ ٧٣، تر. فرنسية، ص ٢٢). أما من وجهة إناسية [أنثروبولوجية]، فإن العقل كي يحقق ذاته الكلية ينجأ للحيلة. وحيلته استعمال للأهواء التي هي الغرائز، والدوافع، والنزعات، والمحركات، والميول. كلام هيغل عن حيلة العقل مثالي؛ فالعقل اللامتناهي ليس هو العقل الذي يعرف عند الانسان المنغرس في العيني والموجود دائماً في مواقف. وذاك شطط في النظر المضخِّم للعقل، وفهم مسبق، وماورائي، بل وهو تصورات وأخيلة. ومهما يكن من حال الكثرة اللانافعة في فكريات هيغل، فإن الأهواء، كما يُعرف ببساطة، هي التي تحتال على العقل، وتقود منطقاً، وقد تقدم نتائج ثم تستدعي العقل للبحث عن ذرائع، وأعذار، واختلاق أسباب للتبرير، أو التغطية، أو المحو، أو العقلنة.

6 ـ **البطل المحتال**: للحيلة أبطالها. وفي التراث الشعبي أبطال يجسدون الحيلة في تحقيق الكسب، أو التغلب،

والحذاقة البارعة في الافلات من القيود الاجتماعية أو من القوانين والسلطة. يعشق الشعب والمقهورون ذلك البطل الرامز للحيلة، لأن ذلك البطل الإناسي (الأنتروبولوجي) يشبع عند الانسان الرغبة المؤقتة في الانفلات من القيود، والمكبلات، والأخلاق؛ ويحقق الرغبة في الانتقام من السلطة، والتشفي من قاهريه. وبذلك تكون الحيلة، هنا، طريقة مرغوبة عند المغلوبين (والشعب عموماً) لأنها تحقق أمنية لاواعية، أو تحقق بطريقة لاواعية أمنية هاجعة أو واضحة. وهنا نقد للمجتمع، وتنفيس عن مكبوتات. وهكذا يَتَذَوَّت [يتماهى، يتعيّن] المستمع في بطل الحدوثة المحتال: فيفرح بذلك الاستماع، ويخفف توتره، بوسائط مؤقتة غير مباشرة. (زيعور، « البطولة والنرجسية في الذات العربية »، الباب الثاني). وقد كثرت في تراثنا الشعبي قصص العيارين، والشطار، واللصوص الظرفاء، والبطل المساعد أي الذي يكون محتالاً لكن إلى جانب البطل الأول الشريف والمستقيم دائماً (راجع: علي الزيبق، دليلة المحتلة، أحمد الدّنف، الخ.).

7 - **والحيلة تعني البراعة في تغيير الحال، وهي القدرة:** الحيلة تغيير حال وضع قائم. وهكذا فهي « حذق، وجودة النظر، والقدرة على دقة التصرف »(« لِسان العرب »، ج 11، ص 185). وصاحب الحيل، الرجل الحُوَّل، هو البصير بتحويل الأمور (نفسه، ص 186). أو « ذو التصرّف والاحتيال في الأمور ». (نفسه، ص 186)؛ لكن الحيلة هي، في معنى آخر، الدهاء والتلوّن، ومن هنا يقال حُوَّل لمن يغيّر أحواله ويتلون، وأطلقوا حُوّل على أبي براقش لأنه « طائر يتلون ألواناً ».

ثم إن الحَيْلَ هو القوة (ماله حَيْلٌ = ماله قوة). مما يعني أن اللغة لم تأخذ الحيلة على أنها تكون دائماً طريقاً سهلاً، أو هرباً، والتواءات. فهي تستلزم القوة هنا، كما استلزمت أعلاه الحذاقة والبراعة، وكما أنها دلت أيضاً وأيضاً - على التلون والدهاء. وتظهر الحيلة، فوق هذا، على أنها الطريق الأخير الذي نلجأ إليه عند استنفاد الطرق الممكنة، إذ هنا يقال: أمر لا حيلة فيه بمعنى أنه لا بد منه.

8 - ترتبط الحيل، في الفكر العربي الاسلامي، بالحرب. فآداب (فنون، شروط) الحيل تبحث في فنون الحرب والخدعة والقتال (الهروي، « التذكرة الهروية في الحيل الحربية »). وكذلك فإن « علم الحيل » هو علم الآلات التي تحتال، وتغيّر في حالٍ قائم، والتي تتمتع بقدرة وبقوة، وتتصف بالبراعة والحذاقة في التنفيذ. و« كِتاب الحيل »، لبني موسى بن شاكر، يبحث في تلك الآلات، في علم الميكانيكا، أي في الحَوْل والقوة عبر الآلة.

9 - وأخيراً، إن « الحيل الفقهية » قطاع يتخصص في الحذاقة التي تؤمِّن التحلل من القَسَم، ومن التكاليف الشرعية، وتساعد على القفز فوق المقرر والمتفق عليه. فهنا وسائل تؤمِّن فتوى أو منفذاً للتخلص من سلطة النص الواضحة. إنها وسائل « تُحوِّل المرءَ عما يكرهه إلى ما يحبه (الجرجاني، « التعريفات »، ص 42) ويذْكَر، بَعْدُ أيضاً، « علم الحيل الساسانية »، « الذي هو علمٌ يُعْرَفُ به طريق الاحتيال في جلب المنافع وتحصيل الأموال ». هنا يرتدي مباشرو ذلك العلم زيَّ الفقهاء، أو الوعاظ، أو الصوفية، الخ. ثم « يحتالون في خداع العوام بأمور تعجز العقول عن ضبطها » (طاش كبرى زادة، ج 1، ص 369).

الحيلة تحويلٌ في وضع. وهي إوالية تنقل من حال إلى حال آخر يؤخذ على أنه أفضل. إلا أن تلك الطريقة التي تُحَوِّل هي مشروعة أو أخلاقية تارة (رسالة الحيلة في ردّ الأحزان، للكندي) الحيلة بمعنى القدرة والبراعة في التغلب على قواهر أو مرض. وقد تكون الحيلة فردية أو جماعية، تنفَّذ فعلاً أو تبقى نية وقصداً. وتأتي رداً على ضغط وإكراه، أو لكسبِ شريرِ الغاية. وتكون الحيل النفسانية تخيلية، مؤقتة، وتحمي الشخصية بطرائق غير مباشرة تمس الوعي الفردي، وتسعى لتغيير وضعٍ غير متكيِّف إلى وضع أكثر تكيفاً. تأتي الحيلة، بوجه عام، عند توتر ناجم من مشكلة يُقصد إلى تحويلها، أو حلّها، أو خفضها.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، الجدل (الشفاء، المنطق رقم 6)، تحقيق الأهواني، القاهرة، 1965.
- ابن سينا، الخطابة (الشفاء، المنطق رقم 8)، تحقيق أحمد س. سالم، القاهرة، 1954.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 11، بيروت، دار بيروت ودار صادر، 1968.
- الجرجاني، التعريفات، القاهرة، المطبعة الخيرية، ط 1، 1306، مادة، حيلة.
- زيعور، علي، البطولة والنرجسية في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، 1982.
- طاش كبرى، زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج 1، القاهرة، دار الكتب الحديثة، تحقيق بكري وأبو النور، 1968.

- فهمي، مصطفى، الصحة النفسية، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1976.
- النجار، محمد رجب، حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي، الكويت، عالم المعرفة، 1981.
- هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج ١، العقل في التاريخ، تر. إمام ع. إمام، القاهرة، دار الثقافة، 1974، ترجمة فرنسية بقلم جوبلن، Goblin، باريس، فرن 1970،
- Ency, de l'Islam (2), II,
- Freud Anna, Le Moi et les mécanismes de défense, Paris, P.U.F., 1967.

علي زيعور

خاصّة

Propriété
Property
Eigenschaft

تنتسب الخاصة أساساً إلى مجال المنطق الصوري التقليدي، فهي احدى الكليات الخمس. فهي كما يقول ابن سينا في «النجاة» من الألفاظ الكلية الخمسة، فهي الكلي الدال على نوع واحد في جواب السؤال: أي شيء هو لا بالذات، بل بالعرض؟

والخاصة هي عند أرسطو في كتابه «الطوبيقا» ليست داخلة في ماهية الشيء ومع ذلك فهي تميز الشيء من غيره مثل «رياضي» في قولنا الانسان رياضي.

والخاصة بوصفها صفة غير ذاتية لا نأخذها في التعريف بالحد الذي يعتمد على الجنس والفصل. وقد كان أرسطو يسمي تلك الكليات الخمس أي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض، يسميها بالمحمولات، وذلك لأنه اذا حكمنا بأي شيء على شيء آخر (والمحكوم به هو المسمى بالمحمول)، فإنه لا يخلو المحمول عن أن يكون واحداً من المحمولات الخمس، ومنها أن يكون صفة غير داخلة في حقيقة الشيء المحكوم عليه، ولكنها تميزه أيضاً من غيره، مثل «ضاحك» أو «مدخّن» في قولنا الانسان ضاحك، أو مدخن فهذا هو ما يسمى بالخاصة.

ويقول ديوي إن الخاصة ليست جزءاً من الجوهر، وإن تكن تنبثق منه بالضرورة، ولهذا جاز لنا أن نحملها على موضوع على سبيل التعميم والضرورة. فليس من جوهر الأشياء أن يكون «نحوياً»، لكن العلم بالنحو خاصة تنشأ بالضرورة من جوهر الانسان من حيث هو عاقل.

ولكننا اذا تجاوزنا المنطق التقليدي، لوجدنا أن الخاصة في العلوم الطبيعية والانسانية، تعني السمة المميزة لموضوع الدراسة دون تفرقة أو تمييز.

صلاح قنصوه

خَبَر

Enonciation
Enunciation
Aussage

مصدر: أخبر أو خبّر، بمعنى أنبأ أو نبّأ أو أعلم. يقول الله تعالى: ﴿اذ قال موسى لأهله اني آنست ناراً لعلي آتيكم منها بخبر...﴾، (النمل 7). ﴿قل لا تعتذروا لن نؤمن لكم قد نبأنا الله من أخباركم﴾ (التوبة 94). والعالم بالخبر: هو الخابر أو الخبير. والخبير: هو اسم من أسماء الله الحسنى. ﴿عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير﴾ (الانعام 73). والاستخبار: هو السؤال أو الاستفسار عن الخبر. وصاحب الخبر: اسم كان يطلق في الاسلام على أحد عمال السلطان في الأقاليم (غالباً، صاحب البريد). وكانت وظيفته ابلاغ السلطان عن كل ما يحدث في الإقليم (إقليمه) وإخباره عن الوافدين اليه من الأجانب...

وفي اللغة، الخبر: هو بمعنى العلم. ولذا يسمى الامتحان الموصل الى العلم: إختباراً.

وفي العرف، الخبر: هو النبأ أو الكلام التام المنقول كتابة أو قولاً الذي يحتمل الصدق أو الكذب. فاذا كان الخبر مطابقاً للواقع، كان صادقاً؛ واذا لم يكن مطابقاً للواقع، كان

باطلاً وكاذباً. وهذا معناه، أن الخبر: هو كل ما لم يعلم صدقه ولا كذبه، لأنه لا تتوفر فيه شروط العلم اليقيني. يقول الله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ (الحجرات 6).

والكلام في العربية، ينقسم الى قسمين: الكلام الانشائي الذي لا يحتمل معناه الصدق أو الكذب؛ والكلام الخبري الذي يحتمل معناه الصدق أو الكذب (المتكلمون، الأصوليون، المناطقة).

وعند النحاة، الخبر: هو المسند الى المبتدأ، مثل: الجهل مضر، الظلم ممقوت. وهو عند المتكلمين، عبارة عن صفة. وعند الفقهاء، كناية عن حكم.

وفي المنطق، الخبر: هو المحمول Prédicat. وهو الحد (الصفة) الذي يحكم به على الموضوع في القضية المنطقية؛ بمعنى هو المحكوم به على الموضوع. مثل: سقراط شجاع. أرسطو هو أول من توسع في البحوث المنطقية. ويعرّفه ابن سينا بقوله: «هو المحكوم به أنه موجود أو ليس بموجود لشيء آخر» («النجاة»، ص 19). كما يعرفه ابن حزم قائلاً: «... وقد إتفق الأوائل على أن سموا «الخبر» «محمولاً» وكون الصفة في الموصوف، حملاً. فإذا قلت: زيد منطلق. فزيد موضوع، منطق محمول على زيد، أي هو وصف له. وهذا يسميه النحويون: الإبتداء والخبر... فاذا سمعت الموضوع والمحمول، فإنما نريد المخبر عنه والخبر عنه...». («التقريب لحد المنطق والمدخل إليه»)، (ص ص 19 - 20). وهو يمكن أن يكون اسماً أو فعلاً أو صفة. 1 - المحمول - الاسم، مثل: الفضيلة غاية الفيلسوف. 2 - المحمول - الفعل، مثل: بعض الناس يكذبون. 3 - المحمول - الصفة، مثل: العلم مفيد. مع الاشارة الى أن المحمول قد يكون لفظاً معدولاً، مثل: الهواء غير نقي؛ وأن الجملة الخبرية في المنطق المتأتية من الخبر أو الإخبار والتي هي موضوع علم المنطق، هي القضية المنطقية التي تخبرنا بشيء جديد عن الموضوع، سواء كان سلباً أو ايجاباً، مع احتمالها للصدق أو الكذب؛ بمعنى هي الكلام الذي لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه. «الخبر بفتح الخاء والباء الموحدة هو عند بعض المحدثين مرادف للحديث وقيل مباين له وقيل أعم من الحديث مطلقاً... وقد يقال بمعنى الإخبار أي الكشف والإعلام... (و) العلماء اختلفوا في تحديد الخبر، فقيل لا يحد لعسره وقيل لأنه ضروري وقيل يحد واختلفوا في تحديده. فقال القاضي والمعتزلة، هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب. واعترض عليه بأن الواو للجمع فيلزم الصدق والكذب معاً وذلك محال... (و)بعضهم عدل عن ذلك للزوم الدور فقال هو الكلام الذي يدخله التصديق والتكذيب ولا ينفعه، اذ يرد عليه، أنهما الحكم بالصدق والكذب... وقيل هو ما يحتمل الصدق والكذب، وبهذا عرفه المنطقيون أيضاً ولا يلزم الدور... ويختار بعض المتأخرين أن الخبر هو ما تركب من أمرين حكم فيه بنسبة أحدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها... قال سعد الملة في «التلويح في تعريف أصول الفقه»: المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبراً ومن حيث إفادته الحكم إخباراً ومن حيث كونه جزءاً من الدليل مقدمة...». («الكشاف» للتهانوي، ج 1، ص ص، 310 - 311، 313).

والخبر، قد يكون: 1 - صادقاً بالضرورة، مثل: الانسان: حيوان. الثلاثة: أكثر من الواحد. الواحد: نصف الاثنين. (مع الملاحظة بأن الأخبار الدينية المنسوبة الى الله ورسوله، هي صادقة صدقاً مطلقاً، بالنسبة الى المؤمنين، كون المخبر بها هو الله العالم العارف الصادق ورسوله المنزَّه عن كل خطأ). 2 - صادقاً بالنظر العقلي، مثل: الإنسان نام لأن كل حيوان نام. 3 - كاذباً، مثل: الانسان حجر، وذلك لامتناع صفة الحجرية على الإنسان. 4 - مجهولاً، لا صادقاً ولا كاذباً، ويمكن عندها أن يحمل محل الصدق أو الكذب ولا سيما إذا كان الخبر منقولاً على لسان شخص مجهول الحال لا يعلم صدقه ولا كذبه.

وفي الصحافة، المخبر: هو الذي يزود الصحيفة بالأخبار.
وفي القانون، المخبر: هو الذي يتجسس لصالح أمن الدولة.

وفي الشريعة، الخبر: عند علماء الحديث: هو العلم اليقيني، وهو مرادف للحديث الذي يرجع بأصله الى النبي محمد (ص) (الغزالي). والبعض يميّز بين الخبر والحديث. فالحديث هو ما جاء عن النبي. والخبر هو ما جاء عن غيره. والأحاديث على أنواع ومراتب. فهنالك: الأحاديث المتواترة وهي الأخبار الثابتة عن النبي، الواردة على لسان أكثر من واحد مشهود بصدقه. والأحاديث المشهورة وهي أخبار توجب الطمأنينة، يرويها جماعة من المحدِّثين عن واحد سمعها من النبي. وأحاديث الآحاد، وهي أحاديث ترجع بسندها الى شخص واحد مشهود بصدقه، وهي دون المتواترة والمشهورة من حيث المرتبة. وتبعاً لمراتب الحديث هذه، فإنه يميز بين الأحاديث الصحيحة، والمقبولة، والعزيزة، والغريبة، والمردودة الخ... والأحاديث الصحيحة سواء كانت

تتعلق بقول النبي أو فعله أو تقريره، هي التي تؤلف ما يسمى بـ « السنّة النبوية »، التي تشكل المصدر الثاني من مصادر الشريعة الاسلامية بعد كتاب الله: القرآن.

وفي التصوف، عند أهل الصوفية، الخبر: هو العلم اليقيني الذي يتجلى باتحاد العارف بالمعروف أو الموضوع، والذي ينكشف فيه المعلوم للعالم انكشافاً لا يبقى معه إمكانية للغلط أو الوهم.

قد كان ما كان مما لستُ أذكره

فظنَّ خيراً ولا تسأل عن الخبر

وفي علم الكلام (المعتزلة) الخبر: هو التصديق العقلي...

وفي الفلسفة الحديثة يرى رينه ديكارت Descartes 1596 ـ 1650 م. الذي أقام فلسفته كلها على مبدأ أو منطق الكوجيتو Le Cojito: « أنا أفكر فإذن أنا موجود »، أن الخبر: هو العلم اليقيني حقيقة (الموجود فعلاً) الذي يتصف بصفتي الوضوح Clarté والتميز Distinction والذي يضمن صدقه، الله الكامل اللامتناهي الكمال الحائز على جميع أنواع صفات الكمال ومنها: الصدق Véracité. أما عمانوئيل كانط Kant 1724 ـ 1804 م. صاحب الفلسفة النقدية، الذي رفض منطق الكوجيتو القائم على فكرة الانتقال من الوجود الذهني الى اثبات الوجود المادي، لأن الوجود الذهني لا يقتضي بالضرورة الوجود المادي المطابق للوجود الذهني، فيرى وفقاً لمقولاته المنطقية الاثنتي عشرة، أن الخبر (القضية الخبرية) هو وسط بين جهتي الإمكان والضرورة، وبأن الأشياء ينبغي أن تكون كما هي معرفتنا عنها لا أن تكون معرفتنا مطابقة لما هي عليه الأشياء فعلاً. ويرى البعض أن الحكم الخبري Jugement Assertorique عند كانط، هو الحكم الذي يستند إلى مقولة الوجود Existence. أما هيغل 1770 ـ 1831 م. فيرى وفقاً لمنطقه الجدلي أو الديالكتيكي Diaclectique القائم على:

Thèse الشيء « الطريحة »

Antithèse ضده « النقيضة »

Synthèse المركب الجديد الناتج عن الشيء وضده « الجمعية »

أن كل خبر مستحيل، لأنه يمكن أن يكون صحيحاً وغير صحيح في آنٍ معاً. فكل شيء يحمل نقيضه أو عدمه. فالوجود مثلاً يتضمن في طياته اللاوجود أو العدم. ولذا فالخبر يقبل الوجود واللاوجود في نفس الوقت؛ بمعنى أن الأشياء في صيرورة دائمة ولا يمكن الحديث عن حقيقة دائمة ثابتة. أما برتراند رسل Russell 1872 ـ 1971 م. فيرى أن الخبر (القضية الخبرية) ليس بالضرورة أن يكون إما صادقاً وإما كاذباً، وإنما قد يكون غير ذي معنى، كقولنا مثلاً: الشاعر هو الشاعر. المنطق هو المنطق الخ... وهو يرى كغيره من الفلاسفة الوضعيين (الوضعية المنطقية) أن الألفاظ أو القضايا المنطقية الإخبارية لا تدل على أشياء أو موجودات مستقلة خارجة عنها. فالقضية « هادي فان » لها كيان خاص بها مستقل تماماً عن وجود هادٍ الفعلي أو عدم وجوده. وإذن، بحسب رأيه، « إن الفيلسوف الجيد هو الذي يحصر نفسه في التفكير في الرموز ».

والفلسفة الوجودية التي تؤكد أسبقية الوجود المادي على الوجود الماهوي، تميل الى تعليق الأحكام على الأشياء حتى فيما يتعلق بالانسان نفسه الذي هو محور كل اهتماماتها، لأنه برأيها يستحيل علينا معرفة ماهية الانسان. فالانسان هو الذي يصنع ماهيته بإرادته الوجدانية عن طريق أفعاله المستمرة حتى نهاية حياته. وإذن ولما كان الانسان دائم الحركة والنشاط، فإن تعريفه لا يمكن أن يكون صحيحاً أو يتم إلا باكتمال أعماله أو بعد موته. وهكذا فلا يمكن الادعاء بوجود حقيقة مطلقة أو بالأحرى وجود معرفة اخبارية صادقة صدقاً مطلقاً. ويذهب غالبية الفلاسفة المعاصرين الى مهاجمة الفلسفات المثالية التي شغلت بمعرفة المطلقات والمجردات، قائلين: إن الفلاسفة الميتافيزيقيين يحاولون إخبارنا بعبارات مفهومة عن أشياء لا تنكشف للحس ولا تخضع للملاحظة أو التجريب؛ ولذا فإن جميع أحكامهم المتعلقة بالماورائيات والقيم والجمال إنما هي مجرد أحكام معيارية فارغة من أي مدلول سواء على صعيد المعرفة أو المنفعة الانسانية. مع الملاحظة بأن الخبر في علم السيبرنتيكا الحديث Informatique يؤلف أحد عناصر المعرفة المتعلق بموضوع معلوم.

مصادر ومراجع

(*) إبراهيم، أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، مجمع اللغة العربية ـ المعجم الوسيط، ط 2، مصر، 1972، 1973.

– ابراهيم، زكريا، مشكلة الفلسفة، مصر، مكتبة مصر.

– ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل اليه، تحقيق احسان عباس، بيروت، دار الحياة.

– ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1960.

– إبن سينا، الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، 1947.

– ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1955.

- أبي البقاء، ايوب بن موسى، الكليات، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، 1975 .
- امام، عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، مصر، دار المعارف، 1968 .
- أمين، عثمان، ديكارت، ط. 3، مكتبة النهضة المصرية، 1953 .
- الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، ط. 2، بيروت، دار الاندلس، 1978 .
- بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، ط. 2، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979 .
- بوترو، اميل، فلسفة كانط، تر. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة، 1971 .
- بوخينسكي، جوزف، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر. عبد الكريم الوافي، ليبيا .
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، 1862 .
- الجوهري، مختار الصحاح في اللغة والعلوم، بيروت، دار الحضارة العربية.
- خلاف، عبد الوهاب، علم اصول الفقه، ط. 9، الكويت، دار القلم، 1970 .
- دائرة المعارف الإسلامية، تر. الفندي، الشنتاوي، خورشيد، يونس.
- رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية ـ الفلسفة الحديثة ـ تر. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977 .
- الزبيدي، تاج العروس، ليبيا، بنغازي.
- الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1965 .
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط. 1، 1971 .
- عبد الله، الملا، الحاشية في المنطق، 1294 هـ.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، معجم الفاظ القرآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق ـ المنطق التقليدي ـ ط 2، بيروت، دار الطليعة، 1979 .
- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط. 2، مصر، 1952 .
- القزويني، نجم الدين، الشمسية في القواعد المنطقية، د. ت.
- كولينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، تر. فؤاد كامل، مصر، مكتبة غريب، 1973 .
- الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر. فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، مكتبة الانجلو المصرية، 1963 .
- وهبه، مراد، يوسف كرم، يوسف شلالة، المعجم الفلسفي، ط. 2، القاهرة، 1971 .

مهدي فضل الله

خُرافَة

Superstition
Superstition
Aberglaube

الخرافة عبارة عن قصة قصيرة أو عن حكاية شعبية تلعب فيها الآلهة، بالمعنى الواسع للكلمة، دوراً رئيسياً أو أكثر من دور. تعود القصة أو الحكاية عادة إلى ماضي الشعب الذي وجدت فيه الخرافة وإن كان من الصعب تحديد الزمان الذي بدأت فيه. كذلك يصعب جداً تحديد الشخص أو الأشخاص الذين وضعوها. ذلك أنها تعاش كما لو كانت ابنة يومها، أي أن الإيمان بها مستمر دونما انقطاع. والخرافة وليدة مخيلة قوية وإن ظل هذا الخيال محصوراً بما هو حسي. وهذا ما يفسر الشبه الذي نجده بين الآلهة (آلهة اليونان مثلاً) وبين الانسان. كذلك تختلط فيها الدلالة بالصورة بحيث يصعب التمييز بين الشمس وبين إله الشمس. غالباً ما يتوارث الشعب (البدائي بشكل خاص) الخرافة وكأنها جزء من معتقداته الدينية. فهي بهذه الحال تعرض لنشأة الكون ولتدخُّل الآلهة. كما أنها تبدو أحياناً بشكل حكمي بحيث يكون طابعها العام تنظيم الحياة كونياً وأخلاقياً. وهذا ما دفع بعض المفكرين للبحث في مضمون الخرافة من الناحية الفكرية والفلسفية بعد أن اعتبرت سابقاً عبارة عن قصة دون مضمون، القصد منها التسلية ربما. والخرافة مهما كانت لم تصلنا حتماً بالشكل الذي هي عليه الآن بل لقد عدلت مراراً.

ركز البحث في بداية الأمر على المضمون الديني للخرافة. فدرست الخرافات المتوارثة عن المصريين والعبرانيين ثم لدى اليونان. وقد أثار الدارسون الأول الطابع البدائي، بل المتوحش الذي تنم عنه الخرافات إلا أنه ومع الدراسات التي ظهرت في الثلاثينات والتي ساهم كل من مالينوفسكي ولفي بريل بقسم وافٍ فيها، أصبح للخرافة دلالة أخرى وصارت تعتبر بمثابة احياء لحقيقة دينية يؤمن بها البدائي أو هي تمثيل لحقيقة اجتماعية أو أخلاقية يعتنقها البدائي ولا يجد له تعبيراً عنها إلاّ بشكل الحكاية الشعبية ذات الطابع الخرافي. إلا أن هذه الحكاية أو جملة هذه الحكايا لا يجب اعتبارها دون مضمون منطقي كما تبدو للمثقف بل ان لها منطقها الخاص. انها التمثيل الصحيح لمنحى التفكير لدى البدائيين.

كذلك خرج شتراوس الذي درس بدوره بنية الخرافة ليقول إن لها دلالة ما يجب أن لا تهمل بل يجب مقابلتها بسائر الخرافات ولدى سائر الشعوب. وبذلك استطاع شتراوس التحدث عن مجموعات من الخرافات تمثل بعضها البعد الديني في الحياة البدائية وتمثل الأخرى البعد الاقتصادي أو الأخلاقي أو الفلسفي. أتاحت هذه الدراسات المجال لظهور علم شبه مستقل، يستند إلى الأنثروبولوجيا والاتنوغرافيا، هو علم الخرافات Mythologie. وعلى أسسه تمَّ بحث العدد الهائل من الخرافات التي تتكاثر لدى الشعوب البدائية وغير البدائية.

كذلك تجدر الإشارة إلى استعمال الخرافة في ايضاح بعض الأطروحات أو الأفكار الفلسفية. كما نجد ذلك في بعض حوارات أفلاطون كقصة أهل الكهف في كتابه «الجمهورية» مثلاً. مثل هذه الحكايا قد تكون غير متوارثة إذ المقصود منها إيضاح الفكرة الفلسفية أو تمثيلها. وقد هاجم أرسطو هذه الطريقة في عرض الأفكار إلاّ أن هيغل قد دافع عنها واعتبر أن لأفلاطون أسباباً وجيهة حملته على استعمال الخرافة. إلا أن هذه الخرافة لا تعدو التمثيل الرمزي للفكرة المراد تبيانها.

أخيراً يجب أن يميز كذلك بين الخرافة والأسطورة. وبين الخرافة التي تروى على ألسنة الحيوانات. وهذه تكثر في الأدب ويراد بها التمثيل والحكمة والموعظة ولا دلالة تاريخية لها على الأبعاد الفكرية أو الدينية للشعب الذي ظهرت وسطه.

مصادر ومراجع

- Bruhl, Lucien Levy, La mentalité primitive.
- Bruhl, Lucien Levy, La mythologie primitive, P.U.F., 1963.
- Hegel, G.W.F., Leçons sur l'histoire de la philosophie, Traduit par J., Gibelin, Gallimard, 1954.
- Krappe, Alexandre H., La genèse des mythes, Payot, Paris, 1962.

جورج كتورة

إضافة

الخرافة في اللغة العربية تعني الحديث الكذوب أي غير الممكن واقعياً وعقلانياً. وتستعمل صفة للإنسان عندما يصل إلى سن متقدمة ويفسد عقله.

أما الخرافة في التاريخ الثقافي فترتبط مع الأسطورة. وربما كان للأسطورة مضمون فكري ـ ثقافي أكثر تعقيداً وتعبيراً خيالياً ـ واقعياً في آن معاً. وإذا كانت الخرافة مرتبطة بالحديث الشفهي غالباً فإن الأسطورة مرتبطة بالكتابة النصيّة.

أما الخرافة في الفلسفة فترتبط مع الخطاب المتهافت منطقياً ومعرفياً ووجودياً. لذلك الخرافة خطاب عقلاني معتم يمكن موازاته مع اللامعقول. فالعقل الخرافي مضاد للعقل العلمي والعقل الفلسفي معاً.

بصيغة مختصرة الخرافة هي الممكن اللامعقول في العقل. لهذا لا تصلح أفقاً للحرية لأنها هروب نحو الزائف. كما أنها لا تصلح حقلاً للإنشاء المبدع لأنها تستمد قوامها من استعمال مجاني للحديث ـ الشفهي. بالتالي هي تزييف لفعالية الكوجيتو بوصفها فكراً ـ تعبيراً ـ فعلاً.

ومع هذا لا يمكن تجاهل دور الخرافة في حياة الانسان الفكرية والثقافية، ولا سيما في العصور السابقة. وقد أخذ دور الخرافة يتضاءل في حياة الإنسان تدريجاً كما تؤكد التطورات الفكرية والثقافية في العصر الحديث.

التحرير

خَلْق

Création
Creation
Schöpfung

هو الإيجاد كما يقول التهانوي في «كشاف اصطلاحات الفنون»، لكن أغلب الدارسين يرون أنه الإيجاد وفق خطة أي بالتدبر. يقول أبو البقاء في «الكليات» إنه إحداث أمر يراعى فيه التقدير حسب إرادة الخالق وبهذا يكون مشتملاً على تعيين مقدر وقد جاء في سورة القمر آية 49 ﴿إنَّا كل شيء خلقناه بقدر﴾. ويرى ابن منظور في «لسان العرب» ان الخلق تركز على التقدير لا الإحداث من العدم ويستشهد بقول الله. ﴿اني أخلق لكم من الطين﴾ (سورة آل عمران آية 49). فهنا تقدير لا ايجاد من عدم. وعلى هذا يكفي في الخلق الهمّ بالشيء والعزم على فعله. وفي الخلق يتميز الله عن خلقه لأنه يجمع بين الوجود والماهية مصداقاً لقوله ﴿أفَمَنْ يخلق كمن لا يخلق﴾ (سورة النحل آية 17) والخلق الجديد عند الصوفية هو اتصال امداد الوجود.

والخلق ليس بالضرورة ايجاد من عدم، فمعظم الأساطير القديمة عن الخلق تتصور وجود مادة أولية منها يتم الخلق. وأساطير الخلق تصنف الى ستة أنواع: (1) الخلق بفضل كائن فائق عال. ويرى عالما الأنثروبولوجيا جورج فريز وإدوارد

تيلر ان هذه النظرية لا تظهر الا في مرحلة متأخرة من التطور الثقافي عند الشعوب. ولكن يعارضهما لانج عالم الفولكلور الاسكتلندي، إذ يرى ان هذه الأسطورة واردة عند جميع الشعوب في بدايات حضاراتها. وهذا الكائن السامي الفائق يتصف بعدة صفات: انه كله حكمة وهو سابق في الوجود على الخلق والخلق يتم من جانبه بوعي وتدبر ونظام، وخلقه تعبير عن حريته وهو متباعد عن خلقه، وعادة ما يكون إله السماء. وهو في خلقه للعالم يستهدف الخير ولكن يحدث أثناء الخلق نوع من الخطأ فيحدث انقطاع بينه وبين العالم المخلوق. ومن أبرز الأمثلة على هذا الأسطورة القائلة إن الله أو الكائن الأعلى خلق بيضة وفيها توأمان ذكر وأنثى، وقد خرج أحد التوأمين من البيضة قبل أوان النضج لأنه أراد أن يسيطر على العالم، فيحمل معه جزءاً من البيضة يخلق منه العالم ناقصاً ومن ثم يقضي الخالق على التوأم الآخر لإقامة توازن في العالم. (2) الخلق من خلال الصدور وهو فعل تلقائي لا يحتاج إلى مادة أولية للخلق. (3) الخلق من خلال والدَيْن للعالم يُتمثل لهما عادة بالأرض والسماء ويحدث العالم نتيجة زواجهما وعادة ما تسبقهما الفوضى. (4) الخلق من بيضة كونية وفيها يكون عادة توأمان يلدان العالم. (5) الخلق من خلال الغواصين بحثاً عن الأرض في الماء، ويتم بتصور وجود حيوان يغطس تحت الماء لإنقاذ جانب من الأرض يكون هو مولد العالم. ويلاحظ في هذه الأساطير انها لا تصف الخلق بل المولد من أبوين أوليين وان هناك افتراضاً بوجود مادة «معطاة» من قبل. ولكن الدين يتصور الخلق على أنه فعل الله من العدم كما في المسيحية والاسلام. والخلق في المسيحية متوقف على الله وليس الايجاد إلاّ المسالة الثانوية بالنسبة للحظة الخلق الأولى.

وتتصور المسيحية العالم على أنه قائم على مشروع استهدفه الله وإن الله بعد أن خلق الخلْق وجد أنه حسن. اما في الاسلام، فقد تصور الخلْق أيضاً على انه إيجاد من عدم وفق تدبر وتصميم. والله لا يخلق من العدم فحسب بل يخلق العالم والإنسان ويدبر للإنسان هذا العالم. وبعث الموتى يوم الدين هو خلق جديد ليس بأعجب من الخلق الأول، وخلق الله للإنسان دليل على قدرة الله وخلق ما يفيد الإنسان دليل على فضله. وأول ما خلق الله القلم وخلق آدم على صورته وذلك حتى يُعرف. يقول الحديث القدسي: «كنت كنزا مخفياً فأردت أن أعرف فبي عرفوني».

وقد اختلف الفلاسفة المسلمون في تصورهم للخلق وقدرة الخالق، فجهم بن صفوان وهو من أوائل المجبرة وصف الله بأنه القادر الخالق فحسب ونفى عنه جميع الصفات الأخرى. والمعتزلة أكدوا حكمة الله في خلقه أكثر من تأكيدهم لقدرته وإرادته. ويرون أن الله يخلق الخير فقط والإنسان حر خالق لأفعاله. وكان النظّام يرى أن الله لا يخلق الا ما هو خير وأن خلقه عقل. ونفى الجاحظ قدرة الله على إفناء العالم المخلوق. وكان الأشعري من المؤمنين بتجدد الخلق كل لحظة، فالله يخلق العالم في كل لحظة خلقاً جديداً. أما المتصوفة فكانوا يرون إن خلق الله للإنسان على صورته أجلّ خطراً من خلق عالم المادة.

والتصور الديني للخلق كان من أجل منع عبادة الطبيعة كما ان الخلق يوجه النظر الى فكرة الخالق المجاوز للطبيعة كما انه يرغمه على النظر بحرية لبعض جوانب العالم الطبيعي نفسه. كما ان الخلق يظهر محبة الله وفضله لأنه مستغن عن العالم.

وخلق العالم من العدم يثير عدة تساؤلات: هل الله كان موجوداً قبل العالم ثم (فجأة) خلق العالم في لحظة من الزمن (اعتسافاً)؟ ماذا كان الله يفعل قبل الخلق؟ لماذا خلق العالم في تلك اللحظة التي خلقه فيها؟ كيف يمكن أن يوجد زمن قبل وجود أحداث؟ وقد حل القديس أوغسطين 354 - 430 هذا الإشكال بقوله إن الزمن والعالم بدأ معاً. وهناك تساؤل آخر: هل كفّ الله عن العناية بالعالم بعد الخلق؟ يرى كثير من الفلاسفة ان الله اذا كف عن رعايته فإن العالم سيكف عن الوجود.

أما التساؤل عن هل يُخلق العالم بالمباشرة أم بواسطة فقد اختلف فيه المفكرون الإسلاميون. فابن سينا يرى أن المادة لا تصدر عن الله بل الذي يصدر هو المقولات وذلك تنزيهاً لله. والكندي يرى ان هناك وسائط في فعل الخلق، والنفس متوسطة بين العقل الإلهي والعالم المادي. وكان التوسط في اليهودية متمثلاً في يَهْوَه والتوسط في المسيحية متمثلاً في يسوع. أما اخوان الصفا فيرون ان العالم كله صادر عن الله بالفيض، لكن الصدور نفسه له مراتب هي: العقل الفعّال، العقل المنفعل، الهيولى الأولى، الطبيعة الفاعلة، الجسم المطلق، عالم الافلاك، عناصر العالم السفلي، المعادن والنبات والحيوان. غير أن إبن رشد تفرّد بنفي الايجاد من العدم فكل ما هنالك هو خروج من القوة إلى الفعل والعالم كله متحرك منذ الأزل وتأثير الله في العالم يحدث بتوسط العقول المحركة للأفلاك.

ولا تفترض النظريات العلمية إلاّ فرضين: الأول بداية

للكون وهي خلق فريد؛ والثاني يتحدث عن الخلق المستمر دون حديث عن للمصدر الأول للخلْق.

مصادر ومراجع

- أبو البقاء، الكليات.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.

- Barth, K., Churh Dogmatics, 1959.
- Brunner, E., Dogmatics, 1952.
- Ellade, M., Le mythe de L'etemel retour, 1949.
- Longe, C.H., Alpha, The Myths of Creation, 1963.
- Manitz, M., Space, Time and Creation, 1957.
- Nasr, S.H., An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, 1964.
- Tillich, P., Systematic Theology, Vols I & II, 1951 - 1953.
- Weiz Socher, C.F. Von, Creation and cosmogony 1964.
- Weiz Socher, C.F. Von, The Relevance of Science.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

خُلود

Immortalité
Immortality
Unsterblichkeit

خلد يخلد خلوداً في اللغة دام، ويقال الخلود بمعنى تبري الشيء من اعتراض الفساد، وبقاؤه على الحالة التي هو عليها، وكل ما يتباطأ عنه التغيير والفساد تصفه العرب أيضاً بالخلود.

أما في المصطلح فيطلق الخلود في مجال الفلسفة على المذاهب التي تقرر بقاء النفس بعد الموت، على أساس أن النفس الانسانية مبدأ متميز من البدن لا يفنى بفنائه. وفي مجال الدين على عقيدة بقاء النفوس الانسانية في حياة أخروية، إما في حالة نعيم (الجنة)، أو في شقاء (النار)، ففي الإسلام مثلاً يكون الخلود في الجنة بمعنى بقاء الأشياء على الحالة التي هي عليها من غير اعتراض الفساد عليها، قال تعالى: ﴿أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون﴾. ﴿أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾.

وقد تحدث قدماء المصريين عن بقاء النفس والجسد بعد الموت في حياة أخروية، وفي الفلسفة اليونانية كان افلاطون أبرز الفلاسفة الذين تحدثوا عن خلود النفس، وقد بين ذلك في محاورة «فيدون»، والتي ربط فيها بين سعادة النفس الأخروية وتحرر الانسان في حياته من شهوات البدن وملذاته.

أما أرسطو فقد جعل النفس الناطقة صورة البدن تفنى بفنائه، وقد اختُلف فيما بعد، خصوصاً عند بعض الاسلاميين، حول قضية فناء النفس بفناء البدن عند أرسطو، فقيل إنه لم يقصد فناء النفس الناطقة، وإنما النفس الحيوانية، وإلى مثل هذا الرأي يذهب ابن سبعين في «الكلام على المسائل العقلية». والواقع أن أرسطو يضع النفس والجسم جزئين لجوهر واحد متحدين اتحاد الهيولى والصورة، لا جوهرين تامين كما يفعل افلاطون.

وقد تناول المتكلمون في الاسلام قضية الخلود بالتفصيل على اختلاف فيما بينهم بصدد التفاصيل المتعلقة به، وقد دار جدل بينهم حول البعث، فأهل السنة يرون أن الله يبعث الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الأرواح إليها، وقد رأى الغزالي أنه ليس ضرورياً أن يعاد البدن القديم وانما يمكن أن يكون بدناً آخر، وينكر المتكلمون فكرة التناسخ أي انتقال النفس من بدن إلى بدن؛ وكذلك دار جدل بينهم حول وجود الجنة والنار، هل هما موجودتان مخلوقتان الآن، فذهب أهل السنّة إلى القول بأنهما موجودتان الآن، ولا تفنيان ولا يفنى أهلهما. على حين قال جمهور المعتزلة إنهما تخلقان يوم الجزاء، وذهب الجهمية الى فناء الجنة والنار وفناء أهلهما. وكذلك اختلف المتكلمون في مسألة الخلود في النار بالنسبة لمرتكب الكبيرة. فقال الخوارج إنه يخلّد فيها، وقال المعتزلة إنه يخلّد فيها لكن عذابه يكون أقل من عذاب الكفار، وقال أهل السنة إنه يدخل النار ليعذب بقدر ما فرط ثم يخلد في الجنة بعد ذلك، لقوله (ص): حرمت النار على من قال لا إله إلا الله.

أما فلاسفة الاسلام، فقد التزموا جميعاً بعقيدة الخلود الاسلامية، ولم يضطرب فيها إلا الفارابي، فهو في «آراء أهل المدينة الفاضلة»، يفرّق بين النفوس التي أدركت السعادة وأخذت بأسبابها وهي وحدها النفوس الخالدة، وبين النفوس التي تحتاج الى الجسم وتبقى متعلقة به، فإذا جاء الموت انحلّت مع الأجسام وفنيت، ويسمي الفارابي أصحابها بالصائرين الى العدم على مثال ما تكون عليه البهائم والسباع والأفاعي، وهناك نفوس متوسطة بين هذه وتلك. ولكن الفارابي في مواضع أخرى من بعض مصنفاته يقرر أن النفس جوهر روحي مفارق، وأن النفس الناطقة من حيث هي عقل بالفعل مفارقة للمادة وتبقى بعد الموت وليست قابلة للفساد وهي جوهر أحدي، وهي الانسان على الحقيقة. وقد وجه كل من ابن طفيل في «حي بن يقظان»، وابن سبعين في «بدّ

العارف» نقدهما الى الفارابي لاضطرابه في تقرير خلود النفس.

وعقيدة الخلود، بمعنى التأكيد على أن النفس تبقى بعد الموت بصفاتها التي كانت لها، والتي تحدد شخصيتها، هي أيضاً عقيدة مسيحية، وهي فكرة أساسية في المذهب الروحي التقليدي؛ وتوجد فكرة الخلود أيضاً في المذهب الكانطي، وهي مما يقضي به العقل العملي. وفي رأي كانط أن من الممكن للكائن المحدود أن يحقق التكمل الأخلاقي في صورة تقدم غير محدود نحو القداسة، وهذا يقتضي الخلود.

أبو الوفا التفتازاني

خَيال

Imagination
Imagination
Phantasie - Einbildungskraft

الخيال في اللغة بمعنى الصورة التي تُرى في الحلم أو تُخيل في يقظة كما في المنتخب. ويُطلق الخيال أيضاً ـ كما جاء في «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي ـ على القوة الباطنة التي تحفظ الصور اذا غابت تلك الصور عن الحواس الظاهرة. ويطلق الخيالي على الصورة المرتسمة في الخيال المتأدية اليه من طرق الحواس وقد يُطلق على المعدوم الذي اخترعته المتخيلة وركّبته من الأمور المحسوسة، أي المدركة بالحواس الظاهرة. وعليه فإن التخيل هو ادراك الصور الخيالية.

يتحدد التخيل إذن بوجه عام بأنه العملية الذهنية التي تتولّد عنها الصور. وقد تنشأ هذه الصور الذهنية عن عملية استرجاع الإحساسات في حال غيبة الأشياء التي استثارت هذه الإحساسات، وعملية استحضار صور الأشياء التي سبق أن أدركناها يُعرف بالتخيُّل الاسترجاعي: كأن نستحضر الأشكال والألوان التي سبقت رؤيتها أو الأصوات التي سبق سماعها وكذلك فيما يختص بالروائح والطعوم والملموسات. كما قد تنشأ الصور الذهنية عن عملية خلق على غير مثال من صنع مخيلتنا، وهو ما يُعرف بالتخيُّل الإبداعي الذي ينشىء الإنسان من خلاله الآيات الفنية ويطور العلوم والتقنيات. يرتبط التخيُّل الإسترجاعي إذن ارتباطاً مباشراً بإدراكاتنا فيما يقوم جوهر التخيل الإبداعي على تخطي العالم المحسوس.

تباينت الأنظمة الفلسفية المختلفة حول طبيعة الوظيفة التخيلية ودورها في تكوُّن المعرفة. فقد ذهب بعض الفلاسفة الى ان الصورة نسخة صادقة عن الإحساس وترتبط ارتباطاً متجذراً بالجسد رغم انها قد تولد بتأثير الارادة على الدماغ، فيما ذهب فلاسفة آخرون الى أن الصورة تتخطى الادراك وتتخذ طابعاً ذهنياً صرفاً.

تقدِّم النزعة الحسية عند أبوقراط مثالاً مباشراً للخلط التام بين التخيل والادراك. فالتخيل عنده نوع من الرؤية البصرية: ذلك ان ظاهر الأشياء يرسل بلا انقطاع ذرات تولّد عن طريق احتكاكها بالعين الرؤية. وتحتفظ هذه الذرات بشكل الأشياء التي انبثقت عنها وبذلك تعلمنا الرؤية عن طبيعة هذه الأشياء. الا ان بعض الذرات الدقيقة تجتاز أعضاء الحس وتصل الى الذهن لتكوِّن فيه صور الأشياء في غيبة هذه الأخيرة. أما النزعة الحسية الرواقية فتقيم اختلافاً بالدرجة بين الصورة والاحساس. فالإحساس يصاحبه فعل الارادة أو التصديق، أي هذا التصور المصحوب بحكم الذي يؤكد اتفاق التصور الذي نكوّنه عن الشيء مع الشيء نفسه، فيما لا تقتضي الصورة تدخُّل الإرادة ولا قوة لها بذاتها على توليد التصديق.

في المنحى ذاته تؤكد الفلسفة الديكارتية على ان الصورة انفعال الجسد: فالصور أشياء مادية تعرض للعقل كما تعرض الأشياء الخارجية للحواس. إنها صور مادية مرسومة في كياننا العضوي وهي آثار لمرور «الأرواح الحيوانية» في الأعصاب والدماغ. وتشكل الصور بهذا المعنى برهاناً على وحدة الروح والجسد. إلا أن بعض الصور ينشأ ـ حسب ديكارت ـ بفعل الإرادة، ويتخذ التخيُّل في خلقه الإرادي الذي يتمثل في الصور المجردة مظهر السند للادراك العقلي، فيما يشكل التخيل بوصفه انفعالاً للجسد مصدراً خطراً للضلال.

وبهذا المعنى الأخير يعتبر سبينوزا ان التخيل قوة لا أخلاقية. فالتخيل في نظره يقوم في أساس الأفكار غير المطابقة للواقع وفي مصدر الاهواء التي تستعبد الإنسان: «للهوى علّة خيالية، فنحن نحس الفرح أو الحزن لأننا نتخيل ان وجودنا قد تزايد أو تناقص لا لأننا نستطيع حقاً أن نميز طبيعة الشيء الذي سبَّب الفرح أو الحزن عن طريق معرفتنا له بواسطة العقل معرفة مطابقة».

خلافاً لما تقدم تؤدي الصورة الذهنية في النظرية الكانطية للمعرفة دوراً متمايزاً عن الاحساس. يرى كانط ان الصورة جسر يربط بين الحساسية والادراك العقلي. فالحواس تؤمّن

مادة المعرفة فيما تؤمِّن التوليفات القبْلية للادراك العقلي شكلها، ويسهم التخيل الذي يربط بين هذين المصدرين المتنافرين للمعرفة في أحدهما كما يسهم في الآخر. والتخيل في نظره تنوُّع ونظام في التنوع. فهو تنوُّع لأنه يعيد انشاء الأوجه الكيفية للإحساسات، وهو نظام لأنه يؤالف في ما بينها طبقاً لحواصر شكل الزمن، هذه الحواصر التي تتمثل في الصيغ المتخيلة: القبْل والبعد والآنية.

أقرت الفلسفة الكلاسيكية في المرحلة الكانطية إذن بخصوصية عملية التخيل وأبرزت الفرق بين الإحساس والصورة. بيد ان المدرسة الإرتباطية التجريبية التي سادت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في انكلترا (هيوم خاصة) وفرنسا (تان خاصة) عادت فاعتبرت أن الصورة الذهنية ليست إلاَّ أثراً متبقياً من الادراك أو مادة بديلة للإدراك أو انعكاساً للشيء يدوم في الذهن بعد غيبة هذا الشيء. لقد نظرت هذه المدرسة الى الذهن بوصفه حالة فاترة، غير نشطة تتلقى المنبهات الناشئة عن الأشياء تلقياً سلبياً. وعليه فلكل احساس صورة تقابله هي نسخة صادقة لهذا الإحساس غير انها أقل وضوحاً منه: فالصورة البصرية هي بمثابة كليشيه (روشم) احتفظت بها الذاكرة، كما أن الصورة الحركية هي بمثابة تسجيل للحركة. لِمَ لا نعتبر الصور إذن صوراً حقيقية ولا نخلط بينها وبين الإحساسات؟ تقيم المدرسة الإرتباطية التجريبية تعليلاً لذلك فرقاً في الشدة أو الحدة بين الإحساس والصورة: فالصورة استرجاع موهن (مضعَف) للإحساس في غيبته.

خلافاً للمدرسة الإرتباطية شددت أعمال عالم النفس الفرنسي بينيه ومدرسة ورزبورغ Wursbourg الالمانية في علم النفس على القرابة القائمة بين استدعاء الصورة والعمل العقلي الذي يؤدي الى تكوُّن الفكرة. ذلك ان استدعاء الصورة يتضمن جهداً عقلياً حقيقياً: فالصورة لا تظهر في المجال الذهني دفعة واحدة «كما لو كنا نفتح جراراً توجد فيه صورة فوتوغرافية»، بل يتطلب استدعاؤها عملاً عقلياً تحضيرياً يكون فيه الوعي في حالة انتباه موجّه. وتؤدي الصورة الذهنية - حسب مدرسة ورزبورغ - دوراً مساعداً للتفكير المجرد، أي أنها تساعد على تكوين الفكرة العامة، وذلك لأن الصورة بوصفها متعينة في المكان توفر للعناصر التي تؤلف حقل الفكرة أساساً في الواقع العياني. الا ان مدرسة ورزبورغ تؤكد من جهة أخرى اننا نستطيع أن نفكر بدون الصور، لا بل ان المخيلة لا تؤدي إلاَّ دوراً محدوداً في العمل الفكري.

لقد أسهمت الفلسفة الظاهراتية اسهاماً متميزاً في تحديد الطابع الحقيقي للصورة الذهنية وفي التمييز بينها وبين الادراك. تعتبر الفلسفة الظاهراتية ان تحليل «المدرَك» و«المُتَخَيَّل» يتعين أن ينطلق من فعل الوعي حين يدرك وفعل الوعي حين يتخيل لا من محتوى الادراك ومحتوى الصورة. فلا يوجد في الوعي ادراكات وصور، إنما الوعي فعل ينزع الى شيء خارج عنه: «فالوعي وعي بشيء ما» حسب التعبير الشهير لهوسرل. على ذلك يشكل الادراك والتخيل موقفين مختلفين للوعي ولا يمكن لأحدهما ان يختزل في الآخر، لا بل ان كلاً منهما يستبعد الآخر: فالتخيل وعي بشيء غائب أو غير موجود فيما يقوم الادراك على تصور شيء حاضر. يلاحظ ج. ب. سارتر في كتابيه «التخيل» و«المُتخيَّل» أن موضوع الإدراك موضوع «يلتقي» به الوعي، اما موضوع التخيل فموضوع يعرضه الوعي لذاته، إنه الوعي الذي نمتلكه عن هذا الموضوع. فأن نتخيل شيئاً من الأشياء يعني ان نفكر بهذا الشيء بوصفة شيئاً غائباً لا وجود له في الحاضر، أي بوصفه عدماً. «فالصورة تكتنف عدماً ما» حسب تعبير سارتر. على ذلك تتمثل الصفة الأساسية للوظيفة التخيلية في انها نشاط تلقائي خلاق. ذلك ان الوعي في فعله التخيلي قادر على أن يعطي لنفسه موضوع تخيله، لذا فإنه يشكل في هذا الفعل قصداً خيالياً: فنحن نتخيل ما نشاء وحين نشاء. وينشأ عن ذلك فرق آخر بين الشيء الواقعي والشيء المُتخيَّل: فالشيء المدرك تحده حواصر وعلاقات متنوعة فيما لا تحد الشيء المُتخيّل الا الحواصر التي يضفيها الوعي على هذا الشيء.

والواقع أن هذا التحليل الظاهراتي إذ يفسر التمييز الذي نقيمه بعفوية بين الواقعي والخيالي فإنه لا يفسر بالضبط الخلط الذي ينشأ بين الواقعي والخيالي في أحلام النوم والهلوسات مثلاً. فمن غير الممكن طبعاً أن نتبيَّن قصدية للوعي في الحلم والهلوسة. فالأحلام ألوان من الصور الذهنية يراها النائم وتنطوي على معان. وتنتظم هذه الصور وفقاً لمنطق مخصوص تحكمه أساساً الميول اللاواعية، وهو منطق الأحلام الذي يختلف عن المنطق الذي تسير بمقتضاه أفكارنا أثناء اليقظة. أما الهلوسة فهي اضطراب يتمثل في الافاضة بالتخيل بدون إرادة المريض ولا يمكن أن نضفي عليه قصداً واعياً، وكذا في اضطرابات التخيل الأخرى التي يدرسها الطب العقلي كالهذيان والتخريف والهستيريا ومرض اختلاق الأكاذيب وغيرها.

لقد استأثرت العلاقة بين التخيل والوظائف العقلية الأخرى ولا سيما التذكر والتفكير باهتمام خاص. فمن مراحل التذكر استحضار صور الأشياء بدون تحديد موقع هذه الصور في الزمن الماضي، أي ما يعرف بالتخيل الاسترجاعي. الا انه يجب التمييز بين الصورة والذكرى: فالذكرى تكون مصحوبة بالوعي بأنها جزء من الماضي فيما يظهر للوعي ظهوراً خادعاً ان الصورة المتخيلة جزء من الحاضر. أضف ان التذكر قد يحدث دون أن يكون مصحوباً بصور كأن أتذكر اني سمعت هذا الشخص سابقاً دون أن استحضر الصورة السمعية لصوته. كما ان للتخيل صلة وثيقة بالتفكير وخاصة بالتفكير المبدع، فيؤدي التخيل دوراً مهماً في الاختراعات العلمية ووضع الفروض واصطناع الوسائل للتحقق من صحتها. بيد ان التفكير - فوق ما بينه وبين التخيل من فروق مهمة - قد يتواصل دون الاستعانة بالصور الذهنية.

ويحتل دور التخيل الابداعي في الفن أهمية خاصة. فمن النادر في الفن الابداعي أن تكون الصورة المستحضرة نسخة مطابقة للأحداث والأشياء الواقعية ومن عوامل التحوير ما تركبه مخيلة الفنان من صور انطلاقاً، ربما، مما كان قد أدركه بسمعه (الموسيقي) أو بصره (الرسام).

مصادر ومراجع

- Bachelard, Gaston, L'air et les songes, José corti.
- Bernis, Jeanne, L'imagination, P.U.F. Coll. Que Sais-je?
- Sartre, Jean-Paul, L'imagination, P.U.F. L'imaginaire, Gallimard.

كمال بكداش

خَيْر

Bien
Good
Gut – Das Gute

الخير هو أساس مبحث الأخلاق، وهو غرض أفعال الإنسان جميعها كما جاء في كتاب أرسطوطاليس «الأخلاق إلى نيقوماخوس» حيث يقول: «كل الفنون وكل الأبحاث العقلية وجميع أفعالنا، وجميع مقاصدنا الأخلاقية تظهر أن غرضها شيء من الخير نرغب في بلوغه. وهذا ما يجعل تعريفهم للخير تاماً إذا ما قالوا إنه موضوع جميع أفعالنا».

والخير يقال مقابل الشر، ويقصد به الفعل الذي يحقق الرضا والاشباع لما فيه من نفع أو مصلحة أو ما يجلبه من لذة وسعادة، أو لاتفاقه مع القواعد الإلَهية. ولفظ خير بالانكليزية Good يتصل بلفظ Gut بالألمانية وهو يطلق على كل ما يحقق هدفاً:

أولاً - وجهات النظر التقليدية للخير:

1 - التصور الموضوعي:

1 - الخير في هذا التصور مبدأ عام، مطلق، ثابت في كل مكان وزمان فهو عند أفلاطون 428 - 348 ق.م. ذروة العالم المثالي والمبدأ الأسمى الذي ينظم الموجودات. وأفلاطون يضع الخير فوق الوجود، ويرى أن كل الغايات تنتمي إلى درجة واحدة تصاعدية بفعل حب موضوع سام هو الخير الأقصى، ونستطيع أن نميز بين مستويين للخير عند أفلاطون: الخير الأقصى مثال الخير، والخير الإنساني الذي أثار الجدل بشأنه الكلبيون والقورينائيون، وكان أفلاطون في محاورة «فليبوس» مستعداً لمناقشته معهم وهو خير محسوس ينتمي إلى مجال حياة الإنسان الواقعية. ورغم وجود هذين المستويين للخير عند أفلاطون، إلا أنه يجعل للخير وجوداً أنطولوجياً فهو مثال مفارق مستقل، لذلك تطلق على نظريته (النظرية الموضوعية للخير). ومع اختلافات طفيفة نجد هذا التصور لدى أرسطو 384 - 322 ق. م. ولدى القديس توما الأكويني 1225 - 1274 الذي يعتقد أن كل عمل أو حركة موجهة نحو كل غاية أو خير ما، ويتمثل هذا الخير عند الكائنات الناطقة في التفكير الذي يمكن له الانتباه وتقصد إليه الإرادة. والله وحده هو السبب والعلّة الأولى لكل موجود والمبدأ الثابت لكل حركة، ونحوه تتجه كل الموجودات بحق وهي تنشد الخير، فالخير الأقصى للإنسان هو الله.

ويرتبط بهذا التصور الموضوعي للخير، رأي الرواقية في التطابق مع الطبيعة كما يتلخص ذلك في عبارة زينون «الحياة وفقاً للطبيعة» Con Venienter Nature Vivre ومن هذا يتضح أن الفلسفة اليونانية والوسيطة تربط الخير بالوجود، إلا أن ذلك تم بصبغة دينية عن طريق التوحيد بين الخير الأقصى والعلة الأولى.

ويمكن أن نجد نموذجاً معاصراً للتصور الموضوعي للخير لدى جوزيا رويس J. Royce المثالي الأميركي في «فلسفة الولاء» حيث يعطي لكل مظهر من مظاهر الولاء وجوداً موضوعياً خيراً.

ب ـ الإرادة الخيِّرة: هـذا المفهـوم للخير الذي يعـد محور الأخلاق يقـابـل مفهـوم الواجـب عنـد كـانـط الذي يجعـل من الأخلاق دراسة للالزام. ودراسة الخير تكشف عما ينبغي السعي إليه، أي أهداف السلوك وغاياته المثلى، بينما دراسة الالزام تعنى بما ينبغي عمله، أي بالطريقة التي يجب بها تحقيق هذا الخير. فاهتمام كانط الأسـاسي ليس الخيـر بـل الواجب. ففي أخلاقه الصوريـة لا يتحـدث عـن الخيـر ولا يحاول تحديد المقصود به، بل يقدم بدلاً من ذلك مفهوم الإرادة الخيِّرة باعتبارهـا المبـدأ الأخلاقـي الأول وأسـاس الأخلاقيـة. « فالإرادة الخيِّرة هي فقط ما يمكن أن يعتبر خيراً بلا قيد ولا شرط، من بين موجودات هذا العالم». صحيح أن هناك عطايا طبيعية كالذكاء والإرادة ونعـم الحـظ كـالمـال والشرف والسلطة، لكنها في نظر كانط « ليست خيرات في ذاتها لأنها يمكن أن تستخدم للخير أو للشر ».

جـ ـ الخير والشر العقليـان: ويمكـن أن نعـرض لمفهـوم الخير في الفكر العربي الإسلامـي الذي يتبيـن فـي مـوقـف المعتزلة خاصة في نظرية الحسن والقبح العقليين. فالحسن هو الخير، والقبح هو الشر. وهمـا عنـد المعتـزلـة أهـل العقـل والتفكير الحرّ في الإسلام خصائص للأشياء نتـوصـل إليهـا عقلاً لأنها عامة وكلية. ولكي نعرض موقفهم سنتعرض أولاً للموقف المضاد عند أهل السلـف وعلمـاء الحـديـث الذيـن أرجعوا الخير والشر إلى إرادة الله، فالخير هو ما حسنه الشرع وأثنى عليه، والشر ما قبحه الشرع ونفر منه، وعلى ذلك، فلو أمر الشارع بالكذب لكان خيراً، ولو نهى عن الصدق لكان شراً. وعند المعتزلة في الأفعـال سمـات وخصـائـص ذاتيـة تجعلها خيراً أو شراً، والله يأمر بالخير لأنه حسن في ذاته، وينهى عن الشر لأنه في ذاته قبح. وعلى ذلك، فالعقل بطبيعته استطاع أن يميز بين الخير والشر قبل ورود الشرع بهما. ونجد هذا الموقف حديثاً لدى أفلاطوني كمبردج الذين كانـت لهم وجهة نظر المعتزلة، مقابل موقف كل من دونزسكوت، ووليم أوكام وغيرهما من علماء اللاهوت الذين اتخذوا وجهة نظر قريبة من رأي الأشاعرة.

2 ـ التصور الذاتي:

وهو تصور الإتجاهات الطبيعية والحسية والتجريبية التي ترى أن الخير والشر مفاهيم نسبية اصطلح الناس عليها خلال تجاربهم أو حياتهم المشتركة والظروف التي تحيط بهم، ومن هنا اختلفت باختلاف المجتمعات فـي كـل زمـان ومكـان.

ويمكن أن نجد نماذج لهذا التصور لدى كل من: بنتام وجون ستيورات مل أصحاب مذهب المنفعة العامة Utilitarism وكذلك كل من السفسطائية والقورينائية والأبيقورية قديماً.

فعند جيرمي بنتام Jermy Benthan 1748-1832: الطبيعـة وضعت الجنس البشري تحت حكم سيدين حاكمين « الألم والسرور » كما جاء في كتابه « مبادىء الأخلاق والتشريع ». وجون ستيورات مل J.S. Mill 1806 ـ 1832 يبدأ بتأكيد أن السؤال عن الخير هو سؤال بخصـوص الأشيـاء المـرغـوبـة. ويضيف أن الدليل الوحيد الممكن على أن الشيء خير هو أن الناس بالفعل ترغب فيه. ويستنتـج مـن ذلـك « أنـه لا شيء مرغوب في الحقيقة سوى السعادة ». وتظهر الاختلافات جلية في تعريف الخير واختلاف هذا التعريف لدى فلاسفة العصور الحديثة في مذهب المنفعة الفردية لدى هـوبـز، أو نظـريـة التطور فـي الأخلاق عنـد دارون وسبنسر وهكسلـي ونيتشـه وغيرهم. وكذلك لدى أوغست كونت ودوركايـم أصحـاب الأخلاق الاجتماعية في الوضعية الفرنسية، ولدى ليڤي بريل وغيرهم. ويضاف إليهم موقف البراغماتية النفعي في أميركا. كذلك يمكن أن نذكر أصحاب مـذهـب الحـاسـة الخلقيـة شافتسبري وهاتشنيون وكذلـك فلسفـة بتلـر التـي تتحـدد انطلاقاً من مفهوم الضمير.

ثانياً ـ النظريات المعاصرة والميتا ـ أخلاقية في الخير:

ومقابل النظريات التقليدية السابقة في الخير نجد النظريات المعاصرة تتخذ موقفين أساسيين متعارضين في دراسة الخير أحدهما يحدد للخير علماً ويعترف بـه كمجـال للـدراسـة والبحث والآخر ينكر إمكانية هذه الدراسة وهمـا مـا يطلـق عليهما موقفا الإدراك واللاإدراك. الموقف الأول هو امتداد للتصورات الفلسفية التقليديـة فـي الخيـر، والثـانـي يتعلـق بالنظريات الميتا ـ أخلاقية، وداخل كـل منهمـا اتجـاهـات فرعية.

في الموقف الادراكي نجد اتجاهين فرعيين هما: الاتجاه التجريبي أو الطبيعي من جهة، والإتجاه الحدسي من جهة ثانية. ويرى الاتجاه الأول وهو السائد في الولايات المتحدة الأميركية ويمثله جون ديوي J. Dewey ورالف بيري R.B. Perry ويرى أن الخير رغم اختلافه عن الحقائق العلمية إلا أنه يتفق مع هذه العلوم في أنه يستند إلى الملاحظة والتجريب، بينما اتجاه الحدسيين الذيـن يقبلـون جـانبـاً مـن المنـاهـج التجريبية في الأخلاق يؤمنون بأن دراسة الخير يجب أن تتم

بالالتجاء إلى الحدس السابق على التجربة، ويمثل هؤلاء الفلاسفة الانكلز: جورج أدوار مور، ر. برود، أ. س. يونغ، ديفيد روس ويقبل هذا الموقف باتجاهيه افتراض أن هنالك علماً للخير وإن كان نوعاً خاصاً من العلم ويوضع كل منهما تحت عنوان الموقف الادراكي.

ومقابل هؤلاء نجد «الموقف اللاإدراكي» ويضم اتجاهات متعددة مثل: الوضعية المنطقية، المدرسة الانفعالية، فلاسفة اللغة العادية. والوضعية المنطقية يمثلها آير A.J.Ayer وشليك 1882 ـ 1936 وهربرت فايجل، وكارناب R. Carnap وهي ترى: أن أحكامنا حول الخير هي مجرد تعبير عن حالة عقلية تشير إلى حبنا لنوع معين من السلوك مع رغبتنا في أن يتبعه غيرنا من الناس، وعلى ذلك فهي أوامر في صورة لغوية مضللة. لا توصف بالصدق أو الكذب؛ أي ليس لها معنى يدرك.

ويرتبط بالوضعية المنطقية موقف المدرسة الانفعالية التي اتخذت اسمها من التفرقة بين الادراك والانفعال. ومن أهم المدافعين عنها ريشنباخ، ل. ستفنسون الذي أحكم صياغة أحكامها. وترى هذه المدرسة أن المفاهيم الأخلاقية كالخير والشر ذات معنى وجداني عاطفي وليس له معنى تصوري. فالطابع الانفعالي هو السمة المميزة لمعنى الخير والألفاظ الخلقية. فالخير يشير إلى مشاعر وأحاسيس المتكلم وقدرته على استثارتها لدى السامع.

ثم يأتي موقف فلاسفة اللغة العادية الذي يتفقون على أن أهم وأخص وظائف تعبير مثل الخير أو الجميل هو أنه يسهل تأدية فعل من الأفعال، وهم متأثرون بفتجنشتين وجورج مور ومعظمهم من أكسفورد وهم تولمان، ر. م. هير، شوارت هامبشير، ج. ل. أوستن، وتمثل هذه الاتجاهات السابقة الموقف اللاإدراكي.

ويتفق التقسيم السابق (الادراكي واللاإدراكي) لنظريات الخير مع تقسيمها إلى نظريات معيارية، ونظريات ما بعد المعيارية. الأولى هي التي تتناول أحكام الخير والقيمة وتطلعنا على ما هو خير أو ماله قيمة، والثانية ما بعد المعيارية وهي التي تأخذ على عاتقها مهمة تحليل أحكام الخير والقيمة والتقييم؛ أي أنها لا تأخذ على عاتقها مهمة وضع أحكام الخير ولا ما ينبغي أن يكون.

مفهوم الخير اللامعرف

وهناك موقف متميز يعبر عنه جورج مور في كتاباته الأخلاقية المختلفة: «أصول الأخلاق» 1903، «الأخلاق» 1912، ثم دراستيه عن «طبيعة الفلسفة الأخلاقية» و«تصور القيمة الذاتية» اللتين نشرهما فيما بعد في كتابه «دراسات فلسفية»، ثم بحثه «هل الخير صفة؟» 1932، وفيها يهاجم الاتجاهات المختلفة التي تجعل الخير صفة طبيعية يمكن ادراكها كأية صفة تجريبية، ويقدم نظرية في «الخير اللامعرف». وطبقاً لوجهة نظره، فإن الخير أو الحق سمة خاصة لا تتغير، وغير طبيعية لأنها ليست شيئاً جسمياً أو عقلياً، وبهذا فهي لا يمكن أن تلاحظ في التجريب ولكنها تعرف بالحدس، وفي هذه الحالة فهي تبدو وكأنها شيء فريد، غير قابل للتحليل. إنها انطباع بسيط مثل الأصفر، وكما لا يمكنك بأية وسيلة أن تشعر أي فرد لا يعرف عنه شيئاً ما هو الأصفر؟ فكذلك لا يمكنك أن تشرح ما هو الخير.

وينتقد بيري الواقعي الجديد الأميركي هذا الموقف بقوله: «في مناقشة طبيعة الخير والقيمة أجد نفسي غير متفق مع بعض الواقعيين الجدد، ممن كنت أتمنى أن أتفق معهم مثل مور ورسل حيث يتفقان على أن الخير صفة لا يمكن تعريفها تتصل بالأشياء مستقلة عن الوعي». وعلى الرغم من كثرة الكتب التي وضعت دفاعاً عن هذه الفكرة أو هجوماً عليها، إلا أنها لا تتطلب أية حجة. فإذا كان الخير الذي لا يقبل التحليل موجوداً داخل نطاق الرؤية العقلية، فيلزم عن ذلك إمكانية وضعه في بؤرة تمكن من إدراكه ولا حيلة لشخص لا يستطيع أن يجده (الخير) إلا أن يستنتج أنه لا يوجد شيء كهذا وبخاصة إذا كان أنصار هذه النظرية لا يتفقون على ما يجدونه.

ثالثاً ـ مفهوم الخير في اطار نظرية عامة للقيمة:

ومقابل الاتجاهات السابقة يقدم بيري في نظريته العامة في القيم مفهوماً للخير الشامل يتجاوز أوجه النقص في التعريفات السابقة وهو يميز بين مفهومين للخير:

الأول: هو الخير بالمعنى الاخلاقي الخاص ويشمل الخير المطلق وهو ما تصورته النظرية الموضوعية كامناً في الأشياء ثابتاً لا يتغير بتغير الزمان والمكان. والخير النسبي وهو ما تصورته النظرية الذاتية صفة يخلعها العقل على الأشياء أو الأفعال وفقاً للظروف المتغيرة. إلا أن هذا الخير الأخلاقي الخاص عند بيري ليس مطلق المثاليين ولا نسبي التجريبين، بل هو علاقة واقعة بين الانسان والشيء. والثاني هو الخير في مفهومه التكاملي الشامل أو العام الذي يعادل القيمة. يقول

بيري: «لدينا معنيان لكلمة خير: فهي في معناها العام تعني الطابع الذي يتخذه أي شيء في كونه موضوعاً لاهتمام ايجابي، وعلى ذلك فكل ما يرغب فيه الإنسان أو يحبه أو يريده، خير إذاً. أما في مفهومها الخاص فإن «صفة الخير الأخلاقي» توهب إلى الموضوعات بواسطة الاهتمامات المنظمة تنظيماً متناسقاً».

والخير بالمعنى العام وهو الأكثر عمومية والذي يمثل القيمة العليا في تنظم سائر القيم ينقلنا الى مفهوم الخير الأقصى Summun Bonum. فالناس عادة والشرائع والأديان يهتمون ليس فقط بالخير ولكن بالخير الأقصى. يقول سبينوزا في «رسالة في اللاهوت والسياسة»: «إن سعادة الفرد ونعيمه الحقيقي لا يكونان إلا في تمتعه بالخير لا في فخره بأنه وحده الذي يتمتع به مع استبعاد الآخرين. ومن يظن أنه حصل على سعادة أكبر لأنه وحده في حالة طيبة في حين أن الآخرين ليسوا كذلك أو لأنه تمتع بسعادة أكبر، أو لكونه أسعد حظاً من الآخرين. مثل هذا الشخص يجهل السعادة والنعيم الحقيقي». ومن هنا تهتم نظرية القيمة بالخير الأقصى كهدف وغاية لجميع الافراد. والخير الأقصى يفترض تنظيماً تصاعدياً في نظام تسلسلي واحد شامل حيث يشغل كل موضوع سواء كان خيّراً أو شريراً مكاناً فريداً تحدده علاقاته الحسنة أو السيئة تجاه المجموع. فمعظم الأشياء التي نسميها «خير» لا تكون لها قيمة إلا من حيث هي وسيلة لخير أشمل منها وهذا بدوره يتبين انه ليس إلا وسيلة لآخر أبعد مدى. وهكذا يكون لدينا سلم متدرج حتى نصل للخير الأقصى. ولكي نصل اليه علينا أن نحدد طرق قياس وتدرج مستويات الخير؛ أي أن نحدد بأي معنى من المعاني يمكننا القول أن شيئاً ما أفضل أو أسوأ من شيء آخر، يتم ذلك بمعايير قياس الخير.

هذه المعايير عند أصحاب مذهب المنفعة «حساب اللذات» وفي نظرية القيمة العامة تسمى سلم القيمة وحددت بأنها معيار الشدة والتفضيل والشمول. ويعد معيار الشمول أكثر المعايير تحديداً للخير الأقصى فهو يعني «اكبر اشباع ممكن لاهتمامات كل الناس وتحقيق منافعهم».

مصادر ومراجع

- أرسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، تر. أحمد لطفي السيد عن الفرنسية، القاهرة، 1924.
- أفلاطون، الجمهورية، تر. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.
- أفلاطون، المأدبة، تر. وليم الميدي، دار المعارف، القاهرة.
- أمين، عثمان، الفلسفة الرواقية، ط. 2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959.
- صالح، محمد، الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة، رسالة ماجستير غير منشورة.
- صبحي، أحمد محمود، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1969.
- الطويل، توفيق، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، النهضة العربية، 1979.
- الطويل، توفيق، مذهب المنفعة العامة في الأخلاق، النهضة العربية.
- عزت، عبد العزيز، ابن مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
- عطية، أحمد عبد الحليم، القيم في الواقعية الجديدة عند بيري، رسالة ماجستير غير منشورة.
- كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر. عبد الغفار مكاوي، القاهرة، 1968.
- مدين، محمد محمد، القيم في فلسفة جون ديوي، رسالة ماجستير غير منشورة.

- Dewy, John, Theory of Valuation.
- Mill, J.S., Utilitarism, Edited by Mary Wornock.
- Perry, R.B., General Theory of Value, Longmans, Green, Co, New york, 1929.
- Kant, The Critique of Practical Reason, Trans. T. K. Abbott, 6th. ed., London, 1959.

أحمد عبد الحليم عطية

دَلالَة

Signification
Signification
Bedeutung

ليس هناك من منهجية «أرثوذكسية» في تحديد مفهوم الدلالة وتحولاته اللغوية والوظيفية التي هي انعكاس لموقف الفاعل/المرسل الذي يراوح بين «تحريم وقدسية» المجتمعات البدائية و«الفرويدية والسكيزوفرينيا» النقدية المعاصرة؛ خاصة بعد أن تجذر الشك في صراع «المثالية» و«الوضعية»، فإذا بالمخاض يتحول في ستينات القرن العشرين من جدلية «المثالية» و«الوضعية» إلى ثنائية الممارسة والتنظير.

وكان النقد حتى نهايات القرن التاسع عشر ينغلق على تفسير آلي - سببي يشمل عناصر محسوسة هي مادة العالم بعيداً عن تفكيك البنية الثابتة وهي بنية الدلالة المؤلفة من «الدال» و«المدلول» التي تحمل صورة العالم.

على أن لبعض تلك المنطلقات المبدئية بعداً ألسنياً محضاً يستند إلى ازدواجية الخطاب التي تكشف عند الاستنطاق عن شحنة دلالية لا تتعين إلا بها ولا يتعين بها غيرها، وهذا المعطى هو الذي يجعل الدلالة تتحدد بكونها البعد الألسني لظاهرة الأسلوب طالما «ان جوهر الأثر الابداعي لا يمكن النفاذ إليه إلا عبر صياغاته الابلاغية».

أما السيميائية أو علم الدلالة فقد عادت إلى المصطلح اليوناني GηγεTov ومعناه: العلامة المميزة، الأثر، الاشارة، الدلالة المنقوشة أو المكتوبة أو المصورة وأخيراً إلى البصمات.

وحدد فردينان دو سوسير الدلالة بالقول «انها الوحدة التي تجمع بين الدال والمدلول، كما وانها نظام يتظهر ويتحصل بعد غياب الدال والمدلول، لأن اللغة كنظام دلالات مختلفة تعكس لنا الأفكار المختلفة».

إذن، بحسب مفهوم فردينان دو سوسير للشكل الألسني، ونسبة إلى شكل لويس يمسلاف، الأكثر تطوراً، كل لغة يمكن تحديدها بأنها شكل يتكون من اجتماع مادتين مختلفتين: التعبير والمضمون. وإن تطبيقاً لمبدأ المشاكلة بين هاتين المادتين يساعدنا في نقل معرفتنا من مستوى التعبير إلى المضمون أو الدلالة، التي تتغير وتستقل عن الشكل الألسني.

إذا اعترفنا بوجود شكل خاص يتعلق بكل مادة مستعملة على مستوى التعبير فلا بد أن نقبل استطراداً بأن الشكل الذي نسميه الشكل العلمي يعني بالتالي المضمون للمادة نفسها: «فإذا كانت الكيمياء من حيث هي علم، تكوّن نظاماً شكلياً خاصاً لحقل مادة ما، فإن العناصر الكيميائية هي تلك الوحدات الصغرى أو «السمات المميزة» التي ينتج ادغامها على مستوى المظهر واحداً من الجوانب التي نسميها عالم الحس المشترك. والكيمياء التي هي شكل علمي تبدو وكأنها مادة مساعدة في بناء جديد للشكل الدلالي الذي يبدو عبر أنماط اللغة المتعددة الوجه الآخر للتعبير عن المعنى. فالشكل الدلالي للمادة يختلف عن أشكاله العلمية الممكنة».

فالدلالة التي تشكل لقاء الصورة الصوتية بالفكرة المجردة تتعدى المعنى المحدود في «الدال» و«المدلول» وترتبط إلى حد بعيد بالمعنى الذي تضفيه عليها كُبُنية الكلمات المنتسبة إلى نظام اللغة والتي تدخل في تأليف الجملة. غير أنه يبقى «للدال» حق التصور على «المدلول»: فهو مفصول عنه ولا يمكن لأي معنى آخر أن يخترقه. ولذا كان «للدال» أفضلية التعريف عن الذات.

ويرى رولان بارت أنه إذا لم تكن اللغة « مجانية » أو « بريئة » وإذا كان للكلمات ذاكرة ثانية تمتد ملغزة عبر المدلولات الجديدة فإن « الكتابة تصبح توفيقاً بين الحرية والذكرى ».

وهذا يعني عند رولان بارت، أن الدلالة تعني « الحيادية »، كما تعني مساحة مفتوحة وقراءات تتكاثر وتتجدد، وتعود في كل مرة الى درجة صفر بمقدورها كسر العلاقات القائمة وبناء علاقات جديدة تحل محلها، لأن عملية الهدم والبناء هذه هذ التي تحرر « المدلول » من « الثابت » إلى حركية « المتحول ».

أما جوليا كريستيفا فرأت أن الدلالة أو الخاصة الملغزة ـ كما تسميها ـ تعني « الارتباط الكيفي بين الدال والمدلول »، على أن الكيفية بالتعبير الفرويدي هي نتاج اللاوعي.

وسعت السيميائية إلى تحديد العلاقات الجذرية التي تقوم بين هندسة العالِم الفردي/عالم الابداع ونظام الدلالات، وكانت الخاصية التي تميز ألسنية رومان ياكوبسون، تنعكس في تناول جزئيات القاموس اللغوي على مستويين:

1 ـ تحديد مستوى الدلالة المتحوِّلة Connotation.

2 ـ تحديد مستوى الدلالة الذاتية Dénotation.

لذا، فالدلالة هي الكتابة المرئية التي تعبر إلى عالم « الأرشيف » المخلوق والمرتهن بصيرورته: الألسنية (صرف، ونحو، وصوت)، والزمنية (ماضٍ، وحاضر، واستكشاف مستقبل).

والدلالة بهذا المعنى تقنية قائمة في خدمة الذاكرة ولكنها ليست ذاكرة: إنها تحمل زمن تحول نفسي نعبر به إلى الفعل. من هنا يمكن القول:

1 ـ الدلالة ظاهرة نفعية وورائية تحمل اضطراب زمني الماضي والحاضر.

2 ـ الدلالة حركة لولبية هي حركة الذهاب والمجيء بين المضمر والظاهر.

3 ـ الدلالة نتاج اجتماعي يشكل البنية التحتية للثقافة، وتجسد دائماً مغامرة الواقع/الممكن لأنها تعبير عن الانسان الفاعل/والمنفعل على حد سواء.

مصادر ومراجع:

- المسدي، عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب: نحو بديل ألسني في نقد الأدب، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، 1977.
- Barthes, Roland, Le degré zéro de l'écriture, éd. Seuil, Paris, 1953 et 1972.
- De Saussure, Ferdinand, Cours de linguistique générale, éd. Payot, Paris, 1971.
- Greimas, Algirdas Julien, Du sens, éd. Seuil, Paris, 1970.
- Hjemslev, Louis, Prolégomènes à une théorie du langage, éd. de Minuit, Paris, 1968.
- Jakobson, Roman, Essais de linguistique générale, VI, éd. de Minuit, Paris, 1963. VII, éd. de Minuit, Paris, 1973.
- Kristeva, Julia, La révolution du langage poétique, éd. Seuil, Paris, 1974.
- Kristeva, Julia, Les épistémologies de la linguistique, in langages, No.24, Paris, 1971.
- Rifaterre, Michael, Essais de stylistique structurale, éd. Flammarion, Paris, 1971.

أمينة غصن

دَهْر

Age
Age
Zeit

مصطلح « الدهر » ـ في أصل وضعه، وعند اللغوين يعني: الآن الدائم، والأمد المحدود، والزمان الطويل... ولأن من معانيه: الزمان الطويل قال بعضهم: إن بينه وبين مُصطلح « الزمان » اشتراكاً، فهما واحد في معنى دون معنى، فالمدة المديدة يقال لها « دهر » و« زمان »، على حين ان الآن الدائم هو « دهر » فقط، أما المدة غير الطويلة فهي « زمان » فقط... والذين قالوا بهذا الاشتراك منهم من يرى في الألف سنة « دهراً »، بينما « الزمان » يطلق على الشهرين الى ستة أشهر.

ومن اللغوين من قال إن « الدهر » هو « الزمان » واستشهد بقول الشاعر:

إن دهـراً يلـف حَبْلـي بجمـل
لـزمـانٌ يهـم بـالاحسـان

وعند هؤلاء ان حديث الرسول، صلى الله عليه وسلم: « ألا إنَّ الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض، السنة اثنا عشر شهراً، أربعة منها حرم، ثلاثة منها متواليات: ذو القعدة، وذو الحجة، والمحرم، ورجب الفرد... » شاهد على أن الزمان والدهر سواء.

و« الدهر »، أيضاً، يعني: النازلة والكارثة الشديدة... ولقد تحدث النبي، صلى الله عليه وسلم، عن عام الحزن الذي ألمَّ به، عندما ماتت زوجه خديجة وعمه ابو طالب، فقال: « لولا ان قريشاً تقول: دَهَرَهُ الجزع لفعلت.. ».. ومن ذلك

قولهم: دَهَرَ فلاناً أمرٌ، اذا أصابه المكروه الشديد.

ويستخدم «الدهر» بمعنى: الهم. اي الغاية، وبمعنى: العادة... كما في قول الشاعر:

لعمري وما دهري بتأبين هالك
ولا جزعا مما اصاب فأوجعا

وبهذه المعاني استخدم المصطلح في القرآن الكريم، وفي الحديث النبوي.. ففي القرآن حديث عن «الدهرية» الذين ﴿قالوا: ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر﴾ (الجاثية: 7). وفيه ﴿هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكورا؟﴾ (الانسان: 1).. وفي الحديث النبوي يتحدث الرسول، صلى الله عليه وسلم عن الزوجات اللاتي يكفرن العشير والاحسان، فيقول: «لو أحسنتِ الى احداهن الدهر، ثم رأت منك شيئاً قالت: ما رأيت منك خيراً قط!» (رواه البخاري والمسلم والنسائي والموطأ).... وفي حديث آخر يتحدث عن سبق حواء بنات جنسها الى الخطيئة فيقول: «لولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر!» (رواه البخاري ومسلم)... ثم يأتي في الحديث الذي يرويه عبد الله بن عمرو بن العاص «الدهر» بمعنى «الأبد»... يقول الراوي: «كنت أصوم الدهر... فقال لي الرسول: ألم أُخْبَر انك تصوم الدهر؟!... صم صوم داود نبي الله.. كان يصوم يوماً ويفطر يوماً... لاصام من صام الأبد..» (رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والدارمي وابن حنبل)... وفي حديث أبي ذر الغفاري ان النبي قال: «من صام ثلاثة أيام من كل شهر فقد صام الدهر كله» (رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجة وابن حنبل).

• • •

وعند المتكلمين المسلمين نجد التمييز بين «الدهر» وبين «الزمان»، فعلى حين يقع «الزمان» على المدة القليلة والكثيرة، نجد «الدهر» دالاً على «مدة العالم من بدء وجوده الى انقضائه، ومدة الحياة»... وواضح من هذا التعريف، الذي أورده أبو البقاء 1095 هـ. 1684 م. في «الكليات»، ان «الدهر» لا يشمل ما بعد انقضاء هذا العالم، وما بعد مدة الحياة... لكن تعريف الجرجاني 740 - 816 هـ. 1340 - 1413 م. له ينبىء بشموله ذلك، فهو «الآن الدائم»، أي ليس «المحدود» فقط، وإنما «الدائم»، وكما أن «الدائم» هو اسم من أسماء الذات الإلهية، فإن الجرجاني يمضي في التعريف موضحاً فيقول: «الآن الدائم، الذي هو امتداد الحضرة الإلهية!، وهو: باطن الزمان، وبه يتحدد الأزل والأبد!».

فهو، إذن، «دائم» و«خالد»، وهو ليس «الزمان» ولا «الوقت»: المتجدد، المعلوم، المحدود بين فعلين وحركتين، وإنما هو «باطن الزمان»، وماضيه البعيد الموغل في اللاَّقبل هو: الأزل، ومستقبله البعيد الموغل في اللاَّبعد هو: الأبد!

واذا شئنا شاهداً من اللغة على هذا المعنى الذي حدده الجرجاني وجدناه عند الشاعر جرير.. فعندما قال له الفرزدق:

فإني أنا الموت الذي هو نازل
بنفسك فانظر كيف أنت تحاوله

أجابه جرير:

أنا الدهر، يفنى الموت والدهر خالد
فجئني بمثل الدهر شيئاً تطاوله!

فجعل «الدهر» شاملاً للدنيا والآخرة!...

ولعل هذا المعنى، الذي يجعل من «الدهر» «امتداد الحضرة الإلهية» هو الذي جعل الرسول، صلّى الله عليه وسلم، ينهى عن سبِّ «الدهر»، لأن الدهر هو «الله»!.. ففي حديث أبي هريرة يقول الرسول فيما يرويه عن ربه: «يؤذيني ابن آدم، يسبُّ الدهر، وأنا الدهر، بيدي الأمر اقلب الليل والنهار» (رواه البخاري ومسلم وابو داود وابن حنبل).. وعن أبي هريرة، أيضاً، يقول الرسول: «لا تقولوا خيبة الدهر، فإن الله هو الدهر!». (رواه البخاري ومسلم والموطأ وابن حنبل).

والبعض يعلل النهي عن سب الدهر، بأن الناس كانوا يضيفون النوازل الى الدهر، ولذلك سبّوه، فأراد الرسول، صلى الله عليه وسلم، أن يعلمهم أن الفاعل لهذه النوازل هو الله، فمن سبّ الدهر، على أنه الفاعل لها، فكأنما قد سبَّ الله!.. لكن... يبقى هذا التفسير مقبولاً، فقط، على مذهب الجبرية... ومن ثم تبقى هذه الأحاديث ذات معنى اعمق في ضوء تعريف الجرجاني للدهر بأنه: «الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية!»...

ويزكّي هذا المعنى ويدعمه ان الاتفاق قائم على ان «الحق» هو الله، وهو من أسمائه... ثم اننا واجدون حديثاً نبوياً يسمى «الدهر» «بالحق»... ففي حديث بدء الوحي بغار حراء، يتحدث الرسول الى زوجه خديجة عن مخاوفه من ان يكون به جنون، وعن إشفاقه، على نفسه أن يصيبها بلاء، فتطمئنه قائلة: «أبشر، فوالله لا يخزيك الله أبداً، انك

لتصدق الحديث، وتصل الرحم، وتحمل الكَلَّ، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق...» (رواه البخاري ومسلم وابن حنبل) أي: «وتعين على نوائب الدهر».. «فالدهر» «الدائم» هو «الحق» هو «امتداد الحضرة الإلهية»، كما يقول الجرجاني في «التعريفات»..

• • •

أما عندما يكون «الدهر» هو «الزمان» الطويل والأمد المحدود، فإنه ـ وهو الذي لا وجود له في الخارج ـ يكون عبارة عن «مقارنة حادث لحادث»، وحتى هذه المقارنة هي أصل إعتباري عدمي، فتحديده موقوف على الحوادث والحركات... وتحديد المتكلمين المسلمين للزمان ـ [الدهر] ـ بمقارنة الحوادث والحركات، متفق مع قول الحكماء القدماء بأنه مقدار حركة الفلك.. وإذا كان «الزمان» موهوماً، لا وجود له في الخارج، فإنه يتحدد بمقارنة الحركة، التي هي موجود معلوم متجدد، وهذا المعنى هو الذي يقول فيه الجرجاني إن الزمان ـ عند المتكلمين ـ هو «عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم، كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم، ومجيئه موهوم، فإن قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإبهام».. فطلوع الشمس ـ كحدث وحركة ـ معلوم، له وجود خارجي... أما زمان المجيء فموهوم، لا وجود له في الخارج، لكن الاقتران هو السبيل للتحديد وزوال الإبهام.. وهذا هو المعنى الذي ذهب اليه الامام المعتزلي ابو الهذيل العلاف 135 ـ 235 هـ. 753 ـ 850 م. والذي يرويه عنه الأشعري 260 ـ 324 هـ. 874 ـ 936 م. في «مقالات الاسلاميين»، فلقد عرَّف الوقت بأنه «هو الفرق بين الأعمال، وهو مدى ما بين عمل الى عمل، وهو يحدث مع كل وقت فعل». («مقالات الاسلاميين» ج 2، ص130، طبعة القاهرة، 1969 م). وهو نفس المعنى الذي اختاره التفتازاني 712 ـ 973، هـ. 1312 ـ 1390 م، عندما قال عن الزمان أنه «عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر...» («شرح العقائد النسفية»، ص246، طبعة القاهرة، 1332 هـ).

• • •

والنسبة الى «الدهر»: دهري، للفرد المذكر، و«دهرية» للمرأة، أو للجماعة والتيار الفكري.. فيقال: رجل دهري، اذا كان مسناً طاعناً في العمر.. وفي حديث عمرو بن سلمة: «... تقول عجوز لنا دهرية......» (رواه أحمد بن حنبل).... والرجل الدهري هو: الملحد، الذي لا يؤمن بالآخرة، لقوله ببقاء الدهر وجحده وجود الصانع المدبر العالم القادر، وقوله بأن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه، لا بصانع مدبر، وكذلك الحيوان قد جاء من نطفة، والنطفة من حيوان. كذلك كان وكذلك يكون أبداً، وليس هناك شيء خارج الطبيعة، فهي مستكفية بنفسها، مستغنية عن خالق يوجدها، والحياة الخلقية ما هي إلا الإمتداد للحياة البيولوجية!.. وباختصار ﴿قالوا: ما هي إلا حياتنا الدنيا، نموت ونحيا، وما يهلكنا إلا الدهر﴾ !.

مصادر ومراجع

- ابن حنبل، المسند، طبعة القاهرة، سنة 1313 هـ.
- ابن ماجة، السنن، طبعة القاهرة، سنة 1972 م.
- ابن منظور، لسان العرب، طبعة القاهرة.
- أبو داود، السنن، طبعة القاهرة، سنة 1952 م.
- الأشعري، مقالات الاسلاميين، طبعة القاهرة، سنة 1969 م.
- البخاري، صحيح البخاري، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- الترمذي، السنن، طبعة القاهرة، سنة 1937 م.
- التفتازاني، شرح العقائد النسفية، طبعة القاهرة، سنة 1332 هـ.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكته ـ الهند، سنة 1892 م.
- الجرجاني، التعريفات، طبعة القاهرة، سنة 1938 م.
- الدارمي، السنن، طبعة القاهرة، سنة 1966 م.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- مالك، الامام، الموطأ، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- مسلم، صحيح مسلم، طبعة القاهرة، سنة 1955 م.
- النسائي، السنن، طبعة القاهرة سنة 1964 م.
- ونسنك أ. ي.، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، طبعة ليدن، سنة 1936 ـ 1969 م.
- وهبه، مراد، المعجم الفلسفي، طبعة القاهرة، سنة 1971 م.

محمد عمارة

إضافة (1)

كنت اتمنى على كاتب البحث، ان يعرض لا أن ينتصر، فرأي السيد الشريف الجرجاني ينتهي به إلى القول بالقدم الزماني وهو ما يبرأ منه السنيون وفي مقدمتهم الجرجاني الذي وقع فيما يبرأ منه من حيث لا يشعر. وذلك لأن «الآن» الحين، ونعته بـ«الدائم» لا يخرجه من المحظور المذكور، لا سيما حين يعقبه: بأنه امتداد الحضرة الإلهية.

عبدالله العلايلي

إضافة (2)

و«الدهريون» هم، عند الغزالي، صنف من الفلاسفة

الأقدمين « جحدوا الصانع المدبّر وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه وبلا صانع . ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان. كذلك كان ، وكذلك يكون أبداً » .

(الغزالي: « المنقذ من الضلال »)

دَوْر (في المنطق)

Cercle Vicieux
Vicious Circle
Zirkelbewis – Zirkeldefinition

مصطلح منطقي خالص ، وهو عند إبن سينا في « البرهان » « يبين الشيء بما يتوقف بيانه على بيان الشيء ، فيكون إنما يبين الشيء ببيان الشيء بنفسه » . وهو نفسه ما يسمى بالمصادرة على المطلوب ، ويقول إبن سينا عنه في « النجاة » « أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به انتاجه ، كمن يقول إن كل انسان بشر ، وكل بشر ضحّاك ، فكل انسان ضحّاك » .

وهو في نهاية الأمر يؤدي إلى « تحصيل حاصل » أي تكرار الشيء الواحد في صيغ مختلفة . وفي تاريخ الفلسفة نجد أمثلة كثيرة على الدور وخاصة ما يسمى بالدور الديكارتي وهو الاعتماد على سلطة البداهة في إثبات وجود الله ، ثم الإعتماد على وجود الله في إثبات سلطة البداهة .

ويعتبر جون ستوارت ميل أن القياس الأرسطي كله مصادرة على المطلوب الأول لأننا نفترض النتيجة في المقدمة الكبرى . ولا يسوغ افتراضها وهي المطلوب البرهنة عليه . فإنها إما أن تكون معلومة قبل النتيجة الكبرى وحينئذ يكون تركيب القياس عملاً مصطنعاً ملفقاً . وإما أن تكون مجهولة ، وحينئذ يستحيل صوغ المقدمة الكبرى وذلك لاستحالة التحقق من صحتها .

صلاح قنصوه

إضافة (1)

والدور باختصار هو : خطأ منطقي يقوم على البرهنة على (أ) بوساطة (ب) التي لا يمكن أن يبرهن عليها بدورها إلا بوساطة (أ) .

التحرير

إضافة (2)

لماذا نشأ الدور في المنطق ؟

يحيل الدور في المنطق الى الدور في الوجود أي ظاهرات التكرارية الخالدة من دورات الشمس إلى دورات الفصول إلى الدورة الوجودية الكبرى للنوع الانساني : ولادة ـ موت .

وتثير ظاهرات الدور إشكاليات تحيل المنطق والمعرفة والوجود إلى الشعور الانساني ومعاناة اللاجدوى والعبثية والسأم وهي معاناة تحيل بدورها إلى التمرد والحرية ولحظة الابداع الممكنة أو غير الممكنة للفعل الإنساني . فهل هناك جديد أو لا جديد تحت الشمس ؟

التحرير

دَوْلَة

Etat
State
Staat

كيفية ظهور اسم الدولة

ان التسمية الحالية للدولة بالـ Etat أو State ، لم تظهر في اللغات الغربية الا في عصرنا الحديث .

ذلك أن المجتمعات السياسية في العهد القديم وفي القرون الوسطى ، كانت تدعى بأسماء تنم عن درجة تطورها الاجتماعي ومدلولها السياسي ، الذي كان يختلف عما تحتويه الدولة في يومنا هذا ، من قوانين ومؤسسات واتجاهات .

فعند اليونان كانت تسمى الدولة : بوليس Polis ، أي المدينة ، اذ أنها لم تكن تتعدى حدود المدينة الضيقة ، وهذا ما بقي جارياً حتى عندما تم امتداد سلطانها الى المدن المجاورة في الاراضي اليونانية ، التي باتت خاضعة عندئذ للمدينة الفاتحة ، دون أن تمتزج معها ، وقد لبث الاغريق على هذه الحالة ، حتى الاحتلال الروماني ، وهم لا يعرفون معنى للدولة الا لكونها المدينة المستقلة فحسب .

والتعابير الرومانية لا تختلف في هذه الناحية عن التعابير اليونانية ، اذ أن المدينة Civitas ، كانت تؤلف بنظرهم الوحدة السياسية التي تضم المواطنين الأحرار فقط Ingenui ، الذين يساهمون وحدهم في ادارتها ، أي في ادارة تلك الجمهورية

المدينية Respublica، التي كانت لا تتجاوز حدود روما القديمة.

وبعد أن أصبحت روما سيدة العالم القديم اعتبر الرومان أن المدن والدول التي تم فتحها، ليست سوى شعوب وأمم خاضعة لسلطانها Imperium، ومن هذه الفكرة الرومانية انحدرت كلمة الامبراطورية التي انتشرت بعد ذلك. وكان الجرمان هم الذين تلقوا من الرومان في أوروبا هذه العقلية وتلك السيطرة، فكانت الامبراطورية الجرمانية Reich، تعتبر نفسها خلفاً للإمبراطورية الرومانية القديمة في جميع الأقطار التي امتد اليها حكم روما القديم، الامر الذي أثار الخلاف الشديد والمزمن والذي بقي قائماً طوال القرون الوسطى، بين الامبراطورية الجرمانية وبين البابوية المسيحية.

وأول من تمرد على هذه السيطرة وقوّض اركانها، كان ملوك فرنسا الذين تمكنوا، بعد جهاد متواصل، من انشاء مملكة Royaume يتزعمها «ملك» وليس امبراطوراً، في حدود أراض مستقلة تمام الاستقلال عن الامبراطورية وعن البابوية على حد سواء. وقد تبعتهم في هذا المضمار مدن ايطاليا الشمالية حيث تأسست فيها جمهوريات وامارات، ما لبثت أن استقلت أيضاً، بطرق شتى عن الامبراطور والبابا.

ولم يكن بوسع تلك الجمهوريات ان تسمى بالمدينة Citta، كما فعل الرومان في السابق، خلافاً لواقعهم التاريخي، لأن كثيراً من تلك المدن قد فتحت وتوسعت واحتلت الاراضي الاجنبية، ليس في ايطاليا فقط، وانما في البلقان والشرق أيضاً، كالبندقية وجنوى.

وبرز آنئذ اسم جديد منقول عن اللاتينية، للتعبير عن هذه الحالة الناشئة، وهو: «ستاتو» Stato، أي الدولة Etat، وقد أصبح شائعاً في القرن السادس عشر، اذ ان الكاتب ماكيافلي Machiavelli كان يستعمله في تآليفه بمعناه العصري الحاضر.

وفي البلاد العربية الاسلامية دلت الاسماء أيضاً على المعاني التي كانت تحتويها عقلية شعوبها. وفي أوائل الاسلام كان «الأ[illegible]» هو التعبير المستعمل عن الحكم والسلطة، وقد جعل القرآن الشورى قاعدة التقرير في آيتي ﴿... وشاورهم في الأمر...﴾ وآية ﴿... وأمرهم شورى بينهم﴾.

ومن ثم وبعد أن توطد الملك في الاسلام، على نمط الاعاجم، في عهد بني أمية، اتخذ الحكم أو الأمر، أو بالأحرى صاحبه، اسم السلطان، حتى أن فكرة السلطنة قد اختلطت بالشخص الذي مثّلها، فصار السلطان الآمر بارادته، وقد شاع هذا التعبير في السياسة وبين الفقهاء، كالماوردي الذي أسمى تأليفه الشهير بـ «الاحكام السلطانية»، وفيه التحليل التاريخي والفقهي لمنشأ الحكم في الاسلام، لا كما كان في الواقع، وانما وفقاً لما كان يتصوره العلماء، بالاستناد الى الآيات المنزلة والاحاديث الرسولية والسوابق التاريخية المختارة في عصر الاسلام الذهبي، أي في أيام الخلفاء الراشدين. وفي العصور التالية ولا سيما في عهد الامبراطورية العثمانية، أخذ الاتراك اسم الدولة من العهد العباسي الاخير، عندما أصبح التفكك والاضمحلال وتوزع سلطانه بين رجال الحرب والوزراء، من فرس وأتراك، وبين الامراء والعمال في الاقطار البعيدة والقريبة لعاصمة بغداد، كسيف الدولة الحمداني العربي الاصل، وعضد الدولة البويهي الفارسي المولد.

والارجح أن الدولة هي كلمة قد استعملها الفرس أولا فاستعارتها بعد ذلك الدولة الشرقية الاخرى، وهي مشتقة من فعل «دال»، و«يدول»، أي بمعنى ينتقل من حال إلى حال. وهذا هو المعنى اللغوي الذي أشار إليه «لسان العرب» في فصوله: «... والدولة: الانتقال من حال الشدة الى الرخاء».

كما جاء في معجم القرآن الكريم: «دال يدول دولاً أي بمعنى دار - ودالت الايام بمعنى دارت وتحولت من قوم إلى آخرين».

تعريف الدولة

الدولة، في ضوء القانون الدولي العام، هي مجموعة من الافراد يقيمون بصفة دائمة في اقليم معين وتسيطر عليهم هيئة حاكمة ذات سيادة.

ولقد اتفق فلاسفة السياسة على أن «الدولة هي الذروة التي تتوج البناء الاجتماعي الحديث وتكمن طبيعتها التي تنفرد بها، في سيادتها على جميع أشكال التجمعات الاخرى». وبذلك تكون الدولة بمقتضى ذلك عبارة عن وسيلة لتنظيم السلوك البشري ويكون «أي تحليل لطبيعتها يبين لنا أنها طريقة لفرض المبادىء السلوكية التي يجب أن ينظم الافراد حياتهم على أساسها». بمعنى أن الدولة تضع القوانين وتعاقب من يخرج عليها، كما تستخدم الاكراه Coercion لتضمن طاعتها أحياناً.

كما وأن الدولة (والسلطة القائمة في أي مجتمع بوجه عام)، حسب تعبير موريس دوفرجيه Maurice Duverger، تقوم في كل زمان ومكان بوظيفتين في آن واحد، فهي أداة سيطرة بعض الطبقات على الطبقات الاخرى، تستعملها

الطبقات الاولى لتحقيق منافعها على حساب الطبقات الاخرى، وهي في الوقت نفسه أداة لإقرار نوع من النظام الاجتماعي وتأمين نوع من تكامل الافراد في الجماعة لمصلحة المجموع. وتختلف نسبة هذين العنصرين باختلاف العصور والظروف والبلاد، لكنهما يوجدان معاً في جميع الأحوال.

واذا اهتدينا بتاريخ علم السياسة، منذ أيام اليونان حتى اليوم، بدا لنا أن الدولة كانت محور الدراسات السياسية، فعني الفلاسفة اليونان بالدولة المثلى، وانشغل المفكرون المسيحيون في مناقشة العلاقة بين الدولة والكنيسة. وتناول المفكرون المحدثون نشأة الدولة وسيادتها.

نظرية الدولة في العهود القديمة

كان أحد أبرز تعاليم سقراط Socrates 470 ـ 390 ق. م. مستمداً من اعتقاده بأن على اليوناني الذي يريد أن يبلغ الحياة الفاضلة « ... أن يدرك ماهية الدولة، وأن يفقه معنى المواطنية، لاننا لا نستطيع أن نهتم بالدولة الا اذا عرفنا طبيعة الدولة واهتدينا لماهية الدولة الفاضلة».

ويصبح البحث في الدولة الفاضلة الشغل الشاغل لتلميذه افلاطون Plato 428 ـ 347 ق. م. كما يصبح عنواناً لإسهامه في نشوء علم السياسة وتقدمه.

ولقد ظهر قبل افلاطون بأمد طويل مفكرون يونانيون وحكام يونانيون ألهموا الرغبة في اصلاح الدولة، وتوفرت لديهم حكمة سياسية عميقة. ومن هنا جاء وصف صولون Solon بأنه « خالق الحضارة السياسية الاثينية » وما يفرّق بين أفلاطون وبين هؤلاء الرواد للفكر السياسي لم يكن الاجابة التي أجاب بها عن السؤال، ولكنه السؤال ذاته.

ولقد بدأ افلاطون في كتاب « الجمهورية » Republic دراسته للنظام الاجتماعي بتعريف معنى العدالة وتحليله. فليس للدولة أي هدف آخر أسمى من الاشراف على العدالة. وان كانت كلمة عدالة في لغة افلاطون لا تعني نفس المعنى السائد في اللغة العادية.

وتظهر العدالة في الدولة في « التناسب الهندسي » بين الطبقات المختلفة عندما يضطلع كل قسم من المجتمع بمهمته، ويتعاون في توحيد النظام العام، وبذلك أصبح أفلاطون اعتماداً على هذه الفكرة، المؤسس والمدافع الاول عن فكرة « الدولة القانونية ».

وكان أفلاطون أول من قدم « نظرية » في الدولة، لم تظهر في صورة معرفة بوقائع متعددة ومتنوعة، ولكنها بدت في صورة نسق فكري متماسك. ويقول بروتاغوراس Protagoras في المحاورة الافلاطونية المسماة باسمه: « من ينصت لي سيتعلّم كيف ينظم بيته، وستتوافر له القدرة على الكلام والعمل في مسائل الدولة ». وكثيراً ما نوقشت في حماسة مسألة « أفضل دولة » قبل أفلاطون بأمد طويل. ولكن أفلاطون لم يُعْنَ بهذه المسألة. فما يبحث عنه ليس « أفضل دولة »، ولكنه « الدولة المثالية ».

ولا يترك أفلاطون Plato مجالاً لتأويل الغاية في فلسفته. ففي « الرسائل » Les Belles Lettres و« الجمهورية » République و« السياسي » Politique كما في « الشرائع » Les Lois، يصرح تصريحاً لا يخالطه أدنى شك بأنه دخل الفلسفة عبر السياسة ومن أجلها، وبأن غاية فلسفته وكل فلسفة « حقيقية » هي غاية سياسية.

وتوصل الى النتيجة التالية: أن الامور لن تستقيم الا اذا اجتمعت في الحكم القوتان السياسية والفلسفية.

ولقد عرض علينا أفلاطون في كتاب « الجمهورية » بحثاً منهجياً لكن صور الحكومات والاتجاهات العقلية للنفوس المناظرة لهذه الصور. فهناك الطبيعة الطموحة، والطبيعة الاوليغاركية Oligarchic والطبيعة الديمقراطية، والطبيعة الاستبدادية، وكل منها يتجاوب مع نظام حكم من النظم الآتية: « الارستقراطية Aristocracy، والتيموكراسية Timocracy، والاوليغاركية Oligarchic، والديمقراطية Democratic، والاستبدادية Tyranny. وذلك لأنه كان هنالك خمسة أنواع عظّمت من صفات الافراد، تطابق أنواع الحكومة الخمسة، لأن الدولة كما يقول سقراط Socrates هي نتاج أفراد أهاليها، فيرجع في درس سجيتها الى درس سجيتهم ». وتخضع كل هذه النظم لقوانين محددة، ولكل نظام فضائله وشروره، ومزاياه وعيوبه ومبادؤه البناءة، ونقصه الكامن الذي يؤدي الى تدهوره وانهياره. وهناك شيء واحد فقط رفضه أفلاطون رفضاً مطلقاً، واستنكره. هذا الشيء هو النفس الاستبدادية والدولة الاستبدادية، فهما يمثلان في نظره أعظم فساد وتدهور.

ولم يتبادر الى ذهن أفلاطون اطلاقاً أن يضع أية واقعة تجريبية معطاة من نفس مستوى فكرته عن « الدولة القانونية » (دولة العدالة)، لأن هذا قد يعني انكار المبدأ الأساسي للأفلاطونية.

ولقد سادت فكرة الدولة المعتمدة على القوة في كل

النظريات السفسطائية Sophistical Theories .

أما «العدالة» و«ارادة القوة» فيمثلان قطبين متضادين في فلسفة أفلاطون الاخلاقية والسياسية.

وبما أن صالح الدولة لا يعتمد على أية زيادة في القوة بمعناها المادي. فلا اختلاف بين الفرد والدولة من ناحية العواقب الوخيمة المترتبة على استمرار اشتهاء المزيد، ولو أستسلمت الدولة لهذه الرغبة لكان معنى ذلك بداية نهايتها. فلن تساعد كل العوامل مثل اتساع رقعتها وتفوقها على جيرانها وارتقاء قوتها العسكرية او الاقتصادية على الحيلولة دون نكبة الدولة، بل لعلَّ هذه العوامل تعجِّل بالنكبة. ولن تستطيع المحافظة على بقائها اعتماداً على رخائها المادي، كما أنها لن تستطيع ضمان ذلك «بحرصها على تطبيق قوانين دستورية معينة. فلن تساعد الدساتير المدونة أو المواثيق القانونية على الزام المواطنين أو تقييدهم ما لم تكن قد عبَّرت عن الدستور المدوَّن في عقولهم».

الاساس الديني والميتافيزيقي Metaphysical لنظرية الدولة في العصور الوسطى

أصبحت نظرية افلاطون Plato في الدولة القانونية من الآثار الخالدة في تراث الحضارة الانسانية ولذا استمرت في البقاء بعد انهيار الحياة اليونانية. واستطاع القديس أوغسطين St.Augustine 354 ـ 430 بعد ذلك بسبعة قرون تناول المشكلة في كتابه «مدينة الله» of Good, De civitate Deil City وهي في نفس حالتها كما تركها أفلاطون.

الا أن التحول الذي أحدثه الفكر المسيحي، أي النقلة من «اللوغوس» Logos اليوناني الى «اللوغوس» المسيحي فالقديس أوغسطين يتطلع إلى عالم آخر، بعيداً كل البعد عن عالم الحضارة الفكرية اليونانية. ولم يستطع أوغسطين الاهتداء إلى قاعدة وطيدة أو نقطة يطمئن إليها حتى في الدولة المثالية التي وضعها أفلاطون. فالدولة حتى في أكمل صورها لا تستطيع اشباع رغباتنا، والراحة الوحيدة الحقة التي يستطيع الانسان الاطمئنان اليها هي الراحة عند الله الذي يضمن العدالة الكاملة.

ولأن قواعد هذه العدالة معصومة ومقدسة، فهي تعبر عن النظام الإلهي ذاته، أو تعبر عن ارادة الشارع الاسمى. والدولة في أدائها لوظائفها ترتكز على أساس إلَهي وتحاول تقريب المسافة بين القانون الطبيعي والقوانين الوضعية؛ وبما أن القصد من قيام الدولة هو لصالح الافراد فيجب على الحكام مراعاة هذا القصد والسير على ضوئه في جميع تصرفاتهم حتى يستمر قيام الدولة مشروعاً.

وقد عبر عن هذا المعنى القديس توما الاكويني St. Thomas Aquinas 1224 ـ 1274 بقوله: «ان المملكة ليست ملكاً للملك، وانما الحقيقة عكس ذلك تماماً، اذ الملك ملك للمملكة». واعتمد القديس توما الاكويني على المبدأ القائل بضرورة تقيد الحاكم (من ناحية القوى الموجهة) ومن ناحية قوى الإلزام والخير، وقام بتفسير هذا المبدأ في بحث خاص سماه (نظام السلطة) فساق فيه الى نتائج بعيدة الجرأة يبدو ظهورها عند احد مفكري العصور الوسطى مثيراً للدهشة نوعاً ما. فهي تحتوي على عناصر ثورية.

ويمكن القول بأن المفكرين في العصر الوسيط كانوا قادرين على قبول المذهب الرواقي Stoïcisme القائل بوجود جمهورية واحدة كبرى، لله وللبشر على السواء. وكانوا مقتنعين كذلك بوجود وحدة عضوية بين النظام الروحي والنظام الدنيوي، رغم ما بينهما من اختلاف.

وقد عبر دانتي Dante عن أوضح صورة لهذه الفكرة. عندما رُفِعَت الدولة في كتابه «الملك» De Monarcia إلى أسمى مرتبة. فهو لم يقتصر على تبرير وجودها، ولكنه قام بتمجيدها والاعلاء من شأنها، وأشاد بضرورتها لأمن العالم ونفعه. فالدولة خيرة في غايتها ورعايتها للعدالة، لكنها تبقى شريرة حسب العقيدة المسيحية لأنها اغراء جاء من الخطيئة الاصلية.

ويبقى الله بالطبع، بمعنى ما ـ علة الدولة ـ Cause of the State ولكنه يقوم هنا، وكذلك في العالم الفيزيائي، بدور العلة القصيّة Causa Remota أو بدور العلة الدافعة Causa Impulsiva ولا يعني ارجاع الدوافع الأولى إلى الله اعفاء الانسان من التزاماته الاساسية. فعليه أن ينشىء اعتماداً على جهوده نظاماً من الحق والعدالة، فإن هذه النظم الخاصة بالعالم الاخلاقي والدولة هي التي تثبت حرية الانسان.

مفهوم الدولة العربية الاسلامية

ماذا نعني بالدولة العربية الاسلامية؟ على أية مادة نعتمد لنتصور واقعها التاريخي ولنحلل آليتها وجهازها؟

اذا التفتنا الى المؤلفات في الموضوع، وهي وافرة، نجد المؤلفين يتحدثون عن الاسلام الحق، عن النظام الذي يجب أن يكون حسب مقصد الشريعة الاسمى والذي لم يتحقق في نظرهم الا نادراً.

عرف العرب ملوكاً عدة قبل مبعث النبي محمد (ص).

ان المؤرخين يهتمون كثيراً بالنظام المشيخي الذي كان قائماً في مكة لأن النبي بعث في قريش ولأن قريشاً كانت تحتل مكانة خاصة في الجزيرة العربية. بيد أن هذه الوضعية لا يجب أن تنسينا ان العرب، على العموم، عرفوا النظام الملكي في مناطق اخرى، وفي اليمن بخاصة. بعبارة اخرى، عرف العرب التطور نفسه الذي عرفته مجتمعات اخرى في نظام العائلة والملكية والسلطة السياسية والذي وصفه فريدريك انجلز Freldrich Engels 1840 ـ 1895 وبنى عليه نظريته. كان العرب اذن يعرفون دولة طبيعية دنيوية دهرية. ثم ظهر الاسلام في هذه الوضعية حاملاً أهدافاً مخالفة لتلك التجربة، ونظاماً للحكم هو النموذج الإلهي المثالي. فالنموذج الإلهي للحكم المثالي لدى المسلمين هو الحكم الإلهي، كما وصفه القرآن الكريم، أو كما علمه أو طبقه النبي محمد (ص) وهو لدى الفلاسفة المسلمين وغير المسلمين من افلاطون الى الفارابي الى إبن خلدون إلى القديس أوغسطينوس إلى اتيان جلسن Etienne Gilson حكم مدينة الله أو هو المدينة الإلهية.

والنموذج الرسولي للحكم هو لدى المسلمين نموذج حكم الرسول محمد بن عبدالله (ص) 571 ـ 632 م. والرسول بالمفهوم الديني من اختاره الله لوحي أو رسالة يبلّغها لقومه أو لسائر البشر.

ومعنى الوحي هو أن الله هو المعلم والشارع والحاكم والسيد وأن الرسول أو النبي يحكم حقيقته وشرعه وسيادته. وهذا هو مفهوم محمد في السياسات الشرعية التي سادت في حياته وبعد وفاته. فهو الحاكم بشرع الله وسيادته وارادته. والدولة التي اقامها في المدينة، وان دعوناها الدولة الرسولية، الا أنها دولة الشرع لا دولة الشخص.

ان سياسات الحكم الشرعي التي سادت في عهد محمد هي التجربة الاولى لتجسيد السياسات الإلهية والسياسة النبوية في حكم أو نظام سياسي اسلامي. على أنه لم يكن في عهد الرسول حكومة بالمعنى الحديث، ذلك لأن الرسول (ص) كان ينفذ في حكم الناس شريعة إلهية ويطبق في المجتمع مبادىء دينية ترجع في حقيقتها إلى الوحي الإلهي. والرسول في ذلك كان المرجع الوحيد في جميع الامور: في اعلان الحرب وعقد الصلح وفي القضاء وفي تقسيم الغنائم وفي جمع الصدقات وتوزيعها بين أصحاب الحقوق وفي التشريع الاجتماعي: لقد كان المرجع في تنفيذ هذه الشريعة أو تطبيق هذه المبادىء ولم يكن واضعاً لها من عنده.

وهذا يعني أن السلطة التشريعية هي سلطة إلهية. وأما السلطة التنفيذية، فانها تبدو ـ كما سبق القول ـ سلطة الرسول التقريرية. ولكن الوقائع تدل على أن أصحابه المقربين اليه كانوا يؤلفون ما يشبه مجلس الوزراء. فلا يكاد يبرم أمراً الا بعد التشاور معهم وقد جعل القرآن الشورى قاعدة التقرير في آيتي ﴿... وشاورهم في الامر﴾ ثم ﴿... وأمرهم شورى بينهم﴾.

وهكذا، كان مصدر التشريع الاول والاساسي في عصر النبي الوحي القرآني المقدس. وكان المصدر الثاني، السنة النبوية، من أفعال وأقوال وتقارير، وهي كلها الهام واجتهاد. «وكان النبي في كل ذلك إمام الامة الاسلامية، وقاضيها الاول، وفقيهها الاكبر. أو كان بعبارة القراضي: «الامام الاعظم والقاضي الاحكم والمفتي الاعلم».

وبعد وفاة النبي كان النموذج الخلافي للحكم هو النموذج الخلافي الاقرب للنموذج الرسولي ردحاً وزمناً. وهو بعد النموذج الرسولي الاقرب للنموذج الإلهي المثالي.

ولقد أعطى الرسول المثل الحاسم على علوية الدعوة وأولويتها.

مما يعني بأن الدعوة فوق الدولة، والدعوة قبل الدولة.

هذه هي القاعدة الاولى لحكم الرسول التي طبقها خلفاؤه الاربعة.

مفهوم الدولة عند الفارابي

ولقد انشغل المفكرون العرب والمسلمون بعد ذلك بالدولة الشرعية أو بالخلافة. والفارابي 870 ـ 950 م. هو من أبرز الفلاسفة العرب تأثراً بفلسفة أفلاطون السياسية، متابعاً البحث عن الدولة الفضلى أو المدينة الفاضلة.

لاحظ الفارابي أن مدينة البشر قد أصبحت في عصره أبعد ما تكون عن مدينة الله، وأن تنظيم المدينة حاد عن نظام الكون، وأنه لم يعد بين أجزاء الأمة «ائتلاف وارتباط وانتظام وتعاضد» مثلما هو عليه الحال بين أجزاء العالم. لذا اعتقد ضرورة قيام رئاسة فاضلة تعتمد الطرق البرهانية لتعيد الوصل بين الدين والدنيا، ولتقرب الانسان من ربه وتجعل منه خليفة على الارض.

ويصنف الفارابي الدولة بين مدن فاضلة واخرى جاهلية أو فاسقة أو متبدلة أو ضالة... ويعتمد في المقارنة بينها، مقولتي السعادة والرياسة. فالمدينة الفاضلة هي التي يسعى أهلوها للسعادة الحقيقية المبنية على المعرفة والخير والفضيلة. وأما المدن غير الفاضلة، فان اهليها ينشدون لذّات يحسبون انها

السعادة وليست منها في شيء. ورئيس المدينة الفاضلة يعمل لخيرها وسعادتها، وأما رؤساء المدن غير الفاضلة، فانهم يعملون للذاتهم واهوائهم الشخصية.

اذن، يتبين لنا بأن هناك مدناً غير فاضلة تضاد المدينة الفاضلة، أجملها الفارابي في أربعة أقسام كبيرة، وهي أولاً: المدينة الجاهلة، التي لم يعرف اهلها السعادة الحقيقية واعتقدوا أن غاية الحياة في سلامة البدن، واليسر، والتمتع باللذات، والانقياد الى الشهوات وأن يكون الانسان مكرماً معظماً. ثانياً: المدينة الفاسقة، التي عرف أهلها السعادة والله، ولكن جاءت أفعالهم أفعال أهل المدن الجاهلة. ثالثاً: المدينة المبدلة وهي التي كانت آراء أهلها آراء المدينة الفاضلة ولكن تبدلت فيما بعد واصبحت آراء فاسدة. رابعاً: المدينة الضالة، هي التي يعتقد أهلها آراء فاسدة في الله والعقل الفعال، ويكون رئيسها ممن أوهم أنه يوحى اليه، وهو ليس كذلك.

لا شك أن الفارابي كان يدرك أشد الادراك الصعوبة التي تعترض امكان تحقيق مدينته الفاضلة. ولعل الاحوال التي كانت المدينة العربية تعرفها في عصره مكنته من أن يدرك أن ما يتصوره العقل ابعد مما يسمح به الواقع.

ولم يكن الفيلسوف الفارابي يتميز في هذا عن أفلاطون مؤلف «الجمهورية». فالفيلسوف الاغريقي، كان يشعر هو الآخر بالحلقة المفرغة التي يدور فيها مشروعه. وكان يدرك أن «قيام مدينة فاضلة لا بد وأن يعتمد على تربية صالحة. ولكن التربية الصالحة لا يمكن أن تقوم الا في مدينة عادلة».

وفي رأينا أن الفارابي في بحثه عن آراء أهل المدينة الفاضلة كان يدعو معاصريه الى مجتمع بلا اغتصاب وحروب وسلب، مجتمع قائم على علاقات الصداقة والتعاون المتبادلة بين مواطنيه. وفي ذلك المجتمع كما كان يقول الفارابي يرتبط الناس بانسانيتهم وذلك لأنهم يعودون الى العنصر الانساني الذي يطمح الى مجتمع يسوده السلام.

وبالرغم من أن انسانية الفارابي كانت نتيجة صفات تربوية وطوباوية متعلقة بظروف المجتمع الطبقي الا أن آراءه قد أثرت تأثيراً كبيراً على معاصريه والاجيال التالية.

ان تأثير الفارابي على تطور الفكر الفلسفي والاجتماعي في الشرقين الأدنى والاوسط وأواسط آسيا وشمال افريقيا كان تأثيراً كبيراً جداً حتى سموه بالحق أرسطو الشرق، أو المعلم الثاني.

مفهوم الدولة عند ابن خلدون

وما دمنا في موضوع الدولة فلا بد لنا من الرجوع الى ابن خلدون 732 هـ. 1332 م. المفكر العربي الذي قدم لنا نظرية تاريخية واجتماعية عن الحياة السياسية، الانسانية بعامة والعربية بخاصة. وتأتي أهمية ابن خلدون من كونه ينتصب في ملتقى الاتجاهات الفقهية والفلسفية والتاريخية وحتى الصوفية.

أما المحور الاساسي الذي تدور حوله آراء ابن خلدون وأبحاثه فهو الدولة، كما تصورها وكما عرفها عصره.

ان ابن خلدون لا يبحث في الدولة بحثاً فقهياً «حقوقياً»، بل يدرسها تاريخياً واجتماعياً كما عرفتها البلاد الاسلامية، ومن ثم فإن الظواهر الاجتماعية التي يعنى ابن خلدون بدراستها هي إما تلك التي تؤدي بشكل من الأشكال، وحسب رأيه إلى قيام الدولة أو سقوطها، وإما تلك التي تحدث من خلال النشاط الاجتماعي والفكري للحياة الحضرية، والتي تعتبر الدولة شرطاً لوجودها.

يمكن تصنيف آراء ابن خلدون التي تتناول «الملك والدولة»، وهو الموضوع الذي تدور حوله كل أبحاثه في «المقدمة»، إلى قسمين: قسم يتناول شكل الحكم ونوع السياسة التي يعتمد عليها الحاكم في تسيير شؤون مملكته، والمبادىء أو الاسس التي يستند اليها في ممارسته لشؤون الحكم عامة، وقسم يدرس تطور «الدولة».

أما مفهوم الدولة عند ابن خلدون فإنه يرتبط بنظريته في العصبية ارتباطاً عضوياً. ولذلك كان معنى الدولة عنده يختلف باختلاف الزاوية التي ينظر فيها الى العصبية الحاكمة ورجالاتها والعلاقة السائدة بينهم من جهة، وبينهم وبين العصبيات الخاضعة لهم من جهة ثانية. فالدولة عنده هي «الإمتداد المكاني والزماني لحكم عصبية ما». ومن هنا يمكن تصنيف آرائه فيها إلى قسمين: ما يتناول امتداد الدولة في المكان أي مدى نفوذها واتساع رقعتها، وما يتناول استمرارها في الزمان أي مختلف المراحل التي يجتازها حكم العصبية الحاكمة يوم استلامه السلطة الى يوم خروجها من يده.

وقبل البدء في عرض وتحليل آرائه حول هذا الموضوع، موضوع المُلْك وأصنافه، تجدر الاشارة الى أنه على الرغم من أن صاحب «المقدمة» كثيراً ما يقرن في كلامه بين الملك والدولة، فإنه لا يريدهما معنى واحداً، كما يذهب الى ذلك بعض الباحثين. ويمكن القول أن معنى الملك بالنسبة لإبن

خلدون ينطبق تماماً على ما نفهمه نحن اليوم من «الحكم» و«السلطة». فاذا كان الحاكم مستقلاً بنفسه لا يدين بالطاعة لأحد فوقه، سواء كان الأمر يتعلق بطاعة فعلية حقيقية، أو فقط بطاعة اسمية شكلية، كان ملكه تاماً. أما اذا كان خاضعاً بشكل من الأشكال لحاكم فوقه، فملكه حينئذ ملك ناقص، والمضمون الواقعي، التاريخي، لهذا التقسيم واضح. فالملك التام هو حكم الخليفة مثلاً، أما الملك الناقص فهم حكم الملك والأمراء الذين استبدوا بالحكم في مناطق معينة، ولكنهم يعترفون في الوقت نفسه بالسلطة الاسمية للخليفة باعتباره أميراً للمؤمنين.

يقرر ابن خلدون «ان الملك غاية طبيعية ليس وقوعه عنها باختيار انما هو بضرورة الوجود وترتيبه». ولا بد لذلك الملك، وهو طبيعي من «قوانين لكبح الحاكم». ثم يميز بين الانظمة الثلاثة التالية:

– الملك الطبيعي وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.

– الملك السياسي وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.

– الخلافة وهي حل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها. «إذ ترجع أحوال الدنيا كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به».

وفي فصل آخر يقسم ابن خلدون السياسة العقلية إلى نوعين:

– نوع يهدف الى مراعاة المصالح على العموم.

– ونوع ثانٍ يهدف الى مصلحة السلطان فقط.

يعني بالسياسة العقلية المعتمدة على العقل البشري وحده دون استلهام أي دعوة دينية ربانية.

هذه «نمذجة» أنواع الانظمة السياسية الموجودة، وفي نفس الوقت هذا ترتيب حسب قيمة كل نظام من الوجهة الاخلاقية، النظام الادنى هو الملك الطبيعي الذي يناسب العمران البدوي. ثم يتبعه الملك السياسي الذي يتوخى مصلحة الحاكم الفرد، وهو نظام لا يخلو من العدل لأن في العدل استقرار الحكم وغنى الرعية وبالتالي قوة ورفاهية الحاكم، وهو نموذج مستوحى من تاريخ الساسانيين. ويأتي في المرتبة الثالثة وهو النوع الاقرب الى الكمال لولا أنه ينقصه نور الهداية الربانية. لهذا السبب يضع ابن خلدون فوقه، في المرتبة الرابعة، نظام الخلافة لانه يضمن السعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة، وهي ميزة لا تتحقق في أي نظام سواه. هناك بالطبع نظام خامس يكون الحل لولا أنه بعيد التحقيق: المدينة الفاضلة التي تخيلها الفلاسفة، حيث يكون الفرد كامل الاخلاق فيستغني عن الحكم والدولة رأساً.

وعلى أي حال، فإن ابن خلدون يرى أن الدولة العربية قد مرت حتى عهده بأربع مراحل. المرحلة الاولى: مرحلة الخلافة على أساس الدين، وهي ما يطلق عليها الفقهاء اصطلاح «الخلافة الكاملة». المرحلة الثانية: وهي تحول الخلافة الى ملك، ولكنه ملك يقوم على دعائم الدين. المرحلة الثالثة: غلبة معاني الملك على الخلافة. المرحلة الرابعة: اندثار معاني الخلافة وتحولها إلى ملك.

ويجمع ابن خلدون تلك الاطوار الاربعة بقوله: «فقد تبيّن أن الخلافة وجدت بدون ملك أولاً، ثم التبست معانيها واختلّت، ثم انفرد الملك، حيث افترقت عصبية الخلافة...».

ان ما يفصل الملك عن الخلافة ليس تطبيق الشرع بل الهدف المتوخى من ذلك التطبيق. قد يجدد ملك ما معالم الشرع لاسباب سياسية عقلية، ليحفظ الأمن ويشجع على العمل والإنتاج وبالتالي ليزيد عمر دولته، في حين أن الخلافة هي تطبيق الشرع لتحقيق مقاصده.

إن مجرد التحليل العقلي يظهر أن الخلافة تعني في الحقيقة تجاوز الدولة، وبالتالي تجاوز الحيوانية في الانسان، بعبارة أخرى تعني معجزة. وماذا يجدي الكلام في معجزة لم تقع بعد؟ المعجزة، حين تقع، تشاهد فتلزم الاقرار. يتعرض ابن خلدون لشرط القرشية بين شروط تقليد الخلافة ويتفق مع الباقلاني على تركها قائلاً: «ان المقصد منها هو العصبية ولم يتبقَ لقريش عصبية»، ثم يستطرد: «وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعد هذا». يعني أنه لا بد من إعانة إلهية لكي تقوم الخلافة من جديد.

الفكر السياسي الاسلامي إذن، صورة معكوسة للتجربة العربية. ويمكن القول بأن المفكرين المسلمين يتفقون في تصورهم لطبيعة الدولة.

إذا لخصنا تعريفاتها وجدناها تتناول جميعها ميدانين: الحرب والمال، وتؤدي معنيين الغلبة والتناوب. إن الغلبة في الحرب تؤدي الى الاستيلاء على المال والاستقلال به. لكن الحرب سجال، ولا دوام لسلطة جماعة واحدة، لا بد ان تضعف وان تخلفها جماعة أخرى.

وما تحليلات ابن خلدون المتشعبة الا تعيينات لفكرة القهر والاستئثار من جهة وفكرة التداول من جهة ثانية: تعني الدولة عنده أولاً، إنّه القهر والغلبة والاستقلال بالملذات والمفاخر فيصفها وصف المحلل الاجتماعي، وتعني من جهة ثانية مدة استيلاء جماعة مخصوصة على السلطة والمال، فيحاول تحديدها بوسائل طبيعية ويتحول الى مؤرخ وفيلسوف تاريخ.

والفكرتان موجودتان في القرآن الذي يلخص تاريخ الاولين السابق للوحي الذي أحدث قطيعة في حياة البشر بين الانسانية الحيوانية والانسانية الفطرية.

وتبدو الجمهورية الاسلامية في هذا على طرفي نقيض مع الجمهورية الرومانية والمدنية اليونانية، فالاولى هي دولة الجمهور. والثانية هي دولة المواطنين. ودولة الاسلام هي دولة الله. والدولة العصرية هي امتداد للجمهورية الرومانية وللمدينة اليونانية. فالدولة العصرية، برأي حسن صعب، ليبرالية كانت أم ماركسية أم اشتراكية هي دولة ديمقراطية. والديمقراطية هي أيضاً المصطلح اليوناني لحكم الشعب Demos. الديمقراطية هي حكم الشعب أو حكم الجمهور أو حكم المواطنين. والحكم الاسلامي هو حكم الله. فالحكم العصري والحكم الاسلامي هما في الظاهر نقيضان. الحكم في الدولة العصرية للشعب. والحكم في الدولة الاسلامية لله.

وان عقلنة السياسة هي التي ساعدت على استقلال علم السياسة وتقدم الفكر السياسي في بحث الروادع والحدود والضوابط والتوازنات الدنيوية لا الاخروية للسلوك السياسي أي للسلوك الانساني. ومأساة الفكر السياسي الاسلامي هي مأساة الهوة التي تفصله عن الواقع السياسي.

عاصر ماكيافللي أولئك الذين أنشأوا «الامارات الجديدة»، حيث قام بدراسة أساليبهم بشغف. والاعتقاد باعتماد قوة هذه الامارات الجديدة على الله لا يبدو أمراً منافياً للعقل فقط، بل هو دليل على الكفر كذلك، وكان على ماكيافللي السياسي الواقعي ان يبتعد نهائياً عن القاعدة التي اعتمد عليها النظام في العصر الوسيط. فلقد بدا الاصلي الإلهي المزعوم لحقوق الملوك أمراً وهمياً كلية من آثار الخيال، وليس من آثار الفكر السياسي.

كان ماكيافللي دائم الاعتراض على سلطة الباب الدنيوية. فقد رأى فيها خطراً فادحاً يهدد حياة ايطاليا السياسية. الا أنه لم يهاجم مبادىء الاخلاق، ولم يكتشف لهذه المبادىء أية فائدة عند الربط بينها وبين مشكلات السياسة. ويقارن ماكيافللي بين مختلف أنواع الحكم التي عرفها، ويتخذ التاريخ في الماضي وفي زمانه مختبره الاكبر في هذه المقارنة. ويعتمد في هذه المقارنة على مقولتين: مقولة القدرة السياسية ومقولة التركيب التنظيمي. ويستعمل المقولة الأولى للمفاضلة بين المنظمات السياسية التي عرفها التاريخ، والتي تتفاوت في نظره من حيث قدرة الحكام على الاحتفاظ بالدولة، ومن حيث قدرة الحاكم على توطيد سلطانه فيها. ويستعمل مقولة التنظيم التركيبي للمفاضلة بين الدولة كما هي وكما يجب أن تكون، أي بين الدول الكائنة ودولته النموذجية أو المثالية. ولكنه يعود هنا أيضاً إلى التاريخ مسوقاً بشعوره القومي الايطالي، لأن دولة روما هي دولته المفضلة.

ويعرض لأنواع الحكومات والممالك في مطلع كتابه «الامير»، ثم بعد أن يبين خصائص كل نوع من هذه الانواع، يخلص الى تحديد مقولة القدرة السياسية تحديداً كلاسيكياً في الفصل الذي يتحدث فيه عن القوة التي تقاس بها قوة جميع الدول، فيقول: «انني اعتبر من يستطيعون المحافظة على مراكزهم، أولئك (الحكام) الذين يملكون الكثير من الرجال والمال، ويستطيعون حشد جيش كاف، ويصمدون في الميدان ضد كل من يهاجمهم».

وبذلك يكون ماكيافللي بعد ابن خلدون أول من يتصدى لوصف القدرة السياسية وصفاً مادياً موضوعياً صرفاً مجرداً عن جميع الاعتبارات الفلسفية أو الخلقية أو القانونية أو الدينية التي غلفت بها القدرة لدى المفكرين اليونان أو الرومان أو المسيحيين أو المسلمين.

وبرغم أن ماكيافللي عالج موضوع الدولة على اعتبار وجودها الذاتي بمعزل عن أي شيء آخر، الا أنه لم يسأل: ما هي الدولة وكيف تكوّنت؟ وهذا ما فعله جان بودان Jean Bodin 1530 ـ 1596 الذي حاول أن يكون ممنهج علم السياسة في أوروبا، كما أن أرسطو ممنهج هذا العلم لدى اليونان. وتظهر نزعته هذه في كتابه «عن الجمهورية» De la Republique الذي أصدره عام 1576. فيضع في هذا الكتاب نظرية في السيادة لتبرير الحكم الملكي المطلق.

ولذلك يحاول بودان ان يحل «الواقعية الكاملة» محل واقعية ماكيافللي الناقصة. وهي واقعية تستبقي الصلة قائمة بين الفلسفة والاخلاق وبين القانون وعلم السياسة.

الدولة القانونية

أصل الدولة في الفكر السياسي في مطلع العصور الحديثة (في القرن السابع عشر والثامن عشر).

تطور الفكر السياسي في هذه الفترة التاريخية تطوراً ملحوظاً وظهر كثير من الفلاسفة قدموا نظريات سياسية كان لها دور وأثر بارز في النظم السياسية التي ساد تطبيقها في أوروبا في ذلك الحين. ولا زالت آثارها باقية حتى الآن.

وكان بعض الفلاسفة الذين ظهروا في هذه الفترة من الداعين للحكم المطلق المؤيدين له في فلسفتهم، وفريق آخر يناصر الحرية ويعتنق المبادىء الديمقراطية وينادي بها.

كما استنبط المفكرون في تلك الفترة الكثير من النظريات لتفسير أصل نشأة الدولة.

ولا شك أن النظرية التي تقيم الدولة على أساس القبول هي نظرية العقد الاجتماعي في أشكالها الاكثر بدائية.

أصل الدولة في نظرية العقد الاجتماعي
Théorie du Contrat Social

لقد انتقل الافراد من حياة الفطرة الى حياة الجماعة المنظمة بواسطة العقد، لذلك يعتبر العقد الاجتماعي أساس وأصل نشأة الدولة.

ولقد تنوعت النظرية العقدية وان اتفقت في أساسها. وسبب ذلك يرجع الى التصورات المختلفة التي تصورها الكتاب والفلاسفة لهذا العقد سواء من ناحية وصف حالة الإنسان الفطرية السابقة على العقد، أو في تحديد اطراف العقد، أو في تحديد مضمونه ونتائجه.

ولقد تبنى النظريات العقدية الكثير من المفكرين الذين ظهرت كتاباتهم في القرنين السابع عشر والقرن الثامن عشر. الا أن أشهر هذه النظريات هي ما نسبت الى توماس هوبز Thomas Hobbes 1588 ـ 1679 وجون لوك John Locke 1632 - 1714، وجان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau 1712 ـ 1778.

1 - نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز Hobbes:

يرى هوبز أن النظام السياسي هو اصطلاحي وطبيعي في آن معاً. فهو اصطلاحي بمعنى أن الانسان هو الذي أوجده، وهو طبيعي مع ذلك لأن الانسان انما صنعه وفقاً لميوله الطبيعية. لكن الانسان عند هوبز ليس كائناً اجتماعياً بطبعه كما يقول أرسطو، وليس كائناً عقلياً مجرداً كما سيقول فلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر، بل هو كائن شرير حافل بالنقائص، ويتلخص هذا كله في العبارة التي قالها هوبز: «الانسان للانسان ذئب، والكل في حرب ضد الكل، والواحد في حربٍ ضد المجموع».

لذلك حتم القانون الطبيعي على الافراد أن يبحثوا عن مخرج من هذه الحالة فأقاموا فيما بينهم عقداً كوّنوا بموجبه الدولة.

ويؤكد هوبز ان الذي يمكّن الحاكم في الدولة من أداء واجبه الاول والواجبات المتفرعة عنه انما هو تمتعه بالسيادة المطلقة، فهذه السيادة هي التي تحفظ الدولة، تخلفها أو تقييدها هو الذي يقضي على الدولة.

ونخلص مما تقدم الى القول بأن هوبز ـ أحد فلاسفة، القرن السابع عشر البارزين ـ كان يؤيد الملكية المطلقة ويحلل نظريته في العقد الاجتماعي بحيث توصل الى السلطان المطلق للحاكم (الملك).

2 - نظرية العقد الاجتماعي عند لوك Locke:

يعتقد لوك أن الفطرة حالة تسود فيها الحرية والمساواة بين الافراد. والافراد يخضعون للقانون الطبيعي الذي يمنحهم حقوقاً ثابتة بالنسبة لأنفسهم وبالنسبة لممتلكاتهم. وعلى ذلك فحالة الفطرة الأولى لم تكن وحشية ولكنها كانت تتميز بعدم الاستقرار لعدم وجود شخص غير متميز يحمي الأفراد ويكفل لهم التمتع بحقوقهم الطبيعية، لذلك تعاقد الافراد فيما بينهم وكونوا مجتمعاً سياسياً، ثم تعاقدوا مع سلطة حاكمة تنازلوا لها عن جزء من حقوقهم ليتيحوا لها القيام بأعمال لتحقيق هدف المجتمع.

وهذه الهيئة (أو السلطة) مستقلة عن الافراد وتعتبر فوقهم بمعنى أن لها سلطة عليهم. وقيام هذه الهيئة يؤدي بذاته الى نشوء الدولة بسبب تنازل الافراد عن بعض حقوقهم بقصد تكوين مجتمع سياسي. على هذا، ليست سلطة الحاكم مطلقة بل تقبل التغيير بخلع الحاكم، وهذا فارق موضوعي بين لوك وهوبز.

3 - نظرية العقد الاجتماعي عند روسو Rousseau:

رأى روسو أن الدولة تنبثق من قبول الافراد بها باعتبارها شاملة السلطة، الا أن كل ارادة من ارادات هؤلاء الافراد، في كل مرحلة من مراحل العمل، تشكل جزءاً من ارادة الدولة،

أثناء ممارستها السلطة، ورأي الشعب يكون هو الموجّه لتصرفاتها باستمرار.

والشعب يراقب الحكومة باستمرار في أداء واجبها الموكل اليها. وبدلك فرّق روسو بين الحكومة والسيادة. ان روسو قد أخذ عن جون لوك وصفه للانسان في حالة الطبيعة. ولذلك دعا الى العودة الى الطبيعة وكانت فلسفته السياسية تقدر امكانيات الرجل العادي، ولعله تأثر في ذلك بأرسطو وبالفلسفة السياسية عند اليونان بوجه عام. ان المغزى السياسي هو الحرص على اشراكه في توجيه الشؤون العامة، وهذا الاتجاه في ذاته اتجاه ديمقراطي فاق ما تضمنته فلسفة جون لوك في مهاجمته للارستقراطية الانكليزية في عصره.

ولا شك أن سان سيمون Saint Simon 1760 - 1825 عندما يأتي ويقرر أن الدولة يجب أن تعمل لمصلحة مجموع الشعب وخاصة «الطبقة الاكثر عدداً والاكثر فقراً» La classe la plus nombreuse et la plus pauvre، انما هو، في رأي الكثير من المفكرين، يؤكد موقف روسو ويبرزه من جديد.

ونخلص الى أنه مع روسو بدأ عصر كلاسيكي في الفلسفة السياسية امتد الى ما بعد المرحلة الهيغلية.

نشأة الدولة القومية

اذا كانت الدولة المدنية هي من مظاهر التاريخ القديم، ودولة الامارة ودولة الاقطاعية من مظاهر التاريخ الوسيط، فإن الدولة القومية National State هي احدى ظواهر التاريخ الحديث، وسميت بالدولة القومية تمييزاً لها عن الوحدات السياسية في التاريخين القديم والوسيط. هذه الدولة القومية تكونت من اندماج عدة دويلات أو امارات أو دوقيات في دولة واحدة. ويرى هايز Hayes ان هذه الدولة متوسطة الحجم، أما من حيث النظم السياسية والاقتصادية فقد اختلفت اختلافاً جوهرياً عن «المدن» في الامبراطوريات القديمة وعن الولايات في العصر الوسيط.

ويقول أنصار نظرية التطور أن الدولة القومية تقوم على أساس وحدة الجنس (صلة الدم)، واللغة، والدين، والعادات، والتقاليد؛ فالتزاوج والاستقرار أوجدا الأسرة، ومن تعدد الاسرات نشأت القبائل والعشائر، ثم قامت دولة المدينة لتضم مجموعة عشائر، وبعدئذ قامت الولاية ثم الاقطاعية لتضم مجموعة ولايات أو اقطاعيات أو كليهما؛ واستمرت عملية التطور لتقوم الدولة القومية، لكن في ظروف مغايرة تماماً لظروف العصرين القديم والوسيط.

ولقد كان المؤرخون ولا يزالون يربطون ظهور الدولة الحديثة، مع مميزاتها العسكرية والتنظيمية والاقتصادية والثقافية، بظاهرة القومية. نلاحظ بالفعل أن الدولة الحديثة ازدهرت في بلاد - كفرنسا وانكلترا - نما فيها لاسباب معروفة وعي قومي ابتداءً من القرنين الرابع والخامس عشر، استغلته الملكية لإنهاء التجزئة الاقتصادية في الداخل، ولبناء وسائل التوحيد، من جيش وادارة واقتصاد لمحاربة النفوذ الخارجي دينياً كان من قبل البابا أو سياسياً من قبل الامبراطور. من غير المستبعد أن تكون مميزات الدولة الحديثة: البيروقراطية، والسوق الوطنية والتوحيد اللغوي... النتيجة المبنية على وعي قومي.

وقيام الدولة القومية مشروع في الفلسفات السياسية للفيلسوف الفرنسي بودان Bodin في القرن السادس عشر والفيلسوف الانكليزي هوبز Hobbes في القرن السابع عشر والفلاسفة الالمان فيشته Fichte، وهيغل Hegel وغيرهم في القرن التاسع عشر.

وقد تلخص الدرس الاول الذي حاول فيشته ان يعلمه للشعب الالماني، وقيّم على أساسه الوحدة الالمانية في تأكيد أهمية الروح القومي في توحيد المواطنين، بالتخلي عن مبادىء الفردية الصادرة عن نظرية الحق الطبيعي ونادى بالنظرية العضوية Théorie organique, Organic Theory في الدولة.

واستطاع بهذا أن يكون حلقة اتصال بين فلسفة ايمانويل كانط Immanuel Kant 1724 - 1804 وفلسفة هيغل Hegel 1770 - 1831 السياسية.

وإذا ما استعرضنا التحول في نظرية فيشته Fichte عن الدولة، من تمجيد للفرد الى تمجيد للدولة، ومن نزوع ديمقراطي تحريري الى نزوع سلطاني ومن ايمان بالعالمية الى ايمان بالقومية، ودعوته الى تحقيق هذه الاهداف على يدي الحاكم البطل والصفوة المختارة المحيطة به، نرى أنه كان حقاً من المفكرين الاوائل الذين سبقوا الى وضع أساس النازية والفاشية.

وفي الواقع أن هذا التحول في نظرية فيشته عن الدولة الذي وجد تعبيره في مؤلفاته التي ألفها في المراحل الاخيرة من حياته مثل «الدولة التجارية المغلقة» و«نظرية القانون» و«نظرية الدولة» لم يكن تحولا من النقيض الى النقيض تحت ضغط الظروف التاريخية فحسب وانما استمد قوته من

المبادىء التي تجاوبت في فلسفة فيشته Fichte الميتافيزيقية والاخلاقية والتشريعية والسياسية والتاريخية أيضا.

نظرية هيغل في الدولة

ان نظرية هيغل Hegel 1770 - 1831 في الدولة هي نتيجة لفكرته عن التاريخ. فلم تبدُ الدولة في نظر هيغل مجرد جانب من التاريخ أو مجرد جانب متميز فيه، بل بدت في نظره جوهر التاريخ وروحه. فهي ألف باء التاريخ. واستبعد هيغل قدرتنا عن التحدث في وقائع التاريخ بغير كلام عن الدولة.

فلم تبدُ الدولة في نظر هيغل مجرد ممثل «لروح العالم» Spirit of World، بل بدت عنده «روح العالم» مجسدة.

يقول هيغل في بحثه الخاص عن دستور المانيا: «من المبادىء المعروفة والمسلم بها ان المصلحة الخاصة للدولة هي أهم عامل. إن الدولة هي الروح التي تعيش في العالم، وتحقق نفسها فيه بوساطة الوعي، بينما تقوم الروح بتحقيق نفسها بالعقل في الطبيعة في صورة شيء مغاير لها، أي كروح ساكنة... وعندما نتصور الدولة علينا أن لا نتصورها في صورة أية دولة جزئية أو دساتير جزئية، والاصح هو أن نتصورها في صورة الله والفكرة بعد تحققها بالفعل على الأرض، وفي هذا الكفاية».

وليس مذهب هيغل من هذه الناحية، متعارضاً على طول الخط مع النظريات الرومانتيكية في الدولة. وما من شك في أن هيغل كان مديناً الى أبعد حد للرومانتيكية. وقبل بعض أفكارها الاساسية، وتأثير هردر Herder 1744 ـ 1803 وكتّاب الرومانتيكية، واضح في نظرته الى التاريخ وفي فكرته عن الروح القومية. ولكن نظرته السياسية قد استندت الى مبادىء مختلفة اختلافاً تاماً، اذ كانت صلته بالفكر الرومانطيكي صلة سالبة فحسب. لقد رفض النظريات التي فسرت فكرة الدولة على أنها مجرد حشود إرادات الافراد المرتبطة بعضها ببعض بقيود قانونية أو بقيود اجتماعية أو بعقد ملزم بالخضوع والتبعية. وأصرّ هيغل مثل الكتاب الرومانطيكيين السياسيين على القول بتمتع الدولة بوحدة عضوية. والكل في هذه الوحدة. وفقاً للتعريف الارسطي ـ «سابق» للاجزاء. أما من جهة طبيعة هذه الوحدة العضوية، فقد ابتعدت نظرة هيغل عن نظرة كل الكتاب الرومانطيكيين على وجه التقريب. فهو لا يستطيع ادراك «الوحدة العضوية» بنفس المعنى الذي ظهر عند شلنغ Schelling الملقب بفيلسوف الرومانطيكية، لأن وحدة هيغل وحدة ديالكتيكية أو وحدة بين نقائض فهي تسمح بأعظم التوترات والمتعارضات، بل وتطلبها بالضرورة، واضطر هيغل بناء على هذه النظرة الى رفض المثل الجمالية (الاستاطيقية) لشلنغ Schelling 1775 ـ 1854 ونوفاليس Novalis 1772 - 1801.

ومن دلائل المثالية الخيالية ـ حسب رأي هيغل Hegel ـ الاعتقاد بإمكان حسم النزاع بين الامم اعتماداً على السبل القانونية أو بالرجوع الى الهيئات الدولية.

ورفض هيغل Hegel منذ حداثته جميع المثل ذات النزعة الانسانية، وأعلن أن «المحبة الكلية للبشر» مجرد اختراع ثقيل تافه. فإن مثل هذا الحب الذي لا يستند الى أي موضوع مشخص حق، لدليل الضحالة والتصنع.

فهو يقول في كتاب «فلسفة القانون»: «تعهد روح العالم في زحفها الى الأمام الى كل شعب بتحقيق دور معين. وبذلك يتولى كل شعب في التاريخ العالمي السيادة بدوره (وهو لا يستطيع تحقيق مهمته في خلق مثل هذا العصر الا مرة واحدة). وبالنسبة لهذا الحق المطلق الذي يتمتع به المسؤول عن المرحلة الحالية من تقدم روح العالم، تعد أرواح الشعوب الاخرى محرومة من أي حق لاحق على الاطلاق. وليس لها أي حساب في التاريخ العالمي، تماماً كالعصور التي ولّى عهدها».

ومع هذا، فهناك نقطة واحدة يتضح وجود خلاف فيها بين مذهب هيغل ونظرية الدولة الشمولية Totalitarian State. فبينما يصح القول بأن هيغل قد أعفى الدولة من أي التزام أخلاقي، وصرح بأن قواعد الاخلاق تفقد معناها الكلي عندما تنتقل من مشكلات الحياة الفردية والسلوك الفردي، الى سلوك الدولة، الا أنه رأى استمرار بقاء قيود أخرى لا تستطيع الدولة التحلل منها، فالدولة في مذهب هيغل Hegel تتبع «العقل الموضوعي» Objective Mind. على أن هذا المجال هو مجرد «مرحلة» أو «لحظة» في التحقق الفعلي «للفكرة». اذ تعلو عليها في العملية الديالكتيكية Dialectique Process مرحلة اخرى أسمى من ذلك هي «عالم الفكرة المطلقة» Absolute Idea تبعاً للتعبير الذي ذكره هيغل ذاته.

ولم يقتصر هيغل في حديثه عن الدولة على الكلام عن قوتها وسلطانها، بل تحدث عن حقيقتها أيضاً. وكان هيغل من كبار المعجبين «بالحقيقة الكامنة في القوة». ورغم هذا فانه لم يخلط هذه القوة بالقوة المادية الصرفة. فلقد كان يدرك جيداً أن أية زيادة في الثروة المادية لا يمكن اعتبارها

معياراً لثروة الدولة وسلامتها. وأكد هذه النظرية في فقرة من كتابه الكبير في المنطق، فقد أشار: «كثيراً ما تؤدي زيادة رقعة أي دولة الى إضعاف مظهرها، أو الى حدوث انحلالها، ومن ثم فانها تكون سبباً في بدء خرابها».

واتجه هيغل في بحثه عن دستور المانيا الى تأكيد عدم اعتماد قوة أي دولة على كثرة عدد سكانها، أو على جيشها، أو حجمها. ان ضمان بقاء الدستور يعتمد بالاحرى «على الروح الكامنة في تاريخ الشعب، الذي صنعت منه الدساتير وتصنع منه». وبدا إرغام هذه الروح الكامنة في الخضوع لارادة حزب سياسي أو أي زعيم فرد أمراً مستحيلا في نظر هيغل.

نظرية الدولة في الفلسفة الماركسية اللينينة

لقد اعتنق كارل ماركس Karl Marx 1818 ـ 1883 وفردريك انجلز Freidrich Engels 1820 ـ 1895 بعض آراء هيغل الفلسفية وخاصة منطقه الجدلي في دراسة التاريخ، أو كما يقول لانكستر Lancaster لقد أخذ منه جهاز الجدلية.

لكن ماركس رأى رأياً مخالفاً لهيغل إذ يشير الى أن الحقيقة لا تكمن في الصيرورة الروحية ولكنها خارجية وتكمن في الواقع الموضوعي للروابط الاجتماعية المتغيرة.

على هذا، فالدولة عند ماركس لا تعدو أن تكون مجرد ظاهرة ثانوية الى جوار الظواهر الاساسية الاجتماعية والاقتصادية. وما هي الا مجرد تعبير عن الصراع بين الطبقات. ويتجسد هذا الصراع في السلطة السياسية التي تكون دائماً دكتاتورية طبقة اجتماعية جاثمة على طبقة اجتماعية أخرى، فسلاح الطبقة السائدة يكمن في المحافظة على سيطرتها واستقلالها. فالدولة بهذا المعنى تكون «أداة قسر واكراه» تعكس النظام السائد في مرحلة تاريخية اجتماعية تقسم بانقسام المجتمع إلى طبقات، وترتبط نشأتها ووجودها، بنشأة الصراع الطبقي واستمراره.

ولهذا جعل ماركس من «التبعية» ظاهرة ملازمة للدولة، ونابعة من ماهيتها وطبيعتها. ويرى ماركس أن ماهية الانسان تكمن في جانبه الاجتماعي وليس السياسي، ولهذا رفض ما ذهب اليه هيغل من أن «الدولة تجسيد سام للعقل والفكرة، تسمو على الحياة الاجتماعية وتستقل عنها». ورأى ماركس أن «المجتمع المدني» هو القاعدة الحقيقية للدولة وليس العكس. ولكي لا تفنى تلك الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتناقضة في صراع عقيم، تنشأ بالضرورة سلطة مستقلة ظاهرياً تخفف من حدة الصراع بوضعه في نطاق «النظام». تلك السلطة الناشئة عن المجتمع، المتعالية عليه، والتي تزداد استغلالاً يوماً بعد يوم، هي «الدولة».

كما عبر لينين عن جوهر الدولة بقوله: «ان الدولة هي آلة لصيانة سيادة طبقة على طبقة أخرى... آلة الغرض منها أن تخضع لطبقة سائر الطبقات المطوعة الأخرى».

وعلى ذلك فإن فلسفة ماركس وانجلز المادية الجدلية التاريخية تقوم في جوهرها على الصراع بين الطبقات كما عبرا عن ذلك بقولهما في «البيان الشيوعي» The Communist Manifesto: «ان تاريخ كل مجتمع الى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ النضال بين الطبقات». وهذا ما أكده لينين فيما بعد في كتابه «الدولة والثورة».

رأى لينين Lenin في جهاز الدولة عنفاً منظماً وأن البروليتاريا ليست في حاجة إلى دولة الا لفترة معينة؛ فدكتاتورية البروليتاريا المؤقتة أمر ضروري حتى تتم تصفية الطبقات المالكة وحتى تنتقل ملكية أدوات الانتاج الى المجتمع كله.

وهذا ما يعبر عنه لينين في كتابه «الدولة والثورة» عام 1917، حيث يقول: «بعد الثورة تحل الدولة البروليتارية محل الدولة البرجوازية. لكن القضاء على الدولة البروليتارية، على الدولة في كل أشكالها، لا يتم بالإنقراض الذاتي الطبيعي». ثم يستطرد قائلاً: «على أنه لا يمكن أن يدور الحديث بحالٍ عن تحديد ساعة «الاضمحلال» المقبل، خاصة لأنه يمثل عملية طويلة».

وهكذا تصبح الدولة في النظرية الماركسية، مجرد ضرورة زائلة تعكس حالة القوى الاجتماعية حيث تتلازم الظاهرتان، فتزول الدولة بزوال ذلك الصراع.

نظرية الدولة في المذاهب الفوضوية

إن ما يجمع بين المدارس الفوضوية هو العداء لظاهرة وجود الدولة لأنها ضارة تفسد الحاكم وتقسم المحكومين، ولأنها غير ضرورية لكونها عديمة الفعالية، وان اختلفت الآراء في فهم الطريق الى زوالها. فقد اعتقد كروبوتكين Kropotkin بأن الدولة تضمحل تدريجياً من خلال تطور التعاون الطوعي بين الافراد والجماعات التي تحل ـ مع الأيام ـ محل الدولة، حتى ضمن المجتمع الرأسمالي. أما باكونين Bakunin فقد نادى بضرورة الثورة ولكنه اعتقد أنه بالامكان الغاء الدولة فور نجاح الثورة.

نظرية الدولة في الفكر السياسي المعاصر

تتخذ نظرية الدولة في الفكر السياسي المعاصر كما تحددت دعائمها في تفكير الفيلسوف الانكليزي المعاصر برتراند راسل Bertrand Russel 1872 ـ 1970 موقفاً معيناً في « اشتراكية الدولة ». وهي ترى أن الشر الاساسي في المجتمع هو العبودية وليس الفقر. وأن الانحطاط المعنوي The Spiritual Depradation، يمثل خطراً كبيراً على حياة الانسان أكثر مما يمثل البؤس المادي The Material Misery. وقد ركزت الفلسفة السياسية المعاصرة لبرتراند راسل، المساوىء التي تتحقق بالحياة التي يعيشها العالم في ثلاثة أنواع من المساوىء: المساوىء المادية Physical Evils والمساوىء الشخصية Evils of Character ومساوىء السلطة أو القوة Evils of Power. وانتهت الفلسفة السياسية عند راسل الى أنه يمكن الحكم على النظام السياسي على أساس مدى علاقته بهذه الانواع الثلاثة من المساوىء، كما رأت أن الوسائل الرئيسية التي يمكن عن طريقها مكافحة هذه المساوىء هي: العلم بالمساوىء المادية، والتربية بأوسع معانيها ـ بما تتضمنه من عوامل التنشئة لدى الفرد واتاحة الفرصة للتعبير فيها عن نفسه ـ لمساوىء الشخصية، واصلاح النظام السياسي والاقتصادي كعلاج لمساوىء السلطة. وأكد راسل ان الاشتراكية تمثل الحل لمساوىء السلطة في النظم الرأسمالية.

على أي حال، فقد ذهبت نظرية الدولة في الفكر السياسي المعاصر الى أنه يجب تدعيم اشتراكية الدولة ـ تلك الاشتراكية التي تجعل من ملكية الدولة وسيطرتها على المشروعات الاقتصادية أمراً لصالح المواطن العادي ـ بديمقراطية فعالة ومحاطة بحماية أكبر ضد طغيان الحكومة، مع ضمانات أكثر لحرية الدعاية من أي ديمقراطية سياسية بحتة وجدت حتى الآن. هكذا فإن الهيئة التشريعية The Legislature يجب أن تستعيد كثيراً من السلطات التي اغتصبتها الهيئة التنفيذية The Executive في الدولة الحديثة حتى تصبح اشتراكية الدولة أكثر صلاحاً للفرد والمجتمع على السواء.

وفي هذا المجال لا بد من الاشارة لنظرية « دولة الرفاه العام » أو « دولة الرفاهية » Welfare State, Etat de L'abondance. هذه النظرية التي ترى بأن الرأسمالية قد تغيرت وتحولت الى « رأسمالية شعبية »، أما الدولة فأصبحت « دولة الرفاه العام ».

كما نرى بأن الصراع الطبقي، وخاصة نضال « البروليتاريا » Prolétariat ضد البرجوازية، لم تعد له ضرورة في الظروف الحاضرة. وذلك انطلاقاً من أن المجتمع الرأسمالي قد حقق « المساواة الاجتماعية والانسجام الاجتماعي » بين جميع أفراده. وعليه يروج علماء الاجتماع والسياسة، من مؤيدي هذه النظرية، لفكرة « الاضمحلال الذاتي » للصراع الطبقي ولحتمية زوال الطبقات في المجتمع الرأسمالي، وذلك عن طريق « الادارة الذاتية » للدولة الرأسمالية.

ومن بين هؤلاء العلماء على سبيل المثال، البروفسور الأميركي جون ك. غالبرايت John. K. Galbraith، الذي يروج لفكرة « تحول » Transformation المجتمع الرأسمالي والدولة الرأسمالية. والذي يرى في هذا « التحول » Transformation ظاهرة القرن العشرين.

ويزعم غالبرايت Galbraith في كتابه « مجتمع الوفرة » ـ أو المجتمع الغني ـ The Affluent Society بأنه في الولايات المتحدة الأميركية « يموت أفراد من الشعب الأميركي نتيجة للتخمة أكثر من الذين يموتون من سوء التغذية ».

وقد لاقت نظرية « دولة الرفاه العام » رواجاً خاصاً منذ بداية الخمسينات من القرن العشرين في الدول الرأسمالية.

ويستشهد مؤيدو نظرية « دولة الرفاة العام » عادة بتوجيه الاقتصاد، والتأمين الاجتماعي، والخدمة الطبية، والاصلاحات الاقتصادية، والخدمات الثقافية والخدمات العامة، مع أن كل هذه التدابير اضطرت الدول الرأسمالية الى انجازها تحت ضغط الصراع الطبقي في مجتمعاتها.

كما يزعمون أن « دولة الرفاه العام » هي الاشتراكية أو هي على أي حال « على أعتاب الاشتراكية » والوقائع تدحض أسطورة « دولة الرفاه العام »...

مفهوم الدولة ومؤسساتها في القانون الدولي العام

ولعله من الأفضل أن نشير بادىء ذي بدء الى تعريف الدولة التي تعتبر الشخص الرئيسي للقانون الدولي. فهي، في ضوء هذا القانون، مجموعة من الافراد يقيمون بصفة دائمة في اقليم معين وتسيطر عليه هيئة حاكمة ذات سيادة. وعلى هذا الاساس لا بد من توافر مجموعة عناصر حتى تكتمل للدولة أركانها:

أولاً: مجموعة من الافراد أي الشعب.

ثانياً: اقليم تقيم عليه هذه المجموعة بصفة دائمة.

ثالثاً: هيئة حاكمة ذات سيادة تتولى شؤون المجموعة وتسيطر على الاقليم.

تلك هي الدولة وأركانها. وكما سبق أن أوضحنا، كان نشوء الدولة القومية وليد حركة التطور، كما أنها بورجوازية النشأة بمعنى أنها قامت في ظل النظام الرأسمالي والثورة الصناعية وما صاحب ذلك من ظهور مبدأ «دعه يعمل، دعه يمر» Laissez faire, Laissez passer: أي مبدأ الحرية.

ومن أركان الدولة وجود حكومة ذات سيادة، ومن هنا نتساءل هل من الممكن وجود دولة بدون حكومة أو وجود حكومة بدون دولة؟ ثم ما هي السيادة؟ ويجيب على التساؤل الاول هارولد لاسكي Harold Laski فيشير إلى أنه لا انفصام بين الدولة والحكومة فلا يمكن أن تقوم دولة بغير حكومة، فهو يرى أن الدولة ما هي الا اسلوب أو طريقة لتنظيم الحياة الاجتماعية، لذلك فهي تحتاج إلى جهاز من الأشخاص يمارس بإسمها سلطة القهر العليا التي لها وحدها حق امتلاكها وليس لغيرها من المجتمعات الانسانية. إذ أنه من الواضح أنه طالما كانت الدولة ذات سيادة فلن ترتبط بأية ارادة غير ارادتها. وهو يرى أن التمييز بين الدولة والحكومة هو تأكيد التقييد على الحكومة فيما يتعلق بالعمل على تحقيق الهدف الذي من أجله وجدت الدولة.

ثم يسترسل لاسكي موضحاً أن التمييز بين الدولة والحكومة هو، في حقيقة الأمر، تمييز نظري أكثر مما هو واقعي لأن كل عمل ينسب للدولة هو، في الواقع من عمل الحكومة. وارادة الدولة تتمثل في قوانينها، ولكن الحكومة هي التي تعطي جوهراً وتأثيراً لمحتويات هذه القوانين. وعندما تتصرف الدولة بطريقة معينة، فهي طريقة ثانية لأن هؤلاء الذين يتصرفون كحكومة يقررون، صواباً أو خطأً، استخدام سلطتها بهذه الطريقة، أما الدولة نفسها، من الناحية الواقعية، فلا تتصرف أبداً، لأن هؤلاء أصبحوا أكفاء لتنفيذ سياستها، هم يتصرفون نيابة عنها، ولذلك يجب أن نقول «ان الدولة تقوم على أساس مقدرة حكومتها على ممارسة سلطتها العليا القهرية بنجاح».

والقضية الاساسية التي يجب أن نشير اليها هي أن نظرية الدولة كما تبلورت بعد مناقشات دامت أكثر من ثلاثة قرون مضت، هي قضية واضحة، فقد أكدت هذه المناقشات من خلال تجارب الشعوب والدول أنه «يجب في أي مجتمع سياسي يعمل على تحاشي الوقوع في الفوضى ان توجد فيه سلطة محلية تصدر الاوامر، وتلك السلطة هي السلطة صاحبة السيادة وتمارس باسم الدولة وبواسطة الحكومة التي يعهد اليها بادارة تلك الدولة».

وهنا نتساءل عن العلاقة بين الشعب من ناحية وبين الدولة والحكومة من ناحية أخرى؟ أما الدولة فلها السيادة، والحكومة هي التي تمارس أعمال هذه السيادة، ويقابل هذا من ناحية الشعب «الولاء» للدولة. ولكن على أي أساس يقوم هذا الولاء؟

يشير لاسكي الى أن هذا الولاء منبثق من أن الفرد اكتشف أن ارادته الحقيقية متطابقة مع ارادة الدولة. وبإطاعته الدولة فإنه يطيع الجانب الاحسن من نفسه. وباطاعته الدولة فهو يعطي ولاءه للسلطة التي تحمي الاهتمامات الكلية والدائمة للمجتمع ضد الاهتمامات الجزئية الممثلة بالتجمعات الاخرى التي تعمل في نطاق سلطة الدولة كالعائلة، والقرية، والجمعيات المختلفة، وأماكن العبادة، والاتحادات على اختلاف أنواعها. فالدولة اذن، هي الاتحاد الاعظم والاشمل الذي بداخله تجد التجمعات الاخرى معنى لها. انها المنظم الوحيد للحقوق والحارس على القيم والأخلاق.

إذن، إن اعتبار حق الدولة في الالتزام بطاعتها يستند بصفة عامة إلى أدائها لثلاث وظائف رئيسية:

1 – انها تحمي النظام.
2 – انها تهيىء وسيلة للتطور السلمي.
3 – انها تمكن من سد المطالب في أوسع نطاق ممكن.

مؤسسات الدولة في الديمقراطيات الغربية

رأينا اذن أن الارتباط وثيق بين الدولة والحكومة التي هي كما يقول لاسكي، جهاز من الأشخاص يباشر، باسم الدولة، السلطة. وينصرف الذهن بالنسبة لكثير من الناس إلى أن الحكومة تتكون من مجموعة من المؤسسات تكمل بعضها بعضاً، فضلا عن أن العلاقات فيما بينها تختلف من بلد الى آخر، ومرجع ذلك شكل الدولة والاسلوب الديمقراطي الذي تمارسه. فهناك دولة بسيطة مثل بريطانيا وفرنسا ولبنان ومصر وغيرها من الدول وهذه تحكمها حكومة مركزية كما أن هناك دولا مركبة أي أنها تأخذ شكلا فيدرالياً مثل الولايات المتحدة الاميركية والهند وسويسرا، والبرازيل وغيرها ومثل هذه الدول تقوم فيها حكومة مركزية والى جانبها حكومات للولايات وحكومات مثل هذه الدول تتمثل في رئيس الدولة ثم عدد من السلطات تقوم عادة على أساس الفصل فيما بينها

مثل السلطة التنفيذية، والسلطة التشريعية، والسلطة القضائية وغير ذلك من سلطات أو هيئات تابعة.

وعلى أي حال فان دساتير هذه الدول أي قوانينها الأساسية، هي التي تحدد اختصاصات السلطات فيما بينها وحقوق وواجبات المواطنين وغير ذلك من أمور تتصل بسيادة الدول وأنشطتها المختلفة.

أما وعن تنظيم الدولة The Organiztion of State المعاصرة، فإننا نعلم أن التنظيم من أهم خصائصها، وبصفة عامة فان «مشكلة تنظيم الدولة هي مشكلة العلاقة بين رعاياها والقانون». وبصدد مسألة القانون فانه قد يسهم رعايا الدولة، في وضع القانون، وفي هذه الحالة تكون الدولة ديمقراطية بدرجات متفاوتة، أو قد يُفرض عليهم دون أن يسهموا في وضعه، وفي هذه الحالة تكون الدولة استبدادية بدرجات متفاوتة أيضاً. وعلى العموم لا يمكن أن يوجد أي من هذين النمطين من التنظيم في صورة خالصة لكن بصفة عامة فإن الدولة الديمقراطية الكاملة تستشير جميع مواطنيها في كل ما يجد من الأمور لاتخاذ قرارات بشأنها، كما قد تقوم الدولة الاستبدادية المطلقة، بوضع جميع الأموار وتطبيقها في الدولة بنفسها.

وان الشكل الديمقراطي هو الافضل لجميع الدول لأن «الديمقراطية رغم جميع جوانب ضعفها تتيح الفرصة لأكبر قدر ممكن من المطالب لأن يؤخذ في الاعتبار عند صوغ أوامر الدولة القانونية»، كما أنها تجعل في نقد فاعلية هذه الأوامر أساساً لحياتها. وهي بزيادتها لعامل المبادأة عند المواطنين، عن طريق توسيع نطاق الشعور بالمسؤولية، لا تمنح المواطن مجرد الاحساس بالمساهمة في اتخاذ القرارات فحسب، بل تهيىء له الفرصة فعلا لكي يؤثر في جوهر هذه القرارات. تحتاج إذن الدولة الى الشكل الديمقراطي Democrateic Forme، وان كانت الديمقراطية في أية صورة من صورها، وفي بحثها عن المؤسسات المناسبة، لم تصل إلى النجاح الكامل.

الدولة ومبدأ السيادة في القانون الدولي العام

ولئن كانت السيادة في الدولة مقيدة بمبادىء الحقوق الطبيعية للمواطن وبالنجاح في ادارة الدولة لاشباع رغبات العدد الاكبر أو القطاعات الفاعلة والمؤثرة في المجتمع، فإن سيادة الدولة في العلاقات الدولية محددة بقواعد وأعراف القانون الدولي في السلم وفي الحرب على حد سواء. فكما أن الفرد مقيد في استعمال حريته بحقوق غيره من الأفراد، كذلك تتقيد الدولة في تصرفاتها بما للدول الأخرى من حقوق يتعين عليها عدم الاخلال بها. فالدول تربطها ببعضها مصالح مشتركة تفرض عليها التعاون وتجعلها في حالة تبعية متبادلة، وليس للدولة في سبيل تحقيق أغراضها الخاصة أن لا تكترث بمصالح الدول الاخرى، وممارستها لسلطاتها يجب أن تكون في نطاق قواعد القانون الدولي وفي حدود تعهداتها والتزاماتها الدولية، لأن هذا التقييد أولا عام يشكل كافة الدول وفي صالحها جميعاً، ولأن السيادة ثانياً لا تتنافى مع الخضوع للقانون، والذي يتنافى معها انما هو الخضوع لارادة دولة أخرى.

ويعتبر مبدأ السيادة من أهم مبادىء القانون الدولي، وانه بدون الفهم الصحيح لمبدأ السيادة لا يمكن معرفة جوهر وطبيعة قواعد القانون الدولي، وعلاقته بالقانون الوطني، وحدود السيادة الوطنية للدولة والطبيعة القانونية للاقليم والمنظمات الدولية وكذلك التعايش السلمي بين الدول ذات الانظمة الاقتصادية والاجتماعية المختلفة وغيرها من مسائل القانون الدولي.

ومن جانب آخر، يرى بعض الفقهاء أن السيادة هي الطابع السياسي والقانوني للدولة، لأنها تحدد وجود وتطور مبادىء القانون الدولي. مثال ذلك احترام سيادة الدولة والمساواة في السيادة، واحترام كيان الدولة والاستقلال السياسي، وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول وعدم العدوان على الدول.

وعليه، فإن هناك علاقة وثيقة بين الدول وسيادتها الوطنية في العصر الحديث.

وأخيراً فإن في التدابير الجماعية والاقتصادية والعسكرية التي أعطيت للهيئة الدولية لاتخاذها ضد أية دولة تنحرف عن قواعد القانون الدولي كما نص عليها ميثاق الامم المتحدة (بموجب المواد 39 ـ 40 ـ 41 ـ 42 والمواد 50 ـ 53 ـ 54 ـ من الميثاق)، ما يكفل احترام قواعد القانون الدولي والالتزام بها من قبل الدول الاعضاء في الهيئة الدولية، تحاشياً لاتخاذ الهيئة تلك الاجراءات ضدها. ويطلق بعض الفقهاء على هذه الاجراءات اسم الحماية المنظمة بدلا من الحماية الذاتية التي تلجأ اليها كل دولة على حدة للحصول على حقها. ومن أجل المحافظة على مكانتها وسمعتها تحاول أغلب الدول تبرير تصرفاتها الشرعية وغير الشرعية على أنها متفقة مع قواعد القانون الدولي.

وهكذا تبدو الدولة في عصرنا، دولة مقيدة، ليس فقط في

الداخل بدستورها وقوانينها وعقائدها وتقاليدها، بل وأيضاً بالقانون الدولي، وما يحيط بهذا القانون من قواعد أخلاقية وقيم روحية، تنهل منها القوانين مبادئها وأصولها.

مصادر ومراجع

- ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1967.
- ارهامرثون، جون، بالاشتراك مع آخرين، تاريخ العلم، جزءان، تر. وزارة التربية والتعليم، طبعة أولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1948.
- بدوي، عبدالرحمن، أمانويل كانط، فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات، الكويت 1979.
- افلاطون، محاورة بروتاجوراس.
- البشندي، عزمي عبدالفتاح اسماعيل، نظرية الدولة بين نظام اشتراكية الدول والاشتراكية الديمقراطية، دراسة في الفكر السياسي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب في الاسكندرية، 1979.
- جمهورية أفلاطون، تر. حنا خباز، طبعة ثانية، دار القلم، بيروت، 1980.
- صعب، حسن، علم السياسة، الطبعة السابعة، دار العلم للملايين، بيروت، 1981.
- الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. البير نصر نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959.
- لسان العرب، مادة، دول.
- لينين، الدولة، الطبعة العربية، موسكو، 1967.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، دار الشرق، القاهرة، 1981.
- Burgess, Joseph B., Introduction to the History of phi-Losophy, New York, Mecgraw-Hill, Book Company, Inc., 1939.
- Chatelet, F., La naissance de l'histoire, T1, Coll, 10/18, les éditions de Minuit, Paris, 1962.
- Coplestone Freideick, S.J.A., History of Philosophy, Vol. I, Creece and Rome,New Revised Edition,Westminster, Maryland, the Newmand press, 1950.
- Engels, Fredrich, l'origine de la famille, de la propriété et de l'état, Marx, Engles, œuvres choisies, T.III, édi. du progrés, Moscou, 1971.
- Gierke, Gohannes, Althusius und die Entwiek lung der maturre clitichen Staats theorie, M. & H. Marcus Preslaw, 1931. Laski, harlord J., An. Introduction to policis, New Edition Prepared by Martin Wipht, London, George Allen and Unwin L.T.D.,
- La République, Edi. Les belles lettres, Paris, 1965.
- Melvin, Rader. No Compromise, London, Vitor Giollanz, L.T.D., 1939.
- Science of logic, Englishtrans, by w H., Joisnton, and h. G., Structures, London, George Allen Qunwin, 1929. I.
- St. Augustine, City of God, X., chp. XXIX, English, Trans, by M. Dods, The Works of Augustine, Edinbyrgh, t. and t. Clark, I.
- Vorle Sugen, Uber die Philosophie der geschictte, ed. George Lasson, Sämt liche, Werke, VIII-IX, Leipzig, F. Meiner, 1919-1920.

عبدالغني غنوم

دِين

Religion
Religion
Religion

لفظة «دين» العربية تضم معانٍ مختلفة، ولكنها وثيقة الارتباط فيما بينها. فاللفظة مشتقة من فعل «دان» وأصله «دين» ومعناه أذلّ، استعبد، وحاسب. وتدل هذه الأفعال الثلاثة على عمل تنشأ عنه علاقة بين طرفين يتفاوتان في المنزلة، يسمو أحدهما على الآخر في علاقة فعلية، حيث يملي الأعلى إرادته على الأدنى، ويحاسبه على أفعاله. فتنشأ عند من «أُذِلَّ»، عاطفة «طاعة» للطرف السامي و«تعبّد» له، وسعي الى خدمته مسلماً. ثم يتحول الموقف الخضوعي الى «عادة» و«شأن»، سواء في استلهام ارادة الآمر أم في اتمام ما يامر به. وقد يرافق هذه «العادة» إما شعور «بالورع» تجاه «السلطان»، وإما شعور «بالقهر» مع ميل قوي إلى المعصية. ويرتبط هذان الموقفان المحتملان مع فكرة ملازمة غالباً «للمدين» عن يوم «الدين» وهو يوم «الجزاء» أو «المكافأة». أما لفظة «دين» مع ال التعريف فتعني بالعربية «الاسلام»، أي الاذعان المطلق لتعاليم الله وأوامره التي أوحى بها بواسطة الملاك جبريل للنبي محمد والموسوعة في «القرآن»، والأخذ بهذه الأوامر في الحياة. وقد جاء في القرآن الكريم ﴿ان الدين عند الله الاسلام﴾ (19 آل عمران). ﴿ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه﴾ (86 آل عمران). وقد جاء أيضاً الدين بمعنى الحساب أو الدينونة في قوله: ﴿مالك يوم الدين﴾ (الفاتحة).

في الحضارة الأوروبية استخدمت لفظة Religion للدلالة على الدين، ولم تنحصر في عائلة واحدة بل عمّ استخدامها على الرغم من اختلاف اللغات العائلي. أما أصل اللفظة فهو لاتيني، وقد وقع تباين في الرأي حول مصدر الاشتقاق. هنالك رأي يعود الى ما قبل المسيحية، يأخذ به شيشرون،

يقول بأن لفظة Religio مشتقة من فعل Relegere ، المركّب هو ذاته من السابقة Re التي تعني الاعادة والتكرار عندما تضاف الى أحد الأفعال، ومن فعل Legere الذي يعني قطف، جمع، وصار فيما بعد قرأ. وعندما تضاف اليه السابقة Re فيعني اعادة الجمع، اعادة القطف. وحيث ينسب هذا الفعل الى السلوك الداخلي عند الانسان فهو يعني عودة الى ما «تمّ»، التفكير والتبصر والاختلاء، والانكباب بدقة وتنبّه على اتمام بعض الأفعال. وقد يكون استعمال لفظة Religio هو للدلالة على الاجتهاد في الدرس الدقيق لبعض الأمور البالغة الأهمية والدأب على إتمامها بدقّة فائقة خوفاً من افساد فعاليتها. وكان هذا السلوك يلازم بشكل خاص طقوس العبادة التي يجب القيام بها بدقة ويقظة وفقاً للترتيبات المرسومة. ثم امتدّ معنى لفظة Religio الى الوسواس، والاهتمام الدقيق، والتقوى القلقة. ومن السلوك الداخلي الشخصي الذي دلّت عليه في البدء، امتدّت دلالتها فيما بعد الى المعنى الموضوعي، فصارت تعني الطقوس والواجبات والشعائر بذاتها. أما الرأي الثاني، ويعود الى بعض المؤلفين المسيحيين في القرون الأولى للمسيحية، بخاصة ترتوليانوس، فيقول بأن اللفظة مشتقة من فعل Religare ، المكوّن من السابقة Re ومن فعل Ligare الذي يعني وصل، ربط. فعندما تضاف اليه السابقة Re يعني إعادة الوصل أو الرباط. أما لفظة Religio فتعني إعادة الربط، بخاصة بين البشر والألوهة، وبالتالي تعلّق البشر بالألوهة وخضوعهم لها. ثم يتحوّل هذا الرباط الفعلي بين الإنسان والله الى علاقة عاطفية حيّة تتجلى في عاطفة البُنُوَّة من الإنسان تجاه خالقه.

رافق الواقع الديني الانسان منذ أقدم العصور. فالنقوش الرامزة الى أمور دينية والمكتشفة حتى الآن تعود بنا الى ما بين الخمسين والمئة ألف سنة من عمر الانسان. أما بعض أديان الوحي فتقول بأن الواقع الديني يلازم الانسان منذ ظهوره على الأرض. كما أن بعض الفلاسفة والعلماء يعتبرون أن الواقع الديني ملازم للطبيعة الانسانية، سواء أخذت بمفهومها الميتافيزيقي أم بمفهومها البسيكولوجي، بقطع النظر عن وجود وحي أم لا. ولم ينحصر ظهور الواقع الديني في جماعة دون سواها، أو على رقعة من الأرض دون غيرها، على الرغم من أنه أخذ وجوهاً تختلف في أشكالها الى حدّ التناقض. ولا ينحصر الواقع الديني في السلوك الفردي المنعزل، بل إنه يتعداه الى السلوك الجماعي، بحيث يستحيل علينا أن نفهم حضارات برمّتها بمعزل عنه. كما أن أحداثاً تاريخية جساماً تتحرك بدافع ديني. لقد ارتبط الواقع الديني بالانسان الفردي والجماعي وبدا في تشعبه أكثر الوقائع الانسانية تعقيداً. فمع التصاقه العميق بكل الانسان حتى الصميم يتعداه الى المجتمع والى العالم والى كيان يتجاوز كل هذه المعطيات الظاهرة. من هنا تنشأ الصعوبة في درسه بشكل موضوعي سليم يلقي ضوءاً واضحاً ونهائياً عليه. وفي الواقع تبدأ الصعوبة في صياغة تعريف متكامل وشامل عنه، وتزداد هذه الصعوبة وتتفاقم بعد ما حصل من انفتاح الحضارات على الماضي الدفين من جهة، وعلى الحاضر في اختلافاته الدينية بدءاً من الأديان البدائية السائدة في مجتمعات ما برحت منعزلة عن الحضارة حتى الأديان الأكثر تطوراً. وكان من البديهي أن يتأثر أي اهتمام بالدين بالاتجاهات الفكرية التي سادت في نهاية القرن التاسع عشر وعلى امتداد القرن العشرين، يمكن أن نشير إلى البعض منها:

أولاً: سيادة التاريخ على العلوم الانسانية وارتباطه مع نظرية التطور، وهذا ما دفع الى الاهتمام بالمراحل البدائية في الدين.

ثانياً: ردة الفعل ضد سيادة التاريخ في الحقبة الأولى من القرن العشرين، ونمو الاتجاه في العلوم الاجتماعية نحو الاهتمام بالنواحي العاطفية في الدين من جهة، وهذا ما دفع الى المعالجة البسيكولوجية، ومن جهة أخرى الاهتمام بالنواحي السوسيولوجية في المعتقدات والطقوس، وهذا ما أدى الى المعالجة السوسيولوجية لأمور الدين.

ثالثا: دفع الاهتمام بدور الايديولوجيا في تنظيم الحياة الاجتماعية، ما بين الحربين العالميتين، الى دراسة الأبعاد الفلسفية في الأفكار الدينية ووسائل نقل هذه الأفكار وفعاليتها.

وقد ظهر تأثير هذه الاتجاهات في انتقاء المنهج الملائم لوضع تعريف شامل عن الدين. وفي الواقع ساد لمدة من الزمان «المنهج المقارن»، وهو يقضي بدراسة أكبر عدد ممكن من الأديان الأكثر تباعداً، من الأكثر بساطة الى الأكثر تعقيداً، ثم إقامة مقارنة فيا بينها، وذلك «بإقصاء التمثيلات الخاصة بهذا الدين والغائبة عن الأديان الأخرى، ثم الاحتفاظ في النهاية فقط بالعناصر المشتركة فيها كلها. (ج. سوستيل، في «دائرة المعارف الفرنسية»). إن «الراسب الجوهري» الذي نحصل عليه بهذه العملية هو نوع من قاسم مشترك، يمكن اعتباره بمثابة «جوهر مميز» للدين، ثم يعتبر كل ما تبقى من عناصر ثانوياً، وبمثابة تنويعات عرضية طارئة على موضوع أساسي. وقد توقف الآخذون بهذا المنهج عند

تصور يرى أن الراسب الجوهري في كل الأديان هو الاعتقاد بوجود « مانا »، وهي لفظة بولينيزية تعني قدرة، أو طاقة خفية موجودة في كل الأشياء، ويجب على الانسان أن يوقظها ويخطب ودّها بواسطة احتفالات موائمة.

لا يصمد هذا المنهج أمام النقد، وفي الواقع يتضاءل عدد الآخذين به بعد أن كان سائداً في مطلع القرن العشرين. فهو قبل كل شيء اعتباطي، ويدور غالباً في حلقة مفرغة. نعرف أن دارسي الأديان يختلفون في الرأي حول تصنيف الأديان، فهل يتحتم مثلاً وبشكل أكيد أن نضع في صف الأديان الطوطمية والانيمية والسحر؟ وكيف الوصول الى حلّ سوي للموضوع إن لم يكن في ذهننا مفهوم مسبق لما هو ديني بالحقيقة؟ وعلاوة على ذلك، ان المساواة في اعتبار الأشكال الدينية العليا منها والدنيا والبدائية، تفرض على الآخذ بها بأن ينحدر « بالعتبة الدينية البدائية » فيتضاءل « الراسب الديني الجوهري »، بشكل أنه يصير واقعاً مبهماً ومتأرجحاً، كما جاء في « دائرة المعارف الفرنسية »: « الدين هو مجموعة طقوس واعتقادات وشعائر على اتصال بغير العادي، وبالعبور من العادي الى غير العادي، وبفعل الواحد على الآخر ». (ج. سوستيل). ويمكن الاضافة بأن التعريف الأدنى للواقع الديني، وهو ما ينجم عن المنهج المقارن، لا يسمح لنا بطرح مشكلة قيمة الدين وشأنه في الحياة، ولا بإعطائها حلاً.

الى جانب « المنهج المقارن » ظهر « المنهج السوسيولوجي الوصفي » في مؤلف « الأشكال البدائية للدين » للعالم الفرنسي دوركايم. ويرى دوركايم أنه، للتعريف عن الدين، يكفي بأن نصف الشكل الديني الأكثر بدائية، الذي هو، برأيه « الطوطمية ». وقد ظن الباحثون بأنهم وجدوا آثارها الحية في آوستراليا، واوقيانيا وأميركا وإفريقيا، عند شعوب ما برحت بدائية. وتتميز الطوطمية باطلاق اسم حيوان أو نبتة على فريق اجتماعي تضمه رابطة القرابة ويكوّن الحيوان أو النبتة « طوطم » الفريق الاجتماعي المذكور. واعتقد الآخذون بهذا الموقف ان الشكل البدائي من الحياة الدينية قام على علاقة متصورة بين المجتمع والطبيعة، أنشأها الانسان لكسب صداقة القوى المخفية. ثم تعاقبت الأشكال الدينية انطلاقاً من هذا الشكل الديني المفترض حتى بلوغها الشكل الأكثر تطوراً بما فيه التوحيد الإلهي. فبتأثير من التاريخ، تطورت المجتمعات من وضع القرابة الى أشكال أكثر تعقيداً وتنويعاً، وقويت النزعة الفردية عند البشر، وراح كل انسان يتخذ « طوطماً » خاصاً به، اكتسب مع الأيام مظهراً انسانياً أدى الى تعدد الآلهة. ثم تفوق أحد الآلهة على الكثرة، وسيطر كسيّد مطلق، فظهر التوحيد الإلهي.

قضى النقاد على هذه النظرية، وباتت في أيامنا شبه مهملة. وذهب بعض العلماء إلى انكار صيغة الدين عن الطوطمية. ومع الافتراض بأنها دين، فليست الشكل الأكثر بساطة وبدائية، علماً بأن لفظة بساطة مكتنفة بغموض والتباس. وجاء في كتاب ميرسيا إلياد عن « تاريخ الأديان »: « أن الأكثر بدائية لا يعني البتة أنه الأول بالمعنى البسيكولوجي، ولا الأقدم على الصعيد الزمني». (ص 31). ولا تنفع حجة دوركايم بأن « ميزات الحياة الجوهرية توجد حيثما يوجد أحياء، مهما كانوا عليه من بساطة. فكيف لا توجد العناصر الجوهرية في الدين حيثما وجدت أديان؟ ». فمن تراه يذهب الى تعريف الانسان لمجرد مراقبته للجنين. عملياً، إن الأشكال الدينية الأكثر تطوراً وسموّاً، وهي على ما هي عليه من غنى روحي، قد تنفع لتحديد طبيعة الدين أكثر من الأشكال البدائية أو الدنيا.

هكذا نجد منهجاً ثالثاً يقوم بدرس الواقع الديني في ذروته وفي أبعاده الداخلية والخارجية، أي في الدين الذي يأخذ به المؤمن، ويدافع عنه ويرفعه مقابل أي دين آخر. فبدل أن يتأرجح في البحث عبر مختلف الأديان، القديمة والحالية، يأخذ الباحث موقفاً واضحاً من دين يؤمن به. إن هذا النهج يفيد مؤرخ الدين في طلبه لتعريف عن الدين، بقطع النظر عن صحة هذا الدين دون سواه. ويسوِّغ الأخذ بهذه الطريقة سلوكه بموجب مسلّم يقول إن الأكثر كمالاً يفسر الأقل كمالاً ويسهّل فهمه. فالآخذ بدين معين يعتبره كمالا، ويرى أنه يستطيع من خلاله أن يشرح كل باقي الأديان ويقدرها حق قدرها.

وعلى الرغم من الاختلاف بشأن مفهوم الدين، يركز الجميع على علاقة الدين « بالمقدّس ». « فالمقدّس هو الفكرة الأم للدين. أما الدين فهو تدبير المقدّس » « وما يمكن قوله عن المقدس هو أنه يتضاد مع الدنيوي، مع الحياة الدنيوية ». ومع ذلك يصعب حصر معنى المقدس، فهو يضم تنوُّع وقائع لا تحصى. انه يظهر بمثابة ميزة، ثابتة أو عابرة، لا تملكها الأشياء من ذاتها بل تضاف اليها « بنعمة ». وقد يُشاكل المقدس في خارجه الشيء الدنيوي، ومع ذلك يختلف عنه. كأن وجوده أكثر امتلاء: إنه قوي، فعّال، خصب وقدير، ينبوع قوة وفعالية وحياة. هكذا تضفي القدسية على الشيء بعداً جديداً فقهياً وكيانياً. أما علاقات الانسان بالمقدس فهي

متأرجحة، اذ يثير المقدس فيه عواطف ومشاعر متناقضة. انه خيِّر أو خطر، تارة يشد نحوه وأخرى يقصي، انه «مخيف وباهر» (Otto)؛ «مرعب ومشجع» (القديس اغوسطينوس). يميل الانسان أحياناً إلى استدعاء هذه القوة بالإحترام، بالصلاة، وبالعبادة، وهذا هو الموقف الديني؛ ويحاول أحياناً أخرى اغتصابها وسجنها طلباً لفائدة خاصة، وهذا هو الموقف السحري.

وبالتضاد مع الدنيوي، يقتضي المقدّس التمييز بين عالمين أو صعيدين في الواقع، يختلفان في القيمة: صعيد يكتفي فيه الانسان بذاته، ولا يرجع إلاّ الى نفسه ليمارس نشاطاته الطبيعية التي لا تلزم سوى شخصيته السطحية ولا تُعنى بخلاصه (R. Callois)؛ وصعيد آخر يلاقي فيه الانسان كائنات فوق البشر، وقد تكون متسامية كلياً، يتعامل معها طلباً للسعادة وإقصاءً للشقاء، ولذا فهو يخضع لها. إن هذا السلوك يفترض أن الانسان لا يقيم بشكل كلي في الكون، وأنه كذلك ليس، شرعاً، سيّد الكون المطلق يتصرف فيه على هواه.

ان المقدس والدنيوي هما عالمان متميزان وغير متعادلين: عالم النسبي، والظاهر، واللامعنى، عالم «اللاصحيح» بالتضاد مع عالم ممتلىء، جوهري، واقعي ومثقل بالمطلق، فإن المقدس هو «ظهور الكيان الأقصى». (ميرسيا إلياد، «تاريخ الأديان»، ص 40).

وبديهي التساؤل كيف بدأت هذه القسمة، ومن ثم كيف بدأ الدين. وفي الواقع يمكن التصدي لأصل الدين التاريخي، أو لأصله البسيكولوجي أو لأصله السامي.

أصل الدين التاريخي

يسعى المؤرخ، على ضوء معطيات علم الأقوام وعلم ما قبل التاريخ، الى الكشف عن أصل الظاهرة الدينية، على ضوء ما يجده في مختلف الأديان التي ظهرت وتعاقبت على امتداد الأزمنة. ويقصد المؤرخ من عمله هذا الصعود في مجرى الماضي حتى أصول البشرية الأولى، ثم تحديد الشكل الذي ظهر فيه الدين. ولكن هذا الحلم، الذي دغدغ لفترة خواطر بعض المؤرخين، تبدد أمام صعوبات لم تقهر. فلا علم ما قبل التاريخ يوصلنا الى مراحل البشرية الأولى، ولا علم الاقوام يؤدي الى حلّ مشكلة أصل الدين؛ ويبدو حتى الآن أن مشكلة أصل الدين لا تلقى حلاً تاريخياً علمياً. ومع ذلك، يبقى من الممكن دراسة الأديان الحاضرة وبعض الأديان القديمة. فيسعى المؤرخ الى تحديد زمان ظهورها أو زوالها، قدر الامكان، ومدى انتشارها، وأصالتها الخاصة، وعلاقات التأثير المتبادلة، الخضوع أو البُنُوَّة التي تربطها. أما فائدة هذا الدرس فأكيدة، لأنه يظهر شمول الظاهرة الدينية وتنوعاتها. ولكن لا يجوز أن نطلب من التاريخ أكثر مما يستطيع أن يعطي. إنه يروي، ضمن حدود ضيقة، صيرورة الدين الظاهرة، ولكنه لا يحلّ مشكلة قيمته ولا مشكلة مصدره السامي.

أصل الدين البسيكولوجي

هنا ينتقل حقل المشكلة الى حيّز آخر. فالدين هو ظاهرة إنسانية، كالفن والعلم والأخلاق، وبديهي أن يتساءل عالم النفس: مع أية حاجة (فكرية، عاطفية أو غيرها) يتجاوب الواقع الديني؟ هل أن هذه الحاجة هي عرضية ومرحلية أم أنها جوهرية ودائمة؟ هل أن هذه الحاجة هي سويّة وسليمة أم أنها مرضية؟ هل هي أصيلة لا يمكن تقليصها الى أي شيء آخر لأنها تعبّر عن العلاقة الفريدة الدائمة بين الخليقة والله، أم أنها ليست سوى التعبير «المتخفي» و«التصعيدي» لنزعات بيولوجية أو إجتماعية؟... إن هذه الاسئلة تفوق المشاكل المرتبطة بالتاريخ الصرف أهمية وحيوية حيث تطرح مشكلة قيمة الدين، مع حقيقة موضوعه وسمو أصله. وفي الواقع لقيت إجابات متباينة حتى التناقض، وسوف نتصدى لاحقاً للبعض منها نظراً لخطورتها ولما لاقته من رواج في بعض الأوساط الثقافية.

أصل الدين السامي

في هذا النطاق يطرح سؤال بالغ الخطورة: هل النزعة التي تدفع الانسان الى إقامة علاقة شخصية مع الله هي «طبيعية»، بمعنى أنها تصدر عن الانسان والله، خالق الطبيعة البشرية. وهل يستطيع الانسان، بما عنده من قوى، أن يشبع هذه النزعة؟ أم أن هذه النزعة تتعدّى في مقتضياتها امكانيات الانسان وطاقاته؟ وفي هذه الحال، هل يوجد في التاريخ دين يكون إجابة من الله لندائه في الانسان؟ وبكلمة أخرى، هل يوجد دين يريده الله ويوحي به ويفرض عقائده وشعائره ويوليه القدرة على توجيه نزعة الانسان بأمان نحو غايتها؟ هذه المشكلة لا تنحصر في التاريخ وحده، ولا في علم النفس الديني الأكثر دقة، فهي لا تلقى حلها الا في سلوك انساني ليس من فعل العقل وحده، بل من فعل الانسان كله، ويكتمل في الايمان!

وعلى هامش الكلام عن أصل الدين، تجدر الاشارة الى

محاولات تطبيق النظرية التطورية على الدين بالذات، التي لاقت رواجاً هائلاً في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فيمكن التمييز فيها بين الوقائع المراقبة مع الافتراضات الشرعية من جهة، والبُنيانات الأيديولوجية الاعتباطية في الغالب والمستوحاة من مسلمات فلسفية علنية أم ضمنية، من جهة أخرى. ويرتكز المسلّم التطوريّ على افتراضين، يقول الأول ببدء كل شيء من الأكثر بساطة وتطوره الى الأكثر تعقيداً، ويقول الثاني بتطور الدين ذاته.

في هذا السياق لجأ ماكس مولّلر 1823 ـ 1900 الى الفيلولوجيا المقارنة بين السانسكريت والڤادية، وخلص الى رسم حقبات أساسية ثلاث تعاقبت منذ ظهور الدين حتى أيامنا. دعا الأولى «الحقبة الطبيعية» لأنها تأصلت في العلاقات الأولى الناتجة عن الخوف والضعف تجاه الطبيعة، بخاصة تجاه بعض كائناتها كالشمس والفضاء والجبال والصخور. فراح الانسان يضفي على تلك الكائنات طابعاً شخصياً، واتصفت هذه الحقبة بالخرافات والتعبدات البدائية والشعوذات السحرية. ثم انتقل الى «الحقبة الانسانية» بعد أن اشتدت أواصر العلاقات ما بين البشر على حساب العلاقات مع الطبيعة. وعكف الانسان على إكرام الأقوياء والأبطال، والتعبّد للقدماء لشعوره بارتباط مصيره بهم. فانتشرت الأساطير المبالغة في تعظيم أشخاص غابوا عن الحياة بعد أن طبعوا التاريخ بأفعالهم الخارقة. ثم انتقل أخيراً الانسان الى «الحقبة البسيكولوجية» بعد أن تمكن من تنقية تفكيره بشأن القوى المسيرة للعالم، فاستعان بمفهوم إلهي يتجاوز الطبيعة والانسان معاً. بهذا الشكل تظهر التقاليد التوحيدية السائدة في العالم المعاصر استمراراً لتلك الحقبة، وهي مشحونة في صميمها بما ترسب فيها من مخلفات خرافية تعود الى الحقبتين السابقتين. فنجد مثلاً في الديانات التوحيدية الى جانب عبادة الإله الواحد، تعبُّداً لبعض الأولياء والقديسين، وطقوساً وشعائر تُعنى بالسيطرة على بعض العناصر الطبيعية الملازمة لحياة الانسان.

ويرى تيلور ١٨٣٢ ـ ١٩١٧ في «الانيمية» أو الايمان بالأرواح أصل الشعور الديني. ويقول بأن يقظة هذا الايمان ترتبط في بادىء الأمر بالأحلام حيث يظهر الأسلاف للنائم، ثم ينتقل الانسان الى تصوّر أشكال وهمية تنقّت مع الأيام الى أن وصلت في النهاية الى شكل التوحيد الإلهي. أما فريزر 1854 ـ 1941 فيركز على الشعور بالتضامن الذي حدا بالانسان الى ممارسات سحرية تحولت فيما بعد، بسبب فشلها المبين، الى موقف ديني، بدا فيه الكون وكأنه يسير بدافع أرواح تختلف عن الانسان ورفاقه، ولكنها تبقى مماثلة لهم مع كونها أقوى منهم بكثير. تدبّر هذه الأرواح، بشكل خفي، سير الأمور وتسيطر على المصير البشري. ولكن فريزر، على الرغم من قوله بالانتقال من فترة طغى عليها السحر الى فترة ساد فيها الموقف الديني، يرى أننا لا نستطيع أن نجد قاسماً مشتركاً بين السحر والدين. فباعتقاده انهما يختلفان في أصلهما البسيكولوجي ويلاحقان أهدافاً متباينة. صحيح أن فشل السحر مهّد السبيل للدين. «أدرك الانسان أن تلك القوى التي كان يظنها أسباباً لم تكن كذلك، وأن كل جهوده المبذولة انطلاقاً من اللجوء الى تلك الأسباب الوهمية كانت باطلة. ذهب عمله المضني سدى، ومارس نشاطه الخاص في سبيل لا شيء. كان قد شدّ حبالاً لا يتعلق بها شيء». وبعد أن يئس من نتائج السحر تصوّر الانسان الدين وحدّد معناه. «ان كان العالم الكبير يتبع طريقه بدون مساعدته أو مساعدة أعوانه، فإنما ذلك لوجود كائنات أخرى شبيهة به، مع كونها أكثر قوة منه بكثير، تدير بشكل غير منظور سيره وتتمم كل ما كان قبلاً يظنه خاضعاً لسحره». (فريزر، «غصن الذهب»، ص 76).

ويجدر التلميح هنا الى الدور الذي لاقته «طوطمية» دوركايم عند الآخذين بتطور الدين. فهو يجد فيها كل «ما هو جوهري في باقي الأديان». فالطقوس الطوطمية كانت تشدّ عرى التضامن الاجتماعي والقبلي، ثم تنقّت الذهنيات الدينية تدريجاً الى أن أغدقت على الطوطم شكلاً روحانياً مجرداً.

ولكن من الملاحظ أن التصوّر التطوّري للدين يضعف في أيامنا، ويعتبره ڤان دير لوڤي مؤلف كتاب «الدين في جوهره» اعتباطياً بمقدار ما هو تعسفي» (ص 5)، ويشاركه في هذا الرأي مرسيا إلياد في كتاب «تاريخ الأديان»: «إن أي بسط للظاهرة الدينية ينطلق من البسيط الى المعقّد، بادئاً من الظهورات المقدسة الأكثر بدائية (المانا) ليعبر فيما بعد الى الطوطمية والفيتيشية، وعبادة الطبيعة أو الأرواح، ثم إلى الآلهة والشياطين وليصل في النهاية إلى مفهوم توحيدي لله... هو بسط اعتباطي، انه يقتضي تطوراً من «البسيط الى المركب» وهذا افتراض تتعذر البرهنة عنه: لا نجد البتة ديناً بسيطاً». (ص 12). وينضم الى هذا الموقف أيضاً إ. مايير حيث يقول: «إن الزعم الذي يستخلص من إكرام الأموات، وعبادة الأقدمين، الإعتقاد بالآلهة الاحياء،

هو زعم لا منطقي». وبأولى حجة يتبدى عبث النظرية التي تستخلص التوحيد الإلهي من تعدّد الآلهة، بإزالة تدريجية لعدد الآلهة.

وإلى جانب التشكيك بافتراض «الطبيعة البسيطة» التي تنطوي بالقوة على كل شكل ديني، يطرح علماء الدين مشكلة تطوّر الدين بالذات. ويقول ج. دوميزيل في مقدمة تاريخ الأديان لمرسيا ألياد: «لقد كثر النقاش حول ولادة فكرة الله: هل هي مستقلة عن النفس أم أنها صادرة عنها؟... إنها لاسئلة جسيمة وباطلة... يتخلّى عنها الباحثون في أيامنا. فإن علم الأديان يترك للفلاسفة مشكلة الأصول، كما فعل علم اللغة... إنه يتخلّى عن فرض تطوّر على الأشكال الدينية، في الماضي...» (ص 5)، ويستطرد دوميزيل بأن أعمال الباحثين لم تكن بدون فائدة، ولكن الرصانة العلمية تقضي بأن نخضعها لغربلة دقيقة. كما أن الامتناع عن طرح الأسئلة حول الأصل والتوالد في المطلق لا يحول دون التساؤل بخصوص بعض أشكال دينية ماضية أم حاضرة، بما فيها مثلاً ارتباط المسيحية باليهودية (ص 128).

حاولت النظرية التطورية اخضاع دراسة الدين لقواعد علمية، كانت ما برحت في مرحلة اختبار أولى، ولم تستثن في عملها أرقى ما في الدين، بل صلبه الجوهري، أي الله. لقد اعتبرت فكرة الإله الواحد حصيلة تطوّر تصورات بدائية وهمية لا تنعم بأي امتياز كياني أو استقلال وجودي. وبالفعل ذاته أنكرت أصالة الوظيفة الدينية في الانسان. فالله والدين هما حقيقتان مرتبطتان بقوة. فإثبات وجود الله هو اقرار بأن للدين موضوعاً خاصاً، وبأن له وظيفة ضرورية وأصيلة في وجود الانسان. وبالمقابل، إن انكار أصالة الوظيفة الدينية يؤدي الى تشويه موضوعها الخاص، والى الاطاحة بالاعتقاد بالله. وفي الواقع هنالك محاولات كثيرة ظهرت في القرن التاسع عشر وسعت، تحت ظاهر «شرح» الواقع الديني، الى الاثبات بأنه يعود، في نهاية المطاف الى عوامل لادينية، بسيكولوجية، بيولوجية، اقتصادية أو اجتماعية، ينشأ عنها ويتقلص فيها. ويجدر التوقف أمام البعض منها:

التقليص الوضعي عند أوغست كونت

انه يشرح أصل الدين بسيكولوجياً وينزع عنه كل أصالة، محولاً إياه الى نشاط دنيوي. ويلجأ الى «شريعة المراحل الثلاثة» التي اعتمدها لشرح كل شيء، والتي هي نظرية معرفة، لا أكثر، بنظر جان لاكروا. ويكتب كونت في «دروس في الفلسفة الوضعية»: «كل منا، عندما يتأمل تاريخه الخاص، الا يتذكر أنه كان بالتتابع لاهوتياً في طفولته، ميتافيزيقياً في شبابه وفيزيقياً في كهولته؟» في المرحلة اللاهوتية، و«هي نقطة انطلاق حتمية، يتصور الانسان الظواهر كأنها نتائج فعل مباشر ومستمر من قِبل مصادر فائقة الطبيعة، أو إرادات اعتباطية». هذا هو تعدد الآلهة، الذي يترك فيما بعد المكان للتوحيد الإلهي حيث لا يحافظ الا على «مصدر واحد فائق الطبيعة». هكذا يولد الدين، ويسميه أوغست كونت «اللاهوت». فالمنطق الذي يقضي بحتمية وجوده في بدء المعرفة يقضي أيضاً بزواله في نهايتها، لصالح المعرفة «الوضعية» وحدها. ولكن أوغست كونت يعيد، في فلسفته الثانية، إدخال الدين بشكل تعبّد للبشرية، «الكائن الأكبر»، «الفيتيش الأكبر». ولكن هذا الدين، الذي يتضمن «اعتقادات»، أي عقائد، وعبادة، أي صلوات وأسراراً، هو دين بدون الله. حلّت البشرية مكان الآلهة الأقدمين والإله المسيحي، لأنها الحقيقة القصوى التي يُطبَّق عليها قول بولس الرسول: «فيها نحيا ونتحرك ونوجد».

إن ما يغدق على أفكار أوغست كونت مظهر الحقيقة هو أنه على امتداد عصور طويلة تشابكت ميادين الفلسفة والعلم والدين، وبدافع من هذا التشابك راح الانسان يطلب من الدين حلولاً ليست من ضمن نطاقه، لأنها تعود إلى نطاق الفلسفة أو العلم. ولا غرابة في الأمر، إذا ما تذكرنا أنه في القرن السابع عشر، بعد أن أقام ديكارت تمييزاً نهائياً بين الدين والعلم، راح يستقرض مبادىء علم الطبيعة من اللاهوت فاعتبر أن الحفاظ على الطاقة في الكون هو ناتج عن اللاتبدل الإلهي. يبقى أن هذا التشابك العفوي لا يشكل اعتراضاً ضد أصالة الدين. فهو لا يسبق العلم، وليس علم أطفال يزيله علم الكهولة. ولا يهدف الدين الى شرح العالم وترابط الظواهر الطبيعية، فالشرائع العلمية تكفي. وليست العقيدة الدينية مزاحمة فاشلة للعلم. بل إن الدين يتجاوب مع نزعات ويتلاءم مع حاجات يجهلها العلم: إنه انفتاح على الله ووحيه. وهذا ما غرب عن إدراك الوضعية.

التقليص السوسيولوجي عند دوركايم

في مؤلف «الأشكال البدائية للحياة الدينية»، يبسط دوركايم، عن طبيعة الدين وأصله، شرحاً «سوسيولوجياً»، يرتبط بفلسفته العامة بشأن الأصل الإجتماعي الصرف لكل القيم الإنسانية الأساسية: العقل والوعي، الحق، اللغة والدين. ويلاحظ دوركايم أن الدين ليس «نظام أفكار» فحسب بشأن الله والإلهي، بل يوجد خلف الاعتقادات قوى «من نوع

خاص » « تسود على الفرد وتدعمه... ترفعه فوق ذاته، وتنقله الى محيط غير ذاك الذي فيه يجري وجوده الدنيوي (الى نطاق « المقدس ») وتجعله يعيش حياة أعلى وأكثر زخماً ». « وتقوم المشكلة الدينية في البحث عن مصدر هذه القوى وعمّا هي مصنوعة منه ». فبعد أن نبعد، « بدوافع من المنهج »، افتراض « وجود عالم سام وفائق الطبيعية »، نجابه اجابة تفرض ذاتها: « لا يمكن أن تنبعث هذه القوى إلاّ من ينبوع طاقة أسمى من التي ينصرف بها الفرد بذاته... والحال، ان القوى الخلقية الوحيدة التي تسمو على قوى الفرد... هي تلك التي تنتج عن تجميع القوى الفردية... إنها القوى الجماعية ». (نشرة المجتمع الفلسفي الفرنسي، 1913، ص 63 ـ 68). ونستخلص ان مصدر « الديني » هو « الاجتماعي »، أي ان الدين يجد في المجتمع أصله وموضوعه معاً. أما الله، فهو المجتمع في قالب رمزي: « ليست الألوهة غير المجتمع المتحول الشكل... وليست الآلهة سوى الأهداف الجماعية المشخصة ». وهذا ما يفسر كيف « أن الشعوب التي تفقد ايمانها الديني لا تتأخر عن الانهيار... لا مفر من أن تموت الشعوب إن لم تكن الآلهة سوى الشعوب بقالب رمزي ». وأما المقدس، وكل ما يتضمنه من طقوس واحتفالات، فيصون التضامن الاجتماعي، ويحمل الناس على احترام النظام، وكلها أمور بالغة الأهمية في سبيل استمرار البشر. ومن هذا المنظور يرى دوركايم ان الدين « شيء أزلي معدّ ليستمرّ حياً بعد كل الرموز الخاصة التي لبستها الأفكار الدينية عبر العصور ». أما بخصوص مضمون الدين، فلا بدّ من تطوره مع الأيام، وإلاّ بات واقعاً بدائياً بالنسبة إلى ما توصلت إليه الحضارة، ولكي يرجع إلى مرحلة ما قبل المنطق في الوعي الانساني، يجب على الأشكال القديمة في الدين أن تخلي المكان للأشكال الاجتماعية الجديدة التي نتجت عنه.

في كلامه عن الدين يشبه دوركايم ملحداً يتكلم عن الله. إن المؤمن الذي يعيش دينه يشعر باستخفاف تجاه تعابير على منوال: الدين هو « ظاهرة تاريخية » ولا يمكن أن يصدر إلا عن « أسباب طبيعية »، والله هو « الفريق الاجتماعي بقالب رمزي » « وفي حوزة المجتمع كل ما هو ضروري لإيقاظ الشعور بالإلهي، لأن المجتمع هو بالنسبة الى أعضائه كما هو الله بالنسبة الى المؤمنين به »، الخ... وبديهي طرح السؤال التالي: كيف توصل الانسان الى تفكير المجتمع دينياً لو لم يكن هو أولاً بذاته كائناً دينياً ينعم بتصور لله. وقد جاء في رد دلاكروا على دوركايم في نشرة المجتمع الفلسفي الفرنسي، 1913: « توجد مدرسة بسيكولوجية تقول لنا بأن الدرويش الذي يدور يرى الله لأنه يدور: فنشوة الحركة تخلق الله. والحال أني أؤكد بأنه لو لم يملك الدرويش قبل أن يرقص وإبّان الرقص، فكرة الله، فإنه لن يرى الله قط. وكذلك الأمر بالنسبة الى النشوة الاجتماعية... فهي تساعد الفريق على استخلاص موضوعه الديني: انها لا تخلقه. فليس المجتمع بذاته خالق الدين ». (ص 79).

التقليص الماركسي

برأي ماركس، تثبت « المادية الجدلية » و« المادية التاريخية »، ان الجوهر الانساني يتكون تدريجاً في التاريخ، وهو وليد وجود فعلي اجتماعي منظم. يبدع الانسان جوهره بدون حاجة منه الى كائن متسام اسمه الله. ومع ذلك يصنع الانسان دينه، ويبني ايديولوجيا دينية، ليست وليدة عواطف قدسيّة، كما يزعم فيورباخ، بل هي بنية فوقية تفرزها بنية تحتية هي العلاقة الاقتصادية وما يرافقها من مبادلات وامتيازات ظالمة. لذلك، لا يكفي القول بأن الدين هو « ظاهرة مرضية » أو هو « وهم مرضي »، بل يجب فضح « المصدر الدنيوي » لهذا المرض. أن القوى المستفيدة اجتماعياً تلجأ الى فكرة الله لتدعم امتيازاتها ولتضمن لذاتها الخضوع الأعمى من قبل الطبقة العمالية، أما هذه الأخيرة فترمي بأحلام سعادتها الى عالم ما ورائي، معتقدة أنها ستنعم فيه بما حُرمت منه في الحياة الحاضرة. هكذا يصير البؤس الديني تعبيراً عن البؤس الحقيقي واحتجاجاً عليه في الوقت ذاته. فالدين هو « تنهُّد الخليقة المغلوبة على أمرها، وعاطفة عالم بلا قلب، وهو روح أزمنة بلا روح. إنه أفيون الشعوب ». وينتج عن ذلك أن نقد الدين هو نقد وادي الدموع، حيث يجد الدين تتويجه ويتأصل لا في عواطف غيرية قدسية، كما هي الحال عند فيورباخ، بل في مصالح « غير قدسية ». « ويتحول من ثم نقد السماء الى نقد الأرض »، « أي نقد التشريع والسياسة ».

ويختلف ماركس في موقفه عن الرأي السائد في أوروبا حول فصل الدين عن الدولة، فيعتبر أن « تحرير الدولة من الدين لا يؤدي الى تحرير الانسان الفعلي من الدين »، فحتى لو انفصلت الدولة عن الدين، فهي لا تبرح مصدر « العلّة »، الدين، فترى أنه من مصلحتها اباحة « الحرية الدينية » مع العلم بأن « الدين والحرية الانسانية متناقضان تماماً »، لأنه ليس الدين أساساً للتعامل الانساني بل هو « ظاهرة الحدود الدنيوية ». أما « الوهج الديني في العالم الواقعي فلن يزول الا

بعدما توفّر ظروف العمل والحياة العملية للانسان علاقات شفافة ومتفهّمة مع أمثاله ومع الطبيعة». فإن أشكال الدين تتطور وفقاً لطرق تقسيم العمل ولما ينتج عنها من تجمعات طبقية، «فتستخدم كل طبقة مسيطرة الدين الذي يوافق مصالحها»، بينما تعتنق الطبقة الصاعدة «ديناً ثورياً». على كل حال «الدين هو في الواقع وعي الانسان الخاص الذي لم يجد نفسه بعد، أو خسر نفسه. انه واقع عرضي معدّ للزوال».

إن التقليص الماركسي للدين يثير أسئلة كثيرة ويتركها دون جواب. كيف تقود التعاسة الاقتصادية الانسان الى فكرة الله والى تصور الدين؟ أما يفترض ذلك ان الانسان هو كائن ديني؟ وما هو المعنى الأصيل للدين وما قيمة الحركة الروحية التي تولده؟ وما هي النزعات التي تتجاوب معها والى أية أهداف تتجه؟ لا تعطي الماركسية أجوبة على هذه الأسئلة، كما أنها تقف عاجزة أمام المدّ الديني داخل الاتحاد السوفياتي بالذات وبعد مرور أكثر من نصف قرن على الثورة البولشفية، واعتماد بنيات تحتية خالية من الاستغلال. ثم، لربما طرأ على الدين أن يتحول الى أداة قمع في يد طبقة مستغِلة وأن يصير وسيلة لتوطيد قدرة المستغِل الاقتصادية والسياسية، ولكن الدين ذاته يثور غاضباً ضد كل الذين استثمروه في هذا السبيل.

التقليص الفرويدي

تأثر فرويد بالنظرية الطوطمية وحاول دعمها بمعطيات علم النفس التحليلي، فقال بالأصل اللاواعي للموضوع الديني بوجه العموم مؤكداً: «أن الإدراك الغامض عند الشخص الانساني لجهازه النفسي الخاص يثير فيه أوهاماً تترامى ظلالها فطرياً الى الخارج، بخاصة الى المستقبل والى ما بعد الحياة. ان عدم الموت، والجزاء والعالم الآخر، كلها مواليد نفسنا الداخلية... «إنها بسيكوميتلوجيا»». وانطلاقاً من هذا الافتراض، يرى فرويد في الدين عارضاً عصابياً يختلف عن الأعراض الفردية لكونه «عصاباً مهووساً عاماً». ويلعب «قمع الغريزة الأنانية» دوراً تكوينياً في الدين، كما يلعب «قمع الغريزة الجنسية» في المرض العصابي. أما الطوطمية فيمكن اعتبارها محاولة أولى للدين في تاريخ البشرية، بما هي عليه من تكريم للبديل عن الأب، وبما للوليمة الطوطمية من أهمية متفاوتة، أضف الى ذلك الاحتفال بالاعياد التذكارية وفرض المحرمات والنواهي التي تؤدي مخالفتها الى الموت».

ويربط فرويد التديّن عند الانسان بعلاقة بيولوجية مع الفاقة المزمنة عند الطفل الصغير وحاجته الدائمة الى الرعاية. فيرى أن جذور الحاجة الدينية تتأصل في العقدة الأهلية، وليس «الله» موضوع الايمان سوى بديل نفسي عن الأب. فإنه لعجز الانسان عن تحمل ضعفه واهماله أمام المقتضيات القاسية في الطبيعة وفي المجتمع، يلجأ، بفعل تراجع طفولي، الى تحويل حاجته الى الحماية والأمان صوب الله. أما «العقائد الدينية» فكلها أوهام، يستحيل البرهان عليها والتحقق منها في الواقع، كما أن السعادة التي يَعِدُ بها الدين هي حلم فاشل. ومع ذلك يمكن القول بأن الدين يصون مؤمنين كثيرين من عصاب فردي. «يجد المؤمن الحقيقي نفسه في منأى عن خطر بعض الاصابات العصابية؛ فقبوله بالعصاب العام يقيه من مهمة ابداع عصاب شخصي».

يلاحظ عند فرويد رؤية مادية تجعل من الحياة الروحية انعكاساً لنشاط بيولوجي. ولكن المراقب المدقق يرى في الانسان قدرة روحية يتعذر شرحها بالعوامل الفيزيولوجية وحدها. فكما أن الفكر لا يصدر عن الشعور، والوعي الخلقي لا يولده الضغط الاجتماعي، يمكن القول بأن الدين لا ينتج عن النزعة الجنسية المكبوتة. صحيح أن الروح في الانسان متحد بالجسد، يخضع له في كل نشاطاته. وتثبت العينات المرضية هذا الاتحاد ولكنها لا تزيل أصالة الروح بالنسبة الى البيولوجي. «فالحب هو روحي حتى في الجسد وجسدي حتى في الروح» (أوغوسطينوس). صحيح أن الجسدي والجنسي، في الانسان، يطبعانه حتى في ذروة الروح (نيتشه)، والعكس أيضاً صحيح: ان الروحانية تطبع الانسان حتى في أعماق الجنس والحياة العضوية، ويشير الى ذلك التقشف الديني نفسه. ويمكن أن نستنتج: «ينعم الدين بنوعية خاصة مثلما تنعم به كل القيم الروحية الأخرى: الميتافيزيقا، العلم، الفن، الأخلاق... ان البحث التحليلي النفسي لا يفسر ما هو فلسفي في الفلسفة... وما هو خلقي في الأخلاق، وما هو ديني في الدين... ان عمل فرويد هو أكثر التحاليل عمقاً في التاريخ التي تناولت ما في الانسان ليس أكثر الامور انسانية». Dallrêy.

يظهر فشل محاولات التقليص كلها ميزة الوقع الديني الأصيلة. ان الدين هو ظاهرة انسانية، مرتبطة بطبيعة الانسان كالفن والعلم والفلسفة والأخلاق، وهي مثلها تخضع لعوامل بسيكولوجية، بيولوجية، اقتصادية أو اجتماعية؛ ولكن هذه العوامل تبقى بالنسبة إليها شرطاً أو ظرفاً، إنها لا تكوّنها

وبالتالي لا تستوفي شرحها. ان الظاهرة الدينية «لا تنكشف بما هي عليه الا اذا أدركناها في صيغتها الخاصة، أي اذا درسناها على صعيد ديني. اذا أردنا فقهها أو الاحاطة بها بالفيزيولوجي، أو البسيكولوجي، أو السوسيولوجي، أو الاقتصادي... فنحن نخونها؛ نحن نترك ما هو فريد وغير قابل للتقليص يفلت من أيدينا، ونقصد من ذلك: طابعها المقدس» (إلياد، «تاريخ الأديان»، ص 11). لا يمكن الاكتفاء بالقول إن الدين مكون من مجموعة وقائع (اعتقادات، مؤسسات، طقوس وشعائر...) تخضع للمراقبة الوضعية فقط. فليست هذه الوقائع سوى «دلالات» على موقف داخلي روحي يعيشه الانسان. ان هذين البعدين لا ينفصلان، وعزل الثاني للاكتفاء بالاول هو القضاء نهائياً على أي فهم للدين. من هنا أهمية الغوص في صميم الانسان لاكتشاف اصالة النزعة الدينية فيه.

وفي الواقع تلتقي هنا الأبحاث التاريخية الأكثر قدماً مع الأوصاف الفينومينولوجية الأكثر حداثة في ابراز اتجاه حميم في الانسان يدفعه نحو وجود يختلف تماماً عن واقعه التلقائي. ويتبدَّى هذا الاتجاه في مواقف متفرقة يعيشها الانسان، ولكنها مشحونة كلها بدلالة واحدة. يتساءل الانسان عن معنى وجوده، يبحث عن خير مطلق وينزع اليه طلباً للامتلاء المشرق لا للاكتفاء الخانق، يشعر بتجاوز في ارادته نحو اللامتناهي، ويتجلى هذا التجاوز في انفتاح ارتقاء تارة وانفتاح تقبُّل تارة أخرى. صحيح أن هذا الشعور قد يتلاشى أمام الاهتمامات اليومية، ولكنه دائم الاشتعال في داخل الانسان يتحين فرصة الظهور بقوة. ويتميَّز باتجاه عميق وكلي صوب النهائي الذي يشير اليه بتسميات متعددة: الأقصى، السامي، المطلق، الله، الواحد، النهائي، سبب السعادة؛ الطوباوي، السبب الأخير، الآخر، الإلهي، المابعد، الكل، السلام، الحياة، النور، التحرير، وفي بعض الظروف يسمّى بالعدم، الفراغ، المتجاوز لحدود الشعور. من هذا الميل الأساسي في الانسان ينطلق الدين بمثابة «تعبير عن امكانات الانسان النهائية» (كارل بارت)، انه مجال العمق الانساني في كل وظائفه، ونزعته الحميمة نحو أفقه الأقصى والنهائي. قد يتنوع مضمون هذه النزعة، فهو انحلالي وحدوي في الأديان الهندية حيث يتلاشى الشعور الذاتي نهائياً في الذات الكلية، وهو اتصالي اتحادي في أديان الخلق حيث يلاقي الانسان وجه ربه. ولكن التنوع لا ينزع عنها التوق الى بلوغ الأقصى. ويرتد هذا التوق مؤثراً على كل الأفعال الانسانية فيوحدها ويوجهها صوب الغاية القصوى، وينظم سلوك الانسان الخلقي الذي يدرك أسمى درجاته في استلهام المطلق سواء في المجال الشخصي أم في المجال الاجتماعي. وليس هذا التنظيم ضغطاً ولا هو تعسف بل ارشاد وانارة، لذلك يرتبط الدين أصلاً وممارسة بالوعي والحرية عند الانسان، ويتعرض من ثم للسقطات، وللشكوك، وللمحن الداخلية، ولإهمال الممارسات الدينية بتأثير من الأوضاع الاجتماعية.

ويتميز الاختبار الديني في الانسان عن الممارسات الانسانية الأخرى، فلا يمكن التعبير عنه الا بعد مراس طويل لأنه يتكوَّن من مجموعة العواطف وردات الفعل الداخلية التي تطفر في الانسان في اطار علاقاته مع ما يدركه بمثابة كيان أولي، أسمى ومطلق. هذا الاختبار هو شديد التعقيد، ولذا يلاقي الانسان صعوبة في تفسيره أو وصفه لما ينطوي عليه من وجود كلي عميق. بعض الأديان تنسبه إلى تدخل من قبل الأسمى، فهو في الاسلام عطاء من الله، وفي المسيحية نعمة؛ وفي أديان أخرى جهد انساني للبلوغ إلى الأزلي كما في البوذية وبعض أشكال الهندوسية. وهو عملياً يظهر في أشكال تاريخية متنوعة تأتي انعكاساً لمكونات الثقافة والعمر والجنس ومهنة الأشخاص المختبرين. كما أنه لا ينحصر في المجال الشخصي الفردي، حيث يتنوع مع تنوع شخصية الأفراد، بل يتعداه إلى المجال الاجتماعي ويؤثر تأثيراً مباشراً في حياة الجماعات. وفي كل الأحوال يمكن اعتبار أولى خطوات الاختبار الديني التمييز بين مجال مقدس ومجال دنيوي، يرافقه اذعان ذهني وقلبي للكيان المطلق. ان النظرة الى هذا الكيان تختلف من دين الى آخر، ويتبعها اختلاف في شكل الاذعان، ولكن الوقائع الدنيوية تتضاءل بل تتلاشى دائماً في الاختبار الديني. فهي لا تشبع الانسان بل تثير فيه القلق، فينزع الانسان الى المطلق، في النشاط الديني، لا عن معرفة واضحة مسبقة للكيان الكامل بل عن حدس حيوي صادر من أعماق النفس الانسانية. ان أشكال هذا الحدس تختلف وتتنوع، ولكننا نستطيع أن نبرز بعض مكوِّناته النفسية في الاختبار الديني المعاش، منها على سبيل المثل: الحاجة الى عون أمين أبوي أو أموي، في صعوبات الحياة وهمومها؛ الشعور بالذنب، والتأنيب والتعاسة الخلقية، والحاجة إلى التنقية، والتحرير والاكتمال؛ القلق تجاه الموت وزوال الحياة والرغبة الغريزية في إرساء الوجود الشخصي في كيان فعال ولا متبدل؛ الحاجة الى اعطاء أساس سام لشريعة الخير؛ الحاجة الى مبدأ أول وأخير تصدر عنه الحياة ويتيح للفرد ولفريقه امكانية تحديد

موقفه من الوجود؛ التوق الى سجم الحياة الخاصة مع الكون ومع المجتمع حيث تعمل قوى وكائنات أخرى؛ البحث عن علة أخيرة تفسر النظام وميزات الكون والحياة؛ العطش الى بلوغ المطلق، الى امتلاك لا يعبّر عنه، الى اتصال كامل وكلي مع الموضوع المستهدف في البحث، المكرَّم والمحبوب، الى اختبار صوفي لا يمكن مضاهاته في أي اختبار أرضي. أما عند بعض الشخصيات والشعوب فنجد، من صلب الاختبار الديني؛ الاعجاب أمام الكون أو بعض عناصره؛ وكذلك الفرح والشكر تجاه ما تغدقه الطبيعة أو المجتمع؛ الانفعال الارتقائي بحضرة الجمال والروعة؛ الادراك المبهم للامتناهي الحاضر في الانسان نفسه والقدرة على تجاوز كل الأشياء المحدودة.

ولا ينحصر النشاط الديني في مجال داخلي مغلق، بل يتبدّى للعيان في مظاهر خارجية، في بنيات ثابتة، منظمة، تعكس عبقرية كل شعب وثقافته. وينشأ عن هذا الواقع، وفي ظروف خاصة، تباعد بين الاختبار الديني الفردي والتعبير الخارجي عنه، بين الممارسة الدينية الشخصية وأشكال الدين المؤسسة. هذا التباعد هو مصدر المحن التاريخية الكثيرة التي طرأت على مجرى الحياة الدينية في مختلف الظروف التاريخية. وبقطع النظر عن هذه الأوضاع الخاصة، يمكن الاشارة الى بعض المظاهر الدينية التي تتصف بالشمول. في طليعتها نذكر الصلاة، وهي ارتقاء الذهن نحو المطلق للاتصال به، أي إقامة صلة واعية وفعلية مع المطلق، ويمكن أن تكون فردية أو جماعية؛ في بعض الأديان هي مفروضة كواجب على كل مؤمن، كما هي الحال في اليهودية والمسيحية والاسلام؛ بينما تترك لبادرة الارادة الشخصية في أديان أخرى، بخاصة الهندوسية. والى جانب الصلاة نذكر الممارسات الجماعية المفروضة بدقة، الطقوس، المرافقة لطبيعة الانسان النفسية والطبيعية، والتي تيسّر الدمج مع عالم الكيان الأسمى. من هذه الطقوس نذكر ما يعنى منها بمراحل الادخال، والعبور، وبعض ظروف الحياة الشخصية المهمة، وبعض الأحداث الكونية، وكلها تسعى الى إدخال قوى العالم الآخر في سير العالم التاريخي والمنظور. ويضاف الى هذين المظهرين الشاملين، مظاهر أخرى كالتضحية أو التقدمة، التقشف والحياة الرهبانية، التأمل، الوصايا الخلقية، التوبة والاعتراف بالخطأ، الحج الى الأماكن المقدسة ومراسيمه. ومع اليقين العميق عند الرجل المتدين بتسامي الكيان الذي ينزع اليه، فهو مع ذلك يؤمن بظهور هذا الكيان في التاريخ بأشكال مختلفة، بالنعمة، بالوحي، بظهورات المقدس. بانكشافه لبعض الأبرار في اختبارات صوفية. وتجاوباً مع هذه الظهورات في التاريخ يسعى المتدين الى إدراك الكيان السامي بواسطة المعرفة، مستخدماً الكلمة للدلالة عليه مع يقينه العميق بأنه يتجاوز كل الكلمات والأوصاف، لذلك تتحول الكلمة وكل أشكال التعابير الى رموز، وتنكّبُ الفلسفات الدينية وعلوم الكلام واللاهوت على سبر أغوار الكيان السامي عبر أشكال الرموز. في هذا المضمار يبرز الدور الخاص بالوسيط الذي يسهل العبور بين العالمين، المقدس من جهة والدنيوي من جهة أخرى؛ فقد ينقل الوسيط وحي الله للناس كما هي الحال عند مؤسسي الأديان والأنبياء، وقد ينقل الوسيط الوضع الدنيوي الى الوضع المقدّس كما هي الحال في أشكال الكهنوت، وقد يكشف الوسيط عن مضامين الوحي المنقول كما هي الحال في أشكال علماء الكلام واللاهوت.

ويطول بنا الكلام إن شئنا الغوص في موضوع بعض الانحرافات التي اتخذت شكل تعبير ديني في بعض المجتمعات، البدائية منها والأكثر حضارة أيضاً، نكتفي بذكر البعض منها كالسحر، والشعوذات، والمحرمات «التابو»، والأساطير، والنبوءات الكاذبة. وبعد أن ساد، لفترة من الزمان، اعتقاد بأن الدين هو شكل متطور لمرحلة بدائية اتسمت بالسحر وما يرافقه من شعوذات وأكاذيب، فإن العلم الحديث يقيم تمييزاً فاصلاً وقاطعاً بين السحر والدين.

كما أنه لا يجوز الاكتفاء بالقول بأن الدين يتجاوب مع نزعة أصيلة وعميقة في الانسان، بل يجب إجلاء بعض المشاكل الأساسية المتممة لموضوع الدين، مثل مشكلة الله ووجوده وطبيعته والمعرفة الممكنة عنه بواسطة العقل أو بواسطة الوحي. خصوصاً بعد أن تفشى في بعض الأوساط المعاصرة، بخاصة الأوساط السكونية، ميل الى الاقرار بالدين ولكن بدون الله. أضف الى ذلك بعض المشاكل الأساسية الملازمة لطبيعة الانسان، كمشكلة الحرية، والهوية الذاتية والخلود، والشر والألم، وقيمة الانتقال من الميل الديني الى الايمان، ودور اللغة في الوحي وقيمة التفسير. كلها مشاكل تحتاج الى معالجات خاصة ودقيقة لإجلاء مضمون الدين في كل نواحيه.

يبقى أن نشير الى أنه، بالرغم من التنبؤات المتصفة بالعلم، والقائلة باحتمال زوالٍ تدريجي للدين، فإن الدين ما برح يتطور ويقوى حتى في المجتمعات التي تناصبه أقوى عداء.

وقد يتوصل المجتمع إلى تلبية كل حاجات الانسان المادية والنفسية، ولكنه لن يتوصل الى ازالة مجابهة محتمة من وعي الانسان، إنها مجابهة كيانه المحدود ونهائيته وفي الوقت ذاته نزعته الى المطلق. من الإنطلاقة التجاوزية نشأ الدين انفتاحاً على اللامحدود وفي الوقت ذاته تقبلاً لهذا اللامحدود حيث يظهر في وحي.

بشارة صارجي

ذَات

Essence
Essence
Essenz

الذات مقولة فلسفية غير محددة تحديداً دقيقاً. وتطلق على معانٍ متعددة: معنى ميتافيزيقي ويقصد به حقيقة الموجود وهي ما تقوم بذاتها، وأرسطو يوحد بينها وبين الجوهر وهو ما يقوم بنفسه: الشيء الثابت وراء التغير والواحد وراء الكثرة ويقابله العرض مالا يقوم بنفسه، ويعرّفه أرسطو في « المقولات » بقوله: « انه ما لا يسند الى موضوع ولا يحد في موضوع ». ويصدق هذا التعريف على الموجود الفرد بأخص معانيه لأن سائر المقولات إن هي إلاّ اعراض تلحق بهذا الموجود، أو محمولات تحمل عليه، وهو يصدق على صورة الشيء وماهيته، وهو ما يقال في الجواب على ما هو. وصورة الشيء وماهيته هي أخص معاني الموجود، وهذه المشكلة هي مشكلة تعيين الموجود الحق.

ويرتبط ذلك بالذات الإلهية أيضاً، فالجواهر المفارقة للحس والتي لا تلحق بها الحركة، هذه الجواهر هي موضوع العلم الإلهي، وعند الكلام عن الله يقال الذات الإلهية Essence Divine ويتضح ذلك عند متكلمي وفلاسفة الاسلام خاصة لدى المعتزلة والأشاعرة فيما يعرف بمشكلة الذات والصفات. وعند المعتزلة ذات الله واحدة لا كثرة فيها بأي وجه من الوجوه ولهذا لم يجعلوا صفات الله معاني قائمة بذاتها بل هي ذات الله، فعلمه هو ذاته، وقدرته هي ذاته لأنه تعالى عالم بعلم هو كما قال ابو الهُذيل العلاف، كذلك النظّام يؤكد وحدة الذات الإلهية تأكيداً قاطعاً نافياً كل اختلاف فيها ويرى أن صفات الله هي إثبات لذاته، ونفي لمسلوبات هذه الصفات. فمعنى قولي إنه عالم، اثبات ذاته ونفي الجهل عنه وكذلك في سائر الصفات. وقال أبو علي الجبائي إن صفات الله هي لذاته. وجاء ابنه أبو هاشم الجبائي وقال إن الصفات هي أحوال ثابتة للذات. ومقابل ذلك قالت الصفاتية من الأشعرية والسلف إن الباري تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة سميع بسمع بصير ببصر، مريد بإرادة متكلم بكلام باق ببقاء وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهي صفات موجودة أزلية ومعان قائمة في ذاته.

وتطلق الذات Essence على الماهية، هي الخصائص الذاتية لموضوع معين بمعنى ما عليه هو هو المقصود بذلك حقيقة الشيء، مقابل الوجود Existence.

ومنذ بداية العصور الحديثة أي ابتداء من القرن السابع عشر كانت الذات، مقابل المادة « الموضوع » ذات معنى ابستمولوجي كما في فلسفة ديكارت Descartes 1596-1650 الذي يجعل الذات المفكرة يقينه الأولي كما في الصيغة المشهورة عنه « أنا أفكر إذن أنا موجود » فالذات عنده هي الذات المفكرة. يقول في « التأمل الثاني »: « ولكن أي شيء أنا إذن؟ أنا (شيء مفكر) وما الشيء المفكر؟ إنه شيء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينفي ويريد ويتخيل ويحس أيضاً ». وهو مقابل « الموضوع » الذي صفته الامتداد، وبتأكيد الذات (الكوجيتو) شطر ديكارت الوعي الأوروبي شطرين، تمثل ذلك في الثنائية الرهيبة بين الذات والموضوع، في نظرية المعرفة والتي تأكدت عند كانط فيما بعد؟ حيث جعل الذات محور العالم فيما أطلق عليه الثورة الكوبرنيكية في الفلسفة. فالذات هنا هي ما به الشعور والتفكير فهي مصدر الصور الذهنية وتتقبل الرغبات والاهتمامات وتقابل الواقع الخارجي. والعلاقة بينهما (الذات والموضوع) هي المسألة الأساسية في

الفلسفة. وهي محور الخلاف بين المثالية والواقعية. فالمثالية تتخذ من الذات نقطة البداية في المعرفة وتفسير العالم وهذا يلغي في النهاية الموضوع، الذي هو ليس إلاّ نتاج حالات الذات، ونظراً لأن الفلاسفة المثاليين: كانط - فخته - شلنغ مالوا إلى اضفاء صفة المطلق على نشاط الذات المعرفي، فقد انتهوا إلى القول بأن الموضوع هو نتيجة نشاط الذات التي كانت عندهم جوهراً مثالياً خالصاً.

بينما الاتجاهات المادية والواقعية تؤكد استقلال الموضوع عن الذات. وقد بيَّن رالف بارتون بيري R.B. Perry 1876 - 1957 خطورة الاعتماد على الذات في مقالته الشهيرة «مأزق التمركز حول الذات» بقوله: «إن أحد الأخطاء الكبرى التي خانت بها الفلسفة المثالية ثقة الإنسانية هو افتراض أن الذات في كافة صورها تعطي المعرفة أكثر ركائزها رسوخاً، إلا أن الواقعي لا يجادل في عدم خضوع العالم للذات ولا يعني ذلك أن تكون الذات سلبية، لكن يعني، أن نشاطها موجه الى المعرفة الموضوعية». وتحاول الاتجاهات الواقعية الجديدة تجاوز الثنائية بين الذات والموضوع عن طريق ما أطلق عليه الواحدية المحايدة وهي مادة أولى نشأ عنها كل من الذات والموضوع (جيمس - رسل).

وقد ظهرت بدايات هذا الاتجاه لدى جيمس في مقالته «هل للوعي وجود؟» حيث أنكر وجود الذات ككيان مادي وتخلى عن النظرية الجوهرية وأقرّ بها كوظيفة للمعرفة، وفي ذلك ارجاع للذات إلى نفس عناصر الموضوع والعالم الخارجي. فبالنسبة له هناك هيولى أو خبرة صرف ترجع اليها الذات والموضوع، يقول: «نظريتي في العلاقة بين الذات والموضوع هي أنّه إذا افترضنا وجود مادّة أولية يتركب منها كل الأشياء فإن المعرفة يمكن تفسيرها بأنها العلاقة الخاصة بين جزء من التجربة وجزء آخر منها. وإن هذه العلاقة نفسها هي جزء من الخبرة والعرف بوصفه أحد حدودها هو حامل المعرفة أو الذات، أما حدها الثاني فهو الشيء المعروف». ومقابل الاتجاهات المثالية التي تنطلق من الذات، والمادية التي تنطلق من الموضوع، والواقعية التي ترجع إلى أصل واحد، نجد للبنائية موقفاً ضد الذات في مجال العلم والفلسفة وبالتالي فهي لا تعترف بالمذاهب والتيارات الذاتية. يقول لاكان رداً على ديكارت: «انا افكر حيث لا أوجد، وبالتالي فإنني موجود حيث أفكر... أجل فإن لي جهات. أن أوجد حيث لا أكون سوى مجرد ألعوبة في يد فكري». ويقول كلود ليفي شتراوس: «الأنا طفل الفلسفة المدلل الذي لا يحتمل، جاء ليشغل مكان الصدارة فوق خشبة المسرح الفلسفي فهو حجر عثرة في وجه كل عمل جدي نتيجة لرغبته المستمرة في الاستئثار وحده بكل انتباه». فالتاريخ عندهم مسيرة لكن بدون ذوات كما يقول ألتوسير.

هذا الاتجاه المغالي في رفض الذات وجد من علماء النفس والفلاسفة من ينتقده مؤكداً ما للذات من دور «فما كانت البنية لتقتل الانسان او تقضي على أنشطة الذات» ان ما وصفوه بالانسان هو تلك البنيات والمجامع الدالة التي تدرسها العلوم الانسانية، وأما ما يصنعه الإنسان فهو التاريخ نفسه.

مصادر ومراجع

- اقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الاسلام، تر. عباس محمود.
- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، تر. عثمان أمين، الانجلو المصرية، 1956.
- سارتر، تعالي الأنا موجود، تر. حسن حنفي، دار الفكر العربي بالقاهرة.
- سارتر، الوجود والعدم، تر. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت.
- فخته، غاية الإنسان، تر. فوقية حسين محمود، مكتبة عمار، القاهرة.
- فريد الدين، العطار، رسالة في منطق الطير.
- ماركيوز، هربرت، البعد الجمالي، تر. جورج طرابيشي.

حسن حنفي

ذاتية

Subjectivité
Subjectivity
Subjektivität

الذاتية هي كل نزعة تهدف الى اعطاء الذات أولوية على الموضوع ورد كل شيء اليها في الفن أو الأدب أو الفلسفة وهي ما تقابل النزعة الموضوعية التي تميز العلم (انظر مادة موضوعية). والذاتية بهذا المعنى تتطابق مع الاتجاهات المثالية في الفلسفة الغربية التي ترجع كل مظاهر النشاط الانساني الى الذات على العكس من الحضارات الشرقية التي تمحى فيها الذات الفردية في الذات الإلهية. فالذاتية تعد أساس الفكر الغربي بدءاً من سقراط الذي وجّه انتباه الفلاسفة الى ضرورة معرفة الذات محولاً مجرى التفكير الفلسفي من

السماء الى الأرض رافعاً شعار معبد دلفي « أعرف نفسك بنفسك ». وكان بحث سقراط بداية لعلم النفس من جهة وتأسيساً للأخلاق من جهة ثانية. وللذاتية عندنا معنيان أساسيان: معنى معرفي كذات مقابل الموضوع ووظيفتها إدراكه. ومعنى ميتافيزيقي باعتبارها جوهراً انطولوجياً ذا وجود فعلي أشمل من مجرد الوظيفة المعرفية. ويكاد يختلط هذان المعنيان عند ديكارت الذي كانت الذات لديه شيئاً مفكراً، مقابل الموضوع وهو شيء ممتد. وكانت الذات (الكوجيتو) هي الدليل الذي يعكس الحقيقة الأساسية « الوجود ». وهناك صور متعددة للذاتية نذكرها قبل بيان نظريات الفلاسفة في الذاتية.

أ ـ في المنطق هي ذلك الاتجاه الذي يرى أن الاعتبارات الشخصية هي التي تميز بين الحق والباطل فليس هناك حقيقة مطلقة تقوم على أساس موضوعي. ونجد لدى السفسطائيين خير تعبير عن هذا الاتجاه كما يتضح في عبارتهم المشهورة « الانسان مقياس كل شيء فما يراه حقاً فهو حق وما يراه باطلاً فهو باطل ». وقد ردَّ أفلاطون على هذا الموقف السفسطائي المبني على ميتافيزيقا هرقليطس في التغير، وذلك في محاورة « تيتاثيوس » أو « عن العلم ».

ب ـ وفي الأخلاق تعني الذاتية كل مذهب يرى أن الخيرية والشرية، السعادة والشقاء تقوم على اعتبارات شخصية كما تنادي بذلك الوضعية المنطقية، والمدرسة الانفعالية لدى آير ورسل وكارناب وكذلك لدى فلاسفة الوجودية سارتر وريمون بولان وغيرهما.

جـ ـ وفي علم الجمال تطلق الذاتية على النظرية التي ترد الأحكام الجمالية إلى أذواق الأفراد. فليس الجمال صفة أساسية من خصائص الشيء بل إحساس يعطيه الفرد للعمل الفني كما لدى سانتيانا في « الإحساس بالجمال ». وهربرت ماركيوز في كتابه « البعد الجمالي » يركز على دور الذاتية وأهميتها في العمل الفني والتأكيد على دورها بالنسبة لعلم الجمال الماركسي.

د ـ وفي علم النفس تعني الذاتية التعبير عن ميل الشخص للانطواء على نفسه بحيث لا ينظر الا من جهة ذاته. وهو امتداد لموقف الطفل في ميله لأن يجعل من نفسه مركز العالم فلا يرى الواقع الا من خلال عينيه فقط، ولا يفكر الا في ذاته. والمنهج الاستبطاني **Introspection** في علم النفس منهج ذاتي يقوم على الملاحظة الداخلية، فالذات هي الملاحَظ والملاحِظ في نفس الوقت.

هـ ـ وفي القيم، الذاتية **Intrinsic** هي القيم الكامنة أو الداخلية التي تخص طبيعة الشيء الخاصة باعتباره غاية في ذاته بغض النظر عن كونه وسيلة لغيره أم لا. ويقابلها الوسيطيّ **Extrinsic** وتسمى القيمة الخارجية كما بيَّن ذلك جورج ادوار مور **G.E. Moore** في دراسته عن مفهوم القيمة الذاتية.

ويمتاز كل من الفن والتصوف بأنهما ذاتيان. فلكل صوفي وفنان طريقة خاصة للتعبير عن حالاته، إلهاماته. وسنعرض هنا لنظريات الفلاسفة المتعددة في الذاتية.

1 – الذاتية هي الفكر:

ونلتمس بدايات ذلك لدى سقراط ثم ديكارت الذي جعل ماهية الذاتي هي التفكير إلا أن التفكير عند ديكارت لا يخلق موضوعه بل يجده أمامه، فوظيفته لا تتعدى حدود المعرفة. وحين يقوم بهذه العملية يجد الوجود ماثلاً أمامه و« أنا أفكر إذن أنا موجود » تفيد أن الوجود هو شيء ممتد متساوٍ تماماً مع الذات وهي شيء مفكر تكشف الذات عنه ولا تخلقه مثلما نجد ذلك لدى الفلاسفة الحسيين الانكليز، هوبر، لوك، بركلي وهيوم الذين يعدون واضعي المثالية الحديثة، فهم قد ربطوا وجود الأشياء بعجلة الذات المدركة. وخواص المادة تنحل في رأيهم الى مجموعة من التغيرات الذاتية، ولا وجود للمادة عندهم مستقلة عن فعل الادراك. وتصل قمة الذاتية باعتبارها فكراً لدى كانط الذي قدم نظرية جديدة قلب بها الأوضاع السائدة؛ اذ جعل للذات العارفة الأولوية في عملية اكتساب المعرفة؛ والعالم الخارجي بدون الذات لا وجود له فهي الشرط الأول في المعرفة لأن الأشياء الخارجية لا يمكن أن نعرفها على ما هي عليه في ذاتها بل على النحو الذي نراها عليه. وهذا ينقلنا من الذات الترنسندنتالية عند كانط إلى الذات الرومانسية عند فخته.

2 – الذات الرومانسية:

وكان لفلسفة كانط وتأكيدها على الذات أثر كبير في فخته مع عوامل متعددة يأتي في مقدمتها ازدهار الرومانسية وتأكيدها على الجانب العاطفي الذاتي مقابل الجانب العقلي العام. وبتأثير من غوته ونوفاليس وكولريدج، ظهر تصور فخته للذاتية فلم تكن الذات العارفة مجرد وسيلة فقط مهمتها الاتصال بالعالم الخارجي بل اعتبارها الأصل في ايجاد العالم؛ فكل ما هو موجود من صنع الذات العارفة. ولا وجود للعالم في ذاته. وكل ما نفكر فيه هو نتاج ذواتنا، يقول فخته:

« إنك لا تعي في كل ادراك الا ذاتك ». فالوعي عنده إما وعي لذاتي كموجود يعي وتقع فيه تغيرات، أو وعي بموجود خارجي منفصل عني هو العالم.

الأول هو الأنا والثاني اللا ـ انا وكلا الوعيين ما هما الا هيئتين مختلفتين لنفس الكائن، فالهوية اذن مطلقة بين الذات العارفة أو الانا واللا ـ انا ذلك الذي يبدو كجسم في عالم الأجسام فكل ما في العالم يرجع للانا أو الذاتية.

3 - الذاتية هي القلق:

نتعرض للذاتية هنا بصفتها نمواً للذات الفردية وتقدمها في سياق من التوتر والمعاناة نحو غاية هي كمالها الذاتي او ماهيتها. وقد وجد هذا الفهم للذاتية أصدق تعبير له في الوجودية المعاصرة التي نجد اتفاقاً بينها وبين التصوف في التأكيد على الذات الفردية وضرورة خلاصها. والذات هنا ليست ماهية معطاة جاهزة من البداية لكنها امكانية للتحقق يصنعها صاحبها.

ويعبر كيركغارد أصدق تعبير عن الذاتية مقابل المذهب الهيغلي فالذات ليست جزءاً من نظام كلي وليست لحظة في سياق تاريخي. إنها انا فريد لا يمكن ارجاعه الى غيره (ان الحقيقة ذاتية، ولتكن ذاتياً تكن في قلب الحقيقة). وهذه الذات الكيركغاردية تختلف عن الذات المفكرة عند ديكارت والذات الترنسندنتالية عند كانط ولا يمكن أن تنحل الى نظام من الأفكار العقلية كما عند هيغل ولكنها نسيج من الوجود الحي لا تمثله الأفكار وحدها بل ان الفكر يعتبر نقصاً في هذا الوجود الذي هو في صميمه معاناة للقلق واليأس والتماس الايمان.

والذاتية عند كيركغارد، هي التفرد والتمييز عن الأغيار. فالوجود أن يكون الفرد فرداً ذا إرادة، وهي توتر دائم مستمر بين ما هي عليه وما تنزع اليه. ان الذاتية هنا قلعة مغلقة نافذتها الوحيدة مفتوحة على الله، فهي لا تكتفي بنفسها فقط. إنها ذات متناهية وهمها أن تصبح لا متناهية. وهذه الهوة بين التناهي واللاتناهي هي مصدر القلق عند كيركغارد. والعزاء الوحيد لهذا القلق هو الايمان، وهو ايمان مناقض للعقل (او ايمان بما هو لا معقول). فالذات هنا ذات دينية في جوهرها، وهي في نفس الوقت تمثل الاخفاق الانساني، وهي تعبير عن التمزق الذي لا يملك أية وسيلة للتواصل مع العالم.

4 - الذاتية هي العزلة:

وهذه الوجهة من النظر امتداد لموقف كيركغارد الذي أوجد مقولة المعتزل وأوصى أن تكتب على قبره هذه الكلمة المعتزل التي تعني ان الذات مفردة قائمة بنفسها ليس بينها وبين الذوات الأخرى أي اشتراك، فما من ماهية يلتقي عندها البشر ولا يوجد أي اشتراك بين الذوات في النظرة الى العالم وكل ذات تلغي عالم الأخرى لتبسط عالمها الخاص بها. ويعبر عن ذلك سارتر 1905 - 1980 في صيغة مشهورة يقول فيها: « ليست علاقتي بالآخر سوى أن أجعل منه موضوعاً أو يجعلني كذلك » فلا يمكن الاحتفاظ بذاتيتين معاً والذات لا توجه ذاتاً أخرى. إنها لا تتعامل الا مع الأشياء وعندما تخاطب ذاتية الآخر فإن هذه الذاتية تجمدها وتسلبها حريتها لكن شعوري بذات الغير التي تجمدني تجعلني انبثق بوصفي أنا وفي ادراك هذا السلب ينبثق الشعور بالانا بوصفه أنا، أعني أنني أستطيع أن أكون ذا شعور واضح بذاتي من حيث انني مسؤول على سلب الغير (إياي) وبالتالي فليس بيني وبين الغير سوى الاغتيالات المتبادلة فما من ذاتٍ تواجه ذاتاً وما من ذاتيتين تشتركان في عالم واحدٍ.

والنحن أيضاً ليست سوى تشكل عارض فهي ليست موجودة الا في نظرة آخر يوحدنا كنحن. فهي لا تكون بناء على علاقات ذاتية تربط بين الأطراف بل هي انصهار الأطراف تحت تأثير نظرة خارجية ». وهنا ينتهي سارتر الى تمزيق الروابط الانسانية كلها الفردية والجماعية معاً ليحل محلها علاقات العداء، لقد فرق كل انسجام وجعل الذوات لا تلتقي الا لتتنازع على الحرية التي لا اشتراك فيها.

5 - الذات الجمعية:

ومقابل هذا التصور الفردي الانعزالي للذات في الوجودية والتأكيد على الذاتية الوجودية التي تعاني الضياع والقلق والاغتراب، هناك تصور الذات الجماعية في الوضعية الفرنسية لدى أوغست كونت ودوركايم وليفي بريل الذين دعوا الى الأخلاق الإجتماعية الجديدة التي تتخذ من أفراد المجتمع ككل ذاتاً متحدة تكون لها السلطة على جميع الأفراد، ففي كتاب كونت « دروس في الفلسفة الوضعية »، دعا الى نبذ الأصل اللاهوتي لأفكار الحق والخير وفصل بين الأخلاق والدين ورد الأخلاق الى الواجب الذي يهدف الى إخضاع النزعات الذاتية لصالح النوع حتى تصبح الحياة من أجل الغير، وأكمل جهوده بيار لافابيت. وعند دوركايم الذي اهتم بتأسيس علم الاجتماع، علماً مستقلاً ينشأ خارج شعور الفرد كحقيقة موضوعية تعلو عليه وتوجهه.

ويمكن أن نذكر هنا أيضاً تصور الماركسية للطبقة باعتبارها الذات الكلية - في مرحلة ما قبل الشيوعية - التي يندرج فيها كل الأفراد. ففي كل الاتجاهات الجمعية والشمولية نجد الذات الكلية تقابل كل صور الذاتية وفيها ينمحي دور الفرد تماماً ويغترب داخل هذه الحقيقة الكلية.

6 - الذاتية هي الفناء في الذات الإلهية:

ويرتبط بالصورة السابقة للذاتية الجمعية، التي تحتوي الأفراد بحيث لا تتمايز الفردية داخل الذاتية الاجتماعية الوضعية، صورة أخرى تتمثل في ذات كلية هي الذات الإلهية الشاملة التي تفنى فيها كل الذوات البشرية حباً واختياراً وطواعية بل إن إثبات الذاتية في هذه الحالة أكبر عقبة تواجهها الذات.

يقول أبو سعيد: «عليك بترك النافل ولا شيء بنافل أكثر من (أناك) إنك ما اشتغلت بذاتك الا وبعدت عن الله. وحينما توجد أناك فان كل شيء جحيم وحين لا توجد اناك فكل شيء نعيم». وفي «منطق الطير» لفريد الدين العطار يتحدث الشاعر في صورة مجازية عن مقامات الطيور، أي سفر الروح الى الله ويرى أن التخلي عن الأنا هو سر الحياة الأبدية والبعث وأن حب الأنا على العكس أعظم عائق في وجه الحب الإلهي.

ومن أبلغ الصور التي يستخدمها شعراء الصوفية تأثيراً في النفس ما يعبرون به عن الإنتقال من الإنساني إلى الإلهي عبر موت الذات مثال الفراشة التي يجتذبها ضوء الشمعة. كما نجد عند حافظ الشيرازي، الذي اعترف غوته بأنه معلمه، وقد عبر غوته عن هذا المثال في «الديوان الشرقي» في إحدى قصائده الشهيرة.

7 - الذاتية هي العمل:

قدم محمد اقبال الشاعر الصوفي في ديوان «أسرار خودي» 1915 و«رموز بي خودي» 1918 فلسفته في الذات شعراً حيث تساءل عن هذا الشيء الذي نسمّيه (أنا) خودي ومعناها ذات بالفارسية، فيوضح أن الذات (خودي) حقيقتها العمل. فالاسلام يرى أن (الأنا) مخلوق ينال الخلود بالعمل. فالذات تبدو في أعمالها تخفى في حقيقتها. ولفظ (خودي) معناها الاحساس بالنفس او اليقين بالذات. ويرى أن مركز الشعور (الذات) هو حقيقة الكائنات وهي عنده حق لا وهم. ومثل كيركغارد يرى أن الحياة فردية في الأساس وليس للحياة الكلية وجود خارجي. وضد هيغل وأصحاب وحدة الوجود، خاصة حافظ الشيرازي، يرفض أن تكون حياة الانسان هي الفناء في الحياة المطلقة: «أحكم نفسك في حضرته ولا تفنى في بحر نوره»: ويقول: «إن هدف الانسان الديني والاخلاقي اثبات ذاته لا افناؤها وعلى قدر تحقيق فرضيته أو وحدته يقرب من هذا الهدف». وعلى عكس فلسفات الاشراق يرى أن المادة ليست شراً بل هي تعين الذات على الرقي. فان قوى النفس الخفية تتجلى في التغلب على هذه الصعاب التي تعترض طريقه. وهذا هو المفهوم الحقيقي للذاتية.

مصادر ومراجع

- اقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر. عباس محمود.
- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، تر. عثمان أمين، الأنجلو المصرية، 1956.
- سارتر، تعالي الانا موجود، تر. فوقية حسني محمود، مكتبة عمار، القاهرة.
- سارتر، الوجود والعدم، تر. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت.
- العطار، فريد الدين، رسالة في منطق الطير، عطار نامة، احمد ناجي القيسي، مكتبة المثنى، بغداد.
- فخته، غاية الانسان، تر. فوقية حسني محمود، مكتبة عمار، القاهرة.
- مكاوي، عبد الغفار، النور والفراشة، زهرات من بستان الديوان الشرقي لغوته، دار المعارف، القاهرة.

حسن حنفي

ذَرَّة

Atome
Atom
Atom

الذرة مفهوم فلسفي قديم، يُجمع على ذرات. وهو من المفاهيم الاساسية التي يتعذر التحدث عنها أو تعريفها بمعزل عن نظريتها العامة. لهذا يستدعي التحدث عن الذرة تعريف الذرية دائماً نظراً لاندراجه ضمن موقفٍ محددٍ في فلسفة الطبيعة أو فلسفة المادة والوجود المادي.

تطلق الذرية، بالمعنى العام، على المذهب القائل بأن

الوجود المادي يتألف من أجزاء صغيرة لا تتبدل، تسمى الذرات. وبالتالي، كل تغيير يحدث في العالم مرجعه الى اختلاف في تشكّل هذه الذرات.

عرفت الفلسفة اليونانية عدة تيارات من المذهب الذري. فقد حاول ديمقريطس التوفيق بين معطيات الحس ومبدأ برمنيدس القائل بعدم قبول المادة للصيرورة وللتغير. لذلك رفض مع برمنيدس امكانة التغير الكيفي، لكنه قبل بالتغير الكمي. فالكثرة في الاشياء تعود الى اختلاف حجم وشكل الذرات التي تتركب منها، والى هيئة ائتلاف هذه الذرات. أما الذرات بحد ذاتها، فلا تخضع لأي تحول أو انقسام.

تختلف التيارات الاخرى عن مذهب ديمقريطس من وجهتين:

احداهما تفترض، بالاضافة الى اختلاف الكمية، اختلافاً في الكيفية. وعادة يقتصر الاختلاف الكيفي على عدد قليل من الذرات وفقاً للتقسيم الرباعي للعناصر الى تراب وماء وهواء ونار. بينما انكساغوراس جعل التنوع الكيفي للذرات بقدر عدد اختلاف الجواهر المحسوسة. أما وجهة النظر الأخرى فتقبل بانقسام الذرات الى اجزاء ذات طبيعة مختلفة كما هو رأي ارسطو وشرّاحه أيضاً. او الى اجزاء غير متناهية من الطبيعة ذاتها، على ما يذهب اليه انكساغوراس.

إن أهمية المذهب الذري عند اليونان هي فلسفية أكثر منها علمية. فالانجاز الأهم الذي قاموا به في هذا المجال هو نظرتهم الكلية للطبيعة. اذ إن كثرة الظواهر والتغيرات التي تعتريها لا بد وأن تقوم في النهاية على وحدة ثابتة.

تبتدىء المرحلة العلمية من تاريخ المذهب الذري في القرن السابع عشر. فقد وضع بيار غسندي Pierre Gassendi 1592 ـ 1655 ان الذرات الاولية تتصف بصفات متغايرة فيزيائياً وكيميائياً، ومن هذه الذرات تتكون الجزئيات المختلفة التي هي أصل الأشياء.

انطلاقاً من مساواة المادة والامتداد، ينفي ديكارت 1596 ـ 1650 عدم قابلية الذرات للانقسام، لكنه مع ذلك يقبل بوجود الاجزاء الصغرى. أما عن كيفية انفصال وتمايز هذه الاجزاء فذلك يتعين بتمايز حركة الجزء عن سائر الحركات، وباختلاف كتلته وكذلك بخصائص اخرى يمكن التعبير عنها بمقاييس فيزيائية ورياضية.

عن غسندي وديكارت، استوحى روبرت بويل 1627 ـ 1691 Robert Boyle، مفهومه عن الذرات، ولكونه كيميائياً، لم يكتف بالخصائص الميكانيكية لتعيين الذرات، بل كان همه البحث عن خصائصها الكيميائية. لكن الكيمياء لم تكن في تلك الحقبة من الزمن قد وصلت الى درجة من التطور تتيح له ذلك. وكان لا بد من مجيء لاڤوازيه Antoine Lavoisier 1743 ـ 1793 لايجاد طريقة تمكن من تمييز الجواهر الاولية عن الجواهر المركبة. فقد اتخذ لاڤوازيه بقاء الوزن معياراً في التحليل الكيميائي. ولأول مرة في التاريخ تمت اقامة جدول للعناصر الكيميائية وفقاً لنتائج التحليل.

أما إنجاز دالتون John Dalton 1766 ـ 1844 في هذا المجال فيعود الى أنه وحّد بين النتائج الكيميائية والنظرية الذرية. فالذرات عنده لم تعد مجرد اجزاء صغرى تمتلك صفات فيزيائية عامة ومهمة، بل أصبحت متعينة بخصائص العناصر الكيميائية.

بعد دالتون، جرى تطور النظرية الذرية بشكل سريع. فقد حدد برتساليوس Jöns Jakob Berzeliusفو١٧٧٩ ـ ١٨٤٨ بدقة فائقة الوزن الذري النسبي، مسترشداً بالافتراض القائل بأن عدد الذرات في الجواهر الغازية، تحت نفس الضغط ونفس درجة الحرارة، لا يتبدل. كما أن برتساليوس هو الذي وضع رموز الكيمياء الحديثة. وأكمل أفوجادرو 1776 - 1856 Avogadro Amadeo النظرية الذرية بأن وضع أن الجزئيات لا تأتلف بالضرورة من ذرات مختلفة بل أيضاً من ذرات من النوع ذاته.

إن اكتشاف الالكترون قد مهّد الطريق لنظرية جديدة حول طبيعة المركبات والتفاعلات الكيميائية. بحسب هذه النظرية، لا يتركب الجزيء مثل NaCl من ذرة Na وذرة Cl إنما من ايون Na ومن ايون Cl. فالأيون Na هو ذرة Na ناقص الكترون، بينما أيون Cl هو ذرة Cl زائد الكترون. على هذا النحو استطاعت النظرية الأيونية أن تكشف عن طبيعة قوى التجاذب بين مختلف ذرات الجزيء. فالأيون Na المحمل بشحنة موجبة ينجذب بالأيون Cl المشحون سلبياً.

في سنة 1913 قدم نيلز بور Niels Bohr نموذجاً يعتبر أن الذرة مبنية من نواة شحنة ايجابية يجري في مداراتها عدد من الإلكترونات يساوي شحنة النواة. وهكذا استطاع هذا النموذج أن يفسر ليس فقط الخصائص الكيميائية الأساسية للعناصر بل ايضاً بعض الخصائص الفيزيائية مثل تعيين الطيف الخاص بكل عنصر. بالإضافة إلى ذلك، حتى يفسر بور انبعاث الطاقة من الالكترونات دون أن تتعطل حركة هذه الأخيرة، افترض ان هذا الانبعاث لا يحصل الا بشكل منقطع عندما يقفز الالكترون من مدار الى آخر. وبالتالي فالطاقة

المنبعثة ليست سوى تعدد لكمية أولية من الطاقة. على هذا النحو، قامت فكرة الكمية الصغرى للطاقة الى جانب فكرة الكمية الصغرى للمادة. كذلك أظهر النور نفسه، وفقاً لنظرية الفوتون، تركيباً ذرياً. وكادت النظرية الذرية بالتالي تكون الغالبة لو لم تستقم من جديد الحجج التي عززت نظرية هويغنز Huygens الموجيّة ضد نظرية نيوتن التي ترجع تركيب النور الى اجزاء صغيرة. وعليه، بقي النور محتفظاً ببنية ثنائية، بل إن اجزاء المادة ذاتها، كما ابان عن ذلك دي بروغلي De Broglie سنة 1924 اصبحت تتمتع بالثنائية نفسها. استناداً الى هذه الابحاث، روَّج شرودنجر Schrödinger وهايزنبرغ Heisenberg نظرية جديدة تقول بأن كل واحدة من النظريتين: الذرية والموجيّة ليست سوى نموذج تقريبي للواقع المادي.

الذرية المنطقية Logical atomism

الذرية المنطقية مذهب فلسفي أقامه راسل B. Russell وفتغنشتاين L. Wittgenstein. ينص مبدأه الاساسي كما ورد في كتاب راسل « فلسفة الذرية المنطقية » على أنه « بالنسبة الى لغة رمزية صحيحة منطقياً، يوجد دوماً تطابق أساسي ما بين الواقع والرمز الدال عليه، وأن تركيب الرموز يتلاءم بشكل قريب جداً مع تركيب الوقائع التي تدل عليها ». أستناداً الى هذا المبدأ كان لا بد من بناء لغة كاملة منطقياً وبالتالي استخلاص من صورة هذه اللغة اصناف الوقائع وكيفية تركيبها وقوام العلاقات الحاصلة ما بينها.

تضع الذرية المنطقية ان كل معرفة تعود في النهاية الى قضايا ذرية، والى قضايا مركبة من هذه، اي القضايا الجُزيئية. تلتئم القضية الذرية إما من موضوع ومحمول نحو « سمير طويل »، أو من علاقة تربط بين عدة موضوعات نحو « سمير يحب ليلى »، و « بيروت تقع بين صور وطرابلس ». في الخارج تقابل القضية الذرية الواقعة الذرية.

وهناك تشاكل تام Isomorphism بين الاثنتين: فالموضوعات اي أسماء العلم توازي الاشياء الفردية، والمحمولات تطابق الصفات والنسب العائدة الى الاشياء. أما القضية الجُزيئية فتتألف من قضيتين ذريتين وما فوق بواسطة الروابط « و، إما... أو، إذا ... فـ »، الخ... وهي بالتالي ترسم الوقائع المركبة.

وعليه، اذا كان المنطق، وفقاً للذرية المنطقية، هو معرفة الوقائع من حيث هي علم التشكلات الممكنة للأشياء، فالتحليل المنطقي أو الصوري يصبح في الوقت ذاته تحليلاً فلسفياً للواقع.

عادل فاخوري

ذوق

Goût
Taste
Geschmack

اصطلاح من مصطلحات صوفية الاسلام يشير الى طبيعة المعرفة فهي عندهم ليست حسية او استدلالية عقلية، وإنما هي حاصلة عن طريق الذوق، فهي اذن ذات طبيعة وجدانية ذاتية تماماً. وقد حدد الصوفي المتفلسف محيي الدين بن عربي المتوفى سنة 638 هـ. معنى الذوق حين قال في كتابه: « التدبيرات الإلهية » لتلميذه: « فان يعرض لك ايها الاخ المسترشد من ينفرك عن الطريق فيقول لك: طالبهم بالدليل والبرهان، يعني اهل هذه الطريقة فيما يتكلمون به من الاسرار الإلهية، فاعرض عنه، وقل له مجاوباً: ما الدليل على حلاوة العسل؟ فلا بد أن يقول لك: هذا علم لا يحصل الا بالذوق، فلا يدخل تحت حد، ولا يقدم عليه دليل، فقل له: هذا مثل ذلك ». وقد استخدم هذا الاصطلاح منذ وقت مبكر عند الصوفية فقد أورده القشيري في « الرسالة »، فالذوق كما يذكر مرحلة من مراحل ثلاث عند الصوفية هي على التوالي: الذوق والشرب والرِّي، فالذوق « فهم المعاني » والشرب سكر بالأحوال، والرِّي صحو بالحق يقترن بالفناء عن كل حظ. ولارتباط الذوق بالمعرفة عند الصوفية، شاع بينهم قولهم: « من ذاق عرف ». واعتبار المعرفة الصوفية ذوقاً يجعل من التصوف شيئاً أقرب إلى الفن الذي يقوم على الخبرة الذاتية والمعاناة منه إلى العلم، وهذا يفسر اختلاف الصوفية في التعبير عن معارفهم لأن كل صوفي إنما يعتمد في التعبير على ذوقه الخاص وتجربته الشخصية.

أبو الوفا التفتازاني

رِسالة

Message
Message
Sendung

رسالة: هذا اصطلاح فلسفي حديث جداً، ليس في اللغة العربية وحسب، بل كذلك في فلسفة الحضارة الغربية، ولهذا فانه لم يستقر بعد نهائياً في ميدان الفلسفة. وهو يستخدم في ميدان الأديان، وفي ميدان البحث في غاية السلوك الانساني، وعلى الأخص في مقام الحديث عن مكان الانسان في الكون ومكان الفرد (أو بعض الأفراد) في المجتمع، فهو يخص كما هو واضح مجال الانسانيات بعامة ولا يخرج عنه. والكلمة العربية كانت تستخدم تقليدياً، في معنى اصطلاحي، استخداماً دينياً، «فالرسول» هو مبعوث الإله يحمل رسالته أو («رسالته»). وهذا الاستخدام تطبيق حرفي للمعنى الأصلي للكلمة («أرسل يرسل رسولاً ومرسلاً ورسالة»)، أما كلمة «رسالة» بالمعنى الذي نتناوله هنا، فإنها، وإن كانت تحتفظ ببعض عناصر المعنى الأصلي كما سنرى، إلا أنها تذهب أبعد منه، بل وإلى معنى مختلف يقترب أحياناً من معنى «الغاية»، وأحياناً من معنى «الوظيفة» و«المهمة»، وأحياناً أخرى من معنى «القَدَر». ومن جهة أخرى فإن الكلمة العربية لا تقابل كلمة اصطلاحية محددة في اللغات الأوروبية، بل هي تجمع بين جوانب لكلمات عدة في تلك اللغات (Vocation, Destination, Destiny, Call; Vocation, Destination, Destin). ويبدو أن أحد الروافد الأساسية لصعود الكلمة إلى مستوى اصطلاحي في اللغة العربية الحديثة هو الرافد السياسي والاجتماعي (مثلاً «كانت رسالة جمال الدين الافغاني هز سبات التقليد الديني وكانت رسالة الشيخ محمد عبده ارساء دعائم تفسير جديد لمفهوم الإسلام»)، هذا على حين انتشر استعمال المقابلات الأوروبية في الفلسفة الغربية تحت تأثير الحركة الرومانتيكية في اوروبا وتحت ضغط التغيرات الحضارية الباعثة على التشاؤم في الغرب في المائة عام الأخيرة، وبفضل الفلسفات الوجودية أخيراً وعلى الأخص. ومن المفاهيم التي تدور حول «رسالة»: ميل، انجذاب، نزعة، نداء، دعوة، قدر، وظيفة، موهبة، واجب، بعثة، أمانة.

ومفهوم «الرسالة» مفهوم «إنساني»، وذلك بمعنيين: أ) إما بمعنى أنه يدل على علاقة أحد طرفيها، إنسان (وقد يكون الآخر إما موجوداً، كالإله أو المجتمع أو الانسانية، وإما فكرة، كالحقيقة أو الفن). ب) وإما بمعنى أنه يدل على علاقة بين طرفين كلاهما انسان (المعلم وتلاميذه، الأم وطفلها، المصطلح أو الثوري والمجتمع)، وقد يكون «لإنسانية» الرسالة معنى ثالث هو أنها تتعلق بأمر يتصل بالانسان، حين تتحدث مثلاً عن «رسالة الحب» أو «رسالة الشعر»، ولكن هذا المعنى يعود إلى الأول على نحو ما.

والشروط الأساسية «للرسالة» هي: أ) وجود الذات لاواعية. ب) وجود قضية أو قضايا هي مضمون «الرسالة». جـ) وجود الجهة موضع المخاطبة أو الغاية واجبة التحقيق. د) اخيراً تحرك صاحب الرسالة من اجل تحقيقها، ولكن هناك شرطين آخرين لهما اهمية كبيرة، وهما: الوعي بالرسالة، والاحساس بنوع من الجبر أو الميل القاهر نحو تنفيذ ما تقضي به. وهكذا فإن جوهر «الرسالة» هو «ميل غائي قاهر موعى به نحو فعل (أو قول) شيء ما». وعليه، فإن الجماد ليست له رسالة، بل الموجود الحي الواعي وحسب. ويمكن القول إن لكل فرد رسالة، وهي هنا بمعنى الوظيفة، ولكن الرسالة لا

تقال عن حق الا لبعض الافراد الذين يحددون لأنفسهم بأنفسهم اهدافاً عالية، أي تخرج عن المألوف، ويكرسون لتحقيقها كل حياتهم او جلّها، ويكونون على استعداد واعٍ للتضحية بكل شيء في سبيل ذلك، بما في هذا التضحية بالحياة. وفي هذا الاطار تدخل فكرة «الشهيد»، فالشهيد صاحب رسالة الى اقصى درجة، حيث يصل بالتضحية الى حدها الاقصى. وقد يكون للتضحية اشكال اخرى اقل حدّة ولكنها ليست أقل أهمية، فهناك التضحية بألوان المتع المألوفة، أو بأشكال القوة المادية أو المنافع، كما هو الحال في تضحية الام من اجل رسالتها بازاء طفلها أو العاشقة من اجل حبها أو الفنان من أجل فنه أو المفكر الحق من اجل رسالته الفكرية، ومن الواضح أن التضحية من اجل الرسالة قد تدوم حياة بأكملها أو مدداً منها أو حتى لحظات. وهذا يؤكد على جانب مهم من جوانب مفهوم «الرسالة»، فهي في جوهرها موقف «لا اناني»، حيث انها بمحض التعريف «خروج عن الذات» و «توجه الى هدف»، وهذا الهدف هو في كل الاحوال، عدا حالة تكريس الحياة من اجل حب الإله (مثلاً المتصوفة، الحلاج)، يتصل بشكل مباشر أو غير مباشر بفرد أو أفراد أو على الاقل بالفرد صاحب الرسالة ذاته (فتكريس الحياة للفن مثلاً، هو تفرغ للفن من اجل الآخرين، لان الفن لا يقوم بغير المتذوق). كذلك فان فكرة التضحية تشير الى أن الرسالة تقوم عند صاحبها مقام واهب معنى الحياة، وينتج عنها عادة تغير أسلوب حياته تماماً في مرحلة ما بعد الوعي برسالته عما كان عليه الحال قبلها (مثلاً اخناتون، سقراط، محمد، غاليليو، دون كيخوته، المجاهد السياسي، العاشق...).

وقد يكون مصدر الرسالة خارجياً أو داخلياً. وأبرز حالات المصدر الخارجي هو حالة التوجيه الإلهي عند اصحاب الاعتقاد الديني (وعند سقراط أيضاً على نحو ما)، ويدخل في هذه الحالات كذلك توجيه الأستاذ أو الوالد أو شخص ما أو الامة ككل. ولكن الأغلب على الرسالة ان يكون مصدرها داخلياً، أي نابعاً من ذات الشخص. وهي تظهر في كلتا الحالتين على هيئة «تلبية لنداء» صادر عن جهة ذات سلطة حاسمة، ويصبح صاحب الرسالة ممثلاً لتلك السلطة ونائباً عنها بل ومجسداً لها. ولا يكتمل معنى الرسالة الا بخروجها من مستوى التصور الى مجال التنفيذ والسعي للتحقيق. وحين تكون الرسالة ذات مضمون فكري مؤداه تغيير فكر الآخرين أو عملهم، فإن انتقال صاحبها بها الى مرحلة السعي لنشرها (وهذا هو معنى تنفيذ الرسالة الفكرية أو تحقيقها، اي ايصالها وابلاغها الى الآخرين، بصرف النظر عن قبولهم أو رفضهم لها) يجعل منها «دعوة». وعلى هذا فليست كل رسالة بدعوة. وتتفرد الرسالة ـ الدعوة بتعقد طرائق نشرها وامكان مقاومة المجتمع أو الآخرين لها، وتزداد اهمية هذين العاملين (مثلاً حالة عيسى المسيح) كلما تكثف مضمون الرسالة التغييري وفي ميدان العمل على الاخص. ولا تزيد المقاومة اصحاب الرسالات الحق الا اصراراً. ومن الجدير بالانتباه ان نميز بين موقف صاحب الرسالة وموقف من توجه اليه الرسالة: فقد يشك هذا الأخير في جدارة الاول (الاستهتار)، وقد يحمل أمره على محمل الجد فيرفضه أو يقاومه أو يقبله أو يساعد على نشرة (راجع مثلاً مراحل البعثة المحمدية). وبصفة عامة فإن من شروط قبول الرسالة، اعتراف المتلقي بجدارة صاحب الرسالة وبأنه مؤهل لها (حسب نوعها وميدانها)، ومالك للإمكانات الضرورية واجبة التوفر في صاحب الرسالة. فليس كل متنبيء (في نظر نفسه) بنبي (في نظر الآخرين).

والخلاصة ان الرسالة تنتهي الى ان تكون «تكريس الشخص لحياته تكريساً واعياً من اجل غرض ما»، وذلك مها يكن مضمون هذا الغرض ومهما تكن طبيعة أو عدد من يتوجه اليهم هذا الشخص. وبهذا المعنى فقد يتسع مجال الرسالة ليصبح ممكناً لأي شخص أن يكون صاحب رسالة، وقد يضيق ليضم افراداً نادرين هم الذين يتميزون إما بالتضحية وإما بمضمون ثوري يغير من سمات نشاطهم (سواء كانت الفن أو الاخلاق أو السياسة أو الدين)، وبهذا المعنى أيضاً فقد تكون الرسالة إما فردية بل ذاتية أو قد تكون اجتماعية وغيرية.

عزت قرني

إضافة

ربما كان المفكر العربي ـ الفلسفي ـ السياسي زكي الأرسوزي اكثر المفكرين العرب المعاصرين تركيزاً على مفهوم الرسالية.

وقد اتخذت رسالته دلالة لسانية ـ كينونية ـ تاريخية ـ اجتماعية ـ غائية معاً. لأن فلسفة اللغة العربية بوصفها «لغة طبيعية» تحمل وتحدد معاً هوية العروبة والدور التاريخي للانسان العربي. لانها تشكل حاملاً مطلقاً للكينونة والمعرفة والانسان والمجتمع أي (الانطولوجيا ـ الابيستمولوجيا ـ

الانثربولوجيا ـ السوسيولوجيا).

وتتجلى دلالات رسالية الأرسوزي في عناوين كتبه: «العبقرية العربية في لسانها»، «الامة العربية ورسالتها الى العالم».

بهذا المعنى يعتبر الأرسوزي المفكر الرسالي الوحيد ربما في الفكر العربي الذي يقابل رسالية الفيلسوف الالماني فيخته.

التحرير

رَغْبَة

Désir
Desire
Begehren-Wunsch

حاولت النظريات النفسانية الكلاسيكية ـ ذات المنحى الفلسفي والمتأثرة بالمذاهب الفلسفية ـ أن تحدد مفهوم الرغبة بتمييزه عن مفاهيم مشابهة كالميل والحاجة. واعتبرت هذه النظريات أن الميل هو المفهوم الأبسط. فالميول عبارة عن قوى داخلية تحرك الكائن الحي نحو أهداف معينة. أما مفهوم الحاجة، فيشير إلى فئة محددة من الميول، وهي الميول الفيزيولوجية. والرغبة ميل أصبح واعياً لذاته ولموضوعه. وقد ظهر هذا التحديد عند الفيلسوف الهولندي سبينوزا Spinoza 1632 ـ 1677 إذ قال: «ليس هناك أي فرق بين الميل والرغبة سوى أن الرغبة هي ميل واعٍ لذاته». فالرغبة هي التعبير الواعي والشخصي لميل معين وترتبط دائماً بموضوع محدد. وتفترض الرغبة بالضرورة حالة من عدم الاشباع، وتعطي للحياة العاطفية طابعها العام وتشكل مصدراً أساسياً للمشاعر والانفعالات. وتتحول الرغبة بعد خضوعها للضبط والحساب والتفكير إلى فعل ارادي. ويبقى الوعي، حسب النظريات النفسانية الكلاسيكية الصفة الأساسية الملازمة للرغبة والمحددة لها.

أما التحليل النفسي، فينفي عن الرغبة صفة الوعي. الرغبة في النظرية التحليلية هي أساساً رغبة لا واعية. حتى أن البعض يتجه إلى تحديد اللاوعي عند فرويد بـ «لاوعي الرغبة». والرغبة في التحليل النفسي، أحد أقطاب الصراع النفسي وتجد الاشباع الرمزي والمقنع في المرض العصابي والحلم. وهي خاضعة بالضرورة للعمليات الأولية التي تشكل مجمل القوانين التي تحكم ركن اللاوعي.

وقد حاول المحلل النفسي الفرنسي جاك لاكان Jacques Lacan أن يعطي أبعاداً جديدة لمفهوم الرغبة بتمييزه عن الحاجة والطلب. فالحاجة، حسب لاكان، تهدف إلى موضوع محدد تجد فيه الاشباع. أما الطلب، فهو مصاغ ويتوجه إلى الآخر. وتولد الرغبة من الفارق بين الحاجة والطلب. فلا يمكن اختزالها إلى الحاجة لأنها لا ترتبط، من حيث جوهرها، بموضوع حقيقي مستقل تماماً عن ذاتية الفرد وهواماته. كما أن الرغبة لا تختزل إلى الطلب لأنها تسعى إلى فرض نفسها دون أن تأخذ بنظر الاعتبار لغة الآخر ولاوعيه.

مصادر ومراجع

- Delay, Jean, Pierre Pichot, Abrégé de psychologie, Paris, Masson, 1962.
- Fedida, Pierre, Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, Larousse, 1974.
- Julia, Didier, Dictionnaire de la philosophie, Paris, Larousse, 1964.
- Laplanche, Jean, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1973.

رالف رزق‌الله

رَمْز

Symbole
Symbol
Symbol

الرمز هو أولاً صورة الاحساس أو معناه، انه تمثيل مكثف للشكل الخارجي، أو أنه تعبير عنه. هذا دون أن يكون الرمز مع ذلك نسخاً للواقع، أو للشكل الخارجي، رغم احتوائه لمقومات الشكل الاساسية. والرمز بمعناه الاصلي اشارة أو علامة، لشيء آخر. مع العلم ان علم الدلالة اللغوي ـ السيمياء ـ قد ميَّز بين هذه المعاني.

كذلك يمكن للتعبير أو للتصرف أو السلوك ان يكون رمزياً وهذا ما نجده غالباً لدى البدائيين. والا كيف نفهم مضمون خرافاتهم أو صلواتهم أو تصرفاتهم وممارستهم الدينية أو الاجتماعية اذا لم نر فيها التعبير الرمزي عن معتقد أو عن ايمان معين. فالرمز هنا مشاركة لما هو مقدس، لما لا يمكن بلوغه بسهولة. انه اداة وصل، صورة أو تمثيل لما يحمل ابعاداً دينية أو أنتولوجية تماماً كما يعتبر المتصوفة الحب

الارضي صورة للحب الإلهي. او كما تعتبر المشاركة في القداس مشاركة للمسيح في حياته وآلامه أو احياء لحياة المسيح. أو كما تعتبر الصلاة اجمالاً رمزاً للصلة التي تربط بين العبد وخالقه. كذلك تعتبر بعض الأشياء رموزاً لأمور أو لمعان أو لموجودات أخرى. كاللون الأحمر رمز الثورة، أو النسر رمز القوة أو الثعلب رمز للاحتيال.

وللرمز أيضاً قوة سحرية، على الأقل لدى بعض الشعوب ولدى البدائيين خاصة. بمعنى أن يستخدم الرمز في غير المجال الذي تأتى عنه أصلاً وأن يعتقد أنه حامل مضمون يحافظ على استمراريته. فالصليب رمز للخشبة التي صلب عليها المسيح وهو الى جانب ذلك رمز للموت وللقيامة وللبركة أو التبرك. والخرزة الزرقاء لدى بعض الشعوب مثلاً ذات قوة خارقة في دفع الضرر عن حاملها. كذلك اتخذت بعض الأشكال الهندسية طابعاً أو معنى رمزياً ليس لها بحد ذاتها. فالدائرة اكمل الاشكال. بل لقد أحيطت بعض المظاهر الطبيعية بمعنى رمزي - ديني غالب الأحيان، كالحجارة مثلاً. الكعبة قبل الاسلام وبعده. كما نجد ما يماثل نفس الظاهرة لدى اليونان وفي الهند أيضاً. وفي مصر القديمة اعتبر البخور ادراجاً توصل للآلهة. وما زال البخور مستعملاً في الطقوس الدينية الوثنية والمسيحية والاسلامية أو سواها. ربما فسر ذلك اتساع تجارة البخور في الماضي. (بعض الطرق التجارية التي تقود من الهند الى شبه الجزيرة العربية، ثم الى المغرب فأوروبا كانت تعرف بطرق البخور).

وترتبط الثقافة، والبدائية منها بشكل خاص بالرمز ارتباطاً وثيقاً وذلك من خلال الارتباط بين الخرافة والاسطورة وبين المعتقدات الدينية الاولية. فللرمز هنا وظيفة محددة. فهو يساعد في فهم العالم، بل في التحكم فيه وان بطريقة خيالية. فهو اداة بها يمارس السحر. والسحر هدفه الاساسي التغلب على الكون، أو قهر القوى الكونية الطبيعية بخلق عالم آخر.

الى جانب ذلك تجدر الاشارة الى ما يوجد من رموز رياضية وكيميائية. فالعدد بحد ذاته رمز، يظل مجرداً ما لم يقرن بما يماثله من أشياء أو مواضيع. كذلك للمعادلات الجبرية والكيميائية دلالة رمزية محددة. فالرمز من هذه الناحية أشبه ما يكون بالاصطلاح الذي يوضع ليدل على الشيء ثم يترك الشيء ويتم التعامل مع الرمز عنه.

فلسفياً يمكن فهم كل تصور أو مفهوم فهماً رمزياً. ما دام هذا المفهوم غير مطابق لموضوعه تمام المطابقة. وقد طرح السفسطائيون هذه المشكلة لاول مرة إذ اعتبروا ان لا مطابقة بين دلالة الخطاب وما يعبر عنه. وقد جرَّت هذه المناقشة أفلاطون لإعادة طرح المشكلة من زاوية اللغة أو التعبير اللغوي. فهل تعكس المفردات، أي أجزاء الخطاب طبيعة الأشياء. أم انها مجرد اصطلاح. أم أنها تمثل بالفعل ماهيات الاشياء التي تعبر عنها. رغم انه انتهى ليؤكد حقيقة الاشياء الثابتة في عالم مستقل هو عالم المثل. ومع التقدم في ميدان الفلسفة اخذت كلمة رمز معنى لا لون له. وصار الرمز كما اظهر كاسيرر E. Cassirer عبارة عن مجرد علامة مليئة بالدلالة. فاللغة الخرافة والمعرفة ليست إلا اشكالا رمزية. والتمثيل بالرمز من أهم وظائف الوعي. فالعلامة الكلمة مثلاً ليست اداة توصل مضموناً فكرياً قائماً بذاته بل هي أداة لها قوتها. وبواسطة هذه القوة يتألف المضمون ويبلغ غايته. فالوظيفة الرمزية أتاحت للانسان أن يخلق اللغة والثقافة وما يتعلق بهذه من فنون وآداب، من أبسط الاشكال، الخرافة والاسطورة الى أعلى الاشكال الفن أو الفنون على أنواعها. وبهذا المعنى يقول كاسيرر: تفرض الخرافة والفن واللغة والعلوم الكائن وتحدد وجوده. فهذه ليست نسخاً للواقع المعطى، بل مؤشرات عامة لحركة الذهن الفكرية، للسيرورة الذهنية التي تحيل الواقع الى جملة من التشكيلات توحد الفعالية الذهنية (قوة الذهن) فيما بينها.

وبتقدم الابحاث في مجال علم النفس، خاصة في التحليل النفسي أو ما يسمى علم نفس الاعماق، اتخذ مفهوم الرمز معنى جديداً، كما في تفسير الاحلام لدى فرويد. هنا يأخذ الرمز مكان الشيء الآخر على التمام. فالحلم هو تعبير رمزي عن تصرف لم يتم أو عن نزعة كبتت أو عن رغبة لم يفصح عنها. كذلك اعتبر فرويد أن بعض الأشكال التي تتردد في الاحلام هي تعابير رمزية تصدق على الدوام كالحية، أو صعود الدرج أو التلويح بالعصا الخ... إن هي إلا رموز جنسية. كذلك اعتبر بعض انماط السلوك - الكلام غير المقصود - التعالي أو التسامي رمزاً لأمور يريد المريض اخفاءها أو عدم البوح بها بشكل لا واع في أغلب الأحيان، ذلك انها تخفي عقداً نفسية تعود في أصلها الى التربية الأولى، الى الطفولة الاولى. كذلك تابع يونغ فرويد في اعتباره الأحلام رموزاً إلا أنه اعطى هذه الرموز مضامين أخرى ليست بالضرورة جنسية. فالاحلام تمثل حياة الفرد الذاتية أو سيرة حياته أو هي أيضاً (أو يدخل فيها أيضاً) تمثيل الحياة الاجتماعية للجماعة التي يحيا فيها الفرد ككل.

للرمز أخيراً مكانه في علم الجمال. والارتباط الاول نجده

في التعبير البلاغي. حين يتخذ التعبير شكل كناية أو مجاز يقصد منه الانتقال من الموضوع الحسي، البسيط في غالب الاحيان، الى شكل تعبيري يرفع من قيمته أو يبرزه وقد اضاف خيال الفنان اليه الكثير من الاحساس بل من الحياة. بشكل عام يعتبر الفن شكلاً من اشكال التحول الرمزي الذي يضفيه الفنان الى محيطه والى العالم. وبذلك يكتسب الفن قيمته. وبتعبير غوته: « ينشأ الرمز حين تتحول الفكرة الى لوحة بذلك تصبح قادرة على التأثير الى ما لا نهاية ». قد يتخذ الفن أحياناً، طابعاً رمزياً صرفاً، كما ظهر ذلك في أواسط القرن التاسع عشر في أعمال المدرسة الرمزية التي ظهرت في فرنسا على ايدي بودلير وفرلين ورامبو ومالارمي. غاية هذه المدرسة الرمزية خلق اجواء ايحائية تعتمد أساساً على قدرة القارىء على استيعابها أو على معايشتها. وبذلك اعتمدت هذه المدرسة الابتعاد عن الطبيعة وعن التعابير المألوفة في الادب وأوجدت نوعاً من المناظرة بين الذات والأشياء وخلقت مفاهيم وافكاراً يعود للذي يعيشها أو يتبناها أن يفهم اسرارها.

انتشرت هذه المدرسة في اكثر من بلد، وكان لها اتباعها في كل مكان. بل لقد انسحبت على اكثر من فن أو اتجاه تفكير، كالموسيقى مثلاً كما لدى فاغنر، أو في الفلسفة كما عند نيتشه.

مصادر ومراجع

- Cassirer, E., La philosophie des formes symboliques, Paris, 1972.
- Freud S., Traumdentung, 1900..
- Galling, R., Die Religion in Geschichte und Gogenwart, tubingen, 1961.
- Laplanche, J. et J. B. Pontalis, Vochbulaire de la psychanalyse, Paris, 1967..
- Miller, Paul., R., Sens and Symbol, 1969.
- السحار، عاطف، جودة، الرمز الشعري عند الصوفية، بيروت، 1978.

جورج كتورة

رمز (في المنطق الرياضي) Symbol :

هو علامة تدل على موضوعها، لمجرّد الوضع، دون أن تكون هناك علاقة شبه أو مجاورة كما هي الحال مع قسيمية: الايقونة والشاهد. وقد استعمل بيرس Peirce كلمة Symbol بهذا المعنى المغاير لما هو شائع، استناداً إلى تركيب الكلمة اليونانية من 6VP وBohov أي وقع مع. بما أن الرمز لا يتصل مباشرة بموضوع معين، فهو بالتالي لا يدل على فرد أو حدث متعلقين بالزمان والمكان، بل يرجع إلى موضوع عام. من هذا القبيل مثلاً كلمة « بيت » التي تستعمل للدلالة على أي بيت برغم الاختلافات القائمة بين البيوت المتعددة.

مثلما يفعل بيرس بالنسبة للإيقونة والشاهد، يميز أيضاً في هذا المجال بين الرموز الأصيلة والرموز المنحدرة. تنتمي الى الرموز المنحدرة الكلمات الكلية الدالة على فرد مخصوص، مثل كلمة « شمس » التي تنحصر في الدلالة على شيء واحد مع عدم امتناع وجود شموس اخرى. وكذلك تنتمي الى هذا النوع الكلمات المجردة مثل « الانسانية » التي تعني مجموعة الناس ككل موحد. بالطبع، لا يتم تعريف الرمز الا بالاستعانة أخيراً بالعلامات الاخرى، أي الشواهد والايقونات. اذ لا بد في النهاية من الاشارة الى الاشياء المقصودة بالرمز أو الى صور مشابهة لها.

لا يمكن انكار الاهمية الكبيرة للرموز في سائر ميادين المعرفة، اذ هي قادرة على تمثيل كل الموضوعات والاحداث واظهار العلاقات والنسب القائمة ما بينها، خصوصاً في مجال العلوم الجازمة.

عادل فاخوري

رُوح

Esprit
Spirit
Geist

لفكرة الروح او النفس أكثر من مصدر. وربما كان الباعث على الإيمان بها ما يشاهد في الاحياء من ضرورة توفر قوة أو جوهر أو حركة تضفي على الكائن الحياة كالماء أو التنفس مثلاً. تعتبر الفكرة التي يكونها البدائي عن الروح حلاً للعديد من الظواهر الطبيعية التي يصعب ايجاد تفسير واقعي أو سببي لها. والروح ليست جزءاً من الانسان بالنسبة للبدائي بل هي الإنسان بأكمله. وقد ارتبطت فكرة الروح عنده بما يشبه قوة دافعة «Mana» ولا يعقلها على أنها جوهر قائم بذاته. كذلك يسود الاعتقاد بوجود أرواح منتشرة في الكون كالجن أو ما شابه. ولم تقض الأديان على هذه الفكرة. بل اعتقدت بوجود نوعين من الأرواح. الأرواح الخيرة والأرواح الشريرة وهذه الأرواح بمثابة جواهر قائمة بذاتها. كذلك تجدر الاشارة أخيراً إلى اعتقاد بعض الشعوب البدائية ان مسكن

الروح قد يكون خارج الجسد. كأن يكون طيراً ما او نبتة ما. وبذلك يتحول هذا الطير أو هذه النبتة إلى طوطم مما يوجب على معتنق هذا الرأي الاتصال بهذا الطوطم والاتحاد به.

كان الفيلسوف اليوناني انكساغوراس أول من أعطى فكرة الروح أهمية كبرى. إلا أنه فهم الروح بمعنى ذهن. ومما تجدر الإشارة إليه ان كلمتي ذهن وروح هما جد متقاربتين في الفلسفة اليونانية. وقد اعتقد انكساغوراس ان هنالك قوة ذهنية أو عقلية تسيطر على العالم وتتحكم فيه.

وقد رأى الفيثاغوريون، انطلاقاً من تصورهم أن الكون عبارة عن كائن حي يتنفس هواءً في غاية اللطافة، ان النفس عبارة عن مبدأ يشبه الى حد ما النغم، يؤلف بين أجزاء الحياة. أو هي عبارة عن ذرات تتخلل الهواء وتدخل الجسم لتضفي عليه الوحدة والحركة. وبذلك تظل النفس قوة مادية. إلا أن قسماً من الفيثاغورية قد اعتبر النفس مبدأ روحياً أو ذهنياً، فتصورها على أنها العلة أو السبب الذي يوحد الجسد بإضفائه على ذرات الجسم الوحدة والإنسجام. وقد اعتقدت المدرسة الفيثاغورية بفكرة التطهير وآمنت بالتناسخ. فالروح تتأرجح على الدوام بين الجحيم لتتطهَّر بالعذاب وبين الأجسام البشرية أو الحيوانية إلى أن تتطهر وتكتمل بذلك سعادتها.

أخذ أفلاطون فكرة وجود النفس قبل حلولها البدن من الفيثاغورية على الأرجح. وقد عالج أفلاطون هذه المشكلة في عدد كبير من حواراته. ففي «فيدون» أثبت أفلاطون وجود النفس انطلاقاً من المعارف التي تدرك بطريق آخر غير طريق الحس والتجربة كمعرفة بعض المبادىء الرياضية كالأكبر أو الأصغر أو ما شابه ذلك من أوليات. ومن هنا كان قول أفلاطون بالتذكر. فالنفس قبل وجودها في الجسم واتحادها به كانت في عالم أكمل هو عالم المثل حيث تعرفت على الحقائق. وهنا يطرح السؤال حول ماهية النفس. أتكون النفس بحكم وجودها في عالم المثل فكرة أو مثالاً كالمثل الأخرى وهذا ما لا يمكن. إذ لو كانت كذلك لما وُجد الا نفس واحدة وهذا محال إذ النفوس متكثرة بتكثر الأبدان الحاملة لها.

ومن المواضيع التي تطرق اليها أفلاطون، علاقة الروح أو النفس بالبدن. فقد اعتبرها سجينة البدن وهذا بمثابة القبر لها. والفكرة هذه من أصل فيثاغوري ايضاً. وقد شرع أفلاطون بقوله في خلود النفس بدفاعه عن سقراط الذي لا يخشى الموت. بل ان الموت سيحرر نفسه من الجسد ليحيا مع الخالدين. ومن أول البراهين التي ساقها على خلود النفس هو برهان البساطة. فالنفس بسيطة وما هو بسيط لا ينحل الى أجزائه والموت يعني انحلال الشيء - الذي هو الجسم - إلى الأجزاء التي تركب منها. وما دامت النفس بسيطة فهي إذن خالدة. ثمة عامل آخر يحمل على الإعتقاد بخلودها وهو مجاورتها للمثل في وجودها السابق على نزولها البدن. أضف الى ذلك قول افلاطون بأن الحياة في تغير مستمر، ومن ضد الى ضد من الحياة إلى الموت ومن الموت إلى الحياة ولولا هذه الحركة لانتهت الحياة. ثم ان النفس هي مبدأ الحياة وبذلك تشارك في الحياة بالذات أي بمثال الحياة فهي بذلك تنافي الموت ولا تفنى لأن ماهيتها لا تقبل ما هو ضدها.

نقطة أخيرة لا بد من الإشارة إليها وهي تقسيم أفلاطون للنفوس إلى ما يتميز منها بالعقل أو بالغضب أو بالشهوة. وعلى أساس هذا التميز قسَّم الناس إلى فئات: الحكام، والجنود والعمال، وعلى أساس هذا التقسيم وضع أفلاطون تصوره للنظام التربوي والسياسي في كتابه «الجمهورية».

مع أرسطو تشعب البحث في النفس واستقل وإن دار في قسم كبير منه حول فلسفة المعرفة أو حول قضايا أخرى يعتبر علم النفس بمعناه الحديث ميداناً لها. والنفس برأي أرسطو هي صورة الجسم ولا وجود لها بالتالي خارجاً عنه. والنفس تساعد الجسم بما لها من قوى مدركة ظاهرة أو باطنة على معرفة العالم الخارجي. أضف الى ذلك أنها تحفظ للجسم وحدته. وفي كتابه «في النفس» عرف أرسطو النفس بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي». أي انها صورة جسم يعمل بواسطة أعضاء أو قوى هي بمثابة الآلات التي تتشعب وظائفها من الغذاء الى الإحساس الى الإدراك واكتساب العلوم والمعارف. وقد درس أرسطو عمل هذه الآلات وأضاف إليها قوة أخرى سماها الحس المشترك. ولا آلة خاصة بهذا الاحساس بل له طبيعة مشتركة بين الحواس. وبه يمكن معرفة المحسوسات التي لا يمكن التوصل إليها بواسطة حس واحد. أضف إلى ذلك أن من وظائف الحس المشترك الإحساس بالإحساس. فكل حس يدرك موضوعه دون أن يدرك هذا الإحساس وبالحس المشترك تتوصل النفس لهذا الإدراك.

ومن قوى النفس أيضاً العقل. فيه تفكر وتحصل المعاني. فقبل تحصيله المعقولات يكون العقل عقلاً منفعلاً، أو هيولانياً، عنده القابلية على تحصيل المعاني. وبتحصيله لها يصبح عقلاً مستفاداً. ثمة نقطة أخيرة يثيرها هذا الادراك. وهي اعتبار أرسطو أن هذه العلوم لا تتحصل دون مشاركة العقل الفعال. وقد أثار هذا العقل عدة اشكالات أهمها هل

يمكن اعتباره درجة من العقل الذي فينا أم أنه عقل مستقل موجود خارج الجسم. وقد أثار هذا العقل جدلاً بالغاً فيما بعد في الفلسفة الأرسطوية خاصة في الفلسفة العربية ـ الإسلامية.

مع أفلوطين اتجهت الفلسفة اتجاهاً صوفياً روحياً مميزاً. فالنفس لا تفهم إلا باعتبارها جزءاً من الحياة الروحية ككل. تنبعث هذه الحياة من الواحد بنوع من الفيض يستمر حتى آخر الأجزاء المادية المحسوسة. تشكل النفس الكلية الأقنوم الثالث في عملية الفيض هذه. فهي الوسيط بين المادة وعالم الحس والمحسوسات من جهة وبين العقل والواحد، أي الروحي من جهة أخرى. عن هذه النفس الكلية تولد النفوس الجزئية. إلا أن دخول النفس الجسد وتداخلها مع عالم المادة يعني بالنسبة لها نوعاً من الإنحدار. لذا تشرع النفس بواسطة المعارف التي تكتسب، وبالتأمل خاصة، في الإنشقاق عن عالم المادة لتعود إلى عالمها الروحاني الذي انفصلت عنه. وبقدر ما تنجح في ذلك تكون سعادتها ولذتها. وقد عبر أفلوطين عن هذه العملية تعبيراً صوفياً جميلاً، خاصة في المقالة الثامنة من التاسوعة الرابعة.

في العصور الوسطى تعتبر نظرة القديس توما الأكويني مشابهةً إلى حد بعيد لنظرة أرسطو في النفس. فالنفس صورة البدن ولا يمكن أن توجد قبله. ثم ان النفس ليست مادية وإلا لما استطاعت إدراك العملية العقلية ذات الطبيعة الروحية المحض، كالأفكار المجردة العامة أو الأفكار الرياضية أو العلاقات المنطقية الخ. ومما تجدر الإشارة إليه أن الأكويني قد أخذ القول بالحس المشترك كقوة مميزة للنفس من أرسطو، إلا أنه قد أولى هذه الميزة عناية مبالغاً فيها.

في اثباته لوجود الروح انطلق ديكارت من مقولته الأساسية «أنا أفكر اذن أنا موجود». فهذا الموجود الذي يثبت ديكارت وجوده لا يعني أكثر من جوهر مفكر، أكثر من روح أو نفس، يثير وجودها في الجسد واتحادها به أكثر من اشكال. وهي تتحد بالبدن اتحاداً جوهرياً. والدليل على ذلك الانفعالات والإحساسات التي لا يمكن الوصول اليها بالجسم وحده. بل ان النفس تنبه عليها كذلك. ورغم القول باتحاد النفس والجسم فإن أقواله توحي بعض الأحيان أنه نظر للنفس نظرة حلولية لا إتحادية. فللنفس مكان محدد هو الغدة الصنوبرية في وسط الدماغ. والعلاقة بين ما هو مادي وما هو روحي تؤمنه الأرواح الحيوانية. وهذه من طبيعة مزدوجة، روحانية ومادية، وبذلك تستطيع لعب هذا الدور. وهذا يطرح بدوره تساؤلاً جديداً. ما ضرورة هذه الأرواح اذا كانت الروح متحدة بالبدن؟ إن هذه المفارقة لم تَخْفَ على ديكارت وجوابه في حلها كان نوعاً من الإيمان بأن الله قد رتب الأمور بهذا الشكل لخير الإنسان وحفظ كيانه.

هذه المعضلات التي أثارتها أفكار ديكارت حول الروح، ماهيتها ووحدتها بالجسد كانت من أبرز النقاط التي تعرض لها الفلاسفة بعده. وعلى رأسهم سبينوزا الذي أعاد الى الأذهان فكرة أرسطو حول النفس مستعملاً تعابير قريبة مما استعمل أرسطو. فالنفس فكرة الجسد. والإنسان يحس بواسطة الجسم تصور الإحساس وتحول إلى إدراك ساعة إنفعال الجسم به. أما لايبنتز فقد حاول تفسير علاقة الروح بالجسم بشكل مغاير. فالنفس تتألف من جملة من المونادات الروحية. والجسد من عدد من المونادات المادية. تبقى مشكلة العلاقة بينهما. في ذلك يرى لايبنتز أن الله قد خلق حركات النفس كما خلق حركات الجسد بشكل يكون الإنسجام تاماً بينهما. بذلك أوجد لايبنتز حلاً ميتافيزيقياً لمشكلة العلاقة بين النفس والجسد.

في تحليله للنفس إنطلق كانط من النتائج التي وصلت إليها الميتافيزيقا مع ديكارت. وقد رفض كانط هذه النتائج لأنها تقوم على أغاليط معينة. إذ لا نستطيع في الواقع إنطلاقاً من كوننا نفكر افتراض جوهر روحاني. لأننا بذلك نتعدى حدود التجربة التي أوصلنا إليها التفكير ناهيك عن الاعتقاد بجوهرية النفس إنطلاقاً من وحدة الفكر. فعبارة «أنا أفكر...» التي رددها ديكارت تعني بالضرورة فعلاً منطقياً ولا يجوز الإنطلاق من العملية الفكرية الى الذات وتصورها على أنها جوهر مستقل. فـ «أنا أفكر» تعني أن فكرنا إنما يتعلق بموضوع وليس مستقلاً. وإلا كان ذلك انطلاقاً من عالم الظاهر إلى ما هو خلف عالم الظواهر. وكل ما نستطيع الوصول إليه حسب كانط هو البرهنة على وجود «الأنا المتعالي» هذا المبدأ الذهني الفعال هو مصدر قدراتنا على تصور الأحكام وعلى وضع القوانين التي ليست أكثر من تنظيمنا لعالم الظاهر.

أما في فلسفة هيغل فللروح مكانها الأول. والروح في مذهبه يعني ماهية الإنسان لا جوهراً قائماً بذاته. بل ان الجوهر في فلسفته يعني ما تعنيه الذات «Sujet» والبحث عن الروح يعني البحث عن إدراك الإنسان لذاته. هذا الإدراك الذي يبدأ لاواعياً، أو بأدنى درجاته، مجرد إدراك حسي حتى يتحقق بشكله الكامل أي إدراك الروح المطلق وذلك عبر درجات. فالروح عبارة عن التمظهرات العيانية للذهن البشري

في شتى الميادين وعبر التاريخ.

الروح في الفكر العربي ـ الإسلامي

اعتقد العرب منذ الجاهلية بوجود الأرواح. وبأن هذه تسكن بعض الأماكن وتلعب دوراً في الحياة اليومية. كذلك اعتقد الجاهليون أن أرواح القتلى لا تسكن حتى يؤخذ بالثأر لها. وسموا هذه بـ الهامة. وهي أشبه بطائر يصرخ فوق قبر الميت حتى يؤخذ بالثأر له. وتشبيه الروح بالطائر فكرة تتردد لدى الساميين ولدى المصريين القدامى. فقد ورد مثل ذلك أيضاً في بعض الخرافات اليونانية.

الروح بعد الإسلام

لا يميز الفكر العربي بعد الإسلام بين فكرة النفس او الروح. والنظرة الأولى لذلك قرآنية المصدر. فالقرآن يتكلم على الصفة الإلهية التي تتميز بها النفس: ﴿ونفخنا فيه من روحنا﴾ او ﴿قل الروح من أمر ربي﴾. وبهذا احتج بعض المسلمين وعلى رأسهم الصوفية ليثبتوا العلاقة التي تربط العبد بالرب. فيما رأى الفقهاء في ذلك سراً لا يدرك فاعتقدوا بوجود الروح دون أن تثار مشكلة ماهيتها. بل لقد دعوا للإكتفاء بما جاء دون اللجوء إلى محاولة التفسير. والى جانب ذلك أعطى القرآن تقسيماً للنفوس، أكبّ عليه العلماء طويلاً، فالنفس إحدى ثلاثة، إما لوّامة وإما أمّارة وإما مطمئنة.

مع الفكر الفلسفي الإسلامي ـ العربي تأثرت نظريات النفس بالفكر اليوناني. وبتأثير الدين ركز البحث على بعض الجوانب دون أخرى كالاطناب في البحث عن خلود النفس مثلاً. فالكندي الذي كرّس إحدى رسائله للحديث عن النفس يعتقد أن النفس عبارة عن جوهر بسيط روحاني ذي طبيعة إلهية. ووجودها في البدن إنما هو عَرَض تنتقل بعده إلى عالمها الحقيقي. وللنفس جملة قوى حسية وعقلية وقوى أخرى متوسطة.

وللفارابي تقسيمه في النفس، بل النفوس. إذ إنه يعتقد أن وجود النفس يتعدى عالم الكائنات الحية. فللسماء نفسها وللكواكب كذلك وللعالم نفسه. والدافع لهذا الرأي هو الإعتقاد أن النفس مبدأ حركة. وما دامت الاجرام تتحرك فلها بالضرورة نفس تحركها. في تحديده للنفس يستعير الفارابي تعبير أرسطو فيصفها بأنها صورة الجسد. ثم يرى فيها جوهراً روحانياً مفارقاً وله على ذلك جملة أدلة منها أن النفس تدرك المعقولات أي المعاني المجردة. أو انها تدرك الأضداد مما يوجب استقلال النفس عن المادة. إلى جانب ذلك بحث الفارابي في قوى النفس وظل في ذلك أرسطوي النزعة.

ثمة مشكلة أخرى طرحها الفارابي وردَّ عليها بشيء من الغموض. وهذه تتعلق بخلود النفس. حول هذه القضية ترك الفارابي أقوالاً توحي بخلود النفس وأخرى ضد ذلك. وسر الغموض في أقواله يعود لأخذ الفارابي لأفكار الفلسفة اليونانية ولمحاولة توفيقها مع الدين الإسلامي. وقد لاحظ بعض الفلاسفة اللاحقين تردد الفارابي وعابوه عليه. منهم مثلاً إبن طفيل وإبن رشد وإبن سبعين. والأرجح أن الفارابي يعتقد بخلود قسم من الأنفس هي الأنفس العالمة التي بلغت درجة عقلية عالية. إما الأنفس الجاهلة فمصيرها الفناء. ثم إن الفارابي يقول أحياناً بخلود بعض الأنفس الجاهلة، إنما في الشقاء.

ربما كان إبن سينا من أكثر الفلاسفة عناية ببحث موضوع النفس. وفي هذا السبيل كتب عدة رسائل منفصلة وزاد على الفلاسفة الآخرين بقصيدة عينية شرح فيها جملة آرائه بهذا الصدد. وقد انطلق إبن سينا من ضرورة البرهنة على وجود النفس، وله على ذلك عدداً من البراهين. منها برهان الحركة الإرادية كحركة الإنسان الذي يقضي ثقل جسمه أن لا يتحرك، أو كحركة الطائر نحو الأعلى وهذا يوجب بالضرورة وجود محرك زائد على الجسم. كذلك الإدراك لا يتم بواسطة الجسم بل يستلزم قوى مدركة بها يتمُّ التعرف على المجهولات. وكل ذلك لا يتم الا «بجوهر واحد يتصرف في أجزاء البدن»، وهذا الجوهر هو النفس. ثم إن الجسم يتغير من حال إلى حال. ينمو يمرض ومع ذلك نقول إن الذات لم تتغير في مدى عمرها. وقولنا هذا لا ينطبق إلا على النفس التي تحافظ على وحدة البدن.

والنفس بتحديد إبن سينا لها، كمال الجسم الطبيعي (أرسطو). إلا أنه، وكسلفه الفارابي، يرى فيها جوهراً روحانياً. وله على ذلك جملة براهين تتشابه في قسم منها مع البراهين التي ساقها لإثبات وجودها. ولعل أهمها ان النفس تدرك المعاني الكلية وتدرك في ذات الوقت نفسها فلها بالضرورة طبيعة تختلف عن طبيعة الأشياء التي تدركها. والنفس تحدث بحدوث الابدان الحاملة لها إلا أنها واحدة من حيث النوع. وكذلك تبقى متفردة بعد مفارقتها البدن. وإبن سينا يقول صراحة بخلود النفس لأنها كما أثبت ذات

روحانية بسيطة والروحي لا يفنى بفناء الجسد. ولم يزد إبن سينا كثيراً على الفارابي في بحثه لقوى النفس سوى أنه زاد على القوى العقلية أمراً لم يكن بعيداً عن ذهن الفارابي وهو الإعتقاد بتميز بعض النفوس بقوة الحدس. وهذا ما يتيح لبعض النفوس الوصول إلى أعلى درجات المعرفة والإتصال بالعقل الفعال. وهذه ميزة الأنبياء على سبيل المثال.

والنفس في نظر الغزالي لطيفة روحانية. لا يؤمن الغزالي بوجودها قبل البدن. وانطلاقاً من تقسيمه العوالم، الى عالم الملكوت وعالم الملك أو الشهادة، يرى الغزالي أن للنفس طرفين، فهي تتجه من جهة نحو الأعلى وتكتسب علومها ومعارفها مباشرة بواسطة الاشراق، أي باتصال مباشر معه تعالى، وتتوجه من جهة أخرى نحو الجسم وتعمل بالآلات التي يضعها الجسم في تصرفها، أي بالحواس والقوى الأخرى. ويقول الغزالي بعد ذلك بخلود النفس ودليله على ذلك شرعي لابرهاني. فالدين قد قال بالخلود إما في العذاب أو في النعيم. وهذا يكون للنفس بالطبع، لا للجسم مع أن الغزالي يقول بحشر الأجساد. والله قادر على ما يريد.

مع ابن رشد تنتهي هذه السلسلة من الفلاسفة المسلمين الكبار الذين تناولوا موضوع الروح أو النفس. وقد ذهب ابن رشد في كتاباته عن النفس مذهباً برهانياً فدرس وظائفها وقواها. وحددها بأنها «صورة لجسم طبيعي آلي» والصورة هي الكمال الأول للجسم. وبحسب وظيفتها تقسم النفوس الى نباتية وحيوانية وناطقة. ولكل منها جملة من القوى. خاصة في النفس الناطقة التي تتمتع بالعقل وعليها ادراك العلوم والمعارف بواسطة القوى الحاسة والمدركة وبواسطة العقل الفعال الذي يدخل على العقل الهيولاني من الخارج. والعقل الفعال هو الذي يجعل النفس خالدة وبالطبع هذا الجزء من النفوس لا النفس النزوعية أو الغاذية. هذا وقد اهتم إبن رشد، وبوحي الدين أغلب الظن بإثبات روحانية النفس محلاً في ذلك أرسطو أشياء لم يقلها.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، كتاب النفس، القاهرة، 1950.
- ابن سينا، أحوال النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1952.
- إبن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، القاهرة، 1943.
- الغزالي، أبو حامد، مشكاة الأنوار، القاهرة، 1964.
- دائرة المعارف الاسلامية، مادة نفس.
- دي بور، ت.ج.، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر. أبو ريدة، القاهرة، 1954.
- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة.
- الفارابي، رسالة في العقل، بيروت، 1938.
- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق عبد الهادي ابو ريدة، القاهرة، 1950.

- Aristote, Traité de l'âme, Vrin, 1965.
- Chevalier, J., Histoire de la pensée, 3 Tomes, Flammarion, 1965.
- Van der Lecuw, G. La religion dans son essence et ses manifestations, Payot, 1970.
- Platon, La République.
- Platon, Phédon, Garnier. Flammarion. 1965.
- Thomson, G., Frübgeschichte Griechenlands - und der Ägäis, Deb., 1961.

جورج كتورة

زَمان

Temps
Time
Zeit

مقولة من مقولات الفكر عند بعض الفلاسفة وهو مقولة من مقولات الوجود عند البعض الآخر. والزمان من الناحية اللغوية يقع على جميع الدهر وبعضه، وهو جانب من جوانب الوعي الإنساني، وهو ملاحظ نفسياً أو فيزيائياً. ويرى أبو البقاء في كلياته أنه امتداد موهوم غير قار الذات متصل الأجزاء فيكون كل آنٍ مفروضاً في الامتداد الزماني نهاية وبداية لكل من الطرفين قائمة بهما وهو من أقسام الأعراض وليس من المشخص فإنه غير قار والحال منه قار. وهو ليس معيناً تحصل فيه الموجوات، بل كل شيء وجد وبقي أو عدم وامتدّ عدمه أو تحرك وبقي جزئيات حركاته أو سكن وامتد سكونه وحصل كل واحد من الإمتداد هو الزمان.

ولقد كان أفلاطون يتصور الزمان ليس أزلياً فقد وجد مع الخلق. فهو يتصور الله على أنه صانع ينظم العالم ويحدثه ومع الحدوث ولد الزمان. واعتبر أرسطو الزمان هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر، إنه مقدار الحركة وليس الحركة نفسها، ويقاس هو بالحركة وهي حركة عامة للكون وهو مصدر الكون والفساد وهو قوة فاعلة وليس شيئاً سلبياً وليس متوقفاً على النفس الإنسانية وإن كان عقل الإنسان مطلوباً لأنه هو الذي يقيس الحركة وبالتالي يقيس الزمان. ولم يوحد أفلوطين بين الزمان والحركة لأن الزمان أسبق من الحركة والزمان على هذا هو المبدأ الذي بحسبه تترتب أفعالنا. أما هيغل فاعتبر الزمان هو التقدم في الروح وهو الجدل فيها وهي تقهر نفسها من أجل توكيد نفسها فالزمان والسلب واحد.

لقد اعتبر الزمن عند معظم الفلاسفة له وجود موضوعي خارجي. لكن فيلسوفاً مثل كانط اعتبره هو والمكان مقولتين من مقولات ملكة الفهم، وإنها أشبه بالنظارة التي ننظر بها إلى العالمين الخارجي والباطني. فالزمان له وجود فعلي من الناحية الظاهرية لكن ليس له وجود فعلي من ناحية الشيء في ذاته. ويبدو أنه يسير في خط اسحق نيوتن من وجود زمان مطلق وزمان نسبي مرتبط بالظاهر وما هو شائع وهو قابل للقياس بالساعات والحركات الظاهرة للنجوم الثابتة. ويبدو أن نظرية كانط هي التي أفضت بالفيلسوف المعاصر برغسون أن يفصل بين نوعين للزمان: زمان أشبه بالمكان قابل للقسمة وزمان متدفق سيال شعوري لا يقبل القسمة سماه الديمومة ووحّده مع الحرية التلقائية عند الإنسان. وبالنسبة للوجوديين بصفة عامة اعتبر الزمان هو والوجود شيئاً واحداً واعتبروه عين الوجود، فتصوّر وجود غير زماني وهم؛ واعتبر هيدغر أن أهم بعد للزمان هو المستقبل والإنسان هو الكائن الوحيد المهموم بذاته وإنه مقذوف به دائماً نحو المستقبل. فالزمان بنية أساسية في انية الإنسان.

ولقد كان للزمان أهمية في التراث الإسلامي نظراً لأن الإسلام اعتبر الله هو الكائن القديم الوحيد ولم يريدوا أن يشركوا معه أحداً، ومن ثم فإن الزمان مخلوق خلق مع خلق العالم فهو إذن حادث وإن كان الله متقدماً ذاتياً لا متقدماً زمانياً. ويرى التهانوي ان الزمان جوهر مجرد عن المادة لا جسماً مقارناً له، وإن حصلت الحركة فيه سمي زماناً وإن لم توجد الحركة فيه يسمى وهما وهو الفلك الأعظم لأنه محيط بكل الأجسام وهو متصل لكنه غير قار. ورأى المتكلمون أن الزمان اعتباري موهوم ليس موجوداً. ورأى الأشاعرة انه متجدد معلوم يقدّر لـه متجدد مبهم لإزالة إبهامه. وهو

اعتباري بالنسبة للأعمال وهو حادث عرضي. وكان إبن سينا يرى أنه وعاء لا لون له ولا حجم وهو أوقات متتالية. وعند أبي البركات البغدادي الزمان ظاهرة نفسية أو حدسية تدركها النفس بذاتها ومع ذاتها ووجودها قبل كل شيء تشعر به وتلحظه بذهنها. وهو عند إبن حزم مدة وجود العرض في الجسم، وهو عند ناصر خسرو تغير أحوال الجسم. وجعل الرازي الطبيب الزمان واحداً من المبادىء الخمسة القديمة للكون وهي: الباري، النفس الكلية، الهيولى الأولى، المكان المطلق، الزمان المطلق. ويرى الصوفية ان الوقت هو الحال التي يكون الإنسان فيها والوقت حال فردي. وقارن التوحيدي في كتابه «المقابسات» بين المكان والزمان فقال: الظرف الزماني ألطف من ظرف المكان، والمكاني أكثف من ظرف الزمان وكأن المكان من قبيل الحس والزمان من قبيل النفس.

مصادر ومراجع

- أبو البقاء، الكليات، أميرة مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية.
- أميرة مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية.
- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي.
- البغدادي، أبو البركات، المعتبر في الحكمة.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.
- التوحيدي، المقابسات.

- Campbell, J. Ed, Man and Time.
- Fraser, J.T. Ed, The Voices of Time.
- Gale, R.M. Ed, The Philosophy of Time.
- Gold, T. Ed, The Nature of Time.
- Smart, J.J.C., Ed, Problems of Space and Time.
- Whitrow, G.J., The Natural Philosophy of Time.
- Whitrow, G.J., The Nature of Time.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

زَنْدَقَة

Hérésie
Heresy
Heresi

تختلف مصادر اللغة والمصطلحات في تحديد اصل مرجعي واحد لمصطلح / زندقة /. لكنها تلتقي دون استثناء في تحديد دلالته المفهومية التي تعبر عن موقف شكي، رافض متمرد، يكسر مواصفات ما هو مألوف موروث عقائدي - ديني. الزندقة موقف عصيان.

1 - التعريف اللغوي

تتفق المصادر جميعها تقريباً على الاصل غير العربي لكلمة /زندقة/. إلا أنها تختلف في المصدر الاشتقاقي بالتالي تعريفه البدئي. لذا لا غرابة أن تحيلنا إلى احتمالات عشرة:

1 - من المرجح ان تكون كلمة /زندقة/ قد عرّبت في العراق بعد أخذها عن مصطلحات فارسية كانت متداولة أيام الساسانيين.

2 - فرضية ابن دريد، الذي يعود بالكلمة الى اصطلاح فارسي معرب هو /زنده/ أو الانسان المؤمن بديمومة الدهر.

3 - فرضية الغزالي، الذي يعود بالكلمة الى اصل فارسي معرب هو /زندين/ بمعنى تأويل الدين. ولفرضية الغزالي هذه ما يبررها في علاقة التضاد التفسيري بين فكر الزنادقة والدين الموضوعي أو الشريعة أو المذهب الرسمي.

4 - فرضية الخوارزمي، الذي يُرجع الكلمة الى أصل فارسي هو /زند/ التي اتخذها مزدك عنواناً لكتابه في تأويل «الافستا» لزرادشت.

5 - فرضية ابن منظور، الذي يرجع بالكلمة الى اصل فارسي هو كلمة /زند كراي/ أو الانسان المؤمن ببقاء الدهر.

6 - فرضية شفاء الغليل، الذي يرجع الكلمة إلى أصل فارسي هو إما /زنده كر/ المؤمن بالحياة كنتيجة دهرية أو /زنديك/ وهو المؤمن بتعاليم كتاب «الزند» لمزدك وإما أنها تعريف لكلمة /زنده/ أو /زنديك/ بعد إبدال الهاء أو الكاف قافاً فأصبحت /زنديق/.

7 - فرضية شرح القاموس، الذي يرجع الكلمة الى أصل فارسي مزدوج هو إما /زندين/ أي دين المرأة، أو /زنده كر/ أي فعل الحياة كنتيجة لاستمرارية الدهر.

8 - فرضية التهانوي، الذي يرجع بالكلمة الى أصل فارسي معرب هو / زندي / التي تشير الى المؤمن بكتاب / الزند / لزرادشت.

9 - فرضية فولرز، الذي يرجع كلمة زنديق الى أصل اغريقي.

10 - فرضية بيفان، الذي يرجع كلمة /زندقة/ الى أصل آرامي هي / زديق /. والآرامية هي جدة اللغة العربية، بذلك ينفرد بيفان وحيداً في هذا الترجيح الذي تترتب عليه استنتاجات معرفية دقيقة.

II ـ من الزندقة الى الزنديق

تتحول مفردة اللغة الى مصطلح ـ مفهوم عندما تتجسد موقفاً، اي عندما تصبح الزندقة زنديقاً.

الزنديق انسان متمرد على المذهب الرسمي، « لا يؤمن بالآخرة ووحدانية الخالق». فهو « الملحد أو الدهري » أي المادي بمصطلحاتنا الفلسفية المعاصرة.

بذلك يمكن الاستنتاج بأن مضمون الموقف الزندقي بدأ انتشاره مع التفلسف العربي المبكر في مسألتي الجبر والاختيار. وربما بعد صلب معبد الجهني على بوابة دمشق بقرار الخليفة الاموي عبد الملك بن مروان سنة 699 م، لانه تفلسف ـ تكلم في الجبر والاختيار. ثم تتالت سلسلة الزندقة والصلب أو القتل الرسمي للزنادقة. هذا على الرغم من ان صيغة المصطلح / زنديق / ظهرت بعدئذ. ان خصائص الموقف التفلسفي المتطابقة مع دلالات المصطلح ـ الصفة التي تستعمل فيما بعد تمنح التفكير امكانية منطقية ـ استنباطية للقيام بمدّ دلالي للمصطلح على لحظات زندقية سابقة على استعماله.

لقد تلونت تطورات مفهوم الزندقة بتلون مواقف السلطة الرسمية وتغيراتها. واتسعت دائرة المفهوم لتشمل التصوف والفلسفة وبعض البحوث العلمية الدقيقة، كما في بحوث جابر بن حيان، على سبيل المثال. ويعطي الخليفة المهدي للزنديق تعريفاً غريباً في ازدواجياته فيقول « هو زاهد، مثنوي، مسلم، يبطن المانوية » يعترف ظاهرياً بالتوحيد والنبوة لكنه « يبطن العقائد التي هي كفر بالاتفاق ».

ثم يتطور مفهوم الزندقة من الاشراك وازدواجية التدين الى مرحلة عقلانية اكثر تعقيداً هي مرحلة « الزندقة المقيدة » كما دعاها الامام الغزالي بدقة. وهي المرحلة التي مثلها المعتزلة الذين وضعوا مقدمات خانتها النتائج. لكن نتائجها المنطقية سوف تظهر في مرحلة « الزندقة المطلقة » أو الالحاد الصريح. لهذا لم يكن صدفة ان تبدأ شخصيات الزندقة المطلقة دون استثناء تقريباً كتلاميذ للزندقة المقيدة أو العقلانية المعتزلية المقيدة أو الالحاد المقنّع.

اقترن مفهوم الزندقة في جميع مراحله بحرية الفكر. فالزنديق اسم « يطلق على المفكر الحر ». لذلك تشير المصادر الى بعض اسماء المفكر الحر مثل الراوندي، التوحيدي، المعرّي وغيرهم.

وللسبب ذاته، تداخلت اشكاليات التفلسف الكلامي أو علم الكلام مع الزندقة تداخلاً محايثاً تجاوز المستوى المتعالي ـ المعرفي الى المستوى الواقعي السياسي ـ الاجتماعي.

وقد اتخذ المذهب الرسمي الرباعي للسنة، الحنفية، المالكية، الشافعية، الحنبلية، موقفاً ضدّياً صريحاً من التفلسف الكلامي والزندقة كما حدث للهرطقة وموقف الكنيسة الاوروبية منها في مطالع عصر النهضة.

بما أن الموقف الحر أو المعارضة المتعالية ـ النظرية أو الواقعية ـ العملية صفة الزندقة وعنوانها، لذلك يصعب اقرار مطابقة رد الزندقة الى « الشعوبية » أو تفسيرها احادياً. لأن السلطة الرسمية للدين الوضعي او الحكم السياسي اتخذت الزندقة عنواناً لكل موقف نقدي مضاد مخالف لها من التشيع الى التصوف، ومن النقد الاجتماعي الى النقد النظري والفلسفة. ويتضح ذلك من خلال الربط البدئي بين « الزندقة وشخص الرسول باعتبارها تطاولاً معنوياً على شرفه». فالزندقة تعادل الخيانة العظمى حسب مفاهيمنا المعاصرة. لذا يمكن القول بأن التفسير الاحادي للزندقة يفقر غنى الحرية النقدية الكامنة في مواقفها.

III ـ الزندقة بوصفها مفهوماً ـ موقفياً

لم تكن الزندقة حركة اجتماعية ـ مذهبية. لقد كانت موقفاً نقدياً فردياً دائماً ارتبط مع بعض حالات التمرد الاجتماعي أو مواقف الحرية المعارضة للسلطة الرسمية دينياً وسياسياً وعلمياً. على هذا النحو ارتبط اسم الصوفي المصلوب الحلاج مع ثورة الزنج كما ارتبطت اسماء الزنادقة الآخرين من علماء الطبيعة (جابر بن حيان ـ محمد الرازي) والفلاسفة، مع حالات معارضة الموقف الرسمي كما سبقت الاشارة.

ويمكن تحديد معالم الموقف الزندقي من خلال صيغ اتهام خصومه له :

1 ـ التهمة الاولى : نقض وحدانية الله.
2 ـ التهمة الثانية : نقض النبوة ـ النبوات.
3 ـ التهمة الثالثة: ترك فرائض الشريعة وأركانها الأساسية : صلاة، صوم، حج.
4 ـ التهمة الرابعة : رفض نظرية الإعجاز القرآنية ونقدها، مع افتراض إمكانية إنسانية لكتابة نصّ مشابه للقرآن.

بذلك تنجلي خطوط الموقف النقدي الزندقي واتجاه قصديته نحو رفض كلي تام لأبعاد الدين الثلاثة: الله، الكتاب المقدس، النبي. بذلك تعارضت النقدية الزندقية مع الموقف الرسمي سواء أكانت زندقة بسيطة أو زندقة مقيدة (المعتزلة)

أو زندقة مطلقة حيث الالحاد واضح صريح كما في موقف الراوندي الملحد.

ولو نظرنا بمستوى شمولي الى تاريخ الثقافات، نجد أن ظاهرة الزندقة ـ الالحاد ملازمة متزامنة محايثة لظاهرة الدين. وتبدأ الزندقة كحالة نفسية ـ شكية تنبع من شعور استنفاد المذهب الرسمي لغايته وامكانياته في تفسير ما هو معطى معاش. لذلك ترتد الذات على نفسها متخذة الأنا المفكرة ـ العقل كإسناد كلي لتفسير الظاهرات وفهمها وادراكها دون سلطة فوقها أو قبلها أو أعلى منها. فقد يبدأ الموقف الزندقي من إنكار الألوهة الى انكار النبوة والكتاب، وقد يبدا بإنكار الحد الثاني أو الثالث لينتهي منطقياً إلى انكار الحد الأول.

واذا كانت الزندقة المطلقة تقود الى قرار مطلقية سلطة العقل ـ العلم فانها يمكن أن تؤدي الى موقف عدمي ـ عبثي ايضاً.

ومن أمثلة الزندقة المطلقة الحديثة ـ المعاصرة المشهورة، موقف الفيلسوف الالماني فريدريك نيتشه الذي أعلن موت الله ثلاث مرات في كتابه «هكذا تكلم زرادشت». وموقف العبثي المتمرد ألبير كامو في كتابه «الانسان المتمرد». وموقف المفكر النقدي عبد الله القصيمي في مجلداته الثلاثة «العالم ليس عقلاً» ثم «الانسان يعصى لهذا يصنع الحضارات». أما الموقف العلمي للزندقة المطلقة فقد تحول إلى علم خاص هو «علم الالحاد» كجزء لا يتجزأ من منظومة الاشتراكية العلمية المعرفية الكلية.

يكاد مصطلح زندقة يختفي في كتابات الفكر العربي المعاصر حيث استبدل به مصطلح «إلحاد» الذي يعبر بدقة عن موقف الزندقة المطلقة وتصوراتها.

خلاصة دلالية

يمكن تلخيص الزندقة دلالياً بوصفها موقفاً نقدياً معارضاً انطلاقاً من مستوياتها التدريجية الثلاثة التالية:

1 ـ الزندقة البسيطة: العادية، التي تنبع من لحظات الشك اليومي في الوعي المشترك نتيجة مواقف حادة، محزنة، مأسوية، غير مبررة. ويمكن الافتراض بأن جميع الناس يعيشون هذه التجربة الزندقية في لحظة ما، أو لحظات، من حياتهم.

2 ـ الزندقة المتوسطة، او المقيدة وهي موقف زندقي واعٍ يرتكز على محاكمة فكرية ـ عقلانية تتخذ الأنا المفكرة قاعدة لسؤالاتها وشكها وفرضياتها. وتبدأ الزندقة المعقدة بمقدمات نقدية متمردة لكنها يمكن ان تنتهي الى نتائج محافظة كما حدث لفكر المعتزلة. لذلك لم يكن من قبيل الصدفة ان تخرج الزندقة المطلقة من داخل الزندقة المقيدة كما وصفها الامام الغزالي بدقة.

3 ـ الزندقة المطلقة: او الزندقة الملحدة، وهي تمرد جذري لا يقبل التراجع سواء في مقدماته أو نتائجه. لذلك تعتبر الزندقة في مستواها هذا:

- إلحاداً، من الناحية الدينية.
- عصياناً، من الناحية الاجتماعية ـ التربوية.
- فوضوية، فردية ـ شبه جماعية أحياناً ـ من الناحية السياسية.
- شكية نقدية شاملة من الناحية الفلسفية ـ المعرفية.
- عدمية مطلقة من الناحية الفلسفية الميتافيزيقية.

بذلك يمكن تحديد خصائص الزندقة على النحو التالي:

1 ـ الزندقة تمرد على ما هو قائم، معروف، موروث سلم به.

2 ـ الزندقة موقف فردي يبدأ من لحظة شك تعتمد مبدأ العقل كإسناد مرجعي أول وأخير. وهي لا تقبل بالتالي جميع محاولات الرد الإسنادي اللاهوتي والمذهبي والاجتماعي أي المجتمع والمذهب ـ العقيدة والدولة.

3 ـ تطالب الزندقة بالحرية المطلقة اللامشروطة الا بشرطها. لذلك يصعب أن يتحول الموقف الزندقي الى حركة سياسية ـ مذهبية بديلة لما تعارضه وتثور عليه.

4 ـ بالنتيجة، تبقى الزندقة موقفاً فردياً نقدياً متمرداً على الدين والمجتمع والنظام والتاريخ والثقافة.

لكأن الزندقة مطالبة فردية بالوجود خارج مستويات السلطة. الزندقة قلق الحرية الفردية اللامشروطة.

مصادر ومراجع

- ابن تيمية، الفتاوي، دار المعرفة، بيروت، ج 5، 1965.
- ابن عبد الرسول، عبد النبي، دستور العلماء، تهذيب وتصحيح قطب الدين محمود الحيدر ابادي، دائرة المعارف النظامية، حيدر اباد 1329 هـ، ج 2، الفن 1.
- ابن منظور، لسان العرب، مادة زنديق.
- ابو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الاسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة.
- بدوي، عبد الرحمن، تاريخ الإلحاد في الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1945.
- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الاسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 1971.

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، 1863 .
- الخوارزمي، مفاتيح العلوم.
- دائرة المعارف الاسلامية، مجلد 10 .
- الرافعي، مصطفى صادق، إعجاز القرآن، ط 6 ، الفكر العربي، القاهرة 1965 .
- عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1944 .
- عفيفي، ابو العلا، التصوف ـ الثورة الروحية في الاسلام، ط 2 ، دار الشعب، دمشق، 1970 .
- الغزالي، احياء علوم الدين، نشر البابي الحلبي، القاهرة، 1939 ، ج 1 ، ب 2 ، 3 ، 4 ، هامش 102 .
- الغزالي، فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة، نشرة القباني، دمشق.
- قنواتي، غردية، فلسفة الفكر الديني بين المسيحية والإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1967 ، ج 1 .
- نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت.
- The Encyclopedia of Islam, Zindik, vol IV.

محمد الزايد

إضافة

يمكن إضافة فرضية المسعودي في «مروج الذهب» (292/1) كما يلي:

« ... وفي ايام ماني ظهر اسم الزنادقة الذي اليه اضيفت الزندقة، وذلك ان الفرس حين اتاهم زرادشت بن اسبيتمان بكتابهم المعروف بـ «البستاه» أو «الافستا» باللغة الأولى من الفارسية وعمل له التفسير وهو «الزند»؟ وعمل لهذا التفسير شرحاً سماه البازند. وكان «الزند» بياناً لتأويل المتقدم المنزل. وكان من أورد في شريعتهم شيئاً يخالف المنزل العربي هو البستاه (الافستا) وعدل الى التأويل العربي هو «الزند». قالوا: هذا زندي، فأضافوه الى التأويل وانه منحرف عن الظواهر من المنزل الى تأويل هو بخلاف التنزيل فلما ان جاءت العرب أخذت هذا الاسم من الفرس فعربته فقالت: زنديق. فالحق بهذا الاسم سائر في اعتقاد القدم وأبى حدوث العالم..». واستناداً الى هذا النص المهم ذهب شيلار في تأصيل الصيغة الوصفية، ونفي الفرضيات الأخرى.

فإذا أعدنا الترتيب التأريخي للفرضيات تأتي فرضية المسعودي في مرتبة ثالثة، بحيث يصبح الترتيب على النحو التالي اعتماداً على الترتيب الوارد سابقاً في المادة.

1 ـ تعريب كلمة زندقة في العراق بعد أخذها من مصطلحات ايرانية كانت متداولة ايام الساسانيين.

2 ـ فرضية ابن دريد..

3 ـ فرضية المسعودي..

4 ـ فرضية الغزالي..

5 ـ فرضية الخوارزمي.

6 ـ فرضية ابن منظور..

7 ـ فرضية شفاء الغليل..

8 ـ فرضية شرح القاموس..

9 ـ فرضية التهانوي..

10 ـ فرضية فوللرز..

11 ـ فرضية بيفان...

التحرير

سَبَب

Cause
Cause
Ursache

السبب، هو ما يترتب عليه مسبب، وفي العرف العام هو كل ما يُتوصل به إلى مطلوب، أو يُتوصل به إلى غيره. وفي الشريعة هو ما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه.

والسبب التام هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط، والسبب غير التام هو الذي يتوقف وجود السبب عليه، لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط. ويسمى عند الحكماء بالمبدأ أيضاً، وهو ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته أو في وجوده، وبعبارة أوضح، من جهة العقل أو من جهة الواقع.

ويفرق الإسلاميون بين ما يحدث عن سبب بالذات، وبين ما يحدث عرضاً أو اتفاقاً أو مصادفة. وحين يتكلمون عن السبب، فهم يقصدون أساساً ما يوجد بالذات لا بالعرض والاتفاق، كحدوث زلزلة أو رجفة في الأرض عند مشي الانسان، أو حدوث كسوف عند موت انسان، فهذه أشياء عرضية، أما ما يوجد عن سبب بالذات، فمثاله النار والاحراق، فإن في طباع النار أن يوجد عنها الاحراق.

ونجد عند بعض الاسلاميين تفرقة بين السبب والعلة، وإن كنا نجد كثيراً منهم يطلقون لفظ علة تارة ولفظ سبب تارة أخرى، أي بنوع الترادف.

ويقول أبو البقاء (كتاب «الكليات»): السبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء، وهو ما يحتاج إليه شيء آخر، وكذا السبب والمعلول، فإنهما يطلقان عندهم على ما يحتاج إلى شيء آخر. لكن أصحاب علم المعاني يطلقون العلة على ما يوجد شيئاً والسبب على ما يبعث الفاعل على الفعل. والحكماء يطلقون على الأول العلة الفاعلية، وعلى الثاني، العلة الغائية.

وقد ظهر هذا الترادف في كثير من كتب الفلاسفة الاسلاميين وشروحهم على أرسطو.

فنجد ابن سينا يستخدم لفظتي «سبب» و«علة» كل واحدة منهما مكان الأخرى. فتارة يقول: أسباب الموجودات، وتارة أخرى يقول: علل الموجودات. ولكن الشائع عنده، هو استخدام لفظة علة، حتى أنه في رسالة في «الحدود» يعرِّف لنا لفظة علة ولا نجد ذكراً لكلمة سبب، نظراً لأنها تدل على ما تدل عليه كلمة علة. وفي كتبه المنطقية كالجدل والبرهان، نجد أنه تارة يستخدم لفظة علة وتارة يستخدم لفظة سبب.

كما ظهر هذا الترادف في شروح ابن رشد على أرسطو. فهو يقول: إن السبب والعلة اسمان مترادفان، وهما يقالان على الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية (تلخيص «ما بعد الطبيعة» لأرسطو).

ويقول مسكويه في كتاب «الهوامل والشوامل»: إن السبب هو الأمر الداعي إلى الفعل ولأجله يفعل الفاعل. أما العلة فهي الفاعلة بعينها. ولذلك صار السبب أشد اختصاصاً بالأشياء العرضية، وصارت العلة أشد اختصاصاً بالأمور الجوهرية.

وبوجه عام يمكن القول بأن فلاسفة الاسلام يفضلون كلمة «علة»، أما بالنسبة للمتكلمين وخاصة الأشاعرة، بالإضافة إلى الغزالي، فإننا نجدهم يستخدمون لفظة سبب.

وقد اهتم المتكلمون والفلاسفة بالبحث في مجال السببية اهتماماً كبيراً. ويلاحظ أن المتكلمين قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هي ضرورية أم إمكانية احتمالية ترجع إلى الله تعالى الذي يقدر على خرق العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، كما بحث المتكلمون في

فكرة التولد التي قال بها المعتزلة، ونقدها فريق آخر من المتكلمين وهم الأشاعرة في معرض ردهم على المعتزلة.

أما الفلاسفة فإنهم ركزوا عل البحث في لعلل الأربعة التي قال بها أرسطو. وإن كنا نجد فيلسوفاً كابن رشد لم يقتصر على البحث في العلل أو الأسباب الأربعة، بل بحث أيضاً في العلاقة بين الأسباب والمسببات، وذلك لأنه وجد أنه من الضروري الرد على الغزالي الذي تابع الأشاعرة في قولهم بأن العلاقات بين الأسباب والمسببات، غير ضرورية.

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الاشارة الى نماذج من بحوث المتكلمين والفلاسفة في مشكلة السببية، استطعنا القول بأن المعتزلة أثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير الله، ورأوا أن الانسان فاعل محدث مخترع ومنشىء على الحقيقة دون المجاز، كما قالوا إن الفعل الصادر عنه يكون إما بالمباشرة وإما بالتوالد. ومعنى التولد عندهم، أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد والمفتاح. فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح، فكلتاهما صادرتان عنه؛ الأولى بالمباشرة والثانية بالتوليد.

ويلاحظ ان القول بالتولد يؤدي الى حد كبير الى التسليم بتلازم الأسباب ومسبباتها، ومن هنا نجد المعتزلة على العكس من الأشاعرة يعترفون بوجود علاقات ضرورية بين السبب والمسبب ويكونون بذلك مقتربين من رأي الفلاسفة الإسلاميين الذين يقررون الضرورة بين السبب والمسبب.

أما الأشاعرة فقد ذهبوا الى أن جميع الممكنات مستندة الى الله سبحانه ابتداء بلا واسطة، وانه تعالى قادر مختار، فلا يجب عنه صدور شيء منها.

وعلى أساس هذه الفكرة قالوا إنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة، وذلك بخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقب مماسة النار، والري بعد شرب الماء، فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى، فله أن يوجد المماسة بدون الاحراق، وأن يوجد الاحراق بدون المماسة، وكذلك الحال في سائر الأفعال.

وهذا الرأي من جانب الأشاعرة يرتبط بمذهبهم في الجوهر الفرد. انهم اذا كانوا قد حاولوا اثبات قدرة الله التي لا حد لها، فإن هذا يرتبط برأيهم في ان الجواهر ممكنة لا ضرورية. كما ان الأعراض التي تلحقها والأجسام التي تتألف منها ممكنة أيضاً، وهي كلها من خلق الله الذي يخلق الجواهر الفردة، كما يخلق الأعراض والأجسام.

ومن هنا لا تكون في الطبيعة قوانين ضرورية، نظراً لأن ائتلاف الذرات وتعاقب الأعراض عليها، أمران نسبيان ذاتيان لا يحصلان عن طبيعة الجوهر ولا عن طبيعة الأعراض، بل عن ارادة الله الذي هو الحق المطلق، الله الذي يؤثر دائماً تأثيراً مباشراً في كل جوهر فرد.

ويمكن القول بأن المعتزلة قد أدركوا التناقض بين القول بخلق الجواهر والأعراض في كل لحظة، والقول بحرية الإرادة، وهذا هو أساس نقدهم للقول بخلق الذرات خلقاً مباشراً في كل لحظة.

ومعنى هذا ان القول بوجود علاقات ضرورية بين الأسباب ومسبباتها عند المعتزلة يرتبط بقولهم بحرية الارادة، في حين ان القول بعدم وجود ضرورة بين الأسباب والمسببات عند الاشاعرة من أمثال الجويني والباقلاني، قد يرتبط باتجاه الأشاعرة الى حد كبير للقول بالجبر لا حرية الإرادة.

هذا عن المتكلمين كالمعتزلة والأشاعرة، أما الفلاسفة فقد تابعوا أرسطو - كما سبقت الاشارة - في القول بالعلل الأربع.

فالكندي في رسالته «في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد»، - يذهب - متابعاً في ذلك أرسطو - الى أن العلل الطبيعية إما أن تكون عنصرية وإما صورية وإما فاعلة وإما تمامية.

فالعلة العنصرية أي المادية، عنصر الشيء الذي منه يكون الشيء، مثال ذلك الذهب الذي يعد عنصر الدينار.

والعلة الصورية، صورة الدينار التي عن طريق اتحادها بالذهب كان الدينار.

والعلة الفاعلة، صانع الدينار الذي صور عنصر الدينار بصورة معينة.

والعلة التمامية أي الغائية، منفعة الدينار والحصول على المطلوب به.

هذا ما نجده عند الكندي، ونجد عند ابن سينا قولاً بالعلل الأربع، المادية والصورية والفاعلة والغائية.

واذا كان ابن سينا يقول بعلل أو أسباب أربعة للموجود، فإنه - متابعاً في ذلك لأرسطو - قد نقد مذهب القائلين بعلة واحدة، سواء كانت مادية أو صورية. ومن أهم كتب ابن سينا التي تبحث في مجال العلة أو السبب، كتاب «الشفاء»، سواء في القسم الطبيعي منه، أو القسم الالهي.

ويلاحظ ان بحث ابن سينا لموضوع العلية أو السببية يختلف عن مباحث المتكلمين. انه يجعل بحثه للعلل يتركز

أساساً في دراساته للأجزاء التي يتكون منها الموجود، أي علله الأربع، ولذلك نجده يستعمل مصطلحات مثل: أوائل، ومبادىء، وأصول، وأسطقسات، وعناصر، على أنها مرادفة من بعض وجوهها لكلمة علل أو أسباب الموجودات.

يضاف الى ذلك ان دراسة ابن سينا للعلية والسببية ترتبط بنظريات كثيرة بحثها في فلسفته الطبيعية، كما ترتبط بكثير من المجالات الميتافيزيقية والإلهية عنده.

انه حين يبحث في العلة الثالثة، أي العلة الفاعلة، يربط بينها وبين البحث في ممكن الوجود وواجب الوجود بذاته (الله). كما يربط بين البحث في العلل والأسباب، والبحث في مشكلة حدوث العالم وقدمه.

وقد اهتم ابن سينا اهتماماً خاصاً بالبحث في العلة الرابعة، أي العلة الغائية. انه يعرّف الغاية بانها المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة، وانها الخير الحقيقي، أي ما لأجله يكون الشيء. (كتاب «الشفاء» ـ من السماع الطبيعي ـ مقالة 1، فصل 10).

أما الغزالي فإن بحثه في السببية يدور حول التساؤل عن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هذه العلاقات تعد ضرورية أم انه لا ضرورة بينهما، بمعنى ان هذه العلاقات انما هي مجرد اقتران ليس فيه ضرورة.

وقد سار الغزالي ـ كما سبقت الاشارة ـ على نهج طائفة من كبار الأشاعرة الذين ذهبوا الى القول بأن الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب، انما هو اقتران مرجعه الى العادة لا الى الضرورة العقلية.

وقد حاول الغزالي نقد العلية في كثير من كتبه. ففي كتابه «المنقذ من الضلال» يبين لنا ان الطبيعة لاعمل لها أصلاً، بل كل عملها يرجع الى الله مباشرة. وهذا القول من جانبه يعد تعبيراً عن عدم اعترافه بعلاقات ضرورية محددة بين الأسباب والمسببات.

أما الكتاب الرئيسي الذي بحث فيه الغزالي مشكلة السببية بصورة أكثر إفاضة من كتبه الكبرى، فهو كتابه «تهافت الفلاسفة»، ينقد فكرة الفلاسفة الخاصة بالتلازم الضروري، بين الأسباب والمسببات. ويقول بأن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا اثبات أحدهما متضمناً لاثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء... الخ.

ومعنى هذا ان الغزالي في بحثه لمشكلة السببية قد اتجه اتجاهاً أشعرياً واضحاً وذلك حين نفى العلاقات الضرورية المحددة بين الأسباب ومسبباتها.

أما ابن رشد فقد اهتم اهتماماً كبيراً بالبحث في مشكلة السببية. ويمكن القول بأن ابن رشد لم يهتم فقط بالبحث في العلل أو الأسباب الأربعة، بل انه اهتم أيضاً ولأسباب تاريخية بالبحث في العلاقة بين الأسباب ومسبباتها. فابن رشد قد جاء بعد الغزالي الذي نفى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات. وقد خصص ابن رشد صفحات من كتابه «تهافت التهافت» الذي رد فيه على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، للبحث في موضوع السببية، وذلك بالاضافة الى تعرضه لدراسة هذا الموضوع في كثير من كتبه التي شرح فيها فلسفة أرسطو وخاصة «تفسير ما بعد الطبيعة» لأرسطو.

إن ابن رشد ينقد الأشاعرة وينقد الغزالي أيضاً في رأيهم الخاص بالسببية. ويبين لنا إبن رشد أن رأيهم لا يؤدي إلى تصور دقيق للغائية والعناية الإلهية. إنه يؤكد لنا أن القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات يؤدي إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات. ومن هنا فإن موقف ابن رشد يختلف اختلافا جذرياً عن رأي الأشاعرة والغزالي.

ويمكن القول بوجه عام بأن المعتزلة والفلاسفة (ما عدا الغزالي) يعترفون بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها. أما الأشاعرة والغزالي والصوفية أيضاً فلا نجد عندهم اعترافاً بالضرورة بين الأسباب ومسبباتها.

عاطف العراقي

سُخْرِية

Ironie
Irony
Ironie

---

1 ـ ترفض التربويات السخرية كطريقة في التعاملية ازاء الولد، أو في التعليم، والنقد، والمحاكمة. ولا يوصي علم النفس التربوي الأهل والمربين بتحاشي اللجوء الى السخرية المعروفة باسمها هذا، أو بأسماء أخرى قريبة أو مترادفة مثل: التهكّم،

الهزء، الكلام بعكس ما نقصد (ايرونيا، باليونانية؛ و : Ironie بالفرنسية والألمانية)، المزاح أو التنكيت الاستخفافي الاحتقاري، الخ. ان السخرية، كقول مكثف يبدو حَسَن النية، ويثير الضحك، وينتقد، ويحاكم، طريقة تبخّس شخصية الولد أو عمله أو سلوكه. وتلك القساوة اللفظية، حتى وان كانت مؤقتة، أو بقصد «نبيل»، أو تحقيقاً لهدف أخلاقي تعليمي، لا تبقى مؤقتة، ولا نبيلة الغاية زائلة التأثير. فالسخرية تهيء لغرس السلوك المنوي محاربته أو تقويمه؛ لأن الولد في السنوات الأولى من العمر لا يميّز بين أفعاله وشخصيته، ولا بين الأحكام الجدية والأحكام المستهزئة أو المازحة أو الساخرة. وفي الواقع، فإن اكتشاف السخرية، كالوعي بها، يستلزم درجة متقدمة من الوعي بالأنا، والتمييز، والمحاكمة العقلية.

وهكذا فإن السخرية، بحكم الوضع العقلي للولد وقابليته الشديدة للايحاء، تشدّ الى أسفل، وتطفّف، وتضغط على الطاقة والحيوية. فهي أقرب إلى ان تدمر، وتشكك بالقدرات، وتقلل من احترام الذات للذات ولعملها وللغير، وتجرح الرغبة بالأمن، والحاجة للنجاح والوعي به. لا نستطيع اقناع الولد، قبل فعل السخرية أو إثره، باننا نبغي مصلحته أو لذته، وبأن النية عندنا مخلصة، وبأننا نقول عكس ما ننشد. وعدا ذلك فأن نجعله ينمي السخرية، بلجوئنا الى أوالية المحو الواعية أو اللاواعية، نكون قد وقعنا في سلوك آخر غير تربوي، وفي عملية أخرى غير مباشرة تعيد التوازن المتخلخل بطرائق سيئة التكيف. أخيراً، ان تكرار اللجوء للسخرية، ذات المقصد التعليمي المزعوم، أو الحَسَنة النية ظاهرياً، يؤهل لتعوّد الولد على سماعها فتخفّ سلطة سلاحها. الا انه، بعد أيضاً، قد يذهب الى حد التمرد؛ ويسعى للانتقام، وللرد السلبي بعد كبت ثقيل.

تكثر الآثار السلبية للسخرية في الحياة الانفعالية للولد؛ وعند المقهور، ومن لا يستطيع الرد والدفاع. فالمُعرَّض للسخرية مُسخَّر؛ انه مقهور. وقد اكتنهت ذلك عبقرية اللغة عندنا، فأخذت في بنية واحدة السخرية والتسخير الذي هو «قهر واذلال». (إبن منظور، «لسان العرب»، ج 4، ص 352 - 354). ومن المعبّر ان الاستقصاءات الميدانية أظهرت ان الذين يسخرون من الغير منجرحون، وليسوا دائماً صادقي النية، وانهم أكثر من الذين يسخرون من أنفسهم. وكذلك أظهرت الاستقصاءات النفسانية التربوية أن المدرّسين أمْيَلُ إلى السخرية القاصدة لتحقير الولد؛ وهم يميلون أقل الى استخدام السخرية كطريقة تعليمية، أو للنقد، أو لتقويم سلوك، وردع جنوح. وهذا ما يؤدي الى الاستنتاج ان ذلك السلوك عند المدرسين رد لا واع أحياناً على توترات، وانجراحات شخصية أو مهنية؛ يعكس ذلك، من جهة أخرى، نقصاً في الاحترام المتوجب ازاء المتعلّمين.

2 - حتى السخرية السقراطية (ايرونيا) التي تُقرن بالطريقة التوليدية في المعرفة، والتي تبدو فناً، لا تخلو من أن تُخفي إوالية سيئة التكيّف في الدفاع عن الأنا. ان منهج سقراط في الاستفهام مع سامعيه، كي يقودهم إلى الإقرار بأخطائهم، ليس تربوياً؛ ولا هو يمنع من القول بأنه جارح، غير أخلاقي، ويعكس رغبة لا واعية أو هاجعة بتبخيس الآخرين وتضخيم الأنا. فليس من الصعب، من وجهة التحليل النفسي، ان نرى في طريقة سقراط تلك تغطية لمشاعر بالدونية ورغبة بالتعويض... والأهم، فإن الايرونيا، السخرية المبطنة، مع انها توصل الى حقيقة أو تولد معرفة، فإنها لا تحترم الإنسان كقيمة في ذاته، ولا تعامله من حيث هو غاية. ثم ان الحقيقة التي يقودني اليها آخر، بعد أن يظهر لي نقصاً سابقاً في قدراتي، تأتي غالية الثمن، ثقيلة عليّ. انها تجعلني أشعر بدونيتي، وبأن الآخر أعرف، وأقدر بل واستغلني، والتوى قبل أن يكشف لي. وذاك يقلل الثقة بالذات من جهة، وبالآخرين من جهة ثانية؛ ويعزز اللجوء الى الأواليات الناقصة التوافق كي يحقق الإنسان صحته النفسية، ويشعر بكرامته، وتقديره الذاتي، واحترام الآخرين له، ولعمله، ودوره الاجتماعي.

ان سقراط اذ يتظاهر بالجهل، عندما يطرح سؤاله، يقع في الكذب؛ الكذب المؤقت أو الحسن القصد. ثم هو، فيما بعد، يكشف انه كان يقوم بسلوك التفافي. والمربي الذي يسخر أمام الولد، ثم يكشف للولد أو يكتشف الولد بنفسه الحقيقة، هو مربٍّ يتبع الحيل في موقف، وينمي الأواليات السلبية لتفتيح الشخصية والتفاعل مع الحقل، ويجهل قدرة الكلمة في الحفر داخل الوجدانيات، وفي اللاوعي.

3 - بيد ان السخرية - كتلاعب على الألفاظ أو كفن وسلاح - ازاء الصعوبات تمدُّ بالمناعة، وتعزز القدرة على التحمل وعلى المقاومة، وتقلل من حدة الانفعالات بامتصاص قسم منها وتوجيهه خارجاً.

فالسخرية، التي تقترب هنا من المرح والمزاح والتفكهة والضحكة والهزل والنكتة الخ..، تقوم بوظيفة تفريجية: تخفف الصراعات، وترد بطريقة ما على الاحباط، وتصنع في

موقف غير متشنج وأضعف توتراً. ان التعليم، كالتربية وكل نشاط، يكون أنتج وأكثر مردودية، ان جرى في حقل تشوبه البهجة والبسمة. لكن هذا مختلف عن السخرية في شكلها التهكمي، القامع، الهجومي، المقنع المكثف، ذي الوجهين... هنا تطرح مشكلة «قوانين» تكوين النكتة، والكلمة اللاذعة السريعة البديهة؛ أي حيث الكلام عن ابدال في الألفاظ والمعاني، وعن تكثيف، وترميز، ودور اللاوعي في كل ذلك، وكشف عن المكبوتات جنسية كانت أو رضات نفسية أو تجارب طفولية صادمة. (انظر: فرويد، «النكتة وعلاقتها باللاوعي»).

4 ـ تبدو على الساخر تمظهُرات خارجية لا تصعب ملاحظتها: ابتسامة من لون معين، نظرة محددة، انتفاخ مؤقت مصطنع أحياناً كثيرة للصدر يخفف توتراً أو يوجه عدائية، تكلف اللامبالاة...؛ وتختلف تلك الظواهر السلوكية باختلاف نوع السخرية وهدفها. أما التغيّرات التي تحصل في الوظائف الأعضائية (فيزيولوجيا) فتقترب من التي تصاحب الضحك. والسخرية أنواع متداخلة؛ وتتحدد، بشكل عام، بحسب الغاية:

أ ـ السخرية استخفافاً بالغير وزهواً بالذات:

هنا السخرية مزدوجة الوجه والقصد: ازدراء بالمستسخر منه، وافتخار بالأنا. فمن جهة نرى اظهار التفوق وانكار النقائص الذاتية، ومن جهة أخرى تبخيس وهجوم، وتعريض بقدرة الآخر. وهنا نجد الكبرياء تمنع الساخر من رؤية الوقائع، وحُسن تقدير الآخرين والذات عينها. وذاك هو ما يجعلنا نغفل قدر الآخر وان مؤقتاً، ونضئله، بل ونلغيه لفظانياً في بعض الأحيان. العدائية تغدو بارزة؛ ومثلها التشهير واعتبار الآخر، هو أو صفة فيه، شيئاً ومتاعاً. وربما كانت السخرية هذه محاربة لشيء في ذاتنا نسقطه على الآخرين، ونحاربه فيهم، فَنَتَبلْسم ونفرج عن مكبوت أو نغطي مشاعر مؤلمة. وهكذا فإن العودة الى الطفولة لاستكشافها، هي واللاوعي، تنفع لفهم طبيعة السخرية هذه.

ب ـ السخرية الدفاعية:

هنا يكون الهدف وقاية الذات، وهجوماً معاكساً لمحو سخرية، والقضاء على مفعولها أو غسله، ونقلها الى المهاجم. وترتبط هذه، من حيث السرعة في الرد والحذق في اصابة الهدف، بمقدار سرعة الخاطر وحضور البديهة. وهي تكون فجة عند الخجول، لأنه يعجز عن الرد السريع فيهاجم بعنف أو بسورة غضب. أما من يصمت كرد، فانه يتخذ الصمت درعاً، ويؤجل الاستجابة عجزاً منه أو كبتاً. ومن المعروف ان المجتمع يدافع عن نظمه، ويحافظ على تقليديته، بالسخرية من المجددين، أو الراغبين في الخروج عن المرسومات أعرافاً، وتقاليد، وعادات عامة.

ت ـ السخرية كموقف من الوجود، أو كحل لمشكلة، وتحلية لفشل:

تُلحظ السخرية كحل لصراع انفعالي صعب. هنا قد تكون مقصودة، واعية، ولاواعية أحياناً كثيرة. فتأتي إنكاراً للواقع الأليم، وبنت موقف نابع من فهم معين للوجود والمصير. عند الخسارة الكبيرة، وفقدان الأمل، قد نفقد كل وسيلة دفاعية، وتوضع الذات فوق الألم، ويضخم تقديرها لذاتها، وتنظر من علٍ الى الواقع، وتعبر بسخرية ومرارة عن العقبة واليأس. هنا طريقة نقد الواقع المرير بالوقوف فوقه، وافتعال للسخرية يخفي حزناً وشعوراً بالعجز أمام المصير. وبذلك تكون السخرية سلاحاً، واقتصاداً في التعبير عن الانفعالات، وفناً، وقدرة على المجابهة قوية، وتُمدح وتَحرق.

ث ـ السخرية من الذات:

ان الشعور بالدونية، في حالة عجز فعلي أو هُوامي، ربما يدفع صاحبه الى حل المشكلة تلك بواسطة السخرية من العاهة أو النقص الجسماني. هنا ينسحب الساخر، ويحل صراعاته بأن ينتقد نفسه بالذات أو من يشبهه خِلقه أو عاهة أو تشويهاً. بذلك يدافع عن نفسه بالهرب الى السخرية من ذلك النقص؛ يهاجم النقص فيستعيد اتزانه، وتقديره لذاته، وشعوره بالأمن، وبالاعتبار الاجتماعي أيضاً. وهنا تعكس السخرية عدوانية موجهة الى الذات، ورغبة بتدمير الصورة المشوهة للذات. وهنا حلّ للصراع الناشب بين الذات المشوهة والذات المرغوبة؛ وهو حل يدمر الأولى، أو يسعى لطمسها واغراقها. وذاك ما يوجه طاقة داخلية ازاء الخارج، ويولد لذة عند الساخر. ان السخرية تبقى، في المجال هذا، خطرة، تلامس الخطر؛ وتلعب عليه.

المسخرة: «في اصطلاح الصوفية هو من يظهر كشفه وكراماته وسط الناس، ويدعي التصوف والمعرفة». (التهانوي، «كشاف»، ج 3، ص 158 القاهرة 1972).

مصادر ومراجع

ابن منظور، لسان العرب، ج 4، بيروت، دار بيروت ودار صادر، 1968.

برغسون، الضحك، ترجمة الدروبي وعبد الدائم، القاهرة، دار الفكر العربي، 1947.

عطية الله، سيكولوجية الضحك، القاهرة، مكتبة البابي الحلبي، 1947.

- Freud, Anna, Le moi et les mécanismes de défense, Paris, P.U.F., 1967.
- Freud, S., Wit and its Relation to the Unconscious, London, 1916.
- Kélévitch, Jan V., L'Ironie, Paris, Flammarion, 1964.

علي زيعور

سَعادَة

Bonheur
Happiness
Glück - Glückseligkeit

إن محض النظرة المنتبهة الى أقوال قواميس اللغة العربية التقليدية عن جذر «سعد» لتضع القارىء اليقظ ذا الحاسة النقدية في قلب مشكلة السعادة: هل هي ذات مصدر خارجي ام داخلي؟ وهل دلالتها حيازة شيء ما أو نوع من الحيازة، أم هي حالة شعورية؟ وهل هي إذن أمر خارجي و«براني»، أم هي أمر شخصي وذاتي؟ وقراءة تلك القواميس، التي هي ذات دلالة كبرى على روح الحضارة التي عبرت عنها، تشير أولاً إلى أن كلمة «السعادة» كانت أقل انتشاراً من استخدام بكثير من كلمة «السعد»، وما السعد؟ هو اليمن، وما اليمن؟ هو البركة. ويقال السعد والسعودة، وما السعودة؟ ضد النحوسة. وما السعادة بعد هذا؟ أغلب المصنفين سيكتفون بأن يقولوا لك في قواميسهم، وكأنهم أتوا بجوهر العلم كله، ان السعادة ضد الشقاوة، ولكن قليلاً منهم أحسوا بفقر تعريف السعادة بأنها خلاف الشقاوة، فيحاولون الاضافة والتحديد، ويقولون: «السعادة نيل الخير»، و«سعده الله وأسعده، أعانه على نيل الخير، فهو سعيد ومسعد»، وعلى هذا فان السعادة تقترن بالسعد: «سعد المرء يسعد سعداً وسعادة»، وقد يقول البعض: «السعادة معاونة الله للانسان على نيل الخير، وتضاد الشقاوة». أما السعد فهو التوفيق، وهذا المعنى يشير الى مفهوم العون الذي يظهر من «ساعده مساعدة وسعاداً» بمعنى اعانه. وأخيراً قد يقول البعض من المعاصرين اليوم: «السعادة طيب النفس وصلاح الحال»، وأن من «سعد يسعد سعادة كان في حالة راضية ونفس طيبة»، أما «سعد يسعد سعداً فانه يعني: أحس السعد فطابت نفسه».

بماذا نخرج من هذه الأقاويل التي تلخص التصور التقليدي للسعادة في الحضارة العربية ـ الاسلامية؟ نخرج بملاحظات ثلاث رئيسية؛ الأولى غلبة الاتجاه الخرافي كما يتضح من صلة السعد باليمن وبالتالي باليمين والشمال، ومن تعريفه بأنه ضد «النحوسة». الثانية ان السعادة كانت تعني في جوهرها «حظاً» طيباً يأتي على المرء من الخارج، اي بنيله أو حيازته لشيء ما، فالنظرة اليها اذن نظرة «شيئية» و«خارجية». الثالثة أن هناك بالتالي فقراً شديداً في الانتباه الى ذاتية مفهوم السعادة.

ومن المفهوم، فيما نرجو، أن مفهوم السعادة، ككل المفاهيم السلوكية والثقافية بعامة، ليس مفهوماً مطلق المعنى والمضمون، بل إن مضمونه يختلف من حضارة الى أخرى. ونرجو أيضاً أن يكونَ مفهوماً أننا اليوم بسبيل إنشاء حضارة جديدة مختلفة. على ضوء هذا كله سنحاول هنا ان نشير الى أهم المسائل التي يثيرها هذا المفهوم في وعينا اليوم، في منطقتنا هذه، مع إشارات الى بعض الحضارات الأخرى وعلى الأخص تلك الاسلامية واليونانية والغربية، ونأمل ان نساهم في زيادة الوعي بمضمون هذا اللفظ صعب التحديد، إن لم يكن على مستوى الاضافة الايجابية، فعلى الأقل على مستوى زيادة الشعور بالمسألة.

وتنبغي الإشارة أولاً الى أن العادة جرت على تناول مسألة «السعادة» في اطار فلسفة الاخلاق، ولكن الواقع ان هذا المفهوم أهم بكثير من ان يكون مجرد موضوع بين عشرات من موضوعات فلسفة الاخلاق، فهو لا يقتصر على ان يهم ميادين فكرية وفلسفية أخرى، مثل الأديان والفكر الاقتصادي والفلسفة السياسية والفلسفة الاجتماعية، بل انه ليدخل في قلب مشكلة الانسان كذات واعية وعاملة، وهذا الاطار يتعدى بكثير حدود فلسفة الاخلاق. بعبارة أخرى: ان مفهوم السعادة يهم كل انسان من حيث هو انسان، ولا يهم الفيلسوف او المفكر وحدهما، على خلاف الحال مع مفهوم «التناهي» أو مفهوم «الصورة» مثلاً.

ومع ذلك فلا جدال في ان مفهوم السعادة يدخل في اهتمامات فيلسوف الاخلاق، اذا أخذنا فلسفة الاخلاق على أنها البحث في مبادىء السلوك الانساني وغاياته، لان السعادة

تدخل على الفور في نطاق غايات السلوك. ويمكن ان يقال إن نظريات الاخلاق تصنف الى نظريات تؤكد على القانون الاخلاقي، وأخرى تؤكد على الغاية الاخلاقية، وان الاولى هي التي تهتم بالالزام وبالواجب، بينما الثانية تهتم بمفهوم «الخير»، وهي التي عادة ما تكون اخلاق السعادة او اخلاق اللذة، وعلى حين ان الاولى تهتم «بما قبل» الفعل، فان الثانية تهتم «بما بعده» أي بالنتائج، وبينما تضع النظريات الأولى في اعتبارها البشر الآخرين فان النظريات الأخرى تهتم بالفرد أو بالذات، على الأقل في المحل الأول، كذلك فان الاولى عادة ما تكون اخلاقاً عقلية، بينما الثانية اخلاق شعورية وجدانية. (على القارىء ملاحظة ان هذه التمييزات تخضع لاستثناءات مهمة في بعض الأحيان). ولسنا بحاجة الى التأكيد على الترابط الفعلي بين هذين النوعين من النظريات، لأن سؤال: «ماذا ينبغي علي ان أفعل؟» مرتبط بالضرورة بسؤال: «ما هو الحسن والسيء، وما الخير والشر؟».

ويرتبط مفهوم الخير في نهاية الأمر بمفهوم الرضى والاشباع، فنجد الفيلسوف الالماني كانط يعرّف الخير الأقصى بأنه «الموضوع [أو الأمر] الذي يكون في مستطاعه إشباع كل ملكة الرغبة لدى الكائنات العاقلة المحدودة»، كما ان اليونان انتهوا، وخاصة مع أفلاطون وارسطو الى أن الخير ينبغي ان تتوفر فيه شروط: 1 ـ ان يكون مرغوباً فيه لذاته وليس كوسيلة لشيء آخر، 2 ـ ان يكون قادراً بذاته على ارضائنا، 3 ـ وان يكون من النوع الذي يختاره الرجل الحكيم؛ وهذه الشروط الثلاثة لا تنطبق في رأي الفلسفة اليونانية الا على السعادة. فالسعادة في رأي ارسطو على الأخص هي: «الحياة النشطة المتوافقة مع الفضيلة»، والفضيلة هنا بمعنى الامتياز. وقد أخذ المتفلسفة الاسلاميون بالموقف الارسطي بحروفه، ونجد تعبيراً مفصلاً عن ذلك عند ابن مسكويه وعند ابن سينا. ويقول هذا الأخير في «رسالة في السعادة» (طبعت ضمن «مجموع رسائل ابن سينا»): «ما من غاية يتجرد لها الانسان افضل في ذاتها من السعادة...». فمن البيِّن ان السعادة على الحقيقة هي المطلوبة لذاتها والمستأثرة بعينها. ومن الظاهر ان ما يستأثر لذاته وسائر الاشياء ويستأثر لأجله افضل في حقيقة ذاته مما يستأثر لغيره لا لذاته، فقد تبين أن السعادة هي أفضل ما سعى الحي لتحصيله. وهو يعرف السعادة على الطريقة الأرسطية: «السعادة هي كمال [الموجود]، فان أقصى غاية يتأتى لأحد الموجودات الوصول اليها هي الكمال المختص به». ويقول مرة أخرى: «السعادة التي هي البقاء السرمدي في الغبطة الخالدة في جوار من له الخلق والأمر تبارك وتعالى». وابن سينا يميز على الطريقة الأرسطية بين السعادة واللذة: «ثم السعادة قد يظن بها أنها الفوز باللذات الحسية والرياسات الدنيوية، وبين لمن تحقق الأمور أن اللذات الحسية ليس شيء منها بسعادة، إذ كل واحد منها لا يخلو من نقائض جمة، منها أن كل واحد منها لن يصفو لمتعاطيها عن شوب المكروه، ومنها ان كل واحد منها لن يأمن مترجيها او نائلها عن وشك التقضي، ومنها أنها لن تعرى عن تعقاب الحلال اما في ذاتها او في الخصائص المستفادة منها.. ومنها ان كل واحدة يمكن التقاصر عنها من غير اخلال في محض الانسانية في العاجل ونيل الفوز في الآجل... ومعلوم ان ما خالطته هذه النقائص فليس بمطلوب لذاته، وما ليس مطلوباً لذاته فليس بالسعادة الحقيقية».

وقد تنوعت طرائق النظر الى موضوع السعادة تنوعاً شديداً، فهناك النظرة الفردية وتلك الجماعية، وهناك من ينظر اليها من الناحية البيولوجية أو من الناحية النفسية أو من الناحية الاجتماعية، ولكن هناك اتفاقاً عاماً على امرين: الاول انها غاية عليا، ويرى الأكثرون انها غاية في ذاتها. ويتصل بهذا انها «قيمة»، وان كان هناك خلاف حول ما اذا كانت قيمة في ذاتها أم أنها قيمة تابعة. ويتصل به أيضاً أنها معيار، ولكن هل ستكون السعادة معياراً لما ينبغي ان يكون؟ على اي حال من الظاهر انها قانون السلوك عند الشخص العادي في الحضارات النابعة من حوض البحر المتوسط والناشئة عنها. الأمر الثاني هو ان جوهر السعادة إشباع واكتمال ورضى (وتظهر هذه الخواص بجلاء في التصاوير الدينية للسعادة الأخروية). وعلى الرغم من المعارضة الظاهرة بين ميدان مفهوم الفضيلة وميدان مفهوم السعادة، الا ان البعض حاول الربط بينهما، وقد رأينا هذا في تعريف ارسطو للسعادة، كذلك قال الفيلسوف الهولندي سبينوزا: «السعادة ليست مكافأة على الفضيلة، بل هي الفضيلة ذاتها»، ويقول الألماني كانط: «إننا اذا لم نجد من الأسباب ما يحملنا على الاعتقاد بأن الفضيلة والسعادة تقومان في النهاية متحدتين مترابطتين، انهار في اذهاننا أساس الاخلاق»، فهو يرى انهما متحدتان في الخير الأسمى الذي يتحقق عن طريق ارادتنا ويقترب من هذا موقف الرواقيين اليونان الذين عرَّفوا السعادة بأنها: «الفعل الموافق للعقل»، اي «للقانون الكوني وللطبيعة».

هل السعادة فعل ونشاط، أم هي شعور أو حال؟ واذا

كانت حالاً، فهل هو حال كمي قابل للتجزئة ام هو ذو طبيعة ديناميكية كلية؟ ولنقدم أولاً بعض التعريفات التي تسود تصور الرجل العادي عن السعادة. فالسعادة عنده هي الحياة بدون عقبات في اطار مادي مناسب (العمل، المال، المسكن) مع عائلة واصدقاء، او قل في كلمة واحدة: هي الرفاهية. وقد يزداد هذا التصور دقة، فندخل عليه مفاهيم «الحياة المنسجمة المتوافقة» و«تحقق الذات» وغير ذلك. والواقع ان التصور العادي للسعادة يجعل منها مرادفاً للذة وقد اتسعت لتشمل حياة بأكملها. وبين اللذة والسعادة عناصر اشتراك ضرورية، هي عناصر الشبع والرضى والمتعة وقلة الالم او انعدامه. وقد رأى اليوناني أرسطو ان اللذة شرط ضروري للحياة السعيدة، ان لم تكن شرطاً كافياً، بينما اعتبر ابيقور اليوناني أيضاً ان السعادة ما هي الا اللذة الثابتة لا المتغيرة. اما المذهب الذي وحد صراحة بين السعادة واللذة فانه المذهب النفعي في الفلسفة الانكليزية عند بنتام وجون ستيوارت مل. وكان الاول يوحد بين السعادة والمنفعة والميزة واللذة والخير، اما الثاني فهو أوضح وأكثر تحديداً حين يقول نصاً: «انني اعني بالسعادة اللذة وغياب الالم، كما اعني باللاسعادة الالم والحرمان من اللذة». ولكن الفحص الدقيق لمفهومي اللذة والسعادة يبين أن هناك فروقاً بينهما، أهمها ان اللذة متقطعة وجزئية ومتغيرة وناقصة وقصيرة، بينما السعادة على خلاف ذلك لأنها (او ينبغي ان تكون) متصلة وكلية وثابتة (نسبياً) ومكتملة ودائمة (نسبياً). كما ان اللذة ذات مصدر خارجي دائماً، وهي ذات طبيعة كمية في العادة، وقد تكون بعض اللذات مرضية، بينما السعادة على غير هذا، لأنها ذات مصدر داخلي في الأساس وطبيعتها ديناميكية كلية كما لا توجد سعادة مَرَضية. ونوجز فنقول: اذا كانت السعادة، التي هي احساس غامر بالنجاح وبالرضى والشبع والاكتمال يحس به الانسان ككل، قد تنتج بين ما تنتج بعض اللذات، إلا أن اللذة بحد ذاتها نشاط قد يؤدي مع غيره إلى هذا الاحساس، لأن اللذة هي متعة الحواس أو هي المتعة الناتجة عن نشاط الحواس.

وعلى هذا، فان اطار السعادة اعم واشمل من اطار اللذة ومختلف عنه نوعاً، فاطار اللذة هو الحواس مباشرة، فلا لذة الا بحاسة ترتبط بها وتكون هي أداتها، بينما السعادة لا تقيد الى عضو محدد من أعضاء الاحساس او الادراك او الشعور، بل هي تتصل باطار الذات الانسانية الشاعرة العاملة ككل. والاطار التالي هو اطار الوعي، فلا سعادة لمن لا يعي بذاته، كذلك هناك اطار الغائية، لأن السعادة التحقق الكلي، او الجزئي لغايات، ويلي ذلك اطار الرضى عن الذات، فلا سعادة لمن لم يكن عن ذاته راضياً. وتثير النظرة الى مشكلة السعادة من زاوية أطرها الى مسائل عديدة: فهل هي تنتمي الى المجال النفسي ام الى المجال الاخلاقي؟ الى مجال الانفعال ام مجال الارادة؟ وأخيراً وليس آخراً: فهل هي تنتمي إلى مجال الطبيعة والتلقائية أم إلى مجال العقل والتحكم؟ وقد سبق أن أشرنا إلى التساؤل عن كون السعادة فعلاً أو كونها حالاً، وليس من السهل اختيار احد الطرفين دون الآخر نهائياً، لأنك حتى ان قلت إنها حال، فلا ينبغي ان ينسينا هذا ان من جوهر السعادة الانسانية انها مما يسعى المرء اليه ويجتهد في الحصول عليه، فالسعادة لا تنزل على الساكن بغير نشاط، كما ان طبيعتها الغائية تفترض التحرك نحوها. أخيراً: فهل السعادة مفهوم صوري، بمعنى انها تسمية عامة تدخل تحتها مضامين منوعة، أم أنها حالة من نوع معين، فتكون بهذا مفهوماً مادياً؟ وحيث ان السعادة مفهوم ذاتي في نهاية الأمر، فلا مفر من الجنوح الى التصور الأول.

عزت قرني

سَفْسَطَة

Sophisme
Sophistry - Sophism
Sophisma - Trugschluss

أطلق اسم السفسطائيين بدءاً من النصف الثاني للقرن الخامس قبل الميلاد على جماعة من الرجال المفكرين الغرباء عن أثينا والذين اتخذوا من هذه المدينة مكاناً يمارسون فيه مهنة التعليم معتمدين كلياً على الاقناع. اعتمد السفسطائيون على الجدل الكلامي خاصة على الخطابة وما تفرضه هذه من فصاحة وبلاغة. حتى ان كلمة جدل Dialectique هي من وضعهم. لذا كان المامهم باللغة اليونانية شديداً وقد برز منهم جملة من الخطباء. لكسب عيشهم ولترويج آرائهم امتهن السفسطائيون التعليم. خاصة تعليم أبناء الطبقة الارستقراطية. طبقة الحكام أو الطبقة المؤهلة لتولي مثل هذه المناصب الرفيعة. تقاضى السفسطائيون أجوراً مرتفعة لقاء تعليمهم مع ان احتراف التعليم لقاء أجرٍ لم يكن بالمهنة المرغوب فيها

لدى الشعب اليوناني. والى جانب هذه الدروس الخاصة اعتمد السفسطائيون إلقاء خطابات معدّة سلفاً وبلغة متقنة في المدارس العالية أو في الاجتماعات العامة حيث يدفع الحضور بدلاً من دخولهم. لم يكن للسفسطائيين برامج محددة يعطونها بل كان لهم طريقة معينة هي التي وسمت مدرستهم وجعلت من السفسطة فلسفة مميزة وان غير متكاملة ضمن نظام. فلسفتهم كما أشيع فلسفة عملية الهدف منها التوصل لاكتساب « فن العيش». هذا مع العلم انهم نعتوا فلسفتهم « بالحقيقة » لما تنطوي عليه من أمور عملية. لاقت تعاليم السفسطائيين رواجاً كبيراً في أوساط الناشئة، وفي أثينا خاصة حيث صارت هذه المدينة ملتقى المثقفين من كل الأنحاء خاصة في عهد باركليس الذي كان بدوره مولعاً بالخطابة. ومما تجدر الاشارة اليه ان تعاليم المدرسة السفسطائية قد شملت حقولاً شتى، منهااللغة، الشعر، الجدل، البلاغة، الفنون، السياسة وأخيراً الدين.

تقوم الفلسفة السفسطائية على الاقناع. والاقناع لا يعتمد البرهان العلمي أو البرهان المنطقي بل على الادراك الحسي والظن وعلى استعمال قوة الخطابة والحوار الخطابي والقوانين الجدلية الكلامية بهدف الوصول الى الاقناع بما يعتقد انه الحقيقة. ولدعم آرائهم لجأ السفسطائيون الى الاقتباسات الشعرية والتمثيلية وبذلك خدموا اللغة اليونانية وأضفوا عليها الكثير من سحر البلاغة. تقوم الطريقة السفسطائية أساساً على مبدأ الشك. الشك في الموجودات وفي الوجود بالذات، والشك في القيم وفي الأخلاق الى جانب التشكيك في السياسة. فإزاء كثرة النظريات حول قضايا الوجود أو سواها أعلن السفسطائيون عدم جدوى أي منها وإلا لنالت احدى النظريات السبق على الأخرى وصارت معتمدة من سائر الفلاسفة. النتيجة من كل ذلك: لا حقيقة ثابتة مطلقة. لأجل اثبات آرائهم رأى السفسطائيون ان الإنسان الفرد هو معيار الحقيقة، طريقه الى ذلك الاحساس أو جملة الادراكات التي تقدمها القوى الحسية. وبما ان هذه تختلف من شخص لآخر، إذن كيف يمكن التحدث عن حقيقة ثابتة ناهيك عن الحقيقة المطلقة. هكذا حول السفسطائيون الجدل حول المعرفة من علاقة الذات بالموضوع إلى علاقة الذات بالذات وصار الرأي أو الظن والتخمين معياراً للحقيقة. وهذا هو معنى عبارة بروتاغوراس ـ أحد رواد الفلسفة السفسطائية ـ: « الإنسان هو مقياس كل شيء ». بذلك انتفت صفة المطلق عن المعرفة وصارت كل معرفة معرفة نسبية يمكن لأي فرد آخر أن يقبلها، أن يرفضها أو أن ينفيها. واذا كانت هذه هي نتائج آرائهم على الصعيد الفلسفي أو المعرفي فهي على الصعيد الأخلاقي والسياسي أقوى وأكبر خطراً. فالشك في الأخلاق يعني الانفلات من أي رابط أو وازع ويعني ترك الحرية كاملة لكل فرد ليتصرف على هواه وليأتمر بما يرتضي. وهذا ما قال به فعلاً أحد أعلام المدرسة السفسطائية بولوس Polos إذ أعلن شكه في القضاء وفي العدالة معتبراً ذلك من الأمور التي أقامها الضعفاء لحماية أنفسهم من الأقوياء، والخلاصة، لا موجب للانصياع لإرادة أو لسلطة القانون.

ظلت السفسطائية فلسفة سائدة وكان لها ضحاياها وأبرزهم سقراط الذي انبرى لكشف عيوب هذه الفلسفة وخطرها على الأخلاق خاصة أخلاق الشبيبة. فكان ان اتُهم هو بذلك وحُوكِم وأُعدِم. مما يدل على عظم نفوذهم. وقد أثار ذلك تلميذه أفلاطون فانبرى يفضح عيوب الفلسفة السفسطائية متناولاً أهم رجالاتها جاعلاً منهم أبطال حواراته في محاولة، القصد منها تسخيف آرائهم واثبات بطلانها. وقد أعطانا بذلك، وان بشكل غير مباشر ،فكرة شاملة عن أفكارهم وأشخاصهم وطرق حوارهم.

أشهر اعلام المدرسة السفسطائية

بروتاغوراس 485 ـ 411 ق.م. ولد في ابديرا وتجول طويلاً في سيسيليا واليونان ثم استقر زمناً في أثينا حيث اكتسب ثقة باركليس حاكم أثينا. مات غرقاً أثناء هروبه من أثينا على أحد المراكب، لاتهامه بانكاره للآلهة. أعطى بروتاغوراس نفسه لقب سفسطائي أي العالِم. ومن هنا أطلقت هذه التسمية على هذا النوع من التعليم. ولم تتخذ الكلمة معناها السلبي الا بعد القرن الخامس قبل الميلاد وبعد الهجوم الذي شنه كل من سقراط وأفلاطون على هذه الفلسفة. ادعى بروتاغوراس المعرفة الكاملة في شتى الحقول، في الفلسفة، في السياسة وفي الأخلاق. أثر عنه قوله الشهير: « الانسان مقياس كل شيء ». وهو قول يتبادر منه للوهلة الأولى انه جعل الإنسان محور هذه الفلسفة الجديدة. الا ان الفلسفة السفسطائية ما تمثلت هذا القول الا لتثبت عبره عدم ايمانها بحقيقة مطلقة. ذلك ان السفسطائية قد ردت الإنسان الى جملة حواسه وهذه القوى الحسية تختلف باختلاف الشخص وباختلاف تكوينه أو نشأته أو قدراته. فالوجود الخارجي ليس مستقلاً بذاته، بل وجوده أو الحكم عليه انما يتعلق مباشرة بادراك الفرد له. وبالتالي فإن الأحكام التي نطلقها على

الخارج كقولنا: هذا خطأ أو صواب، جميل أو قبيح لا قيمة لها في ذاتها بل بعلاقتها بالشخص الذي يطلقها وهذا فرد، فالأحكام فردية اذن ولا تعني أي فرد آخر سواه. انطلاقاً من هذا المنهج فاجأ بروتاغوراس الأثينيين بشكه بالآلهة معلناً: «أما الآلهة فلا أستطيع أن أجزم بوجودها أو عدم وجودها ولا أن أتصور أشكالها. وهناك من العوائق الكثيرة ما يحول دون الوصول الى المعرفة الصحيحة، منها غموض الموضوع وقصر حياة الانسان». أثار قوله هذا الضجة حوله فرمي بالإلحاد واضطر للهرب حيث توفي غرقاً.

جورجياس 483 ـ 375 ق.م. أصله من مدينة صقلية. حضر الى أثينا أيضاً ولاقت دروسه فيها رواجاً كبيراً وكان سقراط من جملة الذين حاورهم. وضع كتاباً سماه «الطبيعة أو اللاوجود». وفيه يساوي بين الوجود وعدمه وذلك انطلاقاً من مقدمات وضعها أو آمن بها. وهي تقوم على اعتبار ان لا شيء موجود. واذا وجد فليس من السهل معرفته. واذا عرف فليس من السهل ايصال هذه المعرفة أو تمريرها من فرد إلى فرد. تستند المقولة الأولى الى بعض مبادىء الفلسفة الإيلية التي لا تعتبر في الموجودات الا صفة الوجود باعتبار ان الوجود إما نشأ من العدم وهذا مستحيل وإما أنه الموجودات تتسلسل عن موجودات سابقة قبله وبذلك تنتفي صفة البداية عن الوجود. من ذلك استنتج جورجياس ان لا شيء موجود. أما المقولة الثانية فتستند الى مبدأ الفلسفة السفسطائية بالذات وهي ان معرفتنا بالشيء لا تتعدى اطار الادراك الحسي له فما غاب عن الحس لا يدرك. فبذلك تقتصر المعرفة على بعض جوانب الشيء ولا تصل الى ماهيته. أما المبدأ الثالث وهو سفسطائي أيضاً فيقوم على اعتبار ان الادراك الحاصل بطريق الحس انما يخص الفرد الذي توصل ولا يعتبر ذلك حقيقة مطلقة يمكن أن تنقل من شخص الى آخر.

الى جانب هذين العلمين من أعلام السفسطائية تجدر الإشارة إلى بولوس Polos الذي روّج آراء حول عدم شرعية القضاء. كذلك دعى هيبياس الذي شملت علومه حقول الرياضيات والفلك والشعر وعلم الجمال والأدب والتاريخ، الى العودة الى الطبيعة فيما يخص الأخلاق.

مصادر ومراجع

- غيث، جيروم، أفلاطون، بيروت، 1970.
- Brehier, E., Histoire de la philosophie.
- Chevalier, J., Histoire de la pensée, I, Flammarion, 1955.
- Platon, Protagoras-Gorgias, Garnier, Flammarion, 1967.

جورج كتورة

سُلْطَة

Autorité
Authority
Macht

\- 1 -

السلطة، لغة، تعني القهر. أما السلطان فهو الحجة والبرهان، أو هو الوالي والقاهر. ومع ان لفظ «السلطة» باستعماله الحديث يعني بالأحرى ما كانت العرب تعبر عنه بالرياسة والملك والحكم والولاية وما شابه، فإنه ما زال يحتفظ بمعانيه الأصلية أي: القهر والمشروعية، انما لا بذاته بل بالعلاقة بين السلطة والخاضعين لها.

ولما كانت اللغة السياسية غير دقيقة لتحدد معنى استعمال المصطلحات تحديداً سديداً فإن السلطة ترادف غالباً الهيبة والمرجعية والنفوذ والحكم، فيمكن بالتالي الحديث عن السلطة الأبوية والسلطة الدينية أو الزمنية، والسلطة السياسية أو القضائية أو التشريعية الخ. كما يمكن الحديث عن السلطة بمعنى مجرد الاقتدار على الفعل أو على ضبط النفس أو على التأثير في الآخرين.

وأود، كي يصبح كلامي مفهوماً، ان أحصر استعمال لفظ السلطة هنا بالسلطة السياسية. فأفهم بالسلطة تلك القدرة على تقرير أمر ما بشأن الجماعة يلزمها، وذلك عبر أواليات معينة.

وواضح من هذا ان السلطة بهذا المعنى تظل سلطة أياً كانت الأواليات المساعدة لاتخاذ القرار وتنفيذه، وأياً كانت طريقة الزام الجماعة سواءً بالقهر أم بالرضا. وسواء كان المقرر فرداً أم رهطاً، مباشرة أم بالواسطة.

أي اني أعرِّف السلطة بكونها تقرر وتنظم وتأمر وتحكم وتلي الأحكام وتعاقب.

\- 2 -

ودون العموميات يميز «علماء» السياسة والاجتماع بين نوعين من السلطة السياسية.

ـ **السلطة المحدودة** أو رئاسة الحد الأدنى، وتسمى أيضاً السلطة المباشرة والفورية. وهي تلك التي رصدها بعضهم عند بعض القبائل والتجمعات المسماة بدائية وميزوها عن سواها بكونها قائمة على الرضا أساساً، وبكونها ظرفية الممارسة.

ـ **والسلطة الموسعة** أو المُلْك حسب التعبير العربي

القديم، وهي الرئاسة المرتكزة الى تنظيم اجتماعي تراتبي، تقوم فيه بأدوار متعددة وتتمتع بصلاحيات واسعة في الشأن العام والخاص، بل وتحدد العام والخاص. وتستند في ممارسة سلطانها الى مجندين (وكلاء) كثر يرتبطون بها عمودياً أو أفقياً.

أي أن المقصود بالمُلْك السلطة السياسية المتمثلة بالدولة، بالمعنى العربي الحديث للفظ. وتمتاز هذه عن الأولى في انها تستمد هيبتها وقدرتها من القهر والرضا مجتمعين أي أنها تحتكر حق ممارسة العنف المشروع (ڤيبر)، وتحظى بالرضا العام أو الانصياع العام.

وتكون في نظرهم، اما مشخصنة (كدول الاستبداد الشرقي) واما مُعَقْلَنَة أي منتظمة بموجب قوانين مستقلة عن رغبات أفراد الجماعة بمن فيهم الحاكمون. وتدعى أيضاً مؤسسية.

ويظن التطوريون منهم ان هذا الشكل الأخير هو الأرقى وهو بالتالي مآل تطور الأشكال الأخرى وغايته. في حين يقنع الباقون برصد مختلف الأشكال وامكان وجودها معاً وبتسلسل مختلف (التوتاليتارية الحديثة مثلاً).

ويصرف «العلماء» باقي علمهم في التمييز بين درجات تنظيم السلطة، فيحدثون عن السلطة المركزية واللامركزية وعن الفيديرالية والسلطات المحلية أو الأهلية الأخرى، وفي البحث عن مراكز التقرير وأواليات اتخاذ القرار ودور الاتصال ومعالجة المعلومات. وتقنيات الاخضاع والسيطرة ودور الايديولوجيا السياسية. والعلاقة بين السلطان والمقدس. والفصل القائم بين المحكومين والحاكمين، أي التناقض المفترض بين النخبة الحاكمة وسائر الناس، أو بين فعالية البيروقراطية والتكنوقراطية من جهة والمطالب الديمقراطية من جهة أخرى.

ولربما ميزوا بين أشكال الحكم أو الأنظمة السياسية كما يسمونها حسب وجود حزب أو حزبين أو أكثر (دوفرجيه) أو حسب عدد الحكام (أرسطو) أو حسب مبدأ الحكم ديمقراطي، أرستقراطي، ملكي مستبد (مونتسكيو) أو حسب المشروعية واللامشروعية (ڤيبر) أو حسب الثورية والرجعية أو النظام الاقتصادي (الثوريون المعاصرون).

- 3 -

أما فلاسفة الاجتماع أو فلاسفة التاريخ أو الفلاسفة باختصار فيطرحون أسئلة من نوع آخر (راجع مادة السياسة)، أسئلة من مثل: ما السلطة الفضلى وكيف يجب أن تكون؟ وعن هذا السؤال الضمني أو المعلن تصدر مجموعة من الأسئلة الفرعية: ما الأساس الذي تستند اليه السلطة؟ أهو أساس وضعي تواضع عليه البشر أم ما ورائي يأتي المجتمع من خارج؟ أو بتعبير آخر هل الدولة ضرورية أم طارئة؟

وتنقسم الأسئلة هذه بدورها الى أقسام.

فالضرورة قد تكون ضرورة طبيعية ميتافيزيقية (ذات مصدر إلهي أو مجرد تجسيد روحاني للفكرة والغاية التاريخية - الفكر الديني والفكر الهيغلي).

أو ضرورة اجتماعية نابعة من كون الانسان حيواناً مدنياً بالطبع (الفكر الأرسطي) أو تكون الدولة طارئة كانت بعد أن لم تكن بفعل عقد اجتماعي (روسو بخاصة) أو بفعل تطور ضروري هو الآخر قائم في تطور المجتمع البشري (الزراعة وفائض الانتاج والصراع الطبقي) ويبشر التطور المستمر بزوال الدولة بالتالي (الماركسيات على اختلافها).

أو تكون طارئة بفعل تركيب نفسي أبوي أو عدائي أو بفعل البارانويا (كلاستر) وتكون بالتالي حالة غير سوية أو أمراً نافلاً.

ويمكن التنويع على هذه الأسئلة واستنباط أجوبة متعددة عن أصل الدولة أو جذورها الى ما هنالك من فنون ممارسة القول في السياسي وهي فنون لا تحصى اليوم.

فاذا صح ان السلطة تمارس عبر القول في مختلف فنون المعرفة استناداً إلى ليبيدية من Libido الأبيستيمية، فإن ممارسة السلطة في القول في السلطة هو الى الممارسات المعرفية الأخرى بمثابة الاستمناء الى الفعل الجنسي.

- 4 -

يبقى أن ثمة أسئلة تبقى مشروعة في نظري، أسئلة تحدد وجهة التدخل في صدد مسألة السلطة في مجتمعات حديثة يبدو ان زوال السلطة منها أو التبشير به ليس مجرد مسألة طوباوية وحسب بل ومسألة سلطوية تهيىء لمناهضة سلطة بسلطة أخرى، وتشكو من عيب أساسي يعتور كل الجمهوريات الفاضلة: استلاب الحاضر بانتظار غد ما زال يلوح بالمجيء وما زال لا يأتي.

وعلى هذا التدخل أو الموقف أن يصاغ لا من تصور سلطة قائمة أو ستأتي بل من فكرة ايديالية لا تستند الى تبرير تاريخي أو مستقبلي بل تنطلق من حاجات الحاضر: لا مبرر للسلطة الا لتدبير الشأن العام في الجماعة الإنسانية. ولتدبير

هذا الشأن العام لا حاجة للاختصاص ولا للذكاء الخارق، ولا حاجة بالتالي لديمومة المدير (المدبرون) في سدة السلطة، اللهم الا حاجة الحرب. ولما كانت الحرب حاجة لا كلية ولا ضرورية؛ أي أمراً يمكن تلافيه ولا يقوم على أي ضرورة انطولوجية أو اجتماعية أو نفسية بشرية، أمكن صياغة التدخل انطلاقاً من: تبادل الأدوار بين الحكام والمحكومين: « دوران السلطات » Rotation des Pouvoirs وتضييق مجال « الشأن العام » عبر حق الاختلاف ومشروعية البدع وضرورة المعارضة وامتناع استلاب الحاضر.

وأود أن يكون واضحاً ان هذه الأفكار لا تشكل وصفاً لأي نموذج واقعي سبق أن كان أو يجب أن يكون أو يناضل من أجله، بل جملة من المبادىء تسمح بصياغة تدخل أو اطلاق حكم أو اتخاذ موقف من السلطات الواقعية أو المبشَّر بها.

مصادر ومراجع

- بولنزاس، السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، دار ماسبيرو، باريس، بالفرنسية.
- سباين، جورج، تطور الفكر السياسي، دار المعارف، مصر، بالعربية.
- كوفارسكي وآخرون، السلطة، دار باكونيير، سويسرا، بالفرنسية.
- مونتسكيو، روح الشرائع، القاهرة، بالعربية.

موسى وهبي

سُلُوك

Comportement
Behaviour
Verhalten

---

1 ـ مفهوم السلوك:

السلوك كلمة شائعة اليوم بين علماء النفس إما بشكلها المستعمل في المدارس الفرنسية Le comportement ou la conduite، وإما بشكلها المستعمل في المدارس الانكلوساكسونية behaviour.

يحدد بياران Piéron السلوك في « معجم علم النفس » Dictionnaire de psychologie بالشكل الآتي: « الأنماط الاستجابية عند الحيوان والانسان والمظاهر الموضوعية لنشاطها الكلي ».

ولقد شاعت كلمة سلوك قديماً في اللغة الفرنسية ولكنها ظلت قليلة الاستعمال حتى جاءت اشارة معجم لاروس Larousse في ملحق حديث لتُرجِع تداول هذه الكلمة وإحياءها.

2 ـ التطور التاريخي لمفهوم السلوك ومشكلاته:

تبيِّن النظرة التاريخية ان مفهوم السلوك كان حصيلة التطور الذي حصل في اتجاهات علم النفس الرئيسية. ويعتبر أن هذا المفهوم برز في تاريخ علم النفس كثورة على التقاليد الاكاديمية التي كانت سائدة وكإعادة نظر في بعض المبادىء النظرية والوسائل المنهجية.

من الناحية النظرية: لم يصبح علم النفس علم السلوك الا عندما تخلَّص من العوائق الميتافيزيقية والفلسفية، ونظريات الارتقاء والنشوء التي كانت نقطة الانطلاق في طرح أزمة الفكر الفلسفي والعلمي الحديث؛ والنظرية الثنائية « الديكارتية » لم تتحقق الا بفضل أولئك الذين عرفوا كيف يميزون بين الفلسفة والعلم وبفضل الطرح الموضوعي والعلمي لإشكالية الفلسفة والعلم. فلم يعد علم النفس دراسة النفس بقدر ما هو دراسة الكائن الحي.

من الناحية المنهجية: كان يعتمد علم النفس وسائل الملاحظة الداخلية والتأمل الباطني (الاستبطان) التي تستند على الاسلوب المنهجي التحليلي والتوليفي. فكان مان دي بيران M. de Biran من الاوائل الذي أقروا بأهمية الملاحظة الموضوعية والخارجية في دراسة حياة الطفل النفسية والانسان اللاسوي. وهذا الالتماس المنهجي الجديد لم يتأكد الا عندما جعل ريبو Ribot منهجية علم النفس موضوعية وذاتية في نفس الوقت: ذاتية اي تدرس الظاهرات النفسية الداخلية، وموضوعية بمعنى انها تدرس الوقائع النفسية من خلال الوقائع المادية التي تعبِّر عنها.

وبينما كانت مشكلات السلوك تطرح في ألمانيا، في أواخر القرن التاسع عشر، من خلال اطار فيزيولوجي رأينا هذه المشكلات تعالج في فرنسا من خلال المواقف العيادية وعلم النفس المرضي.

جانيه P. Janet: ملاحظة المرضى والمضطربين، والتجربة وافتعال الظواهر المرضية بواسطة التنويم المغناطيسي عند « الهستيريين »، واستعمال مفهوم جديد هو مفهوم « الافعال » والنشاطات. فجاءت مساهمات جانيه لتدفع علم النفس في اتجاه دراسة التصرفات والافعال التي يمكن ملاحظتها موضوعياً.

وهذا الاتجاه الموضوعي في دراسة التصرفات والأفعال ظهر أيضاً في أعمال بينه A. Binnet حول الذكاء وقياسه كمظهر من مظاهر الحياة الداخلية؛ وفي دراسات بياران H. Piéron التي تمحورت حول افعال ونشاطات الكائنات وتفاعلاتها الحسية والحركية مع المحيط وتأثير ذلك على السلوك. فاعتبر ان السلوك يتكوّن من مراحل ثلاثة هي:

- الاحساس.
- الاستجابة أو شكل السلوك.
- صياغة الاستجابة أو السلوك من قبل الكائن.

فيصبح موضوع علم النفس دراسة السلوك ودراسة العلاقات بين الاحساس و«عقلنة» الاستجابة. فاتجاهات علم النفس الفرنسي تميزت بدراسة السلوك من خلال التأكيد على دور الفرد بينما سلوكية واطسن (كما سنرى) أهملت إمكانيات الكائن في بناء سلوكه.

اتجاهات المدرسة الروسية أعطت للسلوكية إطارها الفكري الذي تمحور حول مفهوم المنعكسات وكان لأعمال بافلوف Pavlov وبتشريف Betchrev المختبرية الأثر البعيد في تطور علم النفس التجريبي وابراز أهمية المثيرات وتأثير البيئة على افعال الكائن وتصرفاته. فالمدرسة الروسية هي التي اطلقت «الثورة السلوكية» برفض الحياة الداخلية وكل ما له علاقة بالاستبطان والتأكيد على أهمية المعطيات الفيزيولوجية.

في انكلترا واميركا فإن التطورات التي حصلت قد تمت من خلال منطلقين:

منطلق قام على دراسة وقياس الامكانيات الانسانية لتصنيف الافراد من خلال الانماط الفارقية عن طريق الروائز Tests التي هي عبارة عن اختبارات تهدف إلى معرفة نتيجة فعل ونشاط الفرد. فلا يعود الاهتمام، من هذه الناحية، يتركز على ما يفكر أو ما يشعر به الكائن ولكن على ما يعمله أي على سلوكه الظاهري. فأدخلت هذه الاهتمامات الجديدة شيئاً جديداً في علم النفس لا يتعلق مباشرة بالاستبطان والحياة الداخلية وسهلت نمو وتطور المفهوم السلوكي؛ والمنطلق الآخر قام على دراسة تصرفات الحيوان واعتماد المنهج التجريبي. فالمشكلة التي كانت مطروحة في ميدان علم نفس الحيوان قبل تطور الدراسات التجريبية هي المشكلة التي تطرحها عملية القياس والمقارنة بين حالات الحيوان وحالات الانسان وما يعكسه الانسان من مشاعر ذاتية في دراسته. فأهمية دراسة التصرفات الحيوانية كانت في توجيه علم النفس نحو الموضوعية لأن علم نفس الحيوان لا يمكنه الاعتماد على المنهج الاستبطاني وإنما على دراسة سلوكه الخارجي والظاهري.

3 ـ مفهوم السلوك عند واطسن:

ان الهدف الرئيسي في نظام واطسن قام على ضرورة استبدال علم نفس ظاهرات الوعي بعلم نفس السلوك. فالتعريف السلوكي الجديد الذي وصفه واطسن سنة 1913 تقريباً أحدث ضجة في أوساط علماء النفس وأصبح مدار نقاش طويل أتاح لواطسن امكانية الدفاع عن وجهة نظره بحماس قوي والبرهنة على إمكانية انشاء علم نفس جديد عن طريق قلب المفاهيم السائدة. فواطسن الذي ابتدأ ممارسته العملية في ميدان التجريب الحيواني حاول ان يتخذ موقفاً نظرياً يتوافق مع عمله التجريبي هذا. فطُرحت عليه مشكلتان:

- مشكلة أولى تدور حول كيفية إمكان جعل علم النفس علماً كبقية العلوم الوضعية، والتساؤل لماذا لا يكون علم النفس الانساني على غرار علم النفس الحيواني اي علماً موضوعياً وتجريبياً، فلا يعود هناك نوعان من علم النفس: الحيواني والانساني مختلفان في موضوعهما وغايتهما بل علم نفس واحد يحدد بفرضية واحدة ومنهج واحد.
- مشكلة ثانية تدور حول كيفية إمكان جعل علم النفس علماً عملياً. لأن حصر النفس فقط في وصف حالات الوعي لا يؤدي إلى فائدة عملية بينما لو نظرنا إليه كعلم يهدف إلى دراسة السلوك فإنه يصبح بإمكاننا التنبؤ بنوع السلوك وضبطه.

فمحاولة واطسن قامت، في تعريف علم النفس، انطلاقاً من هذه المبادىء. وهذه المحاولة هدفت الى اعطاء السلوك مفهوماً يؤدي من ناحية الى تبسيط بعض المشكلات، ومن ناحية ثانية الى ابراز مشكلات اكثر أهمية. فالاشكالية الاساسية تمحورت حول معرفة الطريقة التي تؤدي الى إقامة علم نفس انساني دون اللجوء الى استعمال الاستبطان. فاستعان واطسن بالملاحظة الموضوعية واقترح، كخطوة اولى، رفض الوعي ومعطياته الذي يعيق عن تحقيق علم موضوعي؛ وفي خطوة ثانية حاول ان يقوم بنقد علمي للوعي لكي يفرغ علم النفس من محتوياته الداخلية ولكي يقرر ان التعريف الصحيح لعلم النفس هو انه علم السلوك وان الاستجابات السلوكية يمكن وصفها وصفاً موضوعياً على ضوء مفاهيم المثير والاستجابة. فيقترح واطسن دراسة السلوك كوظيفة وحدات المثير ـ الاستجابة وتكوين العادات والاستجابات الجديدة. فيصبح أن نقطة الانطلاق في مثل هذه النظرية هي ملاحظة أن

الكائنات العضوية تتكيف مع البيئة بواسطة مجموعة من المعطيات الوراثية والمكتسبة. إن هذا الموقف مستمد من وجهة نظر بيولوجية وليس من وجهة نظر فيزيولوجية، لأن واطسن لا يهتم بالناحية الفيزيولوجية ولا ينظر إلاَّ إلى النشاط الخارجي. فمظاهر التكيُّف لها علاقة بالمثيرات التي يمكن ملاحظتها مباشرة والتي لا ترتبط بمجالات الوعي والشعور والحياة الداخلية مثل الرغبات والأفكار الخ... فالمثير يؤثر مباشرة على الاستجابة.

ـ إن واطسن أدخل في علم النفس معنى جديداً هو معنى التكيف، فهو معنى له أهمية كبرى، لأنه يجعل من مفهوم السلوك مفهوماً دينامياً: الكائن يعبّر، بواسطة استجاباته، عن حالاته الفيزيولوجية لأن المثير لا يؤثر الا اذا كان يتوافق مع حالة فيزيولوجية معينة. والاستجابات التوافقية تعدل في حالة الكائن وتوقف تأثير الاستثارة.

ـ فعلى أساس هذه المعطيات وهذه المنهجية يصبح السلوك في مفاهيم واطسن، سلوكاً حسياً وحركياً ـ آلياً لأن العلاقة بين المثير ـ الاستجابة هي علاقة بين علة ومعلول. فتصبح عملية التكيف عملية تقوم في جوهرها، على اعادة التوازن الذي انهار نتيجة إثارة ما. ويرفض واطسن فكره الغائية في التكيف لأنها تؤدي الى تأكيد الحالات الداخلية والرجوع الى مفاهيم الوعي التي ينكرها ليؤكد على أن الاستجابات التوافقية ليست في الحقيقة الا مجموع ردود الفعل التي يستعيد الكائن بواسطتها توازنه المفقود.

ان اتجاه واطسن اتخذ، في تعريف السلوك، منحى «التشيء» Chosification للسلوك عن طريق تجزئته إلى وحدات المثير ـ الاستجابة وإرجاعه الى عناصره المنعكسة، واعتبار ان الحياة النفسية يمكن ارجاعها الى هذه الوحدات البسيطة وتفسيرها عن طريق الترابط بين هذه الوحدات.

أما المعطيات الاساسية التي بنيت عليها السلوكية «الكلاسيكية» فيمكن ارجاعها الى خمسة رئيسية:

أ ـ الموضوعية Objectivité: فقد ميّز واطسن بين الوقائع العامة والحالات الخاصة. فالوقائع العامة هي الوقائع الخارجية التي يمكن ملاحظتها؛ أما الحالات الخاصة أو الحالات الشعورية فهي الحالات التي لا يستطيع ملاحظتها الا الشخص الذي يشعر بها وبالتالي هي التي يعوزها اليقين الذي يجب ان يتوفر في الظاهرات العلمية.

ب ـ المثير ـ الاستجابة: السلوك يحدد بوحدات المثير ـ الاستجابة، وكل استثارة داخلية أو خارجية تخلق انهياراً في توازن الكائن، وفقدان هذا التوازن هو الذي يحرِّك الى السلوك والاستجابة. فمن هذه الاستجابة ما هو ظاهري يمكن ملاحظته بسهولة وبشكل موضوعي (الاستجابات العضلية والافرازات التي تظهر نتائجها على الجسم الخارجي) ومنها ما هو ضمني (التغيرات الداخلية). فجميع هذه الاستجابات الخارجية والداخلية لا يمكن ان تحدث الا بواسطة مثير.

جـ ـ التفسير الفيزيائي: يعتبر واطسن ان الاستجابة ترتبط بالمثير ارتباط السبب بالنتيجة؛ فكلما وجد المثير حدثت الاستجابة. هذا النمط التفسيري كان نتيجة تأثر سلوكية واطسن بمبادىء المدرسة التشريطية التي تعتبر ان الجهاز العصبي يعمل دائماً وفق أقواس منعكسة كاملة: فكل قوس يتكوّن من وحدات المثير ـ الاستجابة، وكل وحدة من هذه الوحدات تبتدىء بتنبيه عضو حسي ما وتنتهي باستجابة عضلية او غددية. فيصبح اهتمام علم النفس من وجهة النظر السلوكية هو معرفة نوعية الاستجابة او تحديد نوعية المثير.

د ـ الطرفية Périphérisme: بمعنى أن تحديد السلوك لا علاقة له بكل ما هو مركزي في الكائن بل ينحصر الاهتمام بالتأكيد على أهمية الأحاس (جانب المثير) والحركة (جانب الاستجابة). فالشيء الأساسي هو المثير والاستجابة، اما ما تبقى فليس الا علاقات ترابطية.

هـ ـ البيئة: طرح واطسن مشكلة الوراثة والبيئة في تحديد السلوك، هذه المشكلة التي قسمت، وما زالت، العلماء الى قسم يعتبر ان للسلوك أساساً وراثياً، وقسم يعتبر ان البيئة بعد الولادة وما قبل الولادة ايضاً تلعب الدور الاساسي في تعيين سلوك الكائن نتيجة ما يصيبه من ارضاء أو صد وحرمان. فالموقف «البيئوي» في سلوكية واطسن جاء نتيجة الموقف الموضوعي العام، وهذا الموقف هو الذي دفع واطسن الى نفي الغرائز واهميتها في حياة الانسان وانكار الوراثة النفسية، فالسلوك يتكون بتأثير التربية والمحيط.

4 ـ تطور مفهوم السلوك: السلوكيون المحدثون:

يجب التمييز بين مظهرين في عمل واطسن: المنهجية والنظرية. فهذا التمييز هو الذي يمكن ـ كما يقول تيلكان Tilquin من أن يكون الانسان سلوكياً بطريقة مغايرة لطريقة واطسن. فواطسن اختار عدداً من المواقف وخلق نوعاً من الالتباس في تحديد وحدات المثير ـ الاستجابة. فالاستجابة والموقف والمنبه تحددت اما تحديداً جزئياً واما تحديداً كلياً. فهذا ما أدى ـ في رأي فريس Paul Fraisse

«L'évolution de la notion de comportement» إلى طرح مشكلات كثيرة امام السلوكيين الذين أتوا بعد واطسن. والمشكلة الكبرى التي استأثرت باهتمام هؤلاء السلوكيين المحدثين هي نمط العلاقات التي يجب دراستها: فيما يمكن ملاحظته لا يكوّن السلوك في مفهومه العام وانما يكوّن مجموعة استجابات محددة. فهذه الاستجابات المحددة هي مؤشرات للسلوك اي ما يفعله الكائن في وقت ما. فيمكن النظر اليها من خلال المستويين اللذين حددهما واطسن:

- الاستجابات العضلية والغددية التي يمكن دراستها كاستجابات جزئية ووصفها من الناحية الفيزيولوجية Réactions moléculaires.

- المظهر الكلي Molaire للسلوك الذي يقوم على وصف السلوك ليس من خلال فعالياته العضلية أو الغددية ولكن من خلال ما يحدثه من نتائج على البيئة.

- فاهتمامات السلوكيين المحدثين Néo-behavioristes تركزت على تفسير الأنظمة العلائقية التي توجد بين هذين المظهرين للتصرفات وأسبابهما. فالاتجاهات التي ظهرت بعد واطسن كثيرة ومتنوعة يرجعها فريس P. Fraisse إلى ثلاثة أساسية:

أ - محاولات التفسير الفيزيولوجي للسلوك: محاولات بياران Piéron ولاشلي Lashley وهب Hebb التي يمكن تلخيصها بالشكل الآتي:

- إن نظام واطسن كان نظاماً بيولوجياً في تفسير السلوك ولكنه اكتفى بالتحقق من وجود علاقات بين المثير - الاستجابة دون تفسير ما يحدث بينهما، فهو يوضح أن هذه الارتباطات هي من طبيعة فيزيولوجية ولكن دون أن يضيف أكثر مما قاله. وينتقد واطسن النظريات العصبية التي كانت سائدة في عصره. ولكن لا يجب ان ننسى ان الاكتشافات المهمة عن الجهاز العصبي المركزي قد حدثت في وقت لاحق اي بعد ان نشر واطسن مؤلفاته: فبينما كان العلماء في عصره على معرفة متطورة بالأجهزة الحسية والحركية فإنهم كانوا يجهلون أشياء كثيرة عن الجهاز العصبي المركزي ووظائفه. وهذا ما ساعد على تعزيز النظرية الطرفية عند واطسن.

فالمحاولات الفيزيولوجية في التفسير هدفت الى شرح العلاقات التي تحدث بين المثير والاستجابة من خلال تحديد عمل الجهاز العصبي المركزي بيران Piéron وكان ودورث Woodworth أول من تحقق من انه يجب اعادة النظر في الوحدة بين المثير والاستجابة وصياغة وحدة جديدة تقوم على الترابط بين المثير والمتعضي والاستجابة. ولكن لاشلي كان العالم الذي قام بهذا العمل عندما حاول دراسة السلوك بواسطة استعمال تقنيات فيزيولوجية كمتغير مستقل، ففتح الباب امام علم نفس السلوك الفيزيولوجي.

ب - محاولات التفسير المعرفي للسلوك:

- مفهوم السلوك الكلي عند كانتور Kantor:

الاختلاف بين السلوك الجزئي والسلوك الكلي هو ان السلوك الجزئي يمكن فهمه وتفسيره عن طريق الوقائع الراهنة وحدها، فينظر الى الكائن من ناحية والى البيئة والمحيط من ناحية اخرى؛ بينما السلوك الكلي يقوم على فهم وادراك أهمية الماضي والخبرات المكتسبة واحتكاكات الكائن السابقة مع المحيط. بمعنى آخر فانه لا يمكن فهم السلوك الا من خلال تدامج الكائن مع الوسط المحيط الذي يعيش فيه حيث يتخذ اتجاهاً خاصاً في استجاباته لهذا الوسط المحيط وللوسط الاجتماعي وللثقافة اي للوضعية بكاملها. فيصبح السلوك هو التفاعلات المتبادلة بين الكائن والمحيط: فمن جهة الكائن فانه ينظر اليه من الناحية النفسية فهو يستجيب لتأثير المثيرات ولكن استجاباته ليست استجابات آلية بل كلية متفاعلة تحدث اتجاهات جديدة عند الكائن يجابه بها الواقع. وأما من جهة المثيرات فإنها تتأثر بدورها بالاستجابات: فإما أن تقوى شدة المثير وإما أن تضعف. فالسلوك يتوقف عندئذ على البنية الأساسية في نشاط الفرد التي هي نتاج تاريخيته لأنه خلال مراحل تطور الكائن تتراكم بنيات فوقية ومعقدة هي حصيلة التفاعلات التي تحدث بين الكائن والمواقف. لذلك فإن إرجاع السلوك الى وحدات المثير - الاستجابة يعني النظر الى السلوك كأجزاء منفصلة وقطاعات مستقلة. والمنعكسات ليست إلا الشكل البدائي للسلوك ثم تأتي الغرائز، أمّا ما يكتسبه الكائن من تجاربه فيمكن تسميته بالسلوك القاعدي الذي يؤلف أساس الشخصية، وأخيراً هناك السلوك النفسي الذي هو وليد السلوك الاجتماعي.

- مفهوم القصدية والغرضية في السلوك عند تولمان Tolman

ادخل تولمان مفهوم القصدية او الغرضية في السلوك Purposive Behaviour أي مفهوم السلوك الهادف Goal Oriented ولكن لا يجب ان نفهم الهدف كمفهوم يقوم على الوعي وكفكرة باطنية بل كمعنى ملتصق بالسلوك لا ينفك عنه بمعنى ان الغاية تكوّن جزءاً لا ينفصل عن السلوك. فكل كائن عندما يسلك انما يسلك لأسباب وغايات.

ويعتبر تولمان ان العلاقة بين المثير والاستجابة ليست

علاقة بسيطة بقدر ما هي تنظيم من النمط الادراكي أي ان تفسير هذه العلاقة يبنى على صياغة عقلية ونظرية. ويرى انه للتوصل الى تفسير السلوك يجب النظر فيما يحدث بين المثير - الاستجابة، فيعود الى العلاقة التي تكلم عنها ودورث Woodworth المثير - المتعضي - الاستجابة. فيتكلم تولمان عن السلوك حسب العلاقة الآتية: المثير - الشخصية - الاستجابة.

فتفسير السلوك لا يكون بالنظر الى الترابط الذي يتم بين المثير - الاستجابة، وإنما بالنظر الى ما يحدث بينهما. فالسؤال الذي يطرح هو: كيف يسلك الكائن في موقف ما؟ فكيفية السلوك تختلف من فرد الى فرد آخر، وتختلف باختلاف حالة هذا الفرد وشدة دوافعه وامكانياته؛ وباختصار تتوقف على خبراته وما اكتسبه وعلى أولياته واستعداداته او بمعنى آخر على كلية شخصيته.

5 - مفهوم السلوك عند بيار جانيه:

- نظر جانيه الى السلوك من خلال مبدأ التوازن بين القوى النفسية والتوتر النفسي. واعتبر ان القوى النفسية هي الطاقة الدافعية التي هي عبارة عن طاقة عضوية تهدف دائماً الى التفريغ والتصريف. فكل دافع يخلق توتراً، وهذا التوتر يدفع الى الفعل (السلوك). ففي الحالات المرضية Pathologique تكون التوترات ضعيفة أي يكون التوتر الذي يصاحب القوى النفسية منخفضاً. لذلك فإن جانيه يعتبر أن فهم السلوك يتطلب التمييز بين القوى النفسية التي تشكل كمية الطاقة التي تتوافق مع شدة الدافع، والتوتر النفسي الذي هو عبارة عن توظيف كيفي للطاقة يتوافق مع مرتبية Hiérarchie الأفعال او التصرفات فالوظائف النفسية تتطلب لكي تبلغ مستوياتها العليا اي التكيّف توتراً نفسياً يتوافق مع درجة فعالية وتعقيد السلوك: فبقدر ما يكون التوتر اكثر انخفاضاً بقدر ما تكون وظيفة الواقع اكثر اضطراباً مما يؤدي الى تشتيت الانتباه وسيطرة النشاطات اللعبية والتخيلية. واذا تزايد هذا الانخفاض في مستوى التوتر اكثر من ذلك ظهرت تصرفات لا يمكن ضبطها والتحكم فيها (النوبات الهستيرية والصرعية وأنواع الاضطرابات الأخرى).

وبعد ان صاغ جانيه مستويات من أنواع السلوك المرضي حاول ان يصنف التصرفات السوية، فوضع سلماً لهذه التصرفات يبتدىء من التصرفات البسيطة الى التصرفات المعقدة. وقسم أنواع التصرفات الى أربعة:

أ - مجموعة التصرفات المرتبطة بالأفعال الآلية (الانعكاسات) والافعال الاجتماعية البدائية (التقليد) فهذه المجموعة من التصرقات يطلق عليها «التصرفات الحيوانية» Conduites Animales

ب - مجموعة التصرفات العقلية الأولية تحتوي على:

- تصرفات التوجه Orientation والوضع Position.
- تصرفات التجميع Rassemblement والترتيب Arrangement واختراع الأدوات Fabrication des outils.

فهذه التصرفات تتميز بأنها مزدوجة الغاية: فهي تهدف الى صنع الأدوات واستخدامها. وتشتمل على التصرفات العقلية الأولية، اللغة.

جـ - مجموع «التصرفات الوسطى» التي تقوم على مبدأ الاعتقاد وهي تحتوي على:

- الاعتقاد التأكيدي Asséritive الذي يمكّننا من الاقتصاد في الجهد عن طريق التفكير في العمل قبل حدوثه واستخدام نتائجه مباشرة.
- الاعتقاد المبني على التفكير والتصور.
- الفكر المتولد عن الجدول والنقاش.

و - التصرفات العليا التي تتضمن التصرفات القائمة على الجهد والعمل والتجربة المكتسبة التي لها تأثير على كل تصرف يقوم به الكائن في المستقبل عن طريق الذاكرة وتصرفات التطور (البحوث العقلية).

ويرى جانيه ان الحياة النفسية تتطور وتتكامل عبر مراحل يجتازها الفرد تدريجياً أي أنها تتطور تطوراً تكاملياً من أنواع السلوك الأولي البسيط الى أنواع السلوك المعقد.

فمهومه للسلوك مفهوم دينامي وارتقائي، فهو ينطلق من دراسة الوظائف السلوكية وتصنيفها تصنيفا تصاعدياً مؤكداً على أهمية التطور السلفي phylogenèse اكثر من تأكيده على أهمية التطور الفردي Ontogenèse. فهذا التأكيد هو الذي يجسد الخلاف بينه وبين فرويد: فجانيه يهتم بتطور المجموعات الاجتماعية (المؤسسات الاجتماعية) اكثر من اهتمامه بنشأة الوظائف من خلال تاريخية الكائن وخبراته المبكرة (نظرية فرويد). فالكائن في رأي جانيه قد تشكل وصيغت وظائفه السلوكية الراهنة بفعل خبرات الأجيال السالفة المتراكمة.

6 ـ المفهوم التكاملي للسلوك: معنى السلوك ومفهوم خفض التوتر:

يتخذ اليوم تعريف السلوك منحى يقوم على ادراك معنى السلوك ودلالته. فيتحدد علم النفس في الاتجاهات الحالية بأنه دراسة السلوك باعتبار ان الكائن منذ ولادته الى مماته في حالة سلوك لأنه في صدام دائم ومستمر مع مثيرات العالم التي تؤثر في نشاطه. فكل كائن حي يسعى الى المحافظة على توازنه الذاتي، وكل انهيار في هذا التوازن يؤدي الى أفعال وحركات غايتها استعادة التوازن المفقود. وبمعنى آخر: فكل مثير داخلي او خارجي يخلق توتراً عند الكائن، فهذا التوتر الذي يولد انهياراً في توازنه يدفعه الى التحرك. فاذا تمكّن هذا التحرك من خفض التوتر يستعيد الكائن توازنه.

« السلوك هو مجموع العمليات الفيزيولوجية والحركية والعقلية التي يستجيب بها الكائن على مثيرات البيئة التي يوجد فيها بغاية تحقيق امكانية وتفريغ التوتر الذي يكوّن من جهة مصدراً في انهيار التوازن في نظامه ومن ناحية أخرى دافعاً لتحريكه واستجابته ». (Lagache, La psychanalyse: coll. que sais-je).

فهذا التحديد للسلوك يبيّن عن عدة عوامل أساسية:

ـ السلوك هو في جوهره سلوك كلي يتكون من مجموعة عمليات تؤلف كلا موحداً، فلا يمكن فصل الاستجابات الفيزيولوجية والحركية والعقلية عن بعضها البعض كأجزاء متمايزة بل ينظر اليها من حيث خاصيتها كأجزاء في هذا الكيان الكلي. فالسلوك هو « كل » منظم له قوانينه الخاصة.

ـ ويقصد بالعمليات الفيزيولوجية الاستجابات العضوية او الاستجابات الداخلية، والعمليات الحركية هي الاستجابات الخارجية التي تظهر من خلال أفعال الكائن وردود فعله على المحيط. أما العمليات العقلية فيقصد بها عمليات التذكر والإدراك وتداعي الافكار والمعتقدات وتعديلاتها.

ـ الكائن في صراع مستمر مع المحيط يهدف الى الاحتفاظ بتوازنه، فإذا حدث ما يخل في هذا التوازن فانه يقوم بالأفعال الضرورية لاستعادة هذا التوازن. فكل سلوك في هذا المعنى هو سلوك هادف اي يرمي الى غاية هي استعادة الحالة السابقة من التوازن الذي انهار نتيجة الاستثارة.

ـ أما معنى تحقيق الامكانيات فيقصد منها ان السلوك ليست غايته فقط تفريغ التوتر والرجوع الى حالة سابقة من التوازن بل يهدف الى غاية ابعد، غاية خلاقة. ان الحاجات البيولوجية والاجتماعية والنفسية تتشابك وتتداخل بغية تكامل الكائن لأن تحقيق كل رغبة او حاجة يجعل من الكائن شخصاً جديداً، فتسهم في تحقيق الذات.

ـ ان تعريف السلوك حسب هذا المفهوم الكلي هو تعريف يتناول الشخصية الكلية في مؤتلفاتها الدافعية والغرضية. فمن هنا النظر الى السلوك كوحدة متكاملة تحتوي على فترات تبتدىء أولاً بالدافعية ثم بالتفتيش عن وسيلة لاشباع هذا الدافع وأخيراً تحقيق الهدف من السلوك.

1 ـ الدافعية: تكوّن المرحلة الأولى في السلوك، فهي المحرك أو « الدافع » الذي يدفع الى السلوك. فيمكن اعتبارها الفترة الزمنية الأولى في السلوك: فالكائن لا يسلك الا اذا كان مدفوعاً الى السلوك. ولكن هذا التحديد للدافعية لا يتوضح الا من خلال هذه الملاحظات:

السلوك يؤدي إلى تغيرات داخلية وخارجية:

ـ داخلية: بمعنى ان تحقيق الهدف من السلوك يؤدي الى تغيّر في الكائن. وهذا التغيُّر يصبح هو بدوره دافعاً جديداً لسلوك الكائن. فاذا كان الكائن مدفوعاً دائماً بنفس نتائج سلوكه فلا يمكن عندئذ اعتبار الدافعية مرحلة أولية في السلوك لأن إلحاحية الدافع تظل حتى تحقيق الهدف. فالدافعية تعايش السلوك زمنياً وخلال تجربة الفرد المعاشة فانها لا تزول بل تعدل تدريجياً في ضوء هذهالتجربة او تترك مكانها لدافعية أخرى جديدة.

والتغيرات الداخلية تكون فيزيولوجية او حركية او عقلية.

ـ خارجية: بمعنى ان السلوك يغير في المحيط، وهذا التغير ينعكس من جديد على الكائن.

ان هذه التغيرات الداخلية والخارجية ترتبط بنوعين من المفاهيم: مفهوم التوتر ومفهوم التفكك. وهذان المفهومان يكوّنان أساس التغير الذي يحدث في الكائن لأن الوعي بالدافعية لا يتم الا عن انهيار التوازن بين الكائن والمحيط. وهذا الانهيار يولد حالة من التوتر والتفكك.

ب ـ المرحلة الثانية في السلوك: صياغة السلوك:

عندما يلح الدافع لا بد للكائن من ان يسلك. والشروع في السلوك هو دائماً أشكالي لا يخلو من صعوبات. فكيف يستجيب الكائن على المشكلة التي يطرحها الوسط المحيط عليه؟

ـ نوعان من السلوك المثالي:

1 ـ سلوك الاستيعاب Assimilation الكائن أمام الموقف ـ المشكلة يستخدم الاواليات التي بحوزته (حسب بياجه: الصميمات Schèmes التي يملكها). فيستوعب الكائن الموقف

في ذاته. في هذا النوع من السلوك يتعدل المحيط ويتغير حتى يصبح متوافقاً مع إمكانيات الفرد. فالتغير الذي يحصل هنا هو تغير خارجي.

2 ـ سلوك التوافق Accomodation : لا يملك هنا الكائن الصميمات المتوافقة مع الموقف فيلجأ إلى تغيير وتعديل أولياته ليجعلها مطابقة ومتوافقة مع الموقف الجديد. فالتغيرات التي تحصل في هذا السلوك هي تغيرات داخلية.

ـ في الواقع كل سلوك هو مزيج من الاستيعاب والتوافق.

ـ فمن انواع سلوك الاستيعاب :

1 ـ الاستجابات الشرطية.

2 ـ سلوك الغريزة.

3 ـ سلوك العادة.

ـ ومن أنواع سلوك التوافق :

1 ـ سلوك المحاولة والخطأ.

2 ـ السلوك الذكي.

جـ ـ المرحلة النهائية في السلوك: ثلاثة مواضيع أساسية تطرح هنا :

1 ـ موضوع السلوك : كل سلوك بحاجة إلى موضوع. ينتج عن الموضوع نوعان من النتائج :

ـ نتائج خارجية : يكون موضوعها الأشخاص والمواقف المادية.

ـ نتائج داخلية : عندما يكون تأثير السلوك على الكائن نفسه مثل التغيرات النفسية والاستجابات الحشوية والتصرفات الرمزية والعقلية.

2 ـ هدف السلوك : كل سلوك يهدف إلى شكلين من الأهداف :

ـ أهداف عامة : التأثير على فعل الكائن : تحريكه او تفككه او رفع نسبة توتره.

ـ أهداف خاصة : خفض الدافعية أو خفض التوتر وخلق التكامل.

3 ـ نتائج السلوك الثانوية :

الى جانب النتائج الأولية للسلوك التي تؤدي الى خفض التوتر والتغيرات الداخلية التي تصبح بدورها دوافع جديدة تحرك الكائن، هناك نتائج ثانوية. إذ إن تكوين شخصية الفرد وتكاملها وما يصيبها من تغيرات دائمة عن طريق اكتساب العادات (التعلم) هي من نتائج السلوك : فيتعلم الكائن انماطاً معينة من السلوك تهدف اما الى ارضاء حاجاته ورغباته واما الى حمله على تجنب ما هو ضار ومؤلم.

مصادر ومراجع

- Fraisse, P., L'évolution de la notion du comportement, Bulletin du psychologie.
- Fraisse et Piaget, Traité de psychologie expérimentale, T. I, Histoire, T. III, Psychologie du comportement.
- Janet, P., De l'Angoisse à l'extase, P.U.F.
- Lagache, D., La psychanalyse, Que-sais-je ?
- Loreny, Evolution et modification du comportement, Payot.
- Naville, P., Le Comportement, coll. Idées.
- Piéron, H. Dictionnaire de psychologie.

عبد اللطيف معاليقي

سُؤَال

Question
Question
Frage

ـ 1 ـ

كان «السؤال» وما يزال الطريق الى الحكمة والفهم والمعرفة، منذ أقدم العصور وحتى يومنا هذا. واذا كان عصرنا اليوم يتميز بشيء فلربما بكثرة الأسئلة وتنوع ميادينها. لقد رفض سقراط من جهته تلقين المعرفة. وفي الحوار الأفلاطوني «مينو» رفض سقراط، على وجه التحديد، تلقين الفضيلة. لكنه كان يؤمن بقوة «السؤال» على تفجير مكامن المعرفة في الذات البشرية. فها هو يؤكد لنا هذا الأمر فيما يستجوب عبداً فتياً لا يجيد من اليونانية غير التكلم بها، إذ إنه ولد وتربى في أثينا. سقراط يسأل الغلام عن أشياء ما كانت لتخطر له ببال. وهو يرسم له على الأرض شكلاً هندسياً (مربعاً) ويحاول استدرار الأجوبة الصحيحة من ذكائه الفطري الفني حول قوانين الهندسة القبْلية. والصبي يجيب. وهو يجيب على أسئلة سقراط بنعم ولا، وبأكثر من ذلك أحياناً، فينضح من أجوبته الصحيحة ان الصبي قد أصبح ملماً بمائية المربع إلماماً وافياً.

ثم يلتفت سقراط الى «مينو» الذي كان راقب عملية «الاستجواب» هذه من أولها، ويبدأ باستجواب جديد له حول حادثة الغلام الأمي. وكأن سقراط لا يحاول تلقين «مينو» نظرية المعرفة التي آمن هو بها، بل استجوابه بشأنها حتى يصل «مينو» ذاته ومن تلقاء ذاته، كالعبد الصغير من

قبله، الى الاقتناعات التي ترسخت في ذهنه الفلسفي - بالطبع من خلال السؤال والجواب. ثم يلتفت سقراط ثانية الى « مينو » ليسأله من جديد: ماذا تعتقد يا مينو. هل أجاب الصبي على أسئلتي بأجوبة لم تكن أجوبته الخاصة؟ هل أجاب بما ليس من عنده؟ فيجيب « مينو »: لا، كلها كانت أجوبة من عنده. ويتابع سقراط: لكنه لم يكن يعرفها من قبل، كما اتفقنا على ذلك جميعاً قبل بضع دقائق. « مينو » يوافق بالقول: صحيح. فيقول سقراط: إذن فهذه الآراء كانت موجودة عنده على نحو ما. « مينو » يوافق ثانية: صحيح. اذ ذاك يستنتج سقراط بالقول: إذن فالإنسان الذي لا يعرف يمتلك في ذاته آراء صادقة حول موضوع معين، وذلك بدون أن تكون له معرفة بذلك. « مينو » يقول أخيراً: يظهر ان الأمر كذلك...

هنا نرى بوضوح ان « مينو » لم ينج مما حصل للعبد الأمي الصغير. فهو أيضاً قد اقتنع وتوصل الى الإقتناعات التي كانت له والتي كانت « موجودة » عنده، وذلك من خلال الاستجواب السقراطي له، من خلال عملية السؤال والجواب على نحو تسلسلي يستدعي المعارف اذ يربط بينها على نحو منطقي.

- 2 -

لكن « السؤال » الذي بقي المدخل الرئيس الى الحكمة والفلسفة لم يحظ، في مر العصور، بالقسط الوافر من التساؤل والتفلسف حول ماهيته الخاصة. حتى أفلاطون جاءت عنايته بالسؤال من خلال الممارسة ومن باب الحوار الذي أجاده هذا الفيلسوف خير اجادة.

لكننا نرى عند أرسطو بعض ما يعوض عن ذلك. فلربما كان هو أول من جعل من « السؤال » قضية فلسفية في كتاباته المنطقية. ففي « كتاب المسائل » Topica يقول أرسطو: إن البرهان يبدأ بالقضايا فيما مواضيع التفكير Subjects تدعى « مسائل ». ثم يفرق أرسطو بين القضية والمسألة Propositions & Problems، فيقول إن الفرق بينهما هو فرق تحول في العبارة. فإذا وضعت العبارة على هذا النحو: (« الحيوان الذي يمشي على قدمين » هو تعريف الانسان، أليس كذلك؟) أو: (« الحيوان » هو جنس Genus الانسان، أليس كذلك؟)، تكون النتيجة قضية، لكن إذا وضعت العبارة على هذا النحو: (هل « حيوان يمشي على قدمين » تعريف للإنسان أم لا؟) أو: (هل « حيوان » جنس الانسان أم لا)؟ تكون النتيجة مسألة. ثم يستنتج أرسطو انه من الطبيعي أن تكون القضايا والمسائل متساوية في العدد، « لأنه باستطاعتك أن تجعل من كل قضية مسألة اذا كانت تقوم بتحويل العبارة ».

وفي مكان آخر يقول أرسطو إن المسألة الجديرة بالانتباه هي المسألة الجدلية Dialectical Problem. ثم يبرز الترابط بين القضية والسؤال إذ يقول: إن القضية الجدلية تكمن في السؤال عن شيء يأخذ به كل الناس، أو أكثر الناس، أو الفلاسفة، على أن لا يكون هذا الشيء متعارضاً مع الرأي العام. وعندما يعود أرسطو الى المسألة الجدلية يعرّفها بكونها موضوع بحث من شأنه المساهمة في الخيار والترك أو في الصدق والمعرفة، وذلك اما بمفردها أو بصفتها مساندة في حل بعض المسائل الأخرى المماثلة. هذا واما أن تتناول المسألة موضوعاً لا رأي فيه للناس عامة بأي اتجاه، أو أن لهم رأياً فيه يخالف رأي الفلاسفة، أو أن يبني الفلاسفة خلافاً عليه.

وبعد ذلك بقليل يعرف أرسطو الدعوى Thesis ويفرّق بينها وبين المسألة. فالدعوى هي، في تعريفه، افتراض لفيلسوف بارز يتعارض مع الرأي العام، مثلاً كأن يقول أنتيثنيس Antisthenes. إن التناقض غير ممكن، أو أو يقول هرقليطس إن كل الأشياء في تحول دائم والخ... ثم يقول أرسطو إن الدعوى، كل دعوى، هي مسألة أيضاً، مع أن المسألة ليست دائماً دعوى، وذلك بقدر ما لا يكون لنا دائماً رأي في بعض المسائل بأي اتجاه. فالناس اما أن لا توافق على دعوى فيلسوف معين، أو أن يقوم خلاف بشأنها بين أهل احدى الطبقات، وذلك لكون الدعوى تتعارض مع الرأي العام. ويتابع أرسطو فيشير الى أن الأمر قد درج الآن على اعتبار كل المسائل دعاوى. ثم ينهي حديثه بالقول: ليس المطلوب فحص كل مسألة وكل دعوى. وحدها المسألة التي تربك من يحتاج الى البرهان ما ينبغي أن يخضع للفحص، لا تلك التي تربك من يطلب العقاب أو الادراك.

- 3 -

لعل هذا أهم ما قاله أرسطو بشأن طبيعة السؤال والمسألة. وبالرغم من هذه البدايات، التي انحصرت طبعاً في اطارات التساؤلات السقراطية - الأفلاطونية والعموميات الأرسطوطالية، ظل المنطق السلفي منطق القضية، فلم يجد « السؤال » باباً فيه مع انه كان قد وجد باباً إليه. لذلك بقي « السؤال » والسؤال عن « السؤال » عند حدود التساؤلات العامة والتصاريح العمومية الى ان حل القرن التاسع عشر بنهضته

المنطقية التي كان من شأنها تعدي الحدود التي رسمها أرسطو للمنطق والتي قال عنها كانط في القرن الثامن عشر انها نهائية.

ففي المنطق الفنومنولوجي الأوروبي: بفندر Pfänder ، انغاردن Ingarden ، لوڤ Löw ، كما في المنطق التحليلي الانكلوسكسوني: برايز Prior ، بلناب Belnap ، كوبنسكي Kubinski ، اكڤيست Agvist ، نرى انطلاقة جديدة لمنطق «السؤال».

هؤلاء جميعاً أقروا للسؤال بقوام ذاتي بخلاف الذي للقضية ولا ينحصر، بالتالي، في «التحول» الذي قرأناه عند أرسطو بالنسبة للعبارة. إذّاك حاول هؤلاء الفلاسفة الحديثون، من جديد، اخضاع علاقة القضية بالسؤال الى الفحص التأملي. كما حاولوا من جهة أخرى فحص القضايا التي يتضمنها السؤال بوصفه سؤالاً والتي تبقى كامنة فيه على نحو افتراضي. بذلك برز الى الوجود منطق جديد تحت عنوان جديد: منطق السؤال أو Erotetic Logic ، وذلك نسبة الى اللفظة اليونانية للسؤال.

أما في الفلسفة الوجودية Existenzial Philosophie فيحاول هيدغر تجذير طرح السؤال حول «السؤال» فيذهب الى تأويله على انه سؤال عن الكينونة Seinsfrage أو سؤال عن معنى الكينونة «Nach dem «Sinn von Sein يعود الى ماهية الوجود الانساني. وانطلاقاً من هذه الحوافز الجديدة يحاول رومباخ Rombach مثلاً دراسة الأشكال الماهوية المختلفة للسؤال وذلك من خلال منهج فنومنولوجي على صعيد تطبيقي موسع. أما هانز جورج غادمر فيحاول ابراز الأهمية الهرمسية (التأويلية Hermeneutioche) للسؤال وذلك انطلاقاً من كون القضية لا تفهم على حقيقتها الا انطلاقاً من السؤال الذي تؤلف هي جواباً عليه.

ـ 4 ـ

لنتأمل الآن قليلاً في ماهية السؤال:

يحدد ديكارت، على هذا الصعيد، ثلاثة شروط لأهلية «السؤال» كتمهيد للمعرفة. أولاً ينبغي أن يكون في كل سؤال شيء غير معروف. وثانياً أن يكون هذا المجهول معروفاً على نحو معين أو الى حد معين. وثالثاً ان هذا المجهول لا يمكنه أن يصبح معروفاً الا بواسطة ما هو معروف.

اذن فإننا نرى ان كل من يسأل يعرف ويجهل بآن. لو لم يعرف شيئاً على الاطلاق لما استطاع السؤال. ولو عرف كل شيء لما احتاجه. ان السؤال ينطلق من المعرفة ويعود اليها. ينبع من معينها ويعود ليصب في محيطها. من هنا ان أهمية السؤال وقيمته المعرفية تتعين بمقدار المعرفة التي يفترضها هذا السؤال من جهة وبالمعرفة التي يحاول هذا السؤال استقصاءها من جهة أخرى. وليس السؤال ما يسأل: بل الانسان. فهو الذي يعرف ويجهل، وهو الذي، بالتالي، يسأل.

ان سؤالنا عن «السؤال» ينبسط في هذا البحث على صعد أربعة:

1 ـ الصعيد الذاتي.
2 ـ الصعيد البينذاتي.
3 ـ الصعيد الموضوعي.
4 ـ الصعيد الزمني.

همّنا بذلك ابراز علاقة السؤال بالذات السائلة، وبالذات من حيث علاقتها بالآخر، وبالزمن. من خلال هذه الصعد تبرز لنا، كما نأمل، بعض النواحي الماهوية للسؤال.

1 ـ الصعيد الذاتي:

لقد أبرزنا بعضاً من أبعاد هذا الصعيد في ما ذكرناه عن شروط ديكارت. فالسائل يتميز من حيث هو عارف: بوعي حدود معرفته، ومن حيث هو جاهل: برفض هذه الحدود، ومن حيث هو سائل: بارادة العبور وتخطي الحدود. بذلك يبرز لنا طابع رئيس يميز السائل بوصفه سائلاً: نعني المفارقة والتعالي Transcendence . فالتساؤل، كما يمكننا الآن القول، هو ضرب من التعالي والمفارقة. وليس هو تعالياً فوق الجهل فقط ولا هو مفارقة لحدود المجهول وحسب، بل هو، وبمعنى سام جداً، تعال فوق المعروف ذاته ومفارقة لحدود المعرفة ذاتها... وباتجاه ما هو أكمل. من هنا أيضاً ارتباط ظاهرة السؤال بامكانية الحرية لدى السائل و«المسؤول». ان امكانية السؤال طابع انساني ماهوي. كما ان ممارسته خير مؤشر الى هذه الحرية كالمميز الأساسي للسائل والمجيب. ذلك ان الحرية، في أساسها، طابع مفارقة وتعال فوق الحدود.

لكن ليس على السؤال ان يبقى مرتبطاً بالسائل. من شأنه، بالمقابل، الانفلات من كل علاقة ذاتية ليلامس أطراف الشمول والتجريد. بذلك يصبح السؤال مسألة يود لها هانز جورج غادمر أن تعود فتصبح سؤالاً، أي أن تعود الى ارتباطها الوجودي بالسائل. ان «تمسؤل» السؤال أي انفلاته

من السائل وصيرورته مسألة مجردة، تعود الأسئلة لتندرج تحتها هو مصيره المحتوم في العلوم المنهجية، حيث تتجرد المسألة عن سؤالها الأصلي وتساؤلات طارحها. كما ان منهجية العلم تتعين بكيفية طرح السؤال على الموضوع وبكيفية السعي للحصول على الجواب. وفي معرض حديثه عن هذا الموضوع يقول كوراث Coreth ان العلم يطرح السؤال بصفة المسألة المجردة. وهو لا يبتعد بالمسألة وحلها الى الشمول الكلي، بل يبقى، بوصفه علماً خاصاً، مقيداً بحدود المسألة كما يجري طرحها ضمن نطاقه الخاص. ان سوء الفهم، يقول كوراث، يحصل على أشده عندما لا تحترم الحدود الفاصلة بين مختلف العلوم ولا، بالتالي، بين مختلف أنواع الأسئلة. وعندما يحصل أمر كهذا يتحتم، في رأي غادمر، الرجوع الى السؤال كشرط ضروري لاعادة الاتفاق بين المتنازعين. أي انه يصبح من المتوجب علينا أن نسأل عن « السؤال ».

2 ـ الصعيد البينذاتي:

ان « البينذاتية » تعبير يعني، بوجه عام، العلاقات بين الذوات المختلفة. وعندما نسأل عن الصعيد البينذاتي للسؤال فإننا نقصد علاقة السائل، بوصفه سائلاً، بباقي الذوات، وذلك من حيث كون هذه العلاقة تتسم، على نحو رئيس، بالضرورة.

على هذا الصعيد البينذاتي يعني السؤال ثلاثة اعترافات. أولاً: انه يعني الاعتراف بالآخر: الاعتراف بوجوده وضرورته له كسائل. ثانياً: انه يعني الاعتراف بغيرية موقف الآخر: الاعتراف بأن للآخر موقفاً غير موقفه هو، موقفاً يطل منه الآخر على غير ما يطل منه السائل من موقع وقفته الخاص، الاعتراف بمنظور خاص للآخر غير منظور السائل. ثالثاً: انه يعني الاعتراف بعلوية حدود الآخر: الاعتراف بأن حدود رؤية الآخر، حدود منظوره، حدود معرفته أعلى من حدود رؤية السائل ومنظوره ومعرفته الخاصة. فإذا كان سؤال السائل مؤشراً لتعاليه وللطابع التفوقي الذي يتميز به كسائل فإن جواب الآخر دليل على تعال آخر يتميز به كمجيب.

ان تعالي السائل هو من علو المجيب كما ان مفارقة السؤال هي من تفوق الجواب.

ثم ان السؤال ينقسم على الصعيد البينذاتي الى ثلاثة أنواع. أولاً: هناك « السؤال » بمعناه البسيط. هنا يتميز السؤال بالعفوية والبعد: عفوية الدافع والتفكير، والبعد الواعي عن الآخر ولغيريته. وقد يتسم أحياناً بطابع عبوري لا اكتراثي، أي ان هذا البعد قد يتخذ شكل التباعد. ثانياً: هناك « الاستفهام ». هذه درجة أعلى من التعقيد. هنا السؤال مفتاح للجواب، كما يقولون. ان الاستفهام هو طلب الفهم. وعندما لا يكفي الفهم الذاتي، يصبح الاستفهام طلب الفهم من الغير. هنا يتميز السؤال، بوصفه استفهاماً، بالتأملية والمداناة: تأملية الدافع والتفكير، ومداناة الآخر والتقرب من غيريته. هنا يلتمس السائل جواباً من الآخر. هنا يبدي ما لديه من اللطف والتواضع ومعرفة الحدود الذاتية. هنا، في الاستفهام، لا يعرف السائل ذاته وحسب، بل يعرب عنها للآخر، لا يعرف حدود معرفته فقط، بل يكشف عنها للآخر. من هنا أيضاً، في هذه « البينذاتية »، احساس السائل بـ « البين » ككون شاسع أحياناً يفصله عن الآخر، كمسافة محفوفة بمختلف الأحاسيس « البينذاتية » ـ مسافة عبورها ضروري بقدر ما هو صعب. من هنا التشوق والخجل. من هنا أيضاً التهكم والنزعة الى الاحراج عند البعض، وذلك انطلاقاً من الشعار: « وأنت أيضاً لا تفهم، أنت أيضاً في موقع السائل ». ثالثاً: هناك « الاستجواب ». واذا كان السؤال مفتاح الجواب في « الاستفهام » فإنه « خلع » للقفل في « الاستجواب »، وأحياناً انه تحطيم لجميع الأبواب الممكنة. هنا نجد أعلى درجة من التأزم والتعقيد البينذاتي في علاقة السائل بالمجيب: ان التأزم يحصل لتمنّع المجيب عن الجواب. أما التعقيد فلأن علاقة السائل بالمجيب تخضع لناموسية سلطوية معينة تخرج بها عن اثنينية العلاقة لتدخلها في اطار مجتمعي خاص يقوم على الشرعية أحياناً وعلى العنف والارهاب أحياناً أخرى. واذا كان « الاستفهام » يتميز بالتأملية والمداناة فإن « الاستجواب » يقوم على التخطيط والهجوم. ولا تسل عن الهوة البينذاتية التي تفصل بين السائل والمجيب في « الاستجواب ». واذا كانت « البينذاتية » بين السائل والمجيب في « الاستفهام » مسافة، فإنها في « الإستجواب » هوّة. وإذا كانت المسافة بين السائل والمجيب في « الإستفهام » نوعاً من « التباين » بين الذوات فإن الهوة بينهما « في « الإستجواب » تمسي ضرباً من التضاد بين الذوات والعداء ـ بما يلحق بذلك من مشاعر وأحاسيس ضد ـ ذاتية.

3 ـ الصعيد الموضوعي:

يتناول هذا الصعيد ماهية السؤال من حيث أفقها الداخلي. هنا يكون السؤال: كيف نطل على البنية المنطقة للسؤال.

بذلك تصبح سؤالية السؤال موضوع التأمل. هذا الصعيد تؤمّه نقاط عدة أهمها:

1 ـ صياغة السؤال: هنا نلاحظ ان السؤال يصاغ في اللغة العربية من جملة خبرية أو إنشائية باضافة أداة استفهام الى أولها. ذلك بوجه عام وليس شرطاً ضرورياً، اذ يمكن الاستغناء أيضاً عن كل اضافة بحيث لا يستفهم من خلال «الأداة»، بل من خلال السائل ذاته، أي بواسطة التنويع في «تنغيم» Intonation الجملة أو في طبقات الصوت في أثناء اداء الجملة مما من شأنه افادة السؤال والاستفهام. ولا شك ان «الاستجواب» قد يتخذ تنغيمه أبعاداً صوتية أخرى.

أما في بعض اللغات الأجنبية (لغات هندو ـ أوروبية) فيصاغ السؤال عادة من خلال ما تمكن تسميته «قلب» الجملة أو عكسها فيأتي الفعل أو الفعل المساعد في أول الجملة. فيما عدا ذلك تبقى بنية التساؤل والسؤال (باستثناء غياب أداة الاستفهام في هذه اللغات) تعرب عن ذاتها على نحو تشترك فيه اللغة العربية: أي انه يمكننا فيها أيضاً الاستفهام من خلال الجملة والسائل معاً، أي من خلال عكس الجملة وبدونه.

كأن السؤال، بقلبه الجملة على هذا النحو، يبغي تقليبها لرؤية وجهها الآخر. كأن في ذلك محاولة لفتح بابها المغلق. وبذلك يصبح السؤال بالحق مفتاح الجواب.

2 ـ علاقة السؤال بالجواب: قد يخيل للبعض ان العلاقة بين السؤال والجواب هي علاقة تضايف. لكن اذا كان بالفعل لكل جواب سؤال فإنه لا يمكن القول ان لكل سؤال جواباً.... إلا اذا اعتبرنا الجملة الخبرية «لا أعرف» جواباً للسؤال الذي لا نملك جواباً له(!)

لكن اذا انطلقنا من سؤال له جواب نعرفه يصبح بامكاننا السؤال: أيهما أسبق منطقياً، السؤال أم الجواب؟ يمكن قول الكثير مع كلتي الوجهتين وضدهما. ونحن لن نستطيع أن نحسم الأمر هنا على نحو نهائي. ولربما كان من دواعي السلامة الفلسفية الطلب الى المتنازعين أن يحددوا مطاليبهم أولاً. فإن كان الحديث عن الفلسفة بصفتها النسقية الشاملة يكون الأجدر بنا الإقرار بأن للجواب أسبقية منطقية على السؤال، إذ إن الفلسفة بهذا المعنى النسقي تبدأ بالجواب، وذلك بقدر ما ان البداية في الفلسفة تكمن في حكم أو في قضية. أما اذا كان الكلام عن التفلسف بوصفه نشاطاً فكرياً من شأنه ايصال الفيلسوف الى «نقطة البداية» في بناء النسق الفلسفي فلعل الأسبقية المنطقية، والحال هذه، تمسي من نصيب السؤال، إذ إن التفلسف يبدأ بالتعجب والسؤال.

3 ـ علاقة السؤال بالفلسفة: وما دمنا في معرض الكلام عن علاقة السؤال بالفلسفة فالأجدر بنا أن نشير هنا الى ان هذه العلاقة، كما رأينا أعلاه، حميمة للغاية حتى ان بعض الفلاسفة (هيدغر) اعتبر السؤال نقطة البداية الحقة في الفلسفة. والسؤال الفلسفي كان دائماً يتميز عن باقي أنواع الأسئلة واختصاصها بكونه أعم وأشمل، شأنه بذلك شأن الفلسفة ذاتها واختلافها عن باقي الفروع العلمية الخاصة. ان اليونان القدامى سألوا عن الأصل الواحد لكل شيء وعن الأساس الواحد لكل الموجودات. ومع ان الجواب لم يأت، في أغلب الأحيان، على المستوى المطلوب فلسفياً وميتافيزيقياً فإن السؤال اليوناني القديم أعلاه كان فلسفياً وميتافيزيقياً من أوله. وهكذا يمكننا القول: إذا كان تفلسف القبلسقراطيين فلسفة فلا بد من الإقرار بأن السؤال الفلسفي كان ذا أسبقية منطقية وزمنية لديهم على الجواب الفلسفي. إن سؤالهم الفلسفي لم يجد بين أيديهم جواباً من طينته الايدالية.

ومهما كانت بداية الفلسفة فإنها جواب على سؤال ممكن. لذلك نقول إن أسبقية الجواب على السؤال من وجهة نظر معينة تقابلها أسبقية التفلسف على الفلسفة وأسبقية السؤال، بالتالي، على الجواب من وجهة نظر أخرى.

4 ـ علاقة السؤال بالطلب: ان علاقة السؤال بالطلب وعلاقة الجواب بالعرض علاقة تصورية صميمة. فالسؤال يندرج تحت تصور الطلب والجواب يندرج في عداد تصور العرض. أما البنية التصورية لعلاقة العرض بالطلب فيمكن التعرف الى هيكليتها الجدلية في الفصل الثالث من كتابنا «أضواء فلسفية على ساحة الحرب اللبنانية» وتحت عنوان «الآفاق الايديولوجية للحرب اللبنانية». فلا داعي للخوض في ثناياها في هذا المجال.

5 ـ علاقة السؤال بالحكم أو القضية: وهذه العلاقة أيضاً ليست تضايفية بالمعنى الصارم. وهذا ما يؤكده كوراث أيضاً في مقاله المشار اليه سابقاً في هذا البحث. بالطبع في كثير من الحالات يكون الجواب حكماً. كما ان الحكم هو جواب على سؤال ممكن. لكن كوراث يشير الى ان هناك أسئلة أخرى لها معاني مختلفة. فالسؤال الذي يأتي مثلاً بمعنى الأمر أو التحذير لا يتوقع حكماً كجواب عليه، بل فعلاً أو تصرفاً أو تصميماً، وذلك بالرغم من كون جواب من هذا النوع يتضمن حكماً بالرفض أو بالقبول (النفي أو الايجاب). ويتابع كوراث ليقول: حتى عندما يكون الجواب حكماً فإن العلاقة بين السؤال وهذا الحكم ليست تضايفية بالمعنى الصارم، اذ

من الممكن أن يكون لنفس السؤال الواحد أكثر من جواب واحد. من هنا أيضاً ان الفيلسوف « الوضعي المنطقي » كارناب لا يرى التضايف بين السؤال وجوابه، بل بين السؤال وصنف تام من الأجوبة الممكنة ينبغي أن يكون الجواب الصائب من عدادها.

6 ـ **السؤال والمعنوية:** من المعروف ان السؤال هو جملة انشائية. وهو بذلك يختلف عن الحكم، إذ إن من شأن الحكم أن يكون صادقاً أو كاذباً. وبالرغم من ذلك فهناك أسئلة « معنوية » وأخرى تخلو من « المعنى ». كل سؤال لا يقصد جواباً « ممكناً » هو سؤال خال من المعنى. هذا وان السؤال الذي ليس من شأنه « الوضع » Position يعود فيفترض أحكاماً من شأنها الصدق أو الكذب. فعندما أسأل مثلاً عن سرعة النور يفترض سؤالي هذا انني أفهم معنى كلمة « سرعة » وكلمة « نور » وإني أعرف ان للنور سرعة معينة. كل هذه الفرضيات تتم صياغتها في جمل خبرية أو في قضايا من شأنها الصدق أو الكذب.

لكن معنوية السؤال غير صدقه أو كذبه. فعندما أسأل عن لون الحب أو ثقل الايمان فإن ذلك لا يفترض فهمي لمعنى كلمتي « الحب » و« الايمان ». ولذلك فإن سؤالي يخلو من المعنى وطابع المعنوية. إذن فالسؤال الذي، من أوله، لا جواب ممكن بالنسبة له (وعلى نحو مبدئي) هو سؤال من ناحية الشكل اللغوي فقط وليس من ناحية البنية المنطقية للسؤال. إنه تساؤل ـ إذا جاز التعبير ـ يخلو من السؤال. ان السؤال يصبح ممكناً اذا توفرت (منطقياً) شروط الاجابة عليه. وهذا وجه آخر للقول إن على السؤال أن يقصد اعلان « معنويته » أولاً حتى يتم الوصول الى جواب عليه.

7 ـ **أنواع الأسئلة:** هناك أنواع كثيرة ومختلفة من الأسئلة: من أسئلة تتناول موضوعات الى أسئلة تتناول أشخاصاً. الأسئلة التي تتناول موضوعات هي من نوع: ما هذا؟ أما الأسئلة التي تتناول الأشخاص فبعضها يسأل: من هذا؟ وبعضها يستعلم عن مواقف وتصاميم كما هي الحال عندما أسألك: تثق بي؟ هل تحبني؟ وهذه الأسئلة تبتغي عادة توجيه المسلك وتقويم الأفعال. وهناك أسئلة تجريبية وأسئلة ميتافيزية. الأسئلة التجريبية تبتغي الاجابة عنها ضمن نطاق التجربة الحسية. أما الأسئلة الميتافيزية فتتعدى في توقعاتها الجوابية حدود التجربة الحسية وتقصد عالم موجودات خالصة لا وصول للحس اليها. وهناك، عند هيدغر مثلاً، أسئلة « انطية » Ontische Fragen وأخرى « انطولوجية » Ontologische Fragen. الأسئلة الأنطية تتناول الموجود من حيث اختصاصه الموضوعي بأحد العلوم والقطاعات الفكرية. أما الأسئلة الأنطولوجية فتتناول الكينونة Das Sein بوصفها الأساس الشامل لكل الموجودات العينية الممكنة.

وهكذا نرى ان اختلاف أنواع الأسئلة انما يعكس مقدرة الإنسان على طرح جميع الأسئلة بخصوص كل ما يلفت انتباهه في عالم الوجود والموجودات كما إنه مرآة تتجلى فيها قدرته على المفارقة والتعالي والحرية.... والمسؤولية.

4 ـ الصعيد الزمني:

ان الانسان، كما هو معلوم، كائن تاريخي زمني. يأتي من الماضي ويعيش في الحاضر ويتجه نحو المستقبل. انه يحيا في الزمن ويموت في الزمن ويقضي بين الولادة والموت فترة زمنية معينة. انه يشعر في الزمن ويحس في الزمن ويفكر في الزمن. انه يعي الزمن في الزمن. وهو يتصرف في الزمن ويقوم بكل أفعاله ضمن الإطار الزمني. ولئن كان السؤال فعلاً فهو أيضاً مباطن في الزمن. اذاك يترتب علينا أن نسأل عن زمنية السؤال المتضايف لكل فعل تساؤل.

ان زمنية السؤال ليست موضوعاً قائماً بذاته، بل تندرج تحت زمنية الشعور والحياة والتصرف. ومع اننا لن نخوض في بحث زمنية هذه الأبعاد الوجودية، إذ إن ذلك من شأنه أن يخرج بنا عن نطاق بحثنا، سوف نسأل عن زمنية السؤال بما هو كذلك وبما هو فعل شعوري.

ان السؤال فعل انساني ينطلق من الماضي ويتحرك في الحاضر ويتجه نحو المستقبل. وعلى صعيد التضايف الشعوري لهذه الأبعاد الزمنية نقول: إن السؤال يقوم على عمل كل من الذاكرة (الماضي) والإدراك (الحاضر) والمخيلة (المستقبل)، وذلك في وحدة متكاملة. فعندما يسأل المرء يفترض سؤاله، كما قلنا سابقاً، معرفة بعض الأشياء وجهل بعضها الآخر: ثم قصد التعالي فوق حدود المعروف والمجهول معاً. ان صلة هذه المعطيات بكل من الماضي والمستقبل تبدو واضحة، فنحن نصطحب معنا من الماضي معرفتنا وجهلنا (من خلال الذاكرة) ونتجه بهما الى المستقبل في تصور حي وتوقع الانتهاء الى تعال جديد ومعرفة أشمل. لكن ما لايجاري ذلك وضوحاً هو الطابع المسألي الذي يميِّز صلة الحاضر بهذه المعطيات. أليس من البديهي أن يتم التساؤل في الحاضر؟ وأين المسألة في ذلك؟

ان المسألة لا تكمن في صلة الحاضر بالسؤال، بل في نمط

هذه الصلة. فإن كانت الصلة بينهما ذات وجود بديهي فإن كيفية تقومها ليست بغنى عن الإيضاح والشرح.

وهنا لا يسعنا الا أن نستلهم ادموند هوسرل، أبا الفنومنولوجيا الحديثة، الذي كانت له نظرية خاصة في وعي الزمن. يقول هوسرل إن لا وجود للحاضر على صعيد الزمن الموضوعي المجرد عن كل تجربة. فهو على هذا الصعيد مجرد نقطة «وهمية» تفصل الماضي عن المستقبل. لكن الحال يختلف تماماً على الصعيد الشعوري الخالص وتجربة الزمن. فزمن التجربة ليس تراكماً للحظات متلاحقة، بل تيار جارف لمحتويات الوعي. فيه تتقوم الحياة الشعورية بمختلف أنحائها وأبعادها. وهو «حاضر» بالذات. أما هذا الحاضر فيتقوم كوحدة شعورية مناسبة في بعدين مختلفين: بعد «يعود» الى الماضي ويدعوه هوسرل Retention. ترجمته الحرفية: «الحفظ»، وبعد «يطل» على المستقبل ويدعوه هوسرل Protention. ترجمته المجازية: «إطلال» هذا وان «الحفظ» يعود الى الماضي دون أن يصبح من صلب ماضويته، كما إن «الإطلال» يطل على المستقبل دون أن يصبح من صلب مستقبليته.

هذان البعدان: الحفظ والإطلال، يؤلفان وحدة الحاضر الحي الجارية. فكأن الشعور في تجربة الحاضر - والتشبيه لنا - عينا سائق يقود سيارة منسابة: احداهما تنظر الى الأمام (الاطلال) والأخرى تنظر كما في مرآة خلفية (الحفظ)، وذلك في آن واحد وعلى نحو مباشر وعفوي.

بقي ان نقول ان حاضر «السؤال» يندرج تحت الحاضر العام بقوامه الهوسرلي. و«السؤال» لا يفقد حاجته الى عمل الذاكرة بسبب «الحفظ»، ولا يستغني عن عمل المخيلة بفعل «الاطلال». كل من هذين البعدين يبقى له عمله ومكانه في القوام الماهوي لزمنية «السؤال». لكن «السؤال» من حيث هو فعل معنوي يعبيء حاضراً ذا بعدين أساسيين: «الحفظ» و«الإطلال». ولنكتف هنا بهذا القليل حول زمنية الشعور و«السؤال».

- 5 -

وهكذا نأتي الى نهاية هذا البحث الموجز. ولئن عجزنا فيه عن اعطاء جواب واف للسؤال عن «السؤال» فإننا نأمل أن نكون من خلاله قد طرحنا أسئلة من شأنها تحريك السؤال عن «السؤال» ودفعه الى الأمام.

لكن كم من الناس يعيشون فعلاً في وعي «سؤاليتهم» و«مسؤوليتهم»؟!

بل كم منهم يعيش على هامش الكينونة السائلة والمسؤولة؟ فنادراً ما يطرح غنى الوجود والموجودات سؤالاً على هؤلاء يستوقف أنظارهم العشواء السارحة في فراغ العيش المادي والانهماك اليومي بمشاغل الديمومة. أليس المفكر Intellectual هو من يهوى صناعة السؤال وحرفة الاستفهام؟ ان هذا لفن قائم بذاته. ورب سؤال نجده أشد ذكاء من الجواب عليه. بل ان فن صنع السؤال شرط ضروري لإجادة باقي الفنون. وكما ان العمل الفني يفترض معرفة متبحرة في القوانين النظرية التي تحكم طبيعة موضوعه كذلك فن صناعة السؤال يستلزم الإحاطة بالكثير من الأجوبة. وبقدر ما يمتلك المرء من أجوبة، كذلك يكون «قدر» الأسئلة التي يطرحها. وبقدر ما يصنع المرء من أسئلة يكون عادة «قدر» أجوبته عليها، أو قدر أمله بذلك.

هلمّ إذن نسأل، ولنسأل أولاً عن «السؤال».

مصادر ومراجع

- أرسطو، كتاب المسائل.
- خوري، انطوان، أضواء فلسفية على ساحة الحرب اللبنانية، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- ديكارت، القواعد.

- Agvist, L., A New Approach to the Logical Theory of Interrogatives, Uppsala. 1965.
- Belnap, N. D., Jr., An Analysis of Questions, Preleminary Report, Santa Monica, California, 1963.
- Coreth, E., Frage, In, Handbuch d. Phil. Begriffe, München, 1973.
- Gadamer, H.G., Wahrelt & Methode, Tuebingen, 1965.
- Ingarden, R., «Essentiale Fragen», in Jahrb. Fuer Phil. & Phaen, Porschung, Bd 7, 1925.
- Kubinski, T., «Essay in the Logic of Question», in. Atti del XII Congress Internazionale di filosofia, Venezia, 1958.
- Loew, F., Logik der Frage, In, Archiv Fuer Gesamte Psychologie, Bd 66, 1928.
- Pfänder, A., Logik, In, Jahrb. Fuer Philosophie & Phae. nomenology, Forschung, Bd. 4, 1921.
- Prior, M.L.U.A.N., «Erotetic Logic», in Philosopical Review, Vol. 64, 1955.
- Rombah, H., «Veber Ursprung und Wesen der Frage», In, Symposion, Jahrbuch Fuer Phiolosophie, Bd. III, 1952.
- Meinong, A., Veber Annahmen, Leipzig, 1902.

انطوان خوري

سِياسَة

Politique
Politics
Politik

ـ 1 ـ

ليست « السياسة » مصطلحاً فلسفياً، بل مجال للنشاط الفلسفي. أو قل إن مجال السياسة قد وفَّر أفضل « شروط الامكان لانبجاس القول » الفلسفي. حتى يمكن الزعم ان الفلسفة كنسق نشأت في أثناء البحث عن الجمهورية المثلى، وان مختلف مباحثها جاءت بوصفها ما يجب أن تكون عليه « آراء أهل المدينة الفاضلة ». فالسياسي هو الهم المسيطر على معظم محاورات أفلاطون من « بروثاغوراس » حتى « الشرائع ». وتحتل السياسيات جزءاً مهماً من النسق الأرسطي. ويمكن في قراءة خاصة اعتبار « الميتافيزيقا » التبرير النظري للسياسيات. ويمكن لمثل هذه القراءة أن تعمل في آثار معظم كبار الفلاسفة، إذا ما توسعنا في مفهوم السياسة وما صدقها لتشمل قطاع « العمل » في مقابل « النظر ».

أكثر: هذا العصر المحتضر، عصرنا، يبدأ بهيغل فلسفياً. أي ببلوغ الفلسفة غايتها، انتهاءها بالمعنى الهيغلي. اقرأ: التصريح بمضمرها. ومضمرها السياسي. فعصرنا المحتضر هو عصر السياسة. وثقافته العامة تتلخص بمقالة: ان السياسة هي كل شيء. أو كل شيء هو السياسة في النهاية. فالسمة البارزة للعصر اعلان السياسة في القول، لذا يمكن القول ان الجميع معاصرون بمن فيهم سكان الأطراف والمتخلفون والسلفيون والمحدثون والمتدينون والمتفلسفون.

ولذا أيضاً يكثر القول في السياسة ويصعب في الوقت نفسه لأن مجال السياسة نفسه غير محدد.

فعبر السياسة يتم الكلام على السلطة بعامة، والسلطة السياسية بخاصة، وعلى أنظمة الحكم والفلسفة السياسية والأخلاق والاجتماع والحرية ومعيار الحقيقة. وتزخر الموسوعات بهذه الأبواب مجتمعة تحت « مصطلح » السياسة أو متفرقة.

ويختصم القوم في تعريف السياسة، ويصرف بعض أساتذة العرب المعاصرين جل علمهم السياسي في جمع تعريفات السياسة وتبويبها.

ولذا أراني مكتفياً بالكلام على العَقْل السياسي، أي على مجموعة المبادىء والمقالات التي تتحكم بالقول في لسياسة مهملاً كل ما له صلة بالفِعل السياسي أي بمباشرة الأحكام والسلطة وبناء الدولة أو هدمها.

ـ 2 ـ

يرى العَقْل السياسي ان الفِعل السياسي مهنة تتطلب اختصاصاً. حتى يمكن القول ان هذا العقل نشأ مع أفلاطون في نقده للديمقراطية الأثينية القائمة على مبدأ قدرة المواطنين جميعاً على ممارسة العمل السياسي بما فيه السلطة السياسية والادارية والقضائية. ومداخلة أفلاطون بسيطة: اذا كانت مهنة الاسكافي أو الحائك، أو الطبيب تتطلب اختصاصاً وتفرغاً فكم بالحري مهنة الحاكم والمدبِّر، وهي أشرف المهن وأخطرها. ولذا سوف تنصرف فلسفة أفلاطون الى قول ما يجب أن تكون عليه السياسة وما ينبغي أن يكون اختصاص الحاكم والمدبِّر. ولسوف يرث العقل السياسي هذه المهمة على طول تاريخه: وهي نقل الفعل السياسي من الاعتباط والعفوية إلى ملكوت العقل والعلم.

يكتب توماس هوبس: « يستند فن اقامة الدول وحفظها إلى قواعد محددة كما الحساب والهندسة [كما الجبر سيقول لينين]، ولا يستند إلى الممارسة وحدها كما اللعبة اليدوية... لكن هذه القواعد لا يمكن أن يكتشفها الفقراء الذين لا متسع من الوقت لديهم. أما أولئك الذين تيسر لهم مثل هذا المتسع فقد كان ينقصهم حتى الآن إما الفضول وإما المنهج... ».

ومتى توفر المنهج، أو توفرت النظرية (وتتوفر دائماً للمرة الأولى في التاريخ) أمكن للفعل السياسي (للممارسة) أن يستضيء بنور العلم السياسي ويسير بالمدينة الى خيرها وصلاحها.

لكن هذه النظرية برغم بروزها المتجدد للمرة الأولى، تحتفظ بمجموعة من التوجهات تشكل ما أسميته العقل السياسي عبر التاريخ.

وأرى الى العقل السياسي من حيث يقوم على فلسفة تاريخ ويستند إلى واقعية فلسفية (دوغمائية) ومن حيث يهدف إلى تدبير المدنية.

ـ 3 ـ

لا عقلَ سياسياً دون فلسفة تاريخ. يسميها العقل هذا علماً ضرورياً. الا انه علم من نوع خاص. يعتمد على مسلمات

بسيطة مستمدة من الحس المشترك إنما مرفوعة إلى المطلق:

ثمة تاريخ لأن ثمة تبدلاً وتغيراً. كل شيء يسير وينقلب، أو يدور أو يتمرحل. لكن لا بد لهذا التبدل من أن يتبدل على شيء ثابت، صامد يحمل التغير ويؤسس بالتالي العلم به. تتبدل عليه الأحوال ولا يتبدل هو. سنة الله في خلقه أو قانون التطور والانتقال.

فالتبدل لا يتم اعتباطاً ولا مجاناً. بل فيه يصير الثابت الى ما يجب أن يصير عليه. يسير الى غايته ومعناه.

وفلسفة التاريخ علم المعنى هذا والغاية. وهو علم عام بالضرورة لأنه يقتصر من التاريخ على معناه. فإن تسامح بالحدثيات والتقنيات فبكونها شواهد أو اشارات الى المعنى إياه. إذ ما الفائدة من رصد الحدث النافل والتلهي بالظاهرة العجراء، وما العبرة من النظر الى التاريخ ان لم يكن من أجل التدبر في المدينة. من أجل تحقيق المعنى. أي من أجل أن نعي هذا الحاصل في التاريخ ونستشف ضرورته اللاحقة ونستخلص منه العبرة والموعظة الحسنة ونلبي نداءه التاريخي فننخرط في العمل.

يكتب بوسويه: «يا صاحب السيادة ـ يقدم لكم هذا المختصر [في التاريخ] مشهداً رائعاً. فهو يعرض أمام ناظريكم، في ساعات قليلة جميع العصور السالفة...

ولما كان الدين والسياسة ما عليهما تدور الأمور البشرية جميعها، كانت رؤية ما يتصل بهذه الأمور وكان بالتالي اكتشاف نظامها الكلي وتسلسلها فهماً لكل ما هو عظيم بين البشر، وامساكاً بخيط جميع أمور العالم».

ولا يفعل العقل السياسي سوى أن يتيح لصاحب السيادة الامساك بهذا الخيط، أو التدليل على القانون الحتمي للثابت تحت المتغير لما سيحصل شئنا أم أبينا. تلك ضرورة منطق التاريخ حيث لا شيء يمر عبثاً إلا في الظاهر. وحيث تظهر علامات تحقق الضرورة والغاية والمعنى لمن يعرف أن يرى. والعقل السياسي هنا كي يعرف أن يرى، ويشير الى اقتراب المعنى.

وإذا أمكنه أن يرى الآن فلأن الضرورة ذاتها قد أتاحت هذه الرؤية الآن. لا قبل ولا بعد. فالعقل السياسي يظهر دائماً وأبداً عند الحاجة التاريخية اليه، أي في آخر الأزمنة وأردئها. قبيل انحسار الزمن الرديء وفي غاية ترديه. ولذا أمكنه التبشير بقرب انتهاء المهزلة التاريخية وعودة الأمور الى سياقها الطبيعي (أي الواجب أن يكون).

تاريخ المعنى يتحقق بتحقق المعنى وانتهاء التاريخ أي عودته إلى ما كان يجب أن يكون عليه. ويتحقق غداً لا ريب في ذلك. أو بعد غد، على أبعد تقدير. ولذا تعيش مدينة العقل السياسي قبل غد. وقتها معلق بغد.

فلا حاضر في الزمن السياسي (الا بقدر ما يُلغى الزمن ـ هيغل). أو قل: إن حاضره معلق بغد أو منسوخ بغد الذي سبق أن نُسخ بأمسه الأول.

ورغم ان الغد آت بالضرورة الا ان موعد قدومه متوقف على أدوات التاريخ أي البشر أنفسهم. على مدى استعدادهم لخوض غمار التاريخ.

فالتاريخ (في العقل السياسي) صراع وحرب طحون. كان ذلك دائماً. لأن الحرب ملح الأرض وقابلة التاريخ (هيغل وانجلز، ولكن وأيضاً هيراقليطس والملهمون والمخلص المرتقب).

ـ 4 ـ

تاريخ المعنى يقلب معادلة الزمن العادي كما تراه الفاهمة العامية عندما ترى ان النتيجة تلي السبب في التسلسل الزمني. فتتقدم النتيجة على السبب في زمن العقل السياسي. تصير النتيجة علامة ومؤشراً على قرب قدوم المعنى اللاحق ويتم ذلك ضرورة. تماماً كما يحصل في نبوءة العرّافة بالقدر الذي لا مفر منه. فيندفع صاحب البخت في تجنب سوء طالعه لكنه لا يفعل سوى أن ينفذ المقدّر وهو يهرب منه (ملك طيبا وابنه أوديب). أو كما مكر العقل في التاريخ عند هيغل حيث يدفعنا معنى التاريخ الى تحقيقه عبر مصالحنا الشخصية وعبر موتنا (نسخ وجودنا المتناهي: فرديتنا).

مع هذا الفارق دائماً: يحمل الينا علم التاريخ احتمال وعي الضرورة التي لا مفر منها وقبول تنفيذها بحرية واعية..

لذا لا نجد مفراً للعقل السياسي من الغائية (تيليولوجيا) أياً كان مذهبه الفلسفي وسواء كان فلسفياً أم دينياً. ولعل ذلك ما دفع لوي ألتوسير، في محاولته لإثبات جدَّة الماركسية وقطعها مع كل تيليولوجيا إلى تقرير ان التاريخ سيرورة لا غاية (غايات) لها ولا فاعل (فاعلين). لكن ذلك يبقى مجرد هرطقة في «النظرية الثورية» لأنه يدفع الى اليأس السياسي، واليأس باختصار. ولذا اضطر ألتوسير الى العدول عن «القطع الابيستمولوجي» في نقده الذاتي وفي محاولته الالتحاق بالممارسة. لكن اشكاله بقي دون حل لسبب بسيط: لا عقل سياسياً دون غائية.

وكما لا تخطىء العرّافة بالتنبؤ بالمستقبل لأن تنبؤها جزء

من المستقبل، كذلك لا يخطىء العقل السياسي في رصده للمعنى الآتي الذي لم يتحقق بعد أو في اضفاء المعنى على ما تحقق لأن رصده واضفاءه جزء من المعنى إياه الذي تمّ تحديده بوجوب كلي. يكفي أن نقف من وجهة نظر المعنى حتى ندرك المعنى.

فالقول السياسي لا يهفّت (پوپر). لا يمكن إصلاحه أو تخطئته لأن حقيقته قائمة في انطباقه على الأشياء القائمة حقيقتها فيه كما حقيقة الأقوال الأخرى، أو المغايرة. هو. المقياس فكيف يقاس من خارج.

لا يخطىء وان خالفه الواقع. لأن الواقع الذي يخالفه ليس سوى الظاهر. مثاله: «صدق الله وكذب بطن أخيك». ولا يعني ذلك أن القول السياسي يحرن أمام اثبات واحد بعينه فلا يبدل تشخيصه، بل يعني فقط أن تشخيصه المنسوخ يظل صحيحاً في الزمن الذي ظهر فيه. والحجة في ذلك ان واقع ذلك الزمان لم يكن ليطيق أكثر أو أقل مما قيل. وهو مع انتساخه في تفاصيله يظل صحيحاً في خطوطه العريضة أي يظل صائباً صواباً كلياً لأنه مجرد خطوط عريضة.

وليس في ذلك نقص ولا عيب. لأن القول السياسي قول على الأساسي. والأساسي هو الأساس والباقي تفصيل عليه. لا يعرف متى وأين وكم، لكنه يعرف الوجهة والكيف والمرحلة. وهي الأساس والباقي تفصيل.

وعلمه يقوم على الماهيات، على العلاقات بين الأشياء، ولا يطال الأشياء ذاتها الا بقدر ما تكون هي الماهيات. يعرف الأشياء من جهة اضافتها، أصلها وفصلها. ويعرفها، بخاصة، لجهة اضافتها الى الكل. لأن المعنى يقوم بالعلاقات. ولأن الوجود المفرد ليس سوى شاهد أو مثل (ولذا يقول سبينوزا: ان أعتى الطغاة لا يملك التحكم بما يجول في فكر الأفراد لأن السلطة تقوم على العلاقات. ولذا يرى هيغل أن ديالكتيك سبينوزا ناقص. وأترجم: ان عقل سبينوزا السياسي غير مكتمل، لأنه لم يدرك بعد أهمية التوحد بالكل، وأن علاقات الإضافة إلى الكل تستنفد المفرد.... ولذا أيضاً تلغي الوجود المسيّـه (الملتزمة) من الوجود كل ماهية لا تنوجد أي لا تدخل - في - الواقع. ولذا أيضاً لا تدرك البنيوية المفرد إلا بوصفه عنصراً في بنية).

ولأن ذلك كذلك، يطابق الفكر الواقع في القول السياسي. فما يصح في الفكر يصح في الواقع، والعكس صحيح. ولذا تقوم السياسة الصحيحة على العلم الصحيح.

يقول لينين: «نظرية ماركس كلية القدرة لأنها صحيحة»، ويمكن اضافة: تثبت صحتها باستمرار عبر قدرتها الكلية. أعني: «ما بيصح إلاّ الصحيح».

ولذا لا يخطىء القول السياسي. فهو صائب مرتين: مرة لأنه لا يخطىء ومرة لأنه يتكلم على الأساس وهو الذي يحدد الأساس ويدركه. وصائب مرة ثالثة لأن الواقع الذي يصوِّبه أو يخطئه هو ملكه من جهة، وهو لم يأتِ بعد من جهة أخرى.

وهو لا يخطىء أخيراً لأنه علم ما يجب أن يكون لو ان الأمور سارت كما يجب. ولأن الأمور لا تسير كما يجب، وجبت الحرب دائماً.

- 5 -

فالعقل السياسي محارب. لأن الحرب «قوّام على» السياسة. ومطلب السياسة يجعل العمل «قوّاماً على» النظر. لذا لا يسع النظر أن يظل في العام والكلي لأنهما مجردان. وتحتاج النظرية الى أن تتكيف مع مطلب العمل: «شجرة الحياة الخضراء أغنى بما لا يقاس من النظرية الرمادية» (غوته وهيغل ولينين). لذا لا يبلغ علم العقل السياسي الا بصيرورته إلى غايته: النظر في تدبير المدينة.

وعلة ذلك ان العام في العقل يجب أن يتحقق. سنتام هيغل يقوم على شرح هذا الوجوب الداخلي للتحقق. ولا سبيل الى تحقق العام الا في الخاص. حتى يمكن القول ان علم العقل السياسي هو علم تخصص العام استرشاداً بعام متحقق في خاص آخر، سبق أن تحقق في بعض منه. عام سيتحقق هنا والآن في وضع فريد. وكل وضع فريد لأنه مختلف ومتشابه: مختلف، ولذا يجدر أن يتجسد العام فيه. ومتشابه، ولذا يجدر أن يشكل نموذجاً جديداً يجر معه البشرية جمعاء إلى خلاصها المحتوم من رديء الأزمنة.

ولا شك ان العناية اختارت هذا الوضع الخاص لحكمة ظهرت أو ستظهر. أو ان القوانين التاريخية انعقدت فيه. ولذا يتحقق تاريخ المعنى في شعب فريد أو مختار. أو أمة خير الأمم. أو طبقة تمتاز عن بنات جنسها من طبقات العباد. أو عرق بشري متفوق اختير لينهي عصر العبودية الخلقية.

لكن مثل هذا الخاص ما زال عاماً في وصفه، ما زال ماهية غير حية، أو غير ماثلة للحس المشترك، ما دام لم ينتقل من القوة الى الفعل. من وجوده في - ذاته الى وجوده لـ - ذاته (هيغل وماركس).

وسيكون من نصيب العقل السياسي الحديث وبخاصة بدءاً من هيغل أن يمنح هذا الخاص حياته، أن ينفخ فيه روحه

الحية، روح الرمز الحي، الشخص البطل أو التنظيم الماثل الذي يجسد معنى الخاص ورسالته عبر ديالكتيك صيرورة المفرد الى غايته في الكل المتخصص.

يمنح الرمز للخاص حقيقته التي ليست، على حد تعبير هيدغر، سوى «الكشف عما يجعل شعباً من الشعوب متيقناً وواضحاً وقوياً في الفعل والمعرفة». حقيقة تفجّر بانكشافها «الإرادة الحقيقية للحصول على المعرفة» فتحدد الارادة هذه «الحق في المعرفة». ويصدف أن يكون ذلك بمناسبة النازية السعيدة.

ولما كانت المسألة بمثل هذه الخطورة المعنوية (من المعنى) والانطولوجية، كان من نافل القول أن تؤول السلطات جميعاً إلى سلطان مطلق هو الرمز. فيصير السلطان مصدر جميع السلطات ويقف خارج القانون وخارج الأخلاق، كما يقف إله لايبنتز خارج سلسلة المخلوقات، بل ويعين القانون والأخلاق بدءاً كما يعين إله الأشاعرة الخير والشر. هو فوق القانون لأنه مصدره. ولأن كل شيء نسبي بالمقارنة بالمعنى التاريخي الذي يتجسد فيه.

ولذا تصلح الديالكتيك أن تكون منهج القول السياسي بامتياز. فتعيين الطرف الرئيس في التناقض ووجهة حلّ التناقض يخضعان بصورة مطلقة للقابض على وجهة المعنى. وقد برهنت الديالكتيك أنها قادرة على الاغتناء بشكل مذهل وصولاً إلى الممارسة السياسية: فميّزت بين التناقض الرئيس والتناقض الرديف وبين الوجه الرئيس والوجه الرديف للتناقض (ماو) وتركت تقليب الأوجه لصاحب السلطان.

وعمل السلطان لا معيار له، بل مبرر في النتيجة. ومتى كانت النتيجة طيبة أحلّته من اللوم (ميكيافيلي). لأن ما ينبغي رفضه هو ارتكاب العنف بهدف العنف لا بهدف الأغراض النبيلة. لكن غرض السلطان نبيل أبداً وطيب لأنه هو مقياس الطيبة.

والعنف ليس مبرراً وحسب، بل وضروري لتحقق المعنى. والسبب في ذلك هو «ان الطريقة التي يعيش بها الناس تختلف اختلافاً بيناً عن الطريقة التي يليق أن يعيشوا بها» (ميكيافيلي).

ويعيش الناس بطريقة غير لائقة لأسباب شتى تختلف باختلاف عصر العقل السياسي. فهي تعود إما لكون البشر أنانيين بالطبع، أو لأن النفس أمّارة بالسوء، أو لطول حكم الطبقات المستغلة الفاسدة، أو لانحطاط العرق الجرماني الطارىء، أو نتيجة للسيطرة الامبريالية، أو لأن الشيطان تلبس أنفس المفسدين في الأرض. لكن «المطلوب واحد»: تطهير العالم من أدرانه والأنفس من ضلالها، وشفاء الجسم الاجتماعي من مرضه المزمن. ولا يتردد الطبيب الماهر في بتر العضو الفاسد أو مجمل الأعضاء الفاسدة من أجل سلامة البدن كاملاً. بل وقد يُضحى بالبدن كله من أجل سلامة فكرته (بول بوت مثلاً).

السياسة في العقل السياسي طبابة إذن (راجع اخوان الصفا). طبابة تتذرع آخر العلوم الطبية وأحدثها. وكما آخر الدواء الكي كذلك تصب كل سياسة عقلية في القتال والحرب حتى البرء والعدل.

فالحرب تجربة عظيمة لحياة الشعوب كما يشخص الحكيم هيغل. لأنه بالحرب تقذف الشعوب الى الخارج ما هي في الداخل. فتؤكد حريتها أو تسقط في العبودية.

الحرب تُوظِف حياة الكل وتشكل شرط الصحة العقلية والخلقية كما يضيف الطبيب. وبدون الحرب، وبدون خطر التلويح بالحرب قد يضيِّع الشعب معنى الحرية وينام في عاداته ويغرق في تمسكه بالحياة التافهة في تشابه الرمال. ولذا يقول الحكيم: ان سلاماً طويلاً قد يضيِّع أمة عظيمة. فاضطراب الريح يحفظ مياه البحيرات من التأسُّن.

في الحرب يبلغ العقل السياسي أوجه.

وفي الفاشية تمامه.

وكل ما تبقى من الأشكال يميل الى أن يصير كذلك عندما يتاح له ذلك.

- 6 -

العقل السياسي عصارة حية لمعظم فلاسفة تاريخ الفلسفة الرسمي، وارهابي العصر المتجول في أنحاء الزمن الهيغيلي.

لكن عصرنا الذي يبدأ بهيغل يحتضر منذ فترة.

وثمة مجال لتفلسفٍ من نوع جديد يهزأ بعقلانية العقل السياسي، ويعتبرها عقلانية تحرن عند حدود الميكانيكا الكلاسيكية.

ثمة مجال لتفلسف من نوع جديد يعيد الاعتبار العقلاني الى:

المصادفة، والكثرة، والمفردة، وعدمية الغائية والمعنى.

مصادر ومراجع

- أرسطو، السياسيات.
- أفلاطون، الجمهورية، السياسي.
- فرويد، ماهية السياسي.
- المنوفي، كمال، «السياسة مفهوم وتطور وعلم»، مجلة الفكر

العربي، عدد 22. بيروت، 1981. وقد جمع الكاتب فيها مجموعة من التعريفات، وأردفها بملاحظات ختامية وذيّلها بالمراجع الأجنبية والعربية.

- ميكيافيلي، الأمير.
- هيغل، العقل في التاريخ.
- Bossuet, Discours sur l'histoire universelle, Flammarion, 1926.
- Hobbes, Th. Leviathan, èd., Sisey, Paris, 1974.

موسى وهبه

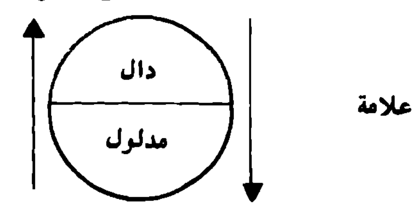
سِيمْياء

Sémiotique
Semiotics
Semiotik

إن محاولة تأسيس نظرية موحدة شاملة للعلامات لم تقم إلا في أوائل القرن العشرين على يد الفيلسوف الأميركي بيرس Peirce من جهة، والعالم الألسني السويسري دو سوسير De Saussure من جهة أخرى. لكن يمكن العثور على بعض التعريفات والتصنيفات في هذا المجال عند الفلاسفة والمناطقة والنحاة منذ نشأة الفكر اليوناني. ولعل نظرية الدلالة، كما ترد في كتب المتأخرين من المناطقة والنحاة العرب، هي العرض الأكمل لعلم السيمياء عند القدماء.

تعريف العلامة

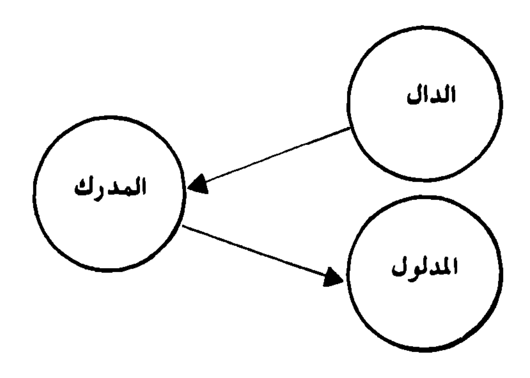
جرى العرف على استعمال كلمة Signe أي علامة بمعنى الدال؛ ففي اللغة يقال مثلاً أن لفظة « انسان » هي علامة تدل على الإنسان. خلافاً لهذا المفهوم الشائع، يحدد دو سوسير العلامة Signe بأنها المركب من الدال والمدلول، ويستحيل تصور العلاقة دون تحقق الطرفين، بحيث أن كل تغير يعتري الدال يعتري المدلول، والعكس بالعكس. فَمَثَلُ العلامة، كما يقول الألسني السويسري، مثل الورقة التي لا يمكن قطع احدى صفحتيها دون قطع الأخرى. هذا التركيب الثنائي الطرفين للعلامة يصوره دو سوسير على الشكل الآتي:



فيما يخص العلامة اللغوية Le signe linguistique، فهي ارتباط بين الصورة الصوتية Image Acoustique والمفهوم الذهني Concept. وبالتالي، عكس ما يتبادر إلى الخاطر، فالدال اللغوي، أي الصورة الصوتية، هو على غرار المدلول، أي المفهوم الذهني، ذو طبيعة مجردة. فكلمة « انسان » مثلاً يمكن التلفظ بها مرات لا تحصى وبطرق صوتية مختلفة؛ كما أنه يمكن كتابتها بخطوط متنوعة، بخط كوفي أو فارسي أو تجاري الخ... لكن كلمة « انسان » تبقى واحدة.

من وجهة نظر دو سوسير، لا علاقة مباشرة للغة بالأشياء الخارجية، فالمدلول هو صورة ذهنية تنتمي إلى العلامة اللغوية، وليس الشيء الواقعي Chose Réelle الموجود خارج اللغة. هذه هي وجهة النظر التي أخذ بها بلغاء العرب. فيحيى بن حمزة يشرح بالتفصيل أن « الحقيقة في وضع الألفاظ إنما هو للدلالة على المعاني الذهنية دون الموجودات الخارجية. والبرهان على ما قلناه هو أننا إذا رأينا شبحاً من بعيد وظنناه حجرا، سميناه بهذا الاسم، فإذا دنونا منه وظننا كونه شجرا، فإننا نسميه بذلك، فإذا ازداد التحقيق بكونه طائراً، سميناه بذلك، فإذا حصل التحقيق بكونه رجلاً سميناه به. فلا تزال الألقاب تختلف عليه باعتبار ما يفهم منه من الصور الذهنية. فدل ذلك على أن اطلاق الألفاظ انما يكون باعتبار ما يحصل في الذهن. ولهذا فإنه يختلف باختلافه». (كتاب « الطراز »، الجزء الأول، ص 36).

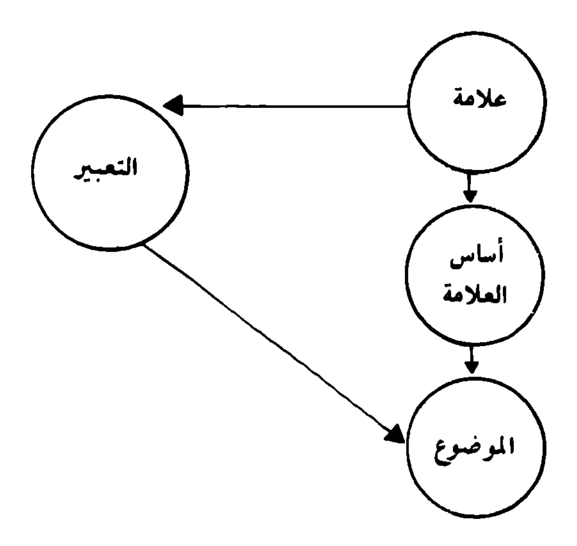
أما مناطقة العرب، فإنهم يأخذون الدلالة بوجه أعم مما حدده دوسوسير للعلامة، دون تخصيص لطبيعة المدلول. كما أنهم يدخلون الشخص المدرِك في اعتبارهم بصورة أكثر صراحة. فعندهم ان الدلالة هي كون الشيء بحالة، يلزم من العلم به العلم بشيء آخر:



أو بتفصيل أكثر، فالدلالة تقوم على علاقة مزدوجة: من جهة بين الدال والمدلول، ومن جهة أخرى بين هذين معاً

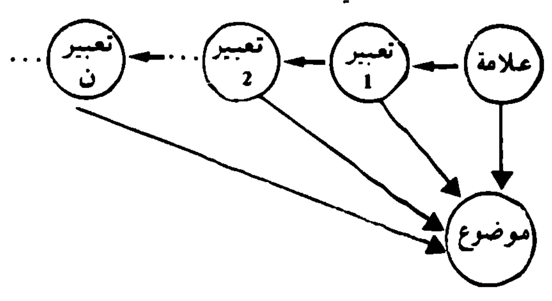
وبين المدرك.

هذا التركيب الثلاثي للدلالة هو الذي ينطلق منه الفيلسوف الأميركي بيرس. فلكي يستخرج ويعين بتفصيل المقومات التي تشكل العلامة، يعرف العلامة Sign، أو ما يسميه أيضاً «الماثول» Representamen «بأنها الشيء الذي يقوم لشخص ما مقام شيء آخر، من حيثية ما». وبالتالي، كما يشرح المؤلف، فالعلامة، من جهة كونها تتوجه لشخص ما، تولّد في ذهنه علامة أو صورة مساوية للعلامة الأخرى، أو ربما أكثر تطوراً منها. هذه العلامة الذهنية يطلق عليها بيرس اسم «التعبير» Interpretant. ثم إن العلامة تقوم لشيء ما، هو موضوعها Object، ليس من كل الحيثيات، إنما بالنسبة إلى فكرة أو معنى Idea، يسميه بيرس أساس الماثول The Ground oF the Representamen. هذا ما يمكن أن نوجزه في التصميم الآتي:

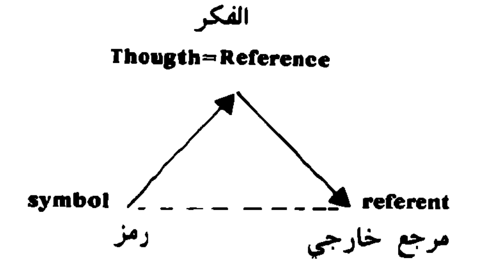


فهكذا مثلاً، كلمة «ناطق» هي علامة ترجع إلى الموضوع الانسان ولكن من معنى مختلف عما تقصده الكلمة «ضحاك» التي ترجع الى الموضوع ذاته. فالناطقية تشكل هنا أساس العلامة، أما التعبير عن العلامة «ناطق»، فهو ما تبعثه العلامة من الصور التي يتعين بها الموضوع. كذلك يمكن تطبيق المثل الذي أورده فريجه Frege على الفصل ما بين أساس العلامة والموضوع. فنجمة الصبح ونجمة المساء يدلان على معنى مختلف لموضوع خارجي واحد هو الزُهْرة.

لا شك أن الموضوع لا يمكن أن يستنفده تعبير واحد Interpretant، بل إن كل تعبير، يستدعي بدوره تعبيراً آخر يوضح الموضوع. لذلك يضيف بيرس، في اعادته لتعريف العلامة بأنها «شيء يُسْنَد، من حيثية ما، إلى علامة أخرى، هي موضوعه، بشكل أنه يربط بهذا الموضوع شيئاً ثالثاً هو التعبير Interpretant عنه، وهذا بدوره يربط بهذا الموضوع شيئاً رابعاً، وهكذا إلى ما لا نهاية له». هذا التعريف يمكن تمثيله على الشكل الآتي:



من الصعب ايجاد تطابق تام بين التمييزات التي يقترحها بيرس ومثلث رتشارد ـ أجدن Richard-Ogden، بالرغم من تأثرهما به. فالمؤلفان يدخلان في الاعتبار بصورة مباشرة الشخص الذي يفسر الرمز. ولذلك فالعلاقة بين الرمز والموضوع تتم عبر التفسير Interpretation الذي يعطيه الشخص للرمز، أي عبر ما يسمى عادة بالمعنى Meaning. وبالتالي فالعلاقة الدلالية هي علاقة ثلاثية بين الرمز Symbol وبين الفكرة Idea أو أيضاً ما يطلق عليه المؤلفان اسم الـ Reference وبين المرجع الخارجي Referent وفقاً لهذا المثلث:



استناداً الى بيرس من جهة، وإلى رتشارد وأجدن من جهة أخرى، يميز مورس Charles W. Morris في كل عملية دلالة Semiosis العوامل الآتية: حامل العلامة Sign Vehicle أي الشيء المادي الذي تتجسد فيه العلامة، والمعبِّر Interpreter أي المدرِك، والتعبير Interpretant، والحيثية المقصودة Designatum, Significatum والمدلول الخارجي الموافق له Denotatum. ان مصطلح التعبير Interpretant، الذي نقله مورس عن بيرس، يقابل بالمفهوم الأرسطي الفكرة أو التصور. لكن مورس، معتمداً على سابقيه من الفلاسفة

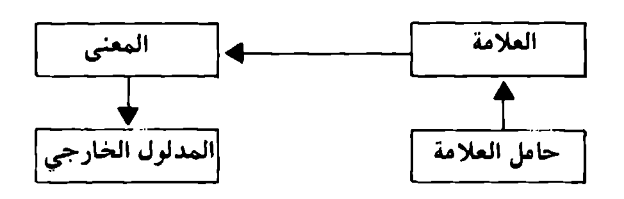
البرغماتيين بيرس وجيمس James وديوي Dewey ، ومستعيناً بالمذهب السلوكي في علم النفس، يعطي لعملية الدلالة معنى مغايراً للمفهوم القديم. فالمعبِّر هو الجهاز العضوي Organism وليس الذهن، أما التعبير فهو تهيؤ Disposition تثيره العلامة في الجهاز العضوي، لأن يصدر عنه رد فعل ما عند حضور الموضوع المدلول. وعلى وجه التدقيق، فشيء ما أ هو علامة «إذا كان أ، عند غياب الموضوع المؤثر الذي يثير متتابعات من ردود الفعل من نمط سلوكي معين، مؤثراً تحضيرياً يولِّد تهيؤاً في الجهاز العضوي لأن يجيب، عند توفر شروط معينة، بمتتابعات من الردود من النمط ذاته». ففهي مثل الكلب الذي تُقدَّم له قطعة لحم بعد رن الجرس، العلامة هي صوت الجرس، والمعبِّر هو الكلب، والتعبير هو تهيؤ الكلب لأن ينفعل بسلوك معين أمام الطعام، والمدلول الخارجي Denotatum هو قطعة اللحم، والحيثية المقصودة Significatum هي كون قطعة اللحم مأكولاً معيناً.

ان تحديد مورس للتعبير على أنه تهيؤ لرد الفعل، يحل الاشكالات الناجمة عن النظريات التي تعتبر المعنى رد الفعل المباشر. فإذا كان المعنى، كما يظن بلومفيلد Bloomfield ، هو السلوك الذي يتبع علامة ما، فكيف يمكن تفسير أن جملة «تمطر السماء» مثلاً تثير، بحسب الظروف، إما الهرولة نحو ملجأ، أو فتح مظلة، أو ارتداء معطف، أو لا شيء البتة. فهل هذا يعني أن جملة «تمطر السماء» تفيد معاني عديدة؟ بالطبع لا. لذلك يعتبر مورس الجملة، أو بوجه عام، العلامة على أنها مؤثر تحضيري Preparatory-Stimulus يؤثر في السلوك الذي تستدعيه المؤثرات الأخرى، أي أنها تؤثر في رد الفعل الذي يقوم به الجهاز العضوي أمام مؤثر آخر. فهكذا مثلاً، بالرغم من أن اشارة السير التي تدل على أن المدينة المقصودة تقع على شمال المفترق القادم، إلا أنها لا تستدعي عند سائق السيارة رد فعل مباشراً، بل تشكل مؤثراً تحضيرياً، لأنها تؤثر على السلوك الذي تستدعيه عند السائق رؤية المفترق.

نستطيع من كل ما سبق أن نستخلص ونحدد ما يلي:

في كل عملية دلالة Semiosis ، علاوة عن الفرد الذي يستعمل العلامات، نريد من جهة الدآل، التمييز بين ما يسمى «حامل العلامة» Sign vehicle, Zeichenträger أو أيضاً Zeichenexemplar Signal ، وشكل العلامة Zeichengestalt أو بالاختصار العلامة Signe, Zeichen . إذ، بينما حامل العلامة هو عين مادي، فالعلامة، أي الدآل Signifiant بلغة دو سوسير، هي صورة مجردة؛ وبقول ما صدقي هي مجموعة كل حاملات العلامة أي مجموعة كل النماذج الحسية التي تجسد العلامة. ومن جهة المدلول، نريد أن نأخذ بعين الاعتبار الصورة الذهنية المقصودة قصداً، أي المعنى، والشيء الخارجي الذي يرجع إليه المعنى.

يجدر التنويه إلى أن هذه العوامل الدلالية ليست كذلك بحد ذاتها بل من جهة اضافتها إلى بعضها البعض. فحامل العلامة لا يكتسب مفهوميته إلا لكونه يوصل إلى العلامة. وشيء ما لا يشكل علامة إلا من حيث كونه دالاً على شيء آخر بالنسبة لفردٍ ما. فيما يخص الحدود الأربعة التي أتينا على ذكرها تنعقد العلاقات على الوجه الآتي:



تبعاً للعوامل التي تدخل في تركيب عملية الدلالة، والعلاقات القائمة ما بينها، ينتزع مورس ثلاثة أبعاد أو مستويات:

علم المبنى Syntactics ، وهو يبحث في العلاقة «عا» بين العلامات «م ، مَ» ذاتها: عا (م، مَ). يصنف العلامات وفقاً لخصائص معينة، ويضع القواعد التي يتم بها تركيب العلامات وتحويلها. ففي اللغة العربية مثلاً، يتكون هذا العلم من الصرف والنحو.

علم الدلالة Semantics ، وهو يدرس العلاقة ما بين العلامات ومدلولاتها «د»: عا (م، د). فبما أن المدلول قد يعتبر من حيث كونه صورة ذهنية قصدية، ومن حيث كونه الشيء الخارجي الموافق لهذه الصورة يجب تفريع هذا المستوى العام إلى علمين:

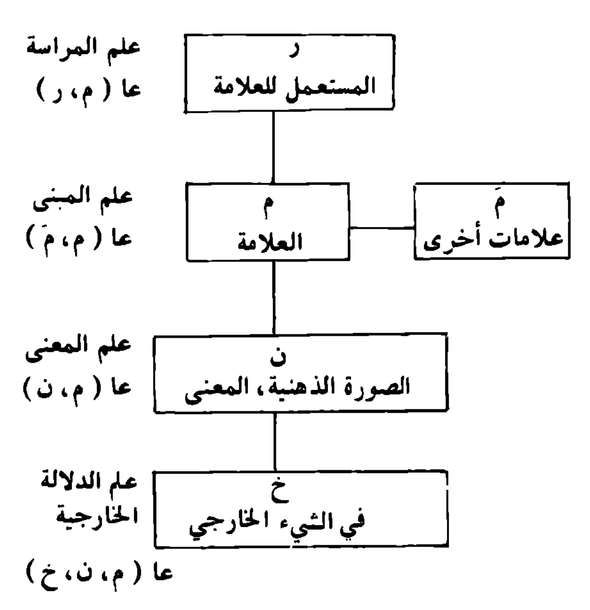
علم المعاني، وهو بالتالي يبحث في العلاقة بين العلامات وبين المعاني «ن»: عا (م ، ن).

وعلم الدلالة الخارجية Sigmatics ، وهو يتناول العلاقة بين العلامات والأشياء الخارجية «خ». لكن، بما أن دلالة العلامات على الأشياء الخارجية لا تتم إلا عبر المعاني، فهذه الدلالة تشكل علاقة ثلاثية: عا (م، ن، خ).

أخيراً، فالمستوى الذي يبحث في العلاقة عا (م، ر) بين العلامات والمعبرين «ر»، أي الأفراد الذين يستعملون

العلامات لغرض الاتصال، يسمى بالأجنبية Pragmatics، وفي العربية سوف اصطلح على تسميته بعلم المراس، أو أيضاً بعلم المراسة. وبوجه عام، يتناول هذا العلم، كما يقول موريس، أصل العلامات واستعمالها والمفعول المترتب عنها.

هذه التعريفات يجملها الجدول الآتي:



ثمة إشكال حول المعنى عند بيرس وموريس، يمكن الآن توضيحه على ضوء الشروحات التي أتينا على ذكرها. فقد يبدو أن هناك عاملين من عوامل عملية الدلالة يوافقان «المعنى» بالاستعمال المتعارف: فمن جانب ما يسميه بيرس «أساس الماثول The Ground of the Representamen وما يسميه موريس Significatum أي الحيثية المقصودة أو أيضاً ما يصح ترجمته كذلك بالمعنى. ومن جانب آخر ما يطلق عليه المؤلفان اسم «التعبير» Interpretant، الذي يقابله موريس، كما سبقت الاشارة الى ذلك، بالفكرة Thought أو التصور Concept عند أرسطو. فالعامل الأول هو الذي يقع تحت باب علم المعنى الذي تواضعنا عليه، أما الثاني أي التعبير، فيدرجه موريس تحت علم المراس لأنه رد الفعل الناجم عن المعبر عند ادراكه المعنى Significatum. ولا شك في أن كون الاثنين متضايفين، على ما يظهر بالتفصيل في التحليل الظاهري للدلالة عند هوسرل Husserl، هو سبب الاشكال. وخلافاً لما يوحيه قول موريس، كان التمييز ما بين المعنى والتعبير معروفاً عند القدماء إنما بالطبع بتعابير مثالية بعيدة كل البعد عن مفهومه السلوكي. فما يسمونه بالكلي العقلي ليس سوى فعل التصور الحاصل في الذهن، ويقابله الكلي الطبيعي أي الأساس الموضوعي الذي يتناوله فعل التصور.

أقسام العلامة

إن أول تقسيم شامل للعلامة في اطار علم دلالي مستقل، يوجد عند المتأخرين من مفكري العرب. ولا شك في أن الفارابي وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة قد استوحوا هذا التقسيم من أفلاطون وأرسطو والفلاسفة الميغاريين والرواقيين. وكان يرد عندهم بمثابة مقدمة عامة للمنطق، وينحصر في الدلالة اللفظية فقط. إلا أن المناطقة في القرن الثالث عشر، استفادوا، بالإضافة إلى تمييزات الفلاسفة السابقين، من أبحاث اللغويين والأصوليين وعلماء الكلام، وتوصلوا الى تعميم الأقسام على كل أنواع الدال.

يقسم المفكرون العرب الدلالة الى ثلاثة أقسام: العقلية والوضعية والطبيعية. فالدلالة العقلية عندهم هي التي يكون فيها بين الدال والمدلول علاقة ذاتية. ويفهمون بالعلاقة الذاتية استلزام تحقق الدال تحقق المدلول، كما في العلاقة الحاصلة بين المعلول والعلة، مثالها كون الدخان علامة على النار، أو العكس مثل كون النار علامة على الحرارة؛ أو أيضاً في العلاقة القائمة بين معلولين لعلة واحدة مثل كون الدخان علامة على الحرارة إذ كلاهما معلول النار.

أما الدلالة الطبيعية، فهي، وفقاً لتعريفهم، ما يكون بحسب مقتضى الطبع. ويستفاد من شروحاتهم أن الطبع قد يرجع إلى المدرك، ويكون بالتالي معنى هذه الدلالة أن من طبع المدرِك أن ينتقل تلقائياً من الدال الى المدلول؛ أو ان صفة الطبيعية قد ترجع إلى الدال، فيكون من طبيعة الدال أن يؤدي إلى المدلول. لكن بالرغم من هذه الشروحات الشاملة، فإنهم يقصرون أمثلتهم في هذا المجال على العوارض البدنية الدالة على حالات بدنية أخرى أو على حالات نفسية، كدلالة «أحْ أحْ» على السعال والحمرة على الخجل وقوة حركة النبض على قوة المزاج.

عند مجرد المقارنة بين أمثلة هذا القسم من الدلالة وأمثلة الدلالة العقلية، يبدو أن التمييز بين القسمين المذكورين لا يرتكز على أساس، إذ ان العلاقة الطبيعية تعود بالنهاية إلى علاقة ما بين أثر ومؤثر وبين معلول وعلة؛ وهذا دون شك صحيح إذا لم يؤخذ بعين الاعتبار سوى مقياس العلية البحتة. لكن، بالرغم من اختلاف وجهات النظر الفلسفية التي تتناول بها العلاقة في كلتا الحالتين، لا يمكن انكار أن الدلالة

الطبيعية، لكونها تعتمد على تجربة باطنية ذاتية، وخصوصاً في العلاقة بين الجسد والنفس، لا تستدعي على الأقل العمل الفكري المطلوب في الدلالة العقلية المعتمدة على الادراك الخارجي، بل كأنما الانتقال من الدال الى المدلول يحصل بصورة عفوية ومباشرة.

أما القسم الأخير أي الدلالة الوضعية، فهي تلك التي يحصل فيها الانتقال من الدال الى المدلول لا لعلاقة علّية بين الاثنين ولا لطبيعة الدال بل بسبب قاعدة متفق عليها، سيان كانت هذه القاعدة الدلالية من وضع الفرد أو من وضع الجماعة. من هذا القبيل دلالة الألفاظ على المعاني.

ان تحقق علاقة ما من العلاقات الثلاث بين الدال والمدلول لا ينفي تحقق احدى العلاقتين الباقيتين، بل بحسب التعريفات المذكورة، تستلزم كل علاقة طبيعية علاقة عقلية، لأن إحداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول إنما يكون علاقة للدلالة الطبيعية باعتبار استلزام تحقق الدال تحقق المدلول على وجه خاص. وقد تجتمع الدلالات الثلاث باعتبار العلاقات الثلاث، كما في لفظة «أخ» للسعال.

بالرغم مما في هذا التقسيم من ابهام وخلل، إلا أنه بوجه عام يقترب من التقسيم الجاري حديثاً في علم السيمياء والذي وضعه بيرس بالنسبة الى علاقة العلامة بموضوعها. فعلى هذا الصعيد يميز بيرس كذلك ثلاثة أنواع من العلامات: الايقونة Icon والشاهد أو الدليل Index والرمز Symbol. تقوم الايقونة على شبه فعلي بينها وبين مدلولها، من كل أو بعض الجهات. فالصور الفوتوغرافية والرسوم والخرائط الجغرافية هي أمثال هذا الصنف من العلامة. وكذلك، قد توجد الدلالة الإيقونة في الألفاظ، فهكذا مثلاً صوت «كيكي كيكي» في اللغة العربية يقلد صياح الديك. لكن على المستوى اللفظي، لا تتحقق هذه الدلالة بتطابق كلي بل جزئياً فقط؛ ويشهد على ذلك اختلاف الدالات باختلاف اللغات. فمع أنه يوجد شبه بين الألفاظ «كيكي كيكي» بالعربية و«Cuckoo» بالانكليزية و«Cocorico» بالفرنسية و«Kikceriki» بالألمانية، هناك غير فارق في الرسم الصوتي لصياح الديك. ومجال المقارنة في الألفاظ المحاكية للمدلولات الخارجية بين لغات متنوعة يمتد من شبه تقريباً تام كما بين لفظتي «شنخر» العربية و«Schnarchen» الألمانية، إلى الاختلاف الكلي كما بين «عواء» و«Aboiement» الفرنسية. ويعود ذلك من جهة إلى أن التصوير بالكلمات مقيد في كل لغة بلائحة الأصوات وطريقة مزجها. فاللغات الطبيعية لا تستعمل كل الأصوات اللفظية ولا تجيز كل التقاليب الممكنة، بل تنفرد كل لغة بعدد معين من تلك الأصوات وبقواعد محددة لتركيب الكلمات منها. وهذا التركيب، بالإضافة إلى أنه يحدد امكانية المزج بين الحروف، يجري بتسلسل واحد زماني يأبى التعدد الصوتي الواقع أحياناً في المدلولات الخارجية.

بالطبع، في بعض الأنواع الإيقونية، قد تقترب العلامة كثيراً من مدلولها، كما في النحت والرسم الخ... لكن، حتى في هذا المجال، لا تتحرر الدلالة تماماً من شروط الادراك الحسي، ومن دستور Code الايصال المعمول به. فهكذا مثلاً، ما زال يستعمل في الرسم منذ عصر النهضة، التدرج في الأحجام للدلالة على العمق، بينما في القرون الوسطى، كان هذا التدرج يشير إلى مكانة الشخص الممثَّل. فبقدر ما كان رسم الشخص كبيراً كانت مكانته رفيعة. وكذلك كان الفنان في عصر النهضة يرسم الصفات التي يراها، أما الفنان التكعيبي فيضع الصفات الحاضرة في ذهنه عن الشيء، حتى وإن استحال رؤيتها معاً من زاوية بصرية معينة.

ضمن مفهوم الايقونة يذكر بيرس ثلاثة أصناف: الصورة Image، وهي تشارك المدلول بالصفات البسيطة، والتمثيل البياني Diagram، الذي يشبهه بالترتيب العلائقي، وأخيراً الاستعارة Metaphor.

أما القسم الثاني من أقسام العلامة أي الشاهد أو الدليل (انكليزي: Index؛ فرنسي: Indice)، فبيرس يعرفه بالاتصال الدينامي (وضمنه المكاني) مع الموضوع العيني من جهة، ومع حواس أو ذاكرة الشخص من جهة أخرى. وهو يأخذ الشاهد بمعنى عام جداً يشمل كل علامة بينها وبين موضوعها مجاورة فعلية واقعية. هذه المجاورة قد تمتد من العلية إلى مجرد الاتفاق، فهكذا مثلاً الدخان شاهد على النار، والصراخ شاهد على الوجع والتصبيع دليل على الشيء المصبع عليه وكذلك اسماء الاشارة: هذا وهذه الخ...

تحت هذا المفهوم العام يندرج كثير من أصناف العلامات الشائعة في بعض اللغات منها:

ما يسمى بالفرنسية Index، وما يمكن أن نطلق عليه بالعربية اسم «القرينة». فالقرينة تنحصر في العلامات التي بينها وبين مدلولاتها مجرد جوار أو تلاصق.

العارض Symptôme، وهو علامة مرضية ترتبط بمدلولها ارتباطاً طبيعياً.

الاشارة Signal، وهي تتميز بقصدية الايصال، مثل أضواء السير وصفارة انطلاق السبق الخ...

القسم الأخير من ثلاثية بيرس يسمى الرمز Symbol. ويقوم الرمز على المجاورة المتواضع عليها والمكتسبة بالتعلم، بينه وبين المدلول. وبالتالي فالرمز لا يتم إلا بقاعدة تحدد علاقة المجاورة، وهو لا يستلزم أدنى شبه أو علية أو اتصال خارجي مع المدلول. من هذا القبيل العلامات اللغوية. بالطبع، يخرج تعريف الرمز بهذا الشكل عن الاستعمال المتعارف عليه في الآداب والفنون. لكن بيرس يبرر هذا الخروج بالعودة إلى المعنى الأصلي لكلمة Symbol. ففي اليونانية يرجع معنى هذه الكلمة إلى الوقوع - مع (6vp-BOλOV)، ولذلك كان أرسطو يقول عن الاسم إنه رمز (6vp-BOλOV) أي علامة وضعية. أما الرمز بالمفهوم الشائع فيجب ادراجه عند بيرس تحت قسم الإيقونة، إذ إنه يفترض شبهاً ما بينه وبين المدلول.

ان نظرة سريعة على كل من التقسيمين للعلامة عند العرب وبيرس قد توحي بهذه المقارنة:

دلالة طبيعية	دلالة عقلية	دلالة وضعية
إيقونة	شاهد	رمز

لكن استقصاء البحث في كل من التعريفات والأمثلة الواردة في النظريتين ينفي التطابق المقترح. فمن بعض التفسيرات التي مررنا عليها، للدلالة الطبيعية يمكن الوقوع على تلاؤم بينها وبين الايقونة؛ إنما الأمثلة التي يوردها المؤلفون العرب في مجال الدلالة الطبيعية كالعوارض والإمارات الدالة على الحالات النفسية، تنتمي عند بيرس في الدرجة الأولى إلى الشاهد Index. كما أن الدلالة العقلية أخص من الشاهد إذ تنحصر في علاقة السببية بينما الدليل يعم كثيراً من العلاقات التي يعدها العرب من باب الدلالة الوضعية.

لا شك في أن إمكانية تداخل هذه الأقسام في علامة واحدة وعدم غلبة أحدها على الآخرين أحياناً هما من أسباب تصنيف بعض العلامات تحت قسمين مختلفين عند العرب وعند بيرس. لكن مع ذلك تبقى النظريتان مختلفتين من حيث الكنه.

مصادر ومراجع

- التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكوتا، 1862.
- فاخوري، عادل، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، طبعة ثانية، دار الطليعة، 1981.
- Barthes, Roland, Eléments de sémiologie, Paris, 1964.
- Bense, Max, Semiotik, Allgemeine Theorie der Zeichen, Baden-Baden, 1967.
- Bentele, G. Bystrina, I, Semiotik, Stuttgart, 1978.
- Eco, Umberto, La Structura assente, Milano, 1968.
- Kristeva Julia, Semiotiké, Paris, 1969.
- Morris, Charles, Foundations of the Theory of Signs, Chicago, 1938.
- Morris, Charles, Signification and Significance, Cambridge, 1964.
- Morris, Charles, Signs, Language and Behaviour, New York, 1946.
- Pierce, Ch., Philosophical Writings of Pierce, New York, 1955.
- Saussure, F., Cours de linguistique générale, Paris, 1967.
- Sebcok, Thomas, Contributions to the Doctrine of signs, Bloomington, 1976.

عادل فاخوري

إضافة

السيمياء. حفظتها اللغة من مادة «سوم» بمعنى العلامة ووزنها فعيلياء، وحفظها المصطلح التراثي بما يعني الأخيلة التوهيمية المندرجة تحت الطّلسم السحري، واستبد هذا المعنى باللفظ المذكور وأمات ما عداه، وتفاديا لهذا الالتباس ينبغي أن يوضع في مقابل المصطلح المثبت كلمة: السِّيمية نسبة إلى السيمة بمعنى العلامة، وبهذا الصنيع ندفع كل إيهام أو إبهام.

عبدالله العلايلي

شاهِد

Témoin
Temoin
Der Zeuge

أو أيضاً ما يمكن تسميته بالدليل بالمعنى الخاص. هو أحد الأقسام الرئيسية للعلامة عند بيرس Peirce، بإزاء الإيقونة Icon والرمز Symbol. يتميز الشاهد عن غيره من العلامات بعلاقة المجاورة بينه وبين الموضوع. وبسبب هذه العلاقة المباشرة مع الموضوع، كان من طبيعة هذا الأخير أن يكون فرداً أو حدثاً مخصوصين متعينين في المكان والزمان. من أمثال الشاهد: الدخان بالنسبة إلى النار، النصب التي تعطي ارشادات عن الطريق، التصبيع، الأسهم، الأعداد الترتيبية Ordinal، أسماء العلم، أسماء الاشارة، ضمائر الوصل، الخ...

يُحتاج إلى الشاهد عند كل تعيين لشيء ما. فأية معلومات عن الواقع الخارجي لا بد لها وأن تتضمن بعض الشواهد، إذ من دون هذه لا يمكن الفصل بين الحقيقة والخيال. وبالتالي فالشواهد تخص مجال التجربة الخارجية.

قد يدل الشاهد على موضوعه بطريقة بعيدة، وذلك أن يتوسط بينهما شاهد آخر أو أكثر. فالدخان شاهد على النار، وهذه بدورها قد تكون شاهداً على وجود بيت. بهذا الإطار يميِّز بيرس نوعين من الشواهد: شاهد أصيل يرتبط مباشرة بموضوعه، وشاهد منحدر. فهكذا مثلاً تشكل الطريق التي تؤدي إلى مدينة ما شاهداً أصيلاً على المدينة، بينما اشارة السير التي تدل على هذه المدينة هي شاهد منحدر. وبنوع عام كل الشواهد اللغوية ليست أصيلة. ذلك أن أسماء العلم، على سبيل المثال، ليس لها اتصال مباشر بموضوعها، وبالتالي فهي تقوم بدور الشاهد فقط من حيث أنها تمكن من تعيين الشخص. فإذا كان الشخص غير معروف من السامع احتاج هذا الأخير إلى شواهد أصيلة كمحل الاقامة وتاريخ الولادة والتوقيع الخ... حتى يتم له تعيين الشخص.

عادل فاخوري

شَخْص

Personne
Person
Person

ان كلمة شخص كمدلول فلسفي، تتحدر إلينا من الثقافة الغربية. ففي بداية القرن العشرين بدأت تتكون اتجاهات فلسفية عند المفكرين الذين أخافهم التقدم الصناعي الهائل الذي بدأ يفرض سيطرته وأنماطه على الحياة. حيث أخذت وسائل الانتاج والتنظيم الصناعي الدقيق يحلان محل الانسان خالقين نوعاً من الحياة الجديدة ومستبدلين العلاقات الشخصية بين الناس بعلاقات آلية حيث لا مكان للقيم فيها.

وقد عبَّر برغسون عن خوفه هذا وعن المساوىء التي أفرزها ذلك العصر بكتابه الشهير «مصدرا الأخلاق والدين»، وشارلي شابلن في فيلمه السينمائي «الأزمنة الحديثة»؛ أما الأمر الثاني فهو السيطرة التي كانت تتمتع بها التيارات الفلسفية، وأهمها المذهب التجريبي والحسي والعضوي، التي كانت ترى في الانسان كائناً عرضياً وظرفياً يتكون من عدة عوامل مجتمعة بالصدفة.

أضف إلى ذلك التيار المثالي الفرنسي الذي كان يعتقد أن لكل البشر «أنا شاملة واحدة للمجتمع» بدون النظر إلى الوجود الفردي الخاص المتميز. وهذه الأنا هي مقطوعة الجذور وليس لها انتماءات واقعية ولا تعترف بوجود «الشخص الآخر». وسط هذا الجو المسيطر قامت ردة فعل عنيفة من قبل فلاسفة سُموا بفلاسفة «الشخص»، جاعلين من الشخص المركز الأسمى في الكون، وهذا الشخص قائم على الحرية «وهذا الشخص ليس من المسلمات البديهية ولكنه واجب الكينونة، وهو ليس كائناً فردياً أو كائناً عاماً ولكنه توتر بين الاثنين» كما حدده الفيلسوف الشخصاني جان لاكروا.

فالشخص بالنسبة لهؤلاء كائن حيواني ولكي يكون اجتماعياً، «فهو بحاجة إلى الخروج من ذاته نحو الخارج أي نحو المجتمع، فلذلك عليه أن يتمتع بالحرية الداخلية والحرية الخارجية. وهذا الشخص ليس حراً إلا حينما تكون جميع المخلوقات الانسانية المحيطة به رجالاً ونساء حرة كذلك. فالحرية يجب أن تكون من الحرية وبالحرية وللحرية. الشخص هو أيضاً التزام، لأن الالتزام هو العمل الذي هو الصلة بين الشخص والآخرين. فالعمل هو سبيل المعرفة وهو سبيل تغيير العالم وما الحرية إلا عمل سام يؤكد الشخصية من الداخل.

والانسان يبدأ أن يكون شخصاً عندما يرفض الخضوع لأية قوة عمياء مهما كانت ومن أين أتت، وعندما يقر بأن القيمة العليا في الإنسان هي العقل والقيم الأخلاقية والمجتمعية.

إن ماكس شيلر حدد الشخص بأنه «جوهر ومركز للقيم». وكابرييل مارسيل قال: «إن الانسان لا يستطيع أن يكون شخصاً إلا عندما يدخل في علاقة وجدانية وحميمة مع الشخص الثاني، أي «الأنت» ومصير الشخص لا يكون إلاّ داخل الجماعة».

فالعلاقة مع الآخرين تشكل وسيلة لا يستطيع الشخص بدونها أن يحقق إنسانيته. وكان شعار أمانويل مونييه «إن الفرد هو للمجتمع والمجتمع هو للشخص ولست موجوداً إلاّ مع الآخرين وبالآخرين وفي نهاية المطاف أن أكون هو أن أحب».

ان النتيجة الأخلاقية الناتجة عن هذه النظرة الفلسفية، تؤكد المساواة بين الأشخاص وتسقط كل الفروقات بين الجنس البشري وتعطي كل الأشخاص صفات جوهرية مماثلة لصفاتهم الكينونية.

مصادر ومراجع

- جرفانيون، ل.، ما هو الشخص؟، باريس، 1969.
- دسكيو، م.، دراسات حول الشخصية، باريس، 1949.
- شيلر، ماكس، طبيعة وأشكال التعاطف، الترجمة الفرنسية، باريس، 1950.
- كوبري، أ.، الشخص - ب. ي. ف. باريس، 1961.
- لاكروا، جان، الماركسية والوجودية والشخصانية، باريس، 1951.
- مونيه، امانويل، الشخصانية، تر. محمود جمول، المنشورات العربية.
- نادونل، موريس، اكتشافات شخصانية، باريس، 1970.
- نادونل، موريس، الشخص الانساني والحب، ب. ي. ف.، 1943.
- نادونل، موريس، نحو فلسفة للشخص والحب، أوبيه، 1957.

كميل الحاج

شَخْصِيَّة

Personnalité
Personality
Charakter

يحتل مفهوم الشخصية في الوقت الحاضر موقعاً مركزياً في مجال علم النفس وهو نقطة التقاء غالبية ميادين هذا العلم. إذ ما من ميدان في علم النفس إلا ويتناول الشخصية في جانب من جوانبها ومن وجهة نظر معينة. فعلم النفس الفيزيولوجي، على سبيل المثال، يهتم بدراسة المستوى العضوي من الشخصية أي ما عرف باسم الجبلّة. ويدرس علم النفس التكويني تطور مختلف وظائف الشخصية الذهنية منها والجنسية - العاطفية. ويبحث علم النفس العام في ما اعتبر الجانب الثابت من الشخصية، أي بعبارة أخرى، ما عرف باسم الطبع. وتشكل الفوارق النفسية بين الأفراد موضوع دراسة علم النفس الفارقي. أما علم النفس الاجتماعي، فيحاول أن يستخرج نمط العلاقات القائمة بين الشخصية والثقافة الاجتماعية وأن يبرز القوانين التي تحكم تحول الكائن البشري من كتلة حاجات ونزوات بيولوجية الى كائن اجتماعي يخضع سلوكه لمعايير وقيم محددة.

ورغم أهمية الموقع الذي يحتله مفهوم الشخصية في مجال علم النفس، لا يزال مضمونه حتى الآن يفتقد إلى بعض

التحديد. وقد أشار النفساني الفرنسي هنري بيرون Henri Pieron 1881-1964 إلى هذه الظاهرة فقال إن هذا التعبير - أي الشخصية - هو من «أكثر الكلمات استعمالاً في علم النفس المعاصر، ويشكّل في الوقت نفسه احدى التعابير التي خضعت دلالتها لأكبر قدر ممكن من التغييرات». ذلك أن دلالة هذا التعبير قد اختلفت باختلاف النظريات النفسانية ومناهج البحث المُتَّبعة. وقد استطاع النفساني الأميركي ألبورت Allport أن يستخرج أكثر من خمسين تحديد مختلف لمفهوم الشخصية.

إن كلمة «شخصية» في اللغات الغربية Personnalité-Personality تشتق من التعبير اللاتيني «برسونا» Persona، وهو يشير الى القناع الذي كان يضعه الممثل اليوناني أثناء أدائه المسرحي، وذلك للإشارة إلى دوره. ويعلّق البورت على الجذور اللاتينية للكلمة، ويقول إن تعبير برسونا قد تضمن منذ البدء، وبالإضافة إلى مضمونه الأصلي أربعة معاني مختلفة، وهي:

- المظهر الخارجي.
- الدور الذي يؤديه الممثل.
- الممثل نفسه.

الشخص، مع كل ما تتضمن هذه الكلمة من دلالة تقييمية.

وقبل أن نورد بعض التحديدات الأساسية التي أعطيت لمفهوم الشخصية، لا بد أن نبدد التباساً شائعاً لدى الكثيرين. فتعبير الشخصية في القاموس النفساني، لا يشير إلى أي تأثير نفسي يمارسه فرد ما على فرد آخر. (وهذا هو المضمون الذي ينسبه عادة العامة إلى الكلمة حين يقال على سبيل المثال، إن «فلاناً» يتمتع بشخصية قوية)، فالمضمون العلمي لتعبير الشخصية - وإن افتقد لبعض التحديد - يؤدي إلى القول ان كل فرد يمتلك شخصية متميزة، أي أنه يمتلك مجموعة معينة من الخصائص النفسية التي تميزه عن غيره من الأفراد، فالشخصية بشكل عام هي ما يميز سلوك الفرد عن الآخر.

ولعلّ أقدم تحديد للشخصية هو للفيلسوف سينيك Sénèque (4 ق.م. - 65 م) الذي قال: «ليست الشخصية شيئاً فطرياً. اذ يتعين على الفرد أن ينجز وحدة شخصه وهويته».

ومما لا شك فيه أن التحديد الأبسط للشخصية هو التحديد الذي يركز بشكل خاص على الناحية الوصفية، كأن يقال مثلاً: «الشخصية هي ما يسمح بالتنبؤ بما سيفعله فرد ما في وضعية محددة».

ويميز النفساني الأميركي ألبورت بين خمس فئات من التعريفات للشخصية:

- الفئة الأولى من هذه التعريفات تفتقد الدقة والتحديد، كأن يقال على سبيل المثال: «إن الشخصية هي مجموعة المؤهلات الفطرية والمكتسبة لدى الفرد».
- الفئة الثانية تركز على الجانب التكاملي والبنيوي. مثلاً: «الشخصية هي التنظيم لمؤهلات الفرد».
- الفئة الثالثة من التحديدات تعطي الأهمية للطابع التراتبي الذي تتصف به عملية التنظيم. فويليام جيمس William James 1842-1910 كان يميز بين الأنا المادي والأنا الاجتماعي والأنا الروحي، والأنا الصافي.
- أما الفئة الرابعة، فتستند إلى فكرة التكيف وتعتبر أن «المؤهلات المكتسبة والمنظمة تمثل تكيفات الفرد مع محيطه».
- أخيراً تركز الفئة الخامسة من التعريفات على الطابع الاصلي والفريد لهذا التنظيم المتكيف الذي تمثّله الشخصية.

ويحاول ألبورت، انطلاقاً من هذه التعريفات، أن يعطي تحديداً جديداً للشخصية فيقول: «الشخصية هي التنظيم الديناميكي للأنظمة النفس - فيزيائية التي تحدد تكيف الفرد الفريد مع محيطه».

أما فيلو Filloux، فيقترح التعريف التالي: «الشخصية هي الشكل الفريد الذي تتخذه مجموعة الأنظمة المحددة لسلوك الفرد خلال تاريخه الحياتي».

وتسمح لنا هذه التعريفات المختلفة باستخراج العناصر الأساسية لمضمون مفهوم الشخصية:

أولاً: الشخصية فريدة، وخاصة بفرد واحد وإن كان لهذا الفرد سمات نفسية مشتركة مع الأفراد الآخرين.

ثانياً: ليست الشخصية مجرد مجموعة وظائف، بل هي عملية تنظيم وتكامل.

ثالثاً: الشخصية زمنية لأنها خاصة بفرد له بعده التاريخي.

وإذا كان مفهوم الشخصية يشير إلى هذه الفردية النفسية، فالسؤال الذي، يطرحه النفساني هو التالي: كيف يمكن أن تتكوّن هذه الفردية النفسية؟ ويتضمن هذا السؤال بحد ذاته الأسئلة الرئيسية التالية: كيف نفسّر ونفهم الشخصية؟ وما هي المحدّدات التي تحكم تشكيل الشخصية وإبنناءها وتطورها؟ والاجابة على هذه الأسئلة من شأنها أن تعطي لمفهوم

الشخصية مضمونه الفعلي. ومن نافل القول إن الاجابات التي أعطيت على هذه الأسئلة قد اختلفت باختلاف علماء النفس وانتماءاتهم النظرية.

يرى علماء النفس الفيزيولوجيون أن الشخصية تتحدّد أساساً بالعوامل البيولوجية حيث تلعب الغدد الصماء الدور الرئيسي: فنشاط الغدد الجنسية هو الذي يفسّر، في رأيهم، الفروقات النفسية بين شخصية الذكر وشخصية الأنثى. كما تبيّن لهم أن ضمور الغدة الدرقية ينعكس سلباً على النشاط الذهني. أما نشاطها الزائد، فيؤدي إلى انفعالية فائقة. وتلعب الغدة الجنبدرقية دوراً هاماً في ضبط الاثارة العصبية. أما الغدتان الكظريتان، فتدخلان بشكل بارز في حالات الانفعال. خلاصة القول إن علماء النفس الفيزيولوجيين يتجهون إلى تفسير سمات الشخصية بالافرازات الهورمونية. وقد غالى البعض في هذا الاتجاه واعتبر أنه من الممكن اختزال الشخصية إلى معادلة هورمونية.

وقد تبنّى علماء الطباع موقفاً مشابهاً إذ اعتبروا أن الشخصية تتحدد بشكل رئيسي بالوراثة والجبلّة الفيزيائية. ويظهر هذا الاتجاه بشكل خاص لدى كل من كرتشمر Kretshmer وشلدون Sheldon. فقد اعتبر كرتشمر أن البنية الجسمانية تحدّد البنية النفسية أي الشخصية. وقد ميّز بين ثلاثة أنماط نفس - جسدية وهي: النمط الضامر، والنمط البدين، والنمط العضلي.

ويتميز النمط الضامر، على الصعيد الجسماني أو الجسدي، ببنية فيزيائية نحيفة، وأطراف طوال، وجهاز عضلي غير تام بشكل كافٍ. أما على الصعيد النفسي، فيتصف أصحاب هذا النمط بالانطوائية، وهم مهيؤون من الناحية النفس - مرضية للفصام.

ويتصف النمط البدين من الناحية الجسدية بالجسم المستدير وهيمنة الأحشاء، والأطراف القصيرة نسبياً. أما على الصعيد النفسي، فيتصف البدين: حسب كرتشمر، بالانبساطية، وهو قادر على إقامة علاقات اجتماعية بسهولة. كما يبرز لديه استعداد للذهان الاهتياجي - الخوري.

أما السمات الجسمانية للنمط العضلي، فهي قوة البنية، ونمو الجهاز العضلي. ويتصف أصحاب هذا النمط على الصعيد النفسي بالعاطفية الجامحة والنزوية الفظة. وهم مهيؤون، حسب كرتشمر، للصرع.

وينحو شلدمن منحى «مشابهاً»، فيميز بين «المزاج الحشوي»، و«المزاج الدماغي» و«المزاج العضلي».

على ذلك، نلاحظ أن علماء الطباع يعتبرون أن الشخصية تتألف من مجموعة من السمات النفسية الأساسية. ويؤدي جمع هذه السمات إلى بناء عدد محدّد من الأنماط بحيث يمكن ادراج أي فرد ضمن احدها. ويتجه علماء الطباع الى اعتبار الشخصية عنصراً سكونياً وثابتاً. وهي، في رأيهم، عبارة عن «طبيعة» تتحدّد بيولوجياً. وهم في ذلك يهملون دور العامل الاجتماعي والعامل التاريخي في انبناء الشخصية.

وقد حاول التيار الذي عُرف باسم التيار الثقافي الاجتماعي أن يبرز دور العامل الاجتماعي في تشكيل الشخصية. وقد ضم هذا التيار علماء تعمقوا في دراسة التحليل النفسي ونظريات الاناسة. وهم ينطلقون من فكرة مركزية مفادها أن القسم الأكبر من سلوك الانسان هو سلوك متعلّم ومكتسب. على ذلك، يتغير السلوك بتغير المجتمعات وتختلف بالتالي الشخصية باختلاف الأطر الاجتماعية. فيكون لكل شعب خصائص نفسية تميزه عن غيره من الشعوب. وفي تحليلهم لنمط العلاقات القائمة بين الشخصية والمجتمع، ولجملة العمليات التي تحوّل الفرد إلى كائن اجتماعي، يرتكز هؤلاء العلماء إلى مفهوم الثقافة الاجتماعية. ويشير هذا المفهوم إلى مجموعة المعايير والقيم ونماذج التصرفات الخاصة بحياة الجماعة. ويخضع الفرد لعملية التثقيف الاجتماعي، وهي عملية يتعلم خلالها أشكال التصرف المقبولة في مجتمعه. وعليه، لا بد لأفراد مجتمع معيّن أن يشتركوا بسمات نفسية محدّدة تنتج عن خضوعهم لنفس الثقافة الاجتماعية. ويشير مفهوم «الشخصية القاعدية» الذي صاغه ابرام كاردينر Abram Kardiner عام 1937 الى هذه البنية النفسية المشتركة لأعضاء مجتمع محدد. والشخصية القاعدية، على حد تعبير كاردينر هي: «بنية نفسية خاصة بأعضاء جماعة معينة وتظهر بأسلوب حياة ينسج عليه الأفراد فروقاتهم الفردية».

إلا أن الفرد، وان اشترك مع أعضاء جماعته ببعض السمات النفسية، يختلف عنهم بسمات أخرى، وذلك بفعل الطابع الفريد للخبرات الحياتية التي يمر بها. وتبرز هنا أهمية البعد التاريخي في تكوّن الشخصية. فمن المستحيل تفسير الشخصية وفهمها إذا لم نأخذ بعين الاعتبار العامل الزمني الذي يعطيها البعد التاريخي. فالشحصية ليست معطى ثابتاً أو جامداً يتحدد في لحظة تاريخية معينة وبعوامل محددة. بل هي صيرورة وتطور. ويتضمن تاريخ الشخصية تجارب وخبرات. ويحاول الفرد استيعاب هذه الخبرات والتجارب وأن يكامل بينها وبين العاملين البيولوجي والاجتماعي ليؤلف

هذه الوحدة الفريدة من نوعها والتي هي الشخصية. والأنا هو الركن الذي ينجز ـ باستمرار ـ عملية التكامل هذه. فتكوّن الشخصية، على حد تعبير الدكتور نزار الزين، «التكامل الجدلي لأبعاد جبلّة نفس ـ فيزيائية، تتدامج اجتماعياً، ولها تاريخها الخاص، وتحقق الكائن المتموضع بصورة معيارية في ثقافة اجتماعية».

مصادر ومراجع

- الزين، نزار، أصالة الأنا والوظيفة التكاملية، دراسات نفسانية، مجلة يصدرها قسم علم النفس في كلية الآداب والعلوم الانسانية، الجامعة اللبنانية، بيروت، 1974، عدد 1.
- Allport, G.H., Personality, Holt, 1937.
- Filloux, J.C., La Personnalité, Paris, P.U.F., Coll. Que sais-je?, 1965.
- Nuttin, Joseph, La Structrure de la personalité, Paris, P.U.F., Coll. SUP, 1968.
- Reuchlin, Maurice, La Psychologie différentielle, Paris, P.U.F., Coll. SMP, 1969.

رالف رزق الله

شرّ

Mal
Evil
Übel - Böse

الشرّ مفهوم أخلاقي نسبي يختلف من عصر إلى عصر ومن مجتمع إلى آخر بدرجة كبيرة بحيث أن تصورات الناس عنه قد يُناقض بعضها بعضاً. وبشكل عام يرتبط مفهوم الشر بالسوء والفساد والألم والكآبة والتعاسة. وهو موضوع للرفض والذم والتقبيح من الإنسان الذي يحاول التخلص منه، أو انكاره كما عند الصوفية باعتباره وجوداً غير حقيقي، ظاهرياً، خادعاً، أو التقليل من أهميته وتبريره كما عند ابن سينا في العصور الوسطى ولايبنتز حديثاً. ومع كل ما يتصف به الشر من سلبية إلا أن هناك تأكيداً لضرورة وجوده. فالشر هو المحرك الدائم للحياة الروحية وبالتالي لا يمكن قيام حياة أخلاقية بدون التصادم معه. فهو العقبة التي ينبغي على الانسان تجاوزها. وهو عند المفكرين «افتراض ضروري» وظيفته أن يحفز الارادة للتغلب عليه وصولاً إلى تحقيق الخير واعلاء القيم (انظر مادة خير) ويؤكد الفلاسفة تمايز الخير والشر.

ويمكن من خلال تحليل جدلي لمفهوم الشر توضيح معناه وبيان طبيعته، وعلاقته بالخير، ثم تحديد التصورات المختلفة التي قدمها الفلاسفة له.

ومن البداية نقول إن الشر يحتوي داخله على تناقض، يتبدى في هذه المفارقة التي تعطي الكينونة لما لا يحق له أن يكون. فالشر فكرة سلبية ذات وجود ايجابي، ولا يعني الوجود الايجابي وجود الشر الكوني، كمقابل للخير الكوني، حتى بالنسبة للفرق الثنائية الشرقية كالمانوية والكيومرائية والزارادشتية وغيرها من فرق القائلين بأصلين للعالم. فإن نشأة الشر، الظلمة تفسر بخطأ من الخير والنور في سعيه نحو الكمال. فالشر انحراف وعدم اكتمال الكمال، أي أنه عنصر دخيل ليس له الأولوية على، ومع الخير. ومع عدم سبق الشر وعدم تزامنه في الوجود مع الخير فهما متداخلان، أي أنهما في علاقة جدلية ضرورية سوياً، ومعنى ذلك أن للشر وجوداً قائماً بذاته ومستقلاً عن الخير، فهما قطبان متضادان كما يتبيّن هذا من المذاهب القديمة التي تربط بين الخير والوجود، والشر والعدم كما لدى القديس أوغسطين مثلاً. ومن هنا يتضح الفهم المعياري لطبيعة كل من الخير والشر، هذا الفهم الذي يعطي ـ ضمناً ـ أسبقية وعلواً وتسامياً للخير على الشر. فالشر تحالف مع الفوضى والاضطراب فهو يعطي ضرباً من الانقسام والتوزع لأنه ضد الخضوع للقيم العليا التي تسعى إلى ضرب من النظام والتكامل في الشخصية. فكل من الخير والشر لا يمثل موقفاً متساوياً يتعادل مع الطرف الآخر تعادلاً مطلقاً.

وكما يقول لافيل Lavelle «نحن لا نستطيع أن نحدد الشر تحديداً ايجابياً فلا يكفي أن نقول إن الشر يندرج تحت حقيقة مزدوجة طرفها الأخير هو الخير، بل يجب القول بأننا من المستحيل أن نذكر الشر دون أن نثير في الأذهان فكرة الخير على اعتبار أن الشر بمثابة سلب له، أو نفي أو حرمان». وليس معنى هذا انكار وجود الشر أو القول إنه عدم بل إعطاؤه فقط معنى نسبياً.

ويجب التأكيد هنا على ايجابية مفهوم الشر (وكل المفاهيم السلبية المماثلة)، فإذا تعاملنا مع مفهوم الشر من منظور معاصر، أي باعتباره يمثل مع الخير ومع غيره من المفاهيم الأخلاقية والجمالية أجزاء من نظرية عامة في القيمة فنستطيع أن نؤكد هذه القطبية التي تميز مفاهيم القيم، فبينما تكون الأشياء والوقائع محايدة فإن القيم تقدم نفسها كما لو كانت ذات مظهر مزدوج ايجابي وسلبي كالعدالة والظلم، الجمال والقبح، الخير والشر. ولا يجب أن يفهم أن سلب

القيمة أو القيمة السالبة تتضمن نقصاً لقيمة موجبة. فالقيم السلبية توجد بذاتها ايجابياً.

ويمكن أن نجد تصوراً للشر عند سقراط يربط بينه وبين الجهل وذلك في اطار رأيه في أن « الفضيلة علم والرذيلة جهل » فالخير فكرة قوية للغاية بحيث أنه إذا أدركها شخص فلن يتردد في العمل تبعاً لها. وبالتالي يكون الشر نوعاً من الخطأ، والخطأ نوعاً من الجهل.

وعند أفلاطون يرجع الخير والشر إلى حياة سابقة قبل وجودنا في هذا العالم كما يتضح ذلك في محاورة « فيدون » وبالتالي يكون الشر طبعاً كامناً في بعض الناس بفعل تأثير الجسد والمادة في النفس. ويتضح من هذا أن نظريات أفلاطون وسقراط تضمنت انكاراً للطابع الموجب للشر فقد أرجعته إلى الجهل.

وفي المسيحية واليهودية والتي تعترف - على العكس من الاسلام - بالخطيئة الأصلية، فهناك نزعة للشر موجودة في الإنسان أطلق عليها القديس بولس « الصراع بين قانون الجسد وقانون الروح ». ونجد أن كيركغارد في كتاباته - وقد تبعه الوجوديون - في ذلك - قد أكد الوجود الايجابي للشر الذي على الانسان أن يصارعه دوماً. وعند شوبنهور Schopenhauer 1788 - 1860 يمكن تأكيد نظرته التشاؤمية ورؤيته للطبيعة المشبعة بالشر والتي تأثر فيها كثيراً بالديانات الشرقية. وفي كتابه « العالم ارادة وتمثل »، يؤكد أنه لما كان العالم ارادة، فلا بد أن يكون عالم عناء وآلام وذلك لأن الارادة نفسها تدل على الحاجة، واشباع هذه الحاجة أكبر دائماً من كل اشباع؛ إذ إنه بعد اشباع كل رغبة تبقى عشرات الرغبات لم تشبع، والحياة شر لأن الألم هو دافعها الأساس وحقيقتها وليست اللذة إلا مجرد وقف سلبي للألم، بل أنه أيضاً كلما ارتقى النظام زاد الشقاء؛ « فحين تصبح ظاهرة الارادة أكثر كمالاً لا يصبح الشقاء أكثر ظهوراً ». فالحياة حرب فنحن نجد في كل مكان في الطبيعة الصراع والتنافس والنزاع بين الكائنات والانسان ذئب للانسان مما يدل أن الحياة أولاً وأخيراً شر.

ويتبيّن من فهم الفلاسفة السابق أن الشر يطلق على ثلاثة أنواع:

1 - الشر الطبيعي: وهو يطلق على الضعف في تكوين الفرد وآلامه ومرضه.

2 - الشر الأخلاقي: الذي يتعلق بالرذيلة والخطيئة والكذب والعدوان.

3 - الشر الميتافيزيقي: وهو عدم اكتمال صورة الشيء، والشر المطلق هو العدم المطلق.

ويمكن أن يطلق لفظ الشر المعرفي وهو الجهل، والشر الاستاطيقي وهو القبح.

وقد أسهم المعتزلة والأشاعرة وأهل السلف في مناقشة هذا المفهوم مع مفهوم الخير تحت عنوان « الحسن والقبح » (انظر مادة خير).

وأخيراً فربما جاز القول بأن تأكيد الشر واعتباره شيئاً موجباً قد ساعد على إحداث وعي بالخير: فكل منهما تزداد قوته بازدياد قوة الآخر. فيرى هيغل Hegel « أن بلوغ الانسان السعادة لا يأتي إلاّ بعد تعرضه لأحلك الظروف. وأن الوعي الشقي والذي يعد وعياً ذليلاً لوجود الشر الكامن فينا هو الذي يؤدي إلى الوعي بالسعادة ». عند وليم جيمس W. James 1842 - 1910، « أن الخير لا يعني نفي الشر وإلغاءه فقط بل يعني الانتصار على الشر ». ويبدو أنه رغم كثرة التعريفات النظرية للشر فهو في صميمه مشكلة عملية. فالشر هو ما يجب أن نكافح ضده ونعمل على القضاء عليه وليس هناك سوى اتجاه عملي واحد هو ما يعبر عنه بالقول « أنا ضده » وهنا يقتضي تعريفاً موحداً تتفق عليه معظم تصورات الفلاسفة. وإذا كان الخير هو ما يحقق رغبات الجميع فإن الشر هو ما يؤذي فرداً واحداً فقط وينبغي على الجميع رفضه.

ويمكن الإشارة إلى تلك المشكلة التي شغلت الفلاسفة في بحثهم في العناية الإلهية، وهي مشكلة الشر Problème du mal وهي التي نتجت عن محاولة التوفيق بين وجود الشر في هذا العالم مع وجود الله الخالق المنظم الرحيم. وقدمت في ذلك إجابات عديدة لعل أهمها ما قدمه ابن سينا، ولايبنتز Leibnitz 1646-1716 في قولهما أن الشر في هذا العالم يوجد بأقل قدر ممكن وأن العالم الحالي رغم كل ما فيه من شرور وحروب وكوارث وأمراض، فهو أفضل العوالم الممكنة.

مصادر ومراجع

- ابن الجوزي، تلبيس إبليس، نشرة منير الدمشقي، بيروت، 1928.
- أفلاطون، فيدون (ضمن مجموعة محاورات أفلاطون)، تر. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- أفلاطون، محاورة الجمهورية، تر. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1968.
- أوغسطين، الإعترافات، تر. الخوري يوحنا الحلو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

- صالح، محمد، الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة.
- العقاد، عباس محمود، إبليس، بحث في تاريخ الخير والشر، دار نهضة مصر، القاهرة، د. ت.
- المعتزلي، القاضي عبد الجبار، المغني، تحقيق محمد علي النجار، عبد الحليم النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج. 11.
- Hegel, The Phenomenology of Mind, Trans. J.J. Baillie, 2 Vols., Macmillan, New York, 1910.
- Lavelle, Traité des valeurs, Paris, 1951.
- Schopenhauer, Le monde comme Volonté et comme représentation, Tr. par Bureleau, Paris, 1924.

أحمد عبد الحليم عطية

شَرْعِيَّة

Légalité
Legality
Legalität-Gesetzlichkeit

الشرع في اللغة هو البيان والإظهار، شرّع الشيء أي بيّنه وأوضحه، ومنه: شرّع السنة، أي بينها وأوضحها. والشرع مرادف للشريعة، وهي ما شرّع الله لعباده من الأحكام، وقيل: هي السنة، والطريق في الدين.

والشريعة في لغة العرب تطلق على الطريق المستقيم كما تطلق على مشرعة الماء وهو مورد الشاربة.

والفقهاء المسلمون يريدون بها «الأحكام التي شرعها الله لعباده على لسان رسول من الرسل».

وسمّيت هذه الأحكام بالشريعة لاستقامتها وعدم انحرافها عن الطريق المستقيم كما وأنها شبيهة بمورد الماء في أن كل منهما سبيل للحياة، فهي تحيي النفوس والعقول وهو يحيي الأبدان.

فلقد استعمل لفظ الشريعة في الإسلام - أولاً - بمعناه الذي يفيد أن شريعة الاسلام هي سبيل الإسلام أو منهاجه.

ثم نقل بعد ذلك إلى كل أحكام الدين، فأصبحت الشريعة تعني كل ما ورد في القرآن من سبلٍ للدين ونظمٍ للعبادات وتشريعات للجزاء أو للمعاملات.

ثم أصبح أخيراً يعني كل أحكام الدين ونظم العبادات وتشريعات الجزاءات والمعاملات، وما جاء في السنة النبوية وما تتضمنه آراء الفقهاء وتفاسير المفسّرين ونظرات الشرّاح وتعاليم رجال الدين.

ومصادر الأحكام الشرعية - التي يطلق عليها تجاوزاً لفظ الشريعة - هي في نظر علماء المسلمين أربعة: القرآن، السنة، الإجماع، القياس.

كما أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين:

النوع الأول: أحكام قطعية الثبوت والدلالة ولا مجال للإجتهاد فيها.

النوع الثاني: أحكام اجتهادية، إما لأنها ظنّية الثبوت أو لكونها ظنّية الدلالة.

فلفظ الشريعة - في الفهم الديني - لم يعد يدل على معناه الأصلي في اللغة وهو المورد أو الطريق، ولا على معناه الأول في القرآن وهو المعنى اللغوي ذاته، لكنه أصبح يعني كل أحكام النظام الإسلامي، ما تعلّق منها بالدين وما اختص بالتشريع، سواء وردت في القرآن أم في السنة أو في الإجماع أم في التفاسير.

والشريعة الإسلامية هي مجوعة الأوامر والأحكام الاعتقادية والعملية التي يوجب الإسلام تطبيقها لتحقيق أهدافه الإصلاحية في المجتمع. والشرعي هو المنسوب إلى الشرع، ويطلق على ما يوافق الشرع. وينطبق عليه، أو ما يتوقف على الشرع، ويقابله الحسي، والطبيعي، نقول: الابن الشرعي أي ما يتخذه المرء إبناً له بمنزلة الإبن الطبيعي (Légitimité. انظر: La Légitimité : caractère de ce qui est légitime. d'un pouvoir, d'un acte. Qualité d'un enfant légitime ou légitimé). الوارث الشرعي. والدفاع الشرعي عن النفس، وقد يطلق على القضاء، أو على حكم القاضي الموافق للشرع. وتسمى الأحكام الموافقة للشرع بالأحكام الشرعية، كما أن الرئيس الذي يتولى الحكم وفقاً لقواعد الدستور يسمى بالرئيس الشرعي.

والشرعية légalité, légitimité صفة الأفعال المطابقة للقابون أو المعتدّة بالقانون.

فنظرية شرعية السلطة تحتمل معنيين أحدهما فلسفي والثاني إجتماعي:

1 - الشرعية بالمعنى الفلسفي:

إن الحكومة الشرعية هي الحكومة التي تتولى السلطة، التي يؤمن الشعب أنها هي السلطة الحقيقية.

فأنصار الملكية مثلاً في بلد ما، لا يعتبرون الحكومة شرعية، إلا إذا كانت السلطة بيد الوريث الشرعي للملك.

وأنصار الحكومة التمثيلية، لا يعتبرون الحكومة شرعية، إلاّ

إذا كانت السلطة بيد حكام يستمدون ولايتهم من انتخابات حرة عامة.

إن الشرعية بهذا المعنى الفلسفي، لا ينظر إليها على صعيد الواقع، أو بالإستناد إلى المعطيات العلمية، بل على صعيد القناعة والإيمان. ذلك أنه لا يمكن علمياً اثبات أن السلطة يجب أن يتولآها ملك أو شخص منتخب من قبل الشعب. إن فكرة الشرعية Légitimacy ؛ Légitimité تنبع من الضمير. فالقول ان السلطة محصنة بالشرعية أو مشوبة باللاشرعية لا يمكن طرحه على صعيد الواقع والموضوعية بل على صعيد القناعة والإيمان. وكثيراً ما يقتنع الانسان، بفعل ايمانه، بصبغة شرعية أو غير شرعية، دون أن يقدر على البرهنة على ما آمن به.

وللشرعية أهمية كبرى، فهي في نظر من يؤمن بها حقيقة مطلقة لا يمكن مسّها. فالحكومة غير الشرعية لا تستحق الطاعة. لا بل يجب على المواطنين عصيانها في بعض الحالات. إن السلطة بارتكازها على مبدأ الشرعية قد دخلت في نطاق المقدسات Sacré.

إن علماء الاجتماع على حد قول دوفرجيه Duverger، يميّزون بين فئتين من المعتقدات والعادات:

فئة مقدّسة Sacré وفئة غير مقدّسة Profane.

فالمعتقدات والعادات غير المقدسة يمكن أن تكون موضع نقدٍ ممن يعتنقونها. إنهم يقبلون بمناقشتها وبتجربتها ويسمح بعضهم لنفسه بالسخرية منها.

أما المعتقدات والعادات المقدسة، فلا يسمح لأحد بمناقشتها ولا بتجربتها ولا بالسخرية منها.

وسواء أكان هذا التمييز صحيحاً أو غير صحيح، فإنه من المؤكد أن نظرية شرعية السلطة قد دخلت في فئة المقدسات التي هي فوق مستوى النقد والتجريح.

2 ـ الشرعية بالمعنى الاجتماعي:

إن مفهوم الشرعية في نظر علماء الاجتماع يتبدّل بتبدل الزمان والمكان.

إن الحكومة الشرعية، بالمعنى الاجتماعي، هي الحكومة التي تقوم في بلد معين برضى الأغلبية الساحقة من الأهلين. وبذلك تختلف الشرعية الاجتماعية عن الشرعية الفلسفية. الشرعية الفلسفية تستلزم اعتناق مبدأ واتخاذ موقف بالنسبة لمختلف مفاهيم الشرعية.

فهي (أي الشرعية الفلسفية) في نظر من يؤمن بها كما سبق القول، حقيقة مطلقة.

أما الشرعية الاجتماعية فهي تلتزم بالواقع، دون أن تبحث فيما إذا كانت الشرعية، في ضوء هذا الواقع الاجتماعي، صحيحة أو غير صحيحة.

إن الشرعية الاجتماعية هي نظرية نسبية وعارضة Relative et contingente, Relative and Contingent وتتوقف على العقيدة المنتشرة في زمنٍ معين وفي بلدٍ معين.

إن مفهوم الشرعية في بلدٍ ما، يمكن أن يتغير بقيام مفهوم آخر يعارضه، ويكسب جانباً كبيراً من الشعب معه. وهكذا يصبح في البلد الواحد، وفي آنٍ واحد، مفهومان للشرعية.

وهذه الأزمة في المعتقد تستتبع أزمة حكم خطيرة، إذ لا يمكن في هذه الحالة ايجاد حكومة تسلم الأغلبية الساحقة من المواطنين بشرعيتها.

عندما يتخذ الصراع على النظام، كما يقول موريس دوفرجيه Maurice Duverger شكلين يختلفان فيما بينهما اختلافاً كبيراً، وذلك باختلاف الأهداف والوسائل، إنه يفترض دائماً أن جزءاً من المواطنين لا يقبل المؤسسات القائمة ويريد أن يبدّلها بمؤسسات جديدة.

كما وأن التفريق بين الصراع على النظام والصراع في النظام، يتابع دوفرجيه Duverger، يرتبط بتصور المشروعية. إن الصراع يبقى في إطار النظام إذا كان جميع المواطنين يرون هذا النظام شرعياً وكان هذا النظام محل اتفاق. ويكون الصراع صراعاً على النظام إذا انقطع هذا الاتفاق، وكانت بعض الطبقات فقط أو بعض الفئات أو بعض الأحزاب تعد النظام القائم مشروعاً، على حين أن طبقات أخرى أو فئات أخرى أو أحزاباً أخرى تحرص على مشروعية أخرى.

ومن هنا نرى أن المشروعية هي الانطباق على نظرة تقييمية. فالنظام يكون مشروعاً إذا انطبق على الصورة التي ترسمها للسلطة ايديولوجية سياسية معينة. فالمشروعية تقوم إذن على معتقدات. وكل ايديولوجية تحدد نموذجاً للمشروعية.

وبهذا المعنى يعد نظام من أنظمة الحكم مشروعاً إذا كان يقابل الفكرة القائمة في أذهان الجماهير عن المشروعية. هكذا كانت الملكية مشروعة في فرنسا في القرن السابع عشر، وهكذا تكون الديمقراطية مشروعة في فرنسا الحالية، وهكذا تعد الحكومة الليبرالية شرعية في الولايات المتحدة الأميركية، ويعد النظام الاشتراكي مشروعاً في الاتحاد السوفياتي.

فإذا كان المحكومون يعدون حكامهم شرعيين، كانوا محولين على طاعتهم بحركة طبيعية، وبقي الصراع السياسي

صراعاً في إطار النظام القائم.

فالمواطنون في ظل الحكم الشرعي، كما يقول دوڤرجيه Duverger يطيعون الحكومة طاعة طبيعية إن صحّ التعبير، ولا يلعب الاكراه أو التهديد إلا دوراً ثانوياً إزاء بعض المتمردين وفي ظروف استثنائية.

أما في حكم غير شرعي فالمواطنون محمولون بطبيعة الأمر على أن يرفضوا الطاعة وعلى أن لا يذعنوا إلا مكرهين مقهورين. ويصبح العنف والتهديد عندئذٍ القاعدتين الوحيدتين اللتين تقوم عليهما السلطة، وتكون السلطة عندئذٍ أضعف وأسرع إلى الانهيار منها في غير هذه الحالة رغم جميع الظواهر. فحين تكون الحكومة غير شرعية، فإن ذلك يدفعها إلى استبداد شديد وقسوة كبيرة ومن ثم إلى عنف الدكتاتوريات.

إن نظريات الشرعية تتناول مصدر السلطة وشكل السلطة. ولكن مسألة الشكل في الواقع هي فرع من أصل.

ويعتبر ماكس فيبر Max Weber 1864 ـ 1920 الذي اهتم بدراسة الاجتماع القانوني، والذي درس القانون الروماني والفرنسي والانكليزي والقانون اليهودي والإسلامي والهندوسي والصيني، من أشهر علماء الاجتماع الألمان الذين تعرضوا لموضوع السلطة الشرعيّة وقاموا بتحليل خصائصها (انظر: M. Weber Wirtschaft und Gesellschaft, 1925, C. Schmitt: Legalität und Legimität, 1932; J. Winckelmaun: Legimität und legalität in Herrachafts Soziologie 1952; K.G. Ferrero: Pouvoir, New York, 1942, dt. 1944. Der Grosse Brockhauss. Zech Zente, Auflage. Siebenter Band L-Ml. F.A.Brochaus Wiesbaden, 1955, S.143).

وقد تعرض فيبر Weber للنظام الشرعي في المجتمع وأوضح أن النظام الاجتماعي هو الذي يوجه نمط السلوك ويضع القوالب التي تصاغ فيها أشكال العقل الاجتماعي. ويستمد النظام الاجتماعي وجوده من التقليد والقانون والقيم.

وتظهر شرعية النظام في إتجاهين أساسيين يحددهما فيما يلي:

1 ـ الدوافع النقية الخالصة، أي التي لا تستند على المصالح الذاتية.

2 ـ الدوافع القائمة على المصالح الذاتية، أي من خلال التوقعات المختلفة في نتائج محددة وتتمثل في التقاليد Conventions وتمارس نشاطها من خلال هيئة ادارية متخصصة: والقانون كما هو معروف مارس نشاطه عن طريق هيئات ادارية متخصصة، وأبرز صوره المحاكم الجنائية التي تحاكم الخارجين على القانون، بينما القانون الاجتماعي المتضمن للعادات والتقاليد، يمارس نشاطه، عن طريق الجماعة، على الخارجين عليه عن طريق الاحتقار والنبذ الاجتماعي.

وبذلك يمكن القول بأن النظام يستمد شرعيته Legitimacy من التقليد الذي يتمتع بالشرعية بصورة دائمة، أو من الاتجاهات المؤثرة، وبصفة خاصة تلك الاتجاهات العاطفية، وكذلك المعتقدات الفعلية التي تحقق الثبات في القيم، أو قد يستمد شرعيته من القانون.

أشكال النظام

والنظام القانوني الذي ينشأ داخل أي علاقة اجتماعية قد يتولد في أحد الاتجاهات التالية:

في الاتفاق الاختياري Voluntary Agreement أو في التسليم بوجوده واقتناع الناس به. أو أن السلطة الحاكمة في الجماعة قد تطلب الحق في وضع أحكام جديدة. وقد يتم وضع دستور Constitution عن طريق السلطة الحاكمة وتتم الموافقة عليه بالفعل.

ولقد وضع فيبر Weber ثلاثة أنماط أساسية للسلطة الشرعية التي تعتبر بتحليلها واستخداماتها التجريبية أحد الأعمال الهامة عنده في العلوم الاجتماعية.

والأنماط الثلاثة، للسلطة الشرعية، كما قال فيبر Weber هي:

1 ـ السلطة العقلانية القانونية Rational legal Authority.

2 ـ السلطة التقليدية Traditional Authority.

3 ـ السلطة الكاريزمية Charismatic Authority.

والنمط الأول يقوم على أسس عقلية وتتمثل في الأحكام غير الشخصية التي يصدرها القائم على السلطة. هذا النمط في السلطة يعبر عن العلاقات الهرمية Hierarchial Relation Ship في المجتمع الحديث.

ويستمد هذا النمط من السلطة شرعيته من المعايير القانونية أما النمط الثاني للسلطة، فهو السلطة التقليدية وهي التي تستمد شرعيتها من قداسة التقليد وطهارته. ففي السلطة التقليدية ينظر للنظام الاجتماعي على أنه مقدس وأبدي ولا يمكن الانحراف عنه. والشخص أو الجماعة القائمة على هذا النمط من السلطة تتولاه بطريق الوراثة، ويتقيد الرعايا بالحكم ويخضعون له، لاعتقادهم وايمانهم بشرعية الأحكام التي يحكم بها. ويعتقد العالم بيتر بلاو P. Blau أنه على الرغم من أن قوة الحاكم تكون محددة بالتقاليد التي تضفي عليها الشرعية إلا أن الإجبار والالزام من قبل الحاكم يعتبران من المسائل التقليدية التي تتجه نحو تخليد الموقف الراهن والتمسك به، وتحذر الأفراد من

الخروج عليه، وعدم التكيف مع اتجاهات التغيير الاجتماعي، ولذلك يمكن استخلاص مفهوم السلطة التقليدية من هذه الجملة «مات الملك يحيا الملك».

أما النمط الثالث وهو السلطة الكاريزمية (الكاريزما) Charisma فتعتبر نوعاً من الدعوة للسلطة التي تكون في صراع مع النظام القائم. ويعد القائد الكاريزمي ثورياً في حالة معارضته لبعض المظاهر القائمة في المجتمع الذي يعمل فيه. ويستمد هذا النمط من السلطة شرعيته من الاعتقاد بأن القادة يملكون بعض القوى الخارجة عن شرعية النظام القائم. وهذا النمط يشبه السلطة التقليدية التي ترتكز على الولاء والطاعة لشخص وليست كالسلطة العقلانية القانونية التي لا ترتكز على نظام غير شخصي ولكنها تتمثل في شرعية القانون. ورغم ذلك فإن هناك بعض العلماء الذي يؤكدون أهمية السلطة الكارزمية ووجودها في العصر الحديث.

مصادر ومراجع

- خطيب، أنور، المجموعة الدستورية، القسم الأول، الدولة والنظم السياسية، ج 1، النظم السياسية، بيروت، 1970.
- خلاف، عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيا لا نص فيه، معهد الدراسات العربية العليا، دار الكتاب، مطابع العربي، القاهرة، 1955.
- الزرقاء، مصطفى أحمد، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، المدخل الفقهي العام، ج 1، مطبعة الانشاء، دمشق، 1965.
- شلبي، مصطفى محمود، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، دار النهضة العربية، بيروت، 1969.
- عشماوي، محمد سعيد، اصول الشريعة، دار اقرأ، بيروت، ط 2، 1983.
- علايلي، عبد الله، أين الخطأ، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، طبعة ثانية، ج 1، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، دار الشروق، القاهرة، 1981.
- المنجد في اللغة والاعلام، طبعة 25، دار المشرق، بيروت، باب «شين».
- Duverger, Maurice, An Introduction to the Social Sciences, Trans. by. Malcolun Anderson, London, G. Allen and Unwin, 1964.
- Grand Larousse encyclopédique en dix volumes, Tome sixième, Librairie Larousse, Paris, 1962.
- Legitimate, Born of Legally Recognized Marriages Larousse Illustrated International Encyclopedia and Dictionary Librairie Larousse, S.A. Paris, 1972.
- Polit, Droit d'une dynastie légitime, Les partisans de la légitimité.
- Weber, Max, the Theory of Social and Economic, Organization, Trans. by A. Anderson and T. Parrons, éd. The Free Press, New York. 1947.

عبد الغني غنوم

شَرَف

Honneur
Honour
Ehre

في الثقافة العربية

الشرف كلمة عرفها العرب في الجاهلية، ولم يرد لفظها في القرآن الكريم، وظلّ العرب يستعملونها إلى اليوم، كباراً وصغاراً، رجالاً ونساءً، في ظروف شتى من حياتهم الفردية والاجتماعية، مثلما يفعل الناس طُرًّا في مختلف أرجاء العالم القديم والحديث، ولكن أحداً منهم لا يتعمق في العادة في فهم دلالتها، ولا يتجشم مثل ذلك ساعة الاستعمال، لأنه يلجأ، في الأغلب، إلى فكرة الشرف عند الانفعال، انفعال الهيجان والهوى، بأكثر من لجوئه إليها في جو من الروية والتبصر.

وفي المعاجم العربية، وفي «كليات» أبي البقاء، تعريف للشرف على أنه العلو والمكان العالي والمجد ولا يكون إلا بالإباء وعلو الحسب، وشرُف (ككرُم) فهو شريف، والشارف من السهام، العتيق القديم، ومن النوق المسنة الهرمة، ومن البعير سنامه، ومن الأبنية ما لها شُرف.. وشرفه غلبه شرفاً، أو طاله في الحسب، وربما دلّ العامة على الشرف بالـ «عرض» في أحيان معينة. والعرض هو جانب الرجل الذي يصونه من نفسه وحسبه أن ينتقص ويثلب؛ أو هو موضع المدح والذم منه، أو ما يفتخر به من حسب وشرف، وقد يراد به الآباء والأجداد والخليقة المحمودة...

بيد أن كتب اللغة واضرابها قد توهم، على مستوى الفكر، بأن الشرف شيء ثابت، أو كالثابت؛ ولكن الشرف شعور أخلاقي يتسم بما تتسم به الوقائع الأخلاقية من تعقد وتطور، تتعدد دلالاته في كل عصر، وتتنوع هذه الدلالات عبر العصور والأجيال.

ففي الجاهلية يمكننا أن نستشف معنى الشرف على أنه أنفة وحمية وكبر وشمم، وأنه مطلب عزيز على النفس العزيزة، والنظرة الثقافية إليه نظرة «جاهلية» تقرر أن الشرف

الرفيع لا يسلم من الأذى حتى يُراق على جوانبه الدم، وبعد هذا التقرير، ومنه، يصدر واجب هو واجب الذود عن الحوض بالسلاح، ومن لم يزد عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم؛ وواجب آخر صيغته صيغة واجب نسائي، ولكن مضمونه ذو دلالة واجب عام: تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها...

والشرف، بالاعتبار الجمعي، قيمة عصبية قبلية تميز الاشراف والسادة، وتفرض عليهم واجبات تذكّرنا بمثل فرنسي معروف « أن للشرف واجباته ». وهذه العصبية قرابة دم أولاً:

إنّا بني نهشل لا ندّعي لأبٍ
عنه ولا هو بالأبناء يشرينا
وليس يهلك منّا سيد أبداً
إلا أفتلينا غلاماً سيداً فينا
إذا سيد منا خلا قام سيد
قؤول لما قال الكرام فعول
صفونا ولم نكدر وأخلص سرنا
أناث أطابت حملنا وفحول

وهو ثانياً، عصبية « نضالية » تتيح القول:

تسيل على حد الظباة نفوسنا
وليست على غير الظباة تسيل
وأسيافنا في كل غربٍ ومشرقٍ
بها من قراع الدارعين فلول
معوّدة أن لا تسلّ نصالها
فتغمد حتى يستباح قبيل

فهذا الاعتداد بالنفس، وبالوالدين، وبالجدود، وبالقوم، امارات نظرة فردية إلى الشرف في الجاهلية من ناحية، وقد كان إلى جانبها اعتبار جمعي جعل قريشاً، على سبيل المثال، قبل الاسلام وبعده، ذات منزلة متميزة بالسؤدد والسيادة والشرف. وكان العربي الشريف، عامة، يحسب مآثر آبائه ويعدَّهم رجلاً رجلاً، ومن هنا اعتبر الحسب والنسب مصدر الشرف التليد. ولما ظهر الإسلام دعا إلى المساواة بالقيمة الانسانية كأسنان المشط أو أسنان الحمار. ولم يرضَ عمر بن الخطاب بالأنساب افتخاراً، بل لأغراض الصلة الأخلاقية فقال: تعلّموا أنسابكم تعرفوا بها أصولكم فتصلوا بها أرحامكم. ولذلك قيل أيضاً: لو لم يكن من معرفة الانساب إلا اعتزازها من صولة الأعداء وتنازع الاكفاء لكان تعلمها من أحزم الرأي.

وقد نجم عن الاعتداد « الجاهلي » بالنفس وبالوالدين وبالجدود وبالقوم والعشيرة افتراق بين العرب والموالي أولاً، وبين العرب في المشرق والفرس والترك وسائر أتباع القوميات « المحلية » من جهة، وبين العرب في الأندلس واتباع الأقوام « المغايرة » في العقيدة والسياسة من جهة أخرى، فكان من ذلك تيار الشعوبية الذي يزري بكل « شرف » عربي، ومسعى الرد عليه رداً عقلياً لدى أمثال ابن قتيبة في كتابه « الرد على الشعوبية » ويعرف باسم « فضل العرب على العجم ». ولكن ابن قتيبة يصم أوباش الأعاجم بالشعوبية ويستثني أشرافهم قائلاً: « لم أرَ هذه الشعوبية أرسخ عداوة، ولا أشد نصباً للعرب من السفلة والحشوة وأوباش النبط وأبناء أكَرَة القرى. أما أشرف العجم وذوو الأخطار منهم وأهل الديانة فيعرفون ما لهم وما عليهم، ويرون الشرف نسباً ثابتاً ». وهذا يعني أن ابن قتيبة يربط الشرف بالسلوك الخلقي وبالوعي الثقافي (الديني) وبالإنصاف بالاعتراف بوجود أشراف في كل أمة، ويقول: « الشرف نسب، والشريف من كل قوم نسيب الشريف من كل قوم » لأن ثلب العرب شرفهم إنما هو نتيجة وتر موتورين، أو جهل طغام...

أما ابن خلدون فقد رجع إلى واقع العصبية وأسبغ عليها رواء الفكر العلمي المنهجي ووجد أن صلة الرحم أمر طبيعي في البشر، ولحمة تحصل من الولاء كما تحصل من النسب بالرغم من أن النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام... وعنده أن النسب علم لا ينفع، وجهالة لا تضر، وأن العصبية رباط اجتماعي يؤول إلى الرئاسة والشرف، وبتطورها تتطور حياة المجتمعات بين ولادة وازدهار فهرم وفناء. (« المقدمة »).

وعلى الرغم من هذه الاعتبارات الفكرية والإجتماعية والسياسية والعلمية، ظل مفهوم الشرف باعتبار النسب قائماً في أرض الوقائع التاريخية العربية، فاعتبر أهل السنّة مثلاً الخلفاء الراشدين أنموذج الشرف الإجتماعي، وكيف لا وَهُمْ خلفاء الرسول؛ وذهب الشيعة إلى شرف الأئمة أولاً، بل حصراً، وجعل الإمامية الايمان بالإمام جزءاً من الإيمان، ورووا الحديث القائل: « كنا أنا وأنت يا (علي) نوراً في صلب أبينا (آدم)، فلم نزل ننتقل من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزكية حتى وصلنا إلى صلب (عبدالمطلب) فافترقنا في صلب (عبدالله) وصلب (أبي طالب) ». ومما جاء في خطبة علي المعروفة بـ « خطبة البيان »: « أنا شريف الذات، أنا محدث

الشتات، أنا الأول والآخر...». وليس من الغريب، بعد هذا، أن نشاهد مفهوم الشرف يبلغ شأواً جعل كل عربي ينتمي إلى الرسول (ص) أو إلى أحد أصوله أو إلى بطن من بطون قريش، أو إلى أحد الصحابة، أو إلى أحد الخلفاء وحتى الأمراء أو إلى الأئمة لدى الشيعة، حتى ولو لم يكن عربياً، جعله يزعم لنفسه شرفاً يزهو به، ما لم يحمله السلوك الإسلامي على التواضع...

وقد تطور مفهوم الشرف، فوق ذلك، فادّعى التحلي به أشراف الشيعة باسم «آل البيت» وأمهم فاطمة بنت الرسول، ورأى الأشراف العباسيون والطالبيون أنهم يستحقون حظاً مخصوصاً في بيت مال المسلمين... فضلاً عن «امتيازات» أخرى منها أن يكون لتنظيمهم رئيس يسمى «النقيب»، وكان الخليفة يفوّض له في بغداد تسمية النقباء في كل مدينة يكثر عددهم فيها، ثم أخذ الأمراء ومن في مقامهم من نواب السلطنة يسمون النقباء في أمصارهم، وكان النقيب في عدد كبير من أصحاب النسب الشريف بمنزلة الأمير في اقليمه... وقد قصر الفقهاء، ومنهم الفرّاء الحنبلي أحكام النقابة على ذوي الأنساب الشريفة، وهي ولاية قد تكون خاصة يرعى بها اتباعه في رزقهم وحسن سلوكهم وتأمين حقوقهم «ومنعهم من التسلط على العامة لشرفهم والشطط عليهم لنسبهم» أو تكون ولايته عامة فيحكم بينهم فيما يتنازعون فيه ويزوج الأيامى، ويقيم الحدود...

فإذا انحدرنا إلى واقع الأفراد الذين لا يجرون وراء لقب الشرف، ورجعنا إلى الأخلاق العربية عامة، لمسنا خطر الشعور بالشرف إذا ما انحل إلى موقف الاعتزاز بغير الحق والكبر والصلف والإعجاب. إن الكبر والاعجاب يسلبان الفضائل ويكسبان الرذائل، لأن الكبر يكسب المقت ويلهي عن التألف ويوغر صدر الإخوان. والاعجاب يخفي المحاسن ويظهر المساوىء ويكسب المذام ويصدّ عن الفضائل، وأسباب الكبر علو اليد، ونفوذ الأمر، وقلة مخالطة الأكفاء. أما أسباب الإعجاب فإنها كثرة مديح المتقربين، واطراء المتملقين الذين جعلوا النفاق عادة ومكسباً. أما شرف النفس الحقيقي فإنه علو الهمة الباعث على التقدم، وبه يكون قبول التأديب والتهذيب، وهو سبيل النزاهة عن المطامع الدنيَّة ومواقف الريبة، والترفع عن بوح الأسرار بخيانة، وذاكم هو السبيل إلى «صيانة النفس بالتماس كفايتها، والترفع عن تحمل المنن، والمنّة استرقاق الأحرار، تحدث ذلة في الممنون عليه، وسطوة في المان». (الماوردي).

ومثل هذا التحليل «العام» لمفهوم الشرف على صعيد النظر الأخلاقي قد يجثم وراء الشعور بعاطفة الشرف بوصفها شعوراً، إن لم نقل احساساً، حياً موصولاً ومتوارثاً في البيئات العربية، وربما طغى معنى الشرف في الميدان الجنسي أكثر مما طغى لدى العامة وانبثق غير مرة باسم العرض والدفاع عن الشرف. وقد أسهم الأدباء والقصاصون وصانعو الأفلام والمسلسلات المذاعة والمتلفزة فضلاً عن الخواطر والحكم والأمثال الشعبية في ترسيخ هذا الجانب من مفهوم الشرف في النفوس وكأنه عنوان سائر الجوانب، حتى بات أشبه بنواة بركان خامد في ظاهره، يتفجر بصورة مباغتة، عند الاقتضاء، مندفعاً بهيجان الذود عن الحياض والشرف بالحمم والدم والنار...

في المستوى العام

الشرف انفعال أخلاقي ذائع في الناس، غابراً وحاضراً، كما ألمعنا. وهو في الحق عاطفة معقدة تضم جملة فضائل يتسم بها الإنسان الشريف من صدق وأمانة واستقامة وشجاعة ونزاهة. ومن الجائز تعريفه على أنه القيمة المعنوية التي يتحلى بها المرء في نظر المجتمع الذي يعيش فيه، ويكون جزءاً منه، بل إنه الصورة التي يرسمها، أو يخيل إليه أنه يرسمها، عن قيمته المعنوية في نظر الآخرين خاصة، وفي نظره الشخصي أيضاً. ولذا فإن المساس بالسمعة الطيبة وانتقاص صاحبها يسيء إليه ويثلم شعوره بمنزلته، بشرفة، بشأوه.

وقد أراد باحثون «علميون» استقراء عاطفة الشرف لدى الحيوانات، وسبقهم إلى ذلك أدباء في مختلف الثقافات، حتى أن بعض المفكرين يروون ـ كما يفعل إخوان الصفاء ـ ان أخلاق الحصان وشرفه جعله مركباً للملوك، وأنه ربما بلغ من حسن أدبه أنه لا يبول ولا يروث ما دام بحضرة الملك وحامله. وله مع ذلك ذكاء وإقدام في الهيجاء وصبر على الطعن والجراح. ويلاحظ مراقبون احساساً بالشرف لدى حصان السبق، بل لدى خيول البلاط الانكليزي، ويرى غيرهم أن الثور قائد القطيع في جبال الألب أنموذج شرف العجماوات... والحق أن اعتزاز الحيوان، إن صحَّ، فإنه إنما يستهدف الفوز في معركة الاصطفاء الجنسي خاصة، وعلى الأرجح، وذلك لقهر الخصم بالأنثى عن طريق الفتنة والإغراء، ولذا نجد شعور الشرف لدى الذكر، وشعور الطاعة لدى الأنثى، في دنيا الحيوان الأعجم، وقد يستثنى اختصام ذكران الديكة على السلطة، ولعلّه يضمر أيضاً مطلب تفوق جنسي...

ومهما يكن في الأمر، فإن الشرف، بالمعنى الصحيح، هو شعور انساني صرف. وقد نما هذا الشعور وتطور عبر الثقافات والعصور، وتمايزت في سلّمه نظرة الانسان القيمية إلى شخصه، جماله وقوته وذكائه ومواهبه، وإلى منزلته بوصفه عضواً في قبيلة أو أسرة أو مدينة أو مهنة أو منظمة، وصار الوعي بهذه القيمة أو المنزلة حافزاً لازباً يؤثر في سلوكه ويجعل للشرف أنواعاً منها العرض أو الشرف في مجال الأسرة، ثم شرف المهنة، والشرف الوطني أو القومي، والشرف العسكري وشرف الرجال وشرف النساء. وهذا الشعور في جميع الأحوال ينمو بنمو الثقافة الأخلاقية ويمكن رسم قانون احتمالي لنموه بالانتقال من مفهوم الشرف الضيق المحدود المغلق إلى آفاق أوسع وأرحب، ومن الجزئي إلى الكلي، بل ومن الحيوي والجنسي إلى المعنوي والروحي، وبكلمة واحدة، من الشعور الانفعالي الهيجاني إلى السلوك الواعي المنتظم في منحى تحقيق الجدارة الشخصية والسير قدماً على درب مزيدٍ من الكرامة الانسانية.

تطور الشرف

إذا ألقينا نظرة على معطيات تطور الشرف وجدنا، بادىء ذي بدء، أن قانونه هو القانون الذي يفرضه ـ مبدئياً ـ الرجال على أنفسهم وعلى النساء. وقد يكون ذلك بنتيجة شعور الرجل بالأنا شعوراً قوياً في معركة التمايز بين الذكور، وخلال منازعاتهم للفوز بالأنثى أولاً، ثم صارت سمة الشرف دفاعاً عن العرض في المجال الجنسي، وغدا هذا الدفاع واجباً أخلاقياً من طراز «الآمر القطعي» يمثل في ارتكاس سلوكي أخلاقي بل وقانوني ينبثق من شعور الانسان بذاته، وبمنزلتها، وبما يتممها من ملكية مال ومتاع، ومن هذا التملك «المرأة والبيت والثور»، كما يقول أرسطو. وقد بات الإنسان يتمسك بالحفاظ على عرضه وسمعته ومنزلته، تمسكه بالحفاظ على بقائه في الوجود، وهذا ما يدعوه إلى «غسل العار» حيث يجب ثأراً حيث ينبغي الثأر، ويعتبر القانون ما يعرفه العامة باسم «فورة الدم» من الأسباب المخففة، إن لم يوجب البراءة... ويكفل أدبياً ـ أي أخلاقياً ـ للقاتل امتداح المادحين.

كان سكان شيلي القدامى يحرصون، مثلاً على ألقاب الاجلال والشرف ويألمون من المساس بها. وكان الذي يجرح «عرض» غيره في قبيلة «ماهورى» يعتبر «بلا دين». وتنص أعراف «فانتي» في أفريقيا الغربية على معاقبة من يقذف غيره بتهمة السحر أو الزنا. ويثلم «الأزتك» أذن من يلطخ سمعة غيره ويمس شرفه (وستر مارك).

والحق أن الشعور بالشرف نما في كل مكان على أنه شعور بالمنزلة الاجتماعية بالدرجة الأولى. وقد أوجبت الحياة الاجتماعية، وكل جهد مشترك، مثل جهد الصيد والقنص والقتال، ووجود رئيس يمثل السلطة، ويتميز بشرف المنزلة، ويتحلى بصفاتها، ولا سيما الشجاعة، ولذا كان الجبان يخشى ازدراء المجتمع، فيشعر بالخجل والعار، وقد أصبح شعور الشرف والاعتزاز صنو الجرأة والإقدام، وهذا الشعور لا يشرّف صاحبه وحسب، بل يشرّف كل ما يتصل به عن كثب، وكل ما ينتمي إليه، وعلى هذا نشأ الشعور بشرف الأسرة، والقبيلة والأمة، والانسانية. وتمثل الشعور بشرف الاسم في احترام الذات في شخص الجدود، والآباء، والأولاد، والشعور بالشرف القومي في شرف أسرة كبيرة هي الوطن الذي ينتمي إليه جميع أبناء بلد واحد، وفي احترام تراث مشترك من المجد والذكريات والآمال.

كان الشعور بالشرف أرستقراطياً تجلى في النظم العسكرية وفي ما أنجبت من أوضاع أخلاقية وقانونية. ونجم عن الحروب استعباد القوي الضعيف، مثلما استعبد الرجل المرأة على صعيد العلاقات بين الجنسين بما يفوق حصيلة الصلات الجنسية لدى العجماوات. وأصبحت سلطة الرجل مطلقة، وانتشر تعدد الزوجات لدى الرؤساء، وظهر نظام الرق، وأوجب فوز القوي استسلام الضعيف، ورضوخه، وتقديم «آيات» الإجلال والمجاملة. وتطورت المراسم، من ثم، في ظاهرة الهدايا أولاً، ثم ظاهرة التحية واحترام الألقاب، بل صار تشويه الجسم علامة خنوع، وكان شعر العبد شعراً قصيراً بالاضطرار (سبنسر). ثم استعيض عن ظاهرة العلامات الفارقة الجسدية بالألبسة المتميزة، وبالأوسمة، وأصبحت الاستكانة فضيلة المرأة وفضيلة العبد على السواء؛ وعندما كان أحد الرؤساء «الملكاشيين» يؤوب إلى بيته كانت امرأته تتقدم للقائه وهي تزحف على يديها وركبتيها وتبادر بلمس قدميه... ولكن الشعور بالشرف ما عتم أن تطور بتطور مفهوم المساواة الإجتماعية والسياسية حتى غدا الشرف هو ذاته ديمقراطياً بعد أن كان أرستقراطياً وبلوتوقراطياً... وبرجوازياً... ولم يبق من الواجب على الأرملة في الهند، باسم الشرف، أن ترقى إلى المحرقة بابتسام لتحرق مع جثة زوجها، ولا أن تدفن مع جثته مثلما كانت الحال في الصين القديمة، ولا يكاد الشعور بالشرف يفرض على الياباني بقر بطنه برشاقة في أية مناسبة

« سيئة »، اللهم إلاّ في بعض حالات الشرف العسكرية حيث تثلم الهزيمة الشرف...

نماذج الشرف

آمن التراث الثقافي الغربي القديم بأساطير تحدّد أزمنة بطولية يسودها شعور الشرف، ولا سيما من طراز شرف هرقل البطل الشبيه بفارس متشرد يقوّم الأخطاء ويروّض الوحوش والبشر. وتحدثنا الألياذة عن مشاعر الشرف التي رافقت حروب طروادة وهي مشاعر شرف حربي وشرف عائلي يذكرنا بقول عاشق أنتيغون: « هل في الواقع شرف يطمح لبلوغه الابن أكثر من مجد أبيه، وهل في نظر الأب شرف أعظم من شرف أبنائه». ولكن هزيود يحدثنا عن شرف العمل ويؤكد أن الخجل يصحب الفقر كما يصحب الشرف الثروة والمال... ولما فقد أحد أبناء أرجوس ماله التفت إلى صحبه الذين انفضّوا من حوله وصاح بهم: « المال... المال... هو الرجل...».

وفي العصر الوسيط الأوروبي سادت عقيدة الاستكانة المسيحية وتفوقت على الشعور بالشرف الدنيوي. ولكن الحب والشرف امتزجا، من ناحية أخرى، داخل مفهوم الفروسية عن الشرف، وكان مثلها الأعلى بطولياً وصبيانياً معاً، وكانت حفلات الفروسية مباراة عسكرية ترعاها « السيدات »، وهنّ مصدر وحي الفرسان. وقد فرضت أخلاق الفروسية على الفارس احترام سيدته، والدفاع عن العدالة، وتقويم الأخطاء، ولو أدى ذلك إلى التضحية بالروح على مذبح الشرف. وقد جلبت الفروسية رونقاً رهيفاً أرستقراطياً رافق الولاء للملك وللسيد الإقطاعي، وظهرت مواصفات جديدة نجم عنها ما يسمى بـ « قانون الشرف »، وقد وصفها سرفانتس وصفاً ساخراً شهيراً، وأظهر تكلفها وأماط اللثام عن جانبها الخيالي المزيف... بيد أن أنموذجاً آخر من الشرف الفروسي ما لبث أن ظهر عندما سخّرت الكنيسة الرومانية لمآربها حماسة الفرسان فصارت حماسة للصليب بعد أن كانت حماسة لبسمة سيدة البلاط أو القصر...

قال فرنسوا الأول، الملك الفارس، كلمته الشهيرة: « خسرنا كل شيء، ما عدا الشرف». وكان متملقو البلاط يعيشون في كنف الملوك المستبدين ويؤلفون طبقة النبلاء أو الأشراف، وكانت المبارزة أنصع أسلوب لحل المشكلات، ولا سيما للذود عن العرض وغسل الاهانة، ولو كانت سباباً أو قذفاً. ورافق ظهور البرجوازية انبثاق شكل جديد للشرف، وصار التطلع إلى الألقاب الرفيعة غاية الطماح البرجوازي، تعويضاً عن غياب شرف الحسب والنسب أو « الاسم». ثم هبت رياح الثورة الفرنسية وولدت صورة الشرف الديمقراطي، فالشعبي، شيئاً بعد شيء. وصار الشرف المهني يوجب انجاز « شرف» خاص بكل مهنة وهذا هو مبدأ الشرف العسكري ذاته، وشرف الموظف وشرف الطبيب، وشرف التاجر، والعامل والنوتي... ولكن الشرف المهني لا يعفي في الوقت ذاته من واجب التحلي بشرف أوسع شمولاً، مثل الشرف الطبقي، كالشرف البرجوازي، ومطلبه هو مطلب النزاهة في نظر الأقران، والتطلع إلى الشرف الأعلى اجتماعياً، للتميز عليهم، ومباراتهم؛ وحاول نيتشه السباحة ضد التيار، بتأييده أرستقراطية الشرف، وامتداحه أخلاق السادة... دون القطيع... ولعله أسهم في العودة إلى عبادة الشخصية السياسية عبادة فرعونية ظهرت نماذجها المتنوعة في أكثر من نظام معاصر...

ومهما يكن في الأمر، فإن الشرف في الوقت الراهن شعور أخلاقي ذائع في الناس من النخبة إلى السواد، وقد أصبح كلمة وواقعاً في متناول الجميع، وعلى قدر سواء. ولا تزال لهذا الشعور قوته ونجوعه بالرغم من احتمال انحرافه عن جادة الصواب، وإمكان انزلاقه، مثل سائر الحوافز الأخلاقية، في مزالق الغلو والاندفاع، وحتى اعتباره « المسوّغ» الوحيد لكل قيمة وكل سلوك.

أخلاق الشرف

الشرف مطلب انساني، ولذا تفترق حول قيمته وحقيقته آراء المفكرين ومذاهبهم. وقد اقتصر بعض الفلاسفة على تعريف الشرف بأنه تقدير المرء ذاته وأن قوامه ما نتمثله في نفسنا عن ذاتنا (بوسويه)، ورأى باسكال أن الشرف هو الرغبة في نوال احترام من نحيا معهم، وأعلن شوبنهور أن الشرف هو خشية الرأي العام، ووجد آدم سميث أننا نستمد تقديرنا لأنفسنا من تقدير الآخرين لنا، ثم يصبح تقديرنا لذاتنا مستقلاً عن تقدير الآخرين لنا، وذلك عندما يغدو المرء ذاته انساناً حكيماً متعاطفاً. وحاول ديكارت التأليف بين العنصر الذاتي والعنصر الخارجي داخل مفهوم الشرف فقال بتكاملهما ورأى أن تقدير المرء ذاته يتحول إلى رغبته في نوال تقدير الآخرين.

بيد أن فلاسفة آخرين ربطوا الشعور بالشرف بالمنفعة المتصلة بالسمعة الطيبة والصيت الجميل (شوبنهور،

هلفسيوس). ورأى آدم سميث أن أصل الشرف هو التعاطف، والتعاطف غريزة انسانية أولية تحمل المرء على مشاركة الآخرين في السراء والضراء. ولكن لاروشفو كولد ينكر أن يكون للشعور بالشرف صلة بالإيثار، ويرى، على العكس، ألاّ وجود لغير الأثرة وحب الذات، والأثرة هي الحافز الوحيد للأعمال كلها.

وقد افترقت كلمة الفلاسفة حول «فائدة» الشعور بالشرف بوصفه مبدأ التخلق. فمنهم من رده باعتباره منطلق الصلف، ومنهم من قال بأن له قيمة متوسطة تضعه في منزلة أدنى من منزلة الفضيلة، وأعلى من منزلة الهوى (أفلاطون، مونتسكيو). ومنهم من منح هذا الشعور قيمة اسمى، إن لم تكن مطلقة (فوفونارك، ديكارت، سميث، رنوفيه).

رأى أفلاطون أن الشرف هو الحافز الرئيسي في حكومة الملاّك التيموقراطية. والشريف الأرستقراطي انسان مهذب، ولكنه في الوقت ذاته جشع يتكالب على السلطة. ورأى أرسطو أن عاطفة تحري الشرف العظيم حد وسط بين الشهامة وهي إفراط، وبين الغرور وهو تفريط. فالشجاع مثلاً لا يرهب الموت الشريف، وإنما يخشى أن يموت موت البعير أو الجبان. والرواقية تكتفي بدعوة اقتصار المرء على تقدير ذاته بذاته، وازدراء رأي الآخرين فيه، لأن هذا الرأي من الميزات الخارجية التي قد تعكر صفو نفس الحكيم (ابكتيتس Epiktêtô).أما شيشرون فيرى الشرف أمانة، والحشمة زينة روحية تولد من تناسب جميع الأعمال وجميع الأقوال. ولما نظر ديكارت إلى التواضع المسيحي على أنه اتضاع، ذهب إلى أن الشرف جدارة شخصية يدركها الوجدان والرأي العام، ولبابها أن يستعمل على أحسن وجه حرية اختياره. ويُلحف بوسويه على أن الشرف كل الشرف هو المرتبط بالفضيلة، ويوجب بركلي التصاق الشرف بالسلوك الديني لأن الشرف بين غير المؤمنين في نظره هو كالأمانة بين القراصنة.

وقد انتقد مونتسكيو مبدأ الشرف بوصفه أساس الحكومات الملكية ورأى أنه مبدأ زائف قوامه حكم مبيّت لدى كل شخص حول شروط وجوده. وشاء روسو قصر الشعور بالشرف على معنى السمعة الطيبة، وبذا رأى أن الشرف مبدأ جدير بالنساء دون الرجال، وأن شرف المرأة لا يكون في سلوكها وحسب بل وفي سمعتها. ثم جاءت الثورة الكانطية الجذرية في حقل الفكر الأخلاقي، واعتبر كانط السلوك بحسب الشرف سلوكاً انفعالياً هو أقرب إلى التهيج المَرَضي، وأن الواجب لا الجدارة ولا السمعة، هو الذي ينبغي أن يكون ذا التأثير الأقوى في الأخلاق. وجعل رنوفيه الشرف مبدأ أخلاقياً ثانوياً لأنه يفترض أن يكون فكر الآخرين حافزاً على العمل الأخلاقي، بدل أن يتجشم المرء مشقة الحكم في موضوع الخير. ان الشرف يحاكي العدالة، ولكنه لا يرقى إلى منزلتها، ولا يوحي بها، وإن كانت له فائدة تربوية وتطبيقية جلّي لدى عامة الناس. ويصرّح آلان في ضوء تجربته بالحياة: «ان كل انسان، على ما رأيت، متأهب للمجازفة بحياته من أجل شيء ما يدعوه شرفه. والشرف في أغلب الأحيان يزداد قوة كلما كان صاحبه مثقلاً بالرذائل والآثام». وعلى هذا فإن مهنة السلاح ذاتها، لدى الجندي، تخسر «شرفها» عندما تصبح مهنة واحترافاً وارتزاقاً أو ابتزازاً. وقد أوضح كوبرين معنى الشرف عند الضباط، وأظهر وجود عناصر فئوية غريبة عن الشعب إلى جانب الخصال الإيجابية. «يقول الضابط: ماذا أفعل إذا أهانني شخص من الأشخاص؟ ترى هل هو مدني؟ إنني عندئذ أقتله على الفور». ويتسم الشعور بالشرف في العقائدية الاشتراكية بوجه عام بأنه شعور لا طبقي، ينفي برجوازية الشرف الاستغلالي، ويؤدي مباشرة إلى الاشتراكية والثورة الشعبية. وأن شرف المواطن السوفياتي مثلاً، شرف الجندي وشرف عضو الحزب الماركسي، ليعظم بقدر انجازه على نحو أفضل واجبه الكفاحي في الشروط التاريخية المعطاة له للكفاح من أجل الشيوعية. (ا. شيشيكين).

ويبقى شعور الشرف شعور الانسان بمنزلته، وبواجبه، وبتطلعه، شاحذاً فعالاً يتبع نظرة البشر إلى معنى الانسان وجوداً، وقيمة، وسلوكاً.

عادل العوا

شَعْب

Peuple
People
Volk

إن مفهوم الشعب من أكثر المفاهيم شيوعاً واستعمالاً في مختلف مجالات النشاط الفكري؛ ولكنه أيضاً من المفاهيم التي تتسع لأكثر من مدلول، إلى حد أنه يستحيل حصر معانيه المتعددة والمتفرقة في تصور واحد وعمليّاتي. فهو

يدل، بصورة عامة، على واقع جماعي يتضمّن معنى الوحدة. ولكن عناصر هذه الوحدة، طبيعتها ومكوّناتها هي التي تثير إشكالات هذا المفهوم والالتباسات التي يطرحها والمعاني المختلفة التي يؤديها. فمن أجل الاحاطة بمضامين مفهوم الشعب، يجدر بنا أن نتبين طبيعة هذه الوحدة في المجالات الأساسية الثلاثة التي يستعمل فيها: المجال الإتني والمجال النفسي - الإجتماعي (أو السايكو - سوسيولوجي) والمجال السياسي.

في المجال الإتني تتجلى الوحدة التي يقوم عليها الشعب في هيأة متحد عرقي ولغوي له مميزات وجودية خاصة تظهر في عاداته وتقاليده، في ذهنيته وفي لغته التي يتعارف بواسطتها أعضاء هذا المتّحد والتي تشكّل وسيلة الاتصال الحياتية بينهم، كما تظهر تلك المميزات أيضاً في الآلات المستعملة والمبتكرات والمصنوعات والنتاجات المادية والروحية. وجميع هذه الظواهر تشكّل ما يسمى بالتراث المشترك والثقافة المشتركة اللذين يحافظ عليهما هذا المتّحد ويتميّز بهما عن باقي المتحدات بالرغم من التقلبات التاريخية التي تطرأ على مجرى حياته. تجدر الملاحظة هنا إلى أن العِرق، بالمعنى الطبيعي والبيولوجي، لم يعد يلعب دوراً مهماً في تحديد هوية المتّحد، وبالتالي لم يعد يعتبر من المقوّمات الأساسية للمفهوم الإتني للشعب؛ لأنه ما من شعب استطاع أن يحافظ على العرق الدموي الصافي الذي تحدَّر منه. حتى الشعب اليهودي الذي يتميَّز بتعصّبه وعنصريته وتقوقعه على نفسه قد دخلته عناصر عديدة من عرقيات مختلفة اندمجت معه وذابت في هويته اليهودية بحيث أفقدته عرقيته السامية الأصيلة. فالوحدة العرقية لا تؤخذ بالمعنى الإتني باعتبارها وحدة بيولوجية، وإنما وحدة تاريخية تقوم على استمرارية لوجود جماعي عام تخصّ شعباً معيناً بالنسبة للشعوب الأخرى. لذلك فكل شعب يبقى ما هو طالما يستمرّ فيه الشعور بتشكيل كل واحد وشخصية متفرّدة لها اسم معين تعرف به. إن الإسلام يحل محل العرق البيولوجي في تحديد الشعب. فالشعب المصري مثلاً ليس بالضرورة الأحفاد الطبيعيين للفراعنة، ولا الشعب اللبناني الأحفاد الطبيعيين للفينيقيين ولا الشعب الفرنسي أحفاد الفرنج... الاسم يمثّل المتّحد الأصلي تمثيلاً ويرمز إليه ولكنه ليس هو اياه بالضرورة.

في المجال السايكو - سوسيولوجي تنحدر الوحدة التي يتضمنها مفهوم الشعب إلى حدها الأدنى بمعنى أنه ليس ثمة وحدة بالمعنى الحصري للكلمة، بل وحدة سطحية وشكلية تقتصر على بعض المظاهر والأوضاع والمواقف التي يشترك بتلبّسها وبالتعبير عنها مجموع الأفراد المشار إليه بكلمة شعب. يقتصر إذن مدلول الشعب بهذا المعنى، على جماعة غير متعينة بأصل موحّد أو باسم أو ببنية، وهذا ما يجعل عبارة الشعب مرادفة للجمهور أو للجماهير (بصيغة الجمع) أو الكتلة البشرية. ويقصد بهذا الاستعمال تمييز السواد الأعظم من الناس في مجتمع معيّن عن الأقلية المثقفة والمطّلعة أو النخبة من رجال الفكر والسياسة والدين وما إليها. هذه الأكثرية الساحقة في المجتمعات، ليس لها ما يميّزها عن غيرها بل بالعكس إذ إنها تشترك مع غيرها من الجماهير في كافة المجتمعات في أنها تشعر أكثر مما تفكر وتتصرف بهوس وجنون، أو تخضع لقوادها صاغرة. لقد اهتاج الشعب الروماني ضد يوليوس قيصر بعد اغتياله، وذلك على أثر الخطاب الذي ألقاه بروتوس أمام الجموع الغفيرة مبرراً عملية الاغتيال، ولكن هذا الشعب عاد وزمجر ضد بروتوس وأعوانه، وحمل السلاح ضدهم بعد خطبة ماركوس انطونيوس الذي دعا فيها إلى الانتقام من القتلة. يقول مونتسكيو عن هذه الفئة التي تدعى الشعب أنها قادرة بمئة ألف ذراع على تحطيم كل شيء، كما أنها لا تستطيع أحياناً بمئة ألف قدم أن تسير قيد أنملة.

إن هذا المفهوم للشعب، باعتباره جماعة لا متعينة ولا متميزة، يقترن بعض الأحيان بالمعنى الإيديولوجي الذي يمكن أن يتخذه. فغالباً ما تعمد الحركات الإيديولوجية إلى تمجيد هذه الفئة العظمى لتبرر المواقف والاجراءات التي تتخذها باسمها. الشعب هو الفئة المضطهدة والمستغلة والمهضومة حقوقها من قبل الأقلية الحاكمة، وفيه تكمن البراءة والقوة وهو أساس الحرية ومقياس العدالة، ولكنه يبقى قاصراً عن حكم نفسه وإدارة شؤونه واتخاذ القرار المناسب لمصلحته.

أما في المجال السياسي فإن مفهوم الشعب ينطلق من المعنيين الأولين ولكنه يتجاوزهما بحيث يصبح أحد الشروط الضرورية لوجود الدولة ومقياساً مهماً يؤخذ في الاعتبار لتصنيف الأنظمة السياسية وذلك انطلاقاً من كيفية اعتبار دوره السياسي من قبل تلك الأنظمة.

الدولة هي الوجود السياسي لشعب معيّن. ولكن إذا كان وجود الشعب ضرورياً لوجود الدولة، فهو ليس له - إذا أخذناه بحد ذاته ومجرداً عن باقي الشروط والاعتبارات -

التأثير الضروري والحتمي لنشوء الدولة. إن ما هو رئيسي على مستوى مقولة الشعب في تقرير وجود الدولة هو مجموعة العلاقات التي توحّد أعضاء الشعب، والأهداف المشتركة، والقبول المشترك في إطاعة القياديين الذين يحكمون. لن نتورط كثيراً في معالجة هذه العناصر الجديدة في هذا السياق الذي يضيق بها إلا بمقدار ما تساعدنا على ملاحقة مسألة الوحدة التي بدأنا بتبيان عناصرها وطبيعتها في المجالين الأولين. فمما لا شك فيه أن الخصائص الطبيعية لشعب الدولة، وخصوصاً تكوينه الإتني، تلعب دوراً مهماً في انتقال الشعب من حالة بدائية قبلية إلى حالة موحدة وأشد تماسكاً، ولكنها لا تكفي لإعطاء الشعب مضموناً سياسياً يحتم وجود الدولة. إن وحدة الشعب الاتنية، لا تدلّ إلاّ على وحدة سياسية قيد الإنوجاد، أي بمعنى آخر تدل على وجود وحدة سياسية بالقوة. الشعب الفلسطيني موجود إتنيًا ولكنه لا يشكل دولة بعد. والشعب الكردي وشعب الباسك موجودان إتنيًا ولكن ليس هناك دولة كردية ودولة باسكية. غير أنه يمكن لعدة شعوب بالمعنى الإتني أن تكوّن دولة واحدة تؤلف فيها الجماعات الإتنية (أو الشعوب) شعباً واحداً بالمعنى السياسي للكلمة، كالاتحاد السوفياتي والعراق وإيران التي تضم، كل منها، أكثر من جماعة إتنية. يتبيَّن إذن أن الوحدة التي يقتضيها المفهوم السياسي للشعب هي من طبيعة مغايرة. إنها وحدة مؤسسية وقانونية وهي المظهر الوجودي والعيني للوحدة الإرادية النابعة من شعور الأفراد بجدواها. في تنظيم الدولة يقسم الأعضاء إلى قسمين: الحكام والمحكومون، بصورة عامة يرادف الشعب مفهوم المحكومون وهم الفئة التي تشكل الأكثرية الساحقة والتي تؤدي الطاعة، تمشياً مع مصلحة مشتركة، للأقلية الحاكمة وتأتمر بأحكامها وتنفذ أوامرها وتتقيد بالقواعد التي ترسمها. عند هذا الحد يقترن المفهوم السياسي للشعب بالمفهوم السوسيولوجي، ولكن التحليل الدقيق لمفهوم شعب الدولة يبرز بعض الخصائص المتعلقة بطبيعة الوحدة التي تنشأ عنه: إنها أكثر تماسكاً منها في المفهوم السوسيولوجي، وهذا يقتضي بعض التوضيح.

لمفهوم الشعب في المجال السياسي ثلاثة معانٍ رئيسية: المعنى الأول هو الذي يدل فيه الشعب على تلك الكتلة البشرية التي ليست في السلطة ولا تحكم ولا يحتل أفرادها مراكز في الوظائف العامة ولا في القضاء، وبمعنى آخر انها الفئة التي تبقى خارج الطبقة الحاكمة والمتحكمة بمجرى الشؤون العامة. يشبه هذا المعنى إلى حدٍ بعيد، المعنى السوسيولوجي، إلا أنه يتميّز عنه، ليس باعتبار الشعب من حيث كثافة العدد والوضع الجماعي، بل من حيث اعتباره بالنظر إلى تنظيم الدولة ووظائفها وتراتب المسؤوليات العامة والأجهزة الدولتية وتوزيع الأدوار. في المعنى الثاني يدل الشعب على مجموعة الأفراد الذين يكتمل بهم النظام السياسي القائم، ملكياً كان أو ديمقراطياً أو توتاليتارياً أو مونوقراطياً، إذ بدون الشعب لا يمكن أن يقوم نظام سياسي ولا مجتمع مدني. يحمل هنا مفهوم الشعب معنى ايجابياً وخاصة في الأنظمة الديمقراطية حيث يعتبر حاملاً للإرادة السياسية التي ترتكز عليها المؤسسات والقوانين وأجهزة الدولة ومبدأ الدولة ذاته. إن الشعب هو الذي يعطي للدولة وللأنظمة معناها، وهو مصدر السلطة وصاحب السيادة، ولكنه غير متعين، بحد ذاته، بجهاز معين أو بدستور أو بمؤسسة لأنه فوقها كلها وهو مصدرها ومبرر وجودها. ولكن هذا المعنى يصطدم بالتناقضات المختلفة التي تنشأ عن تعارض النظريات والأفعال. فمن جهة، نجد تعريفات مختلفة لمفهوم الشعب ينشأ عنها مبدأ الإرادة الشعبية. ولكن من جهة أخرى، إلى أي حد يكون للإرادة الشعبية، عملياً، دور فعلي في تقرير سياسة الدولة؟ إذ حتى في الأنظمة الديمقراطية التي تدعو إلى مبدأ حكم الشعب بالشعب، نلاحظ أن هناك قسماً من الشعب يقرّر وقسماً آخر يحكمه القرار؛ أي هناك قسم من الشعب يحكم قسماً آخر. لذلك يحاول منظرو الديمقراطية أن يرفعوا هذا التناقض بتصور شخصية عامة تحمل الإرادة الجماعية. هذه الشخصية التي تتميز عن الأفراد والشخصيات الافرادية المعينة، لها وضع قانوني خاص يجعلها موضوع السلطة السياسية، ويجعل الشعب، الذي تمثله هذه الشخصية، جزءاً من المنتظم القانوني الذي يقوم عليه النظام السياسي. وهذا ما يؤدي بنا إلى المعنى الثالث الذي يدلّ فيه الشعب على الجسم السياسي في كلّيته من حيث أنه يشكل وحدة تجري على مستواها مركّبات السياسة وتتكوّن بها المؤسسات الضرورية لحصول الفعل السياسي. من هنا يجب التمييز بين الشعب كمعطى سوسيولوجي وبين الشعب كحقيقة سياسية كاملة أو ككيان سياسي يتعدى الجماعة الحقيقية والطبيعية المؤلفة من عدد معيّن من الأفراد إلى كونه تصوراً عقلياً لها؛ أي بمعنى آخر، إنه منهجة مجردة لبعض العناصر المأخوذة من واقع تلك الجماعة. غير أنه ينطبق على كل فرد من أعضاء الدولة بغض النظر عن جنسه وإتنيته وجميع خصوصياته وذلك انطلاقاً من الوحدة التي تجعله جزءاً من الكل الأكبر، جزءاً يحمل خصائص هذا

الكل. وبهذا المعنى يقترن الشعب بمفهوم الأمة.

أدونيس العكرة

إضافة

دخل مفهوم الشعب كمفهوم مركزي في فلسفة التاريخ الحديث بعد الثورة الفرنسية. فقد أصبح «الشعب» بعدها «قوة» موجهة للكيان السياسي ـ الإجتماعي للمجتمعات. وقد اختلف فلاسفة التاريخ في تحديد طبيعة ـ هذه القوة. هل هي قوة عمياء أم قوة عاقلة؟ قوة وسيطة ـ أداة أم قوة حاملة رئيسة؟

وبما أن تاريخ البشرية دخل مرحلة عصر الثورات فقد تلازم مفهوم الشعب مع مفهوم الثورة أو القوة الحاملة للثورة.

أما الفكر السياسي العربي الحديث فقد حدد المعنى الجزئي أو القطري للشعب كقولنا: الشعب اللبناني، وتركز استعمال مفهوم «الأمة» على الدلالة الكلية للعرب أي «الأمة العربية» التي تضم الشعوب العربية بين المحيط الأطلسي والخليج العربي.

مع ذلك يصعب القول بأن هذا التمييز بين الشعب والأمة قد رسخ في الفكر السياسي العربي الحديث، (في الدستور الجزائري مثلاً) يستعمل اصطلاح «الأمة الجزائرية» كمرادف لـ «الشعب الجزائري». كذلك يستعمل اصطلاح «الأمة» كمرادف «للشعب» أو كبديل عنه تحت تأثير نزعات قطرية محلية.

ويلاحظ أخيراً استعمال تركيب «الشعب العربي» كبديل أو مرادف للأمة العربية، لكأن هذا الاضطراب في استعمالات هذين التركيبين يعكس «أوجه» أزمة الواقع والفكر معاً في الايديولوجيا العربية المعاصرة.

التحرير

شَكّ

Doute
Doubt
Zweifel

تعريفات

يختلف تعريف الشك باختلاف مجال الدراسة، فمعناه في علم النفس حالة من التردد في قبول القضايا المتناقضة حين تكون هنالك أسباب وجيهة لقبول كل منها وأسباب وجيهة أيضاً لرفضها. ومعناه في مجال العلوم الطبيعية أن كل معرفة هي موضوع اختبار وتريث وفحص وتحليل حتى تتوفر كل الأسس والأسباب لقبولها دون أدنى شك. ومعنى الشك في الفلسفة انكار القضايا التي اتفق المفكرون من قبل على قبولها وتصديقها. والشك الفلسفي أكثر أنواع الشك أهمية، ويتصل موضوع الشك الفلسفي أساساً بنظرية المعرفة إذ يقوم على افتراض عجز العقل الإنساني عن تحصيل المعرفة في كل شيء، لكنه يتصل أيضاً بمبحث الوجود (الأنطولوجيا) لأنه يتناول الشك في عدة أصناف ونماذج من الموجودات، كما سيتضح بعد قليل.

تصور الشك وعلاقته بتصورات أخرى

يمكننا توضيح تصور الشك الفلسفي إذا قارناه بتصورات ثلاثة أخرى هي المذهب القطعي أو التقريري الجازم Dogmatism، وتصور اللاأدرية Agnosticism، والاتجاه النقدي Criticism. فالمذهب القطعي الجازم ينادي بقضايا يدّعي صدقها المطلق ويدافع عنها بكل حماسة لدرجة التزمّت، حتى لو نقصها تدعيم عقلي أو واجهتها اعتراضات هدامة، ولا يسمح بأي شك فيها أو مناقشتها؛ لكننا نلاحظ أن كل فيلسوف عملاق له مذهب فلسفي متماسك إنما هو قطعي جازم في مواقفه لدرجة ما. أما الفيلسوف اللاأدري فإنه يقف موقفاً وسطاً بين نزعة الشك المطلق ونزعة القطع الجازم لأنه لا ينكر مواقف الآخرين إنكاراً تاماً، كما أنه لا يصرّ على مواقفه إصراراً عنيداً، وإنما يعلق الحكم دون اثبات أو انكار، ويقول «لا أدري» وإن كان أكثر ميلاً إلى الشك منه إلى الجزم. والاتجاه النقدي يقف موقفاً وسطاً بين الشك واليقين مع ميل إلى اليقين فإن الفيلسوف النقدي يناقش مقدماته ونتائجه ويحللها، بل ويناقش اعتراضات الآخرين ويقبل منها ما يراه وجيهاً ويغير النظر في مواقفه. ثم يستقر على ما يراه في نهاية الأمر يقيناً لا شك فيه.

مجال الشك

يتخذ مذهب الشك Scepticism صوراً عدة، فيرى بعض الشكاك Sceptics عجز العقل الإنساني عن إقامة معرفة موضوعية صادقة مطلقة من أي شيء، وان كل معرفة إنما هي ذاتية نسبية، بينما يرى البعض الآخر من الفلاسفة الذين يُطْلَق عليهم لقب الشكاك أن العقل قادر على اصدار أحكام

موضوعية صادقة مطلقة في بعض المجالات كالخبرات الذاتية النفسية المباشرة. لكن العقل عاجز عن إقامة البرهان الدقيق على وجود الموجودات الخارجة على الذات، مثل وجود الله وطبيعته والنفس الانسانية وطبيعتها ووجود العالم المحسوس الخارجي وطبيعة الكليات وما إلى ذلك.

أنواع الشك: يمكن إقامة تمييز حاسم بين نوعين من الشك: شك مطلق وشك منهجي، أو بين الشك كمذهب مقيم، والشك كمنهج وأداة للوصول إلى اليقين. والسفسطائيون هم أول دعاة الشك المذهبي في تاريخ الفلسفة؛ إذ رأوا استحالة المعرفة الموضوعية المطلقة، ويؤثر عن بروتاغوراس Protagoras في القرن الخامس قبل الميلاد قوله إن كل شيء إنما هو بالنسبة الى مَنْ عنده علم ذلك الشيء، أي بحسب نظره فيه إن حقاً فحق وإن باطلاً فباطل. ويؤثر عن جورجياس Gorgias 480 - 375 ق. م. قوله: « لا يوجد شيء، وإذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه، وإذا فرضنا أن انساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلّغه لغيره من الناس». ومن دعاة الشك المطلق أيضاً في العالم القديم بيرون Pyrrhon 365 - 275 ق. م. ومدرسته ومن أشهر تلاميذه سكستوس امبيريكوس Sextus Empiricus. رأى بيرون أننا لا يمكننا معرفة طبائع الأشياء لأن الحواس هي وسيلتنا الوحيدة للمعرفة، والحواس تقول ما تبدو عليه الأشياء، لا كما هي في طبيعتها، وليس لدينا وسيلة أخرى للمعرفة لنجعلها معياراً الصواب من الخطأ، إذ لا يمكننا مقارنة احساساتنا بالأشياء في ذاتها. وما دمنا لا نعرف شيئاً فيجب أن نعلق الحكم بوجود شيء، سوى حالاتنا الشعورية المباشرة عن تلك الأشياء.

وهنالك فلاسفة يدعون إلى الشك المطلق لكنهم أقل تطرفاً من السفسطائيين والبيرونيين، لأنهم يسلمون بإمكان المعرفة الموضوعية في خبراتنا النفسية المباشرة وفي يقين قواعد المنطق وبديهيات الهندسة، وقوانين الرياضيات البحتة، لكنهم يبذرون الشك في اقامة قضايا صادقة مطلقة عن وجود الله وطبيعته وطبيعة النفس الانسانية وفي وجود أي عالم غير عالمنا المحسوس، بل ويبذرون الشك في إمكان إقامة البرهان على وجود هذا العالم المحسوس، وأن كل ما نعرفه بيقين هو احساساتنا وأفكارنا عن ذلك العالم. وإذن فهم يرون أن للعقل الإنساني حدوداً في معرفته. ومن دعاة هذا الموقف نيقولا أوتركور N. Autrecourt في القرن الرابع عشر الميلادي الذي رأى أن قانون عدم التناقض هو المصدر الوحيد لليقين كما يبدو استخدامه في الاستدلال الصوري، لكن هذا القانون لا يثبت وجود شيء في الواقع أو عدم وجوده، ولا يبيح لنا أن ننتقل من مقدمة صورية إلى وجود شيء واقعي، كما رأى أن الانتقال من علة إلى معلول أو من معلول إلى علة ليس أمر يقين. ووليم أوف أوكام W. of Occam 1280-1347 شخصية بارزة في التشكك في وجود أي موجودات غير العالم المحسوس، وهو مشهور بمبدأ سُمي فيما بعد نصل أوكام Occam's Razor ونصّه: Entia non multiplicanda praeter necessitatem «يجب ألا نكثر المبادىء والموجودات التي لا ضرورة لها». ويعتبر هيوم Hume 1724-1776 أشهر الفلاسفة المحدثين الذين أفاضوا في هذا الموقف، والمتأثر بالفيلسوفين السابقين حين رأى أن ما نعرفه بيقين هو أفكارنا عن أنفسنا وعن العالم، لكننا لا نستطيع الانتقال بيقين من وجود أفكارنا إلى وجود النفس كجوهر أو إلى وجود عالم محسوس مستقل عنا ـ ذلك أمر اعتقاد وليس أمر برهان موضوعي، وإنما يعيش في عالم أفكارنا وأن هنالك ستاراً حديدياً بين عالم الأفكار وعالم الأشياء.

أما الشك كمنهج وموقف مؤقت فيدعو أصحابه إلى أن المعرفة الموضوعية ممكنة، وأن المعرفة بالمعنى الدقيق هي اليقينية الثابتة التي لا تختلف من شخص لآخر، وأن في العقل قدرة على الوصول إلى اليقين. لكنهم وجدوا أن السبيل إلى هذا اليقين هو بذر الشك في كل ما اكتسبناه في الماضي واصطناع الحذر والحرص في قبول ما اتفق عليه الفلاسفة السابقون، ومحاولة تدريب العقل على تكوين ملكة النقد والتحليل ومناقشة ما سماه السابقون مبادىء أولية، حتى نصل إلى مبادىء أولية وقضايا نراها واضحة متميزة، نقيم عليها من جديد قضايا يقينية أخرى. ومن دعاة هذا الموقف القديس أوغسطين St. Augustine في القرن الخامس الميلادي، والإمام أبو حامد الغزالي في القرن الثاني عشر الميلادي، وديكارت Descartes في القرن السابع عشر الميلادي. رأى الأول والثاني أن الحقيقة الموضوعية المطلقة هي الحقيقة الصوفية ولا نلتمسها لا في شهادة الحواس ولا في البرهان المنطقي وإنما في الحدس الإشراقي الذي يستمد وجوده من وجود الله. ورأى ديكارت أن الأفكار الفطرية بين كل الناس هي قاعدة القضايا الحدسية اليقينية، وفي مطلعها إثبات وجودي، ومن وجود النفس يمكنني البرهان على وجود الله والعالم.

خلاصة موقف الشك المطلق فيما يلي إجمال موقف الشك

المطلق عند المتحمسين له وعند بعض الفلاسفة الذين لا نسميهم شكاكاً لكن في بعض آرائهم تدعيماً لموقف الشك:

1 ـ المعرفة الموضوعية الصادقة مطلقاً، مستحيلة على الانسان، ذلك لأن كل معرفتنا تبدأ من شهادة الحواس، والحواس تعطينا ما يبدو لنا من الأشياء ولن تعطينا معرفة عن حقيقة الأشياء وماهياتها، لكن المعرفة الحسية ليست موضوعية وإنما ذاتية، وليست يقينية وإنما احتمالية، ولا تعطينا المعرفة الحسية معياراً لتمييز الصدق من الكذب في القضايا، وإذن فالبرهان على صدق أي قضية مستحيل. قد يقال أن قضايا الرياضيات والمنطق يقينية صادقة لا شك فيها، لكن الشكّاك يفحصون هذه الدعْوى ويرفضونها؛ ذلك لأن البرهان الرياضي والمنطقي، انتقال من مقدمات أولية يقينية إلى نتائج لازمة، ودليل يقين تلك المقدمات أنها حدسية Intuitive أو قبلية Apriori تدرك ادراكاً مباشراً، لكن هل الحدس ضمان للصدق؟ يجيب الشكاك بالنفي، لأن ما نسميه قضية حدسية ليست أكثر من قضية تبدو لي واضحة، وما يبدو لي واضحاً ليس معياراً لموضوعيته، إلا في قضية واحدة هي قضية الكوجتو Cogito (تقرير وجود ذاتي)، ولا شأن لهذا التقرير ببراهين الرياضيات والمنطق.

2 ـ لا سبيل إلى البرهان على وجود العالم المحسوس، ذلك لأن مقدمات هذا البرهان تقوم على خبرات حسية وإدراك حسي واستخدام الذاكرة. لكن الحواس خادعة كما قدمنا وأحكامنا التجريبية نسبية تختلف باختلاف الناس. والانتقال غير مشروع من الناحية المنطقية من مقدمات عن إدراك حسي إلى وجود أشياء محسوسة خارج الذات، فالفكرة في ذهن ما لا يلزم عنها تقرير وجود شيء خارجي باستنباط، ولا معيار للتأكد من مطابقة احساساتنا وأفكارنا عن الأشياء بالأشياء الخارجية ذاتها. اننا لا ندرك إلا أفكارنا، ولا ندرك الأشياء إلا عن طريق أفكارنا، وإذن فمقارنة الأفكار بالأشياء خرافة، لأنه ليس لدينا سوى طرف واحد من أطراف العلاقة وهي الأفكار. كذلك لا ثقة في أحكام الذاكرة إذ هي معرضة للخطأ والنسيان، ويعتمد التذكر على أي حال على الإدراك الحسي؛ وهو ما سبق الشك في أحكامه.

3 ـ لا أساس لصدق القوانين التجريبية في العلوم الطبيعية. يصل العلماء إلى هذه القوانين إما باستقراء Induction وإما بالمنهج الفرضي الاستنباطي Hypothético-Déductive method؛ والقوانين الاستقرائية نتائج عامة لمقدمات جزئية عن ادراك حسي لوقائع تجريبية، لكن لا أساس لعمومية هذه القوانين لأنها تفترض مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة Uniformity؛ أي افتراض أن الحوادث في المستقبل سوف تحدث على نمط ما حدث في الماضي في الظروف المتشابهة، والبرهان على هذا الفرض مستحيل لأننا لا نعرف كيف تكون مقدمات هذا البرهان، كما أن لا تناقض في انكار هذا الفرض، إذ إن القضية «لا اطراد في الحوادث» قضية مقبولة عقلاً. حتى إن قلنا إن القانون العلمي ليس يقيناً وإنما محتمل الصدق فإن الشكاك يرون أن من المستحيل اثبات ذلك دون وقوع في الدور، لأن الوسيلة الوحيدة لاثبات احتمال القانون هي الاتيان بشواهد جزئية في المستقبل تدعمه، لكن البحث عن هذه الشواهد يفترض الفرض الذي نحن بصدد إثباته. ننتقل الآن إلى مناقشة الشكاك لصدق القوانين الطبيعية القائمة على المنهج الفرضي الاستنباطي: يقول هذا المنهج أننا لا نبدأ البحث العلمي بملاحظات حسية وتجارب ـ كما يرى المنهج الاستقرائي ـ وإنما نبدأ بفروض نظن أنها تفسر ما لدينا من ظواهر ثم نستنبط ما يلزم عنها من نتائج ثم نختار من الوقائع الجزئية ما يلائمها فإذا جاءت الوقائع متفقة والفرض كان الفرض قانوناً. أو لا نبحث عن وقائع تؤيد الفرض وإنما عن وقائع تكذب الفرض فإن لم نجد كان الفرض قانوناً. وإذا جاءت الوقائع منافية للفرض كان الفرض باطلاً ونبحث عن فرض جديد. لكن كل هذا الاجراء يفترض عمومية الفرض العلمي الذي يفترض بدوره مبدأ اطراد الحوادث، وهو ما نبحث عن إثباته. إذ لا أساس ليقين القانون العلمي أو لاحتمال صدقه.

الرد على الشكاك

اهتم الفلاسفة على مختلف اتجاهاتهم في مختلف العصور بمواجهة الشكاك لأن موقف هؤلاء لا يمكن الصبر عليه والوقوف عنده، ذلك لأن الانسان كائن عاقل ويسلّم كل منا أن العقل قادر على المعرفة، ولأن الانسان مولع بفهم نفسه والعالم وبالبحث والاسهام في تقدم العلوم، وموقف الشك المطلق يبطل كل تلك المسلمات. لكن أولئك الفلاسفة رأوا أن موقف الشكاك صلب محكم من الناحية المنطقية لا يمكن الرد عليه ولذلك بذلوا محاولاتهم للهروب من حجج الشكاك، نشير فيما يلي إلى بعض هذه المحاولات:

1 ـ ليست الحواس في ذاتها خادعة فما نراه أو نسمعه حق لكن الخداع يأتي من تفسيرنا الخاطىء لما ندركه بالحواس، ويزول الخداع بتفسير صحيح، وبتصحيح الحواس بعضها

لبعض؛ حين أرى المسطرة المغمور نصفها في ماء أراها مكسورة، وهذا حق، لكن يزول الخداع حين أفسر ما رأيت في إطار قوانين انكسار الضوء أو بمساعدة حاسة اللمس لحاسة البصر، وكذلك الأمر في الأمثلة الأخرى.

2 ـ طلب البرهان على كثير من القضايا أمر ضروري وممكن، لكن طلب البرهان على كل قضية مستحيل، تماماً كما أن طلب تعريف الألفاظ أمر حيوي لتوضيح المعاني، لكن الإصرار على تعريف كل لفظ أمر مستحيل، فيجب الوقوف في سلسلة التعريفات عند حدود أولية لا معرفات نبدأ منها تعريفاتنا، والوقوف في سلسلة القضايا عند قضايا أولية نسلم بها بلا برهان وإلاَّ لا يبدأ علم. ويجد هذا الوقف أوضح أمثلته في قواعد المنطق وبديهيات الهندسة. أما في الفلسفة والعلم فهناك قضايا يجب التسليم بها بدون برهان مثل قضايا الادراك العام Common Sense؛ أي معتقدات الرجل العادي مثل اعتقادي بأن معرفة الانسان تبدأ باستخدام الحواس، وأن هنالك عالماً مادياً خارجاً على ذاتي، وأن الحوادث في العالم مطردة الخ. هذه وسواها من القضايا عليها إجماع، وليس الإجماع برهاناً على صدقها ولكن قصور البرهان عليها لا يجعلنا نشك فيها.

3 ـ ليس البرهان الموضوعي نوعاً واحداً وإنما عدة أنواع، ويتضح ذلك من تطور الرياضيات البحتة وظهور هندسات لا إقليدية تعارض الهندسة الاقليدية، لأن كلاً منها تبدأ من لامعرفات وتعريفات وبديهيات مختلفة، لكن كل الهندسات المتعارضة براهين صحيحة ما دامت النتائج في كل منها مستنبطة استنباطاً صحيحاً من مقدماتها الأولى.

محمود فهمي زيدان

شَيْء

Chose
Thing
Ding - Sache

وحدة من الخصائص المجتمعة للتمييز بينها وبين غيرها؛ والشيء هو جزء من العالم له وجود ثابت ومستقل، وله خصائص بها يترابط ويتفاعل مع الأشياء الأخرى. ويرى هيغل 1770ـ1830 أن الشيء هو حقيقة الادراك الحسي وهو الواحد الذي تلتقي فيه الصفات المتقابلة لتكون وحدة مستقلة، وهو الموضوع الذي يظهر نفسه على أنه شيء له خصائص كثيرة. أما هيدغر 1889ـ1976 فيرى أن الشيء لا يقوم في أنه موضوع مطروح كما أنه لا يمكن تعريفه في اطار هذه الموضعة. والشيء عند هيدغر هو التجميع، إن أي شيء إنما يجمّع في وحدة واحدة أربعة عناصر: السماء والأرض، الآلهة والفانون. فالجرة هي تجميع عناصر لتكوين فراغ يحتوي النبيذ المستمد من الأرض التي شربت من الينابيع التي امتلأت من مطر السماء فيشرب في الجرة الفانون نخب الآلهة. فالشيئية اذن تُجَمِّع وهي بهذا اقتراب ودنو؛ إنها تقرب العالم وتدنيه. وإن ما يستجمع نفسه من وسط العالم يصبح شيئاً.

ويرى الزمخشري أن الشيء اسم لما يصح أن يُعْلَم أو يحكم عليه أو به، وجوداً كان أو عدماً، محالاً كان أو ممكناً. وقد ساوى الأشاعرة وساوقوا بين الشيئية والوجود. وكان الجاحظ يقصر الشيء على المعلوم؛ أما هشام بن الحكم فكان يوحد بين الشيء والجسم.

وقد طرح كانط 1724ـ1804 مصطلح الشيء في ذاته وهو الشيء كما يوجد في حد ذاته مستقلاً عنّا وعن معرفتنا وهو شيء مجهول لا يمكن معرفته. وعلى هذا فلا يمكن معرفة إلا الأشياء كما تبدو لنا. فمن خلال التجربة نعرف عالم الظواهر أما الماهية فهي مجهولة، وعلى هذا فإن الشيء المعروف هو الشيء كما ينكشف لنا من خلال المعرفة. وقد أعتبر هيغل أن العقل الكلي هو الشيء في ذاته، واعتبره شوبنهور 1788ـ1860 الإرادة. وينادي الماركسيون بإسقاط الشيء في ذاته فهم يرون أن الأشياء لها وجودها الموضوعي غير أن معرفتها تتم على مراحل، وعلى هذا فإن الشيء المجهول يصبح معلوماً لنا مع التطور ومع اتساع رقعة المعرفة الإنسانية.

والتشيؤ مصطلح يقترن بالإغتراب وأحياناً يكون هو الاغتراب نفسه الذي هو العجز وفقدان الأنا وتحول الذات إلى شيء وشعور باللاجدوى وفقدان المعنى. لكن التشيؤ له محتوى مميز عن الاغتراب في أنه اعتبار ما هو مجرد على أنه شيء عيني. وكان ماركس 1818ـ1883 يرى أن الانسان مغترب من ثلاث نواح: مغترب عن منتجات العمل، ومغترب عن العمل نفسه، ومغترب عن طبيعة الإنسان. والاغتراب عن العمل نفسه هو التشيؤ. فالتشيؤ عنده هو أن العلاقة الاجتماعية بين الناس يصبح لها شكل خيالي وتصبح علاقة بين أشياء.

والشكل الاجتماعي للعمل يبدو على أنه خاصية شيء، وهو يتشيأ من خلال فتيشية السلع، والأشياء بهذا تحكم الناس وليس الناس هم الذين يحكمون الأشياء. إن العامل يضع نفسه في الشيء لكن حياته لا تعود خاصة به. بل خاصة بالشيء وتصبح للسلع صنمية أو فتيشية في استقلال عن وجودها. وبهذا يكون التشيؤ هو فتيشية السلع فمع تحول المصالح الشخصية وهي تصبح آلية في تشكيل المصالح الطبيعية فإن السلوك الشخصي للفرد يصبح متشيئاً ومغترباً، ومن ثم يصبح شيئاً بمعزل عنه، يصبح قوة مستقلة وتصبح روح الانسان شيئاً.

وسار في هذا الاتجاه المفكر المجري جورج لوكاتش 1885 ـ 1971 ففي كتابه « التاريخ والوعي الطبقي » يرى أيضاً أن التشيؤ هو الطابع التفتيشي للسلع ويصبح نشاط الانسان شيئاً موضوعياً ومعادياً له. ان التشيؤ له مظهران: موضوعي ويعني ظهور الأشياء وعلاقاتها في استقلال عن السلع من حيث حركة السلع في السوق، وذاتي ويعني أن نشاط الانسان يصبح معادياً له وخاضعاً للقوانين الطبيعية الموضوعية التي تحكم المجتمع. وحتى يمكن القضاء على التشيؤ لا بد من أن تكتسب الطبقة العاملة الوعي الذاتي فتعي مصيرها وتتحرر من هذا التشيؤ وتحرر نفسها وتحرر المجتمع كله.

مصادر ومراجع

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.
- Hegel, F., Phenomenology of Spirit, 1807.
- Heidegger, M. The Thing in: Poetry, Language, Thought, 1971.
- Kant, I., Critique of Pure Reason, 1781.
- Labedz, L., Ed. Revisionism, 1962.
- Linchteim, G.H.R. Georges Lukacs, 1977.
- Lukacs G., History and Class Consciousness, 1923.
- Marx, K, Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, 1929.
- Ollman, B., Alienation Marx's Conception of Man in Capitalist Society, 1971.
- Schacht, R., Alienation, 1970.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

صَداقَة

Amitié
Friendship
Freundschaft

1 ـ الصداقة / العداوة ظاهرةٌ علائقيةٌ عميقةُ الإنغراس في السلوك والمجتمع، في الوعي واللاوعي. فالصداقة معقودٌ من عواطف إيجابية بين كائنيْن بشريّيْن (أو شخصيْن اعتباريين)، وعلاقاتٌ متبادلةٌ من المودة والتعاطف والتفضيل، وحالة نفسية سلوكية يُتمنى فيها للصديق الخير دون توقع نفع، أو استجلاب كسب أو مكافأة. لا يُسعى، في الصداقة الكاملة، لانتظار مبادلة، أو لتغطيةِ هدف مادي. وتكون العداوةُ مجموع عواطف ومقاصد تشد بالعلاقات الإنسانية إلى إحداث الأذى، وإلى السلبية، والنفور المتبادل، والسعي للتدمير. في الصداقة بناءٌ متبادل للأنا والأنت ولحقل مشترك؛ والعداوة ـ؛ التي هي « أن يُتَمكَّنَ في القلب من قصد الأضرار والإنتقام » (الجرجاني، « التعريفات »، 63) ـ لذة في التغلب؛ بل وطلبٌ لمحو الآخر فعلاً أو اعتبارياً أو قهراً. إنها الرغبة في تقليص الآخر، متفاوتة الحدة والشدة، تنعكس، من الوجهة الأخلاقية، على الأنا فتقلص دائرته، وتبقيه متوتراً. وذلك بعكس الصداقة التي تعود الى تبادل انفتاح وعي على وعي، وتشاركٍ في بذل الرعاية، وفي الشعور عند الإثنين معاً بالمودة والاحترام والمساواة.

2 ـ في الحكمة الشعبية، وفي القطاع الديني الفقهيّ منه والصوفي، دعوات شديدة التركيز إلى إقامة علائق صداقة بين الناس، وارشادات للتعامل بين الصديقَيْن، ونبذ العداوة. فمن مصلحة المجتمع أن تتعزز العلائق الحسنة بين الأفراد، وأن تخف العداوة بمختلف درجاتها وفي حالاتها البسيط منها والمركب. ففي ذلك تعزيز الاستقرار، وتوفير الأمن للفرد والمجتمع، وتحقيق الصحة الإنفعالية والطمأنة. وكذلك فمن مصلحة المجتمع، أو الجماعة أو حتى الفئة الإجتماعية، أن تقوم علائق حب متبادل، مختلفة الحدة والشدة، بين أفرادها؛ وأن تُسْقَطَ على المجتمع العدو، أو الفئة الإجتماعية الأخرى، مشاعر النفور والسلبية والكره والعدائية.

3 ـ ربما نلقى المعالجة الأولى، الأبرز والأبعد تنظيماً، لظاهرة الصداقة / العداوة في أعمال ابن المقفع (ت 142/759)، الذي تناول تلك القضية العلائقية الأخلاقية من حيث الوظائف والبنية، واهتم برسم الآدابية التي تنظم السلوكات المثالية الواجبة الوجود بين الناس في نشاطاتهم وفئاتهم:

أ ـ تنبثُ معالجة الصداقة والعداوة في كتب الآدابية العربية، وفي كتب التقميش، وعند كُتّاب المرايا أي في أدبيات الوعظ والوصايا، وفي الفصول التي كانت تخصص للأدب الحِكَمي، و« جوامع الكَلِم »، وضمن آداب الصحبة والمعاشرة التي برز الإهتمام فيها عند الصوفيين والأخلاقيين. يصور ذلك القطاع العريض مبادىء التعاملية الفاضلة، أو السياسة المثالية، في دنيا الصداقة والعداوة، وعلى الصعيدين الفردي والإجتماعي، وفي مختلف الفئات، ويوجّه بشكل ملحوظ إلى أهل السلطة. ويزيّن تلك الإرشادات الأخلاقية، التي تدمج الفرد في الجماعة وتُروِّض النفس لمصلحة الواجب وتُغرق الفرد في الواجبية العامة، أقوالٌ مأثورة، واستشهادات بقصص قصيرة، وأخبار مؤيِّدة.

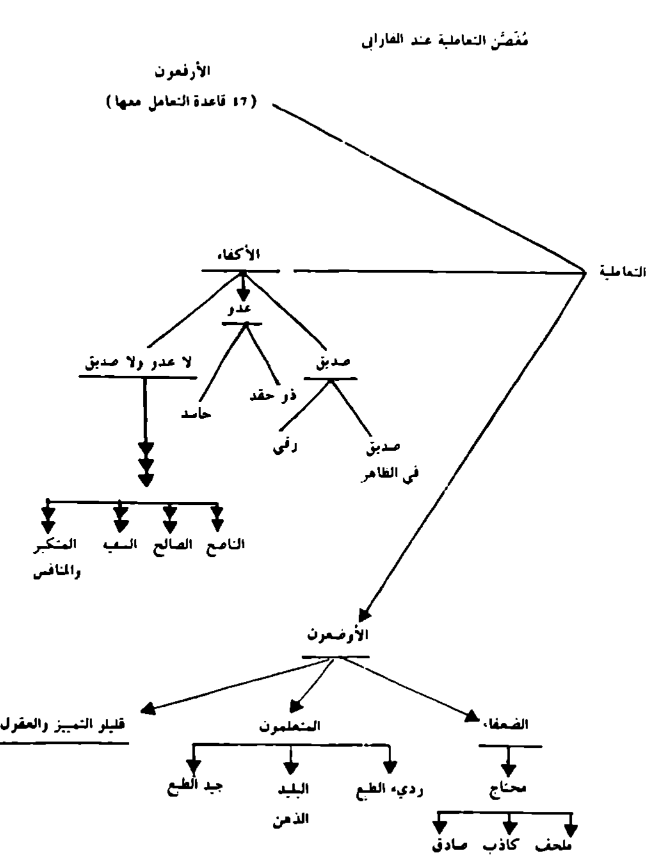
ب ـ الى جانب التيار السابق، المتوازي مع تيار أدب الآيينات والمرايا، اهتم الفلاسفة بتنظيم الصداقة والعداوة في

مجمل عام من العلائق هو سياسة الإنسان نفسه أو سياسة الذات. هنا تتفق الاكتوبات هذه، مع أفكار بريسون، ومع « الأخلاق إلى نيقوماخوس » (الكتابان الثامن والتاسع) لأرسطو. داخل هذا التيار المُتفلسف يتقدم الفارابي كعيِّنة ممثلة لآخرين هم: إخوان الصفا، ابن أبي الربيع في « سلوك المالك في تدبير الممالك »، ابن سينا في « رسالة في السياسة »، مسكويه في « تهذيب الأخلاق »، نصير الدين الطوسي في « أخلاق محتشمي » (فصل 33). فالفارابي، في « وصايا يعم نفعها جميع من يستعملها من جميع طبقات الناس » (مطبوع في: مسكويه، « الحكمة الخالدة »، نشرة بدوي، بيروت، دار الأندلس، ط 2، ص 327 - 346، 1980)، يرى ان الصداقة والعداوة ظاهرتان تنوجدان عند الأكفاء فقط، وان الأصدقاء هم إما مخلصون، وإما غير مخلصين، وأن لكل فئة « سياسة » خاصة أو نوعاً خاصاً من « التعاملية ». والأعداء صنفان: ذوو الأحقاد، والحساد. ثم هناك الفئة الثالثة من الناس حيث يكون من هو « لا عدو ولا صديق ».

(يراجع أدناه: مفصَّن التعاملية) إلا ان رسالة التوحيدي في « الصداقة والصديق » تبقى أبرز الكتب في ذلك المضمار، وتركّز على أخذ الصديق على انه « هو أنت، الا انه بالشخص غيرك ».

ت ـ لكن تلك التيارات في أخذ الصداقة والعداوة انصهرت لتكوّن ثقافة واحدة غلّبت الوعظ والواجبية على التحليل العيني، ورأت في الصداقة الكاملة مثالاً للعلائق التي يجب أن تسود الأفراد. بل ان الفلاسفة تبنوا ذلك النوع من الجسور بين الأصدقاء في تخيّلهم للمجتمع الكامل (الفارابي، ابن سينا، ابن باجة، نصير الدين الطوسي، الخ.). وهنا تُسْتَدْعيَ أيضاً مدينة الأولياء، أو المدينة الصوفية الكاملة، أو الجنة الصوفية: فحيث نتخيل انتفاء المصلحة الفردية، وعدم طلب الكسب، والتنزه عن الأنانية، تكون الصداقة، والمحبة، البديل الحتمي للعداوة والتخاصم في « المجتمع الناقص » هو الصداقة والأخوة في « المجتمع الكامل ».

★ ★ ★



جعل الفكر العربي الصداقة فوق كل علاقة اجتماعية بَيْفَردية؛ وهو إذ جعل منها المخالّة («لسان العرب»، ج10، مادة: ص د ق) فإنه أعادها الى المحبة التي تبقى، في ذلك الفكر، كالصداقة المثالية منزلة وفضلاً وضرامية. لكنه دعا لإقامة الصداقة بين الناس أكثر مما دعا لفرض المحبة، أو لأخذ هذه الأخيرة كواجب، أو كمفروض يأتي من الخارج، وكأمر قاطع لا يجد غايته خارج ذاته. لقد رأى الفكر العربي في الصداقة مجملاً من العواطف لا تتوقف عند التآلف المتبادل، وعلائق بين اثنين هي مودة، ومخالّة (محبة) لا تقبل برغبة أي من المشاركين في السيطرة أو الاستنفاع ولا تقبل، داخل الصداقة، بعواطف مثل الشفقة أو التملق. إلا ان الفكر العربي قبل أن يشدد على المخالّة في الصداقة ربط هذه الأخيرة، عبر البنية اللغوية، وكان ذلك أيضاً في اللاوعي وفي السلوك الاجتماعي، بالصدق. فطلب الخير للصديق، وإن نصدقه الخبر. يجعلنا ذلك نقدم الصديق، بوجه عام، على انه الرجل المثالي، والرجل الأمين والشجاع. فالمثالي، بالنسبة لعلاقتي معه، هو من يكون «أنا» أخرى أو نفساً أخرى لنفسي أو بحسب الشاعر المثالي:

روحُه روحي، وروحي روحه
إنْ يَشَا شئتُ وإن شئتُ يَشَا

ويكون ذلك الصديق المثالي، والرجل الأمين، هو الذي يُعَرِّفني بسلوكاتي بأمانة وإخلاص؛ ويكون شجاعاً في ذلك قولاً وعملاً.

4 ـ أبرزَ الفلاسفة اليونانيون قيمة الصداقة، ورأوا فيها فضيلة أساسية، وهكذا خصّص لها أفلاطون محاورة «ليسيس»، وكرَّس لها أرسطو الكتابين التاسع والعاشر من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» وتعرض لها أيضاً، من حيث هي «أنانية اثنين»، في الخطابة. وما قاله أرسطو استمر عميقاً متسلطاً؛ فعنده تقوم الصداقة، عند الدرجة الأولى، بين أفراد يجتمعون طلباً للذة. وهنا تكون تلك المشاعر بينهم يسيرة سريعة العطب. والنوع الثاني من الصداقة يكون لقصد المصلحة وتبادل المنافع. لكن الدرجة الأرفع، والنوع الأسمى، هو الصداقة التي يكون غرضها الفضيلة. ومن المعروف ان أرسطو يتوسع ويشعّب (فيليا، عند أرسطو، ذات مدلول أوسع من صداقة. ان «فيليا» تتسع وتتمدد لتطال مجمل العلائق بين الأنا والأنت). وتلك المنزلة الأولى للصداقة آمن بها أيضاً الأبيقوريون والرواقيون. أما عند الرومان فإن شيشرون، ذلك التلميذ الأمين أمام أفلاطون وأرسطو، في «رسالة في الصداقة»، حيث المحاور الأساسي هو ليليوس، يعرِّف الصداقة، ويبحث في الدوافع لها، وتكوينها، وأصلها؛ وفي فئة الناس الذين تنشأ عندهم، وفي الواجبية داخل الصداقة وطرائق المحافظة عليها. وحتى مجيء مونتيني Montaigne في «المقالات Essais»، لم يكن البحث في الصداقة قد تقدم كثيراً أو خفّف من قيمتها واعتبرها كفضيلة بارزة.

5 ـ إلا أن الفكر المحلِّل لم يرَ دائماً الصداقة بالعين المثالية وبنظرة أخلاقية. فقد وُجدت كثرة من الدراسات تأخذ الصداقة داخل مواقف عينية، وفي أوضاع واقعية للإنسان بشخصيته كلها وليس فقط من حيث ما يجب أن يَسْلُك. وكذلك نجد أبحاثاً ترى في الصداقة حاجة، ورداً على حاجات متبادلة بين الناس. فالمذاهب الأخلاقية النفعية تجعل من الصداقة تلبية لمصلحة، وتربط حدة هذه بحدة تلك؛ وبمقدار ما تتناغم المصالح تتولد الصداقة ويعم نفعها (انظر: المذهب النفعي). وقد لعبت الصداقة دوراً مهما في تاريخ الفلسفة. فالتعلق المتبادل بين أفراد ينتمون إلى معلم، أو فكر، أو هدف، أعان على انفتاح وتلاق وألفةٍ من جهة؛ ثم على نشر ذلك الفكر أو تحقيق ذلك الهدف. من جهة أخرى نلقى ذلك عند تلاميذ ابن سينا، وعند اتباع الفلسفة الإشرافية والحكمة المتعالية، وفي السان سيمونية في الأزمنة القريبة.

6 ـ الدراسات الراهنة، عندنا وداخل الثقافة العالمية للإنسان اليوم، تهتم بالصداقة مأخوذة في حقل، وكظاهرة اجتماعية ذات صلة قوية بدور الأنت في تكوين الأنا، وبمعرفة الأنا عن طريق معرفة الأنت. ان الصداقة هي المثل الأعلى، والقيمة العليا، للعلائق البَيْفَرَدِيَة والتي تقوم بين شخصيات اعتبارية. وأخذها على انها «أنانية على اثنين» يبعدها عن الصداقة الحقة القويمة، ويمنع الجدلية بين الصديقين، والتحاور، والبحث المشترك عن الصدق والصادق. إن شبكة المشاعر، في الصداقة، هي المشاعر بالمساواة، والحرية، والارادة لكل منهما في التعزيز والاستمرار، والاحترام المتبادل. وبذلك فهي، بشكلها الأمثل أو النموذجي، لا تخضع لأسبابية مادية، ولا تقوم على وجود صفات محددة أو شكل خاص في الجسم أو السلوك أو الفئة الاجتماعية. أما لحمة السلوكات، في الصداقة، فتقوم على الاختيار المتبادل، والعلاقات المنتظمة التي هي أكثر وأبعد من الزمالة، والرفقة، والتآلف، والتعاطف. ان في الصداقة صميمية هي أكثر من الإرتياح، واستقبال الوعي

للوعي، والإيجابية في التصرف، للواحد ازاء الآخر. هناك أيضاً الصدق في الخبر، وطلب الخير، والتحاور، والتفاعل؛ وكل ذلك في مواقف، وفي روابط المخالّة وضراميتها.

7 - من المشكلات التي تثيرها الصداقة، من حيث هي المثل الأعلى للتواصل القائم في المجتمع، مشكلة اصطدامها بقيم أخرى. فواجبي تجاه صديقي ربما اصطدم بواجبي تجاه أهلي، أو وطني، أو القانون. وربما تعارض، داخل الصداقة العينية، المحبة والاحترام، أو الصدق وعدم الجرح، وما الى ذلك من ظواهر تثيرها السلوكات العملية وداخل مواقف. ومن الملفتات في التعاملية وجود شخص يقدّم يد الصداقة لمن يقابلهم، ويسعد نفسه في القيام بخدمة هنا أو نفع عام هناك، وفي محبة الناس والرغبة بإسعادهم أو التعاون معهم. والإلتزام بالمايجب أن يكون عليه الإنسان والنوع البشري يحتّم الدعوة العقلانية الشمّالة لأن يكون الإنسان صديق الإنسان أو المحب للناس. ان ذلك الشخص الذي قلنا أعلاه انه يفتح قلب الصداقة للناس، في سلوكه وشخصيته، هو الصورة التي علينا أن نعطيها، بعد عقلنة وتوسيع، للمحب للناس، لصديق النوع، للإنسان الملتزم بالبشري والبشرية. ومن الطبيعي أن يكون من طبيعة الفلسفة، أو من وظائفها ومراميها، نسق فكري يتمحور حول التثمير الفعلي لقيم الأخوة، والتراحم، والجاريّة، والمساواة. وان نعمل بحيث نغرس الصداقة في حقل العلائق الإنسانية نكون قد عملنا لخير الفرد والجماعة والأمم.

8 - يتدخل التحليل النفسي في فهم علائق الصداقة، وتفاعل عواملها اللاواعية وديناميتها الحية؛ ويساعد على فهم العامل اللاواعي الذي يوجه الفرد في اختياره للأصدقاء. كما يدرس ذلك الفرع أسبابية العداوة ومشاعر العدوانية، والعدائية الذاتية، والعقاب الذاتي، وأوالية التدمير الذاتي وتدمير رموز السلطة.

ويدرس علم النفس، في ميدان المراهقة، مصطلحاً مبهماً مترجرجاً هو الصداقة الخاصة التي هي حالة وجدانية Affective تحركها صلات ومودة ربما أدت إلى علاقات جنسية مثلية. توجد الصداقات الخاصة ابان المراهقة، داخل كل من الجنسين، في الحلقة الاجتماعية المغلقة. فتقوم صداقة حُبَويّة أو صداقة عاشقة بين مراهقين منعزلين، أو بين مراهقتين، في مدرسة داخلية. لكن تلك الصداقة قد لا تنحرف باتجاه الجنسية المثلية، مما يجعلنا نفضّل استعمال مصطلح صداقة حُبَويّة، لأن فيها حنواً وهوى ووجدانيات، بدل كلمة صداقة خاصة. وفي جميع الأحوال، فإن علم النفس يرى في الصداقة عاملاً فعالاً في تكوين الأنا المثالي، وفي إكمال الشخص نفسه بنفسه. ان في الصداقة تعبيراً عن الذات، واختياراً يقوده شعور بالإستقلالية، وتكوناً لمهادٍ مشتركٍ يكتشف فيه الأنا ذاته والآخرين. وهي توفر المناسبة لشعور الأنا بأنه محبوبٌ من صديق، وإنه يحب صديقاً. وفي ذلك شعورٌ بالأمن، وتغطية حاجة اجتماعية، واستجابة لعوامل لا واعية، ومعطى مجتمعي تاريخي، وعامل تكويني للأنا والأنت والنحن.

9 - ان كان لا يصح الكلام عن صداقة بين حيوانَيْن، لانتفاء الوعي والحرية والإرادة والمساواة، أو بين انسان وحيوان، أو بين انسان وشيء أو مادة؛ فإنه من المقبول القول بالصداقة بين الأمم، وبين الثقافات، والعائلات. فقد تقوم بين الأمم، وبين الثقافات، والعائلات. فقد تقوم بين الأمم، أو الدول، علاقات على أساس المساواة، والاحترام، والإرتباطات، بدل علائق العداوة حيث التكاره، والحذر، والبغض، والسعي للتدمير. فالصداقة، بهذا المعنى الواسع، تقوم بين شخصيتَيْن اعتباريتين. ولذلك أيضاً يفضل القول عن صديق للفنون، لا عن صداقة بين هذا الرجل وتلك الفنون. وكما تقوم الصداقة الكاملة بين شخصين من أمتين، أو لونين، أو طبقتين، فقد تقوم بين أمتين بعيدتين، أو أعراق وثقافات مختلفة. والشرط الأول لذلك، على صعيد الفرد أو على صعيد الأمم والثقافات، هو تقدير الشخص في ذاته، وأخذه كغاية لا كوسيلة. وبالتالي حيث تكون المساواة، والاحترام المتبادل، والتعاطف، والمودة، والمخالّة. وقد سعى بعض الفلاسفة منذ القديم، ومنهم اخوان الصفاء على سبيل المثال، الى نشر الصداقة بين الأمم، وبين الثقافات انى كانت وأنى أتت. وهكذا فنحن اليوم نبحث في العدو الإجتماعي أي في القواهر التي تمنع تفتح إنسانية الانسان، وفي الصديق المكوِّن للذات الفردية والمكمل لها، وفي الثقافات الصديقة، والأمم الصديقة. وحتى أفراد الأمة العدوة ليسوا أعداء؛ وذاك تقدم أو سلوك انسانوي يميل للترسخ المتزايد في الحضارة الراهنة للإنسان.

10 - الصديق، بالمعنى القريب من الواقعية وفي حقلنا التاريخي العلائقي الراهن، هو ذلك الشخص الذي نفضله على غيره في حياتنا العامة. ذلك إننا نتفق وإياه في كثير من المواقف ووجهات النظر، ونتبادل معه المحبة والإحترام، ونتلاءم معه. أما المعنى المثالي للصداقة، أو حيث الصداقة المثالية،

فيجعلها مثلاً أعلى للعلائق البشرية صعبَ التحقيق لكن ينبغي السعي باستمرار للإقتراب منه؛ وهنا فهذه الصداقة لا تهدف إلا للخير، وتكون بين حكماء، واخيار ابرار، أو أناس غير منغرسين في الواقع. الأخْذُ الواقعي للإنسان، كل إنسان، في كليته وفي مواقف عينية، يؤدي إلى فهم للصداقة، من بين مفهومات أخرى، يجعلها توتراً خلاقاً في كل من الصديقين. وهو توتر يمتص المساواة بينهما، ويتقبل الخصائص المستقلة والشخصية المتميزة لكل منهما. الصداقة احترامٌ لكل شخصية، وسيرورة تفاعل، وجدلية تكوّن الإثنين معاً، والمخالّة التي في الصداقة كفيلة بأن تغسل وتمحو، وتضرم التفاهم، وتوحد ما يطرأ من اختلاف في وجهات النظر باتجاه الخير الأخلاقي، والتواصل الجدلي، والتساعد المتبادل لتحقيق الذات عند كل منهما معاً.

ليست الصداقة وليدة طمس للفروق، أو القفز فوق خصائص كل شخصية. انها جدلية، وتكوُّن مشترك، واحدى الثمرات الإيجابية بل الأرفع للشبكة العلائقية المنغرسة في بيولوجيتنا، والبنية المؤسسية، والبنية اللاواعية والواعية. ندرس الصداقة لا كما يجب، ولا كما هي بين النخبة أو بين أبرار وفضلاء؛ بل وأيضاً في واقع، وفي درجاتها، وتنوع حدتها، ومن حيث هي علائق جدلية بين شخصين لكل منهما فرديته، وكليته، وداخل بنية هي العلائقية مصبوغة بالأخلاق، الصداقة حال دينامي، غير متوقف، حي. وليست سكونية. إن القصد المشترك للقيمة، عند كل من الصديقين، هو الذي يعطي صداقتهما المتانة، والتماسك ومن ثم الاستمرار. والصداقة بين اثنين لا تقفلهما دون الآخرين؛ ولا تكتفي بذاتها. فالمخلص للصداقة يسبغ من فضائلها مسحة على علائقه مع الآخرين. ويكون الصديق صديقاً لنفسه، ولصديقه، وللصداقة بين الآخرين. وقيمة الصداقة أن تشع، وأن نجعلها تنوجد لا في علاقتنا الشخصية فقط بل وفي العلائق عامة بين الأنا والأنت، وبين شخصيات اعتبارية متساوية تقصد الى قيمة مشتركة جمّاعة. الصداقة لا تلغي واجبنا تجاه الآخرين أفراداً أو أمماً؛ إنها تعززه، وتسمو به باستمرار.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، رسالة في السياسة، نشرة شيخو، في مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب، بيروت، 1911.
- ابن سينا، الخطابة، القاهرة، 1950.
- ابن المقفع، آثار ابن المقفع، بيروت، مكتبة الحياة، 1978.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 10، بيروت، دار صادر ودار بيروت، 1968، مادة صدق.
- أرسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، الكتابان الثامن والتاسع، تر. اسحق بن، حنين، تحقيق بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، نشرة كلكوتا، 1862.
- التوحيدي، رسالة الصداقة، والصديق، نشرة ابراهيم الكيلاني، دمشق، دار الفكر، 1964.
- الجاحظ، فصل ما بين العداوة والحسد، في: نشرة السندوبي، رسائل الجاحظ، القاهرة، المطبعة الرحمانية، 1933. أو: نشرة الزعبي، في: فلسفة الجد والهزل لأبي عثمان الجاحظ، بيروت، دار حمد، د.ت.
- زيعور، علي، الحكمة العملية في الفكر العربي الإسلامي، مخرّجة التعاملية والسياسة الفاضلة عند الفارابي. في: مجلة الفكر العربي، العدد 22، 1981.
- السهروردي، عوارف المعارف، بيروت، دار الكتاب العربي، 1966. فصول في حقيقة الصحبة، وأداء حقوق الصحبة والأخوة في الله، وآداب الصحبة والأخوة... قارن: السلمي، السراج الطوسي، الغزي، حول آداب الصحبة في ميدان التصوف.
- الفارابي، رسالة في السياسة، نشرة شيخو (انظر أعلاه ابن سينا). نشرة بدوي، في: الحكمة الخالدة، بيروت، دار الأندلس، ط 2، 1980.
- يقرأ أيضاً:

1 ـ أفلاطون، محاورة ليسيس. 2 ـ اخوان الصفا، رسائل... 3 ـ ابن حزم، طوق الحمامة في الألف والآلاف. 4 ـ شيشرون، رسالة في الصداقة. 5 ـ مونتيني، المحاولات (المقالات)، 1، 3.

- Gusdorf, G., Traité de métaphysique, Paris, Armand colin, 1956.
- Merieau. Ponty, M., Phénoménologie de la perception, Paris, N.R.F., 1945.
- Nédoncelle, M., La réciprochité des consciences, Paris. Aubier, 1042.
- Sartre, J. P., L'étre de le néant, Paris, N.R.F., 1043.

ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الآداب، 1966.

علي زيعور

صُدْفَة ـ مُصادفة

Hasard
Hasard — Accident
Zuffall

لكلمة (صدفة) Chance في العلم والفلسفة عدة معانٍ عامة: انها تقابل الضرورة والقانون والتدبير والغائية، لأن ما يحدث

صدفة يُنفى حدوثه بالضرورة وإنما بالعرض، وما يحدث صدفة يعني عدم خضوعه للقوانين التي نعرفها، وما لا يصدر عن تدبير أو قصد أو غرض. لكن للصدفة عدة معان أكثر تحديداً:

(أ) ما يحدث صدفة يعني ما نجهل علّته مثل الطفرة في علم الاحياء (لابلاس Laplace ورسل Russell).

(ب) حدوث حادثة لا علة لها، فقد يكون لها علة لكن لم يكتشفها العلم بعد، لكن يرى كثير من العلماء أن هنالك حوادث بلا علّة فعلاً، كما سيتبين بعد قليل.

(جـ) حادثتان تحدثان معاً ليس بينهما علاقة عليّة مثل حدوث زلزال وحدوث كسوف للشمس في وقت واحد (أرسطو، جون ستوارت مل، كورنو).

(د) للصدفة معنى يرتبط بنظريات الاحتمال، نشير إلى اثنتين من هذه النظريات:

(1) النظرية الرياضية القبْلية التي تقول أننا إذا عرفنا أن لدينا احتمالين فإننا نعطي لكل منهما 50% دون معرفة أي شيء عنهما كما نقول في احتمال ظهور قطعة النقد حين نرميها على أي وجه من وجهيها.

(2) النظرية الإحصائية التي تقول أننا نرجح احتمال حدوث حادثة ما نتيجة لتكرار حدوثها عدداً من المرات أكثر من غياب حدوثها، فمثلاً إذا رصدنا أن 50,2% من المواليد ذكور قلنا ان الصدفة لظهور طفلك الثاني ذكراً أن يكون 50,2% لا 50% . نلاحظ على المعاني السابقة للصدفة أنها جميعاً تتضمن استحالة التنبؤ بالحوادث التي تحدث صدفة باستثناء المعنى الأخير وهو المتعلق بالاحتمال الإحصائي.

نلاحظ أن تصور الصدفة مرتبط أيضاً بتصوري القانون العلمي الثابت المطلق في صدقه والحتمية؛ فإذا اعتقدنا - مثل نيوتن - أن القوانين العلمية التي نكتشفها قوانين صادقة دائماً لا تتغير ولا تكذب، لزم اعتقادنا أيضاً بالحتمية المطلقة، بمعنى أن لا صدفة وإنما كل شيء يخضع لقانون دون استثناء فلو اكتشفنا كل القوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية استطعنا أن نعرف من حيث المبدأ أي ظاهرة تحدث في أي وقت في المستقبل. لكن اكتشافات القرن العشرين العلمية قضت على هذين الاعتقادين، فمثلاً يلزم عن نظرية الكوانتم Quantum Theory المعاصرة وخاصة مبدأ اللاتحديد Indeterminacy Principle (هيزنبرغ Heisenberg)، أننا لا نستطيع أن نتنبأ بكل دقة عن كل ما سوف يحدث للإلكترون داخل الذرة من حركات وإشعاع وتغيُّر مواضعه، كما ترى هذه النظرية أيضاً أن هنالك حوادث في الكون تحدث صدفة لا علّة لها أو لم نعرف علّتها بعد على الأقل. ولذلك نرى بعض الفلاسفة المعاصرين (بيرس Peirce) يرون أن الصدفة عنصر أساس لفهم ظواهر الكون وتفسير تلك الحوادث التي تعصى القوانين العلمية التي نعرفها وتفسير ما بالكون من تنوُّع وتباين، ولا تنافر بين خضوع الظواهر لقانون من جهة وحدوث بعض الحوادث صدفة من جهة أخرى. يمكننا القول أن ما يحدث يحدث صدفة أول الأمر ثم يصبح هذا الحدوث مطرداً فيدعونا إلى اكتشاف القانون، أو أن كل شيء يخضع لقوانين أول الأمر، لكن تنشأ بين حين وآخر حوادث لا تخضع لقوانيننا فندرسها من جديد لنكتشف قانونها، وهكذا، وذلك يفسر ما بالكون من تنوع وتباين وجدة وتطور.

محمود فهمي زيدان

توضيح

يستعمل مصطلح صدفة بدلالة شمولية مرادفة للمصطلح الإنكليزي Chance. بينما يدل دلالة جزئية في المصطلح الفرنسي المرادف Coup de hasard حيث يدل مصطلح مصادفة Hasard دلالة كلية.

لذلك استبدل الشيخ العلايلي صدفة بـ (مصادفة) عند مراجعته اللغوية للنص.

التحرير

صِدْق

Véracité
Truthfulness - Veracity
Wahrhaftigkeit

الصدق على وجه الإجمال، ضد الكذب، أي انه كل ما يدل على الحقيقة بقصد الدلالة عليها. وبما ان الدلالة على الحقيقة تستخدم الكلام وسيلة في معظم الحالات، درج الفلاسفة على تحديد الصدق بأنه «مطابقة الكلام للواقع بحسب اعتقاد المتكلم».

غالباً ما يقتصر الفلاسفة على اطلاق الصدق على الخبر، وعلى القول إجمالاً، وتوسعاً على الفعل، وعلى النية، وأحياناً على الذاكرة.

صدق الخبر لا يتم إلا بشرطين مجتمعين: مطابقته للواقع، هذا هو الشرط الأول؛ ومطابقته لاعتقاد المتكلم، وهذا هو الشرط الثاني. من هنا التمييز بين نوعين من الصدق بالنسبة إلى المطابقة. الأول هو الصدق الذي يكتمل فيه الشرطان، أي الخبر المطابق للواقع ولاعتقاد المتكلم معاً، ويسمى: الصدق التام. والثاني، الصدق غير التام، هو الذي ينعدم فيه واحد من هذين الشرطين.

واذا أطلق الصدق على القول عنى تحاشي ما يجعله، زيادة أو نقصاناً أو تحويراً منافياً لحقيقة ما يرجى قوله أو ما يرجى الإطلاع عليه، وإلا أصبح القول كذباً (راجع: كذب).

ربما جال في خاطر القارىء أن التمييز بين الخبر والقول تمييز غير سديد، لأن القول، في نظره، خبر، والخبر قول، وهذا التباس. الخبر هو ما يراد به الإخبار أو الإعلام Information أو كما هو في عرف المناطقة، أي ما يحتمل الصدق والكذب Enunciation. أما القول فهو كل لفظ مركب لجزئه معنى، وهو الكلام التام الإنشائي. وقد يأتي طلباً، أو تمنياً، أو أمراً، أو نهياً، ولكنه في هذه الحالات لا يحتمل الصدق أو الكذب، أقله مباشرة. وقد يأتي أيضاً وصفاً، وبكونه وصفاً يحتمل الصدق عن طريق مطابقته للحقيقة والواقع، كما يحتمل الكذب عن طريق المغالاة أو التقليل. ولا بد، في هذه المناسبة، من ذكر القول المشهور: «أجمل الشعر أكذبه». هل يعني ان القول اذا أتى شعراً احتمل الصدق والكذب؟ أجل، ولكن الكذب هنا هو من نوع خاص، أي هو على سبيل المغالاة، في خدمة الجمال والفن، ولا يصعب على أحد تمييز ما هو مطابق فيه للواقع، وما هو إطناب. وقد يُبرر الإطناب بمبدأ «ما يجوز للشاعر لا يجوز لغيره»، أي ان الشاعر الذي يغالي يبقى، الى حد ما، صادقاً. انما هذا المبدأ، الى جانب ما يلزم من التحفظ حياله استيحاء من طبيعة الصدق ومستلزماته، لا يستطاع تعميمه بشكل من الأشكال، لأنه نابع من ذهنية حضارة تستمتع الإطناب والمغالاة مع ما تنطوي عليه هذه المتعة من خطر الانسياق في متاهات الكذب والكلام الفارغ الرنان. وما همّ، أليس لكل متعة أخطارها ومحاذيرها!

وإذا أطلق الصدق على الفعل عنى اتيانه كاملاً أي عدم العدول عنه قبل القيام بكل ما يلزم لإنجازه.

واذا أطلق الصدق على النية عنى، بالنسبة الى القول انه مطابق لما هو منويّ قوله حقاً؛ وبالنسبة الى الفعل، الثبات في العزم حتى بلوغه كاملاً.

وإذا أطلق الصدق على الذاكرة عنى قوتها على الحفظ والتذكر.

لا يمكن تحديد الحق والحقيقة، حسب العرف الفلسفي السائد، إلا بواسطة المنطق، كما لا يمكن تحديد الواقع ومعرفته بالارتكاز فقط على الاختبار الحسي وغير الحسي. أقصى ما باستطاعة الاختبار أن يقدمه هو مادة المعرفة، أما الصورة La forme فمن العقل. والصورة المعنية هنا هي أنظومة منطقية. من هنا علاقة المنطق بالصدق الذي هو، كما أسلفنا ذكره، مطابقة التعبير عن الحقيقة والواقع للحقيقة والواقع. ويجب أن نضيف أن المطابقة المشار إليها تفترض إمكان معرفة الحقيقة والواقع وإمكان التعبير عنهما تعبيراً أميناً يفي بالمرام. والجزم في أمر توفر هذين الإمكانين، أو عدم توفرهما، كلياً أو جزئياً، شأن من شؤون المنطق أيضاً وماله من امتداد في مجال فلسفة الألسنية.

لذا، الصدق يطرح على صعيد المنطق، كما على صعيد علم ما وراء الطبيعة، مسألة هي من أعوص المسائل الفلسفية. وهذه المسألة ما أن تثار حتى تتشعب بدورها إلى مسائل أخرى عديدة. والمسألة هذه هي مسألة إرساء أصل المنطق وأساسه التي يمكن صوغها على نحو استفهامي، فتأتي على هذا الشكل: هل للمنطق أساس مرسى بطريقة لا تقبل الشك؟ بتعبير آخر: هل يمكن تأسيس المنطق تأسيساً كلياً، كاملاً، نهائياً، ثابتاً وفي مأمن من هجمات الجدل؟

هناك اتفاق، تارة صامت وطوراً يعبر عنه، بين معظم الفلاسفة، على أن المنطلق مؤسس في طبيعة العقل، أي أن بنية العقل الحقيقية هي بحد ذاتها بنية منطقية. فيستنتج أن كل ما ينسجم والعقل من خلال أعماله، وكل ما يرتاح إليه هو منطقي. إذن المعرفة التي تنسجم وطبيعة العقل وتتوافق مع بنيته هي معرفة حقيقية. وهي، لذلك، المعرفة الصادقة، لأن الصدق في الإدراك هو انسجام العقل وموضوع إدراكه.

أما التساؤلات حول أن يكون المنطق الأصح هو منطق أرسطو المشهور، أو إحدى المحاولات الكثيرة التي تعاقبت لدحضه منذ عهد الفلسفة اليونانية الى يومنا، وابداله بمنطق مختلف، فإن تلك التساؤلات وجميع ما أدّت اليه من اختبارات وتنقيبات، وما أسفرت عنه هذه الأخيرة من استنباط مناطق جديدة، فإنها، وإن كان لها فضل يذكر في تطور علم المنطق، لا تمس جوهر القضية المسلم بها، أي أنها لا تنفي كون بنية العقل الأساسية بنية منطقية.

ولكن هناك مسألة أخرى يطرحها مفهوم المنطق كما سبق تحديده، إلا وهي: هل ارساء المنطق بطريقة مشروعة هو من صلاحيات المنطق عينه، أم انه من صلاحيات علم آخر أشمل، تخوله شموليته أن تكون له صفة الحَكَم بالنسبة الى شرعية المنطق؟ وبسؤال أوضح: هل يضفي المنطق على ذاته صفة الشرعية، أم عليه أن يطلبها من الخارج؟ البحث في هذه المسألة يقود ليس فقط الى البحث في شرعية التضمنات الفلسفية المتعلقة بالمنطق وحده، بل الى السؤال المحرج للفلسفة، وهو: هل الفلسفة منطقية، حكماً، وحتماً، وضرورة؟ ومن ثم: هل الحقيقة منطقية بالضرورة؟ ومن ثم أيضاً: هل الصدق امتثال لقوانين المنطق؟

بصورة إجمالية، الفلسفة تجيب بالإيجاب عن هذه الأسئلة. إذن، الصدق هو الدلالة، عبر مختلف تعابيرها، على الحق والحقيقة كما يستظهرهما العقل مستنداً إلى المنطق.

إنما، إزائاً لهذا المفهوم للعقل وللمنطق وللصدق، نشأ مفهوم معاكس، بدأ مع السفسطائيين والريبيين، مؤداه ان العقل تتحكم فيه الفوضى، وإنه محاولة تنظيمية مصطنعة وفاشلة لأنها تحول بين الإنسان والحياة، وان المنطق زعم فلسفي لا أساس له راسخاً. وبالتالي، فلا صواب ولا خطأ، لا حقيقة، ولا ما يعارض الحقيقة، لا صدق ولا كذب.

لا شك في ان هذا المفهوم لا يخلو من التطرف. ولكنه يلقي أضواء من شأنها أن تحد من ديكتاتورية العقل. وبتخفيفه من حدة توتاليتارية العقلانية، أدى ولا يزال يؤدي خدمات جلّى للمعرفة بوجه عام وللبشرية، على صعيد الأخلاق بوجه خاص.

أما في الأخلاق، فمفهوم الصدق واضح انطلاقاً من تحديداته المذكورة آنفاً. وواضح أيضاً وجوب الاخذ به قاعدة أساسية في علم المناقبية، أي في تنظيم تصرف الإنسان تجاه ذاته وتجاه الآخرين. وقد يجوز الخروج على هذه القاعدة في حالات خاصة، حالات يواجه الضمير الأخلاقي فيها «صراعاً بين الواجبات» (راجع، كذب). انما يجب دائماً مراعاة الشخص الإنساني، واحترام حقوقه، واحترام العقل. بدون الصدق يتعطل العقل وتفسد جميع نشاطاته.

ولا بد من الإشارة الى ان التمرس على المنطق واتقان استعماله سيف ذو حدين. فالخبير الحاذق في سكب الاستدلالات يستطيع أن يلعب فيها على هواه مستعملاً السفسطة بمهارة تجعل كشف النتائج الخاطئة أمراً في غاية الصعوبة. واذ ذاك لا يعد بوسع السامع، أو القارىء أن يميز بين الصدق والكذب. وهذا النوع من التصرف يغلب استعماله عند أرباب الديماغوجيا التي هي دائماً قبيحة.

ولا بد من الاشارة أيضاً إلى صعوبة غالباً ما تواجهها المناقبية على صعيد المحاماة والمرافعة أمام المحاكم، وذلك انطلاقاً من المبدأ الحقوقي القائل بأن كل إنسان، بريئاً كان أم غير بريء، له الحق بالدفاع عن نفسه، أو بتكليف محام يدافع عنه. فالسؤال هو: هل يحق لمحام، متأكد من أن مُخوِّله غير بريء، أن يرافع عنه ويتوصل الى تبرئته، مستخدماً نوعاً من السفسطة في هذا السبيل؟ لا مجال هنا للدخول في التشعبات التي يقتضيها الجواب عن هذا السؤال، ولكن القاعدة الثانية التي يجب الارتكاز عليها في مثل هذه الحالات هي: لا يجوز للمرافع أن يلحق أذى ببريء أو أن يهدر حقوق من وجبت له حقوقه.

وفي جميع الأحوال التي لا يضمن فيها المرء عدم وقوع الشر الذي قد ينتج عن انحيازه عن مبادىء الصدق ومستلزماته، فتقيده بها واجب.

اسطفان صقر

صَواب/خَطَأ

Vrai - Erreur
Right - Error
Richtig - Irrtum

الصواب أو الصدق Truth والخطأ أو الكذب Falsehood يصفان القضايا، فنقول هذه القضية صادقة وتلك القضية كاذبة. والصدق والكذب يتعلقان بعلم المنطق أو بالأحرى بما يسمى حديثاً «فلسفة المنطق»؛ فالمنطق يتناول معيار الصدق والكذب في القضايا والاستدلالات كما يصف الأخطاء المنطقية أو «الأغاليط» للحذر منها، لكن فلسفة المنطق تبحث في المشكلات الناشئة عن بعض التصورات المنطقية ولا يبحثها المنطق بطريق مباشر، ومن بين هذه المشكلات «مشكلة الصدق». ولقد ميَّز بعض الفلاسفة والمناطقة المحدثين بين نوعين من العلوم يختلفان في طبيعتهما، الرياضيات البحتة والمنطق من جهة، والعلوم الطبيعية التجريبية من جهة أخرى، ومن ثم فقضايا كل نوع متميزة في معيار صدقها عن قضايا النوع الآخر. القضية الرياضية والمنطقية

صادقة دائماً لا تكذب أبداً، أي أنها صادقة في أي مجال بحث وفي أي عالم ممكن، ومعيار هذا النوع من القضايا أن نقيضها مستحيل او لا يمكن تصور تكذيبها، والسبب في صدقها ويقينها المطلق انها صورية بحتة لا تقوم على خبرة حسية ولا تعتمد على وقائع المحسوس، فالتجربة ليست معيار صدقها. ومن أمثلة هذه القضايا بديهيات الرياضيات وقواعد المنطق وقوانينه - ومن جهة أخرى، فإن قضايا العلوم الطبيعية والتعميمات التجريبية تصدق اذا طابقت الواقع المحسوس وتكذب اذا عارضته، واذا كانت القضية العلمية مطابقة للواقع كانت صادقة لكن الصدق هنا ليس صدقاً يقينياً مطلقاً وإنما صدقاً احتمالياً فقط، واحتمال الكذب في المستقبل قائم، ولذلك فإن معيار القضايا العلمية والتعميمات التجريبية من الناحية المنطقية اننا نتصور تكذيبها، وأي قانون علمي صادق يمكن تصور تكذيبه بهذا المعنى. ان أول من وضع هذا التمييز هو دافيد هيوم Hume وان كان لايبنتز Leibniz قد أدركه بوضوح حين ميَّز بين ما يسميه « حقائق العقل » و« حقائق الواقع »، ونلاحظ ان هذا التمييز أصبح تراثاً مألوفاً عند الفلاسفة والمناطقة المعاصرين الذين يؤكدون أن قضايا الرياضيات والمنطق ضرورية بينما قضايا العلم حادثة احتمالية.

ولدينا ثلاث نظريات متميزة وضعها المناطقة والفلاسفة لحل مشكلة الصدق هي: نظرية الاتساق Coherence Theory ونظرية المطابقة Correspondence Theory والنظرية البراغماتية Pragmatic Theory. والنقطة الرئيسة في نظرية الاتساق إننا نعتبر القضية صادقة اذا كانت متسقة مع بقية القضايا المرتبطة بها في اطار نسق معين، ولا يناقض بعضها بعضاً، فإذا ظهرت قضية ما في هذا النسق مناقضة لباقي القضايا جاءت كاذبة. وأفضل مثل على القضايا الصادقة صدقاً اتساقياً هي الهندسات، اقليدية كانت أو لا إقليدية، والمنطق الأرسطي، والمنطق الرياضي. ويعتبر الرياضيون والمناطقة والفلاسفة المثاليون دعاة لهذه النظرية. وعلى هذه النظرية اعتراضات لعل أبرزها هو القول اننا قد نجد مجموعة من القضايا المتسقة فيما بينها وتكون مطلقة الصدق وان بها أحكاماً منطقياً صورياً، ورغم ذلك فإن المجموعة ككل لا أساس لها أي لا أساس للقول أن المجموعة مؤلفة من قضايا مطلقة الصدق.

اما نظرية المطابقة فانها تقول أن صدق القضية التجريبية يقوم على مطابقتها للواقع أو انه يمكن تحقيقها بالالتجاء الى الخبرة الحسية، كالقول ان المعدن يتمدد بالحرارة، أو ان كل ذرة تتركب من الكترون أو الكترونات تدور حول النواة، وكذلك كل قوانين العلوم الطبيعية. وقد يكون التحقيق التجريبي مباشراً كالمثال الاول، أو غير مباشر كالمثال الثاني. ويدعو كثير من المناطقة والفلاسفة الى هذه النظرية مثل ارسطو وبيكون ومل والوضعيين المناطقة وتارسكي Tarski. وليسوا جميعاً على اتفاق فيما بينهم اذ يختلف كل منهم في تفاصيل نظريته عن الآخر لكنهم يتفقون في أن القضية التجريبية يعتمد صدقها على مطابقة الواقع. (راجع في ذلك مواقف الوضعية المنطقية وتطورها عند فلاسفتها).

أما النظرية البراغماتية في الصدق فهي تطوير لنظرية المطابقة، وكان وليم جيمس رائد هذه النظرية. وتتلخص النظرية في أن قضية ما تكون صادقة اذا أدت بنا الى ادراك حسي لواقعة او حادثة في الواقع تطابق معنى تلك القضية، ولا نكتفي بذلك بل يجب أن نصف أيضاً وصفاً تجريبياً للسبل التي أدت بنا إلى هذا الواقع، أي نصف التجارب الجزئية المترابطة التي تؤدي بنا الى هذا الواقع، فإن وصلنا الى ذلك كانت المطابقة محققة للرضا والقبول لدى الباحث. وللصدق عند جيمس علاقة بين قضية ما ومضمونها التجريبي في الواقع.

محمود فهمي زيدان

صُورَة

Image - Forme
Image
Bild - Vorstellung

يقول « القاموس المحيط »: « الصورة بالضم الشكل، جمعها صُوَر وصِوَر وصُوْر، وقد صوره فتصور، وتستعمل الصورة بمعنى النوع والصفة ». وأما « الشكل » فإن « القاموس » نفسه يقول إنه: « الشبه والمثل... وتشكل تصور، وشكله تشكيلاً صوَّره». وهكذا يكون امامنا المعنيان الأساسيان لكلمة « صورة »، وهما معنى « الشكل » ومعنى « الشبه او المثل او النسخة ». والمعنى الأول وما يخرج عنه هو المعنى الاصطلاحي، اما المعنى الثاني فإنه المستخدم عادياً مثلما تقول « صورة زيتية » أو « صورتي في المرآة » او « صورة الفضيلة دون جوهرها » أي رسمها، او عندما يقال في بعض

المذاهب ان الانسان قد صُوِّر على صورة الإله (وإن كانت هناك تفسيرات متنوعة لهذا القول الأخير تبعد به عن معنى الصورة ذاك). ومع ذلك فإن المعنى الثاني العادي لهو على صلة بالأول، لأن من خصائص الصورة أنها خاصية مشتركة، أو قل إنه الاشتراك في سمة ما أو إمكان ذلك الاشتراك.

والصورة بمعنى الشكل قد يقصد بها اما الشكل ذاته او نتيجته. وأما الشكل فإنه اما الشكل الخارجي واما الشكل الداخلي اي الماهية. وتستخدم «الصورة» بمعنى الشكل الخارجي حيث تأخذ معنى «الاطار»، «الشكل الظاهر»، «طريقة الوجود»، «الهيئة». اما الصورة بمعنى الشكل الداخلي او الماهية التي تأخذ معنى «الجوهر» (في واحد من معانيه)، «البنية»، «التركيب الداخلي»، «التكوين»، «البناء»، «التنظيم». وقد يقصد بالصورة الشكل منظوراً اليه من حيث نتائجه، ونتائج الشكل، خارجياً كان أم داخلياً، هي «التحديد» و«التعيين» و«التمييز»، وفي هذه المعاني تستخدم ايضاً كلمة الصورة. ومن هنا فإنها تستخدم كذلك بمعنى «النموذج» وبمعنى «القاعدة» بل وبمعنى «المعيار» أحياناً. أخيراً فإن الصورة من حيث هي «تمييز» تستخدم أيضاً في معاني «النوع» و«الحالة» و«الجهة» (من الوجود). واظهر ما تعارض به الصورة هو «المادة»، فيقال «مادة الشيء وصورته»، والصورة هنا هي المحدِّد والمادة هي المحدَّد، أو قل أنهما على التوالي الشكل والمضمون. ونضيف معارضة حديثة بعض الشيء، هي المعارضة بين النظر في صورة الشيء والنظر في وظيفته، فإما ان تنظر الى الشيء من حيث تركيبه وبنيته، اي سكونياً، وإما ان تنظر اليه من حيث نشاطه وفعاليته، أي حركياً. والصفة من «صورة» هي «صوري».

ويستخدم اصطلاح الصورة، في واحد أو اكثر من معانيه الاصطلاحية، في ميادين متعددة متنوعة، نذكر منها: نظرية الوجود، المعرفة، المنطق، الرياضيات، علم النفس، فلسفة الفن، القانون.

١ - في تاريخ نظرية الوجود: «المثال» الأفلاطوني، الذي هو وريث «التعريف» السقراطي، ما هو الا «الصورة» وقد اصبحت هي الوجود والماهية معاً. اما «الصورة» عند ارسطو فإنها الماهية والمبدأ، وكان ارسطو يقصد بها ما به يتحدد الشيء ويتعين. فهناك الصورة وهناك المادة، وليس من مادة بغير صورة، الا في الذهن، ولكن هناك من «الصور» ما قد لا يلابس المادة، فاذا كانت النفس صورة الجسم، الا ان الإله عند ارسطو ليس صورة لمادة، بل هو «صورة خالصة».

والصورة والمادة يقابلان عند أرسطو الفعل والقوة، فالصورة هي مبدأ الوجود بالفعل، والوجود ينتقل من حالة القوة (اي الإمكان) الى حالة الفعل عن طريق «الصورة». ويقدم أرسطو نظرية العلل الأربع المعروفة: العلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة المادية والعلة الغائية. وتقف العلة المادية وحدها في جهة، بينما تتجه العلل الثلاث الاخرى الى الاتحاد في علة واحدة: هي الصورية. وقد تفرع عن الاستخدام الارسطي للصورة بمعنى «ما هو بالفعل» أو «مبدأ الفاعلية» استخدام متفلسفة العصر المسيحي للصفة «صوري» فهي تشير عندهم اصطلاحياً الى «الواقعي» اي «الفعل» في مقابل ما هو في الذهن فقط او في الإمكان. ويأخذ الاسلاميون من المنبع نفسه، فيقول احدهم (فخر الدين الرازي): «الصورة ليست مبدأ للقبول والامكان، بل هي مبدأ للحصول والفعل». ويعرف الجرجاني في تعريفاته «صورة» الشيء بأنها: «ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات، ويقال صورة الشيء ما به يحصل الشيء بالفعل». ويستخدم الاصطلاح التفلسفي الاسلامي عدة تعبيرات تخص الصورة، منها: «الصورة الجوهرية»، «الصورة النوعية»، «الصورة الجسمية»، إلى جانب تعبيرات اخرى اقل وروداً، ومنها «الصورة العرضية»، «الصورة البسيطة»، «الصورة المركبة». ولعل من أوضح وأجمع مواضع تعريفات الصورة عند الاسلاميين في اطار نظرية الوجود هذا النص لابن سينا من «رسالة الحدود» (المنشورة ضمن مجموعة «تسع رسائل»). يقول ابن سينا: «الصورة اسم مشترك يقال على معان: أ) على النوع، ب) وعلى كل ماهية لشيء كيف كان، جـ) وعلى الكمال الذي به يستكمل النوع استكمالاته الثواني، د) وعلى الحقيقة التي تقوِّم المحل الذي لها، هـ) وعلى الحقيقة التي تقوِّم النوع. فحد الصورة بالمعنى الاول وهو النوع انه المقول على كثيرين في جواب «ما هو»، ويقال على آخر في جواب ما هو بالشركة مع غيره. وحد المعنى الثاني كل موجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه كيف كان. وحد الصورة بالمعنى الثالث انه الموجود في الشيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه ولأجله، وحد الشيء مثل العلوم والفضائل للانسان. وحد الصورة بالمعنى الرابع انه الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقاً له لكن وجود ما هو فيه بالفعل خاصاً به، مثل صورة النار في هيولى النار، فإن هيولى النار انما يقوم بالفعل بصورة النار أو بصورة أخرى حكمها حكم صورة النار. وحد الصورة بالمعنى الخامس انه

المبلور في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه مفارقاً له ويصح قوام ما فيه دونه، الا ان النوع الطبيعي يحصل به كصورة الانسانية والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له. وربما قبل صورة للكمال المفارق، مثل النفس، فحده انه جزء غير جسماني مفارق يتميز به وبجزء جسماني نوعي طبيعي».

2 ـ **في ميدان المعرفة:** لما كانت «الصورة» وحدها دون المادة، هي المتمتعة بالثبات والعقلية، فانها كانت عند افلاطون وأرسطو موضوع العلم الحقيقي، لأن الصورة وحدها هي «الكلي». وقد استمر هذا الموقف عند اتباعهما. واهم استخدام لتعبيري «الصورة» و«الصوري» من بعد ذلك، هو الذي يوجد عند الالماني كانط الذي ميّز في العلم بين مادته، وهي المعطى الحسي المباشر، وبين «صورته»، ويقصد بها كانط قوانين الفكر التي تتلقى المعطيات وتنظمها في اطار من العلاقات. و«الزمان» عنده هو «صورة» الحس الداخلي، بينما المكان هو «صورة» الحس الخارجي، وهما معاً «الصورتان القبْليتان والخالصتان للإدراك الحسي». أما «صور الفهم» (غير الحسي) فهي «المقولات». وأخيراً فهناك عنده «صور العقل»، وكان يقصد بها ما يجاوز المعرفة الحسية وتصورات قوة «الفهم» معاً، وهو يسميها «الأفكار» أو «المثل» Ideen، وهي أفكار: النفس والعالم والإله. (ونشير هنا سريعاً كذلك الى تمييز كانط بين «الصورة» و«المادة» في الأخلاق، ويقصد بالصورة الطابع الإلزامي للقانون الأخلاقي، أما المادة فهي النحو المعين من السلوك).

3 ـ **أما في المنطق** فلا تزال كلمة «صوري» مستخدمة، لأن جوهر المنطق هو انه دراسة «صورة» الفكر، اي شكله دون مضمونه. كذلك فإن المنطق يستخدم اصطلاح «التصور» بمعنى الفكرة العقلية المحدودة. ويقال «نظام صوري» في المنطق دلالة على نظام نظري من الحدود والعلاقات تقوم على توجيه عملياته مجموعة من المسلمات، ويضم «النظام الصوري»: أ) عدداً من الرموز الأساسية، ب) قواعد التكوين، جـ) مسلمات، د) وقواعد الاستدلال.

4 ـ ويقال «المدرسة الصورية» في علم الرياضيات على مدرسة غربية حديثة أسسها ديفيد هلبرت، وترى ان الرياضيات يمكن ان تختزل الى مجموعة من القواعد على أساسها تتم العمليات الرياضيات دون النظر في «معنى» الرموز المستخدمة في تلك العمليات، وعلى هذا تكون الرموز ذاتها هي موضوع التفكير الرياضي وليس معناها.

5 ـ ويستخدم علم النفس الغربي اصطلاح «الصورة» في نظرية من أهم نظرياته وتسمى «نظرية الصور» أو «نظرية الجشطالت» (وهو تعريب الكلمة الالمانية التي تعني «الصورة» او «الشكل»). والفكرة الأساسية في هذه النظرية هي ان كل شكل هو أكبر من مجموع عناصره، وان الكل فيه اهم من الاجزاء، وأن ذلك الكل هو الذي يسبغ على عناصره مغازيها. بعبارة اخرى فإنه لا يمكن ادراك او فهم جزء ما إلا في «اطار» معين، هو «الكل» الذي ينتمي اليه. وعلى هذا فإن كل صورة او شكل لها خصائصها الخاصة التي لا تنتج عن محض اضافة عناصرها الى بعضها البعض. ويرى الجشطالتيون ان هناك قوانين لتنظيم الصور أو الأشكال وأن هناك «صوراً حسنة»، وهي في ميدان الادراك الحسي، الأشكال سهلة الادراك والأبسط من غيرها والأكثر نظاماً وتوازناً.

6 ـ وتُثار في ميدان فلسفة الفن (فلسفة الجمال) مشكلة الشكل والمضمون، او الصورة والمادة، ويرى البعض ان المفهوم الهيئي في الفن انما هو الشكل بمعنى الصورة، اي هيئة انتظام العناصر بصرف النظر عن مضمونها او معانيها. ومن هنا يقال «الاتجاه الشكلي» او «الصوري» في الفن، وهو الذي يركز على العلاقات الهندسية وليس على «المعاني».

7 ـ ويستخدم رجال القانون في اللغة العربية تعبير «صوري» للدلالة على «الظاهر» في مقابل «الحقيقي»، وبهذا يقترب من معنى «الإيهامي»، فقد يكون العقد في حقيقته عقد هبة ولكنه يأخذ مظهر او صورة عقد البيع، اما «الدعوى الصورية» فهي الدعوى لاثبات صورية عقد ما. ويقال «عقد صوري» و«إجراء صوري».

عزت قرني

صَيْرُورَة

Devenir
Becoming
Werden

الصيرورة هي الانتقال من حالة الى أخرى وتقابلها الديمومة. وفي القديم قال هرقليطس 544 ـ 483 ق. م. ان كل الاشياء صائرة، وليس بينها ما يدوم. من هنا ان الصيرورة كانت متمركزة في محور تفكير هذا الفيلسوف الذي رأى في النار الأصل الاول لكل الموجودات، اذ انها تبني وتهدم دون انقطاع. لكن اذا كان الحرب أباً لجميع الموجودات، كما كان يقول، وإذا كان الانسان لا يستطيع عبور نفس النهر الواحد مرتين، كما كان يحب التشبيه، فان عقلاً شاملاً Logos يهيمن، في نظره، على مختلف التناقضات ويبدع الانسجام في مجرى العالم.

أما بارمنيدس حوالى سنة 500 ق. م. فقد نادى بوحدة الموجود وأبديته. ولأنه انطلاقاً من ذلك نفى امكانية العدم قال أيضاً بعدم الصيرورة. فما تدركه الحواس ككثرة وصيرورة هو وهم خادع وبعيد كل البعد عن الحقيقة.

وحاول افلاطون 427 ـ 347 ق. م. اعادة بناء الجسور في العالم الواحد بين الصيرورة والديمومة فقال بصيرورة الاشياء في عالم الظواهر الحسية وبديمومة المثل التي هي جوهر الاشياء وحقيقتها. فلا يمكننا القول بأية معقولية، كما يقول سقراط لكراتيلوس في الحوار المعنون باسم هذا الأخير، ان هناك معرفة على الاطلاق اذا كان كل شيء في حالة تغير وعبور. من هنا ان امكانية المعرفة وواقعها يحتمان، في نظر افلاطون، وجود ما هو ثابت وباق. لكن الديمومة عند افلاطون غيرها عند بارمنيدس اذ ان هذه لا تستوعب غير الواحد فيما تشمل تلك كثرة المثل، التي فيها كثرة الموجودات في عالم الحس الظاهر.

لكن اول محاولة لفهم ماهية الصيرورة تأتينا من أرسطو 384 ـ 322 ق. م. فلقد كان أرسطو ذا نزعة تجريبية دفعته الى البحث عن حقيقة الوجود في عالم الموجودات الحسية. لكن عالم الموجودات الحسية هو عالم صائر ومتغير. ومن هنا اهتمام أرسطو، بل تركيزه على تقديم شرح واف لهذه الظاهرة كان من شأنه دخول تاريخ الفلسفة والهيمنة عليه حتى مجيء هيغل.

وعندما راح أرسطو يحلل ظاهرة الصيرورة وضع نصب عينيه عملية الانتاج. فهناك، في نظره، ثلاثة أنماط رئيسية للانتاج: نمط طبيعي ونمط اصطناعي ونمط تلقائي. كما ان همه الرئيسي في شرح هذه الانماط هو اظهار التماثل بين شروطها.

يقول أرسطو في الكتاب السابع، (الفصل السابع) من «ما بعد الطبيعة» ان كل ما يصير انما يصير بفاعلية Agency شيء معين. وهو يصير من شيء معين شيئاً معيناً. بالنسبة للصيرورة الطبيعية هناك «الشيء» «الذي له الصورة النوعية التي يتخذها النسل (الاب). وهناك المادة التي بوسعها ان تكون أداة نقل الصورة النوعية (المادة التي يؤديها دور الام). وهناك اخيراً النسل او المولود الذي يحمل نفس الصورة النوعية. وبالنسبة للصيرورة الاصطناعية يبدو، كما يلاحظ روس، الوجود القَبْلي للصورة أقل وضوحاً. فصنع البيت لا يفترض وجود بيت فعلي كما يفترض توليد النسل اباً فعلياً. وبالرغم من ذلك، فهناك صورة البيت كما يتصورها البنّاء وهي ذات وجود يسبق وجود البيت. أما الصيرورة التلقائية فلها نوعان: احدهما يقلد الطبيعة والآخر يقلد الصنع. هذه الصيرورة تحدث بالمصادفة؛ وارسطو يعتقد انه بالامكان العثور على صيرورة كهذه في الطبيعة حيث نرى هنالك بعض الأشياء تتوالد على نحو تلقائي وبدون تلقيح. لكن أرسطو يؤكد ان الصورة دائماً تسبق الانتاج والصيرورة وذلك مهما اختلف النمط. إلا أن هذا الوجود المسبق للصورة يتراوح بين الوجود الفعلي والوجود الممكن. يكون هذا وجوداً مسبقاً فعلياً في حال الانتاج الطبيعي وتوليد جوهر جديد. ويكون وجوداً مسبقاً ممكناً في حالات الصنع كما نشهد في عملية تغيير اللون والحجم مثلاً. هنا تتقوم الصيرورة في تعاقب الصور، حيث لا تكون الصورة في لحظة معينة وفي لحظة أخرى تكون. ومهما يكن من أمر فالصورة ذاتها لا تصير ولا تولد، بل تنتقل من وجود فعلي إلى وجود فعلي آخر (كما في التوليد الطبيعي) أو تنتقل من وجود ممكن إلى وجود فعلي (كما في الصنع). الشيء الأسود قد يصبح شيئاً أبيض، لكن السواد لا يصبح بياضاً. كما أن الشيء الأسود يصبح أبيض بالتدرج، لكن في كل لحظة تكمن الصيرورة في تعاقب الابيض على الأسود بالتدرج. هذا وأن الصورة لا توجد بمعزل عن المادة. وجودها دائماً فردي وعيني. ولأنها تشير إلى الصفة، لا إلى الشيء الذي تحمل عليه فإن صور افلاطون (المثل) لا تنفع لتفسير وقائع الحدوث والصيرورة في الأشياء.

أما هيغل فينظر الى الصيرورة في منظار منهجه الجدلي. فالصيرورة، عنده، تصور ذو طابع جدلي. انها تركيبة العلاقة التناقضية بين الكينونة والعدم.

يقول هيغل ان الكينونة هي المقولة الأولى وهي على أقصى ما يمكن من التجريد. ان الكينونة مجردة، في أعلى مستوى، من كل الطوابع والتعينات والصفات. من هنا أن الكينونة المجردة على هذا النحو هي كينونة فارغة لا متعينة.

ولأن الكينونة فارغة على هذا النحو كلياً فهي مساوية للعدم. ذلك لأن فكرة العدم تعني غياب كل تعيين وانعدامه. فنحن عندما نفكر شيئاً من الاشياء فإننا نفكره بالنظر الى كونه متعيناً على هذا النحو او ذاك. فهو ذو شكل معين، او حجم معين، او لون معين والخ... وما ليس بذي تعينات مطلقاً إنما هو فراغ مطلق، انعدام مطلق، عدم. ولأن الكينونة، بحكم تعريفها بالذات، هي انعدام كل تعيين، فإنها العدم بنفسه.

هذه المساواة بين الكينونة والعدم تتضح ايضاً عندما نفكر الكينونة كمحمول في قضية. فنحن يمكننا القول ان الواقع هو كينونة. لكن هذا القول هو من باب تحصيل الحاصل (توطولوجيا)، ومؤداه القول ان الواقع كائن. لكن السؤال ينطرح أمامنا لتوه: كائن ماذا. فهنا ايضاً نرى ان محمول الكينونة يتركنا في فراغ بالنسبة لماهية الموضوع في القضية. هذا الفراغ هو العدم. ومرة ثانية نرى التكافؤ بين الكينونة والعدم. فلو كان هناك اي فرق بينهما فلا بد وان يكمن في كون الكينونة تتمتع ببعض التعينات التي يفتقر اليها العدم لكننا رأينا انه لا تعينات للكينونة مطلقاً. ولذلك فلا يمكن أن يكون هناك أي فرق بين الكينونة مطلقاً. ومن هنا أن فكرة الكينونة هي ذاتها فكرة العدم، كما أن الواحدة منهما من شأنها العبور إلى الأخرى.

وعندما نقول ان الكينونة تعبر الى العدم والعدم الى الكينونة فاننا لانعني هذا العبور بمعنى الانتقال الزمني. انه انتقال منطقي لا يعني غير المساواة والتكافؤ بين الكينونة والعدم. هذا الانتقال المنطقي من الكينونة الى العدم ومن العدم الى الكينونة هو الصيرورة. ان عبور العدم الى الكينونة هو الحدوث. كما ان عبور الكينونة الى العدم هو الزوال. بذلك يريد هيغل القول ان للتغير الزمني بنية جدلية هي الصيرورة.

ان الطابع الجدلي للصيرورة يبرز لنا بوضوح عندما نلاحظ مع هيغل ان الصيرورة هي وحدة عينية بين الكينونة والعدم، اي انها وحدة لا تلغي الفرق بينهما. فهي ليست وحدة تجريدية كوحدة التصور العادي الذي يشتمل على كل ما هو مشترك بين افراد الصنف الواحد ويستثني كل ما مختلف. ان الصيرورة تحتوي على الفرق بين الكينونة والعدم تماماً كما تحتوي على الهوية بينهما. فواضح ان الكينونة ليست العدم. فالكلمتان مختلفتان. وواضح أيضاً، كما رأينا، أنها العدم. ان العبور المتبادل بينهما هو في الآن ذاته مؤشر الى وحدتهما العينية. لكن لو لم يكن هناك من فرق بينهما لما كان عبور الواحدة منهما الى الأخرى ممكناً.

يبقى لنا تحذيران أخيران على هذا الصعيد: فعلينا أولاً الآ نخلط بين البنية الزمنية والبنية المنطقية للصيرورة. فهيغل يصر على تجريد بنية الصيرورة المنطقية عن كل بعد زمني. والكينونة، في هذا المجال، تعبر الى العدم، كما يعبر العدم الى الكينونة على نحو منطقي صرف. هذا العبور المنطقي من الكينونة الى العدم ومن العدم إلى الكينونة هو الصيرورة عينها. واذا قال معترض هنا ان فكرة الصيرورة لا تعزل عن فكرة التغير، وان هذه تشتمل بالضرورة على مقوم الزمن، يرد هيغل بالقول انه ينبغي، بالرغم من ذلك كله، تجريد الصيرورة منطقياً عن الزمن، وان ذلك ممكن أيضاً.

وعلينا ثانياً الآ نخلط بين الكينونة والوجود Existence. فالقول عن شيء من الأشياء انه كائن (انه يكون) غير القول عنه انه موجود. ان القول عن الشيء «انه يكون...» ليس قضية مكتملة. انه قضية ما تزال تبحث عن محمولها (خبرها). فنحن نسأل لتونا: ماذا يكون هذا الشيء؟ لكن ان نقول عن الشيء انه موجود فهذه قضية مكتملة. ان قولنا هذا هو قضية تحتوي ضمناً على محمولها: ان الشيء الموجود هو جزء آخر من هذا الكون الكلي وان له علاقات متبادلة مع باقي الأشياء وانه من صلب الواقع الذي نميزه عما يسمى عادة احلاماً وهلوسة وما شاكله. من هنا ان فكرة الوجود هي فكرة أغنى من فكرة الكينونة واكثر منها تعقيداً وعينية. ولذلك فان مقولة الوجود لا تظهر في منطق هيغل الا في مرحلة متأخرة.

انطوان خوري

ضَرُورَة

Nécessité
Necessity
Notwendigkeit

ليس من باب المغالاة أن نقول ان تاريخ الفلسفة بوجه عام إنما هو قصة تصوُّر معين هو تصور الضرورة. فالعقل الفلسفي كان وما يزال يفهم ذاته « عقلاً » للضرورة أو مقدرة على « عقل» الضرورة. ومع أن تفكير الضرورة لم يكتسب قبل أفلاطون وسقراط تنوعاً مضمونياً وشمولاً نسقياً فإنه كان منذ بدء التفلسف اليوناني القديم يهيمن - رغم خضوعه آنذاك لطابع شكلي عام، كما في تصوُّر الوجود عند بارمنيدس (القرن الخامس ق.م.) والإيليين، أو في تصور الصيرورة والتغير عند هرقليطس (القرن الخامس ق.م.) - على النظرات الفكرية في مسألة الوجود ومبادئه الأولى. هذا وإن ما دعا إليه أفلاطون 427 - 347 ق.م. في أواخر الكتاب الخامس من « الجمهورية » من تفريق جذري بين المعرفة والتصديق وقوله المتكرر في المرجع وفي « فيدون» مثلاً إن موضوعات الإدراك الحسي تختلف كل الإختلاف عن موضوعات المعرفة والإدراك العقلي لم يكن إلاّ بداية مركزة لخط طويل من الأجيال المتفلسفة يربط الحاضر بذلك الماضي العريق في ظل مفهوم الضرورة. ان موضوعات الإدراك الحسي تقع بالنسبة الى أفلاطون في قطاع ما لا يمكن أكثر من تصديقه أو التسليم به لكونها تتغير باستمرار. فهي نتيجة التفاعل القائم بين العالم الظاهر المتغير أبداً وأعضاء الحس البشرية التي هي أيضاً - لكونها من هذا العالم بالذات - تتغير على الدوام. أما موضوعات المعرفة «فتبقى»، بصفتها ذات وجود حقيقي، في منأى عن كل تغير ودوران وبالتالي عن كل مكان وزمان وكثرة وتركيب. فهي واحدة في هويتها وبسيطة في طبيعتها، مما يجعل معرفتها جلية ومترابطة وثابتة. هذه الموضوعات الإدراكية السامية تدعى « مثلاً » أو ماهيات ايدوسية.

ورغم كل الفوارق الأساسية بين فلسفة أفلاطون وتلك التي كانت لأرسطو. 384 - 322 ق.م. فإن هذا الأخير أيضاً فهم الميتافيزياء في منظور مفهوم الضرورة. إن الفلسفة الأولى، كما كان أرسطو يدعو ما نسميه نحن اليوم بالميتافيزياء، كانت بالنسبة اليه علماً على أسمى مرتبات العلم، والعلم كان في نظره علماً بالثابت والضروري. فالعلم لا يمكنه تناول العرضي وما جاء من باب الصدفة لأن المادة، وهي مصدر كل عرضية، تحوي إمكانيات عديدة غير التي تحققت في الصورة، إمكانيات لا حصر ممكن بالنسبة لها ولا تعيين.

هذا وإن المسألة الميتافيزية كسؤال عن الصورة الخالصة والمحرك الأول أصبحت عند أرسطو في ما بعد سؤالاً عن الجوهر كرباط ضروري للموجود في كثرة تعيناته العرضية. وهكذا ترى أن الجوهر عند أرسطو كالماهية الايدوسية عند أفلاطون، جاء كجواب على السؤال الذي يقول عنه هيدغر انه سؤال يوناني نوعياً: « ما هذا؟ » وفي كل مرة كان العقل رغم كل اختلاف يرفض كل تحديد يقصر عن رؤية الضروري في ماهية « الهذا ».

كما ان أرسطو يميِّز بين نوعين من الضرورة: الأول ضرورة نسبية تحصل كلّما حصل شيء آخر أو طالما أن شيئاً آخر حاصل. والثاني ضرورة لا نسبية، مطلقة. وعلى صعيد آخر يجري أرسطو تمييزاً آخر بالنسبة لمفهوم الضرورة: فهناك ضرورة واقعية تميز أسس الأحداث التجريبية أو الأساس المطلق للعالم. وهناك ضرورة مثالية وهي بدورها ضرورتان ينبغي التمييز بينهما: الأولى ضرورة نسبية تميز الأحكام المستنبطة والأخرى ضرورة مطلقة تميّز المسلّمات البديهية.

انطلاقاً من التقسيمات الأرسطية أعلاه أصبحنا اليوم نميّز بين عدة أنواع من الضرورة: فهناك الضرورة المنطقية والضرورة التجريبية والضرورة الميتافيزية.

ان الضرورة التجريبية هي ما يشار إليه أحياناً بالضرورة الطبيعية، فيقال مثلاً ان التنفس ضروري للحياة وأن الغذاء ضروري للنمو. وذلك بمعنى ان لا حياة بدون أوكسجين ولا نمو بدون البروتايين مثلاً. وواضح هنا أن علاقة التنفس بالحياة وعلاقة الغذاء بالنمو هي علاقة تجريبية ناموسية تقوم على الملاحظة والتجربة والاستقراء.

لكن الضرورة المنطقية ضرورة استنباطية لزومية لا تقبل الكم والتدرج وترتكز على قانون اللاتناقض، فإمّا أن تكون القضية منطقية فيكون صدقها ضرورياً ونقيضها كاذباً بالضرورة (مناقضاً لذاته)، أو لا تكون ضرورية على نحو منطقي فيكون نقيضها ممكناً صدقه ولو كذب.

بكلمات أخرى: اذا كانت العلاقة بين القضية 2 + 2 = 4 والقضية الأخرى 2 + 2 ≠ 4 علاقة، كما رأينا، بين نقيضين على صعيد منطقي صرف بحيث لا يجتمع كلا النقيضين ولا يرتفع كلاهما معاً فإن العلاقة بين تمدد الغازات المسخنة مثلاً وتقلصها أو بالتناظر بين الضروري تجريبياً والممتنع (غير الممكن) تجريبياً، هي علاقة بين ضدين: يمكن ارتفاع كليهما معاً (كذب القضيتين) ويمتنع اجتماعهما (صدق القضيتين معاً). كلاهما يرتفع إذا لم يحدث التمدد ولا التقلص من جهة أولى أو، من جهة ثانية، عندما يتمدد الغاز أو يتقلص على نحو استثنائي. أما في حال اللاإستثناء (تمدداً أو تقلصاً) فإنّ الضدين يفترقان فيصدق أحدهما ويكذب الآخر.

ثم إذا كانت الضرورة المنطقية تعيناً لزومياً على صعيد الحكم أو القضية فإن الضرورة التجريبية تعيّن عِلّي على صعيد الحدوث والصيرورة.

أما الضرورة الميتافيزية فلا هي استنتاجية لزومية كالضرورة المنطقية ولا هي استقصائية استقرائية كالضرورة التجريبية. لقد أراد الميتافيزيون لأحكامهم وقضاياهم أن تكون وصفية « تركيبية » (كانط) دون أن تكون تجريبية استقرائية، وأن تكون ضرورة قبلية دون أن تكون « تحليلية » (كانط) لا يمكن للواقع تكذيبها ولا يكون، في أي حال، تكذيبها مناقضاً لذاته. وصفيّتُها ليست وليدة الملاحظة وضرورتها ليست لزوماً منطقياً. خذ مثلاً على ذلك: النفس كائن لا يفنى، إرادة الإنسان حرة ولا تخضع لناموس العلة والمعلول، لكل حادث علة، الله موجود وهو واجب الوجود الخ...

ان معظم الفلاسفة في يومنا هذا ينكرون على القضايا الميتافيزية ضرورتها. منهم من قال، كڤتغنشتاين مثلاً، إنه لا يعترف بغير الضرورة المنطقية. حتى الضرورة التجريبية لا مكان شرعياً لها في نظره. كما أن برترند راسل يرفض الاعتراف بأي وجود ضروري ويصر على حصر الضرورة في الأحكام والقضايا.

هذا وإن الضرورة المنطقية هي ما اصطلح الفلاسفة في العصر الحديث والمعاصر على تسميته بالضرورة التحليلية لأنها في نظرهم تميز القضايا التي تصدق بفعل معنى رموزها وبفصل لزومها عن معنى هذه الرموز. وتعود تسميتها بهذا الإسم الى عمانوئيل كانط 1724 ـ 1804 م الذي قسم الأحكام عامة الى تحليلية وتركيبية.

وأخيراً تقابل الضرورة مع المصادفة والحرية. (راجع: « مصادفة » و« حرية »).

أنطوان خوري

ضَمير (وجدان)

Conscience morale
Conscience
Gewissen

(أ) الوجدان: هو، في اللغة وفي استعمالات الفكر العربي الإسلامي، معرفة. وهو أيضاً حَدْس Intuition. ونهمل الآن أن لكلمة وجدان معنى صوفياً (انظر: الوجد). يهمنا هنا أن كلمتنا تلك تتوازى، في الدلالة الراهنة، مع

الكلمة كونْشيانْسْ Conscience، التي هي أيضاً تستدعي كلمة معرفة أي كونّيسانس Connaissance. من جهة أخرى، عندنا وفي المصطلح الأجنبي المقابل، صرنا نلقى أيضاً التمييز بين الحالتين المذكورتين، بين الحَدْس والمعرفة. فالكلمة الأولى، نورٌ مبهم يضيء محتويات الفكر وحالاته، أو أن الوجدان هنا وَعْيٌ عفوي. بينما المعنى الثاني، معرفة، يدل بالأخص على ذلك الوعي وقد انعكس على المعطيات الأولى للفكر؛ فهنا يصبح الوعي أعمق وأحدّ.

لكن الوجدان ليس فقط حدساً ومعرفة منعكسة. فهو يطلق، في بعض الحالات، على الحالات الإنفعالية حيث العاطفيات كالحب، والغضب على شخص، أو الوجد عليه، وما الى ذلك من وجدانيات. إن الوجدان هو، هنا أيضاً، معرفة لكن منصبة على العاطفيات التي تبرز الإنسان موجوداً في شبكةٍ علائقية مع آخرين يشعر ازاءهم بميولٍ وحب، أو بوجدٍ ونفور. وهكذا، في هذا المعنى الثالث، يضيق الحقل الذي تدل عليه كلمة وجدان فتطلق على الوعي [الشعور في بعض الكتابات: Conscience] بتلك العلائق العاطفية. وهذا المعنى يستدعي تعريف الوجدانيات بأنها ما تكون مدركة بالحواس الباطنة (الجرجاني، التهانوي).

أما الوجدان ككلمة تعني الوعي الأخلاقي أي الوضع في مقابل Conscience morale، فتنطلق من المعنى اللغوي الدال على معرفة لكن باطنة، وعلى عقل. هنا نستدعي ان وَجَدَ عليه: أخفى عاطفة ضده، وستظهر في الحين المناسب. تواجَد: استدعى علماً معيناً أو معرفة موجودة لكن كامنة. وبذلك فإن كلمة وجدان، من هذه الزاوية، تصح كنظير للمصطلح الأجنبي المذكور. إلا أن بعض الأعمال العربية الأخرى تفضل كلمة ضمير بدل كلمة وجدان. ويضيفون أحياناً الصفة، فيقال: الضمير الأخلاقي. وقد ترسخت كلمة ضمير للدلالة على الوعي الأخلاقي في الموسّعات، والاستعمال اليومي إذ نقول: رجلٌ صاحب ضمير، افعل بحسب ضميرك، أنّبَهُ ضميرهُ. إلاّ أن كلمة وجدان شائعة هي أيضاً في الإستعمال للدلالة على تلك الحالات عينها، فنحن نقول: رجلٌ صاحب وجدان، حاكِمْ وجدانياً هذه أو تلك من القضايا، الخ.

(ب) نعالج الاستعمالات المتعددة لذلك المصطلح: في قواعد اللغة، وفي المنطق، وفي الجذر اللغوي أو البنية اللغوية، ثم في الأخلاق أي لكلمة ضمير بالمعنى الحصري المقصود به الوعي الأخلاقي.

1 ـ الضمير: في قواعد اللغة، كلمة هو تارةً، أو حرف، تارة أخرى. ينوب عن الاسم، ويتنوع الى متكلم ومخاطب وغائب. وهناك ضمائر للرفع، والنصب، والجر، وأخرى تكون متصلة أو منفصلة، الخ...

2 ـ قياس الضمير: أخذ المصطلح ضمير على أنه الغائب نلقاه مستعملاً في المنطق مقابلاً للمصطلح اليوناني انثوميما الذي يعني، في اللغة اليونانية، فكرة أو دليلاً. وذلك القياس «مركب من مقدمات محمودة، أو من علامات». (أرسطو، «التحليلات الأولى»، الترجمة العربية القديمة، ص 302 ـ 303). وقد أطلق العرب على ذلك القياس اسم قياس الضمير (ويسمى أيضاً قياس الخطيب)، وقالوا إنه «قياس طويت مقدمته الكبرى إما لظهورها والاستغناء عنها...، وإما لإخفاء كذب الكبرى إذا صرِّح بها كلية». (ابن سينا، «النجاة»، ص 58 ـ 59). وكان ابن سينا قد عرّفه قبلاً بالقول: «هو أن لا يصرّح في القول بكلتي مقدمتي القياس، بل يقتصر على الصغرى ويطرح العظمى...». («الحكمة العروضية»، ص 23 وما بعدها). وهكذا يكون ذلك النوع من القياس، عند العرب منذ دخوله مع الترجمات ثم عند الجميع مروراً بابن سينا، وابن رشد. (انظر: «تلخيص الخطابة»)، حتى «البصائر النصيرية»، انه قياس الضمير لأن مقدمته الكبرى محذوفة. فقد سمي ضميراً إذْ كانت إحدى مقدمتيه مضمرة (أو محذوفة أو مطوية).

والآن ما هو الضمير بالمعنى الحصري الراهن. كيف يكون وينشأ ويحاكم ذلك الوعي الأخلاقي؟

أ ـ الضمير هو، في اللغة، المستور، فقد «أطلق على العقل لكونه مستوراً عن الحواس» (أبو البقاء «الكليات»، 3، 135). كما يدلّ أيضاً على المُضمَر في النفس، الموجود فعلاً لكن مستور؛ وهنا تَنتصِب أمامنا مقاربةٌ للضمير بأنه المستور من العواطف والنوايا التي تظهر عند الحاجة أو الحاجز. وقال قدماؤنا بأن الضمير باطن الإنسان، وما يخفى في السر، أو السريرة، أو الصدور؛ وبأنه يعني «السر، وداخل الخاطر». (ابن منظور، ج 4، 491). لكننا نستطيع التعمق في الجذر: انّ الضمور حركة تضمّ، وتتجه نحو الداخل، وتُضمِر ما في الصدر (أو القلب أو النفس أو العقل) أي تضمُّه وتُبطِنه. إلاّ أنه من المعبّر هنا أن ضَمُرَ تؤاخي، في البنية اللغوية والجذر، خَمَرَ وأَمَرَ. وهكذا يكون الضمير مجموع ما يخامر السر، وما يأمر الإنسان؛ ويكون ذلك

مغموراً مضموراً أي مغطّى حتى يأخذ شكلاً ضرامياً كالنار في حركتها وأفاعيلها. فيكون الضمير، عند يقظته، قوة وضرامية باتجاه العمل؛ وهذا ما نلقاه في مقلوب فعل ضَمَر أي رَمَضَ الذي يعني التوقد والإندفاع بحركة الى الأمام.

تنبَثّ أكثف الدراسات التراثية عن الضمير، من حيث هو الوعي الأخلاقي، والشعور المميِّز بين الشر والخير، ومحاكمة الذات ومحاسبتها ومراقبتها وفق المعايير، في كتب التعاملية والواجبية، وفي كتب الصوفية، وأدب النفس أو سياسة الإنسان نفسه، وأدب الوصايا والأمر بالمعروف. فنلقى ذلك متمثلاً في مصطلحات عديدة منها: السر، السريرة، السرائر، خفايا أو خبايا الصدور، محاسبة النفس، الذمة (للمقارنة: نقول اليوم رجل صاحب ذمة، أو حرّ الضمير)، المراقبة... ومن جهة أخرى، فإن تراثنا القديم اقترب من الضمير، بمعنى الوعي الأخلاقي الذي ندرسه هنا، عبر مصطلح آخر بارز هو المروءة.

ب ـ الضمير، هو بُنية الانفعالات والعواطف، مع الأحكام والمعايير، التي تمس قيمة عملٍ نفّذتُهُ أو أقوم به. إنّه انفعالات وعواطف مع أنه، من جهة أخرى أبرز، حُكْم ألفظه بنفسي ورغماً عني على نفسي، وقاعدةٌ أدعو نفسي لاتباعها عند التردد أو عندما لا أتّبعها. وهو مقاوَمةٌ لي، وسلطة عليَّ. فالضمير أحكام معيارية على القيمة الأخلاقية لبعض أعمالي المخصَّصة المحدَّدة، يلقيها، بشكل مباشر وتلقائي، العقل. انه سلطة فكرية وأخلاقية عليا: هو دَفْعٌ لِفِعلِ الخير، ورَفْعٌ عن فِعلِ الشر. فالضمير نشاطيةٌ ضرامية مباشرةٌ تُثَمِّن أفعالنا، وقاض يُعيِّر السلوك والنوايا وفق معايير الأخلاق والواجبات السائدة. ويتمظهر في ثَوابٍ هو رضى وشعورٌ بالابتهاج والإرتياح، أو في عقاب هو تأنيب أو حسرة، وندم، ومشاعر بالفشل أو الخجل، وما إلى ذلك...

ينهض الضمير أمام عقبة، وفي الأزمة مع القيم، وعند اضطراب الأنا مع الحقل الأخلاقي، وفي صراع القائم مع ما يجب أن يكون أو ما يجب أن نفعله. إذ يوقظ الضمير الصراع بين الواقع والمتوقع أخلاقياً، وبين نداءات الأنا الأعلى ومطلوبات الـ «هو» النفسية الحياوية؛ انه يستيقظ ليضع حاجزاً انفعالياً، وحُكْماً أخلاقياً على ما جرى أو ما نودّ إجراؤه. فعندما تبدو الحياة التلقائية غير كافية نشعر بتوتر، أو بقلق، يؤلِم الضمير كرقيبٍ يعمل باسم القيم، وكسلطةٍ تدعو لاحترام المُثُل والخير والمقاصد الشريفة.

3 ـ خصائص الضمير: الوعي الأخلاقي واقِعة Réalité معقّدة، وبنية حَيّةٌ حِراكيةٌ [دينامية] من العلائق المتفاعلة. انه واقِعةٌ ذات صفة إلزامية من جهة؛ لكنها مرغوبة من الجهة الأخرى. فالواجب يبدو قانوناً، ومُلزِماً، وضغطاً؛ بيد اننا نستطيع أن ننبذه أو أن لا نخضع لإكراهاته وضغطه. الواجب يقاومني إنْ قاومته. الضمير سلطة، والواجب أمر؛ وإن كنا نخضع له فلأن الضمير يبدو لنا قطعي الأوامر كالمطلق، والمقدس. فقد كان الضمير في مختلف العصور والأمم ذا شكلٍ شامل، خالد، مطلق، وقانوناً ثابتاً؛ لكن يتغير محتواه بتغير الأمم والتاريخ والتربية والمواقع. واذن فتلك صفة في الضمير متناقضة هي بين المطلقية وتغيّرية محتواه، وذاك تناقض متكافىء القوى داخل الضمير: تكافؤ بين المحتوى والشكل، بين الضمير من حيث هو مُفْرد [مخصوص Singulier] وشامل، عَرَضي ومطلق، زمني وخالد. وهكذا يبرز الضمير بصفتيه المتضادتين: صفة الكلية والضرورة، مما يجعله قريباً من العقل؛ والصفة العَرَضية التي تعكس ما فيه من فردي وتاريخي. وكذلك يُبرزُ الضمير التشريع الذاتي Autonomie والتشريع الخارجي Hétérénomie في الإنسان. وهذه المتكافئة [التناقض] الثانية تعني: أ ـ ارتباطنا بنظامٍ من الأخلاق والواجبات لا نستطيع تغييره، ويأتينا من الخارج، ويتجاوزنا، ولم نصنعه بل يفرض علينا. ب ـ إلاّ أن الضميرَ دلالةٌ أيضاً على استقلالنا تجاه تلك الواجبات والقوانين الأخلاقية. وهذا الجانب الثاني يُظهر ان القانون ليس متعالياً فقط بل وأيضاً هو مُحايث: نوافق عليه، نتمثله، نُذَوِّته فينا، نُجَيْونُهُ.

هذا التناقض الثاني داخل الضمير كيف نوافق بين وجهيه؟ هنا نجد أننا انتقلنا الى مشكلة علائق الواجب بالحرية. (انظر: الحرية، الواجب، الإلزام). وتلك احدى خصائص الضمير التي منها، أيضاً، أنه يظهر لنا وجود القيم، وتكوّنه من عناصر أبرزها فكرة الخير. فالخير من جهة، والواجب من جهة أخرى، هما المقولتان الأساسيتان في الحياة الأخلاقية، في الضمير.

4 ـ الضمير والأخلاق: الضمير هو الأخلاق وقد صارت عينية، مُطَبّقة. ليس الضمير عِلْماً، ولا هو يُمَذْهِبُ أو يُقيم نَسَقاً. ليس هو معرفةً نظرية؛ فهو أقرب لأن يكون شعوراً أو عاطفة (وحتى عادة) تشجب وتدين، أو تقرّ وتوافق. إنه شكلٌ من العقل هو العقل العملي على الصعيد التطبيقي والعيني.

الضمير منخرطٌ في العمل؛ هو القواعد الأخلاقية حيّة،

والجسر بين المبادىء المثلى والمواقف الخاصة. انه إرادة، وتوجّه، وحركة ضرامية باتجاه رفعنا إلى المبادىء أو المبدأ العام، وإلى أن نكون متفقين مع ما يدينه الجميع وما تقره وترضاه الجماعة. بذلك فهو الجسر بين الواجب والعيني باتجاه القيمة والخبر. والضمير استجابةُ الإنسان من حيث هو وحدة تاريخية حيّة. فالإنسان في كليته النفسية الإجتماعية العقلية هو الذي يكون حاضراً في عمله الأخلاقي؛ الضمير يعكس لنا الإنسان الفاعل المنغرس في الواقع، المُعارك في حقل. وهو يعكس الشخصية بكاملها، في عقلها معاً وعواطفها، ويظهر مقدار الإيمان الفعلي للشخصية بالقيم ويمتحن في كل مناسبة عُمق ما نحن، وما نودّ أن نكون، على الصعيد الأخلاقي والالتزام بالواجبات.

5 ـ الضمير والوعي النفساني: الوعي النفساني معرفة بما يحصل في الإنسان من حالات وعواطف، ذاك هو الوعي [الشعور] في الدرجة العفوية أو الوعي بما هو في داخل الإنسان. ويصبح الوعي منعكساً عندما ينكفىء على معطيات الوعي العفوي، أي عندما يزدوج إلى مشاهِد ومشاهَد. يستلزم الضمير وجود الوعي النفساني؛ فكل فعل أخلاقي يفترض وجود الوعي به بطريقة مُنَوَّرة تَعَقُّبية. ويخطىء الضمير إن تُرِك لنفسه، ولم ينتفع من الأنوار التي يقدمها علم النفس بل والتحليل النفسي في مجال معرفة الدوافع الحقيقية للعمل الأخلاقي، ومن أنوار المعرفة بالاستبطان. ومن الجهة المقابلة، فإن الوعي النفساني يعرف قِيَماً، ويهدف الى قيم: فنحن نعرف بعفوية أحكاماً وتثمينات. وهذا يعني ان بين الوعي النفساني والضمير تشابهاً، وتجاوزاً، وتبادلاً، وتداخلاً. وباختصار، فإن الوعي النفساني يقدّم السند، والطاقة، والقوة، والدفع، للقيم والأخلاقيات، وبينما تكون أحكام الضمير نفسانية، فإن تَمَظْهُرات الوعي النفساني هي العواطف الأخلاقية، والاحترام، والإنجذاب الى الخير. بيد أن الضمير يتجاوز الوعي النفساني بمعنى أنه يذهب الى أبعد، الى ميدان آخر. لكن الاثنين مرحلتان وليسا من عالَمَيْن مختلفَيْن. يختلفان بالدرجة لا بالنوع؛ وبالوظيفة والتوجه. وهكذا يحصل الانتقال الى الضمير بفعل تعميقٍ تفكيري يقوم به هذا الوعي الأخلاقي على المعلومات النفسانية؛ وذلك يكون عند نشوء صراع بين المتناقضات فيه فتبرز حالتئذ الحاجة لخفض القلق، وإقامة التوازن أو الترتيب. وبذلك يبدو الوعي أكثر توجهاً إلى المستقبل فيكون وعياً أخلاقياً، أو أكثر ارتداداً فيكون وعياً نفسانياً.

أ ـ الضمير والوعي المنطقي: اذا كان الضمير قوة ضرامية، دينامية، تقيم الترتيب والحلول بين المتصارعات، فإن الوعي المنطقي يتمركز بشكل أقوى، عند بروز أزمة، على الحقيقة. كلاهما يبذل مجهوداً، ويستعمل الوعي النفساني، ويلقي أحكاماً. إلا أن الأحكام هي، هنا، متعلقة بالموجودية (هذا القلم أبيض أو موجود). بينما تكون أحكام الضمير منصبّة على الميزات، وعلى القيم.

ب ـ الضمير والوعي الجمالي: الإثنان معياريّان. يهتمان بالمبادىء، وينهدان الى قيم. لكنهما لا يعادان الى بعضهما بعضاً. فالجماليُّ أميل الى ما نحسّ به أو نتمثله، دون أن يكون الإنسان فاعلاً، مريداً، حراً إلى الحد الذي نلقاه في الضمير. والحياة المتمركزة على القيم الجمالية تبقى أميل الى الخارج. وفي جميع الأحوال، فإن العلائق بين الضمير، أو الأخلاق، وبين الوعي الجمالي، أو الفن، معقدة وتُقْرأ في تاريخ الفكر الإنساني مبحوثةً وبعمق منذ أفلاطون. فأواصر الفن والأخلاق متشابكة الى درجة أننا نجد كلمة واحدة، هي كالوكاغاثوس Kalokagathos في اللغة اليونانية، تدل على الجميل والصالح معاً. كما ان اللغة العربية، تدل بالنعت « حَسَن »، على ما هو جميل وحَسَن، على الجمال والأخلاق معاً. من هنا فإن « الحُسنيات » مصطلح أوسع من مصطلح « جماليات »: فالأول يضم معاً القيم الأخلاقية والفنية، أو أنه يربط بين الفن والأخلاق، بين الضمير والوعي الجمالي. وذاك، بتعبير أفضل، هو الوعي « الحُسْني ».

ت ـ الضمير والوعي الديني: كثيراً كان عدد الذين يعيدون الضمير الى القواعد الدينية؛ ونجد بعض المعاصرين يشددون بقوة على أن الضمير يأخذ من الدين ضِرامية، وغذاء، وسنداً، وامتداداً بل ودفعاً، ونسغاً. هذا، بمعنى أن الدين يُعمّق الضمير باتجاه الروحانية، ويعطي العون والخصوبة والرفعة باتجاه المطلق والأبدية. وعندنا، ومنذ القديم، عرف تاريخنا الفكري التمييز، نسبياً، بين الضمير والقواعد الدينية، أو بين الواجبات الأخلاقية والأوامر الإلهية. فهناك، كأبي بكر الرازي، من نادى بالاستغناء عن الدين والغيب لإقامة أخلاق سليمة، ولمعرفة القبيح والحسن أو الخير والشر. كذلك شدد المعتزلة على دور العقل في المعرفة الأخلاقية والسلوك الأخلاقي، وفي استقلالية الإنسان، وفي بنائه لقدره [قِيَمِه].

إنّ تحميل الإنسان مسؤولية تلك القُدَر، بمعزل عن الغيبي وبدون لجوء للدين، في التيار الذي يتجه عندنا اليوم

الى علمنة الضمير، وإحلال ما هو مجتمعي محل ما كان غيبياً، هو فكرة تستطيع بيسر أن تنطلق من ذلك التيار المعتزلي. وهكذا فأنا أرفض أن ينحني الضمير بشكل أعمى، بدون نقاش وموافقة حرة، أمام الماورائيات والغيبيات التي تقدم كمقومات لبنية ذلك الضمير. يعني هذا ان اقامة الوعي الأخلاقي على الماورائيات، أو على الدين، يقود إلى إبعادِ ذلك الضمير عن ذاته، وتأسيسه خارج الواجبات العينية، وخارج الإنسانْ نفسه. والأجدى، في الإشكالية تلك، هو حرية المعتقد، والمحافظة على كرامة العقل، وعلى قيمة الإنسان وحقه في بناء هذا العالم. ويرفض التيار الآخر تلك العلمنة للأخلاق بحجة اسناد السلوك الى قواعد تقوم على فهم شامل للعالم والمطلق. ثم ان المفاهيم الدينية تعمق الأخلاق، وتوحّدها، وتكامل فيما بين الواجبات لتعطيها قوةً ونوراً وغاية. وفي غياب المهاد الديني تغدو الأخلاق أقل فعالية، وأبخس.

تلك مشكلة خصبة في الفكر العربي؛ وتجد في كانْطْ قمة: فقد رأى هذا ان الدين متعلقٌ بالعقل العملي واستمرار له، ورأى ان الدين ليس سوى واجبات. ويُستدعى هنا أ. كونْتْ الذي رفض المطلق والدين وعبادة الله، لمصلحة النسبي والمجتمع وعبادة الإنسانية؛ هذا، بحيث صار الدين عنده شيئاً اجتماعياً وطبيعياً. وهناك الدعوة الراهنة لقيام الضمير على إلهٍ شخصي، أُقنومي، أي إله لا يطحن الإنسان وينبع من داخله ونوافق عليه وينفعنا و... لكن ألا نكون بذلك وقعنا في الحشوية؟ وفي فهمِ إلهٍ على صورتنا، ومحايثٍ لنا، ومن خلقنا؟ تقال أحكام سلبية أيضاً على فهم للألوهية يبعدها كثيراً، ويغرقها جداً في التنزيه والتميز عن الإنسان الذي، بحكم ذلك التصور، نبقيه وحده أمام مصيره. وهكذا فإن الدراسة التاريخية للضمير، والتي تأخذه في ثقافة معينة، هي الأصح. وفي جميع الأحوال فإن الضمير يقودنا الى الفلسفة، الى ما هو عام. إلا أن الثابت أن وشائج الضمير والدين تختلف حدة وتطوراً باختلاف التربية، والمستوى للعلوم، وتمثل الروح العلمية في الوعي الفردي، والتنظيم العقلاني للمجتمع والحياة.

ليس الضمير كينونةً، ولا هو قائم بذاته؛ فهو لا ينفصل عن الضروب المتنوعة للوعي النفساني. فالوعي وحدة، وبنية جَميعِيَّةٌ ذاتُ عملياتٍ متعددة تغذي الضمير وتحركه؛ ويستند إليها وإنْ فاض عليها وتجاوزها. فالضمير يذهب الى أبعد وأكثر لذا يجتاف شتى ضروب الوعي، ويقيم الترتيب والوحدة لا في مجالات متخصصة (نفسانية، منطقية، جمالية) بل في الكائن كله. انَّ مسؤولية الضمير هي الشمّالية، ومضماره هو الأوسع لأنه يتولى برعايته قطاعات الأنا المنغرس في واقع وتاريخ، والمأخوذ في حقل وفي عالم قيم.

6 ـ الضمير وتنازع الواجبات: يتأرجح الضمير بين قطبي الإدانة والتأييد. ولا يكون الشجب والاستهجان، أو الموافقة والمصادقة، فعلاً سهلاً في جميع الأحوال وباستمرار. فقد يتمزق الأنا، بفعل صراع بين واجبين، أو أكثر، داخل عملٍ، أو مشكلة، أو مقتضى اجتماعي. وهكذا فقد يتجاذبنا الصدق والإحسان، الواجب الوطني والواجب العائلي، تجاذباً يجعل القيام بهذا يؤدي إلى التضحية بذاك. هنا مأساة الضمير، وانكفاؤه عائد بمسؤوليته، وعائد إلى حريته بحثاً عن خلقِ حل شخصي وعن قرار حرّ، أخلاقي. وقد يكون الحل مرتبطاً بالعواطف العميقة، باللاوعي، أو بالمكبوتات والهاجعات. وتلك التجربة لا توجد إلا في الصراع بين الواجبات، لا بين ملذات أو مصالح ذاتية ومنافع؛ وتوجد في الميدان العملي والتنفيذي، لا على الصعيد النظري أو في الأخلاق العقلانية. بحث الفكر العربي الإسلامي تنازع الواجبات، وتعارض القيم مع بعضها البعض، في الوعي الواحد وفي موقف محدَّد. لقد بَيَّنَ المحاسبي، للمثال، أن بعض الفروض قد تتوجب في وقت واحد ويكون لا بدّ من الاختيار. وهكذا يوصينا بالبدء بالأهمّ؛ انه يضع أمامنا سلّم أولويات: فعلينا البدء بالواجب ازاء الوالدة قبل الوالد، والبرّ بالأقرب فالأقرب؛ واذا توجب أداء فَرْضٍ تجاه اثنين في وقت واحد فلنبدأ بالأحوج لذلك الواجب. ويضع المحاسبي الواجب إزاء الله فوق الواجب ازاء الإنسان (المحاسبي، «الرعاية»، ص 115 ـ 122). كما ان الفقهاء أقاموا أولويات للواجبات اذا تصارعت فيما بينها عندما يحلّ وقتها كلها في آونة واحدة محددة. يعكس حلّ تنازع الواجبات عند شخص تَمَرْتُب القيم الأهم التي يؤمن بها ذلك الشخص. ومهما يكن فإن النظريين الأخلاقيين يضعون بعض المعايير في عملية التنازع: ما هو أسمى وذو نفع مشترك يفضّل على ما هو أقل أو نفعه أخص؛ وما هو متعلّق بالروح أو بالدولة لا يُنْتَهَك لمصلحة ما هو متعلق بالبدن أو بالشخص. لكن هذه «الضوابط» تبقى بحاجة لأن تنغرس في الواقع كي تنظّمه، وتبقى قريبة من العيني، والسياق، والأوضاع.

7 ـ الضمير الرديء، تأنيب الضمير، أحوال أخرى للضمير: يتمظهر الضمير الرديء في الخجل، والشعور

بالخطيئة. والوعي بالفشل ودلالته، والتأنيبات، والحسرة، والندم مع التوبة، والأسف. في تلك الأحوال للضمير، يبرز تردده، فهنا تعبيرٌ عن تجربة تمزّقٍ داخل الأنا. يتخلخل هدوء الإنسان فيسعى لأن يَخرُج من ذاته، لكنه يشعر انه مهاجَمٌ ومحاصَر. هنا يكون الإنسان رافضاً حريته، مفضلاً الاستقالة من مسؤوليته. لكن كلام التحليل النفسي، في هذا المضمار، ميّال للتشاؤم الأكثر ويدعو لمعرفة الأسباب اللاواعية لتلك الحالات التي قد تكون مَرَضيَّة. والآن ما هو كل من تلك الأحوال الرئيسية للضمير أو، بعبارة أخرى، ما هي كل حالة من عقوبات الضمير؟ ما هو كل من المحتويات الرئيسية للضمير الرديء؟

أ ـ عقوبات الضمير: في التأنيب الضميري Gewissenbis: أو Gewissensangst; Romords; Remorse; يكون الضمير، الإنسان في كليته، غير راضٍ عن عمل. وفي هذا الحال الضميري يأكل الإنسان نفسه، يؤنّب بل يعذّب ذاته بذاته؛ لكن رغم ذاته، ومع أنه هو ذاته أراد ذلك. فالإحساس بالخطيئة أو بالإثم ينهش؛ لَسْتُ أنا الذي أراد ذلك، ولكني لا أستطيع غير ذلك. أنا أدخلتُ العقاب الذاتي في نفسي؛ ولكني أصبحتُ عاجزاً عن الفكاك. هنا يكون الضمير متمركزاً على الماضي، واستعادياً ارتداديا، شاجباً لحادث، وذا طابع انفعالي يمزّق. ان ذلك الشعور بالألم الأخلاقي يعزّز صاحبه، ويقلقه، ويوتّره بسبب أنه قام بفعلٍ سَيِّء أو عملٍ مؤثّم. لكن هذا التأنيب الضميري، بل الإيلام، تهذيب للأخلاق الفردية، وهو رادع وردع.

ب ـ الندم والتوبة والتحسر والملامة: في الندم والتوبة ألم بنّاء، وألم نشيط فعّال. فقد استطاع الضمير الفلات من الخطيئة ليأخذ معنى جديداً، وتوجهاً آخر. لقد غسل الضمير ذاتنا، فارتفع وتَطَهَّر. فهنا حُزنٌ بناء، لا ألم عقيم، ولا محاصرة للذات. فنحن اذ نندم ونتوب نشعر بوثبة الى الأمام بل وبفضيلة، أحياناً. إن في تلك الحالات للضمير إقراراً بالذنب والرضى بالعقاب، ووعداً بعدم العودة إلى مثل ذلك الفعل الذي أتمنّاه. اللوم، كالتحسُّر، عاطفة لا تجدي؛ وطلبٌ تخيّلي لإرجاع الزمن الى الوراء. فهنا إدانة ارادية لعملٍ ما كان يجب أن يكون، ورغبةٌ حاضرةٌ في أن يكون ذلك الماضي أحسن. لكننا لا نجد هنا تأنيباً، ولا ألماً شديداً. والأسف شعور ازاء فعل مضى، أو حادثة قديمة، أو على لذة. وهو رغبة في اعادة ما لا يعاد. هنا يرد، أيضاً وبتلميح لا بتحليل، الشعور بالخطيئة، والوعي بالفشل.

ونذكر، بعد كل ذلك، الخجل. وهناك التردد الذي يصيب الضمير فيتمثل موقفنا في التجربة أمام الغواية؛ ثم الحيرة والوسوسة، ومآزق أخرى أو ما الى ذلك من «أحوال الضمير» التي سبق الكلام عنها. ان موضوع الضمير الرديء، الذي حظي مؤخراً بمكانة في الأدب الأخلاقي مع جانكيليفتْشْ، موضوع جديد من حيث التسمية بشكلٍ خاص ويستدعي فكرة «الوعي البائس» عند هيغل. (راجع: «علم ظهور العقل»، ترجمة مصطفى صفوان، بيروت، دار الطليعة، 1981، ص 158).

تدلّ أحوال الضمير على وجود عواطف أخلاقية في الضمير وعلى مكوّناته الانفعالية. لكنها تدل على أن الإنسان يزدوج، ويحاكم نفسه، ومن ثم يسعى للقضاء على التوتر وعلى الاضطراب في العلائق مع الحقل. وتُظهِر الأحوال اننا أحرار لا في استعادة الماضي، وتغيير الأحداث أو الجسم أو اللون أو العرق، فهنا حتمية. لكنا أحرار على صعيد آخر في إعطاء المعنى والتوجه والفهم للماضي، وللأحداث، ولجسمنا، أو للون بشرتنا وما إلى ذلك من بيولوجي وطبيعي. نحن لا نغيّر الماضي، ولا نمحو أحداثه. فقدرتنا فعّالة في تغيير معنى ذلك، وفي تمثّله، وفي اعطائه التوجه الذي نريد ونبغي. هنا يلاحظ تأثر الفرنسيين (Madinier مادينيه، وقبله، لو سيْنْ Le Senne) الشديد بآراء ماكس شيلير، في هذا الصدد، عبر كتابَيْه: «طبيعة وأشكال التعاطف»؛ «معنى الألم».

ت ـ الذّمامة أو المسائل الفَتْيوية: ودراسة أحوال الضمير تذكّر بالذمامة [مبحث الذمّة، الفتيويات Casuistique؛ Cusuistik] التي هي دراسةُ المشكلات الناجمة عن التطبيق العينيّ للقواعد الأخلاقية في ظروف محددة. وفي فكرنا، كما في الغرب، فإن الذّمامة بحث شديد الإرتباط بالكتّاب الدينيين، أو بالدين في علاقته مع الأخلاق. هؤلاء المفكرون، عندنا وهناك، يقومون بحِيلٍ فقهية، وألعوبات لفظية، لتبرير ما يريدونه. هنا لجوء الى رهافات، وأحابيل على النص، هرباً وسعياً للتكيف.

8 ـ رضا الضمير، وارتياحه: يكون الضمير في حالة رضى عند الشعور بأننا قمنا بما كان يجب علينا فعله. يكافىء الفاعل نفسه، وترضى الذات عن الذات. فالمكافأة الذاتية تتمثل بذلك الشعور الايجابي، وبالارتياح، لأننا أدينا الواجب أو، من جهة أخرى، لأننا لم نقع في خطأ رأينا الآخرين يقعون فيه. وفي هذا الشعور بالرضى، حيث نبعاه هما الفعل

وعدم الفعل، يتوحد الأنا الفاعل والأنا القِيَمي. وبالتالي فقد نلقى الادعاء، والزهو، والنفاق. ان الذي يدعي لنفسه أنه مرتاح الضمير لأنه لم يشارك، أو لأنه شارك بطريقة ناجعة، قد يكونِ فريسة الرضى الزائف. وهو إنسان قد توقف عن أن يكون مكافِحاً. فمرتاح الضمير يكتفي بذاته، يتوقف. وحتى القاتل، لأسباب معينة، قد يرضى عن فعلته ويسقط على ضحيته تهماً فيؤثِّمهَا باستمرار، ويزيل عن سلوكه ما هو سَيِّء. يُمَثْلَنَّ عمله، أو يبرره باستمرار، ويؤثّم خصمه كي يبقى مرتاحاً شاعراً بالرضى. والذي يظن في نفسه أنه بلغ الكمال، أو حقق القيم في ذاته، يَجمد، ويقع فوراً في النقص لأنه يتخلى عن الضرامية، وعن ضرورة الوضع المستمر على المحك لنفسه وللقيم التي يؤمن بها. ان الرضى عن الذات شعور إيجابي، لكنه قد:

أ ـ يكون سلبياً، فاتراً، رفضاً للفعل، ووقوعاً في اللاإنخراط.

ب ـ يكون متحيزاً، لأن الإنسان يتحيَّز لنفسه بشكل واع ولا واع. وهناك مشاعر لاواعية تقود الرضى أحياناً. وربما يكون الرضى قائماً على معرفة ناقصة أو على وهم.

ت ـ يخفي مشاعر مزيفة: بالكمال والامتلاء، بالزهو والتكبر الفارغ.

ث ـ يدل على جمود وخَدَر. وقد يوقع هنا في النَّصيّة والركونية.

9 ـ فحص الضمير، التحلية والتخلية: هو انكفاء على الأعمال والنوايا لتطهيرها، أو لوضعها على محك المعايير الخلقية، ومن ثم للتمسك بالمنجيات (الفضائل) والتخلي عن الرذائل أي، بحسب التعبير القديم، المُهلِكات. هنا الوعي يزدوج والإنسان يصبح شاهِداً ومشاهَداً، حاكِماً ومتَّهماً، ملاحِظاً وملاحظاً. نلقى تلك المحاكمة الذاتية، وفق القيم والمُثُل، في قطاع الادابية في الفكر العربي الإسلامي معروفةً باسم أدب النفس أو سياسته. وفي تلك دعوةٌ للإنسان الى أن يعود الى نفسه كل ليلة، ليحاسبها على ما فعلت، فيكافئها أو يلومها بحسب ما أقدمت عليه من فعلٍ أو نوايا ومقاصد (الفارابي، ابن سينا، مسكويه، نصير الدين الطوسي، الخ...). كما أكثرت الأدبيات الدينية، عندنا وفي حضارات عالمية كثيرة، من التشديد على ذلك العمل. ولعلّ مقام المحاسبة، في الفكر الصوفي، هو الموازي العربي لمصطلح «فحص الضمير». والمحاسبة تلك تكون على السلوك أو على النفس ككل، وتكون محدَّدَةً خاصة إذا كانت تصبّ على اكتساب فضيلة معينة أو ترك حالة محددة.

والخلاصة، إن فحص الضمير عمليةٌ تجديدية للإرادة باتجاه الخير والحق، ورغبة في التطهّر، وفي إبقاء الأنا، بحسب جُمَلٍ مُكرَّسة، «صافي السريرة» و«طاهر الذيل». فمحاسبة النفس هي، عند المحاسبي مثلاً، «النظر والتثبت، بالتمييز لما كَرِهَ الله عز وجل مما أَحَبّ. ثم هي على وجهين: أحدهما في مستقبل الأعمال، والآخر في مستدبرها». («الرعاية لحقوق الله»، ص 54، وصفحات أخرى كثيرة). (قارن: «المراقبة وسياسة العمل بالعلم»، في: القشيري، الرسالة القشيرية»، باب المراقبة).

10 ـ تكوّن الضمير، طبيعته: يتكون الضمير في حقل تاريخي علائقي. وهنا تكثر النظريات التي نرى لها في الثقافة العربية الراهنة، أنصاراً. وعلى ذلك فنحن نستطيع ذكر التفسيرات تلك، والمذاهب دون اللجوء لذكر كِتاب أو كاتب أجنبي وتلك طريقة آخذة بالترسُّخ، عقلانية، ومقبولة:

أ ـ لا يبدو فهم الضمير على أنه ملكة فطرية لا تخطىء فهماً كافياً في شرح طبيعة الضمير ونشوئه. فذاك فهم ناقص، ومبتور، وغير تاريخي ويغفل دور المفاعيل الاجتماعية وتأثيرات البيئة والعوامل الموضوعية الأخرى. وهو يتجاهل أيضاً دور العقل، وفعل التطور، والنسبية، والتغيّرية، في تكوين الأخلاق. فليس الضمير غريزةً، ولا غَرْسَةً إلهية في الإنسان، ولا ميلاً طبيعياً وانتحاء قسرياً أزاء الخير ورفض الشر.

ب ـ يقول الفهم الخَبْروي [التجرُبي، التحارفي، الامبيريقي] إن الضمير محصلة الحياة، ومنتوج التجربة الفردية والإجتماعية. هنا تُستدعَى العادة، والتجربة، وتداعي المعاني، والبحث عن اللذة، والمنفعة، وما الى ذلك. تلك المفاهيم تُفَسِّر، بنظر صاحبها، العقل، وتفسر الضمير أيضاً: فهي تنقل من اللامبالاة الأخلاقية أو من اللاأخلاقية الى الاهتمام بحاجات الآخرين، ومن الأنانية والفردية الى الغيرية. وقد يضع البعض، الى جانب المفاهيم السابقة، أخرى مثل: التربية، والتطور، أو الأعراف، لتفسير نشوء الضمير. لكن تلك التغييرات في الشكل للمفاهيم تبقى كلها، وكل منها بمفرده أيضاً، خاضعة للنقائص التالية: إنها تنفع وتصحّ في تفسير جانب، لكنها لا تكفي ولا تستطيع تفسير الإنتقال من الإكراهات والضغوط الى الواجب والى القيمة أو الى الصفة الإلزامية في الضمير، ولا تستطيع تفسير النية العميقة والقصد. ثم هي تنطلق من فهمٍ للإنسان على أنه كائنٌ منعزل، وللعقل

على أنه فاتر، يتلقى وينفعل أكثر مما يكون ايجابياً.

ت - يقترب الضمير من مفهوم الأنا الأعلى في الفرويدية (علي زيعور، «مذاهب علم النفس»، ص 227)، الذي هو مجموع الممنوعات التي تضعها العائلة، والمجتمع، والدين، في وجه الغرائز ودوافع «الهو». هنا الأخلاق نَسَقٌ من الإنعكاسات الشرطية المتكوّنة بفعل التربية وحرمة العادات. وهكذا يجتاف الولد، ويستدخِل، المُثُل والقيم تحت طائلة الخوف من الأب؛ يَتَذَوَّت [يتعيَّن] في الأب ويقلدُه، فيغتني الولد بذلك، ويتكون «الأنا الأعلى» عنده، ويعيش بتوازن مع الجماعة. الأنا الأعلى رقيب، يسمح فقط للدوافع المقبولة اجتماعياً بالظهور؛ وهو الجهاز القضائي، وسلطةٌ تكافيء وتعاقب. ثم هو يوفر للمعايير الاستمرار، ويفرض احترام اللياقات الاجتماعية والقواعد السائدة. تصيب الفرويدية في إظهار الجانب التكويني في الضمير، أي ولادته. وتُبرز قيمة الوسط العائلي في تربية الولد، وأهمية السنوات الأولى عن العمر، والدور الذي يقوم به التقليد، ثم دور العوامل اللاوعية في تكوين الضمير. لكن نظرية الأنا الأعلى لا تشرح الممنوعية بل انتقال الممنوع. فلا هي تكفي؛ ولا تكفي أيضاً نظرية الاجتياف والتذوت والتسامي والاستدخال ومصطلحاتٍ أخرى تحليلنفسية. ذاك ان فرويد يبقى، في شكل عام، عائداً الى النظرية الخِبروية في شرحه للقيم والأخلاق (ع. زيعور، «مذاهب..»، ص 248، 252)، ومُضئلاً دور العقل والفكر، أو دور الوعي والإرادة، ودور أوامر الأم، في تكوين الأخلاق. فهو يفترض ان دور الأب هو دائماً الأفعل؛ بل ويفترض التطابق التام والشامل بين الأوامر المعطاة من الأب والأوامر القائمة في أوساط أخرى ينتقل اليها الولد. وأخيراً، فإن في الفرويدية حتمية، أو افتراضاً بحتمية العوامل العاطفية، والتأثير الدائم والفعال للتجارب الأولى في طفولة الإنسان وتكوين ضميره.

ث - الفهم العقلاني: اذا كان الفهم الرَّبْطاني، والخِبروية الحِسّانية، لا يكفيان فلا يعني أننا نقول بأن جعل أسس الضمير قائمة في العقل مذهبٌ كافٍ ونافٍ. فلا المذهب العقلاني الأيْسيّ [الوجودي، الأنطولوجي] عند سبينوزا ولايبنتز، ولا المذهب العقلاني النقدي عند كانْط، يكفي لفهم الواجب الأخلاقي. فمثلاً وقع كانط، أو من اليه عندنا، في الشكلانية، والصرامة الفظّة؛ وأضأل دور مفاعيل التجربة والحسيات والعاطفيات. وجعل الواجب مشتقاً من العقل. بل وجعل القانون الأخلاقي قانون العقل. وذلك التعاكس الذي أقامه بين الطبيعة الحسية والعقل في الإنسان قاد الى جعل الفكر لا يُدرِك إلا القانون. والحقيقة ان ذلك القانون الكانطي ليس هو وحده الأخلاق، ولا يقيم بمفرده الأخلاق؛ ويقود الى العودة للأخذ الثنائي للإنسان. إنّ إمكانية الإرادة المحضة، في المذهب الكانطي، قابلة للنقاش. فتلك الإرادة قلَّ أن تكون محضةً، خالصة من النوايا الخفية والدوافع اللاواعية. ثم ان اغفال وحدة الإنسان، والقول بثنائية طبيعته، يجعل الضمير ذا صفة مجردة بل مغرقة في التجريد، ومهتماً بالمبادىء فقط. ومن ثم يبعدنا ذلك عن المواقف، عن الأعمال العينية. ان مذهب كانْطْ ينكر دور المجتمع في تكوين القواعد الأخلاقية، إذْ يرى أن القانون الأخلاقي قانون قبْلي، موجود في طبيعة العقل، وسابق على التجربة وسيّدها، ومُحاكِمُها، ومتعال عليها.

ج - المذهب التطوري: انه يطبق على الضمير المبادىء العامة عينها التي يفسّر بها كل الظواهر، وكل الظاهرة، وكل شيء في الظاهرة. ومذهب يعيد القيم العليا الى القيم الحياوية [البيولوجية] لا بد أن يقع تحت الضربات التي توجّه الى المذاهب الخِبروية المتنوعة الأشكال.

ح - يعيد المذهب الوضعي، الوضعانية، الضمير الى فهم حياوي. فيجعل من غرائزنا جذور الأخلاق والمناقبية، ويطبق على السلوك البشري المناهج المطبقة على سلوك الحيوانات.

خ - وتعيدنا الوضعانية الى الفهم المجتمعي [الاجتماعي، السوسيولوجي] للضمير. وذاك فهم يعود في أساسه الى المذهب الخبروي، ويقول بأن الضمير انعكاس ونتاج للوعي الاجتماعي. وهكذا يجعل دوركايم من المجتمع إلهاً، أو قوة متعسّفة، وينكر عمل الوعي الفردي أمام االقوانين التي تفرض عليه من خارج. ثم ان الوعي الجماعي، عنده، إلغاء للوعي الفردي، ومفهوم ما ورائي، ومصدر لكل القيم، والمثل وكينونة متعالية، ونفس للمجتمع أو روحه. وذلك المفهوم ينقل الى الماورائيات وما بعد الأخلاق، ويؤدي الى الدولويّة حيث السلطة المطلقة للدولة. وقيل فيه: إنه مفهوم أيسيّ [وجودي]. وبعد أيضاً، ان هذا المذهب يحتقر الفرد، ويفسّر نشوء الوقائع لا الحق ولا القيمة، ويؤدي الى عبادة النظم الاجتماعية، ويجعل الضمير ظاهرة سطحية مضافة ثانوية. كل ذاك يذكر بقول لـ أوغست كونْتْ: «الفرد؟ لا حق له إلا القيام بواجبه».

لعله من اليسير تطويل الداحضات للمذاهب السابقة في فهمها للضمير، فالبحث في الضمير يؤدي الى ميدان الفلسفة

الرحب. هناك نلقى المذاهب الأخلاقية تتصارع حول تفسير الضمير، فتتنوّع بحيث نجد: أخلاق اللذة، أخلاق المنفعة، الأخلاق التي تجعل الخير محوراً، أو العاطفة، أو الواجب، أو حتى التراث نفسه.

11 ـ تربية الضمير وتطويره. قيمته: هل هناك مجالٌ للثقة المطلقة بالضمير؟ هل نستطيع تطويره؟ في الواقع، لا يكون الضمير ذلك القاضي الذي لا يخطىء أبداً في التمييز بين الخير والشر، ليس هو الصوت المعصوم، أو النور الذي يدل، كالغريزة، على القيمة ويلفظ دائماً الحكم النـزيه على كل السلوك. والأدلّة كثيرة: فالضمير يبدي أحياناً جمّة تردّداً، وقد يضطرب، ويقع في أزمات. ثم إنه، وهذا تاريخي، ظاهرة تتغير بتغيُّر المجتمعات والأزمان؛ فهي بنت التطور. وفي الثقة العمياء بالضمير اغفال لدور العقل، ولأهمية التفكير الأخلاقي؛ بل في ذلك أيضاً تجاهل للتطور في القيم، وللنسبية في الأخلاق، وللطبيعة التاريخية للأوامر والواجبات، واغفالٌ لكون الأفكار الأخلاقية مرتبطةً بالبنية الاجتماعية... يضاف الى ذلك ان الضمير قد يتبلّد أو يذوي؛ وقد يرتضي في بعض الأحوال ما يناقض القيم والمبادىء كحال قاتل ينتقم أو يقر بنفسه لنفسه الجريمة في ظروف معينة. ان الوعي الأخلاقي يَرِقّ، ويترهّف، وتزداد فعاليته، ويصقل أكثر فأكثر، ويغتنيٰ بالعقل. وكذلك ربما يغرق في التطبيق الحرفي للقواعد الأخلاقية؛ فنجد النصّيّة، والتزمتية، ووقوفاً عند الظاهر، والشكلي، مع عدم اهتمام بالكلية في الكائن أو بتاريخية الظواهر.

لذلك يجب أن تهدف التربية الى تكوين ضميرٍ قادرٍ على التمييز، وخلق الحلول، ويشعر بالحرية ويستعملها. فالضمير الذي يكون شيئاً، أو خضوعاً، أو انعكاساً ثانوياً، هو نتاج الترويض لا فعل التربية المتّزنة. وعلى الضمير أن يعي القواهر، ويتمثل الإكراهات؛ لا أن ينحني أمامها. عليه أن يقتنع بها، يتمثلها، يوحّدها مع نفسه؛ فلا يقيم علائق مفروضة من الخارج بل علائق تعاون وتعاضد مع المفروضات والتشريع المقدّم إليه.

رأينا أن الضمير يكون أكثر من الأخلاق التي هي دراسة فكرية نقدية، وانساق مُمَذْهَبَة. فالضمير هو الشخصية في وضعها الواقعي والتاريخي داخل التجربة الحية مع المبادىء؛ ليس هو نَسَقاً، ولا يُعاد الى مذهب مجرّد؛ إنه يفعل وينفّذ. ويوجِّه؛ وهو يوحِّد بُنى الأنا داخل وجود كلي. وذلك الضمير لا يتجمّد؛ بل هو مكافح، وضرامي اذ لا يتوقف عند شعور بالكمال أو الإنفعام. ينمّي في الشخصية الحسّ بالمسؤولية تجاه الذات، والآخرين، والوطن، والإنسانية. وهو تجاوز مستمر للذات من قبل الذات عينها؛ ويستطيع محاكمة مكوّناته الاجتماعية النفسية، والإرتفاع فوقها، والاستقلال عنها، ومحاورتها. انها تكوّنه؛ لكنه قد يطل على ما هو أرحب، على الإنسانية، والإنسان اطلاقاً. يتمركز الضمير على النية، وعلى القصد الرفيع؛ وفي ذلك دليل يُظهِر وجود العقل فيه، والإرادة والمعرفة؛ ويُظهِر الدرجات الضميرية المختلفة من حيث الحدّة والتوتر.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، الخطابة (منطق الشفاء، رقم 8)، تحقيق محمد سالم، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1954.
- ابن سينا، كتاب المجموع أو الحكمة العروضية...، نشرة محمد س. سالم، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1950.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر ودار بيروت، 1968، ج 4.
- أرسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، تر. اسحق بن حنين، تحقيق بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- أرسطو، التحليلات الأولى، المقالة الثانية، مطبوع في: بدوي، منطق أرسطو، ج 1، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1948.
- أرسطو، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، نشرة بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1959.
- بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، الكويت، وكالة المطبوعات، ط 2، 1975.
- زيعور، علي، مذاهب علم النفس، بيروت، دار الأندلس، ط 3، 1980.
- الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقيق محمد عبده، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح، دون تاريخ. (وهو يكرر حرفياً ابن سينا في «النجاة»).
- عوا، عادل، الوجدان، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، 1961.
- عوا، عادل، المذاهب الأخلاقية، دمشق، جزءان.
- فخري، ماجد، الفكر الأخلاقي العربي، جزءان، بيروت، المطبعة الأهلية للنشر والتوزيع، 1978 ـ 1979.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، بيروت، تصوير لطبعة البابي الحلبي القاهرية، دون تاريخ.
- لالو، شارل، الفن والأخلاق، تر. عادل عوا، دمشق، الشركة العربية للصحافة، 1965.
- المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، تحقيق أحمد عطا، القاهرة، ط 3، 1970.

- Gusdorf, G., Traité de l'existance morale, Paris, A. Colin, 1950.
- Le senne, R., Traité de morale générale, 3e éd., Paris, P.U.F., 1949.
- Madinier, G., La conscience morale, Paris, P.U.F., 1954.
- Scheler, M., Le sens de la souffrance, tr. fr., Paris, Aubier, 1963.
- Yan Kélévitch, V., La mauvaise conscience, Paris, Alcan, 1939.

علي زيعور

طاقَة

Energie
Energy
Energie

مصطلح فيزيائي يُعنى بالعمل الذي تنجزه المنظومات الفيزيائية. والقياس الفيزيائي للطاقة هو (1 erg=1dyn. 1cm).

ومن أنواع الطاقة المعروفة اليوم، الطاقة الميكانيكية (الكامنة والحركية)، والطاقة المغناطيسية والكهربائية، والطاقة الحرارية والضوئية والذرية. والفيزياء تعرف قانونين أساسيين للطاقة: قاعدة بقاء وتحويل الطاقة، وقاعدة القصور الحراري. وقانون بقاء وتحويل الطاقة في منظومة معينة يعني أن الطاقة لا تلقم ولا تؤخذ، وأن الطاقات كلها تبقى ثابتة. فالطاقة إذن، لا يمكن أن تنشأ من لا شيء، ولا يمكن أن تنقضي باللاشيء. فأنواع الطاقة يمكنها أن يتحول بعضها في بعضها الآخر.

واكتشاف قانون بقاء وتحويل الطاقة (ماير، جول، هيلمهولتس) في القرن التاسع عشر (وفيلهم لوموفوسوف في القرن الثامن عشر) كان له، بالنسبة إلى التبصر الطبيعي، أهمية ثورية. وإن كان البعض، قبل اكتشاف هذا القانون، قد اعتقد، في عملية تفسير البواعث المؤثرة في الطبيعة، بوجود «قوى» مجهولة لا يمكن تحديدها عن كثب، واعتبرها بمثابة صفات مستقلة، مستقل بعضها عن بعضها الآخر (مثلاً القوة الدافعة، القوى الممدِّدة، القوى الكيميائية، الخ). فاليوم، تمَّ التثبت من أن هذه البواعث (القوى)، هذه الاشكال، مميزة في نمط وجود الطاقة نفسها أي الحركة.

واكتشاف قانون بقاء وتحويل الطاقة أيّد النظرية الجدلية عن ترابط جميع الوقائع الطبيعية، «وعن وحدة كل حركة في الطبيعة» (انجلز). وبالرغم من محتواه الجدلي المادي الصريح، فإن قانون بقاء وتحويل الطاقة كان موضع تأملات مثالية. فعوضاً عن النظر في ماهية «القوى» المختلفة لعلوم الطبيعة الرياضية - الميكانيكية، جرى النظر إلى الطاقة بمثابة جوهر مستقل، أي جرى الزعم بأن الطاقة متحللة من المادة وتتمتع بوجود مميز. وبذلك تمت محاولة «تصور الحركة بدون مادة» أي فصل الحركة عن المادة وجعلها مستقلة. وهذا الفصل هو بمثابة فصل الفكر عن الواقع الموضوعي، والتحول إلى صفوف المثالية. وأوستفالد، الممثل الرئيسي للفلسفة الطاقوية Energetismus يعتبر الطاقة في ذاتها، هي الأصل، وأنّ وحدة العالم تقوم على الطاقة، وبذلك يتم «حل» التناقض بين الطبيعة والروح، - فإنّ الاثنين هما ظاهرتان للطاقة.

واعتماداً على تاريخ الفلسفة والعلم، أثبتت الجدلية المادية، أنّ الحركة ليست ميزة المادة فحسب، بل هي نمط «كينونتها» (انجلز)، ومثلما لا يوجد مادة بدون حركة كذلك لا يمكن أن تكون هناك حركة بدون مادة. وهذا الترابط وجد تعبيره الفيزيائي في نظرية النسبية، لـ آينشتين، أي في العلاقة المكتشفة $E = nc^2$، التي تفيد بأن كل مادة ترتبط بطاقة، وكل طاقة ترتبط بمادة. (ونتيجة لهذه العلاقة، فإن كل غرام من مادة يساوي $2,15.10^{13}$ Calories). وبما أنَّ كل حركة فيزيائية مرتبطة بطاقة، وأن أيّة حركة تتضمن أيضاً حركة فيزيائية، فإن هذه العلاقة تفيد باستحالة وجود مادة بدون حركة.

وفي ضوء اكتشاف الثنائية - الجزئيات - التموجات Korpuskel-Welle-Dualismus أيضاً، برهن على عدم وجود مفهوم الطاقوية «الطاقة الخالصة» أي الطاقة غير المادية. لكن الطاقوية لم تشكل، كتيارٍ فلسفي مستقل، إلا على تخوم

القرنين التاسع عشر والعشرين، وذلك في ارتباطٍ بـالـموجـة الايديولوجية الرجعية، التي حملتها الامبريالية.

وقد فند لينين في كتابه «المادية ومذهب النقد التجريبي» الطاقوية، مطوراً المادية الجدلية، مبيناً تضاد المادية والمثالية في فهم ارتباط المادة والحركة، وكذلك تضاد المادة الجدلية والمادية الميتافيزيقية: «فالمثالي يمكن أن يعتبر العالم حركةً لأحاسيسنا... أما المادي فيعتبره حركة مصدر موضـوعـي، حركة نموذج موضوعي لأحاسيسنا».

«ان المادي الميتافيزيقي أي اللاجدلـي، يمكـن أن يسلـم بوجود المادة (لو مؤقتاً، قبل «الدفعة الأولى» الخ...) بدون حركة. أمـا المادي الجدلي من يرى في الحركة خاصية ملازمة للمادة، فحسب، بل ويرفض النظرة المبسطـة الى الحـركـة، وقس على ذلك». (ص 269).

ان أوستفالد ينادي بحركة دون حامل مادي. وهو يتساءل بهذا الصدد: وهل يجب أن تكون الطبيعة مؤلفة من موضوع ومحمول؟ ان الموضوع أي وجود الشيء المتحرك، ليس من الضروري، عند أوستفالد، أن يكون في الطبيعة؛ الضروري هو وجود المحمول، أي حركة ما. ويبيِّن لينين في كتابه «المادية ومذهب النقد التجريبي» بأن محاكمات أوستفالد هي ضرب من السفسطة. ففي الطبيعة هناك أشياء موجودة في حركة. إن أحداً لم يفرض علـى الطبيعـة هـذا وإنمـا ذلـك خاصية موضوعية لها. وإذا أردنا أن نحاكم بصورة صحيحة كان لزاماً علينا الانطلاق مما هو موجود واقعياً في العالم، أي ليس بوسعنا إلاّ إيراد «الموضوع» و«المحمول» معاً.

الروح والمادة؛ وكل ما في العالم، هـي عنـد أوستفـالـد ضروب من الطاقة حتى عمليات ذهننـا هـي أيضـاً عمليـات طاقوية: الوعي الطاقوي يخلق العالم الطاقوي. وبهذا الصدد يشير لينين إلى أن قول أوستفالد هـو مثـاليـة صرفـة؛ ليس الوعي انعكاساً لخواص العالم الخارجي، بل العالم الخارجي انعكاس لخواص الوعي.

وفي تلخيصه لنقد «الطاقوية» يشير لينين، مرة أخرى إلى ارتباط المثالية الفلسفية بالثورة في علوم الطبيعة. إن اكتشاف أشكال جديدة لحركـة المادة، لم تكـن معـروفـة سـابقـاً (وفي الحالة المعينة ـ اكتشاف أن الذرة تتألف من دقائق، لها طاقة معينة)، هو مصدر تلـك المحـاولات لتصـور المـادة بدون حركة. إنّ فلسفة أوستفالد «الطاقويـة» تعبـر تحـت سـتـار مصطلحات «جديدة» عن الخط القديم للفلسـفة المثالية.

ولكن لكي يتخلى أوستفالد عن طاقويته كان لا بدَّ من دفع قوي من جهة النجاحات العاصفة لعلوم الطبيعة نفسها، هذه العلوم التي كان تطورهـا يـدفـع، علـى الدوام، نحـو المادية. وقد حدث هذا مع أوسنفالد أيضاً: ان الاكتشـافـات الفيزيائية والفيزيائية ـ الكيميائية في أوائل القرن الحالي كانت تبرهن أكثـر فـأكثـر علـى أن المـادة منفصلـة، وعلـى أن الاتجاهات، المعادية للنظرية الذرية، لا تقـوم علـى أسـاس مكين. هذه الوقائع وغيرها أجبرت أوستفالد على الإعلان (في مقدمة الطبعة الرابعة من مؤلفه «أسس الكيمياء، العامة» لايبزغ 1908) عن تهافت طاقويته، وعن هزيمته في المعرفة مع النظرية الذرية ـ الجزيئة. (لم يعرف لينين باعلان أوستفالد هذا).

عصام الجوهري

طَبْع

Tempérament
Temper
Gemütsbeschaffenheit

تحديده:

نقول في اللغة العربية: طبع يطبع طبعاً وطباعة، أي ترك ختماً أو حرفاً أو كتابة أو إشارة على شيء ما. فالشيء قد أصبح مطبوعاً أو مختوماً، أي ذا صفة مميزة تحدد طبيعته ومحتواه. وتشير كلمـة «طبـع» الى مجمـل الاستعـدادات الفطرية التي تشكل الهيكل النفسي للإنسان. ولكن الإنسان ينمو ويتطور عبر الزمان والمكان. وهذا يدل على أن تطور الفرد يخضع لعاملين: الأول قائم على السببية الدائمة التي تعني استمرار الذات الفردية في قلب التغيير، مثل الطبيعة الكيميائية للرصاص والتي تعرضه للذوبان تحت حرارة معينة. وتتناول السببية الثانية عامل التحول الذي يعني تدامج البنيان التحتاني الثابت مع البنيان المتحول دائماً. وهكذا، فإنّ وحدة الإنسان هي وحدة حيّة، أي «أنها علاقـة ديـناميكيـة بيـن الثـابـت والمتحول» (حسب عالم الطبائع لوسين). ويبدو أن كلمة Caractère تعني الطبع بالعربية وهي من أصل يوناني وتدل على أمور الطباعة والختم. وقد وجدنا بعض الصعوبات في التمييز الدقيق بين مزاج وطبع، باعتبار أن التحديدات العلمية غير واضحة تماماً، وغالباً ما يختلط المفهوم والمعنى عند العامة والخاصة بين طبـع ومـزاج. واذا رجعنـا الى الأصـول

اللغوية، فإننا نقول أمزجة البدن أو أخلاطها، ويقابلها بالأجنبية كلمة Tempéraments وتعني الأخلاط المتناسبة. وتعود قصة الأمزجة الى العصور القديمة وبالأخص الى اليوناني هيبوقراط الذي قسّم الناس الى أربعة أمزجة حسب وظائف البدن وتمشياً مع عناصر الطبيعة:

العناصر:	الماء	الهواء	التراب	النار
الأمزجة:	بلغمي	دموي	سوداوي	عصبي (صفراوي)

ان الصحة الجسدية والنفسية تتوقف، عند هيبوقراط، على التوزيع المتعادل بين الدم والبلغم والصفراء (الكبد) والسوداء (الطحال). وإذا سيطر الدم الحار، فإن الشخص يكون حاراً أي شجاعاً ونشيطاً، وإذا سيطر الدم البارد السيّال، فإن صاحبه يكون هادئاً وذكياً، وإذا سيطرت الصفراء، فإن المزاج ينقلب الى النرفزة والعصبية والعدوان. وإذا سيطرت العصارة السوداء فإن المزاج يصبح سوداوياً أي ميالاً إلى القلق والتشاؤم. أما إذا سيطر البلغم، فإن صاحبه يكون هادئاً جداً إلى درجة الخمول والبرودة.

ان المزاج يعتمد إذن على التمايز في النشاط البيولوجي - الفطري الذي يحدد، بصورة شبه دائمة، استجابات الفرد ازاء مثيرات العالم الخارجي، أي أن المزاج يحتفظ بخاصيته دون أن يتأثر بعوامل الوسط.

ان نظرية الأمزجة المذكورة قد تراجعت كلياً أمام الأبحاث العلمية التي أدّت إلى نشوء علم الطباع Caractérologie ونظريات الشخصية. ونشير إلى أن دراسة الطباع قد سبقت دراسة الشخصية التي جاءت متأخرة (بعد الحرب الأولى) ويحاول بعض العلماء أن يتحدثوا عن علم الأنماط Typologie الذي يحاول أن يصنّف البشر ضمن أنماط بيولوجية - مورفولوجية (تكوين الجسم وشكله) أو نفسية كما هي الحال مثلاً عند كرتشمر ويونغ... وظهرت بعد الحرب العالمية الثانية، نظرية السمات وتحليل العوامل. والسمة تعني الصفات الجسدية والنفسية العائدة الى الفرد والتي تميزه عن غيره من حيث الاهتمامات والمواقف ازاء الآخرين والعالم الخارجي: مثلاً فلان ذكي، انفعالي، نشيط، متعصب وعدواني... وتعتبر هذه النظرية من أكثر نظريات الطبع تقدماً لأنها لا تحلل السلوك الى عناصر مفككة وسطحية، وانما تحاول أن تربط فيما بينها وأن تجمعها في وحدة منبنية تميز شخصية فرد ما عن سواه. صحيح أن هناك سمات عامة تحدد العناصر الأساسية للسلوك البشري، غير أن الفروق الفردية تتبلور ضمن التمايز الحاصل لكل فرد بالنسبة للسمة الواحدة ومدى ارتباطها بالسمات الأخرى.

إزاء هذا التطور في مفهوم الطبع، «لا يجد عالم النفس الأميركي، على سبيل المثال، أي حاجة للتحدث عن الطبع لأنه يستعمل كلمة مركب أو شخصية للدلالة على المظهر العاطفي والدينامي لسلوك الفرد». (نوتان).

وهناك مسألة أخرى يجب توضيحها وتتعلق بالمفهوم الأخلاقي للطبع. نقول: فلان طبعه غريب وفلان طبعه هادئ، وهذا يعني ان الناس تربط الطبع بأنماط السلوك الأخلاقي والاجتماعي. لذا فإن كلمة «طبع» قد تتخذ عدة مفاهيم:

- المفهوم الاجتماعي المذكور أعلاه.
- المفهوم النفسي الخاص الذي يميز بين فرد وآخر والذي يقوم على وجود الفروق الفردية في استجابات الشخص ازاء العالم الخارجي، أي أن فلاناً يختلف عن فلان بطريقة تفكيره وشعوره ونشاطه وعلاقته مع الآخر.
- الصفة البارزة والدائمة التي يعطيها الشخص عن نفسه للآخر من خلال تصرفاته الماثلة للعيان. وهذا هو المفهوم الشعبي.

ومهما يكن من أمر، فإن علم الطباع ما يزال يثير اهتمام الناس والعلماء في مختلف المجتمعات، وهو يساعد على معرفة الذات والآخر. غير أن هذه المعرفة تبقى محدودة اجمالاً لأنها تكتفي بالتصنيف الوصفي لمظاهر السلوك ولا تدخل الى أعماق الذات لتكشف عن طبيعة الصراعات والدوافع ومدى ارتباطها بالعالم المعاش.

1 الأنماط السوماتية (الجسدية)

نستعرض أهم النظريات التي تناولت دراسة الطباع والتي تركت آثاراً مهمة في علم النفس.

أولاً - نظرية كرتشمر 1888 - 1964:

حاول كرتشمر (طبيب نفساني الماني) أن يجد الجواب العلمي لهذا السؤال: هل الأنماط الجسدية تقابلها أنماط نفسية معينة؟ ان البنية الجسدية وما يطرأ عليها من نشاط وظائفي مميز، تشكل مع السلوك جهازاً قائماً بذاته بل وحدة متكاملة. وهذا النشاط يرتبط مثلاً بعمل الجهاز العصبي والجهاز الغددي والجسد ككل. من هنا ركّز كرتشمر على أنماط الجبلة

وانعكاساتها السببية على السلوك، وقام بدراسة العلاقة بين السمات الجسدية والصفات النفسية والمرضية، وقد توصل، من خلال أبحاثه العيادية على مرضاه النفسانيين، الى تحديد أربعة أنماط رئيسية. ويعتقد كرتشمر أن هذه الأنماط يمكن ملاحظتها عند الرجال أكثر من النساء، لأن طبيعة التركيب المورفولوجي تختلف بين الجنسين وهي متمايزة أكثر عند الذكور.

1 ـ **النمط المكتنز Pychnique**: ويمتاز بنمو الاحشاء والصدر والرأس والكتفين وبوجود التراكمات الشحمية، وهو من أصحاب القامات المتوسطة، عنقه قصير وبطنه بارز، والكتفان متوسطان ويفتقران الى القوة والعضلات.

من الناحية النفسية، صاحب هذا النمط خمول وقد يتباطأ في تحمل المسؤوليات وتنفيذ الأعمال الصعبة، ينقصه التنظيم والرؤية في العمل، ومع ذلك، فهو قادر على تحمل الضغوط الفيزيائية والتعب، يهتم باللون والعالم المحسوس أكثر من الجوهر، وهو صاحب ملاحظة واسعة وخاصة فيما يتعلق بشؤون الآخرين. ولا يستطيع المكتنز أن ينفذ الى أعماق الشيء، إذ يدرك الأشياء والمظاهر دون أن يعمد الى التحليل، وغالباً ما يعمم أحكامه من خلال ملاحظاته. انه رجل شعبي وسهل المعشر، يحب الناس والحياة والمجتمع، شهواني ونهم يحب اللذة والمادة والمال، ويناقش حتى في الأمور العادية والتافهة، وأحياناً تراه مرحاً بشوشاً وأحياناً غاضباً ثائراً.

2 ـ **النمط النحيل Leptosome**: ويتصف بحالة ضعف عام في بنيانه الجسدي بشكل لا يتناسب فيه الوزن والقامة، وهذا النحول يظهر في مختلف أعضاء الجسم: في الوجه والأطراف، في العنق والصدر والكتفين. وهناك نمط آخر للنحيل بحيث يبدو فيه الشخص نشيطاً وقادراً على مقاومة التعب وتحمل المسؤوليات. وأهم دلالة في هذا النمط هو عدم تناسب الوزن والقامة. (الوزن أقل من المعدل).

من الناحية النفسية، يتمتع النحيل بمزاج حاد وديناميكي ويحب التنظيم في عمله، غير أنه لا يستطيع تحمل الظروف المعيشية الصعبة. الى جانب ذلك، هو شخص يتعلق بالشكل والجوهر أكثر من اللون والمظهر وهو لا يكترث إلاّ بالأشياء التي تهمه مباشرة، وهو لا يهتم بالآخرين الا من خلال علاقاته الحميمة. انه دقيق أيضاً في آرائه وأفكاره ومشاعره، يفضل أن يعتمد في حياته على نمط ثابت، وهو حساس ويتأثر بسرعة، ولكنه يضبط انفعالاته. انه كتوم ويتحمل المسؤولية.

3 ـ **الرياضي Athlétique**: ويمتاز بنمو العظام والعضلات بدلاً من التراكمات الشحمية وكذلك بنمو القامة والكتفين. البطن ليس بارزاً جداً كما هي الحال عند المكتنز، وتظهر العظام والعضلات في مختلف أنحاء الجسم، وهذا النمط متوافر أكثر عند الرجال.

من الناحية النفسية، صاحب هذا النمط متصلب إجمالاً في تفكيره ورأيه، يثق بنفسه وبقوته الذاتية، ولكن سلوكه لا يخلو من الغضب والنرفزة الى درجة العنف والسيطرة والعراك. يتحمل المشقة والتعب والخشونة في الحياة. من المحتمل أن يصاب بنوبات صرعية (الغضب الشديد)، وهو ليس اجتماعياً وبشوشاً كالمكتنز.

4 ـ **المشوه Dysplastique**: ويمتاز بعدم التناسق بين مختلف الأعضاء، بحيث يكون نمو الاحشاء بارزاً في بعض الأحيان، بينما يكون نمو الكتفين محدوداً أو ضعيفاً. وتدخل في هذا الباب حالات التخنث عند الرجل والذكورة عند المرأة.

ان الأنماط المذكورة لا يمكن ملاحظتها بأمانة عند جميع الناس. ويعتقد كرتشمر أن كل نمط من تلك الأنماط قد نجده عند الناس بنسبة 10 بالمئة، بينما تنتمي الأكثرية الى الأنماط المختلطة. وقد توصل كرتشمر الى تحديد النسب المئوية للأنماط الأربعة (أوروبا)

النحيل والرياضي	40 ـ 50%
المكتنز	20%
المشوه	5 ـ 10%

وفيما يتعلق بالاضطرابات العقلية، فقد أشار كرتشمر الى أن أصحاب النمط المكتنز معرضون للإصابة بالجنون الدوري بنسبة مرتفعة. أما أصحاب النمط النحيل فهم عرضة أكثر للاصابة بالفصام (السكيزوفرانيا). وبالنسبة الى الرياضي، فإن الإصابة تتراوح بين الفُصام والصرع (الغضب الشديد). والجدول التالي يوضح ما توصل اليه كرتشمر في هذا الشأن. (راجع مادة الجنون).

	الفصام	الجنون الدوري	الصرع
المكتنز	%13,7	%64,6	%5,6
الرياضي	16,9	6,7	28,9
النحيل	50,3	19,2	25,1
المشوه	10,5	1,1	29,5
غير محدد	8,6	8,4	11,0
	%100	%100	%100

ولم يكتف كرتشمر بدراسة الأمراض العقلية حسب الأنماط، بل تعدى ذلك الى دراسة العبقرية. اذ قام بدراسة دقيقة وشاملة على العلماء والفلاسفة والأدباء، وقد توصل الى النتائج التالية:

ان رجالات الفلسفة واللاهوت والدين كانوا في معظمهم من النمط النحيل (مع الميل الى الانطواء والفصام)، بينما كان علماء البيولوجيا والتشريح والأطباء والعلماء من النمط المكتنز. وقد وجد كرتشمر ان 59 % من الفلاسفة وعلماء اللاهوت كانوا بالفعل من النمط النحيل مقابل 15 % للمكتنز و25 % للأنماط المختلطة. ان ديكارت وكانط وشوبنهور وسبينوزا وهيغل ونيتشه وميكال آنج هم من أصحاب النمط النحيل.

وفيما يخص الأمراض الجسدية، فإن المكتنز معرض أكثر للأمراض التالية: الروماتيزم، تصلب الشرايين، السكري، أمراض الدورة الدموية، الكبد ووجود الحصى في الكليتين...

وبالنسبة للرياضي، فإن الأمراض تكون منخفضة بصورة عامة. وتركز الأبحاث على المكتنز بالمقارنة مع النحيل الذي يصاب بالأخصّ بأمراض الصدر والسل والجهاز الهضمي...

ثانياً ـ نظرية شلدون:

توصل شلدون (أميركي) من خلال أبحاثه على الطلاب الى تحديد ثلاثة أنماط رئيسية تتشابه الى حد ما مع أنماط كرتشمر، ولكنه يختلف عنه في الطريقة والتفسير. ان العينة التي اختارها شلدون لم تكن من المرضى ولكن من الطلاب، كما أن المرض لا يرتبط، حسب رأيه، بطبيعة الجبلة المصنفة بقدر ما يرتبط بالابتعاد عن الحدود الطبيعية لتلك الجبلة. وباختصار، يعتمد شلدون على التكوين العضوي لدراسة السلوك والسمات النفسية:

1 ـ المركب الحشوي Viscérotonie: ويمتاز صاحبه بنمو الاحشاء واتساع البطن والمعدة بشكل بارز، وهو انسان شهواني يحب الحياة المادية بكل أبعادها ولا يستطيع العيش دون الآخرين. يتعلق بالأرض والعائلة والماضي ولا يعاني من الأرق والصراع الداخلي. (شبيه بالنمط المكتنز).

2 ـ أما صاحب المركب البدني أو العضلي Somatotonie: فإنه يمتاز بنمو العضلات وبتصلب الرأي وحب العراك والسيطرة، وينجح في الأعمال التي تستدعي الإرادة والقوة والاحتمال. (شبيه بالنمط الرياضي عند كرتشمر).

3 ـ وهناك أخيراً المركب المخِّي Cérébrotonie: ويتصف صاحبه بنمو الحواس والأطراف والجهاز العصبي وبنحول الجسم، وهو انسان، دقيق وحذر في تصرفاته، يفضل العزلة والنشاط الذهني، يحفظ الأسرار ويكبح العاطفة. وفي حال تعرضه للصعاب، يلجأ الى العزلة. بينما يلجأ البدني الى ردات الفعل المباشرة والحشوي الى الآخرين. والمخي يتعرض للأرق والصراع النفسي. (هذا المركب شبيه بالنمط النحيل).

ان هذه الدراسات السوماتية تبدو ذات أهمية على الصعيد النظري ـ الطبي، بينما هناك، على الصعيد العملي، صعوبات جمّة في تحديد الأنماط المذكورة وربطها بسلوكٍ معين. اذ ليس من السهل ان نحصر السلوك البشري وخاصة الشخصية في نمط سوماتي جامد، لأن الإنسان فريد في معاناته وشخصيته وتجاربه الحية.

II الأنماط النفسية

نكتفي هنا بعرض نظريات هايمنز ويونغ نظراً لأهميتهما التاريخية والعلمية.

1 ـ نظرية هايمنز:

يعتبر هايمنز (عالم نفساني هولندي) من رواد النظريات النفسية في علم الطباع. اذ بدأ بنشر أبحاثه قبيل وأثناء الحرب الأولى. ويعتبر لوسين (فرنسي) من أهم علماء الطباع المعاصرين وقد اهتم بتعليل نظرية هايمنز وتعديلها ونشر المؤلفات في هذا الشأن. انطلق هايمنز من ثلاث سمات رئيسية للسلوك: الانفعالية (وضد الانفعالية) النشاط (وقلة النشاط) النظر البعيد ـ والنظر المحدود. وقد توجه الى عدد كبير من الأطباء وغيرهم وطلب منهم أن يدرسوا بعناية الأسئلة التي وضعها (90 سؤالاً) وان يجيبوا عليها. وشملت العينة 2,500 شخصاً ينتمون الى 450 عائلة، وقد ساهم الأطباء في هذا البحث. إذ كانوا يطبقون بأنفسهم الأسئلة على الأشخاص الذين يعرفونهم جيداً وكانوا يدوّنون ملاحظاتهم الشخصية والعيادية حتى يتمكن هايمنز من ضبط الأسئلة.

وانطلاقاً من السمات الأساسية المذكورة، توصل هايمنز الى تحديد ثمانية أنماط:

1 ـ الغاضب ويرمز إليه بالأحرف التالية EAP أي انفعالي Emotif نشيط Actif وذو نظر محدود Primaire بمعنى أنه

يعيش في الحاضر ولا يقوى على التصور والخيال والتجريد، وهو مغرور يحب الظهور والسيطرة والتغيير والأمجاد الباطلة.

2 - المشبوب ورموزه EAS أي أنه انسان انفعالي وشديد العاطفة، كثير النشاط والحركة والانتاج، وهو أيضاً ذو نظر بعيد Secondaire وخيال خصب. يحب النظام والترتيب والدقة.

3 - العصبي ENAP وصاحبه انفعالي يثور بسرعة وهو قليل النشاط والتركيز والانتاج، يعيش في الحاضر ولا ينظر إلى البعيد ولا يغرق في الخيال. عدواني، عنيف، متكبر، كثير الشكوك، تناقض بين الأقوال والأفعال.

4 - العاطفي ENAS وصاحبه إنفعالي، قليل النشاط والهمة والصبر، ولكنه خصب الخيال والعاطفة وذو نظر بعيد، يتخطى الواقع والحاضر ويعيش في عالم من الصور والأحلام والعواطف. الى جانب ذلك، هو انسان متردد وخجول وغير راضٍ عن نفسه والظروف.

5 - الدموي NEAP وصاحبه غير انفعالي، انه رجل الواقع والعمل والمجتمع، ولكنه ذو نظر محدود ولا يهتم بالمسائل الفكرية والتجريد والتصورات الفلسفية.

6 - الفاتر أو البلغمي NEAS وصاحبه هادىء، يضبط انفعالاته وهو نشيط يتحمل المسؤولية، طموح وذو نظر بعيد. انه موضع للثقة، لا يثرثر على الناس، دقيق ومنظم في عمله ومثابر عليه.

7 - غير المتبلور NENAP وصاحبه فاتر العاطفة والانفعال، قليل النشاط والهمة والانتاج، وذو نظر محدود وعقل منغلق.

8 - الخامل NENAS وهو لا ينفعل، فاتر العاطفة والشعور، هادىء جداً الى درجة البلادة والخمول، ولكنه ذو نظر بعيد.

حاول هايمنز أن يطبّق نظريته على شخصيات التاريخ، اذ صنف في النمط العصبي كل من ديستوفسكي والشاعر موسيه... وفي الدموي كل من مونتسكيو، فرانسيس باكون، وفي البلغمي كل من لوك وفرانكلن وهيوم، ويأتي نابليون في النمط المشبوب ومعه أيضاً ميكال آنج ولوثر. ويدخل ميرابو وهتلر ودانتون في النمط الغاضب...

2 - نظرية يونغ التحليلية (سويسري متوفى عام 1961):

واذا كان كرتشمر وشلدون يحاولان دراسة الطبع والسلوك من خلال البنية الجسدية، فإن يونغ يذهب الى أبعد من ذلك ويحاول أن يدرس الطبع من خلال النظرية التحليلية القائمة على وحدة الوظائف النفسية الدينامية. ومن المؤسف أن نقول بأن يونغ لم يعط حقه، وان معظم المؤلفات العامة في علم النفس لا تتعرض لدراسته بشكل متكامل وكأنّ فرويد هو النسر الأوحد في عالم السيكولوجيا. ما يعرفه الطلاب عن يونغ هو تصنيفه للناس في فئتين: الانبساط والانطواء. والواقع، ان التوقف عند هذه التسميات العامة يبقى دون فائدة علمية.

ان الأنماط النفسية عند يونغ تتألف من طبقتين: الطبقة الأولى أو القاعدة وتتناول مسألة الانطواء - الانبساط، والطبقة الثانية وتضم أربع وظائف نفسية: التفكير - الشعور، الحدس - الإحساس.

لاحظ يونغ من خلال خبراته العيادية ودراساته للمنتوجات الثقافية والاجتماعية، أن مواقف البشر تدور حول نقطتين: الاتجاه البارز نحو الذات أو الاتجاه نحو العالم الخارجي. فالانطوائي Intraverti يعاني عادة من وجود الصراعات الداخلية ذات امتداد زمني، بينما الانبساطي Extraverti يتصف بالميل الى التكيف والانشراح في الزمن الحاضر. في الانبساط، هناك انجذاب نحو الشيء الخارجي الذي يؤثر جداً في سلوك الفرد ومواقفه الى درجة الانسلاب. (الخضوع للشيء وغياب الذات فيه). في هذا التكالب على الشيء، تتقزم الذات وتفتقر من الداخل، وهنا يتمرد اللاوعي على هذا الانحراف ويحدث نوع من التعويض يتمركز بقوة حول الحاجات المكبوتة في مستوى الوعي والواقع، ثم يبرز عند الشخص ميل الى الأنانية والتكبر البدائي. وفي حال تفاقم هذا الانحراف، يتعرض الشخص للاضطراب النفسي كالهستيريا التي تعني التعلّق الأعمى بأشياء أو بأشخاص في الوسط المألوف. فالشخص يتأثر بالآخرين ويريد أن ينال اعجابهم. غير أن اللاوعي يثور ويرفض هذه الطرفانية، فتبرز الصراعات بشكل اضطرابات جسدية مقنعة. (مثلاً الشلل الكاذب). وهذه العوارض تعبّر عن صرخة اللاوعي وعن ضرورة العودة الى الذات.

أما في الانطواء، فإن الشخص هو الذي يسيطر على الشيء ويدخله في حقل تجربته الذاتية أو أنه يتخطاه ليعود من جديد الى ذاته وبالأخص عندما يصبح الشيء مصدراً للاحباط أو الخوف والقلق. وعند تفاقم هذا الشعور، تصبح العلاقة مع الشيء بدائية وتؤدي الى ظهور بعض العوارض المرضية. فالشخص في عراك دائم مع نفسه للسيطرة عليها وللهروب من

الشيء، وهذا الصراع قد يؤدي في النهاية الى السقوط في الانهيار النفسي والإرهاق أو في الفُصام.

الى جانب هذه الأنماط الأساسية، هناك الأنماط الوظائفية التي ترتبط وتتفاعل بالأولى، والتي بدونها يبقى فهمنا للأنماط محدوداً. من جهة، هناك التفكير والشعور اللذان يدخلان في باب الوظائف المعقولة بينما يدخل الإحساس والحدس في الوظائف اللامعقولة، أي التي لا تخضع للمراقبة والمنطق. فالشعور يعني مثلاً اعطاء قيمة ذاتية للشيء. (الشعور الناشط المعقول). بينما الشعور الفاتر يعني سيطرة الشيء على الشعور. (الشعور غير المعقول). فالشخص صاحب الشعور الانبساطي يتعلق بالأشياء والقيم التقليدية والاجتماعية الى درجة غياب الفردانية والذاتية. اذ نرى، على سبيل المثال، ان الشاب يختار زوجته لأنها مناسبة من الناحية المادية والاجتماعية ولأن الأهل يرغبون في ذلك ... والتفكير نفسه قد يكون انبساطياً، أي منصباً على الأشياء والعالم الخارجي وقد يكون انطوائياً أي متجهاً نحو الداخل والتأملات الذهنية والروحية. والواقع، ان الفكر الانبساطي هو الأكثر شيوعاً في حياتنا اليومية والمعاصرة، وصاحبه يكون عادة رجلاً واقعياً، مادياً، منافساً، بينما يكون صاحب التفكير الانطوائي مثالياً، متعالياً. أما الاحساس فهو نوع من الإدراك الحسي الواعي بحيث يتجه الشخص نحو الأحداث والأشياء التي تقع عليها الحواس. والشخص الواقعي هو الذي تسيطر عنده اتجاهات الاحساس والانبساط. وهذا ما نلمسه أكثر عند الرجال، بينما يسيطر الحدس عند النساء. (الحدس نوع من المعرفة المباشرة عن طريق الشعور لا العقل).

يربط يونغ الأنماط المذكورة بالوظائف الشاملة والموحِّدة للذات البشرية، فهناك وحدة ديناميكية متفاعلة باستمرار بين الوعي واللاوعي، بين الانبساط والانطواء، بين الأنا والعالم.

وفي نهاية هذا البحث المحدّد، لم نجد ضرورة للكلام عن نظرية السمات المعتمدة على التحليل العاملي (طريقة احصائية - رياضية) الذي يدرس الشخصية على أنها مجموعة من عدة عوامل أو سمات (صفات نفسية) قد تتراوح بين 10 - 16. ويعتبر ريمون كاتل من رواد هذا الإتجاه. وتوجد اختبارات نفسية مخصصة لدراسة هذه السمات (أسئلة نفسية مقننة) تتناول مثلاً تحليل الذكاء - الانفعالية - النشاط - الانبساط - الانطواء - السيطرة والخضوع - الخجل والشجاعة - الغيرة والثقة - التكيّف وسوء التكيّف... غير ان هذا الإتجاه لا يدرس الشخصية من الناحية الدينامية بل من الناحية الوصفية والكمية والبنائية.

وفيما يتعلق بالنظريات الآنفة الذكر والنظريات الأخرى التي درست الطبع، يتبيّن أن منطلقاتها النظرية محدودة أو متواضعة لأنها لا ترمي الى سبر أغوار الشخصية ودراستها بصورة معمّقة. ان كرتشمر يحاول أن ينطلق من الجبلة ويبني عليها أنماطه العامة وما يرتبط بها من استعدادات للسقوط في المرض العقلي. وهذه التعميمات لا تنطبق دائماً وبسهولة على الواقع. من الصعب أن نجد الأنماط كما هي، هناك أمزجة هائلة من الأنماط، كما أن التصنيفات المرضية ليست صحيحة دائماً. وقد أبدى شلدون بعض التحفظات في بحثه نظراً للنتائج المتناقضة التي حصل عليها باحثون آخرون في الموضوع نفسه. وهناك مسألة مهمة في دراسة الأنماط يسقطها العلماء من حسابهم، وهي تأثيرات الوسط والتربية. وهذا الجانب يلحظه جيداً العلماء الذين يهتمون بدراسة الشخصية، بينما علماء الطبع يكتفون بالكشف عن جانب معين من تلك الشخصية.

مصادر ومراجع

- Blum, Théories psychanalytiques de la personnalité, tr. de l'anglais, P.U.F., 1955.
- Cattel, R., Personality, N.Y., McGraw-Hill., 1950, tr. fr P.U.F., Paris, 1956.
- Kretschmer, La structure du corps et le caractère, tr. fr., Payot, 1931.
- Nuttin, Structure de la personnalité, P.U.F., 1976.
- Sheldon, The Varieties of Temperament, N.Y., Harper. 1942.
- Yung, C.G., Les types psychologiques, Libraire de l'université, Genève, 1950.

غسان يعقوب

طَبَقة إجتِماعيَّة

Classe sociale
Social Class
Soziale Klasse

عندما نفكر بموضوع الطبقات الاجتماعية والتدرج الاجتماعي غالباً ما يخطر في ذهننا الجماعات التي تشغل مواقع أو مراكز متباينة وتتمتع بدرجات مختلفة من التأثير والجاه الاجتماعي. غير أنه يحسن أن نلاحظ أن الفروق والاختلافات بين الناس لا تصلح كلها أن تكون أساساً للتدرج الاجتماعي الطبقي. فليس مقبولاً سوسيولوجياً اعتبار جميع

الرجال المتزوجين طبقة اجتماعية، أو كل الرجال العازبين أو المطلقين، أو الأشخاص المراهقين أو الاناث الأرامل. ولكن يمكن اعتبار جميع (الفلاحين المأجورين)، كما يجري في المجتمعات الاقطاعية طبقة اجتماعية، لأنّ هؤلاء يؤلفون مركزاً أو موقعاً طبقياً واحداً من حيث التأثير الاجتماعي والحقوق والواجبات.

وللتمييز بين المواقع الطبقية وغير الطبقية يمكن القول إن المواقع أو المراكز غير الطبقية أي التي لا تخضع لمبدأ التدرج العمودي هي تلك التي يمكن أن تجتمع في أسرة واحدة ومنها المراكز التي تعتمد على الجنس Sex والسن Age والقرابة Kinship. فهذه المراكز ليست جزءاً من النظام الطبقي في المجتمع. أما المراكز التي لا يمكن اعتبارها جزءاً من الأسرة القانونية أو الشرعية فتكون نظاماً طبقياً يعتمد على التباين أو التفاوت في التأثير الاجتماعي.

وبالإشارة إلى التدرج الطبقي تعتبر الأسرة (وحدة) Unit يشغل أعضاؤها المكانة نفسها لأن الأسرة نفسها تحتل مركزاً اجتماعياً واحداً ينطبق على الأبوين وأطفالهما في الوقت عينه. كما لا يظهر الصراع الطبقي القائم بين الطبقات الاجتماعية المتباينة في علاقة الزوجة وزوجها بالنظر إلى أن المجتمع يعتبرهما نظيرين من ناحية تكافؤ الحقوق والواجبات.

وهكذا يتّضح لنا أن جميع المراكز أو المنزلات Statuses المختلفة التي يمكن اجتماعها سوية في الأسرة الواحدة في نسق اجتماعي وظيفي موحد لا تصلح أساساً للتدرج الاجتماعي الطبقي.

وإذا تجاوزنا الأسرة والجماعة البدائية البسيطة إلى المجتمع الكبير لنفهم التركيب الطبقي على ضوء مبادىء التدرج الاجتماعي المستعملة نجد أن هذه المبادىء أو المعايير تزداد في العدد. فبالإضافة إلى مبدأي السّن والجنس اللذين يفقدان أهميتهما في المجتمعات الرأسمالية المعقدة هناك معايير الثروة والانتماء القومي والتحصيل العلمي والانتماء المهني أو الحرفي والسياسي والعقيدي والاقليمي وغيرها من المعايير التي تزداد أو تنقص حسب درجات تباين أو تجانس المجتمع.

وعلى أساس ما تقدم من التمهيد يمكن تحديد الطبقة بأنها تمثّل فئة اجتماعية مؤلفة من عدد من الناس يشتركون في مجموعة من السمات أو الخصائص الموضوعية التي تميزهم اجتماعياً عن غيرهم دون أن يكونوا مشتركين في السكنى في منطقة واحدة. ومع ذلك فالطبقة ليست مفهوماً متصوراً أو متخيلاً بل هي حقيقة موجودة في دنيا الواقع.

ويتماثل أفراد الطبقة الواحدة في المكانة أو المركز الاجتماعي. ونتيجة للخلفية القرابية ومقدار الثروة أو الغنى والتحصيل المدرسي والمؤهلات الأخرى فإن أفراد الطبقة الأرستقراطية في المجتمعات الرأسمالية يتصرفون ويفكرون كما لو كانوا وحدة اجتماعية واحدة على الرغم من أنهم لا يشكلون جماعة منظمة أو محسوسة. وتجدر الإشارة إلى أن بعض السمات التي تحدد للفئات الاجتماعية (ومنها الطبقة الاجتماعية) قد يصعب اعتمادها موضوعياً أو ميدانياً لأن هذه السمات لا تتساوى في وضوح عناصرها وانقيادها للبحث المختبري.

وينبغي أن نذكر أن المنزلات التي لا تخضع للتصنيف الطبقي لا تخلو من الفروق الفردية بل إن هذه الفروق تفرض نفسها بشكل أو بآخر. غير أن مكانة أو (رتبة) هذه الفروق تكون في مستوى لا يسمح بوضعها في فئات اجتماعية متدرجة. أما المراكز الطبقية من الناحية الأخرى فتنطوي على عناصر من التباين الفردي أقوى وأشدّ، وهي عناصر يمكن وضعها في مراتب متدرجة اجتماعياً في ترتيب طبقي عمودي. وتكون هذه المراتب متعددة وذات طابع اجتماعي غير شخصي وقابلة لأن تعرض في (كيان هيراركي) Hierarchy. والسبب الذي يجعل هذه الكيانات الهيراركية غير شخصية يتصل باستثناء الروابط الأسرية منها. ويلاحظ أن المركز الطبقي يخضع إلى امكانيات التغير صعوداً أو نزولاً، رغم أن ذلك يصطدم بصعوبات متعددة في المجتمعات الرأسمالية والعنصرية، كما هي الحال بالنسبة للزنوج في الولايات المتحدة الأميركية عندما يحاولون تحسين مركزهم الاجتماعي في وجه الكثير من المعوقات التي تعرقل هذه المحاولات.

وعند استعراض ثقافات المجتمعات البشرية نلاحظ أنه لا يوجد مجتمع منها يخلو تماماً من التدرج الاجتماعي. فهناك بعض الجماعات البدائية الصغيرة التي تكاد تفتقر للطبقات الاجتماعية حيث أن تنظيمها الاجتماعي يعتمد كلياً على السن والجنس والنسب القرابي. ومع ذلك فإن هذه الجماعات تعطي رتباً اجتماعيةً متفاوتةً لزعمائها وللأفراد الأكثر شجاعة والأكثر كرماً وبذلاً. وعلى هذا الوصف فإن ملامح التمايز الطبقي تختلف بصورة حادة بين المجتمعات.

ويلاحظ أن المجتمعات الحديثة التي تمارس نظم التدرج

الاجتماعي تولي مواقع الأشخاص ذوي الكفاءات التقنية النادرة أهمية خاصة بسبب تزايد قيمة التخصص العلمي والمهني في التقدم الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات. وتتضح الحقيقة الأخيرة خصوصاً في المجتمعات الغربية الرأسمالية في القيمة الاجتماعية التي تضفي على المركز الاجتماعي للأطباء والمهندسين والعلماء والتكنوقراطيين بالنظر لدورهم النشيط في المجالات التكنولوجية والاقتصادية.

قيس النوري

طَبيعَة

Nature
Nature
Natur

التحدث عن « الطبيعة » في الفلسفة يعني الحديث عن فلسفة الطبيعة.

1 ـ أ ـ يطلق اسم فلسفة الطبيعة على الدراسات الفلسفية المتعلقة بالواقع المادي، ويمكن أن نميّز فيها بين نوعين:

1 ـ دراسات مرتبطة بالرياضيات (كما هو الشأن لدى فيثاغوراس أو ديكارت مثلاً) أو بالوصف والتجربة (كما عند أرسطو مثلاً) وتسمى كذلك، على الخصوص، باسم الفلسفة الطبيعية.

2 ـ دراسات عقلانية مجردة وغير متقيدة بالتجربة، وترفض الصبغة الرياضية.

وهي ما يشكل فلسفة الطبيعة بمعنى الكلمة، هذه الفلسفة التي، بعد ان كانت ممتزجة بالنوع الأول، اتخذت صورة متميزة في المثالية الرومانسية الألمانية، وبالأخص عند شلنغ وهيغل. إلا أنها، على كل حال، لم تكن أبداً منفصلة عن عالم التجربة ونتائج العلوم.

ب ـ اطلق اسم فلسفة الطبيعة، في العصور الحديثة عند الانجليز خصوصاً، على دراسة المشاكل التي يثيرها البحث في الكائنات المادية. وهي دراسة تطرح اسئلة تتجاوز، في عمومها، مسائل العلم التجريبي. فتنظر إذن في الامتداد والزمان والحركة الخ. كما تبحث في المميزات العامة للطبيعة ولقوانينها الكبرى.

ولم يحظ هذا الاصطلاح بالذيوع والقبول.

وقد احتلت فلسفة الطبيعة، داخل الفلسفة والفكر البشري بصفة عامة، مكانة عظيمة تجعل من الحديث عن مختلف النظريات المتعلقة بالطبيعة حديثاً عن الفلسفة بأكملها، بل ان الفلسفة لم تكن، في الأصل عندما اعتبرت علماً كلياً، سوى فلسفة طبيعة.

2 ـ فلسفة الطبيعة في الفكر اليوناني:

1 ـ قبل سقراط: اتسمت الفلسفة اليونانية، قبل سقراط، بسمة كوسمولوجية، أي بالنظر إلى الكون نظرة عامة، ولم يشكل فيها التفكير الأخلاقي ميداناً مستقلاً. واستمر الحال كذلك إلى ان عارض سقراط، في نهاية القرن الخامس ق. م.، التفلسف في الطبيعة ووضع، هو ومن أعقبه، أسس فلسفة أخلاقية.

وترجع الى أرسطو، فيما يبدو، تلك القسمة الثلاثية التي عرفها تاريخ الفلسفة وتجعل فلسفة الطبيعة، وهي القسم النظري من الفلسفة، أسبق الى الظهور من الأخلاق التي أدخلها سقراط، وتشكل اذن القسم العملي، الى ان أضاف أفلاطون الجدل، وهو سلف المنطق، وان كان أرسطو لا يرى في المنطق سوى أداة، ويحصر الفلسفة في قسميها.

ولا يكاد يوجد، في الفلسفة اليونانية أو الفكر اليوناني بصفة عامة، مفهوم اهم ولا أخص في دلالته من مفهوم الطبيعة Phusis. فقد كانت له، عند اليونان، دائرة واسعة من المعاني الدقيقة والمتخصصة. واعتبر اللغويون ان المعنى الأصلي لكلمة Phusis هو دورة النمو الحيوي، وكان لهذا المعنى تأثير لم ينقطع أبداً.

ان مشكل الطبيعة لم يطرح، في الفاظ دقيقة الا في العصور الحديثة، ولكن جميع النظريات التي يمكن تصورها، فيما يتعلق بالطبيعة، كانت موجودة عند المفكرين اليونان الأولين. بيد ان أفكارهم كانت، في بدايتها، قريبة من الكوسمولوجيات الأسطورية والشعرية، اي التي عبّرت عنها ملاحمهم، ومثّلت الوجه الأول لفلسفة الطبيعة عند اليونان.

لقد تشكل الفكر اليوناني في ملتقى التأثيرات الآتية من الكلدانيين والمصريين وغيرهم، اي في ملطية Milet بالبلاد الايونية، حيث جرد المعطيات الأسطورية من غشائها الخرافي، وارتقى بها الى اعتبارات نظرية.

وهكذا يشترك الطبيعيون الايونيون في انهم جميعاً فكروا ضد هيزيود Hesiode وكوسموجونيقة، أي عرضه الأسطوري

لأصل الكون. وابتدعوا طريقة جديدة في التفكير، هي التفكير العقلاني، فلم تعد الارض والسماء والكواكب تدل على آلهة. ولكن على أشياء.

لقد رفض هؤلاء الفلاسفة ان يتصوروا تكوُّن ما هو دائماً موجود، مثلما رفضوا التصوُّر التشبيهي للآلهة. إلا أن تفكيرهم لم يخلُ من طابع إلهي أو طابع التقديس.

ويبدو، أول الأمر، المشكل الذي حاولت المذاهب الفلسفية اليونانية الأولى ان تقوم بحله هو مشكل أصل العالم الفيزيائي، ومشكل نظامه الحالي، ولكن الفلاسفة قبل سقراط لم يشغلوا أنفسهم كثيراً بالتساؤل عن الاصل المطلق، فأرسطو هو الذي تساءل عن المادة التي صنعت منها الاشياء، وحاول ان يجد عند هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين الجواب على تساؤله.

ثم ان هؤلاء الفلاسفة لم يفصلوا الانسان عن الطبيعة، بل اعتبروه ممتزجاً بها، دون ان يفقده ذلك أصالته، فالطبيعة تشمل، عندهم، الأشياء المادية والفيزيولوجية. بل وكذلك القدرة الالهية.

لقد ساد في المدرسة الإيونية كل من النزعة الميكانيكية التي تقوم على التفسيرات الفيزيائية عند اناكساغوراس وديموقريطس مثلاً، والنزعة الديناميكية التي تقول بتدخل قوات مولدة بذاتها للحركة أو التغير، عند طاليس وانكسيماندريس مثلاً، ولكن، دون أن تشكل هاتان النزعتان مدرستين متميزتين. فقد قبلت الأولى وجود قوة روحانية، كما لم تغفل الثانية أن تجعل للميكانيكية نصيباً في نظام العالم واستمرت هاتان النزعتان عبر تاريخ الفلسفة.

وتقوم هذه المدرسة على أنه لا يوجد شيء من عدم، ولا شيء مما هو موجود يمكن أن ينعدم، وأن بداية كل وجود ما هو إلاّ تغيُّر. وقبل أصحابها، إذن، وجود مادة أزلية صارت إلى ما نراه ويمكن أن يصير شيئاً آخر.

يعدّ طاليس مؤسس الفلسفة الطبيعية. وقد اعتبر ان مبدأ كل الأشياء هو الماء، بينما هو الهواء عند اناكسمانس، والنار لدى هيراقليطس، وقال اناكسيمندريس انه شيء لا متناه وغير قابل للتحديد، وهو مزيج من الأضداد التي تنفصل بالحركة.

وقال ديموقريطس بصدور الأشياء عن ذرات منفصلة في فراغ لامتناهٍ، وهي ذرات لا تنقسم، وفي حركتها الذاتية يسقط بعضها على بعض بالصدفة فينشأ عنها النظام. اما اناكساغوراس فيرى وجود ما لا يحصى من البذور المعقدة، وتحتوي على أجزاء من جميع البذور الأخرى، فالكل إذن في الكل، والأشياء موجودة بعضها في بعض، وما الكون، إلا ظهور عن كمون. ويكون الكل، في الأصل، خليطاً بدون أي فراغ بين الاجسام، ثم يأتي نوع من الحركة يحدثه مبدأ عاقل فيميّز الأشياء بعضها عن بعض.

وقد عارض المدرسة الايونية كل من المدرسة الايلية والمدرسة الفيثاغورية. فاعتبرت الأولى ان الطبيعة ليست سوى مظهر، وأن كلاً من التعدُّد والحركة والتغيُّر مستحيل، ولا شيء يوجد غير الواحد المطلق. وظنّت الثانية اننا، بالعقل وحده، نستطيع ان نصل الى ماهيات الأشياء الفيزيائية، هذه الماهيات التي ليست سوى اعداد تتضمن خواصها قوانين الطبيعة ومبادئها ورأى أصحابها في العالم كائناً حياً، ولكنهم قيدوا روح العالم والكواكب بسلطان الضرورة العمياء وما للعناصر من طبيعة أزلية.

وأدى تناقض المذاهب ونقد الادراك الحسي الى ظهور السوفسطائيين. وقد عارضهم سقراط الذي أولع، في شبابه، بمعرفة الطبيعة، هذه المعرفة التي تعرفنا بأسباب كل شيء. ولكنها لم تقنعه، فحاول العدول عنها، وعندما اطلع على قولة أناكساغوراس: «ان العقل نظم كل شيء» ظنّ أنه عثر على ما كان ينشده، ولكن، خاب ظنّه، عندما لاحظ أن أناكساغوراس لا يطبق قولته في التفسير، فقرر ان يحوّل اتجاهه. وطالب الفلسفة بأن تقف عند عتبة العلوم الفيزيائية التي لا جدوى منها في نظره، وطمح الى تعويضها بدراسة الانسان. ولكن فلسفة الطبيعة لم تبق مهملة مدة طويلة، بالرغم من اتباع عدد من المدارس السقراطية لهذه النصيحة.

لقد اعترف افلاطون بفائدة دراسة الطبيعة، في الوقت الذي أعاد فيه الى النظر الفلسفي كل حقوقه. واستخلص قوانين المادية من الضرورة العمياء، إلاّ أنه جعل العناية الربانية تتدخل في الأجسام الحية عن طريق القوانين العامة للطبيعة. وهو يرى، على غرار هيراقليطس اننا لا نصل، في مسائل الكون، الا الى الاحتمال، وان موضوع العلم الحقيقي هو المعاني التي لا تشبهها الأشياء الا شبهاً ناقصاً.

ويمكن إرجاع ما كتبه ارسطو، من رسائل في الفيزياء الى نوعين:

1 ـ رسائل تدخل فيما سمي بعد ذلك بالفيزياء، والطبيعة فيها ميدان للبحث والوصف مثل رسالته «في السماء» أو «الحيوان».

2 ـ رسائل نظر فيها الى الطبيعة كعلة ومبدأ للتفسير، وهي اذن رسائل في فلسفة الطبيعة، مثل «السماع الطبيعي».

ولكن ارسطو لم يغفل، في رسائله الفيزيائية، ان يلمح الى ما خصص له النوع الثاني من رسائله، من وجود غائية في الطبيعة، ونظام أشد عمقاً من العلل المادية والفاعلة. وتطمح فلسفة الطبيعة، عنده، للوصول الى نظرة تحيط بكل كوني يسهم فيه كل كائن بحركته في تناسق مع المجموع.

وينتمي الى عالم الطبيعة، في نظره، كل ما يتحرك بنفسه ويملك في ذاته مبدأ الحركة، مثل الكواكب والحيوانات، وتدخل العناصر ضمن هذا العالم. فالطبيعة مبدأ اي سبب الحركة. وتفيد كلمة الحركة، عنده، ما يصيب حالة الكائنات المعينة من تغيرات.

ويتركب نشاط الطبيعة بعلل أربع: مادية وصورية وفاعلة وغائية، وتضاف اليها شروط تكميلية، هي الصدفة أو الاتفاق فيما يصدر عن الجماد والحيوان والطفل، بخلاف أفعال الانسان الاختيارية التي هي راجعة الى البخت أو الحظ. ثم اللانهاية والخلاء والمكان والزمان. وكذلك النفس والحياة في الميدان الحيوي.

إن طبيعة أرسطو مكوّنة من كرات بعضها في جوف بعض، وتقتضي وجود محرك أول غير جسماني وغير متحرك. وهو أزلي، وتنتقل حركته الدافعة الى أقصى أطراف العالم، إنه العقل الأسمى.

وفسر الأبيقوريون، مثل ديموقريطس، كل شيء بالذرات الخالدة وبالخلاء، إلا أنهم نسبوا الى جميع الذرات حركة طبيعية من أعلى الى أسفل. وان جميع التفسيرات المتعلقة بالظاهرات الحالية او بأصل الكون تبدو، لأبيقور، صالحة كلها، شريطة ان تتوافق مع هذه النظرية الذرية.

وقد حظيت فلسفة الطبيعة، في روما، بأن غنّاها لوكريتوس Lucrèce في قصيدة هي احدى روائع الأدب العالمي، ومن أجمل ما أبدعه الفكر اللاتيني.

أما الافلاطونية الحديثة فقد أعطت فلسفة طبيعة صادرة عن بداهة مثالية وتأملية. فقد أنكر أفلوطين التفسير الآلي لعمل الطبيعة، وقال بفيزياء روحانية أصبحت الطبيعة فيها روحاً. فالواقع الحقيقي هو حركة الحياة الروحية وراء الأشياء الحسية. « تقول الطبيعة اني لا أرسم اي شكل، ولكني أتأمل فتبرز خطوط الاجسام وكأنها تسقط مني ».

في الفكر الإسلامي

تأثرت فلسفة الطبيعة عند المسلمين بالفكر اليوناني والأفلاطونية الجديدة والفكر الفارسي والهندي، فاتخذت مع الروح العربية الاسلامية طابعها المميز.

مذهب الجوهر الفرد: تميزت المذاهب الكلامية بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ. او الجوهر الفرد، فاحتلت بها مكانة خاصة في الفكر الاسلامي. وقد اعتبر ابن باجّة ان المتكلمين لم يقصدوا النظر في ذلك، وانما عرض لهم في مناقضة خصومهم، ومن أجل ما عثروا عليه في مناقضة بعضهم بعضاً.

ولم تلبث هذه النظرية ان عرفت تطوراً جوهرياً اختلفت به عن النظرية اليونانية المماثلة، وقد اعتنقها المعتزلة، ثم تبنّاها الأشاعرة الذين أعطوها صورتها الكاملة.

ويقسم المتكلمون كلاً من المكان والزمان والحركة مثلما قسموا الأجسام الى أجزاء لا امتداد لها. فالزمان مجموع آنات كبيرة منفصلة يعقب بعضها بعضاً، والمكان مجموع ذرات منفصلة، وكذلك شأن الحركة، فهي منقسمة الى أجزاء لا امتداد لها. وقال المتأخرون من الأشاعرة بأن في الأعراض أجزاء لا تتجزأ مماثلة للاجزاء التي لا تتجزأ في الجسم.

ورأى الأشاعرة ان الجواهر والأعراض لا تبقى زمانين، فهي تخلق في كل وقت، والله يخلق العالم خلقاً متجدداً. ويلزم عن ذلك نفي التلازم الضروري بين وجود الكائن في لحظة ما ووجوده في اللحظة السابقة او اللاحقة لها. وهكذا أنكر متأخرو الأشاعرة كل ترابط سببي بين الموجودات والحوادث، وفسروا ما يلاحظ من اطراد في حوادث الطبيعة واقتران بينها بأنه راجع الى ان الله قد أجرى الأشياء على هذا النحو من التوالي.

اما النظّام فقد ذهب، مع الفلاسفة، الى نفي الجزء الذي لا يتجزأ. فما من جزء الا وقد يقسمه الوهم الى نصفين، اي يجوز تجزئته أبداً، ويتكون العالم من أعراض، هي أجسام لطاف، والجوهر ذاته مؤلف من أعراض اجتمعت.

وكان لا يُثْبت إلا الحركة، ويقول لا أدري ما السكون إلا ان يكون الشيء في المكان وقتين، اي تحرك فيه وقتين. واعتبر ان الحركة طفرة من نقطة الى اخرى. فالجسم المتحرك يمكن ان يصل من مكان الى آخر متجاوزاً بعض ما بينهما بالمشي والبعض الآخر بالطفرة.

ويرى أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن، غير ان الله أكمن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر في ظهورها انما يقع في ظهورها من مكامنها، دون حدوثها ووجودها.

وقد أنكر أبو بكر الرازي ان يكون الزمان والمكان، وهما غير متناهيين، متألفين من أجزاء لا تتجزأ، وقال بوجود مكان مستقل عن الأشياء وما يتصل بذلك من وجود الخلاء

كجزء حقيقي يدخل في تركيب الاجسام. وأرجع الكيفيات الثانوية وما بين العناصر من تمايز إلى ما للأجزاء التي لاتتجزأ من كيفيات أولية او ما في تركيبها من اكتناز. والجسم يتضمن في ذاته مبدأ الحركة، خلافاً لما يراه أتباع أرسطو.

الفيض والتطور عند الفلاسفة

رأى الفارابي، مثلاً، انه يلزم ضرورة عن وجود واجب الوجود ان يوجد عنه سائر الموجودات، وان وجود ما يوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر. انه عقل يفيض عنه العقل الأول الذي يعقل ذاته فتفيض عنه كرة سماوية جرماً ونفسا، ثم يتسلسل صدور العقول والأفلاك الى العقل العاشر الذي تصدر عنه النفوس الأرضية والهيولى التي تتشكل منها العناصر الأربعة التي تتكون منها الأجسام الأرضية. واذا كان عالم الافلاك بسيطاً فإن العالم الذي تحت القمر هو عالم الطبائع الأربع وما ينشأ عنها من موجودات متضادة متغيرة. ولكن الموجودات التي في هذا العالم تؤلف من أدناها، وهي العناصر، إلى أعلاها، وهو الانسان، مجموعة واحدة، وان كانت أفرادها في مراتب متفاوتة.

وتكتسي فلسفة الطبيعة، عند ابن باجّة الذي تجرد للنظر الطبيعي حسب تعبيره، أهمية خاصة، فقد شرح كتاب «السماع الطبيعي» لأرسطو شرحاً تجلى فيه ابداعه في هذا الميدان. لقد وضّح مذهب أرسطو في الحركة، وكان انتقاده لهذا المذهب مناسبة لوضع نظرية جديدة في الحركة جعلت منه، بالنسبة لبعض الباحثين، ممهداً لظهور غاليلي.

ولم ير ابن رشد في نظرية الفيض سوى خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وقال بالتطور الذي يلزم عنه القول بقدم المادة. والعالم عملية تغير وحدوث منذ الأزل، أي ان العالم دائم الحدوث. واعتبر السماء كائناً حياً مكوناً من عدة اجرام لها انظمة خاصة بها في حياتها ودوراتها وتأثيرها بعضها في بعض وفي الانسان. وعدل الفلك الأرسطي بافتراض ثماني كرات فقط ذات مركز واحد.

وان العلم الحقيقي، في نظره، هو إدراك ما في الأشياء من نظام تابع لما في العقل الإلهي من نظام، مثلما يتبع النظام الذي في عقولنا نظام الطبيعة.

وانتقد أفكار الغزالي للعليّة واعتباره ان اقتران الأشياء راجع الى ما سبق من تقدير الله ان يخلق هذه الأشياء على التساوق، ورأى ان المعرفة بالمسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة أسبابها. وفي رفع هذه الأشياء إبطال للعلم ورفع له. ولا يصح وجود الأشياء إلا بارتباطها، وفي إرجاع هذا الارتباط الى العادة إنكار لوجود الأشياء.

انفصال فلسفة الطبيعة عن العلم في القرون الوسطى

لم يستطع أتباع ارسطو، في الغرب في القرون الوسطى، ان يجمعوا بين طريقتيه الاثنتين في دراسة الطبيعة، فانفصلتا وضاع بالتدريج ما كان بينهما من تناسق وانسجام. ولم تبق فلسفة الطبيعة محتكة بعلم حي يتجدد، ولكن مع علم ميت قديم. وهكذا أسهمت الفلسفة المدرسية في تشويش العلاقات بين الفلسفة الطبيعية لدى العلماء وفلسفة الطبيعة لدى الفلاسفة.

لقد ساد، في القرون الوسطى، تصور للطبيعة كان مزيجاً من عدة مذاهب، فسادت النزعة الديناميكية ومذهب العلل الخفية تحت ستار فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد، او أفكار الأفلاطونية الجديدة التي حوّرتها المسيحية:

ويستوقفنا هنا ايكارت Eckhart الذي ينطلق، في مذهبه، من مبدأ أول، هو ان الوجود هو الله، ثم يستنبط منه الموجودات بحركة ذاتية أو «جدل باطن»، هو هذا الجدل الذي سيصطنعه، في عصر النهضة، براسلس وجيوردانو برونو وجاكوب بوهمي، ثم فخته وشلنغ وهيغل في المانيا بعد ذلك.

انبعاث النظريات القديمة في عصر النهضة

انبعثت، في عصر النهضة، كل النظريات القديمة في تفسير الطبيعة، كما سادت، اكثر مما كان عليه الأمر في القرون الوسطى، نزعة الآحيائية والحيوية، فقد أصبح كل شيء يفسر بالتعاطف والتنافر والقوات الخفية.

وهنا نجد براسلس Paracelse الذي اعتبر ان كل شيء هو في كل شيء وان العلم تعيين درجات الصلة والإلفة بين الأشياء، ثم جيوردانو برونو G. Bruno الإيطالي الذي كان اكثر فلاسفة النهضة أصالة، ويتبع المدرسة الايلية. وكان يرى انه لا يمكن ان يوجد شيء غير الله، وهو الطبيعة الطابعة، أي الجوهر الذي هو العلة المحدثة للطبيعة المطبوعة، أي الكون، طبقاً للاصطلاح الذي تبنته الفلسفة المدرسية بعد ان ظهر في ترجمة الفلسفة الرشدية فيما بعد، على يد سبينوزا.

واعتبر جاكوب بوهمي J. Bœhme ان جميع الموجودات، بلا استثناء، صراع بين مبدأين متضادين.

تصور جديد للطبيعة في الفلسفة الحديثة، بدأ، في أواسط القرن 17، تلاشي التصور القديم للطبيعة، فهذا ديكارت Descartes لا يقصد بالطبيعة ربة أو قوة خيالية، ولكن المادة

ذاتها. ولم يفرق بين الآلات الميكانيكية وأشياء الطبيعة، واراد ان يقرأ الظاهرات قراءة فيزيائية ورياضية. ففسر كل شيء في الطبيعة بالامتداد والحركة، وهما ميدان الضرورة الميكانيكية والرياضية.

ويضع ديكارت قَبْلياً المبادىء الضرورية التي تستخلص منها قوانين العالم. ولم يحتج، في تفسير الحركة، الى افتراض الفراغ كما صنع ديموقريطس، ولذا أنكر وجود الفراغ وان يكون للأجسام أي نشاط أو قوة تلقائية. لقد خلقت الحركة مع الكون، وتنتقل عن طريق التماس، وهي لا تتغير، فلا تزيد ولا تنقص.

وعارض لايبنتز Leibnitz الفلسفة الديكارتية التي تقدم لنا عالماً لا يلتقي مع الطبيعة. فليس في العالم عقم ولا موت، وهو لا يرجع، في نهاية الأمر، الى أجزاء من الامتداد، ولكن الى مجموعات من المونادات، او الذرات الروحية المتراتبة. وبين هذه «النقط» «الميتافيزيقية» علاقات شعور. ولكل جوهر جسماني أو غير جسماني نشاط باطني، هو مبدأ نموه الذي لا ينقطع، وليس له أي نشاط خارجي.

وأنكر لايبنتز ان تكون للقوانين الأولى للعالم الفيزيائي ضرورة مطلقة، واعتقد أنه يمكن استخلاصها من حدس مقاصد الإله الذي أرادها.

وهكذا حدث، في أواسط القرن 18، تحول في فلسفة الطبيعة، إذ وقع التخلي عمّا طمح إليه ديكارت من جعل المشاكل الميتافيزيقية شبيهة تقريباً بمشاكل الرياضيات.

وأصبحت الطبيعة، عند كانط Kant نتاجاً لعنصرين: مادة خارجية لا يدرك كنهها، وصورة يفرضها العقل على هذه المادة، وهكذا يكون نظام الطبيعة ووحدتها من عملنا نحن. وان علمنا بالطبيعة يقيني لأنه مطابق لقوانين فكرنا، ولكن يبقى في الأشياء باطن خفي يفلت منا، هو هذا العنصر الغامض الذي قامت المثالية المطلقة أو الرومانسية الألمانية، بعد كانط، بمحاولة إلغائه.

فلسفة الطبيعة في الرومانسية الألمانية

كان المفكرون الرومانسيون او فلاسفة الطبيعة الألمان ينتظرون من الالهام ان يهديهم في طريقهم الى الحقيقة، وجعلوا من الطبيعة نقطة انطلاق ليعرفوا الإله، كما حاولوا ان يمزجوا المعارف العلمية الجديدة بالتقاليد الصوفية المسيحية.

لقد كان الزهد في أمور الدنيا شرطاً أولياً، في القرون الوسطى، للتجربة الدينية. ثم أصبح، في القرن 16 حب الخليقة الوسيلة الى معرفة الله. ونجد أصل هذا التفكير عند ايكارت Eckart الذي يعد من اهم الحلقات التي تربط بين الافلاطونية الجديدة وبين مذاهب عصر النهضة والفلسفات الالمانية الحديثة.

وقد اكتشف المفكرون الألمان جاكوب بوهمي J. Bœhme، هذا الذي يمثل الحلقة الكبرى بين ايكارت وبين هؤلاء المفكرين والذي عده شلنغ «معجزة في تاريخ الانسانية»، عن طريق سان مارتان Saint Martin الفرنسي، هذا الفيلسوف المجهول كما سمى نفسه، والذي اعتبر ،بكتابه «روح الأشياء» فيلسوف طبيعة حقاً.

ولا توجد، عند فلاسفة الطبيعة الألمان، أي هوّة تفصل بين الإله وبين الانسان، هذا العالم الأصغر. إنّ الروح تسكن المادة، وبهبوطنا الى أعماق نفوسنا نجد الروابط الأصلية التي تربطنا بالكون، فنحن نضم في ذواتنا العالم كله.

ويمكن القول إن الرومانسيين الألمان، هم وحدهم الذين عرفوا حقاً فلسفة الطبيعة بمعنى الكلمة. وقد تحدّث انجلز Engels عن فترة كان ينبت فيها بألمانيا فلاسفة الطبيعة بالعشرات في ليلة واحدة مثلما ينبت الفطر.

لقد أهملت فلسفة الطبيعة الرومانسية الاداة الرياضية وانساقت مع التركيبات والتمثيلات، وحاولت ان تكون وسطاً بين العلم والفلسفة، فأخذت إذن مادتها من العلم المحتك بالتجربة، واستخدمت هذه المادة دون ان ترجع الى التجربة. وبذلك كان العلم خديماً للفلسفة. وكان أشهر أصحاب هذه الفلسفة شلنغ وهيغل.

أراد شلنغ Schelling أن يكون المستطلع الأول لفلسفة الطبيعة والممهد لطريقها. وبهذه الفلسفة اشتهر، وكان منطلقاً لمدرسة كبيرة.

إن فلسفة شلنغ بناء قَبْلي لفلسفة ديناميكة متعلقة بالطبيعة، و«خلق» للعالم بالاستنتاج، فالفكر لا يعتمد، في «خلقه» للعالم، الا على قدراته الخاصة. وان الشرط الأساسي، في دراسة الطبيعة، يكمن في الكشف عما فيها من تناقضات ديناميكية واقعية. ويقوم تصور شلنغ للطبيعة على فكرة التطور. فالطبيعة العديمة الوعي تسبق ظهور الانسان، وظهور الوعي يتم من خلال درجات من التطور بعضها اعلى من بعض.

وتدور فلسفة الطبيعة، في صورتها الأولى عند شلنغ، على اعتبار أن طبيعة الفكر البشري هي المفتاح الذي يسمح بالتفسير الأخير للطبيعة. وتنحل اذن مسألة وجود الطبيعة «خارجنا» في فكرة الطبيعة «داخلنا». ان الطبيعة هي الفكر

البارز المتناثر، كما ان الفكر هو الطبيعة الخفية الباطنة، أو ان الطبيعة هي الفكر المحجوب المقنع، والفكر انبثاق الطبيعة وتجليها.

ورأى شلنغ، فيما بعد، ان فلسفة الطبيعة التي وضعها لا تنجز إلا النصف من بناء نسق فلسفي، إذ لا بد، في نظره، من ان تنضاف، الى فلسفة الطبيعة التي تنطلق من أولية الموضوع، فلسفة اخرى تبين كيف يظهر الموضوعي انطلاقاً من الذاتي باعتباره أولياً مطلقاً. وتلك هي الفلسفة المتعالية التي تدرس الأنا، مثلما تقوم فلسفة الطبيعة بدراسة الطبيعة. وهنا اذن مبدآن ومهمتان مشروعتان معاً، فإما ان نحول الطبيعة الى فكر، أو الفكر الى طبيعة.

وقد وجه هيغل Hegel الى فلسفة الطبيعة، عند شلنغ، ضربة قاضية، فما بقيت تُذكر إلا للتاريخ، بالرغم من بعض جوانبها الخصبة، فقد دحضت النزعة الميكانيكية المسيطرة في علوم القرن الثامن عشر.

يرى هيغل ان الفلسفة قد نظرت الى منهاج الرياضيات لتقتبسه، مع ان البداهة التي تتعالى بها الرياضيات على الفلسفة لا ترتكز الا على بؤس هدفها وفساد مادتها. ان منهاج الفلسفة الحقيقي، هذا المنهاج الذي يسمح لها بالتفكير حقاً في الواقع، هو الجدل الذي يدير المتعارضات داخل المفهوم كدوران الليل والنهار. ولذا لم ينقطع هيغل عن توجيه النقد الى الفلسفة الطبيعية عن نيوتن، هذه الفلسفة التي تصدر عن التحديدات الرياضية. وهكذا أحلّ هيغل، محل التحليل الرياضي لسقوط الأجسام أو الجاذبية دراسة جدلية خاصة لهذه المفاهيم.

كان هيغل يكرّر هذه القولة: «إن التفلسف في الطبيعة يعني إبداع الطبيعة». فقد أراد أن يصوغ العالم من لبنتي الوجود والعدم فحسب، بعد تركيب وتسلسل منطقي جدلي طويل.

وقد اكتشف في بنية الوجود المادي شبيهاً ببنية الفكر. فكما انه، لكي يعرف الفكر ذاته، يجب ان يبرز أولاً في الطبيعة بالتفكير فيها، ثم يندفع في مغامرة ينتهي منها بامتلاك ذاته، كذلك المطلق، اي الذات الكلية التي تشمل كل شيء، والأشياء كلها تطور جدلي منها، ويسميها بالفكرة. هذه الفكرة التي تكون فكرة خالصة، أي غير واعية، ثم تخرج من ذاتها لتتجلى في الطبيعة وتولد الحياة الواعية، وتعود الى ذاتها بارزة في فكر الانسان. فما صيرورة الطبيعة إذن سوى صعود نحو الفكر الكلي. ولا ينفصل الفكر إذن عن الطبيعة التي تمرأى فيها. وان فكر الانسان الواحد صورة مصغرة لفكر العالم.

ويدرس هيغل الاجسام السماوية والضوء والحرارة وغير ذلك للبرهنة على انها جميعاً تشكّل سلماً هرمياً من مختلف تجليات الماهية الروحية الكامنة وراءها.

إن الصرح الاستنباطي العظيم الذي أشاده هيغل يقوم على كثير من الاستنباطات التعسفية. فكأنه أقامه على ركائز من ورق، ولذا لم يبقَ له، اذا ما جرّد من روحه الجدلية، سوى فائدة تاريخية.

وقد اعتبر انجلز وماركس ان فلسفة الطبيعة قد انتُهِيَ أمرها وان كل محاولة لبعثها لن تكون سوى محاولة سطحية، بل ستكون «خطوة الى الخلف». ورأى انجلز ان العلوم الطبيعية تجعل من المستحيل قيام أي فلسفة في الطبيعة.

يستمد انجلز من «جدل الطبيعة» الوسيلة لمناقشة العلم التقليدي، فحاول ان يؤسس الجدل المادي باعتباره الطريق الفلسفية الوحيدة والصحيحة لعلم الطبيعة المعاصر، ولبيان الطابع الجدلي لتصور الطبيعة. ويقوم انجلز، على غرار هيغل، بالبرهان على القوانين العلمية ببراهين فلسفية، وهكذا بيّن وحدة الطبيعة، وحاول ان يرسم صورة عامة للتطور التاريخي للطبيعة، هذا التطور الذي يخضع لسيطرة قوانين الجدل الأساسية، وذهب الى حد أنه يكمل قانون نيوتن في الجاذبية بقانون الدفع.

وقد امتدت فلسفة الطبيعة عند عدد من المفكرين الذين لم يحجموا عن اتخاذ هذه «الخطوة الى الوراء» في العصر الحديث، مثل أوزفالد Oswald وافيناريوس Avenarius، الذي أفاض لينين في انتقاده، وبرغسون H. Bergson الذي كان يفضل اسم الميتافيزيقا على اسم فلسفة الطبيعة.

حاول برغسون، انطلاقاً من تفكير سبنسر Spencer، أن يضع أسس نظرية في التطور تكون مطابقة للواقع، هذا الواقع الذي ينحصر كله، سواء كان بشرياً أو غير بشري، في صيرورة دائمة، هي جوهره. وان «الاندفاع الحيوي» هو اندفاعة الحياة التي ترفع المادة وتنظمها تدريجاً، مع محافظتها على الحتمية الفيزيائية الكيميائية الخاصة بهذه المادة. ويبتدع هذا الاندفاع، خلال التطور، أشكالاً تزداد تعقيداً الى أن يؤدي الى ظهور أعضاء متمايزة والى الشعور والعقل البشريين.

وقد أصبحت فلسفة الطبيعة، في العصر الحاضر، غريبة بين فروع الفلسفة، وغابت عن المؤتمرات الفلسفية، وربما كذلك عن اهتمامات الفلاسفة إلاّ في النادر. ولا يعني هذا

الغياب خلوّها من الأفكار الخصبة والممتعة لهواتها من الفلاسفة والعلماء.

الطاهر وعزيز

طَفْرة

Bond
Heap - Rise
Sprung

الطفرة هي التغير المفاجيء، الذي يلحق بالشيء أو بظاهرة ما أو بالطبيعة لا سيما الطبيعة العضوية. بحيث يكون أثر التغير جلياً واضحاً ومتميزاً. غالباً ما يسجّل وجود طفرة في الأنظمة البيولوجية ويكون ذلك خرقاً لقانون الوراثة الطبيعي، وخروجاً عن مسار التطور الطبيعي لجنس أو لنوع من الكائنات الطبيعية. ويتم التغير المفاجيء هذا بتحول يطرأ على أحد الأجنة أو أحد الكروموزومات.

أما في الاجتماع فالطفرة هي التغير المفاجيء الذي يحول مجتمعاً ما من حال الى حال جديدة. وهذا ما يتم بواسطة الحرب أو بواسطة الثورة. اذ تعتبر الثورة طريقة تغير فورية عكس التغير الناجم عن الاصلاح أو عن طريق التطور الطبيعي.

والطفرة لغة (راجع «لسان العرب». مادة طفر) تعني الوثبة. أو الارتفاع فوق شيء ما دون المرور عليه. هكذا يقال طفر الحائط أي قفز إلى ما ورائه.

وفي الفكر العربي الإسلامي، يرتبط مفهوم الطفرة بأبي اسحق ابراهيم بن سيار النظّام الفيلسوف المعتزلي المتوفى في الربع الأول من القرن الثالث للهجرة. وقد جاء في الكتب التي أرخت له أن قوله بالطفرة قد جاء رداً في مناظرة له مع أبي الهذيل العلاف، وهو معتزلي آخر حول مسألة الحركة (أو النقلة) في المكان. فكان رد النظّام ان المتحرك يطفر بعض المكان ويقطع البعض الآخر. هكذا يستطيع (المتحرك) أن يصل من الجزء الأول في المكان الى الجزء الثالث منه دون أن يمر بالثاني. والواقع ان آراء النظّام في نفيه للجزء الذي لا يتجزء لا تنفصل عن رأيه في الطفرة. وقد ركّز الدارسون على مصادر فكرة النظّام هذه معتبرين انه ربما كان قد اقتبسها من آراء زينون الايلي حول تناهي المكان وتناهي الحركات. وهذا ما أشار اليه الشهرستاني والبغدادي وابن حزم دون الربط مباشرة بين النظّام وزينون. هذا وقد ردّ بعض المفكرين على آراء النظّام وكان رد إمام الحرمين الجويني من أبرز الردود عليه.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ج 1، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.
- بغدادي، عبدالقاهر، الفرق بين الفرق، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط 3، بيروت، 1978.
- جار الله، زهدي، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974.
- دائرة المعارف، Universalis، مادة Mutation.
- الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والاكاديميين السوفيات، تر. سمير كرم، دار الطليعة، بيروت.
- Van Ess Josef, Das Kitab an-Nakt des Nazzām..., Göttingen, 1972.

جورج كتورة

إضافة

اتخذ مفهوم الطفرة أهمية متميزة في الفكر الحديث ـ المعاصر تحت تأثيرين:

الأول: نظرية التطور الطبيعي الداروينية تخصيصاً. حيث الطفرة مفهوم مفصلي للانتقال بين الأنواع من الأدنى الى الأعلى، من البسيط الى المركب.

الثاني: المنطلق الجدلي من فيخته الى هيغل، ثم المادية الجدلية مع ماركس. حيث تقوم الطفرة بدور توسط صيروري بين علاقتي الكم والكيف، الدرجة والنوع.

فالانتقال من ظاهرة معقدة الى ظاهرة أعلى تعقيداً يستدعي مفصلية الطفرة.

لذلك يختلف مفهوم «الطفرة» باختلاف منطق نظرية التطور الذي يرتبط بها.

بالنتيجة يختلف موقع الطفرة ونسبة أهميتها ووظيفتها داخل سياق العملية التطورية.

التحرير

طُوْبى

Utopie
Utopia
Utopie

الطوبى اسم لنوع أو لكل من أنواع أو أشكال الفكر الاجتماعي والسياسي ليس له وجود مهم في التراث العربي.

فكلمة طوبى، وبعضهم يفضل كلمة طوباوية، تقابل الكلمة التي نحتها توماس مور في عام 1516، «يوتوبيا» وهي كلمة لاتينية مؤلفة من كلمتين يونانيتين وتعني «لافي مكان». وقد استعملها مور عنواناً لكتابه كاسم لجزيرة تعيش فيها جمهورية سعيدة فاضلة. ومنذ ذلك التاريخ، أصبحت كلمة «يوتوبيا» إسماً لنوع أدبي خاص، إذ تكاثرت جداً المؤلفات التي تنهج نهج مور في تخيّل مجتمع سعيد وتنوّعت أساليبها وشكّلت تراثاً ينحني عليه الاختصاصيون اليوم ويدرسونه كقطاع متميز في تاريخ الفكر الاجتماعي والسياسي.

ومن المؤلّفات التي يجدر ذكرها في تاريخ الفكر أو الأدب الطوباوي، «اكتشاف عالم جديد» لجوزف هول 1605، «مدينة الشمس» لتوما كامبا نيلا 1623، «اطلنطا الجديدة» لفرنسيس بيكون 1627، «تيليماخوس» لفينيلون 1699، «مذكرات العام 2500» للويس سيبستيان ميرسيه 1770، «الرحلة الى ايكاريا» لاسطفانوس كابيه 1845.

وظهور كلمة «يوتوبيا» في القرن السادس عشر لا يعني أن الفكر الذي تدل عليه لم يكن موجوداً من قبل. فالفكر الطوباوي أصيل في الفكر البشري، وقد ظهر قبل القرن السادس عشر، حيث تسنى له، متداخلاً مع أشكال أخرى من الفكر الاجتماعي والسياسي. فعلى سبيل المثال، نجد في «جمهورية» أفلاطون، وفي «المدينة الفاضلة» للفارابي، وفي تاريخ بعض الحركات الثورية الاجتماعية، عناصر يمكن أن تندرج بشكل أو بآخر في اطار الفكر الطوباوي.

ومن جهة ثانية، اذا كانت كلمة طوبى تدل اصطلاحاً على فن نشأ وتطور في الثقافة الأوروبية، فذلك لا يعني أن كلمة طوبى ومدلولها مقطوعا الصلة باللغة العربية. فكلمة طوبى موجودة في القرآن، بمعنى الحسنى والسعادة. وقد جاء في «لسان العرب» ان بعضهم رأى في كلمة طوبى اسم شجرة في الجنة، وبعضهم رأى فيها اسم الجنة بالهندية، وبعضهم اسم الجنة بالحبشية، وان بعض علماء اللغة جعلها جمعاً للطيبة، في حين جعلها بعضهم الآخر تأنيثاً للأطيب، نظراً لكون فعلى ليست من أبنية الجموع ولإمكان انقلاب الياء واواً، أي ان أصل الكلمة طيبى. وما يهمنا في هذا هو ان الحدس الذي تحمله كلمة طوبى باللغة العربية القديمة ليس غريباً عن المعنى الذي تحمله اليوم اصطلاحاً. فصورة الجنة، وصفة الطيبة، موجودتان في صلب الأدب الطوباوي الذي أشرنا اليه. لكن هذا الأدب يتميز بخصائص يجب التنويه بها، إذ إنها غير مألوفة في التراث العربي اجمالاً.

الطوبى في معناها الكلاسيكي هي كل تصور خيالي لمجتمع يعيش في حالة تامة من الأمان والسلام والانسجام والسعادة. فالخاصة الأولى في الفكر الطوباوي هي كونه فكراً خيالياً، أي فكراً لا يرتبط بواقع معين في الزمان والمكان ولا يأخذ بعين الاعتبار مسألة طبائع الأشياء، والشروط أو الوسائل الواقعية اللازمة لتحقيق تصوراته. الفكر الطوباوي فكر منفلت من قيود التاريخ الاجتماعي، يبني بدون اعتبارات واقعية أو تاريخية علماً اجتماعياً منظماً بحسب بعض المبادىء الجميلة المفترضة. ومن هنا الصفة التي تلحق به، وهي اللاواقعية والاستحالة. وهي صفة شائعة جداً في الكلام العادي حيث تستعمل كلمة طوباوي لوصف أي فكر مستحيل التحقيق. والخاصة الثانية للفكر الطوباوي هي كونه فكراً اجتماعياً، أي فكراً يتناول حياة مجتمع شامل في جميع جوانبه أو في بعضها، ويدور أساساً على قضية التنظيم الاجتماعي. بعض الطوباويات تبرز الجانب السياسي، أي نظام الحكم، وتصور المجتمع عائشاً في ظل حكم عادل، لا يحتاج الى القوة ولا يلجأ الى القهر، اذ يكتفي بجهاز أمن بوليسي بسيط، وبعضها يتصور نظام حكم آخر، الا ان المسألة التي يتعلق بها التفكير السياسي أو الاقتصادي في الفكر الطوباوي هي مسألة التنظيم الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية أكثر مما هي مسألة النظام السياسي أو النظام الإقتصادي في ذاته. والواقع ان معظم الطوباويات تتحدث عن مجتمع قائم على الاقتصاد الزراعي وحاصل على الوفرة والرفاهية. فمشكلة الانتاج محلولة من الأساس بحيث ان الاهتمام ينصب على التوزيع والاستهلاك، وبالتالي العلاقات الاجتماعية في مختلف أشكالها. المجتمع الذي يتصوره الفكر الطوباوي مجتمع متآلف متوازن، منظم أحسن تنظيم. والفارق بين الفكر الطوباوي والفكر النظري الحقيقي من هذه الجهة يكمن في أن خيال الفكر الاجتماعي النظري ينظم وقائع معاينة أو مبنية انطلاقاً من وقائع معاينة، بينما يدور الاهتمام التنظيمي في خيال الفكر الاجتماعي الطوباوي خصوصاً على التصرفات المحققة لرغبات وأحلام وتطلّعات معينة، وبدون اعتبار كاف لموقعها في البنية العامة للطبيعة الإنسانية. أما الخاصة الثالثة للفكر الطوباوي، فهي ما يفترضه محققاً من سعادة وفضيلة في المجتمع المتخيل. وفي الواقع يخلط معظم مؤلفي الطوباويات الكلاسيكية السياسة والأخلاق والتنظيم الاجتماعي. فالناس الذين يصفونهم طيبون، بسيطون، عفويون، مرتاحون، آمنون، منضبطون، لا

يتصرفون على أساس مبدأ الما ـ هو ـ لي والما ـ هو ـ لك، ويعملون جميعاً متعاونين في حالة راسخة من الطمأنينة والبهجة والابتعاد عن المفاسد والشرور. وليس من قبيل الصدفة أن يكون المكان الذي تصوروا فيه مثل هؤلاء الناس مكاناً منعزلاً، مناسباً في ميزاته تمام المناسبة، أي الجزيرة الخصبة.

وفي الواقع تسمح فكرة الجزيرة الخصبة بتصور كل ما يُشتهى تصوره من سلام وسعادة. فالمجتمع الطوباوي لا يعرف الأعداء، وبالتالي لا يعرف الحروب، لسبب بسيط وهو انه ليس له جيران ينافسونه وينازعونه، يعتدون عليه أو يُعتدى عليهم. والمجتمع الطوباوي لا يعرف القلة والاستغلال، لأن خيرات الجزيرة كافية لبناء اقتصاد قائم بنفسه، بعيداً عن مشكلات التبادل والتجارة وعن مشكلات الملكية الخاصة الأنانية. والمجتمع الطوباوي، نتيجة لذلك، منظم في توزيع سكانه وأوقات عملهم وكيفية تعاملهم بعضهم مع بعض على أساس الاحترام والتعاون المتبادلين.

وليس من الصعب تبيين الوظيفة النقدية التي يقوم بها هذا التصور للحياة الاجتماعية. فالطوبى الكلاسيكية تتضمن نقداً للمجتمع الذي ظهرت فيه. لكنه نقد غير مباشر وغير صريح. فاللجوء الى أسلوب العكس، أي تصوير ما هو عكس الحالة القائمة، يعبّر عن احتجاج ورفض لشروط هذه الحالة. ولكن النقد الحقيقي يتطلب أكثر من ذلك. والحق ان عدم اهتمام مؤلفي الطوباويات بالتحقيق العملي لتصوراتهم وعدم وصولهم الى النقد المباشر لمجتمعاتهم يرجع الى أسباب اجتماعية موضوعية.

وفي القرن التاسع عشر، أخذ الفكر الطوباوي يتحول من فكر مقتنع باستحالة تحقيق تصوراته الى فكر يبحث عن تحقيقها. وبدلاً من بناء مجتمع خيالي جميل، أخذ يطرح مشاريع للعمل، أو نماذج صالحة لتوجيه العمل. وقد لعبت التجارب التي تعرف تحت اسم الاشتراكية الطوباوية (أوين، فورييه)، كما لعبت الايديولوجية الاشتراكية عموماً وبعض المؤلفات النظرية، السوسيولوجية أو الفلسفية، في هذا القرن، ككتاب مانهايم: «الايديولوجية والطوبى»، دوراً مهماً في تحويل معنى الطوبى من التصور الخيالي غير القابل للتحقيق الى التصور الخيالي القابل للتحقيق في المستقبل. ومن جراء ذلك حصل تمازج شديد بين الفكر الطوباوي أو النزعة الطوباوية والفكر الإيديولوجي الثوري، مما أدّى الى كثير من الالتباس والبلبلة في الفكر وفي العمل. ولعل هذا هو السبب لتكاثر الكتب التي تتعمق في دراسة الانتاج الفكري الطوباوي وتتناوله من مختلف الجوانب، تصنيفاً وتعليلاً ونقداً.

ناصيف نصار

ظاهِرَة

Phénomène
Phenomenon
Erscheinung

الظاهرة اسم لكل ما هو « معطى » لنا في الخبرة مباشرة. فالظاهرات ليست سوى تلك المعطيات التي تبدو للوعي على نحو مباشر، فتؤلف محتوياته.

وتنقسم الظاهرات الى مجوعتين كبريين هما: مجموعة الظاهرات الطبيعية ومجموعة الظاهرات العقلية. ومع أن هذا التقسيم قد يكون متعسفاً الى حد ما، إلا أنه تقسيم يأخذ به عامة الفلاسفة. وعلى أية حال يمكن القول عامة إن الظاهرات الطبيعية هي تلك التي ندركها عن طريق الحواس الخمس. وعليه فاللون والشكل والمنظر الذي أشاهده والنغمة التي أسمعها والحرارة والبرودة التي أحس بها والرائحة التي أشمها - كل هذه أمثلة لظاهرات طبيعية.

أما الظاهرة العقلية فهي ما يعطى للاحساس أو الخيال. ولا تقتصر الظاهرة العقلية على ما هو معطى للوعي، بل تشمل فعل العطاء كذلك. فسماع صوت ورؤية جسم ملون واحساس بالحرارة أو البرودة، وكذلك التفكير في مفهوم عام والحكم والتذكر والتوقع والاستدلال والاعتقاد واليقين والشك والظن، وكل انفعال وابتهاج وحب وبغض ورغبة واختيار وقصد وتساؤل واحتقار - كل هذه امثلة لظواهر عقلية. فالظاهرة العقلية لا تشمل ما يعطى للوعي فحسب، بل ما يستند إلى ما يعطى إليه. فرؤية مشهد ظاهرة عقلية، لأنه يعطى للوعي، والبهجة التي تصحب هذه الرؤية ظاهرة عقلية لأنها تستند اليها. وسماع سمفونية لباخ 1685-1750 ظاهرة عقلية، والحزن الذي يصحبه ظاهرة عقلية كذلك لانه يستند الى ذلك السماع. فمعطيات الوعي وما يستند اليها من أحكام وانفعالات ورغبات هي ظاهرات عقلية.

وهذا ما حدا ببعض الفلاسفة وعلى رأسهم برنتانو 1838-1907 وهوسرل 1859-1938 الى القول إن الظاهرات العقلية تتميز عن الظاهرات الطبيعية بالتوجه الى موضوع او القصدية. وعليه فكل ظاهرة مصوبة أو متجهة نحو شيء ما: فكل عطاء ينطوي على شيء معطى وكل حكم يقوم على شيء مثبت أو منفي وكل حب ينطوي على شيء محبوب، وكل بغض ينطوي على شيء بغيض، وكل رغبة تنطوي على شيء مرغوب فيه... وهلم جرا. فالقصدية هي الخاصية المميزة للظاهرات العقلية. اما الظاهرات الطبيعية فلا تظهر هذه الخصيصة.

وقد اختلف الفلاسفة في الحالة الوجودية للظاهرات. فمنهم من جعلها كيانات قائمة بذاتها، ومنهم من جعلها كيانات قائمة على أشياء أخرى سواها ومستندة اليها.

ولعل أول إشارة صريحة الى أن ليس للظاهرات وجود مستقل عن الأشياء الحقيقية وردت في عبارة للفيلسوف الأغريقي ديموقريطس 460-404 ق.م. وهي: « هناك نوعان من المعرفة: أصيلة او حقيقية وغير أصيلة أو هجينة. فأما المعرفة غير الأصيلة فتشمل معطيات البصر والسمع والشم والذوق. واما المعرفة الأصيلة فلا علاقة لها بالحواس ومعطياتها. فليس هناك لون، ولكن الذرات التي لا كيف لها نولد ظهور الكيفيات ». من هذا يستدل أن ديمقريطس يعزو للظاهرات وجوداً ثانوياً بالاضافة الى ما هو حقيقي وهو الذرات الكائنة في الفراغ.

وقد وجد هذا التقابل بين الظواهر والحقائق صداه في فلسفة افلاطون 428-348 ق.م. الذي قسم الوجود الى نوعين:

عالم الظواهر وعالم الحقائق، أو بتعبير افلاطون عالم الصور. ويتألف عالم الظواهر من معطيات الادراك الحسي كالألوان والطعوم والروائح والاحساسات وغيرها. وهذه المعطيات وإن كانت موجودة على نحو ما إلا أن وجودها مشتق من الأشياء الحقيقية وثانوي بالإضافة اليها لأنها في تغير دائم ولا تستقر على حال. ولذلك لا يمكن اعتمادها موضوعاً للمعرفة الصحيحة والعلم الحقيقي. أما الحقائق فهي في نظر افلاطون ثابتة وأزلية لايطالها التغيّر ولا تدرك الا بالحدس او العيان المباشر وتؤلف موضوع المعرفة الحقيقية. وتجدر الاشارة الى أن افلاطون لم يحدد طبيعة العلاقة بين الظواهر والحقائق بشكل واضح. فقد وصف هذه العلاقة بالمشاركة أحياناً وبالمحاكاة أحياناً أخرى. ولذلك استهدفت هذه العلاقة بعد افلاطون الى تأويلات مختلفة ومتعددة.

ففي الفكر الافلاطوني كانت الظواهر موضوعية ولكنها لم تكن موضوعية بقدر موضوعية الحقائق، بل كان نصيبها من الموضوعية نصيب صورة الشيء منها بالنسبة الى الشيء ذاته.

وقد سار فلاسفة العصر الحديث في فهم الظاهرة على النهج السابق ذاته، فرأوا أن الظاهرة هي كل ما يعطى للوعي من إحساسات وإدراكات وانفعالات... الخ. ولكنهم اختلفوا في علاقة هذه المحتويات الادراكية بالأشياء الخارجية. فديكارت 1596 ـ 1650 ولوك 1632 ـ 1714 اعتقدا أن الظاهرات ليست سوى آثار لاسباب أو قوى تقوم في الأشياء الخارجية، وذهبا الى أن هذه الظاهرات تشبه على نحو أو آخر خصائص في الأشياء الخارجية. ولذلك اعتقدا أنه يمكن معرفة الأشياء الخارجية من خلال معرفة ادراكاتنا. اما هيوم 1711 ـ 1776 فقد أنكر وجود اي شيء سوى الظاهرات، وقال ان ما يسمى بالأشياء ـ مادية كانت أم عقلية ـ ليست سوى نظم من الظاهرات. وهكذا ان كان ديكارت ولوك قد احالا الظاهرات الى أشياء ما سواها، فإن هيوم قد فعل العكس، فقد أحال الأشياء الى الظاهرات. وغدا الجسم المادي عنده منظومة من الإحساسات، كما غدا العقل هو الآخر منظومة من الإدراكات الملتحم بعضها ببعض. وعرف هذا الاتجاه بالظاهري أو الظاهراتي.

ولم يخرج كانط 1724 ـ 1804 عن هذا النهج. فقد رأى أن محتويات الادراك ليست سوى ظاهرات أطلق عليها اسم التمثلات اي ما يتمثل للعقل او الوعي من الأشياء، وهي التي تؤلف موضوع معرفتنا العلمية. على ان كانط ميز بين الظواهر أو الأشياء على نحو ما تظهر في الادراك، وبين الأشياء على نحو ما هي في الحقيقة والتي أطلق عليها اسم الأشياء ـ في ذواتها او النومينات التي تختفي وراء حجاب لا يمكن للعقل البشري النفاذ منه اليها، ولذلك ستظل طلسما تند عنها المعرفة والادراك.

وقد أدى تقسيم الموجودات الى ظواهر وأشياء ـ في ذاتها، الى صعوبة كبيرة وهي انه اذا كانت معرفتنا قاصرة على الظواهر فحسب، فانه يتعذر علينا ان نعرف ما اذا كانت هذه المعرفة صادقة او غير صادقة على الاشياء ـ في ـ ذواتها. وعليه فإن مثل هذا التقسيم قد أفضى الى الشك في المعرفة. لذلك وجدنا الفلاسفة الذين جاؤوا بعد كانط يسعون الى تجاوز هذه الصعوبة. وكان هيغل 1770 ـ 1831 في طليعة هؤلاء الفلاسفة. ففي مؤلفه الرئيس «علم ظواهر الروح» (1807) تتبع هيغل تطور العقل أو الروح خلال المراحل المتعددة التي يقوم العقل فيها بفهم ذاته كظاهرة من اجل الوصول الى أرقى مرحلة يدرك فيها ذاته بما هو في ذاته اي كشيء ـ في ـ ذاته. وعلى هذا أصبح علم ظواهر الروح العلم الذي يمكن العقل من معرفة ذاته بما هو في ذاته من خلال تتبع الظواهر التي يتجلى فيها لذاته.

ومن الذين حاولوا التغلب على هذه الصعوبة كذلك ادموند هوسرل. فقد نادى بالتوجه نحو الظواهر مباشرة دونما افتراضات مسبقة خلافاً لما دعا اليه المثاليون والماديون، ورأى بأن وصف الظاهرة وصفاً أميناً كفيل بأن يقودنا الى المعاينة المباشرة لما يكمن فيها من حقيقة او ماهية. وهكذا يجعل هوسرل الماهيات في الظواهر، وان كانت الظواهر تدرك بالحواس في حين لا تدرك الماهيات الا بالحدس او المعانية العقلية المباشرة. وبذلك تلتحم الذات بموضوعها وتندمج فيه، فلا تكون ذاتاً بدون موضوع ولا موضوعاً بدون ذات. وقد كانت هذه المحاولات بداية لحركة فلسفية واسعة هي الواقعية الجديدة التي انضم إليها فلاسفة كثيرون في العالم الغربي خصوصاً في الولايات المتحدة الأميركية في النصف الأول من القرن العشرين ومنهم صموئيل الكسندر 1859 ـ 1938 في انكلترا ومنتاكو 1873 ـ 1953 في أميركا.

كريم متى

إضافة

1 ـ هناك تمييز في الفكر المعاصر بين الظاهرة العقلية

والظاهرة الانفعالية.

فالظاهرة العقلية تقترن بمعطيات الوعي وما هو واع ويندرج ضمن دائرة الوعي أي المعقول أو المعقلن، أما الظاهرة الانفعالية فتقترن بما تحت الوعـــي أو اللاوعـــي في علم النفس التحليلي المعاصر. بل يمكن التحدث عن ظاهرة انفعالية واعية = معقلنة وظاهرة انفعالية لا واعية = غير معقلنة. هذا في حال ترادف مفردة وعي = شعور لا وعي = لا شعور.

2 ـ من الشائع ان تُجمع ظاهرة ظواهر مما يربك التمييز الفلسفي الدقيق بين الموقف الظاهري فـي فلسفـة المعـرفـة، والموقف الظاهراتي اي الفينومينولوجي. لذلك ربما كان من الأفضل لو يثبت الاستعمال التالي:

أ ـ ظاهر، ظواهر، ظواهرية، ظواهري، بالنسبة للموقف الأول الذي يرتبط مع التيار التجريبي فـي المعـرفـة خـاصـة التجريبية البريطانية.

ب ـ ظاهرة، ظاهرات، ظاهراتية، ظاهـراتـي، بـالنسبـة للموقف الفينومينولوجي المرتبـط مـع التيـار المـاهـوي فـي المعرفة. وقد بدأ هذا الموقف من تمييز كانط بين (نومين) أي الوجود في ذاته و(فينومين) ظاهريته. لكن هذه الثنائية ارتبطت علائقياً باستدعاءات جدلية بين القطبين في ديالكتيك المنظومة الهيغلية، وتطابقت ظاهراتياً في المنظومة الهوسرلية أو الفلسفة الظاهراتية، ثم انتهت إلى دلالـة منهجيـة أي المنهـج الظاهراتي عند هوسرل وهيدغر وسارتر.

جـ ـ أما الصيغة الأقل شيوعاً ظهور، ظهورية، مثل ترجمة كتاب هيغل «فينومينولوجيا العقل» بـ «علم ظهـور العقـل» فانها جائزة من ناحية الشكل لكنها تحدث خللاً في مضمون الدلالة الهيغلية. لأن ظهورية مشتقة من ظهر في اللغة العربية الذي يدل على تمظهر ما كان خفياً مستتراً. بينما الدلالة الهيغلية في اللغة الألمانية تعني تماماً «ظاهراتية العقل» اي ظاهرته الحاضرة عبر تجلياتها وصيرورتها العقلانية ـ المتعقلنة في ـ الوجود المعقلن. لذلك ربما كان من الأفضل تثبيت: الصيغة (أ) والصيغة (ب) منعاً للالتباس بين حدود النظريات الفلسفية.

محمد الزايد

ظُلْم

Injustice
Injustice
Ungerchtigkeit

الظلم عند أهل اللغة وكثير من العلماء، هو وضع الشيء في غير موضعه المختص به ـ اما بنقصان أو بزيادة، واما بعدول عن وقته أو مكانه.

وعلى أساس هذا المعنى يقال الظلم في مجاوزة الحق ـ فيما يكثر، وفيما يقل، من التجاوز.

ويقال أيضاً في الذنب الكبير، وفي الذنب الصغير، ولذلك قيل لآدم عليه السلام في تعديه ظالم. وقيل لإبليس في تعديه ظالم ـ وان كان بين الظلمين فرق شاسع، وبون واسع.

والأصل في الظلم هو الظلام أو الظلمة ـ من حيث أن الإنسان في الظلمة يخبط خبط عشواء، ويضع الأشياء في غير موضعها المختص بها، ويتجاوز الحدود. ومن هنا كان من نعم الله على عباده أنه يهديهم في ظلمات البر والبحر.

وفي اللغة: أظلم فلان ـ أي أصبح في ظلمة، أو حصل في ظلمة. وفي القرآن الكريم ﴿فإذا هم مظلمون﴾ ـ أي كأنهم يعيشون في ظلام، أو هم في ظلام.

والمفكرون الإسلاميون يحصرون أنواع الظلم في ثلاثة:

الأول: ظلم بين الانسان وبين الله تعالى: ﴿وأعظمه عندهم هو الكفر والشرك والنفاق﴾. ويمثلون لذلك بآيـات عـديـدة نكتفي منها بـ :قوله تعالى: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ وقوله: ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً﴾.

الثاني: ظلم بينه وبين الناس. ويمثلون لذلك بآيات قرآنية نكتفي منها بـ : قوله تعالى: ﴿إنما السبيل على الذيـن يظلمـون الناس﴾. وقوله: ﴿ومن قتل مظلومـاً فقـد جـعلنـا لـوليـه سلطاناً...﴾.

الثالث: ظلم بينه وبين نفسه. ويمثلون لذلك بقوله تعالى: ﴿ فمنهم ظالم لنفسه ﴾. وقوله: ﴿ ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه... ﴾.

ثم يعلقون على هذه الأقسام بقولهم: وكل هذه الثلاثة في الحقيقة ظلم للنفس ـ فإن الإنسان في أول ما يهم بالظلم فقد ظلم نفسه ـ أي أن الظالم مبتدىء أبداً بنفسه في الظلم من حيث مخالفته للقيم والقانون والشرائع.

ويوردون في هذا المقام قوله تعالى: ﴿ وما ظلمهم الله، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون... ﴾.

وتقف بعض الفرق الدينية ممن يبحثون مسائل الفلسفة وعلم الكلام عند أمثال هذه الآيات القرآنية:

قوله تعالى: ﴿ وما الله يريد ظلماً للعباد ﴾.

وقوله تعالى: ﴿ وما أنا بظلاَّم للعبيد ﴾.

يقفون عند تخصيص الأولى بالإرادة مع لفظ العباد. ويقفون عند صيغة المبالغة من الثانية وهي قوله تعالى: ﴿ بظلاَّم للعبيد ﴾.

وينتهون من هذه الوقفات الى تقرير مسألتين مهمتين جداً:

الأولى: ان كون الله لا يريد الظلم يقتضي أنه قد يريد الظلم وإن لم تتعلق به ارادته، وان كونه ليس بظلاَّم لا ينفي عقلاً كونه ظالماً ـ وإن تنزه سبحانه عن ذلك.

اي أن جواز الظلم غير مستبعد عقلاً بمقتضى هذه الآيات.

الثانية: أما الحقيقة الثانية فهي أنه سبحانه صاحب التصرف المطلق في كل شيء، وله أن يتصرف كيف يشاء فيما يشاء، وليس يصح أبداً أن تقاس أفعاله بمقاييس المنطق البشري.

والظلم ينهى عنه في كل الحالات، وحتى تستقيم أمور الناس ولا يظلم أحد أحداً، رأت البشرية الاعتماد على بعض المعايير التي يتحقق بممارستها العدل، ويقدم على أساس مخالفتها الظلم.

وهذه المعايير منها المادي كالمكاييل والموازين والأقساط. ومنها المعنوي الذي يرتبط بالقيم الروحية والأخلاقية، والذي قد يتخذ له مظهراً من القواعد الشرعية، والمبادىء القانونية، والنظم الاجتماعية.

ولكن هذا الذي بلغته البشرية من وضع للمعايير لم يخلص البشرية من الظلم، وظل فيها الظالمون الذين يصدرون في أفعالهم من الهوى والغرض والمصلحة الذاتية.

وهذه الأشياء قد تدفع الى الظلم عن طريق تطفيف المكيال والميزان ـ كما جاء في القرآن الكريم.

لكن الأخطر من ذلك كله هو أن الناس لا يزالون يختلفون في هذه المعايير ذاتها. ولم يتفقوا بعد على معيار أو معايير واحدة يمكن الاعتماد عليها في انقاذ البشرية من الظلم.

ونظرة في مجالات الظلم: كالظلم السياسي والظلم الاقتصادي، والظلم الاجتماعي، وما إلى ذلك ـ ترينا أن علاج الظلم في النظام الرأسمالي غيره في النظام الاشتراكي، غيره في النظام الشيوعي وهلم جرا.

والنظم الدينية إنما تشدد العقوبة على الظالمين ليكون العقاب هو الرادع ـ ولكنها جعلت هذه العقوبة في حياة أخرى غير هذه الحياة الدنيا، وهو أمر يجعل العقوبة غير رادعة.

وهذا لا يمنع من أن عامة الناس إنما يعتقدون أن الظلم ينتهي دائماً الى خراب البيوت.

وننهي هذه الكلمة عن الظلم بأن الإنسانية لا تزال تختلف في حدود الظلم وأبعاده، وفي كيفية علاجه. وأن المقام هنا لا يتطلب أكثر من هذا الذي ذكرنا.

محمد أحمد خلف الله

ظَنّ

Opinion
Opinion
Meinen - Meinung

مصدر ظنّ (ج) ظنون وأظانين. ومعناه: «التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد غير الجازم»، أو الميل الى الإعتقاد بشيء ما دون علة أو دليل (الفراسة) أو الحكم على أمر ما (الاجتهاد) مع الشعور بعدم اليقين في ذلك وإمكانية قبول هذا الاعتقاد أو الحكم لنقيضه دون يقين أيضاً.

وفي الشريعة الظن تارة يكون معناه الشك والريبة Soupçon كقولنا: انه رجل ظنون: أي سيء الظن، يشك في كل شيء. وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿ إن بعض الظن إثم ﴾. (الحجرات 12). ودين ظنون: أي دين يشك في تحصيله، لا يدري صاحبه إن كان سيحصل عليه أم لا. وتارة يكون معناه اليقين Certitude كقول الله تعالى: ﴿ .. وظنوا أن لا ملجأ من الله... ﴾. (التوبة 118). ﴿ فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول... إني ظننت إني ملاقٍ حسابِيَهْ ﴾. (الجاثية 19 ـ 20). ﴿ إنّا لنراك في سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين ﴾. (الأعراف 66). وتارة يكون معناه الوهم أو التوهم أو شبه الاعتقاد أو الاعتقاد الراجح Probable (اليقين بلا جزم) أو التوقع، كقولنا: انه يظن الخير في كل الناس. ظنه صديقاً وفياً. ظنه علياً. وكقول الله تعالى: ﴿ ان نظن الا ظناً وما نحن بمستيقنين ﴾. (الجاثية 32). ﴿ قال الذين يظنون انهم ملاقو الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله ﴾.

(البقرة 249). «الظن شك ويقين الا انه ليس بيقين عِيان، انما هو يقين تدبر، فاما يقين العيان فلا يقال فيه الا علم.. والعرب تقول للرجل الضعيف أو القليل الحيلة: هو ظنون.. والظنون: الرجل السيء الظن، وقيل: السيء الظن بكل أحد (و) الرجل القليل الخير (و) المتهم في عقله. ودين ظنون: لا يدري صاحب أيأخذه أم لا..». (إبن منظور، «لسان العرب»، مادة: ظن). وفي شرح «الاشارات» «قد يطلق الظن بإزاء اليقين على الحكم الجازم المطابق غير المستند إلى علته، وعلى الجازم غير المطابق، وعلى غير الجازم». (عن «الكليات» لأبي البقاء، القسم الثالث، فصل الظاء).

وقد يأتي الظن بمعنى الاتهام، كقولنا: من تظن سرق دارك: أي من تتهم بسرقته. والظِنَة: التهمة، (ج) ظنن. وفي الحديث الشريف: «لا تجوز شهادة ظنين» أي متهم في دينه. وقد يأتي أيضاً بمعنى الحدس Intuition ومن هنا قولنا: «دليل المرء أو المؤمن، قلبه». وقول أحد الصوفيين:

قَدْ كَانَ مَا كَانَ مِمَّا لَسْتُ أَذْكُره
فَظُنَّ خَيْراً ولاَ تَسْأَلْ عَنِ الخَبَرِ

«الحدسيات في عرف الحكماء والمتكلمين هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحدس. فإن كان الحكم بواسطة حدس قوي مزيل للشك مفيد للقين، تعد من القطعيات، كعلم الصانع لإتقان فعله.. وإن لم يكن الحكم بواسطة حدس قوي تعد من الظنيات ولذلك ترى الاختلاف، فالبعض جعلها من القطعيات والبعض الآخر من الظنيّات...». (التهانوي، «الكشاف»، ج 1، ص 301).

وفي **المنطق**، الظنيات: هي القضايا التي يحكم العقل برجحانها مع احتمال نقيضها، سواء كانت صادقة أو كاذبة. مثل: كل الأمهات محبات لأبنائهن. كل واجب يعاقب على تركه. كل سارق محتاج. كل من يطوف ليلاً أما سارق أو مجرم أو مجنون. وفي الغالب، الظنيات في المنطق التي يقوم عليها الاستدلال الجدلي، هي من القضايا الراجحة اليقين، وذلك بالنسبة الى القضايا البرهانية (اليقينية) التي يقوم عليها الاستدلال البرهاني، والقضايا السفسطائية (الكاذبة) التي يقوم عليها الاستدلال السفسطائي. والظنيات خلاف اليقينيات، تختلف بعضها عن بعض من حيث القوة أو الضعف، فبعض الظنيات أقوى من بعض. لذا يميز في الظنيات بين القضايا الظنية المشهورة والمقبولة والمتخيلة والوهمية الخ.. وعندما تكون القضايا الظنية من القضايا الراجحة اليقين، فإنها تخرج من دائرة المشهورات والمقبولات والمتخيلات، وتدخل في نطاق المتواترات والتجريبيات والحدسيات. ويرى الغزالي ان القضايا أو المقدمات التي ليست يقينية ولا تصلح للبراهين، نوعان: «نوع يصلح للظنيات الفقهية، ونوع لا يصلح لذلك... النوع الأول وهو الصالح للفقهيات دون اليقينيات، وهي ثلاثة أصناف: مشهورات ومقبولات ومظنونات.

الصنف الأول: المشهورات مثل حكمنا بحسن... صلة الأرحام.. وحكمنا بقتل الحيوان..

الصنف الثاني: المقبولات وهي أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها.. ولها في اثارة الظن مراتب لا تكاد تخفى...

«الصنف الثالث: المظنونات وهي أمور يقع التصديق بها لا على الثبات بل مع خطور امكان نقيضها بالبال، ولكن النفس اليها أميل، كقولنا: إن فلاناً إنما يخرج بالليل لريبة، فإن النفس تميل اليه ميلاً يبنى عليه التدبير للأفعال، وهي مع ذلك تشعر بامكان نقيضه، والمشهورات والمقبولات اذا اعتبرت من حيث يُشعر بنقيضها في بعض الأحوال، فيجوز أن تسمى مظنونة، وكم من مشهور في بادىء الرأي يورث اعتقاداً، فإن تأملته وتعقبته عاد ذلك الاذعان لقبوله ظناً أو تكذيباً كقول القائل: ينبغي أن تنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً؛ فهذا محمود مشهور يتسارع الذهن الى قبوله ثم يتأمل فيتبين خلافه، وهو ان الظالم ينبغي الا ينصر بل ينبغي أن يمنع من ظلمه وينصر المظلوم عليه، وهو المراد بالحديث المعقول فيه، فإنه سئل عن ذلك، فقيل: كيف ينصر الظالم؟ فقال: نصرته ان تمنعه من ظلمه». («معيار العلم في فن المنطق»، ص142-146). كما يميز بعض المناطقة بين الإستقراء التام الذي يفيد اليقين Certitude والاستقراء الناقص الذي لا يفيد الا الظن. «الإستقراء إما تام... [ويمكن إرجاعه] الى القياس المقسم كقولنا: كل حيوان إما ناطق أو غير ناطق، وكل ناطق من الحيوان حساس، وكل غير ناطق من الحيوان حساس، ينتج: كل حيوان حساس، وهذا القسم يفيد اليقين؛ واما ناقص يكفي فيه تتبع أكثر الجزئيات، كقولنا: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ لأن الإنسان كذلك والفرس كذلك والبقر كذلك، الى غير ذلك مما صادفناه من أفراد الحيوان. وهذا القسم، لا يفيد إلا الظن، إذ من الجائز أن يكون من الحيوانات التي لم نصادفها ما يحرك فكه الأعلى عند المضغ كما نسمعه في التمساح...». (الملا عبد الله، «الحاشية في المنطق»، ص 141).

والظن عند **الفقهاء** بالرغم من ان معناه الشك لأنه يفيد التردد أو الاشتباه في تصديق وجود الشيء أو عدم وجوده،

الا انهم يلحقونه غالباً باليقين. أما عند **المتكلمين**، فالظن معناه تجويز كلا أمرين أحدهما أرجح من الآخر رجحاناً لا تنقبض النفس معه عن الطرف الآخر. والراجح يسمى «ظناً» والمرجوح يسمى «وهماً». وفي «التعريفات» للجرجاني، الظن: «هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض. ويستعمل في اليقين والشك.. وقيل الظن: أحد طرفي الشك بصفة الرجحان [لوجود بعض الأسباب التي تغلّبه على الطرف الآخر من الشك]».

والظن عند ابن سينا هو رأي في شيء ما يقبل نقيضه، بمعنى انه يمكن أن يكون شيء ما كذلك وأن لا يكون كذلك... «والمظنونات هي آراء يقع التصديق بها لا على الثبات بل يخطر امكان نقيضها بالبال، ولكن الذهن يكون اليها أميل.. فإن لم يخطر إمكان / نقيضها بالبال وكان إذا عرض نقيضه على الذهن لم يقبله الذهن ولم يمكنه فليس بمظنون صرف، بل هو معتقد. فإن قيل له: مظنون، فباشتراك الإسم، وكأنه انما يقال ذلك لمعتقد غير حق أو غير دائم أو غير واجب الحقية، وما كان من المعتقدات غير حق أو غير واجب القبول وكان لا يخطر نقيضه بالبال لكنه اذا تكلف إخطاره بالبال لم يجب حينئذ أن يحمد ويقبل وعاد شنعاً أو مشكوكاً فيه بحسب الشهرة، فهو الذائع في البادي (أي الظاهر) وبذلك ينفصل عن المظنون (الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه)». («النجاة» د. ت. ص ص 99 ـ 100).

وفي **الفلسفة** يمكن التمييز بعامة بين مذهبين فيما يتعلق بالمعرفة الإنسانية: 1 ـ مذهب القائلين بإمكان المعرفة، وهم الذين أنكروا ادعاء الشكاكين بعدم القدرة على ادراك الحقيقة، وقالوا بإمكانية المعرفة والوصول الى اليقين فيها، سواء عن طريق العقل (العقليون) أو عن طريق الحس (الحسيون التجريبيون) أو عن طريق الحس والعقل معاً (النقديون). 2 ـ مذهب المنكرين لإمكان المعرفة، وهو مذهب الشكاكين بعامة مثل: اركزيلاس 241 ق.م. كارنيادس، بيرون، مونتني Montaigne الخ.. الذين قالوا بامتناع المعرفة وبعدم قدرة الإنسان على العلم، وقد استندوا في ذلك الى خداع الحواس وعدم الثقة في أحكام العقل؛ وقالوا بأن جميع الأحكام انما هي احتمالية، وكل منها يمكن أن يكون احتمالاً أدنى الى الصواب من غيره، لأنه لا يوجد أي مقياس ثابت للحقائق؛ وأدى بهم ذلك الى المناداة بالتوقف عن اصدار الأحكام على أي شيء، لأن أي حكم على أي شيء، انما هو في النهاية كناية عن حكم ظني غير يقيني يقبل ضده، وبالتالي فإن الحقيقة المتوهمة أو المظنونة مساوية لنقيضها. ولعل أفلاطون أول من ميز بوضوح بين نوعين من المعرفة: المعرفة اليقينية التي تقوم على العقل ومبدأ العلية؛ والمعرفة الظنية التي تقوم على الاحساس والتوهم، وهي كناية عن معرفة تخمينية نسبية. والعلم الصحيح يقوم على أساس من العقل وربط الأمور بعللها، لا التوهم أو الإلهام أو الإحساس. مع الملاحظة بأن ديكارت 1596 ـ 1650 م. الذي يلقب بـ «أبو الفلسفة الحديثة» والذي شك في كل شيء: في الحسيات وفي العقليات وفي الرياضيات وفي الأحلام وفي كل شيء، حتى في وجوده، فضلاً عن وجود العالم الخارجي، لم يذهب مذهب أفلاطون في تمييزه ذلك؛ وهو لم ينجُ من شكوكه وظنونه ويعبر الى حالة اليقين، الا بسند إلهي. وقد رأى بليزبسكال 1623 ـ 1662 م. أن يقين القلب لا حجة عليه كما ان المعرفة العقلية لا يقين فيها، وإذن فليست معرفتنا الا ظنية. كما رأى ديفيد هيوم 1711 ـ 1776 م. وكذلك من قبله الغزالي، أن ما نظنه أو نعتقده من وجود قوانين طبيعية تحكم الأشياء والظواهر برباط ضروري، هو: رباط العليّة، انما هو مجرد ظن ناشيء عن الاعتياد وقائم على المشاهدة والتكرار ليس إلا... لأنه ليس هنالك من ضرورات منطقية في طبيعة الأشياء أو الظواهر، تجعلها دائمة الحال على ما هي عليه. أما كانط Kant 1724 ـ 1804 م. صاحب الفلسفة النقدية، فإنه قد ميّز بين معرفة «الشيء في ذاته» أو معرفة الباطن، وهي معرفة نسبية ظنية لانها خارجة عن نطاق المحسوس أو الحس والتجربة؛ ومعرفة «الشيء في ظاهره» أو مظهره، (معرفة الظاهر) وهي معرفة يقينية معللة، لأنها تتناول ظواهر الشيء وما هو محسوس منه وعلاقات الظواهر بعضها ببعض. في حين ان هيغل 1770 ـ 1831 م. قد رأى (كهيراقليطس) أنه ليس هنالك كما يظن، من حقيقة مطلقة في كل مكان وزمان. ومع الفلسفة الحسية المادية الحديثة، أصبحت المعرفة اليقينية هي تلك التي يتطابق فيها الفكر مع الأشياء المادية وذلك بدون أي تناقض، والتي تصدق في كل مكان وزمان. وهكذا أصبحت الأحكام الظنية، مثل: «هذا شعر رائع» في ظل الفلسفات المادية والتجريبية والوضعية المنطقية الحديثة، عبارة عن أحكام معيارية Normatives أي تفضيلية، احتمالية، في مقابل الأحكام المعرفية اليقينية أو العلمية البرهانية. مع الاشارة الى ان الفلسفة النسبية تنكر وجود حقائق مطلقة، لأن الحقيقة بنظر أصحابها، انما هي نسبية تبعاً

للمكان والزمان والفرد الخ... والفلسفة الحدسية Intuitionnisme (شوبنهاور، برغسون) ترى أننا لا نعرف الأشياء بواسطة العقل أو الاستدلال النظري فحسب، وإنما نعرفها أيضاً حتى بواطنها، بواسطة الحدس (الظن، التخمين).

مصادر ومراجع

- ابراهيم، أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، (مجمع اللغة العربية)، المعجم الوسيط، ط 2، مصر، 1972، 1973.
- ابراهيم، زكريا، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، 1972.
- ابراهيم، زكريا، مشكلة الفلسفة، مصر، مكتبة مصر.
- ابن سينا، النجاة، لا. ت.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1955.
- أبو البقاء، أيوب بن موسى، الكلّيات، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، 1975.
- بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد الى الفلسفة، ط 2، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- بوخينسكي، جوزيف، مدخل إلى الفكر الفلسفي، تر. محمود زقزوق، ط 1، مكتبة الأنجلو المصرية، 1973.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، 1862.
- الجوهري، مختار الصحاح في اللغة والعلوم، بيروت، دار الحضارة العربية.
- ديكارت، رينيه، مقال عن المنهج، تر. محمود محمد الخضيري، ط 2، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1968.
- الزبيدي، تاج العروس، ليبيا، بنغازي.
- الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1965.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط 1، 1971.
- الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، ط 3، مكتبة النهضة المصرية، 1958.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ.
- العوا، عادل، التجربة الفلسفية، دمشق، 1962.
- الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، بيروت، دار الأندلس، 1978.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق ـ المنطق التقليدي ـ ط 2، بيروت، دار الطليعة، 1979.
- الفيروزابادي، القاموس المحيط، ط 2، مصر، 1952.
- كولبيه، أزفلد، المدخل إلى الفلسفة، تر. أبو العلا عفيفي، ط 3، القاهرة، 1955.
- هويدي، يحيى، أضواء على الفلسفة المعاصرة، ط 1، مكتبة القاهرة الحديثة، 1958.
- وهبه، مراد، يوسف كرم، يوسف شلالة، المعجم الفلسفي، ط 2، القاهرة، 1971.

مهدي فضل الله

عَالَم

Monde
World
Welt

1 ـ العالم هو مجموعة الموجودات: انه هذه الطبيعة؛ هو هذه الأشكال المتنوعة المتعددة للمادة. العالم مجملُ الأشياء المادية، والظواهر، والعلائق القائمة بين تلك الأشياء، وبين تلك الظواهر. وبهذا المعنى هو ذلك العالم المادي الذي نعيش فيه، وندرسه، وتكون العلوم الطبيعية ميدان المعرفيات الخاص به أي حيث المناهج التي تقطِّع، وتزِن، وتقيس، وتكرِّر التجربة عند الرغبة، وتبحث عن قوانين أو عن صلات متينة عامة. ثم هناك، من جهة ثانية، العالم الإنساني الذي يقوم على العلائق بين البشر؛ وهي علائق منغرسة في المجتمع والتاريخ. وعلى ذلك فإن هذا العالم علائقي، ويحمل معنى خُلُقياً أو عقلياً. وتكون العلوم هنا اجتماعية، انسانية، أو علوم العقل بحسب بعض التسميات، أو بالأجنبيات هي: Geisteswissenchaften, Sciences de L'esprit, Sciences noologiques. ولـذا تكون المناهج مرتبطة بذلك النوع من العلوم، أو الدرجة من المعرفة التي تؤوب إلى عالم الإنسان حيث الذاتانية هي، حتى اليوم، الأطغى اي حيث عالم الأحداث النفسانية. (انظر: المناهج الذاتية التوجّه أي الذاتانية؛ في مقابل المناهج الطبيعية والموضوعية التوجه: علي زيعور، « مذاهب علم النفس »، ص 23 ـ 26، 370 ـ 378).

تقوم بين ذينك العالمين علائق جدلية. فالإنسان موجود في هذا العالم، وقبالة هذا العالم وبهذا العالم. والعالم هذا ندركه، ونتأثر به، ونسعى للتحكم فيه ما أمكن. وقد بحث الفكر الإنساني قضية العالم هذه كقضية أولى. هنا تستدعى التيارات العديدة: المثالية بتنوعاتها، الواقعية بتعدداتها، المادية، التيارات المقرّبة أو المتدرِّجة بين القطبين الكبيرين المثالية والواقعية وبمصطلحات أخرى، تُستدعى هنا افهومات ركيزية من مثل، الكائن، الواقع، العينيات، الخارج، المادة، الخ. من جهة؛ ومن جهة أخرى مقابلةٍ نلاقي: الفكر، الوعي، الذات، الذهنيات. الخ... كما تقوم بين النوعين من المناهج الدراسية لذينك العالمين، المناهج الذاتانية والموضوعاتية، أي المناهج الذاتية النزعة والمناهج الطبيعية النزعة، علائق جدلية. وهما يتبادلان ويتفاعلان ويتكاملان، يسيران باتجاه الاقتراب الأقوى فالأقوى، داخل بنية واحدة حية.

2 ـ يختلف العالم Welt, World, Monde عن الكون Welt all; Universe. فالعالم هو عالم الناس، والعالم الطبيعي، وعالم العلائق القائمة بين الظواهر...؛ أما الكون فهو أشمل إذ هو يحوي عوامل متخصصة. صحيح أن العالم مجموع ما هو موجود في الزمان والمكان، إلا أننا نقول: العالم الإنساني؛ وداخل هذا العالم عينه نتحدث عن عالم الطفولة، وعالم السياسة، وعالم المعرفة، الخ.. ونبحث في عالم الحيوان، وضمنه هناك عالم الطيور، وعالم الأسماك. فالعالم هنا فئة، أو جماعة، أو تجمُّع؛ كعالم الأعمال أو رجال العلم الذي هو مجموعتهم، أو تَجَمُّعهم، أو فئتهم.

3 ـ بالعلم انتقل الفكر من الكلام عن الكون المنظَّم إلى النظر بتنظيم الكون، والسعي لتحكيم العقل به ولإخضاعه المتزايد للفكر. إن الكون المنظّم Cosmos هو العالم ككل، الحَسَنُ الترتيب والانتظام، والانسجام. إن الكوسموس، بعبارة أخرى، هو الكون معتبراً كنسق جيد الترتيب؛ وهو أيضاً العالم، بل وأيضاً الترتيب والانتظام.

وهنا يستدعي مصطلحان: العالمانية Cosmisme واللاعالمانية Acosmisme، وحدة الوجود.

4 ـ نفس العالم: مفهومٌ قال به أفلاطون في « الطيماوس »

هي أول ما صنعه صانع الكون (المُجْتَرح / ديميورجوس Démiurge)، الذي هو إله أو كالإله أو هو، بحسب البعض. تلك النفس للعالم (انظر: علي زيعور، «مذاهب علم النفس»، ص 35 ـ 36). ونجد كلاماً عن «نفس العالم» عند أفلوطين، وبعض العرفانيين.

5 ـ نشوء العالم والكون: في النظرية الدينية، تم ذلك بخلق من عدم، وبفعل صدور كلمة «كُنْ» عن اللّه. وتلك نظرية تقوم على الايمان بقوة الكلمة. وقد عرف الفكر العربي الإسلامي نظريات في نشوء الكون والعالم منها للمثال: نظرية الخلق الإبداعي، ونظرية في نشوء الحياة عند ابن طفيل، ونظرية تقيم علائق تدرجية بين الكائنات (اخوان الصفا مثلاً). أما في الفكر الحديث فنعرف نظريات كثيرة تصنف بسرعة إلى نظريات: لايبنتز، نظرية ديكارت وكانط ولابلاس، النظرية الكوارثية، النظرية السديمية، وغيرها (انظر: كوسموغونيا = نشوء الكون، النشكونيّات).

6 ـ العالم هو «مجموع الأجسام الطبيعية كلها». (ابن سينا، كتاب «الحدود»، ص 28)؛ (الغزالي، «معيار العلم»، ص 221)؛ وهو أيضاً: «جملة موجودات متجانسة؛ كقولهم عالم الطبيعة، وعالم النفس، وعالم العقل». (ابن سينا، نفسه، ص 28). وفي الفكر العربي الإسلامي، نستطيع القول إن أسلافنا فهموا العالم على أنه الجزء المعلوم من الدنيا، العالم الأرضي. وبذلك فهو «الأرض ومن عليها»، ويوضع إزاء العالم الآخر، العالم الثاني، العالم الأقرب إلى الألوهية. وهنا تُستدعى مصطلحات أساسية عرفها الفكر العربي الإسلامي، فمنها: أ ـ عالم الملك: وهو، أيضاً، عالم الشهادة، وعالم المعرفة بالحس والمشاهدة الحسية. هنا العالم الحسي، عالم الأعيان أو العينيات، عالم الخلق وحيث نلقى التغير، والنقص، والشر، والفساد. المُلْك، يقول ابن عربي («المصطلحات»، ص 119)، وهو عالم الشهادة. ب ـ عالم الملكوت: وهو أيضاً، عالم الغيب، العالم الأرفع والذي نعجز عن «شهوده». إنه عالم الجبروت، عالم السماوات. وعالم الأفكار، عالم المعاني، عالم المُثُل، يوضع في مقابل عالم المحسوس؛ وكذلك فإن هناك تقابلاً بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات؛ ونلقى الموازاة والمقارنة بين عوالم الملك والمحسوس والشهادة على صعيد؛ وعوالم الملكوت والجبروت والمعقول والغيب، من جهة أخرى؛ (الكاشي، «اصطلاحات»، ص 67، 88 ـ 89. ومادة: عوالم اللّبس، ص 126ـ127).

يضع الفكر الديني العالم في منزلة دنيا. فالعالم هو الدنيا ذات المرتبة الفانية، ودون المرتبة الجديرة، مرتبة الألوهية، أي العالم الدائم المستمر والحياة الخالدة. وهو، في تلك النظرة، ذو وظيفة تُعَدُّ للعالم الثاني، وجسر انتقال، وأداة لمعرفة الآخرة. فالعالم «هو ما يعلم به الصانع» هو ما سوى الله تعالى من «الموجودات أي المخلوقات جوهراً كان أو عرضاً». (التهانوي، «كشاف»، مج. 2، ص 1053 ـ 1055)، أو أنه، بتعبير مرادف، «هو ما يعلم به الخالق» (أبو البقاء، «الكليات»، القسم 3، ص 249). وبذلك فهو ناقص، لم يوجد من نفسه، وسينتهي. هو محدث، وعدمه ووجوده جائزان. ويقسم الفكر الديني الإسلامي، في قطاعه التفسيري النصّي، العالمين [العوالم] إلى: عالم الجن، وعالم الأنس، وعالم الملائكة.

اما العالم عند فلاسفتنا فقد أخذوه كنسق منظم مؤلف من الأرض والكواكب، وكموجود قديم لكن يتقدم عليه الله بالرتبة والزمان. وأعجبوا أو، بكلمة أدق، أيدوا مواقف لأفلاطون في «الطيماوس»، وأخرى قالها أرسطو نفسه في المنسوبات أو المفقودات والمنحولات، أو قالها شرّاحه. وتبنوا موقفاً لبطليموس في الأفلاك وعالم ما تحت القمر، عالم الأرض، مما أوقعهم في اقتبال لنظرية الفيض، وفي نظر في مشكلة الوحدة والكثرة، اللّه والعالم، الكمال والشرور. بيد أن الأقرب إلى موضوعنا هنا هو أن فلاسفتنا شددوا على التميّز بين عوالم هي: عالم العقل، وعالم النفس، وعالم الطبيعة. وتستدعيَ هنا مصطلحات أخرى لهم هي: عالم الحس، العالم الحسي، العالم الأرضي، عالم الفكرة، عالم التكوين، عالم الكون والفساد. كما نلمح إلى نظرتهم المتفائلة لهذا العالم، فالعالم عند ابن سينا («الالهيات»، ج 2، ص 415)، تحركه غاية، وله قوانين، ومنسجم في كليته، وينبىء عن قدرة اللّه، ويسير وفق «نظام الخير». وفرّقوا بين العالم الأكبر والعالم الأصغر (أخوان الصفا، ج 2، ص 456ـ457)؛ الأول هو عالم الموجودات، والأصغر هو الانسان. وبين الاثنين تشابهات (الجبال هي الرأس في العالم الأصغر، والأنهار هناك تقابل «عروق» الدم في الانسان). ويكثر استعمال العالم الأكبر، في المصطلح الراهن، للاشارة الى عالم الموجودات التي تقاس طولاً بالكيلومتر ومشتقاته، أو بالساعة ومشتقاتها؛ وذلك في مقابل المصطلح الأصغر (الذرة، النواة) حيث القياس بجزء من الملايين، أو آلاف الملايين من الثانية أو الميليمتر.

7 ـ أوجد الصوفيون « البرزخ »، وهو « العالم المشهود بين عالم المعاني المجردة والأجسام المادية ». (الجرجاني، 20؛ التهانوي، 1، ص 163، عمود 1 و2). فهنا يقول الصوفي أنه ينتقل من عالم الملك، عالم « كل ما سوى اللّه من الموجودات »، إلى عالم الملكوت حيث الصوفية، بحسب اعتقاد الغزالي، « في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً، ويقتبسون منهم فوائد » (« المنقذ »، نشرة جبر، ص 39؛ نشرة صليبا وعياد »، ص 107). ثم أن الصوفي يوحِّد بين العالمين لا عبر شهوده البرزخ فقط، بل وأيضاً في أخذه للعالم في جانبيه المشهود الحسي، و« الذي لا يصح شهوده » على أنه عالم الصوفي. وهكذا ينتقل الصوفي إلى العالم الثاني ساعة يرغب، وأنّى شاء، بفرح وتفاؤل. لقد حلّ الازدواجية. ثم أن الوجد، وفي الجذبة، آنات ينتقل فيها الصوفي إلى العالم الثاني ثم يعود إلى واقعه.

8 ـ النظرة العامة إلى العالم (Weltanschaung) مصطلح حديث الزمن أعجبت به، وأبقت عليه مدة بلفظه الألماني، الثقافة الفلسفية للانسان اليوم أو « الذمة الفلسفية العالمية ». وذلك النظر الشمّال للكون والعالم والانسان، ذلك النظر العام للعالم World Outlook: Vision générale du monde هو نسق الأفكار والمواقف والمفاهيم عن العالم. ولذلك فإن المجمل لتلك الآراء، منسقة أو غير ممذهبة، في شتى المجالات السياسية والجمالية والأخلاقية وما إليها، يقترب جداً من مفهوم الفلسفة. وهكذا فإن النظرة العامة للعالم تَبحث في المجال عينه الذي هو الفلسفة، والأفكارية (الايديولوجيا)، وعلاقة الفكر بالوجود الاجتماعي.

9 ـ لأسباب بيانية قد تستعمل في العربية « عالم الخطاب ». بدل « كون الخطاب » Universe of Discourse Univers du Discours ويعني بذلك مجموع العناصر في حكم أو في برهان. وهنا أيضاً فإن عالم، بمعنى كون، يطلق على مجموع الافتراضات، أو الأفكار، أو الفئات، في مشكلة، أو في حكم، أو قضية.

وكذلك قد يستعمل في العربية، ولأسباب لفظية بيانية، كلمة « عالم » عوضاً عن « كون » للدلالة على كون Univers; Universe في النظرية النسبية. هنا يكون العالم (أي الكون) يدل على مجموع الظواهر المتميزة بإحداثياتها الزمانية والمكانية من حيث أن تلك الاحداثيات مأخوذة على أنها متضامنة أو، بتعبير آخر، أن الكون، هنا، هو النسق المؤلف من الاحداثيات الزمانية والمكانية لمجموع من الظواهر. (« لالاند »، مادة: كون).

العالم هو مجموع الموجودات. لكن ما هي الموجودات؟ هنا نعود إلى عبقرية اللغة العربية، وننطلق من الجذر وجد. الموجود هو المعلوم أو المعروف؛ أما الجانب الثاني لكلمة موجود فهو ما هو قائم فعلاً في الخارج، ما هو في الأعيان. وإذن فالموجودات هي الأشياء الماثلة في الأذهان أي المعلوم بها، والأشياء العينية أي الأجسام والظواهر والعلائق. ذاك هو معنى العالم الذي هو مجموع الموجودات. ويبقى أن نقول بوجوب التنبه إلى التمايز الدقيق بين الوجود والكون والعالم والشيء والعين والواقع، انطلاقاً من التحليل اللغاوي واكتناه البنية اللغوية. يعيدنا ذلك، في النهاية، إلى أن العالم هو العالم الحسي وعالم الانسان، وأن الكون هو أوسع لأنه يشمل المعلوم (العالم)، وأيضاً الكائنات الأخرى اللامعلومة بعد والتي ستوجد أو كانت وستكون.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، كتاب الحدود، نشرة جواشون، القاهرة، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، 1963.
- ابن سينا، السماء والعالم، الكون والفساد، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1969.
- ابن سينا، النجاة،القاهرة، مكتبة البابي الحلبي، ط 2، 1938.
- أرسطو، في السماء والآثار العلوية، الترجمة العربية القديمة، نشرة بدوي، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط 1، 1961.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، نشرة عبد البديع وحسنين، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، 1963 وما بعد، نشرة كلكوتا، مجلد 2، 1862.
- الجرجاني، كتاب التعريفات، القاهرة، المطبعة الخيرية، ط 1، 1306 هـ.، مطبوع معه، ابن عربي، المصطلحات الصوفية.
- روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية، تر. سمير كرم، بيروت، دار الطليعة، ط 2، 1980.
- زيعور، علي، مذاهب علم النفس، بيروت، دار الأندلس، ط 3، 1981.
- الكاشي، اصطلاحات الصوفية، نشرة كلكوتا، الهند، 1845.
- Gusdorf, G., Traité de métaphysique paris, Alcan, 1956.
- Lalande A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 1962.
- The Encyclopedia of Philosophy, Vol, 5, Macmillan, and Free press, N.Y., 1972.

علي زيعور

عَبَث

Vain
Vain
Vanus

لقد اتخذت هذه الكلمة بعداً مهماً مع الوجوديين الفرنسيين والألمان في الفترة التي سبقت الحرب العالمية الأخيرة والتي تلتها مباشرة، وهي تعني خلو الحياة من أي معنى، وعدم خضوع الوجود لقوانين عقلية ولقواعد ثابتة. بين طموحات الإنسان وواقع الحياة ليس هناك أي انسجام. ولقد جعل سارتر، في روايته «الغثيان» المنشورة سنة 1938، اكتشاف تجربة العبث، أي عدم مقدرة العقل على تفسير الوجود، المحور الرئيسي. الوجود ليس بدائرة هندسية أو مربع لنستطيع فهمه وتفسيره بالتحديد الذي نعطيه إياه، الإنسان موجود في عالم معاد لم يختره وهو فيه دون معين أو نصير، ومن هنا كان المخرج في نظر سارتر في كتابه «الوجود والعدم» في تحمل الحرية الكاملة المطلقة الملقاة على عاتق الإنسان دون أن يتذرع بأي عذر، بأن يتخطى ذاته باستمرار. ولقد كانت تجربة العبث التجربة الأولى في كل مؤلفات ألبير كامو المسرحية والروائية والفكرية، وأمام «اللامبرر»، أمام كل المآسي التي يعرفها الإنسان ويتحملها ولا يمكن أن يقبلها العقل أو يعزي ذاته بايجاد معنى خفي لها، نادى كامو بالتمرد كحل لتخطّي تجربة العبث هذه، في حين ان غبرييل مارسيل، الوجودي المسيحي رأى في تجربة العبث رمزاً للسر الأساسي للحياة.

ان ما يقوله غبرييل مارسيل يؤكد الصلة القائمة بين مفهوم العبث وما درج الفلاسفة المؤمنون على تسميته بالسر أو أسرار الكون والحياة والإرادة الخفية للخالق وللحكمة الإلهية التي لا يسبر غورها؛ فالواقع أن كلمة عبث هي الوجه الملحد لكلمة سر. لذا فليس من المستغرب أن تكون جذور تجربة العبث جذوراً دينية. فالواقع ان أول من استعملها في العصر الحديث كان الفيلسوف الدنمركي سورين كيركغارد الذي ثار على الهيغلية التي تدعي القدرة على عقلنة كل التجربة الإنسانية؛ فقد أكد ان المسيحية هي عبث لأنه ليس من انسان يستطيع أن يدعي تبرير مبادئها عقلانياً، ومن هنا يظل الإيمان خارج الأطر الضيقة التي يرسمها العقل. ومن كيركغارد انتقلت الكلمة الى الالماني مارتن هيدغر الذي أطلقها على الايمان المسيحي، ثم اتخذت كل بعدها الوجودي مع الفرنسيين.

ان كانت تجربة العبث لم تأخذ كل أهميتها الا مع الفكر الوجودي، فإنها في الواقع قديمة جداً في التجربة الفلسفية والإنسانية. ففي الفكر القديم تكلم الابيقوريون عن الآلهة التي تدير ظهرها لما يجري للناس، إذ إن أمامها أعمالاً أهم من الاهتمام بالبشر والعناية بمصيرهم. أما الشعراء فقد عبر العديد منهم عن تجربة العبث، تجربة اللامعنى الكامل للحياة؛ فشكسبير مثلاً يقول في مسرحية مكبث: «الحياة قصة يرويها معتوه، مليئة بالضجيج والغضب وتخلو من كل معنى».

تجربة العبث لم تبق على الصعيد الفكري فحسب. فبغضّ النظر عن كون سارتر وكامو من كبار الأدباء فإن هذا التيار الفكري كان في الخمسينات وفي فرنسا، وراء ما سمي بمسرح العبث. مثّل هذا المسرح ثلاثة من الأدباء يكتبون بالفرنسية وإن لم يكن بينهم سوى فرنسي واحد وهم صموئيل بيكيت، ويوجين يونيسكو وجان جينيه.

مصادر ومراجع

– سارتر، جان بول، الوجود والعدم، تر. عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، 1966.
– كامو، ألبير، الانسان المتمرد، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1980، طبعة ثانية.

– Sartre, Jean Paul, La Nausée, Ed., Gallimard, Paris, 1938.
– Camus, Albert, Le Mythe de Sisyphe, Ed., Gallimard, Paris, 1943.

جورج زيناتي

عَدْل

Justice
Justice
Gerechtigkeit

العدل في أصله اللغوي هو: المماثلة والمساواة، وفي هذا يتفق اللغويون جميعاً.

والأصل اللغوي مستمد من حياة البداوة، فقد كان البدو في رحلات متتابعة بحثاً عن الماء والكلأ، وكانوا حين يرحلون يعدون أمتعة البيت، ويحزمونها من أجل حملها على الجمال. وكانوا يقسمونها أقساماً متساوية يسمونها بالأعدال

لتكون متعادلة على جنبي البعير أو الجمل. ومن هنا جاء: عادلت بين الشيئين ـ أي سويت بينهما. ومن هنا أيضاً جاءت تسمية الغِرارتين بالعديلتين من حيث أنهما تتعادلان على جنبي البعير.

وظل هذا المعنى اللغوي الأصيل موجوداً في العدل عند الذين فسروا القرآن الكريم بعد أن جاء الاسلام، وجعل من الأمة العربية أمة تسعى في سبيل العدل ما دام الاسلام قد دعا اليه، وحضَّ عليه، وقال: ﴿اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾.

ولكن امتداد التاريخ العربي منذ جاء الاسلام الى اليوم، وامتداد الارض العربية، واتساعها فيما بين الخليج والمحيط، أضاف أبعاداً جديدة للمماثلة والمساواة، جعل رجال الفكر الديني الاسلامي أنفسهم يجتهدون في وضع تعريف للعدل، ويعجزن في الوقت ذاته عن تقديم هذا التعريف في صيغة نهائية، أو في صيغة جامعة مانعة كما يقول المناطقة.

والقرآن الكريم عندما استخدم كلمة العدل جاء بها كلمة عامة أكثر مما جاء بها كلمة متخصصة إنه لم يخصّص إلا في موقفين تقريباً: الأول منهما عند حديثه عن الأمانات والحكم بالعدل، والثاني عندما عرض للحياة الزوجية التي يتخذ الزوج فيها اكثر من زوجة.

ولنتوقف قليلاً مع القرآن الكريم، ومع أقوال المفسرين، لنتبيّن الى أي حد يمكن أن تتحقق المساواة العادلة بين البشر ـ فضلاً عن المتخاصمين المتنازعين، والزوجتين وأكثر تحت رجل واحد.

أولاً: يقول الله تعالى: ﴿ان الله يأمركم ان تؤدوا الأمانات الى أهلها، واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل﴾.

ثانياً: يقول الله تعالى: ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت ايمانكم...﴾.

ويقول في موضع آخر متعلق بقضية التعدد هذه ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم...﴾.

ثالثاً: الصيغة العامة للعدل من مثل قوله تعالى: ﴿ان الله يأمر بالعدل والاحسان...﴾.

﴿ولا يجرمنكم شنآن قومٍ على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى....﴾.

ويقول المفسرون للقرآن الكريم عن معنى العدل في هذه الآيات جميعها:

ان الله سبحانه وتعالى لم يذكر لنا حدّ العدل ولا تفسيره.

ويقول الاستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في تفسيره الذي جمعه تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا في «المنار» ما يلي:

«إن العدل من المعاني الدقيقة التي يشتبه الحد الأوسط فيها بما يقاربه من طرفي الإفراط والتفريط...

ولا يسهل الوقوف على حده، والاحاطة بجزئياته ـ ولا سيما الجزئيات المتعلقة بوجدانات النفس كالحب والكره، وما يترتب عليهما من الأعمال...

فلما أطلق في اشتراط العدل، اقتضى ذلك الاطلاق، أن يفكر أهل الدين، والورع، والحرص على اقامة حدود الله وأحكامه، في ماهية العدل وجزئياته، ويتبينوها...».

وهكذا نجد المفسرين من قدامى ومحدثين يدركون أن معنى العدل لم يحدد التحديد الدقيق ـ بل هم قد ألقوا بواجب هذا التحديد على عاتق غيرهم.

وقد نرى في أقوالهم التي ذكروها في مواضع شتى من تفسيرهم بعض التعريفات التي جاءت هي الأخرى في صيغة العموم من مثل أقوالهم:

العدل: اعطاء كل ذي حق حقه.

العدل: عبارة عن إيصال الحق الى صاحبه من أقرب الطرق اليه.

وهم يرجعون في بعض الأحيان الى المعنى اللغوي ويقولون: ان العدل في الحكم بين الناس هو تحرّي المساواة والمماثلة بين الخصمين بألاّ يرجح أحدهم على الآخر بشيء قط ـ بل يجعلهما الحكم سواء كالعدلين على ظهر البعير....

انه من هنا نراهم يذهبون الى تحديد الأمور التي يجب ان تقوم عليها المساواة.

يقولون: ينبغي للقاضي ان يسوي بين الخصمين في خمسة أشياء: في الدخول عليه، وفي الجلوس بين يديه، وفي الاقبال عليهما، وفي الاستماع منهما، وفي الحكم عليهما.

وواضح ان المساواة هنا انما هي مساواة في التعامل مع المتنازعين ـ وليست هي العدل. ان العدل انما يكون في تطبيق الحكم الشرعي أو النص القانوني، أو العرف والعادة، عليهما. ولا يكون ذلك إلا بعد سماع الشهود، والأدلة التي يقدمها كل واحد من المتخاصمين..

ثم ان منهم من يشير الى اثر العوامل النفسية في هذا الموقف، ويرى أنها مما لا يمكن تفاديه. وهذا انما يعني ان تحقيق العدل ليس من الامور اليسيرة. ويستوي في ذلك ان يكون الموقف مع الزوجتين او مع الخصمين المتنازعين.

انهم يقولون: والمأخوذ به: التسوية بينهما في الأفعال دون القلب، فإن كان يميل الى أحدهما ويجب ان يغلب بحجته الآخر، فلا شيء عليه ـ لأنه لا يمكن التحرز عنه.

وهذا الموقف الذي يكشف عن هذه الصعوبة في تحقيق العدل ينقلنا الى صعوبة أخرى قامت على أساس من اجتهاد البشرية في وضع معايير يعتمد عليها في تحقيق العدل.

لقد توصلت البشرية الى مجموعتين من المعايير: معاير مادية، وأخرى معنوية، قد يتحقق بهما العدل.

والمجموعة الاولى، تتمثل في المكاييل، والموازين، والاقساط وما الى ذلك.

والمجموعة الثانية، تتمثل في الاحكام الشرعية، وفي القوانين المدنية، وفي الاعراف، وما الى ذلك من قيم روحية وأخلاق ومبادىء انسانية.

لكن هذا كله لم يحقق العدل، ولن يحققه ما لم تكن هناك تربية خاصة بإنتاج الانسان العادل.

إن الناس لا يزالون يعملون على تلبية مصالحهم الذاتية أكثر من عملهم في سبيل تحقيق العدل. ان الهوى والغرض هو الدافع عندهم لكل عمل في كل موقف، ولا يبالون أبداً بمعنى الآية القرآنية الكريمة: ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض، ومن فيهن...﴾.

لا يزال الناس منصرفين عن العدل الذي لا يحقق لهم مصلحة ولا يجلب لهم نفعاً، ولا يزالون يجرون وراء الأرباح والمكاسب، عن طريق الغش التجاري أو الصناعي أو ما الى ذلك. ومن هنا كان في الماضي قيام المحتسب، وكان في الحاضر التسعير الجبري، وكان الموقف من الغش.

والى جانب ذلك ما يعتور الجانب المعنوي من تغيير في القوانين والعادات، ومن توقف عن العمل لبعض الأحكام الشرعية ـ الأمر الذي ينقل الصعوبة الى ميدان آخر. هو: تغيير الاساس ذاته، وتغيير في سبيل شيء ما.

والأمر فيما يخص القوانين والأعراف واضح، فواضعوها هم الناس، ومن يملك حق الوضع يملك حق التغيير.

إن الأمر الذي يحتاج الى شرح هنا هو التوقف عن إعمال حكم شرعي نزل به الوحي وجاء من عند الله.

والمثل الذي سوف أضربه هو التوقُّف الذي لم يكن من عمل الناس وانما كان بفعل الزمن والتطور الحضاري.

لقد كان العدل بالنسبة للجند المقاتلين على أيام النبي عليه السلام وصدر الاسلام، أن يأخذ الجند أربعة أخماس الغنيمة، ويأخذ النبي عليه السلام الخمس الباقي للإنفاق منه على اليتامى والمساكين ومن اليهم ممن نصَّت عليهم آية الغنائم من سورة الأنفال.

وكان الأساس في ذلك هو أن الجُند المقاتلين ينفقون على أنفسهم، ويشترون عدد القتال وأدواته من مالهم الخاص.

ثم مضى الزمن، وتطورت الحضارة، وأصبح هناك جند محترفون، وأصبحت هناك أدوات للقتال يعجز الجند المقاتل عن شرائها من ماله الخاص من مثل قاذفات القنابل والصواريخ عابرة القارات، والدبابات وما الى ذلك.

إن الدولة هي التي تشتري هذه الأشياء اليوم، وقد أصبح من حقها هي أن تأخذ الغنائم وأن توقف العمل بآية الغنائم. وتبع ذلك أيضاً التوقف عن أخذ السبايا وأخذ الأسرى عبيداً، وما الى ذلك.

أي أن الحكم الشرعي الذي كان عدلاً فيما مضى، قد أصبح بفعل الزمن غير عادل، وتوقف العمل به.

على ان مسألة صعوبة تحقيق العدل لا تتوقف عند هذا الحد، وانما تتجاوزه الى اختلاف الناس أنفسهم حول الأساس الذي يجب ان يقوم أو ينبني عليه العدل.

ان النظم الاجتماعية مختلفة اليوم حول الأساس الذي ينبني عليه العدل. فالدول الرأسمالية لها تصور خاص بها عن هذا الأساس، وكذلك الدول الشيوعية والدول الاشتراكية. بل ان كل مجموعة من هذه الدول تختلف فيما بينها. فليس هناك مثلاً تصور واحد عند الدول الاشتراكية.

وفي الفكر الاسلامي قامت صعوبة أخرى تدور حول عدل الله والأساس الذي ينبني عليه.

قامت هذه الصعوبة من اعتقادهم بأن الله خالق أفعال الانسان. وأن الانسان في هذه الحياة الدنيا مُسيَّر، لا مُخيَّر، وإذن فكيف يحاسبه الله، وهل في ذلك عدل؟

لقد ذهب بعض المفكرين الى ان الانسان هو خالق أفعاله، وأنه حر مختار فيما يقوم من فعل، من هنا يكون حسابه حقاً وعدلاً.

أما الفريق الذي يرى غير هذا الرأي فقد انتهى الى ان الله ليس كغيره من البشر، وانه مطلق التصرف ولا يقاس تصرفه بمنطق البشر، وان من حقه هو ـ وليس من حق غيره ـ أن يتصرف فيما يشاء كيف يشاء.

ويجدر بنا بعد ان بلغنا هذه الغاية من الحديث عن العدل، وبعد أن عرفنا ان المجتمعات الحديثة تختلف فيما بينها حول الصيغ والأسس في العدل، وان البشرية اليوم تنادي بتحقيق ألوان من العدل من مثل: العدل الاقتصادي والعدل السياسي والعدل الاجتماعي، والعدل الثقافي وما الى ذلك، ان نبين موقف الاسلام من هذه الألوان من العدل.

يدعو الاسلام الى تحقيق المجتمع العادل ـ وذلك هو

الذي يفهم من قوله تعالى: ﴿وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون...﴾.

وهذه الآية تجعل من قيام المجتمع العادل الذي يقضي فيه على الظلم، ويتحقق فيه العدل، واجباً دينياً يقوم به الحاكم والمحكوم على حد سواء.

وقد كان الرسول عليه السلام يتولى هذه المهمة، وكان يتولاها من بعده الخلفاء ـ ولكن ذلك لا يعني ابداً ان الاسلام قد حقق المجتمع العادل. فقد كانت ولا تزال هناك صعوبات تحول دون ذلك.

والقرآن الكريم يشير في بعض آياته الى أن الناس قد يقفون من الذي يطالبهم بتحقيق العدل موقفاً عدائياً ينتهي في بعض الحالات بالقتل.

يقول المولى سبحانه وتعالى: ﴿إن الذين يكفرون بآيات الله، ويقتلون النبيين بغير حق، ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشّرهم بعذاب أليم...﴾.

القضية ليست يسيرة ـ ولكن نرى حلها في الاسلام على الوجه التالي:

إن القرآن الكريم لم يحدد صيغة بعينها للعدل، وترك تحديد هذه الصيغة لأولي الأمر من أهل الحل والعقد ورجال الشورى، وهؤلاء يستطيعون اختيار الصيغة أو الصيغ التي تلائم المجتمعات العربية والاسلامية في أيامنا هذه.

يفعلون ذلك في كل مجال من مجالات الحياة تقريباً.

وهنا ملحوظة لا بد من ذكرها هي ان القانون الاسلامي قانون يتساوى فيه المسلمون جمعياً من حيث العدل، ولا يفرق بين الناس بسبب الجنس واللغة، وحتى الدين.

﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا.
اعدلوا هو أقرب للتقوى...﴾.

والمساواة لا تكون في الخير فقط فإنما تكون في الشر أيضاً. فيقول الله تعالى: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ ويقول أيضاً: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾.

والناس لا يزالون يقولون: المساواة في الظلم عدل.

محمد أحمد خلف الله

عَدَم

Néant
Non-Being
Nichts-Nichtseiendes

العدم: ضد الوجود: فان كان مطلقاً فهو لا يضاف الى شيء.

أولاً: وقد حدد ابن سينا معنى العدم المطلق بقوله: «البالغ في النقص غايته، فهو المنتهي الى مطلق العدم، فبالحري ان يطلق عليه معنى العدم المطلق».

اما العدم الإضافي او المقيّد، فهو المضاف الى شيء. نحو قولنا: عدم الأمن، وعدم الاستقرار، وعدم التأثر. وقد عالج الشيخ الرئيس مقولة العدم المقيد على نحو نسبي بقوله: «وأما العدم فليس هو بذات موجودة على الاطلاق، ولا معدومة على الاطلاق، بل هو ارتفاع الذات الوجودية بالقوة».

بمعنى آخر، لا يوجد عدم مطلق، كما لا يوجد وجود مطلق، بل عدم مضاف، إذا كان العدم عدماً لشيء.

وثمة احتمالان:

1 ـ إما أن يكون العدم «سابقاً» وهو المتقدم على وجود الممكن.

2 ـ واما أن يكون «لاحقاً» وهو الذي يكون بعد وجوده.

وقد فسّر ابن سينا هذين الاحتمالين بقوله:

«... واعلم ان الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران:

أ ـ عدم سبق.

ب ـ ووجود في الحال» (ابن سينا، «النجاة»، ص 347).

ولكن العدم المحض لا يوصف بصفة القدم او الحدوث، كما لا يوصف بكونه شاهداً وغائباً.

ثانياً: قالت المعتزلة:

إن العدم ذات ما، الا انهم جعلوا هذه الذات متعرية عن صفة الوجود قبل كون العالم.

وقد وضع أبو الحسين الخياط (المتوفى 300 هـ.) مقدمات نظرية المعدوم من واقع الأصل العقائدي الأول (التوحيد) التي يقرر فيها: ان موضوع العلم الإلهي قديم، ولما كان الله يعلم الأشياء قبل وجودها، لزم ان تكون هذه الأشياء، أشياء قبل تعيُّنها.

وقد وجهت الى تفسير الخياط، انتقادات كثيرة من داخل منظمة الاعتزال ذاتها، فقد نفى أبو القاسم الكعبي (المتوفى 319 هـ.) أن يكون المعدوم ذاتاً في عدمه.

وأنكر ابو الهذيل العلاف ممثل معتزلة البصرة في زمانه صفة الذاتية للمعدوم، واعتبر الاقرار بشيئية المعدوم يقضي الى تصور ثانٍ في القديم، لأن تصور حقائق الأشياء وأحكامها انما يثبت في عقولنا قبل وجودها.

واذا كانت نظرية المعدوم كما عرضها الخياط قد أثارت مثل هذه الاعتراضات في صفوف الاعتزال، فإنها رفضت من قبل « الأتباعيين » رفضاً قاطعاً.

فقد حاولت السلفية بعموم تياراتها النقلية العمل على اسقاط نظرية المعدوم، لأن تفسيرها في رأيهم يؤدي الى القول « بقِدَم العالم ». ذلك انهم فهموا تفسير الخياط وقوله بشيئية المعدوم على أساس القول بقِدَمِ الأجسام وبالتالي الإقرار بقِدَمِ العالم.

ثالثاً: فيما تبتدىء نظرية المعدوم تفسيرها بتقرير: « ان الأشياء أشياء قبل كونها » لأن الله حين يمنح الأشياء صفتها الوجودية، فإنه لم يضف اليها جديداً سوى صفة « التحقق أو الوجود ».. لأن معرفته بها، هي معرفة قبلية Apriori.

وارتباطاً برؤية الاعتزال التجريدية للصفات الإلهية، « ليس كمثله شيء »، وانه لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها أجساماً وأعراضها، « فالجسم جسم قبل كونه، ومؤلّف قبل كونه، فلو ان الله هو الذي خلق الأشياء لكانت ماهيتها مماثلة لماهيته، الأمر الذي جعل الخياط يتفادى الصعوبات التي قد تنشأ عن القول بأن الله هو الذي خلق الأشياء، فقدَّم نظرية المعدوم التي انتهت نتائجها الى القول بأن الله لم يخلق الأشياء، بقدر ما أضفى عليها صفاتها العينية الوجودية ».

رابعاً: وللعدم عند كانط Kant عدة معانٍ:

1 ـ يطلق على كل تصور أجوف ليس له موضوع حقيقي كتصور الشيء بذاته.

2 ـ ويقال على غياب احدى الكيفيات المحددة، نحو البرودة والظل الخ...

3 ـ ويلفظ على صورة الحدس التي ليس لها جوهر يسمح بتمثل هذه الصورة كالمكان والزمان.

4 ـ ويستخدم في كل تصور متناقض، كالدائرة المربعة.

خامساً: وبدا لبعض الفلاسفة ومنهم برغسون ان تصور اللاوجود الكلي ينطوي على تناقض؛ اذ ان معنى العدم المطلق معنى متهافت، وهو يهدم نفسه بنفسه، لأنه اذا كان حذف الشيء يوجب استبدال غيره به، وكان لا يمكن تصور « غياب » الشيء الا اذا أمكن تصور « حضور » شيء آخر مكانه. وكان معنى الحذف هو « الابدال »، فإن فكرة حذف كل شيء ليست سوى فكرة متناقضة، كفكرة الدائرة المربعة، ذلك ان تصور عدم الشيء اغنى من تصور وجوده لأنه يتضمن فكرة الوجود، وفكرة انتفاء الوجود ايضاً.

سادساً: واعتبر « هيغل » العدم مساوياً للوجود في المعنى، فيما حمل العدم في الأدبيات الوجودية المعاصرة رؤى فلسفية أخرى:

فقد اعتبر كارل ياسبرز العدم عنوان الوجود. وقول هيدغر: ان العدم يتجلى على هيئة حضور تارة وعلى هيئة غياب تارة أخرى.

فيما يرى جان بول سارتر: ان العدم متأخر عن الوجود وهو يتبعه دائماً.

ويؤكد سارتر في كتابه « الوجود والعدم »: ان لمفهوم العدم صفة مصطنعة، لأنه لا معنى له، الا من جهة ما هو نفي شيء، او فقدان شيء.

ومعنى ذلك: انه لا وجود للعدم بذاته، انما الوجود للكائن الذي يتصور عدم الأشياء. فكأن العدم لا يجيء الى العالم إلا بطريق الانسان.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ط. القاهرة، 1326 هـ.
- ابن سينا، النجاة، ط. القاهرة، 1373 هـ.
- الخياط، ابو الحسين، الانتصار، ط. مصر الأولى، 1925، بتحقيق ينبرج.
- الراوي، عبد الستار عزالدين، العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، جامعة الاسكندرية، رسالة دكتوراه، 1977.
- الراوي، عبد الستار عزالدين، معتزلة بغداد، دراسة فلسفية.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ط. بيروت الأولى، ج. ثانٍ.
- المعتزلي، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ط. مصر الأولى، 1965، تحقيق عبد الكريم عثمان.
- المعتزلي، القاضي عبد الجبار بن أحمد، المختصر في أصول الدين، ط. مصر الأولى، 1971، تحقيق محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، ج. ثانٍ.

- النيسابوري، مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين، مخطوط، نسخة، مكتبة برلين الغربية، المانيا الاتحادية.
- النيسابوري، مسائل الخلاف في الأصول، مخطوط، المكتبة المتوكلة، صنعاء، مصور في الجامعة العربية، رقم 145.
- كرم، يوسف وآخرون: المعجم الفلسفي، ط. مصر الأولى، 1966.

عبد الستار عزالدين الراوي

عَدَمْ تَناقُض

Non - contradiction
Non - contradiction
Nichtwidersprechend

بالنسبة الى النسق الاكسيومي، أي النسق القائم على المسلمات، يطلق عليه صفة عدم التناقض، إذا استحال فيه البرهان على صيغة ما ونقيض هذه الصيغة معاً. وبقول دقيق حيث الرمز «⊣» يشير الى البرهان، أعني الاستنباط من نسق من المسلمات د، و«←» الى سلب القضية:

تعريف 1: النسق د هو خال من التناقض، فقط إن لم توجد صيغة ϕ، بحيث ان د ⊣ ϕ، د ⊣ ← ϕ.

هذا التعريف الذي يعتمد فقط على مفهوم الاستنباط (راجع المنطق الحديث) يختص بالمبنى وحده، ولذلك يسمى بعدم التناقض المبنوي Syntacticol أو أيضاً بالتماسك Consistency.

نظراً للعلاقة المقدرة بين المبنى والمعنى، ثمة تعريف لعدم التناقض يعتمد على مفهوم الصحة. ويخص لذلك باسم «عدم التناقض الدلالي» Non-contradiction sémantique. أو أيضاً باسم «سلامة» النسق Soundness. يكون النسق خالياً من التناقض من وجهة النظر هذه، إذا كانت كل صيغة قابلة للبرهان هي صيغة صحيحة وبالرموز:

إذا ⊣ ϕ فـ ⫤ ϕ.

حيث «⫤» يشير الى صحة الصيغة التي تعقبه.

فيما يخص كُلاً من جزئي المنطق اللذين عرضناهما أعني منطق القضايا ومنطق المحمولات ليس من العسير أن نبرهن على أنهما يتمتعان بعدم التناقض المبنوي والدلالي معاً.

للبرهان على عدم التناقض الدلالي، يكفي أن نتحقق ان المسلمات الموضوعة كلها صحيحة، وان القواعد التي تتم بواسطتها عملية الاستنتاج لا تسمح إلا باستخراج صيغ صحيحة من الصيغ الصحيحة. فهكذا مثلاً، يتم لنا ذلك في منطق القضايا باقامة جداول صدق للمسلمات وتقييم القاعدة الوحيدة التي تنص على استخراج ψ من ϕ وϕ ← ψ.

أما صفة عدم التناقض المبنوي، فتلزم مباشرة عن عدم التناقض الدلالي. لأنه، إذا جاز أن تكون ⊣ ϕ و ⊣ ← ϕ لوجب وفقاً للبرهان السابق أن تكون ⫤ ϕ و ⫤ ← ϕ، أي أن قيم ϕ كلها صادقة وكذلك قيم ← ϕ. لكن هذا محال، لأن رابط السلب يغير القيم. وبالتالي فافتراض ⊣ ϕ و ⊣ ← ϕ هو باطل.

عادل فاخوري

عُدْوان

Aggression
Aggression
Aggression

تصطدم كل محاولة لتحديد «العدوان» أو «العدوانية» بصعوبة أساسية وهي غموض هذا المفهوم. وتشير دنيز فان كانيغيم Denise Van Caneghem الى هذه الصعوبة وتعتبر «العدوانية» مفهوماً فارغاً «لم يكتسب دلالته إلا بطريقة تدريجية». وقد تشير العبارة إلى أنماط مختلفة ومتنوعة من السلوك. فالعدوانية حسب فان كانيغيم قد توجّه نحو الذات أو نحو الآخرين.... كما قد تخضع لعملية تسام... أو توظّف في عمل مفيد اجتماعياً.

ويعود غموض هذا المفهوم، في رأينا، الى تعدّد النظريات النفسانية التي تناولت ظاهرة العدوانية، هذه النظريات التي انطلقت ضمنياً من السؤال الفلسفي التالي: هل الإنسان طيّب بطبيعته؟ أم أنه شرّير بالفطرة؟ واستناداً الى الاجابة التي يعطيها علماء النفس على هذا السؤال يمكن التمييز بين النظريات التي قالت بفطرية العدوان، وتلك التي اعتبرتها ظاهرة مكتسبة.

فالنظريات النفس ـ فيزيولوجية تقول بفطرية العدوان. حتى أن هناك، حسب هذه النظريات قاعدة بيولوجية أو عصبية للعدوانية. ويرى انطونيني Antonini أن «العدوانية تبرز مع ظهور الخلايا الأولى. إذ إن حاجتها ـ أي حاجة الخلايا ـ الى الطعام والتبادل تدفعها الى البلعمة phagocytose والى ابتلاع المواد والعناصر الحيّة وإلى الهدم المتبادل». وقد سعى علماء النفس الفيزيولوجيون الى اكتشاف الأسس والمؤثرات

الفيزيولوجية للعدوانية ولكن أبحاثهم لم تتوصل الى نتائج حاسمة في هذا المجال، ذلك لأن الدراسة الفيزيولوجية للعدوانية لم تتناولها إلا ضمن فئة أوسع وأشمل وهي الانفعالات بشكل عام.

وفي مجال علم نفس الحيوان، يرى كونراد لورنز Konrad Lorenz ـ وهو من أبرز الذين درسوا العدوانية لدى الحيوان ـ ان السلوك العدواني السائد في الطبيعة هو سلوك عدواني ضمنوعي Intra - spécifique أكثر منه سلوكاً عدوانياً بينوعياً Inter - spécifique. ذلك ان التهديد الحقيقي للحيوان مصدره الجماعة التي ينتمي اليها والتي تريد الشيء نفسه غذاءً لها. ولا تشكل المخلوقات ذات الاحتياجات المختلفة أي تهديد فعلي لكيانه. ويظهر السلوك العدواني لدى الحيوان، وحسب لورنز في الأمور التالية:

– الدفاع عن العش والمجال الحيوي، ومنطقة الصيد والطريدة. وتبيَّن في هذا المجال ان السلوك العدواني يزداد حدّة كلما كان الحيوان قريباً من منطقته أو مجاله الحيوي.

ـ الطعام.

ـ الموقع التراتبي.

ـ التزاوج.

أما التحليل النفسي، فينتمي الى تلك الفئة من النظريات التي قالت بفطرية العدوان. ففرويد يميز بين « غرائز الموت » و« غرائز الحياة ». وتضم « غرائز الحياة » الغريزة الجنسية وغريزة المحافظة على الذات. وتؤدي غرائز الحياة الى تكوين وحدات جديدة. أما غرائز الموت فتهدف الى اقامة حالة نموذجية من اللاتوتر وتسعى الى اعادة الكائن الحي الى الحالة اللاعضوية. وغريزة الموت هي، في الأساس، ذات طبيعة هدم ذاتية Autodestructive. الا أنه من الممكن أن توجّه إلى الخارج، فتنتج الميول العدوانية، كما أنها قد تمتزج بالليبيدو وتوجّه نحو الموضوع فتعطي السلوك السادي، أو ترتد نحو الذات، فتؤدي الى السلوك المازوشي.

ولا يوافق فيلهالم رايش Wilhelm Reich ـ وهو من المحلّلين النفسيين المنشقين عن فرويد ومدرسته ـ على فرضية « غريزة الموت »، ويعتبر أن العدوانية الموجهة نحو الآخرين تنتج دائماً عن عدم الإشباع الجنسي التناسلي. فالسلوك العدواني في نظره لا يتصف بالفطرية، بل هو، على حد تعبير رايش « نزوة ثانوية » أي استجابة الكائن الى رفض اشباع حاجة حيوية، وبشكل خاص لعدم إمكانية اشباع الحاجة الجنسية.

كذلك ينفي جون دولارد John Dollard فكرة العدوانية الفطرية ويعتبر أن السلوك العدواني ينتج دائماً عن احباط، أي عن الحالة النفسية التي يولّدها الحرمان.

مصادر ومراجع

- Antonini, Fausto, L'homme furieux, l'agressivité collective, traduction française de Elsa Bonan, Paris, Hachette, 1970.
- Dollard, John, Miller N, Doob L, Mowrer O, Sears R, Frustration and Agression, New Haven, Yale University Press. Eighth Printing, 1950.
- Freud, Sigmund, Au-delà du principe du plaisir, in Essais de psychanalyse, traduction française de S. Jankelevitch, Paris, Petite Bibliothèque, Payot, 1968.
- Lorenz, Konrad, L'agression, une histoire naturelle du mal, traduction française de Vilma Fritsch, Paris, Flammarion, 1977.
- Van Caneghem, Denise, Agressivite et combativité, Paris, P.U.F., collection «Le psychologue», 1978.

رالف رزق الله

عَرَض

Accident
Accident
Akzidens

أولاً: العرض: عرض الشيء: أي ظهر وبدا، بشرط عدم بقائه أو ديمومته. وللعرض عدة معان:

أ ـ ما يعرض للمرء من حيث لا يحتسب أو يتوقع.

ب ـ ما يثبت ولا يدوم.

جـ ـ ما يتصل بغيره ويقوم به.

د ـ ما يكثر ويقلّ من متاع الدنيا.

ثانياً: وفي ضوء هذه المعاني حدد العلماء العرب دلالة العرض فقالوا: « هو الموجود الذي يحتاج في وجوده الى « موضع » يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده الى جسم يحله ويقوم به. بمعنى آخر، العرض ما لا يقوم بذاته. وهو الحالّ في موضوع.

ثالثاً: والأعراض على نوعين:

1 ـ الذي تجتمع أجزاؤه في الوجود كالبياض والسواد.

2 ـ غير قار الذات: وهو الذي لا تجتمع أجزاؤه في الوجود نحو: الحركة والسكون.

رابعاً: وثمة حالتان للأعراض هما:

1 ـ العرض اللازم:

وهو الذي يمتنع انفكاكه عن الماهية.

كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان.

2 ـ العرض المفارق:

ما لا يمتنع انفكاكه عن الشيء، وهو على جزئين:

أ ـ أما سريع الزوال، كحمرة الخجل وصفرة الوجل.

ب ـ وإما بطيء الزوال، كالشيب والشباب.

خامساً: وينقسم العرض بالجملة الى المقولات التسع التي هي:

الكم، والكيف، الاين، الوضع، الملك، الاضافة، متى، الفعل، والانفعال.

وتسمى هذه الأقسام بالأجناس العالية أو المقولات.

سادساً: ويطلق العرض في علم الطب على ما يحسه المريض من الظواهر الدالة على المرض.

سابعاً: وسفسطة العرض هي: استنتاج الكلي من الجزئي، أو الذاتي من العرضي.

ثامناً: وفي معاني الأعراض وحدودها ومواصفاتها، اعتبر ابن سينا كل ذات ليست في موضوع جوهراً، وكل ذات قوامها في موضوع عرضاً.

تاسعاً: فيما اتخذ العرض عند الغزالي اسماً مشتركاً فصله على النحو التالي:

أ ـ يقال عرض لكل موجود في محل.

ب ـ يقال عرض لكل موجود في موضوع.

جـ ـ يقال عرض للمعنى الكلي المفرد المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم.

د ـ يقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه.

هـ ـ يقال عرض لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يفارقه.

و ـ ويقال عرض لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون.

عاشراً: ويبدو مذهب أبيقور في مسألة الأعراض أقرب لمذهب المتكلمين من مذهب ديمقريطس الذي لا يجعل للكيفيات الثانوية في الأجسام حقيقة بحسب العرض، بينما يعتبر أبيقور ان كل ما يحس فهو حقيقة بذاته.

والأعراض عنده تقال على مجموعات أكبر تتألف منها الأجسام، ولا تقال على الجواهر الفردة.

والأعراض عنده قسمان:

القسم الأول: باق، والقسم الثاني غير ثابت، وربما كان هذا ما يقصده ديمقريطس في تمييزه بين الصفات والكيفيات الأولية كالامتداد والكثافة والصلابة التي ترجع الى الأجسام بذاتها، وبين الصفات الثانوية التي ترجع الى الحس.

حادي عشر: أما عند المتكلمين فالأعراض جنس من الموجودات، وهي تنقسم الى أجزاء لا تتجزأ، إلا انها تقوم بالجواهر الفردة وبالأجسام، وليس لها نظير عند أبيقور ولهذا ينبغي القول بأن مذهب أبيقور قد تطور تطوراً جوهرياً قبل أن يصل الى متكلمي الإسلام، ويؤرخ ابن تيمية الى ان المعتزلة أول من عرف عنهم في الإسلام انهم أثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام، وأثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض، وقالوا: الأجسام لا تنفك عن أعراض محدثة وما لا ينفك عن الحوادث أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها.

ثاني عشر: وأثبت المفكر المعتزلي القاضي عبد الجبار 145 هـ. ان الأعراض معان توجب حصول الجواهر على صفات خاصة، فجعل الكون معنى يوجب حصول الجواهر في ذاته.

فيما ميّز بين الأعراض والجواهر تمييزاً واضحاً، فمقابل تحيز الجواهر، فإن الأعراض لا تتحيز، والجواهر تبقى، والأعراض لا تدوم، والجواهر لا تحل في غيرها، وإنما تحلّ بها الأعراض.

أما إثبات هذه الأعراض فيتم (اضطراراً) وهو ما نعلمه من تصرفاتنا، أو من تصرفات غيرنا من خلال مشاهدتنا للأحياء.

أما ما يقع في الجماد من الأعراض وما يتجدد فإنه يعرف بدلالة. وقد كان هدف المتكلمين في بحث قضية الأعراض على هذا النحو، هو مواجهة أصحاب الظهور والكمون الذين قالوا، بقدم الأعراض، فكان على مفكري الإسلام أن يحاولوا اثبات حدوثها من خلال البرهنة على جواز العدم عليها، وقابليتها على التغير التي تشير إلى حدوثها.

ثالث عشر: أما أجناس الأعراض وأنواعها فقد رتبها المعتزلة على النحو التالي:

1 ـ الأعراض من حيث المحل وهي نوعان:

أ ـ ما يحل في محلين ويبدو ذلك في التأليف أي (التقاء جسمين أو جوهرين).

ب ـ ما يحل في محل واحد ويكون على حالتين:

الأولى: ما يختص بالجملة، كالشهوة والظن والاعتقاد.

الثانية: ما يكون في جزء منها، كاللون والسكون والصوت.

2 ـ الأعراض من حيث البقاء وعدمه وهي على حزبين:

أ ـ عدم البقاء: نحو الحركات، لأنها غير مستقرة تبعاً للزمان.

ب ـ الأعراض التي تبقى: وتشمل الألوان والطعوم والحياة، والقدرة والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والأكوان والتأليف.

3 ـ الأعراض من حيث كونها علة:

ميز المتكلمون بين ما يكون علة لغيره من الأعراض، وبين ما لا يكون، فإذا كان العرض علة لغيره، فإنه يوجب له صفة كالألوان مثلاً.

رابع عشر: وخلاصة «العرض» تتبدى في التحديد الدقيق الذي وضعه المفكرون العرب في الدلالة على معناه، في احتياجه وجودياً أو تعينه مادياً، الى موضع يقوم به. فهو ضد الجوهر، الذي يقوم بذاته ولا يفتقر الى غيره ليتعين به. فالجسم جوهر يقوم بذاته، أما اللون فهو عرض، لأنه لا قيام له الا بالجسم.

وكل ما يعرض في الجوهر من لون وطعم وذوق، ولمس وغيره، فهو عرض لاستحالة قيامه بذاته.

من هنا فالعرض ضد الماهية، وهو ما لا يدخل في تقويم طبيعة الشيء أو تقويم ذاته، كالقيام والقعود للإنسان، فهما لا يدخلان في تقويم ماهيته.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، النجاة، ط. مصر.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- بينس، مذهب الذرة عند المسلمين، تر. عبد الهادي أبو ريدة، ط. مصر الأولى، 1946.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ط. مصر، 1946.
- الجرجاني، التعريفات، ط. تونس.
- الجوهري، الصحاح، ط. دار الحضارة العربية، بيروت.
- الجويني، الإرشاد، تحقيق محمد يوسف وعلي عبد المنعم، ط. مصر، 1956.
- الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ط. ليون.
- شرف، جلال، الله والعالم، ط. مصر الأولى.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ط. بيروت الأولى، ج 2.
- الراوي، عبد الستار عز الدين، العقل والحرية، ط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- الغزالي، معيار العلم، ط. مصر، 1326 هـ.
- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط. مصر 1965.
- القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ط. مصر 1965.
- كرم، يوسف وآخرون، المعجم الفلسفي، ط. مصر الأولى، 1966.

عبد الستار عز الدين الراوي

عِرْفان

Reconnaissance
Gnosis
Wiedererkennen-Anerkennen

لغة: مصدر عرف، وفي المصطلح الفلسفي، أطلق على نوع من المعرفة الصوفية، فيقال: عارف بالله، أي متحقق بمعرفته ذوقاً وكشفاً، ويقال أيضاً: أهل العرفان: أي أهل المعرفة بالله من الصوفية.

ويقضي العرفان صفات خلقية معينة تبدو على العارف، وتكون أحوالاً له فيقول ابن عربي: «العارف من أشهده الرب عليه فظهرت الأحوال على نفسه».

وأبرز ما يميز «العرفان» أنه يحدث للصوفي بطريق مباشر، وهو أشبه شيء بالومضة (انظر مادة: تصوف)، فهو من قبيل الادراك المباشر الوجداني، في مقابل الإدراك الحسي المباشر والإدراك العقلي المباشر أو الحدس.

وقد بدأ الكلام عن المعرفة أو العرفان عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين، ومن أبرز هؤلاء ذو النون المصري المتوفى سنة 245 هـ، الذي جعل معرفة الصوفية في مقابل معرفة الحكماء والمتكلمين، فالأولى ذوقية مباشرة، والثانية عقلية استدلالية، ويعتبر الغزالي المتوفى سنة 505 هـ، أول من عمق الكلام في المعرفة الصوفية، وجعل التصوف كله نظرية في العرفان بالله مؤدية الى السعادة.

وما يسميه صوفية الإسلام المعرفة بالله، ويعتبرونه من أخص صفاتهم يرادف في اللغة اليونانية كلمة Gnosis التي معناها العلم بلا واسطة، الناشيء عن الكشف والشهود.

ويطلق بعض صوفية الإسلام على العرفان أيضاً «المعرفة اللدنية» أي التي تكون من لدن الله، أو «العلم اللدني».

أبو الوفا التفتازاني

عَصَبِيَّة

Asabiyyah

تكرست أهمية مفهوم العصبية في الفكر الاجتماعي العلمي بفضل ابن خلدون. ففي «المقدمة» يستعمل ابن خلدون مفهوم العصبية استعمالاً واسعاً، ويلجأ إليه لتفسير مجموعة كبيرة ومنوعة من الظاهرات في حياة المجتمع البدوي وما نشأ عنه أو ما هو امتداد له في حياة المجتمع الحضري. ولكن ابن خلدون ليس واضعاً لهذا المفهوم وليس النطاق الذي استعمله فيه هو النطاق الوحيد الذي يصحّ استعماله فيه. لذلك ينبغي ألا ننحصر في اطار النص الخلدوني حتى نحيط بمقومات ظاهرة العصبية وأنواعها.

العصبية ظاهرة اجتماعية قوامها رباط نفسي يشد أفراد جماعة معينة بعضهم الى بعض فيتساندون ويتآزرون في أحوال السلم ويتناصرون في أحوال الحرب، دفاعاً أو هجوماً ضد عدو حقيقي أو مفترض. والجذر الذي اشتقت منه لفظة العصبية، كما هو ظاهر، هو العصب. ومعنى العصب لا يتضمن معنى التعصب، إلا على سبيل التوسع. وأبرز ما يتضمنه، بالإضافة الى معناه البيولوجي الصرف، معنى الجمع والشد. ومن هذا المعنى، نشأت معاني العصبة والعصبية والتعصب. فالعصبة هي الأقارب من جهة الأب. عصبة الرجل هم بنوه وقرابته لأبيه، أو هم قومه الذي يعصبونه ويتعصب بهم، ويتعصبون له ومعه، أي يحيطون به ويشتد بهم ويناصرونه. كما جاء في «لسان العرب». والعصبية، من هذه الجهة، هي حال تماسك العصبة واستنفارها. والتعصب هو الفعل والنتيجة. وهذا يدل على ان معنى العصبية ومعنى التعصب مرتبطان بمعنى العصبة. فإذا توسع مفهوم العصبة وشمل أقارب من غير جهة الأب، أو أفراداً من غير ذوي القربى، فإن مفهومي العصبية والتعصب يتبدلان بحسب طبيعة العلاقات الجديدة الطارئة على مفهوم العصبة. وفي هذا السياق ليس بمستغرب أن نجد ظاهرة العصبية خارج الحياة العشائرية والقبلية، وان نجدها في عصرنا منتشرة انتشاراً واسعاً، وأحياناً على أشد مما كانت عليه في المجتمعات القبلية.

يتبين من هذا ان العصبية أقوى وأعمق من التضامن، وانها ظاهرة ديناميكية، تبرز وتختفي، تقوى وتضعف، في مجرى نضال الجماعة وبحسب تغير الظروف، وتلعب دوراً أساسياً في الحفاظ على حياة الجماعة وحقوقها. التضامن يُبنى في الأغلب على مصلحة معينة، أو على اتجاه معين، ولا يضع حياة أطرافه على محك الامتحان المصيري. أما العصبية، فإنها تتعدى علاقة المصلحة الظرفية، أو علاقة المصاحبة السطحية، وتطال حياة الفرد في ذاتها وفي مصيرها. فكما ان الفرد، في ظل عصبية معينة، يدعو الى نصرة أهل عصبيته له والتضحية في سبيله، كذلك فهو مدعوٌّ الى البذل والتضحية في سبيل أهل عصبيته، أفراداً أو مجموعاً. وعلاقة التناصر هذه ليست علاقة تبادلية كمية، وليست من طينة أخلاقية. إنها علاقة اجتماعية نفسية، ولها تأثيرات ومفعولات على الصعيد السياسي والصعيد الحقوقي والصعيد الأخلاقي والصعيد الاقتصادي وصعد الحياة الثقافية، ولكنها لا ترتد الى واحد من تلك الصُعُد. العصبية، باعتبار وظيفتها، في شكلها غير المتطرف، أي غير الواقع في الانغلاق والتقوقع أو في الاستعلاء والعنجهية، يمكن أن تكون لها فوائد عدة. وفي نهاية الأمر، انها تكتسب قيمة، ايجابية أو سلبية بحسب الأهداف التي تخدمها وبحسب المنظور الذي يستعمل لتقييمها.

في العصور القديمة من تاريخ الإنسان الاجتماعي، كانت العصبية البارزة هي العصبية القبلية وما يندرج تحتها من أشكال. ولم تمت هذه العصبية تماماً منذ خروج الإنسان من مراحل تطوره البدائية، وإنما استمرّت ظاهرة في بعض الأنظمة، مختفية في بعضها الآخر، أو اندمجت في ثناياها وفي روحها العام. وظهرت الى جانبها أو تجاوزتها أنواع جديدة، أهمها العصبية العرقية، والعصبية الدينية وما يتفرع عنها من عصبيات طائفية أو مذهبية، والعصبية القومية وما يوازيها على صعيد الأقليات، والعصبية الحزبية السياسية على مختلف أشكالها، وخاصة في الأنظمة الدكتاتورية التي يسيطر فيها حزب واحد، وفي الواقع، لا يندر أن تتداخل هذه الأنواع فيما بينها أو أن يلتبس بعضها مع بعض في حياة جماعة واحدة بعينها.

هذه الأنواع من العصبية تشترك مع العصبية القبلية في معنى الالتحام والتناصر، ولكنها تضيف الى هذا المعنى جوانب وأبعاداً جديدة تابعة لنوع العلاقة الأساسية التي تقوم عليها الجماعة اللاقبلية. وقد شهد التاريخ الحديث، ولا نزال نشهد، ضروباً وفنوناً من تجليات هذه الأنواع أين منها

تجليات العصبية القبلية ونتائجها. وعلى العموم، يبدو ان العصبية ظاهرة ملازمة لتاريخ الانسان الاجتماعي، وان العصبية القومية هي الأبرز في هذا العصر، وان تطور المجتمعات البشرية نحو الكونية لا يمنع من استمرار بعض العصبيات أو ظهور عصبيات جديدة.

ناصيف نصار

عِفَّة

Tempérance
Temperance
Temperenz - Mässigkeit

العفة هي واحدة من الفضائل الرئيسية الأربع التي تناقلها الفكر الخلقي منذ سقراط، والتي تنظم نشاطات الإنسان الرئيسية. الفضائل هي: الفطنة، الشجاعة، العفة والعدل. أما مجال العفة الخاص فهو جوهرياً كل لذات اللمس وثانوياً كل اللذات التي تُعِدُّ لها سواء باثارة الشهوة أم باشباعها. وتسعى العفة الى اقامة الاعتدال في كل النزعات الشهوانية، الايجابية منها كالحب والرغبة واللذة، والسلبية كالحقد والكره والكآبة، وبالنتيجة الى اقامة الاعتدال في الأفعال الخارجية الحاصلة عن النزعات الشهوانية. ويتضح ان صعوبة العفة ترتبط مع خصائص اللذات المذكورة، انها ملازمة للطبيعة الإنسانية، وبالتالي فهي أكثر استمراراً وأكثر عنفاً من سواها. ترافق الإنسان منذ الولادة حتى الممات. ولا يعني واجب الاعتدال هذا ان اللذات هي في ذاتها شريرة، فاللذة والفرح هما من الأمور الطبيعية التي يختبرها الانسان بحكم طبيعة تكوينه، كما أن اللذة هي دلالة على التمام في العمل والاشباع للرغبة، وهي تولي، من ثم، النفس الإنسانية راحة واطمئناناً، ومناعة ضد الآلام والأحزان الكثيرة. فلا يستطيع الإنسان أن يعيش العمر في حزن، أو أن ينحرم من اللذة على مدى طويل. أما خلقية اللذة، صلاحها أم شرها، فتتبع الفعل الإنساني الصادرة عنه، إن كان صالحاً أتت صالحة وإن كان شريراً أتت شريرة.

يمتد مجال العفة على طبقات الشهوات السفلية، الحياتية والنفسية، حيث يقتضي اهتمام خاص «بالتأهيلات الجسدية» التي تساعد على الاعتدال وعلى وضع نظام وتحقيق انسجام بين الأجزاء المكونة للشخص الإنساني. ويتحتم على النظام المنشود أن يكون انسانياً، أي مطبوعاً بالعقل، ومتوافقاً مع طبيعة الإنسان وطبيعة الكائنات التي يتجه صوبها بالحب. فالأفعال، التي تثير لذة اللمس، لها غاية محددة من التكوين الإنساني، كالحفاظ على الحياة وانتقال الحياة، بالتناسل، وينتج بالتالي ان تنظيم اللذات عقلياً يقوم بضبطها مع الفعل الذي يثيرها وفي اطار الغاية المنشودة من الكيان. ولا يشذ عن هذه القاعدة ما يرافق اللذة من قوة قد تؤدي الى فقدان العقل، كما هي الحال في النشوة الجنسية. فليس المهم قوة اللذة بل الشكل الذي يطبع القدرة على الحب مثلاً، ان كان شكلاً عطائياً أم نرسيسياً.

ويتضح ان العفة لا تسعى الى ازالة الرغبات واماتة لذات الحواس. لأن الإنسان الذي يمتنع عن كل لذة ليس بالإنسان العاقل، ذاك لأنه يعاند طبيعته ويخطىء التصرف في عيب فقدان الإحساس. ان فرض الاعتدال في الشهوات لا يقوم بمنعها عن كل نشاط بل في أن تشارك في ممارسة نشاطاتها، النظام العقلي. فقيام العفة يقتضي، علاوة على نشاط العقل الحر، إسهام الشهوة المشاركة من داخلها مع الحب العقلي. فالشهوات الإنسانية فريدة بما تتمتع به من القدرة على اقامة اتحاد بين الظاهرات العضوية وظاهرات الوعي النفسي. وبسبب وحدة الشخصية الإنسانية، تحتاج الشهوة الى تعديل من قبل العقل، يكتمل عندما يبدّل الشهوات داخلياً ويؤهلها لخدمة القوى العاقلة المشاركة معها. قد يتصف التعديل المذكور بالقمع، فيؤدي إلى الصعوبات والكآبة. وقد يتصف بالتكامل، فتشارك الشهوات في اعتدال القوى العليا، ويصير هذا الاعتدال بمثابة طبيعة ثانية لها، استعداداً داخلياً، كمالاً. بهذا الشكل تنظم القوى السفلية نحو الخير العقلي طبيعياً، بسهولة ولذة، وعندما تثبت في الإنسان يكتسب فضيلة العفة.

ولا نرى في كل تصرف معتدل بادرتين، واحدة من العقل الآمر وأخرى من الشهوة المطيعة، بل ان العفة تكمل الشهوة ذاتها، بحيث تتوجه تلقائياً نحو الحب المعتدل، ويكون فعل الفضيلة صادراً عن الشهوة ذاتها، لأن الفضيلة لا تزيل الشهوة بل تنظمها. فليست شهوات العفيف ميتة، بل إنها في ملء حيويتها تدفعه الى أن يرغب كما يليق وبما يليق. وهي مع بقائها شهوات، تكتمل بعمق مع الشخصية الإنسانية وتتجند في سبيل أرقى الأهداف: الجمال الخلقي. فتتجاوز الشهوة مستوى «مبدأ اللذة»، لتشارك في مستوى مبدأ الجمال الخلقي. وفي اندماجها الحيوي مع الشخص الإنساني توليه

قدرة جبارة في نطاق حياته الشهوانية، وتساعده على تدبير أموره وعلى السيادة على ذاته المميزة للروح. وهكذا يحقق العفيف اكتمال شخصيته، لا بترها كما قد يتوهم البعض، وتتصف شهواته بالإنسانية. انها لا تنطفىء بل تصير أكثر قوة وامتداداً. فالعفيف هو إنسان متكامل وناضج، بينما العابث هو إنسان مفكّك.

ويجدر التمييز بين العفة، وشهوتين قد ترافقانها، الحياء من الأفكار والأفعال الدنيئة، والشرف النازع الى الجمال الخلقي. فالحياء شهوة، انه خوف من الانحدار ومن الأفعال المشينة. انه يختلف عن العفة لأنه يبقي الإنسان في تأرجح بين الانجذاب نحو الخير الخلقي وبين الميل نحو الشر، بينما تتجه الرغبة عند العفيف تلقائياً نحو الخير. ويمكن القول بأن الحياء هو « شهوة صالحة » ولكنه ليس فضيلة بالمعنى الصحيح، حيث ينقصه المشاركة مع النظام العقلي ومع الحرية النيرة المميزة للفضيلة. إن الحياء هو « استعداد » لفضيلة العفة، وقد يكون جزءاً مكملاً لها، ولكنه ليس في جوهرها. انه شهوة غير مندمجة بعد كلياً مع نظام العقل، لأنه عندما يتم هذا الإندماج يذوب الحياء في العفة. قد يحول الحياء دون القيام بأفعال قبيحة، ولكنه لم يتنقَّ بعد، لأن ما يمنع عن العمل المخجل هو الخوف من الشماتة أو من الصيت العاطل. لذلك يلاحظ إن الإنسان يخجل من القيام بعمل قبيح أمام الغرباء أكثر من خجله أمام الأقرباء، فيحاول الاختفاء عندما يتصرف بشكل عاطل. ويمكن الاستنتاج ان الحياء لا يكفي وحده لاجتناب الأفعال العاطلة، وبالتالي لا يتصف بالفضيلة. وكثيرون من علماء النفس يخطئون عندما يمزجون الحياء والعفة، وينسبون الى العفة ما ينتج عن الحياء من أسواء. فقليلون هم الناس الذين يبلغون الى امتلاك العفة، بينما يقف السواد الأعظم منهم عند الخوف الشهواني، الحياء، وهذا ما يسبّب تشويشات داخلية متنوعة. فالحياء يكبح، يخفي، ولكنه لا يخلق انسجاماً، لا يكمّل، لا يجعل الشهواني قادراً على القيام بأفعال حرة.

والشرف، أو حس الجمال الخلقي، هو شهوة تدفع الإنسان الى « حب « الخير النبيل » والشغف بالأفعال الجميلة. ولكن الشرف ليس فضيلة العفة، بل هو شرط من شروطها. انه استعداد شهواني لاكتساب الفضيلة، ويتحول اليها بمقدار ما يخضع لتأثير القوى العقلية. ويلاحظ ان الحس الخلقي عند أناس كثيرين لا يتجاوز المستوى الشهواني للشرف، فهم يحبون الخير الخلقي لأنهم مؤهلون لفعله نتيجة لطبع صالح أو لمحيط مؤاتٍ. أما البقاء عند الحس بالشرف، فهو بحث عن الصيت الناجم عن الأفعال الصالحة، وبالتالي البقاء عند مستوى اجتماعي بدون الانتقال الى تحوّل داخلي نحو الفضيلة. ويتضح ان الشرف والحياء لا يكفيان عند الإنسان الناضج لاكتمال شخصيته، مع انهما كثيرا الفائدة في مراحل العمر الأولى وبخاصة في الطفولة. فهدف العفة الأخير هو اكمال النشاط الشهواني بربطه مع نشاط الروح. لا تزيل العفة الحياة الشهوانية في الإنسان، ولا تقمعها أو تكبتها أو تقتلها، بل إنها تسيرها وفقاً للطبيعة الإنسانية في مجملها. إن العفة هي ثمرة تربية الشهوات والأفراح، وتؤهل الإنسان لتذوق الأفراح الشهوانية كما يليق بكائن بشري. ويتضح من ثم أن العفة تهدف إلى إسعاد الإنسان، إلى سعادة تجعله قادراً على القيام بأفعال إنسانية تمتد إلى القطاع الشهواني. تنزع العفة إلى أنسنة العالم الشهواني وتحريره من حتميات الفيزيائي والبسيكولوجي، وبالنتيجة تحقق الانسجام الناضج بين الشهوات تحت إرشاد الروح.

بشارة صارجي

عَقْد

Contrat
Contract
Vertrag

١ ـ في المفهوم القانوني للعقد:

العقد في اللغة يعني الاحكام والشد. فيقال عقد الحبل أي شده. وعقد البيع أو اليمين أي أحكمه. ويقال « عقده على الشيء » أي عاهده. كما يقال « عقد له الرئاسة في قومه » أي جعلها له. وتعاقد القوم أي تعاهدوا.

كما جاء في معجم ألفاظ القرآن الكريم بأن « العقد: مصدر عقد، وقد استعمل اسماً فيما يرتبط به الناس على تصرف، ولذلك جمع على عقود. كقوله تعالى: ﴿اوفوا بالعقود﴾ (سورة المائدة).

أما اصطلاحاً فقد أورد القانون المدني العراقي تعريفاً للعقد استمده من الفقه الاسلامي، إذ نصت المادة 73 من هذا القانون على أن العقد هو « ارتباط الايجاب الصادر عن أحد المتعاقدين بقبول الآخر على وجه يثبت أثره في المعقود عليه ».

وهذا هو التعريف نفسه الذي جاء في المادة 262 من مرشد الحيران، وهو ينم عن النزعة الموضوعية التي تسود الفقه الاسلامي.

ويميز بعض الفقهاء بين الاتفاق والعقد. فالاتفاق convention هو توافق ارادتين أو أكثر على انشاء التزام أو نقله أو تعديله أو انهائه.

والعقد Contrat أخص من الاتفاق، فهو توافق إرادتين على انشاء التزام Obligation أو نقله. أما الاتفاق فلا يكون عقداً إلا إذا كان منشئاً لالتزام أو نقله. فعليه، فإن كل عقد يكون اتفاقاً. أما الاتفاق فلا يكون عقداً إلا إذا كن منشئاً لالتزام أو ناقلاً له. فإذا كان يعدّل الالتزام أو ينهيه فهو ليس بعقد.

وقد نقل القانون المدني الفرنسي هذه التفرقة بين العقد والاتفاق عن «روبرت» Robert J. 1699 ـ 1772، الذي نقلها بدوره عن «دوما» Dumas، إذ عرف العقد في المادة 1101 بأنه «اتفاق يلتزم بمقتضاه شخص أو عدة أشخاص نحو شخص أو عدة أشخاص آخرين بإعطاء شيء أو بفعله أو بالامتناع عن فعله» وبمقتضى هذا التعريف يتضح لنا أن العقد اتفاق ينشىء التزاماً فهو نوع Espèce والاتفاق جنس Genre له. ويلاحظ أن التعريف الذي أورده التقنين الفرنسي يجمع بين تعريف العقد وتعريف الالتزام.

أما قانون الموجبات والعقود اللبناني فقد أورد تعريفاً فرّق فيه بين العقد والاتفاق، حيث نص في المادة 165 على أن «الاتفاق هو توافق إرادتين على احداث آثار قانونية، وإذا كان يرمي إلى انشاء علاقات ملزمة سمي عقداً»، فهذا النص يردد تفرقة يقيمها فريق من الفقهاء بين الاتفاق والعقد على اعتبار أن الأول أعم من الثاني، أي أن الاتفاق، كما سبق القول، نوع Espèce والثاني جنس Genre له:

ولكن غالبية الفقهاء لا ترى أهمية لهذا التمييز لذلك فهي لم تأخذ به وكذلك فعلت القوانين المدنية الحديثة. وعليه يعتبر العقد والاتفاق في الوقت الحاضر مترادفين في المعنى.

لذلك، فالتعريف السائد للعقد في الفقه المدني هو أنه: «توافق إرادتين على احداث أثر قانوني ما سواء كان هذا الأثر هو انشاء التزام أو نقله أو انهاؤه».

والمهم في العقد أن يكون هناك اتفاق على احداث أثر قانوني. فإذا لم يكن المراد احداث هذا الأثر فليس هناك عقد بالمعنى المقصود من هذه الكلمة.

ولكن ليس كل اتفاق يراد به احداث أثر قانوني يكون عقداً. بل يجب أن يكون هذا الاتفاق واقعاً في نطاق القانون الخاص Droit privé وفي دائرة المعاملات المالية.

فالمعاهدة Convention اتفاق بين دولة ودولة أو بين عدة دول، والنيابة اتفاق بين النائب وناخبيه، وتوليه الوظيفة العامة اتفاق بين الحكومة والموظف. ولكن هذه الاتفاقات ليست عقوداً إذ هي تقع في نطاق القانون العام Droit public: الدولي International والدستوري Constitutionnel والإداري Administrarif.

والزواج اتفاق بين الزوجين، والتبني في الشرائع التي تجيزه اتفاق بين الوالد المتبنّي والولد المتبنّى.

ولكن يجدر أن لا تدعى هذه الاتفاقات عقوداً وإذا وقعت في نطاق القانون الخاص، لأنها تخرج عن دائرة المعاملات المالية.

فإذا وقع اتفاق في نطاق القانون الخاص Droit privé وفي دائرة المعاملات المالية فهو عقد. تستوي في ذلك العقود التي يقف فيها المتعاقدان على قدم المساواة وتلك التي يذعن فيها أحد المتعاقدين للآخر، والعقود التي توفق ما بين مصالح متعارضة وتلك التي تجمع ما بين مصالح متوافقة، والعقود الذاتية Actes subjectifs وتلك التي تنظم أوضاعها مستقرة Actes-règles, Actes conditions.

ولا بد هنا من الإشارة إلى مذهبين من الالتزام، أحدهما شخصي ينظر إلى الالتزام كرابطة شخصية، والآخر مادي ينظر إليه كقيمة مالية.

هذان المذهبان نراهما أيضاً في العقد. فالمذهب الشخصي يرى العقد وليد الإرادة الباطنة أو الإرادة النفسية، والمذهب المادي يراه وليد الإرادة الظاهرة أو الإرادة المادية.

والقوانين التي تأخذ مذهباً شخصياً في العقد، هي التي تأخذ بنظرية الإرادة الباطنة Volonté interne.

أما القوانين التي تأخذ بالإرادة الظاهرة déclaration de volonté, volonté externe. هي التي تقف عند التعبير عن الإرادة، ولا شأن لها بالإرادة الحقيقية.

أما الشريعة الإسلامية فمع أن القاعدة فيها تقوم على أن العبرة بالمعاني أي بالإرادة الحقيقة للمتعاقدين، إلا أن الفقهاء في كثير من الفروض يقفون عند المعاني الظاهرة من الألفاظ التي استعملها المتعاقدان، فلا يتعدونها إلى المعاني الكامنة في السريرة.

كما أن هناك مبدأ سلطان الإرادة Principe de la

volonté, de l'autonomie. حيث يذهب أنصار هذا المبدأ إلى أن الإرادة لها السلطان الأكبر في تكوين العقد وفي الآثار التي تترتب عليه، بل وفي جميع الروابط القانونية، ولو كانت غير تعاقدية.

إن مبدأ سلطان الإرادة انتصر في دائرة العقود الرضائية، وبعد ذلك أيضاً في بعض عقود أخرى عرفت بالعقود البريطورية Pactes prétoriens، والعقود الشرعية Pactes légitimes. ولكن القانون الروماني لم يقرر في أية مرحلة في مراحله مبدأ سلطان الإرادة في العقود بوجه عام.

أما في العصور الوسطى فلم تنقطع الشكلية ولم تستقل الإرادة بتكوين العقد إلا تدرجاً. حيث أخذت الإرادة، في نهاية القرن الثامن عشر، يقوى أثرها في تكوين العقد شيئاً فشيئاً وساعد على هذا التطور عوامل أربعة:

1 - تأثير المبادىء الدينية وقانون الكنيسة.
2 - احياء القانون الروماني والتأثر به.
3 - العوامل الاقتصادية.
4 - العوامل السياسية.

تقسيم العقود Division des contrats

ويمكن تقسيم العقود إلى أقسام متعددة وفقاً للخصيصة التي نتناول منها العقد.

فالعقد من حيث التكوين إما أن يكون عقداً رضائياً contrat nommé أو عقداً غير مسمى Contrat innommé. عينياً Contrat réel.

وهو من حيث الموضوع إما أن يكون عقداً مسمى contratnommé أو عقداً غير مسمى Contrat innommé. وإما أن يكون عقداً بسيطاً Contrat simple أو عقداً مختلطاً Contrat mixte.

وهو من حيث الأثر إما أن يكون عقداً ملزماً للجانبين Contrat synallamatique bilatéral أو عقداً ملزماً لجانب واحد Contrat unilatéral وإما أن يكون عقد مفاوضة Contrat à titre onéreux أو عقد تبرع Contrat à titre gratuit.

وهو من حيث الطبيعة إما أن يكون عقداً محدداً Contrat commutatif أو عقداً احتمالياً Contrat aléatoire وإما أن يكون عقداً فورياً Contrat instantané أو عقداً زمنياً Contrat successif.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن العرب قد عرفوا معظم أنواع العقود المستعملة. ومنها الاجارة، والمزارعة، والمساقاة، والقرض، والاعارة، والكفالة، والمضاربة، والشركة، والوكالة، والمراهنة. وهي كلها شبيهة بالقواعد المعروفة اليوم.

2 - في المفهوم الفلسفي للعقد:

أما العقد الاجتماعي Contrat social، فهو تلك النظرية التي حددت معالمها في كتب بعض لاهوتيي القرون الوسطى. إلا أنها نظمت بصورة خاصة من قبل المفكرين الذين ظهرت كتاباتهم في القرن السابع عشر والثامن عشر. ومن أشهر هذه النظريات العقدية هي ما نسبت إلى الفلاسفة السياسيين الثلاثة وهم هوبز Hobbes ولوك Locke، وجان جاك روسو J.J. Rousseau.

نظرية توماس هوبز 1588 - 1679 Thomas Hobbes

رأى هوبز بأن أصل وجود الجماعة المنظمة إنما يرجع إلى العقد. فالعقد هو الذي نقل الفرد من حالته الفطرية الطبيعية إلى مجتمع منظم تسود فيه طبقة محكومة وأخرى حاكمة:

ولكن يجب أن نتساءل كيف تصور هوبز حالة الإنسان الفطرية الأولى أي حالته قبل انتقاله إلى المجتمع المنظم وقبل وجود العقد؟ وما هو مضمون العقد الذي نقل الانسان من مجتمع فطري إلى مجتمع آخر منظم؟ وما هي أطراف هذا العقد؟ وأخيراً ما هي نتائج هذا العقد؟

حالة الإنسان الفطرية

تصور هوبز أن الحالة الفطرية الأولى سادها الكثير من البؤس والكفاح. فحالة الأفراد الفطرية تتصف بالفوضى لأن الإنسان أناني محب لذاته لا يرعى إلا صالحه الخاص. ولذلك عمل القوي على اغتصاب الضعيف والسيطرة عليه.

وإذا اختلف الأفراد وتنابذوا فيما بينهم، ساد الشر والكيد والأنانية وحب السيطرة والذات. لذلك أراد الأفراد التخلص من ذلك بالانتقال إلى حياة أفضل، حياة منظمة مستقرة. فكان السبيل إلى ذلك هو العقد.

وهكذا عقد الأفراد عقداً انتقلوا بواسطته من حالتهم الفوقية الأولى إلى حالة المجتمع المنظم: فالعقد هو أساس هذا الانتقال وبالتالي هو الذي أوجد الجماعة المنظمة التي نعم فيها الأفراد بحياة مستقرة.

أطراف العقد

تصور هوبز Hobbes أن العقد قد تم بين الأفراد الذين اتفقوا فيا بينهم على الدخول في المجتمع المنظم دون اشراك الحاكم الذي ظل بعيداً عن هذا العقد فكأن التعاقد قد تم بين الأفراد وحدهم.

مضمون العقد ونتائجه

قام الأفراد باختيار الرئيس الأعلى للجماعة المنظمة أي اختيار الحاكم دون اشراكه معهم في العقد نفسه. وعند اختيار هذا الحاكم يتنازل الأفراد عن جميع حقوقهم الطبيعية التي كانت لهم في حالة الفطرة حتى يتمكنوا من العيش في المجتمع المنظم الذي أرادوا اقامته.

وما دام أطراف العقد هم الأفراد وحدهم باستثناء الحاكم الذي لا يعد طرفاً فيه، وما دام الأفراد قد عملوا على اختيار شخص الحاكم وتنازلوا له عن جميع حقوقهم الطبيعية الأولى، فإنه من الطبيعي أن الحاكم لا يلتزم تجاه الأفراد بالتزام معين. « فليس هناك أي سلطان إلى جانب سلطان الحاكم المطلق أو أسمى منه ».

فالتعاقد لا يتم إذن بين المحكومين والحاكم، إنما يتم بين المحكومين بعضهم ببعض، والحاكم هو مجرد طرف مستلم Partie prenante.

ويترتب على ذلك أنه لا يجوز العصيان، ولا مقاومة الحكام، حتى أشدهم طغياناً. ولم يعد من حق الرعية أن تجادل في صحة القوانين التي يصدرها الحاكم لأن القانون الأول للفعل هو - في نظر هوبز طبعاً - أن يعتقد في عدالة كل ما يريده السلطان، لأن الخضوع للسلطان هو الشرط في السلام، وكل القوانين الطبيعية للعقل تصدر عن إرادة السلام.

ولقد رأى هوبز Hobbes أنه مهما تعسفت السلطة الحاكمة واستبدت فإن حالة الفرد في الجماعة المنظمة ستكون أفضل من حالته الفطرية الفوضوية الأولى، مما يبرر خضوع الأفراد وقبولهم لهذا الحكم المطلق.

واضح أن هذا الغرض لا يقوم على أي دليل. إذ لا يمكن اثباته أو تبريره اعتماداً على الفكرة العامة عن العقد الاجتماعي. وعندما تم الربط بين هذه الفكرة وبين المذهب الرواقي StoIcism الخاص بالحقوق الطبيعية، تمخض ذلك عن نتائج متعارضة للغاية. لأن هناك ثمة حقاً واحداً على الأقل لا يمكن التخلي عنه ولا تركه. هذا الحق هو حق التمتع بالشخصية.

إذ لو حصل مثل هذا التخلي، فإن معناه هو تنازل الفرد عن « خلقه » و« سلوكه »، الذي تعتمد عليه طبيعته وماهيته، لأن سيفقد آدميته.

ولهذا السبب فإن مذهب هوبز Hobbes هو تبرير للاستبداد المطلق والدكتاتورية التامة.

نظرية جون لوك John Locke 1632 - 1714 والمجتمع السياسي عند لوك يقوم على نظرية العقد الاجتماعي Contrat social.

إن المجتمع لم يقم على القوة والإكراه وإنما قام في أول الأمر على التعاقد والاختياز والرقي المتبادل بين الأفراد وهو التعاقد الذي ينبع من احساسهم المشترك بالحاجة إلى الحماية المتبادلة لكل ما يمتلكون سواء كانت حياتهم أو حريتهم أو ممتلكاتهم المادية.

فالعقد هنا هو الذي نقل الأفراد من حالتهم الطبيعة الأولى الى مجتمع منظم تسود فيه سلطة حاكمة وأخرى محكومة.

ولكن كيف تصور لوك الحالة الفطرية الأولى للأفراد، تلك الحالة التي سبقت وجود العقد؟ وما هي أطراف العقد ومضمونه ونتائجه؟

حالة الإنسان الفطرية

اختلف لوك عن توماس هوبز. ذلك أن الحالة الفطرية في نظره لم تكن حالة فوضى وبؤس وشرور، بل كانت حالة تسود فيها الحرية والمساواة والعدل بين الأفراد في ظل القانون الطبيعي.

ولكن إذا كانت حالة الفطرة الأولى قد ساد فيها الخير للأفراد، فما السبب الذي دعا هؤلاء الى هجر حالتهم الفطرية والانتقال إلى حياة جديدة الا وهي حياة الجماعة المنظمة؟.

أراد الأفراد تنظيم حالتهم الفطرية - ولا يمكن أن يتحقق هذا التنظيم إلا بالانتقال إلى المجتمع المنظم حيث تقوم سلطة عليا يكون لها حق تنظيم شؤون هذا المجتمع واقامة العدل بين الأفراد وذلك بتقرير جزاء رادع لكل من يحاول الاعتداء على حقوق الأفراد وحرياتهم والانتقال من الحياة الفطرية إلى الحياة المنظمة الجديدة إنما يتم بواسطة العقد.

أطراف العقد

إذا كانت الهيئة العليا الحاكمة هي التي تقوم بتنظيم شؤون المجتمع وإقامة العدل فيه، الأمر الذي يؤدي إلى الحفاظ على حقوق الأفراد وحرياتهم، فإن أمر اختيار الهيئة العليا الحاكمة

إنما يرجع إلى الأفراد بحيث تصبح هذه الهيئة طرفاً في العقد الذي ينقل الأفراد إلى المجتمع المنظم الجديد. ذلك لأن «الأفراد في المجتمع السياسي فإن الواحد منهم مع الآخر حين يتحدون فبهيئة واحدة وحين يكون لهم قانون وقضاء مشترك يرجعون إليه في مسائلهم، ويكون له سلطة في حل ما بينهم من تنازع ويعاقب المعتدين، ولكن من لا يجدون استئنافاً مشتركاً على الأرض، فهم لا يزالون في حالة الطبيعة وذلك لأن كلا منهم هو القاضي لنفسه والمنقذ».

فكان الأفراد قبل انتقالهم إلى حياتهم الجديدة قد قاموا باختيار الهيئة العليا الحاكمة وأبرموا معها عقداً يكون هو السبيل إلى هذه الحياة الجديدة.

فالعقد إنما يتم بين طرفين: الهيئة الحاكمة من ناحية، والأفراد من ناحية أخرى. وهو ما يتضح معه مدى اختلاف أفكار لوك في هذا الخصوص عن سابقه هوبز الذي قرر أن الهيئة الحاكمة تظل بعيدة عن العقد ولا تعتبر بالتالي طرفاً فيه.

مضمون العقد ونتائجه

إذا كان للأفراد الكثير من الحقوق التي كانت يتمتعون بها في حالتهم الفطرية، فإنهم عند دخولهم المنظم لن يتنازلوا عن كافة هذه الحقوق ـ وإنما عن جزء من حقوقهم بالقدر اللازم الذي يسمح بإقامة السلطة العامة في المجتمع الجديد. ويحتفظون لأنفسهم بالجزء الآخر من حقوقهم الذي لا يمكن لأي سلطة من السلطات المساس به وذلك كحق الملكية الخاص مثلاً. فكان الجزء المتنازل عنه ضرورة لازمة لإقامة السلطات العامة، وهو في قدره يوازي ويساوي فقط إقامة هذه السلطة في المجتمع الجديد.

وهنا يبين مدى الخلاف بين لوك وهوبز الذي قرر تنازل الأفراد عن كافة حقوقهم التي كانت لهم في حياتهم الفطرية دون قيد أو شرط.

ولما كان أطراف العقد في نظر لوك هم الأفراد والهيئة الحاكمة. فإن من مقتضى ذلك تقرير التزامات متبادلة على كل من هذين الطرفين أي على الحاكم من جهة والأفراد من جهة أخرى.

لذلك اعتبر لوك Locke من أنصار الحكم المقيد غير المطلق، هذا الحكم الذي يجب أن يراعي فيه الحاكم الصالح العام ويتقيد بالعمل له وحده دون أن ينظر إلى صالحه الخاص. كما أعطى لوك الحق في الثورة على الحكومة التي لا تحقق مصلحة الشعب إلا أن لوك قد نبه إلى أنه «ينبغي ألا تمارس المقاومة إلا ضد قوة غير عادلة وغير شرعية».

ولا شك أن هذه الفكرة قد تأكدت على مرّ العصور فقد اجمع فلسفة السياسة على حق الشعب في مقاومة الحاكم الذي لا يعمل لتحقيق المصلحة العامة.

نظرية جان جاك روسو J.J. Rousseau 1712 ـ 1778

يرى روسو أن الاجتماع بين الأفراد لا يمكن أن يستند في أساسه إلى القوة. فالاجتماع ظاهرة إرادية اتفاقية بين الأفراد. لأن الجماعة العامة لا تقوم إلا على أساس اتفاق الأفراد فيما بينهم ورغبتهم في العيش معاً. وعلى ذلك فلا يمكن تصور وجود مجتمع منظم إلا على أساس إرادة أفراده واتفاقهم على الاجتماع معاً، ويكون العقد الذي يتم باتفاق إرادة الأفراد على العيش معاً هو أساس وجود الدولة بالتالي.

ولقد كان لأفكار روسو التي تضمنها مؤلفه الشهير «العقد الاجتماعي» Contrat Social 1762 أكبر الأثر على رجال الثورة الفرنسية الذين اعتنقوا الكثير من آراء روسو خاصة ما تعلق منها بمبدأ سيادة الأمة.

ولقد قال روسو في بداية كتاب «العقد الاجتماعي»: «ولد الانسان حراً، ولكنه مقيد بالسلاسل في كل مكان» و«كثيراً ما يعتقد المرء أنه سيد الآخرين، وإن كان يفوقهم في عبوديتهم. فكيف حدث هذا التحول؟ لست أدري. ما الذي جعله مشروعاً. أعتقد أنني قادر على توضيح هذه المسألة».

واضطر روسو، للإجابة عن هذا السؤال، إلى إنشاء نظرية جمّة التعقيد، فكان عليه أن يلجأ إلى طريق طويل انتقل فيه من اتجاهاته السالبة الأولى تجاه المجتمع إلى مبدأ انشائي موجب جديد، أي كان عليه أن يتردد من طرق إلى أخرى في كتابه الأول «المساجلات» Discours إلى كتابه عن «العقد الاجتماعي».

حالة الإنسان الفطرية عند روسو

إذا كان الانسان يتمتع في حالته الفطرية الأولى بالحرية والاستقلال، فإن تعدد المصالح الفردية وتضاربها قد يؤديان إلى تعرض حقوق الفرد وحريته للخطر. كما وأن حياة الجماعة المنظمة ترقى بالإنسان وبمشاعره وتفكيره، فهي تعمل على تنظيم حياة الفرد وعلى احلال العدالة والفضيلة مكان الغرائز والشهوات.

لذلك عمل الأفراد على ترك حياة العزلة التي كان يحياها الأفراد البدائيون غير الخاضعين لأية سلطة والدخول في مجتمع منظم، حفاظاً على حقوقهم وصيانة لحرياتهم التي يتمتعون بها في

المجتمع الفطري البدائي وكي ينعم الفرد بحياة منظمة يسود فيها العدل والفضيلة.

وكان السبيل إلى ذلك هو العقد الذي انتقل الأفراد بواسطته من حالتهم الفطرية البدائية إلى حالة الجماعة المنظمة.

أطراف العقد

تصور روسو أن طرفي العقد هما الأفراد. على أساس أن الطرف الأول يحتل مجموع الأفراد أي هذا الشخص الجماعي المستقل الذي يتكون من مجموع الأفراد ويصور هذا المجموع. أما الطرف الثاني فإنه يشمل كل فرد من أفراد الجماعة. بمعنى أن طرفي العقد هما الشخص الجماعي الكلي من ناحية، ثم كل شخص من الأشخاص الطبيعيين من ناحية أخرى هذا العقد الاجتماعي، بعد تمام عقده، يصبح أساس الدولة، وسلطة الدولة أي سيادتها.

مضمون العقد ونتائجه

إذا كان للأفراد في ظل المجتمع البدائي الكثير من الحقوق والحريات الطبيعية، فإنهم عند دخولهم المجتمع المنظم يعملون على التنازل كلية عن جميع هذه الحقوق والحريات الطبيعية إلا أن هذا التنازل يقابله استعادة الأفراد لحقوق وحريات جديدة تتمشى والمجتمع المنظم، تقررها السلطة العامة للأفراد وتعمل على حمايتها.

فإذا نحن استبعدنا في «العقد الاجتماعي» Contrat Social ما ليس من جوهره، وجدنا أنه يرجع إلى العبارة التالية: «كل واحد منّا يضع شخصه وكل قوانينه تحت التوجيه الأعلى للإرادة العامة، نحن نتقبل كل عضو بوصفه جزءاً لا يتجزأ من الكل». وبهذا تتزود الشخصية الخاصة بكل واحد من المتعاقدين.

وينتج عن هذا التجمع هيئة معنوية جماعية، مؤلفة من أعضاء بمقدار ما للجماعات من أصوات، وبهذا الفعل تحصل الجماعة على وحدتها، على ذاتها Son moi المشتركة: على حياتها، وعلى ارادتها. وهذه الشخصية العامة، التي تتكوّن هكذا باتحاد سائر الآخرين كانت تسمى في الماضي: «مدينة» Cité، وتسمى الآن «جمهورية» أو هيئة سياسية ويسميها أعضاؤها باسم: «الدولة» Etat حين تكون سلبية منفعلة Passif، وباسم: «الحاكم» ذي السيادة Souverain حين تكون ايجابية فعّالة، وباسم: «القوة» Puissance إذا ما قورنت بمثيلاتها. واتجاه الشركاء يسمون باسم جنس جمعي هو: «الشعب» Peuple، وكل واحد منهم يسمى: «مواطناً» Citoyen من حيث هو مشارك في السلطة ذات السيادة، ومحكوماً أو من الرعية Sujet من حيث هو خاضع لقوانين الدولة.

والدولة هي الجمعية السياسية المكونة بحرية من قبل المشتركين في العقد الاجتماعي.

إن سيادة الدولة هي إرادة المتعاقدين العامة، إنها مجموع إراداتهم الفردية، والحريات أو الحقوق الفردية هي هذا القسم من الحرية الأولية الذي لم يلفه العقد، أو الذي اعاده المجتمع إلى الفرد بعد أن سبق الغاؤه.

مصادر ومراجع

- البستاني، بطرس، قطر المحيط، ج 2، باب العين.
- السنهوري، عبد الرزاق، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، معهد الدراسات العربية العالية بجامعة الدول العربية، 1958، جزء 1.
- السنهوري، عبد الرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني، دار النهضة العربية، القاهرة، 1968، ط 1.
- الصده، عبد المنعم فرج، نظرية العقد في الدول العربية، دار النهضة العربية، بيروت، 1974.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 1952، ط 2، ج 1.
- محمصاني، صبحي، الأوضاع التشريعية في الدول العربية، دار العلم للملايين، بيروت، 1965، ط 3.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، دار الشروق، بيروت، 1981.
- المنجد في اللغة والاعلام، دار الشروق، بيروت، 1975، ط 25.
- هوريو، أندريه، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1977، ج 1، ط 2.

- Burdeau, G., Traité de sciences politiques, Lib. générale de droit de de Jurisprudence, Pairs, 1967, T. II.
- Cassirer, Ernst, Philosophie der Aufklärung, Tübingen, Mohr, 1932, Chap VI.
- Célice, Raymond, L'erreur dans les contrats, étude de la Jurisprudence française, Librairie générale de droit et de Jurisprudence, Paris, 1962.
- Chevalier, Jean-Jacques, Les grandes œuvres politiques, A. Colin, Paris, 1949.
- Encyclopédie Juridique, Dalloz, Répertoir de droit civil, T. I, Contrats et conventions.
- Hauriou, André, Droit constitutionnel et institutions politiques, Paris, Montchrestien, 1968, 3e éd.
- Hobbes, Thomas, Leviathan, E.p. Dutton and co. Inc., New York, 1952.
- Locke, John, Two Treatises of Government, New York, Hafner Publishing, Co., 1947.
- Rieg, Alfred, Le rôle de la volonté dans l'acte Juridique en droit civil français et Allemand, Paris, 1961.
- Rousseau, Jean-Jacques, The Social Contract, Dunke University, New York, Rinehart and Winston, Copy Right, 1950, Chap. VI.

عبد الغني غنوم

عَقْل

Raison
Reason
Vernunft

1 ـ ما هو العقل؟

العقل مفردة متواطئة الدلالات متعددة الأبعاد. لذا يبدو أمراً متعذراً التوصل الى تعريف يقيني تام يستغرق بدقة كاملة طاقة التجريد هذه. ولنلاحظ بداية استحالة اثارة التساؤل عن ـ العقل خارج العقل. والعكس، ان جميع السؤالات تثار خارج العقل وداخله بواسطة العقل. فالعقل يملك قابلية ان يتخذ ذاته موضوعاً كما يملك قدرة التخارج نحو العالم واتخاذ معطياته موضوعات. فهو طاقة المعرفة ومرتكزها أو حاملها في مستوى الذات الإنسانية. لذلك يتزامن تطور مضامين العقل ومحتوياته المتعالية مع صيرورة المعرفة وارتكاساتها مع محتويات ظاهرات العالم: الطبيعية، والاجتماعية، الإنسانية، والتكنولوجية، والكوكبية.

فالمعرفة لا تنبع من ذاتية العقل وطاقته التجريدية فقط بل تنشأ داخل فسحة الارتكاس الفاصلة ـ الواصلة بينه وبين الوجود بوصف الموجودات موضوعات. ان تاريخ تطور المعرفة مشروط بتاريخ تطور العقل المرتبط شرطياً أيضاً بتاريخ التطور ـ التقني ـ الايديولوجي ـ الاجتماعي للمجتمعات. على هذا النحو لا يتبدى جواب الاستفهام ما العقل تحديداً منعزلاً. لأن تعريف المفردات الإشكالية الكبرى يعيّن فرضية رؤيا معرفية كما يؤسس موقفاً نظرياً ـ عملياً ـ كونياً ـ كينونياً. ولكن مهما اختلفت تعريفات العقل وتضاربت أو تداخلت فإنها تلتقي جميعاً أمام نقطة إحداثية مشتركة هي اعتبار العقل حامل معرفة وطاقة تجريد ومركز التفكير والأحكام وملكة متعالية شكلت التفوق النوعي للإنسان بوصفه كائناً فكرياً Homo Sapiens. كما تجمع مختلف التعريفات أيضاً على أن الوقوف ضد العقل حالة ممكنة لكنها تحدث ضمن دائرة العقل مهما تكن اعلانات اللامعرفة واللاعلم واللاعقل والشك. فالعقل يتخذ ذاته مقياساً لنفيه أو هو ميدان التعبير عن نفيه مهما كان تعبير النفي رمزياً.

ان اللاعقلانية تعبّر عن نفسها دائماً بوسائل عقلانية. وقد انتبهت الفلسفة الوجودية لذلك بوضوح. بذلك يبدو الهرب من العقل الى الجنون انما هو عودة اليه بمخيلة أخرى. كما يتجلى القول في ـ العقل جواباً على سؤالية ماالعقل قولاً متعدد التقولات حتى وان كان بدء القول العقل في ـ اللغة.

2 ـ العقل في ـ اللغة:

ليست علاقة العقل باللغة علاقة معجمية ـ لسانية فحسب. لأننا لا نعرّف العقل عن طريق اللغة تعريفاً يستنفد دلالاته على الرغم من استعمالنا مفردات اللغة في عملية التعريف. ونعني بـ اللغة هنا المكتوبة ـ المقروءة ـ المحكية معاً. عقل اللغة لا يستنفد المعقولية كما ان لغة العقل لا تستنفد اللغوية. وإلا كيف يمكن تفسير الفائض الدلالي المحيّر للجمل والكلمات الذي يعتبر نبعاً مستمراً ومصدراً دائماً لتعددية التأويلات وتناقضها؟

فاللغة أسيرة العقل لكن العقل ليس أسير اللغة.

ان مراقبة إحالات البعد المعجمي المصدري لمفردة « عقل » يؤكد الفائض الدلالي المشار اليه.

العقل في اللغة العربية هو الربط والحجر والنهي منعاً للشرود والتسيّب. يتجلى بهذه الدلالة العقل العملي الذي « يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع». فالعقل ضد الطبع أي التصرف غير العشوائي المترابط. فالعقل طاقة ربطية علائقية تقيّد شرطياً دائرة السلوك وتحدد مجال الموضوعات عن طريق علاقاتها. ويتم فعل الربط العلائقي بتوسط الادراك. والادراك يبدأ ادراكاً حسياً ينتزع مدركاته وينقلها الى مستوى التجريد فيحولها الى تصورات متعالية. بذلك يحيل تعريف العقل العربي بوصفه طاقة ربطية متعالية الى مفردات معرفية تتواطأ معه دلالياً، مثل: ذات مفكرة، أنا، ذهن، فكر، فهم، تصور، وعي، ادراك، نطق، روح، نفس. هذا مع حفظ تدرّجات مستويات التجريد التي نشأت عبر تطور عصور المعرفة بين هذه المفردات.

أما في اللغات الأوروبية، فتعتبر مفردة لوغوس Logos اليونانية ومفردة Ratio اللاتينية مفردتان تدلاّن على العقل والعلم والقانون والنظام. وكما أحالت مفردة عقل العربية الى دلالات متواطئة معها كذلك أحالت مفردة راتيو Ratio اللاتينية إلى تواطؤات معها من العد والحساب إلى الفهم Intelligentio والنفس Psyché أو Soul المرتبطة بالروح Understandign Intellectual Power. تشير تواطؤات المفردات السابقة الى تميز العقلي عن الواقعي بحيث

أمكن التحدث عن بنية متعالية ـ تجريدية أو حياة عقلية Vie intellectuelle خاصة بما هو عقلي Rational. وهي حياة تتميز عن الحياة النفسية لما هو شعوري Vie affective أي الحياة الانفعالية والحياة الفاعلة Vie active. وقد طابق علم المعرفة والمنهج بين العقلي والمنطقي Logique والنظري Théorique. بالنتيجة يمكن القول بأن منظومة قيم حياة العقل أو القيم العقلية Valeurs intellectuelles تختلف عن منظومة قيم الحياة الأخلاقية أو الفنية والجمالية. على هذا النحو تبدو حياة العقل متعددة المستويات لا واحدية البعد مما ينقل تعريف العقل من مفردات اللغة الى مناطق المعقولية.

3 ـ مناطق المعقولية:

الإنسان كائن حسِّي ـ متعالٍ معاً. والمعرفة نتاج تجريدي لدماغه بوصفه عقلاً. فالعقل ينتج المعرفة. كما ان المعرفة تعيد انتاج العقل. ولكل معرفة موضوعها. وكل موضوع معرفي داخل الوجود. لذلك يتحدد عقل المعرفة ـ العقل ـ في علاقة العقل بـ الوجود. تنشأ المعرفة بينهما داخل المسافة الفاصلة الواصلة التي يحددها حرف الجر « بـ ». العقل يجرّ الوجود كما يجرّ الوجود العقل أيضاً.

ان اهتمام البحث في المعرفة يقود العقل إلى منطقة ما هو تجريدي متعالٍ.

كما أن اهتمام البحث في الوجود بوصفه طبيعة ـ مادة ـ فيزياء يقود الى العلوم الوضعية بفروعها وشعبها.

بين المعرفة ـ الوجود دخلت التكنولوجيا بعداً ثالثاً للطرفين معاً فاتحة ثورة معرفية ـ تكنولوجية جديدة. أما اتجاه البحث نحو المعنى كإشكالية معرفية ـ انطولوجية فإنه يؤدي الى الميتافيزيقا بوصفها منطقة الكينونة معرفة ووجوداً ومعنى.

وبما أننا في منطقة المعقولية نلاحظ ان العقل يتجلى ضمن أربع مناطق تشكل مستوياته:

1 ـ العقل العادي

2 ـ العقل العلمي

3 ـ العقل الفني

4 ـ العقل الفلسفي

3 ـ 1 ـ العقل العادي:

هو العقل العام المشترك Comon Sens أول مستويات المعرفة اليومية العادية. يستعمل الشعب مصطلح العقل بالدلالة التالية:

أ ـ الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً يملك قابلية التعقل والتمييز بين سلبيات الأشياء وايجابيتها.
يولد الإنسان وهو يحمل قوة الإدراك بالفطرة والوراثة أو الغريزة (العقل الفطري، العقل الغريزي).
أما سؤال هل قوة الإدراك قبْلية أم بعدية فسيكون مثار جدل فلسفي طويل ما زال مفتوحاً رغم مداخلات العلوم الإنسانية المعاصرة.

ب ـ عندما يقال « انسان عاقل » فذلك يعني نمطاً محدداً من الهيبة والوقار وطريقة السلوك والتعامل. ويرادف العقل هنا الاتزان الشخصي في القول والفعل. وتعتبر صفة « الحكيم » أعلى رتبة ممكنة للإنسان العاقل.

جـ ـ لا تخرج المعرفة المكتسبة للعقل العادي من أفق التعامل المباشر والتأثير القريب المحسوس لها. لذلك ترتكز على ما هو تقليدي موروث لا يقبل التجديد بالطفرة الإنقلابية في مفاهيمه.

فالعقل العادي البسيط عقل محافظ لا يقبل الثورة بسهولة. ويمكن القول بأن منظور العقل العادي وقابليته على تغيير مفاهيمه بدأت تتسارع بعد الحرب العالمية الثانية نظراً للأمر الواقع التكنولوجي الذي كسر جميع جدران المعرفة التقليدية. الا أن العقل العادي المشترك ليس وعياً ساكناً جامداً بصورة نهائية. وإنما يتحرك بدوافع سؤالية تثيرها واقعات الحياة اليومية وأحداثها.

3 ـ 2 ـ العقل العلمي ـ التقني:

يختلف العقل العلمي عن العقل العادي بالدرجة لا بالنوع. مهما تكن النسب المعلوماتية المعقدة التي يتضمنها. واذا كان العقل العادي مرتبطاً بالعادة اليومية، فإن العقل العلمي مشروط بنظرية العلم. لهذا تتحدد خصائص العقل العلمي بصفتين متميزتين خلقتا صفة ثالثة:

(أ) الخاصية الأولى: ارتباطه بالرياضيات، والمنهج الاستدلالي.

(ب) الخاصية الثانية: ارتباطه بالتجربة والمنهج الاستقرائي.

(جـ) الخاصية الثالثة: إرتباطه بالتقنية التي تولّدت من تزاوج الاستدلال والاستقراء.

وتشير مؤرخات المعرفة العلمية الى ان القفزة النوعية للعقل العلمي حدثت عندما تداخلت الخاصية الأولى مع الثانية. أو بصيغة ثانية عندما بدأ الفكر يقرأ الظاهرات التجريبية قراءة رياضية ويعيد صياغة فرضيات معادلاته على ضوء معطيات

التجربة، سواء أكانت ظاهرة طبيعية أم انسانية فردية - جمعية.

وتعتبر القراءة الرياضية للظاهرات مثال معرفة العقل العلمي. بل ان علم الرياضيات هو أنموذج مطلق لكل معرفة ممكنة. ان دخول الرياضيات الحديثة - المعاصرة الى حساب المجموعات وعلائق الاحتمالات لا يلغي اليقين العلمي في القصد الرياضي بقدر ما يبرهن على حضوره. لقد جرى تغيير الموقع وتوسيع أفق شموليته في عصر الوعي الكوكبي. ولكن ما زالت الغائية الرياضية كما كانت منذ بدء نظرية العلم. الكون - الكينونة علاقة رياضية. ان تفجير يقين العقل العلمي الكلاسيكي بقانون الاحتمالات والنسبية لم يُضعف قدرته على السيطرة الكمية - الكيفية على الظاهرات بل رفع طاقتها التحكمية الى أفق اللانهائية الاحتمالية.

على هذا النحو كان العقل العلمي وما زال وسيبقى يحمل خصائص عدة يتميز بها نحو: التنظيم السببي، التمحيص التجريبي، بالتالي ربط المصداقية بالتحقق، والتحقق بالبرهان والبرهان بالمعطى، والمعطى بالكمّي المعادل له حاضراً أو مستقبلاً والذي يمكن اعادة تشكيله وصياغته برموز رياضية. فالمعرفة العلمية أو الروح العلمية Esprit scientifique تفترض مطابقة تامة بين العقل والعلم كلّياً كان أو جزئياً. وتمثل منجزات التكنولوجيا والتصنيع الشامل للموجودات برهاناً حسياً مؤثراً على القدرة التكوينية التي اكتسبها العقل العلمي في أثناء سيرورة تطور نفوذه في ظاهرات العالم واستعادة تكوينها تكويناً جديداً.

إن وعي الضرورة السببية قاد الفكر الإنساني الى ضرورة الوعي بالحرية.

فهل يمكن أن تكون أو تصبح الضرورة فسحة الحرية؟

بصيغة ثانية، كيف تتخارج حرية العقل العلمي من الإحداثية الآلية لتمثله الرياضي للظاهرات بما فيها الظاهرة الإنسانية؟

ان سيرورة العقل العلمي لا تتحرك بدوافع سؤالية كما هو شأن الوعي اليومي العادي، وانما تتطور بدوافع استفهامية تسعى نحو «فهم» الظاهرات بوضوح ودقة رياضية. فالقول العلمي قول رياضي يطابق بين الواقعة والرمز. ويفترض ان الرمز يستنفد دلالات الظاهرة ويكشف عن نظامها، هويتها، قانونها. لذلك يعتبر سؤال الحرية السابق سؤالاً خارجياً ينقل العلم الى فلسفة العلم أو فلسفة العقل العلمي الى ميدان احتجاج الفلسفة أو العقل الفلسفي وأفق صرخة الفني على المطابقة المفترضة أو المفروضة - علمياً - بين العقل - العلم والعلم - الانسان - التكنولوجيا.

3 - 3 - العقل الفني:

العقل الفني حدسي. يبدع موضوعه ويفعله كما تمليه مخيلته الخلاّقة. ان حريته تخترق أسوار معطيات الاحساس وتلقي نوراً ينفذ الى جوانية كثافة الواقع. واذا كان العقل العلمي يعيد صياغة موضوعه معادلة رياضية فإن العقل الفني يستعيد تشكيل موضوعه وتكوينه خلقاً آخر يقوله ويتجاوزه معاً. العقل الفني فعل مبدع ملتهب. مع ذلك يلتقي العلمي مع الفني في غائية قصدية يفصحان عنها هي تحويل كثافة الموضوع الى وضع الشفافية. كلاهما يكشف «معنى» الوجود ويعيد صياغته مرة ثانية. لكن العقل الفني يختلف عن العقل العلمي بقدرة متميزة هي امكانية الانتقال الى مستوى اللامعقولية بوسائل المعقولية ذاتها. فالعقل الفني عقل قصدي - كما العلمي - حتى في لا معقوليته وفائض الايحاء اللامتناهي لتكويناته. فهو عقل انساني غايته الإنسان الأعلى أو الأدنى، العظيم أو العادي سيان. لذلك أمكن القول بإنشاء فلسفة للفن وعلم للجمال. ولو كان ميدان الفن منطقة لا معقولة تماماً لاستحال وجودها أصلاً. لأن اللامعقول المحض فوق الإنسان كما المعقول المحض ما بعد الإنسان أيضاً. وما فوق الإنسان لا انساني لا يملك أهلية الحضور والتمثل بعد التفكّر. فالعقل الفني مرتبط شرطياً بالتجربة الفنية سواء أكانت تجربة الابداع التي يمثلها الفنان أم تجربة البحث التي يمثلها الدارس أم تجربة الذوق التي يمثلها الإنسان الذي يقتني الأثر الفني. لذا العقل الفني حسي انفعالي متوتر.

يتجلى العقل الفني في ميدانين كبيرين هما العقل الفني التعبيري والعقل الفني التشكيلي. وبما ان العقل التشكيلي لا يرتكز على اللغة كحامل لتجربته الإبداعية لذلك حقق أهمية عالمية أكثر شمرلاً سواء في الموسيقى أو في الرسم أو النحت أو التصوير. بينما تبقى فنون التعبير باللغة أسيرة أفقها القومي - الوطني الى أن تخضع لعملية ترجمة.

على هذا النحو يمكن القول بأن ارتكاز التجربة الابداعية في الفن - أياً كان نوعها - على الحدس الخلاق يؤكد المعقولية الكامنة فيه ولا يلغيها حتى برفضها. لكن تأكيد معقولية حدسية للتجربة الفنية المبدعة لا يقود الى مطابقتها مع معقولية التجربة العلمية أو إمكان تحول الفن الى علم. لأن الموهبة الفنية لا يمكن توزيعها بين الناس ولكن يمكن تعميم

نتاجها بينهم. وتعتبر الموسيقى أعظم تجليات العقل الفني دقة وتوتراً وحضوراً تجاوزياً يشرق بين خلايا كيانية الإنسان. الموسيقى ذروة معقولية الابداع في أعلى ذراها شموخاً ومأساوية معاً. فهي موطن العبقرية وخط أفقها المتوتر بين التناهي ـ اللاتناهي، نسبية المطلق ـ مطلقية النسبي، الإنسان ـ اللاانسان، الإنسان الواقعي ـ الإنسان المجاوز، لكأن العقل الفني قوس قزح يرسم اعتراضاً مرهفاً حاداً ضد آلية العقل العلمي. فهو مطلب حرية الابداع وحدس ابداع الحرية داخل منعكسات ضرورة الواقع. أو هو شفوفية واقعية الفعل الخلاّق كمقابل مضاد لكثافة فعل الواقعية. العقل الفني هو واقعية مبدعة. يقترب من معقولية الفلسفة ويخترقها. ويبتعد عن معقولية العلم لأنه عكسها.

3 ـ 4 ـ العقل الفلسفي:

لا يختلف أحد حول عقل الفلسفة ولكن يختلف كل الناس تقريباً حول فلسفة العقل. فعقل الفلسفة ليس أسير فلسفة العقل أي نظرية المعرفة أو علم المعقولات انما هو تجلّ يتجاوز المعرفة الى الكينونة وظاهراتها من ظاهرة الإنسان الى ظاهرة الكينونة ذاتها. فهو قادر على اثارة السؤال عن معنى الوجود ـ كينونة بقوة لا تقل عن قوة استفهامه عن معنى المعرفة. بل لربما كانت لماذائية المعنى لا تقبل بحكم شموليتها أسر المعرفة فقط وإلا كانت كما العملاق في القمقم أو البحر في وعاء لعب الأطفال.

على ذلك، يمكن تصنيف مستويات معاني العقل الفلسفي الى ابعاد تعريفية: ذاتية العقل، مراتب العقل، حدود العقل.

3 ـ 4 ـ 1 ـ ذاتية العقل:

العقل في الفلسفة مبدأ أول معرفياً وكينونياً. فهو الحامل البدئي والقاعدة الأولى والضمان المطلق لذاته قبْلياً وبعدياً. لا حقيقة تتجاوز طاقته الادراكية لأنه أساس كل حقيقة ممكنة.

واذا استعدنا تاريخية الفلسفة نجد العقل الكينوني الخلاّق في الفلسفة الهندية الذي يخلق من ذاته «القوة المدبّرة» للكون أو نظامها، قانونها، منطقها، لا يفنى لأنه يتمتع بصفة الأبدية الموضوعية.

أما في الفلسفة اليونانية فالعقل «لوغوس» أو «نوس» وفي كلتا الحالتين هو قانون، نظام، قوة التدبير أنطولوجياً وأبيستيمولوجياً.

أما في الفلسفة العربية فيعرِّفه الكندي «جوهر، بسيط، مدرك للأشياء بحقائقها». لا حقيقة ذاتية أو موضوعية تتخطاه. فهو حقيقة الإنسان كما يقول الفارابي، أو جوهره، ويتابعه ابن سينا. العقل بوصفه جوهراً هو «الأنا المفكرة» في مستوى الذاتية وهو نظام الوجود وقابلية ادراك حقيقته في مستوى الموضوعية. وعندما تتخارج الأنا المفكرة كنطق تصبح النفس الناطقة أو قوة النطق المرتبطة مع قدرة العقل على التجريد والتصور وتركيب القضايا المتعالية. ولأنه قوة تجريدية فهو يبدع المعاني الكلية ويدركها مثل المقولات والعليّة أو المبادىء القبْلية التي تتصف بالضرورة المتعالية التي تنتزعها من المادة الحسية بتوسط الحواس، بين المادة والمعنى تتدرج مستويات المعقولية ومراتب العقل.

3 ـ 4 ـ 2 ـ مراتب العقل:

كان أرسطو قد تحدث عن مرتبتين للعقل:

1 ـ العقل الفاعل Intellect Agent أو القدرة التجريدية التي تحرر المعنى الكلي من توابعه الحسية الجزئية.

2 ـ العقل المنفعل Intellect Passif القوة التي تستقبل قدرة العقل الفاعل وتنطبع فيها صوره.

توسعت الفلسفة العربية بدقة في نظرية النفس والعقل. لذا تركزت لديها خطوط مرتبية العقل التي تعكس طموح عقلنة الوجود من المادي الى المقدس، من الحسّي الى المتعالي، من الواقعي الى الماورائي:

أ ـ العقل الهيولاني Intelligence matérielle أو العقل المادي بلغتنا المعاصرة، أو العقل بالفطرة والقوة Intelligence en puissance أي القابلية المحضة للإدراك لدى الإنسان والقانونية ـ النظامية المضمرة في الموجودات.

ب ـ العقل المكتسب Intelligence Habitude المعرفة الأولية المستمدة من أفعال التعليم والتلقين المتنوع.

جـ ـ العقل بالفعل Intelligence en Acte اكتساب المعرفة والقدرة على استعمالها دون تعلّمها مرة ثانية.

د ـ العقل المستفاد Intelligence Aquise امتلاك ناصية العلوم تمثّلها بحضور دائم.

هـ ـ العقل الفعّال أو المفارق Intelligence Active المعقولية الخالدة أو الموضوعية اللامادية للعقل الذي يفيض ويحدد صور أو ماهية ـ نظام ـ قانون ـ الكون والفساد.

ولو كانت المعاني الكلية للعقل متغيرة فاسدة لما أمكن التحدث عن وحدة النوع الإنساني بالتالي لا مجانية أو عبثية الكون.

و ـ العقل الظاهر (من افتراض الكندي)، هو مرحلة فعلية العقل الفعال أي تخارجه أو صدوره من ذاته الى العقل المستفاد. ولربما العكس أيضاً من العقل المستفاد الى العقل الفعال. فهو توسط ظهوري يرتبط مع مفهوم نظرية المعرفة التي تتخذ الرياضيات مقياساً لها. والرياضيات تفترض فكرة الظاهرة ـ كما سوف توضح الفلسفة الظاهراتية المعاصرة مع إدموند هوسرل.

ز ـ العقل القدسي Intellect Saint، مرحلة المعرفة المطلقة التي يلتحم فيها العقل المستفاد مع العقل الفعال، ولنقل بصيغة ثانية تألّه الإنسان.

على هذا النحو فتح عصر الفلسفة العربية ـ العصر الوسيط ـ باب العقلانية كقوّة مطلقة. بذلك أصبح طريق عصر العقل في الفلسفة الحديثة ممكناً.

3 ـ 4 ـ 3 ـ حدود العقل:

انقسمت نظريات الفلسفة حول إشكالية محدودية العقل الى مناطق معرفية تتباين الى درجة التناقض وتتداخل الى درجة التطابق على الرغم من تنوع فرضيات انطلاقها. مع ذلك، يمكن أن تصنف الى ثلاثة مواقف لا تخلو من الاحراج الذي يربك عملية تصنيف نظريات الفلسفة ويلازمها مهما ادّعت الدّقة:

ـ 1 ـ موقف نظريات محدودية العقل.
ـ 2 ـ موقف نظريات لامحدودية العقل.
ـ 3 ـ موقف نظريات محدودية ـ لامحدودية العقل.

ـ 1 ـ نظريات محدودية العقل:

توافق نظريات محدودية العقل على أنه حامل للمعرفة. ويلتقي في هذا الموقف المذهب التجريبي والمادي والنقدي والذرائعي والوجودي. لكنها تختلف في مصدر المعرفة وحدودها. فالتجريبية والمادية تأسران حدود العقل داخل أسوار المعطى. لأن العقل صفحة بيضاء يتلقى حروف هجائه من الواقعة التجريبية والحادثة الشعورية المرهونة بالخبرة المعاشة. العقل سجين المتناهي موطن الإدراك الحسّي.

أما ما بعد الطبيعة بوصفها مجال لامحدودية العقل فهي أوهام العقل لا ما بعد العقل أو ماوراء العقل.

ينطلق الموقف النقدي ـ المتعالي، والتجريبي، والاجتماعي، والتاريخي ـ من فرضية تحديد مجال العقل بالتالي منطقة المعرفة الممكنة. فالعقل صفة الإنسان «من هو ذو فكر» كما يقول العالِم التاريخي الاجتماعي العربي ابن خلدون، لكن هذا العقل الطبيعي مقيّد بثلاثة تجليات:

1 ـ العقل التجريبي
2 ـ العقل التمييزي
3 ـ العقل النظري

وترسم هاته التجليات مجال المعرفة العلمية العقلية أو «العلوم الحكمية والفلسفية». الى جانب ذلك هناك منطقة المعرفة غير الممكنة عقلياً لكنها موجودة ـ حاضرة «نقلياً» أو لنقل تسليمياً أو ايمانياً. ويتابع ديكارت الموقف بتقييد «الكوجيتو» بالضمان الإلهي، وكانط بالفصم الواضح بين النومين والفينومين أو الظاهرة والوجود في ذاته بالتالي بين المعرفة الصحيحة الممكنة والمعرفة الوهمية غير الممكنة عندما يتخطى العقل حدوده.

وتتخذ البراغماتية (ت. بيرس) ـ الذرائعية ـ موقفاً مشابهاً. فالعقل معرفة والمعرفة فعل ـ ممارسة. بالتالي كل معرفة ـ عقلية، أو تعبير لغوي يخرج عن حدود المعطى ـ الواقع ـ الفعلي هما معرفة ـ وتعبير بلا معنى. لكن ذرائعية وليم جيمس ومدرسته تعترف بمبررات ما بعد ـ العقل ـ الدين نظراً لتأثيرها الملموس على السلوك اليومي للناس. فهي ما بعد ـ العقل لكنها داخل ـ الواقع. بذلك تجنّب جيمس ـ وديوي أيضاً ـ الإلحاد المضمر والمقنّع في ذرائعية بيرس وميتافيزيقاه. ولنلاحظ بأن بيرس رفض مصطلح براغماتية بعد استعمال جيمس له واستبدله بمصطلح براغماتيكية للدلالة على تميّز نظريته.

على هذا النحو تنتهي نظريات محدودية العقل الى رفض اعتبار العقل ـ الإنسان مبدأ كلياً مطلقاً للمعرفة. لذلك تفترض محدودية دائمة محايثة للعلم ومستقبله.

ـ 2 ـ نظريات لامحدودية العقل:

انتهت نظريات محدودية العقل الى التمييز بين منطقتين للمعرفة: الممكنة والممتنعة. وحصرت العقل داخل اسار المعرفة الممكنة. بالتالي فهي لا تقبل اعتبار العقل مبدأ أولانياً مطلقاً للمعرفة الكلية الشاملة.

لذلك اتجهت نظريات فلسفات لا محدودية العقل اتجاهاً معاكساً. فالمثالية والحدسية والماهوية والقصدية أو الظاهراتية والتنويرية تلتقي جميعها على اتخاذ العقل مبدأ أولانياً يملك قدرة كلية على استنفاد مناطق المعرفة والنفاذ الى أعماق الكينونة أو الوجود في ذاته. فالمثالية الذاتية والموضوعية

والمطلقة تعتبر العقل مبدأ أولانياً لا يرتكز الى قاعدة سابقة عليه. ويخرج عن هذا التعميم كل النظريات المثالية التي ترتكز على ضرورة الضمان الإلهي (ديكارت، باركلي). إلا ان نظريات المثالية تختلف في نسبة الحقيقة والوجود الحقيقي بالتالي المعرفة الحقيقية أو منطقة العقل بوصفه كذلك. بعضها يضع الحقيقة خارج الذات وخارج الوجود الحسي المتغير الزائف ـ المثل الافلاطونية، وبعضها يجعل الذات ـ الأنا مصدراً للحقيقة ومبدعتها ذاتياً ـ موضوعياً مثل الأنا المطلقة عند فيخته. وبعضها يضعها في مبدأ كلي مثل «العقل الكافي» عند لايبنتز أو «الجوهر» عند سبينوزا. أما النظريات الحدسية التي تفترض طاقة معرفية مباشرة في العقل دون توسطات فهي لا تحتمل افتراض ما فوق ـ العقل أو محدودية للعقل باستثناء «الحدس التجريبي» النقدي عند كانط. وتدفع فلسفات الماهية لامحدودية العقل الى أقصى ذروة ممكنة في مطابقتها بين العقل ـ الوجود حيث الكينونة ماهية أي معقولية تامة. وتستدعي الماهوية فكرة القصدية التي تحذف مجانية الشعور الواعي وعشوائيته مستدعية بدورها فكرة ظهورية الظاهرة حيث الوجود ظاهرة متجلية بتمامها لا تتضمن جوهراً ـ حاملاً خفياً مضمراً عصياً على الادراك. بذلك يمكن انشاء معرفة كلية موحدة للطبيعة وما بعد الطبيعة.

أما التنويرية فتعلن لا محدودية سلطة العقل ومنطقة معرفته، وتتخذ العقل عنواناً علنياً صريحاً لها لذلك سميت مرحلتها بـ «عصر العقل». وربما كانت صيغة فيلسوف العلم العربي جابر بن حيان العظيم اكثر الصيغ افصاحاً عن لا محدودية العقل التنويرية بقوله:

«العلم نور، وكل علم عقل، اذن كل عقل نور. وكل واحدة منها تصلح لأن تكون مقدمة ووسطاً ونتيجة».

ومن الممكن ضمن حدود معينة ان نعتبر الظاهراتية ـ الهوسرلية ـ تطبيقاً معرفياً متفوقاً في رسم تبولوجيا الامكانية اللامتناهية للعقل وقدرته على احتياز المعرفة الكلية الشاملة على أسس علمية ـ فلسفية. وهي لا تفترض تغييراً نوعياً في المعطى الظاهراتي من جانب واحد وانما تغييراً محايثاً له في قصدية الكوجيتو. لأن العالم ليس مجانياً لامعقولاً معتماً لا يقبل النفاذ لكنها تشترط تطبيقات منهجية مثل مبدأ التعليق Epoché للتوصل الى المدى الكلي للعقل أو الأنا المفكرة. على هذا النحو تنتهي نظريات لا محدودية العقل الى اتخاذ العقل ـ الانسان مبدأ أولانياً معرفياً وانطولوجيا ـ احياناً ـ، لذلك تفترض امكانية لامتناهية للعلم ومستقبله الانساني.

ـ 3 ـ نظريات محدودية ـ لامحدودية العقل:

يعتمد هذا النوع من النظريات على الازدواجية المحايثة للكائن الانساني. فالانسان كائن يتميز بفصام لامحدودية الإمكان النظري ومحدودية التحقق العملي. إن الشعور بالإمكان اللامتناهي ـ مصدر الحرية ـ والوعي بتناهي الفعل يخلق احساساً حاداً بالاغتراب الكينوني او الأسر والارتهان ـ مصدر الشقاء ـ.

العقل مبدأ اولاني كلّي القدرة النظرية، لكنه جزئي المباشرة العملية. ضمن هذه المعادلة الحرجة تتوتر نظريات الجدلية والتطورية والواقعية الجديدة.

فالجدلية تتخذ من سيرورة فصامات التناقض اللامحدودة وثنائياتها مدخلاً لاقرار تجلي العقل ـ النظام ـ القانون ـ وتركيباته المتجهة من المعقد الى الاكثر تعقيداً ومعقولية ـ وجودية تصل الى مطابقة محتملة بين العقل ـ الوجود «أن نفكر الوجود» كما يقول هيغل. فيلغى عندئذٍ شعور الاغتراب الناجم عن الفصام لكن ذلك يفترض مطلقية العقل ـ الانسان أو مطلقية انسان العقل، أو الانسان الكامل بمصطلحات الفلسفة العربية.

أما المادية الجدلية فتركز لا على عقل الفلسفة وامكاناته اللامحدودة ـ المحدودة معاً وانما على عقل الواقع ـ السياسة ـ الاجتماع ـ الانتاج المادي ولاعقلانيته وواجب عقلنة علاقاته أي أن نعقلن الوجود الاجتماعي أولاً بوصفه حاملاً لمحدودية العقل ولامحدوديته معاً.

تربط التطورية بين محدودية العقل ولامحدوديته من خلال فرضيتها المرتكزة على الاتجاه من الأدنى الى الأعلى في سيرورة مستمرة. لكأن عملية التطور بمثابة تفتح لا محدودية العقل الذي يخترق حدود المرحلة السابقة نحو مرحلة لاحقة اكثر عقلنة ـ غنى ـ تعقيداً ـ امكانية. ويعتبر الانسان بوصفه كائناً عاقلاً مفكراً ـ خلاقاً ذروة التطور العضوي للطبيعة. في الظاهرة الانسانية تقاطع المتناهي ـ اللامتناهي، العضوي ـ اللاعضوي معاً. ما بعد الانسان ـ العقل لا تطور، الى ما قبل ـ الانسان ـ اللاعقل ـ لا رجوع.

تحاول الواقعية الجديدة أن تبدع نقطة توازن بين نظريات الفلسفة محاولة تجاوز فشل البراغماتية التي أعلنت انها مصالحة بين العقل المرن والعقل الخشن اي المثالية والمادية والتجريبية.

تطابق الواقعية الجديدة بين الماهية المثالية والعقل. لكن

العقل والماهية واقعية ـ لاواقعية معاً. واقعية لأنها محايثة ضمنية لواقعية العالم المتحقق ـ المادي ولاواقعية لأنها ماهية متعالية للواقع. لذلك العقل تيار التجربة الشعوري لامتناه يقوم بتنظيم موضوعات العالم كشخصيات ـ عقلانية ينتقيها قصدياً أو إرادياً. وبما انه تيار شعوري متزمّن في التاريخ لذلك يرتبط بحياة العقل وتجسداتها المنظمّة: المجتمع، الدين، الفن، العلم كما يفترض سانتيانا فيلسوف الواقعية الجديدة في الفلسفة الأميركية المعاصرة.

ويحدد سانتيانا أطواراً ثلاثة لحياة العقل:

1 ـ ماقبل العقلي، الدوافع الطبيعية، الغريزة العادة.

2 ـ العقلي، الحياة المنظمة ومؤسساتها.

3 ـ ما بعد ـ العقلي، النشاط الحر للشعور والخيال، حيث البراءة والتشبه بالاطفال والطيور.

فالعقل هو الوهم البريء او «أتو ـ لوغوس».

بذلك تنتهي نظريات محدودية لامحدودية العقل الى اتخاذ العقل مبدأ اولانياً معرفياً ـ ماهوياً لكنها تفترض مستوى ما بعده محايثاً له داخله. لهذا تمتد منطقتها المعرفية اتساعاً شمولياً من مستوى ما قبل العقل الى ما بعده. الواقع الانساني مصلوب على إحداثية لاتناهي الإمكان وتناهي التحقق.

مباعدة أم اقتراب:

ـ هل كانت الفقرات السابقة مباعدة أم مقاربة من خطاب العقل عن العقل في أعمق سؤالاته حيرة عقلية ما العقل؟

ـ هل الاشارة الى اقوال قيلت عن ـ العقل هي تنبيه في ـ العقل ام هي إنتباه للعقل؟

ـ عندما يتخذ العقل ذاته المفكرة موضوعاً يقف أمام بوابة جحيم العلم المتعالي. العقل ليس صحراء من صقيع التجريد ولا انسانيته انما هو ثلج مشتعل بحرارة الحضور الانساني.

ـ مع ذلك يبقى السؤال مطروحاً، «أيها العقل من رآك»؟ بالتالي العقل ليس أعدل الأشياء توزعاً بين الناس.

مشتقات:

اشتقت من مفردة عقل مفردات عدة مثل: عاقل، معقول، عقلية، عقلاني، عقلنة، عقلانية، تعقلن، متعقلن.

تصنيفية فلسفية تقريبية:

(1) في الفلسفة القديمة والوسيطة:

العقل الهيولاني، العقل بالملكة، العقل المكتسب (المستفاد)، العقل بالقوة، العقل بالفعل، العقل العملي، العقل النظري، العقل الفعال، العقل الظاهر، العقل القدسي.

(2) عصر النهضة، العصر الحديث:

العقل الطبيعي ـ الغريزي، العقل التمييزي، العقل التجريبي، العقل النظري المحض (الخالص)، العقل الجدلي، العقل التحليلي، العقل الكلي، العقل المطلق، العقل الناظم، العقل المنظوم.

المذهب العقلي، قيم العقل، مبادىء العقل، أحكام العقل، حياة العقل، عصر العقل، فلسفة العقل، عقل الفلسفة.

مستويات معرفية:

1 ـ العقل البدائي ـ الوحشي

2 ـ العقل الأسطوري ـ الخرافي

3 ـ العقل الديني

4 ـ العقل العادي ـ اليومي

5 ـ العقل العلمي

6 ـ العقل الفني ـ الجمالي

7 ـ العقل الفلسفي ـ الميتافيزيقي.

مصادر ومراجع

نلاحظ ندرة تصل درجة الانعدام في المكتبة العربية الحديثة ـ المعاصرة حول موضوع العقل. ولنراقب تواصل إثارة الموضوع في المكتبة الاوروبية. على سبيل المثال لا الحصر الدقيق والشامل.

- ابن منظور، لسان العرب.
- اخوان الصفا، الرسائل، بيروت، 1957.
- باشلار، غاستون، تكوين العقل العلمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.
- الجرجاني، التعريفات.
- ديكارت، مقالة الطريقة، مجموعة الروائع، المكتبة الشرقية، بيروت، 1970، ط 2.
- راندل، جـ. هـ، تكوين العقل الحديث، دار الثقافة، بيروت، 1966.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي.
- الفارابي، فصول منتزعة، دار المشرق، بيروت، 1971.
- القصيمي، عبد الله، العالم ليس عقلاً، دار الكاتب العربي، بيروت.
- الكندي، رسالة العقل رسائل فلسفية، دار الأندلس، بيروت، 1980.
- لالاند، اندريه، العقل والمعايير، مطبعة الشركة العربية، دمشق، 1966.

- لوكاش جورج، تحطيم العقل، دار الحقيقة، بيروت، 1983، 1980، 3 أجزاء.
- لايبنتز، المونادولوجيا، مكتبة اطلس، دمشق، 1960.
- ماركيوز هربرت، العقل والثورة، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، 1970.
- Berkeley, G., Principles of Human Understanding, London, 1947.
- Broad, C., The Mind and its Place in Nature, Kegan Paul, London, 1925.
- Carnap, R., Meaning and Necessity, U. P. Chicago, T. II, 2nd, ed, 1956.
- Cohen, M., Reason and Nature, Kegan Paul, London, 1931.
- De Condorcet, A., Skatch of the Historical Picture of the Human Mind; welden feld - nic, London philo; libre New York, 1956.
- Dewey, J., Human Nature and Condut, Allen - Unwin, London. 1922.
- Hegel, G., Phenomenology of the Mind, Allen - Unwin, London, 1931.
- Hume, D., Inquiry Concerning the Human understanding, O. V. P., Oxford, 1902.
- James, W., Pragmatism, Longmans, London, 1943.
- Jaspers, K., Reason and Anti - Reason in our Time, S. C. M.. London, 1952.
- Jaspers, K., Reason and Existence, Rowtledge, London, 1956.
- Kant, I., Critique of Pure Reason, Macmillan, London, 1929.
- Kant, I., Critique of Pratical Reason, Longemans,London, 1909.
- Lewis, C., Mind and the Workd Order Scribner's, London and New York, 1928.
- Lock, J., Essay Concerning Human Understanding, Dent, London, 1974.
- Mill, J., Analysis of the Phenomena of Human Mind, London, 1869.
- Morris C., Six Theories of Mind, Chicago, V. P., tII, 1932.
- Nagel, E., Sovereign Reason, Glence, T. II, 1954.
- Peirce, C. S., Collected Papers Harward. V. P, Camb. Mass, 1931-5.
- Reid, T, An Inquiry into the Human Mind, Macmillan, London, 1941.
- Russell, B., The Analysis of Mind, Allen - Unwin, London, Mac., 1921.
- Ryle, G., The Concept of Mind, Hutchinson, London, 1949.
- Santayana, G., The Life of Reason, Constable, London and Scribner's New York, 1954.
- Spinoza, B., The Chief Workes of Spinoza, T; P. (tractatus politictus) 2 Vol, Power pub New York, 1951.
- Urban, W., Beyond Realism and Idealism, Allen - Unwin, London and Mac., 1949.
- Whitehead, A. N., Adventures of Ideas, C.V.P., Cambridge, 1938.
- Wisdom, J., Problems of Mind and Matter, C.V.P., Cambridge, 1934.

محمد الزايد

عَقِيدة

Doctrine - Dogme
Dogma
Dogma - Doktrin

1 ـ لمصطلح العقيدة معنيان رئيسيان أحدهما ديني يدور حول عقائد الوحي والآخر فلسفي خاص بمجال المعرفة واليقين. ويتعلق كل منهما بمجموعة من حقائق الوجود والطبيعة وما بعد الطبيعة تكوّن نسقاً عاماً من الأفكار تقبل كما هي، ولا تناقش، وتطاع في ذاتها ولا تخالف ثقة في مصدرها: الشرع، السلطة، العرف، العقل المجرد أحياناً. هذا المصدر يعلو على جميع الذين يتقبلونه ايماناً لا برهاناً، وثقة لا فهماً، وطاعة لا مناقشة. فهي التحدث بنبرة شخص له سلطة تحديد وتفسير الحقيقة وعرضها على أنها مطلقة. وقد يصطبغ هذا المصطلح بصبغة اجتماعية كما هو الحال في العصور الحالية حيث يرتبط بمذاهب اجتماعية معينة ويطلق عليه لفظ ايديولوجيا كما هو الحال في الماركسية حديثاً والكونفوشسية والمزدكية، والرواقية قديماً.

ويدل المصطلح على اعتقاد ثابت راسخ بشأن موضوع ما عادة ما يكون ذا صبغة دينية ذات أساس مقدس يطاع دون مناقشة من أعضاء الجماعة وأيّ واحد منهم يعد كافراً اذا ما حاول تغييره أو الاعتراض عليه ويكون في نفس الوقت عرضة للادانة والعقاب الشديد، كما في عقيدة عصمة الباب بالنسبة للكنيسة المسيحية أو المهدي المنتظر بالنسبة للشيعة.

2 ـ وفي اللغة اليونانية تعني كلمة عقيدة كل ما يبدو حسناً أو خيراً، ثم أخذت معنى إرشاد أو توجيهات شرعية، وأخيراً عقيدة مفروضة. واستخدم أفلاطون هذا الاصطلاح في محاورة «القوانين» (887E-888D Laws) ليعني فعل الاعتقاد الصحيح المفروض من الآلهة. وانه يجب أن يعتقد كل فرد منا في أن الالهة تختص وتهتم بشؤون البشر. ويجب أن تعاقب الدولة هؤلاء الذين يرفضون هذه المعتقدات. وقد أطلق الكتّاب الاغريق هذا المصطلح على القوانين العامة وأفكار المدارس الفلسفية المختلفة كالعقيدة الأورفية، والفيثاغورية.

3 ـ والعقائدية من الناحية الدينية (اللاهوتية) هي جانب من اللاهوت الذي يهتم بدراسة العقائد والأخلاق بالمعنى

الديني. وهي العلم الذي تدرك من خلاله الكنيسة أهمية دعوتها. وبالنسبة للمسيحية نجد ان الاعتقادات ترتكز بصفة أساسية على مبادىء الايمان المستمدة من الكتب المقدسة. فالإله قد كشف عن ذاته في الآيات التي ينص عليها الإنجيل والتفسيرات الإنجيلية لها. وان دور الاعتقاد هو التعبير عن معنى حديث الإله عن ذاته، وبالمعنى الدارج العقيدة تعتبر فرضاً على ايمان الكاثوليكي، يقول بوسيه: «كانت كنيسة المسيح أمينة على العقائد الخاصة بها لم تغير منها شيئاً أبداً وكل عملها كان يتلخص في صقل هذه الأفكار التي ورثتها من قديم الزمن». وهذا يعني ان الحقائق النظرية ثابتة لا تتغير.

4 ـ العقيدة بين النظر والعمل: ترتبط العقيدة والاعتقادات بالنظر مقابل الأخلاق (المعاملات). وقد أثير حولها في الفكر الإسلامي نقاش طويل في علم الكلام حيث اختلفت حولها الفرق الإسلامية بين أشاعرة ومعتزلة ومرجئة. وهي عند الجرجاني في تعريفاته: «ما يقصد فيه النظر دون العمل». ويعبر مونتيسكيو عن نفس هذا الموقف في الفكر الغربي بقوله: «من السهل أن يتنازع الناس على العقيدة ولكن ليس من السهل أن يطبقوا فكرة الأخلاق، لأن من الصعب تطبيق الأخلاق في حين أنه من السهل أن نتناقش حول كلمة عقيدة».

5 ـ ويطلق لفظة «دوغماطيقي» أو عقائدي، وهي الصفة من عقيدة على من يظهر علمه أو معلوماته دون أن يهتم بتوضيح الطريقة التي اكتسبها بها أو اعطاء برهان عليها وهي أحياناً تطلق تهكماً على من يتحدث بنبرة عالية كأنه يعطي حقائق ثابتة أو يصنع من ألفاظه حقائق. يقول روسو: عندما راجعت كتابات الفلاسفة وجدتهم مترفعين وأول فكرة تتبادر في عقولهم تكون هي الفكرة الوحيدة الصحيحة وتكون متسلطة عليهم بحيث لا يقبلوا أي مناقشة لها من أي فرد آخر.

6 ـ العقائدية في الفلسفة Dogmatisme وهي ترادف التزمتية أو التوكيدية، الوثوقية، القطعية والتي تقابل كل من الشك Scepticism ومعناها إمكانية الوصول الى الحقيقة الثابتة. وبهذا الشكل يكون أرسطو أمير العقائديين كما يقول مونتاني. وأيضاً تقابل النقد Criticism، وهذا المعنى نجده لدى كانط وهو الذي يعطي للعلم الإنساني قيمة كبرى دون أن يحاول التشكيك فيه أو فحصه عن طريق العقل.

أحمد عبد الحليم عطية

إضافة الدوغمائية

المعنى العام والشائع للدوغمائية هو في الواقع مشتق من معناها الفلسفي. فالدوغمائية، فلسفياً، هي الاعتقاد بمطابقة الفكر للواقع، أو المعرفة لموضوع المعرفة مطابقة نهائية تضفي على المعرفة البشرية طابع الإطلاق والضرورة. وهي عند كانط الانتقال، بدون نقد مسبق، من الصحة المنطقية الى الصحة الوجودية. فهي بذلك تقابل الشكّية كما عرفت بصورة خاصة مع هيوم. ويتجاوز المذهب النقدي، في نظر كانط، كلاً من الدوغمائية والشكّيّة، بتأسيسه المعرفة البشرية على النقد أي تبيان حدود كل من المعرفة العلمية والمعرفة العملية وملكاتهما (الفاهمة والعقل) وأدواتهما (الأفهومات والأفكار).

وفي رأيي ان النقدية نفسها لا تفلت من الحظيرة الدوغمائية من حيث نظرتها الى موضوع المعرفة بوصفها ظاهرة متناهية في الوجود يمكن استنفاد العلم بها.

ان الموقف النقيض للدوغمائية الفلسفية لا يكون الا بالتسليم بنسبية المعرفة البشرية القائمة هي الأخرى على لا تناهي موضوع المعرفة أو العالم المعروف.

موسى وهبة

عَلاَقَة

Relation
Relation
Verhältnis

العلاقة هي موضوع اختبار مألوف ومع ذلك يصعب تصورها. انها أضعف مقولات الفكر على ما يبدو والأكثر زوالاً وتبدلاً، ومع ذلك هي موجودة مع كونها غير قائمة بذاتها. انها مفتاح كل نظرة مألفية وتفصيلية، بها تظهر الأشياء متحدة بدون أن تختلط، ومتميزة بدون أن تتفكك. بها تنتظم الأشياء وتتألف فكرة الكون. انها تقتضي الوحدة والكثرة معاً. على صعيد الفكر تربط بين مواضيع فكرية مختلفة وتجمعها في ادراك عقلي واحد تارة بسببية، وأخرى بتشابه أو تضاد، وأخرى بقرب أو بعد. على صعيد الواقع تجمع بين أقسام كيان أو بين كائنات كاملة محافظة عليها في

تعددها، فاللوحة ليست سوى مجموعة العلائق بين السطور، والأحجام والألوان؛ من يبدِّل العلائق يغيّر اللوحة مع العلم ان لا وجود للعلائق الا في الأشكال الملوّنة. وفي الوقائع الاجتماعية العلائق هي التي تميّز ما بين الجيش المنظم للحرب والجيش المضعضع الهارب. العلاقة تربط الكائنات المتناثرة في الفضاء بعلائق قرب أو بعد، تزامن أو تعاقب. ويمكن القول بأننا لا نجد في الواقع كائناً منحصراً في ذاته بشكل مطلق، بل ان كل كائن هو حتماً على علاقة مع كائنات أخرى. قد تكون العلاقة عرضية كما قد تكون واجبة، حسب درجة ارتباطها بالجوهر. هكذا مثلاً في كائنات العالم تبدو علاقة المشاركة من جوهر طبيعتها، فلا قيام لها بدونها، بينما نرى علائق كثيرة تنشأ بين الكائنات وتتنوّع حسب الصدف الزمنية والمكانية، وهي سطحية عرضية.

يصعب اعطاء تعريف محدّد عن العلاقة اذ لا وجود مستقل لها. تكون حيث الوجود مزدوج أو متعدد. قال عنها أرسطو انها واحدة من المقولات العشر، وهي عَرَضٌ يظهر في الكائن بمثابة اتجاه صوب آخر، تطلع، ميل، مرجع. ويقتضي دائماً لظهوره وجود كائنين متقابلين على الأقل، صاحب العلاقة وقطبها الآخر، ثم الاتصال بينهما. وبطبيعة الحال يقتضي أن يكون فيهما أساس للاتصال وتبرير له. اختلفت آراء الفلاسفة بشأن ما تضيفه العلاقة الى العناصر الموجودة، هكذا يرى الفيلسوف الانكليزي غيوم دوكّام ومن بعده، الفيلسوف الألماني كانط، انه لا يجوز اثبات واقع خاص بالعلاقة يضاف الى واقع القطبين المرتبطين. فكل ما يخصها يبقى محصوراً في تصوّرنا للواقع، وهو لا يخلو من جدارة موضوعية عند كانط، ولكن الكائنات تبقى في ذاتها ذرات متناثرة في الكون، بدون ارتباط فعلي. العلاقة عند كانط هي ركن من أركان الأنا المتسامي، وهي أحد الصفوف الأربعة التي فيها تتأصل المقولات. أما صف العلاقة فيتضمن المقولات الثلاث التالية: الجوهر (علاقة جوهر وعرض)، السببية (علاقة السبب والمسبب) والشراكة (علاقة الفعل والتفاعل). أما عند الفلاسفة الآخذين بنظرة أرسطو، فتحتل العلاقة مكانة فعلية حيث تربط الكائنات وتسهم، بأشكال مختلفة، في اعطاء طابع التدرج والوحدة للكون.

ان فكرتي الترتيب والكون ترتبطان ارتباطاً وثيقاً بالعلاقة. فالكون هو الكل، انه المجموعة المكونة من أجزاء مفصلة ومتحدة بقوة العلائق القائمة بينها. وداخل الكون مجموعات مميّزة على صُعُد مختلفة، نخص منها بالذكر الجماعة الإنسانية المكوّنة من أشخاص يملكون طاقات اتصالية قصدية، كالعقل والإرادة، ويقيمون علاقات واضحة المقاصد. ومع ذلك يحافظون على استقلالهم، بل ان صيغة الاستقلال تتأثر بصيغة العلائق. فالمجتمع هو الكل المميز الموحّد للأشخاص مع صونه لاستقلالهم. فالشخص الإنساني يستطيع أن يكتشف القواعد الشاملة التي تسهّل له سبل الارتباط مع الجماعة وترسم الأطر العرفية للعلائق العفوية. فالإنسان يعي ذاته ومع ذلك يتجاوز ذاته في القاعدة الشاملة بالعقل والإرادة، بالمعرفة والحب.

الوجود الإنساني هو انفتاح وتأليف، انفتاح على اللحظات المتعاقبة داخل الأنا والمؤتلفة في تركيب الأنا، ولولا ذلك لتبعثر الأنا في لحظات متناثرة وضاع. وهذا ما يشير اليه هوسرل عندما يسمّي الوعي الإنساني «وعي زمن»، ويتجاوز هذا التصور الى ابراز ما ينطوي عليه من قصدية، وبالتالية من اتصالات مختلفة الأشكال. فالقصدية هي الوعي. واذا ما عدنا الى التصور الواقعي للمعرفة الإنسانية رأيناها فعلاً يتصل به الإنسان بالآخر قصدياً ويتحد به مع الحفاظ على استقلاله وتمييزه. أما الحب، فهو فعل يرغب به الإنسان في الاتحاد مع الآخر كلياً مع الحفاظ على استقلال المحبوب وحريته. وبالمقابل نرى ان الاتجاهات الفلسفية التي تغفل هذا الاتصال الانفتاحي منكرة إياه، تركز بخاصة على العلائق الصراعية بين الذات والآخرين. وهذا ما نلاحظه في الجدليات السلبية سواء اتخذت الشكل الهيغلي أو الشكل الوجودي. يبقى أن نتحقق انه بدون علاقة لا يمكن تصوّر الوجود الاجتماعي، وعلاوة على ذلك ان شكل العلائق الاجتماعية القائمة في المجتمع، انطلاقاً من العائلية، ما بين الرجل والمرأة، ما بين الوالدين والأولاد، ما بين الأسرة والعائلة، ذهاباً الى العلائق الاقتصادية وانتهاءً بالسياسية التي تتجاوز، في الأوضاع المعاصرة، حدود الدولة الواحدة نحو تجمعات سياسية كبرى، كل ذلك يظهر الى أي مدى يرتبط شكل المجتمع بشكل العلائق القائمة والقابلة للتبدّل باستمرار وعن قصد.

هنا ينفتح تصوّر العلاقة على هدف منشود ومعلن في المجتمعات المعاصرة وهو السلام بين الناس واستطراداً السلام بين الأمم. يقوم السلام باحترام العلائق المحددة والمتفق عليها، ويدفع الى صياغة أشكال علائق جديدة حيث يتبدى عجز القديمة القائمة. ان شكل العلائق منفتح مع انفتاح الوجود الإنساني القادر دائماً على اعادة النظر بكل حيثيات الوجود، مع العلم بأنه يتعذّر عليه الغاء كل أشكال العلائق.

فالوجود بدونها هو امّحاء أو انتحارٌ محتّم.

وتجدر الاشارة الى إتجاه حديث في علم المنطق سمّي منطق العلاقة، وهو يختلف عن منطق النسبة الذي ساد على طرائق الأحكام منذ أرسطو والذي أثر تأثيراً بالغاً على تكوين الانطولوجيا الأرسطية التي تجاوبت معها الفلسفة العربية وفلسفة القرون الوسطى. ففي منطق النسبة ينحصر الإرتباط المنطقي بين أطراف الجملة في فعل الكينونة، أما في منطق العلائق، فالصلة التي تربط الأطراف هي أكثر تعقيداً. قد تكون صلة سببية، أم صلة قرب أو بعد، أم صلة قرابة. وقد أدى هذا الاتجاه الجديد في المنطق الى وضع مقاييس منطقية جديدة تتجاوز التقليدية وتستند بشكل ظاهر على العمليات الحسابية. فإذا قلنا أ = ب، كان موضوع الحكم هنا علاقة الكبر ما بين أ وب، ونحكم بأن العلاقة هي المساواة. بشكل آخر، يمكن القول ان أ وب لا يعتبران بمثابة طرفي الحكم، بل بمثابة طرفي العلاقة، وفي هذا اختلاف تام عن الموقف التقليدي.

وحيث نتكلم عن منطق العلاقة، يجدر التذكير، ولو في مجال مختلف، بما سمَّاه العالم الفيزيائي هيزنبرغ: «علاقة عدم اليقين»، وهو مبدأ من مبادىء الميكروفيزياء، بموجبه نثبت عدم قدرتنا على أن نعرف بشكل أكيد وفي آن واحد مكان الجسم الصغير وسرعة انتقاله.

بشارة صارجي

عَلاَمَة

Signe
Sign
Signal

التعريف لمفهوم «العلامة»

ترتبط العلامة بالإشارة والحركة والإيماء وتعبر المسافة الى الشك والشرط وكل ما يعبر عنه بالصيغ الإنشائية، ومنها الرجاء والتمني والأمر وهذه موضوعات شعورية لا يمكن الإشارة اليها بالكلمات.

والعلامة/التخيّل تنتزعنا من عنف الكلمات وتسجل سبق الوعي على الوجود، فتمّحي الجزئية والتناقض والثنائية القابعة في الكلمة/«الدال» و«المدلول» التي تنقل محاكاة العالم المحسوس وتقدم الحقيقة في نقصها، فلا يعود الكمال ثباتاً وانما يصير حركة.

العلامة حلم وإيماء وطقس عبادة قديم، انها رقص ورسم ونحت وهي بالتالي إيصال فني وليست عرفاً، لأن دلالتها المجانية، والفنان على لحظة الإبداع، تتحول إلى ايصال تأثري انفعالي لاإرادي.

هذا، وتحمل العلامة طابع الكوني ولا تحتاج الى لغة في حين ان الدلالة تبقى مرتهنة بمتحولاتها الآنية والتزامنية.

وفي هذا المجال يتحدث اريك بيسَّان عن «لغات غير اللغة» ومنها:

1 ـ الاشارات المنتظمة: وهي تحمل رسالة ثابتة كإشارات المرور بدوائرها ومثلثاتها ومستطيلاتها.

2 ـ الإشارات غير المنتظمة: ومنها الملصق الإعلاني الذي تحد لغته بالشكل واللون.

3 ـ الإشارات الدالة: التي تزاوج بين الشكل والمضمون: كالقبعة أو المظلة ترمز الى نوعية البضاعة والمتجر.

4 ـ الإشارات العرفية: ومنها «الصليب الأخضر» الذي يرمز الى وجود صيدلية.

وهكذا فيما يختص بالخرائط السياحية، والجيولوجية، وخرائط الرصد الجوي التي عظمت أهميتها خاصة في العصر الصناعي.

غير ان جورج مونان يؤكد ان هناك مجموعة من الإشارات المتأرجحة بين الألسنية واللا ـ ألسنية ومنها أبجدية Braille أو لغة Morse بحيث تضطرك هذه للعودة الى اللغة كيما تخلص بالرسالة الموجَّهة.

أما، إذا كان الإيصال غاية اللغة/«الدال» و«المدلول» فإنه أيضاً غاية العلاقة القابعة في طقوس العبادة والرقص والنحت والرسم، لذا فإن رينيه پاسارون يميز بين نوعين من الايصال.

1 ـ الايصال اللغوي الإرادي الواعي.

2 ـ الإيصال الإنفعالي الفني وهو كما يراه پاسارون ليس إلا تعبيراً عن الذات في الدرجة الأولى.

ويبقى غياب الدلالات المقنَّنة المنظمة ميزة أصولية في كل فن تشكيلي لأنه ليس هناك من وحدات أو باقات دلالية ثابتة ومعرَّفة. ويبقى الإيصال ذا بعد واحد لأن الناظر اليه ينفعل به ولا يحاوره كما يحاور المخاطب المتكلم.

ويرى اندريه مارتينيه ضرورة تحديد مفهوم اللغة لأن

الألسنية التقليدية عالجت موضوع اللغة على انه قدرة الناس في التخاطب بواسطة علامات صوتية. ولكن مما لا شك فيه ان للأضواء والألوان أيضاً لغتها. لذا لا بد لنا من التمييز بين لغة الناس المحكية المؤلفة من مقاطع صوتية منفصلة أو من كلمات متمايزة وبين لغة غير محكية تكون مجرد تعبير نستشفه في صراخ الخائف، وصلاة المؤمن، وهذيان المجنون، ومناجاة الرب، وتمتمات الأطفال في مرحلة متقدمة على مرحلة الكلام.

وقد طرحت الألسنية اليوم مقولات جديدة تتخطى عالم اللغة/الصوت الإنساني الى اللغة كمصطلح عام أو إستعارة. « فهناك لغة الحيوانات التي انطلقت عبر الترّهات مع لافونتين مثلاً، وهناك لغة الأزهار وهي نظام كغيرها من الأنظمة ».

هذا ويجب ألا نغفل المشكلية التي أثارها اميل بنفنيست فيما يتعلق « برقصة النحل » التي استطاع أن يخلص منها بالنتائج التالية:

1 ـ هناك ايصال يعبر من خلال الرقص انطلاقاً من علامتين مختلفتين: الأولى تشير الى المسافة، والثانية الى مكان تقطّر العسل.

2 ـ ان الرسالة التي تحملها رقصة النحل لا تحتاج الى توسط آلة صوتية، في حين ان لا لغة بدون صوت.

3 ـ الرقص عند النحل يشير الى نوع من الرمزية الخاصة: تتمثل بالدوائر التي ترسمها هذه حول « القفير » الى جانب المسافات التي تفصلها عنه.

4 ـ يجب النظر الى رسالة النحل في شموليتها وعمومها، لا في جزئياتها: وهنا يقبع الفارق بين الخاصية اللغوية عند الإنسان، وبين خاصية العلامة في رقصة النحل، لأن الرسالة الصوتية قابلة للتجزئة والتفكيك في حين ان الثانية تحجب عنك عناصرها وترفض التفكك على انها نظام مغلق.

لذا أمكن القول ان الكلمة أضيق نطاقاً من العلامة، فكل كلمة علامة وليست كل علامة كلمة. فأقصى ما تستطيع أن تقوم به اللغة هو أن تكون عاملاً مساعداً مثيراً للحقائق في الذاكرة، فإن كانت اللغة عاجزة عن الايصال « الشعوري » فهي قادرة على إحياء الذاكرة.

ولكن يبقى ان هناك علامات على علامات، أي ان هناك علامة من الدرجة الثانية، فالكلمة علامة على الاسم، والاسم علامة على مسماه، وبذلك تخلق اللغة من داخلها عالماً من الرموز والاشارات يحجب الأشياء نفسها ويحول دون الوصول اليها والكشف عنها.

فإذا كانت اللغة ظاهرة مادية اذ انها صوت يصدر عن الفم ويطرق الأذن، فالعلامة ظاهرة إيصالية/روحية اذ انها تشكل معنى مستقلاً عن صوت الكلمة الذي يختلف باختلاف اللغات.

مصادر ومراجع

- Benveniste, Emile, Communication animale et langage humain, Revue Diogène, No.1, Paris, 1952.
- Buyssens, Eric, Les langages et les discours, Essai de linguistique fonctionnelle dans le cadre de la sémiologie, Bruxelles, 1943. Réédité sous le titre, La communication et l'articulation linguistique, Ed, P.U.F., Paris, 1967.
- Martinet, André, Arbitraire linguistique et double articulation, dans travaux du cercle linguistique de Copenhague, 5, 1949.
- Martinet, André, Eléments de linguistique générale, Ed., A. Colin, Paris, 1960.
- Mounin, Georges, Introduction à la sémiologie, Ed. de Minuit, Paris, 1970.
- Passeron, René, L'œuvre picturale et les fonctions de l'apparence, Ed. Vrin, Paris, 1972.

أمينة غصن

عِلْم

Science
Science
Wissenschaft

---

1 ـ مولد العلم:

العلم قديم قدم الفلسفة. فقد نشأ العلم باعتباره بحثاً منظماً وخلواً من الأساطير والخرافات على الأكثر في مالطية في اقليم آسيا الصغرى اليونانية في القرن السادس ق. م. ويعتبر طاليس (القرن السادس ق. م) الحكيم أول عالم وفيلسوف لأنه بحث عن مبدأ واحد لطبيعة الأشياء وتفسير ما يقع له من تغيرات. وفي أثره نهج مواطنوه من الفلاسفة مثل أنكسمندر 610 ـ 545 ق. م. وأنكسيمانس القرن السادس ق. م. ومع أن أبحاث هؤلاء الفلاسفة كانت ساذجة لم تفِ بتحقيق ما يتطلع إليه العلم من أهداف لأنها في الأغلب الأعم استبعدت التجربة واصطنعت التأمل العقلي النظري أداة للبحث فإنها كانت علماً على أية حال.

2 ـ ما العلم وما فلسفة العلم؟

العلم نسق من المعارف التي ترتبط بعضها ببعض ارتباط النتائج بالمقدمات في الاستدلال السليم. ففي العلم إذن نستخلص قضايا كلية أو جزئية معينة من عدد قليل من المبادىء والقوانين التي نفترض صدقها أو نتحقق منه. وعليه فالمعارف الجزئية التي نجدها في دليل التلفونات وفي المعاجم وسجلات المواليد وجداول حركة القطارات والطائرات وكتب الطبخ لا تؤلف علماً على الرغم مما تتصف به من دقة واهمية. وكذلك فإن المعرفة المتعلقة بمعالجة حالة خاصة دونما الاعتماد على قاعدة أو قانون عام يمكن سحبه على تلك الحالة ونظيراتها لا تعد علماً، بل خبرة عملية في أفضل الأحوال. وهكذا يقتصر مفهوم العلم على المعرفة التي تتألف من قضايا عامة مترابطة منطقياً، وبتعبير آخر تؤلف نسقاً منطقياً. وعليه فكما أن مجموعة من الحجارة لا تكوّن داراً إلا إذا نظمت حسب خطة معينة، كذلك فإن مجموعة من المعارف لا تكون علماً الا إذا نظمت على هيئة نسق منطقي.

وقد أدرك الانسان منذ قديم الزمان ما للعلم من أهمية عظيمة في حياته ولاحظ أنه لولاه لما استطاع أن يحيا على المستوى الحضاري الذي يبتغيه ويطمح اليه. وأثر العلم بارز في شتى نواحي الحياة الزراعية والصناعية وفي وسائل المواصلات والترفيه وما إلى ذلك. والواقع أن كل ما يتعلق بالحياة الدنيا قد تأثر بالعلم بقدر. ولذلك فلا عجب في اهتمام الانسان بالعلم ذاته لا في اهتمامه بتحليل طبيعة العلم ومفاهيمه ومناهجه. وهكذا أصبح العلم ذاته موضوعاً للبحث كما أصبحت الطبيعة موضوعاً لبحث العلم. وبذلك نشأت نظرية العلم أو فسلفته. وعلى هذا فإذا كان العلم قد نشأ عن بحث الانسان في الطبيعة بطريقة منظمة من أجل الوصول إلى قوانين تمكنه من فرض سلطانه عليها فتسخيرها لخدمته، فإن فلسفة العلم قد نشأت عن تحليل الانسان للعلم ذاته طبيعة منهجاً ومدى بهدف فهم أعمق لطبيعته ومعرفة حدوده ومقدار صلاحيته لاكتشاف أسرار الطبيعة. فإذا بحث الانسان في الطبيعة باصطناع الافتراض والاستنتاج والتجريب من أجل تفسير الحوادث والتنبؤ بها، كانت حصيلة بحثه هذا علماً. وإذا بحث في العلم ذاته باصطناع التحليل المنطقي كانت حصيلة بحثه هذا فلسفة للعلم. بعبارة أخرى إن فلسفة العلم هي التحليل المنطقي للعلم أو هي نظرية العلم.

وكما أن البحث في المنطق طبيعة ومنهجاً ليس منطقاً بل هو ما وراء المنطق، وكما أن البحث في الرياضيات طبيعة ومنهجاً ليس رياضيات بل هو ما وراء الرياضيات، كذلك فإن البحث في العلم طبيعة ومنهجاً وهدفاً ليس علماً بل هو ما وراء العلم أو فلسفة العلم. فليست فلسفة العلم جزءاً من العلم ولا تدخل في ميدان المعرفة العلمية وليس حظها من ذلك أكثر من حظ تحليل الرياضيات في ميدان المعرفة الرياضية وتحليل المنطق في ميدان المنطق. كل هذا ينطوي على رفض دعاوى الميتافزيقيين سواء كانوا ماديين أو مثاليين، بأن مهمة الفيلسوف هي كشف طبيعة الواقع وقوانينها الأساسية وادراك الحقيقة وتفسيرها تفسيراً يعلو على العلم لأن العلم وحده ولا شيء غيره، هو قادر على اكتشاف «حقيقة» العالم وتفسير الظواهر الطبيعة تفسيراً سليماً. وعلى الفيلسوف في الوقت الحاضر أن يتخلى عمّا طمح اليه الفلاسفة القدامى من اكتشاف أسرار العالم بالتأمل المجرد، وأن يرضى بمهمة أكثر تواضعاً وهي تحليل العلم تحليلاً منطقياً مما يكفل زيادة فهمنا له وسلامة تناولنا اياه. ومتى حاول الفيلسوف أن يقدم إلينا معرفة عن العالم فإنه يرتكب خطأ جسيماً لا يقل خطيئة عن محاولته أن يكون نبياً. فعبثاً يحاول الفيلسوف أن يكتشف قوانين الطبيعة، وإذا نجح في ذلك، فلا يقال عنه بأنه فيلسوف بل هو عالم وحسب. والسبب هو أنه إذا حاول أن يجري تجربة من أجل التحقق من صدق قضية فإنه يتصرف بوصفه عالماً. أما حين يبحث في مسائل تتعلق بطريقة اجراء هذه التجربة وما تفترضه من شروط ومبادىء، فإنه يتصرف بوصفه مفلسفاً للعلم. وعليه ففيلسوف العلم يبحث في المنهج العلمي وفي مفاهيم العلم وفرضياته الأساسية وفي موضوعه وفي حدوده وما يصطنعه من وسائل وأدوات وما يؤدي إليه من نفع وذلك من أجل توفير اطار موحد منسجم عن العلم. ولا صحة لما يزعمه بعض الفلاسفة بأنهم قادرون على معرفة الحقيقة بالحدس أو بالتبصر العقلي في عالم الأفكار أو في طبيعة الفكر أو مبادىء الوجود أو أي مصدر آخر فوق الاختباري. فليس في حوزة الفلاسفة من سبل للوصول إلى الحقيقة غير السبيل الذي يرسمه العالم؛ وجل ما يستطيع الفيلسوف عمله قاصر على تحليل نتائج العلم وتفسير معانيها واختبار صحتها.

وتجدر الاشارة هاهنا إلى أن فلسفة العلم باعتبارها بحثاً فلسفيا مستقلاً حديثة العهد نسبياً. فقد كانت حتى نهاية القرن التاسع عشر تشكل جزءاً من نظرية المعرفة. وقد تناول أرسطو 384ـ322 ق. م. جوانب من فلسفة العلم كمقولة السبب

والتفسير العلمي وغير ذلك في باب نظرية المعرفة في كتابه المسمى «ما بعد الطبيعة». كما تناولها هيوم 1711 ـ 1776 في بحثه عن نظرية المعرفة في كتابه «بحث في الفهم البشري» وفي كتابه «بحث في الطبيعة البشرية».

3 ـ نوعا العلم:

العلوم نوعان: علوم صورية وتشمل المنطق والرياضيات بأنواعها كافة من حساب وجبر وهندسة وتحليل وعلوم اختبارية وتشمل الأبحاث الإختبارية كلها كالفيزياء والكيمياء وعلم النفس وغيرها. ويقوم هذا التقسيم على وجود اختلاف جوهري بين قضايا العلوم الصورية وقضايا العلوم الاختبارية.

تتألف العلوم الصورية من قضايا تحليلية. والقضية التحليلية قضية خالية من المحتوى الواقعي. ولذلك يمكن معرفة صدقها بمجرد تحليلها أو بمجرد ملاحظة العلاقات بين الرموز المستعملة في التعبير عنها. ومن هنا لا نحتاج إلى الرجوع إلى الخبرة للتحقق من صدقها. فالقضية التحليلية إذن صورية من حيث انها لا يمكن أن تكون على غير النحو الذي هي عليه، وقبْلية من حيث أن التحقق من صدقها لا يعتمد على ما في العالم من وقائع، بل يعتمد على معاني الرموز المستعملة فيها. ولذلك فإن نفي القضية التحليلية ينطوي على تناقض بالضرورة. فالقضية «أخوك ذكر» تحليلية لا تفيدنا بأي شيء عن الواقع، ولذلك لا يعتمد صدقها على الخبرة. كما أن تحليلها يكشف أن معنى المحمول (وهو ذلك الجزء من القضية الذي يحكم به) «ذكر» منطوٍ في أو هو جزء من معنى الموضوع (وهو ذلك الجزء من القضية الذي يحكم عليه) «أخوك» انطواء الجزء في الكل المنتهي. بكلمة أخرى أن المحمول يكرر جزءاً من الموضوع، ولذلك توصف القضية التحليلية بأنها تكرارية، ولذا فإن نفيها يؤدي إلى تناقض.

أما العلوم الاختبارية فتتألف من قضايا تركيبية. والقضية التركيبية قضية ذات محتوى واقعي، ولذلك لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها إلا بالخبرة. ومن هنا فإن تحليل الرموز المستعملة فيها لا يكفي مطلقاً لمعرفة صدقها بل لا مناص من اصطناع التجربة اصطناعاً مباشراً أو غير مباشر، كما أن نفيها لا يؤدي إلى تناقض. لذا لا تكون القضية التركيبية صادقة بالضرورة ولا كاذبة بالضرورة، بل تكون ممكنة. وهذا مما جعل بعض الفلاسفة يترددون في وصفها بالصدق أو الكذب بل بالتحقق المتفاوت الدرجات وحسب.

فإذا كانت القضايا إما تحليلية ضرورية وإما تركيبية ممكنة، فإن كانت القضية يقينية فلا تشير إلى الواقع، وإذا أشارت إليه، فلا تعد ضرورية ولا يقينية. وهذا معناه أنه من المحال أن يجتمع اليقين والواقع في القضية اجتماع النقيضين، لأنها إذا كانت يقينية فهي خالية من المحتوى الواقعي، وإذا كانت غير خالية منه فلا تكون يقينية. وعليه فلا وجود للقضايا التركيبية الضرورية في العلم، ومن يحاول أن يضفي اليقين على قضايا العلم الاختباري فلا شأن له بالعلم لا من قريب ولا من بعيد.

على أن انقسام العلوم إلى نوعين رئيسيين صورية واختبارية لا يعني انقطاع الصلة بينهما، إذ تستعين العلوم الاختبارية بالعلوم الصورية لإضفاء الدقة والوضوح على القوانين العلمية من جهة ولاستنتاج قضايا اختبارية من قضايا اختبارية ثانية استنتاجاً شرعياً من جهة أخرى. وبهذا يمكن أن نقول إن العلوم الصورية هي وسائل حسابية تساعدنا على اجراء عمليات منطقية على القضايا الاختبارية. وبيان ذلك أننا نستعين بالمنطق والرياضيات حين نقوم بالتنبؤ بحوادث في المستقبل أو تفسير حوادث في الماضي. ولنأخذ على سبيل المثال قاعدة الاستدلال المعروفة باسم قاعدة الوضع التي تصاغ على النحو الآتي:

ق، وإذا ق فإن ك

إذن ك

حيث ترمز «ق»، «ك» الى قضايا.

إن هذه القاعدة تساعدنا على استنتاج القضية:

ان هذه القطعة من الحديد تصدأ.

من القضيتين:

1 ـ تعرضت هذه القطعة من الحديد للهواء الرطب.

و

2 ـ إذا تعرضت أية قطعة من الحديد للهواء الرطب، فإنها تصدأ.

وحين نقوم بعملية الاستنتاج فإننا نفترض قاعدة الوضع. فالعلوم الصورية على جانب كبير من الأهمية لأنها تمدنا بالوسائل الضرورية لاجراء العمليات الاستدلالية الصحيحة على القضايا الاختبارية، وبذلك تضمن سلامة الانتقال من قضية اختبارية أو أكثر إلى قضية اختبارية أخرى. بكلمة أخرى، إن المناهج النظرية في العلوم الاختبارية التي تسعى لاختبار نظرية أو تفسير حادثة معلومة أو التنبؤ بواقعة مجهولة لا تكون ممكنة بدون استخدام المنطق والرياضيات.

وعليه فالمنطق والرياضيات أدوات ضرورية في مجال البحث العلمي التجريبي الصحيح. والسبب هو أنها خالية من المحتوى الواقعي، وهذا ما يجعلها أداة فعالة في الاستنتاج في كل ميادين البحث.

ومن ناحية أخرى إن ارتباط العلوم الصورية بالعلوم الاختبارية على نحو ما سبق يؤكد وحدة العلم.

3 ـ 1 ـ العلوم الصورية:

تشمل هذه العلوم المنطق والحساب والهندسة والتحليل. وكل منها يتكون من قضايا صورية تؤلف نسقاً بالمعنى الآتي: تؤخذ بعض القضايا على أنها صادقة دونما برهان وتعد قضايا أولية وتسمى بديهيات، ويوضع عدد من التعاريف وقواعد التحويل أو الاستدلال التي يستعان بها للبرهنة على بقية القضايا التي تعرف باسم المبرهنات. وعليه فالقضايا في العلوم الصورية لا تكون صادقة في الواقع بل يفترض صدقها فتكون بديهيات أو يستدل على صدقها بواسطة عمليات استدلالية من قضايا يفترض صدقها أو تمت البرهنة عليها فتكون مبرهنات. وهكذا لا تكون المبرهنة في العلوم الصورية صادقة إلا على افتراض صدق البديهيات وسلامة الخطوات التي استخدمت في الوصول إلى تلك القضية المبرهنة. ولكن إذا لم تكن البديهيات صادقة صدقاً واقعياً بل يُتعارف على صدقها، فإن كل قضايا العلوم الصورية لا يمكن أن توصف بأنها صادقة من الناحية الواقعية، بل تكون صادقة من الناحية الصورية فحسب؛ أي أن صدقها رهن بصدق قضايا أخرى يسلم بصدقها. ولذلك فلا علاقة للواقع بالتثبت من صدق أو كذب القضايا في العلوم الصورية. فحين وجد العلماء أن الهندسة المستوية (هندسة اقليدس) لا تنطبق على المسافات البعيدة أو الكونية لم يعدوا هذه الهندسة كاذبة مطلقاً لأن صدق هذه الهندسة لا يعتمد على الواقع، إنما هو رهن بقيام انسجام أو عدم تناقض بين القضايا التي تتألف منها الهندسة. والواقع أنه أمكن وضع هندسات متعددة مختلفة إلى جانب هندسة اقليدس منها هندسة لوباتشيفسكي Lobachevsky 1792 ـ 1856 (هندسة القطع الزائد) Hyperbolic Geometry وهندسة ريمان 1826 ـ 1866 Rimann (هندسة القطع الناقص) Elliptical Geometry. ولا يمكن أن يقال إن احدى هذه الهندسات صادقة والأخرى كاذبة، لأن كلاً منهما متسق الأجزاء اتساق الهندسات الأخرى.

وما قيل عن الهندسة ينسحب على المنطق. ففي الإمكان وضع أنساق منطقية متعددة. فهناك نسق وايتهد 1861-1947 وراسل 1872-1970 ونسق تارسكي 1902 وغيرهم. وكل هذه الأنساق سليمة من حيث الاتساق والصورية على الرغم من أن بعض القضايا بديهيات في نسق في حين تكون مبرهنات في آخر وبالعكس. المهم في المنطق ـ كما هو الحال في الهندسة ـ ليس انطباق المنطق على الواقع، بل توافر الاتساق بين النسق المنطقي الواحد.

3 ـ 2 ـ العلوم الاختبارية:

أما العلوم الاختبارية فهي انساق من الصيغ تكون مفاهيمها الأولية مفسرة على نحو يمكن معه استخدام القواعد الاستدلالية في المنطق الصوري لاستنتاج قضايا تطابق وقائع مشاهدة نرمي إلى تعليلها أو وقائع مجهولة نبتغي التنبؤ بها. وبذلك تتحول هذه الصيغ الأولية من تعبيرات خالية من المحتوى الواقعي إلى قوانين يمكن التثبت منها بصورة غير مباشرة. وهذا يشير إلى أن العلم الاختباري قد حذا حذو العلوم الصورية. فإن العالم الفيزيائي يضع حساباً Calculus أو نسقاً ثم يضع قواعد لتفسير المفاهيم الأولية فيه، وبذلك يغدو هذا النسق نظرية فيزيائية ذات محتوى واقعي. ومن شأن هذا النسق أنه يفترض حساباً منطقياً ـ رياضياً مثل حساب الأعداد الحقيقية واشارات أولية خاصة وبديهيات بالمعنى السابق. فالعمل العلمي إذن ينطوي على جانب نظري وآخر تجريبي. فأما الجانب النظري فيقوم ببناء انساق أو حسابات واجراء استنتاجات داخلها. وهذا عمل منطقي ورياضي بحت. وأما الجانب التجريبي فيقوم بتأويل هذه الانساق بهدف الوصول إلى نظريات وقوانين يمكن اختبار ما يترتب عليها منطقياً من نتائج بصورة غير مباشرة. فإذا أوّلنا الصيغ أو البديهيات الآتية:

بديهية ـ 1

لكل س إذا كان س جسماً صلباً وكان طول س في درجة حرارة ح 1 = ط 1 وطول س في درجة حرارة ح 2 = ط 2، وكان معامل تمدد س = م، فإن ط 2 = ط 1 × (1 + م) × (ح 2 − ح 1).

بديهية ـ 2

لكل س إذا كان جسماً صلباً وس حديداً، فإن معامل تمدد س = 0,000012.

بحيث تشير الرموز ح 1، ط 1، ح2، ط 2، م إلى أعداد

حقيقية، حصلنا من الصيغة الأولى على القانون العام للتمدد الحراري للأجسام الصلبة في شكله الكمي، ومن الصيغة الأخرى على قضية كلية تبيّن معامل التمدد الحراري للحديد.

ويمكن أن نستنتج من هذين القانونين ومن مقدمات تتعلق بجسم صلب معين نتيجة تتفق مع معطيات الواقع وبذلك نكون قد تثبتنا منهما.

لنأخذ على سبيل الإيضاح المثال الآتي:

1 ـ جـ جسم صلب

2 ـ جـ حديد

3 ـ طول جـ في درجة حرارة 300 = 1000 سم

نتيجة ـ طول جـ في درجة حرارة 350 = 1000 × (1 + 0,000012) × (350 − 300) = 1000،6 سم.

البرهان ـ

4 ـ لكل س إذا كان س جسماً صلباً، وكان طول س في درجة حرارة ح 1 = ط 1 وطول س في درجة حرارة ح 2 = ط 2، وكان معامل تمدد س = م، فإن ط 2 = ط 1 × (1 + م) × (ح 2 − ح 1).

5 ـ إذا كان س جسماً صلباً وكان طول س في درجةحرارة 300 = 1000 سم وطول س في درجة حرارة 350 = ط 2، وكان معامل تمدد س = 0,000012، فإن ط 2 = 1000 × (1 + 0،000012) × (350 − 300) (4 مبدأ تمثيل).

6 ـ جـ جسم صلب و جـ حديد وطول جـ في درجة حرارة 300 = 1000 سم (1، 2، 3 مبدأ التجميع).

7 ـ طول جـ في درجة حرارة 350 = 1000 × (1 + 0،000012) × (350 − 300) = 1000،6 سم (6,5 قياس الوضع).

وهي النتيجة التي يصار إليها من هذا الاستدلال.

وإذا وجدنا بالقياس أن قطعة الحديد هذه قد استطالت 0,6 سم بتعريضها لحرارة قياسها 350 درجة مئوية، فذلك دليل على صدق التنبؤ بأن قطعة الحديد تصبح عند حرارة 350 درجة مئوية 1000،6 سم. وهذا يشكل حجة على صحة قانون التمدد الحراري للأجسام الصلبة وحساب معامل تمدد الحديد، ويعزز من قوتهما.

على أنه لما كانت القوانين العلمية، باعتبارها قضايا كلية، تشمل عدداً غير محدود من الحالات التي يتعذر اختبارها كلها، فإن القوانين لا يمكن أن تصل الى درجة اليقين المطلق بالغاً ما بلغ عدد الحالات التي تتفق معها، بل تزداد درجة تثبتها وحسب، ولكن دليلاً واحداً لا يتطابق مع القانون العلمي يكون كافياً لتكذيبه ومن ثم رفضه. وعليه فالاختلاف الأساسي بين القوانين في العلوم الاختبارية والقوانين في العلوم الصورية هو أن القوانين الاختبارية غير قابلة للبرهنة بل للتكذيب وحسب، في حين تكون القوانين الصورية غير قابلة للتكذيب بل للبرهنة وحسب. وهكذا يمكن البرهنة على صدق القوانين الصورية ويستحيل تكذيبها في حين يمكن دحض القوانين الاختبارية ويستحيل البرهنة على صدقها بواسطة الخبرة. والسبب هو أن القانون العلمي الاختباري ليس مشتقاً من الخبرة، إذ يتعذر علينا الانتقال من قضايا جزئية مهما تكثرت إلى قضية كلية تعبر عن قانون عام، في حين يمكن دحض أية قضية كلية بواسطة قضية جزئية واحدة باستخدام قاعدة التناقض. فإذا وجدنا جسماً صلباً واحداً يتقلص بارتفاع درجة حرارته، فذلك دليل كافٍ لدحض قانون التمدد الحراري للأجسام الصلبة ورفضه. فمهما تعددت القضايا الجزئية التي يمكن استنتاجها من هذا القانون العلمي الاختباري ومن قضايا جزئية أخرى اثبتتها التجربة، فإن ذلك لا يكون دليلاً كافياً للبرهنة على صدق هذا القانون العلمي. والسبب هو أن اصطناع النتائج الجزئية في البرهنة على القانون العلمي الاختباري ينطوي على مغالطة الدور أو ما يسمى، المصادرة على المطلوب، لأن القانون العلمي يشمل ضمناً هذه النتائج الجزئية، ولذلك فلا يمكن أن تقوم دليلاً عليه. وطالما لا تقوم نتائج أو مشاهدات واقعية ضد هذا القانون العلمي، فإنه يكون موضع ثقتنا حتى اشعار آخر. بكلمة أخرى يكون القانون العلمي مضموناً طالما مكننا من تفسير حوادث الماضي والتنبؤ بحوادث المستقبل بواسطة الاستدلال. ولكن لا يمكن أن يكتسب ما للقضايا في العلوم الصورية من يقين وصدق مطلقين. وعليه فلا يستطيع أحد أن يضمن صدق قانون علمي اختباري سلفاً أكثر من أن يضمن فوز حصان في السباق سلفاً. وكما يظل فوز الحصان في السباق موضع رهان ويزداد عدد المراهنين عليه بزيادة عدد المرات التي يفوز بها في السباق. كذلك يظل القانون العلمي الاختباري موضع رهان الناس ويزداد عدد الناس الذين يراهنون عليه بزيادة عدد المرات التي ينجح فيها في تفسير الحوادث وفي التنبؤ بها.

ولما كان العلم الاختباري مرتبطاً بالواقع لأنه يبدأ بالوقائع وينتهي بالوقائع، فإن الموضوعية هي احدى سماته الأساسية. فمن طبيعة العلوم الاختبارية أن تكون قابلة للتجريب من قبل أي شخص سوي بصورة غير مباشرة على

الأقل بالوسائل المتوافرة كالتلسكوب والميكرسكوب وغيرهما من أجهزة القياس والفحص. ولذلك فإن ادعى بعض الناس بأن هناك حقائق ليست في متناول الا نفر قليل من الناس، فإن هؤلاء ليسوا إلا ادعياء. فالذي يميز العمل العلمي الصحيح هو إمكانية مشاركة الأشخاص الأسوياء في التحقق مما يترتب على القوانين العلمية من نتائج بواسطة المشاهدة والتجربة.

على أنه لا يمكن أن ننكر ما للحدس أو البصيرة العقلية من دور بارز في اكتشاف النظريات والقوانين العلمية، ولكن هذه النظريات وتلك القوانين لا بد أن تصاغ أولاً وقبل كل شيء بطريقة يمكن نقلها إلى الآخرين وأن تكون خاضعة الى اختبار يمكن أن يمارسه أشخاص أسوياء للتثبت من صحتها وسلامتها. فالمعتقدات التي تندّ عن كل الاختبارات الممكنة من مشاهدة وتجربة وقياس واحصاء واستبطان ليست علمية بل لاهوتية أو ميتافيزيقية. وقد يكون لمثل هذه المعتقدات أثر انفعالي في عدد كبير من الناس في ميادين عملية كالتربية والفن والدعاية ولكنها لا تمت إلى العلم بصلة.

والقانون العلمي - سواء أكان صورياً أو اختبارياً - قضية مسورة تسويراً كلياً، ويمكن وضعه بالصيغة الشرطية الآتية:

لكل س إذا كان س يمتلك الخاصية م، فإن س يمتلك الخاصية ح.

وباختصار:

$$(س)\ (م_{س} \subset ح_{س})$$

وواضح من هذه الصيغة أن القانون العلمي ليس سوى دالة قضية من حيث أن التحقق من صدقه أو كذبه يعتمد على استبدال بالمتغير س قيم واقعية. فإذا كانت القضية التي نحصل عليها نتيجة هذا الاستبدال صادقة اعتبر القانون العلمي صادقاً. أما إذا كانت تلك القضية كاذبة فإن القانون العلمي يعد كاذباً. فإذا استبدلنا في الصيغة الرمزية بالرموز

$م_{س}$ س نحاس

$م_{ح}$ س موصل للكهرباء

فإننا نحصل من هذه الصيغة على قضية صادقة وهي:
النحاس موصل للكهرباء.

أما إذا استبدلنا بـ

$م_{س}$ س سيلكون

$م_{ح}$ س موصل للكهرباء

فإننا نحصل على قضية كاذبة وهي:
السيلكون موصل للكهرباء.

4 - مصادر القانون الاختباري:

اختلف فلاسفة العلم في مصادر القانون العلمي الاختباري. وبعامة يتبع هؤلاء الفلاسفة ثلاثة مذاهب وهي: الاستقرائية، الافتراضية - الاستنتاجية والاصطلاحية.

(1) الإستقرائية:

يذهب أنصار هذا المذهب ومنهم مل Mill 1806 - 1873 وأرنست ماخ Ernst Mach 1838 - 1916 وكارل بيرسون Karl Pearson 1857 - 1936 وبيير دوهم Pierre Duhem 1861-1916 وكارل همبل Carl Hempel 1905 - وغيرهم. يذهب هؤلاء الى أن القوانين العلمية مستقرأة من الوقائع الجزئية المشاهدة، فهي ليست سوى دوال لها. فاعتقد جون ستيوارت مل بأن العالم يستطيع أن يتوصل إلى قوانين علمية اختبارية من حالات جزئية إن هو التزم بمناهج معينة بسطها في كتابه «نظام المنطق» A System of Logic وعرفت هذه المناهج بقواعد الاستقراء Canons of Induction وهي معروفة لدى طلبة المنطق بعامة.

وقد وجد فلاسفة العلم بأن هذه القواعد لا يمكن أن تؤدي إلى اكتشاف قوانين معتمدة إلا بافتراض مبدأ اتساق الطبيعة The Principle of The Uniformity of Nature أو مبدأ الاستقراء The Principle of Induction. كما يسميه البعض. وفحواه أن الطبيعة تجري على منوال واحد. فالذي حدث في الماضي والذي يحدث في الحاضر سيحدث في المستقبل على المنوال ذاته. وبدون هذا المبدأ يتعذر علينا أن نتوصل إلى قوانين علمية. ولو اكتفى المذهب الاستقرائي بافتراض مبدأ اتساق الطبيعة في الوصول إلى القوانين العلمية، لربما كان ما يبرر اعتبار منهجهم في الاستقراء سليماً، ولكنهم حين أصروا على أن مبدأ اتساق الطبيعة ذاته هو حصيلة الاستقراء، ارتكبوا خطأ فادحاً، لأن ذلك يجعل كل مناهجهم تنطوي على مغالطة الدور. والواقع أنه يتعذر استقراء مبدأ اتساق الطبيعة من حالات جزئية أو اتساقات خاصة بالغاً ما بلغ عددها بدون افتراض مبدأ آخر في الاتساق وهلم جراً إلى ما لا نهاية. وعليه فإما أن ننتهي إلى متراجعة غير منتهية أو نعترف بعدم امكان تبرير مبدأ الاستقراء. وهكذا فليس هناك ما يبرر مبدأ الاستقراء الا باعتباره مبدأ موضوعاً وليس مستقرأ. فإذا شاهدنا حالات جزئية مثل:

القطعة 1 ـ البيضاء اللون والبلورية التركيب والمالحة الطعم ذابت في الماء.

القطعة 2 ـ البيضاء اللون والبلورية التركيب والمالحة الطعم ذابت في الماء.

....

القطعة ن ـ البيضاء اللون والبلورية التركيب والمالحة الطعم ذابت في الماء.

فلا نستطيع أن نستنتج ـ خلافاً لما يؤكده مل وغيره من الاستقرائيين ـ القضية:

كل قطعة بيضاء اللون وبلورية التركيب ومالحة الطعم تذوب في الماء.

أو ملح الطعام يذوب في الماء.

لأن ذلك ينطوي ـ كما هو معروف لدى طلبة المنطق ـ على مغالطة تجاوز الحد الأصغر The Fallacy of The Illicit Process of The Minor. إذ إن حدود الموضوع في المقدمات غير مستغرقة بينما غدا حد الموضوع في النتيجة مستغرقاً. وهذا أمر غير مقبول منطقياً. وإذا حاولنا تسويغ هذا الاستنتاج، فعلينا أن نضع مبدأ اتساق الطبيعة كمقدمة كبرى وعندئذٍ تغدو الحجة كما يلي:

ما حدث في الماضي دائماً على منوال واحد سيحدث في المستقبل على المنوال ذاته.

ذاب ملح الطعام في الماء دائماً في الماضي على منوال واحد، إذن سيذوب ملح الطعام في الماء في المستقبل على المنوال ذاته. وواضح أنه لا يمكن أن نبرهن على صدق النتيجة في هذه الحجة إلا بعد التأكد من صدق المقدمات. وهذا ينطوي على ضرورة افتراض أو وضع مبدأ الاستقراء كمقدمة كبرى. وبالتالي يتعذر البرهنة على صدقه.

وقد بلغ هذا المذهب الذروة في ما يسمى بمذهب الرد أو الاحالة Reduction لارنست ماخ. فقد رأى ماخ أن كل قانون علمي يمكن رده إلى مجموعة من العبارات الجزئية التي تصف وقائع جزئية مشاهدة. فليست القوانين الطبيعية سوى محاكاة لوقائع جزئية في الفكر. على أنه لا بد من القول إن من المتعذر رد القانون العلمي الى عدد من القضايا الجزئية بدون باق. والسبب هو أن القانون العلمي يشمل الوقائع الجزئية التي حدثت في الماضي والتي تحدث في الحاضر والتي ستحدث في المستقبل والتي لا حصر لها. ولذلك فلا يمكن أن تستنفد الحالات الجزئية مهما تكثرت القانون العلمي في صيغة قضية مسورة تسويراً كلياً. ولذلك يتعذر البرهنة على صدقه ولكن يمكن تكذيبه بواسطة واقعة جزئية واحدة تتنافى معه.

(2) الافتراضية ـ الاستنتاجية Hypothetico-Deduction.

يرى أنصار هذا الاتجاه ومنهم ويويل Whewell 1794 ـ 1866 وبولتزمان Bolzmann 1844 ـ 1906 وكارل بوبر Popper 1902 وغيرهم من النظريات والقوانين العلمية هي أعقد مما يمكن التوصل إليه بالاستقراء، وأن المفاهيم النظرية لا تستنفدها الدوال المنطقية والمشاهدات الحسية. فنحن لا نتوصل إلى القوانين العلمية عن طريق استقراء الوقائع الجزئية، بل نضع هذه القوانين بحيث يمكن استنتاج هذه الوقائع منها، وبذلك يمكن تفسيرها والتنبؤ بها. فإذا كانت القوانين عند الاستقرائيين تعميمات من القضايا الجزئية، فإنها عند الاستنتاجيين قضايا كلية افتراضية توضع لتفسير قضايا جزئية أو للتنبؤ بها. فالاستدلال العلمي عند هؤلاء لا يقوم في الانتقال من الجزئي إلى الكلي، بل في استنتاج الجزئيات المعروفة أو المراد التنبؤ بها من الفرضية الكلية. ولذلك فلا يمكن البرهنة على القضايا العلمية، إنما يمكن تكذيبها وحسب.

ولبيان تعذر البرهنة على صدق القانون العلمي وإمكانية تكذيبه، نأخذ المثال الآتي:

نفرض أنه حصل انخفاض في انتاج محصول القمح في سنة من السنوات، وأردنا تفسير هذه الظاهرة، فإننا نبحث عن العوامل التي لها صلة بها، ونضع ذلك في صورة مجموعة من القضايا نطلق عليها اسم الفرضيات Hypotheses. والفرضية ـ كما هو معروف ـ قضية تؤخذ على أنها تفسير موقت لمشكلة موضوعة البحث. فنقول في هذه الحالة:

1 ـ شدّة الحرارة أدت إلى انخفاض محصول القمح

2 ـ رداءة البذور أدت إلى انخفاض محصول القمح

3 ـ الآفات الزراعية أدت إلى انخفاض محصول القمح

....

ن ـ المؤثر (ع) أدى إلى انخفاض محصول القمح

وإذا رمزنا إلى هذه العوامل المتعددة بالرموز م1، م2، م3..م ن وإلى الظاهرة التي يراد تفسيرها بـ ـ ظ، أمكننا أن نقول:

إذا كانت ظ فإن م 1

وإذا كانت ظ فإن م 2 او

او

إذا كانت ظ فإن $م^{ن}$

وتقرأ على النحو الآتي:

ان حدوث ظ يستلزم $م_1$ أو $م_2$ أو $م_3$ أو.... $م^{ن}$

وهذا يعني أن ظ ترتبط بعلاقة سببية مع $م_1$ أو $م_2$ أو $م_3$ أو $م^{ن}$

وبكلمة أخرى ان احدى الفرضيات تفسر الظاهرة.

وبعد أن نضع هذه الفرضيات، نبدأ باستبعاد ما لا يتفق منها مع الواقع. ويتم ذلك بعملية منطقية تعرف بالقياس الشرطي الاستثنائي Modus Ponens الذي يتخذ الصورة الآتية:

إذا ق، فإن ك

ولكن لا ك

إذن لا ق

حيث تدل «ق» و«ك» على قضايا.

ففي المثال السابق إذا وجدنا أن الحرارة لم تكن شديدة، فإننا نستبعد أن تكون شدة الحرارة سبب انخفاض في محصول القمح. ونضع هذا في صورة قياس شرطي استثنائي:

إذا حصل انخفاض في محصول القمح، حصل ارتفاع في درجات الحرارة ولكن لم يحصل ارتفاع في درجات الحرارة (وهذه صادقة حسب تقرير دائرة الأنواء).

إذن لم يحصل انخفاض في محصول القمح.

ولكن لما كانت المقدمة الصغرى (الثانية) صادقة «لم يحصل ارتفاع في درجات الحرارة» وهي نقيض التالي في المقدة الكبرى صادقة، فإن التالي «حصل ارتفاع في درجات الحرارة» ينبغي أن يكون كاذباً. لأن نقيض ما هو صادق كاذب. وعليه فلا يمكن أن يرتبط هذا التالي بالمقدم «حصل انخفاض في محصول القمح» ارتباطاً سببياً، ولا يمكن أن يفسره. إذ لو صدقت المقدمة الكبرى، لوجب أن تصدق النتيجة. ولكن لما كانت النتيجة كاذبة لأنه لم يحصل ارتفاع في درجات الحرارة فإن احدى المقدمتين على الأقل ينبغي أن تكون كاذبة. وبما أن المقدمة الصغرى صادقة فإن المقدمة الكبرى ينبغي أن تكون كاذبة. من هذا نستدل أن ارتفاع درجات الحرارة لا يمكن أن يكون سبباً لانخفاض محصول القمح، وينبغي أن يستبعد باعتباره فرضية تفسر الظاهرة موضوعة البحث.

وبعد هذا نقوم باستبعاد الفرضيات الأخرى على نحو ما استبعدنا الفرضية الأولى حتى نتوصل إلى فرضية لم نتمكن من استبعادها. فإذا وجدنا في القياس الشرطي الاستثنائي المتصل:

إذا حصل انخفاض في محصول القمح، كانت البذور رديئة.

ولكن لم تكن البذور رديئة (كاذبة كما جاء في تقرير الخبراء الزراعيين).

اذن لم يحصل انخفاض في محصول القمح

فإن النتيجة «لم يحصل انخفاض في محصول القمح» كاذبة لأنه حصل بالفعل انخفاض في محصول القمح، فإننا نستنتج أنه من المحتمل أن تكون المقدمة الكبرى صادقة، لأنه في القياس الشرطي الاستثنائي إذا كانت النتيجة كاذبة، اقتضى أن تكون احدى المقدمتين على الأقل كاذبة، ويجوز أن تكون كلتاهما كاذبتين. ولما كانت المقدمة الصغرى كاذبة فإنه يحتمل أن تكون المقدمة الكبرى صادقة. وهكذا يحتمل أن تكون الفرضية «رداءة البذور أدت إلى انخفاض في محصول القمح» صادقة لا أنها صادقة عل وجه اليقين.

من هذا نخلص إلى أنه يمكن البرهان على كذب الفرضيات التي استبعدت ولكن لا يمكن البرهان على صدق الفرضية التي لم تستبعد. وهذا معناه أننا نستطيع التيقن من كذب الفرضيات المستبعدة ولكن لا نستطيع أن نتيقن من صدق الفرضيات المستبعدة والتي تفسر الظاهرة لأن مزيداً من البحث قد يدلل على كذبها.

ويمكن أن نبين امكان تكذيب القانون العلمي باعتباره قضية كلية موجبة بطريقة أخرى. فالمعروف في المنطق أن القضية الكلية الموجبة تناقض قضية جزئية سالبة، وهي لذلك تعادل نفي قضية جزئية سالبة. بكلمة أخرى:

لكل س إذا كان س يمتلك الخاصيّة م، فإن س يمتلك الخاصيّة ح

تكافىء:

لا يوجد س بحيث أن س يمتلك الخاصية م ولكنه لا يمتلك الخاصية ح

وعلى هذا يمكن وضع قانون الجاذبية العام «كل جسمين يجذب أحدهما الآخر بقوة تساوي حاصل ضرب كتلتيهما مقسوماً على مربع المسافة بينهما» في صورة قضية جزئية سالبة هي «لا يوجد جسمان لا يجذب أحدهما الآخر بقوة تعادل حاصل كتلتيهما مقسوماً على مربع المسافة بينهما». فالقانون العلمي على هذا الأساس لا يؤكد وجود شيء بل

ينفيه. ولهذا السبب إذا وجدنا قضية جزئية واحدة تؤكد وجود شيء أو حادثة ينفي وجودها القانون فذلك دليل على كذب القانون وعليه إذا وجدنا جسمين لا يجذب أحدهما الآخر بقوة تساوي حاصل ضرب كتلتيهما مقسوماً على مربع المسافة بينهما، فذلك يكفي لدحض قانون الجاذبية العام.

ان تعذر البرهنة على صدق القضايا العلمية أدى بالبعض إلى اعادة النظر في تأويل طبيعتها. فرأى الوضعيون المنطقيون وعلى رأسهم شليك 1882-1936 أن القوانين العلمية ليست قضايا حقيقية، إنما هي تعليمات لتكوين قضايا يهتدي بها الباحث في شق طريقه في عالم الواقع، أو هي بطاقات استدلالية Inference Tickets فيما يقول رايل Ryle 1900 - لا نستنتج قضايا الواقع منها بل طبقاً لها. على أن هذه النظرة ليست سليمة كلياً لأنها تغفل عن أن القوانين العلمية يمكن تكذيبها كما بيّنا سابقاً وأن كان من المتعذر البرهنة على صدقها. فهي على هذا الأساس قضايا حقيقية.

(3) الاصطلاحية:

يرى أنصار هذا الاتجاه ومنهم بوانكاريه Poincaré 1854-1912 وإدنكتون Eddington 1882-1944 أن القانون العلمي أشبه بتعريف يتفق عليه. ولذلك فالتجربة لا تستطيع أن تبرهن على كذبه أكثر مما تستطيع التجربة البرهنة على كذب أي تعريف فهو صادق بالتعريف. فمن وجهة نظر الاصطلاحيين يكون قانون سقوط الأجسام الحر في الفراغ صادقاً بالتعريف، ولا تستطيع أية تجربة أن تبرهن على كذبه. وإذا وجد جسم ينحرف في سلوكه عن هذا القانون فلا ينبغي أن نقول إن القانون كاذب، بل نفترض وجود عوامل ظاهرة أو خفية تفسر شذوذ سلوك هذا الجسم وعدم خضوعه للقانون. فيتعذر على التجربة دحض هذا القانون لأنه يؤلف تعريفاً للجسم الساقط سقوطاً حراً في الفراغ.

والخلل الكبير في هذه النظرة هو أنه يقتضي ادخال تغييرات على الطبيعة من شأنها أن تضمن تطابق القانون وتفسر انحراف سلوك الأشياء عنه في حين ما يقوم به العلماء هو العكس تماماً. فحين يكتشف العلماء بأن قانوناً لا يتطابق مع وقائع، فإنهم لا يلجأون إلى تغيير الطبيعة بل تغيير صيغة القانون بحيث يصبح متطابقاً مع الوقائع. فحين تتعارض التنبؤات المستنتجة من القوانين الطبيعية، فالواجب عمله هو اجراء تغييرات في القانون وليس في الطبيعة.

وربما كانت الاصطلاحية ناشئة من الخلط بين الهندسة باعتبارها علماً صورياً بحتاً، والهندسة باعتبارها علماً تطبيقياً. ان قوانين الهندسة النظرية صادقة بالتعريف، ولا تستطيع أية حقيقة واقعية أن تدحضها في حين أن الهندسة التطبيقية ليست كذلك، بل انها، أسوة بالعلوم الطبيعية، تعتمد في صدقها أو كذبها على الوقائع. فإن كانت متطابقة مع الوقائع اعتبرت صادقة وإن لم تكن اعتبرت كاذبة. فمثلاً تعتبر قوانين هندسة اقليدس صادقة بالتعريف، ولا تستطيع الوقائع الطبيعية أن تدحضها. ولكن هذه القوانين تكون كاذبة لو طبقت على المسافات الكونية، إذ نجد هناك مثلاً أن الخط المستقيم ليس أقصر مسافة بين نقطتين بل الدائرة العظمى. ولذلك تكون هندسة اقليدس كاذبة بالنسبة إلى المسافات الشاسعة والكونية. أما باعتبارها علماً نظرياً فهي صادقة بالتعريف.

فإذا كانت القوانين العلمية مما لا نتمكن البرهنة على صدقه، بل يمكن دحضه وحسب فإن العلم لا يمكن أن يكون نسقاً من القضايا اليقينية أو الأكيدة. وان الاعتقاد بأن العلم معرفة صادقة بصورة مطلقة وهم من أوهام العقل.

فالعلم لا يمكّننا من معرفة الأشياء بل من الارهاص بها، معتمدين في ذلك على ايمان ميتافزيقي لا علمي في ما يدعى بالقوانين العلمية. ويمكن أن نقول مع بيكون Bacon 1561-1626 أن العلم الحاضر ليس إلا طريقة للتفكير الاستدلالي يطبقها الناس على الطبيعة عادة، ويتألف من ارهاصات (ويقصد بها فرضيات) طائشة فجة ومن تحيزات. ومع أن هذه الارهاصات الجزئية تخضع لاختبارات منظمة، فلا تصبح أية واحدة منها موضع اعتقاد أو ثقة مطلقة، ولا يسعى منهج البحث الى البرهنة على صدقها، بل على العكس يعمل على الاطاحة بها. ويستخدم كل ما في متناول اليد من وسائل منطقية ورياضية وتقنية للبرهنة على كذب تلك الارهاصات أو الفرضيات لكي يضع في مكانها فرضيات أخرى لا يقوم ولا يمكن أن يقوم عليها دليل، أو كما يقول بيكون هي «تحيزات طائشة فجة».

والتقدم العلمي لا يعزى إلى زيادة تراكم التجارب ولا الى استخدام وسائل أدق في المشاهدة، بل يعزى الى ما يقدمه الفكر النظري التأملي من أفكار جزئية وفرضيات لا يمكن أن يقوم دليل على صدقها، وهذه هي الوسيلة الوحيدة لتفسير الطبيعة والاداة الوحيدة لفهمها، ومن لا يجازف بطرح أفكاره خشية أن تكون كاذبة، جبان لا نصيب له في البحث العلمي. وعليه فالتقدم العلمي يقوم على المنافسة الفكرية الحرة. والسبب كما مر يتمثل في أن القضية العلمية - على اطلاقها - لا يمكن البرهان على صدقها، بل يمكن دحضها وحسب.

وعبثاً يحاول العالم أن يبرهن على صدق القضية العلمية لأن ذلك أمر مستحيل، ولكنه يقبل هذه القضية طالما لم ينهض دليل على كذبها. وفي الوقت نفسه يسعى الى البحث عن بينات تدحضها. وعليه فإن لم تتوفر للعالم حرية القول « لا » أي إذا لم تتوفر له حرية دحض الأفكار المقبولة، فلا يمكن أن يؤدي وظيفته بوصفه عالماً البتة، ويصاب العلم حينذاك باليقينية وبالجمود وهما ألدّ أعداء الروح العلمية كما يصاب المجتمع بالركود وبالتخلف وبالذل الفكري.

كريم متى

عِلْمُ الدَّلالة

Sémantique
Sementics
Semantik

يهتم هذا العلم بإسناد المدلولات الى الألفاظ البسيطة ومن ثم المركبة، وتعيين الشروط لتقييم القضايا. وهو يفترض اذن حصول اللغة من حيث تصنيف الألفاظ وتركيبها، أي علم المبنى Syntax.

ثمة تياران في الفلسفة: واحد ينطلق من بنية اللغة الطبيعية والآخر من بنية اللغة الصورية الرمزية. والثاني هو الذي يُعتمد عليه عادة في المنطق الحديث لاقامة علم الدلالة.

تحتوي لغة منطق المحمولات بوجه عام على: ثوابت الموضوعات أي الألفاظ الدالة على أفراد معينة التي نشير اليها بالحروف س ع ف؛ ومتغيرات هذه الموضوعات ورموزها « ســ، عــ، فــ »، وعلى المحمولات، أي بلغة قديمة الألفاظ الكلية أمثال: انسان، شجرة، يمشي الخ.. ونرمز اليها بالحروف « حا، ما، لا »؛ وعلى الروابط المنطقية التي يتم بها تركيب قضية جديدة من عدة قضايا؛ وأخيراً على السورين البعضي ورمزه « V » والكلي أي « Λ ».

بالنسبة الى القضية والمحمول والموضوع، يمكن اعتبار المدلولات من حيثيتين مختلفتين: من حيث المفهوم ومن حيث الماصدق. فيما تفيده القضية من مضمون هو المدلول بحسب المفهوم، والقيمة الصدقية التي تحتملها هي المدلول بحسب الماصدق. أما مدلول الموضوع الخارجي أي ما صدقه فنسميه الفرد، ومُفهومه نصطلح على تسميته باسم « العين ».

فيما يخص المحمول، تنقسم الدلالة على النحو الآتي: فمدلول المحمول الأحادي من حيث المفهوم، يقصد به الصفة، مثلاً مفهوم « الإنسان » هو صفة الإنسانية. بينما، من حيث الماصدق، يراد بمدلول المحمول مجموعة الأفراد التي تندرج تحته، أي الأفراد الذين تثبت لهم الصفة المقصودة من المحمول، وهكذا فالماصدق العائد للإنسان هو مجموعة أفراد البشر، أي المجموعة المؤلفة من:

{زيد، سمير، سقراط،....}. قياساً على المحمولات الأحادية، نعني بمفهوم المحمول الثنائي، الصفة الإضافية أو العلاقة التي تعود الى المحمول. فمثلاً، بمفهوم « الأب » نعني الأبوة. بينما بما صدق المحمول الثنائي، نقصد المجموعة المؤلفة من الأزواج التي توجد العلاقة بين كل زوجين منها. فالماصدق العائد لـ « أب » هو المجموعة:

{(آدم، قابين)، (فيليب، الاسكندر)، (علي، حسن)،....}. وكذلك نتبع نفس القياس، بالنسبة للمحمول الثلاثي فما فوق.

لبناء علم الدلالة، نأخذ كما هو شائع بوجهة نظر الماصدق. ينطلق التقييم في لغة منطق المحمولات ليس من مفهوم الصدق المطلق بل من مفهوم التحقق Satisfaction في نموذج ما Model من العالم. يتألف النموذج بالنسبة الى اللغة المراد تفسيرها من مجموعة من الأفراد ج غير فارغة، ومن تابع تفسير ف يسند الى الموضوعات أفراداً من ج والى المحمولات مجموعات جزئية من ج. هكذا مثلاً بالنسبة الى الصيغة « حا (ســ) » فإنها تتحقق في مجموعة العرب اذا فسرنا « ســ » بابن رشد و« حا » بالمجموعة الجزئية: فلاسفة العرب.

بشكل عام، يمكن تحديد مفهوم التحقق بالاضافة الى نموذج ما يتألف من المجموعة ج والتفسير ف على النحو الآتي:

1 ـ إذا كان حا محمولاً ما وســ موضوعاً ما فإن التفسير ف يحقق الصيغة « حا (ســ) » فى ج، إن فقط: ف (ســ) ∈ ف (حا). أي إن كان مدلول ـ عنصراً من المجموعة الجزئية المندرجة تحت ج والدالة على المحمول حا.

2 ـ اذا كانت ϕ أية صيغة فالتفسير ف يحقق ¬ ϕ في ج، ان فقط لم يحقق ϕ في المجموعة ج.

3 ـ اذا كانت ϕ، وψ أية صيغتين فالتفسير ف يحقق الصيغة الشرطية المركبة منهما ϕ ← ψ في ج، ان فقط، اذا

كان ف يحقق φ في ج فهو يحقق Ψ في ج.

4 ـ اذا كانت φ وψ أية صيغتين، فالتفسير ف يحقق الصيغة المتصلة المركبة منهما φ ∧ ψ في ج، ان فقط كان يحقق φ في ج و ψ في ج.

5 ـ اذا كانت φسـ صيغة تحتوي على المتغير سـ، فالتفسير ف يحقق الصيغة ∧سـ φ سـ في ج، إن فقط، لكل تفسير فَ، لا يختلف عن ف إن اختلف إلا بمدلول سـ، فَ يحقق φ سـ في ج.

نلاحظ من هذه التقريرات ان روابط السلب والشرط والوصل تتعين دلالتها وفقاً لجداول الصدق العائدة اليها. فيما يخص القضية المقيدة بالسور الكلي، يرجع التعريف المذكور الى ان هذه القضية يجب أن تتحقق بالنسبة لكل فرد من أفراد المجموعة ج. هكذا مثلاً حتى يتحقق قولنا «∧سـ حا(سـ)» على المجال، يجب أن تصدق حا على كل فرد من أفراد ج، أي يجب أن يكون كل فرد من ج هو حا.

إسناداً الى هذه الضوابط، يمكن الآن تعيين مفهوم الصحة Validity النسبية والصحة المطلقة أو ما يسمى أحياناً بالصدق المنطقي Logical Truth كما يأتي:

تسمى صيغة ما φ صحيحة في مجال ما ج، إن فقط كانت تتحقق بالنسبة لكل تفسير ف على هذا المجال. وتسمى صيغة ما φ صحيحة مطلقاً، إن فقط كانت صحيحة في كل مجال ج.

فهكذا مثلاً الصيغة «∨سـ حا(سـ) ← ∧سـ حا(سـ)» لا تصح إلا في المجموعات التي تحتوي على فردٍ واحدٍ فقط، لكن لا تصح على بقية المجموعات، اذ لا يمتنع أن يوجد فرد هو حا دون أن تتصف كل الأفراد بهذه الصفة. بينما الصيغة المعكوسة أي «∧سـ حا(سـ) ← ∨سـ حا(سـ)» هي صحيحة بالنسبة لكل تفسير على كل مجال، إذ لو كان كل أفراد أية مجموعة يتصفون بصفة ما حا، فالأحرى أن يكون بعضهم كذلك.

عادل فاخوري

عِلْمُ الكَلام

Al-Kalàm

عرَّف ابن خلدون علم الكلام بأنه: «العلم الذي يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات من مذاهب السلف وأهل السُّنة». والتعريف هذا متأخر بالطبع لكنه لا يختلف من حيث الجوهر عن التعريفات الأخرى التي أطلقها كل من التهانوي في كشّافه أو عضد الدين الايجي في مواقفه. إلا ان هذا التعريف يضعنا مباشرة امام معنى هذا العلم، أي تحديده وازاء نشأته التاريخية. فعلم الكلام أداة للدفاع عن العقائد واثباتها تجاه من يدَّعي بطلانها أو مناقضتها سواء كان من تُبّاع الدين أو من الخارجين عليه الساعين لإبطال بعض قواعده أو قوانينه. وقد ظهر هذا العلم بظهور الحاجة للرد على المبتدعة والمحرفين الذي لا يذهبون مذهب السلف أو أهل السنة والجماعة.

إلا اننا لا نملك بالواقع تحديداً زمنياً موثوقاً به للزمن الذي ظهر فيه هذا العلم وصار معرفة قائمة بذاتها منظمة حسب أصول وقواعد. خاصة وان الكتب التي تبحث في تاريخ هذا العلم هي كتب متأخرة نسبياً. ولعل اهمها مصنفات عامة مثل الشهرستاني والأشعري والبغدادي وابن المرتضى والقاضي عبد الجبار ومصنفات خاصة مثل مصنفات الغزالي، والفخر الرازي، ونصير الدين الطوسي وسواهم.. ومع ذلك تجدر الاشارة الى أن الفارابي في إحصائه للعلوم قد أورد علم الكلام باعتباره علماً يقوم على مساندة أمور العقيدة المحددة بالشرع ورفض الآراء والمبادىء التي تناقضها. مما يوحي بفكرة تنظيم هذا العلم الى جانب العلوم الأخرى التي صنفها ومنها الفلسفة والمنطق.

والأرجح ان علم الكلام كان في المرحلة الأولى علماً تحصيلياً، لا مجرد دفاع. هذا ما يعتقده الدكتور عبد الرحمن بدوي مستنداً الى نصوص مبكرة. لا سيما ما أورد نقلاً عن أبي حيان التوحيدي: «وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين، يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح... والتوحيد والتفكير. والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به، وبين

جليل يفزع به الى كتاب الله تعالى فيه». فالبحث يتناول اذن أصول الدين على أساس المبادىء الفكرية العقلية ومن ذلك يتم الانتقال الى «أمهات المسائل الدينية». وقد ارتبط هذا العلم في نشأته الأولى بالفقه الاسلامي، تمييزاً له عن الفقه، اطلق عليه ابو حنيفة اسم الفقه الاكبر، لاختصاصه بالبحث في الاصول والنظريات. في الوقت الذي يبحث فيه الفقه في الفروع والفرائض. يعتبر علم الكلام اذن ومن هذه الناحية بالذات، تطويراً أو فرعاً للفقه الذي نشأ مع النشأة المبكرة للمذاهب الفقهية المتعددة.

إلا ان علم الكلام لم يظهر بالواقع إلا مع ظهور الفُرقة السياسية خاصة بعد معركة صفِّين، وبعد تأزم البحث في مسألة الامامة، حين استلزم الأمر أخذ موقف من العقائد والمبادىء السياسية المطروحة، وحين ظهرت بنتيجة الاحتكاك الديني ردودٌ على الدين الاسلامي، مما اقتضى دفع آراء هؤلاء المبتدعة الذين أدخلوا على الدين ما ليس فيه أصلاً. فكان لا بد من الردّ عليهم استناداً الى أصول الدين وعقائده ومبادئه. وبما ان الردود قد اتسمت بطابع المجادلة غالب الأحيان، سمي هذا العلم باسم علم الكلام أو علم المجادلة، هذا من جهة. ثم ان الموضوعات التي تدور عليها المجادلات كانت مستقاة من الكلام الإلهي، أي من النص، مما اقتضى ضرورة فهم هذا الكلام والتعمق بمعانيه واشاراته وتأويل بعض الآيات التي تحمل على الالتباس. وهذا ما دفع الى تسمية هذا العلم باسم الموضوع الذي يستقي منه، وهو كلام الله. فسمي باسم علم الكلام من باب تسمية الكل باسم الجزء. (راجع حول التسمية الآراء الأخرى المتعددة وقد أوردها عبد الرحمن بدوي في كتابه «مذاهب الإسلاميين»، الجزء الأول، ص 28 ـ 29). ومن التوسع بهذه المادة ظهرت المقولات الأخرى التي كانت مدار هذا العلم كالبحث في الصفات وبالذات الإلهية، وبالعقائد الدينية كمعنى التوحيد وقدم الله وخلق العالم وخلق القرآن ومعنى الجوهر والعرض الخ... وبذلك يلتقي هذا العلم مع الفلسفة من حيث المادة التي تناولها كلاهما. وقد ظهرت تسمية هذا العلم بعلم الكلام في بعض ما وصلنا من كتب تنسب الى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. وفي زمن الجاحظ أصبحت هذه التسمية مصطلحاً يطلق على من يعالج هذه الأمور ولعل ما قام به المأمون من حيث امتحانه للعلماء ودفعه العامة لاعتناق آرائه في القرآن وخلقه ومعاندة أهل الحديث في ذلك وبخاصة أحمد بن حنبل قد ساعد في إرساء هذا العلم وتأصيله.

هذا ما دفع بعض الدارسين من مستشرقين وسواهم لجعل الفلسفة العربية ـ الاسلامية قصراً على هذا العلم دون سواه. باعتبار أن الفلاسفة المشائين في الآونة التي تلت ظهور علم الكلام قد اقتصروا في استعارة موضوعاتهم من الفلسفة الاغريقية ومن الشروحات المتعددة التي ألحقت بالفلسفة اليونانية.

والواقع ان علم الكلام قد توجَّه منذ البداية هذا التوجه الفلسفي من حيث الطريقة أو المنهج الذي اعتمده ممثلوه. أي اعتماد الحجج والبراهين العقلية في اثبات العقائد الدينية والدفاع عنها ازاء هجوم المنكرين لها. وبذلك وجد علماء الكلام أنفسهم بحاجة لاتباع سبل المجادلة المنطقية. فكانوا بذلك من أوائل المطلعين على الفلسفة الأرسطوية، وبخاصة المنطق، آلة هذه الفلسفة. وهذا ما نتلمسه في كتابات المعتزلة بشكل خاص. ألا أننا لن نتلمس هنا نشأة هذه الفرق ولن نتمكن من متابعتها، بل سنقتصر على مدى التقارب الحاصل بينها وبين الفلسفة بوجه الإجمال.

لعل أوضح لقاء تم بين الفلسفة وعلم الكلام كان اللقاء على اعتبار العقل سبيلاً لتقرير معنى العقائد الدينية إثباتاً او نفياً. وكذلك كان العقل المعيار الذي تقاس به الفرائض قبولاً أو رفضاً انطلاقاً من مبدأ التحسين والتقبيح العقليين. لقد كان العقل إذن معيار الأخلاق والمعاملات، لا الشرع أو النقل فقط. صحيح ان جميع الفرق الكلامية لم توافق على هذا الرأي، بل لقد شهد على الدوام القبول والرفض او اتخاذ الموقف المتوسط بين العقل أو الأخذ بمجرد النقل. ولكن الأمر بحد ذاته كان اقتراباً الى الفلسفة والى روح الجدل الفلسفي منه الى الايمان الموروث والعقائد المتواترة. بل ان بعض المدارس الكلامية قد ذهبت الى حد تطبيق المبادىء العقلية في البحث في الأحاديث النبوية، فما كان منها مقبولاً عقلياً قُبل وإلا رفض حتى لو لم يتطرق الشك الى إسناده اطلاقاً.

ان الايمان بالعقل والأخذ بطرق الجدل المنطقي، وإن كانا يعنيان تتبع المنهج الفلسفي، فذلك لا يعني تعقباً للفلسفة اليونانية في مناهجها ومباحثها وموضوعاتها. بل ان علماء الكلام قد رفضوا أحياناً أجزاء من المنطق الأرسطوي، كما أثبت الدكتور علي سامي النشار في «مناهج البحث عند مفكري الاسلام» أو في كتابه الآخر «نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام»، معتبراً ان علم الكلام لم يتجه اتجاهاً فلسفياً إلا بعد القرن الخامس الهجري / الحادي عشر ميلادي. حين

« تنكّب علماء الكلام الى مسائل الماورائيات والبحث في العلم الإلهي على طريقة الفلاسفة ». إلا ان عدم مجاراة الفلسفة اليونانية، وارسطو خاصة في منهجه المنطقي، لم يكن نابعاً من رفض هذا المنطق بالذات؛ والمتكلمون كانوا بحاجة له في مجادلاتهم بل من رفض ما يرتبط به من مفاهيم ميتافيزيقية، كارتباطه بمفهوم العليّة مثلاً. ذلك المفهوم الذي لم يستطع المتكلمون مجاراته في حدوده القصوى. واذا اضفنا الى ذلك التزامن التاريخي بين نشأة هذا العلم مع الترجمة في العصر العباسي أصبحت إمكانية التبادل، والأخذ عن الفلسفة أكثر من مؤكدة. واذا لم يساهم علم الكلام في دفع الفلسفة المشائية التي سادت في الفكر الاسلامي ،كما حدث لاحقاً، فقد طوَّر فلسفة خاصة لا تقل من حيث المنهج والمادة عن الفلسفات الأخرى. فقد عالج علم الكلام مسائل حسّاسة جداً، إنْ على المستوى النظري كالبحث في وجود الله وتوحيده وصفاته وفي مسائل الوحي والعلم والمعرفة، أو على المستوى العملي كالبحث في الأعمال وتبعاتها وفي تحديد المسؤولية الانسانية عن الأعمال. بذلك ساهم المتكلمون فعلاً في الفلسفة بأقسامها المتعددة. ولعل متابعة الفرق المتعددة في ما أنجزت من أبحاث وما تركت من مؤلفات ما يؤكد أصالة علم الكلام وعمق ارتباطه بالمعرفة، وبالمعرفة الفلسفية خاصة.

مصادر ومراجع

- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، طبعة ريز استنبول، 1930.
- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الاسلاميين، ج 1، بيروت، 1979.
- البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978.
- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، القاهرة، 1966.
- دي بور، ت. ج.، تاريخ الفلسفة في الاسلام، تر. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1954.
- عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، 1944.
- نادر، ألبير، فلسفة المعتزلة، بيروت، 1950.
- النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، القاهرة، 1965.
- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج 1، القاهرة، 1965.
- Encyclopédie de l'Islam, art. Ilm alKalām, by, Gardet et art. Kalām.
- Goldziher, I., Vorlesungen - über den Islam, Heidelberg, 1910.

جورج كتوره

عِلْم نَفْس

Psychologie
Psychology
Psychologie

يلاحظ لاغاش Lagache في كتابه حول « وحدة علم النفس » ان « قاموس علم النفس » للنفساني الفرنسي هنري بيرون Henri Pieron لا يتضمن - ويا للمفارقة - عبارة « علم نفس ». بل يتضمن عبارات من نوع « علم نفس عيادي »، « علم نفس تجريبي »... الخ، وهي - أي هذه العبارات - تشير الى ميادين علم النفس المتعددة ولا تحاول ان تعطي تحديداً لهذا العلم.

ذلك ان موضوع علم النفس اختلف باختلاف المراحل التاريخية التي مرّ بها كما ان تحديده ما زال - حتى ايامنا هذه - يصطدم ببعض الصعوبات؛ وهي صعوبات تبرز بشكل خاص حين يحاول المرء ابراز خصوصية علم النفس، هذه الخصوصية المكوّنة لتحديده. ويحاول كوسنييه Cosnier في كتابه « مفاتيح علم النفس » ان يبرز هذه السمة الخاصة بعلم النفس، فيقول ان تعليمه - أي تعليم علم النفس - ما زال - في بلد كفرنسا مثلاً - موزعاً بين كليات العلوم، وكليات الآداب، وكليات الطب. كما يشير كوسنييه في الوقت نفسه الى ثلاثة اتجاهات تتنازع علم النفس وهي: علم الأحياء Biologie وعلم الاجتماع، والفلسفة.

بالاضافة الى ذلك، ان كبار اعلام علم النفس، كما يلاحظ كوسنييه لم يكونوا - ويا للمفارقة - من الاختصاصيين في علم النفس. فبافلوف Pavlov مكتشف المنعكسات الشرطية، عالم فيزيولوجي. وفرويد Freud مؤسس التحليل النفسي، طبيب متخصص في علم الاعصاب، وواطسون Watson صاحب النظرية السلوكية، عالم حيواني.... الخ..

على كل حال، ان الصعوبة الأساسية التي تصطدم بها كل محاولة لتحديد علم النفس ناتجة، كما قلنا، عن تبدل موضوع هذا « العلم » عبر التاريخ. وقد ارتبط وجود علم النفس بتحقيق استقلاليته عن الفلسفة والتفكير الفلسفي.

ويمكن التمييز بين ثلاث مراحل أساسية لتطور علم النفس، وهي المراحل التالية:

1 ـ المرحلة الأولى: المرحلة الفلسفية.

2 ـ المرحلة الثانية: علم النفس «كعلم» «للوعي» او «للنفس».

3 ـ المرحلة الثالثة: علم النفس «كعلم» «للسلوك».

1 ـ لا بد من الإشارة بادىء ذي بدء إلى أن عبارة «علم نفس» Psychologie لم تظهر في أوروبا إلا في القرن الثامن عشر. وكان الألماني وولف Wolf أول من استعملها في كتابيه «علم النفس التجريبي» «Psychologia empirica» 1732 و«علم النفس العقلاني» «Psychologia rationalis» 1734. وموضوع الكتابين هو موضوع طالما أثار اهتمام الفلاسفة واللاهوتيين. عنينا بذلك موضوع «طبيعة الروح» أو «النفس» وعلاقتها «بالمادة» أو الجسد».

فخلال هذه المرحلة الفلسفية، برز علم النفس كمقالة ميتافيزيقية اهتمت بشكل أساسي بدراسة العلاقات بين الجسد والنفس. وكان موضوع الدراسة المركزي، على وجه التحديد، «الوقائع النفسية أو الوعي»؛ وكان الاستبطان Introspection الطريقة المستعملة في الدراسة. ويبرز هنا بوضوح تأثير الديكارتية على انطلاقة علم النفس، حتى ان الكاتب الفرنسي غانغفييم Gangvilhem يذهب الى القول ان الاستبطان هو «ولد غير شرعي» للحدس الديكارتي. ذلك ان الفكر الديكارتي فكر ثنائي. وقد ميّز ديكارت Descartes بين جوهرين متمايزين ومتوازيين في الانسان: النفس والجسد. والجوهران مختلفان من حيث طبيعتهما ولا يمكن تفسير احدهما بالآخر. الجسد مكاني ويخضع للملاحظة. أما النفس، فهي غير مكانية وتدرك بالحدس. واذا كان الجسد هو موضوع دراسة العلوم البيولوجية والفيزيولوجية، فمن الطبيعي ان تكون «النفس» او «الوعي» مركز اهتمام «علم النفس».

ويُعتبر القرن الثامن عشر في تاريخ علم النفس عصر المذهب التجريبي Empirisme. وتأثر هذا التيار الى حد بعيد بالديكارتية، وأخذ عنها مقولة الحدس المباشر بأفكارنا. ولكنه، وفي الوقت نفسه، رفض احدى المرتكزات الأساسية للديكارتية، وهي الفطرية Innéisme.

ينفي لوك Locke 1632 ـ 1704، مؤسس المذهب التجريبي وجود اي أفكار فطرية. التجربة الحسية هي، في رأيه، مصدر كل الأفكار وكل معرفة. والأفكار، بالنسبة للفيلسوف الانكليزي، ليست سوى تمثلات Représentations للأشياء. فالإحساس Sensation هو نقطة انطلاق المعرفة. وحين يضعف الإحساس يتحوّل الى صورة Image، والفكرة هي صورة فقدت حدتها Intensité. وتكمن المسألة الأساسية، في نظر لوك، في كشف الأفكار البسيطة، وفي البحث عن قوانين تأليفها وتشكيلها.

وقد تابع هيوم Hume 1711 ـ 1776 أعمال أستاذه لوك واعتبر ان الحياة الذهنية هي منظومة Système أفكار وان مختلف أنماط ترابطها تؤلف قوانين الفكر. والقانون الأساسي الذي يفسّر ترابط الافكار هو، في نظر هيوم، قانون التجاوز والتشابه Loi de la contiguité et de la ressemblance.

خلاصة القول ان المذهب التجريبي قد اعتبر ان أساس المعرفة يكمن في المعطيات الحسية. الا ان الفلاسفة التجريبيين لم ينفوا، على وجه العموم، دور الذهن الذي يدخل، في رأيهم، التفكير للتوصل الى الاستنتاج.

أما كونديـاك Condillac 1715 ـ 1780، فكان من المغالين في التفسير التجريبي واعتبر ان الاحساس هو نقطة انطلاق التفكير وكل العمليات الذهنية.

وقد ارتكز المذهب التجريبي، في تفسيراته، على مبدأ التحليل، واعتبر ان الحياة الذهنية هي كلّ معقد وان مهمة عالم النفس تكمن في تحليل هذا الكل الى عناصره الأولية (الأحاسيس)، ثم، وفي مرحلة ثانية، في البحث عن قوانين ترابط هذه العناصر.

ويمكن ان نلحظ في هذه الطريقة أثر المنهج العلمي الذي يرتكز الى مبدأ التحليل والذي يحاول ان يكتشف القوانين، أي العلاقات الثابتة التي تربط بين الوقائع المختلفة. الا ان هذا لا يعني قط ان المذهب التجريبي ـ وهو مذهب فلسفي ـ قد لجأ الى المنهج العلمي. إذ قد ارتكز هذا المذهب الى الاستبطان لوصف وقائع الوعي والى الاستدلال لتفسير هذه الوقائع.

2 ـ لم يكن من الممكن اللجوء إلى التجريب والقياس في علم النفس قبل القرن التاسع عشر، وهو القرن الذي عرفت فيه العلوم الفيزيولوجية انطلاقة هائلة، وحيث برز، كنتيجة لهذه الانطلاقة، تيار عرف باسم «علم النفس العلمي» Psychologie

Scientifique. والسمة المميزة لهذا التيار تكمن على الصعيد المنهجي، أي في استعماله للقياس والتجريب. إلا أن الجدير بالذكر أن هذا التيار لم يتوصل إلى تغيير موضوع علم النفس (الوعي) ولا إلى التخلّي نهائياً عن الطريقة الذاتية (الاستبطان).

وكان العلماء الفيزيائيون أول من استعمل الطريقة التجريبية في علم النفس، ذلك ان طبيعة أبحاثهم المرتكزة الى الملاحظة قادتهم الى تفسير الوقائع النفسية المرتبطة بالإحساس والإدراك.

وقد اكتشف بيسل Bessel ـ وهو عالم فلك الماني ـ في عام 1820 ان اخطاء الملاحظة التي يرتكبها علماء الفلك ليست أبداً عشوائية، بل ان لكل فرد نمطاً من الاخطاء يخضع لما أسماه المعادلة الشخصية Equation personnelle.

وفي عام 1829، توصل ڤيبر Weber الذي كان يقوم بأبحاث فيزيولوجية على حاسة اللمس، الى صياغة اول قانون نفساني: الفرق المُدْرَك بين مثيرين يساوي كسراً ثابتاً لهذين المثيرين. وتوصل ڤيبر الى تحديد العتبة التي دونها تمزج الادراكات، وعرفت هذه العتبة باسم عتبة ڤيبر Seuil de Weber.

تابع فيكنر Fechner أعمال ڤيبر وعبّر عن اكتشاف هذا الأخير بمعادلة رياضية: $S = K \log E$ (الاحساس يتطور كخوارزم الإثارة). اي أن الاحساس يتبع متوالية حسابية Progression arithmétique بينما تتبع الاثارة متوالية هندسية Progression géométrique. وهذا يعني بعبارات اخرى أن سرعة تطور الاثارات تفوق بكثير سرعة تطور الاحساسات.

وبعد صياغته لهذا القانون، اعتقد فيكنر انه توصل الى تأسيس علم جديد هو «علم النفس الفيزيائي» Psychophysique الذي حدّده عام 1860 بأنه «نظرية العلاقات بين النفس والجسد».

وقد عرف القياس والتجريب، بعد فيكنر، رواجاً هائلاً في مجال علم النفس. وفي عام 1878، انشأ ڤوندت Wundt في مدينة لايبزغ Leipzig أول مختبر لعلم النفس. ويمكن اعتبار انشاء هذا المختبر كأول اعتراف رسمي بعلم النفس كمجال مستقل. كما تم انشاء عدة مختبرات أخرى في اوروبا واميركا، وهي مختبرات تدرّب فيها جيل كامل من علماء النفس. وكون المختبر قد اعتبر ضرورياً يعني ان عالم النفس لم يعد يكتفي باستبطانه الشخصي، بل كان يرى نفسه مدفوعاً الى مقارنة نتائجه بنتائج الآخرين. ثم ان علم النفس، بدأ تدريجياً، مع ڤوندت، يتحول الى علم السلوك. صحيح ان المجرّب كان يصوغ استمارة مثقلة بالأسئلة الاستبطانية، إلا انه كان يسجل أيضاً ما يقوله الفرد الخاضع للاختبار وما يفعله

إتصفت إذن هذه المرحلة باستعمال الوسائل القياسية والتجريبية في علم النفس. وقد عبّر عالم النفس الفرنسي تيودول ريبو Théodule Ribot عن الجو السائد في تلك المرحلة، وذلك في كتابه حول «علم النفس الالماني المعاصر» الصادر في باريس عام 1898، حيث يقول:

«حالياً، ان عدد المهيئين لهذا العلم ـ أي علم النفس ـ ضئيل جداً. فأكثرية الفيزيولوجيين ليسوا علماء نفس، وأكثرية علماء النفس غير ملمين بالعلوم الفيزيولوجية. فنحن نعيش في مرحلة انتقالية يمكن ان تؤدي فيها الصعوبات الى ارهاق اكثرنا شجاعة. وما من متحمس لتطوير علم النفس الجديد الا ويشعر، في كل لحظة، بثغرات ثقافته غير الكافية. فكي تثمر هذه الأبحاث، يجب ان يكون هناك معرفة كافية بالرياضيات، والفيزياء، والفيزيولوجيا، وعلم الأمراض، وباستعمال الأدوات، بالاضافة الى الإلمام بالعلوم التجريبية».

ويضيف قائلاً: «ان علم النفس الجديد يختلف عن علم النفس القديم فليس هو ميتافيزيقا من حيث اتجاهه. ولا يدرس إلا الظواهر من حيث أهدافه، أما من حيث وسائله، فهو يستعيرها بقدر الإمكان من العلوم البيولوجية».

إلا أن «علم النفس الجديد» هذا لم يحدّد موضوعاً جديداً. فظلّ موضوع الدراسة هو نفسه: «الظواهر الذهنية» او «حالات الوعي». وبالتالي ظلت الطريقة هي ذاتها: الاستبطان. كل ما في الأمر ان عالم النفس لم يعد يكتفي بدراسة ظواهره الذهنية، بل كان يدعو الخاضعين للتجريب الى القيام بالاستبطان ليقارن، في مرحلة لاحقة، النتائج فيما بينها. فالتجريب والقياس لم يتوصلا الى القضاء على الاستبطان وكان يتشكل كل بحث نفساني في تلك الفترة من مرحلتين: مرحلة وصف وقائع الوعي بواسطة الاستبطان، ومرحلة التفسير السببي بالعوامل الفيزيولوجية. وقد خضع الاستبطان للتطوير واراد علماء النفس ان يعطوه طابعاً علمياً، فنشأت طريقة «الاستبطان التجريبي» مع بينه Binet وتطورت مع كولب Külpe في جامعة وورزبورغ Wurtzbourg.

وهذا العجز عن التخلي عن الاستبطان ناتج عن طبيعة الموضوع الذي حدّد لعلم النفس آنذاك وهو «الوعي». ولن

يزول الاستبطان كوسيلة دراسة في مجال علم النفس الا بعد نفي « الوعي » كموضوع دراسة علمية، اي منذ بروز السلوكية التي حدّدت موضوعاً جديداً لعلم النفس وهو السلوك.

3 ـ شهدت بدايات القرن العشرين انقطاعاً مفاجئاً مع الثنائية التي تضمّنها علم النفس كعلم للوعي. وهو انقطاع غالباً ما يوصف « بثورة ». ثورة حدّدت الموضوع المعاصر لعلم النفس، وأدخلت، في الوقت نفسه، علم النفس في مجال العلوم الطبيعية. انها « الثورة السلوكية » التي نفت « الوعي » كموضوع دراسة علمية، محدّدة في الوقت نفسه موضوعاً مركزياً جديداً.

جون برودوس واطسون John Broadus Waston 1878 ـ 1958 هو مؤسس المدرسة السلوكية. وقد درّس مادة علم النفس الحيواني في جامعة جون هوبكنز من عام 1908 الى عام 1920. وهو في الأصل عالم حيواني. وقد لاحظ خلال ابحاثه على الحيوان ان الصعوبات الناتجة عن الاستبطان غير موجودة في دراسة السلوك الحيواني. ذلك ان الحيوان عاجز عن القيام بهذه العملية الاستبطانية الخاصة بالكائن البشري، وهي الاستبطان. إذ يكتفي العالم الحيواني بملاحظة السلوك الحيواني ودراسته. واعتبر واطسون انه من الممكن تطبيق الطرائق المستعملة في علم الحيوان في مجال علم النفس. وارتأى بالتالي ان على علم النفس ان يتخلى عن الاستبطان وان يكتفي بالملاحظة الخارجية، تماماً كما هو الحال في العلوم الطبيعية. الا ان تعديل الطريقة يؤدي حتماً الى تغيير موضوع الدراسة، ذلك لأن الطريقة والموضوع يشكلان وحدة عضوية لا تتجزأ. وعلى عالم النفس بالتالي ان يعدل عن دراسة الوعي ليدرس « ما يفعله الافراد منذ لحظة ولادتهم حتى موتهم » (واطسون). أي أن على علم النفس أن يأخذ السلوك كموضوع دراسة له.

هذا بالطبع لا يعني، كما يرى البعض، ان واطسون قد نفى وجود الوعي. كل ما في الامر ان العالم الاميركي ينفي ان يكون الوعي موضوع دراسة علمية او مبدأ تفسيرياً.

وتكمن دراسة السلوك، حسب واطسون، في الكشف عن العلاقات بين المثير Stimulus والاستجابة Réponse. فوراء كل استجابة ثابت Constante يلعب دور السبب. والعلاقة بين المثير والاستجابة هي علاقة سببية: « اذا أعطي المثير، على عالم النفس ان يتنبأ بالاستجابة، أو العكس: اذا أعطيت الاستجابة، على عالم النفس أن يحدد طبيعة المثير » (واطسون). ويرى واطسون انه من الممكن اختزال كل النشاط الانساني الى الزوج: مثير ← استجابة.

والمثير هو، كما يحدّده واطسون، كل حركة قادرة على احداث استجابة لدى الكائن الحي. والمثيرات على نوعين:

ـ خارجية: نور قوي يؤدي الى تقلص البؤبؤ.. (مثلاً).

ـ داخلية: تقلصات عضلات المعدة الناتجة عن نقص في الغذاء والتي تؤدي الى استجابة تناول الطعام.

اما الاستجابة، فهي الحركة التي يحدثها المثير. وقد تكون الاستجابة ظاهرة او غير ظاهرة (تسجل بواسطة الآلات). ولكنها موجودة دائماً. والاستجابة تكون دائماً موجّهة Orientée، وتؤدي في الأحوال الطبيعية الى توافق Ajustement. واذا لم يتمّ التوافق، تتدخل مثيرات جديدة تؤدي الى استجابات جديدة.

ونرى هكذا ان واطسون حاول فهم السلوك انطلاقاً من الزوج مثير ← استجابة. فهو لا يلجأ الى المفاهيم التي يعتبرها « شبه تفسيرية » مثل « الملكات » Facultés و« الميول » Tendances و« القدرات » Aptitudes أو « الاستعدادات » Dispositions. وهو يقر بوجود وراثة ولكنها وراثة لا تنقل سوى السمات البيولوجية والفيزيولوجية فقط. وهو يعتقد بأن الانسان، في لحظة الولادة، لا يملك إلا استجابات ومنعكسات بسيطة، وان سلوكه، عملياً، هو نتيجة لعملية التعلم ولتثبيت المنعكسات الشرطية، أي أنه يعتبر، بعبارات أخرى، أن السلوك هو نتيجة لأثر المحيط.

والجدير بالذكر ان علماء النفس المعاصرين قد تبنوا وجهة النظر المركزية في النظرية السلوكية. فهم يدرسون السلوك في ارتباطه بالوضعية. ولكننا نلاحظ ان واطسون ألغى تماماً دور الكائن الحي في نظريته. وهذا يفسر تخوف واطسون من الوقوع في الذاتية، هذه الذاتية التي كان يحاربها بعنف في مجال علم النفس. الا ان تلامذة العالم الأميركي قد حاولوا المحافظة على المرتكزات الأساسية لنظرية معلمهم، وان يأخذوا في الوقت نفسه، بعين الاعتبار، دور الكائن الحي والمستوى النفساني دون ان يلجأوا الى الاستبطان.

ومن ابرز هؤلاء التلامذة تولمان Tolman الذي اعتبر ان الاستجابة تكون دائماً شاملة، وانه لا يمكن النظر اليها كمجموعة استجابات جزئية، ثم ان السلوك يرتبط، حسب تولمان، بعدد كبير من المتغيرات. فهناك، بكل تأكيد، متغيرة المحيط او الوضعية، ولكن هناك ايضاً متغيرات

اخرى، كالدافع الفيزيزلوجي، والوراثة، والنضج، والسن... الخ. فنفس المثير لا يؤدي الى نفس الاستجابة لدى جميع الافراد. ذلك ان الافراد يختلفون فيما بينهم من حيث دوافعهم، وتكوينهم الفيزيولوجي، وسنهم، وجنسهم... الخ. فالاستجابة لا تفسر فقط بالمثير. بل « بالمتغيرات الوسيطة » Variables Intermédiaires. لذلك كان لا بد من تحويل مزدوج واطسون مثير ← استجابة الى « المثلث » مثير ← كائن حي ← استجابة.

يدخل تولمان إذن بين المثير والاستجابة التجهيز الوراثي والمكتسب. وهذا ما يعطي الكائن الحي كل أبعاده الحقيقية. انه يدخل بعبارات اخرى، وفي مجال السلوك البشري، عامل الشخصية. وقد مهد تولمان بذلك الطريق لتعريف معاصر لعلم النفس. وهو تعريف ينطلق من مفهوم جديد للسلوك، مفهوم يمكن استنتاجه من تحديد لاغاش لمهام النفساني. وهي مهام تتلخص في البرنامج التالي الذي يحاول أن ينجز، في الآن معاً، وحدة علم النفس، وأن يعطي تحديداً لهذا العلم الناشيء:

« ـ النظر إلى السلوك من منظوره الخاص.

ـ تبيان انماط الوجود والاستجابة للكائن البشري الواقعي والكامل والذي يواجه وضعية معينة.

ـ محاولة تبيان دلالة السلوك، وبنيته، وتكوينه.

ـ الكشف عن الصراعات الكامنة وراء السلوك » (لاغاش).

مصادر ومراجع

- Cosnier, Jacques, Clefs pour la psychologie, Paris, Seyhers, 1971.
- Fraisse, Paul, Piaget, Jean, Traité de psychologie expérimentale, Paris, P.U.F., 1963. Fasc. 1, Histoire et méthode.
- Lagache, Daniel, L'unité de la psychologie, Paris, P.U.F., coll. la psychologie, 2e éd, 1969.
- Mueller, F. L., Histoire de la psychologie, Paris, Payot, 4e éd, 1974, 2 vol.

رالف رزق الله

عَمَل

Action
Action
Aktion

العمل تعريفاً هو جهد خلاَّق غائي وقصدي يهدف الى تأمين حاجة انسانية محددة. ترتبط فكرة العمل بفكرة الحاجة الانسانية، وتطوُّر الحاجة هو تطور للعمل، ونقل له من المستوى البسيط الى المستوى المركب، ومن المستوى العفوي الى مستوى التنظيم القصدي، الأمر الذي يعني أن العمل مشروط بالحركة الواعية وبالتصوُّر المسبق. ولهذا يقال ان حركة العمل هي حركة غائية بالضرورة، تتوافق فيها اليد والفكرة، والمشروع والحاجة، بل يتوافق فيها أيضاً الحاضر والمستقبل، لأن الانسان لا يفصل في إرادته الواعية بين حاجة الحاضر وحاجة المستقبل.

لا ترتبط فكرة العمل بفكرة الحاجة فحسب، بل ترتبط أيضاً بفكرة الخلق الذاتي للانسان، فالانسان عندما يقوم بانتاج عمل معيَّن، فإنه ينتج نفسه أيضاً، أي أن فعل الانسان على المادة التي أخضعها للعمل، ينتج بعد زمن، تصوراً خاصاً للانسان، وتنتج فيها أيضاً الشروط الموضوعية للمعرفة الانسانية. مع ذلك فإن تاريخ الفلسفة لم يلمس العلاقة بين العمل والمعرفة الا في فترة متأخرة من هذا التاريخ، فقد فصل افلاطون بين العالم المادي وعالم الأفكار، وأقام الحقيقة كلها في مقام العقل الكوني المحتجب، ومن بعده اعاد أرسطو الفصل بين العمل اليدوي والعمل الذهني، فرأى ان الأفكار تنتمي الى عالم العقل والكمال، في حين ربط العمل بعالم المادة اي بعالم النقص والفساد، ولهذا اعتبر أرسطو في كتابه « السياسة » العمل ممارسة مهينة لا يقوم بها إلا العبيد. وقد استمر هذا الفصل بين العمل والمعرفة حتى جاء عصر التنوير، الذي بنى فلسفته على ثنائية العمل والانسان، فمجد ديكارت الفيزياء الجديدة القادرة على تحويل وجه العالم بشكل كامل، كما اعتبر آدم سميث أن العمل هو المصدر الحقيقي للثروة، وان الانسان هو الأداة القادرة على تحقيق هذه الثروة. كما أخذ مفهوم العمل مكاناً مهماً في فلسفة هيغل، الذي رأى ان الانسان يصنع الأدوات لأنه (عاقل، وان هذا الصنع هو التعبير الأول عن إرادته)، ان ربط الارادة بمفهوم العمل لدى

هيغل، قد سحب الارادة من الاطار المجرد الى الواقع المادي، وجعل منها أداة لتغيير العالم. وهكذا يصبح العمل هو التوسط بين الانسان والطبيعة، وهو التوحيد بينهما في: (إنتاج مستمر، وفعل دائم، وبراكسس أصلي)، مع ذلك فإن هيغل لم يرَ العمل في تاريخ العمل، بل رآه في مقام الوعي الذاتي حيث تجد الأمور تحققها في الفكرة المطلقة. ويحتل مفهوم العمل مكاناً واسعاً في فلسفة كارل ماركس، الذي استعاد في: «مخطوطات 1844» مقولة العمل الهيغلية وأعطى العمل من التمجيد بقدر ما وصم استغلاله بالفضيحة، فالعمل الذي هو عملية خلق للانسان يصبح في شروط الاستغلال سبباً لاغترابه عن جوهره، ويصبح الخلق الانساني ليس تأكيداً لانسانية الانسان بل أداة لتنزيله، الأمر الذي يعني ان تحرير الانسان يستلزم الغاء الاستغلال حيث يصبح العمل الانساني تجسيداً حراً للإبداع الانساني وللإرادة الانسانية.

وبشكل عام فإن مقولة العمل مقولة غائمة، وغير محددة الملامح ان لم تكن مقولة اخلاقية - مثالية، اذ انها كثيراً ما تعزل العمل عن التاريخ، فترى العمل كموضوع مجرد، او كعلاقة بين ذات وموضوع، بمعزل عن تطور العلاقات الاجتماعية، لذلك تنزع بعض الفلسفات الى ارجاع تاريخ الانسان الى تاريخ علاقة الانسان بالطبيعة، او الى تاريخ علاقة الانسان بعمله بدون ان تربط مقولة العمل بالتطور الاجتماعي العام. واذا كان لنا ان نعطي تعريفاً موضوعياً للعمل، فيمكن أن نقول: ان العمل عملية يقوم الانسان فيها بتحويل موضوع محدَّد الى نتاج محدد بواسطة جهده الشخصي وبواسطة أدوات عمل محددة في حقل معين من العلاقات الاجتماعية، وعندما نشير الى مفهوم الأدوات والعلاقات الاجتماعية، فإننا لا نحدد مفهوم العمل بشكل عام، بل نحدد شكلاً تاريخياً للعمل، أي نربط العمل بالتاريخ الاجتماعي.

مصادر ومراجع

- Arvon, La philosophie du travail, P.U.F., 1979.
- Labica, G., Dictionnaire critique du marxisme, P.U.F., 1982.
- Marx, K., Les manuscrits de 1844, E. Sociales.
- Karsz, S., Théorie et politique, L. Althusser, Fayard, 1974.

فيصل دراج

عُنْصُر

Elément
Element
Element

يبدأ البحث في العنصر (ج. عناصر) من البحث في الموجودات وتقسيمها الى موجودات مركبة وأخرى بسيطة. فالمركَّب مؤلف من عناصر بسيطة. أي أن العنصر هو الجزء المكوِّن للمركبات. وقد بدأ البحث في العناصر حين بدأت الفلسفة البحث في الوجود، اذ قادها التحليل الى التساؤل عن أصل الوجود. او عن العنصر الأول الذي يتألف منه الكون. ومن الجدير بالذكر ان اولى المحاولات في هذا الصدد قد ارتبطت بالفيلسوف اليوناني طاليس 640 - 541 ق. م. الذي ردَّ أصل الكون الى عنصر أول وحيد، وهذا العنصر الأول هو الماء بنظره، لاعتقاده أن جميع الأشياء، لا سيما الموجودات الطبيعية الحية بحاجة للرطوبة وبالتالي للماء من اجل نموها واستمرار بقائها. بعده تعددت النظريات فرأى اناكسيمان (ت 528 ق. م.) ان هذا العنصر الأول ليس الماء بل الهواء لاعتقاده أن الهواء هو المحيط بالكون (الفلك) والحامل له. وهو مادة غير متناهية. أما هيراقليطس حوالى 500 ق. م. فقد اعتبر النار عنصراً أولاً. إلا أنه اعتبر ان وراء هذا العنصر، ووراء الكون بمجمله مبدأ أولاً يرقى إليه الكون. وهذا المبدأ هو الكلمة (لوغوس)، وهي بمثابة القانون. وبذلك مهّد هراقليطس للنقلة من التفسيرات المادية او الطبيعية في أصل الكون الى تفسير أكثر روحانية ومثالية. وقد اعتبر بعض الفلاسفة الآخرين التراب من جملة العناصر الأولى.

والعنصر هو أيضاً برأي أنصار الفلسفة الذرية أدق أو أصغر الجزئيات التي تتشكل منها المادة. والكثرة او التعدد ليس إلا التكرار الى ما لا نهاية لهذه الذرات أو الجزئيات. تعود هذه النظرية الى لوكيبوس في القرن السادس قبل الميلاد، ثم الى ديموقريطس في القرن الخامس قبل الميلاد.

وقد شهد أرسطو أن تطور الطب والعلوم الطبيعية كان وراء هذه المقولات. هذا وقد اعتبر ديموقريطس ان لا وجود بالحقيقة إلا للذرات والفراغ. ما عدا ذلك من صفات ليس إلا من قبيل الاصطلاح. وفي الذرة برأيه، قابلية للحركة،

وهذه القابلية التي تخضع للضرورة الآلية وللصدفة أيضاً هي التي تؤدي الى تكوُّن الأجسام وإلى فنائها كذلك. إلا أن العلم الحديث قد قضى على فرضية وجود جزئيات اولية للمادة غير قابلة للقسمة. وقد تحقّق ذلك حين أمكن تفجير الذرة.

نشير هنا ان الفلسفة العربية الاسلامية قد أشارت للعنصر أحياناً بكلمة اسطقس (ج. اسطقسات) وأحياناً باسم الاخلاط الأربعة لتشير الى العناصر الأربعة المعروفة التي تشكل المادة الأولى أو الهيولى.

مصادر ومراجع

- Bréhier, E., Histoire de la philosophie, I. Antiquité et moyen âge, Paris, 1926.
- Chevalier, Jacques, Histoire de la pensée, I. La pensée antique, Paris, 1955.
- Rivaud, Albert, Histoire de la philosophie, T. I, P.U.F., 1960.
- Robin, Léon, La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, Paris, 1948.
  Thomson, George, Die ersten philosophen, Verlag das europäische Buch, Berlin, 1961.

جورج كتورة

عُنْف

Violence
Violence
Gewalt

يتبادر الى الأذهان عادة ان العنف هو كل فعل شديد وقاس يخالف مجرى طبيعة وجود الشيء او الكائن الذي يحصل عليه أو عنده هذا الفعل. بعبارة اخرى يكون عنف عندما يفرض بالقوة على موضوع ما سلوك معيّن او حالة معيّنة لم يكونا ليحصلا لولا تدخّل تلك القوة من خارج. ينطبق هذا المفهوم للعنف، إذن، على جميع أنواع الكائنات ودرجاتها نزولاً: من الانسان الى الحيوان الى الاشياء. غير أن الأرجحية في التناول للعنف الحقيقي تكون أجدى بقصره على المجال الانساني حيث يكون اذّاك معنياً بضمير الانسان، إرادته ومسؤوليته، يعني الأسس التي تعطي للفعل - فعل العنف - معناه.

في تحليل العنف وفهم طبيعته ومعناه يجدر بنا الانطلاق من اعتباره فعلاً يعمد فاعله الى اغتصاب شخصية الآخر وذلك باقتحامها الى عمق كيانها الوجودي ويرغمها في أفعالها وفي مصيرها منتزعاً حقوقها او ممتلكاتها او الاثنين معاً. ففي محاولاتهم تعريف العنف، يتفق الباحثون على انه استخدام القوة بصورة غير مشروعة او غير مطابقة للقانون. غير ان ربط العنف بالقانون بهدف تحديد طبيعته وتمييزه عن الأفعال غير العنيفة يثير إشكالات متعددة وكثيراً من الاعتراضات التي يؤكدها الواقع ويشهد على صحتها. فاذا كان العنف فعلاً غير قانوني فهذا يعني ان الأفعال الصادرة عن السلطة السياسية القائمة وعن أجهزتها، والتي تتصف بطابع القوة والشدة كالقمع والاضطهاد والاعتقالات الكيفية - هي أفعال غير عنيفة لأنها قانونية بمعنى انها مؤيدة ومبررة بالقوانين التي تضعها تلك السلطة وتسهر على تطبيقها. من جهة اخرى، يقودنا هذا التصور الى اعتبار العنف وقفاً على الذين ليسوا في السلطة، اي الشعب، وبالتالي فالعنف لا يصدر عن الحكام بل عن المحكومين. يدعونا هذا الموقف الى الأخذ بنظرية جورج سوريل الذي يميز بين القوة والعنف. فالقوة، يقول، « هي التي تفرض تنظيم وضع اجتماعي تكون فيه الأقلية هي الحاكمة، أما العنف فهو الذي يرمي إلى تهديم هذا النظام. فالبورجوازية قد استعملت القوة منذ بداية الأزمنة الحديثة، أما البروليتاريا فهي تقوم الآن بردة فعل ضد البورجوازية وضد الدولة بواسطة العنف». هذا يعني، إذن، ان القوة وقف على البورجوازية لأن هذه الأخيرة ترتكز على مبدأ السلطة، يعني على الحقوق المكتسبة والمدعومة بالقوانين التي تفرض على الشعب واجب الخضوع لها. فالبورجوازي لا يحتاج الى العنف لأنه يكتفي بواقع القوة المتمثلة بالدولة وبأجهزتها التي تدافع عن مصالحه في مواجهة مع الأكثرية البروليتارية. اما العنف فهو وقف على البروليتاريا لأنها تطمح الى تحطيم النظام الاجتماعي المفروض عليها بالقوة وذلك بهدف بناء نظام اجتماعي افضل واعدل، وهذا ما يقودها الى العنف.

لا يمكننا اطلاق هذا المفهوم للعنف وتعميمه لأنه يشكّل حالة استثنائية خاصة باصطلاحات جورج سوريل نفسه. وبالاضافة الى انه يشجع الفاشية ويبرّر كل أعمالها العنفيّة تحت ستار القانونية والشرعية، فهو ينقصه الدقة العلمية المؤيدة بالواقع العملي لفعل العنف. وقد تنبه الدكتور نديم البيطار الى هذا النقص فاعتبر ان العنف حاصل في كلا الحالين، ولكنه ميّز بين نوعين منه انطلاقاً من دوره التاريخي في مسيرة المجتمعات المدنيّة. فالعنف الرجعي، يقول البيطار، هو الذي يحاول صيانة واستمرار نظم تجاوزتها قوى

التاريخ، والعنف التقدمي هو الذي يحاول «تحرير تلك القوى من قيود الماضي، وإنماء نُظم جديدة بتهديم نظم تقليدية أصبحت طاغية». ان قانونية الفعل أو شرعيته لا تكفي لتمييز فعل العنف عن غيره من الأفعال التي تستخدم القوة، وهذا ما جعل كثيراً من النظريات تماثل بين العنف والقوة من حيث ان هذه الأخيرة عنصر مقوّم لا يمكن أن يكون العنف بدونها. ولكن القوة عامل طبيعي مرتبط ارتباطاً وجودياً وجوهرياً بكل كائن حي، بمعنى أن تأكيد الحياة في الحيّز الطبيعي لا يمكن أن يحصل بدون القوة، وظاهرة تأكيد الحياة هذه نجدها في مختلف أشكال التنازع والإنتقاء البيولوجيين. فالعنف فعل طبيعي يحصل على مستوى الأفراد كما على مستوى الجماعات ولا يشذ عنه الانسان بل يزيده تجذيراً في الوعي والمنهج والقوننة.

ان هذا التصور يستطيع أن يلقي ضوءاً على جانب مهم من فعل العنف لا يمكن التخلص منه والتهرب من واقعيته. غير ان الانسان قد استطاع ان يكبح جماح العنف وذلك باخراجه من دائرة الطبيعة الى دائرة العقل. فلو بقي الإنسان في دائرة الطبيعة لا يرى سوى حقيقته المطلقة تلك الحقيقة التي ترسمها له مصالحه الفردية وقوته وحاجاته، لأصبحت حياته عنفاً مستمراً والحياة الجماعية لا تطاق. غير ان العقل البشري يدخل عنصر الحوار في علاقة الفرد مع الآخرين، فينشأ عن ذلك مبدأ المفاوضة والعقد الاجتماعي وبالتالي مجموعة النظم والقواعد والمؤسسات التي من شأنها تنظيم الحياة الاجتماعية تنظيماً يتراجع حياله العنف الطبيعي الى حده الأدنى. ولكن هذا لا يعني ان الحالة الحقوقية، التي انتجها العقل، بإمكانها ازالة العنف من المجتمع بازالة أسبابه الطبيعية. ان العنف الطبيعي يتراجع أمام وضع آخر من العنف الحقوقي المنظم والناتج عن عبقرية العقل البشري في تحايله على وسائل القوة وكيفية ممارستها. فاذا واجهنا مسألة تدخل العقل في تنظيم الحياة الجماعية عن طريق القوانين والأنظمة والمؤسسات لوجدنا انفسنا في دائرة السياسة رغماً عنا. فمن هذا المرتقب الجديد يبرز مفهوم الدولة في واقعيته القائمة على مختلف الوسائل العينية والأساليب العملية كإطار عام يجدر بنا طرح مسألة العنف من ضمنه. بصورة عامة، ان النتائج المترتبة على قيام الدول، بالنظر الى انعكاساتها على الأوضاع الداخلية والعلاقات الخارجية، من شأنها ان توسّع مفهوم العنف وأشكاله وأهدافه ووسائله بطريقة يصعب بعدها التحدث عن العنف بشكل عام، إذ يصبح من الضروري التخصيص وتسمية الأمور بأسمائها: الحروب، الاضطهادات، القمع بجميع أنواعه، السجون، الجوع، السيطرة والرعب النووي... وفي هذه الحالة تتعدد ظاهرات العنف اذ تصبح كل ظاهرة رداً على عنفٍ آخر او في مواجهة معه. اما بصورة خاصة، فإن القوانين التي تسهر الدولة على تطبيقها وصيانتها داخل المجتمع المدني الواحد بهدف حماية الضعيف من تسلّط القوي، انما هي من نتاج الاقلية الحاكمة التي تهيمن عليها القوى المسيطرة في المجتمع والمكوّنة من الفعاليات الاقتصادية والدينية والسياسية، وبالتالي فالضعيف هو في حمى القانون طالما ان مصلحته مشتركة مع مصالح الأقوياء، وفي ما عدا ذلك فإن الضعيف مرغم على تحمل أوزار متعددة تحت ستار المصلحة العامة أو مصلحة الدولة العليا. وهذا ما يؤدي غالباً الى ثورات وانتفاضات يقوم بها الضعفاء فيتعرضون للنقد واللوم ولعنف الدولة، كأن الاعمال العنيفة التي يقومون بها أشدّ وأعنف من حالة العنف التي يتحملونها. أما والحالة هذه فالدولة تنصِّب نفسها، بواسطة الحق الذي تتمتع به. حافظاً للحالة الراهنة التي هي حالة مستمرة من العنف المؤسسي. انطلاقاً من هنا، يجب التمييز بين العنف المادي والعنف المعنوي، فالأول هو العنف المباشر الذي يتناول الاجساد، وأشكاله اكثر من ان تحصى. فاذا لم تمارس الدولة هذا النوع من العنف فهذا لا يعني انها لا تسبّب العنف المعنوي الناشىء عن حالة عنف أو وضع عنف يعانيه الفرد ويشعر به في ضميره وفي حريته. ويحدث هذا الوضع عندما يكون الانسان، لسبب أو لآخر، محروماً من ممارسة حقوقه الأساسية، وبمعنى آخر، عندما يمس في وجوده وفي كرامته أو في سلامته. يحدّد ريمون آرون العنف بهذا المعنى اذ يقول: «ندعو عنفاً كل مبادرة تتدخل بصورة خطرة في حرية الآخر، وتحاول أن تحرمه حرية التفكير والرأي والتقرير، وتنتهي خصوصاً بتحويل الآخر الى وسيلة او اداة من مشروع يمتصه ويكتنفه، دون ان يعامل كصنو حرّ وكفؤ». ان العنف المادي لا يكفي وحده لتحديد فعل العنف وابراز مكوناته لأنه ليس سوى جانب من العنف بالمعنى الكامل الذي هو تطاول بالقوة على حق في الوجود، أكان هذا الوجود سياسياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً أو شخصياً. لذلك فان تعريف العنف بالنظر الى طبيعة الفعل المادي الذي يستند اليه يبقى مبتوراً لأن العنف المعنوي غالباً ما يكون أدهى وأعنف من الأول، ولا يستقيم المفهوم الكامل للعنف إلا بمتابعة النظر الى العلاقة القائمة بين هذا الفعل والانسان الذي يكون ضحيته. يدخل

إذن في هذا الاعتبار العنصر الاخلاقي الذي ينبع من ضمير الانسان وليس فقط من مجموعة القوانين والأنظمة وأجهزة السلطة التي ترعاها.

يسيطر الاعتقاد، حالياً، بأن العنف ملازم للطبيعة البشرية وبالتالي للسياسة. ولكن الدعوة الى الغاء العنف المؤسسي الذي يقود الى العنف الثوري المضاد، واحلال ديمقراطية حقيقية ينتفي معها استغلال الانسان للانسان، تبقى دعوة مثالية طوباوية لا يرجى تحقيقها في المستقبل المنظور. غير ان الخروج من هذه الدائرة المفرغة يمكن ان يرتجى باستيعاب العنف وضبطه وتخفيف وطأته بما هو أكثر عدالة أي بعنف أقل، وهذا يتم بإبعاد السياسة عن المواقف المطلقة، لأن المجتمع المدني الذي تسوده نسبة عالية من العدالة هو الذي يكون قابلاً لإعادة النظر فيه باستمرار.

أدونيس العكرة

عَيْني

Concret
Concrete
Konkret

العيني يقابل المجرَّد. ويعني بدءاً المدرك بالعين والمشخَّص والقائم فعلاً. وقد ورد في القول العربي المعاصر بلفظ آخر أيضاً هو: الملموس، فعنى بالاضافة الى المشخَّص والقائم، الواقع الراهن والمفهوم كما في القولة الشهيرة: «التحليل الملموس للواقع الملموس». أو كما في مثل قولنا: «الحصول على نتائج ملموسة».

ويبدو أن الفارق اللفظي بين العيني والملموس يجد مشروعيته في الفارق النظري بين المثالية التي تولي العين المرتبة الأسمى بين الحواس. والمادية التي تميل الى إيلاء اللمس مثل هذه الأهمية.

وأياً كان الأمر، فإن لفظ العيني قد كثر استعماله في القول الفلسفي والحقوقي في العربية، في حين ورد الملموس في مختلف قطاعات القول، وبخاصة السياسي والتاريخي.

والعيني عند معظم الفلاسفة هو المدرَك مباشرة، أو المعطى في الادراك الحسي أو في مجرد الحدس (ولذا يترجم الفلاسفة المصريون الحدس Intuition بعيان).

وهكذا يتعلق العيني بالوجود المادي المشاهد والمشار اليه، والواقع في التجربة (أي الامبيري). ويقابل بذلك المجرَّد. والمجرَّد يعني عندها ما نزعت عنه علائقه المادية أو العرضية للوصول الى ماهيته وعلاقاته العقلية.

وينفرد هيغل ومتابعوه بقلب المعنى المتوارث لعيني ومجرَّد. فالعيني عنده هو المدرك بتوسط أي المدرك بعلاقاته الفعلية والأفهومية في مقابل المجرد. وهو المدرك بلا توسط اي مباشرة بوساطة الحواس والقياس الكيفي. والعينية، كما كل شيء عنده، صيرورة متدرجة لا تبلغ غايتها وامتلاء حضوره إلاّ في نهاية سيرورة التطوُّر. فالعيني بامتياز هو الروح الآيب إلى ذاته عبر رحلة التعيُّن المستمرة.

لكن هيغل نفسه يطلق لفظ العيني الأمبيري على المفرد القائم بذاته قبل تعيُّنه في العام والخاص. أي في الوقت الذي يصحّ عليه لفظ المجرد بإطلاق.

ويدفعنا ذلك الى توضيح فكرة هيغل: فهيغل يربط العيني بالحضور أي بالوجود المتحقق. ولما كان تحقق الوجود الفعلي لا يتم إلا للكائن الآيب الى ذاته والذي في ذاته أيضاً، فيكون حضوره امام ذاته حضوراً تاماً، كان هو الأحق بنعته بالعيني. وكان نعت المفرد بالعيني الأمبيري نعتاً على سبيل الاشتراك كونه حاضراً حضوراً حسياً فقط. وعليه يكون المجرد هو ما تفكك وجوده عن علاقاته الفعلية ونُظر اليها كعلاقات فاهمية وبرانية فقط، كمعادلات رياضية لا حياة فيها.

موسى وهبه

غاية / وسيلة

Fin-Moyen
End-Means
Zweck-Endzweck

1 ـ تحديد مبدئي لمفهومي « غاية ووسيلة »:

يعد اصطلاحا غاية ووسيلة من المصطلحات المهمة في الميتافيزيقا والأخلاق بصفة أساسية، وأصبح لهما في الفكر المعاصر أهمية كبيرة بالنسبة لعلم السياسة والاجتماع وعلم الجمال ونظرية القيمة حيث تعددت النظريات واختلفت الآراء بشأنهما. ويعطي الجرجاني تعريفات محددة لكل منهما، فالوسيلة هي « ما يتقرب به الى الغير » أو ما نستطيع بواسطتها تحقيق هدف معين، والغاية هي كل ما يسعى اليه البشر قصداً، أو دون قصد فهي « ما لأجله وجود الشيء ».

وترتبط كل من الغاية والوسيلة في علاقة تقابل عادةً ما تتخذ سلسلة من الأزواج المتقابلة مثل: القيم الذاتية « باعتبارها غاية في ذاتها » Intrinic والوسيلية Instrumental، أو العليا والدنيا، الثابتة والمتغيرة. والنوع الأول Intrinic هي التي لا تخدم غاية خارجها أي التي لا تستمد دلالتها من كونها وسيلة لغاية معينة أخرى، فهي خير في ذاتها وبذاتها ولذاتها دون إشارة إلى قيمة أخرى أشمل منها، وأفضل مثال لها « السعادة » فهي ليست وسيلة لأي شيء خارج عنها وإنما تكون لها قيمتها دون إشارة الى شيء غيرها. ومقابلها توجد معظم الأمور التي نسميها عادة « خيرًا ». ويظهر التحليل ان كثيراً مما ننشده أو نسعى لتحقيقه لا يكون له قيمة الا من حيث هو وسيلة لبلوغ غاية في ذاتها أو خير كامن. و« المال » هو أظهر مثال للخير « الوسيلي »، فليس له قيمة إلا من حيث هو وسيلة لكثير من الأمور المرغوب فيها في الحياة. والمشكلة الرئيسية في حياة كل منا هي تقرير ما هو غاية في ذاتها ثم ننظم حياتنا على أساس تحقيقه ونرفض الخضوع لأغراض تبدد وقتنا سعيًا وراء الوسائل المجردة وكأنها أهداف الحياة وغاياتها.

ونظرًا لأن الغايات في ذاتها قليلة جداً ومعظم ما نسميه خيرًا لا يكون له قيمة الا من حيث هو وسيلة لخير آخر أشمل منه وهذا بدوره يتبين أنه ليس الا وسيلة لخير أبعد مدى. ومن هنا ظهرت فكرة تدرج القيم (الغايات) وتصنيفها في سلم توضع فيه الغايات قبل الوسائل حتى نصل الى الغاية النهائية أو الخير الأسمى Summun Bonum.

2 ـ مفهوم الغاية في الميتافيزيقا:

أ ـ عند أرسطو: يتضح مفهوم الغاية في مؤلفات أرسطو المختلفة بمعنيين مختلفين: الأول هو الغائية Téléologique في الطبيعة التي تعمل كل موجوداتها لتحقيق غاية معينة، وذلك ضد المذاهب الآلية والميكانيكية. فنحن نقابل الغائية في كل التغيرات، في الموجودات الطبيعية، يقول: « إن الفنان أو الصانع يقلد الطبيعة فإذا كانت الأشياء الصناعية التي يقومان بها قد تمَّ انجازها بسبب غاية ما فإن أشياء الطبيعة تكون موجودة من أجل تحقيق غاية ما » (« الطبيعة »: 198 أ). وإذا تدرجنا مع صور الحياة المختلفة من أدناها الى أعلاها فإننا نجدها تعمل لغاية معينة فالطبيعة تفعل من أجل غاية ومن ثمة فإن أرسطو يقيم الضرورة الغائية سواء بالنسبة للإنسان أو لغير الإنسان.

وبالإضافة إلى هذا المعنى العام للغائية، يذكر أرسطو في نهاية حديثه عن العلل، العلة الغائية La cause finale وهي الحالة النهائية أو التامة والتي خرج من أجلها الشيء من القوة الى الفعل وذلك كالصورة النهائية التي يتحول اليها المعدن

الأصفر فيصبح تمثالاً لأبولون مثلاً. والعلة الغائية (الخير) تعتبر ذات وضع متميز بين العلل المختلفة عند أرسطو لأنها أسمى مرتبة منها بحيث تصبح غاية لجميع العلل، فكل فاعل انما يفعل لغاية، يصدق هذا بالنسبة لكل الطبيعة. فالغائية مبدأ مهم في الطبيعة، والعلة الفاعلة هي علّة عليّة للعلّة الفاعلية، أي هي العلة الفاعلية للعلة الفاعلية.

ب ـ الغاية والوسيلة في القرآن: استخدم القرآن الكريم لفظ وسيلة مرتين في الآية (35) من سورة المائدة، والآية (57) من سورة الإسراء. بينما لم ترد فيه على الإطلاق لفظة غاية. وقد ذكرت وسيلة على الشكل التالي ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة﴾. ﴿أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة﴾. ويظهر هذا المعنى الوسيلة باعتبارها سبيلاً الى «الله» الذي يعد هنا الغاية النهائية وهدف المؤمنين. وهذا الفهم لله باعتباره الغاية وان لم يذكر لفظه صراحة في القرآن نجده لدى متكلمي وفلاسفة الإسلام متابعين في ذلك أرسطو.

جـ ـ والغاية عند الفلاسفة المسلمين: اصطبغت بالصبغة الدينية، فالله هو الغاية النهائية لديهم، فهناك ربط بين الغائية والعناية الإلهية لدى المتكلمين في بحثهم في فكرة الغائية خاصة المعتزلة في دراستهم لأصل العدل. إذ ان القول بالعدل يتفرع عنه عندهم القول بالغائية والعناية الإلهية، ونجد ذلك أيضاً لدى الأشاعرة الذين ربطوا العناية الإلهية بالغائية.

ولدى الكندي اهتمام بالغائية في قوله بعلل الموجودات، وفي تدليله على وجود الله حيث يقدم الأسباب التي من أجلها يجب الاعتقاد بالغائية. وفي رسالته «فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة» يقول الفارابي: «أما الغاية التي يقصد اليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وانه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله».

ويذهب ابن سينا الى أن الغاية هي المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة وأنها الخير الحقيقي أي ما لأجله يكون الشيء (ابن سينا، الشفاء: الطبيعيات، ف 1 م 1 ف ص 23) (ابن سينا: «الشفاء: الالهيات» م 6 ف 1 ص 257) فالعلة الغائية هي علة المادة التي تختار من أجل هذه الغاية، كما أنها تعد المبدأ الذي يعين الفعل ويدفع إليه. فالغاية عنده سبب للفعل، إذ إن الفاعل يفعل لأجلها وإلا لما كان يفعل وعلى هذا فإن الغاية تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلاً. يقول ابن سينا: «العلة الغائية هي التي لأجلها الشيء أو الفعل. وهي علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلوله لها في وجودها». (ابن سينا: «الشفاء: الطبيعيات» ف 1 م 1 ق 11 ص 23) وهي (الغائية) التي تؤدي إلى تكوُّن علة لصيرورة سائر العلل عللاً «الإشارات والتنبيهات»، ص 444). وابن سينا يتحدث كثيراً عن الغائية حين يكشف عن الأخطاء الموجودة لدى انباذوقليس وديمقريطس. وعند ابن طفيل في قصته الفلسفية «حي بن يقظان» حديث عن الغائية حيث يقدم دليلاً على وجود الله يستند إلى هذه الفكرة. ولدى ابن رشد نجد ربطاً بين آرائه في السببية وبين القول بالغائية، وهو يستند أيضاً إلى الغائية في التدليل على وجود الله.

3 ـ الوسائل والغايات في الأخلاق:

أ ـ اهتم الفلاسفة الأخلاقيون بتحديد مفهوم الوسائل والغايات وكذلك العلاقة بينهما. ويطلق اسم «مذهب الغائيين» في الأخلاق على التجريبيين الذين اهتموا بنتائج الأفعال وجعلوها أساس كل حكم خلقي وردوا إليها كل قيمة خلقية وظهر ذلك في ثلاث صور هي:

1 ـ مذهب المنفعة أو اللذة وامتداداته في البراغماتية ـ خاصة (وسيلية) ديوي ـ الذين جعلوا المنفعة أو اللذة غاية الأفعال الإنسانية ومقياس خيريتها.

2 ـ ثم أصحاب مذهب الطاقة أو المذهب الحيوي Energism الذين يجعلون الغاية التي تقاس بها خيرية الأفعال، إشباع قوى الإنسان وتنميتها إلى أقصى حد.

3 ـ ومذهب دعاة الخير الأقصى: الذي يختار لذاته ويكفي وحده لإسعاد صاحبه وقال به سقراط وأفلاطون، وأرسطو الذين اتخذوا السعادة غاية قصوى لحياة الإنسان.

ب ـ الوسائل والغايات في وسيلية ديوي: والوسيلية Instrumentalism هي مذهب إجرائي في نظرية المعرفة تكون فيه الألفاظ والأفكار «أدوات» أو «وسائل» لتحويل موقف غير محدد الى موقف محدد. وبالتالي فالحقيقة لا توجد إلا عندما تكون قابلة للإستعمال بوصفها وسيلة تفيد آخر الأمر في زيادة سعادة الفرد والمجتمع. وإذا كانت الوسيلية هي الاسم العام لفلسفة ديوي، فإن العلاقة بين الوسائل والغايات شغلت ديوي طويلاً في مجالي الأخلاق والسياسة، ونتج عنها حوار مهمّ بينه وبين فلاسفة الماركسية فيما أطلق عليه «التوافق بين الغاية والوسيلة» التي تعبر عنها هذه الأبيات:

..... أرني الهدف
ولكن أرني الطريق إليه

إنهما لمتصلان بدرجة تجعل كلاً منهما
دائم التبدل
وتظهر طرقاً أخرى وهدفاً آخر

ويرى تروتسكي في مقالته «أخلاقهم وأخلاقنا» انه ليست الوسيلة فقط هي التي يمكن أن تبرر بغايتها لكن الغاية بدورها بحاجة الى التبرير، والغاية من وجهة نظر الماركسية مبررة اذا ما كانت تؤدي الى زيادة سلطة الإنسان على الطبيعة وإلغاء سلطة الإنسان على أخيه الإنسان فليست كل الوسائل مباحة وإنما المباح فقط هو ما يؤدي الى تحرير الجنس البشري.

وهذا يؤدي الى قضية مهمة تعد بؤرة اهتمام كل الإتجاهات الرئيسية في تطور الفكر السياسي والسوسيولوجي والأخلاقي وهي قضية (هل الغاية تبرر الوسيلة؟) يقول تروتسكي: «ان الوسيلة في حد ذاتها يمكن أن تكون أمرًا لا أهمية له ولكن تبرير الوسيلة المعنية خلقياً أو إدانتها ينطلق من الغاية. فإطلاق النار على كلب مسعور يهدد طفلاً فهذه فضيلة وإما اطلاق النار بهدف الاعتداء أو القتل فجريمة». (أخلاقهم وأخلاقنا). والماركسية تعتقد ان الغاية تبرر الوسيلة، وهي في هذا تتفق مع جون ديوي. والاختلاف بينهما يأتي من أن ديوي يستمد الوسيلة من مدى تحقيقها للغاية أو للنتائج المرتقبة لها. بينما عند تروتسكي تستمد من قانون محدد هو الصراع الطبقي «فالأخلاق المحررة للبروليتاريا ذات طبيعة ثورية فهي تستنتج قاعدة للسلوك من قواعد تطور المجتمع، أي من النضال الطبقي، قانون جميع القوانين». فالغاية هنا تنبع من الحركة التاريخية. هنا الوسائل قد استنتجت من قانون علمي مفترض بدلاً من البحث عنها وتبنيها على أساس علاقتها بالغاية الخلقية لتحرير الجنس البشري.

والغاية عند ديوي من ناحية التسلسل تقدم الأساس الوحيد للأفكار الخلقية والعمل، وبالتالي فهي تقدم التبرير الوحيد الذي يمكن ايجاده للوسائل المستخدمة. وفي مناقشته لتروتسكي يعطي معنيين لمفهوم الغاية، فهي الغاية المبررة الأخيرة (النهائية) وتعني أيضاً الغايات التي هي في حد ذاتها وسائل لهذه الغاية الأخيرة. فبعض الغايات ليست سوى وسائل، وعلى ذلك فالغاية التي هي في حد ذاتها وسيلة لتوجيه العمل، من أجل تحقيق الغاية تماماً مثل ان فكرة انسان ما عن الصحة التي يريد اكتسابها أو البيت الذي يريد بناؤه، ليست مطابقة للغاية بمعنى النتائج المباشرة ولكنها وسيلة لتوجيه العمل من أجل تحقيق تلك الغاية. وهناك الغاية الموضوعية التي تمثل فكرة النتائج النهائية من حال كون الفكرة التي تشكلت على أساس الوسائل التي تعتبر أقرب الوسائل لتحقيق الغاية.

إن الوسائل والغايات مترابطة بالنسبة لديوي وكل منهما شرط للآخر. وعلى ذلك يجب أن تكون الوسائل مستمدة من الغاية. إن أية وسيلة مقترحة ستوزن ويحكم عليها حسب النتائج التي يحتمل أن تؤدي اليها. فلا يوجد أي قانون علمي - كما في - الماركسية يستطيع تقرير غاية خلقية اذا ما تخلى عن مبدأ توافق Interdependence الوسيلة والغاية.

4 - الوسائل والغايات بين الأخلاق والسياسة:

في مجال السياسة ومقابل موقف ديوي نجد موقف المادية الديالكتيكية وهي أيضاً لا تعرف ازدواج الوسيلة والغاية. فالغاية تنبع بشكل طبيعي من الحركة التاريخية. والوسيلة تابعة عضوياً للغاية والغاية المباشرة تصبح وسيلة لغاية أبعد.

وتتبين هذه العلاقة في أبيات فردينا لولاسال الذي يتحدث على لسان أحد أبطال مسرحيته «فرانزفون سيكجبن» قائلاً: وقد يؤمن فرد ما ان بعض الوسائل ستؤدي فعلاً الى الغاية المرغوب فيها غير أن المسألة الحقيقية ليست مسألة اعتقاد شخص. وانما مسألة الأسس الموضوعية التي يستند اليها هذا الاعتقاد أي النتائج التي ستنتج عنها مباشرة.

ويؤكد سدني هوك Sidney Hook ان «الغاية تبرر الوسيلة» هي بيان لموقف الماركسية «طالما وان الغاية يكفلها التاريخ وقانون الصراع الطبقي. إذن فإن أي وسيلة وأي أسلوب مبرر مقبول ما دام ناجحاً». وهذه نظرة كثيرين للماركسية مثل د. ب. هيتر D. B. Heatlr في «الأفكار السياسية والعالم الحديث»، وهـ. ب. مايو H.B. Mayo «النظرية السياسية في الأخلاق» بدائرة معارف الأخلاق 1957، ورنهولد نيبور R. Neibuhr «في السياسة»، والناقد الأميركي بارنجتون مور B. Moore «القوة السياسية والنظرية الاجتماعية».

وعلى العكس من ذلك نجد أن أ. تينارنكو في كتابه «السياسة والأخلاق» يوضح ترابط مفهوم الغاية والوسيلة في الماركسية. ويقول جون لويس الفيلسوف الماركسي الانكليزي: «إن هذا لا يعني أن الاشتراكيين اختاروا العنف باعتباره أسرع أسلوب أو أنهم التزموا به دون تردد وكأن أي وسيلة مقبولة ولها ما يبررها. إن هذا يمكن قوله بالنسبة لقضايا أخرى ولكن لا يمكن أن يقوله أبداً اشتراكي أو ماركسي». («الاشتراكية والفردية»، ص 80).

وعن ارتباط الوسائل والغايات يقول غاندي: « يقولون ان الوسائل هي كل شيء في نهاية الأمر فكما تكون الوسيلة تكون الغاية وليس ثمة جدار فاصل بين الوسيلة وبين الغاية ».

مصادر ومراجع

- ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف.
- ابن سينا، الشفاء: الطبيعيات.
- أرسطو، الطبيعة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1964.
- تيتارنكو، أ.، الأخلاق والسياسة، تر. شوقي جلال، دار الثقافة الجديدة.
- تروتسكي، أخلاقهم وأخلاقنا.
- ديوي، جون، الوسائل والغايات، 1938.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.
- هكسلي، أولدس، الوسائل والغايات، تعريب محمود محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1945.

أحمد عبد الحليم عطيّة

غَريزَة

Instinct
Instinct
Instinkt

أولاً ـ غموض المفهوم:

نقول في اللغة العربية: غرز يغرز غرزاً وغريزة أي نخس أو خرق الشيء بالإبرة. ونقول غرز فلان رجله في الركاب (الحصان) وغرزت الجرادة بذنبها أي أدخلته بالتراب كي تضع بيوضها. والغريزة تعني السجية، القريحة والطبيعة من خير أو شر... هذه المفاهيم نجدها في معظم قواميس اللغة العربية، وهي مفاهيم واسعة وغامضة في آن معاً، هذا إذا أردنا أن نحدد الغريزة تحديداً سيكولوجياً دقيقاً. وفي الأجنبية تعود كلمة غريزة إلى الأصل اللاتيني Instinctus وتعني الوخز والنخس. وهنا يتبادر إلى ذهننا المنخس (عصا طويلة تحمل إبرة في رأسها) الذي ينخس به الفلاّح فدّانه عندما يحرث الأرض. فالمنخس بمثابة محرك مؤلم للفدان الذي يجد نفسه مدفوعاً إلى بذل أقصى المجهود لتجنب الألم والتهديد.

ان كلمة غريزة تجعلنا نفكر في الشهوة الجنسية وفي الخير والشر وفي الصراع من أجل البقاء، كما أنها تشير الى الأصول الحيوانية في السلوك.

إن الغريزة نوع من السلوك البدائي أو الاستجابة الفطرية، المنظمة، العفوية والمحددة لجميع أفراد الكائنات الحية الداخلة في النوع نفسه دون سواه. والغريزة تسعى للوصول الى هدفها دون أن يعي الكائن عادة ذاك الهدف.

وينطلق تنبرجان Tembergen من الموقف البنائي وينظر الى الغريزة على انها ميكانيزم عصبي منظم وحساس إزاء بعض المثيرات الداخلية والخارجية، وتكون الاستجابة عن طريق المحركات المنسقة.

ويحدد لالاند الغريزة بقوله (المعجم الفلسفي): « انها مجموعة متشابكة من الاستجابات الخارجية، المحددة، الوراثية، والتي يشترك فيها جميع الأفراد التابعين للنوع نفسه، والتي تتكيف بالنسبة الى هدف لا يعيه عادة الكائن الفاعل: صناعة العش، مطاردة الفريسة، حركة الدفاع... ».

فالعنكبوت تبني بيتها والطيور أعشاشها، والنحلة تصنع الأشكال الهندسية الدقيقة وتختمها بالعسل، والهر يترقب فريسته ويداعبها، والحية تنتصب للدفاع عن النفس في حالة الخطر، والديك يشبع غريزته الجنسية مع أية دجاجة يراها أمامه، والأسماك الكبيرة تأكل الصغيرة، وهناك طيور ترحل وتهاجر...

واذا كان مفهوم الغريزة ينطبق غالباً على الحيوان نظراً للسلوك الاندفاعي الفطري البدائي، فإن بعض الحيوانات تعطي الدليل على أن سلوكها ليس فقط غريزياً أعمى ولكنه يعتمد على قدر من الذكاء العملي، كما أن هناك بعض الناس يتصرفون كالحيوان. ويبدو واضحاً أن الغريزة تسيطر إجمالاً على سلوك الحيوان، بينما يبقى العقل من مميزات الكائن البشري.

ويعتبر ماك دوغال (عالم نفساني أميركي) أن الغرائز هي المحركات الأولى للسلوك، واذا انعدمت، فإن الجسم (المتعضى) يتعرض نشاطه للخلل، وهو ينظر الى الغريزة على أنها استعداد فطري يدفع بالفرد إلى التحرك باتجاه الفعل. وقد قسم الغرائز الى نوعين: الغرائز الكبرى وعددها ثلاثة عشر مثل غريزة الفضول، توكيد الذات، الخضوع والسيطرة، الطعام، الجنس... وهناك الغرائز الصغرى مثل السعال، والعطاس، الضحك والبكاء، التبرز...

إن مسألة الغريزة تطرح بعض التساؤلات والمحاذير وبالأخص فيما يتعلق بالسلوك البشري. قسم من علماء النفس

يرفض وجود الغريزة عند الإنسان ويربطها بردّات الفعل الجسمانية والفيزيولوجية وبالنشاط الهرموني كما فعل واطسن (رائد المدرسة السلوكية)؛ ومن جهة أخرى، تأتي الثقافة الاجتماعية (مجمل المعايير والتقاليد الاجتماعية والأخلاقية) لتحدد السلوك بنسبة كبيرة. (أصحاب المدرسة الثقافية الذين يعطون أهمية كبرى للوسط والتربية). ويعتقد ماركس، على سبيل المثال، بأن غريزة الكسب والجشع لا تولد مع الإنسان وهي ليست فطرية، ولكنها حاجة مصطنعة تنبع من الظروف الاقتصادية في المجتمع. (المجتمع البورجوازي والرأسمالي).

ثانياً ـ صفات الغريزة:

1 ـ التنظيم المحدود:

تقوم النحل وكذلك النمل (للمثال) بأعمال منظمة ودقيقة للغاية: توزيع العمل، تنظيم العمل، مصدر الغذاء، والبحث عنه، بناء الخلية والأشكال الهندسية الصعبة. وغالباً ما يتحدث الناس عن مملكة النحل التي تأخذ طابع المجتمع المنظم. وهذا التنظيم لا ينتج عن وجود الذكاء والعقل بقدر ما ينتج عن الغريزة، (الملكات الفطرية) والتي لا تحتاج إلى التدرب والتعلم. فالاتصال قائم بين أفراد النحل، إذ إن النحلة تعطي لرفيقاتها مجموعة من الإنباءات وتكشف لها عن مصدر الطعام والأزهار. ويبدو أن آثار الرحيق تبقى على فم النحلة، فتأتي رفيقاتها وتحتك بالرحيق المنقول، وبعد ذلك تقوم النحلة الكاشفة برقص دائري ولولبي. وكلما كانت الدوائر صغيرة وسريعة، كان مصدر الرحيق قريباً من الخلية. أما الرقص فإنه يدل على طبيعة الاتجاه.

2 ـ المعرفة العملية:

إن هذا التنظيم الدقيق محدود في دائرة فعله، بمعنى اذا حدث أي تبديل في الوضعية الخارجية، فإن النحلة تقع في الضلال ولا تعود تعرف باب الخلية. وهذا يعني أن الفعل الغريزي لا يعتمد على التصور والتفكير ولكنه يكتفي بالمعرفة العملية المحصورة ضمن نطاق معين. الفعل لا يسبق التصور وهو يتم بدونه، لأن الفعل هنا ملازم للغريزة ومنفصل عن الوعي. ومع ذلك، ينظر برغسون الى الغريزة نظرة مغايرة، وهو يعتقد بأن الغريزة قد تتخطى حدود العقل والواقع الى الرؤيا المشعة عن طريق المعاناة والحدس. وهذا يشير، حسب رأيه، إلى ارتباط الغريزة بالذكاء.

3 ـ الآلية:

إن تكيف الحيوان ومعرفته العملية يحدثان بصورة عفوية وآلية. فالحيوان يتصرف كالآلة وضمن خطة محدودة له مسبقاً. وكل مفاجأة في الوضعية تعرضه للخيبة والضلال. ومن العلماء من يقارن بين هذه الآلية وكل من العادة والمنعكس والانتحاء Tropisme. ويعتقد واطسن بأن الغرائز عند الإنسان هي بمثابة عادات مكتسبة تخضع للتكرار حتى تصبح فيما بعد آلية. ويعتقد لامارك بأن الغريزة هي في البداية خبرة مكتسبة تنتقل وراثياً الى الأبناء دون جهد أو تعلم. وفيما يختص بالمنعكس Réflexe، فإن الغريزة تتشابه معه من حيث العفوية والآلية. والمنعكس يعني ردة الفعل الجسمانية ازاء مثير خارجي خاص (صدمة، حرارة، ألم) ويبدو ان الغريزة تتخطى المنعكس من حيث طبيعة الفعل أو الاستجابة، اذ انها سلوك متشابك يدخل المتعضى فيه ككل وليس كأجزاء منفصل بعضها عن البعض الآخر. والمنعكس يحدث في كل مرة يوجد فيها مثير خارجي معين. (بافلوف نفسه بنى نظرية التعلم والاكتساب على أساس المنعكسات الشرطية)، بينما في الغريزة، هناك مثير داخلي بالدرجة الأولى مرتبط بالوظيفة البيولوجية للمتعضى، وهذا المثير دائم وثابت تقريباً في الكائن.

وتختلف أيضاً الغريزة عن الانتحاء الذي يعني تحرك الجسم إزاء مثير فيزيائي (الضوء) أو كيميائي (رائحة، غذاء) وهذا التحرك يحدث بصورة آلية ويرتبط خاصة بوجود المثير الخارجي.

4 ـ الطواعية:

واذا كانت الغريزة فطرية وعفوية وعمياء، فهذا لا يعني أنها غير قابلة للتدريب والتطور. إن تجارب العلماء على تعلّم الحيوان كثيرة ومعروفة: ثورندايك، كوهلر، سكينر. (كلاب الصيد والشرطة الجنائية، الفئران، الحمام، الأسماك) والنحل التي وجدت أمامها قوالب الشمع المربعة تكيفت معها وتخلت عن القوالب السداسية.

ثالثاً ـ أنواع الغرائز:

إن الغرائز فطرية ومحددة عند الحيوان بينما هي متشابكة ومعقدة عند الإنسان لأنها ترتبط بالسلوك والشخصية وكذلك بأصول الثقافة الاجتماعية. لذا يميل علماء النفس الى استبدال كلمة غريزة بالعبارات التالية: الدوافع الجنسية، الحاجات،

محركات السلوك، الميول، النزوات... ومهما يكن من أمر، فإن كلمة «غريزة» تستعمل كثيراً في علم النفس وخاصة في مدرسة فرويد (التحليل النفسي). غير أن ذلك يستدعي الحذر باعتبار أن كلمة غريزة ما تزال غامضة وغير كافية إطلاقاً لدراسة السلوك البشري. ان الغريزة لا يمكن أن تدرس عند الإنسان كوحدة منفصلة عن الشخصية، وما تعدد الغرائز (كما يصنفها بعض العلماء) إلا دليل على تشابك السلوك البشري وتعقيده. ونعرض هنا باختصار بعض الغرائز الشائعة:

1 ـ الغريزة الجنسية:

ونفضل استعمال كلمة الحاجة أو النزوة Pulsion. ويبدو أن هذه الحاجة تعتمد على الأصول البيولوجية. (الغدد الجنسية والهرمونات). فإذا خضع الديك لعملية الخصي (أو استقصاء الخصية) فإن شهوته الجنسية تختفي ولا يعود يتعارك أو يرغب في الاتصال مع أنثى الدجاج.

ويلعب الشم عند بعض الطيور والحيوانات دوراً لا ينكر في إثارة الشهوة الجنسية. فالفراشة الذكر (للمثال) تلحق بالأنثى التي تنبعث منها رائحة معينة وقد يتحد جنسياً مع أي شيء يحمل تلك الرائحة. وهناك بعض أنثى الطيور تتجه نحو الذكر الذي يغني بأعلى صوت (الجنس) بينما تهمل الذكر الصامت ولو كان بقربها. ويعتقد علماء الحيوان بأن رحيل بعض الطيور الموسمي (في الصيف مثلاً) والتي تقطع مسافات شاسعة لترحل فوق البحار أو الجبال، يرتبط بالنشاط الهرموني (فترة الخصب) وهذه الرحلة تكون الوحيدة في حياة الطير.

غير أن فرويد لا يربط الجنس بنشاط الغدد الجنسية والهرمونات، بل إنه يعتقد بوجود الجنس عند الطفل (أي قبل البلوغ) والجنس عنده طاقة تتجه نحو تحقيق اللذة ويطلق عليها كلمة ليبيدو. الرضاع على سبيل المثال يترافق عند الطفل بإحساسات شبقية (جنسية) وخاصة عندما يكون من صدر الأم. والطفل يشعر باللذة في المنطقة التناسلية (الانتصاب، الاحتكاك، العبث اليدوي)، وهذه المسألة يلاحظها الأهل بعد سن الثالثة. وبالنسبة الى فرويد، هناك نوعان من الغرائز: غريزة الحب (إيروس) بما فيها الجنس والصداقة.. وغريزة الموت بما فيها الحقد والعدوان والرغبة في تدمير الذات أو الآخر (تاناتوس).

ان مفهوم الجنس (بما في ذلك العلاقة مع الآخر، الحب، الزواج، المحرمات، التقنيات...) يختلف من مجتمع الى آخر حسب معطيات الثقافة الاجتماعية.

2 ـ غريزة الأمومة:

وتعني الرغبة الفطرية والطبيعية عند الأم في الاعتناء بصغارها. وهذا السلوك نلاحظه أيضاً بوضوح عند الحيوان. فالأم تقدم لصغارها العناية والحماية (الرضاع والدفاع عند الخطر). غير أن الرغبة في انجاب الأطفال لا نجدها عند جميع النساء، فالانجاب ليس مسألة بيولوجية بحتة، إذ إنه يرتبط بالدوافع النفسية، بينما المسألة عند الحيوان تقوم على التنظيم الفطري المسبق.

3 ـ الحفاظ على الذات:

إن غاية المتعضي هي الحفاظ على الكائن والحياة، أي الصراع من أجل البقاء. إن اشباع الجوع والعطش والى حد ما الجنس يأتي في هذا الاتجاه. غير أن الانتحار، وهو من صفات الكائن البشري، يكون تدميراً لهذه الرغبة. وهنا يبدو أن مبدأ الفطرة عند الانسان معرض دائماً للشك والحذر والتغيير.

4 ـ غريزة الاجتماع:

الإنسان حيوان اجتماعي، أي أنه مفطور على الاتصال مع الآخرين، وهذه الحاجة ضرورية لتحقيق مستلزمات الطبيعة البشرية وبناء المجتمعات. ويبدو أن إنسان اليوم معرض للانفصال والعزلة أكثر من الماضي نتيجة للتطور التقني والصناعي. والحاجة الى الاتصال نلاحظها أيضاً عند الحيوان، ولكن الإنسان يتخطى جميع الكائنات الحية، لأن اتصاله يقوم على اللغة والفكر.

5 ـ غريزة العدوان:

من العلماء من يعتقد ومنهم فرويد بأن العدوان صفة ملازمة للسلوك البشري، بينما يعتقد القسم الآخر بأن العدوان يحدث نتيجة الإحباط والظروف الاجتماعية والعلائقية المهددة. (إنتفاء الطمأنينة، التنافس). والعدوان موجود عند الحيوان. (الأسماك الكبيرة تأكل الصغيرة)، ولكنه ليس غاية بحد ذاته بقدر ما هو وسيلة للحفاظ على الذات واستمرار البقاء.

غسان يعقوب

غِيرَة

Jalousie
Jealousy
Elfersucht

الغيرة حالة عاطفية حيازية تتصف بخشية فقدان موضوع يتعلق به الفرد تعلقاً شديداً. وقد يكون هذا الموضوع أنثى (بالنسبة للذكر) أو ذكراً (بالنسبة للأنثى)، أو شخصاً آخر، أو ملكية... الخ. وتستعمل عبارة «الغيرة» على وجه الخصوص للإشارة الى الشعور الناتج عن خشية تفضيل الشخص المحبوب لشخص آخر. يرى شاند Shand على سبيل المثال ان الغيرة تمثل الجانب الأناني للعلاقة الغرامية، هذه العلاقة التي تهدف الى الامتلاك المطلق للشخص المحبوب. أن يكون الشخص غيوراً، يعني انه يريد القضاء على كل منافسيه حتى يبقى هو وحده المحبوب، وهو وحده المفضَّل. فالغيور يرفض المشاركة، ويريد أن يجعل من نفسه الموضوع الوحيد الذي يستقطب مشاعر الآخر.

ويتم التمييز عادة بين الغيرة كسمة من سمات الشخصية الإنسانية - وهي سمة يعتقد البعض انها تتصف بالكونية والفطرية - وحالة الغيرة Etat de jalousie التي تشير إلى الغيرة كتجربة مُعاشة قد يمر بها كل فرد. وهو تمييز بين «الغيرة بالقوة» و«الغيرة بالفعل».

ومن وجهة نظر تكوينية يمكن القول ان التجربة الأولى للغيرة ملازمة - لدى الكائن البشري - للمرحلة الأوديبية حيث يرى الطفل (الذكر) في الأب منافساً يمنعه من امتلاك شخص الأم. كما قد تبرز الغيرة أيضاً عند الطفل في التنافس الأخوي على امتلاك شخص الأم، هذا التنافس المولّد، في رأي شارل بودوان Charles Baudouin لعقدة نفسية هي «عقدة قايين».

ويعتبر البعض (كلاينبرغ Klineberg مثلاً) أن الغيرة شعور ملازم لنمط معين من الثقافة الاجتماعية وأنه يفتقد بالتالي الى الفطرية. فعند بعض قبائل المدغشقر، يكون الزواج الأول زواج حب، أي زواجاً ناتجاً عن علاقة غرامية. وبعد ثلاث أو أربع سنوات، يعقد الزوج قرانه الثاني. والزوجة الأولى هي التي تحث زوجها على ذلك بعد ادراكها للجهود الهائلة التي تبذلها في العمل في الحقول وفي تربية أولادها، فلا تتردد في طلب «قرينة» تساعدها في الأعمال المنزلية. فيناقش الزوجان المسألة ويتفقان على زوجة جديدة يتقبلها الاثنان. وحين يتم اكتشاف علاقة جنسية بين عزباء ورجل متزوج، تطالب زوجات هذا الأخير بعقد القِران، وذلك استناداً إلى المبدأ القائل ان هذه العزباء تشاركهن في امتيازات الزواج وان عليها بالتالي أن تشاركهن في العمل.

كما أن ظاهرة اعارة الزوجة باتت معروفة وهي تحدث لدى العديد من الشعوب. فقد جرت العادة عند شعوب الاسكيمو على أن يعير المضيف زوجته - لليلة أو لأكثر - لضيف يكن له الاحترام. إلا أنه لا يحق للزوجة - في هذه المجتمعات - أن تختار الرجل الذي تريده. ان اختياراً كهذا هو بمثابة زنى ويستدعي العقاب.

ويتخذ رالف لينتون Ralph Linton موقفاً مناقضاً، اذ يعتبر أن الغيرة شعور كوني ملازم «للطبيعة البشرية». ففي جزر الماركيز مثلاً، يتمتع الذكور والإناث بحرية جنسية مطلقة، وذلك قبل الزواج وبعده. كما انه لا مكان في هذه الجزر لمفهوم الامتلاك الجنسي اذ ان الزواج الجماعي هو المعيار، كما تمارس أيضاً عادة اعارة الزوجة. وحين يكون أفراد هذه المجتمعات محتفظين بكل وعيهم ورزانتهم، لا تظهر أي بوادر للغيرة. ويبرز شعور الغيرة لديهم في حالات الثمل مما قد يؤدي أحياناً الى بعض النزاعات بينهم. فالغيرة تكون غائبة - في رأي لينتون - بفعل التأثيرات الاجتماعية المقيّدة. وتظهر حين يبطل فعل هذه التأثيرات، وهذا ما يحدث في حالات الثمل حيث تتحرر الغرائز.

ومهما يكن الأمر - أكانت الغيرة سمة فطرية مكوّنة «للطبيعة البشرية»، أو سمة مكتسبة بفعل تأثير الثقافة الاجتماعية السائدة - تبقى الغيرة، كما يرى لاغاش Lagache صراعاً بين الحب الساعي الى الامتلاك الكامل والمطلق من جهة والواقع من جهة أخرى، وهو صراع يؤدي الى اختلال التوازن بين الرغبة والمِلك. وقد ينتج اختلال التوازن هذا عن افراط في «نهم» الغيور أو عن رفض يعارضه به الآخر. الغيرة، في نهاية المطاف، ملازمة للدلالة التي يعطيها الغيور لتجربته ولا ترتبط بالتالي بصحة اعتقاداته أو عدم صحتها. لذلك من العجز أن نعزل الغيرة عن المزدوج «شخص - عالم». ان يعيش الفرد الغيرة يتضمن - بادىء ذي بدء - تعديلاً لتوازن الوجود. فحالة الغيرة ليست مجرد طريقة لعيش العلاقة الغرامية، بل هي نمط وجود.

مصادر ومراجع

- Klineberg, Otto, Psychologie sociale, traduction française de R. Avigdor, Coryell, Paris, P.U.F., 1963, Tome I.
- Lagache, Daniel, La jalousie amoureuse, Paris, P.U.F., 1947, 2 vol.
- Mucchielli, A et R, Lexique de la psychologie, Paris, Editions Sociales Françaises, 1969.
- Sillamy, Norbert, Dictionnaire de la psychologie, Paris, Larousse, 1967.

رالف رزق الله

فَتْرَة

Intervalle
Interval
Zwischenraum

جزء من الزمان يقع بين زمانين أو حدثين، ويمكن قياس الفترة، فهي، إذن محدودة (انظر مدة). والفترة لا وجود لها بمعزل عن التاريخ الطبيعي او الانساني، لأنها كما سبق وأشرنا مرتبطة بوجود الحدث، أو تتالي الاحداث، فهي بهذا المعنى لا تقع إلاّ بالقياس الى (التغير الدوري) فتصبح جزءاً من الدورة يطول او يقصر. وقد تستخدم لقياس العصر، فيقسم العصر الى فترات، وبهذا المعنى فالعصر اوسع من الفترة زمانياً، او قد تدخل الفترة للدلالة على عمر الحضارة كما هو الأمر عند فيكو، حيث يمر كل شعب من الشعوب في تطور بثلاث فترات: فترة إلهية، بطولية، وانسانية، وهذه الفترات مشابهة الى حد كبير لفترات حياة الانسان: طفولة، شباب، كهولة. اما الفترات التي تمر بها الحضارة عند شبينغلر فهي الولادة والازدهار ثم الانحدار، وهذه الفترة الأخيرة هي التي تميز الحضارة الغربية منذ القرن التاسع عشر.

كما يقسم البعض عمر الدولة (كما هو الحال عند ابن خلدون) الى ثلاث فترات: فترة العصبية، فترة الازدهار والقوة، ثم فترة الترف والانهيار.

ويمكن كذلك تقسيم تطور المعرفة الى فترات، كما هو الحال عند اوغست كونت الذي اعتبر ان المعرفة مرت بالفترة اللاهوتية ثم الميتافيزيقية وأخيراً الوضعية.

أما في الفكر الاسلامي فيطلق على الزمن الفاصل بين نبيين اسم الفترة، ويصبح التاريخ تاريخ فترات بين الرسل.

وخلاصة القول، الفترة مقياس من مقاييس الزمان تشير الى بداية ونهاية جزء من الزمان الموجود وجوداً موضوعياً بارتباطٍ مع المكان.

إذ ذاك تكون علاقة الفترة (بوصفها جزءاً من الزمان) بالزمان علاقة المتناهي باللامتناهي (الزمان) او الجزئي بالكلي، حيث تحتوي كل لحظة من لحظات الزمان على الزمان ذاته، والزمان بدوره يحتوي على ابعاضه، اذا جاز تبعيض الزمان (انظر برغسون) حيث لا يجوز، بناءً على فهمه للديمومة، فهم الزمان بوصفه لحظاتٍ تقف الى جانب بعض، لأن كل لحظة زمانية متناهية، والمتناهي اذا ما أضيف الى المتناهي لا ينجب إلا متناهياً. ولكن برغسون في الحقيقة لا يتحدث عن زمانٍ واقعي موضوعي بل يتحدث عن تصوراتنا حول الزمان ليس إلا.

وأخيراً فإن كل فترة من الزمان كبرت أم قصرت لا تنفصل عن المكان.

مصادر ومراجع

- برغسون، الفكر والواقع المتحرك.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي.
- فاينشين، و. ل.، الموجز في تطور فلسفة ومنهج تاريخ البورجوازيين القرن التاسع عشر - العشرين، موسكو، 1979.
- القاموس الفلسفي السوفياتي، إشراف، روزنتال، موسكو، 1969.
- كونزاكوف، ن. ي.، القاموس المنطقي، موسكو، 1975.

أحمد برقاوي

فَرَح

Joie
Merriment-Joy
Freude

يعتبر الفرح (الانشراح ـ الغبطة ـ السرور ...) أحد قطبي الحياة النفسية، اما القطب الثاني فإنه الحزن. وكلاهما يؤلفان أسس المشاعر الرئيسية في حياتنا العاطفية.

1 ـ ماهية الفرح:

اعتبر لانج Lange ان الحزن والفرح من الانفعالات الأولية البسيطة بينما غيبوم Guillaume يرى في الحزن والفرح كل خصائص الانفعال الحقيقي من الاضطرابات العضوية الى اضطرابات الادراك والتفكير والاحكام العقلية.

ويعرف ريبو Ribot (يمثل وجهة نظر الفيزيولوجيين) الحزن والفرح من زاوية العلاقة بالألم واللذة ومن جهة انعكاساتها العضوية. فيصبح كل من الحزن والفرح، من خلال هذا المفهوم، عبارة عن حالة من الشعور بالارتياح وعدم الارتياح التي هي من مصدر عضوي، فيؤدي هذا الى الموازاة بين المشاعر العاطفية المعقدة (الحزن والفرح) والمشاعر البدائية (الارتياح وعدم الارتياح). فمما لا شك فيه ان هناك أنواعاً من الفرح والحزن البسيطين من جهة محتواها الحسي والحركي وهي أقرب الى المشاعر العاطفية البدائية.

فما يمكن قوله لتمييز الحزن والفرح عن الانفعالات المختلفة الأخرى التي يمكن تسميتها بالانفعالات الخاصة (الخوف والغضب الخ...) هو ان الحزن والفرح بدلاً من أن يرتبطا مثل الغضب والانفعال الجنسي بميول محددة مثل غرائز العدوانية والحب فإنهما يرتبطان بالميول المتعددة والمتنوعة التي تشهد على نجاحها أو فشلها. فبينما انفعالات مثل انفعال الخوف تتولد في ظروفٍ محددة، وتكون عبارة عن استجاباتٍ لميولٍ معينة فان الفرح والحزن يظهران في كل مناسبة وكل فترة. واذا كان بامكاننا القول ان هناك بعض الافراد الذين لم يعرفوا الغضب او الخوف في حياتهم فانه لا يمكننا ان نتصور كائناً واحداً لم يعرف الحزن أو الفرح.

فالاتجاه الفيزيولوجي يميل الى تجاهل العوامل النفسية في الحزن والفرح، ويعمل على تعيين طبيعتها بمعزل عن أسبابها ووظائفها. فاذا كان الشعور بالارتياح يتولد عنه حالة من الفرح، والشعور بعدم الارتياح حالة من الحزن فإن هذا امر طبيعي لا يمكن انكاره. ولكن الشعور بالارتياح وعدم الارتياح ليسا السبب الكافي والضروري في تفسير الحزن والفرح.

فمن الخطأ القول ان الطعام الجيد واللذيذ يجعلنا سعيدين بالضرورة. ولكن هذا لا يعني ان لا علاقة للعضوي (للجسد) بظاهرات الحزن والفرح.

2 ـ دور العضوي (الجسد):

إن فضل النظريات الفيزيولوجية هو أنها درست بعناية العمليات العضوية التي تتطور خلال حالات الحزن والفرح. فمن المؤكد أن الجسم، خصوصاً في المرحلة الانفعالية الأولية لكثير من افراحنا واحزاننا، يلعب دوراً مهماً؛ ولكن خطأ هذه النظريات أنها تنظر الى «أجسامنا من الخارج كشيء من أشياء العالم» (Maisonneuve: Les sentiments). فالجسد هو، بلا شك، شيء من أشياء العالم خاضع كما هو للعوائق والمؤثرات المختلفة، ولكن بالوقت نفسه هو أداة كائن واع يستجيب للظروف. فمن هذا المنطلق يمكن القول ان حالة جسمنا بدلاً من ان تكون مصدر مشاعرنا فإنها تؤلف مظهراً لاتجاهنا العقلي ومقاصدنا الحزينة او المفرحة تجاه الأحداث.

فبالنسبة الى الفرح تظلّ العوامل العضوية ـ الحسية خارجية، ودور الجسد، دون أن يكون معدوماً، هو أقل قيمة في الفرح منه في الحزن.

3 ـ أنواع الفرح:

أ ـ الفرح الايجابي المنشط: يؤلف انفعالاً من الانفعالات المنشطة التي تتمظهر من خلال:

- الشعور بالارتياح
- القدرة العاطفية والعقلية والارادية
- الشعور بالفرح في كلية الكائن: في الرأس الذي يرتفع، والقلب الذي يخفق بسرعة، والتنفس الذي يتزايد، وعضلات الاطراف السفلى والعليا التي تختلج
- الشعور باشتداد قوة التخيل وسرعة الفهم

ولكن اذا اشتد الفرح وطغى فإنه يصبح كالحزن معيقاً لمتطلبات العقل والجهد. والذين يشعرون بمثل هذا الفرح يميلون الى التقرب من الآخرين والانفتاح على العالم، ويشعرون بقيمة ذاتهم ويتولد عندهم الشعور بالاعتزاز والفخر الذاتيين، ويزدرون مشاعر الدونية ويتجنبون الحقد والغيرة

وتسيطر عليهم المشاعر الغيرية والتضحية والحب.

ب - الفرح الهادىء: الذي عبر عنه المتصوفون كمرحلة نهائية من مراحل التدرج عندما يصبح المتأمل وموضوع التأمل شيئاً واحداً ويتم الاتحاد بالكائن الكلي. فهو عبارة عن حالة من الانجذاب او الجذب يسببه الشوق الى الحب: فالجذب «هو فقدان الشعور بالذات ونوع من الغيبة لا تكون بالارادة وان كانت ثمَّ بعض الأسباب التي تمهد لها، وقد تدوم هذه الغيبة برهة قصيرة كما تدوم أياماً وصاحبها فاقد الاحساس». («تاريخ الفلسفة العربية»، حنا الفاخوري وخليل الجر). فـإذا تحقق الحب هذا أورث الوجد الصوفي الذي يؤدي الى فناء العارف عن ذاته في محبوبه الإلهي. والمتصوف يصادف في قلبه، حال الكشف، فرحاً وغبطة يكاد يطير فيه ويتعجب من نفسه لاحتماله، وهذا مما لا يدرك إلا بالذوق. فاذا حصلت المشاهدة الصوفية «انمحقت الهموم والشهوات كلها وصار القلب مستغرقاً في النعيم: فلو ألقي في النار لم يحس... ولو عرض عليه نعيم الجنة لم يلتفت اليه لكمال نعيمه وبلوغه الغاية التي ليس فوقها غاية». (الغزالي، «إحياء علوم الدين»).

جـ - الفرح المفرضي: يتصف بانعدام الحركة الحسية وفقدان النشاط العقلي.

تسيطر، عند بعض المضطربين عقلياً، حالة من الفرح الدائم فلا يكفّون عن الابتسام والضحك: فابتسامتهم منمطة Stéréotyple، وغبطتهم لا ترتبط بأي فكرة محددة، فهم يشعرون باللذة هكذا وبكل وبساطة.

لقد وصف جانيه P. Janet هذا النوع من الفرح الذي لا يصاحب بأية استجابة أو نشاط عضوي: فالفرح أكان جمالياً او عقلياً او نوعاً من أنواع الفرح الحسي او شعوراً بالسعادة فإن انعدام الحركة يظلّ كاملاً ودون علاقة بأي اضطراب عضوي، فكأن الكائن في حالة انسلاخ كلي عن المحسوس. De l'angolsse à l'extase فهذا النوع من الفرح يشبه ما يمكن تسميته بالنشوة عند المتصوفين.

4 - الفرح والعدوى الاجتماعية:

هناك حالات تنتج عن مواقف غير انفعالية بذاتها ولكنها تصبح كذلك اذا ظهرت في سلوك شخص أو شخصين أوْ اكثر، ممن يحيطون بنا، مظاهر انفعالية. فالفرح مثل الخوف يمكن ان يتولد نتيجة تأثير من الآخر (عدوى). فهذا النوع من الفرح يمكن تفسيره بطريقتين:

أ - عن طريق التعاطف Sympathle: وجود الفرد في جماعة يؤدي الى تزايد الحالات العاطفية وبالتالي الاستجابات الانفعالية.

ب - عن طريق الحالات التي يسيطر فيها الانفعال دون ان يعنينا الموقف مباشرة: يمكن ان نضحك اذا كان الآخرون يضحكون منا شرط التماهي Identification بالشخص الذي يضحك، وبدون هذا الشرط يكون موقفنا موقف اللامبالاة من هذا التصرف.

5 - تطور وتنوع الفرح:

يعتبر ڤالون Wallon ان الفرح ومظاهره يسبق زمنياً ظهور الحزن لأن الحزن يتطلب افقاً نفسياً أوسع بكثير مما يتطلبه الفرح والسرور، لذلك فإن علماء النفس يتكلمون عن انفعال الحزن بشيء من الحذر في مرحلة الطفولة المبكرة. اما فيما يختص بأفراح الطفل فيمكن التكلم عن مظاهر مختلفة ولكن دون أن يكون بإمكاننا التأكيد على أن لها المحتوى النفسي نفسه عند الراشد. فمن مظاهر تعبير الفرح الابتسامة والضحك: فالابتسامة تظهر في سن مبكر بعد الشهر الأول تقريباً، بينما الضحك يتأخر حتى الشهر الرابع تقريباً. أما المواقف التي تطلق هذه الانفعالات فإن علماء النفس يحددونها بالحالات التالية:

- بعد إشباع الحاجات العضوية (الابتسامة بعد الرضاعة ابتداء من الشهر الثاني)
- في حالات الشعور بالدفء
- في الهزّ
- رؤية الأشياء التي تعوَّد على رؤيتها والأشياء والوجوه المألوفة.

والى جانب انفعالات الفرح البدائية هذه هناك مظاهر أخرى تتطور في مراحل الحياة الأولى منها الابتسام للأشياء التي تتحرك أمامه.

ثم هناك الى جانب هذا الفرح السلبي حالات ايجابية تتولد عن نشاطات الطفل الحركية الذاتية:

- سرور الطفل بعد قيامه بالخطوات الاولى
- سرور الطفل عندما يردد الألفاظ الأولية
- سرور الطفل عندما يتوصل الى اكتشاف الأشياء
- وأخيراً سروره اثناء اللعب الذي يقوم به بدور ثنائي (الاختباء ثم الظهور مثلاً)

فخلال السنوات الثلاث الاولى تتطور حياة الطفل العاطفية، ويتزايد تأثير المثيرات المختلفة والمتنوعة ويصبح

للمواقف التي تتعقد يوماً بعد يوم دلالات ومعان عاطفية كثيرة.

أما المرحلة الثانية في نمو الكائن العاطفي فانها تتحدد نتيجة تغيُّر شروط حياة الطفل ونضجه.

أ ـ من ناحية تغيُّر شروط حياته:
- امتداد نظام علاقاته: العلاقات الجديدة مع الآخرين.
- دخول الطفل إلى المدرسة واتساع دائرة تفاعلاته.

ب ـ من ناحية نضجه فإن أثر ذلك يظهر في:
- ثبات السلوك الانفعالي.
- اتساع مجال الانفعالات الزمني: الفرح المسبق أو في حالة الانتظار والتوقع
- سيطرة وضبط العقل: في تخفيف حدة الانفعالات، وضبط مشاعره أمام الآخرين.
- تنوع المثيرات العاطفية ومصادرها: الأخلاقية والجمالية والدينية وخصوصاً ما يمكن تسميته بالمشاعر الاجتماعية (السرور في حالة الشعور بالانتماء والتقدير).

مصادر ومراجع

- الفاخوري، حنا وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار المعارف، بيروت.

- Dumas, Georges, La vie affective, P.U.F.
- Janet, P., De l'angoisse à l'extase, P.U.F.
- Maisonneuve, Les sentiments, Que sais - je ?
- P., Guillaume, L'imitation chez l'enfant, Alean.
- Sartre, J.P. Esquisse d'une théorie des émotions. Hermann.
- Wallon, H., Les origines du caractère chez l'enfant, Coll. Sup.

عبد اللطيف معاليقي

فَرْد

Individu
Individual
Individium

تغيرت نظرة الانسان الى الفرد مع تغير نظرته الى الفلسفة. وهذا شيء طبيعي، فالفلسفة تنعكس في مفاهيمنا عن المادة والروح والأخلاق والفرد والمجتمع وغيرها.

ويمكن أن نقول ابتداء، ان الفرد هو ما تدل عليه أو تسميه ألفاظ الأعلام مثل «سقراط» و«أفلاطون» وأسماء الاشارة مثل «هذا» و«ذاك». وقد يتفق الفلاسفة على حد الفرد على هذا النحو، ولكنهم يختلفون في طبيعة الفرد وماهيته. حقاً إن كلمة «سقراط» تدل على كائن بشري تميز بخصائص معينة مثل طول القامة، حدة الذكاء، سرعة الخاطر، نزعة الى التهكم وغيرها وعاش في مرحلة مكانية ـ زمانية معينة ثم زال من الوجود. نقول عن هذا الكائن انه فرد، ولكن هذا لا يفسر ما نقصده بـ «فرد» لأن ذلك وان كان يمدنا بمعلومات وافية عن سقراط ويساعدنا على ان نقول ان «سقراط فرد»، فإن كلمة «فرد» لا تزال يحيطها الغموض وتفتقر الى الوضوح. وعليه ان اتفق الفلاسفة اجمالاً على وصف أشياء معينة دون أخرى بأنها أفراد، فإنهم اختلفوا ولا يزالون على تحديد ماهية الفرد. أي ما الذي يكون به الكائن فرداً وبدونه لا يكون فرداً.

وهناك نظرات رئيسة ثلاث في طبيعة الفرد تناظر وجهات نظر تاريخية معينة في الفلسفة وهي: النظرة التقليدية او الكلاسيكية، والنظرة الحديثة والنظرة المنطقية.

1 ـ النظرة التقليدية: ترقى هذه النظرة إلى أيام الإغريق وبخاصة أرسطو 382 ـ 322 ق. م. وتستمر مطردة حتى القرون الوسطى.

لقد كان العالم في نظرهم يتكوّن من مجموعات عديدة، ولكل مجموعة منها ماهية خاصة ثابتة تأبى التغير، وكل كائن يملك تلك الماهية يكون عنصراً في تلك المجموعة، وكل كائن يفتقر إليها لا يكون عنصراً فيها. فكانت نظرتهم إلى الأشياء مستقرة ثابتة، وانعكست على نظرتهم في الفرد. ولذلك كان من الطبيعي أن يعتبروا الفرد كائناً مستقلاً قائماً بذاته وغير قابل للانقسام ونسيج وحده لا نظير له ولا يتكرر بين الموجودات برغم ما قد يكون بينه وبينها من أوجه شبه. فما يميز الفرد عن سائر الموجودات الأخرى في نظر هؤلاء الفلاسفة هو الاكتمال الذاتي والاكتفاء الذاتي وعدم الانقسام. وبقدر ما يكون الكائن معتمداً على سواه، تنقص فرديته بمقدار ما فيه من ذلك الاعتماد.

وقد بلغت هذه النظرة الى الفرد ذروتها في فلسفة لايبنتز 1646 ـ 1716 من فلاسفة العصر الحديث. فقد تصور لايبنتز الكائنات افراداً مكتملة بذاتها ومغلقة على نفسها، وكل فرد نسيج وحده لا يناظره اي فرد آخر رغم ما قد يظهر بينها من تشابه وانسجام. على ان تعريفاً «للفرد» يقوم على الاكتفاء الذاتي وعدم الانقسام قد أدى ببعض الفلاسفة الى القول انه ما دام كل شيء في الكون منقسماً ومعتمداً على

سواه من الاشياء، فلا شيء يستوفي شروط الفرد الا الكون كله او النظام الكلي للطبيعة. وهذا ما انتهى اليه سبينوزا 1632 ـ 1677. فلا يوجد عند سبينوزا الا فرد كامل واحد هو الكون كله، وكل ما عداه من كائنات اجزاء أو حالات منه تنقصها الفردية بدرجة كبيرة او قليلة بقدر اعتمادها على غيرها من الأشياء.

2 ـ النظرة الحديثة: باعتبار الفرد متصلاً من الحوادث في المكان ـ الزمان.

حين تبدلت نظرة الانسان الى العالم تبدلت معها نظرته الى الفرد. فاذا كان الانسان في العصور القديمة والوسيطة والحديثة ينظر الى العالم باعتباره مؤلفاً من كيانات ذات جواهر لا تتغير، فإنه أصبح، تحت تأثير العلم الحديث، ينظر الى الأشياء على انها منظومات من الحوادث المتشاكلة المتصلة والتي تشغل حيزاً في المكان ـ الزمان. وغدا الفرد على هذا الأساس متسلسلة من حوادث متشابهة متتابعة ومتصلة مكانياً ـ زمانياً. فأصبح الفرد سيرة، يخرج الى الوجود في حيز مكاني ـ زماني معين وينمو ويكبر ويقوم بهذا العمل او ذاك وأخيراً يزول من الوجود باعتباره منظومة. فالفرد هو المنظومة التي تشمل هذه الحوادث. وتعتبر كل حادثة منها جزءاً منه، ولكن ليس من بينها ما يمثله أكثر من أو أفضل من الأخرى. وهكذا فإن سقراط باعتباره فرداً منظومة من الحوادث خرجت الى الوجود في اثينا عام 400 ق.م. ثم اقترنت بمنظومة أخرى من الحوادث تؤلف زانثيب (زوجة سقراط)، أصبحت هذه المنظومة معلماً للفلسفة تعلّم الناس الحكمة والمعرفة في المحافل والأندية العامة، هذه المنظومة تناولت السم ثم زالت من الوجود. كل هذه الحوادث تؤلف سقراط كفرد.

والذي يجعلنا ننسب هذه المجموعات من الحوادث الى كيان واحد بعينه هو وجود تشابه واتصال مكاني ـ زماني. فحين أشاهد مجموعتين متشابهتين من الحوادث، فإني انسبهما الى تاريخ أو سيرة كائن واحد اذا كان بينهما اتصال مكاني ـ زماني. أما إذا انعدم هذا الاتصال فإني لا أنسبهما الى تاريخ كائن واحد على الرغم مما بينهما من تشابه. فالاتصال المكاني ـ الزماني بين الحوادث المتشابهة يجعلنا ننسبها الى شيء واحد. وعليه فالفرد منظومة من مجموعات من الحوادث المتشابهة والمتصلة في المكان ـ الزمان.

3 ـ النظرة المنطقية: الفرد من الناحية المنطقية هو ما لا يمكن أن يكون إلا موضوعاً في قضية.

لذلك تؤلف الأفراد عند راسل 1872 ـ 1970 النمط الأدنى من مراتب الموجودات. ففي «مقدمة في فلسفة الرياضيات» 1918 يعرف راسل الفرد بأنه الشيء الذي يمكن أن نسميه باسم علم. وعليه فلا يمكن أن يستعمل محمولاً بل موضوعاً في قضية. فلا يمكن أن نقول «.... سقراط» بل «سقراط.....». وهذا ينطوي على أن مشكلة الفرد عند راسل ومن يذهب مذهبه ليست واقعية بل منطقية، وتنحصر في كيفية استخدام الألفاظ الدالّة على الأفراد أو ألفاظ الإشارة.

كريم متى

فَرَض (فَرَضِية)

Supposition-Hypothèse
Supposition-Hypothesis
Voraussetzung-Hypothese

يمكن تعريف الفرض Hypothesis بوجه عام بأنه اقتراح تخيله مقبولاً لتفسير واقعة أو ظاهرة او مجموعة من الوقائع والظواهر، وهو اقتراح شرطي قد يكون صادقاً أو كاذباً فإن ثبت كذبه رفضناه وحاولنا اقتراحاً آخر نأمل صدقه. ومن الفروض ما يتوقف صدقه على تحقيق او تدعيم تجريبي ومنها ما يمكن قبوله حتى لو لم يتم تحقيقه تجريبياً على الاطلاق. ويتضح معنى الفرض الذي يقبل التحقيق التجريبي من الفرض الذي لا يقبل هذا التحقيق اذا احطنا بأنواع الفروض.

يمكن تمييز خمسة أنواع أساسية من الفروض: الفرض الأسطوري، والفرض الديني، والفرض التاريخي، والفرض الفلسفي، والفرض العلمي. اما الفرض الأسطوري فهو الاقتراح الذي يقدم تفسيراً لظاهرة ما بفكرة لا سبيل لنا الى تحقيقها في عالم الخبرة الحسّية تحقيقاً مباشراً أو غير مباشر. ويبدو هذا النوع من الفروض في المرحلة الفكرية البدائية السابقة على التفكير العلمي كما أكد ذلك أوغست كونت فيما يسميه قانون الحالات الثلاثة (الفكر الأسطوري يليه في تطور الفكر الانساني الفكر الميتافيزيقي ويلي هذا مرحلة الفكر العلمي). ومن أمثلة الفكر الأسطوري تفسير نشأة الكون وظهور الآلهة وظاهرات الطبيعة المختلفة من سقوط مطر ووجود انهار وبحار وكسوف وخسوف ومد وجزر في أساطير

مصر الفرعونية وبابل وآشور والإغريق القدماء وما الى ذلك. وأبسط مثل على التفكير الأسطوري قصة الرجل البدائي الذي صعد الى قمة جبل الانديز وأراد طهو بعض البطاطس (البطاطا) فلاحظ ان هذا الطعام لم ينضج بعد غليان الماء فترة كبيرة ففسر ذلك بأن الطعام حلت به الشياطين، بينما التفسير العلمي لهذه الظاهرة أن البطاطا لا تنضج على قمة الجبل في نفس الزمن الذي تنضج فيه فوق سطح البحر لأن درجة الغليان تتوقف على ضغط الهواء، وكلما كان هذا قليلاً تطلّب الغليان وقتاً أطول.

والمقصود بالفرض الديني أي اعتقاد ديني كالاعتقاد بوجود آلهة والاعتقاد بالتوحيد وان الانسان سوف يبعث بعد الموت وان هنالك اليوم الآخر حيث يحاسب الله الانسان على ما قدّم في دنياه من خير وشر. يمكن اعتبار هذه العقائد الدينية وغيرها فروضاً، يعتمد صدقها عند المؤمن بها على تصديقه المطلق بما جاء في الكتب المقدسة، ويفترض المؤمن صدقها وان استحال تحقيقها في عالمنا الراهن.

وهنالك فروض تاريخية تدّعي تفسير مجرى الحوادث التاريخية على مر العصور، ومن أمثلتها قول ابن خلدون ومن بعده شبنغلر ان حضارة الأمة كائن حي تبدأ بدايات قاصرة ثم تنضج وتبلغ عظمتها عدة عصور ثم تصاب بعد ذلك باضمحلال وضعف ليحل محلها حضارة جديدة من نوع آخر، أو قول لينين إن الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية، او قول توينبي ان الحضارة الغربية الصناعية مصيرها الى ذبول لتسلم نفسها الى حضارة شرقية دينية وغير ذلك من فروض. هذه تفسيرات تستند الى استقراء سير الأحداث التاريخية الماضية كشواهد على صدقها وقد تقوم شواهد تاريخية تقدم معارضة لها.

ويمكن اعتبار أي نظرية فلسفية يتقدم بها فيلسوف عملاق فرضاً فلسفياً يعتقد انه فرض مقبول لتفسير ما يحيطنا من ظاهرات ووقائع في أنفسنا أو في الكون بالاجمال، فنظرية المثل الأفلاطونية فرض يفسر التغير والحركة في العالم المحسوس، ونظريات المادة والصورة والهيولى الاولى والمحرك الاول والغائية في الكون تفسر تركيب الأشياء المادية ونشأة الكون والحركات في العالم الطبيعي وسعي كل كائن موجود نحو غرض وهدف على التوالي. وفرض الحتمية في العالم الطبيعي عند ديكارت ونيوتن وغيرهما، ونظرية الواجب الخلقي عند كانط تفسر الوازع الخلقي لدى الانسان كما تفسر حرية الاختيار ووجود الله.

والفرض العلمي أكثر أنواع الفروض أهمية وتأثيراً في عصرنا الحاضر، وذلك لاهتمامنا بتقدم العلوم الطبيعية وتأثير تطبيقاتها التكنولوجية فينا. ويرتبط الفرض العلمي باكتشاف العلماء للقوانين العلمية ويمر اكتشاف العالم للقانون العلمي بمراحل ثلاث أساسية هي مرحلة الملاحظة والتجربة، ومرحلة تكوين الفرض العلمي ومرحلة صياغة القانون. ولذلك يعتبر تكوين الفرض العلمي ثاني مراحل الوصول الى القانون حين يجمع العالم ملاحظاته وتجاربه على الواقائع والظاهرات موضوع بحثه (المرحلة الأولى) ينبغي عليه أن يقدم تفسيراً لتلك الملاحظات والتجارب، وسبيله الى هذا التفسير هو تكوين فرض علمي، وهو اقتراح يدلي به العالم يرى انه يحقق هذا التفسير (المرحلة الثانية) وللخيال دور في تكوين هذا الفرض، لكن الخيال العلمي ليس بلا ضابط وانما يجب أن يحكمه الواقع ولذلك حين يتقدم العالم بفرض فعليه أن يفحصه ويتحقق من صدقه، وذلك باجراء مزيد من ملاحظات وتجارب، فإن جاء الفرض مفسراً لتلك الملاحظات والتجارب كان الفرض صادقاً، ومن ثم يصبح قانوناً، وإن جاءت ملاحظاتنا الجديدة لا يفسرها ذلك الفرض، حكمنا بكذب الفرض ولنحاول اقتراح فرض جديد يصلح لتفسير ما لدينا من ملاحظات وتجارب.

ويجب ان تتحقق في الفرض العلمي شروط أساسية لعل أهمها اثنان:

(1) ألا يكون الفرض معارضاً للقوانين الطبيعية التي سلمنا بصدقها كما يجب ألا يكون معارضاً لقوانين الفكر.

(2) يجب أن يكون الفرض موضوع تحقيق تجريبي مباشر أو غير مباشر في مجال الخبرة الحسية. يجب أن يتحقق أيضاً في العالم ثلاثة شروط أساسية كي يكون قادراً على تكوين الفرض الناجح:

(أ) الإحاطة الشاملة بموضوع تخصصه وبالنظريات السابقة عليه.

(ب) أن يكون سليم الحواس دقيق الملاحظة سديد الحكم غير متحيِّز.

(جـ) أن يكون واسع الخيال قادراً على الابتكار لكي يستطيع اكتشاف علاقات جديدة بين الوقائع لم يستطعها السابقون عليه.

وهنالك نقطة جديرة بالاهتمام في مرحلة الفرض العلمي. لا يكفي لصدق الفرض ان نجد عشرات الآلاف من الوقائع التي تؤيده، بل يجب أن ينتفي وجود أي واقعة تعارضه،

وذلك ما يسمى في منطق البحث العلمي «التجربة الحاسمة» Crucial experiment. وقد أدرك فرنسيس بيكون هذه النقطة، لكن كارل بوبر Popper العالم المنطقي المعاصر زادها توضيحاً، وقال إن ما نريده من الفرض لا أن يكون قابلاً للتحقيق التجريبي Verification وانما ان يقبل التكذيب Falsification، والمقصود أن نحاول العثور على حالة تجريبية واحدة تعارض الفرض وتكذبه، فان لم نجد فالفرض صادق، واذا وجدنا حالة واحدة تكذب الفرض فالفرض باطل ولن تشفع له مئات الآلاف من الحالات المؤيدة له.

نلاحظ أن كثيراً من المناطقة والعلماء المحدثين كانوا ينفرون من كلمة «فرض» لارتباط الفرض في ذهنهم بالفروض الميتافيزيقية أو غير التجريبية بما لا يقوم على تجربة، من هؤلاء فرنسيس بيكون الذي أعلن استبعاده للفروض وادعاءه اقامة القانون العلمي دون المرور بمرحلة فرض الفروض وان كان استخدمه دون أن يدري. ومثل اسحق نيوتن الذي قال «أنا لا أكوّن فروضاً» «Hypotheses non fingo». وإن كان يقصد عداءه للفروض الميتافيزيقية لكنه يدعو الى الفروض العلمية.

نشير الآن الى بعض ما يلحق تصور الفروض العلمية في أذهان العلماء المعاصرين من تطور، ونشير الى نقطتين: تصور الفرض كتفسير، وعلاقة الفرض بالتحقيق التجريبي المباشر. كان العلماء والمناطقة منذ ارسطو يعتقدون ان العلم يكتشف علل الأشياء والظواهر، وظلّ هذا الموقف سائداً في كثير من مواقف العصر الحديث خاصة عند بيكون وجون ستيوارت مل. مثل القول ان الحركة علة الحرارة أو أن الخاصة البلورية في جسم ما أثر لمرور ذلك الجسم من حالة السيولة الى حالة التجمد أو أن الهواء علة سمع الصوت أو أن توفر الاوكسجين علة التنفس وهكذا. لكن تبين لنا بعد ذلك ان ليست كل القوانين تكتشف عللاً وانما قد يكون القانون مجرد وصف للظواهر مثل القول ان الضوء ينتشر في الفضاء بسرعة 186,000 ميل في الثانية وذلك بتحديد مقياس المكان الذي يسافر فيه الضوء بالنسبة الى الزمن الذي يقطعه الضوء في انتشاره في ذلك المكان. والقول إن كل الحيوانات الثديية حيوانات فقرية ومثل القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية ومنطوقه ان الحرارة تنتقل دائماً من الجسم الأكثر حرارة الى الجسم الأقل حرارة واذا كان الجسم الأكثر حرارة لا يستمد حرارته من مصدر آخر فإن طاقته الحرارية في تناقص تدريجي. لا اعتراض على التفسيرات العلية للظواهر، نثبت العلاقة العلية بين الظواهر ان وجدت، لكنا نعترض على ان كل تفسير علمي انما هو اكتشاف علل.

ننتقل الى النقطة الثانية في حلقة التطور المعاصر في تصور الفرض العلمي. لم يعد العلماء المعاصرون يعتقدون ان الفرض العلمي مرحلة في منهج البحث العلمي تلي دائماً مرحلة الملاحظة والتجربة، هي مرحلة تالية فقط في بعض العلوم التجريبية كالأحياء وعلم وظائف الأعضاء وبعض قوانين علم الطبيعة، لكن الفرض لا يلي الملاحظات والتجارب في اكتشاف قوانين مثل القوانين التي تؤلف نظرية الجاذبية لنيوتن أو النظرية الموجية في طبيعة الضوء أو النظرية الذرية وذلك لأن الجاذبية أو الموجة الضوئية أو الذرية ليست مما يخضع للإدراك الحسي ومن ثم تنتفي الملاحظة او التجربة المباشرة لتلك الظواهر.

أصبح الفرض العلمي الآن لا يفسر ملاحظات وتجارب وانما يفسر قوانين أخرى سبق الوصول اليها بطريق الملاحظات والتجارب لكن لا زال يعوزها تفسير أدق. ومثال ذلك قوانين خواص الغازات التي اكتشفها كلارك ماكسويل C. Maxwell وجد أن للغاز ضغطاً وأن له طاقة معينة في حركته يمكن حساب سرعتها، وأن هنالك علاقة بين درجة حرارة الغاز وطاقة حركته وسرعتها. لكن هذه التعميمات هي ذاتها محتاجة الى تفسير، ووجد ماكسويل تفسيرها في الفرض الذري وهو تصور الغاز مؤلفاً من ذرات صلبة تطير في اتجاهاتٍ غير محددة بسرعة قريبة من سرعة الرصاص المنطلق من البارود وان هذه الذرات يتزاحم بعضها فوق بعض ويتداخل بعضها في بعض وذلك علة ضغط الغاز. اكتشف ماكسويل ايضاً ان طاقة حركة الغاز هي طاقة حرارته ومن ثم علل ارتفاع درجة حرارة الغاز بزيادة سرعة سفر تلك الذرات. ولذلك استطاع ماكسويل تفسير بعض خواص الغازات، وكان لا يزال يعتقد ان الذرة وحدة لا تنقسم، وحين جاءنا اكتشاف تفتيت الذرة استطاع العلماء تفسير قوانين أخرى في خواص الغازات. ذلك معنى ان الفرض العلمي لا يفسر تجارب وانما يفسر قوانين سبق الوصول اليها.

ولقد توصلّ العلماء المعاصرون أيضاً الى أنه ليس من الضروري أن يكون للفرض إمكان تحقيقه تحقيقاً تجريبياً مباشراً. ذلك لأن الفرض العلمي بالمعنى السابق غالباً ما يكون مصاغاً في قالب رياضي رمزي مجرد يستحيل علينا تحقيقه تجريبياً. يمكننا فقط أن نستنبط منه نتائج ومن هذه نتائج أخرى حتى نصل الى نتائج يمكن تحقيقها بالتجربة

المباشرة. ويسمى هذا النوع من الفروض العلمية بالمنهج الفرضي الاستنباطي لأنه يعتمد على استنباط كما يعتمد على ملاحظة بل أصبح العلماء على اقتناع بأن بعض الفروض العلمية لا يزال مقبولاً حتى لو استحال تحقيقه تحقيقاً تجريبياً مثل نظرية النسبية لأينشتين.

نذكر الآن أول من استخدم كلمة فرض من الناحية التاريخية، وهو افلاطون ليدل به على الحوار السقراطي. للكلمة في اللغة اليونانية معنيان: وضع مشروع أمامي أو أمام الآخرين للقيام به، ووضع موضوع أمامي وأمام الآخرين لدراسته. أما الحوار السقراطي وهو أول صور استخدام الفروض ـ فمعناه ان أتقدم بقضية (وتسمى فرضاً) واناقشها مع آخرين بقصد تنقيحها حتى نصل معاً الى صياغتها بوضوح، وقد نوضحه بتوجيه نقد اليه ونناقش النقد فإن كان النقد وجيهاً رفضنا الفرض ووضعنا فرضاً آخر واتبعنا معه نفس الطريق السابق حتى نصل الى قبوله او رفضه. ويمكن توضيح معنى الفرض عند افلاطون بعبارة أخرى حين نقول اننا نتقدم بقضية بقصد الفحص عن صدقها، وذلك باستنباط ما يلزم عنها من نتائج فإن كانت هذه النتائج مقبولة دلّ ذلك على صدق الفرض، وان كان يمكن الطعن فيها دلّ ذلك على بطلان الفرض، أو أن نمتحن الفرض ونثبت صدقه بإثبات أن الفرض المناقض له باطل.

ومن الطريف أن نلاحظ أن المنهج العلمي التجريبي المتطور شديد القرب من هذا الفهم السقراطي الأفلاطوني لمعنى الفرض ولمنهج البحث الفلسفي. (انظر أيضاً: استقراء، قانون).

محمود فهمي زيدان

فَضيلَة ـ رَذِيلَة
Vertu-Vice
Virtue-Vice
Tugend-Fehler

نظرة معاصرة

الفضيلة، في نظر المعاصرين، قيمة انسانية محمودة، والرذيلة عكسها، بل هي عكسها تقريباً (لالاند). وقد يطلق على الفضيلة اسم القيمة الإيجابية، وعلى الرذيلة اسم القيمة السلبية، والقيمة بوجه عام تنزع في الحالين الى ان تحقق بحسب قواعد معينة دقيقة، لأنها معيارية. ولا تعني القيمة السلبية غياب القيمة، فلا تبقى ثمة صلة بين الرذيلة والفضيلة، وانما الرذيلة عمل أخلاقي سلبي، أو لاأخلاقي، وهي والفضيلة تنتميان الى نطاق الأخلاق، يشدهما رباط جدلي يكاد ان يكون مطلقاً دقيقاً، بحيث نجد لقاء كل فضيلة رذيلة، وبالعكس تقريباً، وإن جنح بعض الباحثين الى اعتبار حقل الرذائل أوسع مدى وأكثر تنوعاً من حقل الفضائل، ولكن الفضائل أعمق مطلباً، حتى أعلن شيلر ان الانسان لا يتمتع بحدس القيم وحسب، بل بحدس الأفضل.

الاستدلال الزائف لا ينفك عن أنه استدلال (رويه) وكذا فان القيمة السلبية تبقى قيمة بمعنى أن كل قيمة هي فعل فاعل، ولكن الفضيلة تمثل في اتجاه الفعل شطر ما يحقق تعاون البشر وتآزرهم في تحقيق انسانيتهم، او مزيداً منها، هذا الاتجاه الفاضل نحو الخير، والاتجاه المعاكس ينحو منحى الشر والرذيلة. وقد ميز الفارابي قبل حين طويل من الدهر، بلغة طيبة، المدن الفاضلة عن غير الفاضلة ورأى ان الأولى هي التي تنقاد لرئاسة فاضلة، والاخرى لرئاسة جاهلية، وتنقسم أقساماً، فان كانت هذه الرئاسة تلتمس اليسار سميت رئاسة الخسة، وان كانت تلتمس الكرامة سميت رئاسة الكرامة، وما المدن غير الفاضلة الا كالامراض بالاضافة الى المدن الكريمة الفاضلة.

تعريف

بيد أن هذه النظرة المعاصرة قد مهدّ لها تاريخ ثقافي مديد تناول البحث في الفضيلة والرذيلة وفي علاقاتهما. ومن الطبيعي ان تكون لكلمة الفضيلة، ومن ثم لكلمة الرذيلة، قصة حياة تواكب تطور الوقائع الاخلاقية والافكار والنظريات المفسّرة على الصعيد الأسطوري والديني والفلسفي الانساني. فاذا عزفنا عن الجانب الأسطوري الذي كان يجسد الفضائل والرذائل في صورة كائنات «عينية» متفاعلة، ـ مثلما احتال تزوس بغية التحول عن طبيعته الاستبدادية بأن ابتلع الحكمة Metis التي استقرت برأسه يصدر عنها في قيادة العالم الى أن كان يوم ناء بحملها فدعا إليه هفيستوس إله الحدّادين وأمره أن يشق رأسه بمعوله فخرجت منه الحكمة مشخصة في تلك الآلهة الرائعة (أثينا)، ـ وجدنا أن التاريخ الثقافي الوضعي يطلعنا على تطور متنوع الدلالات لكلمتي فضيلة ورذيلة.

ان للفضيلة معنى قديماً لا يكاد يستعمل اليوم ، وهو معنى الخاصة او القدرة او الاستطاعة، مثلما قيل ان من « فضيلة » الأفيون التخدير .. اي خاصته. ولكن الاستعمال الذائع يحدد اليوم لكلمة فضيلة دلالات كثيرة اهمها انها استعداد ثابت لممارسة الخير ؛ أو انها استعداد خاص للقيام بواجب معين أو عمل صالح معين ، وعكسها الرذيلة. ويعتبر آلان ان كل فضيلة شجاعة ، وان وصمة الجبن اقـذع شتيمـة. ويـرى لالانـد ان الفضيلة بالاعتبار الأخلاقي هي استعداد دائم لارادة إنجاز نوع محدد من الأفعال الأخلاقية. وقد ذهب مالبرانش إلى أن « حب النظام لا يؤلف الفضيلة الاخلاقية وحسب، بل انه هو الفضيلة الوحيدة ، الفضيلة الأم التي تستطيع وحدها ان تجعل العادات او الاستعـدادات العقليـة فـاضلـة ». وجمـع تـومـا الاكويني الفضـائـل اللاهـوتيـة المسيحيـة فـي ثلاث هـي: « الايمان ، والامل ، والاحسان ». وميز مونتسيكو فضيلة سياسية عرّفها بقوله: « انها حب القوانين والوطن ، وهذا الحب يقتضي ترجيحاً دائماً للمصلحة العامة على المصلحة الشخصية ، وعنه تصدر جميع الفضـائـل الخـاصـة التـي لا تخـرج عـن ذاك الترجيح ».

وينبّه لالاند الى أن كلمة الفضيلة قد تطلـق بـوجـه عـام بصدد الرجال خاصة وعندئذٍ تدل على الشجاعة، أو بصدد النساء فتدل عندئذٍ على العفاف أو الأمانة الزوجية، وهما الفضيلتان المميزتـان لكـل مـن الجنسين. وقـد تطلـق كلمـة الفضيلة بوجه أعمّ على الاستعداد الدائم لإرادة الخير ، وعلى عادة صنعه . ويرى كانط أن معنى الفضيلة « يتصل بـالمبـدأ الداخلي لأفعالنا ، ويحدد غاياتها الأخلاقية . وهذه الغايات هي أولاً كمال المرء ذاته ، وثانياً سعادة الآخرين » . وقد تبعه ستاندال قائلاً : « إنني أشرّف باسم الفضيلة عادة صنع الأفعال الشاقة والنافعة للآخرين » . ويقول روسو عن جملة قواعد السلـوك التي نعترف بأنها قيمة فضيلة « يبلغ من ضرورة توافرها في قلوبنا أننا حين نجانب الفضيلة الحقيقية إنما نصنع لأنفسنا فضيلة على شاكلتنا وقد نتمسك بها على نحو أعظم لأنها من اختيارنا » .

أما الرذيلة فإنها ، بالمعنى العام ، هي النقص والعيب ، وفي الاخلاق بوجه خاص هي الاستعداد المعتاد لنوع من السلوك الذي يعتبر متسماً بلا اخلاقية خطرة. وهي تكاد ان تكون دوماً ضد الفضيلة في نظر الفلاسفة.

ومن الثابت أن الممارسة الدائمة والمعتادة للفضيلة يصحبها ويعقبها رضى أخلاقـي عميـق، وعلـى العكس فـان الرذيلـة مشفوعة دوماً بتأنيب الوجدان وتمزق الضمير . ولكن السرور الاخلاقي قد لا يجيز امتداح المرء نفسه بمثل ما يوجب عليه امتداح « فضائل الآخرين » . ويرى وسترمارك ان من القبيح أن يقول امرؤ عن نفسه « انني انسان جيد صالح » ، بل أن في وسعه الاقتصار على القول: « قمت بواجبي، قمت بما هو من المشروع أن أقوم به » .

علاقات الفضيلة (والرذيلة)

فاذا نفذنا الى صلات الفضيلة ، ومن ثم الرذيلة ، بالحياة الاخلاقية وجدنا ان الصلاح او الجودة تعبير عام عما هو جدير بالمدح الأخلاقي ، اي الخير . والفضيلة استعداد فكري خـاص يميـز شكلاً معينـاً مـن أشكـال الصلاح او الطيبـة الاخلاقية . ان الشخص المعتدل المزاج بعادته يملك فضيلة الاعتدال ، ومن هو عادل بالعادة يملك فضيلة العدل . وعندما نقول عن امرىء انه « فاضل » فإن هذا النعت ينطبق عليه بالالماع الى عنصر من عناصر الصلاح او الجودة التي تؤلف فضيلة ذاك المرء .

وقد ذهب ارسطو الى أن الفضيلـة نـاقصـة إلا اذا نهـض الفاعل بعمل فاضل بدون ان يشعر بصراع حوافز عمله . وزعم آخرون ان الفضيلة تعني اول ما تعني الجهد والمقاومة وجهاد النفس . وقال غيرهم « ان الفضيلة وساطة الألم » . واعتبر كانط انها « الاستعداد الأخلاقي للنضال » . ولكن وستـر مـارك لا يرى كيف تفترض الفضيلة مسبقاً الكفاح ، ولا كيف يتضاءل شأوها اذا ما تحققت بقليل من الجهد ، او بدون جهد ولا عناء . وان قوام الفضيلة هو استعداد يستهدف ارادة (او عدم ارادة) القيام بافعال معينة، ولا ينقص من شأوها أن يقوم المرء بعمل فاضل بدون أن يشعر بحـافـز مضـاد . اجـل ان الفاضل الذي يتغلب على غواية ميوله يبذل قدراً أوفى من السيطرة على النفس ، ولكن ذلك لا يمنع ان يكون في وسع شخص آخر ان يكون فاضلاً ، فيؤدي العمل نفسه ، اذا لم تضطره الظروف ولا ميوله الشخصية الى بذل جهد والتغلب على مقاومة لتحقيق فضيلته .

ان الفضائل ضروب تعميم واسع لاستعدادات ذهنية من حيث هي محمودة بجملتها . وقـد يتفـق أن الصفـة النمطيـة لفضيلة من الفضائل لا تضفي على من يجتازها جدارة خاصة ، ولذا فإن الفضائل وحدها لا تصلح مقياساً للقيمة الاخلاقية في نظر الوجدان الاخلاقـي المستنيـر . فـاذا اردنـا إلمـامـاً صحيحاً بقيمة سجية من السجايا وجب ان نأخذ بالاعتبار قوة

الرغبات الغريزية وحوافز السلوك. فالانسان المتقشف الذي لا يستعذب الإدمان يملك فضيلة التقشف بمثل درجة امتلاك شخص آخر فضيلة هذا التقشف ولكن بنتيجة انتصاره الشاق على رغبة قوية جداً.

وقد حاول باحثون التوفيق بين نظرة ارسطو ونظرة كانط الى علاقة الفضيلة بالجهد وقالوا: ان الفضيلة هي الاتساق المتحقق، وان الجدارة هي غزو هذا الاتساق. والثابت في الأمر أن ثمة أناساً يتحلون ببعض الفضائل على الأقل تحلياً طبيعياً منذ الأصل، وآخرون يكتسبون فضائلهم بإنفاق حدّ أدنى من الجهد.

أما علاقة الفضيلة بالواجب فقد قيل بصددها انهما يتواكبان في الشمول: الفضيلة تحدد السلوك بميزة فكر الفاعل، والواجب بطبيعة الفعل الناجز. وقيل: إن الفضيلة والواجب يعبِّران عن مثل أعلى واحد هو الفضيلة بالتعبير الذاتي والواجب بتعبير موضوعي. وقيل أيضاً: إن الفضيلة بالمعنى الدقيق هي «خصلة السجية التي تهيء لإنجاز الواجب». ولكن الباحثين يقبلون في الوقت ذاته القول بأن العلاقة المميزة للفضيلة تبدو على أنها في ما يجاوز الواجب، وأنه، إن صح ان كل فضيلة واجب، وان كل واجب فضيلة، فان ثمة أفعالاً تتميز، بالرغم من ذلك، بقبول نعت الفضيلة على نحو أعظم. إننا لا نطلق اسم الفضيلة على واقع امتناع شخص عن القتل او السرقة او لأنه يسدّد ديونه ويقوم بعدد كبير من واجبات أخرى. ولكننا نطلق أسماء فضائل على العفة والاعتدال والعدل، بالرغم من أننا نعتبر أن من الواجب أن يكون الانسان عفيفاً ومعتدلاً وعادلاً. ونحن نسمي فضائل القرى والسخاء والاحسان عندما تجاوز حدود الواجب الضيقة. والحق ان علاقة الفضيلة بالواجب لا تشترك بينهما إلا من حيث أنهما يضادان معنى «الخاطىء» و«الخطيئة». فالكلام على واجب هو كلام على شيء ينزع عدم القيام به الى إثارة السخط الأخلاقي. والكلام على فضيلة هو كلام على شيء ينزع القيام به الى إثارة الرضى الأخلاقي. فاذا كانت الفضائل تشغل في الواقع رقعة كبيرة في أرض الواجب فذلك انها استعدادات فكرية. ونحن نستطيع امتداح عادة العدالة أو العرفان بالجميل، حتى ولو لم نجد شيئاً يستحق المدح جداً في عمل منفرد من أعمال العدالة أو العرفان.

فلسفة الفضيلة (والرذيلة)

حظيت الفضيلة (والرذيلة) بعناية الفلاسفة والمفكرين الاخلاقيين عناية كبرى ولا سيما في الثقافات المدرسية. ونحن سنكتفي هنا بإلماعات انموذجية.

امتدح الفيثاغوريون، منذ أقدم العصور، الصداقة، وعاشوا فضيلتها، ومارسوا أساليب التقشف ومحاسبة النفس. وحاول هرقليط ربط العقائد الاخلاقية بمذاهب الفلسفة فقال ان الوجود تغيُر، وان الحرب اب الأشياء كلها. واعتقد المغالطون ان الانسان مقياس كل شيء، وان الحكمة هي فن بلوغ السعادة، حتى جاء سقراط، عدوهم ولكنه آخرهم، وقرر ان العدالة وسائر الفضائل تتلخص في الحكمة أو معرفة الخير، وقال بجواز تعليم الفضيلة، بمعنى توليد الحقيقة في النفس، لأن الفضيلة علم، ولأن السعادة تنحل الى الفضيلة وتتحقق بممارستها.

ان فضيلة الانسان، في نظر أفلاطون، هي التشبه بالله، ويكون ذلك بإقامة الاتساق والانسجام بين العناصر المختلفة التي تؤلف طبيعتنا. وللنفس عنده ثلاثة أجزاء لكل منها فضيلة خاصة، الشهوة او الرغبة أولاً، وفضيلتها العفة او الاعتدال وهي فضيلة سلبية. ثم النزعة الغضبية وفضيلتها الشجاعة، أي استخدام الأهواء الكريمة لتحقيق الفضيلة. وأخيراً العقل وفضيلته الحكمة ووظيفتها التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها، وقوامها تحديد النفع على أساس الطبيعة. بيد ان انسجام أجزاء النفس الثلاثة بخضوع الأدنى للأعلى ينجب فضيلة رابعة تركيبية هي العدالة أو انطباق حال البر والصلاح على الفضائل الثلاث المذكورة.

والى جانب النفس الفردية يقرر افلاطون ان للمجتمع ثلاث طبقات أولاها طبقة الصناع والعمال والمزارعين، وتضم عامة الشعب، وفضيلتها العفة؛ والثانية طبقة المحاربين وفضيلتها الشجاعة للدفاع عن الدولة؛ والثالثة طبقة الفلاسفة وفضيلتها الحكمة، ووظيفتها ادارة شؤون الدولة بالعقل. ومن تناغم وظائف هذه الفضائل تنشأ العدالة الاجتماعية وتتحقق صلة الفضيلة بالسعادة على المستويين الفردي والاجتماعي. ويؤكد افلاطون، من جهة اخرى، أن الفضيلة ليست بذاتها لذة، ولا منفعة، شأن حال الفضائل غير الفلسفية، اي الشعبية؛ أما الفضيلة «الأفضل» فإنها فضيلة الفيلسوف الذي يتشبه بالله ويبتعد عن عالم الحس ليرقى صعداً الى عالم المثل العليا.

وقد انتقد ارسطو معلمه افلاطون في نظرية المثل، وسعى لبناء مذهب «واقعي استقرائي» لم يفلت في الحق من التطلع المثالي. ورأى ان للنفس الانسانية ثلاث وظائف: نباتية غاذية أولاً، وحيوانية حسية ثانياً، ونفسية انسانية عاقلة او ناطقة

ثالثاً. وأكد أن الفضيلة هي سبيل السعادة والخير. ذلك أن السعادة هي فاعلية نفسية تطابق الفضيلة، وان كل الخيرات الأخرى تدخل بالضرورة في السعادة. وقد ازدرى افلاطون الفضيلة التي تتمّ بالعادة، وخالفه أرسطو قائلاً ان العادة شرط من شروط الفضيلة لأنها تيسر الفعل وتظهره بمظهر الضروري. وكذا الرذيلة. ولكن «عادة الرذيلة لا تسوغ اقترافها لأن العادة قد اكتسبت من قبل بصورة ارادية». وقد ميّز ارسطو بين الفضائل المتصلة بالانسان بوصفه اجتماع جسد ونفس، وبين التي تتصل به بوصفه عقلاً وروحاً، أي صورة محضة. وذهب الى ان الفضائل من الطراز الثاني هي الفضال العقلية أو الفلسفية الماثلة في التأمل، وهو الخير الأقصى الذي به تتحد النفس البشرية بالعقل الإلهي وتسهم في حياة الخلود. أما الفضائل من الطراز الأول، بوصف الانسان جسداً وروحاً معاً، فانها فضائل الحياة اليومية ان صح التعبير، وهي فضائل العيشة العامية الغليظة، وقانونها ان كل فضيلة منها موقف وسط متساوي البعد عن طرفين مرذولين، بسائق الإفراط فيهما او التفريط: أي انها عادة اختيار الوسط الذي يحدّده العقل ويرى بعد تقدير جميع الظروف صنعه في الحياة الراهنة. من ذلك ان الشجاعة، في مجال الخوف، فضيلة بين الجبن والتهور؛ والعفة، في مجال اللذة، فضيلة بين الفجور وعدم الحساسية؛ والكرم، في مجال انفاق المال، وسط بين التبذير والتقتير؛ والأريحية، في مجال إنفاق المال في الأمور العظيمة، وسط بين الأبهة الجوفاء والصغار؛ والشهامة، في مجال تحري الشرف، وسط بين الغرور والصنعة؛ والحلم، في مجال الغضب، وسط بين الشراسة والبلادة؛ والصدق، في مجال العلاقات الاجتماعية، وسط بين الصلف والبخس؛ والانس، في المجال ذاته، وسط بين المسخرة والعبوس؛ والتردد، كذلك، وسط بين الميوعة والمجافاة. أما في مجال العاطفة فإن الحياء وسط بين الخجل والوقاحة؛ والثأر العادل للكرامة وسط بين الحسد والوقيعة.

اراد ارستيب ان تكون السعادة لذة، واللذة لذة حسية ناعمة تلامس اللحم بدون ان تتعب الجسم كما يداعب النسيم صفحة الماء، ولكن ابيقور ربط اللذة بالفضيلة، ودعا الى تذوّق الحكيم الحد الأقصى لعظمة اللذات بالتحرر من الألم من جهة، وبتنظيم الرغبات من جهة أخرى، ثم إرضاء الجوع بالخبز، والعطش بالماء، والامتناع عن الرغبة الجنسية وعن طلب المجد والسيطرة وحب المال والسياسة وإصلاح الدولة والناس. ويكفي توافر عدالة يتقي بها الشر والأذى، وتوافر صداقة تكون خير كافل للحياة الآمنة السعيدة.

كثر بحث فلاسفة الاغريق عن الفضائل «التقليدية» من عفة وشجاعة وحكمة وعدالة، ولكن الرواقية أرادت جمع شتاتها في فضيلة واحدة قوامها استقامة النية، واشتداد العزيمة على أن يكون الانسان الفاضل حكيماً، ويكون الحكيم فاضلاً، ما دام على قيد الحياة. وقد رأى زينون ان هناك اموراً طيبة بذاتها هي الفضائل «التقليدية»، واخرى سيئة بذاتها تقابل الفئة الأولى وهي فئة الرذائل. ولكن ثمة فئة ثالثة حيادية بذاتها كالحياة والموت والرأي واللذة والفقر والثروة، وليس للحكيم إلا فضيلة أن يقبلها كما تأتي بدون أن يعكر صفو حياته الداخلية لتغيير ما لا بد كائن. وعلى هذا فإن الفضيلة بوجه عام فضيلة واحدة ثابتة لا تنقسم ولا تتحول. وهي استعداد ثابت يحقق اتفاق الفرد مع نفسه فلا يألم، واتفاقه مع الطبيعة فلا يريد ما لا يكون، وانما يريد ما هو كائن. بل ان ابيكتيت ينصح الحكيم بالخوار مع الخائرين، حتى لا يعكر الألم صفو صفائه الباطني، وشريطة ألا يكون الخوار سوى سلوك ظاهر خارجي لا يمنع الاستقلال الذاتي الداخلي، ولا يضلل الحكمة المثلى.

في الفكر العربي

الفضيلة، في اللغة العربية، هي الدرجة الرفيعة في الفضل، والفضل ضد النقص. وحلف الفضول، تاريخياً، تحالف هاشم وزهرة وتيم مع عبدالله بن جدعان في داره، على دفع الظلم، واخذ الحق من الظالم. ويرى أبو البقاء ان الفضل إن صدر عن فَضَل (كنصر) فهو بمعنى الفضيلة والغلبة، وان كان (كحَسن) فهو بمعنى الفضل والزيادة والفضل في الخير، ويستعمل كمطلق النفع. والعرب تبني للمصدر بالفعيلة عما دلّ على الطبيعة غالباً، ومن هنا تأتي الفضيلة اذا قصد صفات الكمال من العلم ونحوه للاشعار بأنها لأزمة دائماً، وتأتي أيضاً إذا قصد النوافل باعتبار تجدد الآثار. والفضائل هي المزايا غير المتعدية، والفواضل هي المزايا المتعدية والأيادي الجسيمة او الجميلة، والمراد بالتعدية التعلق كالإنعام أي اعطاء النعمة وإيصالها الى الغير لا الانتقال.

ومن الجائز استجلاء وقائع الفضيلة والرذيلة في الحياة العربية عبر الآداب والأمثال والحكم والخواطر والتاريخ الثقافي والاجتماعي بوجه عام. وأمارة الفضيلة لدى العرب، شأنها في كل فكر أخلاقي آخر، هي استحقاق المدح، مثلما نستدل على الرذيلة بما تثيره من لوم وذم وقدح. فالمدح في

الحقيقة هو وصف الموصوف بأخلاق يحمد صاحبها عليها، ويكون نعتاً حميداً إن صادف مدح الرجل بما هو فيه، دون المدح الباطل والكذب. وقد امتدح العرب فضائل الجود والسخاء والكرم. فالسخاء إعطاء الأقل وإمساك الأكثر. والجود إعطاء الأكثر وإمساك الاقل. والإيثار إعطاء الكل من غير إمساك بشيء، وهو أشرف درجات الكرم (النويري). بيد ان العرب ذمّوا الرذائل التي تقابلها. وقد قيل: كفى بالبخيل عاراً ان اسمه لم يقع في حمد قط.

ومن الذائع في الفكر العربي امتداح الشجاعة والصبر والإقدام، وقد نسب الى الرسول (ص) قوله: «الشجاعة غريزة يضعها الله فيمن يشاء من عباده، وان الله يحب الشجاع ولو على قتل حية». وحدّدوا الشجاعة بأنها سعة الصدر بالإقدام على الأمور المتلفة. ووجدوا ان الرجال ثلاثة: فارس، وشجاع، وبطل. فالفارس هو الذي يشدّ اذا شدوا، والشجاع يدعو الى البراز والمجيب داعيه، والبطل هو الحامي لظهور القوم اذا ولّوا. وقيل: جسم الحرب الشجاعة، وقلبها التدبير، ولسانها المكيدة، وجناحها الطاعة، وقائدها الرفق، وسائقها النصر. كما قيل: الشجاعة وقاية، والجبن مقتلة. وكذلك: ان من يقتل مدبراً اكثر ممن يقتل مقبلاً. وقال ابو بكر الصديق لخالد بن الوليد: احرص على الموت توهب لك الحياة. وعلى هذا النحو أيضاً امتدح العرب من الفضائل وفور العقل، والصدق، وانجاز الوعد.. وذموا من الرذائل الحسد، والسعاية، والكذب، والغدر، والخيانة، كما استقبحوا الكبر، والعجب، والطمع، والحرص، والمطل في الوعود.. وقد تهكم الجاحظ في مجال تسويغ الرذائل «وتحسين البخل مثلا فقال: قلت للخزامي يا بخيل. فقال: لا أعدمني الله هذا الاسم، لأنه لا يقال لي بخيل إلا وأنا ذو مال، فسلّم لي المال وسمني بأي اسم... ان في قولهم بخيل سبباً لمكث المال في ملكي، وفي قولهم سخي سبباً لخروجه عن ملكي... وما أقل غناء الحمد اذا جاع [من المرء] بطنه، وعري ظهره، وضاع عياله، وشمت به عدوه».

وقد نهَج الفلاسفة والمفكرون، كدأبهم، وقائع الفضائل والرذائل مما يحمده الناس في سلوكهم الأخلاقي أو يذمونه. ووضع أحمد بن محمد بن الربيع مثلاً كتاب «سلوك المالك في تدبير الممالك»، ألفه للخليفة المعتصم بالله العباسي، وكله بيان واسع «مشجّر» يوضح كثرة الفضائل ووشائجها ومختلف مجالاتها مما يتفق مع «مكارم الأخلاق». وصف فضائل الانسان الرئيس، مثلاً، وهو يشغل أكمل المراتب الانسانية، لاجتماعها فيه وعددها ثلاث عشرة فضيلة، أولاها القدرة على جودة التخيل لكل ما يعمله من اعمال السعادة، وآخر فضيلة منها أن يهون عنده الدينار والدرهم وسائر الاعراض الدنيوية الفانية. وقد جلا في كتابه بدقة تامة وسط كل فضيلة من الفضائل بالاضافة الى طرفيها المرذولين، الطرف «المائلة عنه، والطرف المائلة اليه»، وميز فئات البشر بين طبقة أولى تشمل من كانت له عيوب كثيرة وهو يظن انه كامل، وثانية تشمل من حصل له بعض الفوائد واعوزه بعضها فهو متوسط، وثالثة تشمل من هو في غاية الكمال بعيداً عن المنافع.

وأطلق مسكويه على كتاب شهير له عنوان «تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق» وأبان فيه الحرص الطبيعي للانسان على الخيرات طلباً للسعادة على اختلاف أنواعها. وذكر ان للنفس ثلاث قوى: ناطقة ملكية، وشهوية بهيمية وغضبية سبعية، ورتب الفضائل انطلاقاً منها، وكذلك أضدادها التي هي رذائل. الحكمة فضيلة النفس الناطقة المميزة، والعفة فضيلة النفس الشهوية، والشجاعة فضيلة النفس الغضبية. وأما العدالة فهي فضيلة للنفس «تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها للبعض، واستسلامها للقوة المميزة». ومضى مسكويه، من ثم، إلى تبيان الفضائل التي تقع تحت كل فضيلة فضيلة من هذه الفضائل الرئيسية او الأمهات.

ومثل ذلك ما ذهب اليه الغزالي في كتاب «ميزان العمل» خاصة، وقد وسّع آراءه التفصيلية في الأخلاق وأفاض وصفاً وتوجيهاً في سائر كتبه ولا سيما في «احياء علوم الدين». وقد ميز ابو حامد النفس الحيوانية اولاً، وجعلها تنطوي على نفس شهوانية، واخرى غضبية، ثم النفس المدركة ثانياً، وجعلها تنطوي على ظاهرة هي الحواس الخمس، وعلى باطنة وهي ملكات الذهن، وأخيراً تأتي النفس الانسانية ثالثاً، وقد جعلها تنطوي على شطرين: العالمة والعاملة، واستنتج من تفاعلهما علماً عملياً يشتمل على الرياضة ومجاهدة الهوى من جهة، وعلى العلم بكيفية المعيشة مع الأهل والولد والخدم والعبيد من جهة ثانية، وعلى علم سياسة أهل البلد والناحية من جهة ثالثة. وقد أكد الغزالي، كما سيقول باسكال، إن الإنسان خلق على رتبة بين البهيمة والمَلَك. وان طريق سعادته لا تكون إلا بالعلم والعمل، وبتزكية النفس وتكميلها بالفضائل التي تتصل إما بجودة الذهن، أو بحسن الخلق. وان أمهات الفضائل أربع هي: الحكمة أو فضيلة القوة العقلية، ويندرج تحتها فضائل فرعية (هي: حسن التدبير، وجودة الذهن،

ونقابة الرأي، وصواب الظن) ورذائل مزدوجة بسائق الافراط والتفريط (وهي: الدهاء والجَرْبَزَة والبله والغمارة والحمق والجنون)؛ ثم الشجاعة، وهي فضيلة القوة الغضبية، وتندرج تحتها فضائل فرعية (هي: الكرم، والنجدة، وكبر النفس والاحتمال والحلم والثبات والنبل والشهامة والوقار) ورذائل مزدوجة المنحى ايضاً (هي: التهور والبذخ والبذالة والجسارة والنكول والتبجح وصغر النفس والهلع والاستشاطة والإنعزال والتكبر والتخاسس والعجب والمهانة)؛ وتأتي في المرتبة الثالثة العفة، وهي فضيلة القوة الشهوانية وتندرج تحتها فضائل فرعية (هي: الحياء والخجل والمسامحة والصبر والسخاء وحسن التقدير والانبساط والدماثة والانتقام وحسن الهيأة والقناعة والهدوء والورع والطلاقة والمساعدة والتسخط والظرف) ورذائل مزدوجة المنحى كذلك (هي: الشره وكلال الشهوة والوقاحة والتخنث والتبذير والتقتير والرياء والهتكة والكزازة [= الافراط في الجد] والمجانة [= الافراط في الهزل] والعبث والتحاشي والشكاسة والملق والحسد والشماتة). أما العدالة فإنها «جامعة جميع الفضائل» والجور المقابل لها «جامع الرذائل جميعاً».

وعلى هذا النحو يمضي الفكر العربي في «نضد الفضائل وتصنيفها» تبع مقاصد كل مفكر. وقد نجح الماوردي خاصة في صياغة الفضائل وعلاقاتها صياغة بناء معماري متماسك في كتابه المعروف «ادب الدنيا والدين».

وجدير بنا، في الختام، ان نلمع الى باب وسيع من النظر الاخلاقي في الفكر العربي يطالعنا به الباحثون الدينيون بالدرجة الأولى وهو يتناول الفضائل والرذائل، بل يلحف على التحذير من الرذائل اذ تسمى «الكبائر» ويسميها أحمد شاه ولي الله المحدث الدهلوي «طبقات الإثم». قد وضعت في هذا المجال مؤلفات كثيرة منها على سبيل المثال كتاب «الزواجر عن اقتراف الكبائر» صنّفه ابن حجر المكّي الهيثمي، وهو أقرب الى موسوعة إسلامية تبيّن «ما يجب تركه» في شتى جوانب السلوك العملي والفكري. ان رذائل الذهن هي الكبائر الباطنة، أو كبائر القلوب، وهي أعظم خطراً من كبائر الجوارح، لأنها تبدأ بالشرك الأكبر وهو الردة، والشرك والأصغر وهو الرياء، ثم الغضب بالباطل، والحقد، والحسد، والكبر، والعجب، والخيلاء، حتى كبائر ضرب الدراهم والدنانير على كيفية من الغش، وكذلك الكبائر الظاهرة في شتى مجالات العبادات والمعاملات والزواج والتبتل وسائر ضروب «الشذوذ» الجنسي ولو كان وطء الزوج زوجته الميتة.

عادل العوا

فِطْرَة

Innéité
Instinet-Innatress
Instinkt

إذا كانت الفطرة من عمل الفاطر، وإذا كان التمييز بين أمر التكوين وأمر التكليف قد رتب مفهوماً معرفياً قوامه أن المعرفة فيض من الله بعضها بالوحي وبعضها بالفطرة، فإن السؤال عن فعالية هذه الفطرة ودورها في الحياة العملية يبقى جوابه مرهوناً بتحديد مكان فعل الإنسان ووجوده في الطبيعة، ومسار معرفة هذا الانسان لما بعد الطبيعي.

إن تحديد دور الفطرة في الحياة العملية يرتبط بإشكالية حكمت مسار الفكر العربي، نتجت عن محور أول للفلسفة في نقطة التلازم بين معرفة الانسان لخالقه، ومعرفته لنفسه ولما يحيط به.

إن تشكيل الوعي المعرفي الانساني في الفلسفة العربية الإسلامية مرتبط بنظرية العقل الفعال، وهي نظرية لا تجعل الانسان مصدر علمه بل تتعامل معه على أنه يتلقى المعرفة من أصل يفوقه هو عقل فلك القمر واهب الصور والعلوم.

إلا أن هذا القول الذي ينسحب على مجمل الفلسفة العربية الإسلامية لا بد من دراسته دراسة تفصيلية لتبيان مفهوم الفطرة الذي ينطوي عليه؛ وذلك من خلال «النفس» ووظائفها.

• النفس الناطقة هي آخر مراتب الوجود وهي الانسان بالذات. والنفس بوحدتها في الانسان تنطوي على النباتية والحيوانية بقواهما كلها منصهرة فيه.

تحصل في النفس الناطقة قوة عملية أو عاملة، وقوة نظرية. بحيث تتوزع وظائف النفس بين هاتين القوتين. فالعاملة تحرك بدن الانسان إلى الأعمال الجزئية وتعتبر هنا بالقياس إلى النزوع، وإلى المتخيلة، وإلى المتوهمة وإلى نفسها. أي أن النفس العاملة تتهيأ بذلك لسرعة الفعل والانفعال وإلى استنباط التدابير في جميع الأمور وإلى اقامة العلاقة بينها وبين

العقل النظري لتتولد القضايا الجزئية والآراء وما أشبه ذلك من المقدمات.

أما القوة النظرية فمن شأنها أن تولد فضلاً عن القضايا الجزئية، القضايا الكلية المجردة. وهي قادرة على هذا الفعل لأنها تنطبع بالصورة الكلية المجردة من المادة. فإن كانت هذه الصورة مجردة بذاتها فذاك، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها اياها. وتتم هذه العملية بنسب مختلفة، وهي على اختلافها تضم القوة الهيولانية كنسبة متساوية مع باقي الاحتمالات. وهذه القوة الهيولانية، أو العقل الهيولاني، موجودة لكل شخص من النوع.

● صورة النفس هذه، في الفلسفة العربية الاسلامية، يقع منها العقل الهيولاني موقع القوة التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال، على أن حصول الكمالات والمعقولات الأولى فيها يؤدي إلى حصول المعقولات الثانية من ضمن عملية تشترك فيها قوى النفس برئاسة وخدمة بعضها البعض. « فالعقل المستفاد هو الرئيس الذي يخدمه الكل وهو الغاية القصوى. ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة، والعقل الهيولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة... والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة ».

إن المبدأ العام الذي يتحكم في عملية حصول المعارف هو بلا شك مبدأ العقل الفعّال، والتمييز بين ما كان بالقوة وما أصبح بالفعل بسبب العقل الفعال هو موجّه أساسي في مسألة « المعرفة الاسلامية ». إلا أن البحث عن مفهوم الفطرة بعد تحديد موقع العقل الهيولاني من النفس يقدمها (الفطرة) في إطار أسبقية المعرفة على المشيئة في مراتب الوجود الفارابية حيث تترقى النفس من المحسوس إلى المعقول بواسطة المتخيلة، وحيث يتوضح أن الانسان ليس على الحقيقة إلا الفعل، الفعل الذي يرتبط بمكانته وهيئته بالوجود الفردي المتميز. وهو فعل يتخذ بعد ذلك سبيل تحقيق الكمال الذي لأجله جعلت للانسان الفطرة الطبيعية.

وإذا استرجعنا فكرة « العقل البسيط » السينيوية الذي هو العقل الهيولاني بالذات، نرى أنه « عقل بالفعل » يتمتع بالفكر والحدس الذي هو الفكر على أشده، يرتد إلى التجربة لينتقل علمه من القوة إلى الفعل.

وإذا كانت الفطرة في المنظومة الفارابية تستمد من كثرة تجارب الأمور وعبر طول مشاهدة الأشياء المحسوسة مقومات (يمكنها) بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب في شيء شيء من الأمور التي فعلها الينا، فإن التجربة عند ابن سينا لها يقينها الذي لا نحتاج معه إلى البحث عن السبب أو العلة.

فالعقل الهيولاني إذن، هو عقل بالفعل، والتجربة تنقل علمه من القوة إلى الفعل.

لم يكن لابن سينا وحده أن يذهب هذا المذهب، إذ أن اعترافه بفضل الفارابي عليه يوحد موقف الرجلين عند الحديث والبحث عن مفهوم الفطرة؛ ويطبع الفلسفة العربية بطابع يرتكز إلى أسس مذهبيهما.

● يبدو، بناءً على ما تقدم، أن الأمور باتت مهيأة لاعلان الفطرة مفهوماً مبدِّلاً للموقف من تشكيل الوعي المعرفي الانساني في الفلسفة العربية الإسلامية. خاصة أن « العقل البسيط » الذي ذكرنا يقوم من النفس في مجال الجزئيات مقام العقل الفعال، ويكون « مبدأ » للعلوم المكتسبة في عالم الجزئيات مع مقارنتها لليقين.

« والبسيط » بعد كل هذا قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شيء وإلى تخريج وتعليم، فشدة استعداده تجعله وكأنه يعرف كل شيء من نفسه.

● جميع هذه المعطيات واضحة تماماً في التراث الفلسفي العربي. فهي ركائز معاناة طويلة. ورغم ارتباطها بدائرة تجعل منها فقط قبول المبادىء العقلية من العقل الفعال، إلا أنه يكمن فيها فعل الخلق. فما العودة إليها إلا للتفتيش عمّا يجب أن يكون عليه الحاضر... وكذلك المستقبل.

مصادر ومراجع

- مفهوم العقل الفعال هذا ورد تلمحاً عند أرسطو في كتابه « في النفس » وأثار مشاكل لا حصر لها في الفكر الفلسفي طوال العصر الوسيط. فسرعان ما تلقفه الشراح في العصر الهليني، وفي العصر الوسيط الإسلامي ـ المسيحي على حد سواء؛ وحولوه مفهوماً يتوافق مع نزعاتهم. فقد كان هؤلاء الشراح والمفكرون ينزعون في غالبيتهم منزعاً دينياً أو روحياً، ويؤمنون بالعقول المفارقة، وبالتالي بخلود النفس. لذا، فقد وجدوا في هذا المفهوم وسيلة لاثبات هكذا نزعات.

انظر في هذا الصدد: أرسطوطاليس، في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954.

- Aristote, De l'âme, Traduction Tricot, Paris, Vrin, 1965.

- دراسة النفس تشكل أصلاً من أصول المعرفة في الفلسفة العربية ـ الإسلامية، وسائر قواها الحسية والعقلية المتفرعة منها تشكل الأصول الثانية.

والنفس في الفلسفة العربية هي مثلما في التقليد اليوناني، أصل

الحياة. وقد تبنت هذه الفلسفة « المعرفة » كما وردت عند أرسطو. فهي عنده تمر بمرحلتين أساسيتين تبناهما كل فلاسفة العرب وهما: مرحلة المعرفة الحسية بواسطة الحواس الخمس والحس المشترك والمتخيلة والذاكرة. ومرحلة المعرفة العقلية التي تمر بحالات ثلاث هي: حالة المعرفة بالقوة، وتقابلها حالة العقل بالقوة، وحالة الانتقال من القوة إلى الفعل بواسطة العقل الفعّال. ثم وصولاً إلى حالة المعرفة بالفعل وتقابلها حالة العقل بالفعل.

انظر في هذا الصدد « في النفس » لأرسطو، الفصل الخامس من الكتاب الثاني إلى الفصل الرابع من الكتاب الثالث.

- ابن سينا، النجاة، القاهرة، ط 2، 1357 هـ /1938 م.
- يجعل الفارابي الفعل الانساني أساساً لحياة الفرد والجماعة طلباً للكمال ومنطلقاً للتمييز بين مختلف صور المدن وتطور حياة الجماعات. والفعل الصحيح عنده هو الذي يتم بالتعاون لا بالاقتناء، لأن الاقتناء يبعد عن الجماعة ثمار التبادل ويبعد ما بين صاحب القنية والمستفيد منها. فإن « كمال الكاتب أن يفعل أفعال الكتابة لا أن يقتني الكتابة، وكمال الطبيب أن يفعل أفعال الطب لا أن يقتني الطب فقط، وكذلك كل صناعة ».

انظر في ذلك:

الفارابي، فصول منتزعة. دار المشرق، بيروت، تحقيق فوزي متري نجار، 1975.

- ابن سينا، الشفاء، كتاب النفس، نشرة مدكور / قنواتي / زايد، المكتبة العربية، القاهرة، 1975.
- وشأن الفلسفة السينوية في مسار الفلسفة العربية تتكون أهميتها من حيث كونها لاحقة لا للفلسفة الفارابية فقط، بل لجيل فلسفي بكامله كان الفارابي أبرز ممثليه.

على أنه يجدر القول هنا ان الانتقال من الفارابي إلى ابن سينا، واعتبار أقوال هذا الأخير الممثلة والجامعة لتيار الجيل بكامله يدفعنا اليه كون ابن سينا قد جاء ليتعامل مع خميرة فلسفية قائمة وناضجة شارك كل الجيل في تكوينها.

إلا أننا في هذا الانتقال يجب ألا ننسى شخصية أبو بكر الرازي الضخمة العظيمة والذي يمثل نموذجاً للعالم الفيلسوف الذي وضع فلسفته على أساس من تجاربه العلمية، والذي قال بقدم الهيولى. (854 ـ 932).

وفاء شعراني

فِعْل

Acte
Acte
Tathandlung-Handlung

عرّف أرسطو الفعل بنسبته الى القوة معتبراً انه بالإمكان القول عن شيء انه موجود بالفعل حين يكون موجوداً بالواقع. أي حين يكون جسماً أو ما شابه. ثم استطرد قائلاً أن إيضاح هذا الأمر لا يمكن إلا بالاستنتاج من الأمثلة وبطريق المقارنة، مقراً بذلك بصعوبة تحديد الفعل تحديداً نظرياً أو تحديداً منطقياً متماسكاً. (راجع المقاطع التي تلي من الرقم 1048 أ 30 من كتابه « ما بعد الطبيعة ». الترجمة الفرنسية ص 499 وما يلي). هكذا يعتبر ان نسبة الفعل الى القوة هي كنسبة الذي يرى الى من كانت عيناه مقفلتين ولكنه يتمتع بالنظر. أو كنسبة الذي يبني الى نسبة الذي يملك القدرة على البناء ولكنه لا يبني لتوّه.

هكذا يمكن اعتبار الفعل عملياً كناية عن إعطاء الهيولى أو المادة (والتي تشكل القوة) صورة أو شكلاً ما. بهذا المعنى تكون الصورة كناية عن الفعل، اي ان تصور الفعل لازم عن ارتباط الصورة بالمادة. فالفعل هو تمام القوة او كمالها. أما القوة وحدها دون الفعل فهي محض إمكانية. فالفعل إذن متقدم على القوة وتحقيقه مرتبط بالعادة بالعلل التي لا بد من توفرها كي يتحقق للشيء أو للموجود كمال وجوده. أي حتى ينتقل من موجود بالقوة الى موجود بالفعل. والعلل هذه حددها ارسطو بأربع، وهي: العلة الغائية والصورية والمادية والعلة الفاعلة. فالفعل هو اذن تمام تحقيق الموجود لوجوده أو بلوغه كماله. وقد عبر أرسطو عن ذلك مستعملاً عبارة Entelechie مشيراً بذلك الى تحقق كمال الموجود لا الى الفعل أثناء سيرورته أو إبان حدوثه. وقد أشار تريكو في تعليقه على ترجمة « ماورائيات » أرسطو الى الفرنسية إلى ذلك موضحاً ما يلحق هذه الفكرة من غموض. إيضاحاً لا بد لنا من القول انه يمكننا ان نميز في التغير بين حالات ثلاث:

1 ـ امكانية حدوث التغير (والتغير هو الموازي للحركة).

2 ـ الحركة او التغير في اثناء حدوثها.

3 ـ الحركة (التغير) وقد اكتملت: أي بعد أن بلغت حدها النهائي. وهذه الحالة الأخيرة هي الاشارة الى تحقق الفعل. انها الفعل في حالة امتلائه. أما الحالة الثانية فهي الاشارة الى الانتقال من محض الامكانية الى الفعل. أو أنها السيرورة التي تنقل الجسم أو الفرض أو العمل من حالة القوة الى حالة الكمال النهائي له.

ومن الجدير بالذكر ان أرسطو قد أطلق لفظة الفعل على كلتا الحالتين، الثانية والثالثة دون تمييز يذكر. وهذا سبب غموض مفاهيمه (راجع المقاطع 1048 ب 8 وما يلي من كتابه « ما بعد الطبيعة ». الترجمة الفرنسية). لذلك يمكن القول أن إعطاء تحديد واضح لمعنى الفعل غير ممكن الا بشكل وصفي. وهذا ما دفع ارسطو الى إيضاح هذه التصورات بواسطة الأمثال

أو بالقياس والمقارنة كما أشرنا أعلاه. وهذا ما أشار اليه أيضاً جيلسون بقوله: « كلما شرع أرسطو لتحديد ماهية الفعل انتهى الى تحديد ما لا يمكن أن يدخل في اطار هذه الماهية ». بعبارة اخرى ان تحديده للفعل لم يتم الا بطريقة السلب؛ اي بالقول ما لا يمكن أن يكون ضمن تحديده للفعل.

انطلاقاً من هذه الشروحات لا بد لنا من أن نوضح أيضاً أن مفهوم الفعل انما يرتبط في فلسفة أرسطو بالصورة لا بالمادة. فالمادة لا توازي الموجود. بل تبقى ماهية غير متعينة ولا محددة ولا يأتيها التعيين والتحديد إلا بانسحاب الصورة عليها أو باكتسابها صورة أو شكلاً معيناً. فالموجود الذي يستحق فعلاً هذا الإسم هو الكائن الفعلي الذي حقق صورته النهائية، أو أنه في سبيل ذلك. فالصورة هي التي تنقل الموجود إذن من اللاوجود أو من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل. فالصورة بهذا المعنى أعلى درجات الفعل لأنها تشكل طبيعة الموجود وهي التي تسبغ عليه ما سيتمتع به من صفات. لذلك تعتبر العلة الصورية في فلسفة أرسطو العلة الأولى الى حد ما. (راجع « ما ورائيات » 1050 ب 1 ـ 4).

الى جانب ذلك لا بد أيضاً من تحديد أسبقية الفعل على القوة، أو تقدم الفعل على القوة. وهذا ما أصرّ عليه أرسطو وذلك من الناحية المعرفية ومن الناحية الزمانية. فأزلية العالم أو الوجود تفرض أسبقية الفعل. اذ كيف يمكن تصور وجود أزلي دون تصوره متحققاً أو موجوداً بالفعل وعلى الدوام. من الناحية المعرفية، يعتبر ارسطو ان ما هو موجود بالقوة انما هو الموجود القابل للتحول الى الفعل. وذلك بفضل العلة الفاعلة أو بفضل موجود بالفعل يُخرج الموجود بالقوة الى الوجود بالفعل. فالفعل من هذه الجهة متقدِّم على القوة. فاذا علمنا أن الموجود بالقوة لا يخرج الى الفعل إلا بواسطة موجود آخر يكون موجوداً بالفعل علمنا أن الوجود بالفعل هو من الناحية الزمنية والمعرفية سابق على القوة. فالموسيقي لا يصبح موسيقياً إلا إذا علمه موسيقي آخر فن الموسيقى. ولا يولد انسان إلا بلقاح انسان آخر موجود بالفعل. ولا يعني التقدم أو التأخر تراتباً معيناً او تقديماً لمستوى على مستوى آخر كما هو الأمر في تقديم أفلاطون لعالم المثل على عالم الاجسام والكائنات الطبيعية.

مصادر ومراجع

- أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، بيروت، 1976.
- فخري، ماجد، ارسطو، الدار الأهلية للطباعة والنشر، بيروت، 1978.
- Aristote, La métaphysique, T. I et II, J. Tricot, Vrin, Paris, 1966.
- Chevalier, Jacques, Histoire de la pensée, T. 1, la pensée antique, Paris, 1955.
- Ross, Sir David, Aristotele, London, 1966.
- Wahl, Jean, Traité de métaphysique, Payot, Paris, 1968.
- Wundt, M. Untersuchungen Zur Metaphysik des Arist - oteles, Stuttgart, 1953.

جورج كتوره

فِقه (أُصولُ الفِقه)

Jurisprudence
Jurisprudence
Jurisprudenz

علم أصول الفقه أو علم الأصول هو علم المبادىء التي تنبني عليها أحكام الفقه، أي أنه هو البحث في طرق التفكير التي يسترشد بها الفقه في أحكامه فهو علم القواعد التي يتوصل بها الى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وعلى حد قول الدكتور علي سامي النشار في كتابه « مناهج البحث عند مفكري الإسلام » هو بالنسبة الى الفقه كاعتبار المنطق بالنسبة الى الفلسفة وعلى حد تعبير الزركشي في كتابه « البحر المحيط » إن أصول الفقه هو مجموع طرق الفقه من حيث أنها على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها وحالة المستدل بها. وبهذا يكون علم الأصول هو منهج البحث عند الفقيه أو هو منطق مسائله وهو قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ. وهو بتعريف البيضاوي في « المنهاج » معرفة دلائل الفقه اجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد. وجاء في « تنقيح الأصول » أنه علم يعرف به أحوال الأدلة الشرعية من حيث اثباتها للأحكام وأحوال الأحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالأدلة. وقد حدّد الآمدي في كتابه « الأحكام في أصول الأحكام » موضوع علم الأصول بأنه الدليل الشرعي الكلي من حيث أنه يثبت حكماً كلياً. ومباحث الأصوليين لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة الى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه وأقسامها واختلاف مراتبها وكيفية استفادة الأحكام منها. وفائدة هذا العلم هي القدرة على نصب الأدلة السمعية على مدلولاتها ومعرفة الأحكام الشرعية بتطبيق قواعده على الأدلة التفصيلية التي تستنبط منها الأحكام. وعلى هذا اذا كان الفقه أساساً مستمداً من معنى الفهم الدقيق فإن علم الأصول هو المقدمات المنطقية التي ينبني عليها هذا الفهم

الدقيق في مجال الأحكام الدينية.

ويحصر الأصوليون مبادئهم في أربعة أصول هي:

القرآن والسنة والإجماع والإجتهاد أو القياس أو الرأي، ويضيف البعض الإستحسان والاستصلاح. إن القرآن هو المصدر الأساسي للتشريع الإسلامي وتأتي السُنَّة في المرتبة التالية وهي تضع تفاصيل القواعد العامة المطلقة الواردة في القرآن من خلال أقوال الرسول وأفعاله. وكان هناك ادراك منذ ظهور الإسلام بأن القواعد القرآنية عامة مطلقة ولهذا كانت السُنّة ذات أهمية خاصة في طرح التفاصيل. ويلاحظ أن علي بن أبي طالب أوصى عبدالله بن عباس عندما أرسله لمجادلة الخوارج بألاّ يحتج عليهم بالقرآن، فإن القرآن حمّال أوجه ولكن احتج عليهم بالسُنّة فإنها لا تدع لهم مخرجاً. والإجماع على حد قول الآمدي هو اتفاق جملة المجتهدين والفقهاء في عصر معين على حكم بصدد واقعة معينة. ويرى البعض أن المقصود بالإجماع هو إجماع الفقهاء ورجال الدين. والإجماع نوعان: قوليّ وسكوتي، القوليُّ هو الرأي الصريح والسكوتي هو الضمني بعدم اعتراض الفقهاء عليه والقولي يتم بالتداول والتشاور والسكوتي يتم بالصمت. والرأي كما يقول الشوكاني يعتمد على العقل والتدبير وحذق بالأمور واستخراج الدليل من الكتاب والسُنَّة وهذا يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية أو بأصالة الإباحة في الأشياء أو الحظر على اختلاف الأقوال في ذلك أو التمسك بالمصالح أو التمسّك بالاحتياط. ويرى ابن قيم الجوزية في كتابه «أعلام الموقعين عن رب العالمين» ان الرأي خصّوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب ممَّا تتعارض فيه الامارات. والسبب في اعتبار الرأي أصلاً من الأصول أن الوقائع أكثر من النصوص وفي هذا يقول الشهرستاني إننا نعلم قطعاً ويقيناً أنّ الحوادث والوقائع في العبادات والتصرّفات مما لا يقبل الحصر والعد ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضاً والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى. وعلم قطعاً ان الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاده. والاجتهاد هو الرأي. وقد اعتبر الغزالي منطق أرسطو شرطاً من شروط الاجتهاد وزمن كفاية على المسلمين وهو يعتمد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية. ويرى الشافعي أن الإجتهاد والقياس إسمان لمعنى واحد. والقياس هو ما يسميه المتكلمون قياس الشاهد على الغائب، وهو موصل الى اليقين كما يقول السيوطي. والقياس نوع من الاستقراء العلمي على أساس قانون: لكل معلوم علة ويقول الزركشي الحكم ثَبُت في الأصل لعلة كذا، وقانون الأطراد وهو القطع بأن علة الأصل موجودة في الفرع. ولا بد من وجود مسالك تجمع بين الأصول والفروع وهي إما نقلية: النصّ والاجاع وفعل النبي، وإما عقلية: السَّبْر والتقسيم والمناسبة والشبه والطرد والدوران وتنقيح المناط على أساس أن القياس في النهاية هو إلحاق فرع بأصل في حكمه لمساواته له في علة هذا الحكم. ويعد القياس مرادفاً للرأي. ويرى الشوكاني في «ارشاد الفحول» أن القياس أصلاً في اللغة هو تقدير شيء على شيء آخر وتسويته به، وهو بذل الجهد في طلب الحق. ويضيف بعض الأصوليين الى الأصول الأربعة الاستحسان.

يقول الكرخي: الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافة بوجه هو أقوى بمعنى العدول لدليل أقوى مرتبة وهو استحسان الشارع أو لدليل أقوى حجة وهو الاستحسان القياسي أو للمصلحة العامة ويسمى استحسان الضرورة. ويستند الأصوليون في هذا الى ما جاء في القرآن: ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب﴾ (سورة الزمر: 18). وجاء في القرآن أيضاً: ﴿واتبعوا أحسن ما أنزل اليكم من ربكم من قبل أن يأتيكم العذاب بغتة وأنتم لا تشعرون﴾ (سورة الزمر: 55)، كما يستندون الى الحديث «وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن». ويرى البخاري أن الاستحسان تفسير معين للشرع، وهو قياس خفي ونوع خاص من الاستنباط حيث يفضل الاستحسان. ويرى البعض أن يتم تقييد الاستحسان وهذا ما أدى الى ظهور الاستصلاح لأنه يحل المصلحة العامة للناس محل المبدأ الصوري وهو الأمر الحسن. وبجانب الاستحسان يوجد الاستصلاح وهو البحث عن المصلحة المرسلة للناس وهو أيضاً نوع من القياس الخفّي. ويحدد الغزالي مبدأ المصلحة بأنه المحافظة على مقصود الشرع من الخلق وهو يرمي الى حفظ خمسة أشياء هي الدين والحياة والعقل والنسل والملك، ويشترط الملاءمة لمقاصد الشرع وأنها عقلية ولحفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم الدين وهي في مجال المعاملات لا العبادات.

بكل هذه الأصول يستهدف علماء أصول الدين التوصل الى الحدّ أو التعريف وغايتهم منه هو مجرد التمييز، ويرجع الحد الى قول الواصف؛ والحد بتعريف الباقلاني هو المحدود بعينه ولو كان غيره لم يكن حدّه وانما على الحد أن يأتي

بعبارة يظن السائل عالماً بها إن جهل ما سأله عنه فإن جهل العبارات كلها فَسُحْقاً! والحد يستهدف الإشعار بالحقيقة كما يقول الجويني، ويرى الزركشي أن الحدّ مما يسهل اقتناصه. وقد ظهر علم أصول الفقه في أواخر القرن الثاني للهجرة عندما ألّف الشافعي (توفى 204 هـ) كتابه «الرسالة». وظهر في هذا العلم اتجاهان، اتجاه يتمسك بالحديث ونجده بصفة خاصة في الحجاز واتجاه يتمسَّك أكثر بالرأي وظهر هذا في العراق. ولكن يلاحظ أنه لا يمكن التنصل من الحديث والرأي ولهذا يقول البزدوي أحد علماء الأصول: «لا يستقيم الحديث إلا بالرأي ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث حتى إن من لا يحسن الحديث أو علم الحديث ولا يحسن الرأي فلا يصلح للقضاء والفتوى». ويختلف الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة في درجات الأخذ بالحديث والرأي وتعتبر المدرسة الحنفية على رأس الآخذين بالرأي وتليها الشافعية ثم المالكية ثم الحنابلة.

وأشهر المؤلفات في علم أصول الفقه بجانب كتاب «الرسالة» للشافعي: «أصول الفقه» لأبي بكر الرازي 270 هـ. و«رسالة في الاصول» لأبي الحسن الكرخي 301 هـ. و«تأسيس النظر» لعبيد الله بن عمر أبي زيد الدبوسي 430 هـ. و«أصول البزدوي» لعلي بن محمد البزدوي 482 هـ. و«أصول السرخسي» لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي 490 هـ. و«بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والأحكام» 694 هـ. و«تنقيح الأصول لعبيد الله بن مسعود 747 هـ. و«جمع الجوامع» لتاج الدين بن عبد الوهاب بن علي السبكي 771 هـ. و«مسلم الثبوت» لمحب الدين بن عبد الشكور 1119 هـ.

مصادر ومراجع

- ابن خلدون، المقدمة.
- أبو زهرة، محمد، أصول الفقه.
- أبو طالب، صوفي، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية.
- اسماعيل، شعبان محمد، أصول الفقه.
- الخضري، محمد، أصول الفقه.
- السبكي، عبد اللطيف، وآخرون، تاريخ التشريع الإسلامي.
- الشوكاني، إرشاد الفحول الى تحقيق الحق في علم الأصول.
- عبد الخالق، عبد الغني، وآخرون، أصول الفقه.
- عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية.
- المراغي، عبد الله، الفتح المبين في طبقات الأصوليين.
- النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلامي.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

فِكْر (تَفْكير)

Pensée – Intellect
Thought
Denken

نشاط إنساني يحدث بشكلين رئيسيين: التفكير من أجل الحصول على معرفة بالشيء أو التفكير لإعمال العقل بشأن الإرادة وبهذا يكون عندنا التأمل والتدبر أو القصد. ولهذا فإن أصحاب نزعة الظاهريات ابتداء من برنتانو 1838 - 1917 يرون أن التفكير قصدي أي أنه يتوجه نحو موضوع وهذا الموضوع قد يكون عينياً وقد يكون تجريدياً، والتفكير في الموضوع هو تفكير في صفاته أو في علاقاته.

ويمكن حصر الإتجاهات التي فسرت التفكير في خمسة اتجاهات: 1 - الأفلاطونية: وهي ترى أن التفكير هو حوار في النفس يتضمن كلمات ذهنية تشير الى أشكال والى أفراد وعلى هذا فإن التفكير نشاط روحي. 2 - الأرسطية: ترى أن التفكير فعل من أفعال العقل يظهر ماهية الشكل أو صورته العقلية. 3 - التصورية: ترى أن التفكير نشاط لإبراز المفاهيم أو الأفكار أمام العقل وهو إما نظري أو ينشكل من تجريدات الخبرات الحسيّة. 4 - التخيلية: التفكير نتيجة صور تخيلية ترتبط ببعض العادات نتيجة ميول العقل الى التحرك من صورة الى صورة. 5 - النزعة الإسمية السيكولوجية: ترى أن التفكير هو حوار داخلي في النفس يستخدم الصور اللفظية أو الكلمات الذهنية التي تشير الى الأشياء أو فئاتها.

ويرى الفيلسوف المعاصر جلبرت رايل 1900 - 1976 في كتابه «مفهوم العقل» أن السلوك الحق هو الذي يتم استناداً إلى بعض مبادىء الإستدلال والموضوع والسلوك هو تطابق مع الاتساق الاستدلالي.

أما الفيلسوف الوجودي الالماني مارتن هيدغر 1889 - 1976 فإنه يحلّل التفكير تحليلاً وجودياً ويرى أن التفكير دليل على نقص التفكير وأن ما يدفعنا الى التفكير هو أننا لا نزال لا نفكر واللغة أساسية للتفكير فعندما يتكلم الإنسان فإنه يفكر وليس العكس، والتفكير بهذا المعنى نداء، وما ينادينا أن نفكر فيه إنما يعطينا غذاءً للفكر. والتساؤل يعطينا التفكير والتفكر ويمنحنا ثقة في التفكير باعتباره مصيرنا الجوهري.

مصادر ومراجع

- Bartett, F.C., Thinking, 1953.
- Bruce, A., Epistemology and The Philosophy of Mind, 1966.
- Bruner, J.S., and Others, A Study of Thinking, 1956.
- Greach, P., Mental Acts, 1957.
- Hampshire, S., Thought and Action, 1959.
- Heidegger, M., Building Dwelling Thinking, 1951.
- Heidegger, M., What Calls for Thinking?, 1951.
- Price, H.H., Thinking and Experience, 1953.
- Quine, W.V., Word and Object, 1960.
- Ryle, G., The Concept of Mind, 1960.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

فَلْسَفَة

Philosophie
Philosophy
Philosophie

---

1 - في اشتقاق الفلسفة:

الفلسفة كلمة يونانية الأصل مركبة من جزئين هما: «فيلو» وتعني محبة و«سوفيا» وتعني الحكمة. وعليه تدل كلمة «الفلسفة» من الناحية الاشتقاقية على محبة الحكمة أو إيثارها. وقد نقلها العرب الى لغتهم بهذا المعنى في عصر الترجمة. فيقول الفارابي (ت 950) «اسم الفلسفة يوناني، وهو دخيل في العربية، وهو على مذهب لسانهم فيلوسوفيا، ومعناه إيثار الحكمة، وهو في لسانهم مركب من «فيلا» ومن «سوفيا». ففيلا الإيثار، وسوفيا الحكمة. والفيلسوف مشتق من الفلسفة. وهو على مذهب لسانهم «فيلوسوفوس» ومعناه مؤثر الحكمة. والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة». ويذكر أن الجرجاني يعرِّف الحكمة بأنها العلم الذي يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية، فهي علم نظري غير آلي. وقد أوصى الله تعالى الناس بالحكمة، فقال ﴿يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾ (سورة البقرة 269) هكذا كانت الفلسفة عند الاغريق والعرب أسمى الدراسات وأجلّها.

وكان فيثاغوراس 572 - 497 ق.م. فيما نقلت إلينا الروايات، أول من وضع معنى محدداً لكلمة «الفلسفة». فقد نسب إليه أنه قال «إن صفة الحكمة لا تصدق على أي كائن بشري. إنما الحكمة لله وحده». ولذلك وصف نفسه بأنه ليس حكيماً بل محباً للحكمة وحسب. وقد ذكر سقراط 470 - 399 ق.م. ذلك في محاورة «الفيدون» فقال إن الحكمة لا تؤتى إلا للآلهة. أما البشر فحسبهم محبتها. على أن أفلاطون 428 - 348 ق.م. هو الذي أسبغ على الفلسفة معنى فنياً محدداً حين وصف الفيلسوف بأنه شخص يصب اهتمامه على الحقيقة وليس على المظهر، ويعنى بإدراك الوجود الماهوي للأشياء وطبيعتها. ومنذ ذلك الزمن أصبحت الفلسفة بأوسع معانيها تدل على محاولة تأملية ومعقولة لمعرفة خصائص وطبيعة الكون بما هو كل.

هذا من حيث الاشتقاق، أما من حيث الأصل، فقد نشأت الفلسفة، فيما يقول أرسطو 384 - 322 ق.م. من الدهشة وحب الإستطلاع. فحين وجد الإنسان نفسه حيال تغيرات مطردة، وقف منها موقف المندهش الحائر، وسعى الى استطلاع أسبابها واستكناه خفاياها وأسرارها ليزيل عن نفسه الإندهاش ويذهب عنه الحيرة ويعيد الى نفسه الإستقرار. وطرح على نفسه سؤالين مختلفين هما: ما الأشياء؟ كيف تحدث الأشياء؟ وربما وقع في ظن الفلاسفة الأوائل ان هذين السؤالين يعودان الى أصل واحد، وكانوا في ذلك على خطأ لأن السؤال الأول فلسفي بحت والآخر علمي بحت. وقد نشأت الفلسفة عن محاولة الإجابة عن السؤال الأول والعلم عن الثاني. ومهما يكن من أمر، فقد نشأت الفلسفة والعلم وكأنهما موضوع واحد لا حدود بينهما ولا فواصل. ولا عجب إن ظلَّ العلم غير متميز عن الفلسفة ولا الفلسفة عن العلم طوال قرون متعددة. والواقع أن العلوم الخاصة كالفيزياء والفلك والرياضيات وعلم النفس كانت كلها منضوية تحت لواء الفلسفة. وهذا هو السر في أن الفلاسفة القدامى كانوا علماء كذلك. فكانت كتاباتهم تشتمل على مباحث فلسفية ومباحث علمية على حد سواء. وكان كل واحد منهم من أمثال أفلاطون وأرسطو وابن سينا 980 - 1037 وابن رشد 1126 - 1198 والاكويني 1225 - 1274 وديكارت 1596 - 1650 وغيرهم عالم رياضيات وعالم طبيعة وعالم نفس... الخ الى جانب كونه فيلسوفاً.

وممّا أسهم في اندماج العلوم الخاصة في الفلسفة استخدام طريقة واحدة بعينها تقوم على التأمل العقلي في مجالي الفلسفة والعلم. ففي الحقب الأولى من الفكر الإنساني اتخذ الفلاسفة من التأمل النظري أداة كادت تكون الوحيدة في البحث، ولم يلجأ هؤلاء الى المشاهدة والتجريب إلاّ فيما ندر. ولذلك لم تَكن العلوم متميزة عن الفلسفة وإنْ كانت مختلفة عنها تماماً،

إذ تنصبّ العلوم على الكشف عن كيفية تغير الأشياء من حال إلى آخر في حين تنصبّ الفلسفة على الكشف عن طبيعة الأشياء وماهياتها. وهكذا فقد رأى انكسمنس (حوالى 588 ـ 525 القرن السادس ق. م.) بأن الهواء أصل الأشياء وجوهرها وانها تتغير من حال لآخر بعملية التكاثف والتخلخل. ورأى ديمقريطس 460 ـ 360 ق. م. أن الذرات العائمة في الفراغ أصل الأشياء وأنها تتغير من حال الى آخر باتخاذها تشكيلات مختلفة ومتعددة في الفراغ. أما أفلاطون فإنه يرى أن الصور أو المثل التي لا تدرك إلا بالحدس هي أصول الأشياء وجواهرها في حين أن ما يحصل على الأشياء من تغير يعزى إلى محاكاتها أو مشاركتها في المثل. وهذا يوضح بجلاء أن العلوم كانت تنضوي تحت لواء الفلسفة وتعتبر فروعاً لها. وقد استمر اقتران العلوم بالفلسفة حتى القرن السابع عشر. وها هو ذا ديكارت يقول «ان الفلسفة أشبه بشجرة جذورها الميتافزيقا وجذعها الفيزياء وفروعها الطب والميكانيكا والأخلاق». فمع البعد الزمني الشاسع بين أفلاطون وديكارت استمرت العلوم في عصر ديكارت تعد فروعاً من الفلسفة. وهذا يرجع الى أن النهج الذي انتهجه رجال الفكر في الفلسفة والعلوم كان واحداً ويقوم على النظر العقلي الى الأشياء.

ولذلك حين أدخلت طريقة الملاحظة التجربة والفرضية والتحقق في مجال العلوم، لم يكن بدٌّ من انفصال العلوم عن الفلسفة. فشهدت العصور الحديثة حركات انشقاق متوالية داخل الفلسفة. فانفصل عن الفلسفة أول ما انفصل الفيزياء على يد كل من غاليليو 1564 ـ 1642 ونيوتن 1642 ـ 1727 ولحقت بها الكيمياء على يد لافوازييه 1743 ـ 1794 واستقل علم الاحياء على يد كلود برنارد 1813 ـ 1878 وتبعها علم النفس ثم علم الاجتماع وغيرهما من العلوم.

وحين انفصلت العلوم عن الفلسفة ظنَّ بعض رجال الفكر وعلى رأسهم أوغست كونت 1798 ـ 1857 أن الفلسفة لم تعد ذات موضوع، ولا بد أن تنحسر عن مجال البحث لأنه لا طائل تحتها ولا فائدة منها. فقد غدت في نظر هؤلاء عقيمة لأنها تبحث فيما لا تمكن معرفته بحالٍ من الأحوال، ومن يبحث فيها فوقته ضائع لا محالة. فتصور هؤلاء أن الفلسفة قد شاخت ووهنت ولم يعد لها القدرة على الاضطلاع بما أوكل اليها من مهمات، ولا بد من أن تتراجع أمام العلوم المتخصصة.

على أن نظرة كهذه الى الفلسفة، وإن كان لها ما يبررها من بعض النواحي، لم تلق استجابة من العدد الأكبر من الفلاسفة ورجال الفكر. لذلك لم ينثنوا عن مواصلة التفلسف في المسائل الأساسية للوجود والأخلاق والمصير الإنساني وغير ذلك، بل نشاهد على العكس من ذلك أن المسائل الفلسفية أخذت تتعقّد وتتشعّب والبحوث والنشرات الفلسفية تتزايد والصراعات الفكرية تحتدم وتشتد بين الأنظمة الاجتماعية المختلفة. وهذا يعني أن للفلسفة فعالية ملازمة للإنسان باعتباره كائناً عاقلاً، وانه لن يكف عن التفلسف إلاّ حين يتخلى عن إنسانيته وهن عقلانيته.

2 ـ تأويل الفلسفة:

لا بد من التنويه بادىء ذي بد بأن أي تأويل للفلسفة ينطوي على نظرة متحيزة نحوها، ذلك أن تأويلها على نحو دون آخر هو في الوقت ذاته حد لموضوعها ولمنهجها وغاياتها وأبعادها. عليه فالأقرب الى روح النزاهة والحياد الفكري ان نقدم تأويلات متعددة، كل منها يعكس وجهة نظر خاصة لطائفة من الفلاسفة الذين صبّوا اهتمامهم على جوانب مختلفة من الفلسفة دون أخرى. وبعامة يمكن أن نحصر هذه التأويلات في أربع وهي: الفلسفة باعتبارها علماً اختبارياً، الفلسفة باعتبارها علماً قَبْلياً، الفلسفة باعتبارها هراءً والفلسفة باعتبارها وسائل دفاعية.

(أ) الفلسفة باعتبارها علماً اختبارياً:

يعتقد بعض الفلاسفة أن الجُمل الفلسفية لا تختلف في جوهرها عن العبارات العلمية. ولذلك يمكن التحقق من صدقها وكذبها بالملاحظة والتجربة على غرار القضايا العلمية. ومصداق ذلك أنه حين أراد ديوجنيس 412 ـ 322 ق. م. تكذيب عبارة بارمنيدس (515 ـ القرن الخامس ق. م.) «الحركة مستحيلة»، لجأ إلى شهادة الحواس، فنهض على قدميه وبدأ يتحرك. وخلص إلى أن الحركة ممكنة لأنه تحرك. كذلك اعتقد هيوم 1711 ـ 1776 ان الخبرة الداخلية أو الإستبطان يبيّن كذب مفهوم الذات من حيث هي جوهر روحي بسيط متصل. فقد كتب: «حين أتوغل في قرارة ما أدعوه ذاتي، فإني أتعثر دائماً بهذا الإدراك الجزئي أو ذاك، كإدراكي الحرارة أو البرودة وللضوء أو الظل وللحب أو البغض وللألم أو اللذة، ولا أمسك أبداً بذاتي في أي وقت بدون إدراك ما. كما لا أستطيع أبداً أن ألاحظ شيئاً على الإطلاق ما عدا ذلك الإدراك... وإذا ظنَّ امرؤ، بعد

تفكيرٍ جادٍ وغير منحاز ، أن لديه فكرة عن ذاته تختلف عما وصفت، فإني أعترف أنه يتعذر عليَّ أن أمضي في حجاجه بأكثر مما فعلت. وكل ما أسلّم له به أنه قد يكون على صواب كما قد أكون أنا على صواب وإننا مختلفان اختلافاً أساسياً في هذا الأمر. فربما استطاع أن يدرك شيئاً بسيطاً متصلاً يسميه « ذاته » في حين أنني موقن بأنه لا وجود لمثل هذا المبدأ عندي. ومن هذا يبدو أن هيوم، فيما توحي به لغته، يعتمد على الملاحظة الداخلية للتحقق من كذب فكرة الذات باعتبارها جوهراً روحياً بسيطاً ذا وجود متصل.

ومن وجهة النظر هذه تكون العبارات التي يعتقد بها الماديون مثل « المادة جوهر الأشياء » و« الأشياء المادية موجودة مستقلة عن الإدراك» اختبارية كما تكون العبارات التي يؤمن بها المثاليون مثل « الفكر جوهر الأشياء » و« لا وجود للأشياء بدون الإدراك» هي الأخرى اختبارية سواء بسواء على الرغم مما بينها من تناقض سافر. وكل هذه العبارات في رأي أنصارها تعبِّر عن حقائق أساسية وقصوى في العالم. لذلك يعمد الماديون والمثاليون الى اصطناع البينات الاختبارية للتدليل على صدقهم وكذب خصومهم لأنهم يعدون الفلسفة علماً. فالماديون يعتقدون أن الفلسفة « تدرس أشمل القوانين التي تعمل في العالم كله وكذلك تدرس انعكاسها في معرفة الإنسان». إن القوانين الشاملة لتطور المعرفة لا تدرس من قبل أي علم متخصص وإنما تدخل في موضوع دراسة الفلسفة « المادية الديالكتيكية »، (تأليف جماعة من أساتذة سوفييت، مرعي وآخرين، دار الجماهير، بيروت، ص23). فالمادية تؤسس نظريتها كلها على المفهوم المادي للعالم. ومن وجهة النظر هذه تقوم المادية بتفحص العالم وتحاول اكتشاف القوانين التي تتحكم فيه والقوانين التي تتحكم في تطور المجتمع البشري لأن الإنسان ليس إلاَّ جزءاً من الحقيقة وهي تختبر كل اكتشافاتها ونتائجها ونظرياتها بالتجربة الفعلية فترفض أو تعدل نتائجها ونظرياتها على نحو تتوافق فيه مع الوقائع. كما يعدّ المثاليون الفلسفة علماً، وهي في نظرهم دراسة الوجود باعتباره الفكر المطلق من أجل اكتشاف أعمّ مبادىء تركيبه وقوانين تطوره. وعليه فبالرغم من وجود اختلاف كبير بين الماديين والمثاليين، فإنهم متفقون على أن الفلسفة علم لا تختلف عن العلوم المتخصصة إلا بكونها تتناول أعمّ قوانين الوجود في حين تتناول العلوم المتخصصة قوانين ميادين معينة منه.

على أن تأويل الفلسفة على النحو المتقدم ينطوي على صعوبة لا يمكن التغلب عليها في نظرنا، وهي أنه لو كانت الفلسفة علماً يتناول دراسة أهم قوانين الوجود ومبادىء تطوره سواء أكان هذا الوجود مادة أو فكراً، لكان من الممكن، من حيث المبدأ على أقل تقدير، حلّ الخلافات بين الفلسفات المختلفة، ولكن لا توجد طريقة لحسمها على خلاف ما هو الحال في ميادين العلوم المتخصصة. فإذا اختلف عالمان على قضية مثل وجود حياة على المريخ، فإن من الممكن تحديد نوع الطريقة التي يمكن استخدامها للتثبت من صدق هذه القضية أو من كذبها، ويكون أحدهما على صواب والآخر على خطأ. أما في مجال الفلسفة، فإننا نفتقر الى مثل هذه الطريقة. فمثلاً ليس هناك طريقة للتحقق من صدق أو كذب عبارة باركلي 1685 ـ 1753 « لا وجود للأشياء المادية بدون الإدراك ». وعليه فلا يجوز أن نقول إن من يقبل هذه العبارة أو يرفضها هو صادق أو كاذب. واذا كان بعض الفلاسفة قد حاولوا دحض فلسفات خصومهم باصطناع قياس نفي التالي (وهو قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة والصغرى قضية جزئية سالبة تنفي تالي الكبرى والنتيجة جزئية سالبة تنفي مقدم الكبرى) كما فعل ديوجنيس في دحض القول بعدم وجود الحركة وفعل مور 1873 ـ 1958 في الدفاع عن نظرة الحس العام في الأشياء ضد مقولة باركلي، فإنهم قد ارتكبوا مغالطة استنتاج كذب قضية غير اختبارية من كذب قضية إختبارية. إذ لا يصح من الناحية المنطقية أن نستنتج كذب القضية « الأجسام المادية غير موجودة» من كذب القضية « هذه المنضدة ليست جسماً مادياً موجوداً » إذ تنطوي على الإفتراض بأنه يمكن استنتاج نظرة غير اختبارية من نتائج إختبارية وقابلة للاختبار بواسطة الملاحظة والتجربة. وهذا خطأ واضح. فإذا كانت القضية ق تستلزم القضية ك، فإن كذب ك يستلزم كذب ق. وعليه اذا كان تكذيب القضية ك ممكناً اختبارياً، كان تكذيب ق ممكناً اختبارياً كذلك. ولكن بينما يسلم الفلاسفة بكذب القضية « هذه المنضدة ليست جسماً مادياً » فإنهم لا يسلمون بكذب القضية « الأجسام المادية غير موجودة ». وعليه فليس هناك أية بينة إختبارية للتدليل على كذب القضية الفلسفية من نحو « الأجسام المادية غير موجودة» وهذا يدل على أنه إذا لم يكن هناك وسيلة إختبارية لحل الخلافات الفلسفية، فليس يمكن أن تكون القضايا الفلسفية إختبارية، ولا الفلسفة علماً اختبارياً.

من هذا نخلص الى أن الفلسفة ليست علماً، فوق العلوم

رغم وجود صلة قوية بينها. ومحاولة جعل الفلسفة علماً تنطوي على جهودٍ ضائعة ويائسة.

(ب) الفلسفة باعتبارها علماً قَبْلياً:

إذا كانت النظريات الفلسفية إختبارية فإنها، في رأي البعض، لا مناص من أن تكون قَبْلية (أي غير مكتسبة عن طريق التجربة كالمنطق والرياضيات)، وهذا ينطوي على أن التثبت من صدق أو كذب العبارات الفلسفية لا يتحقق بواسطة الاختبارات التجريبية والمشاهدات الحسية بل بواسطة تحليل المفاهيم التي تتضمنها تلك النظريات. فكما أن التحقق من صدق القضية الرياضية «2 + 3 = 5» لا يقوم على أي بينات اختبارية، كذلك فإن التحقق من صدق القضية الفلسفية «لا وجود لشيء غير مدرك» لا يقوم، فيما يرى هؤلاء الفلاسفة على بينات اختبارية، لأن كلتا القضيتين قَبْليتان، وتحليل المفاهيم التي تنطويان عليها كفيل بأن يبرهن على صدقهما. وعلى هذا فلم يعمد زينون الايلي (حوالى 490 ـ 430 ق.م.) الى التجربة للبرهنة على صدق القضية «الحركة مستحيلة» بل عمد الى قياس الخُلف (وهو قياس يراد به التدليل على كذب نقيض قضية للبرهنة على صدق القضية) والى تحليل مفهوم الحركة للبرهنة على أن القول بوجود الحركة ينطوي على تناقض ذاتي. وعليه فإن الفلاسفة الذين لا يصطنعون الملاحظة ولا التجربة في التحقق بل طريقة التحليل المنطقي والبرهان الرياضي يؤولون النظريات الفلسفية على إنها قَبْلية. وهذا راسل 1872 ـ 1970 يقول: «إن المنطق هو ماهية الفلسفة». ويقول برود (1887 ـ): «لا بد أن يكون واضحاً الآن لماذا تختلف طريقة الفلسفة عن طريقة العلوم الطبيعية هذا الإختلاف الكبير. ففي الفلسفة لا تُجرى التجارب لأنها عقيمة. فإذا أردت أن تعرف كيف يسلك جسم في حضور جسم آخر، حسبك أن تضع الإثنين معاً وتغير الظروف وتلاحظ النتائج. ولكن التجربة لا توضح معنى السبب بعامة أو الجوهر بعامة... إن طريقة الفلسفة هي أشبه ما تكون بطريقة الرياضيات على الأقل من حيث أن كلتيهما لا تستعينان بالتجربة».

ولإيضاح هذه النقطة نأخذ احدى حجج زينون ضد الحركة. يقول زينون: لكي يقطع جسم مسافة ينبغي أن يقطع نصف تلك المسافة قبل أن يقطعها كلها، ولكي يقطع نصف ذلك النصف ينبغي أن يقطع ربع المسافة، ولكي يقطع ربعها ينبغي أن يقطع ثُمنها.... الى غير ما نهاية. وبما أنه يستحيل أن يقطع جسم عدداً لامنتهياً من المسافات في زمن منتهٍ، فإن الحركة تكون مستحيلة.

يلاحظ على هذه الحجة أن المقدمات التي استنتج منها عدم وجود الحركة ليست اختبارية. فإن كلمة «ينبغي» في المقدمة الأولى تدل على الضرورة المنطقية، وكلمة «يستحيل» في المقدمة الثانية تدل على الإستحالة المنطقية. وعليه فالمنطق، وليس التجربة، هو الذي يخبرنا انه لكي ينتقل جسم من مكان إلى آخر، فإنه ينبغي أن يقطع عدداً لا نهاية له من المسافات. وعلى النسق نفسه فالمنطق هو الذي يخبرنا أنه من المحال قطع عدد غير متناهٍ من المسافات في زمن متناهٍ، أي أن متسلسلة كاملة غير متناهية من التغيرات في المواضع تناقض ذاتي. فالنتيجة القائلة بأن الحركة غير موجودة والتي تعبر فيما يبدو عن واقعة في العالم تصدر حكماً قَبْلياً على ظاهرة الحركة وهو ان المنطق يستبعد وجود الحركة، وان ما نظنه حركة ليس إلا وهماً. وبعامة ان الفلاسفة الذين ركزوا اهتمامهم على طريقة البرهان والدحض المنطقي اضطروا الى القول بأن النظريات الفلسفية في طبيعة الواقع تركيبية قَبْلية. وإذا كانت النظريات الفلسفية قَبْلية فليس للتجارب قيمة في تقرير صدق أو كذب هذه النظريات أكثر مما للتجارب قيمة في تقرير صدق القضايا الرياضية مثل «ان مجموع درجات الزوايا الداخلية لمثلث إقليدي يساوي قائمتين».

إن الصعوبة التي تنطوي عليها هذه النظرة في طبيعة النظريات الفلسفية هي أنه إذا اعتبرنا النظريات الفلسفية قَبْلية فلن يكون لها صلة بالعالم لأن القضايا القَبْلية مستقلة في صدقها وكذبها عن حالة العالم وواقعه. وعليه فيتعذر على أية بيناتٍ اختبارية أن تحسم الخلافات الفلسفية. ذلك أن القضية القَبْلية الصادقة تكون صادقة بسبب معاني حدودها، وليس بسبب ما في العالم من وقائع. وكذلك تكون القضية القَبْلية الكاذبة كاذبة بسبب ما بين معاني حدودها من تناقض منطقي. فلا تستطيع أية واقعةٍ في العالم أن تجعل الأولى كاذبة والأخرى صادقة. وعليه فلا تستطيع النظريات الفلسفية باعتبارها قضايا قَبْلية أن تزودنا بأية معلوماتٍ عن العالم ولا عن وجود أو عدم وجود أي شيء فيه. وهذا يؤدي الى تفريغ النظريات الفلسفية من محتواها الواقعي ويقطع صلتها بالعالم الأمر الذي يتعارض مع معتقدات أغلب الفلاسفة.

لذلك يتعذر الأخذ بهذه النظرة لأنها تؤدي الى جعل القضايا الفلسفية فارغة من المحتوى الواقعي، وعندئذ تستوي

الإتجاهات الفلسفية المتعددة المختلفة استواء الأنسقة المنطقية المختلفة.

(جـ) الفلسفة باعتبارها هراء:

يرى أصحاب هذه النظرة وهم الوضعيون المنطقيون ومنهم فون ميزز (1881 ـ) وكارنب (1891 ـ) وآير (1910 ـ) وغيرهم بأن الجمل الفلسفية خالية من المعنى لأنها لا تعبر عن قضايا، وإن بدت كذلك. فالجملة «هناك عالم من الكليات الأزلية فوق الحسية» لا تختلف من حيث المعنى عند هؤلاء الفلاسفة، عن الجملة «هناك عالم من الاعداد الطائرة الأسرع من البرق». ومع أن الجملة الأولى تبدو مفيدة وأنها تعبر عن شيء على جانب من الأهمية فإنها تفتقر الى المعنى افتقار الجملة الثانية اليه. فكلتا الجملتين هراء.

تقوم نظرة الوضعيين المنطقيين في استبعاد الجمل الفلسفية من مجال الكلام المفيد على تبنيهم مبدأ التحقق في المعنى ومؤداه أن كل عبارة غير قَبْلية لا يكون لها معنى إلا اذا كان ما تعبر عنه قابلاً للتحقق بواسطة الإدراك من حيث المبدأ على أقل تقدير. بكلمة أخرى، ان معنى أية عبارة اختبارية هو طريقة التحقق منها. وعليه فحين وجد الوضعيون المنطقيون أن الجمل الفلسفية لا تخضع لهذا المعيار في المعنى استبعدوها واعتبروها كلاماً فارغاً، لأنهم لم يجدوا طريقة للتثبت من صدقها أو كذبها.

الصعوبة في هذه النظرة هي أن الوضعيين المنطقيين حين وضعوا مبدأ التحقق في هذه الصيغة كانوا قد عزموا مقدماً على استبعاد العبارات التي تشير الى حقائق فوق الحسي ومنها العبارات الفلسفية من ميدان الكلام المفيد بالتعريف. فاستبعادهم للجمل الفلسفية تعسفي واعتباطي. إذ أن القول أن كل قضية تركيبية لا يمكن التحقق منها بواسطة الخبرة الحسية من حيث المبدأ على الأقل فارغة من المعنى لأنها تشير الى حقيقة فوق الحسي يكافىء القول ان كل قضية تشير الى حقيقة فوق الحسي لا يمكن التحقق منها بواسطة الخبرة الحسية من حيث المبدأ على الأقل وهي لذلك فارغة من المعنى. وبذلك يصبح مبدأ التحقق تكرارياً، وبالتالي فارغاً من المحتوى الواقعي.

على أن هذه النظرة للجمل الفلسفية تتميز بكونها تقدم تفسيراً ممكناً لاستمرار الخلافات الفلسفية دهوراً طويلة دون الوصول الى حلٍ في صالح إحدى الفلسفات المتنازعة. وعليه فالخلافات الفلسفية، ومن وجهة نظر الوضعيين المنطقيين مزمنة لأن الفلاسفة يظنّون أنهم يتحدثون عن شيء ذي معنى في حين أن ما يتحدثون عنه هراء. ولذلك يتعذر عليهم الوصول الى حل لخلافاتهم.

(د) النظريات الفلسفية باعتبارها وسائل دفاعية:

إن أنصار هذه النظرية وعلى رأسهم لازرويتز (1907 ـ) يرون أن الجمل الفلسفية ليست سوى وسائل دفاعية يستعين بها الإنسان لتحقيق مصالحه ولدرء مخاوفه والتخفيف عن آلامه وأحزانه. فحين يقول بارمنيدس «كل شيء ثابت» فإنه لا يعبر عن قضية اختبارية يمكن التحقق من صدقها لأنه يعرف أن الماء يتحرك دائماً، والعصفور يطير والريح تهبّ.. والخ... وأن كل واحد من هذه يكفي لتكذيبها. ولذلك فمشاهدة حالات خاصة تتعارض، فيما يبدو، مع قول بارمنيدس لا تؤدي الى زحزحة موقفه، لأن بارمنيدس وكل الذين يؤمنون بفلسفة الثبات والاستقرار لا يصدرون حكماً اختبارياً عن العالم، بل يتخذون تلك العبارة وسيلة يدافعون بها عن أنفسهم، لأنه لو شدد الخناق عليهم كما فعل ديوجنيس في محاولة لدحض قول بارمنيدس، فإنهم يلجأون، دفاعاً عن موقفهم، الى التمييز بين الحقيقة والمظهر ويقولون إن الأشياء تبدو متحركة، ولكنها في الواقع ثابتة ومستقرة. فالحركة وهْم، ولذلك فلا يحفل بها.

ولكن لماذا يصرّ بارمنيدس وأتباعه على أن كل الأشياء ثابتة بالرغم مما تقدمه شهادة الحواس على عدم ثباتها؟ الجواب هو أن التغيّر شيء يخشاه الإنسان ويهابه لأنه يوحي بهلاكه وفنائه، ولذلك يصطنع فلسفة الثبات كي تعيد اليه شعوره بالاستقرار والطمأنينة والأمن، وتُذهب عنه مخاوفه من المصير المؤلم الذي ينتظره وهو الهلاك والفناء المحتوم نتيجة التغير، فيقول بأن كل شيء ثابت، وأن التغير مظهر وحسب، فلا داعي للخوف منه. واذا كان كل شيء ثابتاً مهما دلّت الدلائل الظاهرية على تغيّره، فأنت، أيها الإنسان، مهما بدا عليك الكبر والهرم والمرض ثابت ولذلك فلا داعي للقلق ولا للرعب فإن يد التغير لا تنالك.

وكذلك حين يقول هيراقليطس 544 ـ 483 ق. م. «كل شيء في تغيّر متصل» فإنه لا يأتي بقضية اختبارية صادقة عن العالم لأن ما تقدمه شهادة الحواس من بينات يكفي لتكذيب هذا القول، بل يسعى، إن عن قصد أو عن غير قصد، الى أن

يولّد في من حرموا من متع الحياة ولذائذها شعوراً باطنياً بأن حالهم هذا لن يدوم طويلاً بل لا بد أن يتغيّر شأنه في ذلك شأن كل شيء. فإذا كان كل شيء في تغير متصل فلماذا لا يتغير حالهم التعس هذا؟ ولماذا لا ينقلب الى ضده؟ وعليه فإن فلسفة التغير الدائم تهيىء للناس الذين يعانون من الفقر والظلم أملاً في أن تتحسن حالتهم، فيتخلصون من الفقر ويرفعون عن كاهلهم الظلم. وحين يقول الماديون الديالكتيكيون بأن العالم يتطور وفقاً لقانون التناقض (انه لا يجوز أن تكون قضية ونقيضها صادقين معاً ولا كاذبين معاً، بل لا بد أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً)، فإنهم لا يأتون بقضية اختبارية عن العالم، بل يسعون الى أن يولدوا في المحرومين والفقراء والمظلومين شعوراً بأن حالهم منقلب لا محالة الى ضده، وأن يوم الفرج قريب، تسود فيه العدالة ويعم الرخاء والسعادة، لأن سُنّة التغيُّر من طور الى نقيضه تفرض ذلك. وما عليهم إلا أن يتكاتفوا لتغيير أوضاعهم. فقانون التناقض أداة لتغيير الوضع السيء الذي يجد الإنسان نفسه فيه الى نقيضه.

ومن جهة أخرى توفر فلسفة التغير للإنسان شعوراً بالطمأنينة وأملاً في الخلود، لأنه اذا كان الحي يتغير الى ميت حسب قانون التغير فلماذا لا ينقلب الميت حياً كذلك؟ ان قانون التغير الذي، فيما يبدو، يهبنا شعوراً بالخوف من الفناء والهلاك يشيع في الحقيقة فينا شعوراً بالثقة بأننا إذا متنا فلا مناص من أن نعود أحياء في يوم ما. وهكذا نجد هيراقليطس يقول في احدى شذراته «الخالدون أموات والأموات خالدون كل واحد يحيا في موت الآخر، ويموت في حياة الآخر».

هكذا فإن فلسفة التغير تمدنا، كما تمدنا فلسفة الثبات، بأداة نتغلب فيها على مخاوفنا من الفناء وتغذي فينا الأمل بالخلود. فهي وسيلة دفاعية يصطنعها الإنسان من أجل تحسين أوضاعه ودرء مخاوفه. ولا تقوم البينات الاختبارية دليلاً على أو ضد موقفه، لأن لا علاقة لها إلا بظواهر الأشياء دون جواهرها. المسألة هنا هي أن فريقاً من الفلاسفة وجد في الثبات الراحة والأمان، فاتخذها فلسفة له، وفريقاً آخر وجد في التغير الدائم هذه الراحة وذلك الأمان، فاتخذ التغيُّر فلسفة له. وربما كانت هذه المواقف المختلفة تمليها عليهم دوافع نفسية بحتة، ولذلك فلا تقبل التكذيب، لأن بالغاً ما بلغت الحجج التي تساق ضدها من القوة والوضوح، فلا شأن لها بها، وعبثاً يتناظر أنصار المذاهب الفلسفية المختلفة من أجل تغيير مواقف بعضهم بعضا. فالجُمل الفلسفية، من وجهة هذه النظرة، وسيلة لفظية يتخذها الإنسان لحماية نفسه من المخاطر التي تحدق به والمهالك التي تتربصه في المستقبل المجهول.

3 ـ مباحث الفلسفة:

تناولت الفلسفة عبر عصورها المختلفة موضوعات متعددة يمكن أن نبيّنها على النحو الآتي:

(أ) الميتافزيقا (ما بعد الطبيعة):

وهي دراسة الوجود بما هو كذلك، أي دراسة المبادىء الأولى والأسباب القصوى للأشياء. وعلى هذا فإنّ الميتافزيقا تعدّ عند أغلب الفلاسفة أعمّ المباحث الفلسفية وأشرفها، لأن ما يبحث فيما هو أولي أشرف مما يبحث فيما هو أثر أو ثانوي. وقد افترضت الميتافزيقا وجود عالم يقوم فيما وراء عالمنا المحسوس وهو عصيّ على الإدراك الحسي، ولذلك فكل ما يقال عن هذا العالم ليس مما يمكن التحقق منه بالمشاهدة ولا بالتجربة. وهذا ما دفع ببعض الفلاسفة الى الاعتقاد بأن عالم الميتافزيقا سيظل في غياهب المجهول، كما دفع آخرين الى الاعتقاد بأن البحث في الميتافزيقا عقيم ولا طائل من ورائه، لأن حين نتحدث عن عالم يقوم خارج نطاق معرفتنا، إنما نتحدث لغواً وهراء. ولذلك فمن الضروري، في رأي هؤلاء، أن نكفّ عن البحث الميتافزيقي.

(ب) المنطق:

هو علم يدرس الاستدلال من حيث الصحة والفساد، إذ لا يكتفي الإنسان باعتباره كائناً مفكراً أن يتخذ من أشياء بيّنات على أشياء أخرى، فيستدل بالأولى على الأخيرة، بل يعمد الى دراسة الشروط التي إن توفرت في أي استدلال كان صحيحاً وإن انعدمت منه كان فاسداً بغضّ النظر عن الميادين العملية التي يستخدم فيها. ولذلك كان من الضروري أن يكون المنطق صورياً ورمزياً أي يصطنع الشكل والرمز بدلاً من الألفاظ الدالّة على أشياء واقعية.

(جـ) نظرية المعرفة (الابستيمولوجيا):

تتناول نظرية المعرفة مسائل أساسية أربع هي:

(1) أصل المعرفة البشرية ومصدرها.

(2) طبيعة المعرفة البشرية.

(3) صدق المعرفة أي كيف تتميز المعرفة الصادقة عن المعرفة الكاذبة.

(4) حدود المعرفة البشرية.

ويذكر أن جون لوك كان أول من حدّد نظرية المعرفة البشرية بهذا الشكل الدقيق حين قال «انها البحث في أصول المعرفة البشرية ويقينها ومداها، وكذلك أسس الاعتقاد ودرجاته وكذلك الظن والاتفاق». وقد أخذت نظرية المعرفة تحتل الآن مكان الصدارة في الأبحاث الفلسفية بعد أن كانت تابعة للميتافزيقا الى وقت قريب.

(د) فلسفة الأخلاق:

وهي دراسة وتحليل الألفاظ والعبارات التي نستخدمها في حياتنا الأخلاقية مثل «ينبغي»، «حق»، «باطل»، «خير»، «شر»، «فضيلة»، «رذيلة» وما الى ذلك. فنقول مثلاً «ينبغي أن أحفظ العهد الذي قطعته على نفسي»، «الكذب رذيلة»، «قتل امرىء بريء عن عمد شر»، «نكران الجميل باطل»، «اللذة خير» و«الألم شر» وغيرها.

(هـ) فلسفة الجمال:

تتناول فلسفة الجمال دراسة وتحليل العبارات التي تستخدم فيها الكلمات «جميل»، «قبيح» مثل «هذا منظر جميل» و«هذه صورة قبيحة» وما الى ذلك.

(و) فلسفة العلم:

وهي دراسة وتحليل العلوم من حيث طبيعتها ومنهجها ومفاهيمها، وذلك من أجل تعميق فهمنا لها.

(ز) فلسفة الدين:

تُعنى فلسفة الدين بدراسة ما تنطوي عليه المعتقدات الدينية من مسائل عقلية تنشأ من تطبيق نظرية المعرفة على الدين ومن محاولة تبرير هذه المعتقدات تبريراً عقلياً. وعليه تعالج فلسفة الدين مسائل مثل: ما طبيعة المعرفة الدينية، أي هل يتألف الدين من قضايا يمكن التحقق من صدقها على نحو ما يمكن التحقق من صدق القضايا العلمية، أم أن الدين مجموعة من التعبيرات التي تختلف عن القضايا العلمية؟ ما الأدلة والبيِّنات التي تستند اليها المعتقدات الدينية الرئيسة مثل الاعتقاد بوجود الله وبخلود الروح؟

وللفلسفة مباحث أخرى كفلسفة التاريخ وفلسفة القانون وفلسفة السياسة وفلسفة التربية وغيرها، وقد اكتفينا بشرح موجز لما عرضنا منها.

4 ـ الخطوط الكبرى لتاريخ الفلسفة:

تاريخ الفلسفة هو سيرة الفكر البشري التي تستتبع حلقاتها الواحدة الأخرى، ولذلك فأي تقسيم لتاريخ الفلسفة الى عصور وأزمنة متمايزة تماماً لا بد أن يكون بمعنى ما اعتباطياً. ومع ذلك يمكن أن نقسم تاريخ الفلسفة الى العصور الآتية:

(أ) العصر الإغريقي: ويمتد من القرن السادس قبل الميلاد وحتى وفاة أرسطو. وكانت الفلسفة في هذا العصر تُعنى بالبحث في مسائل الوجود الأساسية. وقد بلغت الذروة في فلسفتي أفلاطون وأرسطو.

(ب) العصر الهليني: الذي يمتد من وفاة أرسطو حتى نهاية الأفلوطينية المحدثة 322 ق.م. ـ 500 م. وقد انصبَّ جلّ اهتمام الفلسفة في هذه الفترة على المسائل الأخلاقية والعملية وربما كان ذلك أحد أسباب انحطاطها.

(جـ) العصر الوسيط: ويبدأ من القديس اوغسطين 354 ـ 430 في القرن الخامس وحتى نقولا دي كوسا 1401 ـ 1464 في القرن الخامس عشر. وقد انشغلت الفلسفة في هذا العصر بالمسائل الدينية وعملت على التوفيق بين العقل والنقل أو الايمان والفكر. وتعتبر مصنفات فلاسفة الإسلام ابتداء من الكندي (ت 873) وانتهاء بابن رشد 1126 ـ 1198 رافداً من روافده.

(د) عصر النهضة: يبدأ من القرن الخامس عشر وحتى القرن السابع عشر. ويمكن أن يُسمّى هذا العصر بعصر انعتاق الفكر الإنساني من مقولات الفكر القديم وقيوده.

(هـ) عصر التنوير: ويبدأ من لوك 1632 ـ 1714 وحتى وفاة ليسنغ 1689 ـ 1781. وبعامة يتميز هذا العصر بوضع أنسقة فلسفية متكاملة عن العالم واستخدام المناهج العلمية في البحث.

(و) عصر الفلسفة الالمانية من كانط 1724 ـ 1804 وحتى هيغل 1770 ـ 1831 وهربارت 1776 ـ 1841. وبعامة تتميز الفلسفة في هذا العصر بنزعتها الروحية وبالعودة الى الأنا كنقطة ابتداء في البحث الفلسفي. وقد أدى هذا الى تكوين عدد من الأنسقة الفلسفية الشاملة لكل جانب من جوانب الوجود.

(ز) القرن التاسع عشر: يتميز هذا العصر بالانصراف الى

الواقع المحسوس ذاته تحت تأثير العلم الطبيعي. ولذلك غلبت عليه النزعة المادية الميكانيكية.

(حـ) القرن العشرون: وهو عصر التحليل المنطقي للغة الفلسفة والعلم على الأكثر.

5 ـ موقع الفلسفة من الثقافة الإنسانية:

أياً كانت وجهة النظر التي نتخذها نحو الفلسفة، فإننا نجد أن الفلسفة فعالية فكرية خالصة تحاول فهم العالم بما هو كل، وإن ما تتصف الفلسفة به من شمولية وتجريد يجعلها ذات طابع إنساني يتخطى حدود القوميات والأوطان، ويجعلها من أهم وسائل التفاهم والتعاون والتآخي الفكري بين أبناء البشر على كوكبنا الصغير هذا. والواقع ان المستوى الثقافي ولأية أمة من الأمم يقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها. ولذلك نجد أن رقي الأمم وتطورها دالّة رقي تفكيرها الفلسفي وتطوره عند أبنائها. وبالعكس ان تدهور الثقافة وضمورها هو على الأكثر نتيجة انحلال التفكير الفلسفي وجموده فيها. فالتطور الثقافي للأمم يتساوق مع التطور الفلسفي فيها رقياً وانحطاطاً، وصعوداً وهبوطاً.

كما أن الفلسفة بما تتميز به من نزعة الى النقد، تزعزع اعتقادات الإنسان الراسخة، وتحرر تفكيره من سلطان التقليد والنقل، فلا يعود ينظر الى الأفكار التقليدية على أنها نهائية ومطلقة تسمو على النقاش وترتفع على الجدل، بل على انها لم ولن تبلغ درجة اليقين النهائية، ولذلك تستهدف دائماً المراجعة والتعديل. وهذا ما يساعد على شيوع روح التسامح الفكري والتعايش المذهبي بين أبناء الوطن الواحد، وبين شعوب الأرض. فإن من خصائص الثقافة الحقة الابتعاد عن التعصب الفكري لأنه يؤدي الى انغلاق الفكر على نفسه، وبالتالي الى عدم تفاعله مع العقول الأخرى، فإلى جموده وتخلفه.

واذا كانت الفلسفة نقداً حراً للأفكار، فإن وضع أية قيود عليها قيد للثقافة وذنب لا يغتفر. وكل مجتمع يعمد إلى فرض القيود على التفلسف الحر مهما كانت الدوافع والأسباب، مجتمع متخلف ثقافياً لأنه ينتهي في آخر المطاف إلى صبّ الفكر في قوالب جامدة تكتسب مع الزمن صفة القدسية، فلا يجرؤ أحد على مناقشتها إلا تحت طائلة العقاب الصارم ويموت فيه روح الإبداع والأصالة. وهذا كفيل بأن يسد طريق التقدم والنمو. ذلك هو ما يحدث في المجتمعات الدكتاتورية القائمة على نظام الحزب الواحد والتي تحظر الفلسفات المعارضة لفلسفتها. فيختلّف الفكر وتتخلّف الثقافة ويتخلّف معها المجتمع وكل ما هو إنساني بمعنى من المعاني.

كريم متى

فَنّ

Art
Art
Kunst

إن كلمة فن تطورت تطوراً كبيراً خلال العصور، وأخذت مدلولاتٍ مختلفة وأحياناً متناقضة، ولكن هناك شبه إجماع في أغلب لغات العالم على المعنى الاشتقاقي لهذه الكلمة، وهو الذي يحدد الفن بأنه العمل الذي يتميز بالصنعة والمهارة. وهناك اتفاق أيضاً على تحديد الفن بأنه مجموع الطرق أو الوسائل التي تستعمل للوصول الى نتيجة معينة حسب أصول معينة. وهناك تحديد آخر يقول بأن الفن هو إنتاج جمالي ينتجه الإنسان الواعي ويضيفه الى الطبيعة.

أما المدلولات التي أخذها الفن فهي تكمن في الدور أو الهدف الذي يجب أن يحمله الفن. فهناك تياران متعارضان ولكنهما بالنتيجة يتفقان على أهمية الفن ودوره الكبير الذي يلعبه في التطور الحضاري وفي حياة الشعوب. فاذا كان التيار الأول يرفض أن يحمل الفن أية رسالة خارجة عن قيمته الذاتية، يصرّ التيار الثاني على أن يكون الفن «ملتزماً بهدف معين لأنه يعبر عن علاقات ووسائل إنتاج معينة في فترة زمنية معينة ومرحلة تاريخية معينة».

وفيما يلي نستعرض أهم المذاهب الفلسفية التي اهتمت بدور الفن ووظيفته.

نبدأ بأفلاطون، فالفن بالنسبة له، هو طريقة في التعبير، بواسطة أشياء حسية، عن عالم المثل. فعالم الفن هو عالم أشباح وأوهام ترمز كلها إلى عالم آخر. وعندما يرى الانسان أي عمل فني، فإن «النفس» تتذكر العالم الذي كانت فيه قبل أن تسقط في الجسد. فالفن بالنسبة لأفلاطون له دور مهم على صعيد تذكير النفس بالعالم الذي كانت فيه وهو الذي يحرضها على العودة إلى هذا العالم.

أما بالنسبة لأرسطو، فالفن له دور مزدوج، فهو محاكاة

الطبيعة ثم التسامي عنها، وعلى الفن أن يقدم للإنسان نماذج وصوراً مشتقة من القوانين العامة التي تحكم الطبيعة.

أما في العصور الوسطى وخصوصاً عند توما الأكويني، فالفن كان له دور واضح وهو التعبير عن صراع النفس والآلام التي تعانيها عندما تبتعد عن الله، ودور الموسيقى والشعر والرسم يجب أن لا يخرج عن هذا الهدف.

أما عند المسلمين فقد حرّم الدين بعض الفنون مثل رسم الشخص الإنساني أو نحته، لذلك تحولت اهتمامات المسلمين العرب الى فنون اللغة وتشكيلاتها التجريدية حتى برعوا فيها.

في القرن الثامن عشر حدد أمانويل كانط الفن بأنه ليس إظهار الشيء الجميل بل انه طريقة جمالية في إظهار الشيء. والعمل الفني بالنسبة لكانط هو «غائية بدون غاية» فغائيته هي الإنسجام الذاتي للعمل الفني، وليس له أي هدف خارجي يحققه خارج هذا الاطار. ولا يجب أن نقيّم العمل الفني تبعاً لهدفه الأخلاقي أو الفلسفي، والفنان ليس رسولاً أو مبشراً أو محرضاً وقيمة عمله الفني لا تستمد من الهدف الذي يعمل له بل من قيمته الجمالية الذاتية. وقد تبلورت هذه النظرية مع فيكتور كوزان عام **1818** والذي نادى بنظرية «الفن للفن» مدعياً أن الفن يحمل معناه وقيمته بداخله كالدين والأخلاق وليس بحاجة الى تحميله أي دور أو رسالة وإلا، فقد طابعه وأصبح كل شيء ما عدا كونه فناً.

أما التيار الثاني الذي يقول إن للفن دوراً وهدفاً وغاية، فقد بدأ في القرن التاسع عشر مع هيغل. إذ أن الفن بالنسبة له ما هو إلا حركة جدلية وتعبير أصلي ونهائي عن «الفكرة المطلقة» والعمل الفني ما هو إلا مرحلة في مسيرتها لتجسيد «الفكرة المطلقة». واذا كان هيغل قد بدأ هذا التيار، فإن الذي بلوره وأرسى قواعده وأعطاه منحى مادياً هو بدون ريب كارل ماركس.

فالماركسية قامت تحمّل الفن رسالة وتعطيه دوراً كبيراً: إنَ كان على صعيد المجتمع أو على صعيد العمل الفني نفسه.

فعلى صعيد العمل الفني، لم يعد الفن تقليداً أعمى للطبيعة وتمثيلا لوقائع الحياة يكتفي بنقلها كما هي. بل أخذ على عاتقه إعادة خلق الأشياء وخلق العالم من جديد وهذا ما ذهب إليه بيكاسو عندما كان يقول: «لا أرسم الأشياء كما هي بل كما أراها أنا».

أما على الصعيد الاجتماعي فدور الفن هو دور الحافز على خلق علاقات جديدة بين عناصر مستمدة من الحياة والمجتمع والطبيعة.

وهو بهذا الخلق، لا يصور الحياة الإنسانية تصويراً حرفياً مباشراً وإنما يعبر عن قسماتها الجوهرية وخيراتها الأساسية. فالرسالة الحقيقية للفن ترفض كل ما هو هلوسة ذاتية مغرقة في الخيال وكل قوقعة فردية، لا تمت الى الواقع بصلة وتتطلع الى العالم الخارجي وتغوص في النفس الإنسانية بحثاً عن وقائع موضوعية وثابتة وتحرك الحواس ازاء أشياء كانت مهملة بالنسبة للكثير من الناس، فهكذا يستطيع الفن أن يسهم في تفسير الأشياء ويمهد الى تغييرها.

فالفن إذن ليس مجرد لهو ومتعة، وليس مجرد خلق لأشياء وعلاقات جميلة، حقاً ان في الفن متعة، ولا فن بغير جمال، إلاّ أن الفن فضلاً عن ذلك يحمل بالضرورة رؤى انسانية وينقل مضموناً اجتماعياً ويعبر عن موقف محدد من الحياة. وليس معنى هذا أن تتحقق هذه الرؤى وهذا الموقف بشكل مباشر.

فعبقرية الفنان تكون عظيمة بمقدار ما يجسد فنه مرحلة معينة من حياة مجتمع معين محاولاً «أن يتجاوز الآني والظرفي والحسي المباشر» ليصل الى الطبيعة البشرية الخالدة. فالفن يأخذ مادته وأدواته ونماذجه وقيمه الجمالية والأخلاقية العامة من المجتمع الذي يولد فيه. فهو بهذا المفهوم تعبير عن فترة حضارية لمجتمع معين في مرحلة معينة وتعبير عما يختلج فيه وما يصبو اليه هذا المجتمع.

فالعمل الفني، إذن هو بحث دائم عن معنى جديد للتعبير عنه أو عن رسالة جديدة ينقلها. ولهذا فلا فن بغير دلالة اجتماعية. ومهما تنوعت الفنون وتغلب على بعضها الطابع الفردي في الابداع الجماعي مثل الباليه والمسرح والسينما والتليفزيون فإنها جميعاً ظواهر اجتماعية ولهذا كذلك تختلف القيم الفنية باختلاف المراحل الاجتماعية بل باختلاف المواقف في المجتمع الواحد.

وتاريخ الفنون هو جزء من تاريخ المجتمع البشري يختلف ويتنوع ويتطور باختلاف المجتمع البشري وتنوعه وتطوره. والفنون لا تتطور من حيث الوسائل التكنيكية للتعبير فحسب بل تختلف كذلك من حيث المضمون الاجتماعي.

وما المدارس الفنية المختلفة من كلاسيكية ورومانطيقية ورمزية وسيريالية وتجريدية وواقعية، إلا اتجاهات فنية مختلفة تعبر عن مواقف ودلالات اجتماعية مختلفة كذلك...

يتكون الفن من شكل ومضمون. فالشكل هو التنظيم

الداخلي لعناصر الموضوع الذي يعالجه الفنان. أما المضمون فهو الأثر العام الذي يتركه هذا العمل في وجدان المتذوق. والشكل والمضمون في الفن عمليتان متفاعلتان مترابطتان، اذ أن التنظيم الخاص للعمل الفني «أو شكله» يسهم في تحديد الأثر العام للعمل أي «مضمونه»، كما أن المضمون هو الذي يحدد هذا التنظيم أو التشكيل الخاص للعمل الفني...

ورغم الطابع الوجداني لهذا الأثر العام الذي يتركه العمل الفني؛ فإنه يتضمن دلالة فكرية وموقفاً اجتماعياً، ولكن مهما كانت القيمة الإنسانية التي يتركها هذا المضمون أو الأثر العام، فإن الذي يعطي للفن فنيته هو شكله، وبدون الشكل الفني لا يمكن للمضمون نفسه أن يكون فعالاً مؤثراً. ولهذا فإن جودة المضمون من جودة الشكل الفني.

أما دراسة الأعمال الفنية الكبرى الماضية فهي ضرورية، لأن هذه الأعمال تقوم بدور صلة الوصل بين الحضارات الغابرة والحاضرة وتساعد على بناء حضارات جديدة وهكذا تبقى المواصلة بين المراحل التي قطعتها البشرية في مسيرتها المنتصرة وفي نجاحها بانتزاع أسرار الطبيعة والسيطرة على هذه الطبيعة لاستخدامها لصالح المجموعة البشرية.

أما دور الفنان، فهو دور كل صاحب رسالة الدعوة الى السلام في مختلف وجوهه والعمل على احترام كرامة الإنسان وحقوقه وحريته كل ذلك عن طريق تحريك الأحاسيس الفاعلة عند الإنسان من خلال تربية الذات بأعمال ذات أخرى لها مستوى وقيمة فنية، بهذه الوسائل تصبح الطريق ممهدة الى تحرير الإنسان من كل اغتراب واعادة انسانية هذا الإنسان.

أما عن الخلق الفني فعدا عن كونه نشاطاً انسانياً إرادياً والتزاماً، فهو ميزة يختص بها الجنس البشري وأجدى الوسائل التي استعملها الإنسان ليصل الى تحرره.

أما بالنسبة الى تصنيف الفنون فهناك نظريتان: الأولى، تصنف الفنون انطلاقاً من المكان والزمان

فالفنون التشكيلية الثلاثة هي:

الهندسة المعمارية ـ النحت والرسم وهي فنون مكانية.

أما الفنون الايقاعية الثلاثة:

الرقص والموسيقى والشعر وهي زمانية.

أما الفن السينمائي فيسمى بالفن السابع لأنه يحتوي عنصري الزمان والمكان.

أما الطريقة الثانية في تصنيف الفنون فهي تلك التي أتى بها الفيلسوف الجمالي اتيان سوريو والتي اعتمدت على الحواس في تصنيف الفنون فهناك الفنون التي تعتمد على حاسة النظر كالهندسة المعمارية والرسم والنحت. وهناك الفنون السمعية: الموسيقى والأدب وهناك فنون تعتمد اللمس العضلي مثل الرياضة والرقص وهناك الفنون السمعية البصرية مثل السينما والمسرح.

مصادر ومراجع

- آلان، عشرون أمثولة حول الفنون، غاليمار، باريس، 1930.
- آلان، نظام الفنون الجميلة، غاليمار، باريس، 1926.
- أفلاطون، المأدبة، فيدر، فلاماريون.
- تين، هـ.، فلسفة الفن.
- دولا كروا، هـ.، علم نفس الفن، الكان، باريس، 1927.
- سوريو، اتيان، الايحاء في الفن، ألكان، باريس، 1909.
- سوريو، إتيان، تصنيف الفنون، فلاماريون، باريس.
- فيشر، ارنست، الاشتراكية والفن.
- مارتيان، جاك، مسؤولية الفنان، غاليمار، باريس، 1961.
- الموسوعة الفرنسية، لاروس، ج 15، 17.

كميل الحاج

فَيْض

Emanation
Emanation
Emanation

الفيض أو الصدور Emanation or procession، مذهب يقوم على القول بأن الموجودات صدرت أو فاضت عن الأول، أي الله، كما يفيض النور عن الشمس. وقد فاضت هذه الموجودات عن الله على مراتب متدرجة وليس دفعة واحدة، إذ أن الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد ثم يصدر عن هذا الواحد، واحد آخر وهكذا الى آخر مراتب العقول والأنفس والأجسام.

ويمكن القول بأن من القائل بهذا المذهب قديماً، الفيلسوف أفلوطين، وفي مجال الفلسفة الإسلامية الفارابي وابن سينا، وإن كان نظام الفيض عند الفارابي وابن سينا لا يُعد صورة طبق الأصل، من النظام الذي نجده عند أفلوطين كما سنشير الى ذلك فيما بعد.

ويمكن القول أيضاً بوجود تقابل بين القول بالفيض والقول بالخلق. ومن هنا فإننا نجد الفلاسفة القائلين بالفيض كالفارابي وابن سينا، يقولون أيضاً بقدم العالم، وبالتالي لا

نجد الأشاعرة القائلين بفكرة الخلق من العدم، يذهبون الى القول بنظام الفيض أو الصدور.

وقد ذهب أفلوطين الى القول بفيض الموجودات عن الواحد، ويُبيِّن لنا مراتب الموجودات التي توجد على التتابع، ويترتب بعضها فوق بعض. إنه يتحدَّث في كتاب «التاسوعات» عن هذه المراتب، ومنها مرتبة العقل الكلي ومرتبة النفس... الخ.

ونجد عند الفارابي أيضاً القول بالفيض أو الصدور. وقد استفاد الفارابي استفادة كبيرة من أفلوطين كما تأثر بحديث أرسطو عن عقول الكواكب، بالاضافة الى بعض أفكار بطليموس الفلكي، وذلك في صياغة لمذهبه في الصدور، وهذا ما يجعلنا نقول ان مذهب الفيض أو الصدور عند الفارابي لا يعد من جانبه تأثراً بأفلوطين وحده.

ويتحدث الفارابي بالتفصيل وخاصة في كتابه، «آراء أهل المدينة الفاضلة» عن كيفية صدور الموجودات عن الله وعن مراتب هذه الموجودات وكيفية صدور الكثير عن الواحد، وذلك بالإضافة الى ما نجده في كتب أخرى له تبحث في مذهب الفيض أو الصدور.

وفي مجال دفاع الفارابي عن القول بالفيض، نجده يبين لنا مراتب الموجودات، سواء كانت موجودات روحية أو كانت موجودات مادية. فمن بين الموجودات الروحية وأعلاها، الله تعالى، وعنه صدر العقل الأول المحرك للسماء الأولى، ثم صدر عن العقل الأول، العقل الثاني وهكذا الى آخر العقول التي تعد مراتب روحية صرف أي ليست أجساماً ولا هي في أجسام، إنها ملائكة السماء. ثم يأتي بعد هذه العقول، العقل الفعَّال، وهو حلقة الصلة بين العالم العلوي والعالم السفلي، ويسميه الفارابي الروح الأمين أو الروح القدس، وهكذا الى آخر حديثه عن الموجودات الروحية التي يرتبها الفارابي من الأعلى إلى الأدنى.

أما الموجودات المادية فتعد ست مراتب وهي الأجرام السماوية، وأجسام الآدميين أي الحيوانات الناطقة، وأجسام بقية الحيوانات، أي الحيوانات غير الناطقة، ثم أجسام النباتات والمعادن والاسطقسات أي العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب).

وابن سينا أيضاً، كما سبقت الإشارة، من القائلين بالفيض، وقد استفاد من الفارابي، بالإضافة إلى استفادته من المصادر الخارجية كأرسطو وأفلوطين على وجه الخصوص، وقد عقد عدة فصول في كثير من كتبه بيّن لنا فيها كيفية تسلسل الموجودات وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، أي العقل الأول وهكذا الى آخر سلسلة الموجودات سواء كانت موجودات روحية أو موجودات مادية.

ومن كتب ابن سينا التي نجد فيها تفصيلاً أكثر في هذا المجال، مجال الفيض، كتاب «الشفاء» وخاصة القسم الإلهي منه، وكتاب «النجاة»، وكتاب «الاشارات والتنبيهات»، بالإضافة الى بعض رسائله الأخرى الصغيرة.

ويدافع ابن سينا عن رأيه ويتحمس له ويبين الاشكالات التي تترتب على عدم القول بالفيض، أي القول بصدور الكثرة مباشرة عن الله تعالى. إن ابن سينا يرى أن الأول لا يصدر عنه إلاّ واحد، لأننا لو قلنا بأنه صدر عنه اثنان، لأدّى هذا الى الاعتقاد بأن الصدور يكون على جهتين مختلفتين، لأن الاثنينية من جهة الفعل تؤدي الى الإثنينية من جهة الفاعل، والفاعل الأول يعدّ واحداً، ومن هنا فلا مجال للقول بصدور الكثرة مباشرة عنه.

ومن الذين نقدوا القول بالفيض، الفيلسوف أبو البركات البغدادي في كتابه «المعتبر في الحكمة».

كما نجد عند ابن رشد في كثير من كتبه، وخاصة كتابه «تهافت التهافت» الذي ردَّ فيه على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، نقداً عنيفاً للقول بالفيض، وذلك على الرغم من أن أبا البركات البغدادي يميل الى القول بقدم العالم، وابن رشد يقول بقدم العالم صراحة. وقد حاول ابن رشد أن يقول بتفسير للعلاقة بين الواحد (الله) والكثير (العالم) دون متابعة من جانبه لرأي الفارابي وابن سينا اللذين قالا بالفيض أو الصدور.

عاطف العراقي

قانون

Loi
Law
Gesetz

يختلف معنى القانون باختلاف العلم الذي يستخدمه، فيستخدم في علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع والنفس والرياضيات، كما يستخدم في العلوم الطبيعية التجريبية كالطبيعة والكيمياء والأحياء. والبحث هنا مقصور على معنى القانون في تلك العلوم الطبيعية. واكتشاف القوانين التجريبية العلمية وصياغة النظريات العلمية هما اهتمام العالم الطبيعي، ويسعى العالم لاكتشاف تلك القوانين وصياغة النظريات، لتفسير ما يحدث من حولنا من ظواهر ووقائع وحوادث في العالم الطبيعي، والهدف من ذلك جعل العالم معقولاً أو مقبولاً لدى العقل. اذ يكون كذلك حين نفسر ما يحدث فيه بقوانين يخضع لها.

والقصد من اكتشاف القوانين العلمية هو وصف الظواهر الطبيعية وتفسيرها. ويرى بعض العلماء والفلاسفة (كارل بيرسن Pearson وارنست ماخ Mach وأصحاب مذهب الوضعية المنطقية) أنه ينبغي أن يكون القانون مجرد وصف للظواهر وينكرون أن يقدم القانون تفسيراً خوفاً منهم أن يكون التفسير فلسفياً ميتافيزيقياً لا يرتبط بالواقع المحسوس ولا يخضع لملاحظات وتجارب. لكن يرى علماء وفلاسفة آخرون (بويل وغاليليو ونيوتن وهويغنز وجون ستوارت مل ورسل وريشنباخ وغيرهم) (أن القانون ليس مجرد وصف للظواهر وانما وصف وتفسير لما يصف تفسيراً علمياً يقوم على ملاحظات وتجارب).

وذلك يقودنا الى كيفية اكتشاف العلماء لقوانين الطبيعة، اذ يصل العلماء الى تلك القوانين التجريبية باستقراء. يبدأون أولاً بملاحظات وتجارب على الظواهر أو الوقائع أو الحوادث موضوع البحث يصفونها ثم يقترحون فرضاً علمياً لتفسير تلك الملاحظات والتجارب، ثم يخضعون هذا الفرض المقترح لمزيد من ملاحظات وتجارب، فإن فسر الفرض تلك التجارب، اعتبروا الفرض ناجحاً مفسراً للظواهر وأصبح الفرض قانوناً. وإن جاء الفرض لا يفسر التجارب الجديدة حكمنا على الفرض بالكذب وبحثنا عن فرض جديد تحققه التجارب تحقيقاً تجريبياً، حتى نصل الى القانون. وقد رأى بعض العلماء والفلاسفة المحدثين والمعاصرين أن معيار صدق القانون لا أن يخضع لتحقيق تجريبي Verification وإنما أن يخضع للتكذيب Falsification والمقصود بذلك أن ما هو أكثر أهمية أن نتأكد من عدم وجود واقعة أو حادثة طبيعية تكذب القانون وتطعن فيه، لأن كثرة عدد الشواهد على صدق فرض علمي لا تدل على صدقه إذا اكتشفنا واقعة واحدة تعارض القانون. ويعتبر الفيلسوف بوبر Popper أول من وضّح هذا المعيار من المعاصرين وإن كان فرنسيس بيكون في القرن السادس عشر الميلادي قد عرفه وأحس بقيمته.

وللقانون العلمي التجريبي ثلاث خصائص تميزه عما عداه من أنواع القوانين:

1 ـ أن يكون القانون قضية تجريبية كلية صادقة: أما عن سمته التجريبية وخاصة الصدق فقد سبق القول فيهما، وإنما يهمنا الآن الاشارة الى الخاصة الكلية في القانون العلمي. وتصور القانون يتضمن تصور العمومية فليس القانون يصف حادثة جزئية فريدة في مكان معين في وقت محدد فقط لكن القانون حين يصف حادثة أو واقعة جزئية، إنما يصف كل

الحوادث الجزئية من نوع واحد، فإن قانون بويل في الغازات مثلاً يقول أن حجم الغاز والضغط الواقع عليه يتناسبان تناسباً عكسياً أي كلما قل الحجم زاد الضغط الواقع عليه، والعكس بالعكس، أو قانون غاليليو في الأجسام الساقطة القائل أن سرعة الجسم الساقط يتناسب تناسباً طردياً مع الزمن الذي يقطعه الجسم في سقوطه، أو قانون القصور الذاتي (وهو أول قوانين الميكانيكا عند نيوتن) الذي يقول أن كل جسم يستمر في الحالة التي هو عليها من سكون أو حركة مطردة ما لم تضطره قوة خارجة عليه إلى تغيير حالته.. الخ - إن أياً من هذه القوانين وغيرها لا يفسر واقعة جزئية محدودة في مكان وزمن وانما يفسر كل غاز أو كل جسم ساقط أو كل حركات الأجسام في الماضي والحاضر في أي مكان وزمن، بل يأمل العلماء أن تخضع الظواهر الطبيعية لتلك القوانين في المستقبل، بسبب اعتقادهم بمصادرة معينة هي ما يسمى « مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة » ومعناه أن نسلم أن الظواهر والحوادث التي حدثت في الماضي وتحدث في الحاضر سوف تحدث في المستقبل بنفس الطريقة. ذلك معنى العمومية في القانون العلمي.

2 - الخاصة الثانية في القانون العلمي أنه قضية شرطية لا حملية تقريرية، أي يتخذ القانون صورة. « إذا.... إذن... ». حين نقول مثلاً أن « كل الحديد يصدأ حين يتعرض للأوكسجين » نعني القول « إذا كان أمامنا قطعة حديد فإنها تصدأ حين تتعرض للأوكسجين »، حين نقول « إن كل الأجسام تسقط في الخلاء بسرعة 16 قدماً في الثانية » لا تعني أننا نقرر وجود أجسام ساقطة في الواقع وإنما تعني فقط « إذا سقط جسم في خلاء فإن سرعة سقوطه.... ». إن القانون العلمي كقضية شرطية يعني بعبارة أخرى أنه يعبر عما سوف يحدث في العالم إذا توفرت ظروف معينة.

3 - الخاصة الثالثة للقانون العلمي هي أنه يتضمن القدرة على التنبؤ بأحداث المستقبل فبالإضافة الى تفسير قانون الجاذبية لظواهر الجاذبية بين الأجسام أو بين الكواكب والنجوم في الحاضر والمستقبل، فإنه يساعدنا أيضاً على التنبؤ بظواهر الكسوف والخسوف وتطور بعض الحركات النجمية، كما أن النظرية الذرية - بالإضافة الى وصفها للحركات الكهربية والمغنطيسية داخل الذرة وتركيب أجزائها - تتنبأ أيضا بإمكان تفاعل مادة مع أخرى أو كشف خصائص كيماوية لبعض المواد ونحو ذلك. ويرى العلماء أن هذه الخاصة أهم الخصائص وهي الهدف الاساسي من التفسير العلمي. وتعتمد خاصة التنبؤ - بطبيعة الحال - على اعتقادنا بمبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة السابق ذكره، ولا يرفض العلماء التسليم بهذا الاعتقاد. وان من يرفضه يقع في القول ان ما يقع في العالم من ظواهر وحوادث انما يحدث صدفة والصدفة تقابل القانون. قد يكون الكون وجد بصدفة عمياء في نظر البعض لكن هذا الموقف فلسفي على أي حال، وليس موضوع بحث العلماء، وقد تحدث بعض الحوادث صدفة أول الأمر، لكن على العلماء وصف تلك الحوادث واكتشاف قانون سيرها.

ويجب التمييز بين القانون التجريبي والنظرية العلمية، ومن الخطأ الشائع أن نسوي بينهما. من أمثال القوانين التجريبية قانون بويل في ضغط الغازات أو قانون الأجسام الساقطة لغاليليو وقانون الجاذبية لنيوتن وقوانين الميكانيكا في حركات الأجسام وقوانين التفاعلات الكيمياوية بين المواد والأحماض المختلفة وقانون مندل في الوراثة الخ، ومن أمثال النظريات العلمية نظريات التطور في الأحياء والنسبية والذرة في علوم الطبيعة والفلك. إن أهم ما يميز النظرية عن القانون هو أن القانون يحتوي بالضرورة على ألفاظ يمكن ملاحظة مدلولاتها في الواقع التجريبي كما يمكن تعريفها في مجال الخبرة الحسية مثل استخدام كلمات ضغط، حرارة، حجم، سرعة السقوط، حامض كذا، بلورات الخ، بينما النظرية تحوي على الأقل بعض كلمات لا يمكن ملاحظة مدلولاتها ولا العثور عليها في التجربة من حيث المبدأ، مثل كلمات الذرة، الالكترون، الموجة الكهرومغنطيسية. لا شك أن للذرة أو الالكترون أو الموجة الضوئية وجوداً لكن ليست موضوع ملاحظة حسية مباشرة بالحواس أو المكبرات. لها وجود بمعنى اننا نلاحظ آثاراً حركية كهربية أو مغنطيسية تقوم على افتراضنا وجودها، لكنها هي ذاتها غير موجودة بالمعنى الفيزيائي المحسوس المباشر. وكثيراً ما نخلط القانون بالنظرية فنقول مثلاً نظرية الجاذبية وهو قانون، أو قانون حفظ الطاقة وهو نظرية، وهكذا. وعلى الرغم من هذا الاختلاف بين القانون والنظرية، غير أن بينهما علاقة أساسية هي علاقة الجزء بالكل أو الأخص بالأعم، فالقانون أخص من النظرية، والنظرية أعم من القانون، نقول بعبارة أخرى أن النظرية تضم عدة قوانين مترابطة يتسق بعضها مع بعض ويكمل بعضها بعضاً وتفسر ظواهر معينة، لكن النظرية تحوي بالإضافة إلى ذلك تفسيراً لبعض تلك القوانين. القوانين تفسر ملاحظات أو وقائع لكن قد يكون هنالك قانون هو في ذاته

محتاج الى تفسير، ونجد ذلك في النظرية. فمثلاً طوَّر كلارك ماكسويل Maxwell قوانين خواص الغازات: رأى أن للغاز ضغطاً وان له طاقة معينة في حركته يمكن حساب سرعتها وأن هنالك علاقة بين درجة حرارة الغاز وطاقة سرعته، لكنه وجد ان هذه التعميمات محتاجة إلى تفسير ووجد التفسير في نظرية الذرية. أمكن لماكسويل أن يتصور الغاز مؤلفاً من ذرات صلبة تطير في اتجاهات غير محددة بسرعة قريبة من سرعة الرصاص المنطلق من البارود، وان هذه الذرات يتكاثر بعضها فوق بعض ولذلك تزاحمها وكثرتها هما علة ضغط الغاز، كما اكتشف أن طاقة حرارة الغاز هي طاقة حركته وهكذا. ذلك معنى أن النظرية تفسر القوانين التي تحتويها، وان النظرية تحوي عنصراً فرضياً لا تجريبياً لكنه الفرض الذي يفسر التجارب والظواهر المقبلة. وجدير بالملاحظة في هذا السياق اننا قد نعدل قانوناً ما أو نغيره ليتسق مع النظرية التي تحتويه، والعكس صحيح أيضاً بمعنى أننا قد نعيد النظر في نظرية ما ونعدل فيها لكي تتسق مع أحد القوانين الذي تشمله.

سبق القول أن القانون قضية صادقة وأن الصدق متعلق بمطابقة الواقع التجريبي، لكنا لا زلنا نريد أن نتساءل عما اذا كان صدق القانون العلمي مطلقاً، والجواب بالنفي. اذ لا يقين في القانون ولا ضرورة فيه بالمعنى المنطقي، فالضرورة المنطقية ما لا يمكن تصور تكذيبه أو نقضه، والقانون العلمي ليس يقيناً ولا ضرورياً بهذا المعنى وليس الصدفة الثبات المطلق ولا قداسه. يبقى أن يكون صدق القانون العلمي صدقاً حادثاً واحتمالياً، وكل ما يتعلق بأمور الواقع حادث احتمالي الصدق في مقابل قوانين المنطق والرياضيات البحتة التي تتسم باليقين والضرورة المنطقية وذلك تمييز مألوف منذ لايبنتز وهيوم وكانط. القوانين العلمية احتمالية بمعنى أن احتمال صدقها أكثر من احتمال كذبها وأنه يمكن تصور نقيضها ويمكن تكذيبها. يكذب القانون اذا جاءت الوقائع في المستقبل مخالفة لما يصف ويفسر ولذلك يمكن تعديله أو تغييره. والقانون بهذا المعنى يقبل التطور الى ما لا نهاية. لكن طالما أن القانون لم يقم شاهد على تكذيبه أو الشك فيه فله ضرورة تجريبية (في مقابل الضرورة المنطقية)، بمعنى أن القضية الشرطية التي تعبر عن القانون صادقة دائماً، على افتراض أن الظواهر والحوادث مطردة لم تتغير حتى الآن عما كانت عليه في الماضي.

محمود فهمي زيدان

قَبْلي - بَعْدِي

Aposteriori-Apriori
Aposteriori-Apriori
Aposteriori-Appriori

القضية القَبْلية هي القضية التي تكون معرفتنا لصدقها أو عدم صدقها مستقلة عن التجربة، أما القضية البعدية فهي القضية التي لا تكون معرفتنا لصدقها أو عدم صدقها مستقلة عن التجربة. ليس المقصود بالاستقلال عن التجربة هنا معناه السببي. فقد لا يكون لدينا أي معرفة على الاطلاق مستقلة سببياً عن التجربة. قد تدخل التجربة، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، كعنصر من العناصر المفسرة سببياً لوجود أي شخص في أي حالة معرفية، أي قد يستحيل سببياً لأي انسان أن يعرف أي شيء بدون تجربة. هذا على الأرجح هو ما عناه الفيلسوف كانط عندما قال في بداية «نقد العقل الخالص» أن «المعرفة تبدأ بالتجربة الحسية».

ما هو المقصود، إذن، بقولنا باستقلال معرفتنا عن التجربة؟ عندما نقول أن معرفتنا لصدق قضية ما مستقلة عن التجربة، فما نعنيه هو أن هذه المعرفة غير مستدلة من الملاحظة التجريبية أو مستقلة منطقياً عن الأخيرة، بمعنى أن وجودنا في حالة معرفة أمر لا يستلزم منطقياً أن نسوغ القضية التي تشكل موضوع هذه المعرفة بواسطة الملاحظة التجريبية، أو لا يستلزم أن يكون هناك وضع تجريبي معين، بحيث إذا وجد أي منا في هذا الوضع التجريبي فلا يحتمل مطلقاً أن تكون القضية المعنية كاذبة. ولكن اذا قلنا ان معرفتنا لصدق قضية غير مستقلة عن التجربة، فما نعنيه هو أن وجودنا في حالة معرفة من هذا النوع يستلزم منطقياً أن نستدل ما ندعي معرفته من الملاحظة التجريبية أو أن نكون في وضع تجريبي معين لا يحتمل معه أن تكون القضية التي تشكل موضوع معرفتنا قضية كاذبة.

لنحاول أن نقدم الآن على ضوء ما سبق تحليلاً أوفى لمفهوم القضية القَبْلية. أن نقول أن (ق) قضية صادقة قَبْلياً هو أن نقول أن (ق) خالية من أي مضمون تجريبي، وأنه اذا كان أي شخص (ش) يعرف أن (ق)، فإن لدى (ش) اعتقاداً صادقاً أن (ق)، وإن اعتقاده هذا مسوغ بصورة تامة، وانه بالنسبة لأي قضية (د) على الاطلاق، اذا كانت (د) ذات مضمون تجريبي، فليس صحيحاً أن (ش) يعرف أن

(ق) فقط اذا استدل (ق) من (د).

بإمكاننا الآن أن نعرف « ق قضية كاذبة قبْلياً » باستبدال « ق » في هذا التعريف بـ « لا - ق » في كل الحالات التي نجد فيها « ق ». وهكذا يصير لدينا تعريف تام للقضية القبْلية.

لنأخذ الآن بعض الأمثلة لنبين كيف ينطبق تعريفنا عليها. القضية « المثلث ذو ثلاثة أضلاع »، هي حتماً قضية صادقة قبْلياً، حسب تعريفنا، وكذلك القضية « كل جسم يشغل حيزاً » والقضية « مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين » والقضية « إما أمطرت أو لم تمطر ». في كل حالة من هذه الحالات لدينا قضية خالية من أي مضمون تجريبي. والمقصود بذلك، تحديداً، هو ان ما تقوله كل قضية من هذه القضايا لا يمكن أن يتعارض مع أي واقعة فعلية أو ممكنة من وقائع العالم التجريبي. فإنه يستحيل واقعياً وكذلك منطقياً أن نجد بين الوقائع التجريبية ما يسوغ اعتبار المثلث بدون أضلاع ثلاثة أو اعتبار الأرملة غير أنثى أو اعتبار جسم ما غير شاغل لأي حيز مكاني أو اعتبار مجموع زوايا المثلث أقل أو أكثر من زاويتين قائمتين. باختصار، ان كل قضية من هذه القضايا غير قابلة للدحض التجريبي حتى من حيث المبدأ، وذلك لأنها لا تعبر عن حقيقة تجريبية من أي نوع. فمهما كانت الوقائع التي نكتشفها عن طريق الملاحظة التجريبية، فلا يمكن حتى منطقياً أن توجد بينها واقعة لا تتطابق مع قولنا أن للمثلث ثلاثة أضلاع أو قولنا ان الأرملة أنثى، الخ. ولكن الى جانب كون قضايا من هذا النوع متطابقة مع كل ما هو حاصل ومع كل ما يمكن أن يحصل من حيث المبدأ في الواقع التجريبي، فإن معرفة صدق أي منها لا ترتكز على معرفة أي واقعة أو مجموعة من الوقائع التجريبية. وهذا يعني انه اذا كان أي شخص يعرف، مثلاً، ان كل جسم يشغل حيزاً، فإن اعتقاده أن كل جسم يشغل حيزاً مسوغ بصورة تامة حتى وإن لم يستدل هذه القضية من أي قضية أو مجموعة من القضايا التجريبية. فإذا كنت أعرف أن الأجسام تشغل حيزاً، فهذا يعني انني أعرف أن العلاقة بين « جـ هو جسم » و« جـ يشغل حيزاً » هي علاقة ضرورية، بمعنى انه بغض النظر عما هو حاصل أو يمكن أن يحصل منطقياً في الواقع التجريبي، اذا كان (جـ) جسماً، فإنه يشغل حيزاً. كذلك اذا كنت أعرف ان مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين، فما أعرفه هو أن العلاقة بين « م هو مثلث » و« مجموع زوايا م يساوي زاويتين قائمتين » هي علاقة ضرورية بالمعنى نفسه بصورة أكثر تعميماً، إن ما نعرفه عندما يكون موضوع معرفتنا قضية قبْلية هو ان افتراضنا لصدق قضية معنية يوجب علينا اعتبار قضية أخرى صادقة بغض النظر عما هو صادق تجريبياً أو عما يمكن أن يصدق تجريبياً بالمعنى المنطقي للإمكان. هذا هو في الواقع الفحوى الأخير لاعتبارنا القضية القبْلية مستقلة عن التجربة، على الصعيد المعرفي.

لنعد الآن الى مفهوم القضية البعدية لمقارنته مع مفهوم القضية القبْلية. القضية البعدية، كما رأينا، هي قضية لا يمكننا أن نعرف ما اذا كانت صادقة أم غير صادقة باستقلال عن الملاحظة التجريبية. إذا افترضنا، إذن، أن (ق) قضية بعدية، فهذا يعني أن (ق) ذات مضمون تجريبي، وإنه بالنسبة لأي شخص (ش)، لا يمكن لـ (ش) أن يعرف أن (ق) (أو أن لا - ق) إلا إذا كان اعتقاده أن (ق) (أو أن لا - ق) مسوغاً أو مدعوماً بالملاحظة التجريبية.

يتضح من هذا التحليل أن أول فارق جوهري بين القضايا القبْلية والقضايا البعدية هو خلو الأولى، ولكن ليس الثانية، من أي مضمون تجريبي. ان القضايا القبْلية، كما رأينا، خالية من أي مضمون تجريبي، لأن ما هو صادق بينها صادق بغض النظر عما هو حاصل أو يمكن أن يحصل في الواقع التجريبي، وما هو كاذب بينها هو كذلك كاذب بغض النظر عما هو حاصل أو يمكن أن يحصل في الواقع التجريبي. أما بالنسبة للقضايا البعدية، فالعكس هو الصحيح. اذا قلت، مثلاً، أن المعادن تتمدد بالحرارة. فما أقوله، ان كان صادقاً، لا يمكن اعتباره صادقاً بغض النظر عما هو حاصل أو عما يمكن أن يحصل تجريبياً. بالعكس، فإن صدق ما أقوله مرهون بكون الواقع التجريبي لا يحتوي على معدن واحد لا يتمدد بالحرارة. ولو ان الملاحظة التجريبية كشفت لنا عن وجود معدن واحد لا يتمدد بالحرارة، لما كان ما أقوله عن المعادن صادقاً. لنتناول أمثلة أخرى للتوضيح. لنفترض انني قلت « هذه الطاولة مصنوعة من الخشب ». من الواضح هنا ان ما أقوله يتضمن شيئاً عن الواقع التجريبي. فإذا كانت هذه القضية صادقة، فلا بد أن نختبر صفات معينة عندما نكون في وضع إدراكي معيَّن تجاه موضوع قضيتنا، أي صفات من النوع الذي نتوقع اختباره عندما ندرك حسيّاً أنه يوجد في مكان ما طاولة مصنوعة من الخشب. ولو اتفق انه لم نختبر هذه الصفات أو أي جزء منها، لما جاز لنا أن نعتبر القضية صادقة. لنأخذ، كمثال آخر، القضية، « يوجد فيل في هذا المكان ». هنا أيضاً توجد توقعات تجريبية معينة مترتبة على

اعتبارنا القضية صادقة وتوقعات تجريبية غيرها مترتبة على اعتبارها كاذبة. فإن كانت صادقة، فإننا نتوقع في هذه الحالة، ان كنا في المكان الذي نشير اليه في القضية، أن نختبر صفات معينة، أي صفات من النوع الخاص بالفيلة، وإلا فلا يجوز لنا أن نعتبر القضية صادقة. القضايا البعدية، إذن، ذات مضمون تجريبي بمعنى انه توجد توقعات تجريبية معينة مترتبة على اعتبار أي منها صادقة وتوقعات تجريبية متباينة عن التوقعات الأولى مترتبة على اعتبارها كاذبة. وهذا يعني انه اذا كانت قضية بعدية صادقة، فإن ما يجعلها صادقة هو واقعة أو وقائع تجريبية معينة، وإذا كانت كاذبة، فإن ما يجعلها كاذبة هو أيضاً واقعة أو وقائع تجريبية معينة.

يتضح من شرحنا السابق أن صدق أي قضية بعدية أو عدم صدقها يتوقف بصورة تامة على ما حصل أو ما هو حاصل أو ما سيحصل في الواقع التجريبي. ولكن هذا يعني ان معرفة صدق أو عدم صدق قضية من هذا النوع مرهونة بما نعرفه تجريبياً. فالقضية «توجد حياة على كوكب غير كوكبنا»، مثلاً، تقول لنا ان الشروط الضرورية والكافية تجريبياً لوجود الحياة متحققة على كوكب غير هذا الكوكب الذي نعيش عليه. ولكن كيف لنا أن نعرف ان هذه الشروط متحققة بالفعل بدون اللجوء الى الملاحظة التجريبية؟ فلو ادّعى شخص انه يعرف انه توجد حياة في مكان آخر من هذا الكون، هل نقبل ادعاءه على انه معرفة أم نرفضه أم نعلق الحكم؟ الموقف الصحيح هو أن نعلق الحكم، لأن الأدلة التجريبية التي في حوزتنا لا تؤيد هذا الإدعاء ولا تدحضه. ولو ادّعى شخص أنه وجد معدناً لا يتمدد بالحرارة، فهل نعلق الحكم في هذه الحالة على ادعائه؟ بالطبع لا. ذلك لأن الأدلة التجريبية التي في حوزتنا تدحض ادعاءه بصورة كافية.

لسنا بحاجة هنا الى كبير عناء لنرى أن معرفة صدق أو عدم صدق أي قضية بعدية غير ممكنة باستقلال عن الملاحظة التجريبية. فالقضايا البعدية، بحكم كونها ذات مضمون تجريبي، هي قضايا تقول لنا ما الذي يفترض فينا أن نلاحظه أو أن نختبره عن الواقع التجريبي فيما لو كنا في وضع ادراكي معين. ولذلك فلا يمكننا أن نقبل ما تقوله قضية من هذا النوع على انه صادق الا اذا لاحظنا واختبرنا ما يفترض فينا أن نلاحظه أو نختبره عن الواقع التجريبي أثناء وجودنا في الوضع الادراكي المعني. فالقضية البعدية «هذا الشيء هو قطعة من السكر»، مثلاً، هي قضية تقول لنا ان هذا الشيء له صفات تجريبية معينة، كصفة الحلاوة والقابلية للذوبان، الخ.

ولذلك فما تقوله لنا هذه القضية هو أننا سنجد هذا الشيء حلو المذاق فيما لو تذوقناه، واننا سنلاحظ أنه سيذوب فيما لو وضعناه في سائل. من الواضح، إذن، انه لا يمكننا أن نقول اننا نعرف في هذه الحالة ان القضية المعنية صادقة إلا إذا اختبرنا ولاحظنا ما تقول القضية انه لا بد من اختباره وملاحظته فيما لو قمنا بعمليات تجريبية معينة.

رأينا حتى الآن من خلال تحليلنا لمفهومي القضايا القبْلية والقضايا البعدية أن القضايا القبْلية خالية من أي مضمون تجريبي ومستقلة، على الصعيد المعرفي، عن الملاحظة التجريبية، بينما القضايا البعدية ذات مضمون تجريبي، وان معرفة صدقها أو عدم صدقها بالتالي متوقفة كلياً على الملاحظة التجريبية. السؤال الذي لا بد من طرحه الآن هو السؤال التالي: اذا كانت الملاحظة التجريبية هي الوسيلة للوصول الى معرفة صدق أو عدم صدق القضايا البعدية، فما هي الوسيلة للوصول الى معرفة صدق أو عدم صدق القضايا القبْلية؟

لا شك أن الاستنباط يلعب دوراً أساسياً في ايصالنا لمعرفة بعض الحقائق القبْلية، ولكن الاستنباط لا يكفي لإيصالنا الى معرفة كل الحقائق القبْلية. فلو كانت معرفتنا لكل الحقائق القبْلية مبنية على الاستنباط، لما كانت هذه المعرفة ممكنة على الإطلاق. والسبب في ذلك مزدوج. فمن جهة، ان معرفة حقيقة قبْلية، استنباطاً، تستلزم منا أن نستنبطها من حقيقة أخرى من نوعها. ومن جهة ثانية، ان معرفة أي حقيقة بصورة استدلالية (أي عن طريق الاستنباط أو عن طريق الاستقراء) غير ممكنة الا اذا كنا نعرف الحقائق الأخرى التي نعتمد عليها كأساس لتسويغ الحقيقة الأولى. بمعنى آخر، اذا كان أي شخص (ش) يعرف أن (ق) بصورة استدلالية، فهذا يعني انه توجد قضية أخرى (د)، وان (ش) يستدل (ق) من (د)، وان (ش) يعرف ان (د) صادقة. من الواضح، إذن، أننا إذا افترضنا أن (ق) قضية قبْلية وان (ش) يعرف ان (ق)، استنباطياً، فهذا يعني انه توجد قضية أخرى (د) وان (د) في هذه الحالة قضية قبْلية، وان (ش) يستنبط (ق) من (د) ويعرف ان (د) صادقة. ولكن اذا افترضنا الآن ان معرفة كل حقيقة قبْلية مبنية على الاستنباط، فهذا يعني أن معرفة (ش) لصدق (د) مبنية على الاستنباط. ولكن هذا بدوره يعني انه توجد قضية قبْلية غير (د) وان (ش) يستنبط (د) منها ويعرف انها صادقة. ولكن حتى يعرف انها صادقة يجب أن يستنبطها من قضية قبْلية

أخرى يعرف انها صادقة، وهكذا الى ما لانهاية. يظهر هذا التحليل بما لا يقبل الجدل اننا إذا افترضنا ان معرفة كل حقيقة قبْلية مبنية على الاستنباط، يستحيل عندها أن نكون في وضع معرفي تجاه أي حقيقة قبْلية على الاطلاق. ولكن بما أن المعرفة القبْلية أمر ممكن، فلا بد أن نفترض، إذن، انه توجد قضايا قبْلية لا تكون معرفتنا لصدقها مبنية على الاستنباط.

ولكن كيف نعرف أن قضايا من النوع الأخير صادقة؟ لا يمكن أن تكون معرفتنا لصدقها مبنية على الملاحظة التجريبية (الاستقراء)، لأنها قضايا قبْلية. ولكن اذا لم تكن هذه القضايا مسوغة بصورة استنباطية أو بصورة استقرائية، فما معنى أن نقول اننا نعرف أنها صادقة؟ هنا نجد أنفسنا أمام خيار واحد ألا وهو أن نعتبر معرفتنا لصدقها معرفة مباشرة. وأن نقول ان (ش) يعرف بصورة قبلية مباشرة ان (ق) هو ان نقول ان (ق) قضية صادقة قبْلياً وان اعتقاد (ش) ان (ق) مسوغ بصورة تامة، حتى وان لم توجد أي قضية (أو مجموعة من القضايا) تسوغ بصورة استنباطية اعتقاد (ش) ان (ق). أنا أعرف، مثلاً، بصورة قبلية مباشرة أن للمربع أربع زوايا وان الأعزب غير متزوج وانه اذا كان (أ) أكبر من (ب) و(ب) أكبر من (جـ)، فإن (أ) أكبر من (جـ) وانه لا يمكن لأي شيء أن يكون في مكان وألا يكون فيه في نفس الوقت. ولكنني لا أعرف بصورة قبْلية مباشرة أن مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين، وأن 89 × 31 = 2759، وان القضية «اذا كان الحديد معدناً، إذن الحديد يتمدد بالحرارة»، متكافئة منطقياً مع القضية «إما الحديد ليس معدناً أو الحديد معدن والحديد يتمدد بالحرارة». ففي هذه الحالات الثلاث الأخيرة، لا يمكن، بالنسبة لأي قضية من هذه القضايا الثلاث، أن يكون اعتقادي أن هذه القضية صادقة مسوغاً بصورة تامة إلا إذا كان مستدلاً من قضايا قبْلية لا تحتاج الى تسويغ. بمعنى آخر، توجد عمليات استنباطية من نوع أو آخر لا يمكن بدونها الوصول الى معرفة صدق أي قضية من هذه القضايا الثلاث. أما بالنسبة للقضايا السابقة، فإن الصورة تختلف كلياً. فإن قضايا من هذا النوع لا تحتاج الى أي تسويغ بمعنى انه اذا كان أي شخص يعرف ان قضية من هذا النوع صادقة، فإن اعتقاده انها صادقة مسوغ بصورة تامة وإن لم يكن مستدلاً من أي قضية قبْلية غيرها. فبمجرد أن يكون لديّ فهم واضح لما يقال في أي قضية من هذه القضايا، أرى فوراً الى انها لا يمكن إلا أن تكون صادقة.

رأينا حتى الآن أن الفوارق الجوهرية بين القضايا البعدية والقضايا القبْلية تكمن في أمرين أساسيين. الأمر الأول هو أن القضايا البعدية ذات مضمون تجريبي، بينما القضايا القبْلية خالية من أي مضمون تجريبي. والأمر الثاني هو أن القضايا البعدية غير مستقلة، على الصعيد المعرفي، عن الملاحظة التجريبية، بينما القضايا القبْلية مستقلة، على هذا الصعيد، عن الملاحظة التجريبية.

يدعي بعض الفلاسفة ان هناك فوارق أخرى مرتبطة بالضرورة بالفوارق التي تناولناها. بين هذه الفوارق الأخرى التي يفترض أن نجدها بين القضايا البعدية والقضايا القبْلية، بالنسبة لهذا البعض، يوجد اثنان أثارا، وما زالا يثيران، جدلاً فلسفياً. الأول هو أن القضايا البعدية هي قضايا غير ضرورية، بينما القضايا القبْلية هي قضايا ضرورية. والثاني هو أن القضايا البعدية ذات مضمون واقعي، بينما القضايا القبْلية خالية من أي مضمون واقعي.

لنتناول أولاً الإدعاء بأن القضايا البعدية غير ضرورية، بينما القضايا القبْلية ضرورية. عندما نقول ان قضية ما ضرورية، فما نعنيه هنا هو انه ان كانت هذه القضية صادقة، فلا يمكن إلا أن تكون صادقة، وإن كانت كاذبة، فلا يمكن إلا أن تكون كاذبة. من الواضح من هذا التحليل انه اذا كانت قضية صادقة بالضرورة، فإن نقيضها كاذب بالضرورة، وانه ان كانت كاذبة بالضرورة، فإن نقيضها صادق بالضرورة. ان القضية «المثلث ذو ثلاثة أضلاع»، مثلاً، هي قضية صادقة بالضرورة بمعنى انه لا يمكن تصور كون نقيضها صادقاً، أي انه لا يمكن لنقيضها إلا أن يكون كاذباً. والقضية «يوجد شيء يملكه يوسف، ولكن لا شخص يملك هذا الشيء» هي حتماً قضية كاذبة بالضرورة، وبالتالي لا يمكن لنقيضها إلا أن يكون صادقاً.

القضية غير الضرورية، بالمقابل، هي قضية يكون عدم صدقها ممكناً حتى وإن كانت صادقة، ويكون صدقها ممكناً حتى وإن كانت صادقة، ويكون صدقها ممكناً حتى وإن كانت كاذبة. إن القضية (برتراند راسل هو مؤلف كتاب «مبادىء الرياضيات»)، مثلاً هي قضية صادقة، ولكن كان ممكناً ألاّ يؤلف راسل أي كتاب من هذا النوع. بإمكاني هنا أن أتصور أن عالم الحقائق لا يحتوي على حقيقة كون راسل ألف الكتاب المذكور. ولذلك فإن القضية المعنية ليست قضية ضرورية؛ فبالرغم من أنها صادقة، فقد كان بالإمكان ألاّ تكون صادقة.

والقضية «أن زكي نجيب محمود هو عالم فيزياء» هي قضية كاذبة، لأن الشخص المشار إليه هو فيلسوف وليس عالم فيزياء. ولكن من الواضح أنه كان ممكناً لهذا الشخص أن يتجه منذ بداية حياته الجامعية نحو دراسة الفيزياء، بدل دراسة الفلسفة، وأن يصبح بالتالي عالم فيزياء. إذن، يمكننا هنا أن نتصور أن عالم الحقائق هو خلاف لما هو عليه، أي أن نتصور أن القضية المعنية صادقة بدل أن تكون كاذبة. وهذا يعني أن هذه القضية ليست كاذبة بالضرورة، أي أنها وإن كانت كاذبة فقد كان بالإمكان أن تكون صادقة.

لا جدال في أن القضايا القبلية هي قضايا ضرورية. فهي، كما رأينا في بداية تحليلنا لها، قضايا لا يتوقف صدقها أو عدم صدقها على ما هو حاصل أو على ما سيحصل في الواقع التجريبي. فإذا كانت قضية من هذا النوع صادقة، كما رأينا، فهي كذلك بغض النظر عمّا هو حاصل أو حتى عما يمكن منطقياً أن يحصل، وإذا كانت كاذبة، فهي كذلك أيضاً بغض النظر عما هو حاصل أو عما يمكن منطقياً أن يحصل. بإمكاننا، اذن، أن نقول أنه بالنسبة لأي قضية قبلية (ق)، إذا كانت (ق) صادقة، فلا يمكن تصور حصول أي شيء يمكن أن يدحضها، وإذا كانت كاذبة، فلا يمكن تصور حصول أي شيء يمكن أن يدعمها. إذن، بالنسبة لأي قضية قبلية (ق)، إذا كانت (ق) صادقة فلا يمكن إلا أن تكون صادقة، وإذا كانت كاذبة، فلا يمكن إلا أن تكون كذلك. ولكن هذا يعني أن كل قضية قبلية إما صادقة بالضرورة أو كاذبة بالضرورة.

القضايا البعدية، كما رأينا، هي، بعكس القضايا القبلية، قضايا يتوقف صدقها أو عدم صدقها على ما هو حاصل أو على ما سيحصل. ولكن هل يعني هذا وحده أنها قضايا غير ضرورية؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. يوجد، في اعتقادي، شرطان يجب أن يتحققا معاً حتى تكون قضية ما قضية غير ضرورية. الشرط الأول هو أن تكون هذه القضية قضية بعدية، أي أن تكون من النوع الذي يتوقف صدقه أو عدم صدقه على ما يحصل بالفعل. والشرط الثاني هو أن يكون ما يحصل شيئاً كان ممكناً له ألاّ يحصل. الشرط الثاني هام جداً، لأنه لو افترضنا أنه بالإمكان تصور عدم حصول ما هو حاصل، فعندها يجب أن نعتبر القضية التي تجد ضمان صدقها فيما هو حاصل قضية ضرورية، لأن ما ينطبق عليها في هذه الحالة هو أنه ما كان بالإمكان لها ألا تكون صادقة. من الواضح، إذن، أنه بدون توفر الشرط الثاني لا يجوز أن نعتبر القضايا البعدية غير ضرورية.

ولكن هل يتوفر هذا الشرط بالفعل بالنسبة لكل القضايا البعدية؟ لا شك أن عالم الحقائق التجريبية ليس ضرورياً، بمعنى أنه كان بالإمكان أن يختلف هذا العالم عمّا هو عليه بالنسبة لأمور كثيرة. وذلك يعود إلى أن الموجودات التجريبية لا توجد بعامل الضرورة وإلى أن الكثير من صفات هذه الموجودات يشكل صفات لها ليس إلا. إن بإمكاننا، لا شك، أن نتصور عدم وجود أي من الأشياء الموجودة حالياً أو أن نتصور أن كل ما هو موجود تجريبياً له صفات غير الصفات العارضة التي يحوز عليها بالفعل. بإمكاني، مثلاً، أن أتصور أن الشاعر أدونيس لم يوجد على الاطلاق أو أن أتصور، على افتراض أنه موجود، إنه مختلف بالنسبة لجميع صفاته العارضة، أي أن أتصور أنه ليس شاعراً وليس قصير القامة وليس في التاسعة والأربعين من عمره وليس حائزاً على أي شهادات جامعية، الخ. لا شك، اذن، أن هناك قضايا بعدية كثيرة مستبعدة عن فئة القضايا الضرورية. بصورة أكثر تحديداً، أن كل القضايا الوجودية ذات المضمون التجريبي هي غير ضرورية، وكذلك كل القضايا الحملية التي لا تكون العلاقة بين موضوع أي منها ومحمولة أكثر من علاقة عارضة.

ولكن لا بد هنا من طرح السؤال التالي: هل كل قضية حملية ذات مضمون تجريبي هي إثبات أو نفي لوجود علاقة عارضة بين موضوعها ومحمولها؟ بمعنى آخر، هل كل صفة نعزوها لأي شيء من الأشياء هي صفة عارضة لهذا الشيء لمجرد أننا نعرف أنها صفة له عن طريق الملاحظة التجريبية؟ ألا يمكن أن نجد بين صفات الأشياء التي نكتشفها تجريبياً صفات جوهرية لهذه الأشياء؟ لنفترض أنني قلت «هذا الكائن انسان». هل كونه انساناً هو مجرد صفة من صفاته العارضة، ككونه طويلاً أو ذكياً وما شاكل ذلك من الصفات؟ بالطبع لا. فإن كونه انساناً يحدد كونه هذا الكائن بالذات وليس كائناً آخر. وهذا أمر واضح من استحالة أن يكون كائن هذا الكائن الذي نشير إليه وأن يكون في الوقت نفسه حشرة أو سعداناً أو طاولة. قد يتحول هذا الكائن إلى شيء آخر، ولنقل أنه تحول إلى شجرة. في هذه الحالة لا تعود له الهوية التي كانت له، ولا معنى لأن نقول هنا أنه شيء واحد هو الشجرة التي تحول إليها. لا يمكن، إذن، لأي كائن أن يكون هذا الكائن بالذات وألا يكون انساناً. اذن، كون هذا الكائن انساناً، إن كان بالفعل انساناً، ليس صفة من صفات هذا الكائن العارضة، بل صفة من صفاته الجوهرية. ومع ذلك فإنه لأمر واضح أنه لا يمكننا أن نعرف أن هذا الكائن انسان إلاّ عن طريق الملاحظة التجريبية.

لنتناول الآن مثالاً أكثر تعقيداً. إننا لا شك نعرف عن طريق الملاحظة التجريبية أن الاسكندر المكدوني هو ذاته الاسكندر الكبير. ولكن كون الاسكندر المكدوني هو الاسكندر الكبير ليس صفة عارضة، بل صفة جوهرية، من صفات الاسكندر المكدوني. والبرهان على ذلك بسيط. فإن كان الاسكندر المكدوني هو بالفعل الاسكندر الكبير، فعندها ينتج بالضرورة أن كل صفة من صفات الأول هي صفة من صفات الثاني. ولكن صفة من صفات الأول هي الضرورة أنه الاسكندر المكدوني (لأن كل شيء هو ذاته بالضرورة). وبما أن كل صفة من صفات الاسكندر المكدوني يجب أن تكون صفة من صفات الاسكندر الكبير، نستنتج لذلك أن صفة من صفات الاسكندر الكبير الضرورية هي أنه الاسكندر المكدوني. وهذا يعني، كما هو واضح من تحليلنا، أن القضية «الاسكندر المكدوني هو الاسكندر الكبير»، وإن كانت قضية بعدية، لا تشكل اثباتاً لوجود علاقة عارضة بين موضوعها ومحمولها.

إذا صح أنه توجد صفات جوهرية للأشياء نكتشفها تجريبياً، فعندها يتضح أن بعض القضايا البعدية هو ضروري. فإذا كانت (ص) صفة جوهرية لـ (م)، فهذا يعني أنه لا يمكن تصور (م) بدون (ص). ولكن هذا الأخير يعني بدوره أن القضية «(م) هو (ص)»، إن كانت صادقة، لا يمكن إلا أن تكون صادقة. وإذا أضفنا الآن أن معرفتنا لكون (م) هو (ص) هي معرفة تجريبية، يتضح عندها أن القضية «م هو ص» هي قضية بعدية وضرورية. لا مشاحة، اذن، أنه إذا كان المثالان اللذان تناولناهما يثبتان أنه توجد صفات جوهرية بين صفات الأشياء التي نكتشفها تجريبياً، فإنهما يثبتان أيضاً أن بعض القضايا البعدية هو ضروري.

نأتي أخيراً إلى معالجة الادعاء القائل أن فارقاً من الفوارق الجوهرية بين القضايا البعدية والقضايا القبلية هو أن الأولى ذات مضمون واقعي، بينما الأخيرة خالية من أي مضمون واقعي. لنشرح، أولاً، باختصار، ما هو المقصود بالمضمون الواقعي. أن نقول ان قضية ما هي ذات مضمون واقعي هو أن نقول أن نصدق هذه القضية أو عدم صدقها أمر يتوقف على طبيعة الواقع. لا شك أن القضايا البعدية ذات مضمون واقعي حسب هذا التعريف. فإن أي قضية من هذا النوع، كما رأينا، هي قضية يتوقف صدقها أو عدم صدقها على طبيعة الواقع التجريبي. وقد رأينا أيضاً من خلال تحليلنا للقضايا القبلية أن هذه الأخيرة خالية من أي مضمون تجريبي، وأنها بالتالي لا تعتمد، بالنسبة لمسألة صدقها أو عدم صدقها، على طبيعة الواقع التجريبي. ولكن هل يعني هذا أنها خالية من أي مضمون واقعي؟ الجواب على السؤال الأخير يتوقف على ما إذا كان الواقع التجريبي يستنفذ أو لا يستنفذ الواقع برمته، أي على ما إذا كان مفهوم الواقع يتطابق أولاً بصورة كلية مع مفهوم الواقع التجريبي. لا شك أنه إذا نظرنا إلى الواقع التجريبي على أنه يستنفذ الواقع رمة، فلا مهرب عندها من الاستنتاج أن القضايا القبلية بدون أي مضمون واقعي. هذا هو، في الواقع، موقف الفيلسوف التجريبي. أنه ينظر إلى القضايا الواقعية على أنها ذات مضمون تجريبي بالضرورة. من هنا نفهم اصراره على اعتبار القضايا الصادقة قبلياً على أنها كلها مجرد تحصيل حاصل أو قضايا تحليلية، أي لا تزيد شيئاً على معرفتنا للواقع. المشكلة الرئيسية في هذا الموقف هو في اعتباره الواقع التجريبي هو الواقع بتمامه. هل يستحيل حتى منطقياً أو توجد وقائع غير تجريبية؟ وعلى افتراض أنه وجدت وقائع من هذا النوع، هل يستحيل حتى منطياً أن نصل إلى معرفتها؟ إذا كان جوابنا في كلا الحالتين بالنفي، فلا يمكننا عندها أن نعتبر كل القضايا القبلية خالية من أي مضمون واقعي بالضرورة. فلو افترضنا أن هناك وقائع غير تجريبية يمكن معرفتها، فلا بد عندها أن نفترض أن القضايا التي تثبت وجود هذه الوقائع أو تنفيه هي قضايا ذات مضمون واقعي، ومع ذلك يجب اعتبارها قضايا غير بعدية، لأن معرفة صدق أو عدم صدق هذه القضايا لا يمكن أن تكون شأناً تجريبياً بعامل كون الوقائع التي تشكل هذه القضايا اثباتاً أو نفياً لها وقائع غير تجريبية. من الواضح، إذن، أنه ما لم نبين أن الواقع هو ما يخضع بالضرورة للتجربة الحسية أو أن ما هو واقعة غير تجريبية غير قابل لأن يعرف، فلا يمكننا أن ننفي عن كل القضايا القبلية صفة الواقعية.

مصادر ومراجع

- Ammerman, R. and Singer, M. (eds.), **Belief, Knowledge, and Truth,** part II. New York: Chales Scribner's Sons, 1970.
- Ayer, A.J., **Language, Truth and Logic,** New York: Dover Publications, Enc., 1946.
  Carnap, R., **Meaning and Necessity,** Chicago, Chicago Univ. Press, 1950.
- Corturat, **La Logigue de Leibniz,** Paris, 1901.
- Feigl, H. and Brodbeck, M. (eds.), **Readings in Philosophical Analysis,** New York: Appleton - Century-Grofts, 1999.
- Körner, S., **Conceptual Thinking,** Cambridge Univ. Press, 1955.
- Kriphe, S., «Identity and Necessity» in **Philosophy as it is,** éd. by Honderich and Myles, Penguin Books, 1979.

- Pap, A., **The Apriori in Physical Pheory,** New York: Kings Krown Press, 1946.
- Pap, A., **Semantics and Necessary Truth,** New Haven: Yale Univ. Press, 1966.
- Quine, W.V., **From a Logical Point of View,** Combridge, Mass.: Harviard Univ. Press, 1953.
- Russell, B., **An Inguiry into Meaning and Truth,** New York. Norton, 1940.
- كانط: نقد العقل الخالص.

عادل ضاهر

قُدْرَة

Pouvoir - Capacité
Power - Capacity
Können

مصدر: قَدَرَ، بمعنى استطاع أو تمكن أو اقتدر. والقدرة: هي الاستطاعة التامة أو القوة أو الطاقة على فعل شيء أو تركه باختيار. لذا فإن من صفات الله أو أسمائه الحسنى: أنه القادر أو القدير أو المقتدر، أي أن له القدرة على فعل كل شيء. ﴿والله قدير والله غفور رحيم﴾ (الممتحنة 7). يقال: أقدرني الله عليه، على طاعته، على فعل ذلك: أعطاني الله قدرة، مكّنني. وقدَر عليه: تمكن منه.

والقدرة قد تكون صفة وجودية في حال سلامة الأعضاء أو الجوارح، كالقدرة على التحرك والمشي الخ... وقد تكون صفة معنوية، كالقدرة على التفكير أو اتخاذ القرارات الخ...

وفي علم النفس: القدرة La faculté (ج) قدرات، معناها مجموعة القوى أو الملكات التي يتمتع بها انسان ما وتميزه عن غيره، كالقدرة الموسيقية أو الشعرية (القدرة على المحاكاة) أو الحسابية أو العلمية أو العملية الخ.. ويرى البعض أن الموهبة، عبارة عن أقصى درجات الاستعداد أو القدرة، مثل: الموهبة الموسيقية والأدبية الخ... ويميز عادة في علم النفس بين القدرات الوراثية أو الفطرية الغريزية Innés وهي مجموعة القوى أو الامكانيات الذهنية والفيزيولوجية التي يولد المرء مزوَّداً بها منذ الطفولة، كقدرته على اكتساب اللغات الأجنبية بيسر أكثر من غيره وقدرته على الصبر والتحمل الخ.. والقدرات المكتسبة Acquis التي يكتسبها المرء بالتعلم والمرانة والتجربة.

والعقل في علم النفس، معناه العام، قدرة الإنسان على التفكير وعلى فهم العلاقات القائمة بين ظواهر الوجود المختلفة والتمييز بين الأشياء، خيرها وشرها.

وفي الدين: العقل، محدود القدرة على المعرفة ولا سيما فيما يتعلق بالموضوعات الماورائية أو الميتافيزيقا. ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ (الإسراء 85).

وفي علم الاقتصاد: القدرة معناها: الطاقة، القيمة، الغنى. يقال: الدولة... غنية أو قوية بقدراتها: طاقاتها. ورجل ذو قدرة مالية: أي ذو يسار وغنى.

وفي الفلسفة: القدرة La puissance معناها التمكن أو الاستطاعة المنبثقة عن الإرادة الحرة، أي إرادة الاختيار بين شيئين ممكنين أو أكثر واستطاعة فعل الشيء ونقيضه. ويميز بعض الفلاسفة بين أنواع ثلاثة في النفس الإنسانية: 1 ـ النفس النباتية. 2 ـ النفس الحيوانية. 3 ـ النفس الناطقة. فالنفس النباتية، هي النفس القادرة على التغذية والتنمية. والنفس الحيوانية، هي النفس القادرة على التوليد أو التناسل. والنفس الناطقة، هي النفس القادرة على التعلم واكتساب الفضائل لبلوغ مرتبة الكمال.

وقد كان الفارابي يعتقد بأن أعقل العقلاء هو الشخص الذي يقدر دون سواه على اخضاع غيره لإرادته.

والقَدَرية Fatalisme مذهب ديني فلسفي قديم، يؤكد بأن الإنسان لا يستطيع شيئاً في الحياة، لأنه لا يتمتع بالإرادة أو الحرية للتصرف وفقاً لما يريد أو يرغب، وانما هو يعمل في النهاية وفقاً للنواميس الإلهية التي يسير بمقتضاها الكون والتي يخضع هو نفسه لها. وقد تجلى هذا المذهب عند اليونانيين في مسرحية «الملك أوديب» للشاعر الإغريقي سوفوكليس. كما تجلى الى حد بعيد عند الهنود القدامى (لا سيما في الفلسفة البوذية) الذين كانوا يرون ان الانسان خلق في عالم كله شقاء وحياته بالتالي كلها محكومة بالعذابات والآلام (ما لم يعمل على تخليص نفسه من دورات الحياة المتتابعة عن طريق الاتحاد بالنفس الكلية برهمن Brahman).

وخلافاً لما كان يُتهم به أبو العلاء المعري، فقد كان مؤمناً بالقضاء والقدر، بمعنى انه كان يعتقد بأن الإنسان رهين المشيئة الإلهية وأسير القوانين التي تحكم الوجود، وبأن عليه تبعاً لذلك، أن يروض نفسه على تقبل كل ما يعرض له ويتعرض اليه من محن ونوائب، لأنه لا يستطيع شيئاً إلا ذلك.

وفي الديانة الزردشتية القديمة (القرن السادس ق. م)، يعتبر الإنسان مخلوقاً حر الإرادة. لذا، فبإمكانه أن يختار طريق الشر والظلمة، فيكون من أتباع إله الشر أهرمازدا

Ahramazda أو أهورامزدا Ahuramazda ؛ أو يسلك طريق الخير والنور والحق، فيكون من أتباع إله الخير أهريمان Ahriman الناجين الذين ينعمون بالسعادة الأخروية الأبدية.

وفي علم الكلام يمكننا أن نميز بين ثلاثة مذاهب فيما يتعلق بقدرة الإنسان والمشيئة الإلهية. 1 ـ مذهب أهل القدر. 2 ـ مذهب أهل الجبر. 3 ـ مذهب أهل الوسط (وهو مذهب عامة المسلمين). فالقدريون (أهل القَدَرِيَة) بفتح القاف والدال ـ وعلى رأسهم معبد الجهني ـ ومنهم المعتزلة، كواصل بن عطاء الغزال 80هـ ـ 131 هـ. وأبي الهذيل العلاّف وأبي علي الجبّائي الخ.. الذين يطلق عليهم عادة، اسم، أحرار الفكر في الإسلام، فهم المتكلمون الذين نفوا أن تكون الأشياء بقدر الله تعالى وقضائه، وغالوا في الدفاع عن حرية الانسان وإرادته، وقالوا بقدرة الانسان على خلق أفعاله جميعها، خيرها وشرها، دون أن يكون لله أي شأن في ذلك، لأن مسؤولية الإنسان عن جميع أفعاله في الآخرة، تحتّم أن يكون حرّا في اختياره وإلا إنتفت برأيهم العدالة الإلهية، ووجب تبعاً لذلك إرتفاع أو إنتفاء الثواب والعقاب.

كما قالوا بأن الله بالرغم من قدرته اللامتناهية، لا يقدر على غير ما خلقه أو فعله. وهم لا يميزون بين قدرة الله وعلمه من حيث المرتبة، وبالتالي لا يرون بين علم الله وقدرته أي تناقض. فإذا علم الله مثلاً بعلمه الأزلي المطلق، ان انساناً ما، سيلقى حتفه وهو في التسعين من عمره، فإنه لا يقدر أن يميته قبل ذلك أو بعده. كما انه لا يقدر أن يدخل أحداً في النار اذا لم يكن من أهلها، ولا يدخل أحداً في الجنة اذا لم يكن من أهلها. وبمعنى آخر، ان الله لا يقدر على معاقبة المطيع واثابة العاصي، وذلك لأن الله خلق الكون والإنسان بمشيئته المطلقة. وقد سنّ لهذا الكون والإنسان جملة من النواميس الثابتة كي يسير بمقتضاها، كل من الكون والإنسان، وتسوسهما معاً. وقد فعل ذلك كله من أجل صالح الإنسان الذي خلقه وأعطاه حرية الاختيار بين طريق الخير وطريق الشر. وإذن، فإن حرية الله محدودة بحرية الإنسان، بإرادة الله نفسه. ان المعتزلة، مثل، أبي الهذيل العلاّف وأبي موسى المردار وبشر بن المعتمر الخ.. يسلمون بأن الله قادر على فعل كل شيء وأي شيء، لأن الله اذا كان قادراً على فعل شيء ما، فإنه يقدر على فعل ضده، وهذا أمر بديهي، لأن من يقدر على فعل شيء، يقدر على فعل ضده أو تركه، ولكنهم مع هذا، يقولون، إن الله القادر على كل شيء، لا يفعل بإرادته المطلقة، كل ما ينتقص من كماله المطلق ويجعله إلهاً ناقصاً أو قبيحاً أو كاذباً أو شريراً أو ظالماً. فالكمال يستبعد كل تناقض وكل قبح وظلم وكذب، لأن كل هذا، لا يقع إلا من كائن غير كامل. وهكذا، وبالرغم من ان الله قادر على فعل الظلم والشر، فإنه لا يفعلهما، لقبحهما، وكماله. والكمال لا يفعل القبح أو الظلم على الإطلاق، لأن ذلك نقص، والنقص يناقض ماهية الكمال في الله. فالقبح، صفة ذاتية للقبيح وكذلك الظلم، صفة ذاتية للظالم؛ ووقوع القبح أو الظلم من الله، يؤدي الى التسليم بقبحه أو ظلمه، وهذا محال؛ وإذن، فالله لا يفعل المستحيل أو النقيض. إن علم الله وقدرته يختلفان عن علم الإنسان وقدرته. فإذا كان الإنسان قادراً على الاختيار بين الخير والشر، فإن هذا الاختيار ليس من طبيعة القدرة الإلهية، لأن قدرة الله موجودة فقط في الخير المطلق، ولا تتحرك الا في نطاقه وفي مجال العلم الإلهي الأزلي، وذلك من أجل خير وصالح الإنسان نفسه.

أما الجبريون ومنهم مثلاً جهم بن صفوان، (الجهمية) فهم الذين أنكروا كل قدرة الإنسان على الخلق، ومنها خلق أفعاله، وأفرطوا في مغالاتهم برد كل شيء يحدث في هذا العالم ومن ضمنه أفعال الإنسان، الى الله تعالى وقدرته المطلقة. وهكذا يصبح الإنسان بنظر أهل الجبر كسائر الإشياء أو الجهادات لا إرادة له ولا إختيار. فهو مجبر على أفعاله ليس له فيها أدنى حرية لأنها من فعل الله، ونسبتها للإنسان انما هي من قبيل المجاز لا أكثر ولا أقل، كما هو الحال بالنسبة الى نسبة الأفعال الى الجماد، كالقول: أثمرت التفاحة، طلع الليل الخ..

أما الأشاعرة (مذهب أهل الوسط بين القدرية والجبرية) فهم الذين أنكروا على كل من القدريين والجبريين مغالاتهم في مواقفهم، وقالوا بالكسب. لقد أنكر الأشاعرة على الإنسان قدرته على الخلق ومنها خلق أفعاله، وقالوا بأن الخلق صفة تعود لله وحده، وهو الذي يزوّد الإنسان بالقوة على الفعل. وهذا الفعل حال حدوثه من قبل الإنسان يسمى كسباً. وبمعنى آخر، يرى الأشاعرة ان قدرة الإنسان على خلق الأفعال، هي قدرة عرضية، لأن العلة الحقيقية في خلقها هو اللهّ، الذي يزوّد الإنسان بالقوة على فعلها. فإذا قصد أو اختار الإنسان فعل الخير، خلق اللهّ فيه القوة أو القدرة لتمكينه من فعل الخير، وان قصد فعل الشر، خلق اللهّ فيه القدرة لفعل الشر. وهكذا فالإنسان لا حول له ولا قوة لأنه لا يتمتع قبل إختياره للفعل بأية قوة أو قدرة فعلية، في حين ان الله هو القادر حقيقة قبل الفعل وبعده. فإذا أراد الإنسان شيئاً ما،

حقق رغبته بفعل مناسب لذلك، يخلقه اللهّ، وبهذا يكون الفعل الحقيقي لله، وليس للإنسان منه إلا الكسب أو النية أو الرغبة في خلقه.

﴿وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى﴾ (الأنفال 17). مع الملاحظة بأن ابن رشد وقف موقفاً مغايراً من آراء أهل الجبر والأشاعرة. فهو يرى بأن أفعال الإنسان لا توجد ولا تتم إلا بموافقة الأسباب الخارجية لها (قضاء الله). «لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتم إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة الينا أيضاً يتم فعلها بارادتنا وموافقة الأفعال. (الخارج) لها، وهي المعبر عنها بقدر اللهّ. وهذه الأسباب التي سخرها اللهّ لنا من خارج، ليست متممة للأفعال التي نروم فعلها، أو عائقة عنها فقط، بل هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين».

والجدير بالذكر ان المتكلمين المسلمين يميزون بعامة بين القدرة بالقوة والقدرة بالفعل، وذلك فيما يتعلق بالقدرة الإلهية. فالله قادر على فعل كل شيء وليس فوق قدرته أو سلطانه أي قدرة أو سلطان، ولكنه مع ذلك لا يفعل الا الخير مع قدرته (بالقوة) على فعل القبح والمستحيل «... المحال لا يدخل تحت القدرة، فلا يجوز أن يوصف الله بالقدرة على الظلم والكذب، وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل، وفيه جمع بين صفتي الظلم والعدل وهو محال. والواجب ما يستحيل عدمه». («الكليات» لأبي البقاء، القسم الرابع، فصل القاف). مع الإشارة الى أن الامام الغزالي كان يرى بأن الله قادر على تغيير طبائع الأشياء بقدرته المطلقة دون أن ينتقص من هذه القدرة أي شيء. فهو قادر مثلاً أن يحيل طبيعة النار الى برودة، كما فعل ذلك مع ابراهيم الخليل، ولا غرابة في ذلك، لأنه ليس هنالك من قانون يحكم إرادة الله، ومنطق السببية الذي يتوهم البعض وجوده بين الأشياء، سواء بإرادة الله أو بغير إرادته، هو منطق قائم على العادة والتكرار والمشاهدة وليس على علة حقيقية قائمة بين طبائع الأشياء. في حين ان محيي الدين إبن عربي يرى في فتوحاته انه «لا يجوز أن يسمى الله مختاراً (لأنه) لا يفعل شيئاً بالاختيار بل يفعله على حسب ما يقتضيه العالم من نفسه. وما اقتضاه العالم من نفسه إلا هذا الوجه الذي هو عليه فلا يكون مختاراً». (التهانوي، «الكشاف»، ج 3، بيروت، خياط، ص 555).

وبالرغم من ان أهل الصوفية يؤمنون بقضاء الله وقدره، فهم يرون بأن الإنسان قادر بسلوكه وفق طريقة معينة، على الإتحاد بالله ومعرفته معرفة مباشرة عن طريق الذوبان فيه، وبالتالي قادر على معرفة كل أسرار الوجود ومكنوناته دون غيره من الناس.

وفي الفلسفة الحديثة يرى رينه ديكارت 1596 ـ 1650 م. مثلاً، ان قدرة الإنسان، محدودة، من حيث ان الإنسان مخلوق ناقص، أما قدرة الله فهي مطلقة غير محدودة. وهذا معناه، أن اللّه قادر على خلق الممكنات والمستحيلات. فهو قادر على تغيير طبائع الأمور وماهيات الأشياء، كالنار والحقائق البديهية والرياضية والأخلاقية الخ.. مع هذا، تجدر الإشارة الى أن ديكارت يرى بأن الله بالرغم من قدرته اللامتناهية، لا يستطيع أو لا يقدر أن ينزع عن ذاته بعض الصفات الضرورية الوجود. فكونه واجب الوجود بالضرورة، يستحيل عليه أن ينزع عن نفسه صفة الوجود. وكونه خالقاً للإنسان باستمرار وفي كل لحظة زمنية، يستحيل عليه أن يجعل الخلق مستقلاً عنه.

وفي الفلسفة المعاصرة، يرى الفلاسفة الوجوديون، ان الإنسان يوجد فعلاً قبل أن تتحقق ماهيته، لأن الوجود سابق على الماهية. والإنسان بعد أن يوجد فعلاً يمكنه عن طريق إرادته الحرة المطلقة، أن يخلق ماهيته أو ماهويته الخاصة به على الصورة التي يريد. بمعنى أنه يستطيع أن يحقق وجوده الإنساني وفقاً لما يريد. حتى أن بعض الوجوديين ليذهب في مغالاته في تقديس الحرية والإرادة الإنسانية الى التساؤل فيما إذا كان بعض أبطال قصصهم لم يختر وجوده وشكله ويوم مولده، وفيما إذا كان له أم كسائر الناس، ويعجب أشد العجب عندما يعرف أن له أماً كغيره من البشر.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1955.
- أبو البقاء، أيوب بن موسى، الكليات، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1975.
- الأشعري، أبو الحسن، كتاب اللمع في الرد على أهل الزّيغ والبدع، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1952.
- أمين، أحمد، فجر الإسلام، ط 10، بيروت، دار الكتاب العربي، 1969.
- أمين، عثمان، دراسات فلسفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.
- أنيس، ابراهيم، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف اللّه أحمد، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط 2، مصر، 1972، 1973.
- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، بيروت، دار العلم للملايين، 1971.

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، 1862 .
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت، منشورات خياط، ج 3 .
- جوليڤيه، ريجيس، المذاهب الوجودية، تر. فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- الجوهري، مختار الصحاح في اللغة والعلوم، بيروت، دار الحضارة العربية.
- دائرة المعارف الإسلامية، تر. الفندي، الشنتاوي، خورشيد، يونس.
- دي بور، ت. ج.، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط 4، القاهرة، 1957 .
- الزبيدي، تاج العروس، ليبيا، بنغازي.
- الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1965 .
- سليمان، دنيا، التفكير الفلسفي الإسلامي، مكتبة الخانجي بمصر، ط 1، 1967 .
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط 1، 1971 .
- عبد الباقي، محمد فؤاد، معجم ألفاظ القرآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ.
- عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ط 1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972 .
- عمر، أحمد محمد، محمد مصطفى زيدان، معجم مصطلحات علم النفس، مكتبة الأنجلو المصرية.
- الفيروزابادي، القاموس المحيط، ط 2، مصر، 1952 .
- المعتزلي، عبد الجبار، فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية، 1972 .
- الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر. فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، مكتبة الانجلو المصرية، 1963 .
- النيسابوري، في التوحيد، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصر، المؤسسة المصرية العامة، 1965 .
- هويدي، يحيى، أضواء على الفلسفة المعاصرة، ط 1، مكتبة القاهرة الحديثة، 1958 .
- وهبة، مراد، يوسف كرم، يوسف شلالة، المعجم الفلسفي، ط 2، القاهرة، ط 2، 1971 .

مهدي فضل الله

قَلْب

Cœur
Heart
Herz

اصطلاح شاع استخدامه عند صوفية الاسلام، ويشيرون به الى أداة المعرفة الذوقية، في مقابل العقل وهو أداة المعرفة الاستدلالية. وهم يعتبرون القلب حقيقة الإنسان، وهو ليس تلك اللحمانية المعروفة في صدر الإنسان، وإنما هو على حد تعبيرهم لطيفة ربانية مدركة في الإنسان، وهذه اللطيفة تدرك الحقائق ادراكاً ذوقياً مباشراً. ويذكر الغزالي في «الإحياء» ان تلك اللطيفة قد يطلق عليها أسماء مختلفة بحسب ترقيها من الناحية الروحية، فتسمى النفس إذا كانت لا تزال امارة بالسوء، وبالمجاهدة تصفو النفس لتصل إلى مرحلة القلب ثم مرحلة السر. وقد ورد ذكر القلب في القرآن الكريم في مواضع كثيرة بوصفه موضعاً لشتى الانفعالات والاعتقادات، بل وللتفكر والتدبر والهداية والتقوى والرحمة وما الى ذلك، وقد أشار القرآن كذلك الى انه أداة الفقه أي الفهم. وقد استخدم القلب بمعنى العقل في بعض كتب العهد القديم وفي الإنجيل. وجعل أرسطو القلب مبدأ للإحساسات وللذاكرة وللخيال. وعند بعض فلاسفة الإسلام والاشراقيين هي أيضاً أداة تنعكس عليها الصور، ويتحدث ابن عربي كذلك عما يسمى مرآة القلب وجلائها وانعكاس الصور فيها. ويعتبر الصوفية عموماً القلب محلاً لما يسمى بالكشف أو الالهام، كما يعتبر الغزالي مثلاً ان المعرفة بالله مركوزة فيه بالفطرة.

والذين يجعلون القلب أداة لنوع من المعرفة الصوفية سواء أكانوا من الصوفية أو الفلاسفة يشترطون لحصول هذه المعرفة أن يتطهر القلب تماماً من شهواته وخواطره الرديئة ليصفو وتشرق فيه المعرفة. وفي التصوف المسيحي أيضاً يتحدث الصوفية عن تطهير القلب فيما يعرف بطريق التطهر Via Purgativa.

أبو الوفا التفتازاني

قلق

Inquiétude-Angoisse
Anxiety-Anguish
Unruhe-Besorgnis

القلق خوف غير محدّد وغير عقلاني. وهو يتجسّد بشعور مؤلم بالعجز تجاه خطر يفتقد الى الوضوح والتحديد. والقلق حالة نفسية - فيزيائية إذ غالباً ما تتلازم هذه الحالة مع بعض التعديلات والتغيّرات العصبية - النباتية على المستوى الفيزيولوجي كخفقان القلب، والارتجاف... الخ.

وقد ينتج القلق عن صراع نفسي، كما هو الحال حين يكبح الفرد عدوانيته، كما قد يصدر أيضاً عن نشاط جنسي لم يتوصل الى الاشباع، أو عن فقدان الحب الملازم عادة لحالات الحداد، تلك الحالات التي توقظ غالباً مشاعر ترتبط بخبرات مؤلمة مرّ بها الفرد. والجدير بالذكر ان القلق - في بعض الحالات المرضية - قد لا يتولد من وضعيات واقعية وحقيقية، بل يكون نتاجاً لهوامات وتمثّلات خيالية مرتبطة بمآزم لاواعية.

ومن وجهة نظر تكوينية، يبرز القلق للمرة الأولى - كما بيَّن ذلك شبيتز R. Spitz - حين يبلغ الطفل شهره الثامن، وذلك في غياب الأم، وحين يواجه - أي الطفل - شخصاً غريباً. أما أوتو رانك Otto Rank، فيرى ان التجربة الأولى للقلق مرتبطة بهلع الولادة حين يكون على المولود الجديد أن ينتقل من وسط «مائي» الى بيئة مختلفة تماماً.

وقد حاول فرويد أن يحدّد القلق، وذلك بتمييزه عن الذعر Frayeur والخوف Peur. يقول فرويد:

«القلق حالة تتسم بتوقع الخطر أو بالتهيؤ له. أما الذعر فيمثل حالة يولّدها خطر راهن لم يكن الفرد مهيأ له. فالذعر يتم أساساً بعنصر المفاجأة. والخوف يفترض موضوعاً محدداً يبدي الفرد تجاهه هذا الشعور».

ويتابع فرويد قائلاً:

«لا أعتقد ان القلق قادر على احداث عصاب هلعي. فهناك في القلق عنصر يحمي من الذعر ومن العصاب الذي يولده الذعر».

وينتج القلق، في النظرية التحليلية عن الطاقة الحرّة Energie libre الناتجة عن كبت الرغبات الجنسية.

أما في الفلسفة الوجودية، فيتضمن القلق بعداً ميتافيزيقياً. فالقلق، في هذا المذهب، هو الكاشف - للإنسان - عن لا عقلانية وضعه، وعن لا معقولية وجوده.

مصادر ومراجع

- Fedida, Pierre, Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, Larousse, 1974.
- Freud, Sigmund, Essais de psychanalyse, traduction francaise de S. Jan kelevitch, Paris, Petite Bibliothèque, Payot, 1963.
- Didier, Julia, Dictionnaire de la philosophie. Paris, Larousse 1964.
- Laplanche, J., Pontalis, J.B., Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1967.
- Pieron, Henri,Vocabulaire de la psychologie, Paris, P.U.F., 1963.
- Sillamy, Norbert, Dictionnaire de la psychologie, Paris, Larousse, 1967.

رالف رزق الله

قُوَّة

Force
Force
Kraft

يرتبط مفهوم القوة بمفهوم الفعل أشد الإرتباط. وكلاهما يعود الى فلسفة أرسطو بالدرجة الأولى، والى مفهوم الحركة فيها بشكل خاص. والمادة هي الحامل للحركة. أي ان التغير الذي يطرأ انما يطرأ على المادة بتقبلها شكلاً جديداً. واذا كانت المادة قابلة للتغير بتأثير الشكل أو الصورة فيها فذلك يعود لقابليتها على استقبال هذا الشكل أو ذلك. من هنا يمكن القول ان الموجود قبل تحققه، أي قبل أن يصبح ما صار اليه هو موجود بالقوة. أي ان عنده قابلية التحول بفعل الصورة والعلل الأخرى التي عددها أرسطو من موجود بالقوة الى موجود بالفعل. وهذا ما يدفعنا للقول بوجود مستويين اثنين من الوجود. فكل الموجودات قبل أن تتحقق أو ان تتكامل، أي قبل أن تبلغ غايتها هي موجودة بالقوة. فالوجود بالقوة هو أحد مستويات الوجود التي لا بد منها حتى يتأمن الوجود بالفعل ويتحقق. يقابل الوجود بالقوة الحرمان، وهو ما لا يمكن أن يوجد أصلاً. هكذا يعتبر الطفل رجلاً بالقوة، كما ان الشجرة في البذرة أو في الغرسة بالقوة، ما دامت إمكانية

الانتقال من هذا الشكل من الوجود الى الشكل الآخر متوفرة وممكنة. لكنها تظل محض إمكانية ما لم يتوفر لها الفعل الذي يخرجها من حالة الوجود بالقوة الى حالة الوجود بالفعل. لذلك يمكن القول اننا نتعرف على الوجود بالقوة من تعرّفنا على الوجود بالفعل، أي على الموجود المتحقق البالغ نهايته وكماله.

عالج أرسطو هذه المسألة بشكل مستفيض في كتابه « ما بعد الطبيعة » خاصة في المقاطع 1045 ب 25 حتى 1052 أ 13، شارحاً القوة بمعنى القدرة التي يمتلكها الشيء أو الموجود للانتقال من حالة إلى حالة جديدة. والقوة بهذا المعنى هي المادة أو الهيولى التي لا وجود لها، بمعنى الوجود المتعين الذي يمكن نسبة سائر المقولات الأخرى إليه، أي ما يمكن وصفه وتحديده، إلا بنسبتها الى الصورة. ولذلك لا يكتمل البحث في القوة إلا بالبحث في الفعل.

مصادر ومراجع

- أبو ريّان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، بيروت، 1976.
- فخري، ماجد، أرسطو، الدار الأهلية للطباعة والنشر، بيروت، 1978.
- Aristote, La métaphysique, T.I et II, ed., J. Tricot, Vrin, Paris, 1966.
- Chevalier, Jacques, Histoire de la pensée I, La pensée antique, Paris, 1955.
- Ross, Sir David, Aristotle, Methuen and Co.ltd. London, 1966.
- Wundt, M., Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles, Stuttgart, 1953.

جورج كتورة

قياس

Syllogisme
Syllogism
Syllogismus

القياس هو نوع من الاستدلال يحتوي على مقدمتين أو أكثر، بمقابل الإستدلال المباشر الذي يتضمن مقدمة واحدة فقط. ان أرسطو هو الذي بنى هذا الجزء من المنطق وقد عرّفه بأنه « قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم من تلك الأشياء الموضوعة شيء غيرها من الاضطرار ». اقتصر القياس أو « السولوجسموس » في البدء عند أرسطو على القضايا الحملية، وهي القضايا الأساسية البسيطة بنظر القدماء الذين كانوا يعتمدون على تحليل اللغة الطبيعية. تتألف هذه القضايا من حدين هما الموضوع والمحمول، وأحد الألفاظ الدالة على الكمية أي « الأسوار » مثل « كل » و« بعض »، مع السلب أحياناً. لذلك تصنف القضايا الحملية الأربعة بحسب الكمية والكيفية على النحو الآتي:

قضية كلية موجبة: كل انسان فان

قضية كلية سالبة: لا انسان حجر

قضية جزئية موجبة: بعض الناس فلاسفة

قضية جزئية سالبة: بعض الناس ليسوا فلاسفة

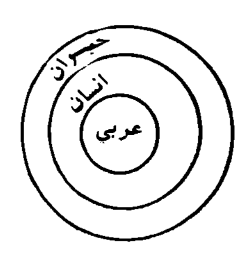
يحتوي القياس الحملي على ثلاث قضايا من هذا النوع، الثالثة منهما، وتسمى « النتيجة »، تستخرج من القضيتين الأوليين اللتين تسميان لذلك « المقدمتين ». مثال ذلك:

كل انسان حيوان

كل عربي انسان

كل عربي حيوان

من الواضح انه لا بد من اشتراك في أحد الحدين بين المقدمتين حتى يمكن المقارنة بينهما. فهذا الحد المشترك يسمى بالأوسط. أما الحدان الباقيان، فما كان منهما موضوعا في النتيجة سمي « الحد الأصغر » وما كان محمولاً فيها « الحد الأكبر ». تعود هذه التسمية الى انه في المثال المذكور، وهو الضرب الأول من الشكل الأول، يَعم « الحيوان » « الإنسان » وهذا بدوره « العربي » على هذا النحو:



أي أن كمية أفراد الحيوان هي أكبر من كمية أفراد الإنسان التي هي أكبر من كمية أفراد العربي. وعليه فالمقدمة التي تحتوي على الأكبر تسمى « المقدمة الكبرى »، والتي تحتوي على الأصغر تسمى الصغرى.

بحسب موضع الحد الأوسط في المقدمتين، يتم تمييز أربعة أشكال من القياس: ففي الشكل الأول يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى محمولاً في الصغرى

كما في المثل السابق؛ وفي الشكل الثاني يكون محمولاً في المقدمتين؛ وفي الثالث موضوعاً في المقدمتين؛ وفي الرابع يكون الحد الأوسط محمولاً في الكبرى وموضوعاً في الصغرى. كل شكل من هذه الأشكال، يمكن بدوره تقسيمه الى عدة أصناف باعتبار السور والسلب، اذ ان كل واحدة من القضايا الحملية الأربعة قد تكون مقدمة. وتسمى هذه الأصناف « ضروب الشكل ». فهكذا مثلاً يؤلف التركيب:

لا ناجح مكروه
كل مجتهد ناجح
لا مجتهد مكروه

الضرب الثاني من الشكل الأول، وهو يتألف، بالاضافة الى الترتيب المتفق عليه للحدود، من سور كلي لكل من الكبرى والنتيجة وسور كلي موجب للصغرى. (انظر: المنطق القديم).

على غرار هذا النوع من الاستدلال، عالج أرسطو أيضاً قضايا حملية خاصة تحكم بالمساواة بين موضوعين. مثال ذلك:

س يساوي ع
ع يساوي ف
س يساوي ف

وسمي هذا النوع من الاستدلال « قياس المساواة ».

أما فيما يخص القضايا غير الحملية، فلم يتطرق اليها أرسطو، بل انفردت في استقصائها المدرسة الميغارية ـ الرواقية. هذا النوع من القضايا يتركب من عدة قضايا بواسطة الأدوات أو الروابط المنطقية؛ فقولنا مثلاً:

إذا كان اللوز مزهراً فالفصل ربيع

يتركب من القضيتين « كان اللوز مزهراً » و« الفصل ربيع » بواسطة الأدوات « إذاً.... فـ.... ». وقولنا:

إما عادل يتنزه أو هو في المكتبة

يأتلف من القضيتين « عادل يتنزه » و« هو في المكتبة » بواسطة الرابط « إما... أو ». إنطلاقاً من هذه القضايا، بحثت المدرسة الميغارية ـ الرواقية في أنواع كثيرة من الأدلة، دُرجت منها فيما بعد تلك التي تشتمل على مقدمتين أو أكثر تحت اسم القياس الشرطي. مثال على ذلك يتضمن مقدمتين:

إما أن يكون عادل فيلسوفاً أو تاجراً
إذا كان عادل تاجراً فهو يحب المال
إما أن يكون عادل فيلسوفاً أو يحب المال

اذا كانت المقدمات أكثر من اثنتين، يسمى عندها القياس، حملياً كان أم شرطياً، « قياساً مركباً » **polysyllogism**. مثل هذا القياس يعود في نهاية التحليل الى عدة قياسات من النوع العادي المؤلف من قضيتين. فالدليل الحملي الآتي:

كل حيوان فان
كل انسان حيوان
كل عربي انسان
كل عربي فان

يرجع الى قياسين عاديين، أولهما يتركب من المقدمتين الأولى والثانية:

كل حيوان فان
كل انسان حيوان
كل انسان فان

والآخر تأتلف مقدمتاه من نتيجة هذا القياس أي « كل انسان فان » والمقدمة الثالثة من القياس المركب على هذا النحو:

كل انسان فان
كل عربي انسان
كل عربي فان

قد تدخل على القضايا، من أي نوع كانت، بعض الألفاظ التي تحدد كيفية النسبة، مثل « بالضرورة »، « ممكن »، الخ... وتسمى هذه الألفاظ « الجهات ». يحصي المنطق القديم أربع جهات هي « الضروري » و« الممتنع » و« الممكن » و« الوجودي » أي ما هو حاصل بالفعل. فإن تركب القياس من قضايا تتضمن احدى هذه الجهات سمي « قياس الموجهات » **Modal syllogism** مثال ذلك:

بالضرورة كل عربي انسان
ممكن أن يكون كل انسان قارئاً
ممكن أن يكون كل عربي قارئاً

بما أن « الامتناع » هو ضرورة السلب، يكون تدرج الجهات من حيث الشدة على هذا النحو: الضرورة ثم الوجود ثم الامكان. بالنسبة الى هذه الجهات يتبع الاستنتاج قاعدة الاخس؛ أي ان النتيجة تأخذ جهة المقدمة الأضعف، كما يظهر من جدول الضرب القياسي الآتي:

	ضروري	وجودي	ممكن
ضروري	ضروري	وجودي	ممكن
وجودي	وجودي	وجودي	
ممكن	ممكن		

من الملاحظ أيضاً ان الامكان مع الوجود أو الامكان هو أيضاً غير منتج. وإلا إذا انطلقنا مثلاً من المقدمتين:

ممكن أن تكون كل وسيلة نقل سيارة

ممكن أن تكون كل وسيلة نقل دابة

لوجب أن نستنتج انه « ممكن أن تكون بعض السيارات دواباً » وهذا محال.

اذا كان القياس ينحصر في الدليل ذي المقدمتين وأكثر، فهذا لا يمنع أحياناً أن تحذف احدى مقدمتيه لوضوحها في الذهن وعدم الحاجة اليها، ويسمى عندها « قياساً مضمراً ». فقولنا مثلاً: « الانسان له حقوق، لأن عليه واجبات »، مرجعه الى القياس الكامل:

كل من عليه واجبات له حقوق

الانسان عليه واجبات

الانسان له حقوق

ان كلمة « قياس » بالمعنى الحصري يُفهم بها الاستدلال المبني على صورة القضايا فقط أعني تركيبها، دون اعتبار أي مبدأ خارجي. لكنها أخذت فيما بعد على أيدي النحاة والفقهاء العرب معنى أوسع يشمل ما يسمى عند أرسطو بالتمثيل Analogy. فالتمثيل حسب تعريف صاحب المنطق هو « انتقال من جزئي الى جزئي، نحكم على أحدهما بحكم الآخر لشبه يلوح ». وفي اصطلاح الأصوليين، هو الحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها، لاشتراك الواقعتين في علة هذا الحكم. مثال ذلك:

الخمر حرام

البيرة مثل الخمر

البيرة حرام

خلافاً للقياس المتعارف المركب من ثلاثة حدود، يتطلب التمثيل أربعة حدود هي في المثل المذكور: الخمر، البيرة، حرام ومثل. لذلك لا تصح عليه قواعد الاستنتاج التي تجري على القياس التقليدي. ومن الواضح ان الاعتماد فيه على ترتيب الحدود فقط لا يمكن أن يوصل الى النتيجة المطلوب اثباتها. فحكمنا ان « البيرة حرام » لا يلزم لزوماً قاطعاً، أي بقوة الصورة، عن المقدمتين « الخمر حرام » و« البيرة مثل الخمر ». بل أكثر ما يمكن استنتاجه هو قولنا ان « البيرة مثل الحرام ». إذن، لضبط قياس التمثيل وجب البحث عن عنصر خارج عن تركيب المقدمات. هذا العنصر الخارجي غير المصرح به لفظياً يطلق عليه الفقهاء اسم العلة. فإن وجدت العلة أمكن تحويل قياس التمثيل الظني الى استنباط قاطع. بالنسبة الى مثلنا، إن عرفنا أن علة تحريم الخمر هي الإسكار أمكننا أن نستنتج بشكل جازم تحريم البيرة وفقاً لهذا الضرب:

كل مسكر حرام

البيرة مسكر

البيرة حرام

بالطبع، تؤلف نظرية القياس، على مختلف أنواعها، جزءاً من المنطق الرياضي. إنما الخلاف القائم بين المناطقة في تفسير القضايا الحملية وتأديتها بالصياغة الجديدة، جعل البعض، وعلى رأسهم المنطقي البولوني لوقازيفتش، يبني نسقاً أكسيومياً خاصاً بالقياس الحملي الأرسطي ومختلفاً عن المسائل المساوقة له في المنطق الرياضي. ينطلق لوقازيفتش في نسقه من أربع مسلمات: الأولى منها توافق الضرب الأول من الشكل الأول، والثانية توافق الضرب الثالث من الشكل الثالث، ومثله:

كل حيوان فان

بعض الحيوان انسان

بعض الانسان فان

أما الباقيتان فتعبران عن قضيتين حمليتين بسيطتين، الأولى كلية موجبة وصورتها « كل ض هو ض »؛ والثانية جزئية موجبة صورتها « بعض ض هو ض ». وعليه، اذا رمزنا الى الحدود بـ: ح، ض، و؛ والى الايجاب الكلي بـ: «A» والى الايجاب الجزئي بـ: «I»، نستطيع أن نكتب هذه المسلمات بلغتنا الرمزية على هذا النحو:

مسلمة 1: (و A ح) ∧ (ض A و) ← (ض A ح)

مسلمة 2: (و A ح) ∧ (و I ض) ← (ض I ح)

مسلمة 3: ض A ض

مسلمة 4: ض I ض

استناداً الى هذه المسلمات بالاضافة الى قاعدة تسمح بتبديل الحدود، يمكن البرهان على سائر ضروب القياس الحملي.

مصادر ومراجع

- فاخوري، عادل، الرسالة الرمزية في أصول الفقه، دار الطليعة، 1978.
- فاخوري، عادل، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة، 1980.
- Blanché, R., La logique et son histoire, D'Aristote à Russell, A. Colin, Paris. 1970.

- Bochenski, J.M., Formale Logik, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 3 Aufl, 1970.
- Hughes, G.E., Londey, D.G., The Elements of Formal Logic, Methuen, London, 1965.
- Lorenzen, P., Formale Logik, Walter de Gruyter, Berlin 1967.
- Lukasieuriez, J. Aristotle's Syllogistic from the Stand Point of Modern Formal Logic, 2ed., Clarendon Press, Oxford, 1957.

عادل فاخوري

قِياسُ الضمير

Enthymème
Enthymeme
Enthymem

- 1 -

يترسخ في تقاليدنا العربية المعاصرة، في مجال فِعْل التفلسف، مبدأ يقضي بإبراز، واستعمال، الفكرة التي تبناها الأقدمون وما تزال صائبة. فنحن نلاحظ أن تعريف القياس، عند الكتاب المعاصرين في مضمار المنطق الصوري، مقدَّم بالثوب الذي صاغه الفارابي، أو ابن سينا، أو من اليهما. وعلى ذلك فإن القياس هو، بعبارات الغزالي («معيار العلم»، ص 98): «قول مؤلفٌ إذا سُلِّم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر اضطراراً». وذاك حد للقياس مكرر، مع تغيرات طفيفة، عند الأقدمين (إبن سينا، «عيون الحكمة»، ص 5، «النجاة»، ص 31)؛ ثم عند المناطقة المتأخرين (الساوي، «البصائر»، ص 146 - 147)؛ وعند المعاصرين (بدوي، «المنطق الصوري والرياضي»، ص 158 - 160). كما أن تلك الحالة عينها، ازاء الحد، موجودة في كتب المنطق في الغرب، : في الفلسفة اليونانية (أرسطو، «التحليلات الأولى»، واحد، 1. = الترجمة العربية القديمة، ص 108)؛ وفي الفلسفة الوسيطة، وحتى المعاصرة (التمس: القياس).

- 2 -

يستلزم تعريف قياس الضمير، بعدما سبق، التعرف على المعنى اللغوي للكلمة الأخيرة. ان الضمير، لغة، هو «السر، وداخل الخاطر»؛ فأضمر فكرة يعني، أخفاها، وغيبها، وسترها (الفيروزآبادي، «القاموس المحيط»، ج 2، مادة ض م ر، ص 78). لكنه دل، في معنى آخر، «على العقل لكونه مستوراً عن الحواس (أبو البقاء، «الكليات»، 3، ص 135). ولقد أخذ الضمير بمعنى الغائب، أو المستور، والمستور في المنطق مقابلاً للمصطلح اليوناني انثوميما الذي يعني، في تلك اللغة، فكرة، أو دليلاً، أو برهاناً، أو نصيحة. وعلى ذلك، فإن القياس المضمر، أو قياس الضمير، «مركب من مقدمات محمودة، أو من علامات» (أرسطو، «التحليلات الأولى»، الترجمة العربية القديمة، ص 302 - 303).

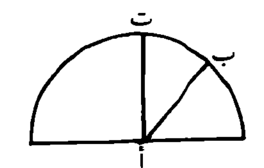
وأطلق على قياس الضمير اسم آخر هو قياس الخطيب؛ وهو القياس الخطابي (ابن رشد، «تلخيص الخطابة»، ص 19). وقد عرَّفه ابن سينا بأنه «هو أن لا يصرح في القول بكلتي مقدمتي القياس، بل يقتصر على الصغرى ويطرح العظمى». («الحكمة العروضية»، ص 23، وما يلي). ثم أوضحه ابن سينا أكثر في «النجاة» (ص 58 - 59) فقال، بتغيير طفيف جداً، إنه: «قياس طويت مقدمته الكبرى إما لظهورها، والاستغناء عنها...؛ وإما لإخفاء كذب الكبرى اذا صرح بها كلية». وبعد الشيخ الرئيس لا نجد عند اللاحقين، وحتى عند المناطقة المتأخرين الذين طوروا المنطق وأبدعوا ما يضاف. فما قاله ابن سينا، كرره ابن رشد («تلخيص الخطابة»، ص 19 - 20)، وأعاده حرفياً الساوي («البصائر»، ص 278)؛ وذاك في التعريف وفي الأمثلة الموردة.

- 3 -

يؤخذ قياس الضمير في اتجاهين: انه يقوم على الاحتمالات والعلامات (أرسطو، التحليلات الأولى، اثنان، 27، 70/ألف/10 = 70 a/10، 27، وII)؛ ثم هو يُدرس أوسع عدد ضمن سياق الأقيسة التي، مثله، تكون غير مقيدة بالترتيب المنطقي المألوف للقياس، أي ضمن الأقيسة الناقصة المحذوف أحد أجزائها.

بيد ان ذلك الحذف تعبيري فقط؛ انه في التعبير، لا في الفكر. فالعملية العقلية تبقى واحدة، لأن ما طوي استمر قائماً في العقل. ومن جهة أخرى، فبحسب المحذوف تكون درجة الضمير؛ مما يقود الى تمييز ثلاث درجات:

أ - يكون قياس الضمير محذوف المقدمة الكبرى، أو من الدرجة الأولى، لظهور تلك المقدمة أو بسبب الاستغناء عنها؛ وإما بقصد اخفاء كذبها اذا قيلت. والمثال المكرَّس، في الحالة الأولى، هو: الخط أ ب والخط أ ت انطلقا من المركز إلى المحيط؛ هما إذن متساويان. لقد حذفنا المقدمة الكبرى



لأنها ظاهرة، ومستغنى عنها (إبن سينا، «النجاة»، ص 58 ؛ الساوي، «البصائر»، ص 278 ؛ بدوي، «المنطق»...، ص 224). أما المثال المكرّس على الحالة الثانية، لإخفاء كذب المقدمة الكبرى إذا قيلت، فهو «كقول الخطيب: هذا الإنسان يخاطب العدو، فهو إذن خائن مسلِّم للثغر. ولو قال: وكل مخاطب للعدو فهو خائن ـ لشعر بما يناقض به قوله ولم يُسلم له»، («النجاة»، ص 59 ؛ الساوي، ص 278 ؛ بدوي، ص 224).

ب ـ ويكون الضمير من الدرجة الثانية ان طويت الصغرى.

ت ـ أما قياس الضمير الذي هو من الدرجة الثانية فيكون ذا النتيجة المطوية. ومثاله: عليّ انسان (مقدمة صغرى)؛ وكل انسان فانٍ (مقدمة كبرى). لقد حذفنا النتيجة التي هي: عليٌّ فانٍ. وهكذا تُستدعى، في دراسة قياس الضمير، أقيسةُ الرأي، والدليل، والعلامة (تُراجع هذه المواد في: «النجاة»، ص 59).

ـ 4 ـ

قياس الضمير ـ بدرجاته الثلاث ـ شديدُ الانغراس في اللغة المتداولة، وفي التعامل اليومي أو التواصل والأداء الشائعين. فهنا يطرح القياس، أو المنطق الصوري عموماً، من حيث منفعته العملية والحاجة اليه. لقد شدَّد رافضو المنطق اليوناني، في التراث العربسلامي، الى عدم جدوى ذلك المنطق، وسهولة الاستغناء عنه. وفي الواقع، فنحن قلَّ أن نستعمل في حديثنا القياس بعرض مقدمة كبرى، ثم مقدمة صغرى، ثم نتيجة. ويندر اللجوء الى استعمال الأجزاء، والقضايا، بذلك الوضوح، وبذلك التسلسل الشكلي غير الموجود في الواقع. فالفكرُ أوسع من ذلك التقييد المنطقي؛ واللغة لا تنحبس في تلك الأشكال للقياس مضمراً كان، أو ناقصاً، أو غير ذلك. لقد تأخر الفكر البشري قروناً طويلة (قرابة الألفي سنة) حتى تعمق القول بأن المنطق الصوري موجه الى الكليات، وغير عملي، وغير تجريبي. والحقيقة انه ليس تطبيقياً؛ فهو عقيم، لا يخدم الفكر الباحث بقدر ما هو شكلاني. وليس هو عندنا، «محك النظر» ولا هو «معيار العلوم». فالانسان يستدل ويحكم بلا معرفة للقياس.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق بدوي، بيروت، دار القلم، تصوير، لا تاريخ.
- الساوي، عمر بن سهلان، البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقيق محمد عبده، مكتبة صبيح، القاهرة، لا تاريخ.
- ابن سينا، الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، المطبعة الأميرية، 1954.
- ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق بدوي، بيروت، دار القلم، ط 2، 1980.
- ابن سينا، كتاب المجموع أو الحكمة العروضية... نشرة محمد س. سالم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950.
- ابن سينا، النجاة، مكتبة الكردي، القاهرة، ط 2، 1938.
- أرسطو، التحليلات الأولى، المقالة الثانية، مطبوع ضمن بدوي، منطق أرسطو، ج 1، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1948.
- أرسطو، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، نشرة بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959، الترجمة الفرنسية، 55/أ/3 ـ 19.
- بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، مكتبة النهضة، القاهرة، ط 3، 1968.
- الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، ط 2، 1978.
- فاخوري، منطق العرب، بيروت، دار الطليعة، 1980.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1979.
- Tricot, J., Traité de logique formelle, Paris, Vrin, 3e éd., 1966.

علي زيعور

قِيمَة

Valeur
Value
Wert

اصطلاح فلسفي حديث، اتخذ في الفكر المعاصر دلالة متخصصة تعبِّر عن ميدان محدد هو فلسفة القيم.

اشتقت القيمة من فعل قام. فكأنها قيام معياري ينقل موضوعه عن اللاإستواء الى الاستقامة. ولكي تكون القيمة فعلاً يقوم، فهي تتمتع بقوة كافية محمولة على الصحة والفعالية والتأثير.

هكذا تتبدى القيمة كلمة متواطئة الدلالة، تختلف

باختلاف موضوعها، لكأن طبيعة الموضوع تفترض طبيعة القيمة، إلا ان وجهة نظر معاكسة تفترض ان طبيعة القيمة تحدد طبيعة الموضوع.

تتدرج دلالات القيمة بين سلم الوعي اليومي والعلمي والميتافيزيقي. فهي تندغم بين ثنايا التعبير من علم اللغة الى الفنون، الى علوم الطبيعة، وتلتحم مع حقول الانتاج الفردي والاجتماعي من الاقتصاد الى التكنولوجيا.

على هذا يختلف لون القيمة باختلاف الأرض التي تتجسد فيها. إلا انها أيضاً في كافة أنماط تجلياتها وتجسيداتها وتلويناتها ترتبط بالمعياري الذي يحايث الواقعي المحسوس. بهذا تتبدى «القيمة» نوساً يتأرجح بين اللامادي المعياري والمادي الملموس، بين الغموض والوضوح، البعد والقرب، المتعالي والمشخص، التحقق واللاتحقق، بل بين الحقيقي والزائف، أو بين الممكن والممتنع.

عندما ترتبط القيمة بصفة الشخصية تضفي مقامها على الشخص فترفعه وترتفع به من التميز العام عن بقية الناس الى العبقرية والبطولة والتفوق والتمرد وغيرها من حالات كسر قيمة المألوف والشائع والمتواضع عليه بوصفها حدوداً قصوى في سلم التمييز القيمي. بين الذروة والسفح تتعرج مسارب القيمة وتدرجاتها التفاضلية بين الأفراد.

أما عندما ترتبط القيمة باللغة فإنها تندغم في دلالة الكلمات ومعناها ضمن سياق الاستعمال المألوف للمفردات. ويعتبر الخروج عن هذا السياق خللاً قيمياً يضع الإنسان بين قوسي الجهل بالمعنى الحقيقي للكلمات أي دلالتها المرتبطة بالمعنى الصحيح لها.

ولعل ارتباط القيمة بعلم الاقتصاد في الفكر الحديث أدخلها ضمن دائرة التحديد العملي لارتباطها بالانتاج الإنساني الملموس. لأن القيمة الاقتصادية تمس حسياً المنفعة واللذة والعمل الانتاجي للإنسان. على هذا ميز علماء الاقتصاد منذ ريكاردو وآدم سميث ثم كارل ماركس بين القيمة التبادلية والقيمة الاستعمالية اللتين ترتبطان بقانون العرض والطلب ومبدأ المنفعة الموجّه للسلوك الاقتصادي. واذا كانت القيمة الاستعمالية قد رسخت دلالتها في الفكر الاقتصادي فإن القيمة التبادلية بقيت ميدان نزاع كبير من علم الاقتصاد الى الفلسفة.

ان الإمكان الدلالي الشمولي الذي تنطوي عليه اشكالية القيمة منحها احتمال التحول الى موضوع مفرد يدور حول القيم الأخلاقية والقيم الجمالية والقيم المنطقية وغيرها.

وقد رفعت البحوث أشرعتها في بحر القيمة بحيث تحولت الى أفق ملازم لآفاق الفكر المعاصر واحدى اشكالياته الرئيسة. واذا كانت ملامح البدء تعود الى كانط فإن صوت البدء كان مع نيتشه الذي دشن طريق فلسفة القيمة وفضّ ملغزاتها الأولى بل لربما مع نيتشه انتقلت القيمة الى حقل الفلسفة. لكن انتقالها لم يكتمل اهابه ومساراته إلا مع ماكس شلر ونقولاي هارتمان ورونيه لوسين ولوي لافيل.

بذلك يمكن القول بأن القيمة حاضرة تحايث دائرة الوجود الإنساني بأفعاله وتفعيلاته من أبسط العلائق الحسية بين بائع ومشتر الى أعقد العلائق التجريدية بين متعاليات المخيلة والفكر وصولاً الى الميتافيزيقا أقصى ذروة ممكنة لادعاءات العقل وتحليقاته.

واذا كان لا بد من القاء شبكة التحديد العام على القيمة الهاربة دائماً يمكن التمييز بين:

- القيمة اليومية، بالنسبة للوعي العادي العام المشترك.
- القيمة العلمية، بالنسبة للتفكير العلمي الوضعي.
- القيمة الفلسفية، بالنسبة للعقل الفلسفي وقمته المتعالية النهائية: الميتافيزيقا.

هذا مع التأكيد مع تدرجات قيمية معيوشة تفرض تداخلاً قيمياً بين الخطوط الثلاثة الكبرى للقيمة وتجلياتها الصغرى.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب.
- العوا، عادل، القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للصحافة والنشر، 1965.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي.
- روزنتال، يودين، الموسوعة الفلسفية.
- Hartman, N., Ethics, MacMillan, London, New York, 1932.

محمد الزايد

كائن

Entité
Entity
Seiendes - Entität

كائن هو لفظ من الألفاظ الفلسفية العربية التي تحيّر عقل المهتم بتحديدها، لوفرة استعمالها في معانٍ مختلفة الى حد التعارض أحياناً. وليس من المستبعد أن يكون هذا الالتباس المشوش هو الذي حمل بعض واضعي المعاجم الفلسفية في اللغة العربية على أن لا يعيروا مصطلح «كائن» سوى اليسير من اهتمامهم، وذلك اما هرباً من مواجهة صعوبة تقتضي الدقة في المعالجة، واما يأساً من بلوغ بعض الوضوح الكافي في هذا الشأن. وإلا كيف نعلل الايجاز المفرط الذي نجده، تحت كلمة «كائن»، في معجم قام بوضعه ثلاثة يعتبرون من أقطاب العالمين بأمور الفلسفة وشجون مصطلحاتها، وهم مراد وهبه، ويوسف كرم، ويوسف شلالـه؟ حصيلة محاولات هؤلاء الثلاثة، على الرغم من معرفتهم للدور الذي يلعبه لفظ كائن في الفلسفة، جاءت كالآتي: «كائن، هو الشيء الموجود». هذا كل ما نقرأه في معجمهم الفلسفي عن الكائن. هذا كله، لا أكثر ولا أقل، بينما نراهم يكرسون شروحات أطول لألفاظ أقل أهمية فلسفية من «كائن».

ولا يزيدنا معرفة إطلاعنا على ما هو وارد، تحت لفظ «كائن»، في «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا. نقرأ: «الكائن هو في اللغة الحادث، وفي الفلسفة: الشيء الموجود». ثم تلي ايضاحات، تكاد لا توضح شيئاً، معظمها تعريب لما جاء في «معجم لالاند» Lalande تحت لفظ Entité. واذا ما راجعنا في نفس المعجم، تنفيذاً لإشارة المؤلف، لفظ «موجود»، وجدنا أنه لا يذكر «كائن» الا مرة واحدة في آخر مقالته، أي في آخر مقطع منها حيث يقول: «والموجود مرادف للكائن Etant وهو عند هيدغر الموجود العيني أو الخارجي».

كما نرى، رجوعنا الاستيضاحي الى لفظ «موجود» لم يروِ غللاً ولم يضف أي وضوح جديد على ما نسعى لتوضيحه، بالاضافة الى أنه من العسير البرهنة على ما وجده الدكتور جميل صليبا عند هيدغر من التمييز الصريح بين الكائن Etant بوصفه انه كائن خارجي فقط، وبين الموجود Etre بوصفه انه داخلي فقط. نكتفي بالتلميح الى هذه النقطة، إذ لا مجال هنا لعرض دراسة مطولة عن فلسفة هيدغر لتبيان خطأ وجهة نظر الدكتور صليبا فيما يتعلق في هذه النقطة بالذات.

واذا ما لجأنا الى عبد الرحمن بدوي، أحد كبار المدققين في المصطلحات الفلسفية العربية، فوجئنا بخيبة أمل من ذات النوع. لقد أفرد عبد الرحمن بدوي، في مؤلفه: «خريف الفكر اليوناني»، باباً قيماً للمصطلح الفلسفي في العصر اليوناني. وعلى الرغم من أهمية الألفاظ اليونانية التي تدل على الكائن بمعنى الماهية، أو على الكائن بمعنى الموجود L'être، أو على الكائن بمعنى Etant، كما بعثه هيدغر انطلاقاً من الفلاسفة اليونان، على الرغم من أهمية هذه الألفاظ وكثرة استعمالها في اللغة اليونانية، وكثرة استعمال ما يعادلها في النصوص الفلسفية العربية، لم يأتِ مؤلفنا على ذكر كلمة «كائن». فمن البديهي أن نتساءل: لماذا؟ هل لاعتباره اياها واضحة لدرجة أنها لا تطرح أي مشكلة؟ بالطبع ليس هذا هو الجواب، لأسباب غنية عن البيان. إذن؟ هل لاعتبار المؤلف لفظ كائن خالياً من أي مضمون فلسفي ذي شأن؟ أيضاً هذا الافتراض لا يصلح أن يكون جواباً، لأسباب هي كذلك غنية عن البيان.

الأرجح، في نظرنا، أنه بحذفها من لائحة الألفاظ التي

يعرض لشرحها وتعريفها، تفادى عبد الرحمن بدوي صعوبة لم يجد للخروج منها غير هذا المنفذ.

وبما ان المعاجم تحدد الكائن بأنه الشيء الموجود، وبما أننا راجعنا لفظ «الموجود» نشداناً لمعلومات تبدد الغموض ولم نجد ما نشدنا، بقي علينا، منطقياً، أن نراجع لفظ «الشيء» في تلك المعاجم.

معجم مراد وهبه، ويوسف كرم ويوسف شلالة يكتفي من هذا القبيل بذكر ما قاله ابن رشد، وهو: «اما لفظة شيء تقال على كل ما يقال عليه لفظ الموجود». أما في معجم الدكتور جميل صليبا فنقرأ: «... والشيء مرادف للموجود» أو «الفلاسفة لا يفرقون بين الشيء والموجود». أو «الكائن، في الفلسفة هو الشيء الموجود».

من هذه المقارنات يمكن استخراج المعادلات التالية، المبلبلة والمشوشة، وكدنا نقول المضحكة، لولا جدية الموضوع:

الشيء = الشيء؛ الشيء = الموجود؛ الموجود = الموجود؛ الكائن = الشيء؛ الكائن = الموجود.

وهكذا دواليك الى ما هنالك مما يحمل على الاستخلاص الفارغ بأن تعريف الكائن بالقول «إنه الشيء الموجود» يمكن إبداله بالقول: «الكائن هو الشيء الشيء» أو «الكائن هو الكائن الكائن». وبتعبير آخر، القول «إن الكائن هو الشيء الموجود» هو أقرب إلى «التحصيل الحاصل» منه إلى التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل.

الغاية من كل ما سبق عرضه ليس النقد لأجل النقد، حطاً من قيمة الأشخاص الذين أتينا على ذكرهم، والذين يستحقون كل تقدير. وإنما المقصود هو غرض علمي وفلسفي محض، أي تبيان عدم الوضوح الذي يلازم المفهوم المترجرج والمتحرك للفظ «كائن». وقد يكون هذا التحرك أو هذا الترجرج صفة إيجابية أو صفة سلبية، حسب مجرى الكلام وسياق النص وقدرة ومهارة الفيلسوف الذي يستعمله.

وبما أن الكائن يقال على أنحاء مختلفة، فالوسيلة الفضلى لفهم هذا اللفظ هي الاعتماد، كل مرة، على المعنى العام الحاصل من مجمل النص الذي ترد فيه كلمة «كائن».

انما اعتماد هذه الوسيلة يقتضي له، كي يأتي فعّالاً ويسلم من الخطأ، توجيهات عامة، اليك بعضها:

1 ـ الكائن يستعمل بمعنى الموجود على نحو قول ابن سينا: «إن الموجود ـ ويمكن القول: ان الكائن ـ لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح، فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء». («النجاة»، ص 325).

وفي هذا المعنى الكائن هو L'Etre، أي الموجود الذي هو في جميع الأشياء والكائنات، في الذهن أو خارجه، ولا تصح فيه صيغة الجمع.

وفي نفس المعنى، من الفلاسفة من يعتبره تصوراً صرفاً Concept pur، لا وجود له، أي الموجود ذهنياً كمبدأ أول للمعقولية. ومنهم من يعتبره تصوراً، إنما يعتبر هذا التصور وجوداً عينياً ومعقولاً في آن معاً.

وفي نفس المعنى أيضاً، من الفلاسفة من يعتبره موجوداً هو، أنطولوجياً، فوق جميع الكائنات الحسية منها والعقلية، لأنه علتها وعلة صيرورتها أو علة استمرارها في الوجود، طالما هي مستمرة فيه. وهو عند بعضهم روحي، عليه يرتكز التيار الفلسفي الذي يطلق عليه اسم المذهب الروحي Spiritualisme أو المذهب المثالي Idéalisme كفلسفة هيغل مثلاً المرتكزة على مبدأ الروح Geist؛ وعند البعض الآخر مادي، يرتكز عليه التيار الفلسفي المسمى المذهب المادي Matérialisme، وعند البعض الآخر متعال عن الروح كما عن المادة، فلا تنطبق عليه صفاتهما، كما لا تنطبق عليه أي مقولة، لأن المقولات منفصلة تحده، ومجتمعة تحده، وهو لا يُحد ولا تنطبق عليه حتى صفة «اللامحدود». وعندنا على هذا مثال: المبدأ الأول، في فلسفة أفلوطين. المبدأ الأول، يقول أفلوطين، هو فوق كل معرفة، ولذلك كان فوق التعبير عنه بالكلام، وهذا يعني أنه لا يوصف.

2 ـ والكائن يُستعمل بمعنى الشيء الموجود المشخص المفرد بكامل حقيقته، أي L'étant. وهو كل شيء من الأشياء، له وحدة وهوية. وفي هذا المعنى يصح استعماله بصيغة الجمع: قسم من الكائنات، أو جميع الكائنات.

3 ـ هيدغر يميز بين الكائن Etre = Sein الذي لا يمكن استعماله بصيغة الجمع، وبين الكائن Etant، أي كل كائن من الكائنات العينية. ويسمي البحث في الأول بحثاً انطولوجياً، والبحث في الثاني بحثاً انطوياً، وفي هذا الصدد يشدد على التحليل الذي يتناول الفارق الانطولوجي La différence ontologique. وبعد أن يبرهن عن أولية السؤال الانطولوجي عن معنى الكائن Sein، وعن أولوية السؤال الانطوي عن معنى الكائن أيضاً Sein وعن ضرورة الإجابة المسبقة إلى هذا السؤال لوضع الأسس الشرعية لجميع العلوم، يقول إن الطريق الى الكائن Etre = Sein يمر عبر كل ما هو كائن = Etant

Seindes . ولكن هناك بين الكائنات جميعاً Etants كائن له صفات خاصة، أهمها صفة الإدراك، نجعل البحث فيه أجدى منه في سواه للبلوغ الى الجواب عن السؤال عن معنى الكائن Etre = Sein ، أو، بتعبير أوضح، البحث فيه يقود بطريقة أضمن من الصعيد الانطوي الى الصعيد الانطولوجي حيث تتاح لنا معرفة الكائن Etre = Sein . والكائن هذا الذي يجب أن يُختار من بين جميع الكائنات والمميز عنها لجهة إمكان معرفة الكائن Etre-Sein هو الكائن Selendes الانساني. وانما هيدغر يطلق عليه، عوض لفظ Selendes اسم Dasein ، أي ما معناه «الموجود ـ هنا» أو «الكائن ـ هنا» أي «الموجود ـ هنا»، ويعني أنه «موجود ـ هنا».

اسطفان صقر

كَثْرة

Pluralité
Plurality
Pluralismus

1 ـ الكثرة:

لفظة تقابل لفظة الوحدة وتتلازم معها، بنوع أن كنه الواحدة لا يمكن أن يتم من دون كنه الأخرى. الوحدة ليست وحدة الاّ بقدر ما تنفي الكثرة؛ الوجود، من حيث هو وجود، أي باعتباره في ذاته، هو واحد؛ أما الوجود، من حيث أنه مجموعة من الموجودات العينية، أي باعتباره أشياء محقّقة، فهو كثرة. العقل، في تعقّله، ينطلق من الكثرة الى الوحدة؛ يبدأ بالكثرة التي هي في متناول الحواس، ويهدف الى الوحدة. لا شك في أن الكثرة هي التي تحيط بالإنسان، هي كون الإنسان الشاسع، وهي الإطار الذي يعيش فيه. الكثرة هي في الإنسان أيضاً، في أفكاره اللامتناهية، التي هي، في الوقت عينه، مترابطة بعضها مع بعض ومنفلتة عن بعضها البعض، وفي عواطفه ورغباته، وفي أعماله وتصرفاته. لكن معرفة الإنسان للأشياء المحيطة به، وترتيبه لأفكاره، وتهذيبه لعواطفه ورغباته، وسيطرته الواجبة على هذه وتلك، تحتّم عليه الأخذ بعملية التوحيد في كل من هذه المجالات الخارجية والباطنية.

2 ـ أنواع الكثرة:

يمكن حصر أنواع الكثرة في أربعة هي: الكثرة الطبيعية والكثرة الاصطناعية والكثرة المنطقية والكثرة الميتافيزيائية.

الكثرة الطبيعية حاصلة بين الأفراد وفيها. هي بين الأفراد من جهة أن كلاً منها هو كائن قائم في ذاته ومميّز عن الآخرين؛ وهي في الأفراد أيضاً من جهة أن كل فرد مركّب من أجزاء عدة، فلا يتقوَّم إلاّ بترابط هذه الأجزاء ووحدتها. فإن كانت أجزاء الفرد المركّب قابلة للإحصاء، كانت الكثرة فيه متناهية؛ واذا كانت أجزاء هذا الفرد المركّب غير قابلة للإحصاء، كانت الكثرة فيه غير متناهية. والكثرة الاصطناعية حاصلة في المركبات الاصطناعية، الاجتماعية منها والآلية، التي تتكوّن من أجزاء مستقلة طبيعياً بعضها عن بعض، لكنها موحّدة في الوظيفة أو الغاية. والكثرة المنطقية حاصلة بين الأفراد التي يتألف منها النوع، وبين الأنواع التي يتألف منها الجنس، وبين الأجناس التي تتألف منها المقولة، وبين المقولات التي تصبّ جميعها في الوجود كوجود وتتوحّد فيه. كذلك الكثرة المنطقية حاصلة بين معلومات العلّة التي تصدر عنها.

والكثرة الميتافيزيائية حاصلة أيضاً في كل موجود غير واجب الوجود بذاته، اذ إنه مركّب من مبدأي القوة والفعل في وجوده، ومن مبدئي الصورة والمادة في هويته الذاتية.

لا تنتفي الكثرة في كل أنواعها، الاّ من الموجود المطلق، أي من الموجود الذي ليس إلاّ وجوداً والذي هو البسيط في طبعه والمتساوق مع الواحد.

3 ـ مصدر الكثرة:

لقد طرحت حول الكثرة مشكلة عويصة هي مشكلة مصدرها: من أين تأتي الكثرة؟ احتلت هذه المشكلة مركزاً مهماً في الفكرين اليوناني والعربي الوسيط، واتخذت طابعاً دينياً في بلاد فارس القديمة.

حاول أصحاب «مذهب الكثرة» تجنّب هذه المشكلة عندما قالوا بأن الموجودات في العالم ليست معلولات صادرة عن علة مطلقة واحدة، بل هي جواهر كثيرة، كل واحد منها قائم في ذاته ومستقل بصفاته الخاصة عما سواه. لا نجد في تاريخ الفلسفة ممثلاً متفوّقاً لهذا التيار الذي يمكن لملمة أجزائه في مواقف فكرية اتّخذها كل مفكّر مال في تفكيره الى نوعٍ من الواقعية البسيطة واكتفى بها دون التحليل والتعليل.

أما مجمل الفلاسفة الذين تصدّوا لهذه المشكلة، فإنهم ينقسمون الى قسمين رئيسيين: قسم اقترح حلّ هذه المشكلة باللجوء الى ما يسمّى بنظرية الفيض، وقسم آخر اقترح حلّها عن طريق القول بالخلق. لا مجال هنا لاستعراض هذين الحلّين، بل نشير الى أنهما غير متساويين في نظر الإنسان؛ لأن الحلّ بالفيض ينطوي على سلسلة من الافتراضات والتصورات التي بقيت دون أي نوع من الإثبات، بينما الحل بالخلق الذي ينطوي بدوره على معطيات إيمانية، لا بدّ ينعم بقبول المؤمن وارتياحه العام.

قبل أن نختم الكلام عن هذه المشكلة القديمة، لا بد من الإشارة إلى الحلّ الثنائي الذي تميّز به الفكر الفارسي القديم حيالها. قد تكون انطلاقة هذا الفكر من التسليم بالخلق. لكن امعان النظر في المخلوق ووعي المحاذاة فيه بين الخير والشر أو بين النور والظلمة، قد أعاد طرح مشكلة الكثرة، لا من الناحية الفلسفية، بل من الناحية الأخلاقية والدينية. لذلك لم يرَ حلاً لها منسجماً في ذاته إلاّ في ضرورة وجود مبدأين مطلقين، مبدأ الخير الذي منه تصدر الموجودات الخيّرة ومبدأ الشرّ الذي منه تصدر الموجودات الشريرة.

4 ـ الكثرة في التعبير:

الكثرة تقابل القلة في الاستعمال العادي. من هنا جرت، في اللغات الأجنبية، اضافة جزئها الأول على بعض الكلمات للدلالة على الكثرة، كأن يقال: اللفظ الكثير المعاني Plurivoque واللفظ الكثير القيم Plurivalent.

توما مهنا

كَذِب

Fausseté
Falsity
Lügen

الكذب، كما تحدده معاجم اللغة العربية، ضد الصدق. والكذب يدل إما على الشيء، وإما على الخبر، وإما على الشخص، وإما على الفكر، وإما على العقل، وإما على القضية، وإما على الفعل، وإما على الصمت.

فاذا أطلقته على الشيء، دلّ على ان هذا الشيء مزيف، أو فيه غش، كأن يكون مقلّداً، ظواهره غير ما هو، غير ما يظهر انه هو. حضارة التكنولوجيا تزخر بالتقليد. بدّلت الخشب بما له لون الخشب، وبدلت المعدن بما له لون المعدن وشكله الخارجي، وبدلت الحجر بما له لون الحجر وشكله، الخ.. أهذا التبديل المحتفظ من الأشياء بظواهرها كذب؟ لا ريب في أنه كذلك. من الخطأ الظنّ بأن الحفاظ على الظواهر، على مستوى الإحساس، لا ينال من حقوق الجمالية. انه يطعنها في صميمها. كما أنه من الخطأ أيضاً الاعتقاد بأن لا ضير على أحد ولا على شيء اذا ما هضمت الحقوق الجمالية على هذه الصورة من الاحتيال، توخياً لعدم تبذير المال. اللعب بالأصالة، بما فيها الأصالة الجمالية، كذب.

واذا أطلقت لفظ الكذب على الخبر دلّ على أن هذا الخبر لا يصف الواقع كما هو، كأن يزيد عليه ما ليس فيه، أو ينقص مما فيه، أو كأن يكون مختلقاً لا أساس له في الواقع.

واذا أطلقته على الشخص دلّ على أن هذا الشخص لا يراعي، في أقواله وتصرفاته، ما هو مطابق للواقع.

واذا أطلقته على الفكر دلّ على أن نهجه وحركاته من المطالب الى المبادىء، أو من المبادىء الى المطالب، دفعةً أو تدريجاً، فاسدة، وعليه فإن ما يصل اليه من الأحكام فاسد «لأن الحكم الفاسد هو الحكم الكاذب».

واذا أطلقته على العقل دل على أن تعقلاته، واستدلالاته، واستقصاءاته، واستنباطاته وكل ما يعزى اليه من أنشطة، فاسدة، واهمة، موهمة، قاصرة عن اكتناه الحقيقة، وعن ادراك الأشياء بواقعها، وعن تصور المعاني، وعن تأليف القضايا والأقيسة تأليفاً صحيحاً

من الضروري أن نشير بإيجاز، هنا، الى الفرق بين معنى لفظ الفكر ومعنى لفظ العقل. نبدأ بهذا الأخير: العقل هو مبدئياً صحة الفطرة كقوة تدرك صفات الأشياء ومعانيها والعلاقات التي فيما بينها، قوة تتميز بقدرة الإصابة في الحكم. أما الفكر، فنعني به هنا إعمال العقل في الأشياء توسلاً لمعرفتها.

واذا أطلقت لفظ كذب على قضية دل على أن مضمونها غير صحيح.

واذا أطلقته على الفعل دلّ على أن هذا الفعل لا يعني ما يعلن أنه يعني، هذا اذا سلمنا بأن للفعل مدلولاً.

واذا أطلقته على الصمت دلّ على أنه حلّ خدعة حيث كان يجب الكلام.

باستثناء الريبيين، لم يعر الفلاسفة، في الواقع، تصور

Concept الكذب كبير اهتمام في علم المنطق أو في مجالات تأثيره على المعرفة وطرقها. الكذب، كما سبق القول، ضد الصدق. والصدق يفترض، من جهة، وجود حقيقة مؤهلة بطبيعتها لأن تصبح معلومة من حيث هي وكما هي؛ ويفترض، من جهة أخرى ومن جهة العارف امكان معرفة هذه الحقيقة. انما هناك من يشك بهذا الافتراض وذاك. والريبيون، بعد السفسطائيين، هم خير مثال على ذلك. اعتمدوا مفارقة الكاذب Paradoxe de menteur كإحدى المغالط التي تُظهر تناقض العقل، في مثلهم المشهور: «إذا قال اقريطشي إن جميع الاقريطشيين كذبة...».

أما فلسفة الأخلاق فإنها ركّزت على تقويم الكذب بالنسبة الى العقل من حيث أنه عنصر جوهري من العناصر المكونة لشخصية الإنسان والتي لا يجوز العبث بها في حال من الأحوال؛ وبالنسبة الى الكذب ونتائجه في العلاقات المتبادلة بين الأفراد، كما بين الجماعات. وهناك اتفاق شامل على ان الكذب قبيح، متعمداً كان أو غير متعمد.

الكذب قبيح، إذن ممنوع. هذا هو المبدأ العام.

انما هناك سؤال: ما العمل في الحالات التي اصطلح على تسميتها «صراع بين الواجبات»؟ أي في الحالات التي يثبت فيها أن في الكذب تفادياً لشر أكبر قد ينجم عن قول الحق؟ فئة، وهي الأكبر عدداً، تسيغ الكذب في مثل هذه الحالات، شرط تعيينها بطريقة محصورة، منعاً للافراط. وفئة أخرى، أبرزها الفيلسوف الألماني كانط E. Kant تحظر الكذب تحظيراً باتاً مطلقاً. وفي أساس هذا التحظير قناعة بأن العقل لا يمكن أن يكون صالحاً الا بقدر ما يلتزم بما هو له طبقاً لطبيعته، أي بالتفتيش عن الحقيقة وترويجها بكل أمانة. وبما أن كانط يربط ربطاً محكماً بين الأخلاق وعلم ما وراء الطبيعة وعلم المنطق، فإنه يرى أن الكذب لا يجوز، مهما كانت الظروف، لأنه يعطل العقل زاجاً به الى أسفل دركات الانحطاط، الأمر الذي يلحق أكبر ضرر بأقدس مقدسات الوجود، أي بجوهر انسانية الإنسان.

وكمبدأ عام، من الأفضل أن تبقى الأخلاق، بالنسبة الى الكذب، أقرب الى نظرية كانط منها الى نظرية السماح به لما يُدْعى الظروف القاهرة.

اسطفان صقر

كَرامَة

Dignité
Dignity
Würde

مطلب الكرامة

الشعور بالشرف، في نظر فيلسوف الأخلاق كانط، مبدأ سلوك انفعالي هو أقرب إلى التهيج المَرَضِي منه الى السلوك بحسب مبدأ الواجب الأخلاقي الواعي السليم. وقد جعل كانط الفكر الأخلاقي العالمي ينتقل على جسر الجدارة من السلوك بحسب الشرف الى السلوك باستهداف الكرامة الإنسانية، انتقالاً يشاد عليه مبدأ استقلال الفرد الذاتي، ومبدأ استقلال الجماعة الذاتي المتمثل في حق تقرير المصير، وهو انتقال شبيه بالتعمق من الظاهر الى الذات، ومن القشرة الاجتماعية والأعراف الى الاطلاع بالمثل الإنساني الأعلى، كما ينبغي أن يكون.

فكيف تطورت الوقائع الأخلاقية باتجاه مطلب الكرامة الإنسانية؟

في الفكر العربي

من النافع أن نمهد للإجابة بالسعي لتعريف مفهوم الكرامة.

ففي اللغة العربية نجد متسعاً رحباً من الألفاظ والمعاني المتصلة بالكرامة والكرم. تقول العرب: فلان كريم المحتد، والمنصب، والمنبت، والعنصر، والمغرس، والأرومة، والنجار... وتميز الكرم ان كان بمال فهو جود، وان كان بكف ضرر مع القدرة فهو عفو، وان كان ببذل النفس فهو شجاعة (أبو البقاء). وقد يطلق الكريم على الجواد الكثير النفع بحيث لا يطلب منه شيء إلا أعطاه... وكريمة الإنسان أنفه، وكل جارحة شريفة كالأذن واليد، والكريمتان العينان...

وفي الأدب العربي: «إتّقوا صولة الكريم اذا جاع، واللئيم اذا شبع». وقول: «اذا أنت أكرمت الكريم ملكته، وان أنت أكرمت اللئيم تمردا». وقول: «تعيِّرنا أنّا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل». وقول: «ومن يغترب يحسب عدواً صديقه، ومن لا يكرِّم نفسه لا يُكْرَم»...

ومن البديهي ان تكون الكرامة، على الصعيد الأخلاقي، غير ذات دلالة وحيدة، بل هي جملة متسقة من الدلالات

والفضائل والسمات. وقد ورد في القرآن «الكريم» في خمسة وأربعين موضعاً ونيف ألفاظ الكريم والكرام والمكرمين والأكرم، ولم ترد لفظة الكرامة، وإنما جاء المعنى كما في قوله تعالى: ﴿ولقد كرّمنا بني آدم﴾. (الإسراء 72)، وقوله: ﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ان الله عليم خبير﴾. (الحجرات 13).

وقد تفاوتت النظرة العربية الإسلامية الى معنى الكرامة بتفاوت منازع الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والمتصوفين. ويرى باحثون معاصرون ان الكرامة التي يقررها الإسلام للشخصية الإنسانية كرامة مثلثة: هي كرامة عصمة وحماية أولاً، وكرامة عزة وسيادة ثانياً، وكرامة استحقاق وجدارة ثالثاً. وان لكل انسان قدسية الانسان، فهو في حمىً محمي وفي حرم محرم، على أساسها تقوم العلاقات بين بني آدم (عبد الله دراز، «نظرات في الإسلام»).

ومن الطبيعي أن يكون شخص الرسول انموذج «الانسان الكامل» في الفكر الإسلامي، ولكن عبد الكريم الجيلاني يستخلص بالتجريد الحقيقة المحمدية ويبني عليها مذهباً صوفياً يتيح له القول بتجلي تلك الحقيقة في صور شتى الى أبد الآبدين.

فإذا نظرنا الى التاريخ العربي وجدناه يحفل، من جهة أخرى بنماذج مشخصة عن الكرامة الإنسانية بدت في رأي أهل السنّة والجماعة لدى الصحابة أولاً، ثم التابعين فتابعيهم.:. وبدت لدى الشيعة في الأئمة ثم في دعاتهم بحسب التسلسل قيمي دقيق، وكثيراً ما اقترن الاعتبار الأخلاقي بمسحة أو صبغة دينية تمتع بها «أعيان» التاريخ.

وقد أفاد الصوفية من لبس لغوي فجعلوا الكرامة القيمة الأخلاقية تمتزج بمعنى كرامة خاصة هي الكرامة الصوفية، وهي للولي في رأيهم كالمعجزة للنبي. ومن شرطها أن تكون خارقة للعادة، وأن تجري من غير اختيار، لأنها نعمة من الله تنم عن منزلة أصحابها، وهم ليسوا بأنبياء، بل أولياء، والأولياء ورثة الأنبياء باعتبار... وللكرامات أنواع لا تقل عن خمسة وعشرين نوعاً أشار اليها يوسف النبهاني في كتابه «جامع الكرامات»، ومن أمثلتها إحياء الموتى، وكلامهم، والمشي على الماء، وطيّ الزمان ونشره، ومقام التصريف، ورؤية المكان البعيد من وراء الحجب، والهيبة التي لبعضهم بحيث مات من شاهده بمجرد رؤيته. ولكن الفكر الأخلاقي العربي، قديماً وحديثاً، لم يخل البتة من نزعات انتقادية تجرّح معنى هذا النوع من الكرامة، وترفضه أو تنكره، بل وتتهمه على أنه من «تلبيس ابليس»...

اشتهر عن الرسول العربي الكريم قوله: «إنما بُعثتُ لأتمّم مكارم الأخلاق». وقد أولى المفكرون، من ثم، جلّ اهتمامهم لتبيان منزلة الكرامة في سلّم المكارم الأخلاقية، ووضعوا نماذج شتى لتسلسل القيم الأخلاقية بهذا الاعتبار، من ذلك مثلاً ان هذه القيم لا تقل في نظر الخوارزمي «مفاتيح العلوم» عن عشر هي: صدق الحديث، وصدق الناس، وإعطاء السائل، والمكافأة بالصنائع، وحفظ الأمانة، وصلة الرحم، والتذلّل للصاحب، وإقراء الضيف، والحياء، ثم التقوى، وهي لباب الكرامة.

والى جانب الدائرة الدينية، أو خارجها، تتجلى الكرامة من ناحية أخرى في مفاهيم كثيرة. منها: ان كرامة الإبنة مهرها، وان المكرمات من الكرامة، والسخاء قد يكون ظاهرتها الأساسية، وعنوانها الرئيسي، حتى قيل: «المال بين الكريم وبين الضيف نصفان». وقيل في خصال الكريم حسن المحضر، واحتمال الزلة، وقلة الملالة، وأن لا يكون حقوداً، ولا حسوداً، ولا شامتاً، ولا باغياً، ولا ساهياً، ولا لاهياً، ولا فاجراً، ولا كاذباً... وانه يلين إذا استعطف، بينما اللئيم يقسو اذا ألطف، وهو يشكر من أعطاه، ويعذر من منعه، ويصل من قطعه، ويتبدأ من لم يسأله...

الكرامة اذن توجب خصالاً وفضائل، وتحدد سلوكاً متميزاً قد يكون سلوك أفراد وسلوك جماعات. والكرامة مبدأ الحقوق والواجبات. فمن حق المسلم على المسلم أن يسلّم عليه اذا لقيه، ويعوده إذا مرض، ويصلّي عليه إذا مات، ويجيبه اذا دعاه و... أن يحب لغيره ما يحب لنفسه... ومن حق الزوج على زوجته أن يرضى عنها، فأيما امرأة بات زوجها وهو عنها راضٍ دخلت الجنة؛ وللمرأة على زوجها حقوق شتى، منها أن ينفق عليها، ولا يغيب عنها أكثر من ثمانية أشهر ولا يضربها إلا في شأن المضاجع، ولا يظلمها، ولا يمنعها من زيارة أبويها... ومن حقوق الكرامة وواجباتها ما يتصل بالعلاقات الاجتماعية، ومنها علاقات الأمراء والحكام بالرعية، وواجب مراعاة كرامة الرعية، والتزام حقوقها... بل من شروط الحاكم أو الإمام أن يكون كبير النفس، محبّاً للكرامة، يعظم نفسه عن كل ما يشين من الأمور. وما موقف الكرامة الا موقف البر حين يتخطى المرء صلات العداوة إلى صلات التعاون والولاء (الماوردي، «أدب الدنيا والدين»). بل ان كمال النفس هو وصولها الى السعادة، وهي القنية

النفسية التي مع الانسان تعبر الوادي، وتعمر النادي (مسكويه، «الفوز الأصغر»؛ محمد العيتاني، «آداب النفس»).

أما الفكر العربي المعاصر فقد تطور تطوراً ذاتياً، وبالتأثر بالتطور الثقافي العالمي الحديث، وصار مفهوم الكرامة يضم جملة الحقوق المتساوية بين المواطنين لرفع مستوى المجموع، وخدمة الشعب (منيف الرزاز، «معالم الحياة العربية الجديدة»). وقد انتقل هذا الفكر من كرامة العشيرة والقبيلة، والاعتزاز بالحسب:

إذا ما غضبنا غضبة مضرية
هتكنا حجاب الشمس أو قطرت دماً

الى الاعتزاز بالعمل لا بالنسب، العمل الجدير اللائق:

ما بقومي شرفت بل شرفوا بي
وبنفسي فخرت لا بجدودي
ولو لم تكوني بنت أكرم والدٍ
لكان أباك الضخم كونك لي أماً
واني من قوم كأن نفوسهم
بها أنف أن تسكن اللحم والعظما

ثم انتقل الفكر العربي الى الكرامة الأخلاقية، ترجيحاً، وهي على الصعيد التاريخي كرامة السلوك القومي والاجتماعي والثورة على الاستبداد والاستعمار والاستغلال والخنوع:

ان الرعية أغنام يحد لها
ولاتك المستبدون السكاكينا
(جميل الزهاوي)

نحن من شعلة الجحيم خلقنا
لأولي الجور لا من الصلصال
(معروف الرصافي)

وما العرب الكرام سوى نصال
لها في أجفن العليا مقام
لعمرك نحن مصدر كل فضل
وعن آثارنا أخذ الانام
(ابراهيم اليازجي)

يا حسرة ماذا دهى أهل الحمى
فالعيش ذلّ والمصير بوار
أرأيت أي كرامة كانت لهم
واليوم كيف الى الاهانة صاروا
(ابراهيم طوقان)

على الصعيد العالمي

يعرّف لالاند الكرامة بوجه عام بأنها المبدأ الأخلاقي الذي يوجب ألا يعامل الشخص الإنساني البتة على أنه وسيلة، بل على أنه غاية بذاته. بل من المتعذر أن يُستخدم أي امرىء بوصفه وسيلة بدون مراعاة أنه في الوقت ذاته غاية في ذاته. وقد استقى لالاند هذا التعريف من قول كانط في كتابه «الأسس الميتافيزيائية للأخلاق».

والحق أن الفكر الإنساني لم يبلغ هذا التصور الا بعد نضال شاق طويل متنوع كافح الناس فيه لاستخلاص نظرتهم التقديرية الى أنفسهم ضمن امكانات العلاقات الاجتماعية المتطورة عبر التاريخ العام. ان الكرامة مطلب قيمي بدأ بالظهور حين استخلص النشاط الأخلاقي مفهوم الشخص المعنوي في اثر، أو مع، استخلاص حق الشخص الإنساني العضوي أو الفيزيائي بوصفه وحدة متمايزة عن سائر وحدات الكائنات الحية. فقد طرح الإنسان نفسه على أنه أولاً عضو في قبيلة، بل جزء من جسدها، لا يكاد يتمايز عن سائر الأعضاء أو الوحدات. ثم ظهرت قيمته داخل القبيلة بتمايز الرئيس عن الاتباع، ووسم الرؤساء بالشرف، والأتباع بالاتّباع وبالخضوع خضوع المتاع. ثم تطورت وقائع مفهوم الشرف وانتقلت من الخاص الى العام، وكسرت الامتيازات الطبقية والفئوية الى أن غدت الكرامة الإنسانية قيمة اجتماعية وثقافية، أي قيمة أخلاقية تلازم كل انسان، الجنين البشري بوصفه انساناً ممكناً، والطفل، والمرأة، والرجل، والأسرة، والأمة، والدولة، وكل تنظيم اجتماعي «خلوق»، انطلاقاً من مقومات الكرامة باعتبار المساواة بين البشر أفراداً، والمساواة بين الشعوب والدول كبيرها وصغيرها، ولو على الصعيد النظري، أو صعيد ما يجب أن يكون، وتعميم مبدأ حق تقرير المصير للمرأة والرجل، وللشعوب كافة على قدم المساواة، فتمّ بذلك الانتقال من خيلاء الشرف الى عزة المساواة، وباتت الكرامة الإنسانية تتمثل في قيمة الاستقلال الذاتي الذي يحول دون أن يكون كل فرد مطابقاً كل فرد من جهة، ويمنع، من جهة أخرى، مباينة كل فرد سائر الأفراد، وهذا يعني المساواة والتعاون معًا، ويمنع استمرار العوائق الكثيرة التي عاقت ظهور الكرامة، ولا تزال تعرقل تحقق كثير من أغراضها وأهدافها هنا وهناك.

الكرامة إذن تنطوي على احترام الإنسان فرداً، والأمة جماعة، وهذا الاحترام يحظر من جهة أولى القتل المادي والمعنوي، ويمنع من جهة أخرى الإساءة بفرض الخنوع

والرضوخ والاستغلال في شتى صوره. لقد رضي أناس بتضحية الجسم البشري قرباناً للآلهة، ورضوا بذلك أيضاً عبادة وتزلّفاً للنصر في حرب أو للقضاء على مجاعة أو وباء، بل لينجب رئيس القبيلة «العقيم» من زوجه العاقر، أو ليفدي أناسَ آخرين، أو يفدي انسان البشرية جمعاء... ومن ناحية ثانية، رضي الناس بالقتل ثأراً مباشراً على أساس أن العين بالعين، والسن بالسن، ورضوا بقتل الغريب خشية نفوذه السحري، واتقاء لشره الممكن أو لتخفيف العوز الاقتصادي، ورضوا بأن يقتل الزوج زوجته، أو الأب أبناءه، أو الإبن أباه العجوز أحياناً؛ ورضخ الأبناء للوالدين، والزوج لزوجته في بادىء الأمر، والأزواج لزوجتهن، ثم رضخت الزوجة والزوجات للسيد الزوج المطاع، من قبل أن «تتحرر» الزوجة عرفاً وقانوناً ويتحرر الأبناء والبنات... وواكب ذلك الخنوع خنوع الاستعباد والرق فردياً وأسرياً وجماعياً. السادة يفعلون ما يشاؤون بعبيدهم وأماتهم وأرقائهم ثم أقنانهم؛ والسادة المستعمرون يفعلون ما يشاؤون في الجماعات والأمم والشعوب التي احتلوا بلادها عنوة أو مكراً، ونصّبوا أنفسهم آمرين ليطاعوا، ومستغِلين لينعموا؛ ولم تكن للكرامة من فرجة تنساب فيها إلا بعد أن تطورت الحروب ذاتها، وتمايزت الحرب المشروعة أو الدفاعية عن الحرب العدوانية و«الوقائية»؛ وجنح الناس للسلم مضطرين أحياناً، أو خائفين مذعورين من قوة الخصم ومن امكانات التفجير النووي... أحياناً.

بالتغلب على هذه العوائق وما شاكلها، بل وبنتيجة دأب المسيرة الأخلاقية الإنسانية شطر «تأنيس» الإنسان، انبثق مطلب الكرامة الإنسانية، وقد صاغ كانط مبدأه بقوله: «كل انسان يوجد وجود هدف في ذاته، لا مجرد وسيلة». وهو يسمى «شخصاً» لأن طبيعته قد ميَّزته بكونها غاية في ذاتها، أي بما لا يجوز له أن يستخدم باعتباره مجرد وسيلة، ومن ثم، بما يحد من كل فعل يتسم بطابع التعسف والافتعال. ومن الأساس الذي يقوم عليه هذا المبدأ يصدر الأمر الآتي: «افعل على نحو تعامل فيه الإنسانية في شخصك وفي شخص كل انسان سواك بوصفها دائماً، وفي نفس الوقت، غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة». واذا كان لكل ما يتعلق بميول الإنسان وحاجاته العامة ثمن، هو ثمن سوقي، فإن ثمة «ما يعلو على كل ثمن وما لا يسمح تبعاً لذلك بأن يكافئه شيء، ألا وهو الكرامة. والكرامة هي ما يؤلف الشرط اللازب ليصبح شيء من الأشياء غاية بذاته، فلا تكون له أية قيمة نسبية، بل تكون له قيمة مطلقة، أي باطنية قائمة بذاتها». وهذه الكرامة قيمة غير مشروطة لا سبيل لمقارنتها بسواها، ولا يعبر عنها خير من كلمة الاحترام التي تعرب عن التقدير الذي ينبغي على الكائن العاقل ان يحمله لها، ولذا بات الاستقلال الذاتي مبدأ كرامة الطبيعة الإنسانية، وكل طبيعة عاقلة، ومنطلق القانون والتشريع على الصعيد القومي والدولي.

والحق ان نظرية كانط قد حازت النجاح اللائق بها، وكان تأثيرها حاسمًا في التطور الأخلاقي والاجتماعي والحقوقي والسياسي. وقد ترجمها المفكرون الاشتراكيون بما يتفق ومذهبهم ووجدوا ان العمل، وطريقة العمل، معيار الكرامة الإنسانية، وان من يناضل في سبيل حزبه وشرف معمله وكولخوزه، فإنه يناضل في الوقت ذاته نصرةً لمبادىء الماركسية في كل مكان. ولكن الاشتراكيين يلتقون مع غير الاشتراكيين في حقل منزع انساني يؤمن بالكرامة الإنسانية مفهوماً حضارياً يرتبط بعناصر واقعية راهنة وغابرة من عناصر الشخصية الإنسانية، ولكن ارتباطه بها ارتباط مسيرة تطلعية تمتح من الماضي والحاضر ما ينير درب العمل والسلوك باتجاه المستقبل، وفي منحى التقدم شطر ما يجاوز الفردي والاجتماعي والقومي الى الدولي والإنساني. ان الإنسان، بهذا الاعتبار، هو مبدع القيم التي توائمه، ومبدع القيم التي تجاوزه أيضاً. وقد غدت الكرامة الإنسانية مثلاً أخلاقياً أعلى تسهم التجربة البشرية بأسرها في حث الخطى نحو بلوغه. وما حقوق الإنسان، وحقوق الأمم، وحقوق الدول، وحقوق المجتمع الدولي المرموق، إلا صيغ ومواثيق تلقى من الاعتراف الشامل ما يجعل من الممتنع، أو من غير اللائق بالإنسانية، التنازل عنها، وأن امتهانها يعدل انحطاط جدارة الإنسان، وأذلال شرفه، وتلاشي ميزته الإنسانية. وليس لشعب أن يرضى بالعبودية، ولا أن يخضع لسيد يستذله إن كان شعباً حراً كريماً، كما يمتنع على الفرد بسائق حريته وكرامته أن ينسف جدارته ويرضى بأن يتخذ نفسه عبد انسان آخر.

عادل العوا

كُفْر

Athéisme
Atheism-Godlessness
Atheismus

الكفر في اللغة ستر الشيء، وكفر النعمة سترها بترك أداء شكرها، وأعظم الكفر جحود الوحدانية أو الشريعة أو النبوة، والكفران أكثر استعمالاً في جحود النعمة، والكفر في الدين أكثر، وهو ضد الايمان في الإسلام.

وقد دار جدل كثير حول مفهومي الكفر والايمان منذ ظهور الفرق الإسلامية في العصر الأموي، وظهور مسألة الخلاف حول مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أو كافر، فذهب الخوارج الى تكفير مرتكب الكبيرة بل والصغيرة كذلك من الذنوب، وقال المعتزلة انه في منزلة بين منزلتي الكفر والايمان، وقال المرجئة يرجأ الحكم عليه الى يوم القيامة، وقالوا لا تضر مع الايمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وقال أهل السنة والجماعة أن مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق يستتاب.

على أن الكفر أيضاً يعني انكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة، كإنكار فريضة الصلاة أو الصوم أو الزكاة، ومن هنا اعتبر أبو بكر مانعي الزكاة مرتدّين وحاربهم، وكذلك يعتبر المتلفظ بألفاظ الكفر كافراً، وكذلك من يفعل أفعاله.

وأعظم الكبائر التي تؤدي إلى الكفر الشرك بالله، وهو الاعتقاد بأن لله شريكاً في ملكه؛ ومن الكفر أيضاً اعتبار الله جسماً، أو يشبه البشر في صفاتهم؛ والاعتقاد بتعدد الآلهة؛ والتوجه الى الله بعبادات لم يشرعها؛ والتوجُّه الى غير الله بالعبادة كالأصنام والأشجار والأحجار، وغير ذلك مما يخرج عن التوحيد الصحيح الذي دعا اليه الإسلام.

ويقال على من يبطن الكفر ويظهر الايمان منافق.

ونجد في الإسلام كما في المسيحية مذاهب استنكرها الفقهاء ورجال الكنيسة وعدُّوها كفراً بالقول بوحدة الوجود، أي الوحدة بين الله والعالم، ويطلق عليها أيضاً هرطقة.

ويعتبر إنكار وجود الله، سواء في الإسلام أو المسيحية، كفراً صريحاً، ويعرف هذا في المسيحية بـ Athéisme، وسواء كان هذا معبراً عنه في صورة مذاهب فلسفية أو في صورة آراء فردية. كما تعتبر المذاهب المادية التي لا ترى في العالم الا المادة وقوانين تطورها مرفوضة من الأديان السماوية جميعاً باعتبارها مؤدية الى الكفر في العقيدة والانحراف في السلوك، وكذلك المذاهب المتعصبة للعلم ونهجه والتي تنكر وجود الله على أسس علمية مادية.

أبو الوفا التفتازاني

كلي - جزئي

Universel-Particulier
Universal-Particular
Universel-Partikulär

تكاد تكون مشكلة الكليات والجزئيات قديمة قدم التفكير الفلسفي المنظم. ولا نجانب الصواب اذا قلنا ان معظم - ان لم يكن كل - الفلاسفة تناولوا هذه المشكلة بالبحث وذلك لما لها في نظرهم من أهمية قصوى في نظراتنا الى الوجود والأخلاق والعلم والدين والتفكير.

يمكن حصر المسائل التي تتعلق بمشكلة الكليات والجزئيات فيما يلي:

1 - ما طبيعة الكليات والجزئيات؟

2 - ما علاقة الكليات بالجزئيات؟

3 - هل الكليات موجودة على نحو يختلف عن وجود الجزئيات والأشياء الأخرى؟ ويذكر أن فرفوريوس الصوري حوالى 230 - 330 قد طرح هذه المشكلة في مقدمة «ايساغوجي»، عن مقولات أرسطو بشكل دقيق حيث قال: «لن أتناول في الوقت الحاضر ما إذا كانت الأجناس والأنواع موجودة حقاً (الجنس مجموعة تشمل مجموعتين جزئيتين على الأقل تكون أنواعاً بالنسبة اليها) أو أنها مفاهيم فحسب، وما إذا كانت في حالة وجودها أشياء مادية أو غير مادية، وما اذا كانت منفصلة عن الأشياء التي تدركها الحواس أو موجودة فيها وبالإضافة إليها، لأن مثل هذه الأسئلة عويصة وتتطلب دراسة أوفى وأدق».

وقد نشأت مشكلة الكليات والجزئيات من البحث في معاني الكلمات العامة سواء ما يدلّ منها على أشياء مثل انسان وجبل وما يدلّ منها على كيفيات أو خصائص مثل بياض وحلاوة وخشونة وما يدل منها على علاقات مثل فوق وتحت. فتساءل الفلاسفة هل لهذه الكلمات من المعاني ما للكلمات الجزئية مثل سقراط وجبل لبنان... وبوجه عام يمكن القول

أن الكلّي هو ما تدلّ عليه كلمة عامة، والجزئي ما يدلّ عليه اسم علم أو اسم اشارة. فالإنسان كلّي لأن كلمة «انسان» تدل عليه، وسقراط جزئي لأن كلمة «سقراط» تدل عليه. لذلك فالكلي هو ما يمكن حمله على موضوع دائماً، في حين لا يمكن أن يكون الجزئي محمولاً بل موضوعاً فحسب. ففي العبارة «سقراط انسان» يكون سقراط جزئياً لأنه لا يمكن أن يكون محمولاً في حين يكون انسان كلياً لأنه محمول. لذلك يمكن أن يوصف الجزئي بـ 1 - ما يكون محدداً عدداً. و2 - ما يكون محدداً وكيفاً بصورة تامة.

على أنه اذا كان الفلاسفة قد اتفقوا على أن للكلمات العامة معاني، فإنهم اختلفوا وما يزالون في مدلولات هذه الكلمات، وذهبوا في ذلك مذاهب شتى يمكن حصرها فيما يلي:

1 - الواقعية:

يتفق أنصار الواقعية من أمثال أفلاطون 428 - 348 ق.م. وأرسطو 384 - 322 ق.م. على أن للكليات وجوداً مستقلاً عن العقل، وأن العقل يكتشفها وأنه عاجز عن ابتكارها. ولكنهم يختلفون في علاقة الكليات بالجزئيات. فالبعض منهم وعلى رأسهم أفلاطون يرون أن للكليات وجوداً منفصلاً عن الجزئيات ويعرف هؤلاء باسم أصحاب نظرية الكليات خارج الأشياء أو النظرية المثالية. والبعض الآخر وعلى رأسهم أرسطو يرون أن الكليات موجودة في الأشياء الجزئية ويعرف هؤلاء باسم أنصار نظرية الكليات في الأشياء أو نظرية الكيفيات المشتركة. ونقوم بدراسة كل من هاتين النظريتين:

أ - ترى النظرية المثالية أنه الى جانب الأشياء المحسوسة التي ندركها بالحواس في العالم الطبيعي توجد الكليات وهي كيانات أزلية غير مخلوقة لا تخضع للكون ولا الفساد لأنها ليست في المكان ولا في الزمان، ولا تدرك بالحواس بل بالحدس، وهي موضوع المعرفة العلمية. وعلى الرغم من أن أفلاطون لم يحدد موقفه من علاقة الكليات بالجزئيات، فإن هذه العلاقة هي على الأكثر كعلاقة الشيء بصورته. فكما أن الصورة تشبه الشيء بدرجات متفاوتة، فإن الجزئيات تشبه الكليات بدرجات متفاوتة. على أن أفلاطون يتحدث أحياناً عن هذه العلاقة على نحو آخر. فيقول ان الجزئيات تشارك في الكليات، ويقول ان الجزئيات تحاكي الكليات. وبفضل هذه المشاركة أو تلك المحاكاة تكون الجزئيات ما تكون.

ويعتمد استعمالنا للكلمات العامة بصورة صحيحة على معرفة الكليات التي تكون متعالية على الأشياء الجزئية الطبيعية منها والاصطناعية. فحين نعرِّف الكلي نستطيع أن نميز بالحواس الأشياء الجزئية التي تكون شبيهة به كثيراً أو قليلاً. فمعرفة كلي الإنسان تمكننا من القول بأن سقراط انسان وأفلاطون انسان و... الخ. فالكلمات العامة إذن حسب هذه النظرة تشير إلى الكليات وليس إلى الجزئيات. فكلمة «انسان» لا تشير إلى سقراط أو أفلاطون أو راسل بل إلى كلي الإنسان أو بتعبير أفلاطون الى مثال الإنسان. ومعرفة هذا الكلي تمكننا من تمييز إن كان الكائن الذي ندركه بالحواس انساناً أو غير انسان. ويترتب عليه أن استعمال الكلمات العامة جائز لأن الكليات كائنة في الوجود منذ الأزل ولها أشباه في العالم الطبيعي المحسوس من جهة ولأننا نعرف هذه الكليات قبْلياً وفطرياً من جهة أخرى.

تنطوي هذه النظرية في الكليات على بعض الصعوبات. فأولاً، من الصعوبة بمكان أن نسلم بما تذهب إليه هذه النظرية من أن للفرد معرفة بالكليات سابقة على ادراكه الجزئيات. فمن الصعب أن نتصور بأن للطفل كلي المنضدة قبل أن يشاهد منضدة معينة. وأكثر صعوبة من هذا أن نتصور بأن لديه معرفة بكلي الزرقة قبل أن يشاهد جسماً أزرق. والواقع أننا نشاهد أشياء جزئية متعددة يشبه أحدها الآخر قبل أن نتعلم استعمال الكلمات العامة التي تستخدم للإشارة الى كل واحد منها. عليه، فافتراض وجود معرفة سابقة بالكليات غير ضروري لاستعمالها في الإشارة إلى الأشياء الجزئية المحسوسة.

وثانياً، إذا أردنا أن نعرف إن كان شيئان أ، ب يعودان إلى مجموعة واحدة، فلا بد من معرفة أن كلاً منهما يعود إلى الكلي الذي يمكن حمله عليهما. ولكن إذا أردنا أن نعرف إن كان أ يشبه الكلي الذي يحمل عليه فلا بدّ من وجود كلي آخر يشبه أ والكلي الأول. وهذا يفضي الى متراجعة غير منتهية مما يجعل المعرفة متعذرة. فكان من الضروري فيما اعتقد أرسطو ادخال تعديل عليها. وتعرف هذه الصعوبة المنطقية بحجة الإنسان الثالث.

ب - نظرية الكيفيات المشتركة في الكليات، وقد تباناها فلاسفة من أمثال أرسطو وراسل 1872 - 1970. ومفادها أن الأشياء الجزئية التي نطلق عليها اسماً عاماً واحداً تشترك في كيفية واحدة يدل عليها ذلك الإسم العام. فالكلي عند أرسطو هو ما كان مشتركاً في أشياء جزئية متعددة ويمكن حمله على

أي منها. فهناك كلي الإنسان تشترك أفراد البشر فيه، وهو الماهية الحقيقية التي تجعل كل فرد انساناً وليس حصاناً أو نمراً. فالكلي هو الماهية المشتركة للأفراد الذين ينتمون الى نوع واحد. وعلى هذا الأساس لا يكون الكلي هذا بل كذا، وبتعبير منطقي: الكلي ما يكون محمولاً في حين لا يكون الجزئي إلاّ موضوعاً.

أهم صعوبة تواجهها هذه النظرية هي أنه اذا كانت الكليات كيفيات مشتركة بين الجزئيات، وكان لكل جزئي حيز مكاني - زماني خاص به، وجب أن يكون الكلي منقسماً على نفسه أي يكون في مكانين مختلفين في آن واحد. يستتبع هذا أحد أمرين: إما أن لا يكون الكلّي كائناً في الجزئيات كشيء مشترك بينها أو يكون منقسماً على ذاته، وبالتالي يفقد وحدته، ولا يعدّ كلياً.

وقد أدّت محاولة تجاوز الصعوبات التي تنطوي عليها النظرية الواقعية بفرعيها السابقين الى تبني اتجاهين آخرين هما:

2 - نظرية المفاهيم في الكليات:

يمكن اعتبار نظرية المفاهيم في الكليات رد فعل للواقعية من جهة وللإسمية التي سنشرحها فيما بعد من جهة أخرى. ويرى أنصار هذه النظرية وفي مقدمتهم جون لوك 1632 - 1714 ان الكليات ليست كيفيات مشتركة موجودة في الجزئيات المحسوسة أو خارجها كما أنها ليست مجرد أصوات بل هي مفاهيم يبتكرها العقل ويقوم كل منها بتمثيل مجموعة من الأشياء الجزئية المتشابهة. وعلى هذا فالكلمة العامة «انسان» لا تشير الى كلي الإنسانية الموجود في الكائنات البشرية أو خارجها، وهي ليست مجرد صوت، بل تشير الى مفهوم الإنسانية الذي لا وجود له إلاّ في العقل البشري. فالكلمات العامة اشارات لأفكار عامة. فكما أنّ الكلمة «فؤاد» تشير الى كائن فرد هو فؤاد، كذلك فإنّ كلمة «انسان» تشير الى فكرة الإنسان. فالذي يميز الكلمة العامة عن اسم العلم هو أن اسم العلم يدل على موجود فردي في حين تدل الكلمة العامة على فكرةٍ عامةٍ مجردة يقوم العقل بصياغتها من مواد الخبرة التي يحصل عليها. فالكلّي من ابتكار العقل، فهو فكرة وحسب.

ويمثل الكلي في نظر لوك ما يسمى بالماهية الإسمية وهي فكرة عامة تكونت نتيجة التجريد. ومع أن لوك لم يتخذ موقفاً محدداً من كيفية تكوين هذه الفكرة المجردة، فإنه على الأغلب الأعم يعتقد بأننا حين نشاهد عدداً من الأفراد الجزئية نقوم بعزل الخصائص المشتركة ونكوّن منها الماهية الإسمية لتلك المجموعة من الأشياء. وليست المجموعة شيئاً موجوداً في الطبيعة ويقوم العقل باكتشافها بل يبتكرها العقل عن طريق التجريد لتسهيل عملية التفكير والكلام. ذلك ان العقل يجرد الخصائص المشتركة في عدد من الجزئيات ويهمل ما بينها من اختلافات ويكون عنها فكرة عامة هي ماهيتها الإسمية. فالعبارة «رجل أبيض» تفيد أن الشيء الذي يملك ماهية الإنسانية يملك كذلك ماهية البياض، ويمكن وصفها بشكل أدق على النحو الآتي:

يوجد س بحيث أن س يحتوي ماهية الإنسان وس يحتوي ماهية البياض.

العيب في نظرية المفاهيم هو أن لوك افترض أننا حين نستعمل كلمات عامة، فإن لدينا فكرة محددة ودقيقة في العقل. ولكن الواقع ان الناس يستخدمون الكلمات العامة دون أن يكون لديهم معان أو أفكار محددة تشير اليها هذه الكلمات، وإنما تشير اليها بصورة غامضة. وينبني عليه ان الكلمة العامة المجردة لا تشير إلى فكرة محددة ودقيقة، بل تدل على عدد كبير من الأشياء بصورة غامضة.

3 - الإسمية:

اذا كانت الواقعية تعتقد أن الكليات كيانات موضوعية مستقلة عن الأشياء الجزئية أو موجودة فيها، ونظرية المفاهيم تعتقد أن الكليات أفكار مجردة لا وجود لها إلاّ في العقل وإن كانت مستوحاة من الخبرة، فإن الإسمية ترى أن الكليات مجرد أصوات نستخدمها للإشارة الى أشياء فردية ولا تشترك إلا في كونها أصواتاً.

وترتد الإسمية الى عهد الإغريق، وكان أول من نادى بها على الأكثر، الفيلسوف الشاك ديوجنيس الكلبي 435 - 370 ق.م. ويروى أنه التقى ذات مرة بأفلاطون فقال له: «يا أفلاطون لا أرى الإنسانية، كل ما أراه انما هو سقراط وأفلاطون وبركليس (أحد حكام أثينا 490 - 429 ق.م.) وهذا وذاك». فردّ عليه أفلاطون بقوله: «لا ترى الانسانية لأنك لا تملك عقلاً». وهذا يدل على أن الكلبيين من جماعة ديوجنيس أنكروا وجود الكليات، وقالوا انه لا وجود إلا للجزئيات وانّ معرفتنا قاصرة على الجزئيات.

وقد تطورت الإسمية في القرون الوسطى على يد فلاسفة كبار مثل روسلين 1050 - 1120 ووليم الأوكامي 000 -

1349. فقد رأى روسلين ان الكليات مجرد ألفاظ صوتية، فوحّد بذلك بين الكلي والكلمة العامة. وهذا يدل دلالة واضحة على أنه رفض الواقعية، لأنه إذا كان الكلي ما يحمل على عدد من الأفراد، فلا يمكن أن يكون شيئًا حقيقياً لأن الشيء الواحد بعينه لا يمكن أن يحمل على كثرة. عليه فالإنسان بما هو إنسان لا وجود له في نظر روسلين. ولا صحة للقول بأن هناك ماهية كلية هي بعينها في كل أعضاء النوع والجنس، وان الاختلافات بين أعضائها تعزى الى اضافات طارئة على الماهية المشتركة. فإذا وجدت الماهية بصورة تامة في سقراط، فلا يمكن أن توجد في أفلاطون. ومن ناحية أخرى اذا وجدت بصورة جزئية في كليهما، فلا يمكن أن يكون أي منهما انساناً كاملاً. أما إذا كانت الماهية ذاتها واحدة في كل أعضاء الجنس الواحد، فإن سقراط والحمار يكونان واحداً من حيث الماهية. وعليه فقد رفض روسلين النظرية الواقعية لأنها تفضي الى مفارقات.

أما أوكام فقد ذهب الى أبعد من هذا فرأى أن الكلي ليس شيئًا حقيقيًا اذ لا وجود إلاّ للجزئيات. واذا أمكن القول بأن الكلمة الكلية مثل « انسان » موجودة على الورق باعتبارها إشارة، فإنها لا تكون كليًا بل جزئيًا فحسب. فالكليات عند أوكام كلمات ليس أكثر.

وقد أفل نجم الإسمية بعد أوكام وتضاءل نفوذها، وليس لها في الوقت الحاضر إلا نفر قليل من الأنصار.

الصعوبة الرئيسة في الإسمية هي أنها تضع هوة عميقة بين اللغة والواقع، لأنه اذا كان الواقع مكوناً من جزئيات فحسب، فإن الكلمات العامة تغدو مزيّفة ولا يكون لها معنى. فإذا كان من الخطأ أن نتصور الكلي شيئاً موضوعياً فمن الخطأ كذلك أن نتصوره مجرد صوت. فلا بدّ من أن يكون الكلي أكثر من مجرد صوت، إنه صوت ذو معنى.

4 - نظريات أخرى في الكليات - التشابه، النزوع والتكميم:

إن الصعوبات التي تنطوي عليها النظريات السابقة في الكليات والجزئيات دفعت بعض الفلاسفة المحدثين الى تبني نظرياتٍ أخرى يمكن اعتبارها تحويراً أو امتداداً لهذه النظرية أو تلك. وهذه النظريات هي:

أ - نظرية التشابه:

تقترن هذه النظرية على الأكثر باسم هيوم 1711 - 1776 الذي يرى أن الأفكار العامة ليست سوى أفكار جزئية ألحقت بكلمة معينة تعطيها معنى أوسع وتجعلها في مناسبات تستدعي أفراداً آخرين شبيهة بها. فالكليات أفكار جزئية تستعمل بصفة تمثيلية. فالكلّي اسم نشير به الى فكرة جزئية حصلنا عليها نتيجة انطباع جزئي. وتستخدم هذه الفكرة لتكون ممثلة لسائر أفراد نوع واحد يقوم بينها تشابه متبادل. فتظلّ الفكرة الجزئية جزئية من حيث كيانها ولكنها تغدو عامةً من حيث وظيفتها حين تشير الى أي واحد من مجموعة من الأفراد. ويترتب عليه أن في تطبيق الفكرة الجزئية على عدد من الأفراد يقوم الكلي.

وتنفي نظرية التشابه في الكليات وجود كيفيات مشتركة بين الأشياء الجزئية وتكتفي بالقول بوجود مجموعة أشياء جزئية يشبه أحدها الآخر دون أن يكون بينها عنصر مشترك. وحين نشاهد عدداً من هذه الأشياء الجزئية المتشابهة بدرجات متفاوتة نطلق عليها إسماً واحداً يمكن استعماله للإشارة إلى أي واحد منها على الرغم من وجود بعض الاختلافات بينها. هذا التشابه هو أساس التعميم.

مما يؤخذ على هذه النظرية ان التشابه بين الأشياء الجزئية يكون مستحيلاً بدون وجود خاصية مشتركة واحدة. فالأشياء تكون متشابهة بفضل ما بينها من تشابه يكون واحداً في كل منها. وعليه ينبغي التسليم بوجود علاقة مشتركة واحدة على الأقل وهي علاقة التشابه. وعليه فلا تستطيع الإسمية أن تستغني عن التشابه باعتباره كيفية أو علاقة متطابقة. ولا يمكن أن تكون نظرية التشابه أساساً مقبولاً للإسمية أكثر من نظرية الكيفيات المشتركة، فهي تفترض الكلّي. ومما يذكر أن هيوم أدرك ذلك حين قال ان البسائط تشبه إحداها الأخرى بفضل وجود هوية هي البساطة. فالفكرة البسيطة أ متطابقة مع الفكرة البسيطة ب بفضل وجود خاصية مشتركة بينهما هي البساطة. ولذلك فإن نظرية التشابه ترتكب مغالطة المصادرة على المطلوب لأنها تفترض ما تسعى الى تفسيره ألا وهو الكيفيات المشتركة.

ب - نظرية النزوع:

تعتمد هذه النظرية على تفسير هيوم لترابط الأفكار من جهة وعلى تفسيره للإعتقاد من جهة أخرى. فحين تتخذ الفكرة الجزئية كممثل لسائر الأفكار الجزئية الشبيهة بها فتصبح فكرة كلية وتقترن بإسم كلي، فإنها تحدث فينا استعداداً أو تحفزاً لتوقع أية واحدة من تلك الأفكار الجزئية. عليه فحين نسمع كلمة عامة مثل « جبل » فإننا ننزع بسبب ما شاهدناه من تشابه بين الجبال الفردية الى توقع

مشاهدة واحد من هذه الجبال الفردية. وهكذا فالكليات تمثل نزوعاً أو اعتياداً لاتخاذ مواقف معينة من الأشياء والقيام بفعاليات معينة. فإذا كنت خارج البيت في أثناء حدوث عاصفة شديدة وسمعت كلمة « دار » فإن هذه الكلمة تثير في ذهني فكرة جزئية لداري أو لدار صديقي وتحفزني إلى البحث عن دار التجىء إليها من العاصفة. فالكليات لا ينبغي أن ينظر اليها على اعتبار أنها محتويات العقل فحسب بل باعتبارها استعدادات للقيام بفعاليات وتوقع مشاهدة أشياء فردية.

جـ - نظرية الوضعيين المنطقيين:

يرى الوضعيون المنطقيون ان مشكلة الكليات والجزئيات لا تتعلق بوجود وطبيعة أشياء حقيقية بل بكيفية تصنيف الكلمات الكلية. فهي إذن مشكلة منطقية ولغوية على حد سواء. فالفيلسوف الانكليزي آير (1910 -) يعتقد أن مشكلة الكليات لا تتناول طبيعة أشياء حقيقية بل هي محاولة تعريف كلمة « كلي ». ويسهم لازروتز 1907 - في هذا الرأي فيقول ان الاختلافات حول الكليات لا تتعلق بالحقائق بل بكيفية تصنيف الكلمات العامة. فالذين يعتقدون بوجود الكليات انما يفترضون تصنيف الكلمات العامة مع أسماء العلم. أما الذين ينكرون وجودها فإنهم يفترضون عدم تصنيفها مع أسماء العلم. وعليه فالقول بأن الكليات موجودة وهي ما تدل عليه الكلمات العامة انما هو اقتراح يدعونا الى تصنيف الكلمات العامة مع أسماء العلم. وليس لمشكلة الكليات صلة بالموجودات الحقيقية.

د - نظرية التكميم في الكليات:

إن مشكلة الكليات حسب هذه النظرية ليست سوى مشكلة التكميم (وفي الاصطلاح التقليدي التسوير أو الحصر. وهو تعميم قضية جزئية باستعمال الكلمات « كل » و« بعض » وما في معناها مثل « كل الفلاسفة حكماء » و« بعض الحكماء فلاسفة ») في المنطق. وعليه فإنها تُعنى بكيفية استخدام كلمات التكميم مثل « كل » و« بعض ». حقاً ان لغة المنطق التقليدي توحي بهذا التوحيد وبخاصة حين يستخدم السور « كل » في عبارة مثل « كل الفلاسفة حكماء ». فتكون هذه العبارة كلية وتتعلق باستخدام « كل » وترتبط بمشكلة الكليات.

على أن التكميم يفترض الكليات. وعليه فالمناطقة يفترضون الكليات دون أن يقدموا تفسيراً لها. فتحليل العبارة « كل الفلاسفة حكماء ». الى « لكل س اذا كان س فيلسوفاً، فإن س يكون حكيماً يفسر التكميم بواسطة المتغير س، وبافتراض الكليات التي تنطوي عليها هذه العبارة». وهذا مما يجعل توحيد مشكلة الكليات ونظرية التكميم غير ممكن على الرغم من وجود علاقة بينهما. ولا شك في أن نظرية تامة ودقيقة في التكميم تتضمن حلاً لمشكلة الكليات، ولكنها تتضمن كذلك حلاً لاستعمال كلمات السور مثل « كل » و« بعض ». وهذه مشكلة تقع على كاهل المنطقي الرياضي ومرتبطة بنظرية الأعداد. فالكلّيات لا تعود بحسب هذه النظرة الى محتوى العالم على النحو الذي تعود اليه الأشياء المادية، إنما هي أجزاء من ميكانيكا اللغة نتحدث بواسطتها عن العالم. فهي أشبه ما تكون بالكلمات المنطقية.

كريم متى

كَم (مُتَّصِل - مُنْفَصِل)

Quantité
Quantity
Quantität

1 - كم (أو الكمية) مقولة من مقولات أرسطو العشر. لا يمكن تحديدها تحديداً حصرياً، بل يمكن وصفها ببعض الخصائص التي تميّزها عن غيرها من المقولات، خاصة عن مقولة الكيف، وتقرّبها من الفهم والادراك.

2 - ان لفظة كم أو كمية تنطوي في معناها الواسع، على معان عديدة، أهمها: الكبر والصغر، المقدار، القياس، الوجود في المكان، قابلية القسمة والتجزيء، المساواة واللامساواة...

أما في معناها الحصري، أي العلمي والفلسفي، فلفظة كم أو كميّة تنطوي أساساً على مفهوم الانقسام الداخلي. لأن الكم يتصف، جوهرياً، بتكوينه وترتيبه من أجزاء متجانسة متلاحق بعضها ببعض حتى يستحيل ان يداخلها شيء آخر خارجي، وقابلة للقياس بواحد منها وفيها عادّ لها.

3 - أنواع الكمّ: يتميّز الكمّ الى كمّ متصل والى كمّ منفصل.

الكمّ المتصل هو الكمّ الذي تتلاحم أطراف أجزائه بعضها ببعض، أو هو الذي « يوجد لأجزائه، بالقوة، حدّ مشترك

تتلاقى عنده وتتّحد به كالنقطة للخط». (ابن سينا). هذا الكم يقبل القسمة الى أجزاء ذات طبيعة واحدة. فإن كانت أجزاء هذا الكم قارّة ومجتمعة فيه، سمّي امتداداً. والامتداد يكون إمّا خطاً وإمّا مساحةً وإمّا عمقاً. وإن كانت أجزاء هذا الكمّ غير قارّة ومجتمعة فيه، سمّي إمّا حركة وإما زماناً. الكم المنفصل هو الكمّ الذي لا تتلاحم أطراف أجزائه بعضها ببعض، أي لا حدّ مشترك لأجزائه لا بالقوة ولا بالفعل. لكن أجزاء هذا النوع من الكم، المنفصلة هكذا بعضها عن بعض أو الكائنة بعضها بجانب البعض الآخر، هي أجزاء متجانسة ومعتبرة أجزاء لكل معيّن. الكم المنفصل هو العدد الذي، باعتباره عاداً، هو الوسيلة التي بها يقاس الكم المتّصل، وباعتباره معدوداً، هو الدليل على أن الأجزاء المعدودة هي موحّدة في كل معيّن، كأن نقول: مئة انسان، دالّين بذلك على مئة جزء من أجزاء الجنس البشري.

4 ـ بالإضافة الى هذه التمييزات الأساسية في توضيح مفهوم الكم أو الكمية، نشير أخيراً إلى المعنى الخاص الذي تتّخذه لفظة كمية في مجال المنطق الصوري.

تقال الكمية عن المفهوم وعن القضية.

المفهوم يتميّز، من حيث الكمية، الى مفهوم كلّي ومفهوم جزئي ومفهوم مفرد.

المفهوم الكلّي هو المفهوم الذي خاصية الشمول فيه كلية، أي تتناول بعض الأفراد التي يطلق عليها هذا المفهوم (مثلاً: كل انسان)؛ والمفهوم الجزئي هو المفهوم الذي خاصية الشمول فيه جزئية، أي تتناول بعض الأفراد التي يطلق عليها هذا المفهوم (مثلاً: بعض انسان)؛ والمفهوم المفرد هو المفهوم الذي خاصية الشمول فيه مفردة، أي تتناول فرداً واحداً من الأفراد التي يطلق عليها هذا المفهوم (مثلاً: بطرس، أو هذا الانسان).

كذلك، القضية، فإنها تتميّز، من حيث الكمية، الى قضية كليّة اذا كان موضوعها مفهوماً كلياً، أو قضية جزئية، اذا كان موضوعها مفهوماً جزئياً، أو قضية مفردة اذا كان موضوعها مفهوماً مفرداً.

ونشير أخيراً، في هذا المجال، الى أن علم المنطق الصوري قد اهتم بتحديد محمول القضية من حيث الكمية، فوضع قاعدة «التكميم» التي يعتبر المحمول بموجبها، كلياً في القضية السالبة، وجزئياً في القضية الموجبة.

توما مهنا

إضافة

تعتبر مقولة الكم احدى المقولات الموجهة للفكر الفلسفي في القرنين 19 و20.

بدأ ظهور مفهوم الكم كمفهوم ـ مفتاح في الفكر الحديث عندما قام الفيلسوف الالماني كانط باستعادة ترتيب لوحة مقولات أرسطو. ثم تجلت الأهمية المركزية لهذا المفهوم عندما ظهرت نظرية كم المحمول في المنطق التي وضع الفيلسوف البريطاني وليم هاملتون أحد أسسها. وقد تتالت بعدئذ تجليات تلك الأهمية خارج المنطق الرياضي خاصة في ميدان الفيزياء والميكانيكا «ميكانيك الكم أو الكوانتا».

على هذا النحو يمكن القول بأن مفهوم الكم أحد مفاتيح الفكر المعاصر.

التحرير

كَمال ـ نَقْص

Perfection-Défaut
Perfection-Defect
Perfektion-Mangel

أ ـ كمال الشيء معناه حصوله على جميع ما يخص ذاته وطبيعته من الصفات فضلاً عن وجوده، إذ لا يمكن تصور كائن كامل غير موجود لأن الافتقار الى الوجود نقص. فالقول اذن بكائن كامل غير موجود بـ «الكامل ـ الناقص»، وهو قول متهافت متناقض. وحسب التقسيم الأرسطي للوجود، فالوجود بالفعل كمال والوجود بالقوة نقص، ولذلك يقال، في هذا المعنى: «الكمال هو خروج الشيء من القوة إلى الفعل».

والكمال Perfection، ودائماً حسب التقسيم الأرسطي، كمالان:

1 ـ ما يكمل به النوع في ذاته، وهو الكمال الأول وقد سماه أرسطو بـ «انتليخيا» Entéléchie.

2 ـ وما يكمل به في صفاته وهو الكمال الثاني. فإذا كان الانسان انما يتميز عن الحيوان بالعقل ـ الانسان حيوان عاقل ـ فالعقل كمال أول له، أما العلم فهو كمال ثانٍ لأن كون الإنسان غير عالم لا ينال من حقيقته وماهيته، وإذن فالكمال الأول تتوقف عليه الذات، إذ لا إنسان بدون عقل، أما الكمال الثاني فيتوقف على الذات فلا علم بدون ذات عاقلة.

ب ـ يصنف الفارابي الموجودات من حيث كمالها من ناحية الوجود إلى ثلاث مراتب: «ما لا يمكن أن لا يوجد أصلاً، وما لا يمكن أن لا يوجد في حين وأن يوجد في حين، وما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد. فأفضلها وأشرفها وأكملها ما لا يمكن أن لا يوجد أصلاً، وأخَسُّها وأنقصها ما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد، والذي لا يمكن أن لا يوجد في حين ما فقط متوسط بينهما فإنه أنقص من الأول وأكمل من الثالث».

ويتحدث عن أنحاء النقص فيقول: «ان يكون للشيء عدم فهو نقص في وجوده وأن يكون في وجوده محتاجاً الى غيره فهو أيضاً نقص في وجوده، وكل ما له شبيه في نوعه فهو ناقص الوجود (...) مثل ما في الإنسان فإنه لما لم يمكن أن يحصل وجود الإنسان بواحد في العدد احتيج الى أكثر من واحد في زمان واحد». وأيضاً: «كل ما له ضد فهو ناقص الوجود لأن كل ما له ضد فله عدم لأن معنى الضدين هذا المعنى: وهو أن يكون كل واحد منهما يبطل الآخر اذا التقيا أو اجتمعا، وذلك أنه مفتقر في وجوده الى زوال ضده. وأيضاً فإن لوجوده عائقاً، فليس إذن هو بنفسه وحده كافياً في وجوده، فما لا عدم له فلا ضد له وما لم يكن محتاجاً الى شيء أصلاً سوى ذاته فلا ضد له». لنضف الى ذلك أن «كل ما كان وجوده بتركيب وتأليف على أي جهة كان ذلك التركيب والتأليف فهو ناقص الوجود من قبل أنه محتاج في قوامه الى الأشياء التي منها ركب، كان ذلك تركيب كم أم تركيب مادة وصورة أو غير ذلك من أصناف التركيب». (الفارابي، «فصول منتزعة»، فقرات 71، 72، 73، 82).

جـ ـ وكان ديكارت من أبرز فلاسفة العصر الحديث الذين وظّفوا فكرة الكمال والنقص في فلسفتهم. إن أدلة ديكارت على وجود الله تستند كلها الى فكرة الكمال المطلق، وبعبارته هو: «الكائن الكامل كل الكمال» Le tout parfait يقول ديكارت: أني عندما أتأمل ذاتي أشعر بأنحاء من النقص، من ذلك مثلاً أني أشك، والشك نقص. وما كنت لأعرف أني ناقص لو لم تكن لديَّ فكرة عن كائن كامل كل الكمال. وواضح أن هذه الفكرة لا يمكن أن تكون من عندي إذ كيف يمكنني أنا الناقص أن أمنح نفسي فكرة الكامل كل الكمال. وإذن فهذه الفكرة لا يمكن أن يكون مصدرها إلاّ ذلك الكائن الكامل كل الكمال، فهو الذي وضعها فيّ، وبالتالي فهو موجود ضرورةً.

هذا من جهة ومن جهة أخرى تبنّى ديكارت الدليل الأنطولوجي نفسه الذي كان قد قال به القديس انسلم وصاغه في قالب أوضح. يقوم هذا الدليل على اثبات وجود الله من تأمل فكرة الله ذاتها: اننا نتصور الله بوصفه الكائن الكامل كل الكمال: والكائن الكامل كل الكمال يتصف بالوجود ضرورة، لأن الوجود هو أحد الكمالات. يقول ديكارت: «وعندما عدت أقلب النظر في الفكرة التي لدي عن الكائن الكامل تبين لي أن الوجود متضمن فيها كما تتضمن فكرتي عن المثلث كون زواياه تساوي قائمتين (...) فلا أقلّ من القول بأن الله الذي هو هذا الكائن الكامل موجود بيقين ليس أدنى درجة من اليقين المتولد عن أقوى البراهين الهندسية». (ديكارت، «التأملات»، القسم الرابع).

ناقش كانط هذا الدليل واعترض عليه بالقول: اننا اذا كنّا لا نتصور الكائن الكامل دون أن نتصوره موجوداً فإن هذا لا يلزم عنه أن يكون موجوداً بالفعل، فالوجود الذي نُثبته للكائن الكامل من تحليل فكرة الكمال هو الوجود الذهني فقط وليس الوجود الفعلي الواقعي. ويقول ان مثل أصحاب الدليل الانطولوجي كمثل تاجر خطر له أن يزيد في ثروته بإضافة بضعة أصفار الى دفاتر حساباته. لقد رفض كانط جميع الأدلة العقلية على وجود الله مؤكداً ان كل ما يمكن أن تنتجه هو إثبات الوجود المنطقي، الذهني لفكرة الله. ان وجود الله عنده ليس موضوع برهان، بل هو موضوع ايمان، ولذلك نقل المسألة من ميدان «العقل النظري» الى ميدان «العقل العملي» ميدان الأخلاق.

محمد عابد الجابري

كُمُون

Immanence
Immanence
Immanenz

لفظة الكمون تُعد صفةً للشيء الكامن. والكمون أي البطون، ومن هنا فتقابل هذه اللفظة لفظة الظهور، نظراً لأن الكمون من معانيه البطون والاستتار.

ويعرِّف الخوارزمي في كتابه «مفاتيح العلوم» معنى الكمون فيقول: ان الكمون هو استتار الشيء عن الحس كالزبد في اللبن قبل ظهوره، وكالدهن في السمسم.

ومذهب الكمون يقوم على الاعتقاد بأن كل شيء في كل شيء، أي أنه كل شيء فيه جزء من كل شيء وذلك ما سيتضح لنا بعد قليل.

ويمكن القول بأن مذهب الكمون ينسب في الاسلام الى ابراهيم بن سيار النظام المتكلم المعتزلي الذي جعل من مسألة الكمون النقطة الرئيسية لمذهبه في المباحث الطبيعية. فهو يقول بكمون بعض الأشياء في بعض وإن العالم يتألف من أشياء متضادة وأن أجزاءه أيضاً تتألف من أركان مختلفة بطبعها وبعضها كامنٌ في بعض. وعلى ذلك يكون الجوهر مؤلفاً من أغراض اجتمعت وأن العالم خلق دفعة واحدة على ما هو عليه من معادن ونبات وحيوان وانسان ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام، خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض. وكل ما هنالك هو أن المتأخر منه في الزمان كامن في المتقدم، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون خلقها واختراعها. وعلى ذلك يكون كل شيء في كل شيء، ويعتبر الكون خروج الأشياء بعضها من بعض. والحاجة إلى فاعل الكون عند القائلين بهذا الرأي تكون ـ كما يحكي ابن رشد عنهم ـ لإخراج بعضها من بعض وتمييز بعضها من بعض (« تفسير إبن رشد لما بعد الطبيعة لأرسطو »، مجلد 3، ص 1497).

ومعنى هذا ان مذهب الكمون يعد مقابلاً الى حد كبير للخلق والاختراع. فمثلاً اذا رجعنا الى « تفسير ما بعد الطبيعة »؟ لابن رشد وجدناه وهو بصدد بحثه في المذاهب التي أثبتت سبباً فاعلاً وأثبتت الكون، يضع مذهب أهل الكمون في مقابل مذهب أهل الاختراع والابداع. فيقول: أما المذهبان اللذان هما في غاية التضاد، فمذهب أهل الكمون ومذهب أهل الابداع والاختراع.

لقد نسب الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل »، هذا المذهب الى ابراهيم النظّام، كما قال بذلك أيضاً البغدادي في كتابه « الفَرْقُ بين الفِرَقْ » انه يذكر لنا إن النظام كان يقول إن الله تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد، وإن خلق آدم عليه السلام لم يتقدم على خلق أولاده، ولا تقدم الامهات على خلق الأولاد. وان الله تعالى خلق ذلك أجمع في وقت واحد غير أنه أكمن بعض الأشياء في بعض.

أما التساؤل عن المصدر الذي أخذ منه ابراهيم النظام القول بالكمون، فإننا نجد اختلافات بين المؤرخين والباحثين في هذا المجال.

فكلام الشهرستاني يدلّنا على أن النظام قد استفاده من الفلاسفة. انه في كتابه « الملل والنحل » يقول ان ابراهيم النظام قد أخذ هذا القول من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة وأكثر ميله بدأ الى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين.

وقد يكون الشهرستاني قاصداً أنكساغوراس بالذات. اذ ان الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل » يذكر أن أنكساغوراس أول من قال بالظهور والكمون حيث قدر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول وانها تظهر فيه. مثال ذلك ظهور النخلة من النواة الصغيرة وظهور السنبلة من الحبة وظهور الانسان من النطفة. وكل ذلك يعدّ ظهوراً عن كمون وفعلاً عن قوة وصورة عن استعداد مادة.

والواقع أننا نجد تشابهاً بين مذهب انكساغوراس ومذهب الكمون عند النظّام، إذ ان انكساغوراس قد ذهب الى القول بأنه لا يمكن ارجاع الأشياء المركبة الى عناصر بسيطة، اذ مهما يبالغ المرء في تقسيم الاجسام فإن التقسيم ينتهي دائماً الى أجزاء متجانسة في الكل: العظم في العظم واللحم في اللحم. وعلى ذلك فان كل قطعة مهما صغرت تكون قابلة للتجزئة وتحوي جميع الأشكال وجميع الكيفيات، ولا تختلف عن قطعة مخالفة لها إلا بالنسب المختلفة التي مزجت فيها على وفقها.

وقد يكون هناك تشابه بين القول بالكمون وقول أرسطو بالقوة والفعل أو المادة والصورة، على أساس أن ما يظهر انما يعد انتقالا من القوة الى الفعل أو من المادة الى الصورة.

ومن الباحثين من يرجع قول ابراهيم النظّام بالكمون الى تأثره بالفلسفة الرواقية. اذ ان الرواقيين قالوا بالعلة البذرية، أي أن الأشياء بجملتها كانت كامنة في الجسم الأول أو العقل على شكل بذور، وأنها تظهر بعد ذلك ظهوراً ضروريا كما يظهر الحيوان أو النبات من البذرة.

ومعنى هذا أن الاشياء فيما يرى الرواقيون تتطور بفعل مبدأ فيها، تماما كما تتطور النواة، والله هو العقل الذي يسري في كل شيء ويجعله يتطور كما تتطور النواة.

ومن الباحثين من يرجع أقوال النظام في الكمون الى مصدر يهودي، اذ ان المسلمين في رأي بعض الباحثين قد عرفوا أجزاء التلمود وأدركوا ما كان معروفاً عند اليهود من القول بأن الموجودات كلها قد خُلقت في اليوم الأول.

ومن الباحثين من يوجد وجه شبه بين قول النظام بالكمون، والمصدر الديني الاسلامي. فالخياط المعتزلي في

معرض دفاعه عن ابراهيم النظام يذكر ما جاء في الحديث النبوي من أن الله تعالى مسح ظهر آدم، فأخرج ذريته منه في صورة الذر. وكما ورد أيضاً من أن آدم عليه السلام حينما عرضت عليه ذريته، رأى رجلاً جميلاً، فقال: يا رب من هذا؟ قال: ابنك داوود.

كما نجد في القرآن الكريم بعض الآيات منها قوله تعالى ﴿واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة إنّا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنّا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون؟﴾.

وقوله تعالى: ﴿ولقد خلقناكم ثم صوّرناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾.

ويمكن القول بأن القول بالكمون لا نجده عند النظّام فحسب، بل نجد نوعاً من الكمون عند الملحدين على حسب ما يرويه الأشعري في «مقالات الاسلاميين». وهذا النوع من الكمون يتمثل في أن الألوان والطعوم والارابيح كامنة في الأرض والماء والهواء ثم يظهرن في البسرة وغيرها من الثمار بالانتقال واتصال الأشكال بعضها ببعض وشبهوا ذلك بحبة زعفران قذفت في نعارة ماء، ثم غذيَ بأشكالها فتظهر.

ونجد الكثير من المصادر والمراجع التي تحدثت عن الكمون عند النظّام أو عند غيره ومنها ما يؤيده ومنها ما يعارض أقواله. فمن الواضح أن الشهرستاني والبغدادي يعارضان رأي النظّام، وأيضاً ابن الراوندي الملحد.

ويعرض الجاحظ المعتزلي أقوال النظّام ويشرح مذهبه وذلك في كتابه «الحيوان» انه يحكي عن النظام رأيه في كيفية خروج النار الكامنة من الحطب وكيف أن احتراق الثوب والقطن والحطب ليس سببه مجيء نار من الخارج، بل سببه خروج ما يوجد فيه من النار الكامنة. وحرارة الشمس تحرق الأشياء بإخراجها ما في الأشياء من نيران. وكيف أن سمَّ الأفعى الموجود في بدنها لا يقتل، وأنه متى مازج بدناً لا سمَّ فيه لم يقتل ولم يتلف، وانما يتلف الأبدان التي فيها سموم ممنوعة مما يضادها. فإذا دخل عليها سمّ الأفعى عاون السم الكامن، ذلك السم الممنوع على مانعه، فاذا زال المانع تلف البدن المنهوش. وهكذا الى آخر الأمثلة التي نجدها في المصادر التي عرضت لرأي النظام أو رأي غيره من القائلين بالكمون.

ومن الفلاسفة الذين عارضوا القول بالكمون، الفيلسوف ابن سينا وذلك في مواضع كثيرة من مواضع فلسفته الطبيعية وعلى وجه الخصوص في أثناء دراسته لحركة الكيف أي حركة الاستحالة وفي دراسته للكون والفساد وقد قدم لنا الكثير من الملحوظات والمشاهدات التي يؤيد بها رأيه ضد القول بالكمون.

ومهما يكن من أمر فاننا نجد أكثر من معنى للكمون، كما نجد اختلافات حول المصدر الذي اعتمد عليه القائلون بالكمون سواء ابراهيم النظام أو غيره من المتكلمين والمفكرين.

أما المباحث الفلسفية أو المشكلات الفلسفية التي ترتبط بالقول بالكمون، الذي يعد أساساً داخلاً في المجال الفيزيقي والمجال الميتافيزيقي، فاننا نجد مباحث كثيرة تتصل بمذهب الكمون إما بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة. منها على سبيل المثال البحث في الجوهر الفرد، والبحث في القوة والفعل، والبحث في التداخل عند ابراهيم النظام، والبحث في التوحيد، والبحث في مشكل حدوث العالم وقِدَمِهِ، الى غير ذلك من المباحث الفلسفية التي تعد بعض أبعادها مرتبطة بالبحث في الكمون.

عاطف العراقي

كَيْف

Qualité
Quality
Qualität

---

1 ـ الكيف (أو الكيفية) هي احدى مقولات ارسطو العشر. إنها لا تخضع للتعريف الحصري، بل يمكن وصفها بالكشف عن بعض خاصياتها التي تتميّز بها عن باقي المقولات وتقرّبها من الفهم والادراك.

الكيف (أو الكيفية) لفظة تدل على ما هو عليه الشيء، بحيث انه يمكن اثبات ذلك فيه أو نفيه عنه. انها تدلّ على الصفة التي يتّصف بها الشيء في وجوده بالذات. يختص الكيف بالجسد، كما أنه يختص بالروح أيضاً. لذلك شموله أوسع من شمول الكمّ الذي يختص بالأشياء الجسدية او المادية فقط.

2 ـ أنواع الكيف (أو الكيفية):

عندما أشار أرسطو في كلامه عن مقولة الكيف الى أربعة

أنواعٍ من الكيفيات لم يُرِدْ من إشارته تلك، التمييز بين الكيفيات التي أوردها في حدّ ذاتها، بل أراد، انطلاقاً من وجهات نظر أربع رئيسية، الدلالة على وجود الكيفيات التي ليست كلها بالضرورة مختلفة بعضها عن بعض. بالنسبة الى الطبيعة، تكون الكيفيات إما ملكات راسخة كالفضيلة والعلم، وإمّا حالات أقلّ رسوخاً كالمرض والصحة؛ وبالنسبة الى الفعل، تكون الكيفيات مؤهلات تخول صاحبها البراعة في عمل ما؛ وبالنسبة الى الاحساس، تكون الكيفيات استعداداً في الطبع يتيح لصاحبه، لدى تقبّله الإحساسات، الفعل فيها أو الانفعال بها؛ وبالنسبة الى الكمّ، تكون الكيفيات صورة أو شكلاً معيّناً.

أما مناطقة العصر الوسيط والمحدثون فقد حصروا كلامهم في الكيفيات التي تختص بالأشياء المادية والتي تدركها الحواس، فميّزوا بين نوعين من هذه الكيفيات، الكيفيات الأولية أو العامة والكيفيات الثانوية أو الخاصة.

لكنهم قد اختلفوا في تعيين هذه الكيفيات في نوعيها وتباينت آراؤهم في هذا المجال. على أن الاطلاع على هذه الآراء يقود الى القول بأن الكيفيات الأولية أو العامة هي الصفات الأساسية التي تتصف بها الكمية، كالامتداد والشكل والعدد والحركة والسكون...، والكيفيات الثانوية او الخاصة هي الصفات أو المواضيع الخاصة التي تدركها في المادة كل حاسة من حواسنا، كاللون والنور والصوت والرائحة والطعم والحرارة والبرودة...

تتميز الكيفيات الأولية أو العامة بارتباطها الجوهري بالأشياء المادية، او بعدم انفصالها عنها، وبادراكنا لها ادراكاً موضوعياً؛ وتتميز الكيفيات الثانوية او الخاصة بارتباطها العرضي بالأشياء المادية، أو بإمكانية انفصالها عنها وبإدراكنا لها إدراكاً ذاتياً.

توما مهنا

لا وَعْي

Inconscient
Inconscious
Unbewusst

يشير الاستعمال العام والسالب لعبارة « لاوعي » الى كل ما يقع خارج الوعي الشخصي أو الفردي، وعلى وجه التحديد، الى جملة العمليات العصبية والعضوية - كالمنعكسات مثلاً - التي تجري في الكائن الحي دون أن يرافقها الوعي. واللاوعي، بهذا المعنى، مفهوم لا يتحدد الا سلباً بالنسبة للوعي كنموذج ومثال.

ولم يكتسب اللاوعي مضمونه الخاص والمحدد في قاموس علم النفس إلا في نهاية القرن الماضي أثر اكتشافات سيغموند فرويد Sigmund Freud 1856 - 1939، مؤسس التحليل النفسي، لأعماق الشخصية البشرية. اذ اعتبر معظم المفكرين والفلاسفة حتى العقد الأخير من القرن التاسع عشر ان الحياة النفسية ملازمة بالضرورة للوعي. على ذلك، كانوا يختزلون كل الحياة النفسية الى الوعي.

فالفيلسوف الفرنسي رينه ديكارت René Descartes 1590 - 1650 يحدد الأنا « بشيء يفكر » Une chose qui pense معتبراً أن الفكر هو جوهر الأنا. على ذلك اعتبر أن أية ظاهرة نفسية لا يمكن أن تكون لاواعية. فاللاوعي، في نظره، مرتبط بالحياة الفيزيولوجية والحياة الفيزيولوجية فقط.

كذلك اعتبر الفيلسوف الالماني عمانوئيل كانط Emmanuel Kant 1724 - 1804 أن الفكر يرافق كل تمثلات الكائن البشري.

إلا أن هذا الاعتقاد الشائع والراسخ لم يمنع بعض الكتاب والفلاسفة من التكلم عن وجود « قوى » نفسانية تحرك سلوك الكائن البشري دون أن تكون - بالضرورة - خاضعة للفكر الواعي.

ففي القرن السابع عشر، كان الكاتب الفرنسي لا روشفوكو La Rochefoucauld 1613 - 1680 يؤكد على أن العلة الفعلية والعميقة لتصرفاتنا لا تكمن في الدوافع النبيلة التي ندّعيها. هذه الدوافع، حسب لا روشفوكو، تخفي وراءها « حب الذات » الذي اعتبره كاتبنا بمثابة المحرك الفعلي للسلوك. كذلك، وفي المدة نفسها، تكلم الفيلسوف الألماني لايبنتز Leibniz 1646 - 1716 عن « ادراكات لا واعية ». كما اعترف أيضاً بأنه لا يمكن التعرف على كل الحياة النفسية الخاصة بالكائن البشري. واعتبر من ناحية أخرى، ان اللجوء الى مفهوم « اللاوعي » ضروري لتفسير الغريزة الحيوانية.

وفي القرن التاسع عشر، صاغ الفيلسوف الالماني شوبنهاور Schopenhauer 1788 - 1860 نظرته الفلسفية التي تستند الى فكرة مركزية مفادها أنه يوجد داخل كل كائن بشري ارادة « خفية وعمياء » تدفعه نحو السلطان والسيادة. وعبر الفيلسوف الألماني نيتشه Nietzche 1844 - 1900 عن فكرة مماثلة في نهاية القرن التاسع عشر.

ولم يتحدد المضمون النفسي لمفهوم « اللاوعي » إلا إثر التطور الذي شهده علم النفس المرضي في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. فقد بينت الابحاث الطبية النفسية وجود حالات نفس مرضية يقوم الفرد خلالها بتصرفات مترابطة ومتماسكة دون أن يكون واعياً لها. وتكون هذه التصرفات خاضعة لمنطق مختلف تماماً عن القوانين التي تحكم الحياة الواعية. كما بيّنت اثر اللاوعي في السلوك في التجارب والدراسات التي تناولت ما عرف باسم « الايحاء الآجل » Suggestion à échéance حيث يطلب من الفرد الخاضع للتنويم المغناطيسي ان ينفذ في لحظة محددة تصرفاً معيناً،

فيقوم الفرد بعد استيقاظه بالتصرف المطلوب دون أن يدرك أنه فقط ينفذ « الأمر » الذي أعطي له خلال النوم المغناطيسي. وتأثر النفساني الفرنسي بيار جانيه Pierre Janet 1859 - 1947 بهذه التجارب والأبحاث وتكلم في كتابه « الآلية النفسية » L'automatisme Psychologique الصادر عام 1894 عن « أشكال دنيا للوعي » وحاول أن يبيّن ان اللاوعي يقوم بتنظيم بعض الأنماط الدنيا من السلوك.

خلاصة القول إن هذه التجارب والأبحاث قد سمحت لفرويد أن يصل الى النتائج النظرية التالية:

أولاً: وجود حياة نفسانية لاواعية.

ثانياً: يتدخل اللاوعي في الحياة الواعية. ويأخذ هذا التدخل شكل استجابات متأخرة.

ثالثاً: ينسب الوعي للتصرفات التي يحددها اللاوعي دوافع وهمية وخيالية ومختلقة هدفها الأساسي تبرير السلوك.

وقد أصبح اللاوعي المفهوم القاعدي للنظرية التحليلية. ويعود انبناؤه الى خبرة فرويد العيادية. وهو، في النظرية الموقعية الأولى، ركن من أركان الجهاز النفسي. إذ ميّز فرويد في هذه النظرية بين الوعي، وما قبل الوعي، واللاوعي.

ويشير الوعي الى هذا الجزء من النشاط الذهني الذي نتحقق من وجوده بواسطة الحدس.

ويشمل ما قبل الوعي Préconscient الافكار والتمثلات والمشاعر التي لا تدخل في لحظة معينة في مجال وعي الفرد. وتصبح هذه الأفكار والتمثلات واعية حيث يبذل الفرد قليلاً من الجهد.

أما اللاوعي، فهو الركن الذي يضم النزوات والتمثلات والهوامات الخارجة تماماً عن وعي الفرد والتي تلعب دوراً أساسياً في تحديد أفكاره ومواقفه وتصرفاته. كما أنها تؤثر بشكل حاسم على علاقاته مع الآخرين. فقد تبين لفرويد، نتيجة خبرته العيادية، انه لا يمكن بأي شكل من الأشكال اختزال الحياة النفسية الى الوعي. اذ ان هناك مجموعة من الأفكار والرغبات والعمليات التي تؤثر على سلوك الفرد وحياته النفسية دون أن تدخل في إطار الوعي. ولا يمكن، حسب النظرية التحليلية، التعرّف الى اللاوعي إلا بعد رفع المقاومات. وهذا يتم في العلاج التحليلي. إلا أن اللاوعي يبرز، حسب فرويد، في عدة مظاهر أهمها الأفعال المغلوطة، وزلأت اللسان، والقلم، والحُلم - الذي يعتبره مؤسس التحليل النفسي بمثابة « الطريق الملكي » الذي يقود الى اللاوعي - وفي الأعراض العصابية. وهذه الابرازات عبارة عن عمليات تسوية تحاول أن تستجيب لمقتضيات اللاوعي من جهة ولمتطلبات الجهاز المؤلف من « ما قبل الوعي » والوعي من جهة اخرى. وتلعب « المراقبة » التي تفصل بين اللاوعي و« ما قبل الوعي » من ناحية، وبين « ما قبل الوعي» والوعي من ناحية أخرى دوراً أساسياً في صياغة عمليات التسوية هذه.

ويضم ركن اللاوعي حسب النظرية الموقعية الأولى مجموعة النزوات والغرائز الموروثة التي يجهلها الفرد تماماً. وهي ذات طبيعة جنسية ويشير اليها فرويد بعبارة الليبيدو Libido كما يضم من ناحية أخرى رغبات وأفكاراً وتمثلات دخلت في مرحلة معينة من تاريخ الفرد في مجال وعيه ثم طردت منه. هذا النمط من الأفكار والرغبات قد خضع، حسب التفسير التحليلي، لعملية الكبت. وتتم هذه العملية، حسب النظرية الموقعية الأولى، حين تتناقض الرغبات مع « المقتضيات الاخلاقية والجمالية ». كما تكبت أيضاً غالبية الاحداث التي يكون الفرد قد واجهها خلال السنين الأولى من حياته (والسنوات الخمس الأولى بشكل خاص). ومن الأهداف الأساسية للتحليل النفسي القضاء على الكبت وجعل المآزم والنزوات اللاوعية واعية.

ويمكن تلخيص السمات الأساسية التي يتصف بها اللاوعي كركن من أركان الجهاز النفسي بما يلي:

أولاً: تكون مضامين اللاوعي خاضعة لاواليات مختلفة تماماً عن القوانين التي تحكم الحياة الواعية. وتعرف هذه الأواليات باسم « العمليات الأولية » وأبرزها الأزامة والتكثيف.

ثانياً: تشكل مضامين اللاوعي مجال توظيف للطاقة النزوية. وتحاول أن تجتاح مجال الوعي والسلوك بعد خضوعها للتشويهات من قبل المراقبة التي تتدخل، كما قلنا، على مستويين: بين اللاوعي و« ما قبل الوعي » من جهة، و« ما قبل الوعي » والوعي من جهة أخرى.

ثالثاً: تحتل الرغبات الطفلية موقعاً مركزياً في اللاوعي.

وفي عام 1920 صاغ فرويد نظريته الموقعية الثانية حيث ميز بين الهو Le ça, The Id والأنا Le moi, The Ego، والأنا الأعلى Le surmoi, The Super-Ego. فلم يعد اللاوعي في هذه النظرية، يشير الى ركن من أركان الجهاز النفسي؛ بل تحول الى نعت (لاواعي) يصف مجمل الهو، وقسماً من الأنا (وهو القسم المسؤول عن الأواليات الدفاعية وعن الكبت بشكل خاص)، وجزءاً من الأنا الأعلى.

وأخيراً، لا بد من الاشارة إلى أن بعض المذاهب الفلسفية

قد اتخذت موقفاً نقدياً من مفهوم اللاوعي. فاعتبرت الوجودية مثلاً أن اللاوعي مجرد فرضية. الا أن العلاج التحليلي الذي يؤدي في كثير من الأحيان الى الشفاء قد جعل التحقق من هذه الفرضية ممكناً. ففي نهاية العلاج التحليلي الناجح، يتوصل الفرد الى التعرف على رغباته المكبوتة. وفي ظاهرة التعرف هذه خير برهان على وجود اللاوعي.

مصادر ومراجع

- Charrier, Jean-Paul, L'inconscient et la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1968.
- Fedida, Pierre, Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, Larousse, 1974.
- Freud, Sigmund, Métapsychologie, Traduction française de J. Laplanche et J.B. Pontalise, Paris, Gallimard, Collection «Idées», 1969.
- Julia, Didier, Dictionnaire de la philosophie Paris, Larousse, 1964.
- Laplanche, J., et Pontalis, J. B., Vocabulaire de la Psych-analyse, Paris, P.U.F. 1973.
- Muchielli, A. et R., Lexique de la psychologie, Paris, E.S.F., 1969.
- Pieron, Henri, Vocabulaire de la psychologie, Paris, P.U.F., 1963.

رالف رزق اللّه

لَذّة (في علم النفس)

Plaisir
Pleasure
Vergnügen

اعتبرت النظريات النفسانية الكلاسيكية (الأوروبية) أن «اللّذة» و«الألم» هما قطبا الحياة العاطفية. واللّذة، في تلك النظريات، هي حالة انفعالية لطيفة تنتج عن اشباع حاجة لدى الكائن الحي، حيث يُنظر إلى هذا الأخير كوحدة نفسية ـ إحيائية. أما الألم، فهو نقيض اللذة، ويشكل الحالة الناتجة عن عدم اشباع الحاجة. واللذة، استناداً إلى هذا التحديد، تتّسم بعدم الثبات. ذلك أنها تختفي فور حلّ التوتر الذي تولده الحاجة. ونستنتج من كل ما سبق أن اللّذة ملازمة للرغبة.

وقد أعطى فرويد للذة ـ في نظريته التحليلية ـ دوراً مركزياً في الحياة النفسية. كما ميّز بين «مبدأ اللذة» و«مبدأ الواقع». يقول فرويد في هذا الصدد :

«تعتبر النظرية التحليلية ـ دون أي تحفظ ـ أن تطوّر السياقات النفسية خاضع لمبدأ اللذة. بعبارات أخرى، نحن نعتبر، كمحللين نفسانيين، أن هذا التطور يحدث كل مرة إثر توتر يسبب الألم والانزعاج. وأنه يتم بطريقة تؤدي إلى خفض هذا التوتر وإلى احلال حالة لطيفة مكان حالة مؤلمة».

مصادر ومراجع

- Fedida, Pierre, Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, Larousse, 1974.
- Freud, Sigmund, Essais de psychanalyse, Traduction française de S. Jan Kélévitch, Paris, Payot, 1963.
- Pradines, Maurice, Traité de psychologie générale, Paris, P.U.F., T.1. 1943,
- Sillamy, Norbert, Dictionnaire de la psychologie, Paris, Larousse, 1967.

رالف رزق الله

لُزُوم

Exigence-Implication
Exigency-Implication
Forderung-Implication

يرتبط مفهوم اللزوم بصورة وثيقة بمفهوم الضرورة. فعندما نتكلم على لزوم شيء عن شيء آخر، لنقل لزوم (ن) عن (س)، لا نعني فقط ان (ن) نتيجة لـ (س)، بل ان (ن) نتيجة ضرورية لـ (س). قد تكون الاصابة بالسرطان الرئوي، مثلاً، نتيجة للاسراف في التدخين، ولكنها ليست شيئاً يلزم عن الإسراف في التدخين، لأنها ليست نتيجة ضرورية لهذا الإسراف. والدليل على ذلك أن هناك أشخاصاً يسرفون في التدخين لفترة طويلة ولا يصابون بهذا المرض.

ولكن ما معنى ان نقول إن (ن) نتيجة ضرورية لـ (س)؟ ان نقول هذا هو أن نقول إن (س) شرط كاف لـ (ن) أو أن (ن) شرط ضروري لـ (س). قد يكون كل من (س) و(ن) حادثة معينة او قضية معينة. واذا كان كل من (ن) و(س) حادثة معينة، فان نقول عندها ان (س) شرط كاف لـ (ن) هو ان نقول انه، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، اذا حدث شيء من نوع (س)، يجب ان يحدث شيء من نوع (ن)، اي انه لا يوجد اي احتمال ان يحدث (س) والا يحدث (ن). ولكن هذا بدوره يعني ان حدوث (ن) شرط ضروري لحدوث (س) بمعنى أنه بغضّ النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، إذا لم يحدث

شيء من نوع (ن) فلا يحتمل مطلقاً أن يكون قد حدث شيء من نوع (س). واذا كان كل من (س) و(ن) قضية معينة، فأن نقول عندها ان (س) شرط كاف لـ (ن) هو ان نقول انه اذا صدقت القضية (س)، فلا يحتمل مطلقاً الا تصدق (ن). وهذا يعني بدوره ان صدق (ن) شرط ضروري لصدق (س) بمعنى انه اذا لم تكن (ن) صادقة فلا يحتمل مطلقاً ان تصدق (س).

ان الحالات التي ينطبق عليها مفهوم اللزوم كما شرحناه حتى الآن، هي الحالات التي ينطبق عليها مفهوم الضرورة بالمعنى الواقعي. أن أقول، مثلاً، تمدد معدنٍ ما لازم من ازدياد حرارته او ان موت انسانٍ ما لازم من فصل رأس هذا الانسان عن جسده او ان ازدياد حجم غاز معين لازم من ازدياد حرارته هو ان اقول شيئاً عن طبيعة الواقع، بصورة أكثر تحديداً ما أقوله في كل حالة من هذه الحالات هو تطبيق لقانون كلي من القوانين التي يخضع لها الواقع التجريبي. فما اقول في القضية الاولى هو تطبيق للقانون الكلي «المعادن تتمدد بالحرارة»، وما أقوله في الحالة الثانية هو تطبيق لعدد من القوانين الكلية المتعلقة بضرورة الدماغ لحفظ الحياة في الجسم، وما أقوله في الحالة الثالثة هو تطبيق للقانون «حجم الغاز يتناسب طردياً مع حرارته». وقانون من النوع الذي نشير اليه هنا هو قانون يقول ما معناه: ان حدوث شيء من نوع (س) يجعل من الضروري حدوث شيء من نوع (ن)، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية. انه بمعنى آخر يقول لنا إنّ العلاقة بين (س) و(ن) هي علاقة ضرورية بالمعنى الواقعي، أي انه لا يمكن واقعياً (لا يحتمل مطلقاً) ان يحدث (س) وألا يحدث (ن).

لا يستنفد المعنى الواقعي للزوم كل أنواع اللزوم. فهناك لزوم بالمعنى المنطقي أيضاً. إذا قلت، مثلاً، ان النتيجة «رأس الحصان هو رأس حيوان» لازمة عن المقدمة «الحصان هو حيوان»، فما أقوله هو ان صدق المقدمة كاف منطقياً لصدق النتيجة، اي ان صدق القضية «رأس الحصان هو رأس حيوان» هو نتيجة ضرورية بالمعنى المنطقي، لا بالمعنى الواقعي وحسب، لصدق المقدمة. وهذا بدوره يعني، ليس فقط انه لا يحتمل مطلقاً ان تصدق المقدمة والا تصدق النتيجة، بل يعني أيضاً انه لا يمكن منطقياً ان تصدق المقدمة وألا تصدق النتيجة. إن لزوم المقدمة من النتيجة هنا هو شيء تفرضه القوانين المنطقية بمعنى انه يستحيل منطقياً أن تصدق المقدمة وألا تصدق النتيجة.

يتخذ مفهوم اللزوم أيضاً معنى أخلاقياً. نستعمل مفهوم اللزوم بالمعني الأخلاقي بالعلاقة مع أفعال من نوع معيَّن، أي أفعال من النوع الذي تحتم القيام به أسباب من النوع الأخلاقي. أن أقول يلزم أخلاقياً ان أفعل (م) هو ان أفترض أنه توجد أسباب أخلاقية كافية لفعل (م). لنفترض انني استدنت مالاً من صديق لي، ووعدت بإعادة المال اليه بعد يومين من تاريخ الاستدانة، وانه بعد يومين من هذا التاريخ لم يكن هناك اي عائق غير متوقع يحول بيني وبين اعادة ما استدنته الى دائني. في هذه الحالة بامكاننا ان نقول انني ملزم باعادة هذا المال الى دائني في التاريخ المحدد. لأنني وعدت بأن افعل ذلك، ولا يوجد ما يمنعني من فعل ذلك. وهذا الأخير سبب كافٍ بالمعنى الأخلاقي لقيامي بالفعل المعني، لأنه يخضع للقاعدة الأخلاقية «إذا وعد شخص بان يفعل (م)، يلزم عندها ان يفعل (م)، على افتراض انه لن يطرأ أي طارىء يحول بينه وبين فعل (م)».

مصادر ومراجع

- Gert, Bernard, The Moral Rules, Harper Torch Books. Harper and Row, Chap. 9, 1970.
- Pap, A. Semantics and Necessary Truth, New Haven, Yale univ Press, 1966.
- Palantinga, A., The Nature of Necessity, Oxford, 1974.
- Swinbume, R., The Coherence of Theism, Oxford Univ. Press, part III, 1977.

عادل ضاهر

إضافة

لزوم (في المنطق الرياضي)

أو أيضاً «استلزام» و«إلزام». تُستعمل هذه العبارات في المنطق القديم بمعنى عام جداً يشمل كل أنواع الاستدلال. بهذا المعنى يُقال عن قضية ما انها تلزم عن قضية أو عن عدة قضايات. وبالمفهوم الحصري تستعمل كلمة «لزوم» للدلالة على استنتاج قضية من قضية واحدة فقط.

وأحياناً يقتصر عنوان «اللزوم» على العلاقة القائمة بين قضيتين مختلفتين في الكم او الكيف مع بقاء الموضوع والمحمول على حالهما، كما في قولنا:

عن «كل انسان حيوان» يلزم «بعض الانسان حيوان».

أما في المنطق الحديث، فقد تطلق كلمة لزوم على ما يسمى برابط الشرط Conditional Connective الذي يجد تعريفه بهذا الجدول:

ب	ج	ب ← جـ
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ص
ك	ك	ص

مثل هذا التعريف، لا يشترط أية علاقة بين مضمون القضيتين الفرعيتين، بل مجرد تناسب بين قيمها الصدقية، إذ قولنا:

إذا كانت بيروت عاصمة لبنان فـ 2 + 2 = 4

هو صادق بحسب الجدول. لذلك يوصف اللزوم بهذا المعنى باللزوم المادي Material Implication. يقابل هذا المفهوم ما يُسمّى باللزوم الجازم Strict Implication وهو يعبر عن المعنى القوي للأدوات «إذا ... فـ ...» وما شاكلها. منذ لويس Lewis يرمز إلى هذا الرابط بـ (Ç) ويؤدي بضرورة القضية الشرطية على هذا النحو:

ب Ç جـ   بالضرورة (ب ← جـ)

حيث « » هو رمز المساواة بالتعريف.

كذلك، يستعمل اللزوم، مقابل الشرط، بمفهوم الاستنتاج المنطقي الذي يعتمد على مدلولات القضايا، ويسمى عندها اللزوم المنطقي Logical Implication أو أيضاً «اللزوم» فقط؛ وهذا هو المقصود عادة في المنطق الحديث عند عدم وجود أي تقييد. يكون ثمة لزوم منطقي « » بين عدة مقدمات ونتيجة، إن فقط كلما صدقت المقدمات معاً صدقت النتيجة. وبالتالي، في حال اقتصار المقدمات على قضية واحدة، يكون مرجع اللزوم المنطقي الى الصحة القضية الشرطية، أي انه يتطلب أن تصدق القضية الشرطية ليس فقط في الحالة المعتبرة بل في كل الحالات الممكنة. (راجع المنطق الحديث).

عادل فاخوري

لُغَة (تحليل لغوي)

Langage
Language
Sprache

تشكّل اللغة الأداة الأساسية للفيلسوف. فالفلسفة هي أكثر العلوم ارتباطاً بالألفاظ، ولا يتم تمحيص الأفكار الفلسفية إلا بتمحيص الألفاظ. ومن هنا كان موضوع درس وضبط بنية اللغة من الموضوعات الأساسية في الفلسفة، وخصوصاً في المذهب المعروف بالتحليل اللغوي.

يشترك في هذا المذهب اتجاهان: الوضعية المنطقية Logical Positivism وفلسفة اللغة العادية أو الطبيعية Ordinary Language. كل من الاتجاهين يرى في التوضيح والتفسير علاجاً وقائياً ناجعاً بالنسبة إلى التنظير الميتافيزيائي، إذ أن هذا التنظير غالباً ما ينجم عن استعمال منفلت وغير نقدي للغة. لكن ثمة فرق كبير بين الاتجاهين. فالوضعية المنطقية تتوسل هذه المهمة ببناء لغة اصطناعية تمنع الوقوع في التراكيب الماورائية المشبوهة. بينما فلاسفة اللغة العادية يبقون ضمن إطار اللغات الطبيعية ويحددون الأنماط التي تخوّل تجنب أي سوء استعمال للغة.

الوضعية المنطقية

يشكل كتاب رودلف كارناب Rudolf Carnap «الغاء الميتافيزياء بواسطة التحليل المنطقي للغة» البيان الفكري لهذا التيار. يزعم كارناب، بالنسبة إلى استعمال اللغة العادية في الفلسفة، أن افتقار هذه اللغة إلى بعض المواضعات هو الذي يفسر عجزها عن التخلص من الأحكام الميتافيزيائية. لذلك، لا بد من الأخذ بوجهة النظر المنطقية لأنها وحدها تستطيع أن تنتقد اللغة وأن تقدم المعيار الذي يجيز التمييز بين ما هو سوي وبين ما هو غير ذلك في مجال المبنى اللغوي. ان مهمة فلسفة اللغة أن تقيس الانحراف وفقاً لقواعد المنطق. ففي لغة خاضعة لمثل هذه القواعد يستحيل تأليف قضايا مموهة من النوع الذي يرد في الميتافيزياء. تنطلق الوضعية المنطقية من الفرضية العامة بأن كل صياغة دقيقة للمسائل الفلسفية تؤدي في النهاية إلى التحليل المنطقي للغة، وأن موضوع الفلسفة هو اللغة وليس العالم، وبالتالي، هذه المسائل التي كان يُعتقد أنها تنتمي إلى اللغة الشيئية أي اللغة التي تقصد الأشياء مباشرة،

إنما هـي في الحقيقـة مسـائـل تخـصّ اللغـة المـاورائيـة Métalangage أي اللغة التي تتكلم عن لغة أخرى. عن هذا الموقف ينتج أن القضايا الميتافيزيائية التي تدعي قصد الواقع الخارجي ليست سوى قضايا مموهة تخفى تحت ظاهر وصف الأشياء وظيفتها النحوية التي تقوم على تحـديـد وتـرتيـب الخصائص العائدة للعبارات. من هنا كان على عاتق الفيلسوف أن يترجم قضايا اللغة الطبيعية المشبوهة إلى قضايا من اللغة الماورائية الرمزية.

فلسفة اللغة العادية

تشارك فلسفة اللغة العادية الوضعية المنطقية في الاعتقاد أن القضايا الماورائية هي خالية من المعنى. إنما للتوصل إلى غرضها، تعمل على توضيح اللغة الطبيعية نفسها. وفقاً لهذا التيار، اللغة الطبيعية هي صالحة للتعبير عن المسائل الفلسفية؛ وما الخلو من المعنى الملحوظ في الموضوعات الميتافيزيائية إلا نتيجة للانحراف عن الاستعمـال السـوي للغـة الطبيعيـة. يعتمد هذا التيار أساساً له مؤلفات ڤتغنشتاين Wittgenstein المتأخرة وخاصة «الأبحاث الفلسفية». يزعم ڤتغنشتـايـن أن معظم المسائل الفلسفية تأتّت عن أن الفلاسفة أساءوا استعمال بعض العبارات الأساسية أمثال «عـرَفَ» و«أدرك» و«مـر» و«سبب». فلما استخدمها هؤلاء لأغراض غيـر تلـك التـي وضعت لها، وقعوا في الاشكالات الشائعة نحو: هل نستطيع ادراك العالم الخارجي؟ وهل سلوكنا مخير أم مسير؟ وهل نستطيع أن نعرف أفكار الآخرين الخ.... لذلك كان دور فيلسوف اللغة العادية أن يظهر الخطـوات التـي حـدث فيهـا الانزلاق من المعنى إلى اللامعنى، بإرجاعنا إلى الاستعمال العادي للعبارات المذكورة، ذلـك الاستعمـال السليـم الذي انحاد عنـه الفلاسفـة دون أن يـدروا، والذي وحـده يجعـل العبارات الفلسفية قابلة لأن تُفهم.

من أبحاث ڤتغنشتاين الفلسفية، انطلقت أعمال مـدرسـة أكسفورد. إن مساهمة أستن J.L. Austin في فلسفة اللغة كانت في اقامته علم دلالة فلسفي متماسك مستقل عن علم الدلالة الذي عرفه الألسنيون. لقد استطاع أستن أن يظهر تنوع الدلالات اللفظية وتعقيدها. فحيث كانت الوضعية المنطقية تشطب القضايا بحجة أنها مشبوهة، كان أستن يصرّح بأن بين العالم والعبارات اللغوية علاقات أخرى غير علاقة الوصف. فبالإضافة إلـى الحيثيـة الخبـريـة، يحتـوي الفعـل اللفظـي Speech-Act على حيثيـات أخـرى تظهـر مثلاً فـي الصيغـة الانشائية كالأمر والتحريض والدعاء الخ... وهكذا، خلافاً للمنطقية الوضعية، ينطلق أستن من الافتراض أن كل عبارة متداولة إنما استمرت لكونها اكتسبت من استعمال الأجيال السابقة فعالية في اقامة التمييزات والعلاقـات، ممـا يجعلهـا جديرة بأن يصغى إليها، قبل الحكم عليها بالتصليح والحذف.

في الولايات المتحدة، اتخذت فلسفة اللغة العادية شكلاً آخر. فبعض الفلاسفة الذين انطلقـوا مـن نظـريـة القـواعـد التـوليـديـة والتحـويليـة التـي وضعهـا تشـومسكـي Noam Chomsky، حاولوا على ضوء هذه النظرية أن يجدوا حلولاً لبعض المشاكل الفلسفية العالقة، وعلى الأخـص لتلـك التـي تعود إلى تحليلية Analycity القضايا. ففـي كتـاب «فلسفـة اللغة» يوضح كاتـز J.J. Katz كيفيـة تطبيـق علـم الدلالـة التوليدية على تصنيف القضايا إلى تحليلية وتركيبية وصادقة وصحيحة الخ... لكن المرحلة الأخيرة من تطـور اللسـانيـة التوليديـة والتحـويليـة أدّت، مـن أجـل تلافـي كثيـر مـن الالتباسات الدلالية، إلى ضرورة الاعتماد على بنية مجردة ذات صياغة قريبة من تلك التي تأخذ بها الوضعية المنطقية.

عادل فاخوري

لُغَة (فَلْسفة اللغة)

Langage-(philosophie du langage)
Language-(philosophy of language)
Sprache

قبل البدء في معالجة موضوع فلسفة اللغة لا بد من توضيح يستوجبه الموضوع لتشعبه ولشموله علـى ميـاديـن مختلفـة؛ فالواقع أن علاقة اللغة بالفلسفة علاقة قديمة تعود على الأقل إلى أفلاطون، فلقد عالج هذا، في حواره «كراتيل» مشكلة علاقة الأشياء بالأسمـاء، وقـد أكـد علـى أن الاسم يعكس المسمى وينبثق من طبيعته، وان اختلفت الحروف والمقاطع التي يستعملها الناس من لغة إلى لغة، الدال يملك القدرة على محاكاة المدلول والتعبير عنه؛ فـالعلاقـة إذن بيـن الأسمـاء والأشياء ليست علاقة عادة وعرف وتوافـق بـل هـي علاقـة عضوية؛ فالحروف والمقاطع تعبر عن صورة الأشياء، هذه القضية أثيرت في القرون الوسطى تحت اسم مشكلة الكليات، وكذلك فإن الكثير من المشاكل اللغوية المتصلة بالفلسفة قد أثارها العرب وليس أقلها مشكلة العلاقة بين النحو والمنطق.

غير أننا في هذا البحث سنترك جانباً كل هذه القضايا لنشدد على الفلسفات التي قامت تحت تأثير التفكير في اللغة؛ أي أن الفلسفة ستظل همنا الأول، وهذا يعني أننا سنترك جانباً جميع مدارس الألسنية من قديمة وحديثة. ان مثل هذا الحصر، وإن كان اعتباطياً إلا أنه ضروري منهجياً. غير أن حصر الموضوع لا يعني أننا نستطيع استنفاده، فالألسنية في عصرنا قد طغت على حقل واسع من المعرفة وتركت بصماتها الواضحة لدى أكثر من فيلسوف كبير في عصرنا.

مما لا شك فيه أن نيتشه كان أول فيلسوف كبير في عصرنا قام بعملية هدم كاملة للفلسفة منطلقاً من اعتبارات لغوية. نيتشه جاء الفلسفة من فقه اللغة، ويؤكد هيدغر بأنه قام بعملية قلب كاملة للميتافيزيقا. نيتشه لم يشأ أن ينتقد الفلسفة، لأن أي نقد لها يعني البقاء ضمنها وإقامة ميتافيزيقا جديدة. ما أراده كان كشف القناع نهائياً عن الخطاب الفلسفي لنرى أعراض المرض البادية على وجهه الحقيقي. إن موقع هذا الخطاب هو مدار البحث: لقد كانت الفلسفة دوماً فلسفة انطولوجية؛ أي أن مشكلة الوجود أو الكينونة كانت دوماً مشكلتها الرئيسية، وادعى الخطاب الفلسفي في مراحله التأويلية المختلفة استناده إلى العقل في حين أن عملية كشف القناع ترينا أن الدور الرئيسي لم تلعبه العقلانية بل الاستعارة. إن الخطاب الفلسفي قد استعاد لصالحه جميع المؤسسات الدينية والأخلاقية والتشريعية القائمة في عملية تبرير شاملة للواقع القائم، وبالتالي فإن الانساق الفلسفية أبعد ما تكون عن الأنظمة العقلانية إذ هي مجرد استعارات اقتبست من النماذج الدينية والأخلاقية القائمة، وبتعبير آخر فإن الخطاب الفلسفي وبشكل خاص خطاب الفلسفات المثالية قد استسلم لإغراء اللغة، قد افتتن باستقرارية النحو ومثاليته. النحو يقيم قواعد ثابتة مستقرة لشيء متغير دوماً هو اللغة، وهذا النمط من تثبيت المتغير قد مارس تأثيراً كبيراً على الفلاسفة الذين حاولوا في بحثهم الأنطولوجي ايجاد هذا الثابت الذي دعوه الوجود أو الكينونة ووضعوه فوق العالم الحسي. الوجود هو إذن استعارة ميتة لا نتيجة عملية بحث عقلي. وبفرضية وجود واجب الوجود أي: فرضية وجود عالم ثابت مستقر وحياة أخرى تبدأ عملية ولادة المعنى والقيم. إن كشف القناع عن المفهوم الأساسي للميتافيزيقا أي مفهوم الوجود أو الكينونة يهدمه من الداخل، حين يرينا اياه كاستعارة ميتة أخذت من النمط اللغوي، وبالتالي فإن الحقيقة تستند إلى أوهام ثابتة، والاستعارة تصيغ المقولات: الوجود، الذات، الموضوع، الجوهر، الوعي... وكل فلسفة هيغل لم يكن لها سوى هدف واحد: أرخنة المقولات Historiciser les catégories.

ان الفلسفة تعمل من خلال المفاهيم وتعتقد بأن المفاهيم ليست استعارات، وهنا يكمن خطأها الأساسي، ذلك أن المفاهيم الفلسفية ليست سوى نتاج نشاط غريزي يحب اللجوء إلى استعمال الاستعارات كما تحب النحلة بناء خليتها. والفلاسفة قد بنوا المفاهيم كاستعارات كانت بالنسبة لهم قلاعاً يختبئون فيها خوفاً من الحياة. ذلك أن الاستعارة الأهم عند نيتشه هي الاستعارة المعمارية وكل فن معماري يكشف عن صحة المهندس أو مرضه. الذين يحبون الحياة يبنون الأهرام، أما الفلاسفة فقد قلدوا النحل ببناء الخلايا مما يثبت أن قلاع مفاهيمهم ليست سوى حصيلة غريزة خائفة من الحياة. أما الاستعارة الثانية العزيزة لدى الفلاسفة فهي استعارة بيت العنكبوت، فلقد سكنت الحقيقة منذ بارمنيدس في قلعة مبنية من نسيج العنكبوت في صحبة فيلسوف شاحب خال من الدم كالتجريد. واستعارة العنكبوت كانت وراء استعارات أخرى عديدة وصور متنوعة فالنص يصبح نسيجاً وقناعاً وثوباً، «وكما يمتص العنكبوت دماء الذبابات التي يوقعها في شباكه كذلك فإن المفهوم يشوه الحياة ويجعلها شاحبة وحزينة وبشعة». المفهوم هو التجريد، والتجريد يعني غياب الحياة أي الشبح، وبالتالي فإن مفهوم الوجود وهو المفهوم الأول في الفلسفة يصبح الشبح الأكبر، والفلسفة تصبح، في مثل هذا الحال، مجموعة من الأشباح أي مجموعة من الاستعارات الميتة.

نيتشه يبقى أميناً للغة فهو حين يندد بالفلسفة كمجموعة استعارات ميتة يفعل ذلك من داخل اللغة وباسم اللغة، الاستعارات الميتة تبرهن عن خوف حقيقي من الحياة، والحل لا يكون بعدم اللجوء إلى الاستعارة بل بالاستغناء عن الاستعارات الشاحبة الهزيلة واستبدالها بالاستعارات الحية أي تلك التي تعكس الحياة، أي إرادة القوة في محوريها الرئيسيين: العودة الدائمة، وبراءة الصيرورة.

الفيلسوف الألماني أرنست كاسيرر Ernst Cassirer، حاول في كتابه الضخم الصادر بين سنة 1923 وسنة 1927 م والمسمى «فلسفة الأشكال الرمزية» أن يأتي بتفسير للنشاط الخاص بالانسان والمسمى الثقافة انطلاقاً من اعتبارات لغوية. اللغة في نظره ليست مجرد أداة نستخدمها لنعطي الأسماء للواقع القائم. اللغة أكثر من أداة. الانسان حين يستعمل اللغة فإنه يستعمل لغة منطوقة بعكس الحيوان الذي يستعمل لغة

الصرخات فقط ويكررها بنفس الطريقة دوماً. واللغة المنطوقة ليست أداة لأنها تستعمل للمفهمة، أي أنها تستعيض عن الواقع بالمفاهيم، أي أنها تلجأ إلى الرمز، وهذا اللجوء إلى الرمز يميز الانسان نهائياً عن الحيوان حتى أننا نستطيع أن نقول بأن الانسان حيوان رمزي، أي أنه قادر على فهم الرموز وحلها، غير أن لغة الكلمات أي اللغة المنطوقة ليست السبيل الوحيد لاستعمال الرموز، فالانسان كائن ثقافي وهو في هذه الثقافة ينتج منظومات متعددة غير اللغة تشكل كل واحدة منها لغة خاصة، هذه المنظومات هي الأسطورة والدين والفن والعلوم والتاريخ، والانسان حين يخلق ثقافة فإنه يعيش بين مجموعات متنوعة من الرموز وكل مجموعة منها تزوده بمجموعة من المعلومات أي أنها تعلمه شيئاً جديداً عن العالم وبالتالي فإنها لا تقلد عالم الواقع الذي يعرفه. هذه المنظومات لا تتبع طرق المنطق المعروفة بل لكل منظومة منطقها الداخلي أي قوانينها الخاصة بها، وهدف هذه القوانين خلق معنى تريد ايصاله، والثقافة هي مجموعة هذه المعاني التي تأتي من اللغة ومن كل اللغات العلمية والفنية والدينية.

لقد قامت في قرننا في انكلترا مدرسة فلسفية أطلقت على أبحاثها اسم الفلسفة التحليلية وأطلق أنصارها على أنفسهم اسم فلاسفة اللغة، وكانت هذه المدرسة شديدة التأثر بالمدرسة المنطقية المعروفة باسم الوضعية الجديدة، هذه الوضعية جاءت من مدرسة فيينا وكان أكبر ممثليها، كارناب وفتغنشتاين، وقد كان لأعمال برتراند راسل المنطقية التأثير الكبير على كل المدرسة التحليلية الانكليزية. ولقد كان هناك اتجاهان داخل هذه المدرسة، الاتجاه الأول يقع تحت تأثير كارناب وڤتغنشتاين، وهو اتجاه الرسالة المنطقية الفلسفية ويعتبر بأن العلة في الفلسفة تأتي من اللغة المستعملة، ذلك أن اللغة العادية لغة غير منطقية وهي تنتقل إلى الفلسفة فتجعل القضايا التي تطرحها قضايا لا معنى لها. لذا يجب اصلاح اللغة إن شئنا التوصل إلى فلسفة تحليلية لها معنى. أما الاتجاه الثاني، اتجاه مدرسة أكسفورد فهو ينطلق أيضاً من ڤتغنشتاين لكن أنصاره يدافعون عن اللغة العادية أي اللغة المستعملة وهم يعتقدون بأن العلة ليست في اللغة ولكن في الطريقة التي يستعملها بها الفلاسفة؛ أي أن العلة متأتية من استعمال الكلمات في غير موضعها، وكان على رأس هذه المدرسة أستن J.L. Austin. ولما كانت المدرسة التحليلية تدين بالكثير لأعمال مدرسة ڤيينا كان لا بد من عرض سريع لآراء أهم ممثلي هذه المدرسة وهو رودلف كارناب.

اعتقد كارناب بأن المشاكل الفلسفية هي في نهاية التحليل مشاكل لغوية بمعنى أن اللغة الطبيعية أو العادية التي نستعملها ليست لغة منطقية على الاطلاق بل يشوبها دوماً الغموض والالتباس؛ لذا فإن الشرط الأساسي للوصول إلى أي وضوح فلسفي هو تغيير اللغة التي نستعملها؛ أي لا بد من استبدال اللغة العادية بلغة مثالية؛ أي خالية من كل لبس، وهذه اللغة المثالية لا بد أن تكون مستقاة من المنطق الرمزي. غير أن مثل هذا الاختيار يعني إمكانية ايجاد أنماط متعددة منطقية وبالتالي التسليم بإمكانية قيام أكثر من نموذج واحد للغة المثالية. أي أننا هنا نقع في ما وصلت إليه الرياضيات الحديثة من امكانية قيام أكثر من نسق رياضي واحد، غير أنها جميعها ينتظمها البناء المنطقي الداخلي، وهذا ما يسميه كارناب مبدأ التسامح.

يحاول جاك دريدا في كتابه «حول الغراماتولوجيا» أو «علم الكتابة» أن يسقط كل فلسفة الذات والحضور التي تسيطر على الفكر الغربي منذ ديكارت انطلاقاً من اعتبارات لغوية نعرفها على الأقل منذ فرديناند دي سوسور. يبدأ دريدا في البحث عن موضع جديد للكلمة من أجل اسقاطها وانتزاع تسلطها كأصل ومركز للغة، ذلك أنه قبل الحديث عن اختفاء الكلمة لا بد من التفكير في وضع جديد لها لاخضاعها في بنية لا تعود فيها السيد المطلق. ومثل هذه البنية يجدها مؤلفنا في مفهوم الاختلاف أو لعبة التمايز ويدعو هذه اللعبة الأثر. والواقع أن سوسور كان قد قال بأنه في اللغة ليس هناك سوى اختلافات هي التي تحدد المبنى والمعنى، الدال والمدلول. يرى دريدا في هذا الاختلاف الأثر الذي يتركه كل اختلاف في الآخر دون أن يكون هناك مركز ترجع إليه مجموعة الاختلافات، وهذا يعني أن لعبة الاختلاف هذه تسبق كل مفهوم عقلاني بل أن أي مفهوم لا يستطيع أن يلم بها لأنه يفترض وجودها قبله. الأثر هو إذن النبع والأصل لكل دلالة. وهذا يعني أنه ليس هناك مرجع أخير تستند إليه الفلسفة، هذا المرجع الذي كان دوماً الكلمة أو العقل ومن هنا تتداعى في نظر مؤلفنا كل المنظومات الفلسفية الغربية التي كانت تعود إلى العقل كمركز أساسي لضمان حقيقة ما تؤكد. بعد هذا التداعي من الداخل للفلسفة تتهاوى مشاكل الحقيقة والمعرفة والأصل ويقوم عالم بلا مركز، عالم تغيب عنه الذات والفاعل والحضور ليبقى عالم الصيرورة البريئة كما كان قد أكده نيتشه.

يجدر بنا القول بأن فلسفة اللغة كانت أهم شاغل

للفيلسوف الألماني مارتين هيدغر بعد الحرب الأخيرة، في أكثر من كتاب من كتبه ومقالاته. غير أن هيدغر أتى اللغة حاملاً إليها كل إشكاليته التي طرحها قبل الحرب في كتابه «الوجود والزمن»، وما يزال هناك جدل بين المهتمين بفلسفته إن كان هناك اتصال بين المرحلتين من تفكيره. لقد كانت مشكلة الوجود أو الكينونة Sein هي المشكلة الرئيسية في كتابه «الوجود والزمن»، وقد أطلق فيه على الانسان تعبير الوجود هناك Da-Sein وأنه لا يستطيع الوجود هناك التخلص على الاطلاق من طرح مشكلة الوجود أو الكينونة لأنه مشكلة تنتمي دوماً إليه. والواقع أن هيدغر بعد الحرب الأخيرة استعاض عن الفلسفة التحليلية للوجود هناك بفلسفة اللغة. وقد أصبحت بعض التعابير التي أطلقها شائعة وهي لا يمكن أن تفهم إلاّ ضمن سياق فلسفته؛ فلقد عرَّف اللغة بأنها «بيت حقيقة الوجود أو الكينونة». الوجود ما يزال المشكلة الأولى ولكنه الآن لا يفهم من خلال مفاهيم الأصالة أو عدم الأصالة ولكن من خلال مهمة نقل هذا الوجود إلى اللغة. ولكن إذا كانت اللغة بيت الوجود فإن لهذا البيت حارساً وهذا الحارس هو الانسان الذي لا يحرس فقط بل يُؤّول أيضاً. «الانسان هو حارس الوجود ومُؤّوِلَه» ولكن من كان يحرس يستطيع أن يخفي، ومهمة التفكير الرئيسية هي في جعل الوجود يوجد والسماح للوجود أن يقول داخل ذاتنا قوله.

إن قدرة الإنسان على اظهار الوجود أو اخفائه تخلق عنده الوهم بأن اللغة موجودة تحت تصرفه وبالتالي وهم كونه مبدع اللغة، غير أن الواقع هو أن الكلمة لم تطفُ على السطح إلا تحت دفع الوجود، وظهور الكلمة هو الذي جعل من الانسان حارس الوجود، تماماً كما كان ظهور «هناك» في الوجود هناك أي لدى الانسان هو الذي طرح مشكلة السؤال عن الوجود. وبتعبير أبسط فإن المشكلة الأساسية عند هيدغر هي مشكلة الوجود ولكن لتبرز هذه المشكلة كمشكلة لا بد من كائن يطرحها كمشكلة والكائن الوحيد الذي يطرح مثل هذا التساؤل هو الإنسان، لأن من ماهية كونه أن يطرح مثل هذا السؤال إذا نظرنا إلى القضية من الناحية الفلسفية التحليلية، أما إذا نظرنا إلى القضية من ناحية فلسفة اللغة فإن الانسان يطرح مشكلة الوجود لأن ظهور الكلمة يلزمنا بمثل هذا التساؤل.

أخيراً لا بد من الاشارة إلى العمل الأصيل الذي يقوم به بول ريكور منطلقاً من معطيات الألسنية ليقيم أنطولوجيا تمر بتوسط اشارات علم الدلالة وهو يعيب على هيدغر إقامة أنطولوجيا مباشرة، وهذا لم يعد جائزاً؛ فالفيلسوف يعيش في وسط عالم من الاشارات تاتيه من العلوم الانسانية وكل كوجيتو لا بد له من الاستجابة للتحديات التي تطرحها هذه الاشارات. إن الأطروحة الرئيسية لريكور في الألسنية هي التمييز بين مستويات ثلاثة لا سبيل إلى الخلط بينها؛ فإذا كانت اللغة هي الواسطة والأساس فإنه لا بد من التمييز بين مستوى الكلمة وهذا هو مستوى المبنى حيث الكلمة ليست سوى جزء من قاموس كبير، ولكن كل كلمة لا معنى لها في حد ذاتها ولا بد من وضعها في الجملة التي تستعمل بها ووضعها في الجملة وهنا يبرز مستوى المعنى حيث تصبح الجملة الحامل للحد الأدنى للدلالة الكاملة. غير أن الكلمة لا تعطي كل دلالتها إلا في المستوى الثالث، مستوى الخطاب أو النص، وهذا النص متنوع فقد يكون قصيدة أو مقالة أو فلسفة إذ يجب الأخذ بعين الاعتبار تعددية أشكال الخطاب، وإذا كان المستوى الثاني هو مستوى المعنى فإن ريكور يدعو المستوى الثالث مستوى الهرمينوتيكا Herméneutique أي التأويل. ولقد طبق ريكور نظريته هذه على دراسة الاستعارة في كتابه الأخير الذي أسماه «الاستعارة الحية».

إن فلسفة اللغة هي تلك الفلسفة التي تتفاعل مع معطيات الألسنية لمحاولة فهم جديد للذات، أو كما يقول ريكور لإقامة أنطولوجيا غير مباشرة.

مصادر ومراجع

- زيناتي، جورج، الفلسفة البلا مركز عند جاك دريدا، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 6/7، أكتوبر/نوفمبر، 1980.
- Cassirer, Ernst, La Philosophie des formes symboliques, Ed. Minuit, Paris, 1972.
- Derrida, Jacques, De la grammatologie, Ed. Minuit, Paris, 1967.
- Heidegger, Martin, Chemins qui ne mènent nulle part, Holzwege, Ed. Gallinard, Paris, 1962.
- Heidegger, Martin, Introduction à la métaphysique, Ed. Gallimard, Paris, 1967.
- Heidegger, Martin, Unter Wegs zur Sprache, Ed. Pfullingen Neske, 1959.
- Nietzsche, Le gai Savoir, Ed. 10/18, Paris, 1973.
- Rey, Jean Michel, L'enjeu des signes-Lecture de Nietzsche, Ed. Le Seuil, Paris, 1971.
- Ricœur, Paul, La métaphore vive, Ed. Le Seuil, Paris, 1975.
- Ricœur, Paul, Le conflit des interprétations, Ed. Le Seuil, Paris, 1969.

جورج زيناتي

مأساة

Tragédie
Tragedy
Tragödie

المأساة من أسا أي داوى الجرح وعزّى إنساناً. ويدل مفهوم المأساة على ألم كبير تتخذ السبيل إلى معالجته. ولذا أطلق هذا الاسم على التراجيديا اليونانية لأنها تبرز جوانب المصير البشري الرهيبة لتأتي من بعد بعلاج للمشاهد. ويكون العلاج إما تطهير الشهوات حسب تعبير أرسطو في «فن الشعر» وإما تخطٍ حضاري لتجربة المعرفة المطلقة كما يقول نيتشه في «ولادة المأساة».

بلغت المأساة القمة في المسرح اليوناني في القرن الرابع قبل المسيح. وهي تمت إلى الفلسفة بصورة خاصة إذ إنها تطرح مشاكل يترتب على الفلسفة أن تجد لها حلاً. فهي تبرز التنازع الماثل في مصير الإنسان من شر وعنف وعدالة فنرى أنفسنا أمام هوة عميقة.

1 ـ مفهوم المأساة:

المأساة اليونانية هي وليدة الطقوس الدينية وعلى الأخص طقس الإله ديونيذوس. وقد روت الأساطير سيرة هذا الإله الذي تعرض للتمزيق والعذاب. وكان الاغريق يحتفلون باحياء ذكرى هذا التعذيب. يقول نيتشه في كتابه «ولادة المأساة» (سنة 1872) أن ديونيذوس كان الشخصية الرئيسية في كل مأساة عند الإغريق، فجميع الشخصيات التي نعرفها عندهم ترمز إليه.

وعندما استقلت المأساة عن الطقوس، أصبحت مؤسسة ترعاها الدولة، فتقام الحفلات مرة في السنة وكانت هنالك جوائز توزع على المتفوقين.

لم يصلنا من تراث المأساة عند اليونان إلا الشيء القليل. سبع تمثيليات لأخيلوس وسبع أيضاً لسوفوكليس وثماني عشرة لأوريبيدس. أما المأساة عند الرومان ولا سيما عند سينكا فقد أصبحت ذهنية خالصة لا تصلح للتمثيل. وأخذ هذا النوع من الأدب في الانحطاط إلى أن ظهر شكسبير والمسرح الفرنسي مع كورني وراسين. وفي أيامنا اتجهت المأساة نحو وصف الواقع الانساني وصفاً عدمياً مع بيكيت كاتب «بانتظار غودو».

2 ـ المشكلة الانسانية في المأساة اليونانية:

المأساة اليونانية تستوحي مواضيعها من الأساطير ولا سيما تلك التي تتعلق بحروب طروادة وبأحداث طيبة. على أنه بينما تأتي الخرافات بالأجوبة دون أن تطرح المشاكل بوجه صريح، فإن المأساة، عبر الخرافات، تطرح مشاكل لا حلول لها. وبعبارة أخرى، فإن المأساة تعبر عن تناقض مطلق في كيان واحد.

ففي مأساة سوفوكليس «انتيغونا» تنقسم الأمة إلى شطرين. بعد أن نفي أوديب، تولى ولداه شؤون العرش، فاستأثر ايتيوكليس بالحكم، بينما التجأ أخوه بولينيس الى أعداء طيبة لاستعادة العرش. فاقتتل الأخوان كلاهما في المعركة. وتولى على العرش خالهما كريون فأمر بدفن ايتيوكليس حسب الطقوس، وبأن تطرح جثة بولينيس فريسة للوحوش وهدد بقتل من يدفنها. ومن القوانين غير المكتوبة أن دفن القريب أمر واجب كي لا تنقطع الصلة العائلية وكي يلاقي الميت الراحة في مقره الأخير. ومن أجل ذلك عصت أنتيغونا أوامر الملك وقامت بدفن أخيها، فقضى عليها الملك بالموت.

في هذه المأساة يبدو كريون ملكاً طاغياً مستبداً لا يحترم القوانين المتعلقة بدفن الموتى، هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار

ظلم السلطة الاعتباطية أو بعبارة أخرى انسياق الانسان إلى أهواء ذاتية. تمثل هذه المأساة صراعاً ما بين الموضوعية (الدولة) وقد انحرفت الى الذاتية وبين الذاتية (الانسان) المتسامية إلى الموضوعية (القوانين غير المكتوبة والدائمة).

ولكن هيغل يخالف هذا الرأي. فقد صرح في كتابه «ظهورية الروح» (1807) أن كلاً من كريون وانتيغونا على خطأ: قدم كريون في الاعتبار «القوانين البشرية» (أي قانون الدولة) ولم تنظر انتيغونا إلا إلى «القوانين الالهية» (أي تلك التي تتعلق بدفن الموتى). هذا وأن المدنية اليونانية ترتكز على تناسق كبير بين العائلة والدولة. لم ينظر كريون وانتيغونا إلى الأمة بكيانها الكامل. يعتبر هيغل أن مسرحية «انتيغونا» تبرز الانفصام القائم في المدينة اليونانية، ذلك الانفصام الذي أدى إلى انهيارها.

أما في مأساة «أوديب الملك» لسوفوكليس فإن أوديب نفسه ينقسم إلى شطرين. فقد انبىء لايوس ملك طيبة نبوءة مفادها أنه إذا رزق إبناً فإن هذا الابن سيقتله. فعندما وضعت الملكة طفلاً أمر الملك خادمه بقتله. أشفق الخادم على الطفل وأوكل به الى أحد الرعاة الكورنثيين. واتفق أن ملك كورنثوس تبنّى الطفل ودعاه باسم أوديب. وفي يوم من الأيام، سأل أوديب الإله هل ملك كورنثوس حقاً أبوه. فلم يلق منه جواباً على هذا السؤال بل قال له إنه سوف يقتل أباه ويتزوج من أمه. فقرر الهرب كي يحول دون هذه النبوءة، إلا أنه صادف أباه الحقيقي في طريقه فتشاجرا وقتل أوديب أباه. وعندما وصل إلى طيبة علم أن وحشاً يفترس شبان المدينة، وأن كريون القائم بأعمال الحكم قرر أن الذي يقتل الوحش يتزوج الملكة الأرملة ويتولى على العرش. فتصدى أوديب للقيام بذلك وقضى على الوحش فأصبح ملكاً وزوجاً لأمه دون أن يعلم بالطبع أنها أمه. تبدأ تفاصيل مأساة «أوديب الملك» بعد انقضاء فترة من الزمن أنجب خلالها أوديب أربعة أولاد. عندها أخذ يبحث عن قاتل الملك لايوس. وفي خاتمة المأساة يكتشف أنه هو القاتل وقد قتل أباه وتزوج من أمه. أما الأم فشنقت نفسها وأما هو فقد فقأ عينيه.

إن أوديب شخص مزدوج. له من ناحية إرادة واعية ومن ناحية أخرى إرادة لا واعية تتجلى في عمل فعلي. والمأساة بكاملها ترمي إلى تبيان هذه الازدواجية. وهي تبدو أولاً في التباس اللغة. فبعض التعابير لها ازاء الجمهور معنى يختلف عن المعنى الذي يقصده أوديب. وسواء أكان في أعماله أم في كلامه، فإن أوديب هو نقطة الالتقاء لخطابين أو نشاطين: نشاط انساني ونشاط إلهي. فالنشاط الإلهي يتجلى في قتل أوديب لأبيه وزواجه من أمه. هي المشيئة الإلهية التي لم يقو أوديب على أن يتخلص منها. وهي تمثل الشطر اللاواعي منه. ويظهر نشاط أوديب الانساني في طموحاته وغلوائه. وعندما يتحقق التلاقي بين هذين النشاطين، أي عندما يدرك من هو وما فعل، يسلم أن للنشاط الإلهي يداً في ما فعل:

«انه ابولو الذي انزل بي
هذه الآلام التي أعانيها»

(«أوديب الملك»، 1330 ـ 1329).

ويؤكد ذلك في مأساة «أوديب في كولونا» (انظر الأبيات 270، 547، 548، 964). وبذكر مشيئة الآلهة أو إرادة القدر، يشخص لنا أوديب التعالي. والكائن المتعالي إما أن يكون عاملاً خفياً يتلاعب بالبشر حسب قول أفلاطون («قوانين» 644، د 5). وإما أن يكون مشاهداً خفياً، وفي كلتا الحالتين يتجلى في المأساة البعد المتعالي.

3 ـ المضمون الفلسفي للمأساة:

لا نجد في نطاق المأساة حلاً فلسفياً لمعضلة الحرية الانسانية، فهي لا تتطرق لمثل هذا الموضوع من ناحية فلسفية. أما الفلاسفة الإغريق الذين عاصروا المأساة فقد عرضوا لها من ناحية أدبية ولم يتناولوا الأهواء البشرية فيها إلا بصورة عرضية.

فأفلاطون («قوانين»، 838، ج)، وأرسطو («فن الشعر»، 1453، أ) نظرا إلى مصير أوديب على أنه نتيجة للخطأ.

الرواقيون، خلافاً للابيقوريين الذين يقولون بأن المصادفة تحكم العالم، يعتبرون أن كل شيء موكول بنظام سابق ويسير بحسب السببية المطلقة. يتخذون من مأساة أوديب شاهداً لدعم نظريتهم. يرى كريزيب أن هنالك نوعين من النبوءة الحتمية: شرطية ومطلقة. فالشرطية لا تتنبأ بوقوع أمر إلاَّ إذا سبقه أمر آخر كما حصل للايوس عندما قيل له: إذا رزقت ولداً فإنه سيقتلك. أما المطلقة فهي التي تؤدي إلى نتيجة واحدة مهما كانت الأسباب كما حصل لأوديب.

ولم تتغير هذه النظرة إلى المأساة ـ وهي نظرة تلغي الحرية الانسانية ـ إلاّ مع بروز المثالية الألمانية. وكان شيلنغ أول من تناول المأساة الإغريقية بالتحليل الفلسفي وأظهر حقيقة المشكلة الانسانية.

في « الرسائل حول الحتمية والنقدية » يقدم شيلنغ شرحاً عن الصراع بين الحرية البشرية والحتمية. فهو يرى في ذلك معضلة ينبغي حلها. فإذا ما حل بشخص من أشخاص المأساة (أوديب مثلاً) عقاب ما، فذلك يدل على أنه اعتبر مسؤولاً عن ارتكاب ذنب ما. ولكن هذا الذنب كان نتيجة القضاء والقدر! هذا التناقض سببه الصراع بين الحرية الانسانية وقوة العالم الموضوعي. فهذه القوة في المأساة قوة ضارية لا بد للإنسان أن ينهار تحت وطأتها. فأي سبيل والحال هذه، لنجاة الحرية الانسانية؟ السبيل هو المقاومة. فأوديب قاوم عندما حاول الهرب من مصيره. ولكنه عوقب على فشله، وهذا العقاب الذي أنزله بنفسه يدل على تمتعه بالحرية: حرية المقاومة. يقول شيلنغ إن المأساة كنوع أدبي تفترض انتصار الحتمية. وتعويضاً عمّا لحق بالحرية من تخاذل جعلت المأساة أوديب يعاقب إبرازاً لحريته.

4 ـ النظرة المأساوية للوجود:

يتضح أن المأساة نوع أدبي يحتوي على مضمون فلسفي. وهذا المضمون يفترض نظرة مأسوية إلى الحياة عبّر عنها عدد من الفلاسفة. فبعضهم، مثل باسكال وكيركغارد عانى في ذاته نوعاً من المأساة. أما نيتشه فإنه عظّم الشعور المأسوي في الحياة، ويرى أن هذا الشعور يتعارض مع الشعور المسيحي. وقف نيتشه يناهض الحركة التشاؤمية السائدة في أيامه والتي كانت تنكر وجود التناقض في الحياة وتتنكر للقيم الحياتية. وكان يعتبر نفسه أول فيلسوف مأسوي يستمد من « الحكمة المأسوية » الايمان بالحياة، توكيد الصيرورة وغبطة العيش التي تبرر وتقدس جميع الآلام. وكان يؤكد أن البشرية قد دخلت بعد موت الله في عصر المأساة.

أما محاولات أونامونو (« الشعور المأسوي للحياة ») وشتوف (« فلسفة المأساة ») فقد تطرقت إلى مفهوم الصراع المأسوي بين العقل وذاته، ذاك الصراع الذي يتوق إلى التعالي سبيلاً لتخطي التناقض. ومن هذه الناحية، فهذه المحاولات تبدو كأنها ترجع إلى مواقف سالفة.

حيثما تتجلى الحياة بصورة مأساة تنبع الحرية، لأنه ليس للحرية من وجود خارج تجربة التمزق والموت.

جاد حاتم

ما بَعْدَ الطَّبِيعَة

Métaphysique
Metaphysics
Metaphysik

يحمل مصطلح ميتافيزيقا تركيزاً إحالياً متعالياً فريداً. فهو يضمر ويفصح، معاً، مغامرة العقل في أعلى ذروة ممكنة لطموحه وإدعاءاته. لذا يرتهن مصير الميتافيزيقا ويرهن معه مصير الفلسفة مستقطباً مصير العلم بقدر ما يتداخل مع مصير مستويات اغتراب الانسان. فالميتافيزيقا نقطة مركز اشكاليات الفلسفة. بالتالي، تعتبر عملية الكتابة ـ عنها فعل اقتراب يمارسه الفكر داخل جحيم معاناة المعرفة ووعيها ثم قولها وصياغتها نصاً يحيل إلى مستوى اشكالي جديد.

1 ـ المستوى الاتيمولوجي:

يدل الأصل اللغوي ـ التأريخي لمصطلح ميتافيزيقا على معنى ملغز في مستواه العادي البسيط. فهو يشير إلى كلمة مركبة من مقطعين هما Meta ما بعد وPhysica باللاتينية أي الطبيعة. وتشتد كثافة غموض المصطلح عندما تجمع مؤرخات الفلسفة ومصطلحاتها على صدفة ظهوره عندما قام أندرونيقوس الروديسي Andronicus of Rhodos بترتيب مباحث أرسطو. وضع أندرونيقوس (70 ق.م) عنوان ميتافيزيقا لمباحث الفلسفة الأولى ـ كما دعاها أرسطو ـ First Philosophy التي تخرج من حيث موضوعها ومنهجها عن حدود العلم الطبيعي ولنقل التجريبي.

انتقل مصطلح ميتافيزيقا إلى الفلسفة العربية الوسيطة. وقد استعمل الفلاسفة العرب صيغاً متعددة تختلف باختلاف فرضية الفيلسوف وتركيزه الفلسفي على أبعاد تحقق معقوليته. فهي عند اسحق الكندي الفلسفة الأولى، أما عند أبي نصر الفارابي فهي علم الوجود بما هو وجود، وعند محمد الرازي العلم الإلهي، أو الفلسفة الإلهية عند الحسين بن سينا وابن ملكا، أما عند أخوان الصفا فهي دين الفلسفة أو العلم الكلي الإلهي. وقد ترسخت صيغة ما بعد ـ الطبيعة باستعمال فيلسوف قرطبة محمد بن رشد عنواناً لمجلده العظيم « تفسير ما بعد ـ الطبيعة ».

لكن صيغاً أخرى استعملها الفلاسفة العرب إلى جانب

صيغة ما بعد الطبيعة نحو: ما وراء الطبيعة، ما فوق الطبيعة، الإلهيات.

أما في الكتابات العربية المعاصرة فقد استعملت ـ وما زالت ـ ثلاث صيغ هي: ميتافيزيقا، ما بعد الطبيعة، الماوراء أو الماورائيات.

2 ـ من اللغة الى الإشكالية:

تبدّت اختلافات المواقف من الميتافيزيقا منذ ظهور المصطلح. فتاريخ صيرورة الفكر حول الدلالة اللفظية ـ الترتيبية إلى دلالة اشكالية كبرى. لأن صيرورة ألفاظ الفكر تعبّر عن صيرورة تجربة الانسان التي تمنح حدوس الكلمات بوصفها تجريداً مضامينها الواقعية ـ الانسانية. على هذا النحو تعارضت المواقف من مضمون الميتافيزيقا بين حدّي الحقيقة والوهم. لكن تنوع المواقف لا ينفي إمكان تصنيفها إلى خطين عريضين تجلّت خلالهما:

1 ـ موقف شائع، عام، موقف الشارع، يرى في الميتافيزيقا موضوعاً غريباً، مستهجناً، جانبياً، هامشياً، وهمياً، لا واقعياً، مجانياً بلا جدوى، عبثياً، قياساً بموضوعات ضرورية ملموسة لها قوة الوقائع مفيدة أو ضارة.

وقد أصبح هذا الموقف أرضية لجميع المواقف المضادة للميتافيزيقا سواء كانت شعبية أم فلسفية متخصصة كما عبّرت عنها التجريبية والنفعية ثم فلسفات التحليل والوضعية المنطقية والبراغماتية أو الذرائعية الأميركية بعد ت. س بيرس.

2 ـ موقف خاص ينطوي على ثلاثة مواقف:

أ ـ الأول: يشير إلى ارتباط الميتافيزيقا بـ ثيولوجيا Theology أرسطو التي دعاها العرب الإلهيات أو علم الربوبية أو العلم الإلهي. ولنقل بصيغة معاصرة، ربط الميتافزيقا بالدين من خلال مشكلة الألوهة، مما يدخلها ضمن دائرة يدعونها فلسفة الدين وليس الفلسفة العلمية أو الفلسفة البحتة.

ب ـ موقف ثان: يحيل إلى مباحث أرسطو حول الكليات أو المفاهيم الكلية أو المقولات مثل، جوهر، ماهية، مادة، صورة، والتي تتداخل مع التحليلات الأولى والثانية ـ أو المنطق Logica كما دعيت مباحث أرسطو فيما بعد ـ وهي مباحث مرتبطة علائقياً بمباحثه اللغوية واشكاليات التواطؤ والاشتراك وغيرها. وبما أن اللغة مرتبطة علائقياً بموضوعاتها ـ موجوداتها كذلك مبحث اللغة يحيل إلى مبحث الوجود Ontology الأنطولوجيا. ولنلاحظ مرة ثانية أن أرسطو دعا تلك المباحث بالفلسفة الأولى التي تتركز مباحثها حول اشكالية الوجود في الموجود Being qua being أو الوجود بما هو موجود الذي كان وسيبقى مصدراً دائماً للخلاف بين الناس. وقد أصبح هذا الموقف أرضية تأييد ضمني أو صريح لمباحث الميتافيزيقا مهما اختلفت مبادئها الأولى.

جـ ـ موقف ثالث: محايث للموقف الثاني ويتضمن نسبة من الموقف الأول، يمكن دعوته الموقف النقدي بالدلالة الكانطية لأنه بدأ مع كانط Kant والفلسفة النقدية، وقد لخصه كانط ـ أرسطو العصر الحديث ـ في كتابه الإشكالي الكبير «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علماً». تفقد الميتافيزيقا مبرراتها أي معقوليتها المعرفية اذا لم تتحول إلى علم بالدلالة النيوتونية للعلم حيث تترجم الظاهرة ترجمة رياضية. كما يمكن للعقل العلمي أن يكشف بوضوح تام ودقة نهائية مطلقة مكان الظاهرة وزمانها. ولكي تحقق الميتافيزيقا تحولها إلى علم دقيق عليها بحكم حدود العقل أن تلغي مرة ولكل مرة أوهام ما فوق العقل مثل خلود النفس والحرية والآمر الأخلاقي أو الضمير والألوهة. فهذه موضوعات حاضرة نسلم بها لكنها ممتنعة على المعرفة العقلانية.

أمام هذه التحديدات الصارمة يصل المستوى الاتيمولوجي واحالته الموقفية الى نقطة استدعائية جديدة هي المستوى الابيستيمي ـ الأنطولوجي أو الوجود ـ معرفة ولنقل أيضاً المعرفة ـ وجوداً.

3 ـ منطقة المعرفة الميتافيزيقية:

ترتبط الميتافيزيقا مع نظرية المعرفة بعلاقة محايثة. لذلك اختلفت الميتافيزيقا باختلاف الفلسفات وعصور المعرفة. وبما أنها ـ الميتافيزيقا ـ ميدان سؤالات جذرية فهي بالنتيجة ذروة قصوى لكل نظرية ـ فلسفة. فإذا كان الإنسان قد تميز عن بقية الكائنات بوعيه فإن وعيه ـ هذا مصدر تفوقه وينبوع عذابه وابداعه. لا يفكر الانسان بما يجب إنما يفكر أكثر مما يجب. يعي، يعلم، يعرف، يتفلسف مخترقاً دائرة المعرفة ـ العلمية لتبدأ ـ يبدأ الفلسفة بوصفها أعلى مراحل الوعي الميتافيزيقي ضمن عصر معين وثقافة معينة ومجتمع معين. لذلك لم تنفصل الميتافيزيقا عن الفلسفة التي تحايث علوم عصرها ومجتمعها الذي تنشأ فيه وتتخطاه بسؤالاتها المفتوحة باستمرار. ميتافيزيقا الفلسفة المعاصرة في القرن العشرين تختلف بدرجة أو بأخرى عن ميتافيزيقا القرن التاسع عشر أو الثامن عشر أي الفلسفة الحديثة، كذلك ميتافيزيقا القرون الوسطى أو ميتافيزيقا

حضارات العصور القديمة. لكن محايثة الميتافيزيقا للمنظومات الفلسفية لم تمسح خطوط تمايز منطقة الميتافيزيقا داخل شسوع نظرية المعرفة. وبما أن عملية المعرفة متغيرة دائماً فإن منطقة الميتافيزيقا ملازمة لتغير المعرفة العامة وصيرورتها. لكنها تتبلور فوق نمط خاص من المحاور النوعية التي تتوزع على ثلاثة أنحاء.

(أ) الإشكاليات (ب) المفهومات (جـ) النماذج:

(أ) إشكالياتها:

1 ـ إشكالية الوجود:

تتحدد منطقة المعرفة الميتافيزيقية بوصفها بحثاً في ما هو ـ الوجود أي الوجود الحقيقي وتجلياته. الميتافيزيقا هي علم وجـود Ens realissimum Ontology, وبتحديد معاصر، الميتافيزيقا هي البحث عن معنى الوجود.

2 ـ إشكالية الحقيقة:

بما أن الحقيقي يحمل ماهية الوجودي لأن الوجود الحقيقي لا يتجلى خلال حامل زائف. لذلك تعتبر مشكلة الحقيقة كمقابل للمظهر أو الظهور هي منطقة البحث الميتافيزيقي. وعن إشكالية حقيقة ـ مظهر تصدر جميع الثنائيات التابعة لها. فالميتافيزيقا هي بحث في ـ الحقيقة.

3 ـ إشكالية المبادىء الأولى:

المبدأ الأول Archai-arché باليونانية هو نقطة بدئية قصوى غير مسبوقة. فهو يبرر ما بعده ويمنحه دلالته ـ معقوليته ـ أساسه ـ نظامه ـ معناه. لذا المبدأ بمثابة الحامل لكل محمول تال عليه. ويختلف السبق المنطقي هنا عن السبق الزمني. فالسبق المنطقي ـ المعرفي ـ العقلاني يدل على نقطة التجلّي الدلالي الأكثر تعبيراً التي بدونها تنهار أسس المعرفة والحكم. بينما السبق الزمني يخضع لمفهومي القبل والبعد. أما السبق الأنطولوجي فيرتبط بالموقف المعرفي ـ الكوني.

وتختلف أجناس المبادىء الأولى وعددها باختلاف منظومات الفلاسفة وخرائط النظريات عموماً.

فمن الكثرية إلى الوحدة، ومن المعقولية إلى اللامعقولية. من السكون إلى الصيرورة، ومن الغائية إلى العبثية. من الضرورة إلى الصدفة، ومن النظام إلى الفوضى. هنا تصبح الميتافيزيقا نظرية في المبادىء الأولى تسعى نحو الكشف عن المبدأ الموجّه الأول أو المبادىء التي تشكل حامل المنظومة الفلسفية ونسقها المتعالي.

4 ـ إشكالية الشمولية:

كانت الفلسفة أم العلوم أو علم العلوم Science of sciences والفيلسوف هو عالم العلوم. فهو طبيب، موسيقي، لاهوتي، منطقي، باحث، سياسي، لغوي، عليه أن يحيط علماً بجميع معارف عصره وإلاّ لن يستحق شرف «الحكمة» أو لقب الفيلسوف. وقد بقيت محيطية العقل تلك ممكنة حتى نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر تقريباً، حيث اعتبرت المنظومة الهيغلية آخر المنظومات الفلسفية الكلية الممكنة للمعرفة الشاملة. وعندما بدأ عصر التخصص بسبب الانشطار غير المحدود للبحوث العلمية الطبيعية أولاً والإنسانية لاحقاً أصبح محيط العقل محدوداً بدائرة تخصصه. وانشطار العلوم كان يعني خروجها من وصاية الفلسفة وتقييد نزعة الشمولية. لكن فكرة العلم الكلي، «لا علم إلا بالكليات» كما افترض أرسطو، بقيت ملازمة للنظريات الفلسفية الكبرى في القرن العشرين، مثل براغماتية بيرس، وواقعية سانتيانا، وظاهراتية هوسرل، والمادية الجدلية ـ التاريخة.

وإذا كانت تختلف هاته المنظومات الكبرى في تحديد المبدأ الأول فإنها تتفق دون استثناء حول إمكانية التشميل المعرفي، أي العودة إلى فكرة العلم الكلي ـ علم العلوم ـ الفلسفة بوصفها ميدان المعرفة الكلية. وتفيض قوة تلك الإمكانية التشميلية من محدودية المعرفة الجزئية المتخصصة لكل علم التي تقود إلى اغلاق احتمالات التواصل ـ التفاهم بين العلماء ـ العلوم.

هنا تعود الميتافيزيقا من حيث هي دراسة شمولية تردم انفصامات المعرفة وترسم خارطتها الكلية.

(ب) مفهوماتها:

كانت لغة الميتافيزيقا وما زالت مطابقة لغة الفلسفة والتفلسف. لذا لم تعبر منطقة المعرفة الميتافيزيقية عن إشكالياتها بمفهومات خاصة متميزة خارج معجم المعرفة الفلسفية. لكن ذلك لا ينفي تميزاً في تركيز البحث الميتافيزيقي على نمط محدد من المصطلحات. مثل: المعنى، الوجود، الوجود في ـ ذاته، الماهية، الظاهرة، الجوهر، العرض، المقولات، العدم، العقل والعقلنة والتعقلية، اللامعقولية، الحرية.

من بداهة القول إن تعارضات الفلسفة وثنائياتها الشهيرة كانت وما زالت وستبقى رهينة الوعي الانساني حاملها ورمزها

الكبير. وإذا لم يكن الانسان « الكون الأصغر » ـ كما عرفته ميتافيزيقا العصر الوسيط ـ مرجعاً أو مصدراً قَبْلياً أو بعدياً لكنه بقي وما زال مركزاً للوعي الكينوني دون منازع. ويمكن ملاحظة بُعد ـ الإنسان بين سطور الأنظمة الميتافيزيقية الصارمة. لذلك لم تكن مفهومات الميتافيزيقا فوق ـ الانسان رغم أنها تتطلع إلى ما بعد ـ الطبيعة وفوقها.

ومهما تكن كثرية المفهومات أو قلّتها فإنها تدخل ضمن المطلب الأساسي للميتافيزيقا الذي يهدف إلى تقديم التفسير الشامل أو مبدأ المنظومة الكلية للمعرفة ـ الوجود.

لهذا تتداخل المفهومات بين مفاصل منظومات الميتافيزيقا لتفصح عن براهينها ضمن نسقها المتماسك. ويمكن القول هنا بأن اخراج المفهوم الميتافيزيقي وعزله عن محيطه النسقي يفقده حياته كما السمك خارج البحر.

ان اختلاف منظومات الميتافيزيقا يقوم على اختلاف جذري في استعمال مفهومات الفلسفة. كل نسق يستدعي سياقاً دلالياً مصطلحياً خاصاً به. الوجود عند أرسطو ليس هو الوجود عند الكندي أو الفارابي أو ابن طفيل أو سارتر أو هوسرل. ولكن هل يعني ذلك أن مفهومات الميتافيزيقا قوالب شكلية واحدة لمضمونات فلسفية متنوعة؟

لقد أجابت فلسفات التحليل ـ الوضعية المنطقية تخصيصاً ـ بالإيجاب. فكان أن تحولت الميتافيزيقا إلى إشكالية لغوية لا تحلّ إلا بتحويل اللغة إلى رقم رياضي. ان الاستفهام المثار سابقاً مرتبط بإشكالية ميتافيزيقية متميزة ناقشتها نظريات التفلسف وغير التفلسف عموماً هي إشكالية علاقة اللغة بالوجود.

على هذا النحو يمكن الاستنتاج بأن مفهومات الميتافيزيقا في جميع منظومات الفلسفة هي جزء لا يتجزأ من سياق إشكالياتها. وبسبب هذا الارتباط الإحالي بين الميتافيزيقا ولغتها تمكنت الوضعية المنطقية خاصة فتجنشتين Wittegenstein وقبله جـ. أ. مور بفلسفة التحليل اللغوي أن يبرهنوا تهافتها الدلالي وخواءها واستحالة انشائها أو التعبير عنها سواء بلغتها أو باللغة العادية المألوفة اليومية. لذلك هي إشكالية زائفة.

(جـ) نماذجها:

تنطلق الميتافيزيقا من مبدأ أول أو مجموعة مبادىء أولى لتؤسس بواسطتها منظومة معرفية للوجود ـ عن الوجود ـ في الوجود ـ من الوجود. وتقوم خارطة المنظومة على مطابقة مفترضة بين المعرفة Knowledge والعلم Science رغم اختلاف توجه أحدهما عن الآخر.

فالعلم يتجه نحو هيكلية ـ كمية ـ مقدارية Ens mobile Ens quantum أو ميزانية بلغة جابر بن حيان العظيم. ولكي يحقق العلم توجهه ذاك يندفع بنزوع يحايثه نحو العليّة ـ السببية Causa-e. والسببية تتضمن نزوعاً نحو البدئي ـ الأولي أو الأتيا Aitia اليونانية أو الأصل ـ الهو العربية. أما المعرفة فمرتبطة بـ « الرأي » ولنقل بعد ديكارت الأنا المفكرة أو النفس الناطقة بلغة الفلسفة العربية الوسطى. العلم يتجه نحو ما هو موضو ـ ع بوصفه موضو ـ عاً أمام ob-Ject هو محور المعرفة.

والمعرفة تتجه نحو الرأي ـ الظن ـ الذات التي تتجه نحو موضو ـ ع.

وقد كان الجواب على أيهما يعتبر حاملاً ـ سابقاً على الآخر ساحة صراع فلسفي لم ينته حتى الآن بين تدرجات المثالية وتدرجات المادية وتداخلهما.

لكن الذي لا ريب فيه أن استعمال « سكين أو كام » لفصم الطبيعة عن ما بعد ـ الطبيعة بالنسبة لأية منظومة فلسفية يعتبر احتمالاً ممتنعاً إلا إذا كانت لدى اليد التي تقطع حكماً مسبقاً عليها.

ان توسع مفهوم « العلم » على حساب « المعرفة » وتحويله إلى مبدأ شمولي يقول منظومة معرفية كلية ـ حسب المطلب الكانطي ـ فإنه يقدم برهاناً عكسياً على احتمال بناء النموذج الميتافيزيقي في حين يدعي هدمه؟

ان رفض النموذج الميتافيزيقي يستدعي حواراً معه أي انشاء نموذج بديل، أي رسم منظومة مضادة كما الفلسفة تستدعي تفلسفاً لنقدها فلسفياً حيث يترجع النقد إلى الفلسفة مرة ثانية.

فهل سقط أوغست كونت في برهان العكس عندما رسم منظومته ـ نموذجه عن الفلسفة الوضعية وفرضية مراحل المعرفة الثلاث:

اللاهوتية، الميتافيزيقية ـ الفلسفية، العلمية الوضعية؟

كما سقط كانط قبله في نموذج الفلسفة النقدية ببرهان عكسي يوحي به عنوان مبحثه عن « مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علماً »؟

لقد انطوت تجليات نماذج الميتافيزيقا والميتافيزيقا المضادة على أبعاد كبرى تتمحور دائماً فوق ثلاثة مستويات:

ـ الأنطولوجيا، في الوجود، علم الوجود.

ـ الأبيستيمولوجيا، في المعرفة، علم المعرفة، علم العقل.

ـ السوسيولوجيا، في المجتمع، علم الاجتماع، علم الجمهورية المثلى، أو علم اليوتوبيا.

وإذا شئنا اشارات وشواهد حول نماذج الميتافيزيقا ومحاورها الإحالية الكبرى، يمكن الانتباه إلى منظومات متداولة شائعة في مؤرخات الفلسفة: مثل نموذج: أفلاطون، أرسطو، الكندي، الفارابي، ابن ملكا، كانط، هيغل الذي تعتبره المؤرخات منظومة المنظومات ونهاية الفلسفة الكلاسيكية.

وكما أن النموذج الميتافيزيقي يستدعي مبدأ أو مجموعة مبادىء موجهة أولية متعالية تجريدية أو مادية حسيّة، فإنه يستدعي أيضاً منهجاً محدداً. طبيعة المبدأ تحدد طبيعة المنهج التي تحدد طبيعة المنطق. فإذا كانت «المثل» و«الديالكتيك» و«الجمهورية» أساس نموذج أفلاطون فإن «الجوهر» و«التحليل» و«الدساتير» أساس نموذج أرسطو. وإذا كانت «الرياضيات» و«الحقيقة» و«توجيه الرئيس» نموذج الكندي فإن «المنطق» و«واجب الوجود» و«المدينة الفاضلة» نموذج الفارابي. وإذا تابعنا أمثلة النماذج نجد «الجوهر» و«الأخلاق» و«سياسة اللاهوت» في نموذج سبينوزا بينما هي «المونادا» و«العقل الكافي» و«اللغة الكلية ـ العالمية» ـ المنطقية الرياضية ـ في نموذج لايبنتز. أما في نموذج كانط فهي «حدود العقل» و«النومين ـ الفينومين» و«الأمر الأخلاقي».

وإذا كان المنهج التحليلي قد استدعته غالبية النماذج المشار اليها فإن كانط مفصل تحليلي ـ جدلي معاً، منعطف نحو نموذج النماذج هيغل حيث «الوجود» و«الجدلية» و«العقل Logos تاريخاً ـ وجوداً» و«المدنية ـ الدولة الحديثة».

لكن الانعطاف الجدلي يستدعي نقيضه فينشأ نموذج مغاير يقوم على «المادة» و«الجدل» و«العمل الخلاق» Praxis و«المجتمع الشيوعي» نموذج الاشتراكية العلمية.

ما زالت نماذج الميتافيزيقا ـ منظومات الفلسفات الكليّة تسيطر على محيط العقل المعاصر وآفاقه. إلاّ أن متغيرات كبرى بدأت تطرق أبواباً جديدة لتشق دروباً نوعية أخرى بعد تسميات: عصر الاليكترون، عصر الكومبيوتر، عصر الفضاء... التي قد تستدعي نمطاً جديداً من النماذج الميتافيزيقية المستقبلية القادمة.

مقاربات استنتاجية

1 ـ لم تكن الميتافيزيقا ما بعد ـ الانسان وإنما كانت وما زالت ما بعد ـ الطبيعة.

2 • ـ إلى أي مدى يمكن للقول الميتافيزيقي أن يبقى مبرراً في الربع الأخير للقرن العشرين عصر الوعي الكوكبي؟

• هل عبور حضارة العصر مفترق طرق نهايات عصورها قديمة ـ حديثة يستدعي قولاً ميتافيزيقياً جديداً؟

• هل تكون أو تصبح الميتافيزيقا «علماً» كما أعلنت نبوءة كانط منذ 16 عقداً من الزمن؟

• هل يمكن اعلان موت الميتافيزيقا بعد اعلان موت الله وموت الإنسان وموت اللغة إن لم يكن قد أعلن فعلاً كما تفترض معتقديات العلم والتكنولوجيا واللاهوت والمجتمع؟

سؤالات مفتوحة تتصاعد فوق مطالع قلق انسان العصر ووعيه.

3 ـ انفصلت العلوم عن الفلسفة. لكنها عادت إليها تطلبها، تستدعيها، عبر ايحاء بحثها عن «مبدأ ناظم» يحمل أبعادها ويقولها منظومة من خلال تراكيب اقترانية متداولة مثل:

فلسفة العلوم، فلسفة القانون، فلسفة التقنية، فلسفة اللغة، فلسفة الاجتماع، فلسفة الفن، المشكلات الفلسفية للفيزياء،..

إن خطوط تماس الوعي الميتافيزيقي تمتد بين العلم ـ الفلسفة مرتبطة علائقياً ـ إحالياً بفعل التفلسف بوصفه إنساناً واعياً.

4 ـ لم تفقد الميتافيزيقا، كما الفلسفة، مبرراتها لأن سؤالات الوعي الانساني حول الكينونة والمعنى ما زالت مثارة تطرق جميع مستويات الانتاجية والعمل.

5 ـ إن طبيعة العصر تحدد طبيعة الميتافيزيقا. لذلك يتغير النموذج الميتافيزيقي مع تغيير اشكاليات العصر والثقافة والمجتمع والمعاناة الانسانية القلقة المبدعة.

7 ـ إن طبيعة العصر تحدد طبيعة الميتافيزيقا. لذلك يتغير النموذج الميتافيزيقي مع تغيير اشكاليات العصر والثقافة والمجتمع والمعاناة الانسانية القلقة المبدعة.

6 ـ إن وصول الفكر المعاصر إلى أفق «الفكر الكوكبي» يرتكز على إمكان مسبق يتجه نحو بناء نماذج منظومية شاملة في محاولة مشابهة لطموحات العقل الفلسفي في عصور تطور معرفة الانسان.

8 ـ تتطابق منطقة المعرفة الميتافيزيقية مع مناطق اغتراب

الانسان في جميع مستوياته مادية ـ معنوية ـ تقنية ـ اجتماعية. لذا لن ينتهي الاغتراب الميتافيزيقي إلاّ بتحقيق الميتافيزيقا. كلاهما مرتبط بالايديولوجيا والتكنولوجيا والسوسيولوجيا والفردية الخلاقة.

ففي عصر ما بعد ـ الاغتراب تنتهي ـ أو تتحول ـ ما بعد ـ الطبيعة، لربما لإنشاء نموذج ميتافيزيقي جديد. أو ميتافيزيقا ما بعد ـ الميتافيزيقا، حيث حلم « الانسان الكامل » و« المدينة الفاضلة » و« الفيلسوف الرئيس » في « الجمهورية المثلى » مدينة الانسان لا مدينة الناس.

لكن هل تحقيق تلك الغائية السامية يستنفد سؤال الوعي عن معنى الوجود لا الوجود ذاته؟

9 ـ الى أي مدى يمكن افتراض اشكالية المعنى « معنى الوجود » لا الوجود في ذاته نقطة مركزية للميتافيزيقا المعاصرة؟

لقد استنفد العلم الوجود في ـ ذاته أو لنقل فجرّه من الداخل بقوة القانون فأصبح معادلة علمية رياضية شبه شفافة أمام العقل.

لذلك تبقى مشكلة المعنى المرتبطة بحضور الانسان ووعيه مصدر اثارة كبرى غير قابلة الاستنفاد مرة ولكل مرة لأن هذا الادعاء يفترض موت الانسان لا ما بعد ـ الانسان.

10 ـ إن الميتافيزيقا ما زالت قائمة وستبقى ما بقي الوجود انساناً.

مصادر ومراجع

- ابن باجه، رسائل ابن باجة الإلهية، دار المشرق، بيروت، 1968.
- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق، بيروت، 1967.
- ابن سينا، الشفاء، القاهرة، 1960.
- ابن طفيل، حي بن يقظان، دار المشرق، بيروت، 1968.
- ابن ملكا، المعتبر في الحكمة، طبعة حيدر أباد.
- أخوان الصفا، الرسائل، دار صادر، بيروت، 1957.
- بوخينسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مؤسسة الفرجاني، طرابلس، ليبيا.
- جانيه، بول وج. سياي، مشكلات ما بعد الطبيعة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1961.
- سارتر، جان بول، الوجود والعدم، دار الآداب، بيروت، 1961.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي.
- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مبادىء الموجودات، دار المشرق، بيروت، 1973.
- الفارابي، كتاب الحروف، دار المشرق، بيروت، 1969.
- كانط، إمانويل، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1961.
- الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى.
- هوسرل، ادموند، تأملات ديكارتية، دار المعارف، القاهرة.
- يودين، روزنتال، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت.

- Aristotle, The Basic Works, R.P. Mckeon, New York, 1941.
- Bergson, H, Introduction to Metaphysics, Macmillan, London, 1913.
- Hamilton, W. Lectures on Metaphysics and Logic.
- Heidegger, M. What is Philosophy, Vision Press, London and New York, 1958.
- Hook, S. The Metaphysics of Pragmatism, Open Court, London and Chicago, T II, 1927.
- Leibniz, G, Discourse on Metaphysics Manchester, V.P. 1957.
- Santayanas, G., Realms of Being Constable, London, 1928-40.
- Sartre, J., Being and Nothingness, Methem, London and Philo, Lib, New York, 1957.
- Taylor, A., Elements of Metaphysics, Methem, London, 1903.

محمد الزايد

مادة

Matière
Matter
Materie

لكلمة مادة عدة معان أبرزها ثلاثة:

(أ) ما منه صنع أي شيء. (ب) ما يؤلف العالم المحسوس أو العالم الخارجي من حولنا. (جـ) ما ليس عقلاً أو روحاً.

والمعنى الثاني والثالث موضع اهتمام العلماء والفلاسفة، ويتضح تصور المادة اذا عرفنا تركيبها وخواصها، ويرتبط هذا التصور بتطور البحث في العلم الطبيعي ومن ثم يختلف تصور المادة بتقدم البحث العلمي. ولكي نتتبع تطور تصور المادة يحسن تقسيم البحث الفيزيائي في تركيب المادة وخواصها الى مراحل تاريخية عريضة:

(أ) منذ طاليس أقدم الفلاسفة الإغريق حتى نيوتن.

(ب) علم الطبيعة النيوتوني.

(جـ) علما الطبيعة والكيمياء في القرن التاسع عشر.

(د) علم الطبيعة المعاصر بتطوراته المعقدة.

يمكننا التمييز في المرحلة الأولى (طاليس ـ نيوتن) بين ثلاثة مواقف: موقف الجوهر الواحد عند فلاسفة أيونية، وموقف العناصر الأربعة، وبواكير النظرية الذرية. والمقصود

بالجوهر الواحد تساؤل أوائل الفلاسفة الاغريق عن المادة الاولى التي ترد اليها كل شيء في الكون، فرأى طاليس Thales أنها الماء، ورأى أنكسمانس Anaximenes أنها الهواء، ورأى أنكسماندر Anaximander أنها اللامتناهي أي مادة ليس لها كيف معين ولا كم محدد وانما مزيج من أضداد كالحار والبارد والرطب واليابس، ويؤلف هؤلاء الثلاثة مدرسة ملطية، وعاشوا في القرن السادس ق. م. يضاف اليهم هيراقليط Heraclitus الذي رأى أن المادة التي صنع منها كل شيء في الكون هي النار، وهو من أفسوس وعاش في القرن الخامس ق. م. وللقول بالماء كأصل للاشياء ينبوعه في الأساطير المصرية القديمة وفي التوراة.

ثاني المواقف حول أصل الكون أو المادة التي نشأ منها كل شيء في العالم ـ في فجر الفكر الاغريقي القديم ـ هو قول انبادوقليس Empedocles في القرن الرابع ق. م. أن كل شيء في الكون مؤلف من العناصر الأربعة وهي الماء والهواء والنار والتراب، وان لكل منها خاصة، فالماء خاصته الرطوبة، والهواء خاصته البرودة، والنار خاصته الحرارة، والتراب خاصته اليبوسة، وتتألف الأشياء بفعل انضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة. نلاحظ أن هؤلاء الفلاسفة الخمسة لم يكونوا يدعون الى فلسفة مادية خالصة أو ان كل ما في الكون مادي بحت لأنهم يرون تلك العناصر تتحرك بفعل اللوغوس أو الكلمة عند البعض أو المحبة والكراهية عند الآخرين.

وثالث المواقف في الفلسفة القديمة حول المادة هو افتراض ان المادة مؤلفة من ذرات أي أجسام متناهية في الصغر بحيث لا تراها الحواس، وان هذه الذرات لا تنقسم، وهي جميعاً مشتركة في كيفها أو تركيبها وانما تختلف في أحجامها وأشكالها وأوضاعها في الأجسام الجزئية وان مختلف أصناف الأشياء تتألف من حركات تلك الذرات، ويختلف جسم عن آخر باختلاف عدد الذرات التي تؤلفه وترتيبها واتجاه حركتها. ويرجع الفضل في نشأة هذه النظرية الى ليسبوس Leucippus وديموقريطس Democritus في القرن الخامس ق. م.

نلاحظ ان أرسطو هاجم النظرية الذرية وطوَّر نظرية العناصر الأربعة لأنها أكثر ملاءمة مع نظرياته الميتافيزيقية ومن مظاهر تطويره لنظرية العناصر الأربعة انه ميز بين الأرض والسماء أو ما كان يسميه عالم ما تحت فلك القمر وعالم ما فوق فلك القمر: أما العالم الأول فمؤلف من العناصر الأربعة، وانه يكون ويفسد، وأما الثاني فمؤلف من مادة خامسة يسميها الأثير وهو عنصر أكثر لطفاً ودقة من العناصر الأربعة، وهذا العالم هو عالم الافلاك ويضم الكواكب والنجوم وهو عالم خالد لا يكون ولا يفسد. ورأى أرسطو أخيراً وجود افتراض «مادة أولى» أو الهيولى الأولى، منها نشأ كل ما في الكون بفعل الحركة القديمة وهي مادة غير متعينة من حيث الكيف والكم، وذلك لأنه تصور أن لا شيء يخرج من لا شيء ولذلك رأى الخلق من عدم أمراً مستحيلاً.

نلاحظ ثانياً أن فلاسفة العصور الوسطى مسيحيين واسلاميين اختلفت مواقفهم في تصور المادة. أما المشائيون وأشهرهم ابن سينا وابن رشد فقد تابعوا أرسطو في نظرية العناصر الأربعة وهاجموا النظرية الذرية ثم وفَّقوا بين آراء أرسطو الأخرى وعقيدة الاسلام في الخلق. وأما المتكلمون وعلى رأسهم ابراهيم بن سيار النظَّام فقد تحمَّس للنظرية الذرية وكان يسميها نظرية الجوهر الفرد، أي الجزء الذي لا يتجزأ. نلاحظ أخيراً ان النظرية الذرية ـ من بين مواقف القدماء في تصور المادة ـ هي النظرية التي سوف تتطور مع تقدم العلوم الطبيعية في العصر الحديث.

ننتقل الى تصور المادة عند نيوتن 1642 ـ 1727 الذي يعتبر قمة علم الطبيعة الكلاسيكي والذي سيطرت نظرياته على العقول في العصر الحديث حتى بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر. يتجلى فضل عصر نيوتن على العلم القديم في اقامة العلم على ملاحظات وتجارب خالية من تأملات ميتافيزيقية وأهداف فلسفية. ولم يبدأ نيوتن من فراغ وانما أتم ما بدأه علماء عمالقة مثل كپلر وبويل وغاليليو. يمكننا فهم تصور نيوتن للمادة اذا أشرنا الى أهم اكتشافاته العلمية وهي قوانين الميكانيكا ونظريات الجاذبية ونظريته في طبيعة الضوء. وقوانين الميكانيكا هي القوانين الأساسية للحركة وتدور حول تحديد تصور «القوة» Force إذ يتحدد في اطار تصور الحركة وينحل تصور الحركة الى تصورات المكان والزمن والكتلة، وهذه هي الخصائص الأساسية للمادة: لكل جسم امتداد في المكان وديمومة في الزمن وكل جسم حاصل على كتلة ما وهي حاصل ضرب حجمه في كثافته. والقوانين الأساسية للحركة ثلاثة:

1) قانون القصور الذاتي Inertia ومنطوقه «يستمر كل جسم على حالته من سكون أو حركة مطردة ما لم تضطره قوة ما الى تغيير تلك الحالة».

2) «تتناسب القوة الواقعة على جسم ما تناسباً طردياً مع

تغير كمية الحركة Momentum التي يحدثها ذلك الجسم في زمن ما ».

3) « لكل فعل دائماً رد فعل مساو له ومضاد له في الاتجاه ».

ومن تلك القوانين وصل نيوتن الى أن في كل جزء مادي قوة سماها قوة الجاذبية، ويمكن قياس هذه القوة بفضل قوانين الحركة. ومن ثم وصل الى صياغة قانون الجاذبية « كل جسم يجذب كل جسم آخر بقوة تتناسب تناسباً طردياً مع كتلتيهما وتناسباً عكسياً مع مربع المسافة بينهما ».

وقد ضم قانون الجاذبية على أيدي نيوتن في طياته قانون الأجسام الساقطة الذي بدأ غاليليو صياغته، كما يتضمن أن القوة التي تجذب الأجسام الساقطة نحو الارض هي نفسها القوة التي تجذب الكواكب في مدارها حول الشمس. ونتيجة لذلك استطاع نيوتن استنباط قوانين كيلر ووصف مدارات الأرض والكواكب وتفسير ظواهر المد والجزر والخصائص الكهربية والكهرومغنطيسية والتفاعل الكيماوي. ولقد كان نيوتن يتحمس للنظرية الذرية للمادة وهي تأليف المادة من جُزيئات Molecules وتأليف كل جُزَيء من ذرات، وأن الخصائص الرئيسية للذرة هي الكتلة والجاذبية والقصور الذاتي. ثم وصل من ذلك الى قانون أساسي لحركات المادة وهو قانون حفظ المادة أو قانون حفظ الكتلة، أي أن كتلة المادة أو كميتها لا تزيد ولا تنقص في الكون بالإجمال، وانما تنتقل فقط من حالة الى أخرى. أما عن اكتشافات نيوتن في علم الضوء فانه طبق النظرية الذرية على ظواهر الضوء ورأى ان الضوء يتألف من جُزيئات متناهية في الصغر تقذف الشمس بها باستمرار، وكان لا يزال مقتنعاً أن أشعة الضوء التي تصدر عن الشمس عبر السحب تسير في خطوط مستقيمة. ومما هو جدير بالذكر ان نيوتن هو أول من حلّل الشعاع الضوئي واكتشف ألوان الطيف السبعة مرتبة من الأحمر فالبرتقالي فالأصفر فالأخضر فالأزرق فالبنفسجي فالأسود. يلاحظ أن النظرية الجزئية للضوء لنيوتن لم تكن النظرية الوحيدة في طبيعة الضوء، اذ كانت توجد نظرية منافسة قادها هويغنز Huygens 1629 ـ 1695 العالم الهولندي الشهير والمعاصر لنيوتن، والتي تقول ان الضوء مؤلف من موجات Waves وليس من جسيمات. وسنعلم بعد قليل ان النظرية الصحيحة في طبيعة الضوء سوف يكون لها نتائج هائلة على تركيب الذرة في القرن العشرين.

نلاحظ أخيرا أن علم الطبيعة النيوتوني مرتبط بالحتمية المطلقة Absolute Determinism وتعني أن المادة تخضع لقوانين ثابتة من حيث المبدأ اكتشفنا بعضها حتى الآن وسوف نكتشف بعضها الآخر في المستقبل، فاذا عرفنا كل تلك القوانين واذا عرفنا كتلة المادة ووضعها المكاني في حيز معين وفي وقت محدد أمكننا التنبؤ بما يحدث في ذلك الحيز في أي وقت في المستقبل بكل تحديد ودقة. تلك اشارات الى مضمون علم الطبيعة كما عرفه نيوتن، وقد ظلت نظرياته موضع الاحترام والقبول طوال ما يقرب من قرنين من الزمن حتى قبيل نهاية القرن 19.

ننتقل الآن الى مرحلة التطور العلمي لتصور المادة حتى قبيل انتهاء القرن 19. ويمكننا أن نميز في هذا المرحلة بين ثلاثة أقسام: تطور نظرية العناصر، وعلاقة علم الكيمياء بنظرية الذرة، وتفتيت الذرة. أما عن نظرية العناصر فإنا نجد تطويراً لنظرية انباذوقليس القديمة في العناصر الأربعة، في قول العلماء منذ منتصف القرن 18 ان المادة تتألف من عدد كبير من العناصر بلغت اثنين وتسعين عنصراً حتى عام 1789 ثم أضيفت عدة عناصر اخرى بعد ذلك، وأعطيت لها أرقام معينة وبدأت بالايدروجين وانتهت باليورانيوم تتوسطها عناصر مثل الهليوم والكربون والأزوت والاكسيجين والفلور والصوديوم والكبريت والفسفور والكلور والكالسيوم والحديد والفضة واليود.. الخ. أما النظرية الثانية في هذه المرحلة فهي العودة الى نظرية الذرة ويجيء التطور هذه المرة من علماء الكيمياء لا علماء الطبيعة وأشهرهم لافوازييه Lavoisier 1743 ـ 1794 ودالتون Dalton 1766 ـ 1844 وخلاصة رأيهم انهم لا يزالون يعتقدون بتأليف المادة من عناصر وان كل عنصر مؤلف من ذرات، يتفاعل بعضها مع بعض تفاعلاً كيماوياً حين تتحد أو تنفصل بعضها عن بعض. وذرات كل عنصر متشابهة من حيث التركيب ولا تختلف الا في وزنها والحقيقة أن ليس في نظرية لافوازييه ودالتون تطور كبير عن التصور السابق عند نيوتن ذلك لأنهم كانوا لا يزالون يعتقدون أن الذرة لا تنقسم، كما تبين لنا من بعد أن الذرات لا تختلف بعضها عن بعض في وزنها وانما في بعض خواصها الطبيعية والكيماوية ورقمها الذري.

ويعتبر تفتيت الذرة باكورة اكتشافات علماء الطبيعة منذ أواخر القرن 19 مما فتح مجالاً لتقدم علمي هائل زاد من فهمنا للمادة. وساعدنا على تفتيت الذرة اكتشافنا للنشاط الاشعاعي Radioactivity. وأول من اشتغل بتفتيت الذرة تومسون J. J. Thomson وزملاؤه ومن بعده راذرفورد

Rutherford . حللوا الذرة أولاً الى الكترونات Electrons ونواة Nucleus . والنواة توجد في وسط الذرة ويدور حولها عدد من الالكترونات. هذه الأخيرة متشابهة في كل ذرة ولا تختلف إلا بعددها، فذرة الايدروجين مثلاً فيها الكترون واحد وذرة الهليوم الكترونان، وهكذا. والالكترون ذو شحنة كهربية سالبة، والنواة ذات شحنة كهربية موجبة، وتختلف نواة ذرة ما عن نواة ذرة أخرى في خصائصها، والى هذا الاختلاف يختلف جسم عن آخر في خصائصه الكيماوية. أمكن ثانياً تفتيت النواة ذاتها الى مكوّنات أهمها البروتون Proton ويوجد في وسط النواة وكتلة البروتون قدر كتلة الالكترون 1835 مرة، ثم اكتشف العلماء من بعد جُزيئات أخرى في النواة غير البروتون مثل النيوترون والبوزيترون. وقد أصبح الآن تصورنا للمادة أنها مؤلفة من ذرات والذرة مؤلفة من عناصر، وهذه النظرية قضت على نظرية العناصر الأربعة القديمة والعناصر التسعين في القرن الثامن عشر.

وآخر مرحلة في البحث الفيزيائي في المادة هو اكتشافات علماء الطبيعة في القرن العشرين، وأهمها ثلاثة: تطوير النظرية الذرية ونظرية الكوانتم Quantum Theory، ونظرية النسبية Relativity Theory . والنظرية الثانية أكثر اهتماماً بذرة الضوء وقوانين حركاتها وتطويرها لقوانين الميكانيكا النيوتونية، وأول من قدَّم هذه النظرية هو ماكس بلانك Planck . والنظرية النسبية وصاحبها أينشتين Einstein مهتمة بتطوير أفكار نيوتن في المكان والزمان وطبيعتهما، وتطوير نظرية نيوتن فيهما بالإضافة الى إسهامات آينشتين في نظرية الذرة. ولعل نقطة البدء في تلك النظريات الثلاث المعاصرة هو اكتشاف الاشعاع Radiation والطاقة Energy . توجد الطاقة في كل جزء من اجزاء المادة وتنتقل من جزء من المادة الى جزء آخر، وقد تكون الطاقة حرة طليقة تخرج من المادة فتسافر عبر الفراغ، وهذه الطاقة الحرة تسمى إشعاعاً فإذا اعتبرنا الضوء مؤلفاً من جسيمات فهو مؤلف من طاقة حرة أو إشعاع، وهذه نسميها فوتونات Photons . وإذن فالإشعاع يتألف من فوتونات وهو صورة من صور الطاقة. بدأ بلانك نظريته بقوله ان الفوتون ـ أو ذرة الضوء ـ لها مكونات الذرة السابق ذكرها وليست مؤلفة من موجات، لكنه وجد أن هذا التركيب الذري للضوء لا يفسر لنا الاشعاع وسرعته التي هي سرعة الضوء (186000 ميل / ثانية) وسفره عبر الفضاء، فوجد أن النظرية الموجية (أي ان المادة لا تتألف فقط من ذرات وإنما أيضاً من موجات Waves) تفسر سرعة الضوء.

والموجة احدى صور الفعل الكهربي وهي مجموعة مترابطة من حوادث يستطيع علم الضوء استدلال الخصائص الرياضية لتلك المجموعة. ومن هنا اكتشف العلماء أن الذرة لا تحوي فقط نواة والكترونات وانما تحوي أيضاً إشعاعاً وطاقة، ونصل الى الإشعاع حين نثير الذرة فنحصل على الفوتون. ولاحظ بور Bohr أن الالكترون في ذرة الايدروجين يدور حول النواة في أصغر مدار ممكن ويستمر في مداره طالما لم يزعجه شيء من خارج، وفي هذه الحالة لا تشع الذرة طاقة، لكن حين يتحرك الالكترون في مدارات واسعة نسبياً فانه قد يقفز الى مدار أصغر وهذا يعني ان الذرة تفقد بعض الطاقة عن طريق اشعاعها في صورة موجة ضوئية. ووضع بلانك في نظرية الكوانتم قوانين حركات الالكترونات والذرات والطاقات التي تشعها، ووصل الى قوانين مختلفة عن قوانين ميكانيكا نيوتن منها انكار العلية والحركة المتصلة المطردة والحتمية المطلقة. وتطورت نظرية الكوانتم بعد ذلك على أيدي هيزنبرغ Heisenberg بحيث اختلف عن بلانك واتفق مع آينشتين. اتفق مع آينشتين في إنكار المكان المطلق والزمن المطلق عند نيوتن، وضرورة دمج المكان مع الزمن في صياغة قوانين الحركة، كما اتفق مع آينشتين في إنكار وجود الأثير. واختلف هيزنبرغ عن بلانك في اكتشاف الأول أننا لا نستطيع وصف حركات الالكترون بدقة مطلقة، أي لا نستطيع أن نحدد بدقة مطلقة وضع الالكترون المكاني وسرعة حركته في وقت واحد وانما نستطيع أن نحدد بدقة مطلقة موضعه لكن على حساب وصف غير دقيق لسرعة حركته، أو معرفة دقيقة لسرعة حركته مع وصف غامض لمكانه المحدد، وذلك ما سماه هيزنبرغ «مبدأ اللاتحديد» Indeterminacy Principle .

نستطيع الآن إيجاز التصور المعاصر للمادة: كل جسم مادي مؤلف من جسيمات بالغة الدقة نسميها ذرات، والذرة شيء غير بسيط وانما يمكن تفتيتها أو تقسيمها الى جُزئيات أكثر دقة وهذه الجزئيات هي النواة والالكترونات التي تدور حولها، وهذه الذرات ليست من طبيعة جسيمية وانما من طبيعة موجية حيث إنه يصدر عنها طاقة أو اشعاع. وتختلف الاجسام باختلاف عدد الالكترونات التي تؤلفه. والذرة ليست موضوع ادراك حسي وبالتالي لا تحمل عليها صفات اللون او الطعم او الرائحة وانما صفات اخرى أهمها الكتلة والطاقة والوضع المكاني والشحنة الكهربية والجاذبية. وما دامت الذرة لا تُرى بالعين المجردة ولا بالمكبرات الدقيقة فاننا نصل اليها من إدراك آثارها ـ آثار حركاتها الكهربية والمغنطيسية

والضوئية. ومن أهم قوانين المادة قانون حفظ الكتلة ـ الطاقة، وهو تعديل قانون حفظ الكتلة عند نيوتن، أي ان أهم خصائص المادة هو الكتلة في السرعات البطيئة للذرة وإنما حين تزداد سرعة الذرة في حركتها بأكثر من سرعة الضوء فإن الكتلة تتحول الى طاقة، وكمية الطاقة ثابتة في الكون ككل. وقانون مهم آخر هو استحالة التنبؤ بحركات الذرة بدقة مطلقة ومن ثم إنكار الحتمية المطلقة التي نادى بها نيوتن.

محمود فهمي زيدان

ماضٍ

Passé
Past
Vergangenheit

اسم يدل على الزمان الذاهب، عرَّفه بعض المتكلمين بأنه تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض في الذات. ويطلق على استمرار الوجود في الماضي «أزل» ويقع الماضي في مقابل الحاضر والمستقبل.

الماضي عند فيخته جزء من سلسلة الزمان. ولما كان الزمان لا شيء خارج الأنا، والأنا ذاته لا يمضي ولا يفنى فلا وجود لماضٍ بحد ذاته، لأن ذلك يفترض وضع زمان مستقل عن الثاني، ولا مناص من أن نضع زماناً بوصفه ماضياً، لأننا لا نستطيع بغير ذلك وضع زمانٍ بوصفه حاضراً؛ فالماضي ضروري لأنه شرط للحاضر.

أما شلنغ فيرى أن الماضي هو ما كان وأصبح من خلفنا، واستطعنا التحرر منه في الحاضر، ولكن الحاضر لا يتحدد إلا بفعل الماضي. يقول: «لا حاضر ممكن غير ذلك الذي يقوم على ماضٍ حاسم، ولا ماضٍ ممكن غير ذلك الذي يكون أساساً لحاضر بعد التغلب عليه».

عند برغسون، الماضي والحاضر لا يتخارجان، بل يمتزجان في وحدة الشعور، والماضي في «الجوهر» ـ كما يقول ـ هو الذي لم يعد ينشط. والمقصود أن الماضي ما مضى نشاطه. ويقع برغسون على أساس هذا التعريف في الدور (انظر دور). واستناداً إلى أن واقع إدراكنا يكمن في نشاطه وفي الحركات التي تطلبه وليس في تزايد قوته، يرى برغسون أن الماضي فكرة فقط، والحاضر فكرة محركة. وهكذا فإن برغسون حين يتحدث عن الماضي لا يقصد الماضي، بل ذاكرتنا الحاضرة عنه. وبهذا ينسى برغسون الماضي الحقيقي الذي كان نشطاً نشاط الحاضر.

ويعتقد بول فاليري أن الماضي أمر عقلي خالص، وما هو إلاّ صور ومعتقدات.

أما هيدغر، فيرى واقعية الموجود الإنساني ضاربة في الماضي والواقعية إنما تدل على قصدية الماضي واتجاهه، والماضي ينبعث من المستقبل كي يولد الحاضر. (انظر حاضر). والعود المستمر إلى الماضي لا ينفصل، كما يرى هيدغر، عن نزوعنا الدائم نحو المستقبل. وإذا كان حد المستقبل هو الموت، فإن الإمكانيات المعينة التي لا ينجزها الفرد والتي من الواجب قبولها، هي حد «الماضي».

ويرى سارتر أن ليس ثمة ماضٍ «في ذاته»، بل يقوم الماضي بالمعنى الذي أخلعه عليه، والماضي لا يحدد أفعالنا المستقبلية، بل إن طبيعة الماضي تتوقف على المستقبل، لأن المستقبل هو الذي يجعل من الماضي حيّاً أو ميتاً (انظر مستقبل).

ولما كان الماضي زماناً قد ذهب بحوادثه فمن المستحيل معرفة الماضي معرفة مباشرة، بل معرفة غير مباشرة. ويطلق في أغلب الأحيان على العلم الذي ينصب على معرفة الماضي «التاريخ» (انظر التاريخ).

ويحتل الماضي في الفلسفة القومية موقعاً مهماً بوصفه عاملاً من عوامل تكوين الأمة. ويفهم من الماضي إذ ذاك الحضارة التي صنعها الأجداد.

ويمكن تصنيف ثلاثة أشكال لعلاقة الفلاسفة بالماضي:

1 ـ علاقة عدمية: تتميز بالرفض والنفي المطلق للماضي بكل قيمه وأخلاقه دون رؤية أية نقطة ايجابية فيه، وقد أطلقت القوى المتخلفة على الديمقراطيين ـ في روسيا ـ اسم العدميين، ووجهت اليهم تهمة نفي الثقافة الروسية الماضية. ويدرج نيتشه في عداد العدميين الكبار تجاه الماضي، وكثير أيضاً من الفلاسفة الوجوديين.

2 ـ علاقة تعلق بالماضي: إذ على النقيض من العلاقة الأولى، لا يرى الحاضر هنا إلا على أساس الماضي بوصفه المنبع الوحيد والحقيقي للقيم. وهذا ما ينسحب على أكثر ممثلي الفلسفة الدينية.

3 ـ علاقة ديالكتيكية تاريخية: حيث ينظر إلى الماضي نظرة نفي واثبات. نفي ما هو سلبي واثبات ما يفعل في حركة التقدم. وهذه هي علاقة كل من هيغل وماركس بالماضي،

وكذلك بعض أنصار الفلسفة القومية.

وتتحدد علاقة القوى الاجتماعية بالماضي بموقع كل طبقة أو فئة في عملية التغيير الاجتماعي التاريخي. حيث يغلب على أغلب فئات المثقفين الطابع العدمي في نظرتهم نحو الماضي. بينما تتميز الفئات المنهارة اجتماعياً وتاريخياً بالحنين إلى الماضي والعودة إليه والتشبث به. أما الطبقة الصاعدة الثورية والفئات المؤيدة لها، فتبعث الماضي على نحو ديالكتيكي - تاريخي.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي، بيروت، 1973.
- برغسون، الفكر والرأي المتحرك، تر. سامي الدروبي.
- راسل، ب.، تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثالث.
- زريق، قسطنطين، نحن والتاريخ.
- سارتر، الوجود والعدم، تر. عبد الرحمن بدوي.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي.
- سيفيدرسكي، ف. ي.، أ. س كارمين، المتناهي واللامتناهي، موسكو، 1966.
- كونداكوف، ق. ي.، القاموس المنطقي، موسكو، 1975.
- مجموعة من الفلاسفة السوفييت، الفلسفة البورجوازية في القرن العشرين، موسكو، 1974.
- مجموعة من المؤلفين السوفييت، تاريخ الفلسفة، 6 أجزاء، الجزء الثاني.
- مجموعة من المؤلفين السوفييت، القاموس الفلسفي السوفييتي.
- الموسوعة الفلسفية الانكليزية.
- هيدغر، نداء الحقيقة.
- وهبه، مراد، المعجم الفلسفي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1971.

أحمد برقاوي

ماهيّة

Quiddité-Essence
Quiddity-Essence
Quiddität-Wesen

أ ـ الـ «ماهية» Quiddité/Essence/Quiddity مصطلح مصاغ من السؤال: «ما هو»؟ وقد استعمل بعض الفلاسفة العرب (الكندي) وكذلك بعض المترجمين والمتكلمين كلمة «مائية» نسبة الى حرف السؤال «ما؟». فالماهية، أو المائية هي ما يجاب به عن السؤال: «ما هُو؟»، أي ما يتقوم به تصورنا للشيء، وما به قوام فكرتنا عنه. فالسؤال بـ «ما؟» أو بـ «ما هو؟»: «اذا قرن بالشيء دل على ان المطلوب من الشيء تصور ذلك الشيء فقط، لا معرفة وجوده، ولا معرفة شيء آخر سوى ذاته، لا مقداره ولا زمانه ولا مكانه (...) فالأمر الذي ينبغي أن يستعمل في جواب ما هو الشيء؟ اذا كان يدل عليه بلفظ مركب (أي بجملة، لا بكلمة واحدة) فإنه يسمى ماهية الشيء، ويسمى أيضاً القول الدال على ما هو الشيء أو على جوهر الشيء أو على إنِّية الشيء أو طبيعة الشيء...». (الفارابي، «كتاب الألفاظ»، فقرة 12/7).

ب ـ وكان الفلاسفة المشّاؤون يميزون بين الماهيات الأولى، أو الشخصية كماهية زيد أو عمرو وبين الماهيات الثواني وهي الماهيات النوعية وتكون في أفرادها على السوية، أي انها تقتضي في فرد ما تقتضيه في فرد آخر، وذلك مثل ماهية الإنسان التي تقتضي في زيد ما تقتضيه في عمرو، والماهيات الجنسية التي لا تكون في أفرادها على السوية مثل الحيوان فهو يقتضي في الانسان مقارنة الناطق ولا يقتضيه في غيره («تعريفات» الجرجاني).

جـ ـ على أن أهم ما شغل الفلاسفة العرب وعلماء اللاهوت المسيحي في القرون الوسطى هو العلاقة بين الوجود والماهية، وذلك راجع لاتصالها المباشر بفكرة «الخلق». نعم، لقد طرح أرسطو المسألة طرحاً واضحاً، ولكن على الصعيد المنطقي فقط. لقد ميز المعلم الأول بين «الماهية» باعتبارها مطلب السؤال «ما هو؟»، و«الوجود» باعتباره مطلب السؤال «هل؟»، وقال إن الوجود لا يدخل في تعريف الماهية لأننا ندرك ما الشيطان دون أن ندرك وجوده بالفعل. غير ان هذا لا يعني أسبقية الماهية على الوجود، بل بالعكس، فأرسطو يرى أن العلم بوجود الشيء سابق على العلم بماهيته، لأنه لا معنى للسؤال «ما هو؟» عن شيء لا نعلم وجوده، اللهم إلا إذا كنا نريد تعريفاً لإسمه ليس غير.

هذا من الناحية المنطقية، أما من الناحية الانطولوجية (= الوجود) فإن أرسطو يوحد بين الماهية والوجود، الشيء الذي يعني القول بقدم العالم. ولقد أدرك المتكلمون في الإسلام ما ينطوي عليه التوحيد بين الماهية والوجود من تعارض مع فكرة «الخلق» التي تنبني عليها العقيدة الدينية عندهم، ولذلك فصلوا بينهما وقالوا بإمكانية خلو الماهية من صفة الوجود، فالله يعلم ماهية الأشياء قبل أن توجد مثلما يعلم النجار ماهية الكرسي قبل أن يصنعه، والنتيجة هي ان الماهية سابقة للوجود عندهم.

أما الفلاسفة الإسلاميون فلم يكن موقفهم واحداً من هذه المسألة. فالكندي الذي دافع عن فكرة حدوث العالم لم يكن في حاجة الى التوفيق بين موقف أرسطو وفكرة الخلق. أما الفارابي الذي طرح بوضوح التغاير بين الماهية والوجود، كما فعل أرسطو، فلقد كان واعياً تمام الوعي بالإشكال المنطقي الذي يطرحه القول بأسبقية الماهية على الوجود: فلكي تكون الماهية سابقة على الوجود يجب أن تكون موجودة قبل وجودها وهذا تناقض. وإذن فالتمييز بين الماهية والوجود لا يستقيم إلا اذا تعلق الأمر بالوجود الذهني. ففي الذهن فقط ـ لا في العالم الخارجي ـ يمكن تصور شيء لا وجود له واقعياً، كأن نتصور مثلاً كائناً نصفه إنسان ونصفه حيوان. وهكذا فإذا نظرنا الى الماهية من حيث انها ممكنة التحقق جاز القول انها أسبق ـ ذهنياً ـ من الوجود. أما اذا نظرنا اليها من حيث هي متحققة فعلاً فالوجود أسبق. وتصور الموجود كما هو لا يتأتى إلا بعد وجوده لأنه لا معنى للبحث عن حقيقة شيء اذا لم نكن نعلم بوجوده. ذلك هو مضمون رأي الفارابي في العلاقة بين الماهية والوجود في اطار نظريته في «الممكن والواجب». ومهما يكن فالفارابي صريح في القول بعدم امكانية الفصل بين الماهية والوجود من الناحية الأنطولوجية، يقول «والأول (= الله) هو الذي عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان». (آراء أهل المدينة الفاضلة).

أما ابن سينا فلقد ذهب الى القول بعكس هذا تماماً. فالماهية عنده سابقة على الوجود، والوجود طارىء عليها وعرض لها، يقول: «إن الماهية لا تركيب فيها من جهة النسبتين (الوجود والماهية) فإنها ليست مبدعة من حيث هي ماهية، بل من حيث مقرون بها الوجود، فليست الماهية، اذا التفت اليها من حيث هي ماهية، مجموع ماهية ووجود من الأول به وجبت، بل الوجود مضاف اليها كشيء طارىء عليها». (إبن سينا، «شرح أتولوجيا»). إن هذا بالضبط ما عارضه ابن رشد الذي يتهم ابن سينا بالخلط بين الوجود بمعنى «الصادق» والوجود الذي يقال بمعنى نقيض العدم. يقول مثلاً «والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس، وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء، أعني انه ليس يطلب معرفة ماهية الشيء حتى يعلم انه موجود. وأما الماهية التي تتقدم على الموجود في أذهاننا فليست في الحقيقة ماهية، وإنما هي شرح لاسم من الأسماء، فإذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج النفس علم انها ماهية وحد. وبهذا المعنى قيل في كتاب «المقولات» لأرسطو ان كليات الأشياء المعقولة انما صارت موجودة بأشخاصها، وأشخاصها معقولة بكلياتها (...) وبهذا المعنى قيل إن الأشخاص موجودون في الأعيان والكليّات في الأذهان. وأما القول القائل أن الوجود أمر زائد على الماهية وليس يتقوم به الموجود في جوهره فقول مغلط جداً، لأن هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن سينا (...) وقد غلط في هذا غلطاً كثيراً (...) اذ يسأل عن ذلك العرض، اذا قيل فيه انه موجود، هل يدل على عرض موجود في ذلك العرض، فتوجد أعراض لا نهاية لها، وذلك مستحيل» («تهافت التهافت»). ويثير ابن رشد المسألة نفسها في مكان آخر ويخطئ رأي ابن سينا بعنف ثم يضيف قائلاً: «ولكن هذا شأن هذا الرجل في كثير مما يأتي به من عند نفسه». («تلخيص ما بعد الطبيعة»).

انتقلت آراء الفلاسفة العرب/المسلمين في هذه المسألة الى فلاسفة القرون الوسطى المسيحية فترددت في أبحاثهم اللاهوتية بشكل واضح، خاصة عند القديس توما الأكويني الذي تبنى بشأنها جانباً من رأي ابن سينا وجانباً من رأي ابن رشد. يرى الاكويني انه اذا كان الوجود والماهية غير متغايرين بالنسبة لواجب الوجود (= الله) فإنه يجب التمييز بينهما بالنسبة لممكن الوجود (العالم، المخلوقات). وهو يرى رأي ابن سينا فيؤكد ان الوجود بالنسبة للمخلوقات ليس متضمناً في ماهيتها، بل هو يضاف اليها، ولكن لا بمعنى انه عَرَض ـ وهنا يريد أن يلتحق بابن رشد ـ بل بمعنى انه اخراج لها من القوة الى الفعل. وعلى هذا تكون نسبة الماهية الى الوجود كنسبة القوة الى الفعل.

لم تعد لهذه المسألة كبير أهمية في الفلسفة الحديثة باعتبار ان مشكلة «الخلق» التي أثارت تلك المناقشات لم تكن تحتل الأهمية نفسها التي كانت لها في القرون الوسطى. فالإتجاه السائد في الفلسفة الحديثة هو القول بعدم امكانية التمييز بين الماهية والوجود إلا في الذهن، أما في الواقع فالوجود والماهية متلازمان. واذا كان ديكارت قد بنى فلسفته على الكوجيتو «أفكر إذن أنا موجود» فإن الثنائية الديكارتية تقيم تلازماً صميماً بين الوجود والتفكير، باعتبار ان التفكير هو ماهية الإنسان ودليل وجوده.

غير ان الفلاسفة الوجوديين المعاصرين قد ألحوا على

طرح المسألة من جديد ولكن بالنسبة للإنسان فقط الذي يقولون عنه ان وجوده سابق لماهيته. (راجع: وجود).

ـــ محمد عابد الجابري

مَبْدَأ

Principe
Principle
Prinzip

المبدأ في اللغة مصطلح مشتق من المصدر بَدَأ ويتضمن جميع دلالاته فهو: أول سابق، أصل، فعل ابداع لا يرجع الى نموذج سابق، لا يرتكز على غيره، منه البداءة أو البداهة وهي أول ما يفجؤ الوعي ويصدمه كمدرك مباشر قبل تدقيق النظر. لذا لا يخلو من أبعاد العجيب والبديع.

بذلك لا يكون المبدأ مبدئياً إلا اذا كان قَبْلياً لأنه نقطة ارتكاز لما بعده، وبدونه يفقد تاليه مبرراته ودلالاته ومعناه.

فالمبدأ معقول واضح بذاته لا يستمد مصداقيته من مصدر ثان بالتالي لا يقبل البرهنة لأنه أساس عملية البرهان كما من غير الممكن استنباطه من غيره لأنه قاعدة لكل نسق إستنباطي.

يتمتع المبدأ بالسبق الانطولوجي والزماني (قبل ـ بعد) والمنطقي ـ المعرفي ـ المنهجي وإلا فقد ماهيته البدئية. لذا هو أكثر الفكرات عمومية وتجريداً كما المقولة أو المقولات بوصفها الأجناس الكبرى للوجود.

1 ـ المبدأ في الانطولوجيا:

هو حامل سابق كينونياً ـ زمانياً على جميع الكائنات. بالتالي هو سبب الأسباب أو علّة أولى. وقد تنوعت منظومات الفلسفة في تحديد الطبيعة الماهوية له كما اختلفت في عدده وغائيته. هل المبدأ ثابت أم متحرك؟ واحد أم متكثر؟ غائي أم عبثي؟ مبرر أم مجاني؟ معقول أم لا معقول؟

في الفلسفة الهندوسية مثلاً، تعتبر البذرة الأحدية للكينونة أصلاً بدئياً أولياً أو مبدأ أنطولوجياً متحركاً ـ متغيراً ـ متحولاً عبر دورات كونية كبرى وصغرى محسوبة رياضياً ومحكومة بغائية عقلانية تتجه نحو العدد الأبدي نحو «البراهما».

أما في فلسفة أرسطو فيعتبر الجوهر Substance الفرد مبدأ أنطولوجياً ثابتاً لا متغيراً موضوعياً عقلانيا حاملاً لأعراضه المتغيرة المتكثرة. وثبات هذا المحرك الذي لا يتحرك يجعله نقطة غائية للوجود ومركز كماله (أنتيليخيا).

على هذا النحو يمكن ضمن حدود تصنيفية معينة تعريف ثلاثة مواقف في مسألة المبدأ الأنطولوجي:

أ ـ موقف المعقولية: الذي يفترض معقولية المبدأ انطولوجياً وقد تأرجح بين المثالية الموضوعية والمثالية الذاتية والجدلية والظاهراتية وفلسفات العلم والمناهج.

ب ـ موقف اللامعقولية: الذي يفترض لا معقولية المبدأ انطولوجياً استناداً لمجانيته وسديميته وكثافته وتحولاته اللامتناهية وعتمته المغلقة على ذاتها في ذاتها غير القابلة للتنوير أو المعرفة لأنه صيرورة بلا غائية من مجهول الى مجهول. وهو موقف اتخذته فلسفات الإرادة والحياة والوجودية.

جـ ـ الموقف النقدي ـ التحليلي: الذي يجمع بين المعقولية واللامعقولية، بين معقولية الظاهرة (الفينومين) ولا معقولية الوجود في ـ ذاته (النومين) حيث المبدأ الانطولوجي ـ علماً إحتمالياً. وقد أكملت فلسفة التحليل الموقف النقدي بإلغاء الوجود في ـ ذاته موضوعاً وتعبيراً معاً حيث المبدأ الانطولوجي معقولية علمية تامة.

وهو موقف اتخذته نقدية كانط ثم فلسفات التحليل المعاصرة كما يمكن ادراج البراغماتية الأميركية داخل السياق نفسه.

2 ـ المبدأ في المعرفة:

المبدأ في علم المعرفة (أبيستمولوجيا) هو تصور أولي سابق منطقياً على جميع الفكرات. لذلك عندما نضعه يصبح ما بعده مبرراً ـ معقولاً ـ مفهوماً. ونمط المبدأ في المعرفة مرتبط إحالياً مع نمط المبدأ في الوجود. فجوهر أرسطو استدعى مبدأ الهوية الذي يستدعي بدوره قانون اللاتناقض. كما أن الثنائية الانطولوجية الديكارتية مادة ـ فكر استدعت مبدأ الآلية وقانون القصور الذاتي من جهة ومبدأ الكوجيتو Cogito Ergo Summ الذي اذا افترضه ديكارت «روحاً» تستدعي مبدأ الوجود الكامل أو الله، وإذا افترضناه قاعدة معقولية خالصة نستدعي مبدأ المعقولية المطلقة دون ألوهة أو مبدأ ألوهة العقل. أو العقل مبدأ أول كما لدى عصر العقل في القرنين 17 ـ 18 حيث سبينوزا يوحد بين العقل ـ الجوهر ـ المطلق ولايبنتز يجعلها مونادات كل منها يوحد الحدود الثلاثة على انفراد. أما في المثالية الذاتية الجدلية المطلقة فقد اتخذت «الأنا» مبدأ معرفياً مطلقاً عند فيخته Fichté ثم الأنا

بوصفها « لا أنا » مطلقة أو « طبيعة » عند شيلنغ Schilinge ثم مطابقة المعرفة ـ الوجود أن نفكر الوجود أو نوجد الفكر كن فيكون كما افترض هيغل.

عكس مبادىء المعرفة المشار اليها جاء انعطاف مبدأ المادية الجدلية حيث اتخذت « المادة » مقولة ـ أنطولوجية تستدعي مبدأ « الانعكاس » الحسي من المدرك إلى الادراك متمثلة تراث التجريبية من لوك الى هيوم برفع جدلي جديد.

يمكن اتخاذ التصنيف الثلاثي الذي اعتمدناه في الفقرة السابقة قاعدة تصنيفية لفكرة المبدأ في علم المعرفة:

ـ تعتبر جميع النظريات التي تقول بإمكانية معرفة الوجود داخلة ضمن دائرة مبدأ معقولية المعرفة وجوداً وتعبيراً. الوجود معقول، المعرفة معقولة، والتعبير عنها معقول.

ـ كما تعتبر جمع المواقف التي تنفي إمكانية المعرفة التامة للوجود داخلة ضمن مبدأ اللامعقولية المعرفية وجوداً والمعقولية تعبيراً. الوجود لا معقول يعبّر عنه بطريقة معقولة بواسطة اللغة وغيرها من وسائل التعبير.

ـ كما تعتبر جميع النظريات التي تفترض مبدأ الثنائية الممكنة من النقدية الى الواقعية الجديدة داخلة ضمن دائرة معقولية المعرفة ولا معقولية الوجود والعكس.

3 ـ المبدأ في المنطق:

المبدأ في المنطق هو القانون الأساسي الذي يتخذ قاعدة للمحاكمة المنطقية التي بدونها لا تصبح عملية البرهان ممكنة كما يتعذر إنشاء نسق القضايا المنطقية. ويمكن تصنيف ثلاثة أنواع للمنطق تختلف باختلاف المبدأ الأول الناظم للنسق:

أ ـ المنطق الصوري: Formal Logic

يرتكز على مبدأ منطقي أول هو قانون الهوية. ومنه يشتق قانون اللاتناقض والثالث المرفوع. كما يعتمد استنباطياً على تراتب القضايا، قضية كبرى وقضية صغرى متضمنة جزئياً في الكبرى ثم قضية ـ نتيجة متضمنة كلياً في الكبرى والصغرى معاً.

ب ـ المنطق الرياضي: Math. Logic

هو منطق صوري بعد تفجير اللغة وكم محمول القضايا وردّها الى الرياضيات أو الرموز الحسابية. ويقوم على مبدأ النسق المحكوم بمتغيرات وثوابت رمزية خالصة.

جـ ـ المنطق الجدلي: Dialec. Logic

ينطلق من مبدأ يخالف الصوري والرياضي وهو مبدأ التناقض ـ والتوسط ـ والتركيب ثم التجاوز. قضية تستدعي نقيضها الذي يستدعيها بدوره بحكم الصيرورة التي تتوسطهما ثم تركيبهما الناتج عنهما الذي يتخطاهما لكنه يضمر تناقضية جديدة تستمر جدلياتها بشكل مطلق لا نهائي ـ أزلي، أبدي.

4 ـ المبدأ في المنهج:

المبدأ في المنهج هو ناظم طريقة المعرفة بحثاً وتمثلاً معاً. لذا المنهج مرتبط بالمنطق ويحيل إليه. تحت هذا التعريف واستناداً لتطور المنهجية الفلسفية ـ العلمية يمكننا الحديث عن ثلاثة أجناس منهجية كبرى:

أ ـ المنهج التحليلي:

يقوم المنهج التحليلي على مبدأ سبق الجزء على الكل سبقاً منطقياً وأنطولوجياً سواء أكان استنباطياً استدلالياً أو استقرائياً تجريبياً أو تاريخياً. الوجود ـ الواقعات ـ موجودات مركبة ـ الحادثات أيضاً ـ يمكن تفكيكها وردّها الى عناصرها أو أجزائها ـ جزيئاتها ـ وحداتها البسيطة التي تتكون منها. لذلك المنهج التحليلي هو طريقة المنطق الصوري ـ الرياضي معاً أي العلوم الجزئية للمعرفة الجزئية حيث يتعذر انشاء نظرية كلية أو معرفة كلية.

ب ـ المنهج الجدلي:

يقوم المنهج الجدلي على مبدأ سبق الكل على الأجزاء سبقاً منطقياً وأنطولوجياً. فالجزء يستمد قوامه الماهوي ـ معناه ـ معقوليته ـ داخل سياق علاقاته مع الكل. مثل المواطن والوطن. بدونها يفقد تعينه الماهوي ويصبح وجوداً مجانياً مجهولاً غامضاً مريباً. المنهج الجدلي ليس « منهجاً » انما هو تجلٍّ يلتحم فيه المنهج مع النظرية مع المنطق مع الوجود. لذا يصعب التحدث ـ عن ـ المنهج الجدلي لأن التحدث ـ عنه يستدعيه قولاً ـ ممارسة لذلك يمكن في الجدلية إنشاء نظرية كلية أو المعرفة الشاملة.

جـ ـ المنهج الظاهراتي:

يقوم على مبدأ حضور القصدية الواعية في قانون الردّ الظاهراتي للوجود وتوحيده مع ظهوريته. الوجود ظاهرة يأسرها الوعي بين قوسين Epoché. واستناداً لمبدأ الظهورية يمكن إنشاء « علم كلي » يتخطى تجزيئية المعارف المتخصصة.

مقاربة استنتاجية

1 ـ المبدأ فكرة بدئية بنيوية لا يمكن إنشاء معرفة بدونها. لأنها تتمتع بخاصية توجيهية ترشيدية تأسيسية. ولأنها قاعدة أولى تتمتع بسيادة عامة على جميع الثواني التي تندرج تحتها.

2 ـ المبدأ الانطولوجي مرتبط بالمبدأ المعرفي الذي يرتبط بدوره مع المبدأ المنطقي والمبدأ المنهجي.

3 ـ ان الموافقة على الانطلاق من مبدأ معين مهما كان نوعه يعني التسليم مسبقاً بما يترتب عليه من نتائج مبدئية تالية له مستنبطة منه. وإلا فإن قبول مبدأ دون التسليم بالمبادىء المستنبطة منه هو خيانة عقلانية ـ فلسفية وانتهازية معرفية هدامة عقلانياً ـ ثقافياً واجتماعياً في مستوى التطبيق العام.

4 ـ يحمل المبدأ صفة «السيد» أو «القائد» اجتماعياً وسياسياً حسب مصطلحاتنا المعاصرة. لكأن «الرئيس» هو مبدأ المجتمع ـ أو هكذا يجب أن يكون ـ هو النقطة الأكثر تعبيراً ـ تعييناً ـ حملاً ـ تجسيداً ـ كلية ـ للمواطنين والوطن. الرئيس مبدأ المجتمع. ولكن ليس كل حاكم رئيساً.

5 ـ يتحمل المبدأ ويحايث فكرة الفائض. أي ان الأجزاء أو التجليات لا تستنفد المبدأ مرة أولى وأخيرة. ففي المبدأ فائض دائم مستمر مستقبلي لا يقوله الماضي الذي كان ولا يعكسه الحاضر الكائن. المبدأ مستقبلي. لذا يتضمن فائضاً يندّ عن الاستيعاب التام في لحظة ما. من هنا يلامس المبدأ فكرة المطلق ـ النسبي في قوتها العملاقة التي تقف على قدمين من طين.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، بدأ.
- إمام، عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، دار التنوير، بيروت 1982.
- بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946.
- السرياقوسي، محمد، التعريف بالمنطق الصوري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980.
- السرياقوسي، محمد، المنهج الرياضي بين المنطق والحدس، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1982.
- Plato, The Collected Dialogues, Epis, 2312d sp, 6.323d, 7.344d., Phaedr. 245c, Crat. 436d, Bollingen Series LXXI, Princeton, 1969.
- The Encyclopedia of philosophy, vol 7,8, Method in philosophy, Scientific Method, Macmillan pub., C. Inc., The Free press, New York, 1972.

محمد الزايد

مُتَّحَد

Uni
United
Einig

اتحاد أو تعاقد اجتماعي بين مجموعة من الأفراد أو الجماعات الانسانية في وحدة اجتماعية.

ومن الناحية السوسيولوجية يشير المصطلح إلى ائتلاف الجماعات الانسانية في وحدة اجتماعية متماسكة ومتضامنة. وحسب رأي عالم الاجتماع الألماني تونيز F. Toennis في كتابه الموسوم «Gemeinschaft und Gesellschaft» أن هناك نوعين من المجتمعات، وقد أطلق على النوع الأول بالمجتمع المحلي (Community) Gemeinschaft، وعلى النوع الثاني بالمجتمع العام (Society) Gesellschaft. وقد أشار تونيز إلى أن الجماعات الانسانية تنشأ نتيجة للإرادة الانسانية التي هي المصدر الأساسي لكل العلاقات الاجتماعية. وتظهر هذه الارادة في نوعين متميزين هما: الارادة الأساسية، وهي ارادة الحياة الطبيعية التي تسيطر على المجتمع المحلي والتي تمثل اتجاهاً عضوياً وغريزياً وتطبع النشاط الانساني والعلاقات الاجتماعية بالتضامن والتعاطف بين الأفراد بحيث تصبح العلاقات الاجتماعية قيمة بحد ذاتها، وكوسيلة لتحقيق أهدافها. وهذه العلاقات الاجتماعية لها صفة القسرية والإلزام، وهي علاقات ضرورية وطبيعية تنبثق من الارادة الانسانية الأولية والتلقائية. والمجتمع المحلي وحدة محدودة النطاق من الناحية الايكولوجية والديموغرافية كالأسرة والقبيلة والقرية التي تخضع لسيطرة العرف الاجتماعي الذي هو مزيج من سلطة الدين والعادات والتقاليد وتسود فيه المشاعر والمشاركات الجمعية التي تقوم على رابطة الدم والقرابة والجوار. وفي هذا الشكل الاجتماعي يكون الكل الاجتماعي موجوداً قبل أجزائه، ومعنى ذلك أن الفرد يولد فيجد أمامه الروابط الاجتماعية قائمة كالتضامن والتعاطف والتكامل الاجتماعي. والأسرة في المجتمع المحلي هي التعبير الأول واللّبنة الأساسية في التركيب الاجتماعي. والعلاقات الاجتماعية الأولية التي تسود في المجتمع المحلي هي العلاقات الإيجابية التي تؤدي إلى حفظ النوع الانساني والعمل على بقائه واستمراره وتكامله.

أما النوع الثـانـي فهـي الإرادة التحكميـة والواعيـة التـي تسيطر على المجتمع، وهـي الشكـل المتعمـد القصـدي للإرادة الانسانية التي تتمثل بالدولة والمنظمات والمؤسسات المرتبطة بها. ويظهر هذا الشكل الاجتماعي عندما ينفصل الأشخاص بعضهم عن بعض ويتحررون من اطار العلاقات الاجتماعية الطبيعية التي تسود في المجتمع المحلي، حيث يخضع الأفراد لسيطرة القانون الوضعي والروابط التعاقدية.

والمجتمع وحدة حقيقة عامة وتركيب معقد قصدي يتكون من مؤسسات ومنظمات اجتماعية قائمة علـى أسـاس ارادي وليس على أساس تلقائي، وتكون العلاقات الاجتماعية بين الأفراد قائمة على المنفعة والمصلحة الخاصة ويسود الصراع والتنافس بين الأفراد. وقد أطلق تماشيف Timasheff على هذا النوع من الشكل الاجتماعي بالمجتمع التنظيمي.

ان نظرة تونيز للطبيعة الاجتماعية للإنسان مستوحاة من نظرة أرسطو وروسو للانسان من حيث كونه كائناً اجتماعياً بطبعه والذي دفعه إلى ايجاد فكرة الاتحاد والتعاقد الاجتماعي. أما ثنائية العلاقات الاجتماعية التي تسود في هذه المجتمعات فتشبه الثنائية التي طرحها هنري مين H. Maine حول التمييز بين المجتمعات القائمة على المنزلة والمجتمعات القائمة على التعاقد، كما تشبه فكرة دوركهايم E. Durkheim عن المجتمعات ذات التضامن العضوي الذي يسود المجتمعات القروية البسيطة والتضامن الآلي الذي يسود المجتمعات الصناعية المعقدة.

ابراهيم الحيدري

مِثال

Idéal
Ideal
Ideal

ترتبط فلسفة المثل (ج. مثال) مباشرة بفلسفة أفلاطون خاصة برأيه في نظرية المعرفة وبرأيه في الأخلاق والقيم الأخلاقية. وتشكل نظريته رداً مباشراً على آراء هيراقليطس ـ فيلسوف الصيرورة ـ الذي أنكر امكانية التوصل إلى معرفة كاملة، كون العارف لا يستطيع التعامل إلاّ مع مبادىء ثابتة وعلى السفسطائيين الذين جعلوا المعرفة أمراً يتعلق بشخص العارف وحده، وهي بالتالي معرفة لا يمكن تبليغها أو تعميمها. لذلك صارت الأخلاق بنظرهم عبارة عن ممارسات قد تصح بالنسبة لهذا الشخص إلا أنها غير مقبولة من الشخص الآخر. وبالتالي فهي أخلاق لا تستند إلى مثل عليا يمكن اعتناقها أو تربية الناشئة عليها. من هذا الواقع الفكري انطلق أفلاطون ووضع نظريته في المثل. والواقع أنه لم يضعها بشكل متكامل وفي كتاب واحد، بل لقد وضعها وأعاد النظر فيها في أكثر من مؤلف؛ وقد وجدت نظرية المثل أول تعبير لها بشكل متكامل في كتاب «الجمهورية»، إلا أن بذور هذا الشرح قد بدأت في كتابيه «كراتيل» و«فيدون».

اعتبر أفلاطون أن علمنا أو معرفتنا بالأشياء المحسوسة لا يمكن أن تكون معرفة كاملة لأنها تتعلق بما هو متغير. ومع ذلك نطلق أحكاماً ونقارن أشياء بأخرى. وذلك بالطبع لأمور مشتركة تجمع بين الأشياء المتغيرة. فالجامع بين أفراد البشر على اختلاف هيئاتهم ومشاربهم وصفاتهم هو اشتراكهم في صفة عامة هي صفة الانسانية التي تجعل من هذا الفرد أو ذلك انساناً. وفي أحكامنا نقول ان هذه اللوحة جميلة، والزهرة جميلة والفتاة جميلة، فهل يكون ذلك إلا بمشاركة كل هذه الأحكام في معنى خاص يضمها ـ وهو الجمال. كذلك حين ننعت هذا العمل بالخير والفضيلة فهل يكون ذلك لولا مشاركة العمل بصفة الخير أو غيرها من فضائل. من ذلك استنتج أفلاطون وجود معانٍ شاملة أو كليات تعم الموجودات ولا تقتصر في وجودها على موضوع واحد محدد وإلا لما أمكن تعميمها. هذه الكليات ليست مجرد تجريد يتم استخلاصه من الموجودات بل هي معانٍ مستقلة موجودة بذاتها، قديمة ثابتة كاملة. والمعرفة ـ المعرفة اليقينية هي معرفة بالكليات، أي بحقائق الموجودات، بهذه المعاني أو المثل. فيما المعرفة الحسية لا تتعدى الظن أو التخمين.

توازي المثل برأي أفلاطون، الأجناس العليا التي يعم وجودها الأفراد. إلا أن هذه الأجناس هي كذلك جواهر قائمة بذاتها. وهذا ما يعطيها صفة الثبات وعدم التغير. وهي بالتالي أزلية لا يعتريها التغير أو الفساد. أما طريقة التوصل لهذه المثل أو إدراكها فذلك يتم بواسطة النفس كما شرح أفلاطون. فالنفس مثال الجسم وهي بذلك تشارك المثل في وجودها في عالمها الخاص حيث تسنى لها التعرف لما يماثلها من مثل أي لماهيات الأشياء. ورغم هبوطها إلى عالم المادة وحلولها في الجسم (لذنب اقترفته كما يقول أفلاطون) فهي تتذكر على الدوام عالمها الأصلي وبذلك تتم معرفتها

بالأشياء. المعرفة إذن تذكُّر، وبالمعرفة ترتفع النفس عن المحسوس لتعيد اتصالها بعالمها الحقيقي.

يبقى أن نشير أخيراً إلى النقد الذي واجه نظرية أفلاطون في المثل المفصولة كلياً عن الواقع. فقد كان أرسطو أول من اعترض على هذا التصور المثالي. بل لقد فطن أفلاطون بالذات للنتائج المترتبة على نظريته فأعاد فيها النظر في كتاباته المتأخرة، خاصة في كتابه «بارمنيدس». حيث اعتبر المثل مجرد فرضية، القصد منها شرح نظرية المعرفة. واعتبر المثل مجرد تجريد يجريه العقل انطلاقاً من المعرفة بشكلها الأبسط: الاحساس أو الادراك الحسي. وللمثل وجود ذهني لا وجود فعلي وإن كان من صفاتها الكمال أو الثبات أو التعالي على سائر الموجودات التي تم انتزاعها منها.

المثال والأخلاق

أساس القول بالمثال في مجال الأخلاق، الاحتذاء برجل أو بتصرف أو سلوك معين اعتبر نموذجاً يوجب بل يحتم تقليده. والتقليد كما يعتبر بعض علماء النفس غريزة قلَّ أن يمكن تحاشيها، وهي نزعة تعاين في الانسان والحيوان. بل إن الحياة الاجتماعية، في قسم كبير منها تقوم على التقليد. والتعليم في المجتمعات القديمة كان أساسه وقوامه التقليد. والتقليد يقضي باختيار نموذج أو مثال معين والعمل قدر الاستطاعة على محاكاته. تخضع عملية اختيار النموذج أو المثال لشروط. إذ لا بد أن يكون المثال الذي يرجى الاقتداء به مثالاً مطلقاً وإلاّ ما معنى اختياره وما المبرر لتقديمه على ما سواه. لهذه الصفة ربما اختارت الفلسفة الرواقية سقراط (باعتباره الانسان المطلق ـ من حيث صفاته الأخلاقية) كمثل أعلى يجب تقديمه والاحتذاء به توصلاً للكمال أخلاقياً أو عقلياً. ولنفس الصفة ـ المطلق ـ يختار القديسون، أو الأولياء والصوفية على العموم التشبه بالله، بالمسيح أو بالنبي محمد (وبالأنبياء عامة). والفلسفة في أحد تحديداتها تعني التشبه بالله على قدر الطاقة البشرية. وكلمة مثل أعلى تتردد باستمرار في مجال الأخلاق. وقد صارت من التعبيرات الشائعة على ألسنة الناشئة. بحيث صار كل من استطاع النجاح في مجال من المجالات ـ الفن ـ السياسة مثلاً ـ مثلاً أعلى من قبل قسم لا بأس به من الأجيال الناشئة.

إلا أن المثال الأخلاقي قد لا يكون المطلق على الدوام. فبعض الفلاسفة الأخلاقيين رأوا في الطبيعة مثالاً يحتذى. فعلى الانسان التكيّف مع الطبيعة، أي مع الأشياء المحيطة به، التي يتعرض لها يومياً. بل لقد رأى بعضهم أن يترك العنان لرغبات الأفراد وميولهم وأن لا يوضع أي قيد على ما هو عفوي وطبيعي في الكائن الحي. بالمقابل نجد فلسفات أخرى قد وضعت مثالاً لا صلة له بالطبيعة. فالأخلاق بنظر أفلاطون اقتداء بمثل عليا، بفضائل يأتي «الخير المطلق» على رأسها. والأخلاق الدينية أو التي تقتدي بوحي الأديان السماوية (أو الموضوعة) ترى في الله على الدوام المعيار الأخير للأخلاق. كذلك اعتبر سبينوزا الله الحقيقة الأخيرة التي يجب أن ينسجم معها كل عمل أخلاقي.

أياً كان المثال المتبع في الأخلاق، فهنالك عوامل تساعد على تغذيته وعلى دوام استمراريته. وهذه العوامل تتدرج من مجرد الاعجاب العفوي بالنموذج أو بالمثال، وقد يبدأ الاعجاب بصدفة أو بمجرد حدس، ليصبح هذا الاعجاب بعد ذلك حباً يجرف الانسان للتعلق بمثاله، كما ينجرف الصوفي المبتدىء في التعاليم الصوفية وطموحه الأخير الوصول إلى الدرجة التي بلغها شيخه ومن ثم الاتصال بالله وبالحقائق الغيبية الأخرى. هذا لا يعني انعدام الارادة أو سلب الحرية عن الشخص الذي يجري إثر مثاله. بل إن الفلاسفة على العموم قد رأوا في الحرية، حرية الإرادة وحرية الاختيار شرط كل عمل أخلاقي مهما كان هذا العمل تقليداً لسلوك تمّ اتباعه احتذاءً بنموذج لا بد منه.

مصادر ومراجع

- غيث، جيروم، أفلاطون، بيروت، 1970.
- Gobri, Ivan, Le modèle en morale, Paris, P.U.F., 1962.
- Platon, La république, Phédon, Kratyle.

جورج كتورة

مُحاكَاة

Mimétisme – Imitation
Mimetisme – Imitation
Nachahmung-Imitation

المحاكاة أو التقليد عملية عملية لها أهميتها في تكامل حياة الكائن الحي وترقيه، وهي عملية تقع بين عمليتي التعاطف Sympathie والايحاء Suggestion، فهي مشاركة وتقليد متبادل بين أفراد النوع فيما يأتونه من حركات وأفعال.

بالنسبة للإنسان فإن المحاكاة هي عامل من عوامل صيانة

واستمرارية الحضارة ومكتسبات الأجيال السالفة. فالاكتساب الحضاري يعتمد على هذه العملية في انتقال التركة الحضارية إلى الصغار عن طريق الراشدين.

1 ـ أنواع المحاكاة:

المحاكاة لها أشكال مختلفة:

– محاكاة منعكسة سلبية هي عبارة عن استجابات تلقائية للموقف الراهن. فهذا النوع من المحاكاة غير ارادي كون الرغبة في التقليد غير صريحة أو لا واعية (مثلاً: المحاكاة الآلية أو المحاكاة في حال الاعجاب بشخص فيؤدي ذلك الى التماهي به ويصبح هذا الشخص مثالاً له فيقلده دون وعي في صوته ونبراته وأسلوبه).

– محاكاة إيجابية فعّالة ودائبة هي تقليد لحركات جديدة أو فعل جديد. وهذا النوع من المحاكاة هو خاصية الانسان دون غيره من الكائنات الحية، فهو ارادي لأن الرغبة في المحاكاة تكون صريحة (مثلاً: تقليد حركات معينة في مرحلة التعلم أو عندما يتعلم الكائن الانساني لغة أجنبية...).

– والمحاكاة قد تكون فردية تتم بين فرد وفرد آخر، أو جماعية تحدث من خلال الفرد ضمن المجموعة.

2 ـ محاكاة الطبيعة:

تكلم أرسطو عن محاكاة الطبيعة واعتبرها شكلاً من أشكال التمويه Camouflage الذي تستعمله بعض أنواع من الحيوانات في حالات الدفاع عن نفسها أو في حال خداع فريستها ومباغتتها في الهجوم عليها.

أما وسائل محاكاة الطبيعة المعروفة فهي:

– مماثلة اللون والشكل بصورة ثابتة (محاكاة بنائية ـ مورفولوجية) كما يشاهد في بعض أنواع الجراد والضفادع التي يكون لونها أخضر كلون أوراق الشجر والأعشاب.

– تحوّل اللون حتى يتوافق مع لون الوسط المحيط (محاكاة فزيولوجية)، ويكون التحوُّل إما بطيئاً وإما سريعاً حسب الظروف والأحوال كما يلاحظ عند بعض أنواع السمك.

3 ـ المحاكاة عند الحيوان:

المحاكاة ميل فطري في الانسان والحيوانات وخصوصاً العليا منها. أما أسلوب المحاكاة فإنه عمل اكتسابي. لذلك يختلط على بعض علماء النفس بين أمرين:

أ ـ الاستعداد للمحاكاة وهو أمر طبيعي في الانسان والحيوان على السواء.

ب ـ عمليات المحاكاة وهي خاصية الانسان وتتوقف على شروط محددة منها ما يتعلق بالموقف ومنها ما يتعلق بالكائن.

ويميل بعض علماء النفس إلى الاعتقاد بأن المحاكاة في المفهوم الحقيقي للكلمة (محاكاة فعَّالة وايجابية) معدومة في الحيوانات، فما نلاحظه عندها هو عبارة عن منعكسات سلبية مثل الطير الذي يحاكي الطيور في نوعه في التغريد والزقزقة (غييوم Guillaume)، أو عبارة عن تعاطف بدائي ودافع جمعي مثل هروب الحيوانات سوية والتقدم سوية (مكدوكال MacDougall).

4 ـ المحاكاة عند الطفل:

المحاكاة الفعالة والايجابية مقصورة على الانسان دون غيره وهي تتطلب الرغبة في المحاكاة والقدرة عليها؛ إذ ان الرغبة تعزز وتقوي الشعور بالقدرة. فهذه المحاكاة هي حصيلة جهد متواصل ومتدرج يمكن تتبعها بوضوح في عملية نمو وارتقاء الطفل الذي يَبْتَدِئُ بمحاكاة الحركات والأفعال التي تحدث أمامه بطريقة آلية وعفوية ليصل إلى المحاكاة الحقيقية التي تتخذ شكل «الانقياد للنموذج الذي يحاول تقليده وما يشعره به نحوه من تقدير وحب واحترام». (يوسف مراد: «مبادىء علم النفس»).

أ ـ المحاكاة التلقائية عند الطفل:

يرى زازو Zazzo أنه من الضروري التمييز بين المحاكاة والحركات التلقائية التي تلاحظ عند الطفل في الأسابيع الأولى والتي هي عبارة عن استثارات حركية يطلقها وجود الآخر (الحركات التي يقوم بها الراشد أمامه).

أما بلدوين Baldwin وغييوم Guillaume وبياجيه Piaget فقد تكلموا عن الحركات الدائرية التي تلاحظ عند الطفل ابتداء من الشهر الثاني أو الثالث مثل المناغاة والمحاكاة الذاتية ومحاكاته الحركات الصادرة عن شخص آخر ومتابعة نفس الحركة. فهذا النوع من المحاكاة هو أشبه بالايماءات الحركية والعدوى الانفعالية تنتج عن عملية اندماج في الموقف وتكرار آلي مباشر أشبه بترداد الصدى للحركة التي تُرى وللصوت الذي يُسمع.

وقد وصف بياجيه Piaget المراحل التي يمرّ بها الطفل في بدايات المحاكاة بالشكل الآتي:

– من 1 ـ 3 أشهر: محاكاة متقطعة للأصوات والحركات.

- من 3 ـ 6 أشهر: إعادة للأصوات وللحركات بشكل أكثر تنظيماً.

- من 6 ـ 8 أشهر: إعادة لحركات مرئية دون أن يكون قد قام سابقاً بمحاكاتها.

فإلى هنا ليس هناك محاكاة أو تقليد حقيقي لأن الطفل يظل عاجزاً عن احداث أصوات وحركات جديدة إنه يقوم فقط بعملية توافق بين «صميمات» Schèmes قائمة بهدف التوصل إلى ادراك له معنى.

ب ـ المحاكاة الحقيقية عند الطفل:

المحاكاة الحقيقية تفترض:

- ادراك عام وكلي للموقف.
- اعادة تشكيل المؤتلفات الحسية في «كلّ» متكامل.
- اعادة تشكيل هذا «الكل» ولكن ليس كما كان ولكن بشكل حسي ـ حركي جديد قد يأخذ وقتاً طويلاً أو قصيراً. (ڤالون Wallon).

- فابتداءً من الشهر الثامن يصبح الطفل قادراً على محاكاة نماذج جديدة وحركات غير مرئية عن طريق التآزر بين صميمات متعددة.

- وتظهر المحاكاة المؤجّلة حوالى السنة وأربعة أشهر: إعادة الحركة بعد فترة من الزمن. فالمحاكاة المؤجلة تعني أن بنية نفسية قد تكوّنت لا تعتمد فقط على تأثير عمل الذاكرة، وإنما تقوم على عملية اجتياف Interjection للأفعال أو للصميمات التي يمكنها أن تنتظم وتتآزر لتنتهي في سلوك جديد. فهنا يحصل انفصال عن ما هو آني وحسّي وتبلغ المحاكاة مستوى التمثل الذهني حيث يتمكن الطفل من المحاكاة الداخلية.

- ولكن التطور الأساسي يتم ما بين السنة الثانية والثالثة تقريباً بما يسمى بالمحاكاة الرمزية التي تمكّن من اللعب الإيهامي والتعبير البديل والاتجاهات والمشاعر.

جـ ـ المحاكاة والتماهي: Identification

إن تقليد الحركات والأصوات يصبح عن طريق القيام بلعب أدوار الآخرين عملية استيعاب اتجاهاتهم. فيتحول التقليد أو المحاكاة عندئذٍ إلى عملية تماهي.

فالتماهي ليس اعادة للحركات وللأصوات وحتى للنشاطات المعقدة إنما هو عملية اجتياف النموذج والقيم والاتجاهات والمشاعر.

فالمحاكاة أولاً ثم التماهي يحققان عملية ارتقاء الطفل الاجتماعي وانخراطه الحضاري، فهو يبني شخصيته اعتماداً على شخصية الآخرين ومعاييرهم وقيمهم الاجتماعية. والذي يطلق عملية التماهي هو الوعي بالذات الذي يَتَبَدّأ حوالى السنة الثالثة، وهو وعي يأتي متأخراً عن وعي الآخر. فعملية التماهي تقوم إذن على شعور الكائن بالانتماء الى الجماعة وعلى الوعي بذاته ككائن شبيه بالآخرين.

أما الاواليات التي يتم من خلالها اجتياف الأنماط الاجتماعية فهي:

1 ـ تشريط بعض النشاطات والاتجاهات التي تتوافق مع صورة الطفل المثالي لهذا الجنس أو ذلك والتي يفرضها الأهل عن طريق الترغيب والترهيب والثواب والعقاب، وعن طريق اجراءات يومية: اختيار الثياب ـ تصفيف الشعر ـ الألعاب؛ فيتعلم الصبي مثلاً أن يكبح عواطفه وتتعلم الفتاة ضبط ميولها العدوانية لتتوافق مع رغبات ومطالب الأهل.

2 ـ التقليد التلقائي للطفل ابتداءً من السنة الثالثة الذي يتوجه بشكل تفضيلي نحو الوالد من نفس الجنس عن طريق الوعي بالمماثلة.

3 ـ وأخيراً تكون الصورة المثالية للذات التي تتمثل أولاً بنموذج الوالدين. ولكن اجتياف نموذج الوالدين لا يتحقق إلا بتوافر شرطين أساسيين:

- علاقة جيدة بالوالدين (الصبي مثلاً لا يتماهى بالذكورية إلا إذا كانت تربطه بأبيه علاقة جيدة).
- أن يكون الأهل مصدر سلطة عادلة ودائمة أي مصدر ثواب وعقاب.

مصادر ومراجع

- مراد، يوسف، مبادىء علم النفس العام، دار المعارف، مصر.
- Delay et Pichot, Abrégé de Psychologie, Massou.
- Freud, Psychologie collective et analyse du moi.
- Guillaume, P., La formation des habitudes, P.U.F.
- Guillaume, P., Psychologie animale, A. collin, CAC.
- Mairieu, Les émotions et la personnalité de l'enfant.
- Wallon, H., Les origines du caractère chez l'enfant, Coll. Sup.
- Zazzo, Conduites et conscience, Tome I.

عبد اللطيف معاليقي

إضافة

يحيل اصطلاح «محاكاة» في المستوى الإيديولوجي إلى اصطلاح «تقليد». فالفكر التقليدي أو العقل التقليدي هو محاكاة ثقافية للماضي قريباً كان أم بعيداً.

أما على الصعيد الفلسفي فقد اتخذ الاصطلاح دلالات

تختلف باختلاف الفلاسفة. وقد تجلت الدلالة السلبية للمحاكاة بوضوح ساطع في حوارات أفلاطون خاصة عندما يتعرض للسفسطائية، حيث ربطها مع الايماء والتخييل والإيهام والخداع المعرفي.

أما في الفلسفة الحديثة فقد اعتبرها كانط نتيجة تنبع من فعالية ملكة المخيّلة في تحليله النفسي المتعالي، بوصفها مسؤولة عن أوهام العقل النظري الخالص.

وقد كان هيغل أكثر وضوحاً عندما ربط بين المحاكاة والتجديد ربطاً جدلياً في صيرورة المعرفة. كلاهما يستدعي الآخر، يتضمنه ويتجاوزه معاً.

وكما ارتبط اصطلاح محاكاة مع التقليد في الدلالة السلبية فإنهما لا ينفصلان في الدلالة الايجابية. فالمحاكاة الثقافية ـ الايديولوجية تدخل أفق الايجابية عندما ترتبط علائقياً بنماذج ثقافية متفوقة عليها. هنا تثار عاصفة من السؤالات حول حدود العلاقة وضوابطها حفاظاً على أصالة ثقافية مفترضة.

وإذا كانت المحاكاة الفردية فعالية تصطدم بصعوبات الخصوصية، فإن المحاكاة الثقافية الاجتماعية شبكة متباعدة من الاقترابات المشروطة بمحيطات التجربة التاريخية أو «لعنة الماضي ـ القديم».

التحرير

مُحال

Impossible
Impossible
Unmöglich

المُحال، أو أيضاً المستحيل، والممتنع. هو إحدى الجهات Modality العقلية التي تسند إلى القضايا الخبرية، نحو:

محال أو ممتنع أن يكون الانسان فرساً

محال أو ممتنع أن 2 + 2 = 6

يقابل الممتنع الممكن تقابل التناقض أي أن الامتناع هو سلب الامكان وبالعكس. ويقابل الواجب تقابل التضاد، إذ ان الممتنع مرجعه إلى ضرورة السلب. لذلك يستعمل مناطقة العرب عادة «الضروري» بمعنى يشمل الواجب والممتنع، فيتحدد الواجب بضرورة الاثبات والممتنع بضرورة النفي.

لما كان الضروري نسبياً ومطلقاً، كذلك اتصف الممتنع بهاتين الخاصتين. فالممتنع النسبي هو ما يكون ممتنعاً بالإضافة إلى علم ما كامتناع زيادة مجموع زوايا المثلث عن 180 درجة بالنسبة الى الهندسة الاقليدية، مع إمكان ذلك في غير هندسات. أما الممتنع المطلق فهو الذي لا يصدق في أي علم من العلوم ككون الأبيض غير أبيض.

يطلق المتكلمون الممتنع، مثل بقية الجهات، على قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه، وبالتالي يقصدون بالممتنع ما هو ممتنع الوجود. وهو إما ممتنع الوجود بذاته، إذا كان يلزم عن ذاته فحسب ما هو متناقض، وإما ممتنع الوجود بغيره، أي أنه ممكن بحد ذاته، إنما وجوده يتنافى مع وجود شيء آخر.

ثمة صور تبدو مقبولة بالنسبة الى الوهم كتحقق الامتداد اللامتناهي بالفعل، أو بالنسبة إلى الادراك الحسي كرسوم المثلثات التي يتحقق كل ضلع منها في أكثر من بعد معاً، وتعرف هذه وأمثالها في الفلسفة وعلم النفس بالصور والأشكال المستحيلة.

عادل فاخوري

مَحَبّة

Charité
Charity
Liebe-Wohltätigkeit

المحبّة والحب يكثر استعمالهما كمترادفين بسبب ما بين معانيهما من التضايف والترابط. وأنه لمما يتاخم المستحيل الفصل التام، المطلق، الواضح، بين ما يعني لفظ المحبة وبين ما يعني لفظ الحب. إن في الحب محبةً وفي المحبة حباً، وأول دليل على هذا التداخل في المعاني هو أن اللفظين من أصل واحد، وربما كان هذا الأصل اللغوي الواحد هو سبب التداخل أيضاً. ولا طائل من محاولات الرجوع إلى النصوص الفلسفية، أو اللاهوتية، أو الأدبية، أو إلى المعاجم العربية أو معاجم اللغات الأخرى، أو إلى المقارنة بين مختلف اللغات في ما يختص بهذين اللفظين، لرسم الحد الفاصل بين المعاني المندرجة تحت كل منهما. ولإظهار عدم الجدوى من هذه المحاولات نورد منها بعض أمثلة وفي منتهى الاقتضاب الذي

يفرضه ضيق المجال هنا.

وضع الفيلسوف الدانماركي كيركغارد مؤلفاً عنونه بما تعريبه: «حياة الحب (أو المحبة) وهيمنته». الكلمة التي تهمنا الآن هي طبعاً: «الحب» أو «المحبة». في اللغة الألمانية استعمل لفظ «Liebe» الذي يعني الحب أو المحبة على السواء. وفي الترجمة الفرنسية، لفظ «Amour» الذي يترجم عادة باللفظ العربي «حب» وأحياناً «محبّة». ولكن إذا ما تصفحنا الكتاب المذكور اكتشفنا:

1) أن المؤلف نفسه يستخدم بدون أي تمييز لفظ «حب» محل لفظ «محبة» أو العكس، وذلك بدون أية قاعدة أو مقياس.

2) أن مضمون الكتاب هو أقرب الى ما اعتاد أكثر اللاهوتيين والفلاسفة ادراجه تحت اصطلاح المحبة منه إلى ما يدرجون تحت اصطلاح حب.

أما ما حملنا على اختيار كيركغارد كمثل لتبيان استباحة الترادف بين «محبة» و«حب» وشيوعه في الاستعمال، هو كون هذا المفكر أحد أكبر الفلاسفة الذين أثر تفكيرهم تأثيراً بالغاً في كل ما يتناول موضوع المحبة والحب، منذ الربع الأول من القرن العشرين حتى يومنا هذا.

ونجد أيضاً نفس الترادف، الذي يبدو عشوائياً أقله لأول نظرة، إذا ما تصفحنا كتابات المتصوفين أو كتابات شيلر M. Scheler الفيلسوف الألماني، أو كتابات M. Nédoucelle نيدوسيل الفيلسوف الفرنسي.

وإذا عدنا الى مثل آخر، أقدم عهداً انما له نفس الوزن في ما نحن بصدده، وجدنا ذات الالتباس الحاصل من ذات الترادف. وهذا المثل هو التعبير المشهور الذي به يعرف انجيل يوحنا بجوهر الله: «Thèas esten agapè». ترجم هذا التعبير الى العربية هكذا: «الله محبة»، وإلى الفرنسية: «Dieu est amour» وإلى الألمانية: «Gott ist liebe». ولفظ «Liebe» يُقال في اللغة الألمانية، تارة على المحبة، وتارة على الحب. كما أن نفس الاستعمال المزدوج يصح على لفظ Amour في اللغة الفرنسية.

3) معاجم اللغات يفترض أنها تشدد على الدقة في توضيح معاني الألفاظ، تسهيلاً لاستعمالها بطريقة تمنع الالتباس وخاصة من خلال ترادفات مشبوهة. لذلك كان لا بُد من العودة الى اثنين، على الأقل، من هذه المعاجم:

1 ـ المعجم الفلسفي الذي وضعه مراد وهبه، يوسف كرم ويوسف شلاله يكتفي، في ما يتعلق بالمحبة، بالقول: «إن في المسيحية ثلاث فضائل: المحبة والايمان والرجاء، والمحبة أعظمها». أما فيما يتعلق بالحب فهو في رأيه على أربعة أنواع: الحب الجنسي، والحب الأناني، ثم الحب الخالص Amour pur أو المحبة الكاملة، ثم الحب العقلي لله (سبينوزا Spinoza).

من هذه المقارنة نستنتج أن نوعاً من المحبة هو حب، كما أن المحبة هي نوع من الحب، ونستمر في الالتباس.

2 ـ أما الدكتور صليبا، في «المعجم الفلسفي»، فحاول شرح لفظ «محبة» ولفظ «حب» بطريقة أكثر اسهاباً، ولكنه لم يستطع تجنُّب «حب» في تعريف المحبة، ولا تجنُّب لفظ «محبة» في تعريف الحب، علماً بأن هذا النمط في التعريف غير مقبول في العرف الفلسفي، أو، على الأقل غير مرغوب.

هل نستدل من عدم التوصل إلى تمييز دقيق وحاسم بين مفهوم «محبة» ومفهوم «حب» على أن جميع الشراح والفلاسفة وواضعي المعاجم هم دون المستوى الذي تتطلبه محاولاتهم؟ كلا! والجواب بالإيجاب عن هذا السؤال انزلاق في الكلام السهل، السطحي، واللامسؤول.

هل اللغة العربية مفتقرة الى ألفاظ تدل دلالة مطابقة وافية على الشيء المعني بكلمة «حب»، أو بكلمة «محبة»؟ كلا أيضاً! والبرهان على ذلك هو وجود نفس المشكلة، بالنسبة الى هذين اللفظين بالذات، في لغات كثيرة أخرى.

فالمسألة هي غير ما نتصورها بطرحنا أسئلة كهذه. المسألة هي مسألة التشكيك Equivocité، أي دلالة اللفظ على أكثر من معنى، كما أنها مسألة الاتساع، أي أن معنى بعض التصورات Concepts يتسع ويتشعب فيستحيل حصره في لفظ واحد. وبما أنه لا مجال هنا لمعالجة هذه المسائل على الرغم من أنها مثارة في محاولة شرح اصطلاح ما يعنيه لفظ «المحبة»، فإننا نقتصر على الاشارة بأن التشكيك والاتساع لا يعنيان، بالضرورة، ضعفاً في مدلولات الألفاظ أو في اللغة بحد ذاتها. وقد يعنيان، أحياناً كثيرة، غنى ايحائياً خلاقاً. وما التواطؤ Univocité إن هو سوى حد Limite لا يجوز الالتزام به إلاّ في بعض أنواع من العلوم، أو لمنع الفوضى التي قد تنجم، عبر التأويل والتفسير، عن الاسراف في التشكيك والتشكك.

وعليه، فيما يتعلق بلفظ «محبة»، يبقى الاعتماد على المعنى الشامل للنص الوارد فيه هذا اللفظ، وعلى الخط الفكري العام الذي يتميز به واضع النص، من الوسائل الواجب

الاستعانة بها لاستكشاف ما المُراد قوله، كل مرة، بلفظ « محبة ».

انما كل ما سلف ذكره لا يغني ولا يمنع عن الادلاء بالشروحات التوجيهية التالية التي تساعد على فهم لفظ المحبة بطريقة أقرب إلى الصواب:

1) المحبة في الله، جوهر، أي أنها أكمل الكمالات.

2) والمحبة عند الانسان هي مبدأ تعاطفي يتجسد في تصرفات غايتها السمو بالطبيعة الانسانية الى أعلى درجة ممكنة من درجات الكمال، اقتداء بالله الكمال المطلق، وتحقيقاً لما يشعر الانسان الحر في ذاته أنه له وجد. انطلاقاً من هذا المبدأ يمكننا فهم « نشيد المحبة » لبولس الرسول حيث يقول ما معناه: مهما أتيت من الأعمال، ومهما وُهِبْتُ من المواهب، ولم تكن لديَّ المحبة فما أنا بشيء. (« الرسالة الأولى إلى أهل قورنتست، فصل 13). ولا بد من التذكير بما نقرأ في كتاب « النبي » لجبران خليل جبران، عن المحبة، لأنه صدى عميق من اصداء النشيد البولسي.

3) من هنا اجماع أكثر الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين على أن المحبة، أكثر مما هي مبدأ، فضيلة مصدرها ومحركها الأول هو الله. يقول باسكال: المحبة « ليست بشيء إن لم تكن من الله ». (Elle est nulle si non de Dieu). بتعبير آخر، المحبة فضيلة، والمقصود بهذه الفضيلة أن نحب القريب في الله وبالله. ومتى كانت لنا هذه الفضيلة، استغنينا عن اللجوء الى مبادىء أخرى لتوجيه سلوكنا وتصرفنا، اذ اننا بالمحبة نتغلب على الانانية، وبهذا المعنى يأتي قول القديس اوغوسطينوس: « أحبب، وأصنع ما تشاء ». (Ama et fac quod vis). والمراد بالمحبة هنا، محبة الله، ومحبة القريب.

أما توما الأكويني المشهور باعتنائه بالتمييزات وتبيان الفروقات الدقيقة، فإنه يستعرض افعال المحبة ويرى أنها على درجات متفاوتة. الفعل الأول هو فعل باطني أو تحويل داخلي في كياننا يجعلنا نحب، وهو ما يسميه «Dilectio» ، أي الحب بمعناه الرفيع. ثم ينتقل الأكويني الى الأفعال الخارجية الناتجة عن المحبة، كالأعمال الخيرية: إعطاء الحسنة وما إلى ذلك...

وفي أي حال، المحبة، على وجه الأجمال، تقتضي نكران الذات، والتجرد، والتضحية الى أبعد حدودها في سبيل خير الآخرين، فيلتقي فيها المفهوم الروحاني للحب، مما جعل بعضهم يستعمل، للدلالة على هذا المعنى، اللفظ المركب، « المحبة ـ الحب » (Charité – Amour).

وغالباً ما يطلق الفلاسفة لفظ المحبة على الفضيلة المقابلة للعدالة. فالمحبة فضيلة القلب، والعدالة فضيلة العقل. قال لايبنتز: « العدالة محبة الحكيم »، ويمكن أن نضيف: المحبة عدالة القديس، لأن القداسة لا تقتصر على اعطاء الغير ما هو حق معترف له به في القانون، بل تتخطى، عملياً، مبدأ العدالة هذا، إلى التضحية، وليس فقط الى التضحية بكل ما نملك، بل بذواتنا حتى الاستشهاد. ذلك لأن القديس، بالمحبة، يتحرر من كل شيء حتى من ذاته. لذا وجب القول ان الحرية الحقيقية ملازمة للمحبة الحقيقية.

إنما للمحبة كفضيلة وكقيمة أخلاقية محررة، أعداء، أشدهم هجوماً وعنفاً الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه. فهو في أوج سخطه ضد المفهوم المسيحي للأخلاق، يحمل على محبة القريب، في أشكالها المنحطة، كما في أرقى تجسداتها، حملة لا هوادة فيها. ثم يدعو الى تنصيب الأنانية ركيزة وأساساً للقيم « الجديدة » الكفيلة بالبلوغ الى « الانسان المتفوق » المتمتع بملء الحرية. وذلك لأن مبدأ نسيان الذات هو، في نظره، مبدأ التقهقر والرجعية والعبودية.

ولا بد من الاشارة، ختاماً، إلى العلاقة الوثيقة في ما بين المحبة ونظرية المعرفة. إن للعلاقة هذه تاريخاً طويلاً. أما السؤال المحوري فهو: هل المعرفة هي الطريق الى المحبة؟ أم المحبة هي الطريق إلى المعرفة؟ سبينوزا، وهو الذي أطلق على حب الله اسم « الحب العقلي »، يمثل التيار العقلاني الذي يجعل من المعرفة شرطاً مسبقاً للحقيقة، وإلى هذا التيار يستند القول المشهور: المرء عدو ما يجهل. أما التيار الثاني المقابل للأول فيعتبر المحبة شرطاً مسبقاً للمعرفة. نجد هذا التيار عند معظم المتصوفين، أما أبرز ممثليه بين الفلاسفة فهو هنري برغسون.

مما لا شك فيه أن المعرفة والمحبة هما في جدلية دائرية متبادلة، مطردة. لا هذه تسبق تلك، ولا تلك تسبق هذه. وفي نظرنا ان اعتماد المعرفة على المحبة، وخاصة في عملية إدراك ماهية الموجود، أضمن لها من الانصياع الى منطق العقل الصرف.

اسطفان صقر

مَحْسُوس

Sensible
Sensible
Konkret

المحسوس، Konkret : له علاقة بالشيء. وقد يحدد من خلال القرينة. وحتى يتضح لنا هذا المفهوم لا بد من أن نتصدى له بالارتباط مع مصطلح آخر هو المجرد Abstrakt.

فالمجرد والمحسوس هما ميزتان وتحديدان لمسار المعرفة ونتائجها، يصفان، في وحدتهما الجدلية، المجرى العام للمعرفة. والمحسوس يشكل منطلقاً للمعرفة ممثلاً بالمواضع المحسوسة في مميزاتها وعلاقاتها، ويتم تحليله في نشاط المعرفة، فتتكون مفاهيم مجردة، تتثبت مبرزة الميزات المتصلة، وجوانب المواضيع Objekte. وعلى هذا المنوال يسير الادراك نحو التجريد. فإن تكوين هذا التجريد هو مهم لإدراك جوهر المواضيع، ولكنه لا يؤدي إلى معرفة حتمية علاقاتها. ولهذا الغرض لا بد للادراك من أن يرتقي من التجريد الى شكل أعلى، محسوس لا يسقط التجريدات المحققة، والمفاهيم المجردة، وفي الوقت نفسه يتغلب على عزلتها، ومن ثم يعيد انتاج موضوع المعرفة فكرياً، بصفته كُلاًّ في ترابطه الحتمي، وكلاًّ محسوساً في تحديداته.

«فالمحسوس هو محسوس، لأنه خلاصة تحديدات متعددة، وبالتالي إنه وحدة التنوع» فالإرتقاء بالمجرد إلى المحسوس هو عنصر مهم في المنهج الجدلي للمعرفة.

ويستخدم مصطلحا «مجرد» و«محسوس» في الاستعمال اليومي. لكنهما يستخدمان أيضاً في العلوم وفي الفلسفة بالطبع، استخداماً مختلفاً. وتحت وصف مجرد، ومفهوم مجرد، يفهم غالباً كل ما هو صارم علمياً، ومعقد وعسير على الفهم. وكلمة «مجرد» تستخدم أحياناً لوصف فكر تأملي خالص، هو علمياً، فكر تافه. وفي هذا السياق يبدو الفكر المحسوس أسهل، غير معقد، فكر يسهل فهمه، يعنى بالمباشر، السهل المنال.

والفكر المحسوس، أي المفاهيم المحسوسة في الاستعمال اللغوي الفلسفي أشكال للفكر، أي نتائجه التي تتميز بارتباطها بأفكار، غير محددة بالأفراد، أم بالصدف، لا تعزل موضوع التبصر بل تبرزه بشدة، بعلاقاته كلها. ويستند الفكر المحسوس على الدوام، بشكل أم بآخر إلى كلية المعرفة الانسانية (وبالتالي الى الأحاسيس الخ).

ومثل هذا التفكير يسعه أن يكون نقطة انطلاق المعرفة العلمية فحسب. وفي سيرورة المعرفة يتحول الفكر المحسوس، القائم أصلاً بفعل التجريد، الى فكر أي فكر يعمل بالمجردات، بمجرد الآراء، ويكوّن المواضيع المثالية الخ. وهذا التحول من المحسوس الى المجرد يغني المعرفة، ويمكّن الانسانية من ادراك الكثرة اللامتناهية للمحسوس القائم أصلاً، لكن هذا التحول إلى هذا الشكل من الفكر التجريدي يفقر أيضاً الفكر، لأنه يتغاضى عن الميزات التي ورد ذكرها في وصف المجرد. ولذا لا بد من التقدم إلى مستوى أعلى انطلاقاً من الفكر المجرد إلى الفكر المحسوس.

وفي المنطق الشكلي الذي لا يتعلق بتبسط المفاهيم والفكر، بل يحلل الأشكال الاحصائية للفكر، يُستخدم غالباً مصطلحا «مجرد» و«محسوس» بمعنى مختلف.

عصام الجوهري

مُدَّة

Durée
Duration
Dauer

الزمان والمكان شكلا وجود المادة. ووجودهما وجود موضوعي. وإذا كان المكان ذا أبعاد ثلاثة فإن للزمان بعداً واحداً هو الحركة نحو المستقبل، ويمكن تقسيم الزمان الى مدد أو فترات أو إلى زمان ماضٍ وحاضر ومستقبل. ويطلق على استمرار الوجود في الماضي اسم الأزل أما على استمرار الوجود في المستقبل لفظ الأبد أما على استمرار الوجود في الماضي والمستقبل فيطلق عليهما «السرمدي» أما المدة فهي عند البعض برهة من الزمن، أو جزء من الزمان المطلق وعند البعض الآخر المدة تعني الديمومة.

جاء في «الكليات» لأبي البقاء: «المدة هي حركة الفلك من مبدئها إلى منتهاها، سميت المدة مدة لأنها تمتد بحسب تلاصق أجزائها وتعاقب أبعاضها، فالإمتداد يصبح في حق الزمان «الزمانيات»». فالمدة ليست بمعزل عن الحركة وعن المكان.

إذا تناولنا المدة من حيث هي برهة أو جزء من الزمان المطلق كانت علاقة المدة بالزمان علاقة الجزئي بالكلي،

والمتناهي باللامتناهي، والمدة بوصفها جزءاً من الزمان ـ زمان قد يطول أو يقصر، ولكنه محدود. قصد أفلاطون من المدة السنة الكاملة أو الكبرى لكل دورة من دورات الزمان.

هناك من يعتقد أن المدة زمان مطلق لا تحده حركة، ولكن لا زمان بلا حركة، إذ لا مدة خارج الحركة وإن كانت زماناً مطلقاً.

نيوتن قسم الزمان الى زمانين: الزمان المطلق الحقيقي الرياضي وهو قائم بذاته ويسمى مدة. أما الزمان النسبي فهو الزمان المستعمل في الحياة اليومية.

أما إذا استخدمنا المدة بمعنى الديمومة ـ وهذا جائز ـ فإنها عند برغسون تختلف عن الزمان بوصفها أساس كل ما هو كائن؛ فالمادة والزمان والحركة أشكال مختلفة لظهور الديمومة في تصوراتنا. والمدة الحقيقية ليست الزمان الذي يطبعه المكان والمجتمع بطابعهما، بل هي المشاعر التي تتعاقب في أعماقنا باستمرار. أما الطريقة لمعرفة هذه الديمومة فغير ممكنة إلا بالحدس.

وقد يفهم من الديمومة خلود النفس كما هو الأمر عند كانط الذي يرى أن التوافق الكامل بين الارادة والقانون الأخلاقي الذي يدعى القداسة يفترض التقدم اللانهائي نحو هذا التوافق. ولكن هذا التقدم اللامتناهي لا يمكن أن يكون ممكناً إلا بالاستناد الى فرضية تفترض ديمومة لا نهاية لها لوجود شخصية الكائن العقلاني ذاته (هذه الديمومة تدعى بخلود النفس).

وسواء فهمنا المدة برهة من الزمان المطلق أو هي الزمان المطلق في حد ذاته، فهي لا توجد باستقلال عن المكان، لأن كلا الزمان والمكان لا ينفصلان عن وجود المادة.

مصادر ومراجع

- أبو البقاء، الكليات، ج 4.
- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي، بيروت، 1975.
- برغسون، الفكر والواقع المتحرك.
- تاريخ الفلسفة، 6 أجزاء، ج 3.
- تاريخ الفلسفة الغربية، ج 4.
- كانط، نقد العقل العملي، تر. أحمد الشيباني، 1966.

أحمد برقاوي

مَدَنِيَّة

Civilisation
Civilization
Kultur–Zivilisation

إن المقاربة اللغوية لكلمة «مدنية» تشير إلى علاقة مباشرة بين مدلول هذه الكلمة وظهورة الحياة الاجتماعية المتمثلة بقيام تجمعات سكنية وانتاجية وترفيهية تسمى مدناً. فالمدنية، إذن، هي الاسم الذي يطلق على نمط الحياة في المدينة، مع كل ما يستلزمه هذا النمط من الانشاءات المادية والفكرية والتنظيمية، وكل ما ينجم عنه من علاقات وتراكيب لا تعرفها حياة الترحُّل أو حياة الريف.

تملك اللغة العربية أكثر من كلمة واحدة للدلالة على هذا النمط من أنماط الحياة؛ هناك كلمتان أخريان، على الأقل، تحملان معنى مشابهاً في الاستعمال العادي، هما «حضارة» و«عمران». بل إن كلمة «ثقافة» نفسها، بالمعنى الشمولي الذي يعطى لها أحياناً، ترادف «مدنية».

نستخلص مما سبق ضرورة المتابعة الدقيقة لمعنى كلمة «مدنيّة» الحصري، بغية ابراز خصوصية موضوعها، الأمر الذي لا يتيسر إلا بواسطة عملية فرز تستبعد التداخلات الحاصلة بين المفردات المذكورة، مع العلم أن هذا الفرز يقتضي استذكار المعاني الحصرية لكل من هذه النظائر، لكي تأتي المقارنة بالفائدة التوضيحية المرجوة منها.

عديدة ومتنوعة، بل متباينة أيضاً، مقاصد كلمة «مدنية» في الأدبيات الانسانية، شأنها شأن غالبية مصطلحات هذا المضمار. وبما أن علم الاجتماع لمّا يزل حديث العهد، نسبياً، فمطالبته بلغة دقيقة جلية، ومحاسبته على ما يعتور فصاحته من التباسات وابهامات، أحياناً، ضرب من التعجيز، ونوع من المغالاة الاستكمالية التي تقارب الرغبة المرضية في بلوغ الكمال. زد عليه أن الأمل في بلوغ علم الاجتماع (السوسيولوجيا) شفافية العلوم الدقيقة، ليس أوفر حظاً، على صعيد التحقيق، من قرينه المتمثل في النزعة الى استكناه نواميس الظهورة الاجتماعية بواسطة الصيغ والمعادلات الرياضية، كما يعتقد أنه حصل في حيز الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والفلك الى ما ثمّة من مواضيع تتعاطاها العلوم المضبوطة. فدرءاً للاختلاط المفهومي الناجم عن تراكيب معاني كلمة «مدنيّة» نعتمد كمنهج تمييزي نمط الترتيب

التصنيفي، مع الاعتراف بكونه ينطوي على جانب من التذهين الشكلي، إن لم نقل من الاختيار الاصطلاحي الاعتباطي، لكنه يستمد ذريعته التبريرية من الحاجة المنطقية (الابيستمولوجية).

تعني كلمة مدنية في الاستعمال العادي أحد المداليل الثلاثة الآتية:

المدنية كحكم تقييمي

تتضمن كلمة « مدنيّة » من طبعها، حكماً تقييمياً ايجابياً لصالح أحد أشكال الحياة الاجتماعية، وذلك، بالطبع، بالمقارنة الضمنية مع أنماط أخرى منها، تعتبر متدنية من حيث المؤاتاة الانسانية المطلوبة، أي أن هذه الأنماط الأخيرة تعتبر غير مدنية، أو متخلفة.

المدنية كحكم وصفي

أحياناً أخرى تعني كلمة « مدنية » بعض مظاهر الحياة الاجتماعية بحد ذاتها، اي دون مقارنة ضمنية. فهناك تجليات معينة للحياة الاجتماعية تسمى ظهورات « مدنية »، بينما تجليات أخرى لها، ولئن كانت مزامنة للأولى، فلا تستحق هذه الصفة. تتحقق التجليات المعتبرة مدنية في مؤسسات: الدولة، الجهاز القضائي، الجيش، الى آخره... أو تتجسد في أعمال عينية: العمارات، الروائع الفنية، المنشآت الانتاجية... الخ. أما التجليات الاجتماعية الأخرى: مثل الروابط العشائرية، التكتلات المذهبية، والتي ينتج عنها أعمال ذات تأثير على الصعيد الواقعي، مثل العادات المتوارثة، كالثأر الانتقامي، أو إيكال المسؤوليات السياسية الى الزعماء بالوراثة، أو ممارسة التعاويذ والطقوس الخرافية، أو الامتناع عن الافادة من مصادر اقتصادية معينة بحجة كونها محرمة، أو مجافاة بعض الأنشطة العلمية بسبب أفكار مسبقة... الخ. كل ذلك أعمال واقعية تتجلى فيها مواقف اجتماعية تعتبر غير مدنية.

المدنية كاتجاه شمولي

أحياناً أخرى أيضاً تستعمل كلمة « مدنية » بمثابة حالة مجموعة من المجتمعات يقال عنها متمدنة. أي أن « المدنية » تعتبر إذّاك درجة رفيعة من التقدم، أو نمطاً من الحياة الاجتماعية له خصائص معلومة مشتركة بين عدد من الشعوب التي تستمد من هذه الخصائص شخصيتها الخاصة وفعلها التاريخي.

باختصار، يقوم جوهر مفهوم كلمة « مدنية » على كونها نمطاً خاصاً من أنماط الحضارة. صحيح أن كلا من « المدنية » و« الحضارة » تدلُّ على قدر ما من التمييز بين الموروثات الطبيعية والمكتسبات الاجتماعية، لكن لا بد من التفريق بين المفهومين، لجهة اعتبار المضمار الذي تشمله فكرة « مدنية » أضيق من الذي تغطيه فكرة « حضارة »، إذا نظرنا إلى كليهما على صعيد المجتمع الواحد، بينما العكس هو الصحيح، إذا أخذنا على الصعيد البشري العام.

تمايز الحضارة والمدنية

« الحضارة »، تعريفاً، هي مجمل ظهورات الحياة الاجتماعية الموعاة، سواء منها المكتسبة بالثورات والتواصل التلقائيين، أو بالابتكار الهادف. فالحضارة تشمل الفولكلور والمعتقدات والعادات. كما تشمل الظهورات المقصودة، مثل الأنظمة والمنشآت وطرق التوجيه والتدريب. ثمة إذن، تداخل عضوي بين المفهومين، على الصعيد الواقعي. ولا يمكن التمييز بينهما إلا على الصعيد الفكري. لذلك يقتضي الأمر ملاحقة ذهنية تجريدية دقيقة لخطوط التمايز الشديدة التعرج التي تحدد خاصية الواحدة منهما بالنسبة إلى الأخرى.

أولاً ـ خصوصية المدنية:

تمثل « المدنية » المجموعة الفعالة من عناصر الحضارة، أي النشاط التقدمي الذي يوفد الوضع الحضاري بعامل الزخم المطوّر الذي لولاه تصاب الحضارة بركود قد يطول أمده ويؤدي، بالتالي إلى الجمود، الذي يصبح بدوره، ومع تقادم الزمن، واقعاً متخلفاً، لا سيما وأن التفاعل بين المجتمعات هو تعامل تنافسي على جميع الأصعدة، فمن شأنه أن يجعل « الحضارة » التي لا يتوفر لها عنصر « المدنية » الدافع، تتحول الى واقع منفعل تجاه اندادها من الحضارات ذات النبض الفعال المتأتي من النزعة المدنية.

ثانياً ـ الطابع العقلاني للمدنية:

يقتضي الفهم السوسيولوجي، لكي يكون مجدياً على الصعيد العملي، وواضحاً على الصعيد النظري، أن يقتصر مدلول كلمة « مدنية » على الانجازات ذات الطابع الوظيفي، أي على ما يُعنى، مباشرة، بتدبير الحياة الاجتماعية لجهة تعميق تنظيمها وتوجيه سيرورتها المتراقية، أي كل ما من شأنه أن يزيد في سيطرة المجتمع على شروط وجوده الموضوعية، وبتعبير أدق، على الناحية العقلانية. هذا في حين

أن مفهوم «حضارة» يشمل، بالإضافة إلى الانجازات الوظيفية العقلانية المكتسبة بفعل «المدنية»، كافة العناصر الأخرى كالدين والفنون والتقاليد والعادات... الخ.

ثالثاً ـ الطابع الحركي للمدنية:

تمثل «المدنية»، تبع الاصطلاح الذي نستصوبه لها، العامل الديناميكي الحركي الفاعل في بنية الحياة الاجتماعية. بينما تمثل «الحضارة» المظهر السكوني منها، أي مجمل البنى المتحققة في الواقع والتي تكاد تكون قد أصبحت مألوفة ومتدامجة مع عناصر سابقة فيه، إلى درجة العفوية، ومتداولة في كنف الواقع المعيوش كما لو كانت معطيات طبيعية. بتعبير آخر، تمثل «المدنية» يقظة العقل الاجتماعي الدائمة التحفز والاهتمام النقدي التطويري، بينما تمثل الحضارة حالة التوازن الميراثي المطمئن، أو على الأقل المتمتع بالمعطيات الحاصلة.

رابعاً ـ المدنية تتجاوز الحضارة:

ثمة مظهر آخر من مظاهر العلاقة بين المدنية والحضارة يبدو، للوهلة الأولى، مناقضاً لبعض ما أوردناه سابقاً، أعني الأمر الآتي: لئن كان مفهوم «المدنية» ينطبق، بالنسبة الى حضارة من الحضارات، على حيز معين منها، أضيق من حيزها العام، هو حيز الفعل الحركي، إلا أنه، من وجهة نظر أخرى، أي بالنسبة الى الوجود الانساني الشامل، يغطي مجالاً أوسع بكثير مما تغطيه حضارة بمفردها. بالفعل، فالحضارة، لكونها تتضمن كافة عناصر الحياة الاجتماعية العقلية والوجدانية والعينية، فهي مقتصرة حكماً على أمة واحدة، وفي أحسن الحالات، مشتركة، الى حد ما، بين عدد معلوم من المجتمعات المتجاورة اقليمياً. صحيح أن وسائل الاتصال والتبادل بين الأمم يؤدي الى نوع من المثاقفة والتوافق، إلا أن التشابه الناشيء عن ذلك يظل نسبياً، أي دون بلوغ الخصائص الجوهرية للحضارات المتمايزة التي تتفاعل. هذا، على الأقل، ما يزال قائماً حتى الآن في الواقع البشري، رغم الأجيال العديدة، والأزمنة الطويلة من التفاعل والتثاقف بين الحضارات. بل ثمة ما هو أبلغ، إذ هناك ردات فعل تقوم بها الحضارات، أحياناً، لا سيما وقت تتسارع عمليات المثاقفة أو تشتد وطأتها؛ فإذَّاك يقوم المجتمع المتلقي بردة فعل حارنة رافضة للعناصر الحضارية الوافدة، كالأنماط السلوكية والقيم الفنية والأخلاقية والمعايير الحقوقية، إلى سائر ما هنالك من الأمور المنتسبة إلى التأصل الناشيء بالممارسة المتوارثة. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن البشرية لمَّا تزل واقع مجتمعات، من وجهة النظر الحضارية. أما إذا نظرنا إلى هذه المجتمعات من زاوية «المدنية» فنلقاها منفتحة على تقبل كافة المجلوبات المدنية من علوم وتقنيات وتنظيمات ومنشآت، ليس دون تحفظ فحسب، بل برغبة. فالظاهرة المدنية ذاتها تتوطن في كنف حضارات متمايزة، الأمر الذي يجعل مجتمعات متباينة على الصعيد الحضاري، تتماثل في مضمار المقومات المدنية. استطراداً، إذا أخذنا «المدنية» و«الحضارة» بالمفهوم الذي حددناه لكل منهما، أصبح بالإمكان استنتاج المعادلة الآتية: تشكل «المدنية» ضمن بيئة مجتمعية ذات «حضارة» معينة، أحد قطاعات هذه الحضارة. على الصعيد الانساني الشامل، تشكل كل واحدة من الحضارات القائمة قطاعاً معلوماً مما يسمى، جوازاً، الحضارة الانسانية. بالمقابل، «المدنية» هي المقوِّم الجوهري للحضارة الانسانية المرجوَّة، وبتعبير أدق، هي عنصر التوافق بين الحضارات المختلفة، أي أن المدنية تشكل القاسم المشترك بين مختلف الحضارات، وهو عنصر متنامٍ لدرجةٍ يجعل بعض علماء الاجتماع يأملون ببلوغ زمن تكون فيه الانسانية جمعاء قد أصبحت ذات حضارة واحدة.

هنا يحين السؤال الأساسي المتعلق بجوهر الظهورة المدنية: ما هو العامل الذي يتيح للفعل المتمثل في «المدنية» أن يلاقي استجابة لدى كافة المجتمعات، بقطع النظر عن الحضارات التي تكون عليها هذه المجتمعات، بينما العناصر الحضارية الأخرى يصعب انتقالها والتثاقف بها جداً؟ لست أرى جواباً عن هذا السؤال أصوب من أن «المدنية» هي نتاج العقلانية وحدها، وبما أن جوهر الانسانية هو العقل، وجدت «المدنية» ذاك القبول.

العلاقة بين «المدنية» و«العمران»

ان المعنى الحصري الذي حددناه لكلمة «مدنية» يتشابك جزئياً مع مفهوم كلمة «عمران» عندما يؤخذ هذا الأخير بالمعنى الذي يعطيه اياه بعض علماء الاجتماع، وبالأخص ابن خلدون. إلا أن التمييز الجوهري الذي لا بد من اجرائه في هذا الموضوع هو أن فكرة «عمران» تنطبق بصورة أدق على الانشاءات العينية من الانجازات التي تحدثها «المدنية»، كشبكات الطرق، والمباني، ووسائل الاتصال، والمصانع، والمزارع، والمختبرات، والمشافي والمدارس.... الخ... بينما تشمل «المدنية» اضافة الى كل ذلك، الانجازات

الموضوعية غير العينية، كالقوانين، والعلوم، والأنظمة، والمناهج، والايديولوجيات... الخ... أي أن موقع مفهوم «العمران» بالنسبة الى مفهوم «المدنية» يشابه نوعاً ما، موقع فكرة «المدنية» من فكرة الحضارة، أي أنه يتناول أحد مظاهرها فقط، أعني الحيِّز العيني منها.

خلاصة المقارنة المنهجية بين مفاهيم «الحضارة» و«المدنية» و«العمران» تتدرج هكذا من الأشمل الى الخاص فالأخصّ، هذا على صعيد الحياة الاجتماعية الاقليمية؛ أما على الصعيد الانساني الشامل، فالحضارة ليس لها صفة شمولية، وما القول بالحضارة العالمية إلا من باب المجاز؛ أما «المدنية» فهي، بالفعل، ظهورة عالمية شاملة، وهي بالتالي صاحبة المجال الأوسع؛ في حين أن العمران لا يتعدى كونه أحد عناصر «المدنية».

رشيد مسعود

مَذْهَب ـ نظرية

Doctrine
Doctrine
Lehre - Doktrin

يقصد من هذا الاصطلاح أول ما يقصد، اليوم في اللغة العربية، مجموعة من المفاهيم ومن المواقف ومن القواعد الموجهة التي تخص ميداناً بعينه من ميادين المعرفة أو النشاط وتكون ذات اتساق وتجانس فيما بينها، والأغلب أن تعود جميعاً الى عدد محدود جداً من الأفكار المسيطرة التي تسري من خلال كل مواقف المذهب وقواعده. وهكذا يقال «مذهب أهل السنة» و«المذهب الشافعي» و«المذهب المادي» و«المذهب الاشتراكي» و«المذهب الفردي»، إلى غير ذلك. وتؤكد الكلمة المقابلة في اللغات الأوروبية الكبرى على مضمون المذهب، وهي في أغلبها تعود الى الكلمة اللاتينية Doctrina (وهي ذاتها على نسب واضح في أصلها الأول مع اليونانية Dogma) التي كانت، أي الكلمة اللاتينية، تعني التعليم ومضمونه المدرسي في المحل الأول في مقابل ما هو بالطبيعة من جهة وما هو من العادات من جهة أخرى، ثم تفرع عن هذا المعنى معاني النظرية والعلم والثقافة. ولا يزال ذلك المعنى الأصلي واضحاً في تعبير مثل «تعاليم الكنيسة الكاثوليكية»، فهو يدل على «مذاهبها». أما الكلمة العربية فإنها تدل على مضمون المذهب وكذلك على طريقة تناول المسائل من وجهته، أي تدل على المضمون وعلى المنهج معاً، بل إنها في أصلها اللغوي الأول لتدل على الطريقة وعلى الطريق في المحل الأول. يقول «القاموس المحيط»: «المذهب... المعتقد الذي يذهب اليه والطريقة والأصل»، والكلمة هي على ما هو واضح على وزن «مفعل» دالة على اسم مكان. وهكذا فإن كلمة المذهب تدل على الرأي وعلى الطريق معاً، فمذهب الشافعية مثلاً ليس مجموعة من الآراء والقواعد وحسب، بل هو طريقة في تناول الأمور كذلك ومن الطريف أن الفيلسوف اليوناني بارمينِدس (من السابقين على سقراط) حين أراد أن يتحدث في قصيدته عن مذهبه في الوجود وعن المذهب المعارض، فإنه سماهما بالطريقين: طريق الحق الذي يقول بأن الوجود موجود، وطريق الظن الذي يقول بأن الوجود غير موجود وإن اللاوجود موجود، والواقع ان قضية «الوجود موجود» ليست مضموناً وحسب، بل هي كذلك معيار للحكم على مختلف القضايا، فهي طريق وهي منهج.

وتختلط مع كلمة «مذهب» كلمات أخرى تتداخل معها أحياناً على أنحاء متفاوتة، ومنها: عقيدة، نظرية، مدرسة، اتجاه، بل ان كلمة «المذهب» أحياناً ما تتداخل مع كلمة «الفلسفة» ذاتها، فتقول «فلسفة الفارابي» و«مذهب الفارابي»، و«الفلسفة التجريبية» و«المذهب التجريبي»، ولكن هذا الاستخدام، وان كان جائزاً، إلا إنه غير متساو في معناه، لأنك حين تقول «الفلسفة التجريبية» فإنك تقصدها باطلاقها، أما قولك «المذهب التجريبي» فإنه ينبغي أن يتبع على الفور (صراحة أو ضمناً) بتحديده: المذهب التجريبي في المعرفة، أو في الوجود أو في الأخلاق... الخ. فالمذهب الفلسفي هو تطبيق جزئي لفلسفة عامة. وهكذا، فإن، «المادية التاريخية» مثلاً هي المذهب الماركسي في ميدان تفسير التاريخ، أي مذهب الماركسية في هذا الميدان. و«الاتجاه» اصطلاح أقل تحديداً من «مذهب»، فتعبير «الاتجاه العقلي» أقل مضموناً بكثير من تعبير «المذهب العقلي»، كذلك فإنك تقول «الاتجاه التجريدي في فن التصوير»، ولكنك لا تستطيع أن تقول «المذهب التجريدي»، لأن ذلك الاتجاه الفني لم يصل ولا يمكن أن يصل الى درجة المذهب ذي المفاهيم والقواعد المؤصلة الى درجة تشابه التقنين. أما كلمة «مدرسة» فإنها تدل على المذهب الذي يشترك فيه مفكرون عديدون يضيف كل منهم

شيئاً جديداً، ولكنهم يجتمعون على أصول مشتركة، هي « مذهب المدرسة ». وهكذا مثلاً فإن المدرسة المشائية في تاريخ الفلسفة اليونانية تجتمع على الاتجاه الواحدي والاهتمام بالمنهج التجريبي. والمدرسة الافلاطونية تجتمع على الثنائية في الوجود والمعرفة وعلى الاهتمام بالرياضيات الى غير ذلك. وفيما يخص كلمة « عقيدة » فإنها تدل على المذهب وقد تحول الى دستور يوجه الفهم والعمل، أي حين يقبله عقل ويعتبره مرجعاً للحكم، وحين يخالط هذا شيء من الحماس واستعداد للدفاع المبدئي عن كل آراء المذهب (قارن مثلاً الفرق بين تعبيري: « المذهب الماركسي » و« العقيدة الشيوعية »). وأعظم تمييز هو ما بين المذهب والنظرية. والفرق الأساسي هو ان صاحب النظرية يقدمها عادة على أنها فرض، أما المذهب فإنه يقدم على أنه موضع اقتناع صاحبه ويقترحه لاقتناع الآخرين به بله فرضه عليهم. كذلك فإن النظرية ينبغي أن تكون ممكنة التحقق منها عن طريق التجربة، أما المذهب فإنه يقوم على « رأي » أساسي أو مجموعة من الآراء يقدمها صاحب المذهب لتوجيه الفهم والسلوك وذلك مستقلاً عن التجربة. بل إن المذهب لهو الذي يخضع التجربة، بمعنى ما، لأفكاره، كذلك فإن النظرية (وخاصة النظرية العلمية، مثلاً نظرية التطور في علم الحياة) يمكن تعديلها وتحسينها، أما المذهب فثابت. كذلك فإن المذهب غالباً ما يكون ذا امتداد أبعد من امتداد النظرية التي تختص في العادة بجانب معين من ميدان ما. ونشير هنا الى أنه من الصعب استخدام كلمة « مذهب » في ميدان العلوم الطبيعية، اللهم الا اذا قصد منه مجموع التصورات العلمية في ميدان ما والتي تكون موضوعاً للتعليم، ولكن يستحسن استخدام كلمة أخرى في هذا المعنى، لأن « المذهب » فردي في العادة وشخصي في أصله الأول، فهو بالتالي « تعسفي » (بالمعنى المحايد لهذه الكلمة، أي انه نتيجة اختيار لا يقيده قيد)، وهو أيضاً « قطعي » أو دغماطيقي، وذلك بالاضافة الى سمة الثبات للمذهب، وهذا كله مما لا يناسب العلم الطبيعي. ومن المفهوم أن « القانون » العلمي هو نتيجة لاستقراء التجربة، أما المذهب فإنه حكم مفروض على التجربة من جانب الفكر.

ويدعونا هذا الى تحديد خصائص « المذهب » بشكل شامل.

1 ـ ربما كانت الخاصية الأساسية للمذهب أنه كل منظم من الأفكار، فهو ليس مجموعاً من الأفكار وحسب، بل هو مجموع انتظم معاً في علاقات من الترؤس والتبعية والمساندة المتبادلة حتى أصبح كلاً له بعض سمات الكائن العضوي، وخاصة منها سمة « الوحدة ». ولكن المذهب مع ذلك ليس « نظاماً » أو « نسقاً »، لأن النظام أعم وأشمل من المذهب، وهو تعبير آخر عن نوع الفلسفة التي تنتظم أفكارها حول مبدأ أو مبادىء قليلة موجهة.

2 ـ الخاصية الثانية ان المذهب كل منظم من الأفكار يقوم على أساس مبادىء يمكن تحديدها، فمبدأ المذهب الديمقراطي مثلاً، هو القول بأن الأفراد متساوون، وان لكل فرد كرامة مطلقة باعتبار محض ذاته، وان المجتمع ليس إلا مجموع أفراده.

3 ـ ويرتبط بهذا على الفور خاصية ثالثة، هي ان مبادىء المذهب عادة ما تكون أفكاراً واضحة بسيطة، ولكنها قوية خصبة.

4 ـ الخاصية الرابعة ان المذهب يضع أقواله (أو أحكامه) على هيئة تجعل بعضها أصولاً وبعضها فروعاً، بعضها أساً والبعض الآخر نتائج. فالمذهب المادي مثلاً يقول بأن الموجود هو المادة (أصل)، وبأن الإنسان كائن مادي (فرع)، ويقول بأن المادة هي الحقيقية (أساس)، وبأن لا « روح » هناك (نتيجة)، إذن فلا خلود للإنسان (نتيجة).

5 ـ الخاصية الخامسة ان المذهب ينبغي أن يكون شمولي النظرة، أي قادراً على تفسير كل جوانب ميدانه وتوجيه السلوك بشأنها (صراحة أو ضمناً)، أو قل إن خاصية المذهب القوي هي الشمولية.

6 ـ ومن هنا فإن المذهب القوي عادة ما يكون واحدي النظرة.

7 ـ أخيراً فإنه ليس بمذهب ذلك الكل المنظم من الأفكار الذي لا يقدمه صاحبه أو القائل به على انه « حقيقي »، فادعاء الحقيقة من جوهر المذهب، ومن هنا فإن كل مذهب هو مرشح طبيعي للاعتقاد بصحته، فإذا زال عنه شرط اعتقاد فرد واحد على الأقل لم يصبح مذهباً ونزل الى درجة الفرض أو الخيال.

ومن الجدير بالانتباه ان فكرة « المذهب » لا يمكن أن تقوم لها قائمة بدون اعتقاد ضمني بأن الوجود ذاته منظم، ولهذا فإن الفلاسفة الذين لا يميلون الى الاتجاه المذهبي (مثلاً الانكليزي ديفيد هيوم) لا يقبلون على فكرة ان الوجود ذاته منظم، إما برفض ذلك أو بالتشكيك في امكان التحقق من ذلك. وهذا الافتراض نفسه هو الذي يعطي المذهب خاصية صورية تتصل بطريقة عرضه، وهي خاصية

التنظيم الذي تظهر عليها أفكاره، وخاصة ما بين سابق وتـالٍ، ورئيس ومرؤوس. وليس من الضروري أن يتم « البرهان » على كل مبادىء المذهب، بل من الممكن البدء من « مسلمات »، مثلاً قول الابيقوريين بأن اللذة هي الخير الأسمى، ومع ذلك ففي حالة عدم توفر برهان على مبدأ أو مبادىء المذهب، فإن الأمر لا يعدم وجود تبريرات من نوع ما، إما إيجابية أو سلبية، ومنها مثلاً في حالة المذهب الأبيقوري في اللذة ان السعي وراءها سمة كل الموجودات الحية. كذلك فإنه ليس من الضروري لا أن يقوم « مؤسس » المذهب باستخراج كافة فروعه ونتائجه ولا أن يقوم بالبرهنة على مبادئـه جميعهـا أو تبريرها التبـريـر الكـافـي. وهكـذا مثلاً، فـإننـا نجـد ان الاقتصادي الالماني كارل ماركس ليس هو الواضع الأخير لمذاهبه ذات الطابع الفلسفي، بل سيعاون على ذلك بعض من مساعديه وأتباعه (فريدريك انجلز، لينين، ستالين، مـاوتسي تونغ وغيرهم)، كما أن مذهب أرسطـو فـي طبيعـة المسرح سيجد من يضيف اليه عوامل تأييد وتبرير بعد وفاته بمئات السنين.

وطريقة عرض المذهب عادة ما تكـون منـاسبـة لفـرض التعليم، لأن المذهب هو في جوهره دعوة من المفكر يوجهها الى الآخرين من أجل قبول عرضه، أي لأن يكونوا على هيئة فكره هو ذاته، وهذا هو جوهر التعليم في جانبه المادي. ومن هنا فلا بد أن يكون أسلوب العرض يقينياً وقطعياً، وأن يقوم المذهب على انه فكر قابل للثبات، بل هو ثابت فور تنظيمه وعرضه. أما ان لم يكن كذلك، فلـن يكـون مـذهبـاً، بـل « بحثاً » أو « نظرية » بمعنى ما. وعلى هذا، فإذا كان كل مذهب هو في بدايته انتاج شخصي لفرد محدد، إلا انه يصبح بمحض قبول الآخرين لحقيقته أو لاعتقادهم فيه، يصبح « لا شخصياً »، وبهذا يتحول تعريف المذهب من « كل منظم من الأفكار والمواقف والقواعد التي تدور حول ميدان بعينه » الى « مجموعة من الآراء المتسقة المستقـرة والمتفـق عليهـا »، والفرق بين النظرتيـن يقـابـل الفـرق النسبـي بيـن مـدلـول « المذهب » ومدلول « العقيدة » (بمعناها العام). ان المذهب حين يقبل يصبح مصدراً « لسلطة » فكرية أو عملية في ميدانه، وحين ينتشر يصبح من الممكن الحديث عن « الدخول » في المذهب وعن « الخروج » عليه. فهو يصير سلطة موضوعية مستقلة عن شخص القائل به وعـن شخـص الآخـذ بـه علـى السواء. وعلى حيـن ان البـدايـات الأولـى الممهـدة لظهـور المذهب في فكر صاحبه تتسم بأنها « بحث »، وان المذهب يظل كذلك طالما لـم يصـل صـاحبـه الى الاعتقـاد الجـازم بصحته، الا ان المذهب بعد ظهوره وقبول صاحبه وآخرين لصحته يبتعد عن روح البحث ليصبح فكراً ذا طابع جازم قاطع، بعبارة، يصبح المذهب « عرضاً لنظام الأشيـاء وليس مجرد اكتشاف لذلك النظام ». واذا كان المذهب بعد تكونه يصير عرضاً لا اكتشافاً، كان من الطبيعي أن يتسم « الموقف المذهبي » بالجمود في بعض جوانبه، لأنـه مقيـد بنصـوص المذهب. (ومن هنا نجد من قد يتحدث عن المقابلة بين « الصرامة المذهبية » و« المرونة العملية »). ولكن أحياناً ما يستطيع بعض « المفسرين » للمذهب أن يرتفعوا الى درجة من الأهمية تقرب من أهمية مؤسسه، اذا قدر لهم عدم الخضوع الحرفي للمنصـوص وادراك « روح المـذهـب »، فينظـرون بمنظاره مرة أخرى الى المسائل، وخاصة الجديد منها، ولعل من أوضح الأمثلة على ذلك ابن تيمية في علاقته بالمذهب الحنبلي، والأوروبيون ومالبـرانش وسبينـوزا ولايبنتـز فـي علاقتهم بالمذهب الديكارتي. أخيراً، فإن بعض المذاهب هي من القوة بحيث لا تكون مجرد قواعد، بل تجمع الى ذلك روح المنهج، ويتضح هذا الفرق من المقارنة مثلاً بين المذهب الرواقي والمذهب الأبيقوري في فلسفة الأخلاق اليونـانيـة: فالأخير كان أقرب الى هيئة المذهب النهائي فلم يتح لاتباعه فرصة الحركة المتحررة وكانت النتيجة ان لم يَنْمُ المذهب، بينما كان المذهب الرواقـي يجمـع الى سمـة « المبـدأ » (أو المضمون) سمة « الموقف » أيضاً، فجعله هذا أقرب الى روح المنهج، واستطاع بذلك أن يستمر خلال مئات من السنين وأن يتطور محافظاً مع ذلك على روح المذهب الأصلي. ومثال آخر على هذا الفرق بيـن المـذهـب كمبـدأ (أو مضمـون) والمذهب كطريق، هو حالة الفلسفة الماركسية التي أصبح بعض معتنقيها أو مؤيديها يميلـون اليـوم، فـي الغـرب، الى اهمال نظريتها في المـادة بـاعتبـار أنهـا نظـريـة سـاذجـة، ويؤكدون على « المنهج » الماركسي، ومن المشاهد اليوم في العالم الإسلامي ان بعض العقول التي تميل الى ذلك المذهب تفعل نفس الشيء، وان كـان ذلـك إمـا لنفس الاعتبـار أو لأسباب أخرى (ضعف تكوينهم الفلسـفي، الخوف من القول بأقوال الماركسية الأصلية، الى غير ذلك).

ونشاهد مما سبق ان المذهب عادة ما يكون سلطة فكرية تمتد لتؤثر على مدى سنوات أو عقود أو قرون طويلة في الحضارة التي تنتمي اليها، ولهذا فإن المذهب القوي هو دائماً وقود للنشاط، للنشاط الفكري أو للنشاط العملي، فمن سماته

إذن، إنه وسيلة للتحرك العملي سواء على مستوى الفهم أو على مستوى السلوك. وهذا يؤدي بنا الى اثارة مشكلة مهمة، هي: هل هناك وجه حاجة حقيقي الى المذاهب؟ وهذه أساسها مشكلة أخرى وقد تكون أهم: هل من طبيعة الفكر أن ينتهي الى تكوين المذاهب؟ أم ان المذاهب هي نتاج عقول ذات سمات معينة، وليست نتاجاً لكل العقول؟ ومصدر هذا الاشكال الأخير ان هناك من كبار المفكرين في كل الحضارات على اختلافها من لم ينتج مذاهب بالمعنى الدقيق أو من لم يتوقف عند مذاهب نهائية ويستقر عليها، بل إن هناك من المفكرين من رفض صراحة فكرة تكوين مذهب على مستوى الفلسفة بوجه عام (أي فكرة النظام الفلسفي). ومن أمثلة الحالة الأولى ما نعرفه عن افتقار الاتجاه السفسطائي الى وجود مذهب أو مذاهب محددة له، وهناك كذلك حال المتصوفة الإسلاميين وخاصة المبكرين منهم، وكذلك الحال مع رجال مثل رفاعه الطهطاوي أو جمال الدين الافغاني، ولكن أعظم مثال هو الفيلسوف اليوناني أفلاطون الذي كان يغير من مواقفه ما بين مرحلة وأخرى من مراحل انتاجه، بل وما بين محاورة وأخرى مما ينتمي الى نفس المرحلة (مثلاً موقفه من طبيعة النفس وخلودها يتغير ويختلف أحياناً اختلافاً شديداً ما بين «فيدون» و«الجمهورية» و«فايدروس»، وكلها محاورات تنتمي الى ما يسمى بمرحلة النضج من مراحل تطور الفلسفة الافلاطونية)، بل ان مذهبه الرئيسي الذي يسمى عادة باسم «نظرية المثل» تطور واختلفت مواقفه اختلافاً صارخاً، حتى لا يبقى مستمراً الا القول بوجود عالم عقلي الى جانب العالم الحسي وأن الأول أصل للثاني، وهكذا فإن أفلاطون لم يكن بعيداً وحسب عن «روح النظام» بل كان كذلك دائم الثورة على «روح المذهب»، حيث لم يتوقف على مذهب بعينه خلال حياته الفكرية، لا في نظرية الوجود ولا في نظرية المعرفة ولا في ميادين الأخلاق والسياسة والنفس جميعها. أما الحالة الثانية، فإن أكبر مثال عليها هو اتجاه الفلسفة الانكليزية في الحضارة الغربية حيث تزور بصفة عامة سواء عن «روح النظام» أو عن «روح المذهب». ويضرب الفيلسوف الانكليزي برتراند رسل (في كتابه عن «تاريخ الفلسفة الغربية») على ذلك مثالاً حالة مواطنه جون لوك 1632 ـ 1704 ميلادية حين يتحدث عن ضمور المواقف القطعية (الدغماطيقية) عنده، فيقول: «لقد انتقلت إلى جون لوك من أسلافه بعض القضايا التي كانوا يرون أنها يقينية: وجودنا نحن أنفسنا، وجود الإله، حقيقة الرياضيات. ولكن نظريات لوك تختلف عن نظريات سابقيه من حيث تأكيده على صعوبة تقرير الحق، حتى أن الرجل العاقل هو الذي سينظر إلى آرائه التي يقول بها مع قدر من التشكك. هذا المزاج العقلي عند جون لوك هو ذو صلة وثيقة باتجاه التسامح الديني [في عصره] وبنجاح نظام الديمقراطية البرلمانية [في انكلترا] وبمذهب «حرية الانتاج والتجارة» [في الاقتصاد]، وبقواعد مذهب الحرية كنظام شامل».

وهكذا فإن من العقول من يميل الى الجزم في الأحكام، ومنها ما يميل الى موقف التشكك. كذلك فإن هناك من العقول ما يتجه وجهة الميل الى التركيب وإن منها ما يتجه وجهة الميل الى التحليل، والعقول الأولى هي التي تميل الى انتاج المذاهب. ولا حاجة الى القول ان الاتجاهين يكمل كل منهما الآخر، وعادة ما يكون التحليل تمهيداً للتركيب (مثلاً يمكن اعتبار محمد عبده صاحب ميل الى الفكر التركيبي، وهو في هذا يستفيد من بعض نتائج جمال الدين الافغاني صاحب الميل الى التحليل والوقوف عند الجزئيات). وعلى ذلك فإن الاجابة على سؤال: هل من طبيعة الفكر أن ينتهي إلى تكوين مذاهب؟ هي ما قلناه، أي أن من طبيعة بعض العقول الميل الى تكوين مذاهب. أما السؤال الأسبق، الذي كان: هل من حاجة فعلية الى المذاهب؟ فإن الاجابة عليه متضمنة هي الأخرى فيما قيل منذ سطور، من أن النظرة التحليلية والنظرة التركيبية متكاملتان، أو فلنقل بعبارة أصرح: إن المذهب يؤدي وظيفة جوهرية في الفكر والعمل، هي وظيفة تنظيم شتات الأفكار والمفاهيم بحيث ترتد الكثرة الى نوع من الوحدة، وليس هذا بعجب لأن شرط الفكر الإنساني بل الحياة الإنسانية هو وحدة الشعور، وهذا بالضبط ما يقوم به المذهب على مستوى الفكر، وهذا هو الذي يعطي للتفسيرات والسلوك طابعها التوحيدي المميز للإنسان وينتهي هذا الطابع التوحيدي الى أن يكون ذا صبغة جمالية من وجه ما.

و«المذهب» يمكن أن ينظر اليه من وجهات ثلاث للنظر: من وجهة نظر صاحبه، ومن وجهة نظر متلقية والمعتقد فيه، وأخيراً في ذاته. ولا تتطابق هذه الوجهات للنظر تماماً، فصاحب المذهب قد يقول به لدواع واعتبارات وفي ظل ظروف غاية في التنوع وقد تخفى على الإدراك، وقد يكون ما قصده منه صاحبه غير ما ينتهي اليه عند متلقيه، واذا دخل المذهب متحف التاريخ فقد يكتشف المؤرخ انه «في ذاته» على غير ما ظن مؤلفه أو المعتقد فيه. ويناسب هذا المقال

أيضاً التمييز بين روح المذهب (أو منطقه) وبين منصوصه، وكذلك التمييز بين نتائج المذهب ومبادئه، فقد تقضي روح المذهب على منصوص المذهب، ومن أمثلة ذلك قول المذهب الشكي: «لا حقيقة هناك»، فينتج عنها ان هذا المذهب نفسه غير حقيقي، أو قول المذهب المادي التاريخي عند ماركس ان النظم والمذاهب الفكرية وغيرها هي «بناء فوقي» يتغير تبعاً لتغير البناء التحتي وان كل شيء يخضع للتغير، فينتج عن هذا ان ذلك المذهب نفسه ليس هو «العلم» الثابت النهائي على ما يقول القائلون به. كذلك فقد تتناقض نتائج المذهب مع مبادئه، فالمذهب الديمقراطي مثلاً قد ينتهي في نتائجه الى هدم الديمقراطية. أخيراً فإنك تستطيع أن تنظر الى أي مذهب من زوايا ثلاث: زاوية اتساقه المنطقي الداخلي، وزاوية حقيقته (أي اتساقه مع الوقائع الخارجية أو المعارف المقبولة)، وأخيراً زاوية فائدته. وليست الزاوية الأولى هي أهم دوافع الآخرين الى الاعتقاد بمذهب ما، بل ربما كانت فائدته، بأعم معاني كلمة الفائدة، هي معيار الاختيار، أما القول بحقيقته أو لا حقيقته فإنه يدبر من بعد اختياره أو رفضه.

والآن، ما هو حال المذاهب الفلسفية أو الفكرية بشكل أعم في العالم المستعرب (أي المتكلم باللغة العربية)؟ مما يؤسف له ان الكثيرين لا يرون الحقيقة الناصعة: وهي أنه لا توجد عندنا فلسفات من صنعنا، ونضيف: ولا حتى مذاهب فلسفية أو فكرية، وكل الموجود، منذ ما يقرب من المائتي عام، هو عمر العصر الحديث في هذه المنطقة الثقافية، إنما هو محاولات وحسب، ويعود هذا النقص الى عوامل أهمها: أ) الانخداع بوهم ان الحضارة واحدة وان فلسفة الغرب هي فلسفة لكل البشر. ب) عدم وجود الأفراد الذين يجمعون في آن واحد بين اتساع التكوين الثقافي وعمقه والقدرة على النظر المستقل والجسارة في الفكر والرغبة في ذلك. وأخيراً، جـ) سيادة أسلوب المقالة القصيرة في الانتاج الفكري، حتى أصبح أدباء يسمون بالمفكرين وبأصحاب المذاهب. ان فكرنا تائه لأنه لم يصل الى نظرة شمولية توحيدية جسور.

عزت قرني

مَرْحَلَة

Période
Stage-Period
Etappe

ليس لكلمة مرحلة دلالة خاصة بالفلسفة إذ إنها تعني جزءاً أو حقبة أو فترة أو لحظة من التطور أو النمو، لذا فقد ارتبطت دوماً بفكرة زمن يسبقها وآخر يأتي بعدها. إنها جزء من كل من تطور كل كائن حي وبهذا المعنى فإنها ليست وقفاً على الفلسفة بل نجدها في كل العلوم بما في ذلك الرياضيات.

وكلمة مرحلة اقترنت في الفكر الحديث بمفهوم التطور؛ أي بوجود سيرورة مستمرة تنتقل من طور بدائي إلى طور أكثر تعقيداً وأقدر من سابقه إلى أن تصل الى الطور النهائي، طور الكمال والتمام. وبهذا المعنى يقول هيدغر بأن الفلسفة، في عصرنا، قد دخلت المرحلة النهائية؛ أي أنها بلغت ذروة تطورها أو آخر فترة لنموها المستمر حين سمحت للعلوم بأن تنطلق وتتقن؛ أي أن التكنيك يمثل المرحلة الأخيرة لنمو الفلسفة وتطورها.

لعل أهمية كتاب ميشال فوكو «الكلمات والأشياء»، أو أحد أسباب الضجة التي أثارها حين صدوره تكمن في أنه ينسف فكرة الاستمرارية في الانتقال من مرحلة إلى أخرى. فلقد عاش الفكر الغربي وهو يعتقد اعتقاداً راسخاً بأن هناك تواصلاً مستمراً في مراحل تطوره منذ عصر النهضة على الأقل، فجاء كتاب فوكو ليؤكد بأن كل حقبة لها خلفياتها الخفيّة التي تفسرها وتشكل انقطاعاً كاملاً مع الحقبة التي سبقتها؛ فمرحلة الحداثة ليس لها من صلة مع العصر الكلاسيكي الذي سبقها. كل مرحلة عند فوكو تصبح وحدة قائمة بذاتها لا تهيؤها الفترة التي سبقتها، هناك حقبات من التاريخ الفكري مستقلة وغير متواصلة، وكل حقبة تخضع للقَبْلية التاريخية L'apriori historique أي لمجموعة الشروط الخفية التي تسمح لها بأن توجد.

في التحليل النفسي اكتسبت كلمة مرحلة أهمية خاصة لكثرة المراحل التي ميزها المحللون في التطور النفسي الجنسي؛ فهناك أولاً المرحلة الفميَّة Stade oral/Oral stage وهي المرحلة الأولى في هذا التطور وتدور حول الغذاء ويشكل الفم والشفتان محور النشاط الجنسي، وتلي هذه

المرحلة المرحلة الشرجية أو الاستية Stade anal/Anal stage وفيها يتمركز الليبيدو حول الشرج، ثم هناك المرحلة التناسلية Stade génital حين يمر التطور الجنسي بفترة المراهقة ثم النضوج. هذا وقد أضاف جاك لاكان إلى هذه المراحل مرحلة المرآة Stade du miroir وهي تكون بين سن الستة أشهر وسنة ونصف السنة وفيها يتعرف الرضيع الى صورته في المرآة.

مصادر ومراجع

- Foucault, Michel, Les mots et les choses, éd. Gallimard, Paris, 1966.
- Freud S., Trois essais sur la théorie de la sexualité, éd. Gallimard, Paris, 1957.
- Heidegger, Martin, «La fin de la philosophie et la tâche de la Pensée» in Kierkegaard vivant, éd. Gallimard, Paris, 1966.

جورج زيناتي

مَسْؤُولِيَّة

Responsabilité
Responsability
Verantwortung

لجلاء مفهوم المسؤولية، وهي أمر داخلي شديد التعقيد في صميم الانسان، على اتصال وثيق بكل من ميتافيزيقا وعلم الأخلاق والعلوم الانسانية، يجدر الانطلاق من الأفعال الانسانية واستعراضها موضوعياً بذاتها، ثم اظهار نوع علاقتها بالانسان، والانتهاء إلى احتمالات علاقة الانسان بها. اخترنا هذا النسق انسجاماً مع تطوّر مفهوم المسؤولية عبر التاريخ.

موضوعياً، توجد تصنيفات كثيرة للأفعال الانسانية، نذكر منها: المحلّلة والمحرّمة، الصالحة والشريرة، المحلّلة النافعة والمحلّلة غير النافعة، الشرعية وغير الشرعية، الدستورية وغير الدستورية، المبدّلة للأشياء والمبدّلة للذات، المحاسبة للماضي والمخطّطة للمستقبل. لن نستفيض في شرح كل تصنيف على حدة، بل نكتفي بالتلميح إلى أن المحلّل والمحرّم لا يأخذ أصلاً بالاعتبار صلاح الفعل أو شرّه بل إرادة الآمر والناهي المطلقة. بخاصة المحرّم، وقد سمّي «تابو» أيضاً، كان ينهى عن أفعال تبدو في ظاهرها صالحة، بل مقدّسة في بعض الأحيان، ومع ذلك كان ينزل بمن يعصاها عمداً أو سهواً أو حتى قسراً أشنع العواقب. وهذا ما دفعنا إلى تفحّص علاقة الأفعال البشرية بالإنسان الذي تصدر عنه، ذلك لأن مفهوم تبعة الأفعال اختلف، ومرّ بمراحل تاريخية نتوقف عند أهمها.

ففي مرحلة أولى، سادت فيها النواهي المحرّمة، كانت تبعة الأخطاء تلحق بفاعلها بدون أي تقدير لشخصيته ومقوّمات سلوكه. كان الخطأ يؤخذ بمثابة واقع خارجي، موضوعي، اجتماعي، بقطع النظر عن قصد الفاعل وعن مشاركته العمدية في الفعل، بل كثيراً ما كان ارتكاب الخطأ مصيراً، محتماً على الفاعل، يتعذّر عليه الافلات منه. ومع ذلك كان العقاب ينزل بمثابة انتقام أكيد يحلّ بمن ارتكب الاثم، حتى ولو كان مسيّراً لا مخيّراً. ذاك كان الشكل المأساوي للتبعة، أو المسؤولية، الذي أبرزه في مختلف ألوانه المسرح الإغريقي القديم. من جهة «يُموضع» الخطأ، يضعه في اطار الحوادث الخارجية الخاضعة لقضاء لا مفرّ منه، ومن جهة أخرى يطالب بمعاقبة فاعل الخطأ بشراسة وقساوة، دون أن يخفف أي ظرف من فظاعة الخطأ والعقاب.

في مرحلة ثانية، انتقل فيها الناس من هاجس المحلّل والمحرّم إلى التمييز بين الخير والشر، وإلى وعي ما لكل منهما من ارتباط بتكوين الانسان المتميّز بالعقل والارادة الحرّة، فأدركوا أن الخطأ، كي يكون انسانياً، لا ينحصر في سياق اضطراري لحوادث موضوعية خالصة، بل يعالج في علاقته مع الادراك والحرية والذات التي يصدر عنها الفعل. برز من ثُمّ دور القصد الواعي، والارادة الصالحة أو الشريرة داخل الانسان، وتفوّق العامل الداخلي على النتيجة الموضوعية في تقدير الصلاح والشر. فتحوّلت التبعة التلقائية الموضوعية إلى مسؤولية تتضمن تصوّراً أكثر انسانية، يتركز على ما يشدّ الانسان من الداخل الى الفعل المتمم، صالحاً كان أو شريراً، أي على الطابع الواعي المميز والارادي العمدي. فسقراط، الفيلسوف الإغريقي، ينسب المسؤولية إلى الانسان لأنه كائن عاقل، يستطيع من ثَمّ أن يبرّر ما يقوم به، لأنه يسوّغ أفعاله ضمنياً قبل أن يتمّها فعلاً. وانسجاماً مع التصور الجديد لارتباط الانسان بأفعاله، صدرت تشريعات عامة حدّدت بشكل واضح ودقيق حقوق الانسان وواجباته، سواء في المجتمعات الدينية أو المجتمعات المدنية. وبذل الفلاسفة جهودهم لابراز مضمون الخير والشر، وجلاء ما له من علاقة مع التصوّر الجديد للانسان.

في الاطار الجديد صارت التبعة خاصة من خصائص الفعل

الانساني، يمكن بموجبها بل يجب نسبة الفعل الى فاعله، لا بشكل أعمى اعتباطي، بل لكون الفاعل سيد أفعاله. وفي المقابل، ينشأ عند الفاعل مسؤولية، يرتبط بموجبها بأفعاله مدركاً أنه سيّدها. وحيث ارتبطت التبعة بالأفعال، أمكن قسمتها إلى تبعة طبيعية وتبعة خلقية. بموجب الأولى ينسب الفعل إلى فاعله طبيعياً، لا خلقياً، حيث يتم الفعل بدافع عنف طبيعي أو بدون انتباه من قبل الفاعل. بديهي أن لا تؤخذ هنا التبعة بمعناها التام، إذ لا تقابلها مسؤولية عند الفاعل. أما بموجب التبعة الخلقية، فينسب الفعل إلى الفاعل مع المديح إن كان صالحاً والذم إن كان شريراً، وتقابلها مسؤولية عند الفاعل متأصلة في ارادته الحرّة وفي إدراكه الواعي لصلاح الفعل أو شرّه. يمكن هنا رؤية ارتباط التبعة بالخلقية، حيث أن كل فعل حر، وبالتالي ذي تبعة، قابل ليكون فعلاً خلقياً. ومع ذلك، ينطوي مفهوم الخلقية على علاقة مع صلاح الفعل الانساني أو شرّه، بينما ينحصر مفهوم التبعة في علاقة الفعل مع الحرية المقرِّرة والمنفِّذة. ولا تطبق تبعة الأفعال تلقائياً وبشكل واحد، بل تخضع لمقاييس وتحليلات. إن كل فعل خلقي ينسب شرعاً إلى فاعل سيّد، وكل ما ينزع أو يخفّف أو ينمي الحرية أو السيادة إبّان الفعل الانساني، يسهم بالنسبة عينها في نزع أو تخفيف أو إنماء التبعة. فإن قام انسان بفعل زريٍ وهو يجهل شرّه، تعذّر اتباع الفعل به، ذاك لأنه يجهل شرّه. كما لا يكفي، لاتباع الصلاح، أن يكون الفعل صالحاً، بل يجب على من يقوم به أن ينوي الخير. وبالإضافة إلى ما تقدم، لا تنحصر التبعة في الأفعال المتممة فحسب، بل تطال الاهمال في بعض الأحيان.

المسؤولية هي ذات ارتباط بمسؤول، أي مع انسان يطرح عليه السؤال بشأن أمر من الأمور أو فعل من الأفعال مع افتراض ضمني عند السائل بأنه يستطيع الاجابة عليه بل يجب أن يجيب عليه. وفي الواقع، بعض الألفاظ الأوروبية، كالفرنسية والألمانية، تركز على الاجابة في الدلالة على المسؤولية. ودرج الناس على التمييز ما بين المسؤولية الخلقية والمسؤولية القانونية. بوجه العموم، تبقى المسؤولية الخلقية ميّزة من يجب عليه أن يجيب عن أمر من الأمور، إذ يعود إليه تأمين سيره الحسن، وتحمّل مختلف التبعات، بخاصة تبعات التصرفات العابثة. أما بوجه الخصوص، فالمسؤولية الخلقية هي شخصية، إنها ميزة من يستطيع الاجابة ويجب عليه أن يجيب أمام ضميره أو أمام الله عن أفعاله. يجب عليه الاقرار بها كأفعال صادرة عنه، ويرضى بما ينتج عنها. فلا يقرّ بأنها أفعاله إلا لتيقّنه من أنه تصرّف بمعرفة تامة وبحرية واعية. وبمعنى حصري، تقضي المسؤولية الخلقية بالإجابة عن كل الأفعال الواعية والحرة فقط، سواء كانت أفكاراً أم نيات أم أفعالاً خارجية. وقد تمتد المسؤولية الخلقية لتصير مسؤولية عن انسان آخر أو حتى عن شيء من الأشياء، وتكون إذ ذاك ميزة من هو مكلّف بحراسة انسان أو شيء ورعاية سلوكه. فينتج عن التكليف، وضمن بعض الحدود، واجب اعتبار ما يحدث من خير أو شرّ لمن هو في عهدة المكلّف، كما لو كان من فعله الخاص، فيتحمل من ثم ما ينشأ عنه من تبعات. هكذا يكون الأهل مسؤولين خلقياً عن تربية أولادهم، وسائق السيارة مسؤولاً عن سلامة الذين ينقلهم.

أما المسؤولية القانونية فهي ميزة من يجب عليه، بقوة القانون، أن يجيب أمام من يعود إليهم الحق، وفي النهاية أمام القضاء، عن فعل أو عن شخص. وتنقسم المسؤولية القانونية بدورها إلى مسؤولية مدنية ومسؤولية جزائية. ينتج عن الأولى، بقوة القانون، واجب التعويض عن الضرر اللاحق بالآخرين. فالمالك مسؤول مدنياً عن الأضرار الناجمة عما يملكه من حيوانات وآلات وأشياء. ولا تفترض المسؤولية المدنية ارتباطاً محتماً مع المسؤولية الخلقية، إنما حيث يوجد وعي مميّز وحرية، تقوى المسؤولية المدنية بالمسؤولية الخلقية، وترافقها في بعض الظروف مسؤولية جزائية تنزل العقاب بقوة القانون. وتجدر الملاحظة أن المسؤولية الجزائية تفترض مبدئياً المسؤولية الخلقية، فلا يجوز، قانوناً، معاقبة الانسان على فعله إن لم يرتكبه إرادياً على الأقل. فلا تنزل العقوبات بالمجرم إلا بعد اثبات مسؤوليته الخلقية، وحيث يتعذّر اثباتها تخفف المحكمة من شدّة العقاب.

يكثر الكلام في أيامنا عن المسؤولية السياسية التي تنشأ عن ارتباط إنسان بدستور معيّن يخوّله حق الاسهام في الحياة العامة، سواء بممارسة حق الانتخاب أم بتولي مختلف الوظائف العامة. وتركز الدساتير المعاصرة على أن كل مواطن هو مسؤول داخل جسم الوطن السياسي، ويختلف مدى المسؤولية حسب سلّم تدريجي، من رئيس الدولة حتى المواطن العادي. إن المسؤولية السياسية تبغي خدمة المصلحة العامة، وبديهي بالتالي أن تتطور مع تطور مفهوم الجماعة والمصلحة العامة.

لقد تطوّر تصوّر المسؤولية ومعناها بشكل ارتقائي، ونما الشعور بالمسؤولية عند الأفراد مع نمو الحضارة. وظهر في العالم المعاصر اقبال جمهوري على المطالبة بالمسؤولية

والحاح على الحصول على مزيد منها، إن في المجال الفردي أو في الحقل الاجتماعي والسياسي. وقويت أيضاً بخاصة فكرة المشاركة في المسؤولية في مختلف الحقول الصناعية والاقتصادية والتربوية والسياسية. حدث كل ذلك بتنسيق مع تطوّر الانسان الحضاري ومع أشكال ارتباطه بالوجود وبالمجتمع.

في مرحلة ثالثة، نحا تصوّر المسؤولية منحى مستقبلياً وجودياً، فقوي التركيز على فعل الانسان الحر القادر على تقرير مصيره، الفردي والجماعي، بمعزل عن أي كيان اسمي، حتى ولو كان الله خالق الحرية الانسانية. وتأصلت المسؤولية في قدرة الانسان على انكار قد يمتد إلى كل وجود قائم، أو أقله على أظهار اشكالية القيم وكل ما هو موجود، ويرافقها قدرة مطلقة على اختيار لا ينحصر في الأفعال، بل يتعداها الى المسوّغات والقيم لتبرير الأفعال. وتبلور هذا المنحى الجديد في مشروع صياغة الذات المسؤولة، فنمت المسؤولية مع نمو الذات، وهي لا ترضى بحدّ معيّن، بل تتحدى المستحيل. ان محرّك النمو هو الانسان الذي يطرح، بشكل دائم، وبرفقة من يعيش معهم، مشكلة وجوده الفردي والاجتماعي، ويسعى الى الاجابة عليها ببرامج مرحلية على الرغم من تصويب نظره نحو المطلق أو برغبة مطلقة. فبات التساؤل الدائم النسق الانساني الأصيل، وبدا طلب الاجابة، من الذات ومن الآخرين، نسقاً انسانياً أصيلاً أيضاً. ولن تكون الاجابة تعليلاً منطقياً، بل برنامجاً أو مشروعاً وجودياً يتبرّر بمقدار ما يتقدّم في التحقيق ويثبت ايجابيته.

في هذه المرحلة يقوى وعي الانسان بمدى سيطرته على المستقبل، فلا يلجه أعمى غافلاً، ولا منقاداً صاغراً، بل يقبل عليه كمدى تنفيذ بعد أن يكون أفق تخطيط في مشروع، وتتسع المسؤولية إلى المشاريع، غير منحصرة في محاسبة أفعال متفرقة صالحة أو شريرة. أما المشروع الأساسي عند الانسان فهو وجوده بالذات، فترتد إليه الأفعال الحرة التي يقوم بها وتسهم في بنيانه. وبمقدار ما ينمو يتسنى له وعي طاقاته بدقة وادراك سبل تقويتها وإنمائها والاحاطة بمدى امكاناته الفعلية، فيتوفر له الالتزام بمسؤوليات تتناسب مع وجوده الفعلي.

بشارة صارجي

مُسْتَقْبَل

Avenir
Future
Zukunft

اسم يدل على الزمان الآتي. يطلق على ما يمكن أن يقع من حوادث، أما على استمرار الوجود في المستقبل فيطلق «أبد» ويقع المستقبل في مقابل الماضي (انظر ماضٍ).

وقد أشار أفلاطون الى المستقبل عند تقسيمه الزمان بقوله «ما سيكون». أما جابر بن حيان فرأى أن المتزمن إنما ينقسم إلى ثلاثة أقسام: ماضٍ ذاهب، دائم واقع، وآت مستقبل متوقع وروده.

ووجد شلنغ في المستقبل زماناً يقع أمامنا يمكن التعرف عليه إلى جانب الماضي القابع من ورائنا والحاضر الذي نحياه.

أما هيغل فلا يرى إلاّ الآن، حيث الماضي والمستقبل لا وجود لهما، لكن الحاضر ليس إلا نتيجة الماضي وحامل المستقبل.

وبالنسبة إلى نيتشه، فإن أزلية الزمان تعني أزلية الماضي وأزلية المستقبل. وأزلية الماضي تستلزم أن يكون قد حدث كل ما يمكن أن يحدث، وكذلك يستلزم المستقبل اللامتناهي والأزلي وورود جميع الأحداث داخل الزمان في المستقبل.

ويعتقد أكثر الوجوديين أن الانسان حركة مستمرة نحو المستقبل أي المستقبل الذي سوف يكونه. وفي هذا الصدد يعلق هيدغر: أننا نعلو دائماً على ذواتنا متجهين نحو المستقبل لأن وجودنا في صميمه ليس إلا إتجاهاً أو «مشروعاً» وكلمة مشروع إنما تدل على أننا نعمل دائماً من أجل تحقيق إمكانياتنا. فنحن في توتر مستمر نحو المستقبل. بل إن الزمان نفسه يبدأ بالمستقبل. والانسان إنما يعمل دائماً من أجل ما لم يوجد بعد.

ولا تنظر الماركسية إلى المستقبل إلا بوصفه جزءاً من الحركة المستمرة للتاريخ البشري. وهو على الرغم من الجدة التي ينطوي عليها فإنه يتضمن كل ثراء الماضي على أساس ديالكتيكي قائم على نفي النفي، وما المستقبل إلا ثمرة هذه الحركة الديالكتيكية الصاعدة بشكل حلزوني نحو التقدم التاريخي - الاجتماعي وذروته المرحلة الشيوعية. ولا يشكّل المستقبل سوى حافزٍ لمزيدٍ من السيطرة على الطبيعة ومزيدٍ

من الحرية وانسجام الشخصية. ولكن مستقبل الشخصية هذا لا معنى له بمعزل عن مستقبل المجتمع، بل ومستقبل البشرية.

ولما كان المستقبل واقعاً ممكناً فلا يمكن معرفته مباشرة بل معرفة استنتاجية قائمة على التنبؤ، التوقع.

والماركسية استناداً إلى اقرارها بالحتمية وفق قوانين موضوعية يخضع لها التاريخ الإنساني، فإن التنبؤ بمستقبل التاريخ الانساني يأخذ الطابع العلمي. ومنطق التاريخ، منطق التقدم ـ سيفضي حتماً إلى انتصار الشغيلة واقامة المجتمع اللاطبقي، كما يؤكد كلاسيكيو الماركسية ـ اللينينية. وهكذا يكف التنبؤ بالماركسية عن أن يكون رجماً في الغيب.

لكن جمهوراً من الفلاسفة في الغرب يقفون ضد إمكانية معرفة المستقبل أو التنبؤ به. حيث يؤكد كارل بوبر ـ مثلاً ـ عدم خضوع التاريخ لأي قيمة كانت. ولا جدوى لما يسميه ماركس ـ بالقوانين الموضوعية إذ ذاك فمن المستحيل التنبؤ بالمستقبل، أو سير التاريخ الانساني، ومن المستحيل كذلك قيام نظرية علمية تكون أساساً للتنبؤ التاريخي.

كما يعلق بول فاليري كذلك أننا ندخل المستقبل ناكصين على أعقابنا وهذا هو أهم درس يعلمنا اياه التاريخ، لأن التاريخ علم بالأشياء التي لا تتكرر أبداً، أما الأشياء التي يمكن تكرارها فهي من شأن الفيزياء. إن التاريخ تاريخ المفاجآت بل ينطوي على نتائج تثير الدهشة والذهول.

وكما ينقسم الفلاسفة إلى فريقين في ما يتعلق بمعرفة المستقبل فإنهم أيضاً ينقسمون إلى تيارين على أساس نظرتهم إلى المستقبل تيار تشاؤمي وآخر تفاؤلي.

ويندرج كل من شبنهور وهارتمان وأكثر الوجوديين ضمن التيار الأول حيث المستقبل قاتم لن ينجب إلاّ مآسي جديدة وقلقاً اضافياً، بل إن حد المستقبل هو الموت. (مارل ـ فيسر ـ نيل ـ كالفتس).

أما أنصار الفلسفة الغربية الحديثة فهم في الغالب متفائلون بالمستقبل (في اطار عصرهم طبعاً). غير أن الماركسية تظل أكثر الفلسفات تفاؤلاً في عصرنا على الرغم من الحوادث التاريخية المزعجة التي تكون أحياناً مدعاة للتشاؤم.

مصادر ومراجع

- باغاتوريا، غ. أ.، ملامح المستقبل، موسكو، 1976.
- بدوي، عبد الرحمن، شلنغ، ط 2، بيروت، 1951.
- زريق، قسطنطين، نحن والمستقبل، بيروت، 1977.
- سخاروف، ت. أ.، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، موسكو، 1974.
- سكفورتوف، ل. ف.، التاريخ وضد التاريخ، موسكو، 1976.
- القاموس الفلسفي، تحت اشراف روزنتال، موسكو، 1973.
- كونداكوف، القاموس المنطقي، موسكو، 1975.
- لينين، ف. أ.، الدولة والثورة.
- ماركس، ك.، ف. انجلز، المؤلفات، الطبعة الروسية، مجلد 20.
- مختار الصحاح.
- مستقبل المجتمع الانساني، تحت اشراف ي. د. مودرجينسكي وت. أ. ستيبانيان، موسكو، 1971.
- المعجم الفلسفي، اعداد جميل صليبا.
- المعجم الفلسفي، تحت اشراف داود وهبه، القاهرة، 1971.
- الموسوعة الفلسفية الانكليزية.
- نيتشه، هكذا تكلم زرادشت.
- هيدغر، م.، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيق؟ هيلدرلن وماهية السفر. تر. فؤاد كامل، محمود رجب، القاهرة، 1974.
- هيدغر، م.، نداء الحقيقة.

أحمد برقاوي

مُصَادَرَة

Postulat
Postulate
Postulat

هي قضية مفترضة لا مبرهنة يطالب بالتسليم بها. وفي اللغة صادره على كذا أي طالبه به. وهي تعني في اللغة كما في الاستخدام الشائع مقدّم كل شيء.

وهي تشغل في مقدمات أو مبادىء النسق الاستنباطي المرتبة الثالثة بعد التعريفات والبديهيات. فهي عند إقليدس، أول رياضي وضع نسقاً استنباطياً، هي قضايا أقل وضوحاً من البديهيات، ولكنه طالبنا بالتسليم بها دون برهان طالما يمكننا أن نستنبط منها قضايا لا تتناقض معها ولا تتناقض فيما بينها. ومن أمثلتها: من نقطة معينة يمكن رسم أي خط مستقيم إلى أي نقطة أخرى، وكل الزوايا القائمة متساوية، ومن نقطة واحدة لا يمكن رسم خطين متوازيين.

ويقول ابن سينا في «البرهان» إنها مبدأ غير بين بنفسه مسلم به على سبيل حسن الظن. وقوم يسمون الأصل الموضوع مصادرة، وقوم يقسمون الأصل الموضوع إلى مقبول بالمساهلة وليس في نفس المتعلم رأي يخالفه، وإلى متوقف فيه بحسب ضمان المعلم بيانه في وقته وفي نفس المتعلم رأي يخالفه.

ونجد عند كانط أن مصادرات العقل العملي عقائد موضوعية كلية لأن العقل العملي يفرضها، على حين يعجز العقل النظري عن البرهنة عليها وهي خلود النفس، وحرية الارادة، ووجود الله.

ويرى ديوي أنها اشتراط وتعاقد، فهي فرض يصدر به البحث، ولكنها ليست جزافية، كما أنها ليست «قبلية» نشأت خارج البحث. فهي ليست حقائق أولية واضحة بذاتها فرضت علينا من الخارج لتكون هي المقدمات. بل هي صياغة للشروط التي لا بد من استيفائها أثناء اجراءات أو عمليات البحث.

وهي على أية حال لا بد أن تستخدم في تركيبها ألفاظاً ومصطلحات تنتمي إلى مجال علمها ولا يبرهن عليها من خارج ذلك المجال، ولكنها تشترط وتفترض، وشرط صحتها هو اتساق النتائج معها.

صلاح قانصوه

مَصير

Destinée
Destiny
Schicksal

المصير تبيان لهدف ما في الصيرورة البشرية. وهذا يمثل تقلباً وجودياً للأمة أو للفرد وفي كلتا الحالتين ينطوي مفهوم المصير على معنى يريده العقل أن يفسر أو يبرر الوجود التاريخي.

وكلامنا هنا يقتصر على المصير الفردي ابرازاً لتخطي الانسان لذاته إذ إنه يستطيع أن يحققها بتخطيه لها.

المصير هو مسيرة عبر الزمن بما فيه من تعاقب التجارب والمحن، بين قطبي الزمنية: التوق واستحالة النكوص. فالحياة كما تبدو للإنسان ليست بالأمر المهم، بل هي في الواقع لا شيء، من حيث المعنى، وهي لا تمنحه الشعور بالكمال إلا في هنيهات نادرة مشعة بالحنين. ذلك لأن الطابع المميز للمصير البشري هو النقصان. فالانسان لا ينفك يعتريه شعور بنقص ما هو ضروري ومن عدم تمتعه بالضروري يتولد التوق، وما التوق إلاّ الحس بالفقد والرغبة بالحيازة. ومن البديهي أن التوق عند الانسان لا يرتوي مما يصبو إليه وذلك لأن هذا التوق ليس له موضوع واقعي بل هو يرنو إلى تصورات مشتتة أو رمزية.

بإمكاننا أن نعتبر الهدف المثالي للتوق البشري بمثابة ولوج أو تعرف إلى الوحدانية الإلهية، الطبيعية أو الأمومية، تلك الوحدانية التي تنعم فيها بالراحة والسعادة المطلقة. ومن البديهي والحالة هذه، أنه من المستحيل أن يتحقق هذا التوق في الزمن البشري؛ إذ إن التوق هو بالتحديد توق إلى التحرر من الزمن. وبدلاً من أن نلقي على الشرط الزمني تبعة هذه المفارقة التباينية، ينبغي على العكس اعتباره الوسط الصالح للتجاوز.

ولتعذر الشعور بالكمال، ما كانت الحياة لتولي الانسان إلا التوق الكئيب لأن يحيا. فالوجه الأول للمصير البشري هو وجه حيواني. وهنا لا تعمل البصيرة البشرية في تيار معاكس بل في تيار نشاطها المتعلق بالتناسل والاختزان. والوجه الثاني للمصير البشري هو وجه خلاّق: في زمن الخليقة يجد الانسان زمن الابداع. والابداع يوجد بنفسه زمنه المكثّف الذي يظهر من خلاله العمل. المعنى الأسمى لفعل الابداع هو ابراز غير المحدود في الزمن المحدود، حيثما تستقر السكينة وتعود الوحدة، ولكن في موضوع معين (الفعل الجنسي، القصيدة، الانسان الكامل).

والوجه الثالث للمصير البشري روحاني، فالانسان لا يكتفي بوجود اللامتناهي في الخليقة. إنه يتوق إلى أن يذوب كلياً في اللانهاية. وهذه حال لا تحصل إلاّ في النشوة الصوفية أو الموت.

المصير البشري متأرجح بين التأكيد اللانهائي للذات والانكار اللانهائي للذات. وأياً كانت الوجوه التي يبرز فيها - من الوجود البيولوجي إلى الشعور بالتعالي فإن الهدف الأول للمصير لدى الانسان هو أن يسم نفسه بمعنى تاريخي.

جاد حاتم

مُطْلَق

Absolu
Absolute
Absolut

يتصف مفهوم «المطلق»، أصلاً، بمعنى ازدواجي. فهو، من ناحية، يعني نفي الارتباط والمحدودية والتغيّر عن مسنده؛

أي أنه يطرح نفسه كنقيض لفكرة « نسبي ». ويعني، من ناحية أخرى، القيام بالذات، والثبات والكمال واللاتناهي؛ أي أنه يطرح نفسه بمثابة مقولة متعالية.

ثمة سؤال أولي لا مفر من مواجهته: هل الازدواجية في مدلول كلمة « مطلق » متأتية من ارتباك مفهومي يعتور المصطلح ناجم عن اهمال ارتكبه اللغويون حياله، متمثل بعدم حصر معناه، أم أن هذه الازدواجية هي احدى مقتضيات التعبير عن دقة واقعة معينة تجابه الفكر الفلسفي وتقلقه، إذ تستعصي على الاختزال الترابطي، وبالتالي على نزعة رد الكثرة إلى الوحدة، تلك النزعة المنطقية المتمثلة في انسياق الفكر وراء مقولة الواحدية؟ بتعبير آخر: هل تنطبق فكرة « مطلق » على واقعة فعلية؟ أي هل ثمة كينونة مطلقة؟ أم أن هذا المفهوم لا يتعدى كونه ابتداعاً تجريدياً واهماً؟

ما دامت كلمة « مطلق » تعني كينونة غير مشروطة، أي مبدأ غير مرتبط بمبدأ آخر، يتحتم على التفكير الفلسفي، وبالتالي على كل بحث يستهدف ادراك الحقيقة، أن يمحّص قضيتها، مستكشفاً مقدار صوابيتها، متجنّباً كل عمليات الاختزال القبْلية التي تستسيغ اغتصاب الصعوبات التي تعترض المناحي التفكيرية المكتسبة بالعادة أو بالدربة.

يبدو من استنطاق الفلسفات التي لاقت تقديراً عبر التاريخ أنها تؤيد المطلب الذي نعنيه، أي حق مفهوم « المطلق » بألا يعتبر، بصورة قبْلية اعتباطية، مفهوماً زائفاً. ذلك أن أيّاً من الفلسفات المشار إليها لم تُلْغِ فكرة المطلق، ولم تسقط هذه المقولة من جدول اهتماماتها، بل أفردت لها مباحث مستفيضة، ولئن لم تتفق جميع هذه الفلسفات حول قيمة فكرة « مطلق » على الصعيد المعرفي.

يتعلق هذا المفهوم، حسب اهتمامات المذاهب الفلسفية، إما بالألوهة، وإما بالحرية الانسانية وإما بالأشياء من حيث قيامها في ذاتها. لكن الخوض في بحث فكرة « مطلق » من زاوية تناولها هذه المستويات الوجودية ذات القوام الميتافيزيقي: الله، الحرية، الكون، يستلزم، بادىء الأمر، استعراض المدلولات التفصيلية التي تحملها فكرة « مطلق » على صعيد التداول اللغوي العام؛ ذلك لأن الشتات اللغوي الحامل لمعنى مركزي يبلور خاصيته.

مقاربة معجمية

تقتصر فلسفات « المطلق » على بعض نواحي هذا المفهوم. لكن استذكار مدلولاته الأخرى قد يساهم في تحديد حيّز تلك الفلسفات، إذ يسلط الضوء على قضاياها المعينة. فهاك هذه المعاني الجانبية نكتفي بالرئيسية منها بصورة مقتضبة:

1 ـ مطلق بمعنى ما لا يحتمل أي تقييد، ما لا يخضع لأي حصر، ما لا يرتهن لأي اعتبار؛ مثلاً عندما نتكلم على القدرة الالهية فنقول إنها مطلقة؛ أو عندما نشير إلى أحد أنواع السلطة البشرية فنسميه السلطة المطلقة.

2 ـ مطلق بمعنى ما لا يقبل المعارضة أو المناقضة؛ مثلاً عندما نصف بعض الطباع أو الأوامر فنقول بأنه مطلق، أي قاطع وجازم.

3 ـ مطلق بمعنى قائم بذاته، أي أن وجوده لا يرتهن لأي شرط؛ مثلاً عندما نقول « الله هو مبدأ مطلق ».

4 ـ مطلق بمعنى الثابت، أي ما لا يحول عليه تبدل؛ مثلاً عندما نقول: يهدف السعي الفكري إلى بلوغ الحقيقة المطلقة التي لا يمكن الاستغناء عنها بالمعلومات المؤقتة والناقصة التي يزودنا بها العلم.

5 ـ مطلق بمعنى ما هو معتبر بغض النظر عن علاقته بأشياء أخرى؛ مثلاً عندما نقول « هذا رجل »؛ فكلمة رجل مأخوذة بمعنى مطلق من الارتباط، خلافاً لكلمة زوج التي تدل على ارتباط بشخص آخر.

6 ـ مطلق بمعنى الاستقلال في الذات، من زاوية نظرية المعرفة، أي الموجود من حيث له طبيعة خاصة مستقلة عن المعرفة التي لنا عنه؛ مثلاً عندما نقول: إن مطلق الشيء ليس بمتناول مداركنا، فنحن لا نستطيع أن نفهم جوهر الأشياء بل ندرك فقط ظواهرها، أي حالة تبدّيها لنا.

7 ـ مطلق بمعنى الشيء المعتبر دون مقارنته بأي شيء آخر؛ مثلاً عندما نتكلم على سرعة احدى السيارات المتبارية في حلبة السباق.

8 ـ مطلق بمعنى الحقيقة الأكيدة ببديهيتها أو بثبات برهانها، والتي منها يتم استنتاج حل مسألة معينة؛ مثلاً عندما نقول إن العلة هي مطلق المعلول.

9 ـ مطلق بمعنى قبْلي، كالاتجاهات الذهنية الفطرية، أي غير المتأتية من التجربة، على حد زعم الميتافيزيقيين؛ مثلاً عندما نقول إن المبادىء العقلية هي مبادىء مطلقة.

المطلق كفمهوم فلسفي صرف

تراود الفكر الفلسفي منذ انطلاقته، وما تزال، رغبة بلوغ الحقيقة النهائية. لقد تعددت تسميات هذا الهدف عبر التاريخ الفلسفي، إلا أنها جميعاً ذات مرمى واحد هو جعل الفكر

يستنفد موضوعه بمطابقة معرفية تامة، أي يمتلكه امتلاكاً «مطلقاً». لكن الجدير بالذكر هو أن تكريس كلمة مطلق كبديل لسائر التسميات المماثلة في معناها، والاقتصار عليها للدلالة على ملء المعرفة، إنما حصل منذ نهاية القرن الثامن عشر. بالفعل، فإن هيغل يعرِّف الفلسفة بأنها البحث في «المطلق»، أي محاولة الوصول إلى الحقيقة الثابتة. ويرى معاصره فيخته الرأي نفسه عندما يقول إن الفلسفة هي علم المعرفة الأكيدة. وقبل هيغل وفيخته كان أستاذهما كانط يعرِّف الفلسفة بأنها المعرفة النظرية المستمدة من التصورات المحض، علماً بأن عبارة تصور محض تعني لديه مقولات الحقيقة الجوهرية التي لا يستطيع العقل أن يفكر الا بمقتضاها، لأنها تؤلف بنيته الطبيعية الأساسية. بل قبل كانط نفسه كان كريستيان وولف يعرِّف الفلسفة بأنها علم الممكن، والحال أن كلمة ممكن تعني، بلغة وولف، ما هو خال من التناقض، أي ما يصح تعقله دائماً، وبالتالي ما هو حقيقة لا تزول ولا تحول. بل في مقدمة سلسلة الفلاسفة الأوروبيين الآخذين بفكرة المطلق ضمنياً، والذين لم نذكر سوى بعضهم، يقف ديكارت معلناً أن غرض الفلسفة الأول هو تحصيل العلم التام الذي يقتضي الكشف عن مبدأ أول ثابت منه تستنتج كل حقيقة من حقائق العلم. جلي أن فكرة ديكارت عن المبدأ الأول الثابت تطابق فكرة «مطلق».

لئن انطوى مفهوم «مطلق» لدى كل من الفلاسفة الذين ركزوا عليه لفظاً جامعاً أساسياً مشتركاً، هو المعنى الذي ألمحنا اليه في الفقرة السابقة، إلا أن كل واحد منهم تفرد باعتماد تصور خاص لهذا المفهوم. في ما يلي نورد أهم هذه التفردات على سبيل المثال لا الحصر:

1 ـ ديكارت: يستعمل هذا الفيلسوف عبارة «مطلق المسألة» قاصداً المبدأ البديهي أو الذي يكون قد تمّ اثباته بالبرهان والذي منه نستخلص حل المسائل الأخرى؛ فهذا «المطلق» هو الفكرة البسيطة، أو فقط الفكرة الأبسط التي ترجع اليها فكرة أخرى. لقد قال بهذا الخصوص: «يقوم كل سر المنهج على أن نبحث، في كل شيء، وبعناية كلية، عن العنصر الأكثر اطلاقاً فيه... ففي الأجسام القابلة للقياس «المطلق» هو الامتداد؛ لكن العنصر «المطلق» في الامتداد نفسه هو الطول...» (كتاب «القواعد»، المقطع السادس).

2 ـ كانط: أكثر ما يستعمل هذا الفيلسوف لفظة «مطلق» بمعنى الصفة إذ يقول: «غالباً ما تستعمل كلمة «مطلق» في أيامنا للدلالة فقط على أن ما يقال عن شيء هو صحيح من حيث اعتبار هذا الشيء في ذاته وبالتالي داخلياً». («نقد العقل المحض»، أ 324 وب 381).

3 ـ فيخته: يعتمد هذا الفيلسوف عبارة «الذات المطلقة» أو المطلق، جاعلاً من هذا المفهوم المصدر الوحيد الذي تنبثق منه الذات الفردية وغير الذات. ويقصد «بالذات المطلقة» أو المطلق العقل العام الذي تعتبر العقول الجزئية أو عقول الأفراد مظاهر له. أما كلمة «ذات» عندما يستعملها دون تقييد بصفة المطلق، فيعني بها الذات العاقلة في الفرد؛ وبغير الذات يقصد الطبيعة أو الموضوعات التي تدركها الذات. ويرى فيخته أن الذات الفردية تدرك نفسها، وبذلك تدرك وجودها؛ إلا أنها لا تدرك ذلك إلا عن طريق تحقق الذات المطلقة فيها. فبواسطة الوعي العام يحسُّ الوعي الخاص بوجوده الذاتي. ثم أن الذات الفردية لا تدرك نفسها إلا إذا أدركت غيرها، الأمر الذي يدل على اتحاد الذات العاقلة بالموضوع المعقول. وبما أن هذا الاتحاد ناجم عن فعل الذات المطلقة، أصبحت الذات المطلقة، أي العقل المطلق، مصدر الذات الفردية المدركة والموضوع المُدرَك.

4 ـ هيغل: يستعمل هذا الفيلسوف كلمة مطلق بمناسبة مقولة «الروح المطلق». فهذا الأخير يمثل، عند هيغل، ما بعد الروح الذاتي والروح الموضوعي، أي اللحظة السامية لنمو الفكرة: إنه الوعي الذي أدرك المطابقة التامة بعد تخلصه من الضرورات الطبيعية ومن شروط التحقيق الخارجي. لكنه يحقق ذاته على ثلاث درجات: بشكل المثال الأعلى للجمال (الفن) وبشكل الحقيقة الموحاة من العاطفة (الدين) وبشكل الحقيقة التي يتم التعبير عنها في جوهرها (المعرفة العقلانية المحض). («دائرة المعارف الفلسفية»، القسم الثالث، المقطع الثالث).

5 ـ لوتزيه: يفهم هذا الفيلسوف وجود الشيء على أنه القوة التي يؤثر بها في غيره من الأشياء ويتأثر به عبرها. ويرى أنه لا يمكن تصور هذا التفاعل بين الموجودات إلا إذا افترضنا وجود وحدة تضم جميع الموجودات، الأمر الذي يحتم اعتبار أفراد الموجودات مجرد حالات، أو تغيرات حادثة لجوهر واحد عام يسميه «المطلق».

إن الاقتصار على الاشارة إلى الدور المهم الذي يمثله مفهوم «المطلق» لدى هؤلاء الكبار من الفلاسفة، لا يعني أن الفكرة المذكورة مهملة في كتابات الفلاسفة الآخرين، بل بالعكس، فالواقع أن النزوع الفلسفي بالذات يستلزم «المطلق» بمثابة الغاية الأخيرة له، ذلك أن «معرفة الكينونة

من حيث هي كينونة » أو « ادراك المبادىء الأولى » أو « انشاء الوحدة التي تشكل مؤتلف المعارف كافة »، إلى آخر ما هنالك من عبارات صاغها الفلاسفة للدلالة على الهدف الأخير للفلسفة، ليست سوى مرادفات للكلمة « مطلق ».

مصادر ومراجع

- ديكارت، القواعد.
- كانط، نقد العقل المحض.
- لالاند، القاموس الفلسفي، المصطلحات النقدية والتقنية.
- هيغل، الموسوعة الفلسفية.

رشيد مسعود

مُعايَنة

Examination
Examination
Untersuchung

يشمل مصطلح « معاينة » كثرة من المفردات الفنية التي تؤوب الى فرع المعرفيات [علم المعرفة] الذي ينطلق من « عَيْن »، بمعنى حاسة. والمعاينة، في تاريخ علم المعرفة العربي، هي معظم ضروب المعرفة وأنواعها. ففي درجتها الأولى، المعاينة ادراكٌ حسيٌّ لِعَيْن (شيء حسي) محدَّد (مُعَيَّن)؛ انها إبصارٌ بالعين لشيء في الأعيان؛ أي الموجودات القائمة في عالم الواقع. والمعاينة، في ضرب آخر من ضروب المعرفة أقل استعمالاً من المعنى الأول، هي ارتيادٌ، ومعرفة، بواسطة مناهج العلم لما هو ذهني؛ أي لما هو موجودٌ في الأذهان.

وتهدف المعاينة الى بلوغ عين الشيء المُدْرَك، المعايَن، بطرائق الرؤية البصرية، أو بالنظر العقلي والفكر، أو بالاستبصار (الحدس). ومن ثَمَّ يكون ذلك الإدراك بلوغاً للشيء عينه أي نفسه وذاته ادراكاً يكون من الوضوح واليقين، العيان والبيان، عند الدرجة عينها التي لهذا العين الذي هو أمامي سواء أكان هذا القلم الذي بيدي أم هذه الورقة التي أعاينها بنفسي وبحيث لا يكون شك، ولا ظن، ولا تخمين، ولا تردّد.

1) المعاينة معرفة حسية، ادراكٌ فرديٌّ وبتَمَعُّنٍ لشيء عينيّ مخصّص:

المعاينة طريقة في المعرفة تنطلق من اللجوء للعين، بمعنى الباصرة أو أداة النظر، وتقوم على المشاهدة والملاحظة لما هو عين، بمعنى الشيء الخارجي أو المعلوم، وتهدف الى بلوغ عين ذلك المدرك، أي ارتياده بعينه (بنفسه أو ذاته)، والى بلوغ عين الشهود أي عين الحقيقة حيث الحد الأقصى من الوضوح والدرجة العليا من اليقين. وهكذا تبدو المعاينة وكأنها مقصورة بشدة على المعرفة الحسية؛ أي الادراك بالعين، والحواس الأخرى. هنا نقول، من الوهلة الأولى، إن المعاينة فَهْمٌ للمعرفة على انها معالجة عيانية، لشيء معيَّن، بطرائق الحس والمشاهدة (الامبيريقية، في المصطلح الغربي)، وأيضاً بوسائط عينية أي ملموسة محسوسة، ولغايةٍ معرفيةٍ تكون يقينية تقود الى عين الشيء.

2) المعاينة معرفة عقلية، امعانٌ للفكر وللنظر العقلي:

إلا أن للمعاينة معنى ثانياً، داخل ميدان المعرفيات، يدل على المعرفة بالنظر العقلي حيث التحليل، والتوليف، وطرائق المنهج العلائقي والجدلي. وبذلك تكون المعاينة، الى جانب انها ادراك أو معرفة خاصة بالعينيات أو الموجودات وبطرائق، طريقةٌ قابلة للتطبيق في دراسة عالم الأذهان. أي انها معرفة تجري بواسطة النظر العقلي، ومعرفة تعقبية، وتدبُّر، تلجأ، في سبيل ذلك، للمناهج والأدوات المعروفة في تلك الميادين النظرية.

3) المعاينة معرفة حسية وعقلية معاً، أو ادراك حسي وفكري:

المعاينة، في هذا المعنى الشامل المتطور، معرفة تجمع نوعي النظر، العقلي والعيني، وتوالف بين الوجهين الحسي والنظري. وبذلك فهي تتبع مختلف الطرائق المعروفة اليوم في حقول العلوم الإنسانية وحقول العلوم الدقيقة، وتتطبق في ميدان ذينك اللونين من العلوم. وهكذا تكون المعاينة، بمعناها الواسع الشامل، إمعانٌ للنظر (بالعين، الباصرة) وللفكر، وتمعّن في فكرة أو في موجود مادي؛ وذلك إما بواسطة الملاحظة والتجريب، وإما بطرائق العقل. المعاينة، هنا، معرفة تستعمل الطرائق المناسبة.

4) المعاينة التامة، المعرفة التي تصل الى عين الشيء؛ المعاينة وعين الشهود:

معاينة الموجود ، على صعيد أول، هي ادراك حسي، ومعرفة بالعين؛ وعلى صعيد ثان هي معرفة عقلية، ونظر، وفكر. وفي المعنى المتطوّر، الراهن، هي معرفة حسية وعقلية معاً.

تلك المعرفة التامة، ذات الوجهين العياني والفكراني، تهدف الى بلوغ عين الشيء المُعايَن؛ أي حقيقته وعينه بمعنى نفسه أو ذاته وحيث ينتفي كل شيء عند ذلك اليقين المطلق. وهنا تنجلي الحقيقة المدرَكة لدى الذات المعاينة جلاءً هو بجلاء الشيء العيني الذي نعاينه بالعين.

5) معاينة الحق تعالى، المعاينة كنظر عرفاني، المعرفة الصوفية بالأعيان الثابتة:

ترتبط المعاينة، كمعرفة أو كطريقة معرفية، بمصطلح «عين»، داخل اصطلاحات أهل التصوف. فهنا يوجد:

أ ـ أحدية العين (الجرجاني، ص 5)؛ وعين اليقين أي «ما أعطته المشاهدة والكشف»،(الجرجاني، ص 69)؛ وعين الشهود أي التأمل عينه.

ب ـ العين الثابتة: هي «حقيقةٌ في الحضرة العلمية ليست بموجودة في الخارج، بل معدومة ثابتة في علم الله تعالى». (الجرجاني، ص 69). وكذلك، هنا، فإن الأعيان الثابتة «هي حقائق الممكنات في علم الحق تعالى...؛ وهي أزلية أبدية...». (الجرجاني، ص 13).

تكون المعاينة، في ميدان النظر الصوفي أو في العرفان، متعلقة بذلك التعريف الوارد أعلاه لمصطلح العين الثابتة، أو الأعيان الثابتة، ولمفاهيم صوفية مثالية تدور حول معرفة الجوهر عينه، أو المطلق. وهكذا فإن المعاينة، هنا، هي معاينةُ الحق تعالى؛ أي مشاهدة الله، بشكل أو بآخر، «عياناً بياناً».

•

ان المعاينة، في معناها العام الواسع، هي المعرفة التي تجري بواسطة كل الطرائق المتاحة، أي بالمناهج الموضوعية أو الطبيعية الاتجاه، وبالمناهج الذاتية أو الإنسانية الاتجاه. وعلى ذلك فإن المعاينة هي المشاهدة بالعين الباصرة، وبالعقل؛ وهي فحص، وملاحظة، وتطبيق التجريب، والقياس، والطرائق الرياضية والاحصائية... وهنا فهي قسمان:

1) المعاينة النفسانية: هي عمليةٌ تقصد الى تصنيف المعايَن (المفحوص) وفق أنماط الشخصية، وتحديد إمكانياته العقلية والشخصية، وإلى البحث عن القوى اللاواعية المحرِّكة وتفاعلها، وإلى دراسة علائق «الزبون» داخل شبكة من العلائق، وفي علائقه مع الآخرين، والى أخذه كبنية تاريخية؛ أي ككل حيّ منغرس في حقل. هنا المعاينة معرفةٌ يقوم بها انسان متمعِّن [متخصص] لإنسانٍ مُعيَّن، ولتبيان هدف مخصص، لاجئاً في ذلك الى المناهج العيادية، والروائز الاسقاطية، والقياسنفسية، ومختلف الطرائق الأخرى في مجال الفحص النفساني.

2) المعاينة بمعنى ملاحظة الوقائع والعلائق:

المعاينة، هنا، توجيهُ العين لرؤية شيء مادي. فهي إبصار، وبالتالي فهي ملاحظةٌ حسية. وهذا هو المعنى الأبرز، المعنى الضيق، للمعاينة. إلا أن هذه تتمدد فتطال ملاحظة الظواهر ملاحظةً حسية وتجريبية، عقلية وعملية. وتكون العين هنا ليس فقط أداة حاسة البصر، بل وأيضاً العين بالعقل أي بالفكر والمناهج في ميدان العلوم. وبذلك فالمعاينة، بمعناها هذا وهو المقبول اليوم، معرفةٌ نظرية وتجريبية. وهذا الى جانب انها تكون أيضاً حواسية، وإنها البصر والنظر العقلي، معاً، بشيء معيّن [محدّد] وعياني [محسوس، ملموس]؛ وأيضاً لشيءٍ معلومٍ هو ذهني أو فكري.

•

المعاينة، بمعناها العام، هي المعرفة، بمختلف درجاتها وأنواعها، التي تهدف الى المشاهدة العيانية والبيانية وبلوغ عين ذلك الشهود. إن الفكر العربي، في نظريته في المعرفة، ينطلق من الحواس ومن الأعيان [الماديات]، ثم يتجاوز ذلك الى النظر العقلي. يبدأ بمعاينة الأشياء أو الموجودات، ثم يصل الى معاينة الذهنيات؛ أي المعاني أو الأفكار. الفكر ينطلق من العين كأداة ابصار الى العين كأداة نظر، من المحسوس والحواسيّ إلى إعمال الفكر وتقليب النظر الذهني. ومن الجدل، والذهاب اياب، بين ذينك العالَمَيْن استطاع الفكر وضْعَ نظريته في «معاينة الله» و«معرفة» ما سماه بالأعيان الثابتة، وفي بلوغ عين اليقين في الإدراك وعين الشهود، وفي القول بمعقولات مجردة ونظر مُنَزَّه.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر ودار بيروت، 1968، ج 13، مادة، عين.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكوتا، 1862.

- الجرجاني، التعريفات، القاهرة، المطبعة الخيرية، ط 1، 1306 هـ. في الكتاب عينه، ابن عربي، مصطلحات الصوفية.
- الزبادي، محمود، علم النفس الاكلينيكي، التشخيص، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1969.
- الكاشي، مصطلحات الصوفية، كلكوتا، 1845.
- الكفوي، أبو البقاء، الكليات، نشرة عدنان درويش ومحمد المصري، القسم 3، دمشق، مطبعة وزارة الثقافة، 1975.
- Guillaumin, J., La dynamique de l'examen psychologique, Paris, P.U.F, 1966.
- Jabre, F., Essai sur le lexique de Ghazalé, Beyrouth, Publications de l'université libanaise, 1970.

علي زيعور

مَعْرِفَة

Connaissance
Knowledge
Erkenntnis

تمهيد: لقد رافقت مشكلة المعرفة الفلسفة منذ أن وجدت، وما تزال الى الآن محور خلاف مستمر في شتى ميادين العلوم الإنسانية، وتحت تأثير التقدم العلمي، في حقل الفيزياء خاصة أصبحت ابستمولوجيا في قرننا هذا، أي أنها أصبحت خطاباً حول أسس الخطاب العلمي نفسه، كما مع الفرنسي غاستون باشلار G. Bachelard، ويشهد زماننا الحالي هجوماً مركزاً على المسلمات التي كانت ترتكز عليها كل معرفة كبراءة العلم وسلطة العقل ومركزيته، ويكفي أن نذكر في هذا المضمار عمل الالماني يورجين هاربرمس Harbermas والفرنسيين ميشال فوكو M. Foucault وجاك دريدا Jacques Derrida، ذلك ان العلوم الإنسانية من اقتصاد وألسنية وتحليل نفسي قد زعزعت الثقة بالصرح العقلاني الإنساني، ومن هنا كانت الصعوبة القصوى في الحديث عن أية نظرية للمعرفة في عالم يبدو الآن وكأنه فقد البوصلة التي تستطيع أن ترشده الى الاتجاه الذي يسير فيه، اذ قد تخلخلت الأسس التي كان يقوم عليها يقينه. ولكي نخرج من مثل هذا المأزق سنحاول أولاً أن نستعرض، بشكل وجيز جداً المراحل التاريخية المختلفة لنظريات المعرفة قبل أن نعرض الحل الذي يرتأيه بول ريكور في كتابه «صراع التأويلات» للخروج من متيه الشكوك الى فجر اليقين.

1 ـ المعرفة في المدارس الفلسفية المختلفة: نسارع فنقول أولاً بأن المعرفة تفترض وجود ذات أو فاعل يريد أن يعرف موضوعاً قابلاً لأن يعرف، أي انها باختصار تفترض سابقاً بأن الموضوع شفاف يستطيع نظر الإنسان أن يخترقه ليدركه ويعلمه كما هو في ذاته. المعرفة هي إذن معادلة بين العارف وما يحيط به من ظواهر وأعراض. ومن هنا كان السؤال المطروح هو القيمة الحقيقية لكل معرفة؟ وهذه المشكلة تقودنا رأساً الى المشكلة الأخرى المرتبطة بكل معرفة وهي الوسيلة التي نستعملها للوصول الى المعرفة. فهناك معرفة أولى تكون عادة عن طريق الحواس تقودنا رأساً الى المشكلة الأخرى المرتبطة بكل معرفة وهي الوسيلة التي نستعملها للوصول الى المعرفة. فهناك معرفة أولى تكون عادة عن طريق الحواس تقودنا الى تقرير وجود الشيء وجوداً مادياً حسياً مجسداً. غير ان المعرفة لا تكتفي بهذا الظاهر بل تحاول أن تفهم الأشياء وأن تدركها، فتلجأ الى صياغة المفاهيم العقلانية المجردة، من الاقرار الحسي بوجود الشيء الى محاولة ادراك كنه الأشياء أي فهم الجوهر الأخير للأعراض. تمر كل معرفة انسانية بمراحل متشعبة وهذا ما سنلمسه بعرضنا التاريخي الموجز لمشكلة المعرفة فلسفياً.

كان هم أفلاطون الأول محاربة السفسطة، فقد أنكرت هذه المدرسة امكانية وجود حقيقة مطلقة وبالتالي امكانية قيام معرفة موضوعية، ولقد أكد بروتاغوراس Protagoras بأن الظاهر هو كل الحقيقة والواقع. ولقد رد أفلاطون مؤكداً بأن العالم الحسي ليس سوى انعكاس لحقيقة أسمى هي عالم المثل وبالتالي فان كل معرفة هي تذكُّر، نذكُّر لما كانت النفس قد رأته سابقاً في العالم الأعلى. ففي حوار مينون Ménon يحاور سقراط عبداً ويستطيع هذا، من خلال ديالكتيك الحوار ودون سابق تعلُّم، أن يحل مشكلة هندسية. وفي الكتاب الخامس من «الجمهورية» يروي أفلاطون أسطورة الكهف، إذ يشبه البشر بسجناء في كهف يديرون ظهورهم لمدخله ولا يرون إلاّ ظلال الحقيقة. الديالكتيك أي حوار الفيلسوف مع تلميذه يخرج الإنسان من ظلمة الكهف الى رحابة نور المعرفة، من ظلال عالم الحس إلى إشراق عالم المثل.

إن تتلمذ أرسطو على يد أفلاطون، مدة عشرين سنة لم يمنعه من نقد نظرية أستاذه حول المعرفة نقداً مريراً، إذ إنه اعتبر القول بأن المثل تشكل النموذج للعالم الحسي مجرد كلمات فارغة واستعارات شاعرية، فكل الكليات مجتمعة لا يمكن أن تولد جوهراً حسياً واحداً، فالإنسان هو الذي يولد

الانسان وبالتالي فإن تفسير المحسوسات بالمعقولات لا يفيد العلم بشيء ولا يقدم المعرفة قيد أنملة، وباختصار علينا أن نبحث عن إنيّة سقراط في سقراط نفسه أي ان ما يجعل أي جوهر هو ما هو يجب التنقيب عنه داخل هذا الجوهر ذاته، فكل معرفة تأتينا عن طريق الحواس، وهذه الطريق تؤكد بأن كل جوهر فرد يتألف من مادة وصورة، والمادة قابلة لأن تأخذ صوراً مختلفة وهذا ما يفسر التغيير المستمر في عالم الكون والفساد الذي نعيش فيه.

مع بداية انتصار المسيحية ومطلع العصر الوسيط رد القديس أوغسطين على الشُكاك Sceptiques الذين كانوا ينادون بعدم قدرة العقل على الوصول الى حقيقة مطلقة بأن هناك حقيقة لا يمكن أن يرقى لها أي شك، وهي حقيقة وجودي ذلك اني حتى حين أخطىء فإني موجود. هذا اليقين - حقيقة وجودي - سيكون نقطة انطلاق الكوجيتو الأوغسطيني الذي سيوجه مشكلة المعرفة الى داخل الذات لا الى العالم الخارجي. تعميق الذات هو الذي يجعلنا نكتشف كل حقيقة وجودنا والغاية الأخيرة لنا « ففي داخل الإنسان تكمن الحقيقة». طريق المعرفة تمر اذن باكتشاف كل القوى الخيرة الكامنة في الذات.

قبل الكلام عن العصر الحديث، لا بد من استراحة لدى فلاسفة العرب، فلكل منهم نظريته في قضية المعرفة التي لا تخلو من جديد، غير أننا سنكتفي هنا بعرض احدى هذه النظريات لأصالتها، وهي نظرية ابن باجّة الأندلسي كما عبّر عنها بشكل خاص في « رسالة الاتصال». هذه النظرية نجدها، فيما بعد، في القرن السابع عشر، لدى سبينوزا في أشهر كتبه « الأخلاق».

يميز ابن باجّة بين ثلاثة مستويات للمعرفة، المستوى الأول هو مستوى المعرفة الحسية التي تأتي من الحواس وتداعي الأفكار والخيال وأحياناً التذكُر، مثل هذه المعرفة تظل دوماً مرتبطة بالصورة الهيولانية، وكل الصنائع العملية هي من مستوى هذه المعرفة، وابن باجّة يطلق على هذا المستوى من المعرفة اسم مرتبة الجمهورية، ويعتبرها المرتبة الطبيعية بمعنى انها الطريق الأكثر شيوعاً وانتشاراً للمعرفة.

بعد ذلك تأتي المعرفة النظرية، وهذا المستوى للمعرفة هو مستوى جميع العلوم، فالعلماء ينطلقون من المعقولات أي من المفاهيم المجردة إلا أنهم يعودون دوماً الى الصور المادية الحسية، بمعنى ان العلم لا يمكن أن يقطع صلته بالمحسوسات. وهذه المرحلة تشكل تمام المرحلة الطبيعية أي أن « القوة الناطقة» تبلغ هنا مداها.

وأخيراً هناك مستوى المعرفة المباشرة أي المعرفة الحدسية التي لا تنطلق من الصور المادية لتصل الى الكليات عن طريق التجريد، بل تحاول أن تدرك كنه الأشياء وحقيقتها الأخيرة، بعيداً عن كل محتوى مادي. ويسمي ابن باجّة هذه المعرفة مرتبة السعداء أي الذين يرون الشيء بنفسه دون واسطة.

في العصر الحديث جعل ديكارت من الشك المنهجي الطريق الذي يقود من ظلمة التيه الى يقين الكوجيتو. هذا الشك يمسح كل الأفكار المسبقة والأحكام الخاطئة فيحضر لاكتشاف يقينية الذات كشيء مفكر.

أما بالنسبة لكانط Kant، خصوصاً في كتابه « نقد العقل المحض»، فإن المشكلة الأساسية كانت تحديد الشروط التي يجب أن تتوفر ليكون العلم ممكناً، ذلك أنه كان يعتبر بأن العلة الرئيسية للخطأ قد دخلت الميتافيزيقا عن طريق سوء استعمال العقل المحض. هناك استعمال غير مطابق Inadequat للعقل أدى الى خلط المفاهيم وتحميل العقل وظيفة غير وظيفته الأصلية. ويصبح كل نقد كانط عبارة عن استعراض لمختلف أنواع الأحكام القبْلية (السابقة لكل تجربة) والتحليلية والتركيبية ليبيِّن ما هو ممكن منها علمياً وما هو مجرد تكهنات ميتافيزيقية.

سيكون لفلسفة كانط النقدية صدى بعيد في كل مجرى الفلسفة. إذ إنها بيّنت حدود امكانات كل معرفة انسانية، إلا أننا نستطيع أن نقول بأن النقد الجذري للفلسفة ولكل المعرفة الإنسانية جاء من نيتشه، إذ اعتبر كل المفاهيم الفلسفية مجرد استعارات ميتة تنقصها عبقرية الخلق والابداع، واعتبر الصيغ العلمية مجرد تجريد ميت لا تأخذ بعين الاعتبار قوة الحياة وتجددها.

مع نقد نيتشه لكل معرفة، وقبله نقد ماركس، ومع ظهور التحليل النفسي واكتشافه قارة اللاوعي، ومع تسرب البنيوية الى الفلسفة تزعزعت الأسس القديمة كلها التي كان الإنسان يبني عليها معرفته اليقينية، كيف يمكن إذن الحديث عن أية معرفة بعد اليوم؟.

يحاول بول ريكور Ricœur أن يجيب على مثل تحدي هذا السؤال بالقول بأننا بتنا نعيش في عالم تملأه الإشارات والدلائل من كل جانب، هذه الاشارات التي تأتينا من التحليل النفسي والألسنية والبنيوية وغيرها. مجموع هذه العلوم تشكل تحدياً حقيقياً للذات ولكنها لا تنفيها بل على العكس من

ذلك تؤكدها أكثر من أي يوم مضى، ولكن مما لا شك فيه انها تبرهن بوضوح أن الوعي المباشر للواقع غشاش وخادع ولا يمكن الركون اليه. ان ذرب اليقين لم يعد طريقاً مختصراً، بل يمر بطريق طويل يستقبل كل الدلالات التي تفده من مختلف العلوم الإنسانية ليستوعبها ويؤوّلها محاولاً من خلالها استشفاف شمس اليقين التي لا تبدو إلا في الأفق البعيد للتأويل وقبول التحدي المستمر الآتي من شتى حقول العلوم.

مصادر ومراجع

- ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968.
- أفلاطون، الجمهورية، تر. حنا خباز، دار القلم، بيروت، 1980، الطبعة الثانية.
- Aristote, Métaphysique, 2 V., Ed. Vrin, Paris.
- Derrida, Jacques, De la grammatologie, Ed. Minuit, Paris, 1967.
- Foucault, Michel, Les mots et les choses, Ed. Gallimard, Paris, 1966.
- Kant, E., Critique de la raison pure, Ed. P.U.F, Paris.
- Kofman, Sarah, Nietzsche et la métaphore, Ed. Payot, Paris, 1972.
- Ricœur, Paul, Le conflit des interprétations, Ed. Seuil, Paris, 1969.
- Zainaty, Georges, La morale d'Avempace, Ed. Vrin, Paris, 1979.

جورج زيناتي

معرفة: الشروط المنطقية للمعرفة

لنبدأ بتعريف أولي للمعرفة مركّزين على إبراز الشروط التي يوجد شبه اجماع على أعتبارها ضرورية وكافية للمعرفة.

نجد أول محاولة لتعريف المعرفة في محاورات افلاطون. إن تعريف افلاطون، في الواقع، هو التعريف الذي نجده يتكرر في تاريخ الفلسفة والذي استقر عليه الرأي. وهذا التعريف يتلخص في القول بأن المعرفة هي اعتقاد صادق مسوغ. بمعنى آخر، أن نقول ان ش يعرف أن ق (حيث «ش» يدل على شخص معين، و«ق» يدل على قضية واقعية معينة مثل «المعادن» تتمدد بالحرارة، «الارض كروية»، الخ)، هو أن نقول ان ق قضية صادقة، وان ش يعتقد ان ق، وان لدى ش ادلة كافية لتسويغ اعتقاده ان ق. اذا قلنا، مثلاً، ان عادلاً لا يعرف انه من مواليد النبطية، فهذا يعني ان القضية «عادل من مواليد النبطية» صادقة، وان عادلاً لا يعتقد (ولا يراوده شك) انها صادقة، وان لديه أدلّة تثبت أنه من مواليد النبطية، كشهادة الميلاد التي في حوزته أو شهادة الطبيب الذي أشرف على توليده وما شاكل ذلك.

يظهر من هذا التحليل الأولي ان هناك ثلاثة شروط ضرورية وكافية للمعرفة. الشرط الأول هو ان تكون القضية التي تشكل موضوع المعرفة صادقة. ولنسمِّ هذا الشرط، للاختصار شرط الصدق. الشرط الثاني هو ان يكون الشخص الذي يدّعي المعرفة المعنية في وضع ذهني معين تجاه القضية التي يفترض أن تشكل موضوع معرفته، أي أن يكون في حالة اعتقاد أو عدم شك تجاه هذه القضية. ولنسمِّ هذا الشرط شرط الاعتقاد. أما الشرط الثالث والأخير فهو أن يكون هذا الشخص حائزاً على أدلة تثبت بصورة كافية صدق القضية المعنية. ولنسمِّ هذا الشرط شرط التسويغ.

أول مسألة يجدر توضيحها هنا هو أن هذه الشروط الثلاثة ضرورية وكافية للمعرفة بالمعنى المنطقي، وليس بأي معنى آخر، هذا يعني على وجه التحديد انه اذا افترضنا ان ش يعرف ان ق ونفينا في الوقت ذاته أي شرط من هذه الشروط الثلاثة، يحصل عندنا تناقض منطقي. كذلك هو الأمر اذ اعتبرنا كل هذه الشروط الثلاثة متحققة ونفينا في الوقت ذاته وجود معرفة. فهذه الشروط الثلاثة تشكل العناصر المنطقية التي تتكون منها فكرة كون انسان ما في وضع معرفي. انها تشكل العناصر التي تستنفد منطقياً مفهوم المعرفة. من هنا نفهم لماذا يتخذ هذا التعريف للمعرفة الذي نعالجه طابعاً تحليلياً منطقياً ويستوجب بالتالي ان نعتبر وجود انسان في وضع معرفي أمر مستحيل منطقياً ما لم يتوفر كل شرط من الشروط الثلاثة المذكورة وأمر ضروري منطقياً في حال توفر كل هذه الشروط دفعة واحدة.

لننصرف الآن الى تحليل كل شرط من هذه الشروط على حدة. الشرط الاول، شرط ـ الصدق، هو شرط موضوعي خالص، أي ان تحققه أو عدم تحققه امر مستقل كلياً عن وضع الذات العارفة. هنا نفترض وجود عالم (أو نظام) من العلائق والأشياء قائم بذاته، وهو عالم (أو نظام) الحقائق أو الوقائع. انه عالم ثابت بمعنى مطلق، وهذا يعني، تحديداً، ان ما هو حقيقة او واقع أو أمر حاصل أو سيحصل هو كذلك، ولا يمكن لأي شيء على الاطلاق ان يغير ذلك. اذا كانت الورقة التي اكتب عليها الآن صفراء، فان كونها الآن صفراء واقعة لا يمكن لأي شيء على الاطلاق ان يعدمها. هذا لا يعني أنه لا يمكن لأي شيء أن يحول لون هذه الورقة إلى

لون آخر، من الواضح أن هذا الأمر ممكن منطقياً بل واقعياً وعملياً. ولكن ما هو غير ممكن حتى منطقياً هو الا تكون هذه الورقة صفراء في الوقت الذي تكون فيه صفراء. فالواقعة الثابتة هنا هي كون هذه الورقة بالذات صفراء اللون في وقت معين. كان ممكناً بالمعنى المنطقي ألا تكون هذه الورقة صفراء في ذلك الوقت، ولكن بما انه اتفق انها صفراء في ذلك الوقت، فلا شيء على الاطلاق يمكن، حتى بالمعنى المنطقي، أن ينفي واقع كونها صفراء في ذلك الوقت.

إذا انطلقنا الآن من عالم الوقائع الى عالم القضايا، نرى ان وجود قضيتين مقابل كل واقعة، قضية تتطابق مع الواقعة وقضية لا تتطابق معها. والقضية التي تتطابق مع الواقعة هي القضية، التي يسند اليها الصدق، أما القضية التي لا تتطابق معها، فهي التي نسند اليها عدم الصدق. وان نعتبر قضية ما متطابقة مع الواقع يعني ان ما تقول القضية انه حاصل في الواقع هو كذلك بالفعل، وان نعتبرها غير منطابقة مع الواقع يعني أن ما تقول القضية انه حاصل ليس كذلك. من الواضح هنا من خلال تحليلنا لمفهوم الصدق (وبالتالي عدم الصدق) ان قيمة ـ الصدق شرط لأي قضية غير قابلة للتبدل حتى نظرياً. فإسناد الصدق لقضية ما يفترض، بالضرورة، كما رأينا، وجود واقعة ما تجعل القضية صادقة وانه لو لم توجد هذه الواقعة لما كانت هذه القضية صادقة، بل لكانت بالضرورة كاذبة. ولكن بما ان عالم الوقائع، كما رأينا، ثابت بصورة مطلقة، فعندها يتضح ان قيمة ـ الصدق لقضية ما هي كذلك ثابتة بصورة مطلقة. فالقضية اما تتطابق او لا تتطابق مع الواقع. واذا تطابقت مع الواقع، فعندها لا يمكن لهذه القضية، بحكم كون الواقع مطلق الثبات ان تفقد صفة كونها متطابقة مع الواقع واذا لم تتطابق، فعندها لا يمكن لهذه القضية، للسبب ذاته، ان تفقد صفة كونها غير متطابقة مع الواقع. صفة التطابق أو عدم التطابق هي، اذن، ملازمة للقضية بصورة دائمة. وبما أن صدق القضية أو عدمه يكمن في تطابقها أو عدم تطابقها مع الواقع، فعندها يتضح أن قيمة ـ الصدق لهذه القضية يجب أن تكون ثابتة ثباتاً مطلقاً.

هذه النقطة الأخيرة شديدة الأهمية لتحليل مفهوم المعرفة الذي ندرسه هنا والذي يجعل شرط الصدق ضرورياً للمعرفة. فكما هو واضح من تحليلنا، فإن شرط الصدق، بعكس شرط الاعتقاد وشرط التسويغ، غير قابل للتغيير أو التعديل بأي معنى من المعاني. فالاعتقاد وكذلك التسويغ عنصران متغيران في المعرفة ولكن الصدق (الحقيقة) عنصر ثابت. فبإمكاننا أن نقول، مثلاً بالنسبة للشرطين السابقين انهما كانا متوفرين في وقت معيَّن وصارا مفقودين في وقت آخر، أو لم يكونا متوفرين قبل الوقت المعني. ولكن الشيء ذاته لا يصح ان يقال عن شرط الصدق. لنفترض أن هذا الشرط متوفر، ولكن الشرطين الثاني والثالث مفقودان. هنا يمكن وصولنا الى وضع معرفي، على الأقل من حيث المبدأ. ولكن اذا توفر الشرط الثاني والثالث وكان الأول مفقوداً، فهنا لا يمكننا الوصول الى وضع معرفي حتى من حيث المبدأ.

ولكن هل الشرط الأول ـ شرط الصدق ـ ضروري بالفعل للمعرفة؟ من الصعب، بل بالأحرى، من المستحيل، تصور أسباب قد تسوغ الاجابة على هذا السؤال بالنفي. لا يوجد في الواقع بين الفلاسفة من راوده أي شك في كون المعرفة، بالضرورة، هي معرفة ما هو صادق أو معرفة الحقيقة. فالمعرفة ليست مجرد اعتقاد. فالاعتقاد، حتى وإن كان مدعوماً بقوة، قد يكون خاطئاً وقد لا يكون، ولكن المعرفة لا تحتمل الخطأ. لاحظ مثلاً، انه لا تناقض في قولنا «قد نكون مخطئين في اعتقادنا بأن الأرض كروية مع أن هذا الاعتقاد قام عليه الدليل العلمي». ولكن من الواضح أن الأمر يختلف كلياً إذا قلنا «قد نكون مخطئين في اعتقادنا بأن الأرض كروية مع اننا نعرف انها كذلك». لا يوجد تناقض في الحالة الأولى، لأن فكرة كون اعتقاد ما اعتقاداً مدعوماً أو قام عليه الدليل العلمي لا تتضمن، بالضرورة، كون هذا الاعتقاد صحيحاً. أما في الحالة الثانية فالتناقض أمر لا مفر منه. فلا يمكننا أن نعرف أن الأرض كروية، اذا لم تكن الارض كروية. ولذلك فاذا كنا حقاً نعرف ان الارض كروية، فان الارض كروية. بمعنى آخر، لا يمكن منطقياً ان نعرف ان الارض كروية والا تكون الارض كروية. ولذلك فاذا قلنا «قد نكون مخطئين في اعتقادنا بأن الأرض كروية مع اننا نعرف انها كذلك»، فإننا نفترض مسبقاً هنا انه يمكن أن نعرف أن الارض كروية وألا تكون الارض كروية. ولكن هذا الأمر الأخير متناقض منطقياً.

ان فعل «يعرف» مثل فعل «يرى» أو «يتذكر» بمعنى ان وجود موضوع مستقل عن الذات العارفة شرط ضروري للمعرفة مثلما ان وجود موضوع مستقل عن ذات الرائي ضروري للرؤية أو وجود موضوع مستقل عن ذات المتذكر ضروري للتذكر. فلا معنى لأن أقول ان فلاناً يرى وطواطاً يحلق فوقه، ولكن لا يوجد أي وطواط يحلق فوقه، أو أن أقول إن فلاناً يتذكر مقابلتي الخميس الماضي، ولكنه لم

يقابلني الخميس الماضي، فلا يمكن أن يرى فلان شيئاً لا وجود له في الواقع او ان يتذكر شيئاً لم يحصل في الواقع. كذلك لا يمكن له ان يعرف شيئاً لا يشكل جزءاً من الحقيقة أو الواقع.

وهذه المسألة الأخيرة واضحة من استحالة ان يعرف أي شخص نقيض ما أعرفه. فاذا كنت بالفعل أعرف أن المعادن تتمدد بالحرارة، يستحيل عندها أن يعرف أي شخص أنه يوجد معدن لا يتمدّد بالحرارة.

بذلك يتضح أن رفض شرط الصدق يقود الى وضع معرفي انفراقي حاد. بل ان رفضه يشكل تهافتاً منطقياً بحكم صيغة القضية الرافضة.

نأتي الآن الى الشرط الثاني، أي شرط ـ الاعتقاد. من الأمور التي عملنا على توضيحها سابقاً أن المعرفة تستلزم وجود موضوع يتكون من قضية صادقة او واقعية معينة. ولكن من الأمور الأخيرة أيضاً ان المعرفة تستلزم وجود ذات ترتبط بهذا الموضوع بشكل معين. فأن نقول ان ش يعرف ان ق هو ان نقول، على الأقل، انه توجد علاقة من نوع معين بين ش (الذات العارفة) و ق (موضوع المعرفة). وقد كان همّنا حتى الآن هو أن نبين أن هذه العلاقة تفقد طابعها الابستيمي المناسب إلا اذا كان الموضوع واقعة معينة أو قضية تتطابق مع واقعة معينة. فلا يمكنني أن اكون في وضع العارف ضمن اطار العلاقة المعنية اذا كان الموضوع الذي أدعي معرفته شيئاً من تصوراتي وأوهامي، ليس الا.

ومثلما توجد شروط يفترض ان تتحقق لجهة الموضوع، كشرط ـ الصدق، كذلك توجد شروط يفترض ان تتحقق لجهة الذات. من هذه الشروط شرط ـ الاعتقاد. فمن الواضح ان كون الموضوع واقعة معينة لا يكفي لاعتبار العلاقة بين الذات والموضوع علاقة معرفية، أي لاعتبار الذات في وضع العارف تجاه الموضوع. فقد تكون الذات في وضع عدم اعتقاد تجاه الموضوع دون ان يعني ذلك ان الموضوع لا يشكل واقعة معينة. فأنه لأمر واقع، مثلاً، ان الأرض كروية، ولكن قد يوجد بيننا من لا يسلم بهذا الأمر، أي من لا يعتقد به.

ولكن ما معنى أن تكون الذات في حالة عدم اعتقاد تجاه قضية ما؟ عدم الاعتقاد يعني الشك أو عدم اليقين. أن أقول، مثلاً، أنا لا أعتقد أن أبيدجان هي عاصمة شاطىء العاج هو أن أقول انني أشك في هذا الأمر، أي انني، على الأقل، غير متيقن من هذا الأمر. ولكن هذا بدوره يعني أنني لا أعرف أن أبيدجان هي عاصمة شاطىء العاج. فالشك أو عدم اليقين، كما يقترح معظم الفلاسفة، يعني غياب المعرفة. أي أنه لا يمكن منطقياً لانسان أن يكون في وضع معرفي تجاه القضية (ق) وأن يكون في الوقت نفسه في حالة شك تجاه هذه القضية. فوصول الانسان الى وضع معرفي يعني، على الأقل، تخلصه من أي شك تجاه ما يدعي معرفته. وبما أن المعرفة تعني غياب الشك (اليقين)، فإنها حتماً تتضمن الاعتقاد بوصفه شرطاً لليقين.

يعترض بعض الفلاسفة على التحليل السابق لأنه يرتكز على ربط وجود الانسان في وضع معرفي بوجوده في حالة يقين تجاه الموضوع الذي يدعي معرفته. فمن الممكن منطقياً، بالنسبة لهذا البعض، أن يعرف شخص ما أن (ق) دون أن يكون متأكداً أن (ق). هذا الأمر ممكن، بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة، في الحالات التي يكون فيها هذا الشخص غير متأكد انه يعرف ما يعرفه. اذن ان حالة هذا الشخص هي حالة من يعرف ان (ق) دون ان يكون في وضع يقيني تجاه (ق).

تظهر الحجة السابقة ان التحليل الذي يعتمده معظم الفلاسفة للوصول الى توكيد شرط ـ الاعتقاد كشرط ضروري للمعرفة هو تحليل خاطىء. ولكن هذه الحجة لا تثبت ان شرط ـ الاعتقاد ليس ضرورياً للمعرفة، الا اذا فهمنا الاعتقاد بمعنى اليقين. ولكن من الواضح ان اليقين، وان كان يتضمن الاعتقاد، غير متضمن في الاعتقاد. ولذلك فاذا كانت المعرفة لا تتضمن اليقين، فهذا لا يعني انها لا تتضمن الاعتقاد.

نعود، إذن فنسأل: هل شرط ـ الاعتقاد هو بالفعل شرط ضروري للمعرفة؟ بدون اعتقاد. اجاب الفلاسفة بثلاثة مواقف اساسية يجب التمييز بينها. الموقف الاول يلزم صاحبه بأن يقول ان ش يعرف ان ق فقط اذا لم يكن ش يعتقد ان ق. والموقف الثاني يلزم صاحبه بأن يقول انه من الممكن ان يعتقد ش وان يعرف ان ق في آن واحد، ولكن ليس من الضروري منطقياً ان يعتقد (ش) أن (ق) حتى يعرف أنْ (ق). والموقف الثالث هو الموقف الذي ينظر الى شرط ـ الاعتقاد على انه ضروري منطقياً للمعرفة.

نجد أول دفاع عن الموقف الأول في «جمهورية أفلاطون». يتلخّص دفاع أفلاطون في القول إن المعرفة لا تحتمل الخطأ، بينما الاعتقاد يحتمل الخطأ. وقد استنتج افلاطون من هذا ان المعرفة تتنافى مع الاعتقاد. نجد أيضاً

مدافعين عن هذا الموقف بين الفلاسفة اللغويين المعاصرين. والذي أوصل هؤلاء الى تبني هذا الموقف هو اقتناعهم بأنه من غير الجائز، لغوياً، لشخص ان يصف وضعه بأنه وضع معرفي، أي أن يقول «أنا أعرف..»، قبل أن يكون قد تخطى وضعه مستوى الاعتقاد. فاذا صح ان حالة الشخص الذهنية هي حالة اعتقاد، فانه من غير المناسب لغوياً ان نصفها بأنها حالة معرفة. ذلك لأن التعبير «اعتقد ان ق» يستعمل كبديل للتعبير «يبدو لي أن ق» إذن، إذ كنت أعرف أن ق ووصفت حالتي بأنها أيضاً حالة اعتقاد، فما أفعله هنا غير متماسك لغوياً. فاذا كنت بالفعل أعرف ان (ق)، فلم يعد يصح، لغوياً، ان اصف حالتي بأنها حالة من يبدو له ان (ق)، أي حالة اعتقاد، لأنها بحكم كونها حالة معرفة، هي حالة من يدرك بالفعل صدق (ق).

مهما يكن من أمر الحجج التي يقدمها البعض لدعم الموقف الاول، فان هناك اعتبارات قوية تدحض هذا الموقف بصورة واضحة. من هذه الاعتبارات ان اليقين يتضمن الاعتقاد وان المعرفة لا تتنافى مع اليقين. اليقين هو الحد الأعلى للاعتقاد، بمعنى أن اعتقادي بصدق قضية ما يبلغ أقصى متانته عندما يبلغ درجة اليقين. من الواضح، إذن، أن قولنا: «ش في حالة يقين تجاه ق» يتضمن منطقياً ان (ش) يعتقد ان (ق).

نأتي الآن الى الموقف الثاني الذي، كما رأينا، لا يعتبر المعرفة متنافية مع الاعتقاد، ولكنه يعتبر المعرفة ممكنة بدون اعتقاد. فبالنسبة للفلاسفة الذين يتبنون هذا الموقف، لا تناقض في ان نقول ان شخصاً ما يعرف ان (ق)، ولكنه لا يعتقد ان (ق). ان الفلاسفة الذين يتبنون هذا الموقف يحاولون دعمه عادة بتناول حالات يمكننا فيها ان نقول ان شخصاً ما يعرف ان (ق) ولكنه لا يعتقد ان (ق). لنفترض، مثلاً، ان زينب التي هاجر زوجها الى افريقيا منذ سنوات وتوفي هناك مؤخراً ترفض ان تصدق انه مات، اي تتصرف وكأنه ما زال حياً، ومع ذلك فان في حوزتها كل الأدلة اللازمة لإثبات كونه ميتاً، وهي لا تنكر قوة هذه الأدلة، بل تعتبرها كافية وبالتالي تعترف بأن المسألة منتهية. قد ينظر البعض الى حالة من هذا النوع على انها حالة من يعرف شيئاً ولا يصدقه، أي لا يعتقد به، لنفترض على سبيل الجدل ان هذا ما ينطبق على زينب في مثالنا، أي أن الأمر الذي تعرفه زينب لا تصدقه، او لا تعتقد به. هل يتنافى هذا الافتراض مع ما قلناه سابقاً من أن الاعتقاد شرط ضروري منطقياً للمعرفة؟

الجواب، في نظري، هو بالنفي.

لنعمل الآن على تعديل مثالنا بعض الشيء، لنفترض اننا اكتشفنا ان زوج زينب لم يمت أو أن الادلة التي في حوزة زينب ليست كافية لاثبات موته، ولكن زينب نفسها لم تشاركنا هذا الاكتشاف، ولذلك ظلت تعتقد انها تعرف ان زوجها مات، فما الذي يجوز أو لا يجوز قوله الآن عن زينب؟ من الواضح في هذه الحالة انه لا يجوز أن نقول الآن ان زينب تعرف أن زوجها مات. أقصى ما يمكننا قوله هنا هو أنه يهيأ لها ان زوجها مات. ولكن اذا لم يجز ان نصف وضعها بأنه وضع معرفي، فما هو اذن؟ انه لا شك وضع من يعتقد خاطئاً بأنه يعرف صدق قضية ما. من الملاحظ هنا ان الوضع الذاتي لزينب ظلّ على حاله في المثال الثاني. فما تغيَّر هو الشروط الموضوعية. ولكن رأينا انه بعد تعديلنا المثال كان علينا ان نصف وضع زينب على انه وضع من يعتقد خاطئاً بأنه يعرف صدق قضية ما. ولكن لا معنى لأن نصفه كذلك، إن لم يكن، على الأقل، وضع اعتقاد بصدق قضية ما. تعديلنا المثال، كما رأينا، قادنا، بالضرورة، الى اعتبار هذا الاعتقاد خاطئاً او غير مدعوم كفاية لا يعقل هنا ان يكون هذا التعديل حول زينب من شخص لا يعتقد بصدق القضية المعنية الى شخص يعتقد بصدقها، لأن التعديل لم يمس مطلقاً الشروط الذاتية.

إذا تناولنا الآن دور الأدلة في المعرفة، نجد بصورة أوضح لماذا لا يمكن وجود حالة معرفة بدون اعتقاد. فدور الأدلة، كما سنبين بعد قليل، هو تسبيب الاعتقاد. فلا يكفي ان نقول ان (ق) قضية صادقة حتى نعتبر (ش) في وضع العارف بالنسبة لـ (ق). فمن الواضح ان هناك قضايا كثيرة صادقة، ولكن صدقها غير معروف. حتى تصير لدينا، اذن، معرفة بصدق ق، يجب ان نكون في الوضع الدليلي المناسب أبستيميا تجاه ق. والمقصود هنا بالوضع الدليلي المناسب أبستيميا ذلك الوضع الذي يحتوي على تسويغ كاف للقضية المعنية. ولكن وجودي في هذا الوضع الدليلي لا يمكن ان يقودني الى وضع معرفي تجاه هذه القضية ما لم يؤثر علي بشكل معين. فقد أعي هذا الوضع الدليلي دون أن أعي انه الوضع المناسب لتسويغ هذه القضية. إذن لا يكفي ان توجد أدلة كافية لتسويغ القضية وان أعي وجود هذه الأدلة حتى أحصل على المعرفة المرجوة. فما هو مطلوب هنا، على الاقل، هو ان تؤثر هذه الادلة علي بشكل يقودني الى التسليم بصدق القضية المعنية. بمعنى، آخر، ما هو مطلوب هو ان

تقود هذه الادلة الى اقناعي بصدق هذه القضية. ولكن بما أن الاعتقاد هو مظهر من مظاهر الاقتناع الضرورية، يتضح عندها انه لا يمكن الاستغناء عن الاعتقاد كشرط ضروري منطقياً للمعرفة.

ننتقل الآن الى معالجة الشرط الثالث للمعرفة الا وهو شرط - التسويغ. هذا الشرط مهم جداً. لأنه بدونه لا يمكننا التمييز بين المعرفة والاعتقاد كما نبهنا افلاطون، فالمعرفة ليست مجرد اعتقاد صادق. فهناك حالات كثيرة من الاعتقاد الصادق لا يمكن اعتبارها حالات معرفة. هنا تثار سؤالات مهمة:

ما معنى ان نقول ان الأدلة كافية لتسويغ (ق) أي ما هي طبيعة العلاقة بين الادلة وق؟ ثانياً، ما هي طبيعة العلاقة، على الصعيد الواقعي وعلى الصعيد الابستيمي، بين هذه الادلة واعتقاد (ش)؟ ثالثاً وأخيراً، ما هي طبيعة العلاقة، على الصعيد الابستيمي، بين هذه الادلة و(ش)؟

المسألة الاولى تتعلق، كما رأينا، بطبيعة العلاقة بين الأدلّة والقضية التي تفترض أن تشكل موضوع المعرفة. هذه مسألة مهمة جداً، لأن في اشتراطنا ان تكون الأدلة كافية لتسويغ أو دعم القضية المعنية، لم نحدد الى أي مدى يجب أن تكون الأدلة داعمة للقضية حتى يصح القول بأن لدينا دعماً أو تسويغاً كافياً لصدق القضية. كما هو معروف لدينا، الدعم أو التسويغ درجات، وما هو مطلوب منا الآن هو ان نبين ما هو الحد الأدنى للتسويغ الكافي. لنبدأ، أولاً، بوضع معيار عام للتسويغ الكافي: (د) قضية مسوغة لـ (ق) بصورة كافية اذا وفقط إذا لم يكن ممكناً، على الاقل واقعياً، ان تصدق (د) والا تصدق (ق). هذا يعني: (د) تسوغ (ق) بصورة كافية اذا وفقط اذا كانت القضية الشرطية المتصلة «اذا (د) اذن (ق)» صادقة بالضرورة الواقعية.

من الملاحظ هنا اننا لا نشترط ان تكون العلاقة بين (د) و(ق) علاقة منطقية، لانه لو فعلنا ذلك لأخرجنا من اطار المعرفة حالات كثيرة لا يعقل حسبانها خارج اطار المعرفة.

ما هو مطلوب، اذن، حتى نعتبر (د) مسوغة بصورة كافية لـ (ق) هو الا يكون هناك أي امكان واقعي في أن تصدق (د) والا تصدق (ق). يجب ان يكون صدق (د) ضامناً بصورة كاملة لصدق (ق) بمعنى انه اذا صدقت (د)، فلا يوجد اي احتمال، مهما ضؤل، في الا تصدق (ق).

ولكن لماذا الاصرار على تحليل مفهوم التسويغ الكافي على هذا النحو؟ توجد حالات كثيرة تكون لدينا فيها أدلة تسوغ الى درجة عالية صدق قضية ما - الى درجة تجعل احتمال عدم كون القضية صادقة ضئيلاً الى درجة لا تذكر. لا يمكننا في هذه الحالات ان نعتبر الادلة مسوغة بصورة تامة، لانه لا يمكننا ان نقول: اذا صدقت الادلة، فلا يوجد اي احتمال، مهما كان ضئيلاً، في الا تصدق القضية المعنية. ولكن هل يعني هذا وحده اننا لا نعرف ان القضية صادقة؟ الجواب، في نظري، هو بالايجاب. والسبب في ذلك هو انه اذا رضينا بأقل من تسويغ تام كشرط ضروري للمعرفة، سنجد انفسنا مواجهين بشتى الانفراقات.

لنفترض الآن ان لدى (ش) اعتقاداً صادقاً ان (ق)، وأن (د) تشكل تسويغاً تاماً لـ (ق)، فهل يكفي ذلك لاعتبار (ش) في وضع العارف تجاه (ق)؟ الجواب هو بالنفي. فقد تسوغ (د) (ق) بصورة تامة دون ان يعي (ش) هذا الأمر. قد يعتقد (ش)، لسبب او لآخر، ان (د) لا تسوغ (ق) بصورة كافية او قد لا يرى على الاطلاق الى وجود علاقة دليلية بين (د) و(ق). في هذه الحالة، وبما اننا افترضنا ان لدى (ش) اعتقاد ان (ق)، لا تكون (د) السبب في اعتقاد (ش) ان (ق). واذا افترضنا انه ليس لدى (ش) أي دليل غير (د) يسوغ اعتقاده ان (ق)، فعندها لا يوجد، من زاوية نظر (ش)، اي سبب وجيه للاعتقاد ان (ق).

يتضح من هذا انه حتى يصح ان نقول ان (ش) يعرف ان (ق) يجب ان نفترض وجود علاقة من نوع معين بين (د) - أي الدليل المسوغ لـ (ق) - واعتقاد (ش) ان (ق). ينقلنا هذا الأمر الى المسألة الثانية التي أثرناها سابقاً الا وهي: ما هي طبيعة العلاقة، على الصعيد الواقعي وعلى الصعيد الابستيمي، بين الدليل والاعتقاد؟ الجواب هو ان (د)، على الصعيد الواقعي، هي سبب الاعتقاد، أما على الصعيد الابستيمي فهي علة هذا الاعتقاد، او بالأحرى هي العلة المناسبة لهذا الاعتقاد. والفرق بين الاثنين كبير.

لنشرح أولاً، ما هو المقصود بالنظر الى هذه العلاقة على أنها علاقة سببية على الصعيد الواقعي. ان ننظر الى هذه العلاقة من هذا المنظور لا يعني ان الدليل، بما هو لصدق (ق) هو الذي يسبب لدى (ش) اعتقاده ان (ق) صادقة، بل يعني ان امتلاك (ش) لهذا الدليل هو الذي يقوده الى الاعتقاد، او يسبب اعتقاده، ان (ق). ولكن ماذا يعني هذا على وجه التحديد؟ ان نقول ان امتلاك (ش) لـ (د) هو الذي يسبب اعتقاد (ش) ان (ق) هو ان نقول ان هناك قضية او مجموع من القضايا (د) يفترض فيها ان تسوغ (ق)، وان (ش)

يعتقد ان (د) صادقة، ويعتقد ان (ق) صادقة، وان وجود (ش) في حالة اعتقاد تجاه (د) هو الذي يفسر سببياً وجود (ش) في حالة اعتقاد تجاه (ق). من الواضح من هذا التعريف ان العلاقة السببية المشار اليها هي علاقة يفترض ان تقوم، ليس بين الدليل، بما هو، والاعتقاد، بل بين حالتي اعتقاد، حالة الاعتقاد ان (د) وحالة الاعتقاد ان (ق). وبصورة اكثر تحديداً، ما يفترض فينا ان نقوله هنا هو ان حالة سيكولوجية معنية (حالة الاعتقاد ان (د)) هي السبب في وجود حالة سيكولوجية اخرى (اي حالة الاعتقاد ان (ق)).

بإمكاننا الآن ان نميز بوضوح علاقة الاعتقاد بالدليل، على الصعيد الابستيمي، عن علاقته به، على الصعيد الواقعي. فما يجب ان نقوله على الصعيد الابستيمي هو ان (د) تشكل في وعي (ش) دليلاً داعماً لاعتقاده ان (ق). وان نقول هذا هو ان نقول ان (ش) يعتقد ان (د) ويعتقد ان (ق)، وانه يعتقد ان (ق) لأن (د). هنا أيضاً توجد لدينا حالتا اعتقاد ولكن العلاقة التي نحللها لا تقوم بين حالتي الاعتقاد هاتين، بل بين القضية «ش يعتقد ان ق» والقضية «د». ولا يمكن لعلاقة من هذا النوع ان تكون علاقة سببية، اذ لا معنى لأن نعتبر القضايا اسباباً ونتائج. فما يصح قوله هنا هو ان (د) تشكل لـ (ش) ـ الذات العارفة ـ تسويغاً أو دعماً لاعتقاده. باختصار، هي علة Reason هذا الاعتقاد. ان (د) توصل (ش) الى الاعتقاد ان (ق) ليس بالمعنى السببي، بل بالمعنى المنطقي. وهذا يعني ان اعتقاد (ش) مبني على استدلاله (ق) من (د).

من الأمور الجديرة باهتمامنا هنا هو كون القضية «ان (د) هي علة اعتقاد (ش) أن (ق)» تفترض مسبقاً ان لدى (ش) حالتي اعتقاد ـ حالة اعتقاده ان (د) وحالة اعتقاده ان (ق) ـ وان الحالة الاولى هي سبب الثانية. بمعنى آخر يبدو انه لا يمكن لـ (د) ان تلعب دور العلة المسوغة، بالنسبة لـ (ش)، الا اذا كان وجود (ش) في حالة الاعتقاد الاولى هو سبب وجوده في الحالة الثانية. باختصار، ان علاقة الاعتقاد بالدليل، على الصعيد الابستيمي تفترض مسبقاً وجود هذه العلاقة على الصعيد الواقعي.

بإمكاننا الآن، على ضوء التحليل السابق، ان نصوغ تعريفنا للمعرفة على النحو التالي: أن نقول ان (ش) يعرف ان (ق) هو ان نقول ان لدى (ش) اعتقاداً صادقاً ان (ق) وأنه توجد قضية (د) تسوغ بصورة تامة (ق)، وان (د) تشكل في وعي (ش) تسويغاً تاماً لاعتقاده أن (ق).

لا حاجة لأن نشير في هذا التعريف الى علاقة الدليل بالاعتقاد على الصعيد الواقعي، لأنها مفترضة بصورة مسبقة فيما قلناه في الجملة الأخيرة من تعريفنا.

هل لدينا الآن تعريف تام للمعرفة؟ الجواب هو بالنفي. فقد تتوفر كل الشروط التي ذكرناها في التعريف دون ان تكون (د) صادقة، أو حتى لو كانت (د) صادقة، فقد لا يعرف (ش) ان (د). هنا نأتي الى المسألة الثالثة التي أثرناها سابقاً الا وهي المسألة المتعلقة بتوضيح العلاقة، على الصعيد الابستيمي بين (ش) و(د). هذه العلاقة، باختصار، هي علاقة يكون فيها (ش) في وضع العارف تجاه (د). بمعنى آخر، اذا كان اعتقاد (ش) ان (ق) ليس مجرد اعتقاد صادق، بل يشكل بالفعل حالة من حالات المعرفة، فلا يكفي ان تكون لديه ادلة مسوغة لاعتقاده بصورة تامة، بل يلزم ايضاً ان يعرف (ش) أن هذه الأدلة صادقة.

يجب اذن، تعديل تعريفنا السابق على النحو التالي: ان نقول ان (ش) يعرف ان (ق) هو ان نقول ان لدى (ش) اعتقاداً صادقاً ان (ق)، وانه توجد قضية (د) تسوغ (ق) بصورة تامة، وأن (ش) يعتقد ان (ق) لأن (د)، ويعرف ان (د).

يشير هذا الشكل الأخير لتحليلنا الى مشكلة مهمة. إذا اعتبرنا معرفة (ش) لـ (د) شرطاً ضرورياً لكون (ش) يعرف أن (ق)، ألا يقود ذلك الى جعل المعرفة أمراً مستحيلاً؟ فإن تحليلنا، كما هو واضح، يستلزم منا ان نعرف (د) حتى نعرف (ق) ولكن اذا حللنا الآن قضية «ش يعرف أن (د)» بالطريقة ذاتها، نجد أن من بين الشروط الضرورية لكون (ش) يعرف أن (د) امتلاك (ش) لأدلة كافية لتسويغ (د) وشرط كونه يعرف صدق هذه الأدلة. ولكن حتى يعرف هذه الأدلة الأخيرة يجب ان تكون لديه أدلة لها يعرف صدقها وهكذا الى ما لا نهاية. يبدو، اذن، انه يستحيل ان نجيب عن السؤال:

«هل يعرف (ش) ان (ق)؟» لأن ذلك يستلزم منا ان نجيب عن عدد لا نهائي من الاسئلة؟ وهذا الأمر الأخير، لا شك، مستحيل. فالمسألة الأساسية هي انه اذا حللنا كل حالة من حالات المعرفة على النحو الذي اقترحناه، فعندها نحن ملزمون ان نقول انه بالنسبة لأي قضية (ق) على الاطلاق وبالنسبة لأي شخص (ش) على الاطلاق لا يمكن لـ (ش) ان يعرف ان (ق) الا اذا كان هناك قضية اخرى (د) بحيث

اذا صدقت (د) يجب ان تصدق (ق) و(ش) يعرف ان (د). يظهر، اذن، من هذا التحليل ان كل حالة من حالات المعرفة تستلزم وجود حالة اخرى من نوعها. ولكن هذا يعني بصورة اخرى انه يشترط في اي منا ان يعرف عدداً لا نهائياً من القضايا حتى يعرف قضية واحدة. وهذا الشرط، كما هو واضح، مستحيل التحقيق.

هل يوجد أي حل لهذه المشكلة؟ الجواب في نظري، هو بالإيجاب. ولكن لا يمكن حل هذه المشكلة الا عن طريق التمييز بين نوعين من المعرفة، أي بين المعرفة الاستدلالية والمعرفة غير الاستدلالية، واعتبار تحليلنا السابق تحليلاً للنوع الاول فقط. ولكن المسألة طبعاً لا تقف عند حد التمييز بين هذين النوعين من المعرفة، بل تتخطى ذلك الى ضرورة اعتبار المعرفة الاستدلالية مبنية على المعرفة غير الاستدلالية.

فالمعرفة غير الاستدلالية، هي، في لغة الفلاسفة العقليين، «معرفة مباشرة». ولكن كيف، وبأي معنى، يمكن لمعرفة الوقائع ان تكون مباشرة؟

ان مفهوم المعرفة المباشرة مفهوم مشتبه به من قبل عدد لا يستهان به من الفلاسفة المعاصرين. ولكن مع ذلك فان بامكاننا هنا ان نعطي تحليلاً معقولاً لهذا المفهوم يجنبنا الكثير من المشاكل الفلسفية. لنبدأ، أولاً، بالتعريف التالي للمعرفة المباشرة: ان نقول ان (ش) يعرف بصورة مباشرة (غير استدلالية) أن (ق) هو ان نقول ان (ش) يعتقد صادقاً ان (ق) وأن هذا الاعتقاد مسوغ بصورة تامة بالرغم من انه قد لا يوجد أي قضية (غير ـ ق) تسوّغ اعتقاده. لا بد لواحدنا من ان يسأل هنا: اذا لم توجد أي قضية (غير ـ ق) تسوغ اعتقاده ان (ق)، فما معنى ان نقول ان اعتقاده مسوغ؟ يبدو ان الجواب الوحيد الذي يمكن تقديمه هنا هو أن نقول ان الاعتقاد المعني مسوغ أو داعم لذاته.

من الواضح هنا ان المعرفة المباشرة (غير الاستدلالية) هي كالمعرفة الاستدلالية، اعتقاد صادق مسوغ بصورة تامة، إلا أنها لا تحتاج، كما هو الحال بالنسبة للمعرفة الاستدلالية، الى قضية أو قضايا مسوغة تكون مستقلة عن الاعتقاد الصادق الذي تتكون منه هذه المعرفة. فما يعرفه شخص ما عندما يكون في حالة معرفة مباشرة هو شيء يعرفه دون أن يكون قد استدله من اي شيء آخر يعرفه أو حتى وان لم يوجد اي شيء آخر يعرفه هذا الشخص ويستدل منه ما يدعي معرفته. المعرفة المباشرة (غير الاستدلالية) هي، إذن، اعتقاد صادق داعم لذاته بصورة تامة.

ولكن كيف يمكن لأي اعتقاد ان يكون داعماً أو مسوغاً لذاته؟ اليس كل اعتقاد من اعتقاداتنا عن عالم الواقع قابلاً للدحض من حيث المبدأ؟ واذا صح ذلك، فكيف يمكن لأي منها ان يدعم ذاته بصورة تامة؟

لا شك ان كل اعتقاد لدينا عن عالم الواقع قابل للدحض، ولكن هذا لا يعني ان كل اعتقاداتنا معرضة للخطأ، او أنه لا توجد بين اعتقاداتنا اعتقادات يكمن الضمان لصدقها في ذاتها. فليس المقصود من قولنا ان اعتقاداً ما داعم لذاته ان هذا الاعتقاد غير قابل للتكذيب حتى نظرياً. اننا نقصد فقط انه اعتقاد موثوق به بصورة تامة، أي أنه، وان كان ممكناً منطقياً أن يكون هذا الاعتقاد خاطئاً، لا يورد أي احتمال، مهما ضؤل، أن يكون خاطئاً، وان عدم احتمال كونه خاطئاً امر غير منوط بكون صاحب هذا الاعتقاد استدله من حقائق معينة.

إن الاعتقادات المسببة بصورة مباشرة بحالات ادراكاتنا البسيطة هي من النوع الذي يمكن أن يشمله تعريفنا. فاعتقادي، مثلاً، أن هذا الشيء الماثل أمامي أصفر اللون أو أن هذا الشيء الذي ألمسه ساخن أو بارد أو خشن أو أن هذا على يسار ذاك هو اعتقاد من النوع الذي قد يكون مسبباً بادراكاتي البسيطة. والادراك البسيط هو ادراك مباشر لعلاقة بسيطة أو صفة بسيطة كصفة الاصفرار أو السخونة أو الصلابة أو الحلاوة وما شاكل ذلك. قلت إن أي اعتقاد من الاعتقادات التي ذكرتها هو من النوع الذي قد يكون مسبباً بإدراكاتي البسيطة للأشياء. ولم أقل أنه بالفعل مسبّب بإدراكاتي البسيطة. والسبب هو انه يجب التمييز بين اعتقادات من هذا النوع تنشأ لدينا بعامل وجودنا في وضع ادراكي غير سوي، كوجودنا، مثلاً، في حالة هلوسة أو حالة خداع حسي، واعتقادات من هذا النوع صادرة عن وضع ادراكي سوي. ففي الحالة الاولى، يهيأ لنا اننا نختبر بصورة مباشرة صفات معينة، بينما هذه الصفات لا وجود لها او موجودة على نحو غير النحو الذي يبدو أننا نختبرها عليه. ومن الواضح ان الاعتقادات التي نبنيها على ما نختبره في هذه الحالة هي اعتقادات غير موثوق فيها. أما في الحالة الثانية، أي في الحالة التي نكون فيها في وضع إدراكي سوي، فإنه لا يحتمل مطلقاً، وان كان ممكناً منطقياً، ان نختبر صفات الأشياء التي تشكل موضوعات ادراكاتنا البسيطة إلا على النحو الذي يجب أن نختبر عليه. ان هذه المسألة الأخيرة تتعلق بواقع الادراك والقوانين التي يخضع لها، وليست بالتالي

مسألة فلسفية أو منطقية. بمعنى آخر، نحن نفترض هنا أنه عندما يكون الانسان في وضع إدراكي سوي، فإن وضعه يخضع لقانون طبيعي، كالقانون التالي: اذا كان الوضع الادراكي لأي انسان من النوع السوي، فلا بد ان توجد عندها صفة أو مجموعة من الصفات (ص) بحيث انه اذا حاز أي إدراك بسيط من إدراكاتي على (ص)، فلا يحتمل مطلقاً الا يكون الموضوع المدرك من اسباب كوني في حالة الادراك المعنية. من الواضح، اذن انني اذا كنت الآن في وضع ادراكي سوي، فان هذا الشيء الماثل امامي والذي يبدو أصفر اللون لا يحتمل الا يكون أصفر اللون. فعلة الادراك هنا هي حالة ادراك بسيط وتتميز بـ (ص) لأن وضعي الإدراكي وضع سوي. اذن، لا يمكن واقعياً أن اكون في هذه الحالة إلا اذا كان هذا الشيء أصفر، لأن كونه أصفر، حسب ما يقوله القانون السابق، هو من الاسباب المفسرة لوجودي في هذه الحالة. ومن الواضح أيضاً ان اعتقادي انه أصفر هو اعتقاد داعم لذاته بالمعنى الذي شرحناه، لأن وجودي في الحالة المعنية يسوغ هذا الاعتقاد بصورة تامة، أي أن اعتقادي في هذه الحالة مسوغ بصورة تامة، حتى وإن وجدت قضية (د) يمكن استدلال هذا الاعتقاد منها ولم أكن أعرف أن (د).

ولكن ما مضمون (ص) هنا؟ «ص» في الواقع يمثل تلك الصفات السيكولوجية والفسيولوجية التي يشكل وجودها ضماناً كاملاً في اننا لسنا في حالة هلوسة او خداع حسي او في أي حالة اخرى من النوع الذي يجعل ادراكاتنا البسيطة للأشياء غير موثوق فيها، من هنا يتضح ان تميز ادراك بسيط بـ (ص) يضمن بصورة تامة صحة هذا الادراك وبالتالي صحة الاعتقاد الذي نبنيه عليه.

لنختم الآن هذا التحليل باعطاء التعريف التالي للمعرفة: ان نقول أن (ش) يعرف ان (ق) هو ان نقول ان لدى (ش) اعتقاداً صادقاً ان (ق)، وان اعتقاده ان (ق) اما داعم لذاته أو مستدل من قبل (ش) من قضية (د) بحيث تكون (د) مسوغة بصورة تامة لـ (ق) ويكون اعتقاد (ش) ان (د) داعماً لذاته.

مصادر ومراجع

- Armstrong, D. M., Belief, Truth and Knowledge, London, Cambridge Univ. Press, 1973.
- Aune, B., Knowledge, Mind and Nature, New York, Random House, 1967.
- Ayer, A.J., The Problem of Knowledge, Baltimore, Pelican, 1956.
- Danto, A., Analytical Philosophy of Knowledge, London, Cambridge Univ. Press, 1968.
- Dretshe, F.I., Seeing and Knowledge, Chicago: Chicago Univ. Press, 1969.
- Ginet, G., Knowledge , Perception and Memory, Dordrecht, Reidel, 1975.
- Hintikha, J., Knowledge and Belief, Ithaca, Carnell Univ. Press, 1962.
- Lewis, C.I., An Analysis of Knowledge and Valuoation, Lasalle, ILI, Opencaurt, 1946.
- Pappas, G. & Swain, M. (eds), Essays on Knowledge and Justification, Cornell Univ. Press, 1978.
- Pollock, J., Knowledge and Justification, Princeton, Princeton Univ. Press, 1974.
- Slote, M. A., Reason and Scepticism, London, George Allen And Unwin, 1970.
- Unger, P, Ignorance, Oxford Univ. Press, 1975.

عادل ضاهر

مَعْقُول ـ لا مَعْقُول

Intelligible-Irrationnel
Intelligible-Irrational
Intelligibel-Irrational

1 ـ معقول:

(أ) المعقول في اللغة من المصدر «عَقَلَ» بمعنى رَبَطَ. والربط حالة تنشأ بعد صراع العقل بوصفه طاقة تجريد مع المادة بوصفها طاقة تشخيص. لكأن العقل يعتقل الظاهرة حين يدركها لتصبح بعدها احدى مواطني عالمه فتسمى معقولـ ـ ـة. فالعقل موطن المعقول والمعقول ملجأ التجريد والتجريد حصن المتعالي. ولا تبتعد الدلالة الفلسفية عن تخوم الدلالة اللغوية العربية. فالمعقول في الفلسفة اصطلاح يدل على موضوعات العقل. حيث كل موضوع أو ظاهرة يدخل ضمن تصورات العقل وإدراكه المباشر.

(ب) بذلك يحيل المعقول الى: ما هو مفهوم، معرفي، مُدْرَك، تصوري، دلالي، منطقي، منسجم، يملك هوية ويتمتع بخاصية وحدة المبدأ، يمكن التعبير عنه بصيغة سببية مفهومة، ويدخل خطوط تماس العقل الخالص حيث يمكن أن نعرفه كوجود متعال بذاته؛ أي كوجود جوهري ماهوي ندركه من خلال ذاته دون توسط خارجها.

(جـ) على هذا يتناقض المعقول مع المحسوس Sensible. لأن المحسوس هو ما ندركه بتوسط الحواس لا يمكن أن يدرك بمعزل عنها. وبسيطرة المحسوس ندخل عصر التجريبية

الأول بينما تشير نصوص فلسفة العصر الوسيط وتخوم العصر الحديث الى سيطرة اصطلاح « معقول »، لكأنها تمهّد الى عصر العقل في القرنين 17 و18 ثم انعطاف المثالية الالمانية في ذروتها.

(د) ميزت تلك النصوص بين « معقولات أولى » هي مفهومات جزئية تتوازى مع موجودات خارجها وتُحمل على طبيعتها مثل: الأستاذ انسان. وبين « معقولات ثوانٍ » هي تصورات كلية لا تتوازى مع موضوعات خارجية مثل: النوع والجنس والفصل؛ أي هي تصنيفات الوجود أو الموجودات التي تعتبر المقولات ذروتها.

(هـ) وقد استعملت النصوص المشار اليها اصطلاح « المعقول الكلي » لتدلّ على كل مفهوم يطابق صورة في الخارج مثل انسان وحيوان وضاحك حسب تعريف الجرجاني. لكأن « المعقول الكلي » بتعريف الجرجاني أقل تجريداً من « المعقولات الثواني » أو هو توسط بين المعقولات الأولى والثواني؛ فهل كان العقل الكلي كذلك؟ وما هي النتيجة الفلسفية التي تترتب على افتراض تلك المطابقة؟ ستنتظر الفلسفة حتى القرن السابع عشر والثامن عشر لتتبلور نتيجة « المعقولية » المتطابقة تلك.

(و) المعقول صفته المعقولية التي تتضمن معنى المبدأ فهي صورة متعالية تقدم تفسيراً ـ تبريراً للشيء أو الموضوع. فمبدأ المعقولية هو ردّ الوجود أو الموجودات رداً بدئياً الى قوانين العقل قَبْلياً كان أو بعدياً. لذلك يتنافى مبدأ المعقولية مع الشك الفلسفي أو العلمي لأن الشك في المعقولية لا ينشأ من المعقولية ذاتها وإنما من خلل في قدرة الشاك على إدراك الموضوع.

(ز) أما مبدأ المعقولية الكلية، أو مبدأ السبب الكافي كما صاغه الفيلسوف الالماني لايبنتز فيقول بأن كل الأشياء ترتكز على سبب كاف ترد اليه وجودياً ومعرفياً. على هذا كل وجود حقيقي هو وجود معقول لأنه يرتد الى قوانين العقل الكافي. الموجود الحقيقي عقلي والعقلي موجود حقيقي، ومن الربط الجدلي بين الطرفين تكوّنت المعادلة الهيغلية فيما بعد.

ولنلاحظ المطابقة الدلالية بين تعريف الفلسفة العربية « للعقل الكلي » وتعريف لايبنتز « للعقل الكافي » في القرن الثامن عشر. لكن تبقى فوارق هياكل المعقولية بين عصرين. لايبنتز اتخذ « مبدأ العقل الكافي » نقطة بدئية لا سابق لها، في حين بقي « العقل الكلي » العربي الوسيط رتبة من مرتبات المعقولية لا نقطتها المركزية.

(حـ) من المعقول استعمل مصطلح « فلسفات المعقول » التي تعتبر المثالية ـ بفروعها وشعابها ـ الماهوية والظاهراتية وفلسفات التحليل والوضعية المنطقية، نماذجها، وذلك كمقابل لفلسفات اللامعقول.

2 ـ لا معقول:

يطلق اللامعقول بصفة عامة على كل ما يتجاوز حدود العقل أو رفض المعقول. وما يتخطى حدود العقل لا يعني ما بعد الطبيعة حسب الدلالة الشائعة للميتافيزيقا. لأن الميتافيزيقا في الفلسفة تعني عكس الدلالة الشائعة تماماً، حيث العقل مبدأ أول مطلق دون منازع لسلطته الشاملة. لذلك موقف اللامعقول نقيض الموقف الميتافيزيقي بمعنى ما.

اللامعقول إذن ما لا يدركه العقل أو يحيط به. وهو على مستويين:

(أ) اللامعقول النسبي الناتج عن نسبية المعرفة الإنسانية في كل مرحلة من مراحلها. وهو يرادف بهذا المعنى المجهول، الممكن، الآتي اللامعروف، الغامض، الذي يمكن أن يدخل دائرة المعقولية ضمن شروط نوعية محددة. اللامعقول النسبي يسلّم بقاعدية العقل كمبدأ أول لكنه يعترف بحدوده أيضاً، الذي تمثل الفلسفة النقدية الكانطية نموذجه الكبير.

(ب) اللامعقول المطلق، موقف يرفض اتخاذ العقل، والمعقول بالنتيجة، كمبدأ أول لأن السديم الكثيف، المعتم، والسيلان المستمر لصيرورة الموجودات، التي تتجه بالإنسان نحو وادي العدم العدم ـ الموت، لا يمكن أن تعقلن أي تفسّر أو تبرر إلا عبر محاولات محكومة بالانهيار والتهافت المسبق بدئياً. الكينونة بلا معنى، وأفعال الانسان بلا جدوى:

على هذا، اللامعقولية هي المبدأ الكافي الذي يسحب من الموجودات معقوليتها، نظامها وتفسيرها، دلالتها وجدواها. فالوجود عبث تحكمه صدفة عمياء. ومن اللامعقول وعلى أساسه ظهرت فلسفات اللامعقول التي تفصل فصلاً تاماً بين المبدأ والتعبير. بالتالي يمكن التعبير بوسائل معقولة (اللغة، اللون، الموسيقى، الرقص) عن المبدأ اللامعقول الحامل لها. فالكينونة فوق ـ العقل، قبل ـ العقل، ما بعد ـ العقل، ولا يمكن أن تتطابق مع ـ العقل أو تتحول الى معقول.

وقد تجلت فلسفات اللامعقول في نماذج فلسفية مثل نصف التجريبية ونصف النقدية الكانطية، وفلسفات الارادة، الحياة والعدمية، والوجودية الملحدة.

لقد لخّصت الكتب التبسيطية للفلسفة تعارض المعقول

واللامعقول بسؤال باهت:

أيهما يسبق الآخر، الماهية أم الوجود

أو هل الوجود سابق على الماهية؟

لكأن صراع المعقول واللامعقول توتر بين الحرية والضرورة، بين اللاإنسان في الإنسان وإنسان ما بعد الإنسان، بين الفلسفة واللافلسفة بين المعقول المغلق والعقل المفتوح.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، عقل.
- إمام، عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، دار التنوير، بيروت، 1982.
- بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946.
- السرياقوسي، محمد، التعريف بالمنطق الصوري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980.
- السرياقوسي، محمد، المنهج الرياضي بين المنطق والحدس، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1982.
- Plato, The Collected Dialogues, Bollingen Series LXXI, Princeton, 1969.
- The Encyclopedia of philosophy, Vol. 7, 8, Method in philosophy, Scientific Method, Macmillan pub., Co. Inc. The Free press, New York, 1972.

محمد الزايد

مَعْنَى

Sens
Sense-Meaning
Bedeutung

لفظة معنى هي مشتقة من فعل عَنَيَ الذي يؤخذ بمثابة أظْهَرَ إذا ما نسب الى الأشياء، فيقال مثلاً غيث الأرض بالنبات أي أظهرته، ويؤخذ بمثابة أراد وقصد إذا ما نسب الى الانسان، فيقال مثلاً عَنِيَ فلان بما قاله كذا، أي أراده وقصده أما لفظة معنى فتؤخذ بمثابة ما يُقصد بشيء. ومعنى الكلمة هو مدلولها، ومعنى الكلام هو مضمونه، أما المعاني فهي ما للانسان من الصفات المحمودة. ونلاحظ من نظرة معجمية سريعة أن الفعل يتضمن الكشف عن باطن. قد يكون الكشف عفوياً طبيعياً، ويحتمل أيضاً ان يرتبط بارادة وقصد وبالتالي بمشروع. لذلك نجد ان الاسم المشتق من فعل عَنِيَ وهو «معنى» ينطوي على موضوعية خالصة عندما ينسب الى الكلمة. وفي الواقع عندما نبغي الكشف عن معنى الكلمة نلجأ الى المعجم لنستخرج منه المدلول المتفق عليه. وينطوي «معنى» أيضاً على موضوعية متصلة بذاتية، ذلك عندما تُفلت الكلمة من المعجم لتدخل في لغة متماسكة، في نطق يدلي به انسان، عندما ترتبط الكلمة بسياق حديث، اذ ذاك يصير الكلام نسجاً متماسكاً نبحث عن مضمونه، وعن قصد المتكلم منه. وأخيراً لا ينحصر «معنى» في مجال المنطق، بل يتعداه الى الوجود الانساني فيصير بمثابة تعبير عن الوجود الانساني، أو بالأحرى كصفة ملازمة للوجود، فتؤخذ اذ ذاك «المعاني» بمثابة القيم التي يضفيها الانسان على الأوضاع.

المعنى الموضوعي

يرتبط المعنى بالاشياء في استقلالها، ويفسح في المجال لتفسيرات مقبولة من قبل الجماعة التي ينتمي اليها المفسّر. وفي الواقع، يلازم المعنى الموضوعي كل ما يؤدي دور الاشارة، سواء كان حركة أم علامة أم كلمة أم لغة أم ظاهرة طبيعية. وتظهر العلوم الانسانية كيف ان الانسان ينمو ويتطور انطلاقاً من اتصاله مع الآخرين بواسطة مختلف الوسائل المتوفرة في المجتمع. فيخضع نموه في بادىء الامر للمعاني السائدة في المجتمع، لأنها سبل الدخول الى الحياة الاجتماعية في وجود متبادل. وتشكل المعاني في المجتمع الأنماط التي يعيش بموجبها افراد المجتمع في علائقهم. وتجدر الاشارة هنا الى تجاوز العلوم الانسانية لاعتقاد قديم رافق النظرة الثنائية الى الانسان، ورأى في التعابير كشفاً عن الأفكار الجوهرية الكامنة في الروح بمثابة صور عن الاجسام أو تمثيلات عن الواقع. ان الاتصال الذي يتسنى للانسان مع الآخرين لا ينحصر في مدى الاتصال الجسدي كما هي الحال في الاجسام الأخرى، بل يتعداه الى اتصال ألسني حيث يشير الى الهدف المقصود بواسطة الكلمة، اداة التبادل. هكذا تحررت الكلمة من ارتباطها الأصيل مع عالم داخلي سرّي لتتسم قبل أي شيء آخر بطابع التبادل. قد يضمر الإنسان أفكاراً سرّية ولكنها لا تتمتع بوضع خاص مميّز، ويصعب من ثم بل يستحيل ان يكون الوضع السرّي الذاتي هو وضع الأفكار الأول عند الانسان. ان الواقع يظهر ان الانسان يتعلم طريقة التفكير بواسطة استخدام وسائل الاتصال السائدة في الجماعة. إن المعاني ترتبط واقعياً باللغة وتخضع بخاصة للمجتمع الذي يتداول تلك اللغة. يتعلم الانسان المعاني ويكتسب التصورات المشتركة بانتسابه الى لغة معينة، وبها الى ثقافة جماعة أو تاريخها. ولا يغرب عن بصر المراقب ان

المجتمعات تتبدل، ولغاتها تنمو، فتتخذ مفرداتها دلالات جديدة وتمتد الى حقول جديدة، فلو استحال الكلام عن جديد في اللغة لوجب اعتبار الثقافات بمثابة أنواع ثابتة، كما كان الاعتقاد بشأن الأنواع الحية قبل ظهور نظرية التطوّر. ولكننا نلاحظ فعلاً وجود لغات حية، بالتضاد مع لغات يقال عنها انها ميتة. ان اللغة الحية تنعم بوجود حالي كوسيلة اتصال، وعلاوة على ذلك انها وسيلة ابداعات جديدة. فالابداع المستمر لمعان جديدة، وتبديل المعاني القديمة يسهمان في الحفاظ على اللغة حيّة. ونخلص الى انه اذا تجاوزنا الرأي الناتج عن النظرة الثنائية والقائل بأن المعاني هي أصلاً أفكار داخلية نظهرها بواسطة النطق، وجب ان نعطي للمعاني وضعاً مستقلاً، نوعاً ما، عن الارادة الشخصية. فلا يستطيع أي انسان منفرداً ان يعطي للكلمات ولأدوات الاتصال المعنى الذي يشاؤه وكيفما يشاؤه. قد يكذب الانسان، فلا يعني ما يقوله، ولكنه لا يستطيع ان يبدّل في معنى ما يقوله. هكذا يمكن القول بأن المعاني هي موضوعية، مع الملاحظة بأن الموضوعية المذكورة هنا تختلف في مضمونها عن موضوعية الأشياء الطبيعية.

ويمكن القول أيضاً بأن القيم الخلقية هي معاني السلوك الانساني. وفي الواقع يعيش الانسان في حلقات اجتماعية كثيرة ومتنوعة، تتسع او تضيق باستمرار. حلقة اللغة، حلقة الأصدقاء والأقارب، حلقة الذين يشاركونه في اعتقاداته السياسية والدينية. لكل حلقة لغتها وحقل تنمو فيه معان جديدة بمثابة أنماط علائق جديدة. فالإبداع الانساني يفترض اقراراً ضمنياً بأن ما من تفسير تقليدي قائم هو تفسير نهائي للمعطيات، ويتطلع عبر اللغة الجديدة التي يصوغها الى المقبل المترائي لناظري المتبصر. بالاضافة الى اللغة يخلق الانسان الوسائل التي بها يعطي للعالم معنى. هذه الوسائل تتأصل في حياة الانسان الحسية، ويسهم ابداعها في تكوين تاريخ الجماعة حيث تبنى حياة الأفراد. ان الجسم الانساني هو مصدر اتصال لا يكتفي بالكلام والكتابة للتعبير، بل إن كل تصرّف صادر عنه هو نوعاً ما ألسني، يؤدي وظيفة تعبيرية في الاتصال مع الآخرين. فلا ينحصر في تحقيق الأفعال بل يضمّنها معانٍ. بواسطة الافعال يقول شيئاً ما. أما علم الأخلاق فيعنى بمعاني الأفعال الانسانية داخل شبكة الاتصال. قد يكون الفعل واحداً في ماديته، ولكنه مع ذلك قابل لمعان كثيرة متباينة حتى التضاد.

المعنى الذاتي

تركز الفينومينولوجيا بشكل خاص على الجانب الذاتي من المعنى. فيبدو اذ ذاك بمثابة ما يدل عليه شيء ما بالنسبة الى ذات معينة، ما تراه فيه ومن ثم ما تفعله منه. وليست الذات المقصودة هنا هي ذات الانتولوجيا الواقعية التقليدية، ولا هي ذات المثالية، سواء كانت المثالية العقلية المتسامية أم المثالية الجدلية المطلقة. انها الذات المأخوذة في ارتباطها الوثيق بالعالم. كما أن العالم المقصود هنا ليس الجوهر الممتد الديكارتي، ولا الكون المادي المنبسط أمام الحواس والقابل لمختلف أنواع الاختبارات والتفسيرات العلمية، بل إنه العالم المتحول الى مشروع تضع الذات رسومه. يرى الفينومينولوجيون، من هوسرل الى هيدغر وسارتر وميرلو بونتي، ان الذات هي كيان في العالم، وبالمقابل العالم هو بدوره ذاتي، فنسجه وتفاصيله مرسومة بحركة الذات التجاوزية. ويلتقي في هذا المجال ميرلو بونتي مع هيدغر وهوسرل في تأسيس الذات، «الدازين» الموجود، في الزمنية، بالاضافة الى ربط ذاتية العالم بزمنية الذات. ان الزمن هو حركة تعاقب الماضي - الحاضر - المستقبل. أما على صعيد الذات، فالحاضر، يرسم المستقبل، يشرّعه ضمن الامكانية المتفجرة داخل طاقات الذات الفعلية. ففي كل لحظة مشروع جديد، ومن ثم قصد جديد وبالتالي معنى جديد. من هنا نفقه كيف ان هيدغر لا يحصر المعنى في نطاق عقلي منطقي، بل يُغدق عليه حجم المشروع الانساني. انه الزاوية التي منها يظهر المشروع الانساني، ويمكن، انطلاقاً منها، فهمه في إمكانياته، التي هي امكانيات فعلية.

ان كل وعي للعالم يقترن مع اضفاء معنى عليه، لأنه لمجرد ظهور الانسان في الواقع ينيره ويبرز فيه معنى، قد يظهر انطلاقاً من الاشياء أو يفرض عليها فرضاً. لا تنحصر قدرة ابراز المعنى في حيز المعرفة والمنطق، بل ترافق مجمل وجود الانسان، لأنه مبني على كشف المعاني. وبديهي ان يرتبط كشف المعاني مع الهدف الذي يقصده الانسان من الافعال والأشياء. ويقدم سارتر مثلاً بهذا الشأن معنى القيود بالنسبة الى العبد المقيد: إما الاذعان لوضع العبودية واما المجازفة بكل شيء للتحرر منها. ولا يأخذ أي وضع معناه الا بالنسبة الى ذات، يسميها سارتر «في سبيل الذات»، موجودة في وضع معين، وانطلاقاً من الاختيار الحرّ للغايات التي تنشدها تلك الذات.

المعنى الوجودي

يرى الفلاسفة الوجوديون ان ما يهم الانسان أولاً ليس « فقه » الوجود بمثابة معطى خاص، بل هو البحث عن معنى الوجود ، والكشف عن ميزات القيمة الفائقة المسماة وجوداً . من هذا المنظور يستخدم فلاسفة الوجود بدون تمييز لفظتي « معنى » و« قيمة »، ويتساءلون « ما الذي يجعل الحياة قيّمة ؟ ». بديهي ان السؤال المطروح يفترض تصوراً ضمنياً للحياة. نتصور بأن الحياة تتحمل امكانيات كثيرة، وبمقدورنا ان نكتشف فيها معاني مختلفة، ونفترض ان الاحتمالات كلها تتجه فعلياً نحو اهداف واقعية تضاهي في سموها ما ينشده الانسان من كَرامة، وهذا يكفي لمجابهة العناء والألم، وما يكلّفه اختبار الحياة من مشقة. فمن المستحيل العيش في عالم انساني واعٍ ومبصر بدون التساؤل عن « لماذا الحياة ؟ ». « ما القصد من الوجود ؟ ». يطرح هذا السؤال، أقله، في ظروف خاصة، في « اختبارات مميزة » كما يقول كيركغارد، يسعى فيها الانسان الى اعطاء معنى اجمالي للحياة، يبررها، بشكل خاص، أمام الموت الذي لا يقهر، المتربص كعبث لا مفر منه. وبديهي ان يرى المرء بأن الحياة لا تجد تبريراً، ولا تتضمن معنى، إلا إذا قارناها بما يفوقها قيمة ويحوز على تقديرنا. إن المجابهة الواقعية لمشكلة معنى الحياة تكشف في الغالب عما يراه فلاسفة الوجود من سلبيات في الوجود : السجن، عدم الاتصال، العبودية، السقوط، الالم والموت. وتلازم مشكلة معنى الحياة وضعنا كأناس احياء، فلا نُفلت من الاسئلة المقلقة التي تطرح مشكلة وجودنا جذرياً. وفي الواقع، كل فلسفة هي محاولة إجابة منسجمة على هذه الاسئلة.

قد تشير الاجوبة الى ضرورة البحث عن معنى الحياة في احدى قيم الوجود، فنلقى أنفسنا غالباً أمام ايديولوجيات تجعل من واقع نسبي أمراً مطلقاً. وقد تتحول الاجابة الى موقف سلبي، فينتصب القلق أمام العدم، ضد أي مثال أسمى، وتصبّ الحياة في مستنقع تحمل ضربات المصير بسخرية، هذا ان لم تنحصر في صرخة احتجاج ضد العبث. ومن المعروف انه، على امتداد قرون طويلة، رأت بعض المجتمعات، وما زال كثير منها في أيامنا يرى، سواء في حلقات المثقفين أم في سلوك العامة اليومي، أن الايمان بالله يعطي المعنى النهائي والتبرير الأسمى للحياة. يشكل الايمان بالله المسلّم الرسمي، والقاسم المشترك، في ثقافات قدسية تلقى فيها كل الاشياء والحوادث معنى وتبريراً. ولكن يلاحظ في الحضارة المعاصرة، وفي مجتمعات كثيرة، ان الميزة الدينية لمعنى الحياة أمست أمراً شخصياً. لم تعد واقعاً ثقافياً، بعد أن تجاهلتها العلوم والايديولوجيات والمؤسسات والممارسات السياسية. فراح كثيرون يصرحون بأن مشكلة معنى الحياة الديني هي أمر ثانوي، وترف أو هرب من واقع فلا فائدة منها. وعلاوة على ذلك، يذهب البعض الى التأكيد بأنها مشكلة مغلوطة في الطرح وفي الحل. بل يُقتضى البحث عن معنى الحياة داخل الحياة نفسها، فتلقى الحياة معنى كافياً عند الذين يحاولون، فردياً أو جماعياً، شرح إمكانياتها، وعند الذين يجهدون في تحقيق عمل مبدع أو يندفعون في نشاط ثوري. انهم يسعون الى اعلان استقلالهم الكلي والتوصل اليه فعلاً.

بكل بساطة يمكن القول بأن الحضارة المعاصرة تعاني من غياب الاجماع على معنى للوجود. ويلاحظ ذلك في قلق رجال العلم الذين يختبرون عجزهم عن التوصل الى تحقيق مألفة موفقّة بين المعارف، والى ضمان مراقبة كافية تكفل استخدام المعارف في سبيل خير البشر. في العالم الحديث جماعات مضعضعة تبحث عن معنى جديد في الأساطير الحديثة. وقد أدى عدم الاطمئنان والقرف من الحياة الى ظهور عصابات كثيرة جماعية. وعلاوة على ذلك تبرز الاحصاءات ازدياد عدد المنتحرين، وتفشي اللجوء الى المخدرات والادمان على الكحول. ويبدو المجتمع الصناعي، في أشكاله الايديولوجية، وكأنه تجميع لامتناهٍ وأعمى لأدوات عمياء توظف بشكل غبي لا يأخذ بأهداف البشر الصحيحة. يبدو الانسان بمثابة « أداة » أو « رقم » لا أكثر، و« زودة » على الاشياء بدون قيمة. هكذا شاء الانسان ان يغوص في كل أشكال الضياع.

بشارة صارجي

مِعْيار

Norme
Norme
Norm

المعيار صيغة مشدّدة على وزن مفعال. لكأن العقل يشدّ تصوراته عندما يضع معاييره. فالمعيار ما يتخذ مبدأ أول وقاعدة أنموذجية تقاس الموضوعات بالنسبة اليها لتصبح

مبررة ومعقولة لأنه يمنحها دلالتها ونظامها وقيمتها. المعيار ماهية يقاس بها الوجود. أو هو نقطة انطلاق ماهوية أولى لا سابق لها للأفعال والأحكام خاصة أحكام القيمة Jugement de Valeur.

اختلفت مواقف النظريات في نشأة فكرة المعيار. فهل هي قبْلية سابقة على كل تجربة أم هي بعدية تولد من خلال التجربة؟ بالتالي هي متعالية تجريدية أم حسية تشخيصية؟ إن الإجابة عن السؤال تمتد فوق مساحات معرفية شاسعة في نظرية المعرفة والمنطق والأخلاق والجمال والسياسة والفن.

انقسمت النظريات الى موقفين عريضين بينهما هوامش متداخلة: موقف مطلقية المعيار وموقف نسبية المعيار.

1 ـ مطلقية المعايير:

تتخذ هذا الموقف جميع النظريات التي تفترض ثبات المعايير لأن تغيرها يفقدها حقيقتها وصلاحيتها المرجعية. لذلك هي قبْلية متعالية لا تتغير بل تتزمن متجلّية في تاريخ أفعال الإنسان وأحكامه. ويمكن ترجمة هذا الثبات المعياري بالبراهما في الفلسفة الهندية ومزدا في الفلسفة الايرانية والايزوس أو المثل في الفلسفة الأفلاطونية، أو ايليا أو الله في الفكر الديني اليهودي والمسيحي والإسلامي. وينتهي هذا الموقف بواحدية معيارية ترتد اليها جميع المعايير. لقد وحَّد أفلاطون مُثُله الثلاثية الكبرى الحق والخير والجمال في مثال المثل أو الخير. كما وحدت الأديان المشار إليها مثالية المثل أو المعايير في مطلقية الألوهة وترفّعها الخالد.

ولا بد من التمييز هنا بدقة بين المعيار الفلسفي لدى الفلاسفة والمعيار الديني في الإيمان اللاهوتي. فالمعيار الفلسفي عقلي حتى وان أضفت عليه رؤيا الفيلسوف صفة المطلق. بينما المعيار الديني لا عقلي مهما عبّرت عنه أفكار الناس.

فمعيار أرسطو الجوهر في الوجود ومبدأ الهوية في المنطق والخير في الأخلاق، بينما هو الحقيقة في فلسفة الكندي، أو الواجب الوجود لدى الفارابي وحامل اعتبارات الحكمة عند ابن ملكا والمعقولية النورانية لدى ابن سينا أو القوة الموحّدة لحقيقة الثنائيات عند ابن رشد وتوما الأكويني وديكارت. بينما تتجلى معايير العقل وجوداً والوجود معايير لدى هيغل الذي قدّم حلاً للمأزق المعياري الكانطي. بالنسبة لكانط تعتبر جميع الأحكام صحيحة منطقياً طالما ارتهنت بحدوسها التجريبية. أما في ميدان الأخلاق فهي صحيحة طالما استبعدت الضمير أو الآمر الأخلاقي والله والحرية من تأملاتها وتحليلاتها.

ويمكن القول دون تبسيط اشكالية المعيار بأن محاولات الفلسفة على اختلاف مدارسها في القرن التاسع عشر والعشرين إنما هي محاولات لتجاوز المأزق الكانطي:

أ ـ إما بإرجاع المعيار الى دائرة المعقولية الكلية كما في جميع الفلسفات الجدلية بعد هيغل أو فلسفات الهوية والظاهراتية الهوسرلية ذروتها.

ب ـ أو اخراج المعيار وجميع الماهويات العقلانية من بدئيتها وإلحاقها بُعدياً بالوجود كما ترى الوجودية.

2 ـ نسبية المعايير:

هو موقف جميع النظريات التي تفترض تغير المقاييس وتطورها من عصر الى عصر، من مجتمع الى مجتمع، من جيل الى جيل.

فلا حقائق معيارية ثابتة لكل زمان ومكان لأن متطلبات الوقائع تستدعي اشتراطات المعايير. وبما أن المعطيات متغيرة لذلك معاييرها متغيرة أيضاً. ويمكن القول بأنها نظريات التغير والتطور والصيرورة، أو الواقعية والحسية التجريبية، المادية، الذرائعية. أو هي جميع النظريات التي تضع الوجود سابقاً على الماهية، الواقعي على المتعالي، المشخص على المجرد، البعدي على القبلي، بينهما داخل الفسحة الفاصلة الواصلة تنشأ معايير العقل وأحكامه الأخلاقية والفنية الجمالية والسياسية. فالنسبية المعيارية هي البعدية المعيارية مهما افترضت من عمليات التداعي بين الحس والادراك وتحول الحسي الى مدرك تجريدي. لذلك ترتبط المعيارية البعدية بالموقف النفعي.

لكن مهما تكن درجة التناقض البدئي بين الموقفين فإنهما يلتقيان في نقطة افتراض «المعيار» بوصفه أنموذجاً ومقياساً ناظماً وقاعدة للقضايا والأحكام سواء قبلياً بعدياً كان أو بعدياً تجريبياً. في المنطق القضية الكلية قاعدة القضايا الجزئية، وفي الأخلاق الخير قاعدة السلوك فردياً وجمعياً، والجمال سواء في الشكل أو قوة التعبير الواقعي أو الوحشي في الانتاج الفني، والقيمة الإنسانية في نظرية القيم مهما تكن اضفاءات المطلقية عليها.

ومن المعيار اشتق ما هو معياري، Normatif، الذي قسّم نظرية المعرفة استناداً، الى نوعين:

ـ علوم معيارية انشائية Sciences Normatives مثل:

القيم، المنطق، الأخلاق، الجمال، الفلسفة.

- علوم قياسية - خبرية - تقريرية Sciences Explicatives علوم الطبيعة.

لكن هذا التصنيف لا يصمد أمام التطور العاصف لنظرية المعرفة المتداخلة أو المتكاملة في العقد الثامن - التاسع للقرن العشرين. وقد ولدت هذه النظرية تلبية لاستدعاءات الانشطارات النووية التجزيئية للتخصص في العلوم الطبيعية والإنسانية والتقنية.

خلاصة

يبقى السؤال مثاراً. ألا يرتكز افتراض التكامل بين العلوم المختلفة معياراً مسبقاً لانسجامها بدرجة ما؟

أم تُرى نحن على عتبة مشهد جديد لمعيارية قبْلية - بعدية كان كانط أول المتفكّرين فيها؟

ان انهيار المعايير - القواعد يعني انقطاع نسبة الثبات الضرورية لعمليات التواصل الواقعي - المتعالي بين الأجيال، وإلا خضع التطور اللامعياري الى طفرات آنية تبقي الإنسان في حالة انعدام الوزن المعياري - الحضاري. لا فرق عندئذ بين الخلاص الجماعي أو الدمار الشامل.

مصادر ومراجع

(انظر: عقل، مبدأ، قيمة)

- ابن ملكا، المعتبر في الحكمة، الاعتبار فكرة معيارية، طبعة حيدر آباد.
- أفلاطون، الثئيتس، وزارة الثقافة، دمشق، 1970.
- حقي، إحسان، منمو سمرتي، دار اليقظة، دمشق.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، معيار.
- الفارابي، تحصيل السعادة، دار الأندلس، بيروت، 1981.
- لالاند، أندريه، العقل والمعايير، مطبعة الشركة العربية، دمشق، 1966.
- Kant, E, Critique of Judgement, O.V.P., Oxford, 1952.
- Plato, The Collected Dialogues, Phaedrus, Bollingen, Series LXXI, Princeton, 1969.
- Runes, D., Dictionary of Philosophy, Norm.

محمد الزايد

مفهوم - أُفْهوم

Concept
Concept
Konzept - Begriff

الأفهوم وليس المفهوم لفظ ولّدتُه على وزن أفعول للدلالة على المعنى المراد في الفلسفة بـ Concept والفلسفة الألمانية بخاصة بـ Begriff.

وهو المعنى الذي شاع استعماله في العربية المعاصرة تحت ألفاظ متعددة مثل: مفهوم، وتصوُّر، ومعنى عام، وفكرة، حسب اختلاف المدارس والكتّاب، يضطرب في ذلك اضطراب سائر المصطلحات الفلسفية العربية المعاصرة.

ويحسن أن أبيّن المقصود بأفهوم قبل تبيان بطلان المصطلحات الأخرى.

- فالأفهوم هو أولاً وقبل كل شيء كلمة عادية، اسم جنس أو ما ينزل بمنزلته. فهو بهذا لا يدل على فرد أو شيء بعينه بل على ما يشترك فيه عدة أفراد أو أمور أو علاقات. فهو معنى عام هذا صحيح، وبهذا المعنى يقول سبينوزا: أفهوم الكلب لا ينبح. إلا أنه ليس كل معنى عام أو فكرة أفهوماً. وحتى تصير الفكرة أفهوماً ينبغي أن تتوفر فيها شروط عدة، أهمها أن يتمتع بالعمومية والدقة معاً، وأن يساعد في عملية المعرفة.

- واللفظ الالماني Begriff ما يزال يحمل الدلالتين معاً: الواسعة كمعنى عام والضيقة كأفهوم. فعند كانط مثلاً يعرّف الأفهوم بوظيفته وهي توحيد المتنوع في فكرة واحدة. فيطلق اللفظ على كل ما يربط ويوحّد، من تشتت الحدوس الحسية وربطها في فكرة طاولة مثلاً أو شخص الى التوحيد الأعلى في مقولات الفاهمة، مروراً بالأفهومات العلمية كالجاذبية والحرارة وسواها.

إلا أن كانط يطلق لفظ الأفهومات حصراً، على مقولات الفاهمة، ويسميها كذلك الأفهومات المحضة وعددها أثنا عشر أفهوماً موزعة على أربعة أبواب: الكم والكيف والاضافة والجهة.

والأفهوم المحض (أو المقولة) عند كانط، هو الذي يشرف على عملية الحكم والمعرفة الصحيحة ويؤسس إمكانها وموضوعيتها معاً. وشرح ذلك: أننا عندما نقول: الحرارة تمدد المعادن نطلق حكماً كلياً وضرورياً، أي موضوعياً.

وان هذه الكلية والضرورة، وبالتالي الموضوعية، ليست ممكنة بفضل التجربة، لأن التجربة لا تفيد سوى الجزئي والعرضي، يبقى أنها ممكنة قبْلياً (أي قبل التجربة) بفعل التوليف الحكمي الموجود في بنية الفاهمة. وهذا التوليف الحكمي القبْلِي لا يمكن قيامه إلا لأنه يتم في ضوء أفهوم محض قبلي، هو المقولة الثانية من مقولات الاضافة، أعني العلة والمعلول. وذاك شأن جميع الأحكام.

ـ هذا المعنى الجذري الذي يضمّنه كانط الأفهوم سيبقى عالقاً فيه مع هيغل وفيما بعده. فمع هيغل يصبه الأفهوم دائرة أساسية من دوائر التطور المنطقي الديالكتيكي الذي ينقسم الى: نظرية الكوْن ونظرية الماهية ونظرية الأفهوم. وتتراكب نظرية الأفهوم ثالوثياً، كما هو متوقع. فتبدأ بالأفهوم الذاتي الذي يمثل الوجه الذاتي في المعرفة ويشرف على جميع أقسام المنطق الشكلي، فيتوالد الأفهوم نفسه مولداً الحكم وأنواعه والقياس وأنواعه. ثم ينفي نفسه بالموضوع وينفي نفي نفسه بالفكرة ختام التطور وإثباته ومسكه.

إلا أن المشهور عن هيغل هو تناقض الأفهوم والموضوع، وتهاهيهما في الفكرة المطلقة أي في الحقيقة الفعلية، حتى لكأن مهمة الصيرورة أن يحصل هذا التهاهي، فالشيء يبقى زائفاً وهالكاً في أشكاله المتلاحقة طالما يقع أفهومه خارج وجوده. أو كلما انزاح أفهومه عن موضوعه.

ـ وتحت تأثير الوضعية من جهة، والابستمولوجيا العقلانية (باشلار خاصة) من جهة أخرى، سيتم الفصل نهائياً بين الفلسفة والعلوم الوضعية (استمراراً للدرس الكانطي) وبالتالي بين المقولة والأفهوم. ولسوف يستغل ألتوسير ملاحظة للبنين كي يصوغ هذا الفصل صياغة نهائية. فقد كتب لينين في «المادية والمذهب النقدي التجريبي» بصدد لفظ المادة ما خلاصته: إن «المادة» كمقولة فلسفية تعني مجرد ما هو موجود مستقلاً عن وعينا، أما «المادة» كأفهوم علمي فعلى العلوم وتطورها أن تحدد ماهيتها. وقد عمّم ألتوسير هذه الملاحظة وقرّر أن الفلسفة تشتغل بمقولات في حين يشتغل العلم بأفهومات والايديولوجيا بمجرد معان (Notions). ويعني ذلك أن الأفهوم يتمتع إضافة الى الدقة، بالقدرة على أن يكون عمّالاً أو أداة «انتاج معرفة». ويعقد باشلار فصولاً شيقة للبرهنة على أن نشأة علم من العلوم أو تحوله الجذري رهن بتشكيل أفهوماته الخاصة.

ـ أخلص إذن الى أن «الأفهوم» يمتاز بالتالي:

أ ـ يقوم على عملية المعرفة العلمية فلا تقوم بدونه. هو اداتها وليس مجرد حصيلة لها. لعل في التأكيد على هذه السمة ما يكفي للدفاع عن لفظه العربي الذي ولّدته توليداً ضد ما هو شائع الاستعمال، وبخاصة ضد لفظ «مفهوم». ذلك أن «المفهوم» هو ذو معنى عربي محدد يقابل «الماصدق» في المنطق، بالاضافة الى أن وزن مفعول لا يوحي البتة بوظيفة الأفهوم ودوره في المعرفة، بل وينمّ عن تجاهل تام لتاريخ المصطلح.

ب ـ ويمتاز «الأفهوم» بالدقة. فهو يظل محافظاً على دلالة واحدة محددة في النص العلمي بكامله، مما يفسر كون العلوم الوضعية تشتغل بأفهومات خاصة، وما يكفي لتهفيت الاستعمال الشائع والمتسرع هو الآخر: «التصوّر».

ج ـ يكتسب «الأفهوم» دلالته الدقيقة من طريقة استعماله في السياق الخاص. فهو لفظ عادي صار عمّالاً وفقد بالتالي إمكان استبداله بمرادف. مثال ذلك: المثلث في الهندسة الإقليدية أو الفوتون في الفيزياء المعاصرة.. الخ.

المعاني المشتقة والقريبة:

الفاهمة، الفهم، المفهوم، المقولة، المعنى، الفكرة.

مصادر ومراجع

- ألتوسير، قراءة رأس المال.
- اينشتاين وإنفلدْ، تطور الأفكار في الفيزياء.
- باشلار، تشكل الذهن العلمي.
- كانط، نقد العقل المحض.
- هيغل، علم المنطق.

موسى وهبه

إضافة (١)

بذل الباحث جهده ليخرج بلفظ يرفع أي لبس، ولكنه لم يوفق لأن وزن «أفعول» لا يحمل دلالة خاصة، على أنه نادر الاستعمال في مشتقات العربية، وما حفظ منه من كلمات «كأثكول» يرده الثقات الى الابدال والمعاقبة. فكان عليه اذا نشد الدقة أن يختار مثل وزن «مفعلة» الدال بنفسه على التجمع فيقول: مفهمة التي تدل بمادتها ووزنها على ما نقله الباحث عن «كانط» توحيد المتنوع في فكرة واحدة، وإن أبى الباحث إلا التمسك بهذا الوزن، فالعربية انما كثر فيها بالهاء أي أفعولة كأحدوثة وأنشودة وأغرودة وأكذوبة، فعليه اذن أن يعتمدها بصيغة: أفهومة وتجمع على أفاهيم كأسطورة وأساطير وأغرودة وأغاريد... على أني لا أدري لمَ كل هذا

العَنَت؛ فالكلمات عند قدامى المناطقة كثيرة ولها هذه الدلالة التي ينشدها الباحث مثل: مدرك، مدرِك، متصور الخ.

الشيخ عبد الله العلايلي

إضافة (2)

إن اللغة شيء واستنباط قواعدها شيء آخر مضاف. وان حركة اللغة لا تخضع لقواعد بعدية وجوباً بل للمشتغلين بها. فتغتني بمفردات وصيغ جديدة حسب مقتضيات منطق البحث، ولا يملك اللغوي سوى تسجيل الظاهرة الجديدة وأخذها بالحسبان.

فاللغوي يقرر استناداً الى الثقات، ان وزن أفعول نادر الاستعمال، وينسى ان ما ورد على وزنه يعادل على الأقل ما ورد على وزن أفعولة الذي يتسامح به، ينسى مثلاً: أسلوب وأخدود وأملود وأسكون وأركوب الخ...

ويعتقد أن قوله « وزن أفعول لا يحمل دلالة خاصة » خبراً مفيد، وكأن الدلالات قائمة في الاوزان وجوباً، وينسى أن الدلالة القائمة في بعض الأوزان دلالة احصائية اكثر منها دلالة بنيوية (مثل ما ينسب الى وزن مفعلة).

حتى إذا ما نقل مبضعه الى خارج ميدانه تبيّن مدى عدم إصابته الغرض.

فالأفهوم ليس « التجمع »، ولا « توحيد المتنوع في فكرة واحدة » بل ان التوحيد هذا هو وظيفته الأساسية عند كانط، والفرق واضح بين الأفهوم وما يقوم به.

والفهم غير الادراك والتصور. فلا يصح فلسفياً أن يطلق على الأفهوم لفظ مدرك أو مدرك أو أي مشتق من الادراك، لأن الادراك موقوف على أشياء مخصوصة ومتضمن للمعنى المباشر للمدرك وبلوغه، ولذا يطلقه الفلاسفة على الادراك الحسي غالباً، أو الحدس العقلي أحياناً لمباشرته الموضوع، والأفهوم لا يحتمل هذا المعنى.

كما لا يصح ان يطلق لفظ متصور أو أي مشتق من التصور، لأن التصور متعلق بالتخيُّل والتمثُّل، والأفهوم لا يحتمل ذلك، أو بالصورة، بالمعني الأرسطي حصراً، وهذا جزئي من جهة، ويعتوره نفس ضعف « المفهوم » من جهة أخرى.

أما اعتراض الشيخ على لفظ « الفاهمة » ففي غير محله، لأنني أطلق الفاهمة على ملكة الفهم أو القوة الفاهمة كما يطلق الفلاسفة على الملكات الأخرى: القوة العاقلة القوة الناطقة (أو الناطقة) القوة الحاسة (أو الحاسة) القوة المتخيلة (أو المخيلة).

أما احتجاجه بـ « الثقات » و« قدامى المناطقة » فليس بحجة. وكنت حسبت ان مبدأ المرجعية قد تهافت منذ غليليو.

موسى وهبه

مَقال

Discours
Discourse
Rede

المقال أو المقالة ترادف القول إجمالاً. يقال قولاً وقيلاً ومقالاً ومقالة. والقول هو كل منطوق به في اللغة. فقد جاء في « لسان العرب » أن القول هو كل لفظ قال به اللسان تاماً كان أو ناقصاً. وهو بمعنى أخص « الكلام على الترتيب » كما عرَّفه ابن منظور، أي أنه طريقة التعبير والحديث المتسق. وادخال « الترتيب » عنصراً في تحديد المقال يدل على العلاقة القائمة بين القول والفكر. وبهذا المعنى فقد حدد « المعجم الفلسفي » لـ لالنْد القول بأنه « عملية فكرية مركبة من تتابع عمليات أولية جزئية ومتدرجة »، وبأنه على الأخص « التعبير عن الفكر وتوسيعه بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا المترابطة». وبسبب هذه العلاقة جوّز العرب قديماً تسمية الآراء والمعتقدات قولاً، وذلك من باب تسمية الشيء بغيره اذا كان ملابساً له، أي إذا كان يدل عليه مثلاً، كما يدل القول على الرأي. ومن هنا نجد في الاستعمال ان السؤال: « ما قولك » يرادف السؤال « ما رأيك » وأننا عندما نقول بأن فلاناً « لا قولَ له » في مسألة ما نعني بذلك أن لا رأي له. وإذا كان القول يرادف الرأي والمعتقد فقد شاع استخدام لفظ « المقال » أو « المقالة » لتأدية هذا المعنى عند الفلاسفة والمتكلمين كما نجد في « فصل المقال » لابن رشد أو في « مقالات الاسلاميين » للأشعري أو في « الملل والنحل » للشهرستاني، حيث يستعمل مصطلح « المقالة » للدلالة على الرأي والمذهب.

وكان الشهرستاني بوصفه مؤرخاً للديانات والمذاهب الفلسفية أول من فكر بضبط مصطلح المقال. ذلك أنه لما

وجد ان المقالات الكلامية تكاد تخرج عن نطاق الحصر والعد اعتبر ان ليس كل من تميز عن غيره بمقالة ما في مسألة ما، يمكن عدّه «صاحب مقالة». من هنا اجتهد في حصر المقالات، فوضع أربع قواعد يمكن تصنيف الفرق الكلامية على أساسها. وهذه القواعد هي عبارة عن أصول أربعة تشكل الموضوعات الأساسية للفكر الكلامي. فيكون من انفرد بمقالة حول أحد هذه الموضوعات، كمسألة التوحيد والصفات مثلاً، عدت مقالته مذهباً وجماعته فرقة، وإلا أدرج في مقالات سواه. وبهذا يكون الشهرستاني قد أثار مسألة طريقة التصنيف في تاريخ الفكر العربي الاسلامي ونظر في شروط تكوُّن المقال من خلال سَعيه الى ضبط المقالات الكلامية.

لا شك ان معنى المقال ووظيفته وأهميته كانت تتغير باستمرار مع تطور الفكر الفلسفي. فمع افلاطون، حيث يتماثل المقال مع العقل (لوغوس) بذلت أول محاولة لضبط المقال وعقلنته وبناء منطقه على قواعد تستمد من داخل المقال نفسه أكثر مما تُستمد من أصل خرافي أو وضعي يفرض بداهته على المقال، وهو ما اعتبر بداية تبلور المقال الفلسفي. وفيما يختص بالفكر العربي الاسلامي يتداخل المقال الفلسفي مع المقال الكلامي والمقال الصوفي، بحيث يمكن القول بأن هذه المقالات تتأرجح بين رواية النص الإلهي كبدء أول وشرحه وتأويله وخرقه وفي أبعد الاحتمالات التساؤل حول بداهته، وبين استعادة الأصل اليوناني وشرحه وإعادة صياغته، ربما باستثناء ابن خلدون الذي حاول إنشاء مقال مستقل حول الاجتماع والتاريخ. وهكذا يتمفصل المقال الفلسفي مع المقال الديني.

وبعد بزوغ عصر النهضة حيث انطلقت علوم الطبيعة وأقرت قواعد المنهج الاختباري وحيث بدأت تتاح للانسان وسائل التعرف والقبض على أشياء العالم تمّ التحوُّل من مقال الإله إلى مقال الانسان. ويعتبر كتاب ديكارت «مقال في المنهج» شاهداً على هذا التحول وبداية للعقلانية الحديثة التي جعلت المعرفة تقوم على التطابق بين الموضوع والذات وعلى التوافق بين الأشياء وتمثلاتها في الذهن، بحيث تصبح الحقيقة مقال الذات عن الأشياء. ومع مجيء الفيلسوف كانط حيث ظهر ما سمي بـ «الحقل المتعالي» تعاظم دور الذات في عملية المعرفة، وأصبحت هذه الذات بوصفها مبدأً متعالياً مرجع المقال العلمي الذي يلملم وقائع التجربة المتفرقة ويجمع شتات الأحداث في توليفات عقلية وفي أنساق منطقية. وفي مطلع القرن التاسع عشر تمَّ تحوُّل جديد حين أخذ المقال يتمحور حول مجالات ومواضع جديدة تحت تأثير التحولات السياسية والتغيرات التي طرأت على ظروف العمل. فهيمنت النزعة التاريخية كما ظهر ذلك من خلال علم الاقتصاد والبيولوجيا والفيلولوجيا. وأصبحت الذات كمبدأ يتعالى على التجربة ويشكل شرطها، ذاتاً تاريخية تؤمن عبر مقالات البشر اتصال التاريخ واستمراره كما تؤمن سيادة الوعي ووظيفة الذات المكوِّنة لكل مقال. وقد سمح هذا النمط من المعرفة التاريخية بالعمل والحياة واللغة إضافة الى ما نتج عن تراكم الانتاج من محاولات ضبط البشر وإخضاعهم في المؤسسات الحديثة، سمح للانسان بأن يصبح في آن معاً ذاتاً وموضوعاً. وبهذا ما عاد الانسان يقول الطبيعة بأشيائها وكائناتها فحسب، بل شرع أيضاً بتأسيس مقالات علمية حول فعله وسلوكه وأوهامه، كما تجلى ذلك في انطلاقة علوم الانسان: علم النفس، علم الاجتماع، الانثروبولوجيا، غير أنه في الوقت الذي بدأ فيه الانسان ينتج معرفة حول نفسه، أخذ يتزعزع مفهوم الانسان في مواجهة تلك البنى اللاشعورية والدفينة التي تمثلت بقوانين الرغبة وقواعد اللغة ولعبة الاوهام. واذا كان نيتشه قد أعلن في نهاية القرن الماضي عن «موت الإله» فإنه إعلان كان يحمل معه نهاية الانسان كصانع للمقال. وهكذا بدأنا نشهد تحولاً جذرياً في النظر الى مقالات البشر تبلور ابتداء من منتصف هذا القرن. فما عاد المقال طريقة التعبير أو حديثاً متساوقاً أو مجموعة عمليات فكرية مترابطة أو تجلياً لذات واعية تتأمل وتتعرف وتعبر، وإنما أصبح حقل إمكان وشرط وجود ونظام معرفة. أصبح حقلاً تتمفصل فيه الذوات ومجموعة علاقات تجد فيها مرتكزاً له. وهذا التحول الابستمولوجي في تناول أقاويل البشر يعتبر رائده المفكر الفرنسي ميشيل فوكو الذي هو أول من أنشأ نظرية في وصف المقال كميدان مستقل. وتتلخص نظريته كالآتي:

ينطلق فوكو من تعليق المرتكزات التي تقوم عليها وحدة المقال والتي ترد هويته الى الكاتب أو الأثر الأدبي أو التصنيفات المألوفة (أدب، علوم، فلسفة، تأريخ...)، كما انه يتحرر من المفاهيم التي اعتدناها في الربط بين مقالات البشر كالاتصال والتطور والتأثير والذهنية العامة. لذا فهو يرفض الموضوعة التي تقضي بالتفتيش عن أصل للمقال لا يدرك، كما يرفض الموضوعة التي تعتبر ان وراء المقال الظاهر يكمن مقال خفي صامت يغذي من الداخل كل ما يقال.

يحاول فوكو أن يتعامل مع المقال كحدث نوعي لا يمكن استبدال مقال آخر به، كواقعة خاصة لا تتطابق مع ما قيل قبلها، كاستئناف جديد لا يمكن اعتباره مجرد امتداد لأصل أول، وأخيراً كأثر بشكل حدثاً مادياً له وقعه وانفجاره وليس كوثيقة ينبغي استنطاقها. بحيث لا يبدو ما ننطق به كشيء قيل مرة واحدة والى الأبد، أو كشيء يغور في الماضي وكأنه قرار خوض معركة أو كارثة جيولوجية أو موت عاهل، وإنما يبدو كموضوع من جملة المواضيع التي ينتجها البشر ويستخدمونها ويتبادلونها ويعملون على تحويلها وتركيبها وتفكيكها دون استبعاد احتمال تدميرها.

وإذ يصف فوكو المقال على هذا النحو فإنه لا يعتبر هويته ذات طبيعة لغوية أو منطقية، فهو ليس كفاءة لغوية ولا نشاطاً عقلياً ولا هو صياغة يعبر بها الفرد المتكلم عن فكرة أو رغبة أو صورة. صحيح أن أية منظومة لغوية أو فكرية لا بد أن تنطلق من وقائع مقالية، أي من مجموع محدد من العبارات المنطوقة التي تشكل في النهاية العناصر التي يتألف منها كل مقال، الا ان التحليل اللغوي يهتم بمعرفة كيف يمكن لعدد محدود من القواعد أن يولد عدداً لا نهاية له من الجمل، والتحليل التاريخي يهتم باكتشاف الدلالات التي تحملها النصوص والوقوف على مقاصد الذات المتكلمة أو الانصراف الى تتبع أشكال العبارات وأنماط ترابطها. بينما يهتم وصف المقال بتحديد الشروط التي تجعل ممكناً ظهور المنطوقات. ذلك ان كل منطوق يستمد هويته وفرادته من المجموع الذي يظهر بينه ومن الميدان الذي يستخدم فيه ويطبق ومن الوظيفة التي يؤديها ومن الحقل المعرفي الذي يفعل فيه. فلو أخذنا مثالاً على ذلك المنطوق القائل بأن «الأنواع تتطور» لوجدنا ان هذا المنطوق وإن استخدم في صيغته العامة عند كل من بوفون وداروين، فقد استعمل في مقالين مختلفين، أي في مجالين معرفيين متميزين: الاول فلسفي والثاني علمي، الاول يقرب من الفلك والثاني من علم الحياة، الأول ينطلق من أن الكائنات الحية تشكل لوحة متصلة منذ بدء الخليقة لم يدخل عليها الانفصال الا بفعل الكوارث، والثاني ينطلق من وصف مجموعات حيوانية منفصلة ومن تحليل أنماط التأثيرات المتبادلة بين المنظومة الحية ووسطها. كذلك فإن الموضوعة التي تقول بأن «الأرض كروية» لا تشكل نفس المنطوق قبل كوبرنيك وبعده. وكذلك أيضاً فإن القول بأن «الأحلام تعبر عن الرغبات» قد تكرّر عبر القرون ولكن حقل استخدامه يختلف بالكلية عند أفلاطون عنه عند فرويد. وبالمقابل يمكن الحديث عن منطوق واحد ولو اختلفت الألفاظ والتراكيب النحوية عندما تكون إمكانات استخدامه النظرية واحدة.

فكل منطوق ينتمي في النهاية الى تشكيلة مقالية كما الجملة تنتمي الى النص والقضية الى مجموع استدلالي. وكما أن انتظام الجملة تحدده قواعد اللغة وانتظام القضية ترسمه قوانين المنطق، فإن انتظام المنطوق تعينه قوانين التشكيلة المقالية. واذن يتحدد المقال بوصفه منظومة من القواعد التي تميز مجموعة من المنطوقات التي تنتظم داخل الممارسة المقالية، منظومة تسمح بتكوين وتوزيع مواضيع البحث وأنماط القول ولعبة المفاهيم والاحتمالات النظرية.

وبالاجمال، يرى فوكو أن الحقل ليس محلاً لمواجهة بين كلمات وأشياء، بين لغة وواقع، بين مقولة وتجربة، بين معيوش وضرورة فكرية، بين احتمالية الحدث وتقييدات الشكل، وإنما هو مجال غُفْل تجد فيه الذات المتكلمة مكانتها ووظيفتها، مجال ينتج التباين والانفصال. وهذا هو صلب التحليل الاركيولوجي الذي اشتهر به فوكو، وهو تحليل يترتب عليه أن فكرنا هو اختلاف مقالاتنا، وان تاريخنا هو اختلاف أزمنتنا وان ذاتنا هي اختلاف أقنعتنا.

لا شك أن لهذا التحليل أهميته بل خطورته على صعيد المعرفة والثقافة عامة، بمقدار ما ينزع الى الكشف عما تنطوي عليه تلك الكتلة الهائلة من الأشياء التي قيلت على لسان البشر من أزيز مستمر ومن تصدع واضطراب، أي بمقدار ما يتجه الى تفكيك الذات واستبدالها بما يسميه فوكو «المسلمات المعرفية» التي تشكل منظومة مغفلة تتجاوز الذوات الناطقة وتمثل نسقاً من القواعد يحكم بشكل غير معلن ولا شعوري تكوين العلوم والمعارف تماماً كما تمثل اللغة نظاماً متسقاً يعلو على الأفراد ويحكم بشكل خفي البنى الظاهرة للجمل والعبارات. وهكذا بدلاً من أن تكون الذات مرجعاً للمقال، يصبح المقال مجالاً لتشتت الذات وانحلالها. وهذا هو معنى إعلان فوكو عن «موت الانسان». ومن هنا أصبح بالإمكان ان نتحدث عن «مقال اللاوعي» وان ننظر الى «الاحلام» و«الخرافات» على انها تملك مقالاتها.

مصادر ومراجع

- ابراهيم، زكريا، مشكلة البنية، البنيوية الثقافية، مكتبة مصر، القاهرة، 1978.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 11، دار صادر، بيروت، 1968.
- الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، القاهرة، 1966.

- شرارة، وضاح، شبهة الفلسفة، مجلة دراسات عربية، عدد 4، شباط، 1980.
- الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، تحقيق محمد سيد كيلاني، مكتبة الحلبي. القاهرة، 1966.
- القش، سهيل، في البدء كانت الممانعة، دار الحداثة، 1980.

- Dictionnaire générale de la langue française, Tome 1, Article Discours.
- Foucault, Michel, L'archéologie du savoir, Gallimard, 1969.
- Chatelet, François, Histoire de la philosophie, tome 1, Platon, Hachette, 1972.
- Jacobe, François, La logique du vivant, Gallimard, 1970.
- Lalande, André. Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, article Discours.

علي حرب

إضافة

إختلف كتّاب الفلسفة العرب المعاصرين في تعريب مصطلح Discours كما اختلفوا في مصطلح Method. فإذا راقبنا ترجمة كتاب ديكارت «حول المنهج» نلاحظ الترجمات التالية:

1 - «مقال عن المنهج» - ترجمة محمد الخضيري - دار الكاتب العربي - القاهرة 1968.

2 - «مقالة الطريقة» - د. جيل صليبا - اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع - بيروت 1970.

3 - مقال في المنهج - يوسف كرم في «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص 58.

- كذلك عبد الرحمن بدوي في «مناهج البحث العلمي»، ص 4.

واضح أن الترجمة استعملت مصطلح «مقال» كتعريب لـ Discours في جميع التعريبات رغم اختلافها حول منهج. إلا أن تعريبات أحدث بدأت تستعمل مصطلح «خطاب» كمقابل لـ Discours. بهذا المعنى يصبح عنوان كتاب ديكارت «خطاب في المنهج أو الطريقة». ويلاحظ استعمال مصطلح «خطاب» لدى كتّاب المغرب العربي وبعض كتّاب المشرق. كما نلاحظ شيوع مصطلح «خطاب» في الكتابات الأيديولوجية والسياسية المتخصصة والصحفية اليومية معاً.

إلا أننا رجحنا مصطلح «مقال» على مصطلح «خطاب» نظراً للإحالات الدلالية البنائية الاشتقاقية التي يتضمنها في مستوى الكتابات الفلسفية المتخصصة. وإذا كان للفكر المتأمل أن يسجل الاحتمالات المستقبلية للمصطلحين فإن الترجيح يمكن أن يثبت مصطلح «مقال» في الكتابات الفلسفية بينما يقترح تثبيت مصطلح «خطاب» في الكتابات الأيديولوجية أكاديمية كانت أو صحفية. وليكن ترجيحنا هذا بمثابة إقتراح تمايزي يمكن قبوله كما يمكن رفضه، هذا مع وعينا المسبق بمحاولات ردّ الفلسفة الى الأيديولوجيا رداً تطابقياً حسب بعض الإجتهادات الفلسفية والمعرفية والتفسيرية.

التحرير

مُقَدَّس

Sacré
Sacred
Heilig-Geweiht

معنى المقدس

من الأفكار المهمة التي يقوم عليها كل دين فكرة القداسة أو الاحترام أو الإجلال التي يعلقها الانسان على بعض الأشخاص أو الأمكنة أو الأشياء المادية. والمقدس هو كل ما لا يمكن تلويثه أو تدنيسه، ومن هنا يأتي معنى المقدس والرجيم الملعون. والمقدس بالقياس الى غير المقدس (الدنس) هو ماله طابع من القوة الغامضة التي تجذب أحياناً وتنفر أحياناً وفي أحيان أخرى تجذب وتنفر معاً. وترتبط فكرة التقديس عند الشعوب البدائية بالطوطم، أي تقديس حيوان معين رمز للقبيلة أو الجماعة الأولى.

والمقدس هو ما يثير في النفوس الخوف والرهبة والاحترام والخشوع الذي يبعدنا عنه ويرغبنا فيه في نفس الوقت وهو ينتج عن مجموعة من المشاعر المختلطة والمرتبطة من: الاندهاش، الرغبة، والانجذاب والفضول، والتحفظ والقلق والفزع والخوف مما يجعلنا نحبه ولا نجرؤ على تناوله في نفس الوقت.

والمقدس يثير عند الأشخاص نفس المشاعر التي تثيرها النار عند الطفل يحرق بها، لكنه يرغب في الامساك بالشعلة وهو نفس الشعور الذي يحسه الانسان امام الشيء الممنوع اعتقاداً في الاقتراب منه يعطي له قوة ورهبة أو قد يحرجه او يقتله في حالة الفشل. فالمقدس هو كل ما يحظى بالاحترام

بشكل مطلق وكل ما هو غير قابل للهتك أو الخرق ولا يجوز الاعتداء عليه.

ويأخذ المقدس صوراً متعددة حيث يطلق على: حب الوطن الذي يوصف بأنه حب مقدس، ويقال المقدس على المبدأ الذي لا يسمح بالحديث عنه أو لا يحق مناقشته، وعند بردياثيف Berdyeav 1874 ـ 1948 المقدس هو فقط الحرية.

والمقدس كمبدأ لا يُسمح بالحديث عنه ولا يحق مناقشته ويكون عقبة أمام التفكير الانساني الحر الخلاق حيث تكون المقدسات محرمات لا ينبغي الاقتراب منها ذلك مثل الثالوث التقليدي لدى المواطن العربي المتمثل في تقديس: الله، الحاكم، المرأة أي تحريم الحديث في الدين والسياسة والجنس، وهي الموضوعات الحساسة التي لا ينبغي الاقتراب منها وتشغل في نفس الوقت تفكير كل الأدمغة في الخفاء، وهذا الموقف يحدد خاصية أساسية للمقدس هي تلك الازدواجية التي تظهر في المنع والرغبة.

وكلمة تقديس اذا أضيفت الى شيء غير مقدس تضفي عليه طابعاً قدسياً بغض النظر عما سيعطيه له الانسان بعد ذلك من قيمة، في حين أن الشيء المقدس حين يفقد خاصية القداسة يفقدها الى الأبد. ومن هنا يظهر استخداماً آخر للمقدس بحيث يطلق على الشيء الذي لا يتمتع بصفة التقديس في حد ذاته وإنما يتمتع بهذه الصفة نتيجة لما أعطاه الناس له من معنى. وقد تأخذ لفظة مقدس معنى الملعون حين تضعها قبل الكلمة، أو ممكن أن تأخذ صفة السب للإله، وأحياناً تعني السخرية مثلما وصف ماركس Marx اليسار الهيغلي باسم: القديس شترنر والقديس باور في كتابه « العائلة المقدسة ».

والمقدس من المقولات الدينية والاجتماعية والفلسفية التي شغلت اهتمام علماء الاجتماع وعلماء النفس والفلاسفة.

أ ـ في الفلسفة: اهتم المعاصرون من الفلاسفة خاصة الألمان بالمقدس، بحيث أصبحت القداسة Holiness قيمة أساسية تضاف إلى قيم الحق والخير والجمال وتعد جزءاً أساسياً من مبحث الاكسيولوجي خاصة لدى كل من: شليرماخر Schelrmcher وأوتو Otto في كتابه عن المقدس، الذين أكدوا قيمة القداسة واعتبروها نمطاً خاصاً متميزاً من القيم وهي في نفس الوقت اتجاه نحو القيم الأخرى، وعند هوكنغ الفيلسوف الأميركي تعد القداسة مزجاً للقيم الثلاث ووظيفتها المحافظة على هذه القيم.

ب ـ في علم الاجتماع: اهتم رجال الاجتماع الديني بتوضيح فكرة المقدس وتتبُّع نشأتها ومصدرها سواء أكان الطوطم أم فكرة المانا (القوة)، كذلك توضيح موضوعات التقديس، الذي قد يتعلق بشخص ما، أو مكان، أو أشياء مادية مثل تقديس الوالي، رئيس القبيلة، البطل، المسجد أو الكنيسة، والأمكنة التي يحج اليها الناس مقدسة كذلك، ويُعَدُّ تقديم القرابين والأضاحي من الأفعال المقدسة.

ـ ومسألة تقديس الأشخاص مستقلة تماماً عن الأخلاق:

فليس هناك علاقة بين الشخص المقدس دينياً والأخلاق، فالبطل اليوناني هرقل كان يقوم بجرائم بشعة لكنه قدس لقوته. وكان زيوس Zeus كبير الآلهة اليونانية مزواجاً خداعاً في صورته العامة. كذلك كان الكثير من انبياء بني اسرائيل قتلة مخربين. ومن هنا كان امتلاك الشخص للمانا أو القوة هو الذي يجعل له شأناً مقدساً، وقداسة الشخص في كثير من الأمم والديانات ترتبط بقدرته على التنبؤ بالأشياء المستقبلية، ولا تقف قداسته عند حياته بل تمتد الى ما بعد مماته، وأدواته ايضاً مقدسة، فالمريض قد يشفى من مرضه اذا لمس جسم الوالي أو ملابسه، وقد تبنت بعض الفرق الدينية هذه الفكرة وتوسعت فيها بشكل مضاد للدين الأصلي الذي خرجت منه، ففي الهندوكية كانت ممارسة الجنس مع بعض البغايا الذين اختيروا في المعبد تعد عملاً مقدساً، كما كان يختار رجالاً شواذ جنسياً وفق طقوس معينة وكان اللواط محرماً إلا مع هؤلاء.

والقداسة شملت أيضاً المكان. ففي جميع الأديان هناك أماكن مقدسة وهي التي يعبد فيها الإله مثل: القدس ومكة والمدينة في اليهودية والمسيحية والاسلام. وكانت الآبار التي تنبثق منها كمية كبيرة من المياه تعتبر مقدسة مثل البئر التي انبثقت تحت أقدام سيدنا موسى، ومثل زمزم وثمة أنهار مقدسة في جميع أجزائها كالنيل عند قدماء المصريين. كما كانت تستخدم المياه المقدسة للتعميد في المسيحية، وعند اليونان كانت الأنهار الكبرى تعتبر آلهة كما كانت تقدم القرابين والأضاحي للأنهار (عروس النيل).

وينبغي مراعاة بعض الطقوس أمام هذه المقدسات ففي كل دين نجد أمثلة لا حصر لها للمصير المشؤوم المحتوم الذي ينتظر كل شخص يتقدم الى هذه الأشياء المقدسة بدون مراعاة الشكليات اللازمة فالشخص الذي كان يقترب من القبو العبري المقدس كان مصيره الموت المؤكد وبالعكس نجد أن زيارة هذه الأماكن مفيدة جداً لمن يعرفون هذه الشكليات،

وتتعلق فكرة القداسة بفكرة التابو tabou أو المحرم والفعل منها tabu ومعناه التحول الى قديس.

وقد أكد دوركايم على أهمية مفهوم المقدس في تفسير الظواهر الدينية: فهو المفهوم الأساسي لهذه الظواهر، وقد أوضح دوركايم التعارض بين المقدس والدنس وهو تعارض بين عالمين غير متجانسين بشكل جذري، وداخل المقدس نفسه هناك ثنائية تجعل الكلمة تنطبق على الطاهر والملعون يقول: «أما بالنسبة للطابع الازدواجي لفكرة التقديس نفسها التي تنطبق إما على شيء مقدس أو تطلق على شيء لعدم طهارته، فالحياة الدينية تدور حول هذين المحورين المتضادين، والفرق بينهما هو الفرق بين الطاهر وغير الطاهر، المقدس والدنس، الإله والشيطان ولكن في نفس الوقت الذي يتناقض فيه هذان المظهران يوجد بينهما علاقة وثيقة. فالفكرتان لهما نفس العلاقة مع الأشخاص الدنيويين الذين يجب ان يمتنعوا عن أية علاقة مع الأشياء النجسة وكذلك المقدسة، فكلاهما ممنوع تداوله لأن لهما بالفعل طابع التقديس، وبالرغم من تناقض هذين الشكلين من التقديس يوجد في كثير من الأحيان نوع من عدم التحديد بينهما». (دوركايم: «الأشكال البدائية للحياة الدينية»).

ويمكن القول أن المقدّس وغير المقدّس مصطلحان متكاملان ليس لأحدهما معنى في حد ذاته ولكن معنى كل منهما يتحدد بالنسبة للآخر، وهما يشكلان اطاراً أساسياً ومبدئياً للتفكير ومع ذلك فإذا لم تتميز هاتان الكلمتان فيما بينهما سيصبح من المستحيل أن تتحدد في مجتمع معين التفرقة بين المقدّس وغير المقدّس، هذا إذا كان الفرق بينهما يكمن في المصطلح، لكن الفرق بينهما اكثر من ذلك ففكرة التقديس تأخذ طابعاً محدداً وهذا الطابع ليس فقط التسامي والعلو لأن هذا لو صدق في أعلى أشكال الدين فهو ليس كذلك في أشكاله الدنيا. ويمكن القول أيضاً انه في أغلب الحالات فإن الأشياء أو الأشخاص المقدّسة هما اللذان يحميان المحرمات في حين أن الأشخاص والأشياء غير المقدسة هما اللذان يخضعان لها وهما اللذان يحتم عليهما الاتصال بالفئة الأولى من خلال مراسيم محددة. وليس هذا القول مطلقاً بل عليه بعض التحفظات ذلك لأن المقدس ينبغي عليه في بعض الحالات أن يتجنّب الاحتكاك بالشيء غير المقدس. وفي النهاية يمكن القول أنه في حالة دخولهما في علاقة ما لا يتعاملان بنفس الطريقة لأن المقدس هو القوة في حد ذاتها وهو الطاقة التي تؤثر في غير المقدس. في حين ان غير المقدس لا يملك سوى ان يفجر هذه الطاقة وفي بعض الأحيان يغير طبيعتها، وذلك عن طريق مرور احدهما الى الآخر فيتحول من طبيعته الى طبيعة الآخر أو يتبادلان الشكل فيصبح الطاهر ملوثاً وشريراً (دوركايم).

ويرى البعض ان العالم الحالي فقد طابع القدسية التي كان يتمتع بها فيما مضى فالله لم يعد محور العالم لإن الانسان صار هو نفسه محور العالم واستبعاد كل القوى الخفية التي تشكل عالم ما فوق الطبيعة فالعالم الذي نحياه عالم بشري لا يتمتع بصفة القدسية وكما عند فيورباخ فموقف التقديس هو موقف اغتراب ديني للانسان في الله وعلينا أن نعيد الانسان ثانية الى مكانه في العالم.

مصادر ومراجع

- اسماعيل، قباري محمد، علم الاجتماع والفلسفة، ج 3، الاخلاق والدين، دار الطلبة العرب، بيروت.
- باستيد، روجيه، مبادىء علم الاجتماع الديني، تر. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، بيروت.
- برغسون، هنري، منبعا الدين والأخلاق، تر. سامي الدروبي وعبدالله عبد الدايم.
- الخشاب، أحمد، الاجتماع الديني، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1964.
- سمعان، حسن شحاتة، الدين والمجتمع، دراسات في علم الاجتماع الديني.

- Athinson, J. Baines, The Beauty of Holiness, London, 1961.
- Callois, Roger, L'homme et le sacré, 1939.
- James, E. O., Sacrifice and Sacrament, 1960.
- Durkheim, Emile, Les Formes élémentaires de vie religieuse, 1917.
- Festugière, André M. J., La Sainteté, Paris, 1952.
- Otto, Rudolf, The Ideal of the Holy, 20. ed, 1952.
- Ringgcren, Helmer, The Philosophical Conception of Holiness, Uppsale, 1948.
- Hubert, Henri, Essai sur la nature et fonction du sacrifice, 1899, Eng. Trans, Sacrifice Its Nature and Function, 1964.

حسن حنفي

مَقُولَة

Catégorie
Category
Kategorie

يعتبر البحث في مسألة المقولات (ج. مقولة) جزءاً من البحث في مشكلة المعرفة. وشرط المعرفة اليقينية سلامة الاستنتاج أو سلامة التسلسل المبني على قياس صحيح، أي ما يفيد البرهان وكانت مقدماته صحيحة. والقسم الذي يتولى هذا النمط من التفكير هو المنطق بالشكل الذي وضع فيه أرسطو أول مبادئه. إذ ان معيار الحقيقة قبل أرسطو لم يكن بالضرورة صحة القياس المبني على المقدمات اليقينية. فالمعرفة لدى السفسطائيين تتحدد بشكل الحوار لا بجوهره والهدف منها الاقناع لا البرهان. وهي لدى أفلاطون تذكُّر أو ارتباط مباشر بعالم الأفكار والمثل. واذا كان الذهن بطبيعته ميالاً للبحث عن الوحدة في الموجودات أو لفهمها من ضمن مفاهيم موحدة وثابتة، فالمنطق كما وضعه أرسطو أي ما يعرف بالمنطق الشكلي أو الصوري هو أول أدوات هذه المعرفة. والمنطق أقسام. قسم يدور حول العبارات أو المفردات، وآخر يدور على الأحكام والقضايا. وقسم ثالث يهتم بالأقيسة والبراهين.

عالج أرسطو مسألة المقولات في القسم الأول من كتاب «العبارة» (باري هرمنياس) مخصصاً لها الفصول الثلاثة الأولى. إلا ان هنالك من يشك في نسبة هذا الكتاب أو ببعض أجزائه على الأقل لأرسطو. وقد وقف المفسرون اليونان لفلسفة أرسطو مطولاً عند هذه المسألة. أما المشّاؤون العرب وأعلام الفلسفة في الاسلام فلم يبحثوا في ذلك رغم بعض ملاحظاتهم الى ما بين كتابات أرسطو المنطقية وما عالج منها في كتابه «ما بعد الطبيعة» من فروقات.

والمقولات بتحديد أرسطو لها هي أعمّ المحمولات التي يمكن إسنادها الى الموجود. لذا تدعى أحياناً بالمسندات كما دعيت أيضاً بالأجناس العامة. والمقولات كما حددها أرسطو عشرة. وهي: الجوهر، الكم، الكيف، النسبة، المكان، الزمان، الوضع، الحال، الفعل والانفعال. وقد درس أرسطو هذه المقولات بشكل متفاوت، مولياً العناية الأكبر للمقولات الأربع الأولى خاصة لمقولة الجوهر. فيما مرّ على باقي المقولات بسرعة. ومما تجدر الإشارة اليه أن الفلسفة الاسلامية، وان اتفقت مع أرسطو في عدد المقولات فتسمية بعضها قد تختلف قليلاً عما هي لدى أرسطو. إلا أن هذا العدد لم يكن مقبولاً في أنظمة فلسفية أخرى. فالفلسفة الرواقية لا تعترف إلا بأربع مقولات وهي الجوهر، الكيفية، الوضع والعلاقة. وقد تعرض افلوطين في «التاسوعات» (التاسوعة السادسة ـ الفصل الاول) للمقولات ورأى انها تشمل العالم الحسي والعالم الذهني. وبذلك ارتفع عددها عنده. كذلك رأت مدرسة بورت رويال Port Royal المنطقية أن تحديد عدد المقولات هو فعل تعسفي وإن لكل فرد الحق في أن ينظم العالم والموجودات على طريقته.

ربما كانت مقولة الجوهر من أهم المقولات التي عالجها أرسطو. سواء في كتاب «المقولات» أو في كتابة «ما بعد الطبيعة»، وإن ارتدى بحثه ها هنا صبغة أنتولوجية واضحة. والجوهر بتحديد أرسطو هو الموجود الذي تضاف اليه جميع المحمولات الأخرى. وبتحديد آخر له يقول: هو ما يقوم بنفسه ولا يحتاج في قوامه الى شيء آخر خارج عنه. وفي «ما بعد الطبيعة» ميّز أرسطو بين الجوهر المادي والصوري وبذلك قد يكون الجوهر عبارة عن الشكل أو عن ماهية الشيء. أو قد يكون الجسم المركب من مادة وصورة. ومن ميزات الجوهر الأخرى انه قد يكون حاملاً للأضداد. أي محلاً للأعراض دون أن يلحقه من جراء ذلك أي تغير. لذلك لا يمكن إضافة الأعراض الى المقولات الأخرى بينما يمكن اضافتها الى الجواهر. من هنا يعتبر وجود المقولات الأخرى نسبياً طارئاً بينما وجود الجوهر لازم ذاتي له.

والكم هي المقولة التي تعبر عن كل ما يمكن قياسه أو عدّه. والسؤال عنها يكون بالسؤال كم. وقد ميز أرسطو وكذلك الفلاسفة العرب بين الكم المتصل كالسطح مثلاً والكم المنفصل كالأعداد. والكيف. هي المقولة التي تبحث في هيئة الشيء كما تبحث ايضاً في ما يحدث للجسم من عوارض كالصلابة أو الليونة مثلاً أو من عوارض نفسية تدخل على الجسم الانساني كالانفعال والخجل. أما مقولة النسبة أو الإضافة والمضاف كما يقول الفارابي فمدار بحثها الطريقة التي ترتبط بها الأشياء ببعضها بعضاً. كالكثير باضافته الى القليل. والمكان والزمان مقولتان تبحثان في الموضع وفي الوقت الذي يحدث فيه الفعل. والوضع يتحدد بهيئة وجود الشيء أو بالطريقة التي يوجد عليها كقولنا نائم أو راكض. أما الحال أو الملك، أو له كما يقول بعض الفلاسفة العرب

فمقولة تبحث في خاصية الامتلاك. والفعل والانفعال مقولتان تعبران عن صدور الفِعل وعن تلقيه.

ثمة سؤال أخير حول أصل المقولات. وهو كيف توصل أرسطو للبحث في المقولات؟ وهو سؤال طرحه بعض الدارسين لفلسفة أرسطو بل لقد طرحه الفلاسفة أيضاً (كانط على سبيل المثال)، فمنهم من يعتقد ان المقولات انما توازي أجزاء الخطاب. وهكذا يوازي الجوهر الاسم. وتوازي الكيفية الصفة والكمية الأعداد الخ.. ثمة رأي آخر يقول ان أرسطو قد توصل الى المقولات عن طريق تجريبي. وبالتالي فإن طبيعة الأشياء بحد ذاتها إنما تفرض هذه المقولات. وقد رأى معظم الفلاسفة العرب ـ المسلمين ان طريق التوصل للمقولات إنما كان بالاستدلال بالاستقصاء أو بالاستقراء.

المقولات في الفلسفة الاسلامية

تابعت الفلسفة الاسلامية في معظمها الخطوط العريضة التي وضعها أرسطو ولم تشذ إلا في بعض الشروحات أو في التسمية. استندت الفلسفة الاسلامية الى كتابات أرسطو مباشرة أو إلى الشروح التي وضعها فورفوريوس الصوري على ذلك. لم يختلف الفلاسفة العرب ـ المسلمون في عدد المقولات وهم قالوا بالعدد عشرة في أغلب الأحيان باستثناء أخوان الصفا الذين أطلقوا العدد ولم يضعوا لذلك حداً نهائياً. فقد خصص الفارابي رسالة كاملة للمقولات. ولم يخرج إجمالاً عن النهج الذي اختطه المعلم الأول. والمقولات برأيه: «أجناس عالية تضم جميع الأشياء المحسوسة وهي معقولات الاشياء المحسوسة. وهذه الاجناس والأنواع التي تحت كل واحد منها قد يوجد على انها معقولات للأشياء المحسوسة والموجودة. ومثالات في النفس للأمور الموجودة». والمقولات هي الجوهر والكمية والكيفية والاضافة ومتى وأين والوضع وله وأن يفعل وإن ينفعل. كذلك خصص ابن سينا جزءاً من كتاباته المنطقية لدراسة ولشرح المقولات متابعاً في ذلك ما كتبه أرسطو. ولم يشذ ابن رشد عن القاعدة فوضع تلخيصاً للمقولات تابع فيه آراء المعلم الأول بشكل حرفي تقريباً. على كل اتبعت الفلسفة المشائية ـ سواء كانت اسلامية أم إغريقية (شراح أرسطو) خطاً شبه موحد يعتبر المنطق مقدمة للفلسفة العامة أو لـ «ما بعد الطبيعة». ولذلك وضع معظم الفلاسفة المسلمين شروحات على منطق أرسطو، ومن ضمن ذلك على المقولات إضافة الى من ذكرنا نشير الى أخوان الصفاء والى ابن سبعين الذي خصص قسماً من كتابه «بدّ العارف» لشرح المقولات كما عالج نفس الموضوع في رسائله. كما تجدر الإشارة الى من كتب في المنطق كتابات مستقلة وتناول المقولات من ضمن ذلك، كابن طملوس في كتابه «المدخل الى صناعة المنطق».

المقولات في فلسفة كانط

ربما شكّل رأي كانط في المقولات شيئاً مميزاً عما هي عليه في الفلسفة المشائية. جعل كانط همه البحث عن طريق المعرفة. وهذه الطريق يجب أن تبحث أولاً في شروط المعرفة. والمعرفة لا تتم إلا بواسطة المفاهيم، أداة الاتصال والتواصل. فعلى الذهن إذن، ليتحقق من سلامة المعرفة، أن يضبط الشكل الذي تصاغ فيه هذه المفاهيم بوضع المقولات. والمقولات هي المعاني الذاتية التي تربط بين الأحكام أي بين ما يصادف في الزمان والمكان من ظواهر. والمقولات كما حددها كانط إثنتا عشرة مقولة وهي تمثل المظاهر المختلفة لعمل الذهن التركيبي. وهي: الوحدة، الكثرة، والجملة، وهذه مقولات الكم. الوجود والسلب والحد، وهذه مقولات الكيف. الجوهر والسببية والتضاد، وهذه مقولات الإضافة. والإمكان والوجود والضرورة، وهذه مقولات الوضع أو الجهة. لم يتوصل كانط لوضع مقولاته بطريق التجريد أو بالطريقة التجريبية بل المقولات عنده عبارة عن أشكال ما قبْلية Apriori يملكها الذهن وبواسطتها يتمكن من إضافة الوحدة الى المعطيات المختلفة والمتباينة التي يتبلغها بطريق الحس أو الحدس، والتي يعبر عنها بواسطة الأحكام.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق الأب بويج، بيروت، 1932.
- ابن سبعين، بدّ العارف، تحقيق جورج كتورة، بيروت، 1978.
- ابن سينا، منطق الإشارات والتنبيهات، دار المعارف، 1960.
- الفارابي، كتاب قاطيغوراس، أي المقولات، مجلة المورد، عدد 4، 1975.
- فاخوري، عادل، المنطق الرياضي، بيروت، 1974.
- فخري، ماجد، أرسطو المعلم الأول، بيروت، 1977.
- فضل الله، مهدي، مدخل الى علم المنطق، بيروت، 1977.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، 1962.

- Aristote, La métaphysique, Vrin, 1966, T1, T2.
- Aristote, Organon, Vrin, 1966.

- Blanché, R., La logique et son histoire d'Aristote à Russel, Armand, collin, 1970.
- Boutroux, E., La philosophie de Kant, Vrin, 1968.
- Kant, E., Critique de la raison pure, P.U.F., 1967.
- Madkour, I., L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, Vrin, 1969.
- Tricot, J., Traité de logique formelle, Vrin, 1966.

جورج كتورة

مَكان

Lieu
Space
Raum

قيل إنه لا يوجد في الفلسفة، بل ولا في المعرفة النظرية عموماً، ميدان لا يدخل فيه مشكل المكان أو يتداخل معه بكيفية أو بأخرى. فقد تنافست الميتافيزيقا ونظرية المعرفة والفيزياء والسيكولوجيا في طرحه وحله.

فما هو المكان؟ ومن أين أتتنا فكرته؟

ينبغي أن نلاحظ، في البداية، أنه لا يتحدث عن مكان واحد، ولكن عن أنواع من المكان: الأمكنة الإدراكية، ومكان أو أمكنة الرياضيات، والمكان الفيزيائي، والمكان عند البدائيين.

الأمكنة الادراكية: يتحدث السيكولوجيون عن عدة أمكنة ادراكية تأخذ الشخص المدرك كمرجع:

1) المكان البصري، أي إدراك صورة العالم الخارجي، وهو الذي حظي بدراسة تجريبية أكبر.

2) مكان سمعي، أي تحديد مصدر الصوت.

3) مكان لمسي ـ حسي، أي تصورنا لجسمنا.

وقد حاول البعض أن يثبت أن المكان البصري ذو انحناء سلبي، ويوصف إذن بهندسة لوباتشفسكي. ويظهر أنه يمكن وصف المكان لكلتا العينين بهندسة لوباتشفسكي خيراً من الهندسة الاقليدية، ولكن، ليس هناك ما يسمح بتعميم ذلك على المكان البصري كله.

وقد بيّن جان بياجي J. Piaget، في كتابه «بناء الواقع عند الطفل»، ان المكان ليس معطى فطرياً، ولكنه ينتج عن بناء وامتلاك متجدد ومتواصل كل يوم. وتوجد ثلاث مراحل كبيرة في تطور ادراكنا للمكان.

ففي الأشهر الأربعة الأولى لا يدرك الطفل الا أمكنة غير متجانسة وجزئية. وأكثرها بدائية المكان الفمّي. فكل الأشياء التي يمكنه امتصاصها تجتذبه.

ويظهر، في الشهر الرابع، التناسق بين الأخذ والرؤية، فيصبح الطفل قادراً على أن يأخذ، دون أن يخطىء، شيئاً يقع في متناول يده، ثم يبدأ التناسق بين مختلف الأمكنة الحسية.

وتكتسب الأشياء، ابتداء من الشهر التاسع، صفة الدوام، فيعرف الطفل الشيء من خلال التحولات التي تصيبه، فيبحث عن الشيء الذي يخفى عنه.

وفي الشهر الثامن عشر يمكن الحديث إذن عن وجود مكان متجانس كان نتيجة، على الخصوص، للنشاط الحركي عند الطفل من حبو ومشي وقدرة على إزاحة الحواجز التي تحول بينه وبين الهدف. لقد أصبح قادراً على أن يحدد مكان الأشياء بالنسبة اليه، دون أن يستطيع تحديد مكانه هو في المكان على العموم.

وينمو، في السنوات التالي، المكان التصوري الى أن يتم تشكّله حوالى السنة التاسعة والعاشرة.

مكان الرياضيات: يبنى المكان الرياضي ابتداء من عدد قليل من الأوليات، وتصفه الهندسة. ويتحدد المكان الإقليدي منها بثلاثة محاور متعامدة، هي الأبعاد الثلاثة. بينما يطابق هندسة لوباتشفسكي Lobatchevsky مكان ذو انحناء سلبي، وتتطابق هندسة ريمان Riemann مع مكان ذي انحناء إيجابي.

ويمكن ان نعتبر المكان الفيزيائي الذي نعيش فيها إقليدياً، في نطاق المسافات التي في متناول إدراكنا، فالمعطيات التي تسمى موضوعية تعطانا، في التجارب المجراة على إدراكنا للمكان، في نظام ذي مراجع إقليدية.

وتحدث الاثنولوجيون عن مكان البدائيين، فقال دوركايم E. Durkheim ومارسل موس M. Mauss: «إن المكان، بالنسبة الينا، مكوَّن من أجزاء متشابهة، ويمكن ان يحل بعضها محل بعض. أما بالنسبة لعدد من الشعوب فالمكان يختلف حسب المناطق. فلكل منطقة قيمتها الوجدانية الخاصة، لأنها راجعة، بسبب عواطف مختلفة، الى مبدأ ديني خاص، وهي، بالتالي، ذات مزايا خاصة بها وتميزها عن كل منطقة غيرها».

كما بين ليفي برول Levy Bruhl أن المكان، عند أصحاب الهندسة وكذلك في تصوراتنا العادية، متجانس، ويبدو لنا كستار خلفي لا يتأثر بالأشياء التي ترتسم فيه، كما ان حدوث الظاهرات في ناحية من المكان لا يهم في شيء هذه الظاهرات، وانما يسمح لنا فقط بتحديد موقعها، ثم، في الغالب، بقياسها،

بينما يبدو المكان للبدائيين مليئاً بالكيفيات، فلمناطقه مزايا خاصة. كما تشارك هذه المناطق في القوات الغيبية التي تظهر فيها. ان البدائي يحس بالمكان اكثر مما يتصوره. وتتميز مختلف الاتجاهات والمواقع في المكان، بعضها عن بعض من حيث كيفياتها.

وهكذا بيَّن موريس لينارت M. Leenhardt ان المكان، عند أهل كاليدونيا الجديدة، تختلف قيمته باختلاف من يقطنه من أحياء أو أموات، حسبما تحدده الأساطير.

وان الحديث في الحقيقة عن المكان الفيزيائي مرتبط أوثق الارتباط بالحديث عن الجسم والامتداد والخلاء والزمان والحركة.

إن فكرة المكان الفيزيائي ذي الابعاد الثلاثة والذي يشكّل الاطار الطبيعي الذي تقع فيه الظاهرات الفيزيائية، تأتي من التجربة الحسية عن طريق عملية تجريد.

يقول آينشتين Einstein: «إن مفهوم المكان مسبوق، فيما يبدو، بمفهوم الشيء الجسماني... هذا المفهوم الذي لا يفترض أبداً مفهوم المكان أو مفهوم العلاقة المكانية... ويبدو انه يمكن تمثيل تطور مفهوم المكان، منظوراً اليه من وجهة نظر الحواس، بالرسم التالي:

الموضوع الجسماني ← علاقات الموقع بين الأشياء الجسمانية ← المسافة (التي تفصل بين جسمين ويمكن ان يملأها جسم) ← مكان I ويبدو المكان من هذه الوجهة، كشيء واقعي، مثله في ذلك مثل الموضوعات الجسمانية».

وبالرغم من اختلاف المذاهب في تحديد طبيعة كل من الامتداد والمكان وأصلهما، هذا الاختلاف الذي يؤدي الى الخلط بينهما أحياناً أو التمييز بينهما تمييزاً عميقاً أحياناً أخرى، يُظهر أن مفهوم المكان منبثق عن مفهوم الامتداد.

فنحن ندرك الاجسام ونتصورها في شكل ما وأبعاد معينة يتميز بها كل جسم عن غيره. وهذا ما يعنيه القول بأن كل جسم ممتد. فالجسم كما تمثله لنا حواسنا يعطينا فكرة الامتداد العيني لهذا الجسم. ولو قطعنا النظر عن الجسم ذاته، ولم نحتفظ، منه في أذهاننا، إلا بشكل أبعاده لوصلنا الى فكرة الامتداد المجرد الذي هو موضوع الهندسة. ولو تصورنا هذا الامتداد بدون حد ونهاية لكان ذلك فكرة المكان الذي يشكل امتداد كل جسم جزءاً منه، فهو اذن مكان كل الاجسام. «ان أجراءه قابلة لكل الأشكال، دون أن يكون له، في لانهائيته، أي شكل»، كما قال باسكال Pascal.

المكان في الفلسفة الاسلامية

قال ابن باجَّة في «شروحات السماع الطبيعي»: «المكان مما اختلف فيه العلماء القدماء، ما هو، اختلافاً كبيراً. فمنهم من رأى ان الهيولى هو المكان.. الى آراء أُخر تضعف عن أن تقاوم. والذي وقع عنه البحث ووصل فيه الفحص رأيان: وهما الفضاء ومقعر البسيط».

ورأى البعض منهم ان المكان هو الابعاد الثلاثة، أي كما قال ابن سينا «أبعاد مساوية لأبعاد المتمكن، وهو غير موجود».

لقد ميّز الفلاسفة المسلمون، في المكان، بين المعاني التالية:

1 ـ المكان بالمعنى اللغوي في العربية، أي الموضع، وهو «ما يوضع الشيء فيه وما يعتمد عليه كالارض للسرير». أو كما قال ابن سينا: «شيء يعتمد عليه الجسم فيستقر عليه».

2 ـ المكان الخاص، حسب أرسطو، أو الجزئي أو المضاف أو المعهود، كما سماه أبو بكر الرازي، أي بالنسبة لبعض الاجسام، وهو الذي يتوقف على وجود الاجسام الجزئية. ويتعلق إذن بالمتمكن فيه، ومتى بطل المتمكن بطل المكان. يقول إبن باجَّة: «إن الاسطوانة اذا تركت في الماء حصل لذلك الجزء من الماء الذي حصلت فيه الاسطوانة، عن جميع جهاتها، أبعاد. وليست تلك الأبعاد شيئاً غير أبعاد المتمكن فما دام المتمكن فيه كان مكاناً بتلك الأبعاد التي للمتمكن، فإذا زالت الأسطوانة بطلت تلك الأبعاد فبطل المكان للمتمكن.... وقد تبين مما قيل في المكان انه ليس له وجود الا بتلك النسبة التي للمستمكن اليه».

وعرَّفه ابن سينا بأنه يقال «لشيء يكون فيه الجسم فيكون محيطاً به». أو أنه «السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المَحْوي».

ويختلف عند الرازي، عما يراه أرسطو، في «انه لا يطلق على السطح الباطن للحاوي، بل يطلق على الامتداد في الجهات».

3 ـ المكان العام، حسب ارسطو، أو الكلي أو المطلق، حسب اصطلاح الرازي، ويتعلق وجوده، عند ارسطو، بوجود العالم المتناهي، وخصوصاً الفلك، ويتوقف عليه مثلما يتوقف المكان الخاص على وجود الاجسام الجزئية. فأرسطو ينكر الخلاء، ويرى انه شيء لا يمكن تصوره بالعقل. وهكذا رأى ابن سينا ان العالم مليء بالمادة، «فجملة العالم واحد ومتناه،

وليس خارجاً عنه خلاء ولا ملاء »، و« لا نجد مادة غير متناهية ولا مكاناً غير متناه». وقد فُسر رأي أرسطو، في القرون الوسطى، بأن الطبيعة تخاف الفراغ. فاعتبر عمل المضخة المفرغة من الهواء، والتي يصعد الماء بواسطتها من الآبار، دليلاً على صواب هذا التفسير.

بينما المكان، عند الرازي، غير متناه ولا يتعلق بالعالم. فقد يوجد من غير متمكن، ولا يرتفع وان ارتفع ما فيه. وهو يشمل الخلاء والملاء و« يزيد امتداده على امتداد المتمكنات فيه، وهي لا تحده في جملته لأنه غير متناه». ان الرازي يرفض، إذن، ما نشأ عن أصول أرسطو من انكار الخلاء، وتنحل عنده تلك الصلة الضرورية التي تربط المكان بالجسم، ويحل محلها الانصال الوثيق بين الخلاء والمكان. فالمكان الذي وراء حدود العالم فضاء. فقد « استعملت كلمة الفضاء، بنوع خاص، للدلالة على الخلاء الواقع خارج العالم». اما ابن سينا، مثلاً، فيسوي بين الخلاء والفضاء ويعني معنى واحداً.

واعتبر المتكلمون ان المكان هو الفراغ المتوهَّم الذي يشغله الجسم بنفوذه فيه، لأن الخلاء عندهم ليس شيئاً وجودياً، بل شيء متوهم.

وقد قسموا المكان الى اجزاء لا امتداد لها، بخلاف الرازي الذي رأى انه لا يتألف من اجزاء لا تتجزأ. كما أجازوا إضافة المكان والامتداد، أو ما يسمونه بالعِظَم، للأجسام، لا للجواهر الأفراد التي تتألف منها الأجسام، على خلاف الفلاسفة الذي اعتبروا ان المكان يشغله الشيء الممتد أو غير الممتد كالجوهر الفرد.

المكان في الفلسفة الحديثة

يوحّد ديكارت بين مفاهيم المادة والامتداد والمكان. فالامتداد يشكل جوهر الاجسام، والاجسام لا تختلف عن المكان الذي يحتويها. « ان طبيعة المادة أو الجسم على وجه العموم لا تنحصر في كونه شيئاً صلباً أو ذا وزن أو لون، ولكن، في كونه جوهراً ممتداً في الطول والعرض والعمق». فلا وجود للامتداد بدون أجسام، كما يستحيل وجود أجسام لا امتداد لها. ولا وجود، بالتالي، للخلاء « اننا لن نميز أبداً المكان عن الامتداد في الطول والعرض والعمق».

وانتقد لايبنتز Leibniz نظرية ديكارت مبيناً أن الامتداد لا يكون جوهراً، لأن الجوهر وحدة، بينما الامتداد كثرة خالصة، لأنه ينقسم الى ما لا نهاية له. ان المكان تجريد ما هو ممتد، أي انه مفهوم مجرد من الامتداد. وما كنا لنفهم فكرة المكان لو لم تكن لدينا، في نفس الوقت، فكرة الامتداد. اننا لا نحتاج، في نظره، لكي ندرك فكرة المكان، الى تصور أي واقع مطلق خارج الأشياء. فالمكان مجرد علاقات ونظام بين الأشياء. انه نظام المتواجدات، كما أن الزمان نظام الأشياء المتعاقبة. فنحن لا نستطيع ان نتصور شيئاً دون أن نضعه خارج الأشياء الأخرى.

وليس المكان، عند لوك J. Locke، سوى كيفية خالصة للأشياء. ففكرة المكان آتية من الاحساس، لأننا « نكتسب فكرة المكان بالنظر واللمس». ولا يميز لوك فكرة المكان عن فكرة الامتداد أو الجسم. فاذا قلنا ان العالم موجود في مكان ما، فان هذا لا يعني، في العمق، شيئاً آخر سوى ان الكون موجود. ومكان العالم، إذن، هو العالم ذاته.

ويعارض كانط E. Kant واقعية نيوتن الذي اعتبر ان المكان، مثل الزمان، موضوعي، ولكنه مستقل عن طبيعة الفكر، ويسمح بالتنسيق بين جميع موضوعات الحساسية الخارجية. إن المكان، في نظر كانط:

1 ـ حدس قَبْلي، أي صورة خالصة للحساسية. وعندما تنطبق هذه الصورة على « مادة» التجربة يتولد عنها، في تصورنا، الامتداد.

2 ـ شرط للتجربة، ولا يمكن إذن ان يستخلص منها. إنه ليست مفهوماً مكتسبا، من بعد، من التجربة الخارجية.

3 ـ لا نستطيع، مهما حاولنا، أن نتصور عدم وجود المكان، مع اننا نستطيع ان نتصور المكان بدون أشياء.

4 ـ اننا نتصوره كمقدار لا متناه، بينما التجربة لا تعطينا إلا مقادير متناهية.

وقد أكد كانط انه، اذا ما كانت جميع القضايا التحليلية قَبْلية، أي لا حاجة للرجوع الى التجربة من أجل تبريرها، وكانت جميع القضايا التركيبية بَعْديه، أي يقتضي تبريرها أن نرجع الى التجربة، فهناك ميدان من المعرفة، هو في آن واحد، تركيبي وقبلي، تركيبي لأنه يقول شيئاً عن العالم، وقبْلي لأنه يمكن أن يعرف معرفة يقينية لا تتطلب أي تبرير تجريبي. وقد وجد في الهندسة خير مثال لهذا النوع من المعرفة. فنظريات الهندسة قضايا تركيبية، لأنها تصف بنية العالم الواقعية، ولكنها ليست بعدية مثل القوانين الفيزيائية التي لا بد من تمحيصها بالتجربة. واعتقد كانط اننا لا نستطيع ان نتصور ظهور اكتشافات جديدة تغير حقائق الهندسة الاقليدية التي هي، في نظره إذن يقينية حدسياً ومستقلة عن التجربة.

لقد ظن كانط ان الهندسة يقينية لأن عقلنا فرضها على

العالم. وهذا يفترض ان هناك نظاماً هندسياً واحداً فقط، مع اننا نجد انفسنا امام ثلاثة انساق هندسية متساوية في القيمة، ولا نستطيع، كما قال كارناب Carnap، أن نلوم كانط على خطئه، فلم يكن الناس، في عصره، يعلمون شيئاً عن الهندسات اللاإقليدية. لقد فاته ان يلاحظ الفرق الموجود بين نوعين من الهندسة يختلفان اختلافاً اساسياً، هما الهندسة الرياضية التي هي تحليلية، أي نسق استنباطي يقوم على بعض الاوليات، والهندسة الفيزيائية التي تدرس تطبيق الهندسة الخالصة على العالم. ولذا قال عنه ريشنباخ H.Reichenbachs: «ان ما رآه قوانين للعقل كان، في واقع الأمر، تكيفاً للخيال البشري مع البناء الفيزيائي للبيئة التي يحيا فيها البشر».

واذا ما اعتبرت المادية الميتافيزيقية ان المكان جوهر قائم بذاته ووعاء فارغ مستقل عن المادة تستقر فيه الاجسام، فان المادية الجدلية ترى ان المكان شكل عام لوجود المادة: فهو، بدون المادة، تصور أجوف وتجريد قائم في ذهننا. يقول انجلز Engels عن المكان والزمان: «من الطبيعي ان يصبح هذان الشكلان لوجود المادة، عند فصلهما عن الأخيرة، تصورات فارغة، وتجريدات لا وجود لها الا في رؤوسنا»، كما ان الانسان والطبيعة لا يوجدان الا في المكان والزمان. «ليس في الكون شيء غير المادة المتحركة، ولا تستطيع هذه المادة المتحركة أن تتحرك في غير اطار الزمان والمكان» (لينين).

وترى المادية الجدلية انها بيَّنت، قبل نظرية النسبية، هذه الصلة القائمة بين الزمان والمكان من جهة، ثم بينهما وبين المادة من جهة أخرى.

المكان من وجهة النظر الابستيمولوجية

يعتبر بوانكاري H. Poincaré اننا لا نتصور الاجسام في مكان هندسي، ولكننا نفكر في هذه الاجسام كما لو كانت واقعة في مكان هندسي. ولو كان المكان الهندسي اطاراً مفروضاً على كل واحد من تصوراتنا لاستحال ان نتخيل صورة مجردة عن هذا الاطار، ولما استطعنا ان نغير أي شيء في هندستنا. ولكن الامر ليس كذلك. فما الهندسة الا موجز القوانين التي تتعاقب هذه الصورة طبقاً لها. ولا شيء يمنع إذن من تخيل سلسلة من التصورات مشابهة تماماً لتصوراتنا العادية، ولكنها تتعاقب حسب قوانين مخالفة للقوانين التي تعوَّدناها. ولو كانت هناك كائنات جرت تربيتها في وسط تنقلب فيه هذه القوانين، لأمكن ان تكون لها هندسة مخالفة جداً لهندستنا.

إن التجربة تلعب دوراً جوهرياً في تكون الهندسة. وتقودنا التجربة، حسب هذه النزعة الاصطلاحية، وتعرفنا، لا بالهندسة التي هي أكثر صدقاً، ولكن بالتي هي أسهل وأيسر، وهي هندسة إقليدس.

و«قد علمتنا نظرية النسبية ان المكان والزمان ليسا مستقلين، وان الواقع الحقيقي يمكن تمثيله أحسن، بدمج المكان والزمان في إطار وحيد ذي أربعة أبعاد، هو المكان ـ الزمان». وهكذا فقد كل من الزمان والمكان صفة الإطلاق.

قال آينشتين A. Einstein: «لقد بقي المكان، في أذهان الفيزيائيين الى العهود الاخيرة، كوعاء سلبي لجميع الوقائع، دون ان يشارك، هو ذاته، في الظاهرات الفيزيائية... ثم تجلى انه يوجد في المكان الخالي من الموضوعات حالات تنتشر بالتموج، ومجالات قد تؤثر في كتل كهربائية أو قطبين مغنطيسيين... ولكن، بما انه كان يبدو، لفيزيائيي القرن 19، انه من غير المعقول ان ينسب الى المكان ذاته وظائف أو حالات فيزيائية، ابتدعوا لأنفسهم وسطاً يتخلل الفضاء كله، وهو الأثير الذي يكون حاملاً للظاهرات الكهرمغنطيسية، وبالتالي للظاهرات الضوئية... وقد دل اكتشاف لورنتز Lorenz على أن المكان الفيزيائي والأثير ليسا سوى تعبيرين مختلفين عن شيء واحد بعينه... إلا ان هذه الطريقة في التفكير كانت بعيدة عن تفكير الفيزيائيين، فقد بقي المكان، كما كان من قبل، شيئاً صلباً ومتجانساً لا يقبل اي تغير ولا أية حالة. وقامت عبقرية ريمان Riemann، في أواسط القرن الماضي، بفتح الطريق لمفهوم جديد للمكان، تم فيه انكار صلابة المكان والاعتراف بإمكان مشاركته في الوقائع... ثم جاءت نظرية النسبية الخاصة التي كان منَ نتيجتها عدم الفصل بين المكان والزمان.... وهكذا وقع اتمام المكان الفيزيائي وأصبح مكاناً ذا أربعة ابعاد يشمل كذلك بُعد الزمان».

وقد وجهت الى آينشتين، عندما اقترح وصف المكان حسب هندسة لا إقليدية، عدة انتقادات قوية، منها ان هذه الهندسة لا يمكن تخيلها، فهي مخالفة لعادتنا في التفكير ولحدسنا.

يقول كارناب Carnap: «إن الفيزياء الحديثة لا تنقطع عن الابتعاد أكثر فأكثر عن كل ما يمكن ملاحظته وتخيله مباشرة. ولو ابتعدت نظرية النسبية عن الحدس اكثر مما صنعت، وظهر ان حدسنا المكاني يملك بكيفية نهائية بنية إقليدية، فإنه يكون، مع ذلك، من حقنا ان نستخدم في الفيزياء أي بنية هندسية».

وفي نطاق الفيزياء الكوانتية، يقول دو برولي De Broglie : « بالرغم مما أتت به الفيزياء قبل الكوانتية، فإن تحديد الموقع في المكان قد احتفظ، لدى كل ملاحظة، بمعنى متميز تماماً. والأمر بخلاف ذلك في الفيزياء الكوانتية حيث يظهر ان اطار المكان ـ الزمان ذاته يفقد، في المستوى الذري، جزءاً من قيمته... ففي المستوى الدقيق للظاهرات الذرية لم يبق تحديد الموقع الدقيق لموضوع في المكان والديمومة، فيما يظهر، مستقلاً عن خواصه الديناميكية، وبالأخص عن كتلته. وربما لا يبقى أي معنى لمفهومي المكان والزمان بالنسبة لملاحظ دقيق جداً نتخيله متجولاً داخل الأنظمة الذرية، أو على الأقل لا يبقى لهما نفس المعنى الذي عندنا. ولكننا، نحن البشر، بما اننا نحدد موقع ملاحظاتنا في اطار المكان والزمان، فقد انجررنا الى وضع نظرياتنا المتعلقة بالظاهرات الذرية والكوانتية في هذا الاطار الذي تعودناه. وان محاولتنا ادخال الظاهرات البسيطة في اطار المكان والزمان، هذا الاطار الذي لا يوافق، في الحقيقة، سوى الوصف الاحصائي الوسط لعدد عظيم من هذه الظاهرات، قد ادى بنا الى الاصطدام « بعلاقات الارتياب » الشهيرة التي عبر عنها هيزنبرغ Heisenberg ... انها ترسم حدود صلاحية التصورات التي تعودناها ».

ويحدثنا كاسيرير E. Cassirer عن دور اللغة في تكوّن فكرة المكان، قائلاً: « إن ما يميز الألفاظ الأولى المتعلقة بالمكان هو انها تتضمن وظيفة اشارية، فقد رأينا أن أحد الأشكال الأساسية للكلام يرجع الى الإشارة... وتقوم بين الأنا والعالم رابطة تتركهما متميزين ومفترقين، في نفس الوقت الذي تربط فيه احدهما بالآخر. وان حدس المكان... يشكل أحسن شاهد على هذه العلاقة المزدوجة والمميزة ».

الطاهر وعزيز

مِلْكِيَّة

Propriété
Proprietorship
Eigentum

تعني حسب المفهوم الفلسفي والاقتصادي: مجموع علاقات الانتاج المحددة تاريخياً. ولا بدّ من ان نفرق بين علاقات الملكية بالمعنى الاقتصادي، التي تمثل العلاقات المادية المجتمعية، والتعبير الحقوقي لهذه العلاقات، أي العلاقات الحقوقية للملكية.

وينبغي أن تُرى « الملكية » بالمفهوم الاقتصادي، على الدوام، بالارتباط مع عملية التملك الاقتصادية، وبالتدقيق مع العلاقات المادية المجتمعية، التي يقيمها الناس في عملية الانتاج وعملية إعادة الانتاج حيث هذا التملك. وبهذا المعنى، فإن مفهوم « علاقات الملكية » من حيث المحتوى يتماثل مع مفهوم « علاقات الانتاج » ويعبر عن حقيقة ان التملك يمكنه ان يتحقق فقط بواسطة مجموع علاقات مادية اقتصادية بين الناس، وهو يشمل ايضاً علاقات معينة بين الطبقات. إذن فان علاقات الملكية هي علاقات لا تختلف عن مجموع علاقات الانتاج، وهي لا تمثل ايضاً علاقات مميزة مستقلة داخل مجموع نظام علاقات الانتاج المختصة، بل هي علاقات انتاج شمولية.

والتبصُّر المادي في الماهية الاقتصادية لعلاقات الملكية قبل كل شيء مهم لفهم علاقات الملكية الاشتراكية، فإن تأميم الاحتكارات الرأسمالية وتسلم الشعب أهم وسائل الانتاج، (أي الدولة بصفتها أداة في يد الشغيلة) هما، في الواقع شرطان دوليان، حقوقيان لتبسط علاقات الملكية الاشتراكية، ويمكن لهذه العلاقات ان تطور فقط في تحول كل نظام علاقات الانتاج تحولاً اشتراكياً، في تطور ونمط الانتاج الاشتراكي لكل مميزاته الأساسية وحتمياته.

إذن فإن إيجاد وتبسُّط علاقات ملكية اشتراكية يتضمن، تحريك الانتاج وتطوره السريع، بهدف التحسين المستمر لمعيشة الشغيلة، المادية والثقافية والاستفادة على الدوام، بشكل أفضل، من مجموع نظام الحتميات الاقتصادية والاستخدام المستمر الفعّال للحوافز الاقتصادية، وتنظيم النهج الاشتراكي في الادارة والتخطيط انسجاماً مع مبادىء المركزية الديمقراطية، وتعزيز الدور الثقافي للطبقة العاملة باستمرار وتوحيد وثيق للشغيلة الآخرين حول الطبقة العاملة، ونمو المبادرة الاشتراكية للجماهير.

بيد ان بعض الاقتصاديين يفهمون علاقات الملكية كمجرد علاقة بين الانسان والأشياء. ومن خلال الأشياء تمتد العلاقة الى انسان آخر، وفق الصيغة الآتية: انسان ـ شيء ـ انسان. ولكن هل يمكن اعتبار اي علاقة بين الانسان والاشياء، وبينه وبين انسان آخر من خلال الاشياء، علاقة تملك؟ لا شك في ان علاقة الملكية هي دائماً مرتبطة

بالأشياء ،أي بأدوات العمل ومادته ، ومرتبط بنتيجة العمل ، اي المنتوج. ويقول ماركس « باعتبار ان الملكية ليست اكثر من علاقة معروفة بشروط الانتاج، أي علاقة تملك .. لذلك فهي تتم فقط عبر الانتاج ذاته » (« الأشكال السابقة للانتاج الرأسمالي » ص27). إلا انه لا يجوز القول ان علاقة الملكية هي علاقة الانسان بالأشياء ، وعبر هذه الأشياء بإنسان آخر ، كما يتصور البعض. فإن علاقات الملكية هي العلاقات الاقتصادية المادية الموضوعية التي تقوم بين الناس او التي تظهر في سياق الانتاج، ونجد تعبيرها في علاقاتهم بوسائل الانتاج وبنتاج العمل؛ أي هل تعود هي اليهم أم تعود الى الآخرين؟

وتتمايز علاقات الملكية تمايزاً أساسياً تبعاً لنماذجها ؛ فإذا كان المجتمع بمجموعه يملك وسائل الانتاج ، قام آنذاك نموذج الملكية المجتمعية لوسائل الانتاج ، أما إذا كان قسم من المجتمع فقط ، أو بعض جماعات متفردة منه ، وحتى بعض الافراد يملكون شروط الانتاج المجتمعي المعينة (أي أدوات العمل ومادته) كشيء خاص بهم، في حين يحرم القسم الآخر من المجتمع عملياً من حيازتها، يقوم آنذاك نموذج الملكية الفردية.

ويعتقد المنظرون البرجوازيون ان علاقات الملكية هي أمر حقوقي. وعلى هذا الاساس فهم يعلنون بأن شكلاً واحداً للملكية، الملكية الخاصة بالذات، هو حق طبيعي للانسان. ولهذا فهم يجزمون بأن هذه الملكية مقدسة لا تمس.

واستناداً الى هذا يظهرون ملكية الشركات المساهمة أو ملكية الدولة البورجوازية، في الظروف الحديثة للنضال الطبقي، كملكية المجتمع كله، لا كملكية جماعة من الرأسماليين ، أو ملكية الطبقة الرأسمالية على العموم.

وينظر التحريفيون الى الملكية فقط كتعبير خارجي حقوقي لنموذج معين من العلاقات الانتاجية لا كجوهر لهذه العلاقات. إلا أن ماركس وانجلز عندما عالجا علاقات الملكية أشارا أكثر من مرة، الى أن العلاقات الحقوقية ليست أكثر من انعكاس لتلك العلاقات الموضوعية الاقتصادية التي تميز كل أسلوب انتاج معين.

إن علاقات الملكية ، كتعبير عن العلاقات الانتاجية ، يجسد صلات وتبعية اقتصادية معينة وفي الانتاج ذاته ، تحدد علاقات الملكية طابع هذا الانتاج: هل هو مجتمعي ، أم خاص ، هل هو موجه لسد حاجات جميع افراد المجتمع المتنامية باستمرار سداً مباشراً، أم موجه لإغناء بعض الافراد او الجماعات؟ إن علاقات الملكية تحدد مستقبل الانتاج، فهل سيكون تحت رقابة الناس الواعية أم سيتبسط تبسطاً عفوياً.

عصام الجوهري

مُمْكن

Possible
possible
Möglich

القضية الممكنة هي القضية التي تنسب عرضاً للشيء مقابل القضية الضرورية وهنا حكم من حيث جهة القضية التي يحكم عليها إما بالضرورة أو الإمكان. والإمكان خمسة أنواع: الممكن المطلق والممكن النسبي والممكن المعرفي والممكن المقتدر والممكن الاحتمالي. والممكن المطلق عقيم وغامض وهو عند عالم المنطق المعاصر رودلف كارناب 1891 - 1970 مرادف للمصادرات الخاصة بالمعاني وهو عند ماكس بلاك (1909 -) مسلمات لغوية وعند الفيلسوف الأميركي المعاصر سيلارز (1880 -) تعريفات ضمنية. والممكن النسبي يقاس بالممكن المطلق أي بالنسبة لغرض ما. والممكن المعرفي هو ما يعد محتملاً الآن وقد يكون مستحيلاً في المستقبل حسب المعرفة. والممكن الاقتداري هو قدرة وإمكانية كامنة مقابل الوجود بالفعل عند أرسطو والممكن الاحتمالي بالمعنى الوارد في الحديث العادي وهو درجات.

وقد فسر الممكن تفسيرات مختلفة، فالممكن الحقيقي عند كريسيوس الرواقي هو الذي لا يمنعه شيء من الحدوث حتى ولو لم يحدث، وهو عند الرواقيين بصفة عامة الاتساق مع معرفتنا. ويرى الأفلاطونيون الجدد ان الممكنات ليست وقائع أو أحوال بل هي موجودات أو ماهيات تمت الى العقل وكل الموجودات الممكنة تُعَد واقعية فعندهم هناك تعايش بين الممكن والواقع لأن كمال الواحد قائم في الفيض والصدور ، وتكوين العالم يقتضي ان كل ممكن يجب ان يوجد أو يحدث في الواقع. ويرى أبيلار ان الخلق مسار للخالق فليس في الامكان أبدع مما كان ومن ثمَّ لا مكان

للممكن. ويرى توما الأكويني ان الخلق يتضمن اختياراً مما يسمح بوجود الممكن الذي كان يمكن لله أن يخلقه. والممكن عند ديكارت هو الذي يمكن إدراكه بوضوح وتميُّز ويرى سبينوزا أن الشيء يقال عنه انه مستحيل إما لأن تعريفه يتضمن تناقضاً أو لأنه ما من علة خارجية توجد محددة لإنتاج مثل هذا الشيء. ويرى لايبنتز أن الموجودات الممكنة هي موجودات يكون تصورها خالياً من التناقض، والموجود الممكن فكرة في عقل الله وهي تسعى الى كمال الوجود الفعلي، والخلق في رأيه هو محو النقص لممارسة قوة كامنة في الموجودات الممكنة. والممكن عند هيوم هو الاتساق المنطقي والتضاد واقعة ممكنة لأنه لا يحتوي على تناقض فالممكن هو ما يمكن تصوره. ويفرق كانط بين الممكن المنطقي والممكن الفيزيائي، والمفهوم يكون ممكناً اذا لم يكن متناقضاً في ذاته وهذا هو المعيار المنطقي للممكن.

ويذهب الجرجاني في «التعريفات» الى أنه توجد في المنطق قضيتان: الممكنة العامة والممكنة الخاصة. والممكنة العامة هي التي حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم فإن كان الحكم في القضية بالإيجاب كان مفهوم الامكان سلب ضرورة السلب، وإن كان الحكم في القضية بالسلب كان مفهومه سلب ضرورة الايجاب فإنه هو الجانب المخالف للسلب. فاذا قلنا كل نار حارة بالامكان العام كان معناه أن سلب الحرارة عن النار ليس بضروري وإذا قلنا لا شيء من الحار ببارد بالإمكان العام فمعناه ان إيجاب البرودة للحار ليس بضروري. والممكنة الخاصة عند الجرجاني هي التي حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن جانبي الايجاب والسلب فإذا قلنا كل انسان كاتب بالإمكان الخاص أو لا شيء من الانسان بكاتب بالامكان الخاص كان معناه ان إيجاب الكتابة للانسان وسلبها عنه ليسا بضروريين لكن سلب ضرورة الإيجاب إمكان عام سالب وسلب ضرورة السلب امكان عام موجب فالممكنة الخاصة سواء كانت موجبة أو سالبة يكون تركيبها من ممكنتين عامتين احداهما موجبة والأخرى سالبة، فلا فرق بين موجبتها وسالبتها في المعنى بل في اللفظ حتى اذا عبرت بعبارة ايجابية كانت موجبة واذا عبرت بعبارة سلبية كانت سالبة.

مصادر ومراجع

- ابو البقاء، الكليات.
- الجرجاني، التعريفات.
- Carnap, R., Meaning and Necessity, 1956.
- Pap, A., Semantics and Necessary Truth, 1958.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

مَنْطِق (قديم، تقليدي)

Logique (Formel)
Logic (Formel)
Logis-Logisch

إن التمييز بين منطق قديم ومنطق حديث لم يحصل سوى في القرن العشرين، عندما أخذ هذا الميدان الفلسفي منحى رياضياً، وتشعب الى فروع عديدة. لذلك فالمؤلفات الخارجة عن هذا الاتجاه، والتي تستنِدُ الى «أورغانون» أرسطو وأبحاث الرواقيين، أو تشكل امتداداً لها، تندرج اليوم تحت اسم «المنطق القديم» Ancient أو «المنطق التقليدي» Traditional.

تركيب القضايا الحملية

الألفاظ المفردة: لما كان المقياس الحملي هو الغرض الأخير لمنطق أرسطو، إذ هو حسب ابن سينا الآلة التي تعصم الذهن عن الوقوع في الخطأ، وكان القياس يتركب من القضايا، والقضايا تنحل بدورها الى الألفاظ، كان من الطبيعي أن تبدأ مصنفات المنطق بدراسة الألفاظ المفردة وتركيبها.

عامة، يجري تصنيف الألفاظ الى ثلاثة أقسام: فعل وإسم وأداة. فالقسمان الأولان يختلفان عن الأداة من حيث ان لهما دلالة مستقلة، وينفرد الفعل عن الاسم بأنه علاوة على معناه الخاص، يدل بصيغته على الزمان.

فيما يخص الألفاظ الكلية وخصوصاً الاسماء الدالة على الجواهر أمثال «حيوان» و«انسان» الخ... توصل مناطقة العرب الى التمييز بين جانبين من الدلالة هما المفهوم والماصدق. وهذان المصطلحان عرفا فيما بعد عند مناطقة پور - رويال Port-Royal بإسم الـ Compréhension والـ Extention، وعند جون ستيوارت مل J. S. Mill بالـ Donotation والـ Connotation. يتألف المفهوم من المقومات الذاتية التي تحدد الشيء، أما الماصدق فهو مجموعة الافراد المندرجة تحت الكلي، أو بقول آخر الافراد التي يحمل عليها الكلي. لتعيين المفهوم، يستعين المنطق

بالنسبة لكل مقولة من المقولات العشر بتفريع ثنائي ينطلق من المفهوم الأعم الذي يسمى « الجنس العالي » ويتدرج حتى يصل الى قسم أخير يسمى « النوع السافل ». فهكذا مثلاً نستطيع أن نعرف الانسان وفقاً للشجرة الآتية التي تخص مقولة الجوهر:

كائن
مادي — غير مادي
جسم — روح
عضوي — غير عضوي
حي — جماد
حساس — غير حساس
حيوان — نبات
عاقل — غير عاقل
انسان

بالجمع بين الجنس « حيوان » والفصل « عاقل »، على هذا النحو:

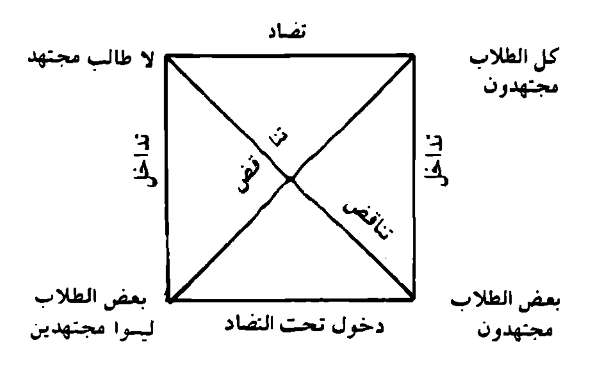
الانسان هو حيوان عاقل

تقسيم القضايا الحملية: تتركب القضية البسيطة، بعرف المنطق القديم، من موضوع ومحمول؛ ومثالها: « الانسان حيوان »، حيث الانسان هو الموضوع والحيوان هو المحمول. وتسمى لذلك « القضية الحملية ». وهي تنقسم بحسب الكمية الى كلية وجزئية، وبحسب الكيفية الى موجبة وسالبة. وعليه يتكون لدينا أربعة أصناف من القضايا الحملية هي على التوالي:

الكلية الموجبة ومثالها : كل انسان حيوان
الكلية السالبة ومثالها : لا انسان حجر
الجزئية الموجبة ومثالها : بعض الناس فلاسفة
الجزئية السالبة ومثالها : بعض الناس ليسوا فلاسفة

الاستدلال المباشر

تقابل القضايا: بين هذه القضايا تنعقد نسب معينة، تختصر عادة بالمربع الآتي المعروف بإسم مربع التقابل بين القضايا:



فالقضيتان المتضادتان هما اللتان لا يمكن ان تصدقا معاً. والداخلتان تحت التضاد هما اللتان لا يمكن أن تكذبا معاً. والقضيتان المتناقضتان هما اللتان لا يمكن أن تصدقا أو أن تكذبا معاً. أما التداخل فيقع عندما تلزم إحدى القضيتين عن الأخرى دون أن يكون العكس صحيحاً.

تلازم القضايا: استناداً الى العلاقات القائمة في جدول التقابل، يمكن تعيين اللزوم بين القضايا الحملية المتوافقة في الموضوع والمحمول، وذلك بإدخال السلب عليها في مواقع مختلفة منها. بما أن القضيتين المتناقضتين تتعاندان في الصدق والكذب معاً، يكفي أن نسلب الواحدة حتى يحصل تلازم من الجهتين ما بينهما. فهكذا مثلاً، القضية « بعض الطلاب ليسوا مجتهدين » هي متلازمة مع سلب القضية المتناقضة معها، أي مع القضية « ليس بعض الطلاب مجتهدين »؛ وبالعكس فسلب الاولى أي « ليس كل الطلاب مجتهدين » متلازمة مع نقيضها « كل الطلاب مجتهدون ». كذلك الأمر بشأن الكلية السالبة والجزئية الموجبة، فقولنا « لا طالب مجتهد » هو بقوة قولنا « ليس بعض الطلاب مجتهدين » والعكس أيضاً صحيح. نستطيع ان نتحقق من هذا التلازم أنه يمكن الاكتفاء بسور واحد وتأدية كل القضايا بتركيب هذا السور مع السلب. فمثلاً بواسطة السور « كل » فقط، نؤدي القضايا الحملية الأربعة على هذا النحو:

كل ب ج — للكلية الموجبة
كل ب ليست ج — للكلية السالبة
ليس كل ب ليست ج — للجزئية الموجبة

ليس كل ب ج للجزئية السالبة

العدول: ويسمى أيضاً النقض. فالقضية المعدولة هي التي أحد طرفيها يكون منقوضاً أي مسبوقاً بحرف سلب مثل «غير» و«لا»، أو كلا الطرفين معاً. يختلف العدول عن السلب، بأن هذا الأخير يقع على الإسناد أي على الرابطة بينما العدول يسلب الكلي. فقولنا مثلاً «كل غاز هو غير ثقيل» يؤلف قضية معدولة المحمول؛ وقولنا «كل لا ـ حيوان هو لا ـ انسان» يؤلف قضية معدولة الطرفين.

تحت باب «نقض المحمول» Obversion، يبحث المنطق في اللزوم القائم بين قضيتين مختلفتين في الكيف واحداهما معدولة المحمول. أما كيفية الانتقال من القضية الأصلية الى القضية المعدولة المحمولة فيتم بسلب الرابطة إضافة الى نقض المحمول. وعليه يكون نقض المحمول للقضايا الأربعة على النحو الآتي:

القضية الكلية الموجبة «كل ب ج» تلزم عنها «كل ب ليس غير ـ ج» ومثال ذلك: «كل الطلاب ناجحون» تلزم عنها «لا طالب غير ـ ناجح»

القضية الكلية السالبة «لا ب ج» تصبح «كل ب غير ـ ج»

القضية الجزئية الموجبة «بعض ب ج» تصبح «بعض ب ليس غير ـ ج»

القضية الجزئية السالبة «بعض ب ليس ج» تصبح «بعض ب غير ـ ج»

ولا شك أن هذه الاستدلالات هي واضحة من حيث استعمال اللغة العربية.

العكس

العكس عامة هو استلزام قضية من قضية أخرى مع إبدال المحمول بالموضوع، أو إبدال أحدهما أو كل منهما بمعدول الآخر. وهو على أنواع:

العكس المستوي: هو وضع كل من الموضوع والمحمول مكان الآخر بدون تغيير في كيف القضية. مثلاً، العكس المستوي للقضية الكلية الموجبة «كل ذهب معدن» القضية الجزئية «بعض المعدن ذهب»، لأن المعدن أعم من الذهب ويشمل سواه من المعادن. أما العكس المستوي للكلية السالبة «لا حمار قارىء» فهو كلية سالبة «لا قارىء حمار»، اذ ماصدقا الطرفين متباينان كلياً ولا شيء مشترك ما بينهما.

نقض العكس المستوي: هو تحويل قضية الى اخرى موضوعها محمول القضية الأصلية، ومحمولها نقيض موضوع القضية الأصلية، مع تغيير الكيف. هذه العملية ليست سوى حاصل عمليتين هما العكس المستوي ثم النقض، كما يدل على ذلك اسمها. فمثلاً، لكي نحصل على نقض العكس المستوي للقضية الكلية الموجبة «كل ذهب معدن»، نعكسها اولاً عكساً مستوياً فينتج «بعض المعدن ذهب»، ثم ننقض محمولها فنحصل على «ليس بعض المعدن هو لا ـ ذهب».

عكس النقيض المخالف: هو العملية المقابلة لنقض العكس المستوي. فيها يجري تبديل موضوع القضية المستنتجة بنقيض محمول الأولى، ومحمولها بنفس موضوع الأولى. مثلاً، عكس القضية «كل انسان حيوان» بهذا المعنى هو «لا واحد من اللاحيوان انسان».

وأخيراً عكس النقيض الموافق: وفيه يتم تبديل الموضوع والمحمول ونقضهما معاً. فعكس النقيض الموافق للقضية الكلية الموجبة «كل انسان حيوان» هو «كل لا ـ حيوان لا ـ انسان».

إن عمليات التقابل واللزوم والنقض والعكس كلها تعتبر من أنواع الاستدلال المباشر، إذ انها تعود الى استنتاج قضية من مقدمة واحدة، خلافاً للقياس الذي يتطلب مقدمتين على الأقل.

القياس الحملي

القياس الحملي هو استلزام قضية حملية تسمى «النتيجة»، من مقدمتين حمليتين تشترك كل منهما بأحد الحدين مع المقدمة الأخرى، وبالحد الآخر مع النتيجة. مثال على ذلك:

كل حيوان فان
كل انسان حيوان
كل انسان فان

يسمى محمول النتيجة (فان) «الحد الأكبر»، وموضوعها (انسان) «الحد الأصغر». لذلك فالمقدمة التي تنطوي على الحد الأكبر تسمى «المقدمة الكبرى»، وتلك التي تتضمن الحد الأصغر «المقدمة الصغرى». أما الحد المشترك بين المقدمتين فيقال له «الحد الأوسط».

أشكاله وضروبه: وفقاً لمحل الحد الأوسط في المقدمتين، يمكن تمييز أربعة أشكال قياسية: الشكل الأول، وفيه يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى محمولاً في المقدمة الصغرى. الشكل الثاني، يكون فيه الحد الأوسط موضوعاً في كلتا المقدمتين. وفي الشكل الثالث يكون الحد الأوسط موضوعاً في كلتا المقدمتين. أما في الشكل الرابع،

فيكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الصغرى، محمولاً في المقدمة الكبرى. هذا ما يوجزه الجدول التالي حيث «ك» يرمز إلى الحد الأكبر، و«و» إلى الأوسط و«ص» إلى الأصغر:

الشكل الاول	الشكل الثاني	الشكل الثالث	الشكل الرابع
و ـ ك	ك ـ و	و ـ ك	ك ـ و
ص ـ و	ص ـ و	و ـ ص	و ـ ص
ص ـ ك	ص ـ ك	ص ـ ك	ص ـ ك

اذا أخذنا بعين الاعتبار الكم والكيف بالنسبة لكل قضية من القضايا الحملية الثلاثة، نستطيع تمييز ضروب عديدة في الشكل الواحد. لكن كل هذه الضروب لا تؤلف أقيسة صحيحة. فالضروب المنتجة تنحصر بعدد قليل. فيما يخص الشكل الأول، يحصي المنطق التقليدي أربعة ضروب منتجة هي على التوالي:

الضرب الأول	الضرب الثاني	الضرب الثالث	الضرب الرابع
كل و ـ ك	لا و ـ ك	كل و ـ ك	لا و ـ ك
كل ص ـ و	كل ص ـ و	بعض ص ـ و	بعض ص ـ و
كل ص ـ ك	لا ص ـ ك	بعض ص ـ ك	بعض ص ليس ك

مثال الضرب الرابع:

لا انسان خالد
بعض الحيوان انسان
بعض الحيوان ليس بخالد

كذلك يتضمن الشكل الثاني أربعة ضروب هي:

الضرب الأول	الضرب الثاني	الضرب الثالث	الضرب الرابع
لا ك ـ ر	كل ك ـ و	لا ك ـ و	كل ك ـ و
كل ص ـ و	لا ص ـ و	بعض ص ـ و	بعض ص ليس و
لا ص ـ ك	لا ص ـ ك	بعض ص ليس ك	بعض ص ليس ك

مثال الضرب الثالث منه:

لا واحد من المربعات مثلث
بعض الأشكال الهندسية مثلث
بعض الأشكال الهندسية ليس مربعاً

أما الشكل الثالث فعدد ضروبه ستة:

الضرب الأول	الضرب الثاني	الضرب الثالث	الضرب الرابع
كل و ـ ك	بعض و ـ ك	كل و ـ ك	لا و ـ ك
كل و ـ ص	كل و ـ ص	بعض و ـ ص	كل و ـ ص
بعض ص ـ ك	بعض ص ـ ك	بعض ص ـ ك	بعض ص ليس ك

الضرب الخامس	الضرب السادس
بعض و ليس ك	لا و ـ ك
كل و ـ ص	بعض و ـ ص
بعض ص ليس ك	بعض ص ليس ك

مثال الضرب الخامس:

بعض الأزهار ليس زكي الرائحة
كل زهرة نبات
بعض النبات ليس زكي الرائحة

فيما يخص الشكل الرابع، فقد أثار تاريخ المنطق أكثر من إشكال حول نشأته وبنيته. وبالفعل لم يعترف به أرسطو وبعض الفلاسفة الذين تبعوه. أما اكتشافه فينسب عادة الى جالينوس، لكن أول ما نجد احصاءً مفصلاً لضروبه عند متأخري مناطقة العرب. هذه الضروب هي خمسة:

الضرب الأول	الضرب الثاني	الضرب الثالث	الضرب الرابع
كل ك ـ و	كل ك ـ و	بعض ك ـ و	لا ك ـ و
كل و ـ ص	لا و ـ ص	كل و ـ ص	كل و ـ ص
بعض ص ـ ك	لا ص ـ ك	بعض ص ـ ك	بعض ص ليس ك

الضرب الخامس

لا ك ـ و
بعض و ـ ص
بعض ص ليس ك

رد الأشكال الى الشكل الأول: يعتبر أرسطو الشكل الأول أكمل الأشكال، لأن قياسيته بيّنة بنفسها. ولذلك، بالاضافة الى القواعد الخاصة بكل شكل، يلجأ المنطق القديم، من أجل البرهان على صحة الأشكال الثلاثة، الى رد كل منها الى الشكل الأول. وبتعبير حديث، يجري استنباط كل ضروب الأشكال الثلاثة الأخيرة انطلاقاً من ضروب الشكل الأول التي تؤخذ على انها مسلمات بديهية.

تتم طريقة الرد هذه بالإستعانة بعمليات العكس التي رأيناها في الاستدلال المباشر. فهكذا مثلاً نستطيع أن نرد

الضرب التالي من الشكل الثالث، وهو:

كل معدن براق
بعض المعدن ذهب
بعض الذهب براق

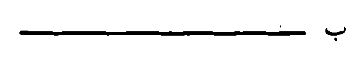
الى الضرب الثالث من الشكل الأول، بإبدال القضية الصغرى بالقضية العكسية المتلازمة معها ونحصل على:

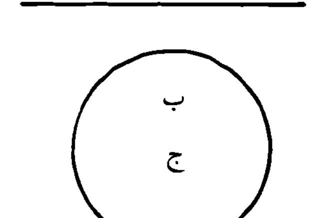
كل معدن براق
بعض الذهب معدن
بعض الذهب براق

التمثيل بالخطوط والدوائر: ثمة وسيلة عملية للتثبت من صحة القياس، هي استعمال الأشكال الهندسية. فعند العرب، كان أبو البركات بن ملكا 1075 ـ 1170 أول من استعان بالتمثيل الخطي. أما في الغرب، فعلاوة عن الخطوط، يستعملون عادة الدوائر التي ينسب اكتشافها الى العالم الرياضي أويلر Euler.

إذا اعتبرنا النسب الواقعة بين ما صدق كليين ما «ب» و«ج»، فإننا نستطيع أن نتحقق أن هناك خمس حالات فقط هي على التوالي:

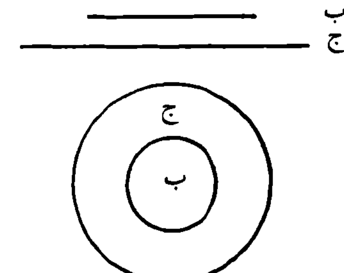
1 ـ المساواة أو التطابق بين أفراد ب وأفراد ج، وتمثل إما بخطين متطابقين أو بنفس الدائرة هكذا:





2 ـ ب أخص من ج، أي أن ب هي ضمن ج، وتمثيل هذه النسبة هو:

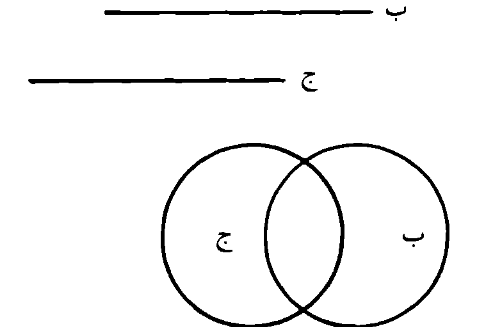
ب
ج



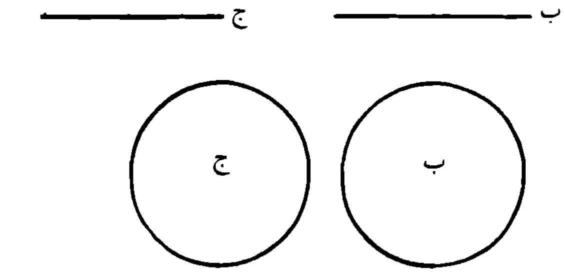
3 ـ عكس ذلك، وهو أن ب أعم من ج:

ب
ج
ب
ج

4 ـ ب وج تشتركان في أفراد وتتفارقان في أفراد أخرى، كما في تقاطع الخطوط والدوائر:



5 ـ وأخيراً ب وج متباينان كلياً:



استناداً إلى هذه الحالات الخمس، يمكن تعيين صدق كل من القضايا الحملية الأربع. فمثلاً القضية الكلية الموجبة «كل ب ج» هي صادقة في الحالتين 1 و2. والقضية الجزئية السالبة «بعض ب ليس ج» تصدق في الحالات 3 و 4 و5. فللتثبت من صحة ضرب ما، نستطيع أن نمزج بين الخطوط أو الدوائر الموافقة لكل مقدمة وننظر في النسب الموافقة للنتيجة. فيما يخص الضرب الأول من الشكل الأول أي:

كل و ـ ك
كل ص ـ و
———————
كل ص ـ ك

نستطيع أن نتحقق ان النسب الممكنة بين حدود المقدمتين هي:

ك ——— ك ———

و ——— و ———

ص ——— ص ———

I II

ك ——— ك ———

و ——— و ———

ص ——— ص ———

III IV

وبالتالي يمكن ان نستقرىء أن النسبة القائمة بين ص و ك هي في الحالات الأربعة أما:

ك ———

ص ———

أو

ك ———

ص ———

وهذا يعني أن: كل ك ـ ص مما يدل على صحة الضرب المذكور.

القياس الفردي: بما أن العلم لا يكون إلا في الأمور العامة، ظنّ مؤلف الأورغانون أنه يمكن الاستغناء عن الأقيسة التي تتضمن قضايا فردية أي قضايا موضوعها فرد مخصوص مثل «زيد هو انسان». لكن استخدام أمثال هذه الأقيسة في العلوم ليس أقل من استخدامها في التفكير العملي. لذلك لم يستثن إبن سينا القضايا الفردية من نظرية القياس، بالرغم من أنه لم يفرد لها بحثاً خاصاً.

إن اللغة الطبيعية، التي يرتكز عليها المنطق القديم، غير قادرة على تعيين فارق في التركيب بين القضايا الفردية والقضايا العامة. ففي العبارتين «زيد حيوان» و«الانسان حيوان»، يقوم الحدان «زيد» و«انسان» بالعمل نفسه ولا يتميزان، إلا من جهة الماصدق، باعتبار «زيد»، أو بوجه عام اللفظة المخصوصة، مجموعة لا تنطوي إلاَّ على فرد واحد. ومن وجهة النظر هذه، تكون حال القضية الفردية حال القضية الكلية، اذا ما يحمل ايجاباً أو سلباً على مجموعة ذات فرد واحد، يحمل إيجاباً وسلباً على كل ما صدق هذه المجموعة. هذا هو الحل الذي يأخذ به إبن سينا حينما يشير الى «أن المخصوصات أحكامها أحكام الكلية. فإنه قد يكون من مخصوصتين قياس، كقولك: زيد هو ابو عبد الله، وأبو عبد الله هذا، أو أخو عمر. ولكن النتائج تكون مخصوصة شخصية. وأكثر ما تستعمل المخصوصات مقدمات صغرى».

ليس من العسير، استناداً الى توجيهات إبن سينا، صياغة كل الأضرب وإيجاد أمثلة لها. وفي الواقع، لا يخلو تاريخ المنطق العربي من مؤلفين اشتغلوا بإحصاء هذه الأضرب وإدراجها تحت الشكل الموافق.

لا ريب في أن هذه الاضافة تسجل تقدماً. مع ذلك، فإرجاع القضايا الفردية الى القضايا الكلية لا يحرز النجاح المطلوب، اذ يؤدي الى تطابق تام بين الضروب الفردية والضروب الكلية. والحال أن إمكانية تبادل الموضوع والمحمول في القضايا ذات الحدين الفرديين، حيث الرابطة تعني المساواة، تسمح بالحصول على عدد أكبر من الضروب الفردية. لذلك يرجع الفضل في عصر النهضة الى المنطقي راموس Peter Ramus وأتباعه الى معالجة القياس الفردي بشكل مميز عن غيره.

القياس غير المتعارف: لم يعرف هذا النوع من القياس في المنطق التقليدي إلا عند المناطقة العرب وفي مرحلة متأخرة. وهو يؤلف محاولة لإقامة منطق العلاقات على غرار المنطق الحملي الأرسطي. بالاضافة الى الموضوع والمحمول، تتضمن قضايا القياس غير المتعارف ركناً ثالثاً يسمى «المتعلق». ففي قولنا مثلاً:

الرومي ابن الانسان

يكون «الرومي» الموضوع و«إبن» المحمول و«الانسان» متعلق المحمول.

وفي قولنا:

إبن الرومي أبيض

يؤلف «الرومي» متعلق الموضوع.

كما في القياس الأرسطي، ينعقد في هذا القياس العدد

نفسه من الأشكال والضروب. ففي الشكل الأول مثلاً، يكون الأوسط متعلق محمول الصغرى وموضوع الكبرى، نحو:

كل عبد خادم سيد
كل سيد انسان
____
كل عبد خادم انسان

المنطق الشرطي

القضايا الشرطية: من القضايا الحملية التي يعتبرها المنطق التقليدي بسيطة يتم أول تركيب للقضايا الشرطية. بنوع عام تتألف القضية الشرطية من قضيتين بسيطتين أو مركبتين تربط بينهما أداة الشرط. مثال على ذلك:

إذا جاء الصيف نضج العنب

ويسمى الجزء الأول (جاء الصيف) المقدم، والجزء الثاني (نضج العنب) التالي.

تتضمن القضية الشرطية نوعين رئيسيين هما: الشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة. في اللغة العربية يتم التعبير عن المتصلة بالأدوات «إن، إذا، ... الخ»، وعلى العموم توافق هذه الأدوات ما يسمى في المنطق الحديث «رابط الشرط» «→». هذا ما يؤكده تعريف المناطقة العرب للمتصلة بأنها القضية التي تصدق عن صادقين وعن كاذبين وعن مقدم كاذب وتال صادق. أما المنفصلة، فتؤدى بالأدوات «إما... أو...» كما في القول:

إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً

تحت القضية المنفصلة، يُدرج المنطق القديم ثلاثة أصناف من القضايا المركبة:

ـ المنفصلة الحقيقية: وهي التي تصدق عن صادق، وكاذب، وتكذب عن صادقين وكاذبين. ويقابلها الرابط الرمزي «>—<».

ـ مانعة الجمع: وهي التي تصدق عن كاذبين وعن صادق وكاذب وتكذب عن صادقين. ويقابلها الرابط «↑».

ـ وأخيراً مانعة الخلو: وهي التي تصدق عن صادقين، وعن صادق وكاذب، وتكذب عن كاذبين، كما في تعريف الرابط «V».

بالرغم من أن مباحث المنطق القديم تقتصر عادة، تحت باب المنطق الشرطي، على معالجة الروابط المذكورة، إلا أنه لا تندر المؤلفات التي تتطرق الى كل الروابط المعروفة حالياً. كما أن بعض الأبحاث تُدخل الأسوار الزمانية مثل «كلما ومهما والبتة» للسور الكلي، و«أحياناً وقد» للسور الجزئي، فتحصل على قضايا شرطية كلية وجزئية على غرار القضايا الحملية. أمثلة على ذلك:

كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
قد يكون سمير إما في البيت أو في الجامعة
الخ...

القياس الشرطي: اذا كانت المقدمتان اللتان يتألف منهما القياس قضيتين شرطيتين، يسمى عندها «اقترانياً شرطياً». تتركب المقدمات في هذا القياس من كل أصناف القضايا الشرطية الممكنة أي: من متصلتين أو من منفصلتين أو من متصلة ومن منفصلة. مثال القياس الأول:

اذا مارس الانسان الرياضة اكتسب نشاطاً
اذا اكتسب نشاطاً زادت رغبته في العمل
اذا مارس الانسان الرياضة زادت رغبته في العمل

أما القسم الثاني من القياس الشرطي فيسمى «القياس الاستثنائي»، وهو يتألف من مقدمتين، إحداهما قضية شرطية، والأخرى قضية حملية تضع أحد طرفي القضية الشرطية أو ترفعه، لتضع أو ترفع الطرف الآخر. فإن كانت المقدمة الشرطية متصلة سمي «قياساً استثنائياً متصلاً»، وإن كانت منفصلة كان «قياساً استثنائياً منفصلاً».

ضربا الاستثنائي المتصل هما:

1 ـ الوضع بالوضع Modus Ponendo Ponens:

أي عن وضع المقدم يتأتى وضع التالي. هذا ما تعبر عنه الصورة التالية، حيث «ق» و«ر» ترمزان الى أية قضية:

إذا ق فـ ر
ق
______
ر

ومثاله:

إذا كانت المروج خضراء فالسماء تمطر
المروج خضراء
____
السماء تمطر

2 ـ الرفع بالرفع Modus Tollendo Tollens:

أي عن رفع التالي ينتج رفع المقدم؛ وصورته:

إذا ق فـ ر
ليس ر
______
ليس ق

أما ضروب الاستثنائي المنفصل فهي:

1 ـ الوضع بالرفع Modus Tollendo Ponens :

وفيه يحصل عن رفع أحد الجزئيين وضع الآخر وفقاً لهاتين الصورتين :

إما ق أو ر	إما ق أو ر
ليس ق	ليس ر
ر	ق

مثال على ذلك :

إما العالم قديم وإما العالم محدث
العالم ليس بقديم
العالم محدث

2 ـ الرفع بالوضع Modus Tollendo Ponens :

وفيه يحصل عن وضع أحد الجزئيين رفع الآخر كما في الصورتين :

إما ق أو ر	إما ق أو ر
ق	ر
ليس ر	ليس ق

تجدر الإشارة الى ان هاتين الحالتين من ضروب القياس الاستثنائي لا تنطبقان معاً إلا عند كون المقدمة الشرطية المنفصلة حقيقية، أما إذا كانت هذه المنفصلة مانعة الخلو فلا تنطبق عليها إلا الحالة 1، واذا كانت مانعة الجمع تصح عليها الحالة 2 فقط.

الأقيسة المركبة Polysyllogism

قد يتألف القياس من عدة مقدمات من نوع واحد أو من أنواع مختلفة من القضايا، فيسمى عندها «قياساً مركباً». مثال على ذلك :

إما أن ترتفع الضريبة أو تقع الحكومة في عجز
إذا ارتفعت الضريبة فالشعب يتذمر
لم تقع الحكومة في عجز
الشعب يتذمر

المنطق القديم والمنطق الحديث

هذه الأبحاث التقليدية من المنطق القديم لم يهملها المنطق الحديث بل استوعبها بعدته الأكثر دقة وضمن نظريات أكثر شمولاً. تبقى نقطة اختلاف وجدل فيما يخص تأويل القضايا الحملية. في المنطق الحديث، تقابل القضية الكلية الموجبة «كل ب ج» الصيغة «لكل فرد س: إذا كان س ب فهو ج»، وتقابل القضية الجزئية الموجبة «بعض ب ج» الصيغة «يوجد على الأقل فرد س، بحيث ان س هو ب وس هو ج» (راجع المنطق الحديث). لكن، بينما يحصل تداخل بين القضية الكلية «كل ب ج» والقضية الجزئية «بعض ب ج»، لا تقع مثل هذه العلاقة بين الصيغتين الموافقتين لهما في المنطق الحديث، إذ إن العبارة «لكل فرد س: إذا كان س ب فهو ج» لا تفترض أن يكون س بالفعل ب، بل تعني فقط أنه إذا كان كذلك فهو ج؛ أما العبارة «يوجد على الأقل فرد س، بحيث أن س هو ب و س هو ج» فمن الواضح أنها تتطلب ذلك. وبالتالي فالاستدلالات التي تعتمد على علاقة التداخل في المنطق القديم كالعكس المستوي وبعض الضروب تبطل أن تصح في المنطق الحديث. لذلك حاول البعض أمثال لوقازيفتش Lukasieuvicz أن يقيموا نسقاً متماسكاً خاصاً بالقضايا الحملية كما فهمها المنطق التقليدي. على كل حال، إن نظرية الأسوار في المنطق الحديث وصلت الى درجة من الغنى بحيث أنها تستطيع أن تؤدي تماماً القضايا الحملية، وتستوعب كل مقتنيات المنطق القديم ضمن أنساقها المتكاملة.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، ط 2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1963.
- فاخوري، عادل، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- فضل الله، مهدي، مدخل الى علم المنطق، دار الطليعة، بيروت، 1977.
- نادر، ألبير نصري، المنطق الصوري، مكتبة العرفان، بيروت، 1966.
- النشار، علي سامي، المنطق الصوري، دار المعارف، القاهرة، 1965.

- Blanché, R., La logique et son histoire d'Aristote à Russell, A. Colin, Paris, 1970.
- Bochenski, J. M., Formale Logik, 3. Aufl. Karl, Alber, Freiburg, 1970.
- Kneale, W. and M., The Development of Logic, Clarndon Press, Oxford, 1962.

عادل فاخوري

مَنْفَعَة

Utilité
Benefit-Utility
Das Nützlichkeit

يجب حصر مفهوم المنفعة بكل ما له قيمة عملية، ويمكن استخدامه من أجل غاية ليست في ذاته. والنافع بهذا المعنى يصبح كل ما يمكنه ان يشبع حاجة مادية. وبهذا المعنى المنفعة تتعارض مع القيم الروحية كالعدل والحب والفن التي تنشد من أجل ذاتها. منفعة الطب في إرجاع الصحة ومنفعة السيارة في تسهيل عملية الانتقال.

لا بد أيضاً من التمييز بين المنفعة والمصلحة. فهذه الأخيرة يجب أن تحصر فلسفياً بالناحية الاقتصادية. هناك مصالح اقتصادية لكل طبقة تدافع عنها، والصراع الطبقي هو صراع المصالح الاقتصادية. في حين أن النافع هو العلم المستخدم من أجل غايات عملية.

ان مفهوم المنفعة كما حدَّدناه، أي العلم القادر على انتاج آلات تخدم حاجات مادية، لم يأت الى الفلسفة سريعاً، ويكاد يكون مفهوماً غربياً صرفاً. فاليونانيون كانوا يحتقرون الأغراض العملية، ولم يأبهوا للنتائج العملية للمعرفة. أرسطو في كتاب «ما بعد الطبيعة» يؤكد بأن الابحاث الفلسفية كانت منذ البدء وما زالت من أجل إشباع حب الفضول، من أجل إرضاء الدهشة التي يشعر بها الانسان أمام الكون، ولذا فإن الاشتغال في الفلسفة لا يهدف الى أية منفعة غير لذة البحث، وكان افلاطون من قبله قد جعل الاندهاش الحافز الى المعرفة.

يمكننا أن نعتبر ديكارت، في «مقالة عن المنهج»، المنظِّر الرئيسي لمفهوم المنفعة في المعرفة، في العصر الحديث، فهو يقول بأن الفلسفة التي تحوي كل العلوم يجب أن تصبح عملية، ومثل هذه الفلسفة النافعة يجب أن تحل مكان الفلسفة التأملية النظرية التي تعلَّم في المدارس (الفلسفة السكولائية). إن الوظيفة الأساسية للمعرفة هي أن تكون نافعة للحياة، فالعلم يهدف الى التمتع بدون عناء بثمرات الأرض، وكل وسائل الراحة التي توجد فيها. والعلم يتوصل الى تحقيق غاياته هذه بمعرفة قوانين الطبيعة لا ليرضي فضوله العقلي بل ليسيطر على هذه الطبيعة ويسخرها من أجل خدمته وراحته. مثل هذا العلم يجعلنا أسياداً ومالكين للطبيعة، وبالتالي يمكننا من التحكم فيها وذلك عن طريق خلق عدد لا متناه من الآلات، وهذا يعني بأن التقدم العلمي والتقني بلا نهاية يفتح لنا باستمرار، عن طريق الآلات المستحدثة آفاق الراحة والمنفعة المحسوسة. مثل هذه النظرية للمعرفة تعبر عن عقلانية منغمسة بالعملي والنافع عن طريق النجاح التقني المستمر الى ما لا نهاية، نحن إذن بعيدون كل البعد عن العقلية اليونانية التي كانت تحترم الطبيعة وتخضع لقوانينها ولا تبحث عن المعرفة إلا مدفوعة بحب الاستطلاع.

أن تسلل مفهوم المنفعة الى مشكلة المعرفة قد تَقْنَنَ العلم وجعله يعيش هاجس النجاح وهوس التقدم المستمر. غير أن فكرة المنفعة تسربت أيضاً الى الحقل السياسي والأخلاقي وقد لعب الفكر الانكلوسكوني الدور الأهم في هذا المجال، فلقد اراد هوبز، في عصر ديكارت، ان يبرهن رياضياً اين تكمن المصلحة الحقيقية للفرد، وبالتالي منفعته الأنانية، دون الأخذ بعين الاعتبار أي نسق قيم أخلاقي، وبنى على هذا الحساب كل نظامه السياسي، في حين أن تلميذه ومواطنه جيريمي بنتام طبق في كتابه الصادر سنة 1781 م، «المدخل الى مبادىء الاخلاق والتشريع» مبدأ المنفعة الذي حدّده بأنه إقامة «أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس»، وهو أيضاً القدرة على توفير الربح والمكسب واللذة والخير والسعادة، ومنع الألم والشر والحزن. ولقد وضعت الطبيعة الانسانية تحت سيطرة سيدين مطلقين هما اللذة والألم. ومبدأ المنفعة لا يجري على الأفراد فحسب بل أيضاً على المجتمعات ذلك ان كل مجتمع ليس سوى مجموعة الافراد التي تؤلفه. ليس هناك إذن من تعارض بين منفعة الفرد ومنفعة المجموعة.

تطبيق مبدأ المنفعة يعني أن الغاية الأخيرة للانسان هي البحث عن اللذة وتجنب الألم، وهذه هي السعادة الحقيقية. ولكن كيف يمكن الحصول على مثل هذه السعادة؟ هنا يؤكد بنتام بأن اللذة قابلة للحسبان، السعادة تخضع إذن لعملية حسابية دقيقة تقوم على احترام المعايير التالية للذة: يجب أولاً الأخذ بعين الاعتبار عمق اللذة فكلما كانت أعمق وأشد زادت قيمتها وازدادت السعادة؛ ثم يجب اعتبار مدتها فكلما طولت كانت أفضل؛ ثم يجب النظر اذا كانت اللذة أكيدة أو محتملة فقط. ثم بعد ذلك يأتي قرب اللذة أو بعدها فهناك لذة في متناول اليد وأخرى يجب السعي وراءها مدة طويلة؛ تأتي بعد ذلك خصوبة اللذة، واللذة الخصبة هي تلك التي تنتج لذة أخرى؛ ثم يلي ذلك اعتبار صفاء اللذة ونقاوتها، واللذة

الصافية هي تلك التي لا يتبعها ألم؛ وأخيراً هناك امتداد اللذة أي شمولها عدة أشخاص في آن واحد.

ولقد سار جون ستيورت ميل على خطى أستاذه بنتام في الدفاع عن مبدأ المنفعة فقال بأن أعمال الانسان تكون على صواب كلما كانت تبغي جلب السعادة، وهي على خطأ كلما جلبت نقيض السعادة، والسعادة في نظره هي اللذة وغياب الألم، ونشدان اللذة والتحرر من الألم هما الغاية الأخيرة التي ينشدها الانسان. وهو يرفض التميز والمفاضلة بين اللذات الحسية واللذات العقلية ويعتبر ان مثل هذه المفاضلة لا ترتكز على اي اساس صحيح. ولو حدث ان كان هناك خلاف حول تفضيل لذة على أخرى فيجب الرجوع الى رأي الغالبية من الناس الذين عرفوا هاتين اللذتين. ولكن لماذا يتحكم مبدأ المنفعة أي مبدأ السعي وراء اللذة وتجنب الألم في تصرفات الناس؟ يجيب ميل على مثل هذا السؤال مؤكداً بأن هذا المبدأ مغروس في طبيعة الانسان، في ميلنا الطبيعي لانتظار الخير والخوف من كل ما يسبب النكد والحزن، تماماً كاستبشاع الجريمة المغروس في قلب كل انسان راشد سويّ.

يسيطر المفهوم المادي للمنفعة أكثر فأكثر على حقول المعرفة في عصرنا، وهو يعني في شكله المتطرف عدم الأخذ إلا بمعيار واحد هو النجاح المادي، وهو يعني في نهاية المطاف تغلّب مفهوم السيطرة والهيمنة والاستغلال وتسخير كل علم لجني المكاسب المادية السريعة، وموت فكرة العلم من اجل العلم وتحوله الى أداة في خدمة ايديولوجيا الهيمنة. ولقد أكد يورجين هابرمس على ان فكرة السيطرة كانت دائماً وراء أبحاث العلوم الطبيعة. وفي الثلاثينات من قرننا شدّد هوسرل على أن الأزمة التي تمر بها العلوم الاوروبية بل الحضارة الغربية ليست آتية من العقلانية ولكن من انغماس العقلانية في المذاهب الطبيعية، غير ان مثل هذا الانغماس كان في الواقع نتيجة للانغماس في العملي والنجاح.

مصادر ومراجع

- زيناتي، جورج، جوهر الحضارة الغربية، مجلة الباحث، عدد 8، سبتمبر - أوكتوبر، 1979.
- زيناتي، جورج، المدلول الحضاري لفلسفة هوبز السياسية، مجلة الفكر العربي عدد 22، سبتمبر - أوكتوبر، 1981.
- ديكارت، مقال عن المنهج، تر. محمد محمود الخضيري، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968، طبعة ثانية.
- Aristote, La Métaphysique, Ed. vrin, Paris, 2 Vol.
- Descartes, René, Discours de la méthode, Ed. Vrin, Paris.
- Habermas, Jürgen, La Technique et la science comme ideologie, Ed. Gallimard, Paris, 1975.
- Husserl, La crise de l'humanité européenne et la philosophie, Trad. P. Ricœur, Ed. Aubier, Paris, 1977.
- Mill, John Stuart, Utilitarianism, Ed. The Library, of Liberal Arts, Indianapolis, New - York.

جورج زيناتي

مَوْت

Mort
Death
Sterben

لولا الفيلسوف الفرنسي بليز باسكال (من القرن السابع عشر)، لما أصبحت مسألة الموت تشغل الفكر الفلسفي وكأنها أهم مسائل الحياة. فلقد قال بهذا المعنى: «أرى من المفيد ألاّ نضيع الكثير من الوقت والجهود في فهم أفكار كوبرنيكوس الفلكية، بل أن نُعنى، بالحري، بالفكرة القائلة بأن معرفة ما اذا كانت النفس البشرية خالدة أم لا، بعد موت الجسد، هي الموضوع الجوهري الذي ينبغي أن تنصبّ عليه جهود الفكر بالدرجة الأولى».

اذا أمعنا النظر بموقف باسكال هذا، ندرك انه يشكل منعطفاً حاسماً في تاريخ «فلسفة الموت»، بحيث أن زاوية النظر الى مسألة الموت، قبل باسكال، كانت تتمثل في نظرة عقلانية تحاول أن تفهم هذه المسألة كما لو أنها واقعة موضوعية، بينما الزاوية التي ينظر منها الفكر الفلسفي ما بعد باسكال الى «الموت»، أصبحت ذاتية تحاول أن تفهمه على أنه تجربة خاصة. وتجدر الاشارة الى أن القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين الجاري، ذهبا بعيداً في تعميق النظرة الباسكالية الذاتية الى الموت. خلاصة الأمر أن المقاربة الفلسفية لموضوع الموت سلكت، عبر التاريخ الفلسفي الطويل، خطاً بيانياً ترتسم فيه المسيرة من الخارج الى الداخل، من التحليل العقلاني الى المقاربة العاطفية، من «الفلسفة» بالمعنى النظري، الى الظهوروية، أي من اعتبار الموت موضوع معرفة الى اعتباره موضوع اختبار.

من المفيد أن نسعى الى محاولة اكتشاف ملتقى محتملاً لزاويتي النظر هاتين، بغية إيضاح حدث الموت الذي يستعصي من طبعه على الوضوح الفكري، ذلك لأن الانسان انما يعيش تجربة موته منفرداً وهو في حالة تكون في أثنائها أضواء الوعي مطفأة.

لقد حاولت الفلسفات التقليدية التي لم تكن مهيأة كفاية لتحمّل القلق الناجم عن المجهول، أن تبدّد الضائقة الشعورية التي يسببها الموت بواسطة شبكة من التفسيرات الدينية، أو العقلانية. بالمقابل، نرى أن الفلسفات الحديثة التي يغلب فيها الطابع الظهوروي، تتماثل، بفعل تجذرها في المناخ الوجداني، مع القلق، لدرجة انها تفقد كل مَعْلَم موضوعي يقبله العقل. لذلك أصبح من شأن كل مقاربة تنطوي على النهجين معاً أن تحافظ على المكتسبات التاريخية في هذا الموضوع، حتى وأن اضطرت، لهذه الغاية، أن تنتمي الى الماورائية التي تبحث بالكينونة؛ هذا مع العلم بأن هذه الفلسفة الماورائية تبدو الفلسفة الوحيدة التي تفسر القلق الناجم عن الموت، اذ تستطيع أن تعين، بل أن تسمي، المجازفة المأساوية التي تزكي لهيب هذا القلق، وبالتالي تستطيع اكتشاف ما يتجاوز الموت.

أولاً ـ تاريخ المسألة:

يمكن جمع الآراء المتعددة، والكثيرة التباين، التي قدمها تاريخ الفلسفة بخصوص مسألة الموت، في ثلاثة مواقف رئيسية: أولاً: القول بأن النفس التي تكون قد سقطت وتجسدت، تعود فتنفصل عن الجسد عند الموت؛ تلك هي «فلسفة السقوط». ثانياً: القول بأن النفس تشكل «الصورة» في الكيان البشري؛ وتلك هي «فلسفة التشكيل». ثالثاً: القول بأن النفس ليست سوى قوة طبيعية ملازمة للمادة، تتبدد عند الموت؛ وهذه هي «فلسفة التبدد». ومما يثير الاستغراب هو ان أياً من هذه المواقف الثلاثة لا يستند صراحة الى نهاية الحياة الانسانية، بل ترتكز جميعها على قوام الطبيعة الانسانية. ذلك لأن المقصود إنما هو تفسير حادثة الموت أكثر مما هو معاناة الموت، طالما الفكر الفلسفي خاضع للتحليل الموضوعي أكثر من خضوعه للتجربة الظهوروية. فهذا التفسير يرتبط حتماً بتركيب الكائن البشري الحي، ويستوجب، بالضرورة مفهوماً معيناً لولادته، وبالتالي لموته.

فلسفة السقوط

لئن كان تيار فلسفات السقوط تسيطر عليه شخصية فكر أفلاطون، إلا ان صياغته الفلسفية بدأت مع الاوبانيشاد الهندية، وامتدت الى ما بعد ديكارت ومالبرانش. فالمحور الذي وحّد هذه الفلسفات المختلفة في نظام متناسق هو فكرة «ثنائية» النفس والجسد: تولد الحياة الانسانية من لقاء النفس والجسد، ويحدث الموت لدى انفصالهما. لكن الفلسفة الاغريقية، التي أصبحت مسيحية في ما بعد، تعتقد ان هذا اللقاء بين النفس والجسد ناجم عن عملية خلق أوجدت النفس، بينما ترى الفلسفات السابقة ان هذا اللقاء هو نتيجة سقطة. ان كلا من السقطة وعملية الخلق تؤدي الى فروقات مهمة على صعيد الحياة والموت.

كل الأفكار الفلسفية حيال الموت، من الاوبانيشاد الى أفلوطين، مروراً بالمذهب الأورفي وبفيثاغوراس وأنباذوقليس وأفلاطون والفلسفة الغنوصية، تقول بأن الواحد وحده موجود وجوداً مطلقاً، بينما الكثرة ليست سوى شيء وهمي غير حقيقي. الأمر الذي يجعل الانتقال من الواحد الى الكثرة يعتبر بمثابة انحطاط، أو سقوط في المادة. فالنفوس، وهي منبثقة من الواحد حيث تكون موحدة، غير مخلوقة، وبالتالي خالدة مثله، تسقط في الاجسام الهالكة، ان بعملية اختيار حر، أو تبع ميل اضطراري، بغية بدء حياة تكون مرحلة اختبار تطهيري. وتمر النفس الساقطة، بانتظار حصولها على استحقاق العودة الى عالم الواحد الإلهي، في تجسد واحد أو في عدد من التجسدات. واثناء ذلك يكون من شأن اتّباع حياة التقشف أو التمرس بالأعمال العقلية، أن يختصر زمن المنفى هذا المليء بمغريات العالم الحسي الخداعة التي لا تستطيع، بالرغم من اغرائها، ان تزيل من النفس عاطفة الحنين الى نبالتها الأصلية. إذّاك يأتي الموت بمثابة عملية انعتاق تتحرر بها النفس من السجن الجسدي. أفضل تعبير قاله فيلسوف بهذا الخصوص هو ما كتبه افلاطون في حوار «فيدون» إذ قال: «إن المهمة الخاصة التي يضطلع بها عمل الفلاسفة هي، بالذات، فصل النفس وجعلها منقطعة عن الجسد». («فيدون»، 67 ـ ج ـ د). ويرى أفلاطون، وكذلك أفلوطين، ان حركة «الاهتداء» عليها ان تتماثل مع حركة «الانبثاق» (التاسوعات، النشيد الرابع) وأن تعيد الى النفس لذة المعقول والواقعي، تلك اللذة التي يؤدي المطاف بالنفس الى ان تنداح فيها كما يذوب النهر في البحر.

ترى هذه النظرة الفلسفية الثنائية الى الانسان، أن الجسد والعالم المحسوس، سواء بسواء، يشكلان حيز الشر والخطأ. فاتخاذ القوام الفردي، أو Ensomatose على حد تعبير أفلوطين، يتيح للنفس فرصة تحقيق قدراتها. إلا أن الموت يشرع الباب واسعاً أمام النفس الى خلود لاشخصي، خلود يكون دور الجسد بالنسبة اليه يقتصر على كونه مجرد فترة عبور.

مع أوريجينوس (مَن مواليد مصر حوالى 185 بعد

م. المسيح) دخل التيار الافلاطوني، وقد أصبح افلوطينياً، في مناخ الوحي القائل بعقيدة الخلق، لا بالفيض، كما كان يظن سابقاً؛ إلا أنه، مع ذلك، ظل أقل تجديداً مما هو وفياً لأصوله. أثناء ذلك حقق فيلون الاسكندراني (من مواليد سنة 20 قبل المسيح) لقاء الفكر العبراني مع الفكر الاغريقي. وبفعل التأثير المسيحي المتعاظم، أصبحت الأفلاطونية المحدثة وكأنها تعمدت على يد آباء الكنيسة في الشرق والغرب؛ فإذا بكليمندس الاسكندراني، وسيريل الأورشليمي، وغريغوريوس النيصي وأوغسطينوس الطاغاسني يصوغون أناسية تستبدل فيها الثنائية بفكرة الاتحاد بين النفس والجسد، بمعنى ان هذين العنصرين يشكلان معاً «صورة» واحدة. ترى هذه النظرية الأخيرة أن النفس ليست مأخوذة من الجوهر الإلهي، وبالتالي لم يكن لها وجود سابق، ولن تتناسخ. وبما ان الله خلق النفس كما خلق الجسد، فليس الجسد إذن شيئاً رديئاً في ذاته، وبالتالي لم يعد يعتبر على انه عقاب السقطة الذي يأتي الموت فيخلص النفس منه.

إلا ان خلود النفس بعد موت الجسد طرأ عليه نوع من الارجاء سوف يستخدم لضمان القيامة. «ان النفس الانسانية ذاتها ليست خالدة، أيها اليونانيون؛ بل هي فانية؛ لكن هذه النفس بالذات قديرة أيضاً على ألا تموت» كما قال تسيان. لقد لاحظ أحد الفلاسفة الاختصاصيين بفلسفة القرون الوسطى، وهو اتيان جيلسون، ان آباء الكنيسة الأولين كانوا على استعداد للتخلي عن فكرة خلود النفس ساعة الموت، بغية استعادتها بشكل أفضل عند بعث الاجساد، وعد الانجيل وبإرادة الله. أما من الناحية الفلسفية فالمُكْتَسَبُ الحقيقي هو فكرة الخلود الشخصي الذي يكون قد تشكّل، نوعاً ما، بفعل حياة النفس أثناء وجودها متّحدة بالجسد.

في ما بعد، سيتابع ديكارت ومالبرانش المذهب الافلاطوني بخصوص النفس، مع المحافظة على نظرية الخلق من العدم. فالـ «أنا» ماهية مفكرة لا حجم لها، وليس لها أية نقطة التحام مع الجسد الذي هو شيء ذو حجم. (ديكارت، كتاب «الرد على الاعتراضات الخامسة»). إن فكرة كون كل من الماهيتين: النفس والجسد، مستقلة عن الأخرى، يعتورها مثلب هو أن هذه الفكرة لا تفسر العلاقات الراهنة القائمة بين الوظائف البيولوجية والوظائف النفسية، كما أنه لا يفسر النشاطات اللاارادية أو اللاواعية التي تصدر عن الانسان. لكن بما أن الجسد الانساني، حسب النظرية الديكارتية، ليس سوى آلة دقيقة ومتقنة الصنع، وبما ان الحياة لا تتمتع بأية كينونة خاصة تتيح لها أن تشكل وسيطاً بين القوام الجسدي، الامتدادي الطابع، والقوام النفسي غير الامتدادي، يصبح الموت، من وجهة النظر هذه، عبارة عن مجرد توقف يطرأ على الآلة التي هي الجسد: «وهكذا اعتقد البعض، دون مبرر، ان حرارتنا الطبيعية وجميع حركات جسدنا خاضعة للنفس، في حين ينبغي الاعتقاد، خلافاً لذلك، ان النفس لا تغيب، عندما يحدث الموت، إلا بسبب كون هذه الحرارة قد توقفت، وبسبب كون الأعضاء التي تحرك الجسد قد فسدت». (ديكارت كتاب «أهواء النفس»، الباب الاول، الفصل الخامس). فالنفس إذن قد خلقت خالدة وتظل خالدة عندما تتوقف الآلة، التي هي الجسد، عن العمل. ولقد اضاف مالبرانش الى فكرة ديكارت هذه أن الجسد قد أعطي للنفس من أجل ان تستطيع هذه الأخيرة أن تستحق «بواسطة نوع من التضحية ومن اضطهاد الذات، امتلاك الخيرات الأبدية». («مداولات حول ماورائية الدين»، القسم الرابع الفصل الثاني عشر).

ان المذهب المثالوي الذي كان من شأنه ان يرافق المذهب الثناءوي، باعتبار أن المعرفة الذهنية هي امتياز للنفس التي يشكل الجسد عائقاً في وجهها، يولد مفهومين لخلود النفس: الخلود الشخصي والخلود اللاشخصي. وكل من هذين المفهومين لقي فلاسفة يدافعون عنه. فكانط يرى ان الخلود الشخصي نتيجة حتمية لفكرة الأمر القطعي. وسبينوزا، هذا الفيلسوف الذي يقال عنه، عادة، انه ينفي الخلود الشخصي انطلاقاً من نظريته القائلة بعدم وجود ماهية ذات كينونة حقيقية سوى الماهية الإلهية، يؤكد، من جهته، ان النفس، في نهاية الحياة التي عليها ان تفضي الى إحلال وعي الأبدي محل وعي الجسد، سوف تحتفظ بشعورها بذاتها. لكن في فلسفة هيغل حيث تتخذ المثالوية أوضح أشكالها، يصبح الوعي، انطلاقاً من كونه ليس سوى تبدٍ للـ «روح - العقل» الذي يعي ذاته جدلياً عبر التاريخ، مُسْتَغْرَقاً بشكل لاشخصي في الوعي الشامل الذي للـ «روح - العقل» في ما يتخطى كل تاريخ.

فلسفات «التشكيل»

يهيمن أرسطو على تيارات الفلسفات القائلة «بالتشكيل»، أو بالـ «النفس صورة الجسد»: مع العلم أن هذا التيار بدأ من أرسطو بالذات ثم استعاد شأنه في القرون الوسطى واتخذ الطابع المسيحي على يد توما الأكويني؛ وبعد ذلك أطلّ من

جديد في القرن التاسع عشر متصفاً بالسمة الاختبارية على يد مان دي بيران وهنري برغسون الفرنسيَّيْن، وها هو اليوم يتدعم بفعل أبحاث يقوم بها ممثلو علم الحياة (البيولوجيا) الحديثة، أقلّه من حيث بنية الانسان المركبة، إن لم يكن من حيث الاستنتاجات الفلسفية الخاصة بالموت والخلود التي يمكن استخلاصها من بنية الكائن الانساني.

فأرسطو، استناداً الى التجربة، يتبنى الواقعوية التي ترى أن اتحاد النفس والجسد هو بمثابة حالة خاصة من حالات الماهية. فهذه الأخيرة مؤلفة من هيولى ومن صورة، علماً بأن الصورة لا تضاف من الخارج، بل تشكل من الداخل هيولى لا يكون لها أي وجود لولا ذلك. فالصورة هي تفعيل هيولى لو تركت لشأنها لظلت احتمال وجود صرف. فهكذا إذن، بما أن الكمية لا توجد الا اذا كانت متصفة بالنوعية، فالصورة، هذا المبدأ الفعال، هي التي تعطي معنى للهيولى وتفعِّل قدراتها: «ذلك لأن المادة قوة والصورة فعل». («في النفس»، الجزء الثاني، الفصل الأول، 412 أ).

يستحيل، بالتالي، تصور جسد منفصل تحل فيه نفس إلهية ذات وجود سابق. النفس معاصرة للجسد الذي تقوم تجاهه بوظيفة مبدأ الإحياء الكامن: فهي تظهر معه، وتفعل به وبواسطته؛ وهي مشروطة به، وتستمد قواها من الطاقات التي يقدمها لها، وذلك بموجب وحدة جوهرية لا تنفصم.

من وجهة النظر هذه تصبح النباتات ذات نفس تضطلع بنشاطاتها البيولوجية؛ وللحيوانات نفس تضطلع بنشاطاتها البيولوجية والنفسية، وأخيراً تكون النفس الانسانية مضطلعة بمجمل النشاطات التي يقوم بها الانسان. («في النفس»، الجزء الثاني، الفصل الثالث، 414 ب). نرى من خلال هذه التأكيدات الى أية درجة يبدو أرسطو مناقضاً لأفلاطون، بالرغم من انه يحتفظ من افلاطون ببعض الأثر، كما سنرى ذلك. لكن ما هو شأن الموت بموجب هذه النظرية الفلسفية؟

لا يقوم تفكك الماهية الانسانية على انفصال النفس التي تعود الى الواحد الذي تكون قد سقطت من لدنه، عن الجسد العائد الى الجماد. إذ بما ان الهيولى والصورة متعاصرتين، فالاثنتان تتلاشيان في آن واحد. لم يعد الجسد موجوداً، بل ثمة جثة. فلا تعود النفس موجودة. «إن النفس هي التي تصنع وحدة الجسد، هي التي تقيم وجوده وتضمنه، فعندما تذهب يتبدد ويصبح جماداً». («في النفس»، الباب الأول، المقطع الخامس، 411 ب). كان باستطاعة أرسطو أن يستنتج انطلاقاً من النشاطات الفكرية ان النفس تبقى منفصلة وقائمة.

لا شيء كان يحول دون أن يستنتج أرسطو هذا الشيء؛ لكن الارتباط النفسي ـ البدني يبدو انه استرعى نظر أرسطو واهتمامه الى درجة لم يعد معها قادراً على الدخول في عملية الاستنتاج هذا. مع ذلك ـ وفي هذا الموضوع بالذات، يعود فيطل التأثير الافلاطوني الذي لم يستطع أرسطو ان يتخلص منه تخلصاً كلياً ـ فبين ملكات النفس يجب أن نعد «العقل المنفعل» الذي، بفعل من «العقل الفعال» ـ الله ـ أي العقل الذي يأخذ به أرسطو، يجعل النشاط الفكري ممكناً بأرقى مظاهره وأكثرها تجريداً. فهذا «العقل المنفعل» هو الذي يعود الى الله، لا النفس، كما يعود الشعاع الى الشمس التي صدر عنها يتمتع بخلود نهائي وغير شخصي. «أما العقل، أي القدرة على المعرفة التأملية فلا شيء واضح بعد حولها، لكن يبدو انه نوع من النفس المميزة، وهو وحده قابل ان ينفصل بصفته ابدياً، عما هو عرضة للفساد». («في النفس»، الباب الثاني، المقطع 2، 413 ب).

أما توما الأكويني الذي تشكل فلسفته نقطة التقاء يتمازج فيها الفكر الاغريقي والفكر العربي والفكر المسيحي، فهو على أثر معلمه الفيلسوف البير الكبير، انضوى طوعاً، وبصورة حاسمة، تحت لواء التيار الارسطوي، مع العلم انه احدث في المذهب الأرسطوي تعديلاً أساسياً. إن الله الذي يأخذ به توما الاكويني هو إله الكينونة لا إله العقل. لذلك لا يستطيع توما الأكويني أن يقبل أن يكون مظهر واحد من مظاهر الانسان مميزاً عن المظاهر الأخرى في علاقاته مع الله. فان عقيدة الخلق قد لقنت توما الاكويني ان الانسان بكليته مخلوق. فجميع الملكيات الفكرية، بما فيها «العقل المنفعل»، هي خصائص في النفس مشروطة من قبل الجسد، لكنها في الحين نفسه تشكله في وحدته من الداخل. «ان العقل الذي هو مبدأ العمل الفكري، هو صورة الجسد الانساني». («الخلاصة اللاهوتية»، الباب الاول، الفصل الاول). ان الصورة الانسانية تتجاوز مادتها بنشاطاتها الفكرية. وهذه «الصورة المتجاوزة» هي أساس الشخص الانساني، وهي التي تضفي عليه صفته المتعالية.

إن فكرة «الصورة المتجاوزة» هذه هي التي تتيح لتوما الأكويني ان يؤكد وحدة الجوهر الانساني، وفي الحين نفسه بقاءه وخلوده: وهما جانبان جديدان من مسألة الموت. من ناحية أخرى، فالنفس التي هي «صورة» الجسد، تتسم بميسم جميع أعماله. فيرتسم فيها تاريخ حياته وتعرجات مصيره، فهي تتأثر بحالاته العاطفية وبهناته وباندفاعاته الجريئة وقفزاته

الرفيعة الى الذرى التأملية. ومن ناحية أخرى أيضاً، فهذا القوام المتفرد هو المعد للبقاء فيما بعد الموت. سيكون الخلود إذن مرفقاً بالذاتية الوحيدة والتي لا بديل لها، تلك الذات الماثلة لله، لكن انطلاقاً من مرتكز شخصيتها بما له من تفرد مغاير لأية شخصية أخرى.

في القرن التاسع عشر عادت واقعوية النظرة الأرسطوية فظهرت بأشكال جديدة. فالفيلسوف الفرنسي مان دي بيران الذي انطلق من مذهب كوندياك الحسوي توصل، بفضل أمانته لمعاناته المعيوشة، الى تأكيد وجود الـ «الأنا» بصفته «قوة فوق ـ بدنية» المتجلية بالشعور الجهدي، والمتبدية عبر جميع النشاطات الحركية والنفسية. من خلال هذه الـ «أنا» يتراءى الخلود بشرط ان تسعفه النعمة التي يعمد مان دي بيران الى تحليل تأثيراتها على حياته الخاصة.

هذه الماورائية الاختبارية بالذات هي التي يعاودها برغسون بدوره بواسطة تحليل معطيات الوعي المباشرة إذ يبرهن في سياق نقده العلمي للموازاتوية النفسية ـ البدنية على أن الوعي والذاكرة هما أغنى من الجسد الذي يشرطهما. فالاندفاعة الحيوية التي تتخلل التطور هي اندفاعة الوعي الذي يبحث عن نفسه ويتراقى نوعياً داخل المادة التي تتساقط. ويبلغ الوعي ذراه في التجارب الصوفية اذ يماس آنذاك الينبوع الخلاق. من وجهة النظر هذه يصبح الموت يؤلف دليلاً على الخلود واضحاً لدرجة يتعين معها على من ينكر الخلود ان يبحث عن براهين تدعم رأيه.

تشكل أبحاث تايلارد دي شاردان الحديثة حول هذا الموضوع امتداداً لمسيرة برغسون الفلسفية. و«عتبة الوعي» التي يعتبرها مرمى التطور، بفضل حدوث «التراكب المتعاظم»، تثمر «الظاهرة الانسانية». كل مرة يبلغ التطور عتبة الوعي المذكور يحرز تحولاً متسامياً ولا يعود يستطيع الهبوط الى درك الأشياء المكانية ـ الزمانية. يؤكد تايلارد دي شاردان باسم الفلسفة الطبيعية التي ينتهجها فكرة الخلود الشخصي الذي يتأمن بفعل الاقتراب من «الله ـ المنتهى»، أي الله القائم في الحد النهائي الذي يستطيع التطور أن يبلغه.

فلسفات التلاشي

في الجهة المقابلة للثنائية الافلاطونية ولوحدة الجوهر الأرسطوية، نلاحظ أن التيار الفلسفي الكبير الذي تشكله «الواحدية المادوية» لا يعتبر الموت مشكلة تتطلب الحلّ، بل انه واقعة ينبغي النظر اليها كأية واقعة أخرى. يعنى بها العلم الموضوعي، وأن تفسير الموت تفسيراً كاملاً، سواء موت الانسان أو موت سائر الكائنات الحية، كامن في القوام الفيزيائي الذي يتألف منه الكون.

لقد سيطر على المذهب الوحدوي في الأزمنة اليونانية القديمة لوسيبيوس الميلاتي (500 قبل الميلاد) وديموقريطس الذي عاصر سقراط، مع انه اكبر منه سناً بقليل. وقد اقتفى أثرهما بدقة ابيقورس ولوقراس. وفي القرن التاسع عشر تشكل وضعوية أوغست كونت ومادوية أنجلز وماركس التاريخية نماذج من هذه الفلسفة الوحدوية التي تتصف بطابع علمي اكثر بروزاً. وفي أيامنا نرى ان كل الفلسفات التي تطمح الى أن تكون علمية الطابع ليس إلا، تجاري نظريات ماركس وكونت وتختار الموقف المعاكس للروحية ولفلسفات التشكيل المنبثقة من النظرة الارسطوية.

خلافاً لنظرة بارمنيدس الذي يرى ان وحدة الكينونة هي أساسية، نرى لوسيبيوس وديموقريطس ينطلقان من الكثرة. فالعالم بنظرهما يتألف من عدد لا متناهٍ من الذرات غير المخلوقة والتي لا تفنى: إنها عناصر صغيرة مليئة وفارغة تنتقل من حالة الفوضى الأصلية الى حالة التنظيم الذي يشكل الكون بفعل تمازجها الذي يفضي الى تأليف مختلف الأشكال داخل كل سحابة من السحب الذرية. فليس ثمة ما يدعو الى افتراض وجود عقل منظم، سواء كان هذا العقل متسامياً بالنسبة الى العالم أو كامناً في صلبه ما دام عدد الذرات المتحركة اللامتناهي يكفي لتفسير ما نراه ماثلاً في الكون.

تعتبر النفس، بموجب هذه النظرية، مؤلفة من ذرات، شأنها شأن الجسد. الا أن الفرق الوحيد بينهما هو ان الذرات التي تتألف منها النفس ذرات كروية أخف وألطف من تلك التي تؤلف الأجساد. عند الموت يفسد الجسد وينحل وتتبعثر الذرات التي تؤلف النفس ضمن الدورة الشاملة الكبرى.

ثم جاء ابيقورس يؤكد بدوره «ان الذين يقولون بأن النفس لاجسدية، انما يتفوهون بآراء معتوهة، اذ لو كانت النفس كذلك لما أمكنها لا أن تفعل ولا أن تتألم» («رسالة الى هيرودوت»، مجموعة ديوجين لايرس، الباب العاشر، مقطع 63). كما ان لوقراس يعين الذرات اللطيفة في منطقة محددة: «لدى الشيخوخة والموت يتبدد جوهر النفس، كما يتلاشى الدخان، في المناطق العليا من الجو». («في الطبيعة»، الباب الثالث، المقطع 455).

في القرن التاسع عشر أعطى أوغست كونت وكارل ماركس لهذه الفلسفة المادية شكلاً اكثر تطوراً: فالأول أنكر

تماماً الناحية النفسية وأرجعها الى المظهر البيولوجي الديناميكي، واعتبرها كارل ماركس بمثابة بنية تحتية، «أسيسة»، ذات مصدر اجتماعي ـ اقتصادي، لكن دون ان ينكر عليها بعض الأصالة التفردية وقدرتها المبادرة الجدلية. إلا أن الاثنين يعترفان للانسان بنمط ما من أنماط الخلود: الخلود الاجتماعي، أي الخلود في ذاكرة الناس، ذاك الخلود المرتسم في سجل الصيرورة الانسانية. وفي أيامنا نشهد موقف العالم البيولوجي جاك مونود، وهو موقف علمي للغاية، يتوافق مع الوضعية بمعناها الأدق. ولو لم يصنِّف مونود نفسه كعالم فيلسوف لما كنا أشرنا اليه في هذا المجال.

ثانياً ـ الموت كما تراه الفلسفات الظهوروية:

يمثل الفيلسوف الفرنسي غبربيل مرسيل ردة فعل الفلسفة الجديدة حيال موضوع الموت، إذ يقيم تعارضاً بين فكرة «المسألة» وفكرة «السر». فالرغبة في تحليل مشكلة الموت تحليلاً موضوعياً لا تفرض علينا القبول بضرورته. لقد كان الفكر العقلاني يأمل بأن يريح الانسان من اضطراره الى معاناة الموت بغية فهمه. لكن الموت ليس موضوع تأمل فكري، بل هو تجربة تعاش كما يتعايش المرء مع السر. من شأن الطريقة التي اعتمدها هوسرل، أي المنهج «الظهوروي»، أن تسهل الأمر، خاصة وأن الوجودوية الجافة التي قال بها كيركفارد الذي يعتبر «الفكر عدو الوجود» كانت قد مهّدت للظهوروية.

الموت لحظة حاسمة من لحظات الوجود: ينبغي إذن ان تستفسر الحياة عن طبيعة تجربة الموت وعن محتملاتها. لم يعد الموضوع، على ضوء هذا النوع من التفكير، موضوع الموت بصورة عامة، بل موضوع «موتي أنا»؛ هذا المنطلق الذاتي جعل الفلاسفة الظهورويي الاتجاه يبدو حماساً في معالجة مسألة الموت، اذا استوحوا ذاتيتهم في الكلام على مسألة الموت.

الموت ـ اللحظة

هل يصح الكلام على الموت وكأنه حدث مفاجيء يحصل في لحظة دون انذارات سابقة، ولا ينطوي على أي مضمون؟ ذاك هو مفهوم الموت الذي يأخذ به الأبيقوريون أمثال لوقراس، والرواقيون أمثال سينيك، ومارك ـ اوريليوس وابيقتاتوس، وفي زمن متأخر ميشيل دي مونتانيه، معتبرين إياه أمراً لا يطاله الفكر ولا يدخل في نطاق إمكانية المعرفة.

من زاوية النظر هذه لا يمكن اختبار الموت بأي شكل من الاشكال، ليس بالفكر ولا بالتخيل ولا بالحس: «عندما يحصل موتي أكون قد أصبحت غير موجود. وطالما انا موجود يكون موتي لما يأت بعد»، على حد قول ابيقورس. بالفعل فالموت المفهوم على انه حدث مفاجيء يستحيل على كل ادراك. لكن باستطاعة المرء ان يتساءل عما اذا كان هذا التحويل المنطقي لحدث يستعصي على المنطق ليس، قبل أي شيء آخر، مجرد محاولة للتخفيف من حدة الشعور بالقلق الذي يثيره الموت.

لا يحق لأحد أن يدعي فهم، أو إمكانية تخيل حدث الموت، هذا الحدث الحاصل خارج نطاق الاختبار، اذ ما من وسيلة تتيح للانسان ولوج هذه التجربة فعلياً، إلا أن الواقع الملموس يخولنا القول بأن الموت ـ اللحظة، الحقيقي، لا يحصل الا لبعض ضحايا الحوادث. مع العلم ان المعلومات التي وفرتها العلوم البيولوجية الحديثة تدل على ان الاحتضار النفسي لا يتطابق بالضرورة مع الموت البدني، وان تحديد لحظة موت الانسان بالضبط لمَّا يزل غير ممكن. وكذلك الأمر بالنسبة الى «الموت الظاهري» الذي تعقبه غالب الأحيان، عمليات انعاش تعيد الحياة لصاحبه. ولكن علاوة على ذلك، فإذا كان الموت يمثل لضحيته مفاجأة بالمعنى الدقيق للكلمة، انطلاقاً من كون الوعي لدى المائت يتلاشى دون ان يشعر هو بتلاشيه، فليس الأمر كذلك بالنسبة الى موت الآخرين ما دام الشهود يظلون أحياء بعده. فموت الآخرين يتحول الى نوع من التجربة الخاصة لدى الشاهد تجعله يحس بخطر الموت العتيد ويعاني آلامه مسبقاً.

الموت والزمن: الموت الخاص وموت الآخرين

يستبدل شيللر قضية الموت ـ اللحظة بتجربة «حالة الموت». فالانسان، بنظر شيللر، لا يتعاطف مع موت الآخرين، انما يسقط عليه موته الخاص. ما من ريب بأن تجربة الألم تشحذ العاطفة، وبالمقابل فاللامبالاة تجاه شقاء الآخرين وليدة البحبوحة الشخصية ونتيجة للأنانية الهانئة. ان هاجس النهاية الوشيكة التي من شأنها ان تقع فجأة يشغل خاطر المرضى ونزلاء أسرَّة الجراحة والغالبية العظمى من المسنين. لأن الانسان، في هذه الحالات، يرى فسحة رؤاه المستقبلية وأحلامه تضيق وتضيق. وعندما تطبق عليه آفاق التطلع الى الزمن الآتي يصبح حاضره منشغلاً بالحاجات المباشرة، أو نازفاً باتجاه الماضي من خلال جرح الذاكرة الواهمة. فحتى

ولو استبعد، بطريقة لاواعية، فكرة الموت، يظل المرء فريسة الشعور بكونه عرضةً للزوال. يستحيل مواجهة عدم ـ الذات، كما أبرز ذلك فرويد، أي أن المرء لا يستطيع معايشة فكرة دنو الحتف؛ إلا أن هذه الفكرة تقفز الى الخاطر بمثابة دَين مقلق، لا سيما وان موعد الاستحقاق مجهول ومحتم في الآن نفسه.

أما هيدغر فقد جعل من زمانية الموت لحمة الحياة وسداها، فالكائن ـ الموجود Le Daseln منذ أن يعي نفسه، يصبح مرشحاً للموت وتبدأ حياته تنمو في ظل حداده. هذا ما يجعل الكائن البشري كائناً ـ معداً ـ للموت، غائصاً في لجة اليأس، يبحث عن معنى الحياة التي تصب في فجوة الموت المرعبة والمعتمة.

ان الموت، «إمكانية المستحيل» هذه، التي تشكل أفق الحياة، يشل الحرية مانعاً عليها اختياراتها، مرغماً إياها على انتهاج لا مبالاة مطلقة بشؤون الفترة التي تسبق الساعة الحاسمة، لا مبالاة يصعب التفريق بينها وبين السلوك اللاعقلاني.

أما تحليل الفيلسوف الفرنسي سارتر للموت، فهو تحليل ينتسب، في آن معاً، الى فكرة الموت ـ اللحظة، والى فكرة زمانية الموت. فلئن كان «الكائن لذاته» ينسلخ باستمرار عن «الكائن ـ في ذاته» تبع حاضر متتابع يلهث بين «ما لم يعد كائناً» وبين «ما لم يصبح كائناً بعد»، فذلك لا يمنع كون شغف الحياة والتعلق بها لا فائدة منه، اذ سيأتي وقت يلقى فيه المرء في بؤرة «الكائن ـ في ذاته». ومما يزيد في الطين بلة هو كون الموت أمراً محتوماً دون أي مبرر، ومن شأنه ان يضيف الى المأساة التي يسبغها على الحياة فاجعة سلب الحياة. انه أمر عبثي يغدر بالانسان، لأن الانسان لا يستطيع أن يراه مقبلاً. كل ما يمكن معرفته عن الانسان الذي مات هو كونه كان في الوجود. ينبغي التساؤل عما اذا كانت «العبثية» السارترية لم تزدد بفعل كون فكرة زمانية الموت فيها مثقلة بفكرة مفاجأته. من ناحية أخرى، اذا كان موت الواحد منا يفوته، فهل يعني ذلك انه يفوت الآخرين؟ ان المرء يموت دائماً بالنسبة الى الآخرين الذين يظلون واقفين يمضغون النصر تجاه تحول الانسان الميت الى مجرد شيء خارجي.

من المفكرين الحديثين الذين عنوا بمسألة الموت، لانسبرغ الذي يشدد بنوع خاص على كون موت الآخرين هو بمثابة مرتكز تجربة الموت الخاص. فعلى هذا الصعيد يتجلى ان المرء يزداد شعوره إرهافاً عند موت كل شخص عزيز عليه او يتصل به بصلات شخصية. بحلل لانسبرغ هذا الانفصام الذي يصيب الشراكة بين من يبقى حياً ومن يموت، هذا الشريك «الذي يفارقني نهائياً». فهذا الصنو لذاتي، هذا الينبوع المتفجر عطاء وحناناً وحرية بالنسبة لي، قد نضب، وغدا كل اتصال بيني وبينه مستحيلاً. والحضور الشخصي الماثل في الشريك الميت قد انغلق على ذاته تاركاً إياي في الخارج، مختطفاً معه جزءاً مني لا استطيع الاستغناء عنه. انها لتجربة تجعلني ألامس الموت ملامسة حقيقية.

من جهة اخرى، يمتد الموت الى ما بعد لحظة حدوثه. بعد إغماضة الجفنين يستمر العزيز الراحل يموت فيّ. انه يبتعد عني بالرغم من محاولاتي لاستعادة رفقة العمر التي ما تزال ملأى بالوعود التي كنت أمنّي نفسي بها معه قبل حلول اللحظة القاضية. ويستمر اخدود الحزن المنحفر في مشاعري يعمل على اقتلاع جذور الحبيب الميت في نفس الحين الذي يقتلعني فيه من ذاتي.

على كل حال، تؤدي الفلسفة الظهوروية التي تعتبر «الكينونة ـ مع» بمثابة إحدى بنيات الكيان الانساني، كما هو أمر فكرة الـ Mltseln التي يقول بها هيدغر، تؤدي هذه الفلسفة، في حال الموت، الى انعكاس «الكينونة ـ مع» الى «موت ـ مع»، لدرجة لا يعود معها يمكن التساؤل عما اذا كان الموت الخاص هو المنطلق الذي نشعر من خلاله بموت الآخرين، أو أن موت الآخرين هو الذي يجعل الواحد منا يستشعر موته. أغلب الظن ان كلا من الميتتَين هي الاحساس بالأخرى، كما يقول غوبمان في مبحثه «أصل فكرة الموت وتطورها». ذاك هو مصدر عاطفة الشفقة التي يثيرها الموت، هذه الشفقة التي يصعب معرفة ما إذا كانت شفقة على الآخرين أو إشفاقاً على الذات. صحيح أن المرء يموت وحيداً، إلا أنه ليس أبداً وحيداً أمام الموت. وهذا، على كل حال، يؤكد أن الفرد يعي نفسه بقدر ما هو مرتبط بالآخرين، وأن الصلة الاجتماعية قوية بقدر ما تخلق من تواصل متبادل بين ذاتيات مستقلة بعضها عن البعض الآخر.

القلق

لا تستطيع المواقف الفلسفية المؤمنة بوجود الحياة الآخرة بعد الموت، كمواقف الفيلسوف الألماني جاسبرس والفيلسوف الفرنسي غبرييل مرسيل، أن تنفي كون القلق شعوراً أساسياً ينضح من تجربة الموت، بل من المحتمل جداً

ان يكون الايمان بوجود الآخرة هو ما يزيد في ثقل هذا القلق. ففي الحالات الأخرى غير الموت يتقبل المرء القلق ناقلاً إياه الى سجل ما يشبه الأمل، لكن القلق تجاه الموت هو القلق الحقيقي.

باستطاعة المرء التساؤل عما اذا كان الاعتقاد بفكرة التناسخ الدائم ليست استعاضة عن الأسى الذي يخلقه هروب الزمن، وعما اذا كان الانتحار ليس، في بعض الحالات، عملية تسريع للموت بغية الخلاص من الهاجس الذي يخلقه الموت لدى الكائن الواعي، وعمّا اذا كانت بعض المعتقدات التي تنكر حقيقة الموت ليست نوعاً من الملاذ لاتقاء الموت، وعما اذا كان احتقار الموت والسخرية به ليسا تحصناً يخفي الكثير من الاستضعاف أمام الموت، وعما اذا كان الرضوخ الاستسلامي للموت لا يهدف إلى التزوُّد بحالة من التخدير التحضيري لمواجهة الموت. تلك كلها تجليّات للقلق المتأتي من فكرة الموت. لكن ما هو مضمون القلق؟ يتأتى الخوف من شيء معين نسبياً، وانشغال البال هو ترجمة ذهنية لأحد الاحتمالات غير المرغوبة، بينما القلق تجاه الموت شيء أساسي يتعلق بحجم الحياة كله. فالكائن الذي يتمتع بالوعي وحده هو الذي يقلق.

اذا صح ان الوعي يولد بفعل الاصطدام بالعوائق، وانه علاقة تدل على وجود مشكلة تتطلب حلاً، تصبح مشكلة الموت قضية حيوية ما دامت تحشد كافة طاقات الكائن. فالموت، إذن، مجال القلق المميز، لأن المشكلة التي يثيرها هي التنازع بين «ارادة البقاء» و«حتمية الموت».

اذا نظرنا الى القلق الناجم عن الخوف من الموت والممتد طيلة الحياة، أو القلق المعتمل في نفس المحتضر على عتبة الموت، وحللنا عناصره نراه متجذراً في شعور «الحدوثية» البدئية، ذاك الشعور الذي يشدد عليه هيدغر. فهذا الشعور ناجم، في الآن الواحد، عن تصور رهبة الهوة التي سوف يغيب فيها الانسان لدى موته، وهي الهوة الفاغرة ابداً أمامه؛ وعن الاحساس بهروب الزمن الذي لا يمكن استعادته، وعن الصعوبة التي يحدثها انقطاع الصلات بمن وبما يتعلق به الانسان في حياته، وفقدان دفء الصداقات والحب والتحنان التي تكتنفه في حياته، وخاصة عن الرعب من التلاشي النهائي.

بل أكثر من ذلك أيضاً، فعنصر المجهول الذي ينطوي عليه الموت هو الذي يغذي القلق الناجم عن الموت. هل الأمر هو الشعور بالـ «عدم» الذي يشير اليه هيدغر، أو «عدم» الشعور الذي وصفته جوليبت فافيز ـ بوتونيه في كتابها «القلق»؟ فهذه الأخيرة محققة عندما تؤكد، خلافاً لرأي هيدغر، أن العدم، أو اللاشيء، لا يمكن اعتباره شيئاً ذا وجود، كما كان برغسون ولويس لافيل قد اثبتا من قبل. بإمكان الفيلسوف الظهوروي اعتماد فكرة «التقدم» للتعبير عن التآكل المستمر الذي ينزله العدم بالكائن؛ لكن كيف يتيح العدم للكائن أن يدركه؟ لا نستطيع استبعاد غير المعقول وغير القابل للتصور الذي يتصف به الموت. فهذا المجهول، هذه الشمس السوداء التي تملأ أفق الوعي وتعمي بصره، إذ تفرض عليه الموت، تلك المجازفة التي ربما تؤدي به الى الفناء، أو تؤدّي به الى البقاء.

لا شيء إذن يمكنه الغاء حتمية القلق، لا الفلسفة المنفتحة على الآخرة ولا إيمان المؤمنين. مع العلم ان الفلسفة والإيمان، سواء بسواء، لا يقدمان تطمينات تهدىء القلق الذي يثيره الموت، بل مجرد عملية تجاوز للموت.

ثالثاً ـ الشكوك حول الموت:

لا تدعي الفلسفات المنفتحة على الآخرة مقدرتها على اختيار اللاوجود. بل، وكما كان يتمنى ذلك سبينوزا، تعمد فقط الى التأمل بالحياة. فهي اذ تتعمق في محاولة فهم الحياة بالذات تكتشف «رقماً صامتاً» حسب فلسفة جاسبرس،، أو تلامس بريق الرجاء، تبع فلسفة غبرييل مرسيل، بانتقالها من الموجود الى الكينونة عبر عملية «التخلي عن الزمن»، تتلاقى هذه الفلسفات في منطقة أكثف. نتيجة لذلك تعتمد الظهوروية نظرة ماورائية. ويقترن التعالي الذي يعتبره فلاسفة من أمثال هيدغر وسارتر كناية عن انفصام افقي يصيب «الدوام» يقترن بتعال عمودي حيث «الدوام» يعلن عن أساسه الذي هو تجاوز للزمن يمكننا إعطاءه اسم الأبدية. إلا أن جاسبرس يتخذ موقفاً لا ادرياً متعدد المرامي في هذا الموضوع، بينما يخطو غبرييل مرسيل باتجاه الرجاء الواثق.

في كتابه «الاخفاق» يشدد الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان لاكروا على أن الموت هو التعبير الجذري عن الشل، إذ يقول: «في الموت يتحقق الفشل الذاتي المطلق والفشل الموضوعي المطلق».

مع ذلك، وبما أن الموت هو بنظر جاسبرس، نهاية «الكائن التجريبي»، وبما انه يبرهن على كون العالم بالياً، فهو نتيجة لذلك يفتح الطريق الى الوجود الواقعي. فالموت، بحدِّ ذاته، «وضع أقصى»، هو ليل الكينونة التي لا يستطيع موجودها ان يفهم «الرقم الصامت». لكن الانسان اذا ما امتنع

عن رسم صورة الخلود من قطع منسوخة عن الحياة التجريبية، بإمكانه ان يتوقع من الموت ان يحول حياته الى تسام، وهذا هو معنى الموت. اذّاك «يشعر الانسان بقوة آتية من أعماق ذاته تدفعه الى البحث عن الطريق الموصل الى الكينونة». ونتيجة لذلك تكون تجربته للموت هي التي تعين ما سيكون عليه.

هل يفضي هذا الاختبار الى «تجاوز الزمن»؟ «فالكائن في مابعد الموت ليس في الزمن، بل في العمق التجريبي الماثل بمثابة ابدية». هل يعني هذا ان الابدية لا يمكن فهمها على انها الامتداد المجرد للزمن، بل على انها الكثافة الداخلية للحاضر؟ اذا صح هذا، يكون جاسبرس على حق. لكن إذا كان «أساس التسامي» هو الذي يضمن أبدية اللحظة، فهل يعني انها أبدية استمرار الذات الانسانية؟ يبدو ان جاسبرس لا يسمح لنفسه بالذهاب الى أبعد من هذا الحد. ولاكروا يقول، بحذر شديد: «لئن كان جاسبرس يعتبر الانسان خالداً، فخلود الانسان بنظره مغاير للواقع التجريبي؛ بل ينتمي للتسامي».

بهذا المعنى بالذات ينبغي فهم فكرة إحدى الشخصيات المسرحية في مسرحية «العطش» لغبرييل مرسيل، اذ تقول: «الموت هو الانفتاح على الشيء الذي يكون المرء قد عاش به خلال حياة الدنيا». لأن الحياة الحقيقية، بنظر غبرييل مرسيل، هي الارتكاز على دعائم «الكينونة» بتجاوز مفاتن «الحيازة».

في العالم المتحول الى ورشة تقنية حيث تسود المكننة، ليس الموت سوى آلة توقفت عن العمل، وليس الميت سوى شيء لا يصلح إلا لأن يوضع في مكب الآلات المعطلة. وفي هذا العالم ذاته، مع ذلك، وبما ان كل انسان يُعرَّف بحيازاته وبقدراته، يتحول الموت الى مصدر للقلق، لأنه يؤذن بانهيار كل أنواع الحيازات. والانسان الذي يكون قد رهن حياته للضمانات الزمنية تفاجئه فكرة الموت مقرونة لديه بشعور أن القدرة الغيبية قد تخلت عنه، وأن الآخرين الذين تربطه بهم علاقة التحنان والتعامل قد تخلّوا عنه أيضاً. وهذا الشعور هو امتحان يتم تجريد المبتلي به تجريداً كاملاً في كل شيء. لكنه بالتالي، يستطيع، على الأقل، ان يفتح «ثغرة اليأس» التي توصل الانسان الى طريق سر الكينونة. ان الوعي يكتشف ان الكينونة الماثلة في صلبه سابقة للمسألة التي يطرحها على نفسه ـ وداخلية بالنسبة اليه في الوقت نفسه ـ وأنه لا يستطيع أن يحول الكينونة الى موضوع معرفة، لأن الكينونة نفسها هي «القوة العارفة». تتجلى هذه الفكرة الأساسية من خلال المسيرة الخاشعة التي عرضها الفيلسوف الفرنسي غبرييل مرسيل في كتابه «تحليل السر الكينوني ومقارباته الواقعية» الذي يشكل البيان المنهجي لهذا الفيلسوف. يشرح مرسيل في هذا الكتاب أن الوعي الذي يبحث عن معرفة ذاته في مرآة التحليل الموضوعي التأملي، يكتشف، اذ يتموضع، كونه عرضة للخطأ ومُعرّضاً «للجواز». فبطل رواية غبرييل مرسيل المذكورة، «رجل الله» الذي تراوده تجربة الانتحار، يتساءل: «من أنا؟». يشكل الوعي التملكي نفق اختناق تصاب فيه الكينونة بالانهاك، الامر الذي يؤدي الى حدوث القلق. لكن ملزمة القلق تتراخى مذ يستعيد الموجود صلته بمصادره الكينونية في ما يتعدى ممتلكاته الخداعة، وفي ما يتعدى عالم التنافس والتنازع، لأن غبرييل مرسيل يرى أن عبارة سارتر القائلة: «الجحيم هو الآخرون» صحيحة في عالم الحيازة والتملك. الموجود يستعيد، إذّاك، وفي نفس الحين، طمأنينة «كائن الأعماق»، هذه التسمية التي يقصد بها غبرييل مرسيل ما عناه هيدغر بكلمة «كائن الأبعاد» الذي يتآكله الهم، والذي يخلق التواصل بين جميع الأشياء، والذي يمكن، على صعيده، إصلاح عالم التجربة اليومية «المهشم» لأنه هو عالم الحرية.

على هذا المستوى، بالفعل، يستعاد التواصل مع الآخرين، إذ بدّل وضع الـ «أنا» المنشغلة بالتملك في تعارض مع «أنا» الآخرين المتوضّعة، يتهيأ الكائن للحوار إذ يفرغ نفسه من نرجسيتها. فالحب هو دعاء موجه الى ينابيع الغير القائمة على صعيد يتجاوز «أناه»، ويهدف الى تبادل كينوني بين ذات المتكلم وذات المخاطب، بعد ان يكون الاثنان قد انفتحا على الاعماق التي تحييهما وتربط بينهما. علماً بأن هذا الحوار ليس سوى شريان مفرد من بحيرة الـ «نحن» السابقة لكل لقاء، والتي تقوم في داخل كل انسان، تلك البحيرة التي ترتسم فيها الـ «أنت» المطلق، أي الله.

«فالقوام الانتولوجي» الثابت عبر الصيرورة، الذي يقول به غبرييل مرسيل، هو إذن شيء شخصي. انه ضامن الاستمرار المعرض لمجازفات الزمان، وضامن للرجاء الذي يهدده هاجس الوقائع المباشرة. وضامن للإيمان المعرض لأخطار الشك. يستخلص غبرييل مرسيل تبع هذا المنطق، ان المرء لا يصلي الى الله، بل إن الله هو الذي يصلي في الانسان. لهذا السبب يصبح الموت دعاء يهدف الى حالة من الشراكة مع كل شيء ومع جميع الناس، من ضمن لقاء مباشر مع الله.

لئن اضطررنا، من أجل الوصول الى هذا الاستنتاج المتعلق بالخلود الشخصي بعد الموت، للقيام بكل هذه الدورة المرسيلية (نسبة لغبرييل مرسيل)، فذلك لأن هذا الفيلسوف

الفرنسي، بالرغم من القلق الذي ينبغي تجاوزه، يعطي الموت كل اكتماله، اذ يظهره بمثابة انسلاخ ينطوي من الداخل على الاكتمال. هكذا يبدو ان حلم الشاعر الالماني رينيه - ماريا ريلكه: «أمنح يا رب كل امرىء ميتته، ميتة تكون قد ولدت من حياته الخاصة» قد لقي استجابة.

مهما يكن الأمر من المقارنة بين الفلسفة الظهوروية المنغلقة، ومثيلاتها المنفتحة، فالموت يظل واقعة أكّالة، لكنه يقوم أيضاً بعمل بنيوي تجاه الحياة، لأن الميت، مقابل سقوط جميع مشاريعه وزواله الشخصي، يقدر قيمة دوافع حياته، وتلك التي استحقت منه الكفاح والجهد الحقيقيين.

بعض تلك الدوافع تبدو له فاقدة قيمتها. ويعتورها البطلان، بالمقارنة مع دوافع اخرى كانت تستأهل المزيد من التضحيات. وفجأة تحصى حسابات الحياة في جردة نهائية. لا بد من وضع كارثي، حسب رأي الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، من أجل ان يبدو موتي وحياتي، بغتة، امام خطر السقوط في المجهول، بمثابة كل ما يهدده الخطر. لأول مرة ينظر الانسان الى حياته من حيث كونها واحدة موحَّدة، وهذه الوحدة التي تميز الحياة ربما تكون هي التي تعبر امتحان الموت بنجاح.

مصادر ومراجع

- أبيقورس، رسالة إلى هيرودوت.
- أرسطو، في النفس.
- أفلاطون، حوار فيدون.
- أفلوطين، التاسوعات، النشيد الرابع.
- الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، الباب الأول، الفصل الأول،
- أوريجينوس، الآثار الكاملة.
- باسكال، الأفكار.
- برغسون، المادة والذاكرة.
- برغسون، معطيات الوعي المباشرة.
- بوتونيه، جولييت فافيز، القلق.
- جاسبرس، فلسفة، المجلد الثالث.
- جيلون، اتيان، الفلسفة في القرون الوسطى.
- ديكارت، أهواء النفس، الباب الأول، الفصل الخامس.
- ديكارت، الرد على الاعتراضات الخامسة.
- سارتر، الكينونة والعدم.
- شاردان، تيار دي، الظهورة الانسانية.
- غويان، أصل فكرة الموت وتطورها.
- فيلون، الآثار الكاملة.
- لاكروا، جان، الفشل.
- لوقراس، في الطبيعة، الباب الثالث، المقطع 455.
- مالبرانش، مداولات حول ماورائية الدين، القسم الرابع، الفصل الثاني عشر.
- مرسيل، غبرييل، العطش.
- مونتانيه، محاولات.

رشيد مسعود

موضوع/موضوعية

Objet-ctivité
Object-ivity
Objekt-Objektivität

يتردد مصطلح «موضوع» في مجالين كبيرين من مجالات الفلسفة وهما المنطق، ونظرية المعرفة. كما يتردد كثيراً في علم النفس المصطبغ بصبغة فلسفية واضحة كالتحليل النفسي والفنومنولوجيا. فأما في المنطق فهو العنصر الأول من عناصر القضية على ان تكون الرابطة والمحمول عنصريها الآخرين. وسُمي كذلك في المنطق لأنه موضوع أمام العقل ليحكم عليه حكماً ما، أو تحمل عليه المحمولات. وإذا كان الحكم واقعاً على كل فرد من أفراد الموضوع تسمى القضية «كلية». وان كان واقعاً على البعض تُسمّى القضية «جزئية». وقد يكون الموضوع جزئياً مشخصاً فتسمى القضية شخصية أو مخصوصة.

أما في نظرية المعرفة فالموضوع يشغل القطب المقابل للذات. فبالنسبة لإمكان المعرفة يطرح السؤال: هل الذات قادرة على معرفة الموضوعات. وبالنسبة لطبيعة المعرفة يطرح السؤال: ما هي العلاقة بين الذات والموضوع. وتنقسم الاجابة الى اتجاه واقعي وآخر مثالي.

وبالنسبة لأدوات أو مصادر المعرفة يطرح السؤال: بأية أدوات تعرف الذات الموضوع؟ بالعقل أو الحس أو الحدس؟

صلاح قنصوه

مَوضُوعِيَّة

Objectivité
Objectivity
Objektivität

للموضوعية أكثر من دلالة واحدة، فهناك دلالتها الخلقية، ودلالتها الابستمولوجية، إن أبيح هذا الوصف.

فأما دلالتها الخلقية فتعني النزاهة في القصد، والبعد عن الهوى، والتجرد من العواطف الذاتية، ويغالي البعض فيصورها تحرراً من القيم، ما دام رجل العلم لا يواجه الا عالماً مستقلاً عن آرائه ورغباته ومصالحه، وعليه أن يفصل فيه بعيداً عما تمليه عليه تحيزاته الشخصية. ولكن، أليست الموضوعية، بهذا المعنى، التزاماً بالدقة في الفحص، والتقصي الحذر في جمع المعطيات، والأمانة العقلية، والاستنتاج السليم، والقدرة على تخير البدائل الممكنة للتفسير، والشجاعة على متابعة الحجة إلى نتائجها المنطقية، والرغبة الصادقة في نبذ الأفكار الأثيرة في ضوء الأدلة الجديدة، أليس كل ذلك بعض الشروط التي يتطلبها المنهج العلمي؟ أليست هي ما يمكن ان يسمى بمستويات او مقاييس البحث؟ أوليست هي في نهاية الأمر مركباً من التقويمات؟ لأنها هي ما يمكن إيجازه في القول بأنها التزام بالموضوعية. وعلى هذا الوجه لاتغدو الموضوعية تحرراً من القيم، بحيث يتكافأ مفهومها بما يسميه ماكس ڤيبر «بالحياد الخلقي» أو «القيمي» بل تصبح هي نفسها اعلاناً صريحاً بالتزام قيم بعينها. فالدعوى بأنها تحرر من القيم لا يجوز قبولها الا اذا أضفنا اليها انها تحرر من القيم المرفوضة. وفائدة هذا التوكيد ان يكون رجل العلم على وعي بأنه موجَّه بقيم سواء أراد ام لم يرد، والمسألة مجرد اختيار بين قيم وأخرى، والموضوعية هي القيمة التي ينبغي أن يؤثرها باختياره.

وللموضوعية دلالة أخرى هي ما يمكن تسميته بالدلالة الابستمولوجية متى كانت تمثل الواقع تعبيراً عن الحقيقة. وهنا تختلف الآراء حول ما يقصد من الواقع أو الحقيقة. فهناك من يعتقد ان هذا العالم لا يوجد مستقلاً موضوعياً عن فكرنا، بينما هناك من يعتقد بوجود عالم موضوعي مستقل عن فكرنا. غير أن المنهج العلمي أو رجل العلم لا يتوقف لكي يثبت أي هذين الرأيين هو الصواب لأنها مسألة تخص الفلسفة او نظرية المعرفة وحدها. ورغم هذا نجد صداها وأثرها في آراء العلماء عن تصوراتهم العلمية وقوانينهم ونظرياتهم، وعما اذا كانت جميعاً تمثل الحقيقة الواقعة، أو هي مجرد ابتكار عقلي. ولكننا نرى طائفة منهم لا ترحب بهذا النزاع وتعده من بين أشباه المشكلات، لأنه مسألة متعلقة باللغة التي نختارها، ونفضل استعمالها، فكل من الواقعيين والمثاليين من العلماء عندما يتصدون لمادتهم العلمية انما يمضون في نفس الطريق، لأنهم يقومون جميعاً بالاستنتاج من معطيات الحس. والاعتقاد بواقعية الموضوعات العلمية أو انكارها لا يؤثر قليلاً أو كثيراً في العلم. وكلا الموقفين كما يقول Dantzig دانتسج يمكن اثباته من وجهة نظر المنطق، وأما من وجهة نظر الخبرة فلا يمكن البرهنة على واحد منهما. وعلى ذلك فان الاختيار بينهما سيظل مسألة موافقة وملاءمة.

وينبغي أن نسلم أولاً بأن الحقيقة العلمية ليست هي الواقع، بل ما يقرره العلماء عن هذا الواقع. وليس ثمة حقيقة علمية نهائية، بل تدنو النظريات المتعاقبة منها شيئاً فشيئاً. والعلم ما يزال حتى اليوم مجازفات ومخاطرات، وكل «حقائقه» موقوته لا تبقى كذلك إلا الى حين. فلا يتملكنا الخوف إذن كما يقول برنار عند مشاهدتنا لفروضنا العلمية وقد اختفت عن أبصارنا، فأنها تقضي نحبها في ساحة الشرف كما يستشهد الجندي في سبيل وطنه.

ولا يبلغ العلم الحقيقة، أو بالأحرى، لا يكون على طريق الحقيقة، الا اذا استطاع أن يعزو الى الأشياء والحوادث معنى ودلالة. ولا يحكم على المعنى والدلالة أو الفكرة، بالصدق أو الكذب إلا في عملها وبلوغها ما تقصده، أي الحكم عليها بلغة نتائجها التي يمكن أن تحرزها. وصدق القضية العلمية انما هو التنبؤ بتحقق متواصل لها، ووجودها الدائم داخل طائفة المعرفة المقبولة. فلا يمكن وضع الحقيقة العلمية خارج العالم المتغير، بل تظل دائماً تحت الاختبار المتواصل. وهي ليست انعكاساً للوجود أو الواقع في المرآة، فالعلماء لا يكفون عن تغيير الطبيعة لخدمة أهدافهم العلمية، ولا يحدث ذلك التغيير فقط من خلال الاختراع والانتاج، بل في مواصلة اصطناعهم للمنهج العلمي داخل المعامل نفسها. ففي تجاربهم وتعقبهم لفروضهم يعالجون جوانب الطبيعة بحيث يغيرون من وضع الأشياء وعلاقاتها، ويمزجون بعضها ببعض مكونين ارتباطات جديدة، وهكذا يبدلون قطاعاً أو جانباً من البيئة عندما يعزلونه ويخضعونه لأساليب التحكم والضبط والتجريب كطريقة من طرق كشف الحقيقة. والى مثل ذهب كليفورد في

قوله: «ليست الحقيقة هي التي «نتأملها» دون خطأ، بل هي التي «نعمل» بها دون خوف». وكذلك قوله إن «الفكر العلمي مرشد للعمل». فالمنهج العلمي إذن ليس تسجيلاً محايداً للملاحظات والوقائع، بل ثمة قوانين ونظريات متعددة علينا أن نبتكرها لتفسيرها والتنبؤ بها، كما أن علينا أن نختار من بينها. «فالقانون اذا كان وصفاً للملاحظات فهو يصف الملاحظات التي لم تحدث بعد، ومن هنا فإن عدداً لا نهائياً من القوانين يمكن أن يلائم أي عدد لا نهائي من الملاحظات، ولكي نستنتج أية ملاحظة جديدة منها علينا أن ننتقي قانوناً من هذه المجموعة اللانهائية، وبدون بعض القواعد والمعايير، فليس ثمة وسيلة للقيام بمثل هذا الإنتقاء، أو تفضيل تنبؤ على آخر» وبعبارة آينشتين: «رغم أن الإدراك الحسي هو وحده الذي يتيح لنا المعلومات عن العالم الخارجي أو الفيزيائي بصورة غير مباشرة، فإننا لا يمكن أن نفهم هذا العالم إلا بواسطة وسائل فكرية. ويترتب على ذلك أن تصوراتنا عن العالم الفيزيائي لا يمكن ان تكون نهائية، وعلينا أن نكون على استعداد لتغييرها لكي ننصف الوقائع المدركة بأكثر الطرق المنطقية كمالاً». ويدل هذا على ان العناصر الرئيسية للمنهج العلمي في نظر آينشتين هي: الوقائع الحسية، والفروض، وقواعد المطابقة التي تجعل التواصل المتبادل بين الوقائع والفروض مثمراً وصادقاً. وهذه القواعد هي بمثابة الشروط الموضوعية، غير أن رجل العلم لا يتلقاها بوصفها أمراً واقعاً، بل يختارها، وقد يبتكرها.

بل إن الصلة بين الملاحِظ وبين موضوع ملاحظته لم تعد مفهومة على أساس من التصور الساذج للموضوعية التي تفصل بينهما فصلا بيّناً، فهذا هو ما علمنا إياه مبدأ اللاتعين.

وعلى هذا النحو نتبين أن الموضوعية لم تعد انعكاساً لواقعة أصلية يتطابق معها رجل العلم، بل هي شروط يلتزم بها، وأهم تلك الشروط كما يقول بوانكاريه أن يكون ما هو موضوعي مشتركاً بالنسبة لأذهان كثيرة، وبالتالي يمكن نقله من واحد لآخر. وما يمكن أن يكون مشتركاً وقابلاً للنقل ليس الاحساسات أو الموجودات المنعزلة الواحدة عن الأخرى، بل هو ما يمكن أن يصاغ في علاقات ونظريات. وما تستطيع النظرية أن تقدمه هو صورة لم يستوف صقلها، وبالتالي فهي صورة مؤقتة وزائلة. ومن ثم فمجال الاختيار مفتوح امام العلماء ليستكملوا هذا الصقل والاقتراب من الحقيقة. وهنا تأتي الموضوعية مرتبطة ومشروطة بموقف معين، لأنه لا بد من اشتراك الذين يصطنعون المنهج العلمي في نظام واحد، على أساس من وحدة جهازهم التصوري، ومن خلال ما توافر لهم من عالم مشترك للبحث والمناقشة، بحيث يصلون الى نفس النتائج، ويصفون كل ما ينحرف عن اجماعهم بأنه على خطأ. وهذه المشاركة ليست واقعاً مفروضاً، بل هي مساهمة ايجابية، والتزام صريح تبعث عليه قيم ومعايير.

والحقيقة كما ينبغي أن نقررها بمقتضى مبدأ الموضوعية، قد صنعت شيئاً فشيئاً، بفضل الجهود المختلفة لعدد عظيم من المخترعين، كما يقول برغسون في حديثه عن البراغماتية، ولو لم يكن أولئك المخترعون موجودون، ووجد غيرهم مكانهم، لكان لدينا مجموعة من الحقائق (العلمية) تختلف كل الاختلاف عما لدينا اليوم. ولبقي الواقع كما هو أو يكاد، ولكن كانت تختلف المسالك التي نرسمها لمصلحة سيرنا فيه. ولسنا نستطيع أن نؤلف جملة واحدة دون أن نتقبل الافتراضات التي أبدعها أسلافنا، ولو آثرت الانسانية في مجرى تطورها اتخاذ افتراضات من نوع آخر، لاختلفت قواعد تفكيرنا.

فالحقيقة الموضوعية إذن يمكن تعريفها بأنها ما يقبل عادة من المجموع، كما يقول رسل، تجنباً للمساجلات العقيمة التي تنشأ من النظر الى عاطفة فردية على أنها مقياس الحقيقة. أو هي «أفضل» ما يفكر فيه في زمان معين، كما يقول شيللر، ويرتبط هذا التعريف الأخير بتقدم المعرفة العلمية، ويتصل بمعاني القيمة والاختيار.

فالحقيقة العلمية التي يطلبها المنهج العلمي ليست قابعة هنالك وعلينا أن نعثر عليها، بل هي أقرب الى أن تكون مثالاً ينشده العلماء. فهي عند بوانكاريه العلاقات بين الأشياء التي يشترك في ادراكها جميع الكائنات المفكرة على أن تتيح الانسجام الكلي الشامل، وهو قيمة جمالية لا شك فيها. وكذلك عند آينشتين هي البساطة الجمالية التي ينشدها من يصوغ النظريات من العلماء لكي يفهم ما هو واقعي. وعند برونفسكي لا يمكن تعريفها حتى ننتقل من الواقعة الى القانون الذي يعتمد صدقه على الاتساق والتماسك المنظم بين الأجزاء التي تتناسب وتتوافق فيما بينها، كما هو الحال في رواية رائعة، أو في تناسق الألفاظ في الشعر، فالوحدة الداخلية والاتساق والتماسك في العلم هو الذي يتيح له الصدق، وهو الذي يجعله أفضل نظام للتنبؤ من أية لغة لم يتح لها جمال التنضيد. والوحدة والنظام هي التي تبعث في العلماء حس الجمال، فكل بحث علمي ينطوي على استخلاص خيوط

جوانب من العالم وضمها معاً في نسيج واحد منتظم، وكل قانون علمي انما ينسق بين طائفة متفرقة مبعثرة من الوقائع.

صلاح قنصوه

إضافة

الموضوعية من الموضوع Object أي ما هو موضوع ـ مقذوف خارج الذات المفكرة. ترتبط الموضوعية مع الذاتية في مشكلة المعرفة. فالمعرفة علاقة بين الذات ـ و ـ موضوع، أو العقل ـ و ـ الوجود. وقد اختلفت مواقف الفلاسفة في تحديد العلاقة بينهما. ويمكننا ارجاع خلافات النظريات الفلسفية الى مشكلة الحقيقة أو المقياس أو المعيار Norm.

هل الذات هي حامل مقياس حقيقة الأشياء أي معقوليتها؟ أم أن الموضوع يحتوي على تبريره = نظامه ـ معقوليته دون ارتباطه بالذات = الانسان؟

نشير هنا الى علاقة الموضوعية بـ الوضع وهي إحدى مقولات ارسطو العشرة.

واذا شئنا استعمال الصيغ التصنيفية الشائعة في الكتب التعليمية يمكن الاشارة الى المواقف التالية: المثالية الذاتية، المثالية الموضوعية، المثالية المطلقة، المثالية النقدية، من جهة، والتجريبية، والمادية خاصة فرعها الكبير المادية الجدلية والتاريخية من جهة ثانية.

التحرير

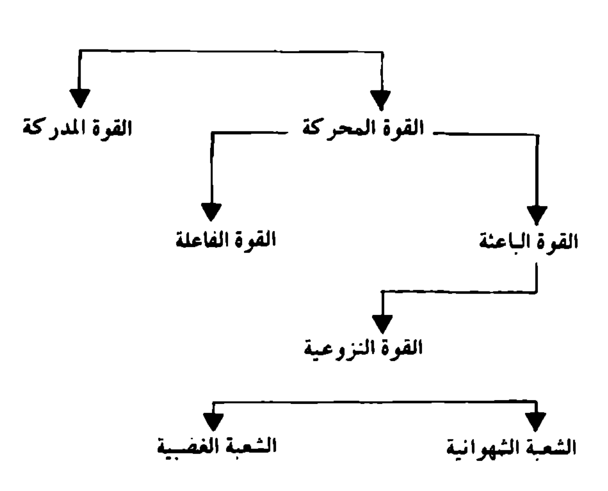
نَزْعَة

Tendance
Tendency
Tendenz

1 ـ ينزع إلى شيء « يُقال للإنسان إذا هوى شيئاً ، ونازعته نفسه إليه » . (إبن منظور ، « لسان العرب » ، ج 8 ، ص 349) .

وتُظهر اللغةُ أن النزعة تعني حركة من الداخل إلى الخارج ؛ أو هي اخراج ، وتحوّل في الموضع . وهنا نجد أن الانسان نَزَعَ إلى أهله معناه أنه « حَنَّ واشتاق » (نفسه ، ص 350) ، وينزعُ إلى وطنه أي « ينجذب ويميل » . ونجد تلك الحركة عينها في الأفعال التي هي « أُخْوَةٌ » نزع ، إذ نقول: نَزَبَ ، نزا ، نزح ، نَزَّ ، نزف ، الخ . وعلى ذلك فالمنازعة هي « المجاذبة في الأعيان والمعاني » ، وهي أيضاً مجاذبة الحجج فيما يتنازع فيه الخصمان . ونازعه: جاذبه في الخصومة... باختصار ، أن التنازع هو التخاصم (نفسه ، ص 352) . وهذا المعنى الثاني يثبت المعنى الأول حيث الفعل نزع الذي يدل على حركة داخل الانسان ، ومن الانسان الى شيء ما هو الشخص ذاته ، أو الغير ، أو الأعيان ، أو المعاني والأفكار ؛ والذي يدل أيضاً على : الانجذاب ، والميل القوي ، والاشتياق ، والحنين . وان اسقطنا على الفعل ذلك معان نفسانية حديثة قلنا : ان بين « النزعات » ، بمعنى ميول واشتياقات ، تخاصماً أو قد يقوم بينها النزاع والصراعات والتجاذب .

2 ـ النزعة والقوة النزوعية: النزع إلى شيء يكون ، في الفلسفة العربية الاسلامية عند الفارابي ، بواسطة القوة النزوعية التي بها « يكون الشوق إلى الشيء ، والكراهة له ، والطلب والهرب ، ... ، والبغضة ، والهوى ، والشهوة ، وسائر عوارض النفس » (الفارابي ، « فصول منتزعة » ، ص 28 ـ 29) . وتلك القوة التي هي للحيوان موجودة في النفس الحيوانية ، لكن كيف؟ إن للنفس الحيوانية ، عند ابن سينا كممثل للفلسفة العربسلامية قوتين : محرِّكة ، ومدركة . والمحركة على قسمين : إما باعثة ؛ وإما فاعلة . والأولى هذه ، الباعثة ، هي القوة النزوعية الشوقية . وللقوة النزوعية الشوقية شعبتان : قوة شهوانية ، وقوة غضبية . (إبن سينا ، « الشفاء » ، ص 33 ، « النجاة » ، ص 159) . وذلك وفق الرسيمة التالية :



وفي مكان آخر فإن إبن سينا يقول موضحاً أكثر : « وأما القوة النزوعية ، فتخدمها الشهوة والغضب » (« النجاة » ، ص 168) .

3 ـ النزع: يستعملها إبن سينا بمعنى التجريد . ونزع فعل يعني جرّد . إلا أن أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة . فتارة يكون النزع عن المادة نزعاً مع تلك العلائق كلها أو بعضها ؛ وتارة يكون النزع نزعاً كاملاً (إبن سينا ، « النفس » ، ص 50 ؛ وص 51 ، سطر 10 ـ 13) .

4 ـ تؤخذ كلمة نزعة، في المصطلحات الفلسفية العربية الراهنة، للدلالة على المنحى الفكري الأساسي في نظرية. وتؤخذ، بشكل عام، مع كلمات متجاورة متقاربة هي: نسق، نظام فلسفي، مذهب، نظرية، تيار، حركة. إلا أن النزعة ليست نسقاً عقلانياً، ولا نظاماً محكماً ممنهجاً، ولا مذهباً متكاملاً، ولا نظرية عامة منطقية الأسس وازائية Synoptique الاطلالة. ثم أن نزعة توضع، في بعض الأعمال، مقابلة للاحقة الأجنبية اسْم Isme الفرنسية، وإِزْمْ Ism الانكليزية، وإِسْموسْ Ismus الألمانية. إلا أن نزعة تدل، في وجهها الأخص، على الطابع المميّز، المعلوم به، في النظرية الفلسفية أو هي تحمل الاتجاه الواعي الذي يسم تلك النظرية. وهذا، مع أنه قد يكون ذلك الاتجاه غير بارز كفاية، ولا هو القصد الأول والغاية الكبرى، ولا مأخوذاً عن تصميم أو بوعي منور منعكس ومفكر فيه.

وهكذا يقال لمذهب أنه ينزع إلى الثنائية إذا وجدناه يميل بوعي وتبلور، مختلف الدرجة والحدة، إلى تبني التقسيم إلى مادي وروحي. والنزعة التلفيقية، في نظرية معينة، تدل على أن تلك النظرية تتأسس على التلفيق، أو تحن إليه، وتنجذب نحوه، وتنحو باتجاهه، وتستلطفه؛ أو متلوّنة به. والنزعة الفردية تقوم على الايمان بالحقوق المطلقة للفرد. كذلك فإن النزعة المنطقية هي التي تقول بأن الرياضيات تردّ إلى المنطق. ان في النزعة ـ بشكلها الدقيق المحدد ـ معرفة، وتصوراً لغاية، واتجاهاً واعياً وبقصد إلى تحقيق تلك الغاية المنزوع إليها. وكلما خفّ اقتراب النزعة من الوعي المنعكس والمعرفة الواضحة، تحولت تلك النزعة إلى لون آخر داخل نطاق الميول والعلميات، وكفّت عن أن تكون توجهات فكرية أو فلسفية. ذاك أن النزعة تفترض الوعي، وتدلّ على الميل المحمّل بالوجدانيات، القريب من العاطفة والرغبة.

5 ـ النزعة الكبرى في الفلسفة: يلاحظ أن الفلاسفة ينزعون، يميلون بوعي مختلف الشدة، إلى القول بقانون شمّال واحد يفسر كل شيء، وإلى الأخذ بمنحى عام أو إلى التعميم، وإلى البحث عن فكرة مطلقة في كل ميدان معرفة. وتلك النزعة يحركها، ويعززها، النظر إلى الفلسفة على أنها قمة العلوم وذات أهداف هي أيضاً قمة الأهداف.

6 ـ تدرس «النزعة» في المجال الواسع الذي تحتله «الميول» في الحياة النفسية. وتشكل الميول احدى القطاعات الأشد غموضاً في العلمنفس، لذا يدرسها علماء النفس في تمظهراتها أكثر مما يدرسونها في ذاتها. وهكذا تقرأ الميول في العواطف، والرغبات، والنزعات، والدوافع والحاجات، وغير ذلك من قوى حيوية موجهة إلى غايات محددة. هنا نميز:

أ ـ الميل والنزعة: يتوضح معنى كلمة نزعة أن قربناها من الكلمات المجاورة، وبخاصة من كلمة ميل: أن الميل Streben, Riehtung, Tendency قوة حياتية، حيوية، توجه نشاط الانسان إلى غاية يولد اشباعها لذة. وهكذا فإن الميل، بشكله السوي وعموماً، لا واع. إنه توجه؛ وهو اندفاع ومحدد بأهداف تعاد كلها إلى الحياة وتنصب، بوجه عام، على توليد لذة.

ب ـ ويتوضح معنى كلمة نزعة أن التمسناها أيضاً في قرابتها الأخرى لكلمات شبيهة أو مرتبطة بها. فأولاً هناك الحاجة: والحاجة تولد ميلاً، كالحاجة للأكل التي تثير الميل للطعام. وهناك الغريزة التي هي في شكلها الفج، أي عموماً، معرفة وفعل معاً بشكل فطري لا مخلوق، ومحدد مسبقاً بحتمية. فالغريزة مجموعة ردود فعل معقدة، قليلة المرونة، لا تتطور؛ وتتشابه عند النوع كله. ويميل التحليل النفسي بشكل خاص إلى استعمال الدافع بدل كلمة غريزة، وخاصة لنقل الكلمة الألمانية «تْريبْ» Trieb إلى الفرنسية أو الانكليزية اللتين تستعملان Impulse, Impulsion. وهناك أيضاً القوى الشهوية Les appétits، التي هي قوى عضوية فجة، وعنيفة. ونرتفع باتجاه الوعي، في سلم العاطفيات (الوجدانيات / Affectivité) فنبلغ الرغبة. ان الرغبة هي الميل المصحوب بتمثّل لغرض. انها ميل عفوي وواع إلى غاية معروفة أو متخيَّلة. أما القصد، والنية، والارادة فمصطلحات مختلفة؛ لكن هي تطلق على الميل الشديد الوضوح إلى شيء ما. فأنا أقصد الى هذا، أو أريد ذلك، يعني أنني أطلبه، ويكون القصد أقرب إلى الصعيد الفكري منه إلى الميدان العملي.

باختصار، ان الاحساس بالجوع يولد حاجة للأكل، وعلى ذلك الصعيد نجد الدافع، والمحرك، والحافز،... وهنا يكون الباعث دافعاً مصدره خارجي. فإذا ولد الدافع سلوكاً مقصوراً على ما هو بيولوجي سمي حاجة. أما إذا ولد سلوكا اجتماعياً فهو ميل، أي أن الدافع هنا عضوي نفسي. وإذا ظهر الميل وانسرب إلى الوعي، أي إذ صار الميل موعًى به، سميناه نزعة. وإذا صارت النزعة واضحة محددة فإنها تغدو رغبة. أما العاطفة فهي نزعة قوية مستقرة. فالاختلاف إذن، كما بدا في هذا السلم، يكون بمقدار الاقتراب من الوعي.

7 ـ تؤدي بنا النزعة الى قضايا فلسفية، وأخلاقية، ونفسانية (علمنفسية). وذلك يكون إن شئنا دراسة طبيعة النزعات إذ لا نلبث أن نلاقي النظرية الحسية، والثنائية الحيوية، والواحدية المادية، والنظرية الشكلية، ونظرية المادة الحية أو الأشكال الحية (الهيلومورفية). أما أهم المشكلات الأخلاقية في النزعات فتتلخص في سيرورة التسامي. وكذلك فإن علم النفس يهتم بتصنيف النزعات إلى شخصية، وغيرية، واجتماعية، ومثالية؛ ويصنّفها آخرون إلى انسانية، ومثالية، وانانية الخ... إلا أن الذي يهمّنا هنا هو تربية النزعات بأن نخضعها للعقل، والجماعة، والقيم، بأن نقلقها، ونَعِدَها، ونساعدها. وهكذا فإن علينا أن نجمعن النزعات، أن نجعلها مقبولة عند الجماعة، متمركزة على الآخرين، وتجذب إلى الغير، وإلى التقدير الاجتماعي. كما أنه علينا أيضاً أن نروحن النزعات، أن نرفعها ما أمكن وباستمرار باتجاه تغليب السامي، الروحي، على ما هو بيولوجي وخاص بالبدن فقط. ان اعطاء دور للعقل والمعايير الاجتماعية والقيم الروحية، في صقل النزعات، عامل حضاري يطور النزعات، والانسان، والمجتمع، والانسانية.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، كتاب النفس، الشفاء ـ الطبيعيات، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، تحقيق قنواتي وزايد، 1975.
- ابن سينا، النجاة، القاهرة، مطبعة الكردي، ط 2، 1938.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار بيروت، ودار صادر، 1968 ج 8.
- الفارابي، فصول متنوعة، تحقيق ف. النجار، بيروت، دار المشرق، 1971.
- القوصي، عبد العزيز، أسس الصحة النفسية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 7، 1969 (والمؤلف يأخذ النزعة على أنها ميل اجتماعي عام انظر: ص 76 وما بعد).
- مراد، مصطفى، مبادىء علم النفس العام، القاهرة، دار المعارف، ط 5، 1966.
- Burloud, A., Principes d'une Psychologie des Tendances, Paris, 1937.
- Encyclopédie, Universalis, Paris, T1.
- يراجع في لالاند (Lalande).

Inclination, Instinct, Penchant, tendance etc....

علي زيعور

نِسْبي

Relatif
Relative
Relativ

تعبّر كلمة «نسبي» عن فكرة محورية قائمة في مختلف ميادين التفكير، العلمي منه، والأخلاقي، والفني، والتنظيمي، والرياضي، بل والتكنولوجي أيضاً. بعبارة أخرى: تؤلف مقولة النسبية السمة المميزة للوعي الموضوعي حيال الواقعات الملموسة وحيال العمليات الذهنية، إذ انها هي المرتكز لكل عمل تحليلي، علماً بأن التحليل، أي استكشاف العلاقات التي تنتسب بها عناصر الأشياء بعضها الى البعض الآخر، أصبح القاعدة المنهجية للنمط المعرفي الذي كرسته الثقافة الحديثة بفعل الانجازات الثابتة التي حققتها.

لا حاجة لاستعادة المساجلة الفلسفية التقليدية حول أولوية الفكر أو الواقع، لتقرير مصدر مقولة النسبي والبت بما اذا كانت هذه المقولة أحد قوانين العقل، على حد قول ايمانويل كانط، أو أحد نواميس الكينونة بالذات، كما اعتقد أرسطو من قبل. إنما نكتفي هنا بالتعريف بهذه الفكرة، والتمييز بين مختلف مدلولاتها بحسب المعارف التي تتناولها. أما بلورة المسألة الانتولوجية حول أصل وجود فكرة النسبي، هذه الثنية الجوهرية الماثلة في بنية كل عملية تفكير، فمنوطة بمبحث آخر هو مبحث القانون في المنطق.

مقاربة معجمية

تتصف لفظة «نسبي» بتعارضها العام مع لفظة «مطلق». فاذا ما استعرضنا مختلف معانيها القاموسية يتبين أنها تستعمل، حسب الحالات، بثمانية معان رئيسية:

1 ـ نسبي بمعنى المتعلق بشيء ما؛ مثلاً: هذه المشاريع مفيدة نسبة الى العمل الانمائي.

2 ـ نسبي بمعنى ما يؤلف، او يدلها، على وجود علاقة بين شيئين كل منهما مستقل عن هذه العلاقة، مثلاً: موقع كل من هذين الجرمين الفضائيين نسبي الى الآخر، او موقف كل من هاتين النظرتين العلميتين نسبي الى موقف الأخرى.

3 ـ نسبي بمعنى القياس المرتبط، أي تبع شيء آخر، أي غير الحاصل بموجب قيمة مطلقة، مثلاً: كانت الأمة العربية، إبان العصر العباسي الثاني، في أوج عزها، بالنسبة الى الأمة

اليونانية الواهية القدرة آنذاك.

4 - نسبي بمعنى الإرتهان لشيء آخر لدرجة يصبح معها لا معقولاً أو مستحيلاً، أو وهمياً، في حال انتفاء وجود ذاك الشيء الآخر؛ مثلاً: مردود هذا البستان نسبي الى خصوبة تربته.

5 - نسبي بمعنى عدم القيام بالذات، بل استمداد الكينونة من كائن آخر؛ مثلاً: المخلوقات كائنة بالخالق.

6 - نسبي بمعنى ما لا يمكن تأكيده دون تحفظ أو حصر؛ مثلاً: هذا الصنف من السجاير السورية هو أجود الأصناف الموجودة في السوق المحلية.

7 - نسبي بمعنى ذاتي، أي خاص؛ مثلاً: الذوق الجمالي نسبي.

8 - نسبي بمعنى المنسوب أو المتناسب مع شيء آخر؛ مثلاً: المعاش التقاعدي للموظف نسبي الى عدد سنواته في الخدمة الفعلية.

مقاربة وظيفية

ما هو الدور الذي يقوم به مفهوم النسبي على صعيد تمفصل الفكر بالواقع؟ إننا انطلاقاً من المبدأ الفلسفي القائل بأن عملية التفكير هي النسق الدليلي للعمل بمفهومه الواسع، أي الصيغة الواعية للتمفصل بين الانسان والعالم، نحاول أن نفهم مرمى فكرة النسبي على صعيدي الموضوع والحكم، ومن ثم نعمد الى استجلاء فاعليتها في المضمار المعرفي.

أولاً - على صعيد الموضوع:

ثمة واقعات مفهومة على أنها نسبية محض، أي تقوم على علاقة لازمة بين أمرين؛ مثلاً فكرة السببية. إننا نحكم على الأشياء ذهاباً من معيار ما أو من معلم ما؛ مثلاً العربة التي تسير بسرعة خمسين كيلومتراً في الساعة كانت تبدو في القرن الماضي سريعة جداً. أما بالنسبة الى احكام عصرنا فأنها تبدو بطيئة. ذلك ان معايير الحكم الخاصة بالحركة قد تبدّلت بمرور الزمن. مثل آخر: اذا ذاق أحد الناس من سكان القطب الشمالي شراباً، حرارته عشر درجات مئوية، حكم عليه بأنه ساخن؛ إلا أن الشراب نفسه يبدو بارداً بالنسبة لمحتسيه في البلدان الاستوائية. مثل آخر ايضاً: تقع مدينة القدس في الجنوب بالنسبة الى السوريين، مع ان سكان اليمن يحكمون بأنها في الشمال... جميع هذه الأحكام نسبية، لأن المعايير التي تستند اليها هي معايير مرتبطة بالواقع الموضوعي. خلاصة الأمر أن فكرة النسبي ثابتة التلازم مع التفكير الذي يتناول الصعيد الواقعي، بالرغم من المتغيرات الزمانية والمكانية، الأمر الذي يجعل منها إحدى الخصائص الناموسية اللازمانية واللامكانية للفكر.

ثانياً - على صعيد الذات:

الحكم نسبي أيضاً الى الذات التي يصدر عنها، من حيث ارتباطه برغائب من يصدره أو بحاجاته، مثلاً: يعتبر الطقس الممطر سيئاً بنظر المتنزهين، لكن المزارعين يحكمون بأنه شيء جيد. والحكم نسبي إلى الذات من حيث ارتباطه بأفكار من يصدره وبمستوى معرفته مثلاً: هذا الهيكل الحديدي الضخم السابح في الفضاء أمر مدهش ومستغرب لدى القبائل البدائية، لكنه شيء عادي بنظر تقنيي شركة انتاج الطائرات.

ان هذه الأحكام، شأنها شأن أي حكم آخر، نسبية، أي انها، في حقيقتها، مقياس كفاءة الذات التي تصدر الحكم، ومقياس مدى تجذر هذه الذات في الواقع ودرجة تفاعلها معه.

ثالثاً - في المضمار المعرفي:

استناداً الى نقاط التمييز الآنفة تأخذ كلمة نسبي خمسة معان، من حيث دورها المعرفي:

1 - يمكن اعتبار المعرفة نسبية من حيث كونها علاقة بين طرفين هما الذات العارفة والموضوع المعروف. فأنا العارف وهذه الصفحة التي اقرأها، كلانا مطلق قائم بذاته، مستقل عن الآخر، بمعنى أن وجود أحدنا لا يشرط وجود الآخر ولا يشترطه على الصعيد الوجودي المحض، أي خارج هذه العلاقة المعرفية المحددة. لكن ضمن هذه العلاقة، أي عبر فعل المعرفة، تصبح الذات العارفة، أنا، والموضوع المعروف، الصفحة المعنية، كلاهما شارط للآخر ومشروط به. فالذات لا تستطيع أن تعرف إلا إذا كان ثمة موضوع يعرف. المعرفة، تعييناً، هي هذه العلاقة، هذا التناسب، بمعنى المشاركة التي تعبر عنها صيغة «تفاعَل» اللغوية. إنها ذات طبيعة «علاقية». ولقد سبق وأشرنا الى كون كلمة نسبي، تدل فيما تدل، على معنى العلاقة.

عادة يؤدي الميل الواقعوي الى تصوُّر المعرفة على أنها نوع من النظير الذهني للموضوع. ويبدو التذكّر، بالأخصّ، كأنه صورة فوتوغرافية عن موضوعه، أو مستند موضوع في خزانة المحفوظات. لكن اذا تجاوزنا هذا التصور التقريبي، ندرك اننا لا نعي، أي لا تحصل لنا معرفة، الا بواسطة استذكار الأحداث الماضية، أو بالأحرى استذكار المعرفة التي حصلت

لنا في الماضي عن تلك الأحداث. هذا الاستذكار يعطينا فوراً الموضوع الخارجي بالنسبة الى الوعي، لا أحد محتويات الوعي. الوعي هو دائماً وعي «شي ما»، فهو إذن نسبي الى هذا «الشيء ما». وبالمقابل، فهذا «الشيء ما» من حيث كونه معروفاً، هو بدوره نسبي إلى الوعي الذي نعيه به. علم النحو نفسه يفسر هذا الأمر، إذ إن كلمة «معروف» هي اسم مفعول، وبالتالي تفترض فاعلاً هو «العارف». خلاصة القول إنه ما من موضوع معرفة إلا نسبة الى ذات عارفة.

نستخلص مما سبق أن المعرفة علاقة نسبية بين ذات وموضوع، أي أن فكرة النسبي تؤلف قوام العمل المعرفي. لهذا السبب يصبح ادعاء معرفة الشيء في ذاته إدعاء وهمياً.

ثمة نص للفيلسوف الألماني نيتشه تتجلى فيه جوهرية فكرة النسبي في المضمار المعرفي إيما تجل: «يتمنى فيلسوف المعرفة ان يكون الشيء الذي يسعى الى معرفته غير متعلق به بتاتاً، وغير متعلق بأحد من الناس. لكن هذا التمني يؤدي الى تناقض أول بين ارادة المعرفة وبين الرغبة بألا ينطوي فعل المعرفة على أية مصلحة للعارفين، إذ لو كان فعل المعرفة يهدف الى تأمين مصلحة، فما عساها تكون قيمة المعرفة كمعرفة؟ ويؤدي ايضاً الى تناقض ثانٍ، اذ ان ما لا يعني احداً هو غير موجود، وبالتالي لا يمكن معرفته. فعل المعرفة هو انشاء علاقة [أي إقامة نسبة] بين الذات التي تضطلع، به، وبين الشيء الذي يطاله هذا الفعل، هو شعور هذه الذات بأنها مربوطة بما تعرفه ورابطة له بدورها. أي أن المعرفة هي، دائماً، إدراك وجود علاقات وتعيين هذه العلاقات وجعلها واعية (وليست عملية استنطاق كائنات أو أشياء أو كينونات «في ذاتها»). (نيتشه، «إرادة التفوق»، المقطع 175، المجلد الأول، ص 92، منشورات غاليمار).

هناك من يعترض على هذا الفهم للفعل المعرفي المبني على فكرة التناسب (بمعنى التشارك) بين حدين، انه الاعتراض القائل بواقعة معرفة الذات، تلك العملية التي يختلط فيها العارف بالمعروف، لكن الأصح هو رفض عبارة «معرفة الذات» واستبدالها بعبارة «وعي الذات» إذ ان الفكر أثناء عملية معرفة الذات، يكون منكباً، لا على الأنا الحالية، بل على ذكريات، أي على مجموعة من المعارف تؤلف موضوعات للعمل المعرفي، لا واقعاً حالياً معيوشاً.

إن هذه النسبية أي هذه الصفة الذاتية الجوهرية التي تتسم بها المعرفة، تشكل ما يسمى نسبية قيمة المعرفة، وبالتالي تجعل الحكم المنطقي نسبياً دائماً مبطلة بذلك مقولة المطلق على الصعيد المعرفي.

2 - ويمكن ايضاً اعتبار المعرفة، على صعيد التفكير او الحكم، نسبية بمعنى انها غير كاملة، أي بمعنى انها تنطوي على قسط من الخطأ ومن عدم الصحة أو من الغموض، وذلك نتيجة لنسبية المعايير أو المقاييس التي نعتمدها في إصدار الحكم. إذ إن المعايير والمقاييس المختلفة من شخص الى آخر تؤدي الى تناقضات. وهذه التناقضات هي بالذات الواقعة التي يستثمرها الريبيون. لئن كانت هذه التناقضات لا تمنع، كما أسلفنا، حصول توافق في العمق، إلا أنها على الأقل تبرز الجانب غير الكامل الماثل في المعرفة الانسانية، تلك الثغرة التي تؤلف أحد أشكال نسبية المعرفة.

تبدو العلوم الرياضية في منأى عن هذه العاهة: فعندما أجري عملية الضرب الآتية: $2 \times 2 = 4$ أكون قد حصلت على نتيجة، عادة، خالصة من مقولة النسبية. فهل يحق لي القول إذن اني بلغت معرفة مطلقة؟ الواقع ان هذه الحقيقة ليست مطلقة بل تتراءى كذلك لأنها تقع خارج حيز التفاعل بين الذات والموضوع؛ اذ ما أن أعمد الى تطبيقها على الواقع الموضوعي حتى أراها تتنسَّب (تصبح نسبية) بالفعل، فعندما أغادر صعيد التجريد وأعود الى صعيد المحسوس وأقول: مقعدان يتسع كل منهما الى شخصين، إذن يتسع مجموعها الى أربعة أشخاص، يكون حكمي المعرفي هذا غير آبه، بسوى حيز ضيق من الواقع، أي يكون نسبياً الى العدد التجريدي، ومتغاضياً عن الفروقات الواقعية من حيث الحجم الفعلي لكل من هؤلاء الأشخاص ومن حيث فاعلية كل منهم وحاجته المكانية الخ... ان عملية الضرب الذهنية المجردة هذه تتجلى عن كون الفكر قد تحول نوعاً ما الى محل مطلقية الواقع بواسطة أحكام نسبية من هذا الصنف دون أن يتمكن قط من استيعاب الواقع استيعاباً فعلياً.

ثمة شرح قدمه الفيلسوف الفرنسي لوروا تفسيراً لهذه الحالة يقول فيه: «... من الممكن ان تستبدل هذه العملية الاستدلالية السكونية المكونة من أحكام متجاورة بالتفكير الديناميكي الحدسي الذي يقوم بعملية إذابة الكثرة في وحدوية كلامية. ان التفكير المطلقي ليس سوى ادراك المجموعة الاندماجية لمنظورات نسبية فيما بينها في سياق عمل حدسي واحد». (لوروا، «الفكر الحدسي»، الجزء الثاني، ص 241). لكن شميلة وجهات النظر عن أحد الموضوعات لا تعادل الموضوعة ذاتها إلاَّ إذا سلمنا، كما يفعل لوروا نفسه بأن الموضوعة الواقعية تختزل الى معرفتنا عنها، أي تستنفد

كلياً في هذا الفعل المعرفي. والحال إن المعرفة، اذا ما تخطينا الفرضية المثالوية التي لم يعد باستطاعة أحد أن يدافع عن صوابيتها في الميدان النظري، ليست سوى مقاربة تهدف الى امتلاك موضوعها في ذاته امتلاكاً ذهنياً تجريدياً، مهما ضاقت المسافة التي تفصلها عن موضوعها، حتى وان أخذنا المعرفة في مجملها. ذلك ان الموضوع يظل موضوعاً، أي كينونة قائمة مقابل الذات العارفة، وبالتالي خارجاً عنها.

3 ـ ويمكن أيضاً اعتبار المعرفة نسبية من حيث ارتباطها بالتركيب الفيزيائي للانسان العارف. فالمعرفة نسبية الى التركيب الفيزيائي، أي الى اعضاء الحواس. أهم الحواس فاعلية في عملية تكوين المعرفة هي، ولا ريب، حاسة البصر. المعرفة الانسانية في أساسها بصرية. فالعالم، بالنسبة الى الانسان، هو قبل كل شيء مركب من الألوان والأشكال لدرجة تصبح معها معطيات الحواس الأخرى تحتاج، غالباً، الى مستند الادراك أو الصورة البصريين. وإذا كان التوافق بين الحواس يتحقق بسهولة في مضمار المعرفة الحسية، أي إذا كان الناس لا يختلفون عادة في تقرير شكل الأشياء وألوانها وأوزانها وأحجامها وأوضاعها، فذلك لأن الناس الأسوياء لهم جهاز عصبي من نوع واحد. فالمعرفة نسبية الى هذا الجهاز العصبي، أي أن مقولة النسبي متجذرة في هذه الوضعية البدنية الأولية. اذ لو كان للناس حواس النحل أو الكلاب لكان العالم يبدو لهم مختلفاً عما يرونه الآن كبشر. ان المعطيات الحسية التي نكوّنها عن العالم الذي يبدو عبر تركيبنا العصبي ـ الحسي، أي عن عالم الظهورات، هي التي تتيح لنا أن ننشىء علماً يصح بالنسبة الى جميع الناس، لكننا، بالتأكيد، لا نعرف عن هذا العالم إلا ما هو بالنسبة إلينا، أي ليس بمقدورنا أن ندرك كنهه في ذاته. وهذه هي إحدى الحقائق التي تغطيها مقولة النسبي.

4 ـ ويمكن أيضاً اعتبار المعرفة نسبية من حيث كونها مشروطة بالتركيب الذهني للانسان، أي بالنواميس الأساسية التي بموجبها يعمل الفكر. إن الانسان، بفضل ملكة الفكر التي له، لا يكتفي بالمعطيات المباشرة التي تمده بها الحواس، إذ بواسطة عملية التجريد التي نجريها على هذه المعطيات نشكل أفكاراً عامة، أو كليات نفسر بها الظهورات ونحاول الولوج الى طبيعتها. علماً بأن المسألة التي تطرحها مقولة النسبي هي، بالتعيين، قيمة هذه الكليات. بعد عملية التجريد تقودنا حاجة التفسير الى تصور حيّز قائم ما وراء المعطى. لكن التفكير الذي يسعى الى الانتقال من المعطى الى ما وراء المعطى يرتكز على ما يسمى مبادىء عقلية، لا سيما مبدأ العلة الكافية. وهنا نطرح من جديد مسألة قيمة المبادىء العقلية، أي مسألة ما اذا كانت هذه المبادىء مطلقة او نسبية. لا جدال في أننا لا نستطيع ان نفكر الا بواسطة الارتكاز على المبادىء العقلية. لكن هذا النمط من التفكير الذي يصح بالنسبة إلينا، هل له قيمة مطلقة أم أن قيمته نسبية ليس إلا ؟

5 ـ ويمكن أيضاً اعتبار المعرفة نسبية من حيث ارتباطها بالوسط الاجتماعي. فالانسان كائن اجتماعي ينتمي الى وسط اجتماعي معين. هذه الفكرة تصح، بالأخص، حيال العامة التي، من طبعها، أن تفكر على طريقة القطيع. لكنها تصح أيضاً حيال الفلاسفة، فهؤلاء يأتلفون في مدارس حول استاذ يقولب أذهانهم، إذ صح التعبير. خلاصة القول ان جميع الناس، محترفي الفكر منهم والعاديين، يتأثرون بالأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي منها يستوحون مفاهيمهم عن الحياة. مثلاً على ذلك التيار الفكري التفاؤلي الذي أعقب بداية الاكتشافات العلمية التطبيقية في النصف الثاني من القرن الماضي، أو التيار الفكري التشاؤمي الذي انتشر في الأوساط الاجتماعية كافة، إثر الحرب العالمية الثانية والانجازات العسكرية التدميرية التي تحققت في العقدين الأخيرين. إن مقولة النسبي متجذرة إذن في الشروط والأوضاع التاريخية التي تكتنف الحياة الواقعية. لذلك نرى نظريات سائدة إجمالاً في أحد العصور تتهافت في العصر اللاحق. وهذه هي بالتعيين الواقعة التي تشكل قاعدة النظرية التاريخوية القائلة بأن الحقيقة تاريخية، أي أنها خاصة بكل مرحلة زمنية من مراحل التاريخ، وتتغير بتغيُّر هذه المرحلة، وبالتالي فهي نسبية.

مصادر ومراجع

- لالاند، القاموس الفلسفي، المصطلحات التقنية والنقدية.
- لوروا، الفكر الحدسي.
- نيتشه، إرادة التفوق.

رشيد مسعود

نَسَق

Système
System
System

تستخدم هذه الكلمة في الرياضيات البحتة، وفي المنطق بمعنى واحد، وفي العلم الطبيعي بمعنى مشتق من المعنى السابق، وفي الفلسفة بمعنى مختلف.

في الرياضيات البحتة

نقصد بها أساساً علمي الهندسة والحساب. وتعني « نسق » System منهجاً معيناً يستخدمه علم الهندسة الاقليدية، ومؤداه أن تبدأ الهندسة بوضع مجموعة محدودة العدد من التعريفات Definitions والبديهيات Axioms والمصادرات Postulates يمكن أن تستنبط منها النظريات Theorems بطريق الاستنباط الصوري المحكم، ومن ثم يسمى النسق في هذا المجال « النسق الاستنباطي » Deductive System أو الأكسيوماتيك Axiomatic . ومن أمثلة التعريفات في الهندسة تعريف النقطة والخط المستقيم والزاوية والتوازي والمثلث والمربع الخ.. ومن أمثلة البديهيات فيها أن الجزء أصغر من الكل، والمساويان لثالث متساويان، ومن أمثلة المصادرات من نقطة معينة يمكن رسم أي خط مستقيم إلى أي نقطة أخرى. والتعريفات اصطلاحية يتفق عليها أصحاب العلم، والبديهيات نقبلها بلا برهان ولا تحتاجه لوضوحها، والمصادرات نسلّم بها بلا برهان وإن كان يمكن البرهان عليها، لكن نسلّم بها لأن البرهان عليها يعوق تقدم العلم. وجدير بالذكر أن أرسطو واضع أسس هذا النسق لهندسة اقليدس مما تجده في كتابه « التحليلات الثانية ». وفي القرن الثامن عشر الميلادي بدأت الهندسة تتطور فنشأت الهندسات اللاإقليدية بنسقات استنباطية مختلفة عن نسق اقليدس، أي بدأت بتعريفات مختلفة وقضايا أولية مختلفة تضم بديهيات ومصادرات دون تمييز بينهما، وبالتالي تستنبط منها نظريات هندسية مختلفة وتعارض نظريات اقليدس. وحينئذ بدأ التساؤل: إذا كانت النظريات الهندسية الاقليدية واللاإقليدية مختلفة متعارضة فأي الهندسات هي الصادقة ؟ وكان الجواب أنها جميعاً صادقة شريطة أن تكون النظريات في كل هندسة مستنبطة استنباطاً صورياً صحيحاً محكماً من مجموعة اللامعرفات والتعريفات والقضايا الأولية الموضوعة منذ البدء في هذه الهندسة أو تلك. ولقد حاول علم الحساب أن يضع لنفسه نسقاً استنباطياً فيضع منذ البدء لا معرفات وتعريفات وقضايا أولية تستنبط منها نظريات الحساب بفضل فريجه Fregé 1848 ـ 1925 وبيانو Peano 1858 ـ 1932 وآخرين.

في المنطق

أرسطو مؤسس علم المنطق الصوري القديم، وواضع أسس النسق الاستنباطي للهندسة الاقليدية مما أعان اقليدس على وضع هندسته فيما بعد، لكن أرسطو لم يضع منطقه في نسق استنباطي. لا نجد النظريات المنطقية الأساسية الأربع في منطق أرسطو (التقابل بين القضايا والاستدلال المباشر، والقياس، وردّ الأقيسة) موضوعة في نسق، أي لم يبدأ أرسطو كل نظرية ـ ولا كل النظريات مجتمعة ـ بوضع تعريفاتها وقضاياها الأولى، ورغم ذلك لاحظ المناطقة المحدثون أن بمنطق أرسطو مقومات النسق. لكن أقدم صورة للنسق الاستنباطي في المنطق نجدها عند المناطقة الرواقيين، ثم حاول لايبنتز Leibniz في القرن السابع عشر وضع بوادر المنطق الرمزي أو المنطق الرياضي الحديث ـ وهو تطوير للمنطق الصوري القديم ـ في نسق استنباطي لكنه جاء في صورة جبرية رياضية بحتة، كما أن جورج بول Boole في القرن التاسع عشر قدم نظرية جبر الأصناف Algebra of Classes ـ وهي نظرية منطقية أخرى في المنطق الرياضي الحديث ـ في صورة نسق ناقص ـ لكن يرجع الفضل إلى بيانو وفريجه وراسل ووايتهد في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في إقامة صرح كامل للمنطق الرمزي الحديث في نسق استنباطي كامل لنظرياته الأربع ـ وهي نظرية حساب القضايا وحساب الدالات وحساب الأصناف وحساب العلاقات، يبدأون كل نظرية منها بوضع قائمة من اللامعرفات والتعريفات (ويتعلقان بما يسمى في المنطق الثوابت المنطقية Logical Constants، مثل أداة النفي وواو العطف وأداة الفصل وأدوات الشرط وما إلى ذلك) والقضايا الأولية وهي قواعد منطقية أساسية، تستنبط منها قواعد منطقية أكثر تركيباً. ويلاحظ أن ليس للمنطق الرياضي الحديث نسق استنباطي واحد وإنما تعددت الانساق، كما يلاحظ أن كثيراً ممن ساهموا في اقامة النسق الاستنباطي في الرياضيات هم أنفسهم من أقاموا النسق الاستنباطي في المنطق.

في العلم الطبيعي

من المألوف أن يكون منهج البحث في العلوم الطبيعية هو المنهج الاستقرائي الذي يبدأ بملاحظات حسية وتجارب عملية

ثم نقدم فرضاً علمياً يفسر هذه الملاحظات والتجارب ثم نختبر صدق هذا الفرض بتطبيقه على وقائع جديدة فإن اتسق الفرض مع الوقائع كان قانوناً علمياً وان تعارض معها بطل الفرض ولنبحث عن فرض جديد.

نلاحظ أن هذا المنهج لم يعد صالحاً الآن إلا في بعض العلوم التجريبية كالكيمياء والأحياء وعلم وظائف الأعضاء، وقد كان صالحاً في علم الطبيعة في بدء نشأته التجريبية، لكن علم الطبيعة لم يعد يتبع هذا المنهج الاستقرائي، وإنما يتبع المنهج الفرضي الاستنباطي. وجدير بالذكر أن الاكتشافات الحديثة في علم الطبيعة تصاغ في معادلات رياضية وصيغ هندسية صورية يمكن لبعضها أن تجد تطبيقاً على الواقع المشاهد، ويظل بعضها الآخر لا يقبل التحقيق التجريبي المباشر. وتتضح هذه الملاحظة من الالمام بنظريات بطليموس وكوبرنيك وكپلر في علم الفلك وغاليليو ونيوتن وبلانك وأينشتين في علمي الطبيعة والفلك، ومؤدى المنهج الفرضي الاستنباطي الا يبدأ العالم بملاحظات حسية وإنما بفروض صيغت صياغة صورية رياضية ثم استنباط ما يلزم عنها من نتائج تسمح بالتطبيق التجريبي، أو فروض لا تفسر ملاحظات وإنما تفسر قوانين سبق وصولنا إليها بالمنهج الاستقرائي. لكن تبيَّن الآن أنها بحاجة إلى ـ تفسير ـ ويرى بعض العلماء المحدثين والمعاصرين أن القانون المصاغ صياغة استنباطية سليمة مقبول حتى لو تعارضت معه الوقائع والملاحظات. ومن هنا يمكننا فهم وضع علم الطبيعة الحديث في نسق، ومعناه ألا نبدأ البحث بملاحظات حسية وإنما نبدأ أولاً بتحديد معاني مفاهيم أساسية مثل الحركة والمكان والزمن والقوة والكتلة والسرعة وتغير السرعة Acceleration وكمية الحركة Momentum تشتق منها قوانين أساسية مثل قوانين كپلر الثلاثة في الفلك، وقوانين الميكانيكا الثلاثة عند نيوتن، ومن هذه أمكن صياغة قوانين الجاذبية وقوانين تركيب الذرة وحركاتها والطبيعة الجسيمية أو الموجية للضوء وما إلى ذلك.

في الفلسفة

لكلمة نسق ـ أو بالأحرى كلمة مذهب ـ معنى في الفلسفة مختلف عنه في الرياضيات البحتة والمنطق والعلم الطبيعي، اذ تشير في الفلسفة الى هدف الفيلسوف من عمله وهو اقامة مذهب فلسفي. والمذهب الفلسفي «وجهة نظر» أو «رؤية جديدة للعالم» يفسر بها الفيلسوف ما يلحّ علينا من تساؤلات واهتمامات وما يجري أمامنا من حوادث ووقائع وموقف الانسان منها. يريدنا كل فيلسوف عملاق أن ننظر معه الى العالم من خلال وجهة نظره. والمذهب الفلسفي لأي فيلسوف عملاق مؤلف من عدد من النظريات، وتجيب كل نظرية عن مشكلة فلسفية معينة، وتتألف النظرية الفلسفية من عدد مترابط من الحجج يدعم بها الفيلسوف وجهة نظره، وتتألف كل حجة من عدد مرتبط من القضايا الفلسفية. ويحدد الفيلسوف في مذهبه مواقفه من التصورات الأساسية التي تشغلنا مثل طبيعة الوجود والانسان والحياة والغايات القريبة والبعيدة والحرية والجبرية والمسؤولية والقانون والتدبير والنظام والصدفة والعبث والتطور والعلل والضرورة والامكان واليقين والاحتمال ونحو ذلك. والآن يمكننا تحديد معنى المذهب الفلسفي بقولنا إن مجموعة نظريات مترابطة متشابكة متكاملة تؤلف كلا عضوياً يفسر بعض أجزائها البعض الآخر. وما دام المذهب الفلسفي وجهة نظر جديدة الى العالم فإن المذاهب تتعدد بتعدد الفلاسفة، والمذهب الذي يسود هو الذي يتوفر فيه الاقناع، ومقومات الاقناع ان يكون المذهب بسيطاً نسبياً لا شديد التعقيد، وان يكون واضحاً سهل الفهم لا غموض فيه ولا عسر، وان يكون شاملاً يلبي حاجات الفرد ويجيب على كل تساؤلاته. ومن أمثلة المذاهب الفلسفية العملاقة فلسفات أفلاطون وأرسطو وديكارت وسبينوزا ولايبنتز وكانط وهيغل ومن في مستواهم. وبهذا المعنى لا نقول عن المذهب انه صادق أو كاذب وانما نقول هذا مقنع وذاك أكثر اقناعاً وجاذبية أو أقل اقناعاً وجاذبية.

محمود فهمي زيدان

نِظام

Système-ordre
Systeme-Order
System

ليس لفظ نظام مصطلحاً فلسفياً على وجه التخصيص. ولقد زجته المعاجم الفلسفية العربية المعاصرة ضمن المصطلحات الفلسفية نتيجة تسامح في الترجمة. فترجمت Ordre-Order بنظام بمختلف معاني اللفظ الاجنبي (راجع مادة نظام في معجم جميل صليبا ومعجم مجمع اللغة العربية) وقالت في الشرح إن النظام «وضع الأشياء أو الأفكار على صورة مرتبة». أو قالت: «والنظام بالمعنى العام أحد مفاهيم العقل الأساسية، ويشمل الترتيب الزماني والترتيب المكاني والترتيب العددي، والسلاسل والعلل والقوانين، والغايات،

والاجناس .والأنواع والأحوال الاجتماعية، والقيم الاخلاقية والجمالية». (صليبا).

وواضح من ذلك ان واضعي المعاجم العربية لم يكلفوا أنفسهم عناء التمييز بين تسمية حاصل الترتيب نظاماً وبين فعل الترتيب، الذي هو التنظيم، كما لم يميزوا بين ترتيب الأشياء وترتب الأفكار.

وكان الأحرى أن ينقل Ordre-Order بنسق، بمعناه الفكري والقولي فيقال مثلاً: نسق القول أو سياقه، ونسق الأفكار أو ترتيبها، ويترك المعنى الاجتماعي للفظ نظام، فيقال: النظام، بمعنى المحافظة على النظام، كما في قولنا: النظام العام، في مقابل الاضطراب والفوضى.

فالنظام، عندي، يشير الى الشكل الحاصل، ويفيد معنى الثبات، أكثر مما يشير الى أجزاء المنظم أو علاقتها ببعضها، تراتبها.

ولذا أضع لفظ النظام بازاء لفظ Système بمعناه غير الفلسفي فأقول: النظام الاجتماعي، والنظام الاقتصادي، والنظام الشمسي، ونظام القرابة، والنظام النقدي، الخ...

وفي جميع هذه الاستعمالات يحتفظ لفظ النظام بالدلالة على مجموع العناصر المكونة للكل المنظم والذي يتخذ من جرّاء ذلك هيئة ثابتة. فهو وصف خارجي: لأن ذكر العناصر المكونة لا يهتم بالضرورة بتراتبها ولا بتكونها.

فالنظام الاقتصادي مثلاً، يدل على شكل ائتلاف البنيات العامة ضمن قوانين محددة. ونظام القرابة (ستروس) يشير الى العناصر الثابتة في تبادل الزيجات ويخضع لقوانين محددة.

حتى اذا ما نظرنا الى هذا الكل من حيث علاقة أجزائه بعضها ببعض وتراتبها وتكونها كان من الأفضل تعريب اللفظ الأجنبي والقول إنه سِسْتام (على وزن مِفْعَال). فأقول: سِسْتام فلسفي، وأعني مجمل أجزاء المذهب الفلسفي وأفكاره الأساسية من حيث تراتبها واندراجها جميعاً بموجب مبدأ توزيعي خاص بالمذهب تحت فكرة رئيسة أو وجهة نظر عليا.

وبهذا المعنى يمتاز السستام الفلسفي عن المذهب الفلسفي في ان الثاني يدل على الأفكار ومضمونها وعلى وجهة النظر في حين يدل الاول على ترتيبها وموضعها وشكل توزعها. كما يمتاز السستام عن النظام الفلسفي الذي لا يشير الا الى البناء من خارج، وهو نادر الاستعمال على كل حال.

ولعل من الضروري هنا التمييز بين سستام ونسق، وهو اللفظ الذي اعتمده المترجمون العرب المعاصرون في غالبيتهم للدلالة على سستام (مراجعة مادة نسق). والنسق هو الـ Ordre عندي. أي نظام ترتيب القول والافكار فيتضمن السستام الفلسفي عدة أنساق، فأقول نسق المقولات الكانطية مثلاً ونسق عرض الحجج في نقد العقل المحض، في حين أقول السستام الكانطي.

واشتق من سستام، سستم سستمة فهو مسستم وسستامي، وكلٌّ بمعنى خاص.

اخلص إذن الى:

إنه من المستحسن إخراج مصطلح النظام من الاستعمال الفلسفي، وتركه لسائر النشاطات المعرفية التي عليها ان تحدد مصطلحاتها بنفسها وفي سياق تطورها: واقترح استبدال الاستعمال الشائع للفظ نسق بلفظ سستام المعرّب، وتخصيص استعمال النسق بالترتيب الخطي.

موسى وهبه

نَفْي (نَفْيُ النَفي)

Négation (Négation de la négation)
Negation (Negation of Negation)
Negation (Negation der Negation)

مقولة النفي ليست مقولة حديثة، واذا كانت قد ارتبطت بشكل خاص بفلسفة هيغل وبالفلسفة الماركسية، فإنه يمكن العثور عليها في الفلسفة الهندية القديمة، وفي الفلسفة اليونانية. فهي موجودة في فلسفات افلاطون وأرسطو وهيراقليط، حيث تتجلى في فكرة العلاقة بين الوجود واللاوجود، فالوجود مرتبط بأشكال مختلفة، بعدم الوجود ووجود الشيء نفي لعدم وجوده، كما أن عدم وجوده هو نفي له أو هدم له. وبهذا المعنى تأخذ مقولة النفي معنى التحول او الانتقال من وضع الى آخر. ويمكن أن نجد مكاناً لمقولة النفي في فلسفتي سبينوزا وكانط، حيث يظهر معنى النفي في تحولات الأشياء. وقد أخذت مقولة النفي معنى جديداً لدى هيغل وماركس، اذ لم تعد تشير فحسب الى تحولات الأشياء، أو الى (كمال العالم وفساده) بل أصبحت تشير الى الارتقاء في حركة التاريخ، والى الغائية القائمة في هذه الحركة. أما أساس هذه الحركة فهو الصراع بين الأشياء أو العلاقات، لأن الأشياء غير ثابتة، وكل شيء يصبح شيئاً آخر، وكل ما هو موجود يتضمن عدم

وجوده، وهذا الانتقال من شيء الى آخر لا يتحقق في شكل حركة دائرية أبدية، انما يتحقق بمعنى ما، وفقاً لمسار صاعد، لأن الشيء الذي ينتهي يعطي مكانه لشيء آخر جديد أكثر صلاحية ومواءمة. إن الصراع بين الأشياء، والذي هو أساس الارتقاء، لا يتعين ببساطة بنفي الجديد للقديم، بل يتعين بشكل أكثر تحديداً وتعقيداً، اذ إن نفي الجديد للقديم هو نتيجة لتبدلات نوعية في الأشياء ذاتها تؤدي الى نفي النوعيات القديمة، أي أن النفي ليس عاملاً ثانوياً قائماً خارج الأشياء المتصارعة، بل هو عامل التطور الداخلي القائم في داخل هذه الأشياء في لحظة معينة. ان ربط تحقيق النفي بلحظة معينة يعني أن النفي لا يتحقق الا في شروط معينة تكون فيها التغيرات الكمية داخل الأشياء المتصارعة قد أصبحت ناضجة. لهذا ينبغي التمييز بين النفي والسلب. فالنفي هو العلاقة التي ينفي فيها موضوع موضوعاً آخر غيره، في حين أن السلب هو تناقض الشيء مع ذاته والذي لا يؤدي بالضرورة الى تغيّر هذا الشيء وارتقائه.

لما كان النفي هو أساس ارتقاء التاريخ، فان هذا الارتقاء لا يتحقق الا عندما يكون النفي محدّداً، أي عندما يكون قادراً على الاحتفاظ بكل ما هو ايجابي، وبهذا المعنى يكون النفي هو وحدة النفي والاثبات، لأن النفي المطلق لا يمكن أن يكون أساساً للارتقاء. وانطلاقاً من مقولة النفي المحدد أقام هيغل مفهومه للتقدم، وكان أول من أشار الى مقولة نفي النفي كقانون خاص للتطور، حينما رأى ان أي تعريف للفكرة المطلقة يتضمن نفياً لذاته، ولذا فإنه يرجع إلى نقيضه، فكل تحديد لما هو متناهٍ يتضمّن في ذاته، من أجل أن يعرّف نفسه، تحديداً معارضاً ووجوداً لآخر محدَّد له، بحيث أن هذا الآخر يمر فيه، وهذا المرور يشكل النفي الأول لاستقلال ولثبات التحديدات المتناهية، فكل نقيض متناه يحمل في داخله نقيضه، ولكن في هذه العلاقة حيث يلتقي الطرفان المتناقضان، يستعيد كل نقيض هويته ليس في شكلها الاول، ولكن من خلال توسط الآخر. تشكل هذه الاستعادة نفياً جديداً أي نفي النفي، حيث يغتني التحديد الاول ويجاوز وضعه الاول. فالنفي ليس اعداماً بل هو تجاوز واحتفاظ.

واذا كان هيغل أقام مقولتي النفي ونفي النفي في إطار المنطق، فان ماركس قد أعاد بناءهما وربطهما بالوعي الاجتماعي وبالتحولات الاجتماعية، حيث تنتقل المقولات من « المضمون » المجرد الى « المضمون » المادي، لأن النفي لا يحيل الشيء الى شيء مجرد، بل الى شيء له مضمون محدد، أي أن النفي له مضمون محدد ومشخّص ومميز، ونمطه يعتمد على طبيعة كل ظاهرة، فكل شيء له شكل نفيه الخاص به. ولقد عمّمت الماركسية مقولة نفي النفي على جميع الظواهر الطبيعية والاجتماعية. (ما هو النفي؟ انه قانون تطور الطبيعة والتاريخ والفكر ـ انجلز) فقانون نفي النفي يجد تحققه في المملكة الحيوانية وفي عالم النبات وفي حقل الجيولوجيا، مثل ما يجد تحققه في ظهور نمط الانتاج الرأسمالي، حيث ينتهي المنتجون الصغار أمام الانتاج الرأسمالي الموسّع والمعتمد على تمركز رأس المال.

واذا كانت الماركسية ترى في النفي عملية تجاوز واحتفاظ، فان بعض الفلسفات تماثل بين النفي والعدم، وتعتبر الجديد هدماً لكل ما سبقه، فتستبدل النفي الإيجابي بالنفي السلبي (أدورنو، ماركوزه..).

مصادر ومراجع

- Encyclopedia Universalis, Dialectique, Balibar et Ma-cherey.
- G. Labica, Dictionnaire Critique du Marxisme, P.U.F. 1982.
- S. Karsz, Théorie et politique Louis Althusser, Fayard, 1974.
- Studia philosophica No 13, Budapest, Akadémia Kiadi, 1971.
- Yu. A. Kharin Fundamentales of Dialectics, Moscow, 1981.

فيصل درّاج

اضافة

كان الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون 1895 ـ 1941 في كتابه « التطور الخلاق » قد انتقد الذين يقيمون تشابهاً أو موازاة بين « تأكيد الشيء » أو « نفيه » فهؤلاء كانوا يتخيلون أن النفي كالتأكيد قائم بحد ذاته وله القدرة نفسها على خلق الافكار ولكن بفارق واحد. اذ ان الافكار التي ينتجها تكون سلبية او « نافية ». فقد رأى برغسون أن هذا التشبيه أو الموازاة هما عملان اعتباطيان. فمن غير المعقول أن يكون « التأكيد » عملاً فكرياً كاملاً وبوسعه أن يعطي فكرة، و« النفي » نصف عمل فكري يخبّئ النصف الثاني من الفكرة لمستقبل غير محدد. وهو أيضاً يرفض التسليم بأن يكون التأكيد عملاً من صنع الذكاء الخالص و« النفي » عملاً من خارج نطاق الذكاء ويأخذ خصوصيته بتدخل عنصر خارجي. فبالنسبة لبرغسون: « النفي » هو موقف ذهني مقابل « تأكيد » محتمل الوقوع، فلا نستطيع أن ننفي شيئاً غير ممكن الحدوث أو غير ممكن الوجود.

أما الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان لاكروا فقد اعتبر « النفي » الوجه الثاني « للتأكيد ». هذا إذا كان لهذا الأخير قيمته

« الانطولوجية »، ولكن إذ أخذناه بمفرده، فإنه يقودنا إلى الدوغماتية والتعصب. « فالنفي » وحده ينقذنا من هذا الخطر بفضل عمله التجاوزي. فهكذا تتكامل العمليتان. فاذا كان « التأكيد » له قيمة « انطولوجية » فالنفي له قيمته « المنهجية ».

أما في علم النفس « فنفي » الواقع هو طريقة للدفاع ضد القلق. وتقوم هذه الطريقة برفض التسليم بالواقع الحقيقي للأمور. ومن خلال عملية النفي هذه، يستبدل الانسان الوقائع الحقيقية المؤلمة والمثيرة للقلق بوقائع خيالية لا تمت الى أرض الواقع بصلة. فالولد الصغير ينفي الواقع بطريقة اللعب التي يمارسها والانسان الراشد ينفي الواقع باللجوء الى الأحلام خالقاً عالماً خاصة به. والمصاب بانفصام الشخصية ينفي العالم الواقعي بخلق عالم خاص به حيث تكون له عليه السلطة والقوة مما يعطيه الراحة النفسية لأن هذه الأمور كان يفتقدها في العالم الحقيقي.

وبعض علماء النفس اكتشفوا ان الانسان البدائي يستعمل طريقة « النفي » ليضع نفسه في مأمن من خطر وهمي. وقد اكتشف أحدهم وهو الدكتور هـ. اوبن ان الرجال في الكاميرون يدعون أنهم لا يسمعون صوت الشلالات، فحسب اعتقادهم السائد كل من يسمع أصوات هذه الشلالات يدركه الموت.

كميل الحاج

نَقْد

Critique
Critic
Kritik

---

1 ـ يبدو أن القول الفلسفي العربي يضيق باستعمال مصطلح « النقد » الفلسفي. وحيث يمكن أن نتوقعه نجد مصطلحات مثل التهافت والنقض والتزييف والابطال والنفي. الخ... وسارت الأمور كما لو أن النقد مختص بالنقد التاريخي والنقد الأدبي على ما يقتضيه المعنى اللغوي للفظ « النقد ».

يقول ابن منظور في « لسان العرب »: « النقد تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها »؛ وينقل حديث أبي الدرداء: « أن نقدت الناس نقدوك » ويضيف شارحاً: « معنى نقدتهم عِبْتهم واغتبتهم ».

ولعل ابن منظور يلخص في ما نقلته عنه مسار « النقد » العربي بأسره. فيختص المعنى الأول: اخراج الزيف بالاستعمال « العلمي » للنقد. ويختص المعنى الثاني: النسبة الى العيب والاغتياب بالاستعمال الأدبي الدارج (الايديولوجي).

ويطغى المعنى الأول على المعاجم الفلسفية والأدبية العربية المعاصرة. فلا يجد « المعجم الفلسفي » (الذي أصدره مجمع اللغة العربية) ما يقوله في النقد سوى هذا: النقد الخارجي وهو « ينصب على صورة الوثائق التاريخية لتحديد مدى صحتها وأصالتها » ويقابله النقد الداخلي « وهو الذي يحلل النصوص والوثائق نفسها ويقابل بعضها ببعض ».

وواضح أن مفهوم النقد سواء كان نقداً تاريخياً، أو نقداً مضمونياً، لا يتعدى المعنى اللغوي الأول. فنحن ما نزال في اخراج الزيف من موضوع النقد والبحث عن صحته.

ويتأكد المعنى إياه في فهم النقد الادبي كما لخصّه جبور عبد النور في معجمه الأدبي، بقوله، « هو فن تحليل الآثار الادبية والتعرف الى العناصر المكونة لها للانتهاء الى إصدار حكم يتعلق بمبلغها من الاجادة ». وتعزز ممارسة النقد الادبي والفني العربي المعاصر هذا الفهم وهذه الوظيفة: إصدار حكم لتعيين مبلغ الإجادة أو القرب من النموذج المتخيل.

والأغلب أن هذا المعنى لا ينفصل عن نظرية في الخطأ والصواب وعن واحدية الحقيقة؛ إذ حتى يمكن إظهار الزيف وإعمال النقد لا بد من أن تكون ثمة حقيقة واحدة للشيء أو الموضوع يعمل النقد على تقويم القول فيها واعادته الى جادة الصواب.

ولعل ذلك ما يفسر غياب مصطلح النقد الفلسفي عند فلاسفة العرب، حيث يقرر الفارابي مثلاً، أن الفلسفة واحدة. وحيث يعد ابن رشد بعض آراء ابن سينا « غلطاً ».

2 ـ أما المعنى الأدبي الدارج ـ ويسميه جميل صليبا « الانتقاد » ويرى أنه بالمعنى الخاص « إظهار عيوب الشيء دون محاسنه، وهو انتقاد سلبي، وعكسه الانتقاد الايجابي » ـ فهو المعنى الشائع في الممارسة الأدبية والفكرية العربية المعاصرة، التي اكتسبت من الفكر السياسي التمييز بين النقد والنقد الذاتي. فاذا كان النقد تجريحاً أو تبياناً للخطأ، فإن النقد الذاتي يتحول الى تجريح ذاتي واعتراف بالخطيئة أمام هيئة تعلو على الفرد وتغسله من أخطائه.

وواضح ان هذا المعنى الثاني، وان ارتدى طابعاً أخلاقياً على وجه التخصيص، لا يفترق عن المعنى الأول الا من حيث افتراق الفرع عن الأصل. فما نزال في دائرة الحكم بالصواب

أو الخطأ على اعتبار ان الناقد يملك معيار الصواب.

3 ـ والحق أن النقد لم يتخذ معنى فلسفياً متميزاً إلا بدءاً من عمانوئيل كانط الذي أعلن منذ 1781 : « عصرنا إنما هو بخاصة عصر النقد الذي يجب أن يخضع له كل شيء. وعادة ما يحاول الدين، متذرعاً بقدسيته، والتشريع متذرعاً بجلاله، ان يتملّصا منه، ولكنهما يثيران بذلك الشكوك المحققة بصددهما، فلا يمكنهما أن يزمعا الى ذلك التقدير الصادق الذي لا يوليه العقل إلا لما يجتاز إمتحانه العلني الحر بنجاح ».

وإمتحان العقل العلني الحرّ هذا يتمثل عند كانط في الفحص عن مبادىء المعارف جميعها. والنقد عنده هو التمهيد الضروري لإقامة الميتافيزيقا كعلم. إلا انه تبين فيما بعد أن جلّ النشاط الفلسفي الكانطي اقتصر على التمهيد، أي على النقد ولم يتعده ويتجاوزه إلى إقامة علم الميتافيزيقا فانحصرت فلسفته بالنقد. ولعله أدرك ذلك منذ 1783 عندما فضل أن يسمي مثاليته الخاصة، المثالية النقدية.

واشتهر كانط بكتب النقد الثلاثة، وهي « نقد العقل المحض »، و« نقد العقل العلمي »، و« نقد الحاكمة ».

ويحدد كانط، في « مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة »، برنامجه النقدي على هذا النحو: « يجب ان يكون ثمة نقد للعقل نفسه يعرض لنا العدة التي نمتلكها من الأفهومات القبلية ويقسمها بحسب مصادرها المختلفة: الحساسية، والفاهمة، والعقل (ويضيف فيما بعد الحاكمة). ويجب بالاضافة الى ذلك ان يعرض لنا النقد جدولاً كاملاً لهذه الأفهومات، وتحليلاً كاملاً لها مع النتائج التي تستخلص منها. ومن ثم ينبغي فوق كل شيء أن يبين لنا النقد كيفية إمكان المعرفة التوليفية عن طريق استنباط هذه الأفهومات والمبادىء، كما أنه يجب ان يبين لنا في النهاية حدود استعمالها، وكل ذلك في سستام متكامل. وهكذا يتضح لنا أن النقد، والنقد وحده هو الذي يشمل الخطة الكاملة المدروسة والممتحنة جيداً، ويشمل كل وسائل تحقيقها التي تجعل من الميتافيزيقا علماً، اذ يستحيل ذلك بالطرق والوسائل الأخرى ».

لكن الميتافيزيقا العلمية لم تقم. وبقي المشروع النقدي وحده. وصار بالإمكان تلخيص السؤال النقدي الكانطي بالسؤال عن « شروط إمكان المعرفة المطابقة وحدودها ».

واستطيع تبسيط هذا السؤال على الوجه التالي: ما هي الشروط التي يجب ان تتوافر في الذات وفي الموضوع حتى تكون معرفتي بالموضوع معرفة مطابقة؟

وقد نتج عن هذا السؤال تحديد مجال كل من الفاهمة (العلوم والعلوم الانسانية) والعقل (الميتافيزيقا) والحاكمة (الذوق). وتمّ توجيه ضربة قاضية الى الدوغمائية الفلسفية المتمثلة في الميتافيزيقا الكلاسيكية. وكان أهم انجازات النقد في هذا المجال اعتبار المقالات الميتافيزيقية مجرد فروض تفسيرية، لا يمكن إثباتها في ذاتها، بل يدور الجدال كله حول ما يمكنها أن تفسر.

وغني عن البيان أن هذا الموقف هو في أساس الفكر النظري المعاصر بأسره باستثناء قطاعاته المتخلفة التي ما يزال يقين الايديولوجيا يستغرقها. (ولعل ذلك ما يفسّر لماذا ظل النقد الكانطي غائباً عن الفكر العربي الغالب، في حين لم يجد هيغل التاريخي صعوبة في الوصول اليه عبر تفسيراته الدوغمائية).

4 ـ فهيغل يأخذ علماً بالنقد الكانطي، ويعده منحى ذاتياً في المعرفة، ويرفض الشيء ـ في ذاته اللا ـ يُعرف. لكنه لا يتوقف هنا، أي حيث تقف به الشروحات المتداولة في « الحقل الايديولوجي » العربي. بل يحاول أن يجعله آناً من آنات السيرورة الفلسفية عملاً بفهمه الجديد لعملية النقد الفلسفي.

واذا كنا لا نعثر على « النقد » كأفهوم أو كمقولة منطقية في منطق هيغل فلأن النقد يعمل عنده في تاريخ الفلسفة بوجه خاص، ويقدم بوصفه الضد مما يسميه التهفيت أو النقض Widerlegung .

ويرى هيغل ان ثمة ثلاث طرق، هي ثلاث آنات في دراسة فلسفة من الفلسفات ـ الأولى، وهي التهفيت، أي إظهار تهافت الفلسفة موضوع الدراسة (كما عند الغزالي وابن رشد) وإبطالها أو اخراج الزيف منها بالمعنى اللغوي الأول لكلمة نقد. ويرى هيغل أن هذا المنحى في المعالجة يقوم على الفصل الميكانيكي بين الخطأ والصواب، فيخطىء فهم التتابع الفلسفي، ويتناول الفلسفة المعنية من الخارج. وهو تناول مغلوط لأنه يقوم على الحكم على الفلسفة بمقارنتها بمعيار خارج عنها. ويصف هيغل هذا المنهج بأغلظ النعوت: فهو منهج تجريدي، وأحادي الجانب، وتعسفي، وذاتي، وسطحي.

ـ الثانية، وهي الفهم، أو الاستيعاء. ويقوم على فهم الفلسفة كسستام عضوي ومن وجهة نظره هو. لأن كل سستام هو سستام وجهة نظر معينة. فلكي تفهم فلسفة ما يجب ان نتعرف على وجهة نظرها. (فلسفة سبينوزا مثلاً هي وجهة نظر

الجوهر) ويتم التعرف على وجهة النظر بوصفها عرضاً لما يتم إثباته فيها. بوصفها وجهة نظر أفهومها. مما يعني ان فهم فلسفة ما يعود الى تعيين الأفهوم الذي حوله انتظمت كل مشكليتها.

ـ لكن المنهج الاستيعائي ليس بكاف. فلا يكفي أن نفهم ونوافق ونبرر. لأن موقف الموافقة والخضوع لا يتيح لنا التخلص من الذاتية القائمة في التهفيت الا برمينا في أحضان الموضوعانية القائمة على تبرير كل السستام موضوع الدراسة واعتباره صحيحاً بأسره أي خاطئاً بأسره. فحتى نفهم سستام ما ندخل فيه ولا نعود نخرج منه. ذلك أنه لا يمكن للسستامات أن تكون موضوع تفكير.

ولذا يجب القول إن وجهة نظر الأفهوم الفلسفي لا يمكن أن تعرف بصورة عقلانية الا اذا تم نقدها وتجاوزها. وأقول: نسخها Aufhebung.

فالنقد الحق عند هيغل هو وجه من وجوه النسخ: والمعرفة الحقة للفلسفة هي التي تفهم الأخطاء كأخطاء للسستام. وما ينبغي تجاوزه في كل سستام هو كونه يزمع الى وجهة النظر الأسمى. ففلسفة سبينوزا مثلاً صحيحة بقدر ما هي فلسفة وجهة نظر، وخاطئة بقدر ما تزمع أن تكون سستام جميع أوجه النظر الممكنة. « وجهة النظر تنشطر على نفسها فلا تعود تفهم حدودها، ولا تتعرف على نفسها الا بالغاء نفسها» وهذا الزعم الى الكلية هو الذي يحبس كل سستام.

ويقوم النقد بالقضاء على هذا الزعم. ويتم له ذلك بالعودة الى المبدأ الأساسي للستام، بالعودة الى وجهة النظر. وبذلك يدرك ان السستام نسبي، ويحيله الى نسبي. متجاوزاً إشكالية تضاد الخطأ والصواب.

(لكن هذا النقد لا يتم الا من وجهة نظر أعلى، وتقيم وجهة النظر هذه بدورها سستاماً يزمع الى الكلية، كما هو الشأن في سستام هيغل. وكأن هيغل يقدم لنا مفتاح نقد سستامه مشترطاً أن ينقد من وجهة نظر أعلى. ويبدو أن ذلك لم يحصل حتى الآن إلا جزئياً).

5 ـ وواضح أن فهم هيغل للنقد يندرج في فهمه التطوري للفلسفة والحقيقة. وأنه لا يمكن الاحتفاظ بوجهة نظره الا بقدر ما يتم الاحتفاظ بالتدرج في تطور الحقيقة، والا تمت العودة الى فهم كانط للنقد بعد أن يطهر من ميتافيزيقاه. ولسوف نلحظ هذا المنحى أو ذاك، أو ما يجمع بينهما في الفكر الفلسفي اللاحق. ومع أن الكتب التي حملت عنواناً نقدياً كثيرة فإننا نقتصر منها على اثنين.

الأول لماركس، وهو « الكابيتال »، أو « نقد الاقتصاد السياسي »، وفيه يطبق ماركس على الاقتصاد السياسي نوعاً من النقد الهيغلي إنما بعد إعمال تعديل كانطي فيه. فهو يضع موضع التساؤل لا مبدأ الاقتصاد السياسي وإنما موضوعه. أي يطرح سؤال مشروعية الاقتصاد السياسي نفسه ويفند مزاعمه العلمية بتبيان ان موضوعه « الظاهرات الاقتصادية » ليس بموضوع عملي. ويبين انه ليس سوى تبرير لوجهة النظر الطبقية ولأصحابه. بمعنى آخر: يجمع نقد الاقتصاد السياسي الفهم الكانطي (سؤال شروط إمكان العلم) الى الفهم الهيغلي (الكشف عن وجهة النظر).

والكتاب الثاني لسارتر، وهو « نقد العقل الديالكتيكي »، وفيه يعرّف سارتر مهمته النقدية بالقول إنها « تحاول تعيين صلاح العقل الديالكتيكي وحدوده ». أي أنه يفهم النقد بالمعنى الكانطي في جزء منه.

ولعل مراوحة النقد عند هذين المعنيين هو ما أدى الى استبداله في الستينات في فرنسا، بالقراءة التشخيصية كما مارسها ألتوسير، وهي قراءة تحاول ان تستفيد من النهج التحليلي النفسي لقراءة بياض النص وسكوته، أكثر منها قراءة صريحة، أو بالبحث عن « شروط إمكان » انبجاس القول في أثريّات العلم السلطوية كما ذهب الى ذلك ميشال فوكو.

6 ـ أخلص الى أن مصطلح النقد، يتضمن عدة معان: معان غير فلسفية، وهي:

ـ إظهار الزيف.
ـ والنسبة الى العيب
ـ أو التجريح والنقض

وهي معان متداخلة تستند الى الفصل بين الصواب والخطأ وواحدية الحقيقة.

ـ معان فلسفية، وهي:
ـ سؤال شروط إمكان العلم
ـ تعيين حدود ملكات المعرفة وحدود العلوم نفسها
ـ أو الاثنين معاً كما هو عند كانط.
ـ نقد المبدأ الفلسفي أو وجهة النظر التي تسنده، وإحالتها الى وجهة نظر نسبية، كالشأن عند هيغل.

والى أن الغالب في الفكر الفلسفي العربي هو المعاني غير الفلسفية.

7 ـ المعاني القريبة والمشتقة: الانتقاد، النقدية، النقض، التزييف، الابطال، التهفيت، النقد الذاتي.

المعاني المضادة والمشتقة: التبرير، التسويغ، الدوغمائية، الوثوقية.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة.
- التوسير، قراءة رأس المال.
- سارتر، نقد العقل الديالكتيكي.
- عبد النور، جبور، المعجم الأدبي.
- ماركس، رأس المال.
- المجمع اللغوي العربي، المعجم الفلسفي.
- هيغل، دروس وتاريخ الفلسفة.
- هيغل، علم المنطق، المنطق الكبير.

موسى وهبه

إضافة

يصعب التسليم بحكم رفض «النقد» في قول فلسفي معين بالاستناد الى غياب اصطلاح النقد. وكما أن غياب اصطلاح «حرية» في القول الفلسفي اليوناني الأفلاطوني والأرسطي لا يلغي حضور فعل الحرية ضمن دلالة استعمالية محددة. بل ألا يمكن الافتراض بأن القول الفلسفي في تاريخ الفلسفة ليس سوى معركة نقدية مستمرة؟ لم يتكرس اصطلاح «نقد» بمدلوله الفلسفي الحديث الا مع «كانط» وبعده. وتبرهن كرونولوجيه الاصطلاح Critique تطوره الدلالي الذي يشير الى «أزمة» تتأرجح بندولياً بين ارتجاج وانهيار. بهذا المعني يمكن ان نعتبر اصطلاح «تهافت» الذي يدل على «تناقض ذاتي» واصطلاح «نقض» الذي يحيل الى نقد تام وكذا اصطلاحات «إبطال» وتزييف» و«نفي» بوصفها جميعاً اصطلاحات نقدية تختلف بالدرجة النقدية لا بنوعها، اذ يبدو أمراً متعذراً من الناحية الفلسفية ممارسة تلك الاصطلاحات دون ممارسة نقدية أياً كانت الغائية التي تحكم مسارها.

على هذا يتجلى «تهافت» الغزالي كنص نقدي كذلك «تهافت التهافت» لابن رشد كنقد نقدي، ثم جميع النصوص النقدية التي دخلت معركة الفلسفة العربية ووقفت مع الغزالي وضده، أو مع ابن رشد وضده. بصيغة ثانية معركة الفلسفة واللافلسفة في الثقافة العربية. ولم تكن هذه المعركة ممكنة فلسفياً دون ان تلج التحليلات والتحليلات المضادة دائرة حدود الفكرات في دفاعها عن منطقيتها ونقدها لخصومها، أي أن تتمدخل في العلمية النقدية.

أما نظرية الحقيقة الفلسفية الواحدة فليست قراراً فلسفياً وضعه الفارابي أو الفلسفة العربية، إنما هي صيغة كلية قام العقل الانساني برسم حروفها منذ الحضارات الاولى لأنها ترتكز على فرضية وحدة العقل أو ملكة التعقل بالتالي، ووحدة النوع الانساني بوصفه كذلك.

ولعل تحديد أخوان الصفا حول «العقل الغريزي» وقرار الفارابي بأن الفيلسوف ابن الانسانية» وتعريف ديكارت «العقل أفضل الأشياء توزعاً بين الناس» وغيرها من الشذرات التي يمكن إيرادها هنا حول الحقيقة الفلسفية الواحدة التي ترتكز على واحدية النوع الانساني مهما تنوعت بنية الثقافات واختلفت.

على هذا يمكن القول بأن العقل الفلسفي يفترض التمييز بين مستوى ممارسة الاصطلاح ومستوى صيغته. فالشعوب البدائية التي لم تستعمل اصطلاح «منطق» لا يلغي حضور نظامية منطقية معينة تضبط تشكلها الاجتماعي وموقفها البيئي والكوني.

وينطبق على الثقافة العربية المعاصرة الافتراض العام للثقافة الفلسفية العربية الوسيطة. هذا مع إقرار تغيير نسبي، خاصة وأن الشروط الموضوعية ـ المجتمعية ما زالت ترفع سيف التحريم كبديل للحوار. ولنتذكر معاً مستوى الإمكان النقدي الفلسفي العربي المعاصر منذ قرن تقريباً. والسؤال الفلسفي الشامل الذي يثيره الفكر هنا، الى أي مدى تتقبل المجتمعات المعاصرة دون استثناء فعل النقد الفلسفي وغير الفلسفي؟ يبدو أن المواربات التي صاغها كانط في نقده الفلسفي ما زالت تنبض داخل الدوائر المسموح بها من قبل هيكليات السلطة أياً كانت نمطيتها. لذا سيبقى مصير الفيلسوف مرهوناً بنقده المضمر أو الصريح، المنشور وغير المنشور، لمواضعات عصره. وإلا كيف تكون مغامرة التفلسف؟

محمد الزايد

نِهايَة

Fin
End
Ende

تمهيد: إن الصعوبة الرئيسية في تحديد مفهوم نهاية يكمن

في فصل هذا المفهوم عن مفهوم الغاية، إذ إن كلمة نهاية، في الفلسفة، استعملت في غالب الأحيان مقرونة بكلمة غاية وكأن النهاية لا تكون إلا بتحقيق الغاية والوصول إليها. من هنا كانت الحاجة أولاً للكلام عن النهاية المرتبطة بتحقيق الغاية، كما استعملها الكثير من المدارس الفلسفية والتيارات، قبل الحديث عن مفهوم النهاية بمعنى التلاشي والزوال دون بلوغ هدف معين بالضرورة.

النهاية كمفهوم مقترن بالغاية: اذا كانت الغاية هي الهدف الذي يكمن وراء ظاهرة معينة أو الوظيفة التي تفسر عضواً معيناً ذلك «أن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً»، فالنهاية، كما استعملها الكثير من الفلاسفة، تصبح تحقيق الهدف الأخير أو الغاية القصوى أي بلوغ المرحلة الأخيرة من التطور حيث ليس بعد من مزيد لمستزيد. بهذا المعنى تصبح نهاية الفلسفة في كمالها أي في تمامها وبلوغها آخر مراحل نموها وتطورها. لقد عبّر الفيلسوف العربي ابن رشد، في شرحه كتاب «ما بعد الطبيعة» عن مثل هذا الرأي حين أكد بأن الفلسفة تستطيع أن تصبح صرحاً متكاملاً لا يعتريه نقص، بفضل الانطلاق من البناء الضخم الذي شيده لها أرسطو، وإدخال بعض التعديلات على هذا البنيان الذي تمثّله الفلسفة المشائية. هل كانت كل شروحات ابن رشد محاولة للبلوغ بالفلسفة الى نهايتها أي الى كمالها وتمامها؟

في الفكر الغربي الحديث دافع ديكارت عن فكرة تقدم تقني لا يعرف حداً ولا يقف عند نهاية. غير أن المدارس التأريخانية Historicistes المنطلقة من كانط نفسه في كتابه «الدين في حدود العقل» دافعت عن فكرة نهاية للفلسفة تكون تتويجاً لتاريخ البشرية، وانتصاراً لمبدأ الخير، ووضع حد لكل التناقضات، وهذا يعني بأن نهاية الفلسفة مقترنة بتحقيق الهدف الأسمى للبشرية وهو المصالحة Réconciliation. لقد قامت الحضارة الغربية على فكرة الصراع Conflit. ومن هنا كانت التأريخانية الغربية خطاباً حول المعنى الأخير للصراع والغاية القصوى للتناقضات فجعلت من المصالحة المنظور الأخير للفلسفة قبل أن تلفظ أنفاسها.

سنة 1964 م. أكد مارتن هيدغر بأن الفلسفة في عصرنا، قد دخلت مرحلتها النهائية أي أنها بلغت منتهى تطورها، ونهاية الفلسفة تعني تجمعها في مكان واحد؛ ذلك أن كلمة نهاية الالمانية Ende تعني المكان Ort، هذا المكان هو حيث تتجمع الفلسفة بأقصى الاحتمالات التي تحويها، فالأفق الذي فتحته الفلسفة كان إمكانية تطور العلوم المختلفة، وهذه العلوم خرجت نهائياً من الفلسفة واستقلت وأصبحت تكنيكاً يسير بعد اليوم مصير الانسانية. الفلسفة بلغت نهايتها في عصرنا لأنها حققت كل الانجازات العلمية التي كانت تحتويها، فأصبحت عملية اندماج الانساني في محيطه الطبيعي مهمة التكنيك لا الفلسفة.

النهاية بمعنى التلاشي والزوال: لقد مهّد كانط في فلسفته النقدية لفكرة نهاية للفلسفة، لعدم وجود موضوع لها يمكن أن يكون قابلاً لنظر يصل فيه العقل المحض الى اليقين. وفكرة تلاشي الفلسفة بسبب زوال موضوعها نجدها عند أكثر من فيلسوف في عصرنا. يكفي أن نقول بأن رودلف كارناب قد قال بمثل هذه النهاية للفلسفة اذ شبهها بشجرة ضخمة أنبتت مختلف العلوم، غير أن كل فرع جديد استقل عن الشجرة الأم والغصن الأخير الذي بقي لشجرة الفلسفة كان المنطق، غير ان هذا الغصن بدأ يستقل أيضاً ولن يبقى للشجرة الأم سوى جذع سرعان ما ييبس ويتلاشى. وكذلك فقد أكد ميشال فوكو بأن الفلسفة المتمثلة بالميتافيزيقا قد انتهت مع حلول الحداثة La modernité المتميزة بسيطرة الاقتصاد والبيولوجيا والألسنية والتي تنطلق من تحليلية التناهي؛ أي تنظر الى الانسان ككائن متناه يستعمل لغة لا يتحكم بكل دلالاتها، ويخضع لقواعد العمل دون أن تكون له السيطرة على الانتاج، ولا يوجد إلا بأعضاء بدنه وداخل تشعُّب أعصابه. ان الميتافيزيقا انتهت لأن الحداثة حين تطرح الانسان ككائن يعمل تندد بها كفكر مستلب وايديولوجيا، وحين تطرح الانسان ككائن يستعمل لغة معينة فإنها تظهر الميتافيزيقا كحقبة ثقافية Episode culturel قد مرّت ومضت الى غير رجعة.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، طبعة بويج، بيروت، 1938.
- Carnap, Rudolf, Le Problème de la logique, de la science, éd., Hermann, Paris, 1935.
- Foucault, Michel, Les mots et les choses, éd. Gallimard, Paris, 1966.
- Heidegger, Martin, La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, in Kiergaard Vivant, éd. Gallimard, Paris, 1966.
- Kant, E., La Religion dans les limites de la simple raison, éd. Vrin, paris, 1972.

جورج زيناتي

هُوِيَّة

Identité
Identity
Identität

أ ـ الـ « هوية » كلمة مولدة اشتقها المترجمون القدامى من الـ « هو » لينقلوا بواسطتها الى العربية ـ كما يقول الفارابي ـ المعنى الذي تؤديه كلمة « هست » بالفارسية وكلمة « استين » باليونانية أي فعل الكينونة في اللغات الهندو أوروبية الذي يربط بين الموضوع والمحمول، ثم عدلوا عنها ووضعوا كلمة « الموجود » مكان الـ « هو » و« الوجود » مكان الـ « هوية ».

ومع ذلك فلقد فرضت كلمة الهوية نفسها كمصطلح فلسفي يدل على ما به يكون الشيء هو نفسه. يقول الفارابي: « هوية الشيء وعينيته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كل « واحد »، وقولنا إنه هو إشارة الى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك ». (التعليقات ص 21). ويميز الجرجاني في تعريفاته بين الماهية والهوية والحقيقة والذات والجوهر فيقول: « والأمر المتعقل (أي فكرتنا عن الشيء) من حيث أنه مقول في جواب ما هو يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتاً، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً، ومن حيث أنه محل للحوادث جوهراً ».

يمكن أن نقرر إذن ان معنى « الهوية » في الاصطلاح الفلسفي العربي القديم قد استقر ليدل على ما به الشيء هو هو بوصفه وجوداً منفرداً متميزاً عن غيره. فالهوية بهذا الاعتبار أخص من الماهية: الهوية تقال على الجزئي والماهية على الكلي. وبعبارة أخرى: « ما به الشيء هو هو يسمى ماهية اذا كان كلياً كماهية الانسان وهوية اذا كان جزئياً كحقيقة زيد ». (كليات ابي البقاء).

وتستعمل كلمة « هوية » في الأدبيات المعاصرة لأداء معنى كلمة Identité, Identity التي تعبر عن خاصية المطابقة: مطابقة الشيء لنفسه، أو مطابقته لمثيله. والمطابقة بهذا المعنى تكون، إذن، إما عددية (أو شخصية)، Numérique, Personnelle وفي هذه الحالة تعبر عن كون الشيء يظل مفرداً وحيداً على الرغم من تعدد أسمائه وعلى الرغم من التغيرات التي تطرأ عليه زمن وجوده، وإما نوعية (أو كيفية) Spécifique, Qualitative، وفي هذه الحالة تعبر عن التطابق والتماثل بين شيئين متمايزين من حيث العدد والزمان والمكان ولكن لهما الخصائص والصفات نفسها أو يشتركان في بعضها. وهكذا فـ « أبو نصر » و« الفارابي » و« المعلم الثاني » أسماء لشخص واحد هو الفيلسوف العربي المعروف الذي يبقى في هوية مع نفسه سواء سميناه بهذا الاسم أو ذاك، وسواء كان ذلك في هذا الزمان أو في زمان آخر، في هذا المكان أو في مكان غيره، فالهوية هنا عددية وشخصية. أما عندما نقول مثلاً « اننا نستعمل القلم نفسه » فان المعنى قد يكون اننا نتناوب على قلم واحد بالعدد هو هذا الذي بيدي، والهوية هنا عددية، وقد يكون المعنى اننا نستعمل النوع نفسه من الاقلام (قلم بيك مثلا) والهوية هنا نوعية. وفي جميع هذه الحالات لا فرق بين قولنا هوية وقولنا « ذاتية ».

هذا ويمكن استعمال كلمة « تذاوت » أو « تهاوي » ـ إسماً وفعلاً ـ لأداء معنى S'Identifier أي الدخول على صعيد الوجدان (أو الفكر أو الخيال) في هوية واحدة مع شخص آخر ـ بطل القصة مثلاً ـ وبالتالي التفكير كما يفكر، والشعور كما يشعر، والتصرف مثلما يتصرف.

ب ـ هناك معنى آخر لـ « الهوية » يعبر عنه الجرجاني في

تعريفاته بالقول: «الهوية: الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق». وقريباً من هذا ما يقوله ابو البقاء في كلياته من أن «الاحق باسم الهوية من كان وجود ذاته من نفسها وهو المسمى بواجب الوجود والمستلزم للقدم والبقاء». وقال غيره إن الهوية هي الوجود المحض الصريح المستوعب لكل كمال وجودي شعوري. وفي «تعريفات» الجرجاني أيضاً: «الهوية السارية في جميع الموجودات ما اذا أخذ حقيقة الوجود لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء». وأيضاً «الهوية: الغيب الذي لا يصح شهوده للغير كغيب الهوية المعبر عنه كنهاً باللاتعيين وهو ابطن البواطن». وواضح أننا هنا أمام مفهوم يستمد معناه من رؤية تتبنى نوعاً ما من وحدة الوجود (قارن مع «الواحد» عند افلوطين و«الجوهر» عند سبينوزا).

ج ـ أما «فلسفة الهوية» Philosophie de L'Identité فهي مذهب خاص قال به الفيلسوف الالماني شلنغ Schelling 1775 ـ 1854 الذي كان يرى ان الحقيقة كامنة لا في الذات وحدها كما كان يقول سلفه فخته بل في وحدة الذات واللاذات. لقد ارتأى شلنغ انه على قمة الأشياء يوجد المطلق الذي تشكل فيه الذات والموضوع هوية واحدة. فالمطلق ليس ذاتاً ولا موضوعاً، وليس فكراً ولا طبيعة بل هو «الهوية» أو اللاتباين الذي يجمع في وحدة واحدة الفكر والطبيعة، الذات والموضوع مثله في ذلك مثل «الواحد» عند كل من برمنيدس وأفلاطون وأفلوطين.

د ـ مبدأ الهوية (أو مبدأ الذاتية) هو أحد المبادىء التي اعتبرها أرسطو مبادىء للعقل، واضحة بذاتها لا تحتاج الى برهان لكونها أساس كل برهان. وقد وضع أرسطو مبدأ عدم التناقض، وصيغته: «يمتنع ان يحصل نفس المحمول وان لا يحصل، في نفس الوقت، لنفس الموضوع، ومن نفس الجهة». نقول وضع أرسطو هذا المبدأ على رأس المبادىء العقلية ثم اشتق منه مبدأ الهوية الذي يعبر عنه بـ «ما هو هو». أما المبدأ الثالث فقد عبر عنه أرسطو بقوله «لا وسط بين النقيضين» وعبر عنه العرب القدماء بالقول «النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان» ويسمى بمبدأ الثالث المرفوع، أو مبدأ الوسط الممتنع.

أما المحدثون فيرتبون هذه المبادىء انطلاقاً من مبدأ الهوية الذي يعتبرونه الأصل، وذلك لاعتبارات منطقية لا مجال للخوض فيها هنا. المهم هو أن نؤكد على أن هذه المبادىء تخص أحكامنا عن الأشياء لا الأشياء ذاتها، فمبدأ الهوية يعبر عن الاتساق المطلق للفكر مع نفسه، لا عن دوام الشيء على حالة واحدة، الشيء الذي يؤدي الى إنكار الحركة والتغير. فاذا قلنا إن مبدأ الهوية يعبر عنه بـ «أ هو أ» أو (أ = أ) فالمقصود هو انه اذا كانت قضية ما صادقة فهي صادقة أبداً. مثال ذلك أننا اذا قلنا: «ان فلاناً ولد يوم 12 اكتوبر 1980» وكان هذا القول صادقاً في اليوم والسنة نفسيهما، فإنه سيظل صادقاً أبداً... أما مبدأ عدم التناقض فينصّ على أن القضية ذاتها لا يمكن ان تكون صادقة وكاذبة معاً، في حين ينص مبدأ الثالث المرفوع على أن القضية إما أن تكون صادقة وإما أن تكون كاذبة. ومن المفيد هنا لفت الانتباه إلى أن التناقض لا يعني التضاد. فالقضيتان المتناقضتان Contradictoire تشتملان على الحدود نفسها ولا تختلفان إلا في كون الواحدة منهما موجبة والأخرى سالبة. أما القضيتان المتضادتان Contraire فتختلفان لفظاً وتقرر الواحدة منهما عكس ما تقرره الأخرى. فالقضية «كل انسان فانٍ» نقيضها هي القضية «ليس صحيحاً أن كل إنسان فانٍ» أما ضدها فهو القضية: «لا انسان فانٍ» وواضح أن نقيض القضية السابقة يسمح بالقول: «إن بعض الناس فانون» في حين أن ضدها لا يسمح بذلك مطلقاً.

محمد عابد الجابري

واجِب

Devoir
Duty
Pflicht

الواجب عند الرجل هو كل ما يترتب على المرء القيام به نتيجة اضطلاعه بمسؤولية او ارتباطه بعمل. فاذا أخذ المرء على عاتقه القيام بعمل ما، ترتبت عليه واجبات تحددها طبيعة ذلك العمل. وعليه فلا واجب الا بالاضافة الى التزام ومسؤولية، وهذا لا يحتاج الى توضيح. فالرجل الذي يصبح رب أسرة وينجب أطفالاً يكون مسؤولاً عنهم، وتترتب عليه واجبات تجاههم تتعلق بتربيتهم وتعليمهم والمحافظة عليهم... الخ. والرجل الذي يصير طبيباً تترتب عليه واجبات منها: معالجة المريض وانقاذ حياته... الخ. وهذه الواجبات تحددها القواعد السلوكية لمهنة الطب. ولكل مهنة قواعدها الأخلاقية الخاصة.

وقلما يثاب الرجل على القيام بواجباته الا في ظروف صعبة. ولكن من يهمل واجباته، فإنه يكون موضع نقد وازدراء ومقاطعة بل، قد يحال الى المحاكم لينال ما يستحقه من عقاب. فمن يقوم بواجباته لا يستحق ثناء ولا شكراً وان كان اهمالها يستتبع الملامة والتشهير والإبعاد او النفي وغير ذلك من العقوبات.

وقد تتعدد التزامات المرء ومسؤولياته وتتعارض، وبذلك تتعدد واجباته وتتعارض. فمثلاً قد يكون امرؤ رب أسرة كبيرة ويكون في الوقت نفسه محاسباً لشركة، فيكون في هذه الحالة مسؤولاً عن أسرته وعن أموال الشركة في وقت واحد وله واجبات تجاههما. فمن ناحية ينبغي أن يوفر لأسرته أسباب الحياة السعيدة، ومن ناحية اخرى ينبغي عليه أن يكون أميناً على أموال الشركة. فإذا حدث ان راتبه لا يكفيه لسد حاجات اسرته في حين تحقق الشركة منه أرباحاً كبيرة، فإن من الممكن ان يحدث صراع بين واجباته تجاه أسرته وواجباته تجاه الشركة. وأي منهما لا تفتأ محاولة ان تجتذبه. ويجد المرء نفسه في حالة من التوتر لا يزول الا اذا اختار احد الجانبين. وهذا الاختيار يتوقف على ما للمرء من مبادىء أخلاقية. فقد يختار ان تعيش أسرته في فاقة ويكون أميناً على أموال الشركة أو بالعكس، قد يختار ان تعيش أسرته في يسر وبحبوحة ويخون ما وكلت اليه الشركة من مسؤوليات.

وحين تتعارض المواقف، فإن اختيار المرء لموقف دون آخر يعتمد على اعتقاده بما للواجب من مكانة بين القيم الأخلاقية الأخرى. فمع ان فلاسفة الاخلاق يرون ان الواجب أحد المقولات الاخلاقية الرئيسة فأنهم يختلفون في أولوية هذه المقولة. فمنهم من يعتبر الواجب المقولة الأساسية التي لا ترتد الى المقولات الأخلاقية الأخرى ويعرف هذا الاتجاه بمذهب الواجب لأن أنصاره مثل كانط 1724 - 1804 وروص 1877 - 1940 يرون أن ما هو واجب مستقل عن المقولات الأخرى ولا يعتمد عليها مثل الخير واللذة والمنفعة والسعادة والاستحسان وغير ذلك. فللواجب من وجهة النظر هذه قيمة اخلاقية تبرر الالتزام به دونما اعتبار لما قد يستتبع من نتائج حسنة أو سيئة بالنسبة للفاعل سواء أكان فرداً ام مجموعة. فلا عبرة لما يترتب على القيام بالواجب من عواقب لأن الواجب ملزم بذاته ولذاته. وبكلمة أخرى للواجب قيمة اخلاقية باعتباره الغاية القصوى وليس وسيلة لتحقيق غاية أخرى دونه.

ولكن بعض الفلاسفة يرون أن الواجب ليس مقولة أساسية بل مستمد من مقولات اخلاقية اخرى كالحق والخير والسعادة والمصلحة الشخصية المستنيرة وغيرها. ويعرف هذا الاتجاه بمذهب القيمة، إذ يرى أصحابه مثل بنثام 1748 - 1832 وملّ

1806 ـ 1873 وسيجويك 1838 ـ 1900 وديوي 1859 ـ 1952 أن ما هو واجب يعتمد على ما هو نافع أو لذيذ أو ما يستحسنه المجتمع أو يخدم المصلحة أو يؤدي إلى تطور الشخصية وتكاملها ... الخ. ولهذا لا يكون فعل ما، في نظر هؤلاء واجباً بذاته ولذاته بل لأنه لذيذ أو خير أو مستحب أو موضع استحسان المجتمع أو يخدم المصلحة الشخصية ... الخ. بكلمة أخرى للواجب قيمة أخلاقية باعتباره أداة ووسيلة لتحقيق قيمة أخلاقية تعد الغاية القصوى.

وسواء أكان الواجب مقولة أساسية أم مشتقاً من مقولة اخلاقية أخرى وتابعاً لها، فأننا نستخدم للتعبير عن الواجب جملاً موجبة أو سالبة تتضمن الألفاظ « ينبغي » و« لا ينبغي » وما في معناها. فتقول « ينبغي أن نحفظ العهد »، « لا ينبغي أن نخون العهد ». « يجب أن نخلص في العمل »، « لا يجب أن نتهاون في العمل»، «ينبغي أن نذكر المعروف»، « لا ينبغي أن نتنكر للمعروف» وغيرها كثير. وكلها تفيد ما يجب عمله وما لا يجب.

وتجدر الاشارة هنا الى ان الفلاسفة لا يعترضون على صحة هذه الجمل بل يسلمون بها ويحترمونها ويتخذون منها قواعد يهتدون بها في حياتهم وتعاملهم مع الآخرين. فلا يجرؤ أحدهم على القول « لا ينبغي أن نحفظ العهد »، أو « خيانة العهد واجب ». وعليه اذا كان الفلاسفة متفقين على ما يجب عمله وعلى ما لا يجب، فعلام إذن يختلفون؟

الجواب أنهم يختلفون في تفسير وتحليل كلمة « ينبغي » و« لا ينبغي » وكل الألفاظ التي تفيد معنى الواجب. بكلمة أخرى أن الاختلاف بينهم ليس أخلاقياً بل هو إن جاز التعبير ميتا ـ اخلاقي. فإنهم يذهبون في تحليل « ينبغي » و« لا ينبغي » مذاهب شتى يمكن ان نحصرها إجمالا فيما يلي: الطبيعة او الاختبارية، اللاطبيعية أو الحدسية والوضعية المنطقية.

1 ـ الطبيعة أو الاختبارية:

نشأ المذهب الطبيعي في الأخلاق نتيجة محاولة تطبيق مناهج العلوم الطبيعية في ميدان الأخلاق. فعمد أنصاره ـ برغم وجود اختلافات جوهرية بينهم ـ الى رد المفاهيم الاخلاقية ومنها الواجب الى مفاهيم سيكولوجية أو بيولوجية او اقتصادية او عملية، واعتقدوا ان الخلافات الأخلاقية يمكن حسمها على أساس معطيات هذه المفاهيم. فالخير عندهم يكافىء لفظة مثل « اللذة » أو « السعادة » أو « ما يكون موضع الاهتمام والرغبة »، و« ينبغي » تعادل لفظة مثل « ما يفرضه المجتمع » أو « تقتضيه المصلحة الشخصية المستنيرة » أو « ما يؤدي الى حل موقف متأزم » وغير ذلك.

ولما كان الطبيعيون يبدأون بمعطيات واقعية سيكولوجية أو اجتماعية، فإنهم مضطرون الى اشتقاق « ما ينبغي أن يكون » من « ما يكون ». ولذلك اعتبروا الواجب مقولة مشتقة من مقولات أخلاقية أخرى، وهذه بدورها تعتمد على معطيات طبيعية. فمثلاً اعتقد بنثام ان الخير الأقصى هو تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، ثم اشتق الواجب من مقولة الخير فقال « ينبغي تحقيق اكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ». وهكذا يجعل بنثام الواجب معتمداً على الخير والخير هو المنفعة ومستمداً منه. كذلك فعل مل حين قال ان الدليل الوحيد على أن شيئاً ما جديراً بالرغبة هو أن الناس يرغبون فيه بالفعل، فاستنتج مل ان السعادة ينبغي ان تكون ما يرغب به الناس من كل واحد منهم يرغب في تحقيق سعادته.

ومن الواضح أنه يتعذر استخلاص نتيجة تنطوي على الزام أو واجب من مقدمات لا تنطوي الا على معطيات واقعية. من هنا فان النظريات الاخلاقية التي تحاول استنتاج ما ينبغي عمله من وقائع موضوعية ترتكب في جملتها، مغالطة كان هيوم 1711 ـ 1776 أول من أشار اليها حين قال ان « ينبغي » لا يمكن استنتاجها من « يكون » لأن النتيجة لا يمكن ان تتضمن أكثر مما في المقدمات. وعليه فالنظريات الطبيعية لا تستطيع أن تقدم تفسيراً للواجب الذي يؤدي دوراً مهماً في الحياة الأخلاقية، فلا مكان للواجب في أخلاقيتهم.

ويذكر ان بريجارد 1871 ـ 1947 في مقال مشهور له بعنوان « هل تستند الفلسفة الأخلاقية الى غلطة؟ » الذي نشر عام 1912 في مجلة الفكر Mind شرح المغالطة التي ارتكبتها المذاهب الطبيعية الأخلاقية بشيء من التفصيل، فقال: ان أغلب الفلسفات التقليدية أخطأت حين زعمت أن كل ما هو واجب هو ما يؤدي الى الخير أو السعادة أو المنفعة. فإن ما هو واجب لا يحتاج الى تبرير. فليس من الضروري أن يؤول ما هو واجب الى ما هو خير أو نافع ... الخ. فالسبب في أن أغلب الناس يحفظون العهود، هو أن حفظ العهد ملزم وواجب. فقد يكون فعل ما واجباً حتى لو لم يؤدِ الى خير بل قد يلحق الأذى أحياناً.

2 ـ اللاطبيعية أو الحدسية:

يرى أصحاب هذه النظرة عامة ومنهم، كانط وروص

وبريجارد ان الأشياء لا تكون خيرة والافعال ملزمة أو واجبة لأنها تؤدي الى أشياء أخرى كالسعادة أو اللذة او تحقيق رغبة أو منفعة او نيل استحسان المجتمع، بل لأنها كذلك بذاتها ولذاتها. وعلى هذا فهي لا تحتاج الى ما يبرر اعتقادنا بخيريتها او التزامنا بها. فهي خيرة بذاتها وملزمة بذاتها وجديرة بالتقييم وبالعمل بذاتها ولذاتها. وان الانسان يدرك خيرية الأشياء الخيرة والزام الأفعال الواجبة بالحدس. فيدرك ان بعض الأشياء خيرة بذاتها وبعض الأفعال ملزمة بذاتها وليس لأنها وسيلة لتحقيق غاية أخرى دونها. وعليه يكون السؤال « لماذا ينبغي أن نفعل كذا وكذا ؟ » مثل « لماذا ينبغي أن نحفظ العهد ؟ » غير وارد كالسؤال « لماذا ينبغي أن يكون العشب أخضر ؟ » لأنه سؤال مغلوط اذ لا يحتاج الى ما يبرره.

ويتفق أنصار هذا المذهب على أن للانسان ملكة خاصة يدرك بواسطتها خيرية الأشياء الخيرة والزامية الأفعال الملزمة مباشرة على نحو ما يدرك بالبصر اللون الأصفر. وهذه الملكة تدعى بأسماء مختلفة منها العقل الصرف، الحدس، الضمير أو الحاسة الخلقية، وهي أشبه بحاسة سادسة.

وفوق ذلك يتفق اللاطبيعيون على أن في الأشياء الخيرة والأفعال الملزمة خاصية أخلاقية موضوعية تدرك بالحدس مباشرة على نحو ما يكون في الاشياء خصائص طبيعية تدرك بواسطة الحواس مباشرة، ويرون ان القضايا الاخلاقية بسيطة غير مشتقة وعصية على التعريف في حدود أخرى شأنها شأن الخصائص الطبيعية كالأصفر. وإذا ادّعى بعض الناس انهم لا يدركون هذه الخاصية الأخلاقية غير الطبيعية. فلا يعني ذلك انها غير واقعية أكثر من ادعاء البصير أن اللون الأصفر غير موجود بحجة انه لا يدركه، انما يدل على انهم مصابون بالعمى الأخلاقي إصابة البصير بالعمى البصري.

لقد كان كانط من أشد دعاة نظرية الواجب في الأخلاق. ويمكن إجمال مذهبه فيما يلي:

أ ـ تقوم ماهية الأخلاق في الدافع الذي منه يصدر العمل، فيكون الشخص أخلاقياً حين ينطلق من احساس بالواجب. لهذا فالرجل الذي يحفظ العهد أو يسدد ديونه تحاشياً لعقوبة او خدمة لمصلحته ليس اخلاقياً، انما يكون اخلاقياً إذا أدرك فقط انه ينبغي ان يحفظ العهد ويسدد الديون لأن من واجبه ان يفعل ذلك بقطع النظر عن ما يترتب على ذلك من نتائج. وعلى هذا فالانسان الخير هو انسان ذو إرادة خيرة أي الذي يعمل انطلاقاً من احساس بالواجب. وبعبارة كانط لا يمكن ان نتصور شيئاً في العالم أو حتى خارجه يمكن ان نطلق عليه خيراً بصورة مطلقة وبدون قيد ولا شرط سوى الارادة الخيرة. فالارادة الخيرة خيرة لا لم لها من آثار ونتائج، بل لأنها خيرة بحد ذاتها. وان ما يستتبعها من نتائج نافعة وضارة لا يزيد ولا ينقص من قيمتها لأنها خيرة بذاتها.

(ب) تتمثل الارادة الخيرة التي تعمل انطلاقاً من الواجب في شمولية الفعل أو فيما اطلق عليه كانط الآمر المطلق. اذ لما كانت الكائنات البشرية كائنات عاقلة، كان من الواجب عليها ان تتصرف بطريقة عقلانية، وهذا يعني عند كانط أن الانسان ينبغي ان يتصرف وكأن طريقة سلوكه قد أصبحت قانوناً كلياً شاملاً. ولهذا فكل فعل ينبغي تقويمه في ضوء ما كان يحدث لو أصبح دستوراً أو قاعدة عامة للسلوك. وهكذا لا يمكن اعتبار الكذب فعلاً أخلاقياً تحت أي ظروف؛ لإننا لو اعتبرنا الكذب قاعدة عامة ينبغي على الناس الامتثال لها والعمل بمقتضاها، فإن الاخلاق تغدو مستحيلة. وقد صاغ كانط الآمر المطلق في صيغ متعددة منها قوله في القاعدة الأولى « افعل طبقاً للقاعدة التي تريد »، جعلها قانوناً شاملاً، فكل فعل يريده فاعله أن يصير قانوناً عاماً يكون فعلاً أخلاقياً وملزماً.

هكذا نجد أخلاق الواجب بلغت الذروة عند كانط. فما هو واجب واجب بما هو في ذاته وليس بما له من نتائج وآثار تعود على الفاعل.

ان نظرة كانط في الواجب تنطوي على صعوبة بالغة الأهمية إذ تعجز عن معالجة حالات تتنازع فيها الواجبات. وهذه حالات كثيرة مثيرة للحيرة والالتباس. لنفرض انني أخذت على عاتقي كتمان سر، ثم سألني أحد الناس عنه، فإنني لا أستطيع أن أقول الصدق وأحفظ عهدي. ولكن ينبغي ـ حسب الأخلاق الكانطية ـ أن أقوم بالاثنين معاً. وفي موقف كهذا يتعذر عليّ من الناحية المنطقية تعميم سلوكي: فإذا قلت الصدق، فإني أخون العهد الذي قطعته على نفسي بكتمان السر واذا حفظت العهد، فلا أقول الصدق، فينعدم هنا الاختيار بين موقفين متنازعين.

هذا النقص في نظرة كانط أدى ببعض الحدسيين مثل روص الى القول بأن القواعد الاخلاقية هي أقرب الى التعميمات منها الى الأوامر المطلقة التي لا تعترف باستثناء. فعلى العموم ينبغي ان نقول الصدق، ولكن قد تنشأ ظروف خاصة نشعر عندها انه يتوجب علينا أن نكذب، وليس في هذا أي تدهور أخلاقي. فمثلاً إذا جاءنا مجنون مسلح بمسدس يبحث عن أحد أقاربنا، فمعروف انه ليس من

الأخلاق في شيء اطلاعه عن مكان قرينا بحجة ان قول الصدق واجب. فإن قول الصدق وحفظ العهود وتسديد الديون إلتزامات ينبغي على المرء الإلتزام بها شريطة ألا تنشأ ظروف أخرى قاهرة تجعلها غير نافذة. وقد أطلق روص على هذه الالتزامات إسم الواجبات الظاهرية. فالمرء ملزم على القيام بها بشرط ألا تكون هناك ظروف قاهرة أخرى أو أن تتساوى كل الظروف. وعلى هذا النحو يتحقق الهدف من القواعد الأخلاقية الموضوعية دون تعارض مع أحكام الحاسة السليمة. حقاً اننا نستهجن سلوك جندي أسير يبوح بأسرار عسكرية تلحق الضرر بجيشه على أساس أنه يلتزم بمبدأ الآمر المطلق.

3 ـ الوضعية المنطقية:

الوضعية المنطقية حركة فلسفية حديثة نسبياً، انطلقت من المبدأ القائل بأن لا يمكن اختباره ولو من حيث المبدأ يعد هراء وسخفاً. فهو ليس صادقاً ولا كاذباً بل لا معنى له. وعلى هذا الأساس استبعدت الوضعية المنطقية الميتافزيقا واعتبرتها كلاماً فارغاً.

أما في مجال الاخلاق فقد رأى الوضعيون المنطقيون على العموم بأن الجمل الاخلاقية لا تعبر عن قضايا، وهي لذلك ليست صادقة ولا كاذبة، وفي الوقت نفسه أخذوا بمقولة هيوم واللاطبيعيين بأنه يستحيل بالمنطق أن نستنتج ما ينبغي عمله مما هو كائن. أي رد ما هو واجب الى ما هو واقع، ولكنهم لم يستبعدوا الأخلاق من ميدان الحياة لأنها تقوم بدور مهم فيه. لذلك كان لا بد من أن يجدوا تأويلاً آخر لها يختلف عن تأويل الحدسيين من جهة وعن تأويل الطبيعيين من جهة أخرى لأنهم عارضوا الحدسيين في إنكارهم وجود حاسة اخلاقية تمكن الانسان من ادراك ما هو أخلاقي وعارضوا في الوقت نفسه الطبيعيين في إمكان رد الأخلاق الى معطيات سيكولوجية أو اجتماعية وغيرها.

ومع وجود بعض الاختلافات الطفيفة بين اتباع الوضعية المنطقية، فإنهم كادوا يجمعون على ان الجمل الاخلاقية تتضمن أوامر تنكرت في صيغ قضايا حملية. وعليه فلا تنطوي الجمل الاخلاقية على معان وصفية بل على معان توجيهية وإرشادية. أو هي تعابير عن انفعالات شأنها شأن تهاليل الفرح وصرخات الغضب وصيحات الاستحسان والاستنكار وتقوم بدعوة السامع الى القيام بشيء أو تجنب شيء. لهذا فالجمل الأخلاقية لا يناقض بعضها بعضاً أكثر من تناقض الأوامر والصرخات الانفعالية بعضها بعضاً. فالجمل الأخلاقية مبادىء للعمل وتجيب عن السؤال «ماذا ينبغي عمله»؟ والأخلاق علم عملي لأنه لا يسعى الى معرفة ما هو واقع بل الى ما ينبغي عمله.

فكارناب 1891 ـ 1970 يرى أن العبارة التقويمية ليست سوى أمر وضع في صورة لغوية مضللة وقد يكون لها آثار في أفعال الناس وردودها وقد تكون هذه الآثار مطابقة لرغباتنا أو لا تكون، ولكنها ليست صادقة ولا كاذبة. أما البرفسور آير 1910 فيرى أن الحدود الأخلاقية لا تعبر عن المشاعر فحسب، بل تستهدف إثارتها كذلك فتحفز الناس الى العمل. والواقع ان بعضها تستخدم على نحو يضفي على الجمل التي تستعمل فيها صفة الأوامر.

ومهما يكن الأمر، فإنه حين تنفي النظريات الانفعالية ـ الأمرية الموضوعية عن الجمل الاخلاقية، فإنها تحفزنا الى أن نكون اكثر اعتدالاً وتسامحاً مع الآخرين. ان تبني هذه النظريات لها آثار في حياتنا الأخلاقية إذ تجعلنا ننظر الى الحكم الأخلاقي على انه أقرب إلى العمل منه الى تقديم شهادة أو إعطاء معلومات.

كريم متى

واحِد (وحدة)

Un
One (ness)
Ein (heit)

---

1 ـ يكتب أرسطو في الميتافيزيقا: «بصورة عامة، يقال الواحد على كل ما لاينقسم، من حيث لا ينقسم». (1016 ب).

ويلخص هذا التعريف بعموميته تاريخ مصطلح الواحد في الفلسفة السابقة على أرسطو واللاحقة له لقرون عديدة، بما فيها اللاهوت وعلم الكلام. ذلك ان الخلاف الفلسفي سوف لن يتناول هذا الاطار العام بل ما يوجد ضمنه، أي ما هو الذي لا ينقسم.

أ ـ وأرسطو نفسه لا يفعل سوى أن يستعيد مجمل الآراء السابقة بعد تنظيمها، مقدماً بذلك نموذجاً يصلح للتعميم عن وضع المصطلح الفلسفي الفضفاض والمحدد بالسلب فقط.

ـ فالواحد يقال بدءاً في معارضة الكثير. وذاك هو تحديده السلبي ومعناه الدقيق الوحيد.

ـ والواحد يقال إيجاباً، على أول « سلسلة الأعداد الطبيعية » على حد تعبير الرياضيين. ويشكل مصدرها جميعاً، يضيف الفيثاغوريون، ويشرحون ذلك بالقول: ان الأعداد هي اما شفع واما وتر. والشفع لامتناه، أما الوتر فمتناه. والحال أن الواحد شفع ووتر معاً فهو مصدرها جميعاً بالإضافة. وعنه وعنها يصدر الوجود وجواهر الأشياء لأن الأعداد لحمة العالم.

ـ غير أن أول من أطلق الواحد على الواحد بالعدد وعلى الأول في الوجود كان اكسينوفان الذي أكد أن « الواحد هو الله »، لسبب بسيط ان الكون (الموجود) هو الله والله واحد. ويرى أرسطو في اكسينوفان رائد المدرسة ماليسوس في الوحدة المادية، ولمدرسة برمنيدس في الوحدة الشكلية (أو الصورية كما يقول العرب).

ـ ويشغل اتباع برمبيدس حيّزاً خاصاً في تاريخ الفلسفة بصدد مشكلة الواحد. فعنهم اشتهر ان الكل واقع واحد وان الكل ثابت لا يتغير. لأن خارج الكون لا عدم وثمة بالضرورة شيء واحد كائن هو الكون نفسه ولا شيء سواه.

ـ ويذهب أرسطو الى ان التأكيد على واحدية الكل لا ينفك عن التأكيد على واحدية المبدأ المفسر مادياً كان أم روحياً. ولا يسعني إلا الموافقة على استنتاج أرسطو وإن كانت الموافقة على تفسيره هو، تحتاج الى ضيق نظر خاص.

فأرسطو إذن يرفض المبدأ التفسيري الواحد للكون، إلا انه يظل يعتبر، مع ذلك:

ـ من جهة، أن لا فرق بين أن نلحق ما هو كائن بالكون أو بالواحد، فهما يتقابلان على الأقل ان لم يتهاهيا، لأن الواحد هو الكون والكون هو الواحد بمعنى من المعاني (1061 أ).

ـ ومن جهة أخرى، أن معرفة ما إذا كان الكون والواحد جواهر للأشياء، أم ما إذا كان كل منهما شيئاً آخر غير الكون والواحد، هي المسألة الأعسر على الحل والأكثر إلحاحاً من بين جميع مسائل الميتافيزيقا.

ولذا تراه لا يتردد في إعلان ان الميتافيزيقا نفسها علم الجوهر والواحد والكثير وأضدادها المشتقة منها.

إلا ان ذلك لا يمنعه من الاعتراف ان الواحد اسم مشترك أساساً (مشكك يقول ابن رشد) أي يطلق بمعان تكاد لا تحصر، يلخصها المعنى الذي افتتحت به هذا البحث.

فالواحد يطلق بالعرض وبالذات عند أرسطو.

والواحد بالعرض عنده هو ما يدل على شيء واحد بعينه بعبارات مختلفة تشير إحداها الى جوهره والأخرى الى أعراضه اللاحقة به.

والواحد بالذات، هو الواحد المتصل من جهة. وهو الواحد غير المنقسم في النوع لدى الادراك من جهة أخرى، وهو الجنس الواحد كذلك، وهو أخيراً ما تعريفه يعبر عن وحدة ماهيته.

ولا ينسى أرسطو، وشراحه، ان يستعرضوا تقسيماً آخر للواحد فيقال:

الواحد بالعدد، والواحد بالنوع، والواحد بالجنس، والواحد بالمماثلة (بالمناسبة يقول ابن رشد).

ب ـ وباستثناء الشكاكين والذريين الذين يميلون الى التعددية، لا نجد ما هو جدير بالإشارة طيلة العصور الفاصلة بين أرسطو والفلسفة الحديثة سوى رأي افلوطين الذي يرفع الواحد فوق العقل والنفس ويعتبره مصدراً للوجود بأسره وضامناً لوحدة وجوده مع علوّه عن التعريف والمعرفة.

فأهل « التوحيد والعدل » في الاسلام (المعتزلة) يمعنون في الواحد تنزيهاً على طريقة أفلوطين وفي الدفاع عن وحدته ضد أهل التثليث والاشراك على طريقة أرسطو: « أن قولنا في الشيء انه واحد، يقتضي انه في الوجه الذي صار واحداً لا ينجزأ ولا يتبعّض » (القاضي عبد الجبار).

أما ابن رشد فلا يفعل سوى ان يشرح مذهب أرسطو في الواحد مصححاً انحرافات ابن سينا.

ج ـ وعلى الجملة كلما كان معنى الواحد مقترناً بالتناهي والتمام كلما كان ضامن اليقين وبالتالي الحقيقة ومطابقة القول للواقع، فالحقيقة واحدة ولا يمكن ان تكون أكثر. والعالم واحد هو الذي مركزه الارض ولا يمكن أن يكون أكثر. والله واحد لا شريك له. ولا يمكن الاحتجاج بلا تناهي قدرة الله وتمامية المتناهي، لأن رسم الدائرة المقفلة يعطي الصورة الممكنة لحل هذا التناقض فهي متناهية تامة ولامتناهية في آن معاً.

2 ـ وينبغي انتظار الريبية الحديثة مع هيوم، الذي يستعيد الشكلية القديمة، لتعود الحقيقة نسبية ويفتح المجال أمام مذهب الكثرة المعاصر الذي عممه برتراند راسل.

أ ـ إلا أن الواحد القديم سيعرف تحولاً أساسياً مع ديكارت، وبصورة خاصة مع كانط حيث ستصبح الوحدة في الفلسفة وحدة سستام معرفي في الأصل. وحدة نظام العلم المقفل الناجز. فمع كانط يصبح مصدر هذه الوحدة ليس الكون أو الله، او الطبيعة الطابعة (سبينوزا)، بل الأنا الأعلى

الذي يتمظهر في الكوجيتو الكانطي، ويضفي على المعرفة البشرية مشروعية كونها علماً بفضل انضوائها في سستام مقفل يمكن معرفة أجزاءه ومواقعها وغيابها قبلياً: سستام أو كل واحد لا ينمو بالتراكم من خارج، بل بفعل التنامي الداخلي، فيكبر ويظلّ محافظاً على وحدته العضوية.

وتقول هذه الصفة الأخيرة الكثير عن مضمون الوحدة الحديثة: فهي، من جهة، تستعيد أعتق أبعاد المصطلح في الثبات والتناهي والكمال، مشكّلة بذلك علامة الثقة بوحدة العلم ويقينه. غير انها تعلن، من جهة اخرى، وحدة الأنا الأعلى ووحدة الجنس البشري وتبشر بسلام العلم الواحد والعقل الواحد ازاء حرب المدارس الفلسفية «القائمة على الخطأ»، مشكلة بذلك رجعاً باهتاً للديمقراطية الحديثة وتساوي جميع الأفراد في وحدة الكل. وهي رغم إصرارها على نسبية المعرفة البشرية تطلق هذه المعرفة في مجال الظاهرات. وتتيح المجال لهيغل ليعود الى بناء الدوغمائية التوتاليتارية الخانقة (في قراءاته المشهورة على الأقل).

ب ـ فمع هيغل يتوحد معنى الواحد نهائياً بمعنى الكل توحداً عضوياً. وتمتد الوحدة في عروق السستام كله: مبدأ واحد يخترق الكون بأسره، عاملاً في جميع مستوياته ودوائره، مستوعباً تناقضاته وتنوعاته. فهو ان أقرَّ بالكثرة فإنما ليربطها بالصيرورة وتحوُّل الواحد الى الآخر، وليحيلها الى آنات جانبية لا معنى لوجودها إلا في وحدة الكل، وعودته الى ذاته في ثبات الفكرة التي تظل هي خارج التغير تشرف عليه وتضمن وحدته.

فهيغل يفرد للكثرة مجالاً خاصاً في سستامه، ويشدد على ان التنوع لحمة الوجود الواقعي والتاريخي، وأن روح العالم لا يسعه ان يتحقق الا بتمظهره في وجودات خاصة، إلا ان تلك الكثرة من الموجودات ليست سوى مؤقتة ومرحلية تنتسخ بفعل التطور وتكون شاهداً على فنائها الخاص في الكل الواحد. لأن الكل الواحد هو البداية والمحصلة معاً. وما يتم بين البداية والمحصلة لا يتم إلا لتحقق الكل واغتنائه. ولأن ثمة كلاً واحداً ثمة علم مطلق واحد حق وكل ما عداه أحادي الجانب.

وحسب القراءات المشهورة لهيغل يتطابق هذا العلم المطلق مع الكون المطلق والكل، ويصير اليقين والحق شيئاً واحداً.

3 ـ أخلص الى أنه أياً كانت الدلالة التي تحملها الوحدة والواحد، سواء في ذلك وحدة الكل أم وحدة الحقيقة أم وحدة الوجود، فقد ترافقت في تاريخ الفلسفة مع مضامين فلسفية معينة أميل الى نعتها بالدوغمائية الفلسفية (= مطابقة الفكر للواقع) وأراها مرتبطة بما يسمى «التوتاليتارية»: فسواء ارتبط الواحد بالتناهي التام (الدائري)، أم بوحدة الوجود الحلولية وحتميتها الشاملة، أم بصورة الكون العضوية، فسيظل الكل قوّاماً على الجزء، والبنية على العنصر، والجمع على الفرد، وسيتحول الفرق بين الموجودات الى مجرد اختلاف في المستويات يستنفد الجهد في البحث عن استقلالها النسبي (= أي تبعيتها الكلية).

لقد كانت مقولات اللاتناهي والكثرة والمصادفة وأولوية الواحد المفرد على الوحدة المحصلة تسم الفكر الفلسفي للديمقراطية الحديثة، أو لما سمي فيما بعد بأيديولوجية البرجوازية الثورية. في حين ان التمامية ووحدة الحقيقة والضرورة الشاملة وأولوية الكل على الجزء والجماعة على الفرد تشكل السمة الغالبة لايديولوجية الاستبداد، ومنها الإتجاه الغالب في «الايديولوجية» العربية المعاصرة.

وان النقد البنيوي المعاصر لطغيان العام لصالح الخاص لا يغير في وضع المفرد شيئاً، ذلك ان مقولة الاختلاف يمكن استيعابها (نسخها) في وحدة كبرى أو صغرى إن لم تقترن بمشروعية المعارضة، والإقرار بأولوية الفرد بما هو فرد، على الجماعة، وإن لم تقم على فلسفة الكثرة الوجودية.

4 ـ المعاني المشتقة والمرادفة: وحدة، توحيد، اتحاد، توحد، تهاهي، كل.

ـ المعاني المضادة: كثيرة، كثرة، تعدُّد، تنوُّع، اختلاف.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، الطبعة العربية.
- أرسطو، الميتافيزيقا، الترجمة الفرنسية.
- افلاطون، برمنيدس، الترجمة العربية.
- عبد الجبار، القاضي، شرح الأصول الخمسة، اللغة العربية.
- كانط، مقدمة كل ميتافيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علماً، الترجمة العربية.
- هيغل، فينومينولوجيا الروح، الترجمة العربية.
- وهبه، موسى، العلم والاستبداد، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 4، 10/9، الطبعة العربية.

موسى وهبه

واقع

Réel
Real - Actual
Wirklich - Real

الواقع يعني وجود الشيء كمقابل أو كنقيض لعدم وجوده. والفلسفات بمعظمها تتعامل مع الواقع وان اختلفت الطرق وتشعّبت النظريات التي توصل إليه أو حتى تبينه أو تبتدعه. فقد يفهم الواقع على أنه العالم المحسوس أي ما هو معطى بواسطة الاحساس أو الادراك الحسي. فالواقع بهذه الصفة هو الكون Kosmos. هو هذا العالم المنظم المتناسق، المؤلف من مادة وشكل والخاضع لحركة المحرك الأول كما يقول أرسطو. أو أنه العالم الحسي المؤلف من المحدود واللامحدود كما يقول أفلاطون في كتابه «طيماوس»، يقابله عالم آخر هو عالم المثل، بل هذا العالم هو العالم الحقيقي أو الفعلي بنظره فيما العالم الحسي هو عالم الظن والخيال، إنه صورة للعالم الذهني، لعالم المثل. كذلك تعتبر الديانات السماوية هذا العالم الحسي عالماً فانياً مقابل عالم أكثر استمرارية وبقاء وخلوداً، مقابل العالم الآخر.

إلا أن العالم لا يوازي تماماً فكرة الواقع بالمعنى الفلسفي الذي نريده. فقد يكون الواقع موجوداً ولا يكون بالضرورة مدركاً بواسطة الاحساس. فالفيلسوف المثالي، باركلي Berkeley مثلاً يشكك في وجود العالم المادي الذي ندركه بواسطة الاحساس وذلك لاعتباره الاحساسات انما تقوم في الذهن وليست نابعة من العالم الخارجي. بل ان العالم ليس إلا عبارة عن تصورات ذهنية قائمة في شخص مدركها وحسب. والواقع بالنسبة لبارمنيدس هو ما يعاكس الظاهر. والفلسفة كل فلسفة تسعى نحو ما هو واقع أي ما هو ثابت. وهكذا أعطى بارمنيدس صورة ثابتة مستقرة عن الواقع والا لما أمكن التوصل إليه. عكس هيراقليطس فيلسوف الصيرورة الذي، وإن أنكر الواقع في صورته الثابتة كما أراد بارمنيدس، فقد أثبت بدوره واقعاً آخر لا يقل عنه شأناً في تاريخ الفلسفة. هذا الواقع هو الحركة. فالوجود عبارة عن حركة مستديمة، ولا يمكن فهم الواقع إلا من خلال حركته الدائمة.

إزاء هذين الموقفين المتناقضين من الواقع، اتخذ أفلاطون موقفاً لا يمكن ان نعتبره وسطاً، بل أنه موقف جديد. فما هو واقع يجب ان لا يخضع للصيرورة، بل يجب ان يحافظ على ثبات نسبي. وهذا لا يمكن ان يكون في هذا العالم المحسوس حيث تشهد التجربة - في ابسط أشكالها - التجربة الحسية - بصيرورة الموجودات وتنقلها من حال الى حال بل بزوال بعضها وفنائها. ومع ذلك ندرك هذا الواقع المحسوس ونتعرف اليه بطرق شتى بالحس أحياناً وبالعقل أو بالذهن أحياناً أخرى. اذن لا بد ان تكون هنالك صلة ما بين هذا العالم وبين العالم المدرك، عالم الافكار والمُثل ولا بد من مشاركة بين العالمين. والنفس بنظر أفلاطون، النفس التي شهدت عالم المثل وعاينت اصل الوجود والموجودات قادرة على تذكر ما هو موجود بالفعل. ما هو قائم بذاته ولذاته - أي المُثل.

فالواقع بنظر افلاطون هو هذا العالم المتعالي. العالم الموجود فعلاً، أو الموجود وجوداً ذهنياً (يجب الإشارة إلى أن أفكار أفلاطون قد فسرت بأكثر من تفسير) مع ما يظهر ذلك من تباين أو حتى من تناقض مع فكرة واقع بالمعنى العيني او الموضوعي للكلمة. ومع ذلك فالفكر بتوجهه نحو الواقع لا ينظر العالم المثالي مستقلاً عن عالم محسوس ولا العكس، بل إلى العالمين ككل متداخل منسق. فالمبدع Demurge خلق العالم المحسوس على صورة عالم المثل الذي يرعاه إله الخير Le Bien. والعالمان متدخلان بحيث لا يمكن فهم أحدهما مفصولاً عن الآخر.

مع أرسطو الذي اتخذ من نقد افلاطون نقطة انطلاق لتفكيره، ينطبق مفهوم الواقع على ما يفهم من كلمة جوهر. ومن ثم على مجمل العالم الطبيعي الذي يشكل جزءاً من الفلسفة. فالجوهر في أحد معانيه هو الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى شيء آخر خارج عنه. ثم يحدده أيضاً بمعنى الموجود القابل للحركة الذي لا يفارق المادة. أي الموجود الذي تحققت فيه القوة والفعل. وبهذا المعنى يفهم الجوهر على أنه الموجود المركب من مادة وصورة أي أنه الجسم الفردي الحامل للأعراض والقابل للحركة. وهذا هو الجوهر الطبيعي بمعناه العريض أي أحد الأقسام الطبيعية التي يتشكل منها الجماد والنبات والحيوان والمركبة أصلاً من العناصر الطبيعية الأربعة. والعالم هذا عالم متحرك وأفضل حركاته الحركة الدورية. إلا انه مع ذلك عالم مترابط تتأتى فيه الحركة عن محرك أول أو سبب أول. فالواقع بهذه الصفة هو أيضاً هذا الكل المترابط. وما يميز ضمنه من موجودات جزئية أو فردية، فهذه ليست الا اجزاء واقع متكامل يرعى المحرك الأول حركاته ووجوده.

مع الفلسفة الحديثة نجد ابتعاداً عن هذا التصور الكمي للوجود وللواقع. إذ صار الواقع عبارة عن كلية مجردة. فديكارت لا يرى الواقع مفصولاً عن حقيقة أخرى هي حقيقة الامتداد L'Etendue. وهذا الامتداد هو من الأفكار الواضحة. إذ إن الفكر لا يستطيع أن يدرك بشكل مباشر واقعاً آخر خارجاً عن ذاته بل إدراكه للشيء الواقعي هو إدراكه لذاته. والعالم الخارجي لا يدرك إلا بعد هذا التصور الذاتي له. أما هل ينطبق الادراك على جزئيات الواقع، فهذه مسألة تضمنها صحة الادراكات أو صدقها من جهة وضمان الله لها من جهة ثانية.

ظلّ هذا التصور المثالي للواقع قائماً لفترة طويلة. فهذا يراوح بين التصور الفكري أو الذهني له وبين البناء الميتافيزيقي انطلاقاً من عنصر أول، يجب افتراضه بالضرورة موجوداً، انه مونادا أو جملة مونادات وضعها الله ونسق بينها بحيث لا تتناقض ولا تنهار، كما في تصور لايبنتز.

والواقع في الفلسفة الديالكتيكية عبارة عن حركة. سواء حركة الفكر نفسه كما لدى هيغل أو حركة المادة كما بالنسبة لماركس. هذا مع العلم ان فصل الفكر عن الواقع ليس حاداً الى الدرجة التي نتصور. فهيغل يعتبر ان «كل ما هو واقعي هو عقلي، وكل ما هو عقلي هو واقعي». أي أنه ما من حدث أو من شيء إلا وأمكن استخلاص أسبابه ومجرى تحققه من مبادىء العقل أو الذهن. فالمعرفة تطال كل شيء والذهن لا يخفى عليه شيء البتة. بل ان الوقائع أو الظواهر مهما بدت متناقضة مشتتة وغير منسقة فهي قد تحققت حسب نمط فكري معين سواء كنا واعين لذلك أم لم نكن، هذا من جهة، والعكس ايضاً صحيح. إذ إن كل ما أمكن استنتاجه بواسطة العقل ومبادىء الاستدلال السليمة لا بد له وأن يوجد كذلك في الواقع. من هذا المنطلق كتب هيغل «فينومنولوجيا الروح» حيث يوازي التحليل العقلي عمل الواقع فيظهر الكتاب عبارة عن عرض للتاريخ البشري كحركة كلية اندفعت من أصغر حلقاتها لتتكامل على مر السنين. إلا أنها حركة لا تنفصل عن وعي الذات لها. انها تداخل الحدث ـ الواقع ـ الظاهرة مع الوعي ضمن رؤية شاملة.

تعتبر الفلسفات المادية من حيث موضوعها ومنهجها أكثر ارتباطاً بالواقع من الفلسفات الأخرى. وواقع الفلسفة المادية هو على الإجمال واقع ملموس او هو واقع قابل للتحقق في الطبيعة أو في العالم الخارجي أم في التاريخ ككل. إلا انه لا يجب النظر إلى الفلسفة المادية باعتبارها فلسفة الواقع بمعنى بسيط أو مسطّح. فالفلسفة المادية تعني البحث عن المبادىء والأسس المادية الملموسة التي يمكن اعتبارها بمثابة قانون الطبيعة أو المجتمع أو التاريخ. كما في اعتبار الاقتصاد القاعدة التي تسير حركة المجتمع ـ أو في اعتبار الصراع الطبقي ـ والصراع سببه أيضا اقتصادي ـ المبدأ الفاعل الذي على أساسه تتشكل حركة التاريخ وتتقدّم.

في اطار العلوم الاجتماعية، تظهر مقولة الواقع بشكل أكثر دقة ووضوحاً مما هي عليه في مجال الفلسفة النظرية. والواقع الاجتماعي هو الواقع المعاش الذي يتشكل من اصغر الخلايا الاجتماعية حتى اكبرها. والتوصل لكشف هذا الواقع إنما يتم عبر الدراسات الوضعية أو عبر دراسة الظواهر التي يشكل تكرارها واقعة أو حدثاً اجتماعياً مميزاً. فالظواهر هي وقائع يمكن معاينتها بالملاحظة وبالاختبار وبالدرس الاحصائي. بل يمكن كذلك كشف القوانين التي تسيرها أو تؤدي الى ترابطها. في هذا الاطار تعتبر فلسفة أوغست كونت الاجتماعية رائدة. وعلم الاجتماع الحديث ينظر الى مادته باعتباره دراسة الوقائع ـ (ج واقعة) أو الاحداث الاجتماعية وذلك من نواحيها المتعددة. والدراسة تبدأ عادة بالوصف ثم بالتحليل وبعد ذلك بالتصنيف واستخراج القوانين أو المبادىء التي تتحكم بهذا الحدث الاجتماعي أو ذلك. إلا أن الواقع الاجتماعي ليس حالة جامدة بل دينامية متطورة لذلك ينظر البحث الاجتماعي أيضاً موضوعه من هذه الزاوية بحيث يمكن للباحث ان يستبق الحدث أو أن يتفهمه.

من الاهتمام بالواقع تفرّعت المذاهب الفكرية المتعددة التي أخذت اسم الفلسفة الواقعية. شملت هذه الفلسفات ميادين شتى، الفلسفة النظرية، الواقع الاجتماعي، الادب والفن الخ. يبقى أن نشير ان الواقع بالنسبة للأدب أو للفن إجمالاً هو واقع مصنوع لا موضوعي. فالواقع بالنسبة للفنان عملية خلق او تعبير نفساني عما يعيش. لذا نجد صعوبة أحياناً اذا حاولنا تفسير بعض الأعمال الفنية من منظار واقعي لها علماً أن هنالك مدارس أدبية أو فنية استلهمت الواقع الحياتي المعاش وأبرزته في أعمالها الأدبية أو الفنية.

مصادر ومراجع

- غيث، جيرم، افلاطون، بيروت، 1970.
- فخري، ماجد، أرسطو ـ المعلم الاول، بيروت، 1977.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، 1962.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، 1958.
- Bloch, Ernest, Hegel, 1972.

- Bothoul, G., Traité de sociologie, Paris, 1959.
- Chevalier, J., Histoire de la pensée, Paris, 1955.
- Subject - Object - Erläntesungen, 3èm.
- Wall, Jean, Traité de métaphysique, Paris.

جورج كتورة

واقِعَة

Fait
Fact
Tatsache

الواقعة، والحدث أو الحادثة، والظاهرة، ألفاظ متقاربة في القول الفلسفي. ولنقل أن الظاهرة والعرض والظاهر والمرأى والخارج هي ألفاظ أقدم استعمالاً من الواقعة والحادثة. وهي الفاظ أطلقت على ظاهر الشيء وما يبدو منه في مقابل باطن الشيء وماهيته وجوهره وقوامه في ذاته. والملفت للانتباه ان فلاسفة العرب أطلقوا لفظ الحادث على العرضي أو على ما له بداية في الزمان في مقابل القديم. فقالوا: الحادث هو الممكن بذاته الواجب بغيره.

وأودّ من هذه الإشارة أن أصل الى القول، ان ورود مصطلح الواقعة او الحدث في القول الفلسفي إنما ينم عن وجهة القول التحليلية. وان دلالة هذا المصطلح لا تأخذ كل معناها إلاّ حين تصبح المعرفة المشكلة المركزية للقول الفلسفي. ولا يبدأ الكلام على الوقائع أو الأحداث (والتميز بينها وبين الظاهرات) إلا مع تعاظم أهمية التحليل في الفلسفة ومع ظهور العلوم الوضعية.

وفي هذا السياق يختلف الفلاسفة المحدثون حول الفروقات القائمة بين الواقعة والظاهرة، والواقعة والحدث. وتملأ حيثيات هذه الفروقات المعاجم الفلسفية. ولم يقصر واضعو معاجم الفلسفة العربية في تلخيصها وإثباتها. فميزوا بين الحدث والواقعة باعتبار أن الحدث مرتبط بالزمان في حين ترتبط الواقعة بالأحرى بالمكان، ثم تمّ التمييز بين الواقعة والظاهرة من جهة والواقع الحقيقي والعقلي من جهة أخرى. ثم بين الواقعة من جهة والظاهرة من جهة أخرى. ثم بين الواقعة من جهة والشيء من جهة أخرى.

والحق أن مثل هذا الخلاف متعلق بالمعنى اللغوي المعطى لكل من هذه الألفاظ ومن ثم بالمذهب الفلسفي. فالفينومينا (وهو ما اصطلح على ترجمته بالظاهرة) هو في الأصل اليوناني المركب المتكون من تلاقي ما يصدر عن الشيء بما يصدر عن العين. فهو ليس الشيء بذاته وليس الانطباع المتكون عند الرائي عنه، بل هو مسبب الانطباع والكائن بين الرائي والشيء.

أما الواقعة فهي أكثر التصاقاً بالشيء من جهة أولى لكنها لا تعني جوهر الشيء بقدر ما تعني جانب الشيء المدرك والعرضي: الشيء هو ما تتغير عليه الوقائع. وهي من جهة ثانية توحي في معناها اللغوي اللاتيني، بالمصطنع والزائل أي بما هو على صلة مباشرة بالانسان العارف والفاعل.

ما أودّ أن اقوله هو أن خلافات الفلاسفة الغربيين حول مقام كل من الواقعة والظاهرة يجد له، في النهاية، مستنداً لغوياً. فالذين اعتبروا الواقعة ذات معنى وصفي وعيني بالأحرى، ودالة بالتالي على مركب معطى حدسياً في التجربة، وعلى معطى موضوعي مستقل عن العقل (كالواقعة التاريخية) في حين اعتبروا الظاهرة ذات معنى تحليلي وتجريدي، ومركباً بعدياً يدخله عنصر العقل والعلم (كالظاهرة الكيميائية)، هؤلاء نظروا الى الواقعة بمعناها الملتصق بوجود الشيء.

أما الذين اعتبروا الواقعة ذات معنى فردي وعرضي ودينامي في مقابل معنى الظاهرة الأكثر ثباتاً واستقراراً وتركيباً (كما في قولنا: الظاهرة اللغوية وظاهرة ازدياد السكان في العالم الثالث في مقابل واقعة ان زيداً أثرى أو عمر طويلاً الخ). فهؤلاء نظروا الى الواقعة من حيث هي زائلة وعرضية وغير أساسية. وقد ذهب الأمر ببعضهم الى حد اعتبار الظاهرة العنصر المادي في الواقعة انطلاقاً من معنى الاصطناع الذي في اللفظ اللاتيني. فقابلوا بين الواقعة العلمية والظاهرة الطبيعية.

وأياً كان أمر الخلاف بين الفلاسفة فإن القول الفلسفي بالعربية لا يمكنه أن يقوم على مجرد ترجمة الألفاظ دون سياقها. والواقعة بالعربية لا توحي البتة بمعنى الاصطناع والزيف، بل توحي على العكس بمعنى الواقع والقائم خارجاً، كما توحي بصيغتها بمعنى الفردية. كما تختلف عن الحادث والحدث والحادثة بدلالة هذه الألفاظ الأخيرة على الزمان. وتختلف عن الظاهرة من حيث تتضمن الظاهرة من تظهر له أي الانسان المدرك أو العارف.

وعليه أرى أن الواقعة لفظ يطلق على وصف يصف حالة بعينها. وتتعلق الحالة بشيء بعينه منسوباً الى نفسه أو الى أشياء أخرى أي الى علاقاته، أو الى أشياء وعلاقات في حالة معينة. دون أن يكون للوقائع المتعاقبة على الشيء أو العلاقة صلة بما

يسمى العرض والجوهر. مثال ذلك: واقعة ان زجاج غرفتي مكسور وواقعة ان كتبي موجودة في المكتبة، وواقعة ان السير مزدحم اليوم الخ. وقد نطلق لفظ الواقعة والحدث على أمر بعينه فيكون ذلك من وجهتين مختلفتين، فـ « هزيمة نابوليون في واترلو » هي واقعة تاريخية بمعنى إثبات حدوثها عبر الوثائق والتواتر، بمعنى النظر اليها في حد ذاتها. وهي حدث تاريخي أو حادثة تاريخية بمعناها الزمني فقط أي غير المتكرر.

ويظلّ التمييز قائماً عندي بين الواقعة والظاهرة، باعتبار الظاهرة، كما عند كانط، مركباً من أحداث ووقائع أجمعها ذاتياً في سياق عملية المعرفة. فالظاهرة أو الشيء الظاهر لنا يقابل عند كانط الشيء في ذاته أو النومينا غير المدرك. وليست الظاهرة عنده ما يظهر من الشيء أو مجرد ما يتلقاه الاحساس من الشيء عبر الزمان والمكان الذاتيين، بل هي اجتماع شتات المحسوس في صورة قبلية للموضوع اجتماعاً يشكل منها ظاهرة صالحة أن تكون مادة معرفة، أي اجتماعاً يكونها كموضوع. ففي الظاهرة ثمة عنصر نشط، هو الجامع أو الضام، وهو عنصر ذاتي، أفهوم. والمعرفة العلمية هي معرفة بمواضيع أي بظاهرات وليس بمجرد متلقّى أعضاء الحس.

فاستناداً الى هذا الفصل الذي أعمله كانط بين ما أتلقاه من العالم الخارجي وهو انطباعات مشتتة ومتفرقة، وبين ما أقيم به معرفتي العلمية وهو المؤلف والمجتمع من هذا الشتات بناء على مبدأ قبلي للتجربة، يمكن القول ان الواقعة وصف أنعت به أحوال اشياء العالم المفردة والمتميزة عن وقائع اخرى. فشرط الواقعة الإفراد والواقعية (بصرف النظر عن بنية الواقع وتركيبه، أي مع التحفظ لجهة ذاتية الواقع أو موضوعانيته واستقلاله).

ولعلّ هذا الفهم للواقعة يتناسب مع فهم فلاسفة التحليل لها، وبخاصة الذريين الواقعيين منهم، (وراسل أساساً)؛ وذلك بصرف النظر عن مسلماتهم الفلسفية.

والحق أن فلاسفة التحليل هم الذين اعطوا هذا الزخم المعاصر لمصطلح الواقعة، لما تلعبه الواقعة من دور في بنائهم الفلسفي المنصب أساساً على تحليل اللغة.

وقد خص زكي نجيب محمود، رائد الوضعية المنطقية في العربية، لفظ حادثة وجمعها حوادث بذره الوجود المادي في تتابع لحظات وجودها، ولفظة واقعة بمجموعة من الحوادث تؤلف شيئاً مفرداً يصلح ان يكون موضوعاً في قضية حملية.

وتبنى موقف الذريين الواقعيين القائل: « ان العالم الذي نعيش فيه قوامه هذه الحوادث التي ترتبط في مجموعات، تجعل كل مجموعة منها شيئاً واحداً ». فأمكنه أن يقول أيضاً ان العالم قوامه وقائع. والواقعة الواحدة البسيطة التي لاتنحل إلى أبسط منها نقول عنها أنها واقعة ذرية. ومع أن الكلمة الواحدة هي مجموعة من حوادث، وبالتالي واقعة مادية، فإن الجملة البسيطة الأولية هي جملة ذرية أي ترمز الى واقعة ذرية بعينها.

العالم كثير، يقول راسل، وقوامه وقائع وأحداث. بل ويذهب الى أبعد من ذلك: انه من الحدث البسيط يمكن ان نستمد معرفة. بل وهو اساس كل معرفة.

وأخلص الى:

– ان مصطلح الواقعة هو مصطلح حديث نسبياً.

– وان الواقعة تتميز عن الظاهرة بواقعيتها واستقلالها عن النشاط المعرفي.

– وان الواقعة فردية وانها بذلك تتميز عن العرض والظاهر.

– وأن البحث في الواقعة متصل بالبحث في طبيعة المعرفة ووحدة الوجود أو كثرته؛ فالقول بوحدة الوجود ينفي استقلال الواقعة وفرديتها بالضرورة ويحيلها الى عرض أرسطي أو حال سبينوزية في أحسن الأحوال.

مصادر ومراجع

– راسل، المعنى والحقيقة، الترجمة الفرنسية.
– لالاند، معجم الفلسفة التقني والنقدي، اللغة الفرنسية.
– محمد، زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، اللغة العربية.
– ميرلوبونتي، فينومينولوجيا الإدراك، اللغة الفرنسية.

موسى وهبه

وَجْد

Extase
Ecstasy
Ekstase

ـ الوجد، لغة، الحزن. وهو أيضاً السرور (التهانوي مج 2، ص 1454)، وانفعالات أخرى. إلا أن الوجد يرجع أيضاً، في المصطلح الصوفي، ليس إلى مكاشفات فقط؛ بل وأيضاً إلى تغيرات وأحوال في النفس « كالشوق، والخوف،

والحـزن، والقلـق، والسرور، والأسـف، والنـدم، والبسـط والقبـض» (الغـزالي، إحيـاء ...، ج 2، ص 293). هـذا المعنى المصطلحي للوجد يستدعي مصطلح الوجدانيات بمعنى الحس الباطن (الجرجاني، مـادة «إحسـاس»، ص 5)، أي التي هي «ما تكون مدركة بالحواس الباطنة» (عينه، مادة «وجدانيات»، ص 110). كما يستدعي هنا أيضاً الوجدان بمعنى النفس وقواها الباطنة أو، على الأدق، القوى الباطنة للنفس (انظر: الوجدان بمعنى الضمير). أما مصطلح وجود فهو، بحكم الانطلاق من الجذر، يدل على ما هو قائم في النفس (المعلوم به، الذهني) وأيضاً على مـا هـو قـائـم فـي الأعيان (الأشياء، الموجودات، العينيات)؛ أي أن وجـود يدل على المعرفي والخارجي. وقد أشار الفارابي في معالجته للمصطلح «موجود» إلى أن وجدت زيداً كريماً تعني عرفته كريما (كتاب «الحروف»، ص 110). لكن لكلمة وجود معانٍ أخرى لا تهمنا هنا، منها: المصادفة، ولقاء شيء بعد طلبه أو العثور عليه بعد أن كان ضائعاً (إبن منظور، «لسان العرب»، مادة: وجد).

ـ تكثر جداً تعريفات الوجد الصوفية، فمنها: أنه «ما يصـادف قلبـك، ويـرد عليـك، بلا تعمـد ولا تكلـف» (القشيري، «الرسالة»، ج 1، ص 248)؛ ومنها: أنه «حالة في القلب» (الغزالي، «إحياء...»، ج 2، ص 268)؛ أو إنه حالات، أو أحوال، «تسمى بلسان الصوفية وجداً مأخوذاً من الوجود والمصادفة أي صادف مـن نفسـه أحـوالاً لـم يكـن يصادفها قبل السماع» (عينه، ص279). وقد أخذ ابن عربي الوجد بتعريفات كثيرة، متماثلة جداً، ومتفقة مـع مـا قـالـه القشيري، فمنها: أنه «ما يصادف القلب من الأحوال المغنية له عن شهوده». (مصطلحات إبن عربي، ص 116). أما الجرجاني فيكرر ويكثف الصيـاغـات إذ قـال: الوجـد «مـا يصادف القلب ويردّ عليه بلا تكلّف ولا تصنُّع». (الجرجاني، «التعريفات»، ص 109). لقد تطوَّرت قليلاً، كمـا يظهـر أعلاه، تعريفات الوجد. لكنها كلها تشدد على الانطلاق من أنه حال نجده (أي نلاقيه، نصادفه، ونعرفه بعد طلبه) في القلب (أو في النفس) وذلك بفعل السماع. فلنفصل بسرعة معنى كلمة حال أولاً، ثم معنى كلمة وجد الشيء (أو وجدانه ووجوده) ثانياً.

أ ـ الحال، عند القوم، هو «معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم، ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم. من طرب، أو حزن، أو بسط، أو قبض، أو شوق...» (القشيري، ج 1، ص 236)؛ الدلالة عينها في: (السراج الطوسي، «اللمع»، ص 66). والحال، في صفاتـه الأسـاسيـة، لا يستقـر لأنـه تحـول، وإلا صـار مقـامـاً (السهـروردي، «عـوارف»، ص 529). وإذن فالأحوال تصادف في النفس، نجدها في القلب عندما ترد عليه بلا تكلف. وهذا يقـودنـا إلـى معنـى صادف الأحوال، ووجدها أي عثر عليها والتقاها.

ب ـ إن الوجد يفهم بالانطلاق من الفعل وجد الذي يعني صادف ولاقى. (القشيري، 1، 248؛ الغزالي، «إحياء...»، 2، 279؛ الكلابـاذي، «التعـرف»، ص 112؛ السراج الطوسي، 375؛ الجـرجـانـي، ص 109؛ ابـن عـربـي، ص 116...). هنا ينبغي التوقف لتوضيح فهم الوجد على أنه المصادفة. لا شك في ذلك؛ والدليل أن القشيري يرى أن الوجد هو ما تصادفه من النفس من أحوال. ويؤكد الغزالي ذلك إذ يقول: الوجد سمي حالا لأن صاحبه «قد وجد ما كان معدوماً عنده» (إحياء، 2، 292)؛ ثم يكرر أن الوجد هو «ما يجده المستمع من نفسه». (عينه، ص 293)؛ وأنه «سمي وجداً لأنها حالة تجدها من نفسك» الخ.

إلا أن للفعل ذاك معنى آخر يهمنا ويقودنا إلى طبيعة الوجد من حيث هو، كما سنرى أدناه، معـرفـة وجـدانيـة، وحدس، وكشف، وعلم، ومشاهدة؛ وذلك بالإضـافـة إلـى طبيعته التي رأينـاهـا أعلاه أي التي هـي حـال «صـوفيـة»، وانفعال، أو مجموعة عواطف وانفعالات تحصل فـي ظـرف معين وعند شخص مهيأ. وباختصار، فإن الوجد يكون، في الوجهين الأساسيين لبنيته العامة، أحوالاً نلقاها ونصـادفهـا؛ ومع تلك الأحوال معلومات أي معارف من نوع معين هو حدسي أو كشفي ومشاهدات بالمعنى الصوفي.

ـ ينقسم الوجد إلى مكاشفات ومشاهدات هي من قبيل العلوم والتنبيهات؛ وإلى أحوال ليست مـن العلـوم بـل هـي كالشوق والخوف والحـزن والقلـق... وذاك تقسيـم يمكـن التوصل إليه انطلاقاً، كما فعلنـا أعلاه، مـن اكتنـاه الجـذر وتحميل الكلمة. ولقد قسموه أيضاً، بأخذه من زاوية أخرى، إلى ما يمكن الافصاح عنه، وإلى ما لا يمكن. وهناك تصنيف آخر: المطبوع الهاجم؛ والمتكلف. ويكون الوجـد، بحسـب النظر إلى حدته، أما ضعيفاً؛ وإما قويـاً (الغـزالي، إحيـاء، ج 2، ص 293 ـ 296؛ الكلابـاذي، ص 112 ـ 113؛ السراج الطوسي، ص 375 ـ 389). أما الواجد فقد يكون ساكناً، أو صاحب وجد فيـه حـركـة وانـزعـاج (السراج الطوسي، ص 383) مما يجعله موجِّداً أي، بحسب التعبير

الدارج، كثير الصراخ والانفعالات كالحزن وغيره.

ـ الوجد ـ من حيث هو مصادفة أحوال، أو رؤية معنى، أو كشف حالة بين العبد والله ـ نلاقيه عند السماع؛ ولا نصادفه قبل السماع. ذلك أن «القلوب والسرائر خزائن من الأسرار ومعادن الجواهر...؛ ولا سبيل الى استثارة خفاياها إلا بقوادح السماع». (الغزالي، إحياء، ج 2، ص 279). والحقيقة أننا لا نذهب إلى حد تذويت السماع والوجد، لكننا لا نفصل الظاهرتين؛ فهما تتداخلان بالسماع. تنقدح في قلب الصوفي مكاشفات، وتحصل فيه حالات. وإن شئنا الدليل على ذلك الارتباط فلنقرأ الغزالي: كل ما وُجِد عُقَيْب السماع فهو وجد (إحياء، 2، 296)؛ اثارة (الغزالي، إحياء...، ج 2، ص 268)؛ في القلب بالوجد، يثمر السماع حالة في القلب تسمى الوجد (عينه، ص 268)؛ أحوال الوجد تحصل للقلب بالسماع (ص 279)؛ الوجد عبارة عما يوجد عند السماع (ص 292)؛ عبارة عن حالة يثمرها السماع، واردُ حقٍ جديدٍ عقيب السماع يجده المستمع من نفسه (ص 293) الخ. وذلك ما تقوله كتب التصوف الينبوعية. (الكلاباذي، ص 160؛ السراج الطوبي، ص 238 ـ 374؛ القشيري؛ ج 2، ص 746 ـ 748؛ السهروردي،ص 187 ـ 191. انظر أيضاً الهجويري، ابن عربي، الخ...).

ـ يصاحب الوجد تغيرات في البدن، ووظائف الأعضاء، والوعي. وقد درس تلك الظواهر بعض الصوفيين عندنا بدرجة يُعمِّقها علم النفس الحديث فيقرّب، كما سنرى، بين الوجد والانجذاب من جهة وبعض الأمراض العقلية من جهة أخرى. الأهم الآن هو الظواهر المرافقة للوجد: لقد قال الغزالي، في ذلك المجال، «يثمر الوجد تحريك الأطراف أداء بحركة غير موزونة فتسمَّى الاضطراب، وأما موزونة فتسمى التصفيق والرقص». (إحياء، 2، ص 268). وتحدث الصوفيون عندنا عن كرامات [خوارق للعادة، وللقوانين الطبيعية] تحصل لهذا أو ذاك من أصحاب الوجد. لكن تقرّي الكرامات التي تحدثوا عنها في الكتب الينبوعية التي أشدّد عليها وحدها، تجعلنا نستخلص أن الوجد تصاحبه الظواهر البدنية التالية: افراز عرق كثير، خروج عن الشائع، فقدان الحس بالألم، اظهار أصوات عالية وصراخ وزعيق، اقشعرار الجلد، البكاء اللاسوي الجم، ارتجاف أو تيبس، شهقات قوية، تمزيق الثياب، الرقص والدوران، التصفيق الشديد والهيجان، القفز، التعري، الوقوع مغشياً عليه، الموت...

ويظهر الزبون خارج نفسه؛ فعيناه مفتوحتان لكنه لا يرى شيئاً. وهو موجود، لكنه غائب أي غير مرتبط بالموجودات والعالم، إذ قد تحلل من العلائق، وانتقل إلى حالة المحو والفناء وحيث الغيبة عن النفس والآخر.

ـ وفي الوجد يكون الشطح. فهذا يقول أنه صار الله، أو صار والله واحداً، أو فني في الله. ويقول آخر بالحلول، أو بالاتحاد، أو بالوصول. ويسكت البعض فلا يفصح. ويقال ان التجربة تلك لا تقال، ولا يعبر عنها؛ فهي تعاش؛ إنها تذاق فقط. وهكذا فإن ما يعقب الوجد عند الأفاقة كثير؛ ومن الشائع أن الصوفيين عبر التاريخ ومن أمم وأديان شتى يتفقون على أنهم بعد الوجد يشعرون بأحوال تتشابه عند الجميع وهي أنهم يتطهرون. فالوجد، عند أولئك، يُنقي ويُزكّي، ويصل بالمطلق. إن الغزالي، عندنا وللمثال، يرى أن للوجد روادف وتوابع «تحرق بنيرانها القلب، وتنقيه من الكدورات... ثم يتبع الصفاء الحاصل به مشاهدات ومكاشفات...». (إحياء، ج 2، ص 279). ولقد قال في «المنقذ» (ص 39) أنه، في تلك الأحوال، تُسمع أصواتُ الملائكة، وتُشاهد أرواح الأنبياء، وتؤخذ من هناك معلومات، وتحصل للشخص كرامات... عدا ذلك، تحصل بعد الوجد، حالة من الاطمئنان والشعور بالغبطة، والارتياح، والاتساع في الوعي، ورؤية فائقة. وقد درس ذلك، للمثال، جانبه مقارناً أقوال الصوفي بما يقوله المريض العقلي (علي زيعور، «العقلية الصوفية ونفسانية التصوُّف»، فصل: التصوف بين الظواهر النفسمرضية والسوية، ص 80 ـ 93). ومن الثابت أن أقوال الصوفي تتفق مع أحوال يراها هذا المريض عقلياً أو ذاك؛ ومع أحوال يبلغها متناول بعض العقارات والسموم. ومن الثابت أيضاً أن الوجداوي، والمجذوب، والمشترك في حفلات الرقص الجماعي الدينية، والمصاب بحالات عقلية أو تسميمية تخديرية معينة، يتفقون في مشاعر وأقوال ورؤى. لكن ذلك لا يكفي لإعادة كل تلك الأحوال الى ظاهرة واحدة غير سوية. (انظر برغسون والتصوف، في: ع. زيعور، «العقلية الصوفية»، ص 89 ـ 93).

ـ يقترب الوجد من الذوق. فالمصطلحان يؤخذان كمترادفَيْن تارة؛ ومتجاورين قريبين تارة أخرى. انهما، عند النظرة الشمّالة، متداخلان؛ لكنهما غير متواحدين، ولا يتذوّت الواحد في الآخر. فالوجد أحوال ومكاشفات «لا يحيط بها الوصف بها. يعرفها من ذاقها، وينكرها من كلّ حسّه عن ذوقها». (الغزالي، إحياء، ج2، ص 279). وذلك كلام يوضح الترجرج في المصطلح «ذوق» الذي هو «حالة

يتبعها الشرب ثم الري...»؛ فصفاء معاملات القوم [الصوفية] يوجب لهم «ذوق المعاني» (القشيري، ج 1، ص 271). وذلك ما يراه أيضاً السهروردي بأن «الذوق إيمان، والشرب علم...». مما يؤكد أن الذوق ليس الوجد، ولا هو الإدراك الوجداني المباشر؛ هذا، حتى وإن رأينا بعض المتصوّفين يقرّبونه جداً من الوجد.

ـ ولفهم أفضل للوجد ينبغي التذكير بالجذب (Ekstase, Ecstasy, Extase) الذي هو «تقريب العبد بمقتضى العناية الإلهية المهيِّئة له كل ما يحتاج إليه في طي المنازل إلى الحق بلا كلفة وسعي منه» (الكاشي، ص 17). فالجذب خروج عن الذات باتجاه التشارك مع حقيقة واقعية شاملة سامية. وهنا يميز بين الجذب السلبي، والجذب الايجابي؛ وهناك من يميز الجذب الإلهي من الجذب الشيطاني، الخ (انظر: أفلوطين). إن الجذب، كما رأينا الوجد، حالة بدنية متميزة بالجمود والتيبس، وبضعف في الوظائف الدموية والتنفسية، وانقطاع عن الآخرين. وهنا أيضاً نلقى المتكلم عن مشاعره الغبطوية، وفرح عارم يغمره بعد الأفاقة.

ـ للوجد درجات؛ فهو ذو حدّة تبدأ درجتها الأولى عند التواجد. وهكذا فإن التواجد «استدعاء الوجد بضرب اختيار». (القشيري، ج 1، ص 246)، أي أنه اجتلاب واكتساب؛ ولذا «ليس لصاحبه كمال الوجد» لأن الوجد مطبوع، هاجم، بلا تكلف. وفي قمة الوجد هناك الوجود الذي يُبْلَغُ «بعد الارتقاء عن الوجد»، والذي يكون «بعد خمود البشرية وظهور سلطان الحقيقة». وباختصار، فإن التواجد بداية؛ والوجود نهاية؛ أما الوجد فهو الواسطة بينهما. وفي تشبيه طريف قيل: «إن التواجد يوجب استيعاب العبد، والوجد استغراقه، والوجود استهلاكه». وبالتالي فنحن أمام حالات متدرجة هي: «كمن شهد البحر، ثم ركب البحر، ثم غرق فيه» (القشيري، ج 1، ص 249 ـ 250). ويضع آخرون الوجدان في درجة أعلى داخل ذلك السلم. (التهانوي، كشاف، طبعة كلكوتا، مج 2، ص 1455).

•

الوجد حالة تحصل في شخص مهيأ هو الصوفي. لكنها تحصل أيضاً، بدرجات ومعان مختلفة، كاستجابة على مثيرات خارجية، أو عقّارية، أو في وضع ذهاني. نال الوجد اهتماماً في بعض النظريات الفكرية عبر التاريخ؛ وأُخِذَ كممارسة وتجربة حية في السلوكات الصوفية عند أمم شتى، وأديان مختلفة، منذ قرون سحيقة. وتتصف تلك التجربة بأنها تكون مصحوبة بظواهر انفعالية، وتغيُّرات في البدن وفي الوعي؛ ومعبرة عن مشاعر بالارتياح والابتهاج العميم؛ ومعقبة عن تحلل من الأثقال الحياتية والنفسية؛ ومحصلة لمعرفة تذاق يقول أصحابها انها الهامية، وتنقدح في القلب أو تنقذف في الصدر.

مصادر ومراجع

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، نشرة كلكوتا، مج 2، 1862.
- الجرجاني، التعريفات، نشرة دار الكتب العلمية، طهران، تصوير للطبعة المصرية، المطبعة الخيرية، 1306 هـ.
- زيعور، علي، العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، بيروت، دار الطليعة، 1979.
- زيعور، علي، الفلسفات الهندية، بيروت، دار الاندلس، 1980.
- زيعور، علي، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، بيروت، دار الطليعة، 1977.
- السهروردي، عوارف المعارف، بيروت، دار الكتاب العربي، 1966.
- الطوسي، السراج، كتاب اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1960.
- عفيفي، أبو العلاء، التصوُّف، الثورة الروحية في الاسلام، الاسكندرية، 1963.
- الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، تصوير لطبعة مصرية، د. ت.
- الغزالي، المنقذ من الضلال، بيروت، نشرة ف. جبر، ط2، 1969.
- الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، 1970.
- القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، جزءان، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1972 ـ 1974.
- الكاشي، المصطلحات الصوفية، كلكوتا، 1845.
- الكلاباذي، التعرف لأهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور، القاهرة، 1960، منشورات مؤسسة النصر، طهران.
- المكي، ابو طالب، قوت القلوب...، جزءان، القاهرة، المطبعة الميمنية، 1310 هـ.
- الهجويري، كشف المحجوب، تر. إسعاد قنديل، بيروت، دار النهضة، 1980.

- Lalande, A., Vocabulaire Technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 9ème édi, 1962.
- Laplanche et Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1968.
- Porot, A., Manuel Alphabétique de psychiatrie, Paris, P.U.F., 1960.

علي زيعور

وُجُود

Existence
Existence
Dasein

أ ـ الوجود، الموجود، الهوية (قديماً) والكينونة، والكائن (حديثاً): كلمات عربية مولدة صاغها المترجمون لينقلوا بها الى اللغة العربية معنى لا يستقيم اداؤه الا في اللغات الهندو أوروبية، أو قل انه من خصائص هذه اللغات، ومنها اللغة اليونانية، اللغة ـ الأم للفلسفة.

في العربية نكتفي بالقول «زيد مريض» عندما نريد أن نخبر عن شخص نعرفه، اسمه زيد، بأنه يوجد في حالة مرض، مضمرين هكذا فعل «يوجد». إما في اللغات الهندو أوروبية فيضيفون بين الموضوع (زيد) والمحمول (مريض) رابطة وجودية هي باللغة الفرنسية فعل الكينونة Etre، ويقولون ما ترجمته حرفياً: «زيد موجود مريضاً». وهكذا فقبل أن ينسبوا الى زيد، أو الى أي موضوع آخر صفة من الصفات أو يحملوا عليه معنى من المعاني يثبتون وجوده أولاً، باعتبار ان «الوجود» هو أكثر الصفات كلية وعمومية وبعبارة أخرى هو أعم المقولات، اذ لا يمكن أن يقال أي شيء عن شيء قبل أن يقال عنه انه موجود، فهو إذن أول عنصر في أي تعريف، ولذلك كان من غير الممكن تعريفه. يقول ابن سينا: «ان الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم لأنه مبدأ أول لكل شرح، فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء» (إبن سينا، «النجاة»). وفي هذا المعنى يقول باسكال: «ليس في الإمكان تعريف الوجود دون الوقوع في الخلف، ذلك أنه من غير الممكن تعريف شيء دون البدء، صراحة أو ضمناً بقولنا هو Est (وال «هو» يعني هنا «موجود»)، وهكذا فإذا أردنا تعريف الوجود فإنه سيكون حتماً علينا استخدام المعرف في التعريف وهذا غير جائز».

وكان الفارابي أول من سجل الصعوبات التي واجهت المترجمين القدامى عندما أرادوا نقل معنى هذه الرابطة الوجودية الى العربية. وهكذا فبعد أن يلاحظ من جهة، ان معنى كلمة الموجود في «لسان العرب» هو «أن يحصل الشيء معروف المكان وأن يتمكن منه في ما يراد منه ويكون معرضاً لما يلتمس منه» يلاحظ من جهة أخرى، انه «ليس في العربية منذ أول وضعها لفظة تقوم مقام «هست» في الفارسية ولا مقام «استين» في اليونانية (Etre بالفرنسية) ولا مقام نظائر هاتين اللفظتين في سائر الألسنة» التي تتوفر على «لفظة يستعملونها في الدلالة على الأشياء كلها، لا يخصون بها شيئاً دون شيء، ويستعملونها في الدلالة على رباط الخبر بالمخبر عنه، وهو الذي يربط المحمول بالموضوع متى كان المحمول اسماً، أو أرادوا أن يكون المحمول مرتبطاً بالموضوع ارتباطاً من غير ذكر زمان». ويشير الفارابي الى أن بعض المترجمين استعملوا «لفظة «هو» مكان «هست» و«استين» باليونانية (...) وجعلوا المصدر منه الهوية». غير أن مترجمين آخرين رأوا «أن يستعملوا مكان تلك الألفاظ، بدل «الهو»، لفظ الموجود واستعملوا الكَلِم الكائنة منها كَلِماً وجودية روابط في القضايا التي محمولاتها أسماء، مكان كان ويكون وسيكون، واستعملوا لفظ الموجود في المكانين في الدلالة على الأشياء كلها وفي أن يربط الاسم المحمول بالموضوع حيث يقصد ان لا يذكر في القضية زمان، وهذان المكانان هما اللذان فيهما «هست» بالفارسية و«استين» باليونانية.

ويحصي الفارابي معاني هذه اللفظة «إذا استعملت في العلوم النظرية»، فيحصرها في ثلاثة:

1 ـ الموجود يقال على المقولات كلها «وهي التي تقال على مشار اليه، ويقال على كل مشار اليه كان في موضوع أو لا في موضوع». وهذا ما أشرنا إليه قبل حينما قلنا أن الوجود أعم المقولات وانه أول عنصر في تعريف الشيء، أي شيء، وانه لهذا لا يمكن تعريفه.

2 ـ والموجود يقال أيضاً «على كل قضية كان المفهوم منها هو بعينه خارج النفس كما فهم، وبالجملة على كل متصور ومتخيل في النفس وعلى كل معقول كان خارج النفس وهو بعينه كما هو في النفس، وهذا معنى انه صادق، فإن الصادق والموجود مترادفان».

3 ـ والموجود يقال أخيراً «على ما هو منحاز بماهية ما خارج النفس تصورت أو لم تتصور». وعلى الرغم من أن الفارابي يجعل الموجود والصادق مترادفين كما رأينا فإنه يحرص على التمييز بينهما، يقول: «وظاهر ان كل صادق فهو منحاز بماهية ما خارج النفس، والمنحاز بماهية ما خارج النفس هو أعم من الصادق، لأن ما هو منحاز بماهية ما خارج النفس انما يصير صادقاً اذا حصل متصوراً في النفس، وهو من قبل أن يتصور، منْحازٌ بماهية ما خارج النفس، وليس

يُعَدُّ صادقاً. وانما معنى الصادق هو أن يكون المتصور بعينه خارج النفس كما تصور، وإنما يحصل الصدق في المتصور بإضافته الى خارج النفس، وكذلك الكذب فيه». (الفارابي، كتاب «الحروف»، فقرة 80 وما بعدها).

ويجمل ابن رشد ما تقدم فيقول: «ان اسم الموجود يقال على معنيين: أحدهما على الصادق»، «مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس بموجود؟ وهل يوجد كذا أو لا يوجد كذا»، «والآخر يقال على الذي يقابله العدم، وهذا هو الذي ينقسم الى الأجناس العشرة وهو كالجنس لها، وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه الثاني أعني الأمور التي هي خارج الذهن، وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر، وبهذا المعنى نقول في الجوهر انه موجود بذاته، وفي العرض انه موجود بوجوده في الموجود بذاته. وأما الموجود الذي بمعنى الصادق فتشترك فيه جميع المقولات على السواء. والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس». (إبن رشد، «تهافت التهافت»، ص 482، ج 2، دار المعارف، مصر، 1965).

ب - إن «الموجود» بهذا المعنى هو الذي جعله أرسطو موضوعاً للفلسفة الأولى وبذلك كانت هي «البحث في الموجود بما هو موجود». وانما سمى أرسطو هذا النوع من البحث «فلسفة أولى» لأنها تتناول الوجود بأعم معانيه مما يؤهلها لأن تكون علماً يعطي المبادىء التي يتوقف عليها البحث والبرهان في العلوم الأخرى. والبحث في الوجود من هذه الزاوية يتناول أقسام الوجود مثل الجوهر والعرض والوجود بالقوة والوجود بالفعل، والواحد والكثير، والتام والناقص... ومبادئه كمبدأ الذاتية (أو مبدأ الهوية) ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع ومبدأ السببية... وجهاته كالوجوب والإمكان والامتناع...

ج - والنظريات الفلسفية في الوجود تنطلق من اتخاذ موقف صريح أو ضمني من مشكلة علاقة المادة بالروح أو الواقع بالفكر. فالنظريات التي تعطي الأولوية للروح أو الفكر تصنف ضمن «المثالية» والنظريات التي تعطي الأولوية للمادة تصنف ضمن «المادية».

د - هذا وقد ظهرت في الفكر الفلسفي والاجتماعي والتاريخي الحديث مقولة فلسفية جديدة هي «الوجود الاجتماعي» وهي من بين المقولات الأساسية في الماركسية وتعني: الحياة المادية للمجتمع التي تتألف من انتاج السلع المادية ومن العلاقات الناتجة عن عملية الانتاج تلك والتي تفرض نفسها على الناس دون أن يشعروا فتتحكم فيهم وتوجّه رؤاهم، وبعبارة أعمّ: وعيهم الاجتماعي (ويشتمل على الآراء والأفكار والمفاهيم والنظريات والحقوق والدين والفلسفة.. الخ)، يقول ماركس: «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم بل ان وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم». إن هذه المقولة هي حجر الأساس في المادية التاريخية.

هـ - أما الفلسفات الوجودية المعاصرة فهي تعطي للوجود Existence معنى خاصاً، فتجعله «لا يقال الا على الموجودات الواعية» وبالتحديد: الانسان الواعي المشخص. فالوجود عندهم ليس موضوعاً للمعرفة ولا مقولة كلية بل هو حياة وعاطفة ومعاناة وتوتر وقلق، ولذلك فهو يخص الفرد ذاته لا الكل التصوري المجرد. يقول كيركغارد أبو الوجودية: «انني لست جزءاً من كل، وان كل من يعدّني مجرد فقرة في كتاب الكون فقد أنكر حقيقة وجودي». ويميز هيدغر بين الأشياء والحيوان والانسان على أساس درجة «معاناتها» للوجود فيرى ان الأشياء «كائنة» والحيوان «يحيا»، أما الانسان فيتميز بكونه الموجود الوحيد الذي «يدخل فهمه للوجود، وانكشاف الوجود له، في صميم وجوده الخاص» انه الكائن الوحيد الذي يضع نفسه موضوع السؤال، الكائن الذي ليس وجوده وجوداً جاهزاً، بل وجوداً هو في حقيقته مشروع وجود، وقوة وجود، ومن هنا كانت ماهية الانسان كامنة في وجوده. والموجود البشري بهذا المعنى هو الدازاين Dasein وهو وجود - في العالم -، بمعنى انه لا يمكن تصور الدازاين خارج العالم، فعلاقته بالعالم علاقة داخلية صميمة، انه انفتاح عليه، يتجه دوماً الى ما ليس هو ما يجعل منه نزوعاً مستمراً، وامكانيات تنزع الى التحقيق. ومن هنا كان ارتباط الوجود البشري بالزمان ارتباطاً عضوياً: فالنزوع المستمر نحو المستقبل يجعل الزمان «زمانية» Temporalité أي حركة تدفع بالمستقبل الى الماضي للوصول الى لحظة لا مستقبل فيها، هي لحظة الموت. فالموت، أو العدم، هو إذن احدى الامكانيات التي تنزع للتحقق في الموجود البشري، بل انه الامكانية الوحيدة التي يعلم علم اليقين انها ستتحقق ضرورة، ومن هنا توتره وقلقه، ومن هنا أيضاً كان العدم من صميم وجوده.

ويميز سارتر بين الوجود - في - ذاته L'être-en-soi ويعني به أشياء العالم، وقد سمّاها كذلك لأنها مطابقة لنفسها باستمرار فالحجر هو دائماً حجر، لا حياة ولا نزوع ولا

توتر، انه منغلق باستمرار على نفسه خالٍ من أي معنى، غث ثقيل يبعث على «الغثيان» وعندما تتدخل الذات (الانسان) يتحول هذا الوجود - في - ذاته الى وجود من أجل الذات فيصبح الحجر أداة للبناء أو للزينة أو للدفاع عن النفس... وحينئذ، وحينئذ فقط، يكتسب معنى تضفيه عليه الذات هو بالجملة معنى الأداة.

وفي مقابل الوجود - في - ذاته يضع سارتر ما يسميه بالوجود - لذاته L'être-pour-soi وهو وجود الوعي المتجه دوماً الى موضوع سواء كان هذا الموضوع هو الوعي نفسه أو كان العالم الخارجي. إنه ذات متفتحة على نفسها وعلى العالم... إنه الدازاين بلغة هيدغر.

ولما كان الوجود - لذاته (الانسان) كله تفتح ونزوع فإنه لا يمكن إعطاؤه ماهيّة محددة فكل ما يمكن أن يقال عنه هو انه ظاهرة بمعنى أنه «ليس وجوداً إلا بمقدار ما يظهر لذاته» ومن هنا كان الوجود بالنسبة للإنسان سابقاً للماهية. يقول سارتر إن الوجودية «ترى أنه بالنسبة للإنسان، وبالنسبة للانسان فقط، الوجود سابق للماهية. وهذا يعني أن الانسان يوجد أولاً ثم يكون بعد ذلك هذا أو ذاك. وبكلمة واحدة أن على الانسان أن يخلق ماهيته الخاصة».

محمد عابد الجابري

وِحْدَة

Unité
Unity - Unit
Einheit

الوحدة لفظة معقّدة، هي صفة الواحد، تطلق على أمور شتى من هذه الجهة وتستعمل في مختلف العلوم والمجالات وتأخذ معاني متباينة وفق الأشياء التي تطلق عليها والمجالات التي تستعمل فيها.

1 - الوحدة والوجود:

الوحدة صفة تقال عن الشيء وتعني انه غير منقسم من الجهة التي قيل عنه فيها انه واحد. انها تدل اذن على سلبٍ هو عدم الانقسام. وبما ان السلب ليس زيادة حقيقية، فالوحدة، في هذا المعنى، لا تزيد على الشيء شيئاً ثبوتياً، بل تنفي عنه القسمة فقط. هي إذن ضد الكثرة. لكن السلب البارز في اطلاق صفة الوحدة على الشيء، ليس أولياً، بل انه يستند الى ايجاب، هو المقصود أولاً، وهو ذات الشيء أو ذات الموجود. وحدة الشيء لا تدل على انه غير منقسم فحسب، بل تدل أولياً على أن للشيء ذاتاً قائمةً، وانه مميّز بوحدة ذاته عن باقي الأشياء. الوحدة، في هذا المعنى، هي إذن مبدأ الكثرة.

انطلاقاً من هذين الاعتبارين، يظهر بجلاء الترابط بين الواحد والوجود. يعبّر عن هذا الترابط الوثيق بالقول التالي: الوجود والواحد متساوقان. حول هذا الموضوع ورد على لسان ابن رشد القول التالي: «ان الواحد مرادف لاسم الوجود (ولذات الموجود وماهيته) وانما يختلفان من الجهة فقط: وذلك انه متى أخذت الماهية من جهة ما هي غير منقسمة كانت واحدة، واذا أخذت من جهة ما هي ماهية فقط، سمّيت ذاتاً وموجوداً».

2 - الوحدة والعقل:

لا شك في أن عقل الانسان مرتبط بحسّه. لذلك، فإنه ينطلق دائماً، في أفعاله، من الكثرة التي هي بالضرورة موضوع ادراك الحس. لكن العقل يعمل، بمنطق عفويته بالذات، على تخطي الكثرة والرجوع بها الى الوحدة.

في مجال المنطق، قال أرسطو، وتبنّى كبار المناطقة فيما بعد، بأن أفعال العقل ثلاثة: التصور الحاصل بالتجريد على طريق الحس والحكم والاستقلال. يدرك العقل بالتصور ماهيات الموجودات الكثيرة المتمايزة، ويثبت بالحكم والاستدلال ما يتبيّنه من علاقات جوهرية وخاصة وعرضية، وينتهي الى حصر هذه الماهيات المتمايزة في ما يسمى بالمقولات المتضمنة كلها في مقولة الوجود. وفي مجال التفكير الفلسفي العام، يلتقي الفلاسفة، منذ فجر الفلسفة، في محاولتهم إرجاع الكثرة الى الوحدة، ولا يتباينون أو يختلفون إلا في تعينهم لطبيعة هذه الوحدة، فيعتقد بعضهم بأنها مادية والبعض الآخر بأنها روحية.

3 - أنواع الوحدة:

تتنوَّع الوحدة بتنوُّع الموجودات التي تطلق عليها. ففي الموجود البسيط الذي ليس منقسماً ولا قابلاً للقسمة، الوحدة جوهرية لأنها تلائمه أولاً وبالذات، كما أن الوحدة هي أيضاً جوهرية بالنسبة الى الموجود الطبيعي المركب من أجزاء طبيعية، اذ لا يصير هذا الموجود الطبيعي موجوداً الا عندما يحتفظ بوجوده، إلا باحتفاظه بوحدته. أما في الموجود أو

المركب الصناعي أو الاجتماعي الذي يتألف من جواهر متمايزة ومرتبطة، من جهة ما، بعضها ببعض، فالوحدة عرضية من حيث انها تؤمن بين الجواهر المتمايزة (أي بين ما هو كثرة بالفعل) عدم انقسام من جهة ارتباطها بعضاً ببعض (أي في ما هو واحد بالتركيب). كل آلة مصنوعة، وكذلك كل هيئة اجتماعية، هي كثرة بالفعل ووحدة بالتركيب. بالاضافة الى الوحدة الجوهرية والوحدة العرضية تجدر الاشارة الى الوحدة العددية التي هي مبدأ الكمّ أو الكمية، أي مبدأ قسمة الموجودات الكمية أو المادية أجزاء مقاسة بوحدة عادّة لها.

من هنا وجب القول بقابلية الوحدة للأشدّ والأضعف: «الذي لا ينقسم أصلاً أولى بالواحدية مما ينقسم من بعض الوجوه، والذي ينقسم انقساماً عقلياً أولى بالواحدية مما ينقسم بالحسّ، والذي ينقسم بالحس انقساماً بالقوة أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وله وحدة جامعة، وهو أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وليس له وحدة جامعة» (يوسف كرم).

4 ـ الوحدة، الوحدانية، الأحدية:

الواحد هو، في الأساس، مصدر هذه الألفاظ الثلاثة التي تتباين في الشكل أكثر مما تتباين في المعنى. فكما تدل الوحدة على صفة الواحد من حيث انه غير منقسم في ذاته أو في تقويمه أو في تركيبه، وانه منفرد في ذاته ومتميز عما سواه، كذلك تدلّ الوحدانية والأحدية على نفس المعنى. لكن هاتين اللفظتين الأخيرتين لا تطلقان على الموجودات، بل على الله الواحد وحده، لذلك فإنهما تنطويان، لا في المفهوم فقط، بل في الشكل أيضاً على الفرق الشاسع والمسلم به عامة، القائم بين صفات الله وصفات أي كائن آخر.

توما مهنا

وَحْي

Révélation
Revelation
Erleuchtung

أصل «الوحي» ـ في اصطلاح اللغويين ـ: الإعلام في خفاء.. ووسائل هذا الإعلام، الخفي والمستتر، عن غير الموحى اليه المقصود بالإعلام مباشرة، متعددة، فمنها: الإشارة، والكتابة، والرسالة، والإيماء، والالهام، والكلام الخفي.. الى آخر سبل توصيل الإعلام الخفي الى الغير.

وكذلك يطلق لفظ «الوحي» على اسم المفعول منه، أي الموحى، مكتوباً كان هذا الموحى أو كتاباً.

ولقد سمي وحي الله، سبحانه، الى أنبيائه ورسله: وحياً، لأن الله قد أسرَّه الى هؤلاء الأنبياء والرسل، وخصهم به، وأخفاه عمن عداهم... وهذا هو وجه تسمية جبريل، عليه السلام: «ناموس الله» كما ورد في الحديث النبوي ـ إذ أصل «الناموس» ـ كما يقول الشريف الرضي 359 ـ 406 هـ ـ 970 ـ 1015 م في كتابه «المجازات النبوية»: «المكان الذي يستجن ـ (يستتر) ـ فيه الصائد عن الوحش لئلا تراه فتنفر منه. ومن ذلك سمّي من بجعله الانسان موضع سره: ناموساً.. فكأن النبي صلى الله عليه وسلم، إنما شبه جبريل بذلك لأنه يستخفي بما يؤديه عن الله سبحانه الى الانبياء» («المجازات النبوية»، ص 145، 146 طبعة القاهرة، سنة 1328 هـ).

وفي القرآن الكريم، وفي الأدب العربي وردت الاستخدامات لمصطلح «الوحي» في المعاني والأغراض التي أشرنا اليها... فهو يعني في قول الله سبحانه: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب﴾ ـ «الشورى: 51» ـ يعني: الالهام والقذف في القلب، سواء كان ذلك في اليقظة أو في المنام ـ (الرؤيا) ـ.

وفي قوله تعالى: ﴿ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي اليك وحيه﴾ ـ «طه: 114» يعني القاؤه الى الرسول، صلى الله عليه وسلم، بواسطة الملك.

وفي الآية القرآنية: ﴿قل إنما أنذركم بالوحي ولا يسمع الصمّ الدعاء اذا ما ينذرون﴾ ـ «الأنبياء: 45». يعني مصطلح الوحي: الموحى به، من إطلاق المصدر على المفعول.

أما في الآية: ﴿فأوحى اليهم ربهم لنهلكن الظالمين﴾ ـ «ابراهيم: 13» ـ فهو وحي للرُسُل.. على حين يعني في آية: ﴿وأوحى ربك الى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً﴾ ـ «النحل: 68» ـ الالهام للحيوان غير العاقل.. أما في الآية: ﴿فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء امرها﴾ ـ «فصلت: 12» ـ فانه يعني: التسخير: أي ان الله، سبحانه، قد سخر كل سماء لما يراد منها.. وهو قد جاء بمعنى الاشارة والايماء في قول الله سبحانه.

﴿فأوحى اليهم ان سبّحوا بكرة وعشيا﴾ ـ «مريم: 11» ـ... وكذلك حاله في قول الشاعر:

يرمون بالخطب الطوال وتارة
وحي الملاحظ خيفة الرقباء

أي: الإشارة بالملاحظ.

وقد يأتي «الوحي» بمعنى الايحاء الى الملائكة، كما في آية: ﴿اذ يوحي ربك الى الملائكة أني معكم﴾ - «الانفال: 12» - ... كما قد يأتي بمعنى: الوسوسة بالشر، كما، في قول الله، سبحانه: ﴿وان الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوكم﴾ - «الأنعام: 121» -.

تلك هي أبرز معاني مصطلح «الوحي» في عرف اللغويين، وفي المصادر الأولى للعربية.

أما في اصطلاح الشريعة فإن «الوحي» يعني: كلام الله المنزل على نبي من أنبيائه.. وذلك اذا ما ثبت الإعلام الخفي - (الوحي) - بلسان الملك، فوقع في سمع النبي، بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة... والقرآن الكريم مثل على هذا النوع من «الوحي».. كما يعني، في الشريعة أيضاً: خاطر الملك، يتضح باشارة منه للنبي، من غير بيان بالكلام.. يحكي عن هذا اللون من «الوحي» حديث الرسول، صلى الله عليه وسلم: «ان روح القدس نفث في روعي ان نفساً له تموت...» - الحديث -... ويعني أيضاً، في اصطلاح الشريعة: الالهام... وقد يكون الوحي في اليقظة، كما يكون رؤيا في المنام. وجميعه حجة عند علماء الشريعة.

وقريب من معاني «الوحي» لدى علماء الشريعة، من الفقهاء، معانيه لدى علمائها من المتكلمين، فهو يعني عندهم، كشف الحقيقة كشفاً مباشراً، مجاوزاً للحس، ومقصوراً على المختارين لهذا اللون من الاعلام.

أما الفلاسفة فأنهم يميلون الى تجريد «عملية» «الوحي» من طابعها الحسي، ويقولون انه: عبارة عن اتصال النفس الانسانية بالنفوس الفلكية، اتصالاً روحياً، فترتسم لديها صور الحوادث، وتطلع، بهذا الاتصال، على عالم الغيب.. وهم يرون ان في الأنبياء استعداداً خاصاً وفطرة خاصة تؤهلهم لهذا الاتصال، وهذا الاستعداد وهذه الفطرة تبلغ عند الأنبياء ما لا تبلغه عند غيرهم، حتى من «الأولياء» و«العارفين».

وهذا التصور الفلسفي للوحي شائع لدى فلاسفة الاسلام، بل ولدى أصحاب النزعة العقلية من المتكلمين المسلمين.. بل إننا نجده لدى الاستاذ الامام محمد عبده 1266 - 1323 هـ 1849 - 1905 م ومدرسة التجديد الديني في عصرنا الحديث.. فعندما عرض الاستاذ الإمام في «رسالة التوحيد» لقضية الوحي حرص على أن يصرح فيها برأيه الخاص، وعلى أن ينبه على اختلاف تصوره هذا عن التصورات الشائعة عند النصوصيين أو الفقهاء، بل ومتكلمي الأشعرية.. فبعد ان عرض للمعاني اللغوية للمصطلح، قال ان التعريف الشرعي للوحي هو: «انه كلام الله تعالى المنزل على نبي من انبيائه»... ثم استطرد فحدد أن له رأياً مميزاً فقال: «اما نحن فنعرفه، على شرطنا، بأنه: عرفان يجده الشخص من نفسه، مع اليقين بأنه من الله، بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت!».

فهو علم وعرفان داخلي، يبلغ صاحبه درجة اليقين بأن مصدره هو الله، وقد يكون بواسطة، صوت يسمع أو دون صوت، كما يكون بغير واسطة.

وفي حالة ما إذا كان هذا «العرفان» بواسطة، صوتاً كانت هذه الواسطة أو شبحاً - كما هو ظاهر لفظ الأحاديث النبوية التي تقول إن الوحي كان يأتي للنبي، أحياناً، في صورة رجل يشبه دحية الكلبي - في هذه الحالة يميز الاستاذ الامام حدوث «العرفان» بهذه الواسطة - الصوت أو الشبح، أو هما معاً - ولكنه يجرد هذه الواسطة من الطابع الحسي والمادي، ويراها مجرد «تمثل»... فالحقائق المعقولة يجوز ان «تتمثل» صوتاً أو شبحاً لمن عنده الاستعداد الفطري لهذا اللون من «العرفان»... فاذا علمنا ان «التمثل» Representation هو: «مثول الصور الذهنية، بأشكالها المختلفة، في عالم الوعي، او حلول بعضها محل بعضها الآخر..» استطعنا ان نفقه تصور الاستاذ الامام لماهية وسائط «العرفان» - (الوحي) - صوتاً كانت هذه الوسائط أو صورة.

لكن الاستاذ الامام ينبّه على أن هذا «العرفان» ليس هو الالهام، لأن الالهام، على الرغم من انه وجدان تستيقنه النفس وتنساق الى ما يطلب، إلا ان النفس لا تستيقن ان مصدره هو الله، بينما يتميز «العرفان» - (الوحي) باستيقان النفس أن مصدره هو الله سبحانه.

وواضح، من سياق حديث الاستاذ الإمام، وحججه التي ساقها في هذا المقام، انه كان يجادل «الماديين» الذين ينكرون «الوحي» كجزء من إنكارهم كل ما لا يدرك بالحواس، ولذلك نراه يمضي في عرض إمكانية حدوث هذا «العرفان» للمستعدين لتلقّيه فيقول: «وأما إمكان حدوث هذا النوع من العرفان (الوحي)،وانكشاف ما غاب من مصالح البشر عن عامتهم لمن يختصه الله بذلك، وسهولة فهمه عند العقل، فلا أراه مما يصعب إدراكه إلا على من لا يريد أن يدرك، ويحب أن يرغم نفسه على أن لا تفهم!... فمن

النفوس البشرية ما يكون لها من نقاء الجوهر، بأصل الفطرة، ما تستعدُّ به، من محض الفيض الإلهي، لأن تتصل بالأفق الأعلى، وتنتهي من الانسانية الى الذروة العليا، وتشهد من أمر الله شهود العين ما لم يصل غيرها الى تعقُّله أو تحسُّسه بعصا الدليل والبرهان، وتتلقى عن العليم الحكيم ما يعلو وضوحاً على ما يتلقاه أحدنا عن اساتذة التعاليم، ثم تصدر عن ذلك العلم الى تعليم ما علمت ودعوة الناس إلى ما حُملت على إبلاغه اليهم، وأن يكون ذلك سنة الله في كل أمة وفي كل زمان، على حسب الحاجة... أما وجود بعض الأرواح العالية، وظهورها لأهل تلك المرتبة السامية فمما لا استحالة فيه بعد ما عرفنا من أنفسنا وأرشدنا اليه العلم، قديمه وحديثه، اشتمال الوجود على ما هو ألطف من المادة، وان غُيِّب عنا، فأي مانع من أن يكون بعض هذا الوجود اللطيف مشرقاً لشيء من العلم الالهي، وأن يكون لنفوس الأنبياء إشراف عليه، فاذا جاء به الخبر الصادق حملنا على الاذعان بصحته. أما تمثل الصوت، وأشباح لتلك الأرواح في حس من اختصه الله بتلك المنزلة فقد عُهد عن أعداء الانبياء ما لا يبعد عنه في بعض المصابين بأمراض خاصة على زعمهم، فقد سلموا أن بعض معقولاتهم يتمثل في خيالهم ويصل الى درجة المحسوس، فيصدق المريض في قوله انه يرى ويسمع، بل يجالد ويصارع، ولا شيء من ذلك في الحقيقة بواقع، فإن جاز التمثل في الصور المعقولة، ولا منشأ لها إلا في النفس، وان ذلك يكون عند عروض عارض على المخ، فلم لا يجوز تمثل الحقائق المعقولة في النفوس العالية؟ وان يكون ذلك لها عندما تنزع عن عالم الحس وتتصل بحظائر القدس؟ وتكون تلك الحال من لواحق صحة العقل في أهل تلك الدرجة، لاختصاص مزاجهم بما لا يوجد في مزاج غيرهم؟ وغاية ما يلزم عنه ان يكون لعلاقة أرواحهم بأبدانهم شأن غير معروف في تلك العلاقة من سواهم، وهو ما يسهل قبوله، بل يتحتم، لأن شأنهم في الناس أيضاً غير الشئون المألوفة، وهذه المغايرة من أهم ما امتازوا به وقام منها الدليل على رسالتهم، والدليل على سلامة شهودهم، وصحة ما يحدثون عنه». («الأعمال الكاملة» للإمام محمد عبده، ج 3، ص 414 ـ 416 دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة بيروت 1972 م).

فالوحي: عرفان، يجده أصحاب النفوس المفطورة على النقاء، ويوقنون بأن الله هو مصدره، أما وسائطه ـ إن كانت ـ من الصوت أو الصورة، فهي من باب تمثل المعقولات حتى تبلغ درجة المحسوس... وطرفا العلاقة في هذه العملية هما: «نفوس» الانبياء، والمعقولات المتمثلة، التي هي واسطة النفوس الى العرفان!

ونحن نلاحظ ان الأستاذ الإمام يرى أن «نفوس» الأنبياء قد امتلكت النقاء الذي أهلها لهذا العرفان «بأصل الفطرة»... وهذا هو الذي نجده عند جمال الدين الافغاني 1254 ـ 1314 هـ 1838 ـ 1897 م عندما عرض لتعريف «النبي» في التعليقات التي أملاها على شرح جلال الدين الدواني 831 ـ 918 هـ 1427 ـ 1512 م للعقائد العضدية،.. فبعد ان يعرض التعريف الشائع للنبي، من أنه «انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى اليه، الى من أمر بتبليغهم»... يقول: «وقد يعرف النبي بأنه: انسان فطر على الحق علماً وعملاً، أي بحيث لا يعلم إلا حقاً، ولا يعمل الا حقاً، على مقتضى الحكمة، وذلك يكون بالفطرة، أي لا يحتاج فيه الى الفكر والنظر، ولكن التعليم الإلهي، فإن فطر أيضاً على دعوة بني نوعه إلى ما جبل عليه، فهو رسول أيضاً... فتفكر فيه، فإنه دقيق؟!» («الأعمال الكاملة» لجمال الدين الافغاني، ج 1 ص 213، 214. دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة بيروت سنة 1979 م). فهو «مفطور» و«مجبول» على الحق، علماً وعملاً وهو ـ كرسول ـ مفطور ومجبول على التبليغ... ويؤكد وحدة فكرة الأفغاني ومحمد عبده في هذه القضية تعليق محمد عبده على كلام الأفغاني هذا، عندما يقول إن معنى جملة: «بعثه الله»: «أي جعل فيه الباعث والداعي للتبليغ». (مصدر سابق، ج 1، ص 451).

هذا هو تصور «الوحي» عند مفكري الاسلام.

فإذا انتقلنا الى «الوحي» كحدث بدأت به نبوة محمد صلى الله علي وسلم وبعثته، والى «صورة»، واسطة «الوحي» والمراحل التي مرَّت بها هذه الصورة، والى نصيب ذلك التصور للوحي من الاتساق مع تصورفلاسفة الاسلام وذوي النزعة العقلية من متكلميه... إذا انتقلنا الى ذلك كان علينا ان ننظر في المصدر الوحيد لهذا التصور، ألا وهو السنَّة النبوية، التي تناثرت في كتبها أحاديث آحاد كثيرة تحدثت عن بدء الوحي للنبي، صلى الله عليه وسلم، ومراحله، والصور التي تمثل بها للنبي عندما كان يحدث هذا الاتصال...

فمن السنة النبوية تعلم أن محمداً، صلى الله عليه وسلم، قد جاءه الوحي وهو في سن الأربعين، وكان قد رفض وثنية الجاهلية، وأخذ يتأمل باحثاً عن الحق، متخذاً من بقايا توحيد ابراهيم وشريعته سبيلاً للتحنث والتعبد، وخاصة في خلوته التي كان ينقطع اليها في شهر رمضان بغار حراء.. وأول

صورة جاءه بها «الوحي» كانت «الرؤيا الصادقة»، في شهر ربيع الأول، وأخذت تتكرر لستة أشهر.. ثم كانت الحادثة الشهيرة، يوم سمع الصوت بغار حراء، في شهر رمضان، يقول له: ﴿اقرأ﴾.... ثم فتر الوحي ثلاث سنوات، سمع بعدها الصوت يناديه: ﴿يا أيها المزمل﴾، وهو في سن الثالثة والأربعين.. والسنة تضع يدنا على حقيقة أن صورة الوحي في هذه المرحلة كانت «الضوء والنور والصوت»! أما مرحلة «تمثل» الملك جبريل للنبي في صورة رجل فقد جاءت بعد ذلك.. فعن ابن عباس انه قال: «أقام النبي بمكة خمس عشرة سنة، سبع سنين يرى الضوء والنور ويسمع الصوت، وثماني سنين يوحى اليه، وأقام بالمدينة عشراً».. (رواه أحمد بن حنبل في مسنده) ونحن نلاحظ أن عبارة ابن عباس لا تعتبر مرحلة السنوات السبع ـ طور الضوء والنور والصوت ـ وحياً، بل تجعل «الوحي» بمعنى القرآن، وتتابع نزوله منجّماً، مما حدث بعد هذه السنوات السبع.

ويزكي هذا الفهم أن الرسول ـ كما هو مشهور ـ قد ذهبت به زوجه خديجة، عقب سماعه الصوت ﴿اقرأ﴾، في غار حراء، برمضان، عندما بلغ الأربعين، ذهبت به الى ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ـ وكان شيخاً قد تنصر، يقرأ الانجيل بالعربية ـ كما يقول حديث عائشة، عليها السلام، فلما سمع ورقة من النبي وصف ما حدث، انبأه ان «هذا هو الناموس الذي نزل على موسى» (رواه البخاري ومسلم وابن حنبل)... وموسى كان يرى ناراً ونوراً... ويؤكد ذلك ان رواية أخرى لذات الحديث الذي يحكي ذات الواقعة تقول ان النبي قد قال لخديجة: «إني أرى ضوءًا وأسمع صوتاً، وأني أخشى أن يكون بي جنن. قالت: لم يكن الله ليفعل ذلك بك يا بن عبد الله. ثم أتت ورقة بن نوفل فذكرت ذلك له، فقال: إن يك صادقاً فإن هذا ناموس مثل ناموس موسى، فإن بعث وأنا حي فسأعززه وأنصره وأومن به (رواه أحمد بن حنبل). فالحديث يحدد ان التمثل كان: «ضوءًا وصوتاً»، وورقة لم يعتبر ذلك بعثة فيؤمن بالمبعوث، بل عدها مقدمات، وقال: «إن بعث وأنا حي فسأعززه وأنصره وأومن به».. ولقد مات ورقة بعد عام من تلك الحادثة، أي: نحو سنة 12 هـ. سنة 611 م. دون أن يؤمن بشريعة محمد، لأن البعثة والتبليغ لم يكن قد حان حينهما حتى ذلك التاريخ.. بل أن النبي ذاته لم يكن يقول، يومئذ، انه مبعوث، بل كان يبحث عن تفسير، يطمئنه، لهذه الظاهرة غير العادية وغير المفهومة له!.

هذا عن مراحل «الوحي» وصورته في المراحل الأولى..

ومن الأحاديث ما يحدد أو يقرب لنا معنى «الصوت» الذي كان يتمثل به الملك، فعن عائشة «ان الحرث بن هشام سأل رسول الله، صلى الله عليه وسلم: كيف يأتيك الوحي؟ قال: يأتيني مثل صلصلة الجرس ـ وهو أشده عليّ ـ ثم يفصم عني وقد وعيت. وأحياناً يأتيني ملك، في صورة الرجل فأعي ما يقول...». (رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن حنبل والموطأ).

وفي الأحاديث النبوية ما يصف حال النبي الجسدية ساعة اتصال نفسه بالوحي وتلقيه عن الله سبحانه، وهذا الوصف يوحي بحدوث تغيرات واضحة تجعل النبي في حال مخالف للحالة البشرية المعتادة، ان في النفس أو في الجسد، فعائشة تستكمل روايتها للحديث السابق فتضيف: «ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وأن جبينه ليتفصد عرقاً!».... وفي أحاديث أُخر ما يدل على أن التغيرات كانت تصيب وظائف الجسم فتتغير من سماته وطبائعه... فوجهه يحمر... وهو يغط.... وجلده يربد. ويأخذه شبه السبات... بل ويثقل وزن جسمه ثقلاً يفوق الحدود!... فالصحابي يعلى بن مرة يطلب من عمر بن الخطاب أن يريه النبي حين يوحى اليه، فلما جاءه الوحي ـ وكان «بالجعرانة» ومعه نفر من أصحابه ـ أشار عمر الى يعلى «فجاء يعلى وعلى رسول الله ثوب قد أظل به فأدخل رأسه، فاذا رسول الله محمر الوجه، وهو يغط ثم سرى عنه..» (رواه البخاري).. وابن عباس يقول: «وكان اذا نزل عليه الوحي عرفوا ذلك في تربد جلده..»!... (رواه أحمد بن حنبل). وعائشة تقول: «وكان إذا أوحى اليه يأخذه شبه سبات..» (رواه احمد بن حنبل) وزيد بن ثابت يقول: «اني قاعد الى جنب النبي يوماً إذ أوحى اليه.. وغشيته السكينة، ووقع فخذه على فخذي حين غشيته السكينة. فلا والله ما وجدت شيئاً قط أثقل من فخذ رسول الله، ثم سرى عنه فقال: اكتب يا زيد، فأخذت كتفاً، فقال اكتب: [لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون]..» (رواه أحمد بن حنبل) وأبو أروى الدوسي يقول: «رأيت الوحي ينزل على النبي، وانه على راحلته، فترغو وتفتل يديها حتى أظن ان ذراعها ينفصم، فربما بركت، وربما قامت موتدة يديها حتى يسرى عنه..» («الطبقات الكبرى» لابن سعد، ج 1 ق 1، ص 131، طبعة دار التحرير، القاهرة).

وفي الأحاديث ـ كما مرّ ـ ما ينبىء عن رغبة بعض الصحابة في رؤية حال الرسول ساعة يوحى اليه، لكن تلك

الحال، غير العادية، وما يحدث لجسده وهيئته فيها من تغيرات ومُعاناة، كانت تدعو جمهرة الصحابة الى صرف أبصارهم عن الرسول عندما يحدث له هذا «العرفان»... ففي حديث أبي هريرة «... وجاء الوحي، وكان إذا جاء لم يخفِ علينا، فليس أحد من الناس يرفع طرفه الى رسول الله حتى يقضى!...» (رواه أحمد بن حنبل).

ونحن عندما نطالع، في الأحاديث النبوية تلك الأوصاف التي تصف الرسول ساعة تلقيه الوحي واتصاله بالملك، نتذكر عبارة الامام محمد عبده التي يقول فيها: «وغاية ما يلزم عنه - أي عن هذا الاتصال - أن يكون لعلاقة أرواحهم بأبدانهم شأن غير معروف في تلك العلاقة من سواهم...» فهي حال غير معتادة، تحدث في لحظات غير عادية، لأناس أهلتهم الفطرة ليكونوا غير عاديين!.

لكن... هل حقاً ان بعض الصحابة قد رأى الملك جبريل، وهو في صورة دحية الكلبي، في أثناء لقائه بالرسول، عليه الصلاة والسلام؟.. ان في البخاري، عن أبي عثمان، ما يدل على ان أم سلمة زوج النبي، قد رأته، وانها قد حسبته دحية الكلبي، حتى أنبأها النبي انه جبريل.. وفي مسند احمد بن حنبل ما يدل على ان عبدالله بن عباس قد رآه والرسول يناجيه... لكننا لو عرضنا ذلك على معنى «الوحي» الذي هو إعلام في خفاء عمن عدا النبي، وعلى معنى «الناموس» الذي سمي به جبريل لاستتاره عن غير النبي، ملنا عن التسليم بأن أحداً غير الرسول قد رأى الوحي والناموس... ويدفع عنا الحرج في هذا الميل ان هذين الحديثين، ككل أحاديث «الوحي» وهي أحاديث آحاد، إن كانت حجة في «العمليات» فهي ليست بالحجة في «الاعتقادات»!.

مصادر ومراجع

- ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- ابن حنبل، المسند، طبعة القاهرة، سنة 1313 هـ.
- ابن سعد، الطبقات الكبرى، طبعة دار التحرير، القاهرة.
- ابن منظور، لسان العرب، طبعة القاهرة.
- الأفغاني، جمال الدين، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة بيروت، سنة 1979.
- البخاري، صحيح البخاري، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- الترمذي، السنن، طبعة القاهرة، سنة 1937 م.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتة، الهند، سنة 1892 م.
- الشريف الرضي، المجازات النبوية، طبعة القاهرة، سنة 1328 هـ.
- الزركلي، خير الدين، الاعلام، طبعة بيروت، الثالثة.
- الطهطاوي، رفاعة، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق، محمد عمارة، طبعة بيروت، سنة 1977 م.
- مالك، الإمام، الموطأ، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- مجمع اللغة العربية، القاهرة، المعجم الفلسفي، طبعة القاهرة، سنة 1979 معجم ألفاظ القرآن الكريم، طبعة القاهرة، سنة 1970 م.
- محمد عبده، الامام، الأعمال الكاملة، ج 3، دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة بيروت، سنة 1972 م.
- مسلم، صحيح مسلم، طبعة القاهرة، سنة 1955 م.
- النسائي، السُّنن، طبعة القاهرة، 1964.
- ونسنك، أ. ي.، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، طبعة ليدن، 1936 - 1969 م.

محمد عمارة

وَظِيفَة

Fonction
Function
Funktion

مع تقدم البحث في العلوم - الرياضية - الطبيعية، والاجتماعية، صار لكلمة وظيفة معنى تقنياً محدداً. فقد أدت دراسة الأعضاء في فرع العلوم الطبيعية الى البحث في الوظائف التي تقوم بها هذه الأعضاء. ودراسة الوظائف جزء من علم الفيزيولوجيا بينما دراسة الأعضاء بحد ذاتها جزء من علم التشريح. أدى البحث في وظائف الأعضاء (آلات الحس مثلاً ووظائفها) الى اكتشاف النظام الذي تعمل به الأجهزة المتعددة. كما أدى الى اكتشاف العلاقة بين جهاز وآخر، بين عضو، (أو مجموعة أعضاء) وآخر. حيث اعتبر الجسم بمثابة كل تتساعد فيه الوظائف لتؤمن سلامته وابقاء حياته. ذلك ان الوظائف بمجموع عملها تؤدي الى نوع من التوازن بين الخلايا، وبين عمل كافة الأعضاء.

في الرياضيات اتخذ مفهوم الوظيفة (أحياناً يقال الدالة، خاصة في مصر) معنى جديداً وذلك بعد النصف الأول للقرن التاسع عشر. وقد وضع هذه الكلمة لايبنتز و«قصد بها المنحنى الهندسي الذي يعبر عن علاقات متصلة متتابعة بين كمين متغيرين». الا أن الرياضيات الحديثة لا ترى وجوب تطبيق الوظيفة (الدالة) في الكميات المتصلة وحسب، بل وفي

الكميات المنفصلة كذلك. واستعمال الوظيفة في الرياضيات التحليلية أمر يتكرر باستمرار. كذلك تستعمل الكلمة في المنطق الرياضي لتدل على « القول الذي يحتوي على حد واحد أو أكثر متغير أو مشترك، بحيث اذا أبدل بالمتغير قيم ملائمة أصبح القول قضية ».

أما في مجال العلوم الاجتماعية فقد بدأ استعمال كلمة وظيفة من خلال النظرة التي طبقت على المجتمع باعتباره عضواً، أو جهازاً يضم جملة من الأعضاء. أي بمقارنة المجتمع بالكائن الحي مع ما في الفكرة من تجسيم ظاهر. فقد لجأ كونت ومن بعده دوركهايم الى الطبيعة والعلوم الطبيعية لاستخراج المفردات اللازمة لتطوير علمهم الجديد، علم الاجتماع. وبشكل خاص، من أجل ايجاد الصلة بين نظام اجتماعي ونظام آخر، بين واقعة اجتماعية وواقعة أخرى. وقد صاغ دوركهايم من مقابلة هذه العلاقات، جملة من القواعد تظهر معنى الوظيفة كما أراده، فاعتبر ان الظاهرة الاجتماعية لا يمكن شرحها من خلال وظيفتها وحسب. والوظيفة لا تحدد من خلال أهدافها النفسية أو النفعية بل من خلال حاجة الجهاز الاجتماعي (ككل) لها. وبذلك لا بدّ من شرح الظاهرة الاجتماعية من مقارنتها بالظواهر الأخرى التي تفرز بدورها وظائف أخرى.

والطريقة المثلى لدراسة ولفهم وظيفة الظاهرة الاجتماعية تكمن في مراقبة، ودراسة التأثير الذي ترتب على الظاهرة. خاصة ملاحظة الأمور الثابتة أو النتائج الثابتة التي تتكرر في نفس الظاهرة أو في الظواهر المتشابهة، بذلك يمكن اعتبار وظيفة الظاهرة بمثابة السبب الغائي، أو علة وجود الظاهرة بالذات. من أجل ذلك كثرت الشروحات الاجتماعية التي تدرس الظواهر انطلاقاً من الغائية التي توصل اليها.

أخيراً، نشير الى أن لكلمة وظيفة معنى قانونياً أو إدارياً يتعلق بالأشخاص الذين يمارسون العلاقات العامة. فالكلمة تشير الى ما له علاقة بالأشخاص العاملين في الإدارة، إدارة الدولة خاصة، أو في المجمعات العامة والمؤسسات.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، الكويت، 1977.
- الفندي، محمد ثابت، فلسفة الرياضة، بيروت، 1969.
- Bouthoul, G., traité de sociologie, Paris, 1959.
- Durkheim, E., Les régles de la méthode sociologique, Paris, 1968.

جورج كتورة

وَعْي

Conscience
Consciousness
Bewusstsein

حول طبيعة وجوهر الوعي وعلاقة الوعي بالوجود المادي دار صراع حاد في الفلسفة منذ القِدَم بين تياريها الأساسيين المادية والمثالية. تركّز هذا الصراع حول تفسير ما إذا كان الوعي نتاجاً للعقل الإنساني أو أنه نتاج شيء فوق المادة هو الروح أو نتيجة عوامل خارجة عن الطبيعة أي أنها موجودة خارج الزمان والمكان.

فالفلسفة المثالية بمختلف اتجاهاتها تعزل الوعي عن المادة وتعطيه وجوداً مستقلاً عنها.

لقد رأى افلاطون ان النشاط النفسي هو من عمل الروح الخالدة واللامادية التي توجد فقط ومؤقتاً سجينة الجسد الانساني. أما أرسطو فنظر الى الروح الأزلية، شكل الجسد، كعضو النشاط النفسي هذا، مع العلم انه يعطي الجسد دوراً في عملية الاحساس لكنه ينظر الى التفكير على انه نتاج الروح أو الروح المفكرة التي تنوجد باستقلال تام عن الجسد.

أما الفلاسفة الماديون فقد أكدوا على عكس المثاليين بأن العمليات الذهنية هي عمليات طبيعية تجد أساسها في جسم الانسان. فديموقريط Demokrit نظر إلى الاحساس والتفكير على أنهما حركات للذرات الروحية المادية، وأن مركز الفكر هو في العقل البشري.

ولقد كان لديكارت أثر أساسي في تطور مفهوم الوعي في الفلسفة الحديثة ذلك أنه نظر الى الروح على أنها مادة ذهنية مختلفة تماماً عن الجسد وبأنها ليست تابعة لأي شيء مادي. والجسد بالنسبة اليه يعمل بطريقة ميكانيكية، وعلى هذا الأساس يتركز كل النشاط الذهني على الروح. وقد لاقت نظرية ديكارت مكافحة من معاصريه من الفلاسفة الماديين وخاصة هوبز Hobbes وكاساندي Cassendi. فرأى هوبز بأن الإقرار بوجود مادة ذهنية على أنه قول لا يمكن البرهنة على صحته، ورأى أن الشيء المفكر هو جسدي وبأنه لا يمكن أن يعزل التفكير عن المادة المفكّرة.

والمفهوم المادي للوعي كنتاج للمادة، ظهر مع الفلاسفة الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، مرتكزاً على

التطورات العلمية في ذلك الحين خاصة في مجالي الطب والفيزيولوجيا. فديدرو Diderot على سبيل المثال أكد بأن الاحساس وقوّة التصوُّر والإدراك والتفكير والذاكرة أي جميع النشاطات النفسية هي نتيجة لنشاط العقل بالتعاون مع الحواس. ورأى العلاقة الوثيقة بين التفكير واللغة ونظر الى العقل على أنه العضو الذي يمتلك اللغة وعلى أن الوعي هو صفة عامة للمادة. كذلك هولباخ Holbach رأى في الوعي طريقة في تمظهر المادة. أما فورباخ Feuerbach الذي انتقد فلسفة هيغل Hegel وخاصة تصويره الوعي الانساني بأنه النفس أو الروح التي تأتي بالعالم فقد أكد على أن النشاط الذهني هو من عمل الرأس، الدماغ.

بهذا المعنى تعرّف المدرسة المادية الوعي من حيث هو أرقى نتاج للمادة واحدى وظائفها وأعلى شكل من أشكال عكس الحقيقة المادية. وهو أيضاً صفة للمادة أي أنه يشكل وظيفة العقل والجهاز العصبي عند الانسان.

ويحدد الوعي بعلاقته بالمادة، السابقة في وجودها له، والتي لا وجود له خارجها. فهي تحدد مضمونه. ولما كان الانسان، كجوهر واع، يحيا باستمرار ضمن علاقة تفاعلية بالطبيعة تتم من خلال المجتمع، أصبح الوعي انعكاساً لعلاقة الانسان بالطبيعة وعلاقته أيضاً بالمجتمع. والعكس، الذي يشكل الخاصة الأساسية للوعي، يعبّر عن علاقة يتمّ فيها انتاج طبائع شيء من خلال شيء آخر وهو من صفات المادة التي توجد في حركة دائمة وأبدية. إلا أن عكس الوعي للمادة يعني بأن العمليات والأشياء الطبيعية تجد تعبيراً (أو صورة) ذهنية عنها من خلال عملية الوعي المنتج للمعرفة التي تشكل مدخلاً لتأثير الانسان في الطبيعة، وتفاعله معها.

والطبيعة الذهنية للوعي هي التي تكوّن الفارق النوعي بينه وبين المادة. إذ ليس للافكار، كنتاجات للوعي، وجود مادي فهي توجد دون الحضور المباشر للأشياء التي تعكسها. والخاصة هذه تشكل شرطاً أساسياً للعمل وللممارسة الانسانية ككل.

أما تفسير ظاهرة الوعي عند الانسان فيمكن انطلاقاً من العمل، فتغيير الطبيعة وفقاً للحاجات الانسانية هو الأساس الجوهري والأولي لتفسير ظاهرة التفكير الانساني وأدى العمل الى تطور اللغة التي نشأت كنتيجة للحاجة للتفاهم بين البشر خلال العمل، وكانت بدورها أساساً لتطور الجهاز العصبي عند الانسان ووعيه ولتطور المجتمع. ولما كان العمل علاقة بين المجتمع والطبيعة أصبح الوعي نتاجاً لهذه العلاقة ونتاجاً اجتماعياً بسببه ومضمونه.

أما فيما يتعلق بعلاقة الوعي بالمادة فلا يمكن أن يقتصر حلها على الأخذ بأسبقية المادة للوعي والوقوف عند ذلك، أو فهم هذه الأسبقية على أنها تضاد بين الوعي والمادة، بل أن أسبقية المادة للوعي تعني قبل كل شيء بأن المادة قد انتجت الوعي خلال تطورها. وأسبقية المادة للوعي لا تنفي صفة الوجود عن الوعي، لأن الوعي هو شكل انعكاسي للوجود. فالتوافق في استعمال مصطلحي المادة والوجود يمنع النظر الى الوعي كوجود. لذلك تجد العلاقة بين الوعي والوجود من خلال مصطلحي اللامباشر والمباشر تعبيراً عنها. أما العلاقة بين المادة والوعي فيعبر عنها من خلال الموضوعي والذاتي. والوعي ليس مادة للوجود الذي بنوجد كوجود مادي وكوجود ذهني، بل هو (الوعي) تابع للمادة فيما يتعلق بوجوده وبمضمونه ويبقى دون المادة فارغاً ودون محتوى. فالوعي لا يستطيع العمل إلا من خلال الحواس التي تنقل له صورة عن العالم الخارجي. والمادة هي كل شيء موجود باستثناء الوعي، لأنه ليس مادة Substanz إنما هو وظيفة، ووجوده قائم على أساس هذه الماهية، والوعي يعبر عن نفسه من خلال الذات أي الانسان كجوهر واع. والإقرار بوجود الوعي لا يعني بأي شكل من الأشكال إعطاء الوعي وجوداً مادياً إذن انما النظر الى الوعي كإحدى وظائف المادة.

الوعي إذن هو وحدة الذات والموضوع. الوعي هو ذاتي Subjektiv على الأساس التالي:

أ ـ لأنه صفة للذات، للانسان.

ب ـ لأن عملية الوعي تتحقق من داخل الانسان وتجد من خلال اللغة تعبيراً مادياً عنها.

ج ـ لأنه من خلال الوعي يضع الأنا حدوداً لنفسه مع العالم الخارجي وعلى هذا الأساس يكون وعي الأنا وعياً ذاتياً Sellestbewubtsein.

د ـ وأخيراً لأن عملية العكس من خلال الوعي ليست مطابقة للواقع، وهذا عائد الى كون المعرفة محدودة بعوامل تاريخية واجتماعية والوعي هو موضوعي Objektiv.

لأن الذات، أولاً، حاملة الوعي هي موضوع بالنسبة لحملة الوعي الآخرين وعلى هذا الأساس يوجد وعي بمعزل عن ارادتي أي أنه يوجد موضوعياً بالنسبة لي كحامل وعي.

ثانياً: لأن الوعي يعبر عن نفسه من خلال اللغة والحركات والسلوك الذين يعطون نظرة عن ما يدور في العالم الداخلي لحامل الوعي، من هنا ليس الوعي داخلية صافية موجودة بحد

ذاتها. ومن خصائص الوعي أيضاً ان الانسان يمتلك القدرة على تحويل نفسه الى موضوع لرؤياه (لوعيه)، أي أن الانسان أيضاً يعي ذاته.

ثالثاً: للوعي صفة موضوعية كونه يعكس الحقيقة الموضوعية، ويمتلك لهذا السبب مضموناً موضوعيا لأنه يحتوي على اللحظة Moment الموضوعية.

والعلاقة بين الذات والموضوع ليست فقط علاقة بين الوعي والعالم الخارجي، إنما يوجد هذا التقسيم داخل الوعي ذاته. أي أن الوعي يتجه أيضاً لمعرفة ذاته أي أنه يجعل موضوعه الوعي. ووعي الانسان لذاته هو أحد أشكاي الوعي وهو يتطور على أساس النشاط الاجتماعي والفردي.

يلعب الوعي دوراً أساسياً في حياة الانسان والمجتمع لأنه أداة يستخدمها الانسان من أجل تغيير محيطه الطبيعي والاجتماعي ومن أجل إشباع حاجاته وتحقيق أهدافه ومصالحه. فالاتجاه العام للوعي هو المعرفة الموجهة للانسان. وعلى هذا الاساس يكون الوعي معرفة العالم الخارجي ومعرفة الانسان ذاته (حامل الوعي) وخارج المعرفة يفقد الوعي جوهره.

والدور الأساسي للوعي يكمن في تلقي المعرفة وانتاجها، أي معرفة الطبيعة والمجتمع والانسان والمعرفة هي نتيجة لكون الوعي يشكل علاقة بين الذات والموضوع Ein Verhältnis Zwischen Subjekt Und Objekt.

والوعي كعلاقة بين الذات والموضوع هو من خصائص الانسان وحده، فالحيوان يحدث تغييراً في الطبيعة، إلا أنه لا يعي فعله بأبعاده ونتائجه. أما الوعي الانساني فيلعب دوراً خلاقاً في تهيئة وادارة الممارسة الانسانية التي تغيِّر الطبيعة وتتفاعل معها. علاقة الذات بالموضوع هي علاقة انعكاس، يحدد الموضوع مضمون الذات، وتؤثر الذات بدورها على الموضوع محدثة تغييراً فيه. من هنا ليس الوعي انعكاساً سلبياً للمادة أو الوجود إنما هو انعكاس يمهد لممارسة الانسان ويشكل شرطاً لها.

ومن الأدوار المهمة للوعي تقييم الظواهر الموجودة. والتقييم هو شكل العلاقة بين الانسان والواقع وهو يأتي كعملية تالية للعكس، تظهر خلال هذه العملية حاجات الذات ومصالحها وتوجهاتها. على هذا الأساس يلعب الوعي دوراً في توجيه العمليات الاجتماعية والتأثير بها. على هذا الأساس يكون الوعي وحدة الذاتية والموضوعية ووحدة العكس والسلوك.

وفي النهاية يمكن استنتاج ثلاث صفات للوعي:

أ ـ أنه انعكاس للمادة.

ب ـ لا وجود حسّي له.

ج ـ لا يوجد على أساس قاعدة مادية له إنما على قاعدة مادة الأنسجة العصبية عند الانسان.

هذه الصفات تجعل الوعي نشاطاً ذهنياً أو فكرياً للعقل المادي. والمصطلحان، ذهني وفكري، يعنيان ذات الشيء. وجوهر الوعي هو انه صورة ذاتية للعالم الموضوعي. هذه الصورة لا تتطابق كلياً مع الحقيقة الموضوعية بل يرتبط قربها وبعدها منها بالتطور الاجتماعي والتقدم العلمي والتقني.

حول طبيعة الوعي دار صراع حاد في الفلسفة بين التيار المادي والتيار المثالي. والمسألة الأساسية التي تمحور حولها هذا الصراع تركزت حول ما اذا كان الوعي نشاطاً طبيعياً للجسم الانساني وبشكل أساسي للعقل أو أنه (الوعي) يعود الى وجود روح لا مادية، أو مصدر فوق الطبيعة. فالفلاسفة المثاليون ينطلقون في تفسيرهم لماهية الوعي من المسلمة القائلة بأن الوعي هو ظاهرة مستقلة تماماً عن المادة. وهم يفسرون الوعي أما كجوهر روحي أو كعالم مستقل للأفكار أو كقوة مطلقة أو أنهم يرون في الوعي الحقيقة الموجودة الوحيدة. أما الفلاسفة الماديون فينظرون الى الوعي كنتاج للمادة أي كنتيجة لنشاط العقل البشري.

عبد المطلب الحسيني

وَلاء

Loyalisme
Loyalism
Lehntreue

تحمل لفظة ولاء معنيين مختلفين تماماً. فهي تعني من جهة، الميراث الذي يستحقه المرء بعد موت عبد معتق، وتعني من جهة ثانية واحدة من تلك العلاقات النفسية الاجتماعية التي تربط الفرد بسواه في الحياة الاجتماعية أو السياسية.

المعنى الأول كان وارداً في العصور القديمة التي عرفت ظاهرة العبودية، ولم يعد وارداً في الاستعمال الحالي لكلمة ولاء. ويبدو ان العرب كانت تبيع ولاء المعتق وتهبه، وجاء في الحديث نهي عن ذلك، باعتبار ان ولاء المعتق كالنسب،

فلا يزول بزوال صاحبه، وانما يرثه معتقه أو ورثة معتقه.

أما المعنى الثاني فليس من السهل تحديده. إذ أنه يشتمل على جوانب عدة متميزة ومتداخلة في الوقت نفسه. والسبيل الى ادراك كيفية انعقاد هذه الجوانب في معنى الولاء الانطلاق من كون الولاء علاقة ارتباط واع طوعي بين فرد أو جماعة وطرف آخر يمكن ان يكون شخصاً أو جماعة أو مؤسسة أو فكرة. محور الولاء هو إذن الارتباط الواعي الطوعي الذي يجعل الفرد يتعلق، بعاطفته وعقله، بسواه من الناس أو القيم، ويعمل في سبيله او بوحيه او تحت إمرته. الولاء أقوى من الموالاة التي تقابل المعارضة وتعني المساندة والتأييد. وهو غير الطاعة الشكلية وغير الارتهان انه فعل ميل وانحياز والتزام تجاه من يعتبر ولياً للأمر أو صاحب السلطة الشرعية، او تجاه زعيم ثورة، او تجاه مؤسسة كالدولة، او اتجاه جماعة كالأمة، أو تجاه عقيدة من العقائد أو غير ذلك من الأشخاص والقيم. وهذا كله يعني أن الولاء من حيث هو تعلق نفسي عميق يفترض الاستعداد للبذل وللنصرة، ويتداخل مع الوفاه والاخلاص.

ويتضح من هذا ان الولاء يشتمل على أنواع وأشكال تختلف باختلاف طرفي العلاقة واختلاف أنماط العلاقات الاجتماعية والسياسية السائدة في المجتمع. فالولاء لشخص، وهو أبسط أنواع الولاء وأكثرها شيوعاً، غير الولاء لأمة أو لطائفة أو لطبقة أو لحزب أو لمؤسسة أو لجمعية أو لعقيدة. وولاء الجماهير لشخص معين يختلف عن الولاء الفردي له. وكذلك يوجد تباين بين نوعية الولاء في مجتمع ليبرالي ونوعية الولاء في مجتمع اقطاعي أو في مجتمع اشتراكي. إلا أن المشكلة الحقيقية التي يعانيها الانسان في الولاء ليست في تعدد أنواعه وأشكاله بقدر ما هي في تغيره وفي تراتب أنواعه أو أشكاله. فالولاء يقوى ويضعف، وقد يتبدل كلياً. ولاء الجماهير لزعيم سياسي لا يستمر على وتيرة واحدة. ولكن، بطبيعة الحال، هناك أنواع من الولاء، كالولاء القومي، تتمتع بقدر من العمق والثبات تتمكن معه من الاستمرار على مدى أجيال وعصور. وأما تراتب الولاءات في نفسية الفرد أو الجماعة، فإنه يتقرر تحت تأثير عوامل واعتبارات مختلفة، لعل أبرزها عاملا العقيدة والمصلحة. ولا يندر أن يحدث توتر ونزاع من جراء تنافس الولاءات أو تضاربها.

ناصيف نصار

وَهْم

Illusion
Illusion
Illusion-Täuschung

الوهم لفظة تدل على خطأ في الادراك الحسّي، إذن، ليس الوهم في الحكم أو في الاستدلال بل إنه في الادراك الحسي، لذلك يحدث لدى الواهم، في بعض الأحوال، الجمع بين الوهم والحقيقة، كأن يتصوّر نفسه، عند قراءته قصّة ما أو حضوره فيلما ممتعاً، بطل تلك القصة أو ذلك الفيلم وأن يتلذّذ بذلك التصوّر، مع علمه الثابت بأن ما يتصوّره ليس الحقيقة بأي نوع من الأنواع.

كما يتمكن الواهم ايضاً الذي من المفترض انه ينعم بحالة نفسية سليمة ـ بخلاف صاحب الإهتلاس الذي يتميّز عادة عن الواهم بحالة نفسية مرضية، من التخلص من وهمه باخضاعه إياه لمقتضيات الحكم والاستدلال. أما الخطأ الذي ينطوي عليه الوهم فانه لا يتأتى من نقص يتناول وجود الشيء المحسوس أو شروط الاحساس العادية، العضوية والموضوعية، كما هي الحال في الإهتلاس، بل من تفسير خاطىء للإحساس، ينقاد اليه المدرك أما بسبب بعض الحالات الذاتية العارضة، كالتعب مثلاً او النعاس أو النور الخافت، وأما بسبب بعض الظواهر الحسية الخادعة التي تؤدي الى ما يسمى بأوهام أو أخطاء الحواس، كرؤية الساكن متحركاً، والخفيف ثقيلاً والخط المستقيم منكسراً...

في هذا المجال بالذات، أي مجال التفسير الخاطىء للإدراك الحسي، تلعب المخيِّلة والذاكرة دوراً مهماً. فيتصوّر الواهم، بفعل هاتين القوتين، صفات معينة ينسبها الى الشيء المحسوس الذي يدركه، قبل أو من دون أن يتحققها فيه عن طريق إدراكه له.

تروما مهنا

يقين

Certitude
Certitude
Gewissheit

1 ـ اليقين لفظة تدل على الحالة التي يستقيم فيها الذهن كلما أدرك الانسان شيئاً، واعتقد بأن ادراكه مطابق للشيء بعينه، وبأن الشيء لا يمكن أن يكون إلا هكذا أي كما أدركه.

اليقين هو إذن التصديق الكامل الذي ينفي الشك وإمكانية الشك؛ انه ليس فعل العقل وحده، بل أنه فعل الارادة أيضاً؛ عندما يحصل يكون العقل والإرادة متحدين اتحاداً عضوياً وعفوياً. فاليقين إذن من ذاتية المتيقن، كما أن له تأثيراً على هذه الذاتية.

يقول الغزالي:

« العلم اليقين هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين». وكل « ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقين» (« المنقذ من الضلال »، ص 64).

يفرض اليقين إذن إقتناعاً وطيداً بصحة ما نعرف، وايجاباً وتصديقاً به، وارتياحاً باطنياً عميقاً لا يشوبه أي شك أو أي تخوف من الغلط.

كل هذه الأفعال الذهنية متوفرة في اليقين الحاصل ومتضمنة فيه، بنوع أنها تؤلف وحدة غير قابلة لأي تمييز أو تجزئة، فإما أن يكون اليقين وتكون متوافرة ومجتمعة فيه، وأما لا يكون.

2 ـ أنواع اليقين:

الكلام عن أنواع اليقين ليس ممكناً إذا تناول اليقين في ذاته، أي في تحديده الحصري الذي أشرنا إليه أعلاه؛ أنه لا يصبح ممكناً الا إذا تناول قوة المتيقن الادراكية، أو طبيعة الحقيقة موضوع اليقين، أو الدافع الى قبول هذه الحقيقة. هذه الملاحظة تقودنا إلى التمييز بين يقين أوّلي أو يقين أساسي أو يقين بالقوة وبين يقين ثانوي أو يقين مكتسب أو يقين بالفعل. اليقين الأولي هو يقين حاصل أبداً، ولكن بالقوة، في الذهن البشري باعتباره ذهناً أو في العقل البشري باعتباره عقلاً. لم ينكر الشكاك أنفسهم هذا اليقين الأساسي. لكنهم، عندما حاولوا امتحانه وتبريره ولم يفلحوا، أقرّوه شعوراً عميقاً وأنكروه يقيناً عقلياً.

هذا اليقين بالقوة هو في نسبة العقل البشري الى الحقيقة. لا يستطيع أحد رفض التسليم بأن العقل البشري مكوّن في ذاته لإدراك الحقيقة واستيعابها والارتياح اليها. لولا ذلك، لما رافق البحث عن الحقيقة مسيرة الانسان على الأرض، ولكان هذا البحث الانساني المستمر عن الحقيقة محاولة عابثة ويائسة وفاشلة مئة بالمئة. الحقيقة في حد ذاتها لا تعني الانسان؛ الحقيقة بالنسبة الى الانسان هي التي تعنيه. انها الموضوع الصوري لذهنه وعقله، أي الموضوع الذي ينبثق عن الذهن أو العقل ويتساوى معه ويملأ كيانه. لذلك استحال الشك الجذري وبالقوة وفقدت كل نظرة عدمية العمق لقيامها وتوطيدها. كما ان الانسان الذي يلوذ الى اختباره لليقين المعطى له في أعماق كيان عقله يطمئن الى وجوده ويرتقي الى درجة من السعادة التي يختص بها الله بالذات.

اليقين بالفعل قد يحصل أما بطريقة مباشرة وأما بطريقة غير مباشرة.

يتحقق اليقين المباشر الذي هو يقين ميتافيزيائي بقبول العقل لبعض المبادىء أو الحقائق البديهية التي تتبين له بكل

وضوح (الكل أكبر من الجزء). لا يمكن للعقل انكار هذه المبادىء الأساسية من دون تناقض ذاتي. كما أن إدراكه لمقابلها مستحيل. أضف الى ذلك كون المبادىء اليقينية الأولى هي الشرط الأساسي لمتابعة العقل مسيرة المعرفة، على مختلف أنواعها، وتحصيله ما يتسنى له تحصيله منها. ويتحقق اليقين غير المباشر بقبول العقل لبعض المعارف التي يكتسبها عن طريق الحواس، ويتثبت من صحتها بهذه الطريقة أو تلك، وفق طبيعة الشيء المعروف ومؤهلات الشخص العارف وحالاته الشخصية. فإن كان موضوع المعرفة فكرة نظرية، تثبت العقل من صحتها بالبرهان، أو عن طريق الاستدلال المنطقي الذي يؤدي الى اليقين النظري؛ واذا كان موضوع المعرفة شيئاً محسوساً، تثبت العقل من صحته بالتجربة، أو عن طريق المنهج العلمي الخاص الذي يؤدي إلى اليقين العلمي.

واذا كان موضوع المعرفة أمراً انسانياً، تثبت العقل من احتماله استناداً إما الى شخصيته الذاتية، وإما الى قدر ملاءمة هذا الأمر لظروف الحياة ومقتضياتها، وإما الى سلطة الآخرين البادية في أقوالهم وأفعالهم ومواقفهم. ويؤدي ذلك الى اليقين الأدبي. بالإضافة الى هذه الحقائق اليقينية التي يكتسبها الانسان في مسيرته نحو المعرفة، وهي حقائق نظرية وعلمية وأدبية، يوجد نوع آخر من الحقائق التي توصف بالتصديقية، وهي الحقائق التي تفرض الحياة العملية وجودها والتسليم بها ضمناً. فاذا سلمنا بأن اليقين حالة من حالات التصديق، بمعنى أنه يمكن أن نصدق من دون أن نتيقن، بينما لا يمكن أن نتيقن من دون ان نصدق، قلنا بأن هذه الحقائق الحياتية ليست موضوع يقيني، بل هي موضوع تصديق فقط.

3 ـ اليقين التام والكامل ليس في متناول الانسان، بل إنه الهدف الذي يسعى اليه. يقضي الانسان العمر في طلب المعرفة، في تحصيل الحقائق اليقينية واكتسابها؛ لكن هذه الحقائق اليقينية المكتسبة، لا تعطيه اليقين التام والكامل مهما قوى برهانه عنها، وطبق منهجه عليها، ودعمتها قوة سلطوية، لذلك يعمل الانسان دوماً على تخطّي أية من الحقائق المكتسبة إما باعتماده اصلاحها وتصحيحها، وأما باغفاله عنها أو نبذها، واحلاله محلها حقائق جديدة... وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له. يقين الانسان بالقوة هو أشمل وأكمل من يقينه بالفعل، مهما توطد هذا اليقين وتثبت يبقى دون ذاك. لذلك كان التجديد والانفتاح، في مجال المعرفة، دليل أمانة للعقل وعفويته، كما التجميد والانغلاق دليل تنكّر للعقل وخنق لعفويته.

توما مهنا



فهرس الموضوعات

□



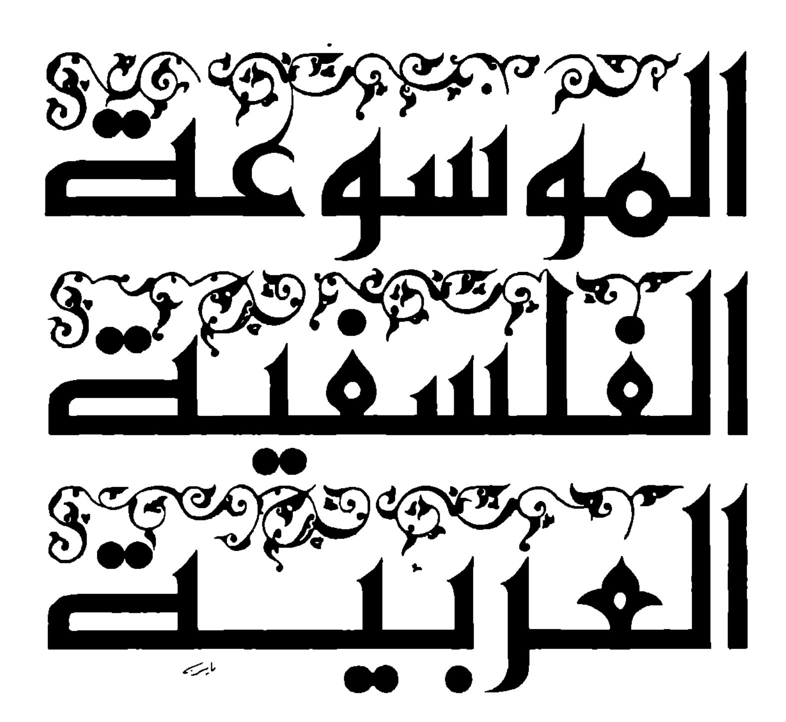
الموسوعة الفلسفية العربية

رئيس التحرير د. معن زيادة

الموسوعة
الفلسفية
العربية

الطبعة الأولى
١٩٨٨





المجلد الثاني

(المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات)

القسم الأول: أ - ش

رئيس التحرير د. معن زيادة

شارك في التحرير

الدكتور ماجد فخري : راجع مداخل متنوعة.
الدكتور نزار الزين : راجع مداخل علم النفس.
الدكتور ادوار القش : راجع مداخل علم الاجتماع.

المراجعة والتصحيح

وطفى حماده هاشم عدنان حمود عصماء نعمة

السكرتيريا

لينا هلال

الأساتذة المشاركون في الجزء الثاني من الموسوعة الفلسفية العربية

أفاية، محمد نور الدين : المجلس القومي للثقافة العربية ـ مجلة الوحدة ـ الرباط.
إمام، عبدالفتاح امام : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة الكويت.
أمهز، محمود : قسم الفنون والآثار ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
أومليل، علي : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط.
البدور، سليمان : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة الأردنية.
برقاوي، أحمد : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة دمشق.
بكداش، كمال : قسم علم النفس ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
بن جاء بالله، حمادي : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة التونسية.
التريكي، فتحي : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة التونسية.
تيزيني، الطيب : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة دمشق.
الجابري، محمد عابد : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط.
الجزيري، مجدي : استاذ جامعي، باحث وكاتب ـ القاهرة.
الحبابي، محمد عزيز : اكاديمية المملكة المغربية ـ الرباط.
حجازي، نهى : قسم اللغة الفرنسية ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
الحكيم، سعاد : قسم االفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
حلاق، وائل : معهد الدراسات الاسلامية ـ جامعة ماكجيل ـ مونتريال ـ كندا.
حلو، عبدو : المركز التربوي للبحوث والانماء ـ لبنان.
حيش، سالم : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط.
الخضيري، زينب : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.
خليفات، سحبان : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة الاردنية.
خواجه، أحمد : باحث، معهد الانماء العربي ـ بيروت.
خوري، انطوان : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
الدجاني، احمد صدقي : المجلس الأعلى للتربية والثقافة والعلوم ـ منظمة التحرير الفلسطينية ـ القاهرة.

دراج، فيصل	:	باحث وكاتب من فلسطين، دمشق.
الدويهي، شوقي	:	معهد العلوم الاجتماعية ـ الجامعة اللبنانية.
زكريا، خضر	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة دمشق.
زنيبر، محمد	:	قسم التاريخ ـ كلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط.
زيادة، خالد	:	معهد العلوم الاجتماعية ـ الجامعة اللبنانية.
زيادة، معن	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
زيدان، محمود فهمي	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية.
زيعور، علي	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
الزين، نزار	:	قسم علم النفس ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
زيناتي، جورج	:	قسم الفلسفة ـ كلية التربية ـ الجامعة اللبنانية.
سبيلا، محمد	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط.
شعراني، وفاء	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
شيا، محمد	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
صارجي، بشارة	:	قسم الفلسفة ـ كلية التربية ـ الجامعة اللبنانية.
الصغير، عبدالمجيد	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط.
ضاهر، عادل	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة الاردنية.
طرابيشي، جورج	:	باحث وكاتب ـ المجلس القومي للثقافة العربية ـ **مجلة الوحدة** ـ باريس.
عبدالقادر، ماهر	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية.
عبداللطيف، كمال	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط.
العجم، رفيق	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
العراقي، عاطف	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.
عطية، احمد عبدالحليم	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.
علوش، ناجي	:	باحث وكاتب من فلسطين ـ دمشق.
العوا، عادل	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة دمشق.
عون، سامي	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
غصن، امينة	:	دائرة اللغة العربية ـ الجامعة الاميركية ـ بيروت.
فاخوري، عادل	:	قسم الفلسفة ـ كلية التربية ـ الجامعة اللبنانية.
فخري، ماجد	:	دائرة الفلسفة ـ الجامعة الاميركية ـ بيروت.
فنيانس، غسان	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة دمشق.
قرني، عزت	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة عين شمس ـ القاهرة.
القش، ادوار	:	معهد العلوم الاجتماعية ـ الجامعة اللبنانية.
كتورة، جورج	:	قسم الفلسفة ـ كلية التربية ـ الجامعة اللبنانية.

متى، كريم : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة بغداد.
مجاهد، عبد المنعم مجاهد : أستاذ جامعي، باحث وكاتب ـ القاهرة.
مدين، محمد : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.
معتوق، فردريك : معهد العلوم الاجتماعية ـ الجامعة اللبنانية.
مقدسي، انطون : وزارة الثقافة والارشاد القومي ـ دمشق.
مقلد، علي : كلية الاعلام ـ الجامعة اللبنانية.
مكارم، سامي : دائرة اللغة العربية ـ الجامعة الاميركية ـ بيروت.
مكي، عباس : قسم علم النفس ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
منيمنة، جميل : استاذ جامعي، باحث وكاتب ـ بيروت.
موصللي، احمد : استاذ جامعي، باحث وكاتب ـ بيروت.
نعمان، عصام : استاذ جامعي ـ باحث وكاتب ـ محام، بيروت.
نصر، وضاح : دائرة الفلسفة ـ الجامعة الامريكية ـ بيروت.
النوري، قيس : قسم علم الاجتماع ـ كلية الآداب ـ جامعة بغداد.
هرماسي، محمد الباقي : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة التونسية.
الهنا، غانم : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة دمشق.
وهبه، مراد قسم دراسات الشرق الأوسط، جامعة عين شمس، القاهرة.
وهبة، موسى : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
اليازجي، حليم : قسم اللغة العربية ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
اليافي، عبدالكريم : .قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة دمشق.
يفوت، سالم : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

مقدمة
الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة بين الابداع والاتباع

هـذا هو القسم الثـاني من الموسـوعة الفلسفيـة العـربيـة، في مجلدين، يتنـاول المـذاهب والمـدارس والاتجاهات والتيارات الفكرية والفلسفية في الفكر الانساني عموماً وفي الفكر العربي على وجه الخصوص، وهو حصيلة سنوات من الجهد والعمل المتواصل، ونتاج تعاون ما يزيـد على خمس وسبعـين باحثـاً وأستاذاً ومشتغلاً بالفلسفة يمثلون الأفكار الفلسفية والنزعات الفكريـة الرئيسيـة، كل أدلى بـدلوه حسب تخصصـه واهتمامه.

ومن الواضح ان هذه الموسـوعة لا تقتصر عـلى الفكر الفلسفي العـربي، وإنما تتسـع لتشمل الفكـر الانساني في كبريات مجاريه منذ فجر الحضارة حتى يومنا كما تفهمه وتـدركه وتنـظر إليه نخبـة من مفكرين وباحثين يمكن اعتبارها في شموليتها ممثلة لكـل المفكرين العـرب؛ ليس لأنّ المشاركـين في هذه المـوسوعـة يتوزعون جغرافياً على أرجاء الوطن العربي كافة وحسب، بـل لأنّ قائمـة المذاهب والمـدارس والاتجاهـات والتيارات التي تناولوها تكاد تكون شاملة، ولأنّ هؤلاء المشاركين يمثلون نزعـات مختلفة وتتقـاسمهم أفكار متباينة، يمكن اعتبارها خلاصة للفكر الفلسفي في المنظور العربي الحديث.

لقد جاء تكامل هـذا القسم من الموسـوعة، والتكـامل غـير الكمال، نتيجـة تضافـر الجهود وتـراكم التجربة. ومن البيِّن الواضح أن عملاً موسوعياً كهذا تعجـز عن الاحاطـة به قـدرات شخص واحد ونفـر قليل من الافراد، ولم يكن لهذه الموسوعة ان تبصر النور بشكلها الراهن لولا هذه الاسهامات الاصيلة من جهود الباحثين والمشتغلين بالفلسفة في الوطن العربي وهي الجهود التي ظهرت تباشيرها الحـديثة في العـودة الى الاهتمام التدريجي بالفلسفة مع أواخر النصف الثاني من القرن المـاضي. وليس العمل الفلسفي الـذي أخذت معالمه بالتبلور في النصف الثاني من قرننا سوى الامتداد النوعي المتـطور لجهود المفكـرين العربَ في القرن الماضي والذي يشكل القاعدة التي يقوم عليها صرح الفلسفة في البلاد العربية اليوم. وقد يكون من المفيد أن نعرض لهذه الجهود للوقوف على تطور الفكر الفلسفي العربي الحديث الذي تعتبر هـذه الموسـوعة محصلة له.

منـذ نيّف وربع القـرن من الزمـان، قام المرحوم الـدكتور جميـل صليبا بمحـاولـة لتصنيف الجهـود الفلسفية العربية الحديثة، مقدّماً قائمة بالتيارات والاتجاهات الفلسفية في الوطن العربي في ذلـك الحين ، وقد وجد الأستاذ صليبا انه في الامكان إدراج هذه الأفكار الفلسفية في سبعة تيارات أو اتجاهـات رئيسية، نختصرها على الوجه التالي تمهيداً لتحليلها ونقدها أو التعليق عليها:

1 ـ التيار الأول هو تيار الفكر المادي ممثلاً بالدرجة الأولى بفكر شبلي الشميل (1850-1917) الطبيب والمفكر اللبناني الذي هاجر الى القاهرة، وكان أول عربي يتبنى الداروينية ويصوغ منها موقفاً فكرياً وفلسفياً يتناول كافة ميادين الفكر والحياة عموماً. كان الشميل يقدّس العلم من جهة، وكان يؤمن بوحدة الكائنات الحية بدءاً من المادة وانتهاء بالانسان، وقد دفعه حماسه الشديد للمادية الى رفض مذهب العقلانية والى الزعم بأن العالم يتجه نحو الوحدة السياسية والفكرية بل واللغوية أيضاً. واذا كان من السهولة بمكان العودة الى أصول هذه الأفكار عند هكسلي Huxley وسبنسر Spencer في إنكلترا، وهيكل Hackel وبوخنر Buchner في ألمانيا، إلا ان الشميل أضاف إلى ما أخذه صياغة جديدة للمادية والداروينية وعممها على كافة أوجه الحياة، بحيث يمكن أن نطلق على صياغته هذه اسم الداروينية العربية، التي يمكن أن يُدرج في عدادها مفكرون آخرون من أمثال سلامة موسى واسماعيل مظهر وغيرهما.

2 ـ والتيار الثاني هو تيار العقلانية كما فهمها مفكرون عرب من أمثال محمد عبده (1845-1905) ومحمد فريد وجدي (1878-1954)، فقد قام كل من هذين المفكرين بمحاولة فهم الاسلام فهماً عصرياً، ومحاولة تفسير القرآن تفسيراً حديثاً، وكان لهما أتباع ومؤيدون. ومع هذا يمكن القول ان موقفهما هو أقرب الى الموقف الديني منه الى الموقف العقلاني، فقد كانا مصلحين إسلاميين حاولا محاورة الحداثة مع الاسلام او الاسلام مع الحداثة، فأصبحا بذلك ممثلين من ممثلي النزعة التوفيقية أو الانتقائية أولاً وقبل كل شيء، ولم تكن عقلانيتهما إلا عقلانية موهومة او مزعومة، وقد كان لعبده على وجه الخصوص أتباع ومؤيدون، وشكلت أفكاره تياراً مؤثراً في مجرى الحياة الفكرية العربية حتى اليوم.

ويندرج في هذا الاتجاه العقلاني المزعوم، موقف يوسف كرم المتوفى سنة 1959، فقد كان موقفاً عقلانياً في الظاهر فقط؛ فتحت ستار العقلانية: قدّم لنا يوسف كرم فلسفة أرسطية في ثوب جديد، وهو ما فعله كثيرون من أبناء الرعيل السابق من أساتذة الفلسفة، مثل شارل مالك المتوفى سنة 1987، وغيره ممن هم على قيد الحياة، فقد قدموا لنا تحت ستار العقلانية تفكيراً دينياً دوغمائياً مختلطاً بالأرسطية والديكارتية على وجه الخصوص... ومن القاهرة الى بيروت فدمشق فبغداد فالرباط كان أكثر أساتذة الجيل السابق من أساتذة الفلسفة يدخلون في عداد هذا النمط من العقلانية.

3 ـ أما التيار الثالث فهو تيار المثالية، وهو تيار يضم عدة اتجاهات فلسفية يجمعها تأثرها بالمثالية القديمة بدءاً من أفلاطون مروراً بالغزالي وبرغسون وغيرهما. وقد حاول ممثلو هذه الاتجاهات صياغة مواقف فلسفية توفيقية أحياناً، وتلفيقية غالباً، تضم أفكاراً فلسفية مثالية غربية إلى جانب أفكار دينية إسلامية، على طريقة محمد عبده وغيره، وتدخل في هذا العداد وجدانية عباس محمود العقاد وجُوانية عثمان امين ورَحمانية زكي الأرسوزي.

تؤكد وجدانية العقاد ان الحقيقة الكلية لا يمكن أن تدرك إلا عبر الوجدان والشعور الوجداني، فلا الحس ولا العقل يمكنهما إدراك هذه الحقيقة. صحيح ان الحس والعقل هما أداتان ضروريتان لفهم العالم حولنا، إلا انهما يعجزان عن كشف الحقيقة، ولا سيما الحقيقة الكلية. ومن الواضح هنا تأثير المناهج المثالية السابقة كمنهج الاستبطان الأفلاطوني ومنهج الكشف عند الغزالي على هذا النمط من التفكير.

وتعتبر جُوانية عثمان أمين ان الروح هي القوة الأساسية الفاعلة في العالم. ومن هنا فإنها تناشد

الانسـان ان يقدّم الـروح على الجسـد او ان يعنى بالـداخل الجـواني قبل الخارج البراني، معتبـراً ان أزمة عصرنا تكمن في تقديم الـبراني على الجـواني، وفي عدم إقـامة تـوازن وتناغم يُخضـع الجسد للروح. وهـو موقف عرفناه دائماً عند الاتجاهات المثالية التقليدية.

أما رَحمانية زكي الأرسوزي، فأصلها يرجع الى الثـلاثي رح م الذي يجمـع بين الـرحم والرحمن في كل موحد. فاذا كان رحم المرأة هو مصدر حياة الفرد من بـني البشر، فإنّ الرحمن هو مصدر الحياة كلّها، والعـلاقة بـين الرحم والـرحمن هي علاقـة تشابـه من جهة وتكـامل من جهـة أخرى، فـالرحمن هـو رمـز الاتصال بين المخلوقـات والخالق، فـالجنين في عـلاقته بـرحم أمّه هـو رمز تلك العـلاقة بـين المخلوقات وبارئها، فإذا كان الجنين جزءاً من الأم، ومع ذلك فهو مستقل عنها، فذلك هو حال المخلوقات جميعـاً في علاقتها مع الرحمن، إنها امتداد له إلا أنها مستقلة عنه، فهي منه إلا انها ليست ذاتـه. ومن الواضـح ان الرحمانية هي امتداد من امتدادات الأفلاطونية الجـديدة امـتزجت عند صـاحبها بعـدد من الأفكار الـدينية وتأثرت ببعض الفلسفات الحديثة ومنها فلسفة برغسون على وجه الخصوص.

4 ـ وأما التيار الرابع فقد مثلته المدرسة التكاملية في علم النفس، ولا سيما تكاملية يوسف مراد التي اهتمت بدراسة العلاقة بين الظواهر النفسية والظواهر الفسيولوجيـة، معطيـة لهذه العـلاقة بعـداً فلسفياً. ويمكن تلخيص وجهة نظر هذه المدرسة على الشكل التالي: هناك أمور مشتركة بين الكائنات الحية جميعهـا بدءاً من النبات مروراً بالحيوان وانتهاء بالانسان وهو الحيوان العـاقل، وأهم هـذه الأمور النمـو والتطور. ومن هنـا فإن درجـات النمو والتـطور يجب أن تدرس في جميـع مراحلهـا، مع مـراعاة الـظروف الزمـانية والمكانية، إذا ما أردنا فهم الظواهر النفسية، وبالتالي الظواهر الاجتماعية والحياتية عمومـاً، والمنهج الأمثـل لدراسة من هذا النوع هو المنهج الديناميكي الذي يعنى بالحركة والتقدم. وهذا المنهج هو الذي يبين لنا ان الحركة تسير في خط دائري لولبي وليس في خط مستقيم، وان تقدم هذه الحركة كثيراً ما تقطعه انتكاسات وردات الى الوراء وفترات من الكمون، إلا ان التقدم هو المحصلة النهائية لهذه الحـركة. وبـاختصار فـإن التكامليين يؤمنون بالتقدم، وان لهذا التقدم غايـة محدودة وهي بلوغ الكـائن الحي اكتمالـه وكمالـه، حيث يختلط النفسي بالماورائي في كل موحد بعد ان اختلط النفسي بالعضوي في كل موحد قبلاً.

5 ـ والتيار الوجودي هو خـامس هذه التيـارات، وهو تيـار ظهر في الـوطن العربي بعـد عودة جيـل الطلاب الذين كانوا يدرسون في فرنسا إبان الحرب العالمية الثانية. وكان للشعور بالتأزم والقلق الذي ساد المجتمـع، وللتغيرات السريعـة التي طرأت عـلى الحياة، واستبـدال القيم القديمـة بقيم جـديـدة في الحيـاة العربية الأثر الكبير في تهيئة الأجواء أمام هؤلاء الذين حملوا الأفكار الوجودية من فرنسا الى البلاد العربية. وفي طليعة هؤلاء كان عبدالرحمن بدوي الذي تأثر بـالوجوديين الأوروبيين كهايـدغر وكـيركغورد وسـارتر، فوضع مجموعة كتب ودراسات فيها اطلق عليه اسم الوجودية العربية. وقد سار على خطى بدوي عدد من المثقفين الشبان الذين اهتموا بالوجودية وتفرعاتها، وعبروا عن اهتمامهم هذا في تأملات من الشعر والنثر.

6 ـ والتيار السادس هو تيار الشخصـانية الـذي اراده أصحابه رداً على الـوجوديـة من جهة، وعـلى الماركسية من جهـة أخرى، ونـادى بهـذا التيـار الفلسفي وصـاغ مقـولاتـه مفكـرون معـادون للماركسيـة والوجودية على حد سواء من أمثال رينيه حبشي ومحمد عزيز الحبابي وغيرهما.

يمكن اعتبار رينيه حبشي من أوائل الشخصانيين العرب، فقد نهض هذا المفكر الذي لم ترق له الوجودية لإهمالها لقيمة الماهية، ولم تعجبه الماركسية لماديتها، لمعارضة هاتين الفلسفتين بأفكار ومبادىء فلسفية مستقاة من أرسطو والقديس توما وبرغسون وهيغل، جامعاً بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة عن طريق العودة من الحاضر الى الماضي، أي من الفلسفة الحديثة الى الفلسفة اليونانية مروراً بفلسفة القرون الوسطى، وغرضه من ذلك الكشف عن فلسفة جديدة تلائم الروح العصرية لشعوب شواطىء البحر الأبيض المتوسط التي تجمعها قيم ثقافية مشتركة، ورصد بعض الماهيات العقلية التي أثرت في هذه الشعوب عبر التاريخ تمهيداً لتجديدها وانقاذها من الجمود. فاذا فعلت شعوب البحر المتوسط هذا استطاعت ان تدرك ذاتها الحاضرة على ضوء ماضيها الثقافي. وبذلك تنشىء لنفسها فلسفة متوسطية توفّق بين الثقافتين الاسلامية والمسيحية اللتين تشكلان العمود الفقري لهذه الثقافة، وبهذا وحده تستطيع هذه الشعوب ان تتجنب مخاطر المادية الاوروبية شرقية كانت أم غربية. ولا يتم ذلك إلا بالكشف عن الماهيات القديمة لهذه الشعوب وربطها بقيم حاضرها الراهن، وأهمها توكيد شخصيتها. وتجربة من هذا النوع من شأنها في رأي حبشي ان تشعر الانسان بضرورة التعالي على الوجود المتغير حتى يصل الى الماهية الأولى وهي الله.

ومن أهم الشخصانيين العرب المعاصرين المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، الذي حاول الجمع بين الماضي والحاضر في كل موحد، وذلك عبر البحث في الفكر الوسيطي والقديم، الى جانب الفكر الحديث والمعاصر، في سعي الى صياغة موقف فلسفي ملائم للحياة العصرية في مجتمع عربي إسلامي. وهو في ذلك يجمع صور الحاضر والماضي في شخصية واحدة، شخصية مثالية لا تتجاهل قيم الماضي ولا تهمل قيم الحياة العصرية، فيصبح الانسان الحقيقي هو الانسان الذي يكافح من أجل الوصول الى انسانية جامعة، تتخطى تباين الاعتقادات الدينية المختلفة والفروقات في نمط الحياة بين المجتمعات، مع المحافظة على الشخصية المستقلة في آن. والحبابي يشير الى ضروب من الشخصانيات، كالشخصانية الاسلامية والشخصانية الافريقية، كما يتحدث عن الشخصانية الواقعية والشخصانية المستقبلية او الغدية كما يسميها.

7 ـ والتيار السابع والأخير هو تيار الاتجاهات العلمية. ذلك ان التقدم العلمي الحديث في أوروبا أدى الى تغيير الكثير من وجهات نظر الانسان، وقدّم حقائق جديدة ودحض الكثير من حقائق العالمين القديم والوسيط. وقد كان للمدارس الفلسفية التي ظهرت في أوروبا وفي العالم الجديد، والتي رافقت الاتجاهات العلمية الجديدة في المجالات الثقافية المعددة، تأثيرها البالغ على المثقفين العرب الذين اظهروا اهتماماً واضحاً بافكار هذه المدارس الفلسفية المتنوعة.

كان يعقوب صروف المثقف اللبناني ـ المصري في طليعة المؤمنين بأن المستقبل هو مستقبل العلم، لهذا كانت المقتطف التي كان يرأس تحريرها، تدعو الى سيادة التفكير العلمي، وتشدد على العلاقة بين العلم والتقدم والنهضة من جهة والعلم والثقافة والحضارة من جهة أخرى.

وقد سار اسماعيل مظهر على خطى صروف في الدعوة الى سيادة التفكير العلمي، فانتقد التفكير الغيبي، وصاغ موقفاً مادياً أولياً، وان كان قد اختلف مع شبلي الشميل في موقفه من الدين، ذلك ان

الشميل اعتبر ان العلم هو دين الانسان الجديد، وان على الدين القديم ان يتنحى وان لا يقف معترضاً سبيل العلم. اما اسماعيل مظهر فقد كان يرى في الدين حقيقة لا يحجبها العلم.

ويدخل زكي نجيب محمود في عداد هؤلاء الذين بهرهم التقدم العلمي والتكنولوجي فتأثروا به تأثراً ظهر في أفكارهم وأعمالهم. ويمكن اعتبار زكي نجيب محمود أحد المفكرين العرب القلائل الذين صاغوا موقفاً فلسفياً واضحاً، داعياً الى الأخذ بالتفكير العلمي مطالباً بسيادة منطق العقل، أما طريق ذلك فكان الوضعية المنطقية التي نذر نفسه لشرحها وتفصيلها وتبسيطها. وقد أمضى زكي نجيب محمود معظم حياته داعياً الى الوضعية المنطقية والى عقلانية عربية جديدة. ويمكن القول انه نجح في تأسيس مدرسة وضعية منطقية عربية واسعة الانتشار.

هذه هي التيارات الفلسفية السبعة الرئيسية التي يشير اليها تصنيف جميل صليبا، عرضنا لها عرضاً نقدياً من وجهة نظرنا الخاصة. وما يؤخذ على هذا التصنيف انه غير شامل، يقف عند حدود الفترة الزمنية التي وضع فيها من جهة، وهو يهمل تيارات فلسفية وفكرية عرفها الفكر العربي الحديث منذ مطلع القرن الحالي؛ كالتيار الماركسي والتيار الاشتراكي والتيار القومي من جهة أخرى. واذا كان من الصحيح ان لهذا التصنيف قيمة وصفية وتاريخية، أظهرت لنا تنوع الفكر الفلسفي العربي وخصوبته في علاقته المباشرة بالتيارات الفلسفية الغربية في العصور الحديثة، إلا أنه لا يمكن اعتباره تصنيفاً شاملاً وأميناً، فهو لا يتناول تيارات الفلسفة العربية الاسلامية وامتداداتها الحديثة، ويهمل ايضاً تيارات فلسفية وفكرية أساسية كالماركسية مثلاً كما أشرنا. يضاف إلى ذلك أنه تصنيف غير نقدي، فهو لا يشير إلى الأهمية الفلسفية التاريخية لكل تيار من هذه التيارات المذكورة، ثم انه لا يشير إلى ما إذا كانت هذه التيارات قد حظيت بالقبول والتأييد من قبل المشتغلين بالفلسفة على الأقل، ناهيك عن الجمهور الواسع، وما إذا كانت هذه التيارات قد قدمت حلولاً لمشكلات وتساؤلات فلسفية أساسية تواجه المجتمع الذي ظهرت فيه، ام انها كانت مجرد تمارين ذهنية للمنادين بها والداعين اليها.

كما نستطيع ان نضيف إلى القائمة السابقة الكثير من الاتجاهات والتيارات الفلسفية، كالبنيوية، وكالاتجاه الفرويدي أو اتجاه التحليل النفسي. إلا أن أهم ما تهمله القائمة السابقة هو التيار الماركسي والاشتراكي عموماً، والتيار القومي، وهي تيارات فكرية تحمل مضامين فلسفية، وقد استطاعت ان تحظى بقبول وتأييد الكثير من المفكرين إضافة إلى التأييد الشعبي الواسع، ومثّل كل منها ايديولوجية جماهيرية اسهمت في عملية التغيير الفكري، وكادت تحدث تغييراً شاملاً في أجزاء واسعة من مناطق الوطن العربي الكبير.

وليس غرضنا هنا تعدد المدارس والاتجاهات والتيارات التي يمكن أن تضاف إلى التصنيف السابق، ذلك أن هذا القسم من الموسوعة الذي نقدم له هنا يتضمن فيما يتضمن الحديث عن هذه المدارس والتيارات وغيرها. إلا أن الأهم من ذلك هو الحديث عن هذه التيارات والمذاهب فقي علاقاتها بعضها ببعض، وفي علاقاتها مع البيئة التي ظهرت فيها والظروف التي اسهمت في تكوينها، وفي علاقاتها مع آمال الشعوب التي قدمت اليها هذه الأفكار كحلول كلية أو جزئية لبعض مشكلاتها. فلا يكفي بحال ان ننقل الأفكار والمذاهب من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، ذلك ان القضية المحورية هنا ليست مدى قدرة

اللغة العربية على التعبير عن الأفكار، كما ان القضية المركزية ليست ان نقف على ما جاء به غيرنا من أفكار ونظريات، وانما القضية الأساسية هي مدى تعبير هذه الأفكار والنظريات عن الحاجات الفكرية للمجتمع الذي تقدم إليه، ومدى تقديمها للحلول وإجابتها عن التحديات الفكرية التي تواجهه أفراداً ومؤسسات، بما في ذلك أولئك الذين يروجون لهذه الأفكار والمذاهب.

إن أكثر الذين قدّموا المذاهب الفلسفية الجديدة وروّجوا لها، كانوا أساتذة في الجامعات العربية التي كانت قد تأسست حديثاً. فقد وفرت هذه الجامعات المنبر الملائم لطرح هذه الأفكار وتداولها، إلا أن أياً من الفلسفات التي جاءت في التصنيف السابق لم تستطع أن تخرج من دائرة الاهتمام الجامعي الضيق إلى المجتمع الواسع، بل أكثر من ذلك أن أياً من هذه الفلسفات لم يستمر حالياً ناشطاً بعد حياة صاحبه أو المروّج الرئيسي له، بل ان بعض دعاة هذه الأفكار كانوا قد تخلوا عنها وهم على قيد الحياة، وكأن هذه الأفكار كانت تعبيراً عن سَوْرة الشباب، حتى اذا ما ذهب الأوج ذهبت معه الجذوة. كانت هذه هي الحال مع اسماعيل مظهر بالدرجة الأولى، الذي انقلب على أفكاره انقلاباً شبه كامل، ومع عبدالرحمن بدوي وزكي نجيب محمود، فقد تخلى كل منهما جزئياً على الأقل عن أفكاره السابقة وانصرف إلى اهتمامات فكرية جديدة تجعلنا نزعم ان الأفكار السابقة لم تكن أكثر من تمارين ذهنية قام بها أصحابها ثم انصرفوا إلى أمور أخرى.

والواقع أن تكوُّن الوعي الفلسفي على اتصال مباشر بالتاريخ، فنحن قلما نستطيع أن نقبل أي صيغة فلسفية إذا كانت منفصلة عن الوقائع التاريخية. إلا أن هذا لا يعني ان الفلسفة هي جزء من العلوم السياسية والاجتماعية، ولكنه يعني ان الفلسفة على اتصال مباشر بهذه العلوم. وإذا كان من الصحيح أن الوعي الفلسفي يمكن في بعض الظروف الخاصة ان يكون مستقلاً عن الأحداث التاريخية، إلا أن هذا لا يعني بحال ان الفلسفة خارج التاريخ أو فوقه، فما زال بعضنا يستلهم أفكاره من فلسفتي أفلاطون وأرسطو، إلا أن هذا لا يجعل هاتين الفلسفتين خارج التاريخ، والفلسفة بالذات، أكثر من غيرها من حقول الفكر الانساني، لا يمكن أن تكون مستثناة من هذه القاعدة، ولا يمكن ان تكون بعيدة عن التاريخ.

لهذا كله فاننا نقترح تصنيفاً جديداً للتيارات والمدارس والمذاهب الفلسفية في الفكر العربي الحديث، وهو تصنيف ثلاثي يأخذ في حسابه العلاقة الجدلية بين الفكر العربي والفكر الأوروبي والغربي الحديث. ذلك ان الفكر العربي، ومنذ النصف الأول من القرن الماضي، يتحرك متقدماً ومتأخراً في علاقته بالفكر الغربي، فالتطورات الحضارية والثقافية العلمية التي شهدها الغرب وبالتالي العالم، جعلت الغرب حاضراً حضوراً قوياً في حياتنا الثقافية والفكرية، وهو حضور متواصل ليس في قبولنا له فقط بل وفي رفضنا له أيضاً. من هنا كان اختيارنا لهذا التصنيف الذي يلقي الضوء على فكرنا الفلسفي العربي في علاقته بالفكر الفلسفي الغربي مبيناً مدى التأثير بهذا الفكر ومدى قبوله والأخذ به أو رفضه وتجاهله. انه تصنيف يقوم على ثلاثة أطراف رئيسية: فريق يرفض الفلسفة الآتية من الغرب، وفريق يقبلها، وفريق يقوم بالتوفيق مقدّماً مركباً فكرياً جديداً قد يحمل آفاق حل أو آفاق خروج من المأزق.

أولاً: الفريق الأول يمثل التيار الذي يضم كل المذاهب والاتجاهات الفكرية التي تعارض الأخذ

عن الغرب والتأثر بتجربته إلا في حدود ضيقة، بدءاً من السلفية الوهابية وانتهاء بالحركات الأصولية الجديدة وهذه المجموعة من الاتجاهات ترى في الثقافة الغربية خطراً داهماً يتهدد الفكر العربي والفكر الاسلامي على حد سواء. وتعتبر الحركة الوهابية التي ظهرت في الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر الميلادي، الحركة المؤسسة والمرجع الأول الملهم لكافة الحركات السلفية والأصولية التي ظهرت بعدها، بما في ذلك الحركة المهدية في السودان، والحركة السنوسية في ليبيا، وحركة الأمير عبدالقادر الجزائري في الجزائر، إضافة إلى حركات أخرى ورجال إصلاح كثيرين من أمثال جمال الدين الافغاني ورشيد رضا وشكيب أرسلان وآخرين.

ويجمع بين هؤلاء جميعاً، حركاتٍ وأفراداً، وجهة النظر القائلة بأن تخلف العالم الاسلامي، بما فيه الوطن العربي، إنما يعود إلى تخلي المسلمين عن المبادىء الاسلامية. وقد يكون السبب الرئيسي لهذا التخلي تسرب الأفكار والمبادىء الغربية إلى الفكر والحياة في المجتمعات الاسلامية. ومن هنا كانت المهمة الأساسية التي نذر هؤلاء أنفسهم لها انما هي تطهير العقيدة الاسلامية من العناصر والأفكار الغربية، ومعارضة التأثيرات الغربية التي وجدوا فيها خطراً يهدد مستقبل شعوب العالم الاسلامي.

كان هذا الخطر الغربي هو العامل الاساسي الذي دفع بالمفكرين الأصوليين الى مناهضة الفكر الغربي عموماً والفكر الغربي الفلسفي على وجه الخصوص، ومن هنا كان اهتمام المشتغلين بالفلسفة من هؤلاء محاولة تأصيل الفلسفة العربية الاسلامية، أي محاولة جعلها جزءاً أساسياً وأصيلاً من الفكر الاسلامي. وكان من شأن هذه المحاولة ان تذهب في اتجاهين: الأول هو معارضة المستشرقين ودعواهم القائلة ان الفلسفة العربية الاسلامية لم تكن أكثر من شروحات واضافات قليلة إلى الفلسفة اليونانية، والثاني مواجهة الفقهاء المسلمين على وجه الخصوص الذين يزعمون ان الفلسفة هي ضرب من ضروب الهرطقة لا غير.

كان أول من حمل لواء هذه الدعوة في اتجاهيها ضد المستشرقين ومخالفة للفقهاء، الشيخ مصطفى عبدالرازق (1885-1946) المفكر وأستاذ الفلسفة الذي درّس في جامعة القاهرة والذي كان شيخاً للأزهر ووزيراً للمعارف في مصر بعد ذلك. وإبان تدريسه في جامعة القاهرة في الثلاثينات من هذا القرن، صاغ مصطفى عبدالرازق ما يمكن تسميته بالموقف الفلسفي الاسلامي الأصولي، وذلك في كتابه الشهير **تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية**، حيث عرض بالشرح لمهمته المزدوجة الاتجاهات. فمن جهة يبيّن عبدالرازق ان الغرض من كتابه هو الرد على ادعاءات المستشرقين القائلة بان الفلسفة الاسلامية ليست أصيلة وانها مأخوذة من مراجع أجنبية هي المراجع اليونانية بالدرجة الأولى. ومن جهة أخرى يبين لنا صاحب **التمهيد** انه يرفض وجهة النظر الاسلامية السائدة الرافضة للفلسفة والمروجة لمقولة «من تمنطق فقد تزندق».

ولكي يوضح عبدالرازق ان الفلسفة الاسلامية أصيلة من جهة وانها تشكل جزءاً أساسياً من الفكر الاسلامي فانه يلجأ إلى المنهج التاريخي، فهو يحجب عن الدخول في مهاترات كلامية ومجادلات مع أي من الطرفين المذكورين، المستشرقين من جهة والفقهاء من جهة أخرى، وينصرف إلى الوقائع التاريخية يبين من خلالها ان المستشرقين عندما تعمقوا في دراسة الفلسفة الاسلامية وفهمها تبدلت مواقفهم وتعدلت، وأخذت غالبيتهم ترى في هذه الفلسفة أصالة وفرادة وابداعاً، بعد أن كانوا يعتبرونها نسخة غير

أمينة عن الفلسفة اليونانية. وتتميز النظرة الجديدة للفلسفة كما يفهمها عبدالرازق باعتبار علم الكلام وعلم أصول الفقه، اضافة الى التصوف، الجزء الأهم من الفلسفة العربية الاسلامية، وان الاسلام على العموم والقرآن على الخصوص لا يشكلان عائقاً أمام التفكير العقلاني والتفكير الفلسفي كما كان يدعي بعض المستشرقين.

ويعتمد عبدالرازق المنهج التاريخي نفسه في الرد على الاسلاميين الذين رفضوا الفلسفة وحاربوها، عندما نظروا إليها من وجهة نظر فقهية ضيقة، وليس من خلال تفكير اسلامي واع ومنفتح، ويشير عبدالرازق في هذا الصدد الى الغزالي الذي لم يرفض ضروب الفلسفة كلها بل بعضها فقط، واعتمد الفلسفة والتفكير الفلسفي سلاحاً يذود به عن عقائده وأفكاره. وهنا يرى عبدالرازق ان المستشرقين والاسلاميين على حد سواء، لم يتمكنوا من فهم الفلسفة الاسلامية على حقيقتها، لأنهم لم يعتمدوا المنهج التاريخي، وبالتالي لم يتمكنوا من صياغة منهج تاريخي. وهو يرى أن هذا المنهج هو المنهج الوحيد الذي يكشف لنا عن أصالة التفكير العقلي في الاسلام، حتى قبل انفتاحه على الفكر اليوناني والتأثر به. كما يكشف لنا ان هذا التفكير العقلي الاسلامي تمكن من ان يتطور ليصبح فلسفة حقيقية مبتكرة وفريدة، عمودها الفقري فلسفة الأصوليين من المتكلمين وكبار الفقهاء.

وسار على خطى عبدالرازق تلميذه علي سامي النشار الذي اعتبر فلسفة مفكري علم الكلام وأصول الفقه، الفلسفة الاسلامية على الحقيقة. إلا أن النشار يختلف عن استاذه في إصراره على أن علم الكلام وأصول الفقه دون غيرهما هما الفلسفة الاسلامية، فعلم الكلام عنده هو الميتافيزيقا الاسلامية، في حين ان علم أصول الفقه هو علم المنطق الاسلامي والمنهج الاسلامي في البحث، بما في ذلك اكتشاف المنهج التجريبي الذي سبق المسلمون الاوروبيين إلى اكتشافه، إلا أن الأوروبيين أفادوا منه في مكتشفاتهم العلمية الجديدة فمكنهم ذلك من ان يصبحوا سَدَنَةَ الحضارة العالمية اليوم.

ويمضي النشار إلى أبعد من ذلك، زاعماً ان روجر بيكون وفرنسيس بيكون، اضافة إلى جون ستيورت مل وغيرهم، أخذوا منهجهم التجريبي عن الفقهاء العرب والمسلمين. أولئك الفقهاء الذين رفضوا المنطق الأرسطوطاليسي، والفلسفة اليونانية جملة، لعدم توافقها وتلاؤمها مع التفكير الاسلامي. وهذا يعني في جملة ما يعنيه ان ما تعارف الناس على تسميته بالفلسفة الاسلامية، أي فلسفة الكندي وابن سينا والفارابي وابن رشد وغيرهم، ليست هي الفلسفة الاسلامية الأصيلة والمبتكرة، وما الفلسفة الاسلامية الحقيقية إلا فلسفة علماء الكلام وأصول الفقه.

ويوضح النشار موقفه في كتابيه **نشأة التفكير الفلسفي الاسلامي ومناهج البحث عند المفكرين المسلمين واكتشاف المنهج العلمي في العالم الاسلامي**، مؤكداً ان المسلمين لم يكونوا بحاجة إلى الفلسفة اليونانية في ماضيهم ولن يكونوا بحاجة اليها في حاضرهم ولا في مستقبلهم، وان الفلسفة التي يحتاجها هؤلاء هي فلسفة الاسلام، فلسفة العلوم الاسلامية، وكل ما عدا ذلك فهو دخيل وغير ملائم للاسلام والمسلمين.

ويعتبر حسن حنفي، أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة، نفسه رائداً لهذا الاتجاه الأصولي في الفلسفة العربية الاسلامية، وقد أشار إلى ذلك في مقدمة كتابه الجديد **من العقيدة إلى الثورة** الذي حاول فيه ان

يقرأ الحاضر من خلال الماضي، وان يصوغ بناء علم الكلام أو علم أصول الدين القديم على ضوء الظروف الراهنة، مقدماً بذلك ايديولوجية جديدة للشعوب الاسلامية ـ بما فيها العرب ـ تحاول بواسطتها مواجهة التحديات العصرية الأساسية.

ثانياً: والفريق الثاني يضم جميع المدارس والمذاهب والاتجاهات التي تمثل تيار التوجه نحو الغرب وتبني أفكاره وأخذ ثقافته ونقلها. وهو تيار لا يتحاور مع الثقافة العربية ولا يعتبرها الأساس الذي يجب ان نبني عليه ما نقتبسه ونفيده من الغرب. فقد استعار أصحاب هذه المدارس والمذاهب أفكاراً غربية وتبنوها وحاولوا الترويج لها في البلاد العربية، متناسين الظروف التاريخية التي نشأت فيها هذه الأفكار، والبيئات الخاصة التي انتجتها،ومتجاهلين الحاجات الثقافية الأساسية للمحيط الذي يروجون لأفكارهم الجديدة فيه. لقد دعوا لأفكار ومذاهب، ولم يعنوا أنفسهم بتطويرها حتى تصبح ملائمة للمحيط الجديد الذي يحاولون نشرها فيه وللبيئة الجديدة التي يحاولون زرعها فيها.

يصدق هذا على التيار المادي كما تبناه شبلي الشميل وآخرون غيره، كما يصدق على وجودية عبدالرحمن بدوي ووضعية زكي نجيب محمود المنطقية، فما يجمع هؤلاء انهم حاولوا زرع بذور أفكار جديدة في تربة جديدة دون البحث في الشروط الملائمة لنمو هذا الزرع الجديد. فقد تجاهلوا ظروف المجتمع العربي التاريخية والثقافية، حيث يهيمن التفكير الديني والغيبي، فكانوا بذلك أوفياء لأفكارهم ومذاهبهم الجديدة أكثر مما هم أوفياء لمجتمعهم وثقافته وحاجاته ومتطلباته.

ونوضح هذا فنقول ان هذه التيارات وغيرها لم تفعل أكثر من نقل بعض الأفكار الغربية والدعوة إليها والتبشير بها، فلم تبحث في الأسباب التي تجعل الأفكار الدينية والغيبية مسيطرة، ولم تبحث في الشروط الملائمة لقبول الأفكار الجديدة حتى تكون مجدية وفاعلة. ومن هنا فشلت هذه التيارات في تحقيق أي نجاح يذكر، ناهيك عن فشلها في تقديم الحلول الناجعة للمشكلات النظرية والعملية التي يعاني منها الفكر العربي والوطن العربي. لقد بقيت هذه الاتجاهات والتيارات على هامش الحياة العربية ولم تترك أي أثر يذكر على الحياة الفكرية والثقافية، ويكفي ان نشير هنا إلى أن بعض الذين حملوا هذه الأفكار تخلوا عنها اثناء حياتهم وانصرفوا إلى اهتمامات ثقافية أخرى تدخل في عداد الموروث الثقافي، دون تكليف انفسهم عناء محاولة التوفيق بين أفكارهم السابقة واهتماماتهم اللاحقة، وهو ما يصدق على عبدالرحمن بدوي وزكي نجيب محمود على وجه الخصوص.

وما يصدق على هؤلاء يصدق على بعض الماركسيين العرب، ولا سيما إبان المرحلة الستالينية والفترة التالية لها، إذ لم يحاول الماركسيون العرب في ذلك الحين تبني أي نهج ماركسي مرن وملائم، بل تبنوا الماركسية كعقيدة جامدة، وبدلاً من ان يمكنهم المنهج الماركسي من انتاج أفكار جديدة وحلول لواقع مضطرب، ومصطلحات جديدة، بل وماركسية عربية جديدة، وجدناهم مقلدين جامدين تابعين غير مبدعين، منفصمين عن واقعهم ومجتمعهم، لا يختلفون كثيراً عن التغريبيّين من المفكرين.

وفي السنوات الأخيرة اشتد اهتمام بعض المثقفين العرب بالألتوسيرية (نسبة إلى لوي ألتوسير) وخاصة في المغرب ولبنان، حيث ما زالت الصلات الثقافية بين هذه الأقطار وفرنسا على شيء من الاستمرار والتواصل. وإذا كان هذا يظهر لنا ان المثقفين العرب كانوا وما زالوا على اتصال مباشر

بالتيارات الفكرية والفلسفية الجديدة والمعاصرة، إلا أنه يبين لنا في آن واحد ان المثقفين العرب اليوم لم يفيدوا من تجربة الأجيال السابقة. فالألتوسيرية كالماركوزية (نسبة إلى هربرت ماركوز) التي انتشرت قبل عقد أو عقدين من الزمان، وكالوجودية والوضعية المنطقية وغيرهما، في انها لم تتمكن ولن تتمكن من الوقوف على أرضية أو قاعدة فكرية صلبة، فأتباعها لم يفيدوا من تناولها للماركسية ولم يفيدوا من استخدام أفكارها ومفاهيمها لفهم المشكلات العربية النظرية والعملية. وباختصار، لم يقيموا أي حوار حقيقي ومفيد بين الألتوسيرية والفكر العربي.

الألتوسيرية هي مذهب فكري نشأ وتطور في فرنسا من خلال اختلاف الماركسيين الفرنسيين مع أقرانهم الاوروبيين الآخرين، وهي إذ تفيد من المذاهب الفكرية ومناهج البحث المستجدة في الثقافة الاوروبية، تحرص على أن تؤسس وجهة نظر فرنسية خاصة في الماركسية. وكان الأحرى بالألتوسيرية ان تشجع المثقفين الماركسيين العرب على تأسيس ماركسية عربية، أو تأسيس وجهة نظر عربية في الماركسية، بدلاً من تقديم الألتوسيرية في صيغتها الفرنسية، دون تطوير وتعديل يجعلها ملائمة لحياتنا الفكرية العربية، وبدلاً من وضعها خارج اطارها الصحيح، ونقلها مجتزأة، وترجمتها ترجمات غير دقيقة. وما يصدق على الألتوسيرية يصدق على غيرها من المذاهب والأفكار التي نجد متحمسين لها هنا وهناك.

ثالثاً: والفريق الثالث والأخير يضم جميع الاتجاهات والتيارات التوفيقية في الفكر العربي. وإذا كانت عقلانية عبده ويوسف كرم المزعومة وشخصانية الحبابي وغيره هي أول ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن التوفيق، إلا أن هذا الضرب من التفكير التوفيقي يتسع ليشمل مدارس ومذاهب أكثر فاعلية في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

والواقع ان التيار القومي العربي، وما تلاه من حديث عن الاشتراكية العربية، يدخل في عداد الفكر التوفيقي، اما التيار القومي فقد اكتسب شعبية واسعة بين المفكرين والمثقفين والسياسيين العرب منذ مطلع القرن، ومع تقدم القرن أصبحت القومية العربية تياراً فكرياً يقوم على قاعدة صلبة ويحظى بتأييد شعبي واسع. وفي الخمسينات من هذا القرن أخذ التيار الاشتراكي يلتحم مع الفكر القومي وكثر المنادون بالاشتراكية والآخذون باتجاه العدالة الاجتماعية. وقد شكل تيار القومية والاشتراكية العربيين حركة عربية واسعة أسهمت في توجيه الأحداث واحدثت بعض التغييرات السياسية والاجتماعية في الوطن العربي، كان من شأنها لو استمرت ان تنعكس بشكل واضح على الصعيد الفكري والثقافي وبالتالي على الصعيد الفلسفي المباشر، إلا أن مسيرة الحركة القومية تعرضت لانتكاسة عطلت تفاعلاتها الايجابية إلى حين.

يمثل الفكر القومي موقفاً توفيقياً صريحاً، فهو من جهة يدعو إلى أصالة لا تهمل الموروث الثقافي والفكري، بل تعنى به حرصاً على الشخصية الثقافية والفكرية والقومية المتميزة والمستقلة، وهو من جهة أخرى يعنى بالمعاصرة باعتبار انه مهتم ببناء الدولة الحديثة وفق المعطيات الحديثة، وعلى أساس شرعية جديدة مستمدة من داخل المجتمع، أي من المواطنين وحقوقهم وتعاقدهم والتزامهم بالدرجة الأولى. إن من شأن هذه الحقيقة، إذا ما توسعنا في فهمها وادراكها وتطبيقها في ميادين الفكر والفلسفة، ان تفسح المجال أمام الإفادة من تجارب الآخرين وفكر الآخرين ومذاهبهم ونظرياتهم فنحاول تطويرها وملاءمتها

لواقعنا ولاحتياجاتنا. فإذا تم ذلك بطريقة واعية استطعنا ان نكون على اتصال صحيح بالمعاصرة وان نحافظ على استقلالنا وشخصيتنا الثقافية والقومية المتميزة، ولن تقوم لنا قائمة إلا بهذا، فلا الاكتفاء بالموروث يغنينا، ولا التهالك على الجديد والحديث والمعاصر ينفعنا. ان ما ينفع ويفيد هو ان نحاور الموروث ونحاور المعاصر، فنقيم بينهما علاقة جدلية نحن أحوج ما نكون إليها في حاضرنا ومستقبلنا.

والواقع ان التوفيقية بالمعنى الذي أوضحناه، تشكل تياراً أساسياً في الفكر العربي الحديث، بل يمكن القول ان أكثر اتجاهات هذا الفكر هي اتجاهات توفيقية، فمنذ أخذ محمد علي باشا على عاتقه مهمة انشاء جيش حديث، ثم اقامة دولة حديثة في النصف الأول من القرن الماضي، ومنذ اعتمد تحديث التعليم أداة أساسية لهذه المهمة، فانه بذلك وضع أساس الافادة من خبرة الغرب وعلمه وفكره. وهذا بدوره مهد الطريق لتداخل الثقافتين العربية الاسلامية من جهة والغربية من جهة أخرى في حياتنا الحديثة والمعاصرة. وإذا كان محمد علي قد وضع برنامجاً للنهوض، فإن المنظرين لهذا النهوض هم مفكرون لعبوا دوراً كبيراً في فكرنا الحديث من أمثال الطهطاوي وعلي مبارك وغيرهما. فقد أسس هؤلاء تياراً فكرياً هو في جوهره تيار توفيقي قوامه تفعيل الثقافة العربية بادخال الثقافة الغربية عليها، كطريق وحيد لتقديم صيغة جديدة للخروج من التخلف، وهو تيار كان من شأنه ان ينهي ما يعرف باسم عصور الظلام لولا ضرب الاستعمار لمسيرة هذا التيار.

كان رفاعة الطهطاوي (1801-1873) الشخصية الرئيسية الأولى في النهضة الفكرية، أدخل التوفيق إلى الثقافة العربية، بل يمكن القول انه أول مفكر عربي يقدم صياغة واضحة وواعية لهذا التيار، كانت ثقافة الطهطاوي الأولى إسلامية صرفاً، دَرَسَ في الأزهر وتخرج منه، ثم صحب إحدى البعثات الطلابية التي أرسلها محمد علي إلى باريس، وقد تمكن خلال السنوات الخمس أو الست التي قضاها في باريس بين سنتي (1825-1831) ان يلم بأساسيات الثقافة الغربية، مزج بين ثقافته المستحدثة وثقافته الأولى في صيغة جديدة وفي كل موحد يذكرنا بما فعله العرب عندما نهلوا من ثقافة السريان واليونان، ففي باريس شغل الطهطاوي نفسه باستيعاب كل ماتوفر له من معرفة وعلم وتجربة، وشهد أحداث ثورة سنة 1830 وتعاطف معها مستوعباً المواقف الفكرية والسياسية المتعارضة التي أحاطت بالثورة. وعند عودته من باريس أظهر الطهطاوي براعة فائقة في التوفيق بين الثقافتين العربية الاسلامية والغربية، ولم يعبأ بالتعارض الظاهري بين الثقافتين، صارفاً جهده إلى الأسس المشتركة، مكتشفاً أن هاتين الثقافتين تُتَمِم إحداهما الأخرى. وخلال حياته كرّس الطهطاوي نفسه لمهمة التوفيق التي نذر نفسه لها.

أما خير الدين التونسي (1820-1889) فهو الشخصية الرئيسية الثانية في تيار التوفيق في حياتنا الفكرية الحديثة. قدم لنا نظرية توفيقية متكاملة تجمع بين الثقافتين الاسلامية والغربية، وقد تميزت نظريته بالوضوح والصراحة. عاش خير الدين في باريس سبع سنوات من الزمان زارخلالها عواصم أوروبية أخرى، مكّنته من دراسة الانظمة المختلفة السائدة في العالم في زمانه. وقد ظهر ذلك كله في كتابه الموسوعي **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، وقد لخصت مقدمة الكتاب نظرية خيرالدين التوفيقية التي كانت ترى ان الثقافة الغربية تتمم الثقافة الاسلامية ولا تتعارض معها. فكلا الثقافتين في رأيه يمثل رافداً من روافد الحقيقة: الوحي والعقل، أو الدين والعلم، أو الشريعة والفلسفة كما يعبر عنها ابن رشد، ولا تعارض بين الأمرين، بل تناغم وتكامل.

وقد تبنّى رجال الاصلاح في الفكر العربي الحديث بعد الطهطاوي والتونسي الموقف التوفيقي للرجلين. فقد عبّدَ هذان المفكران الطريق للتوفيق العملي السياسي والنظري الفلسفي على حد سواء، فكانا بذلك الرائدين الفعليين للتوفيقية كما ظهرت بعد ذلك في الفكر القومي العربي، حتى غدت التوفيقية التيار الأساسي في الفكر العربي في تجلياته المختلفة.

والواقع ان كل خروج متطرف على الاتجاه التوفيقي الرئيسي في الفكر العربي، يسهم في تعطيل مسيرة التطور والتقدم. وفي ميدان الفلسفة، كما في الميادين الأخرى، كان رفض الجديد والتحديث بحجة رفض الغرب وثقافته سلبياً ومعطلاً، تماماً كالاندفاع الكلي نحو الثقافة الغربية الحديثة دون أخذ ما يلائم وترك ما لا يلائم.

والعمل الموسوعي الذي نطرحه بين يدي القارىء اليوم يؤكد الحقائق السابقة:

- فمن جهة أولى يبين هذا العمل وحدة المعرفة البشرية، فقد جاء عملاً متكاملاً جامعاً يقدّم أهم نظريات الفكر البشري واتجاهاته، مبيناً الصلة الوثيقة بين ثقافات الأمم والشعوب، فالمعرفة اينما كانت، ومن اين ما جاءت، حق لجميع الشعوب تأخذ منها ما يفيدها ويلائمها، فقلما تستطيع القيود ان تحجب المعرفة أو ان تعيق حركتها.

- ويبين هذا العمل من جهة ثانية ان الثقافة العربية كانت وما زالت على اتصال وثيق بثقافات الأمم والشعوب الأخرى، فقد أخذت الثقافة العربية التقليدية عن غيرها وأعطت غيرها، اما الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة فما زالت في طور الأخذ أكثر منها في طور العطاء.

- كما يبين هذا العمل من جهة ثالثة ان التوفيق، بمعنى الأخذ من ثقافات الشعوب، وملاءمة ما يؤخذ مع ثقافة أخرى وتطويره وتعديله، هو نهج مشروع، وقد يكون ضرباً من الابتكار واجتراح الحلول. هذا هو التفاعل بين الثقافات، وهذا هو الطريق إلى التحول الثقافي الذي يثبت ويؤكد استمرار الثقافة القومية على قيد الحياة.

إلا أن هذا العمل يبيّن اضافة إلى ذلك، ان عناصر الابداع والابتكار في فكرنا الفلسفي الحديث ما زالت محدودة، وان الصياغة الفلسفية العربية ما زالت متعثرة، وان أكثر ما ننتجه في ميدان الفلسفة هو نقل وترجمة أفكار الآخرين، واننا لا نعيد انتاج هذه الافكار بعد ان نتمثلها، وإنما ننقلها ونترجمها في أكثر الحالات، وبشكل سيء ورديء في بعض الحالات.

وقد يعود سبب ذلك إلى مناهجنا التربوية والتعليمية، فطرق اعداد الاجيال الجديدة في المدارس والجامعات تلقن ولا تثقّف، وليس فيها ما يشجع التفكير الحر والتفكير المنتج والتفكير المبدع. وقد يطول الحديث في هذا الموضوع إذا دخلنا في التفاصيل، إلا أن خلاصة القول ان برامجنا تخرج مستهلكي علم ومعرفة لا منتجي علم ومعرفة. أما مناهج تدريس الفلسفة، فكانت وما زالت تهيمن عليها النزعات المثالية والغيبية، وما زالت تدرس تاريخ الفلسفة على أنه الفلسفة، وتدّرس أفكار أفلاطون والقديس توما وابن سينا والغزالي وديكارت وكأنها أفكار لعصرنا ولكل العصور.

وقد يكون السبب عملية الفصل التي تقام عادة بين دارسي الفلسفة العربية الاسلامية ودارسي

الفلسفة الغربية الحديثة، حتى داخل أقسام الفلسفة، فنرى المهتمين بدراسة الفلسفة الحديثة لا يعرفون إلا القليل عن الفلسفة العربية، والمهتمين بالفلسفة العربية لا يفقهون الكثير من أمور الفلسفة الحديثة أو المعاصرة. حتى إذا جاءت مرحلة الدراسات العليا والتخصص انصرف الدارس إلى ميدانه الخاص وأهمل ما عداه، وهذا مظهر من مظاهر الانفصام بين القديم والجديد، وهو يعبر عن مشكلة حقيقية في حياتنا الفكرية، فالذين يعرفون التراث لا يعرفون الحداثة، والذين يعرفون الحداثة لا يعرفون التراث. وما نحتاج إليه حقاً هو علماء ضليعون في فكرنا التقليدي وعلى معرفة وثيقة بالحياة العصرية، وعلماء متخصصون في الفكر المعاصر والحديث على دراية بأمور ثقافتنا التقليدية يستطيعون ان يقيموا الصلة بين الطرفين، فيكون الفكر الحديث والفكر التقليدي في حوار دائم، وحوار منتج، وحوار يجمع، وحوار يسهم في التركيب والتوفيق لا في التباعد والتفريق.

إلا أن ثمة اسباباً، في حياتنا العامة، تعيق الابداع والابتكار عموماً، بما في ذلك الابداع والابتكار في ميدان الفلسفة، ولعل من أهم هذه الاسباب اننا ما زلنا في حالة تخلف عام. صحيح اننا نتقدم هنا وهناك، واننا نحقق بعض الانجازات في ميدان التقدم، الا ان تقدمنا هذا بطيء جداً بالقياس بما يجري في العالم، وهذا ما يدفع إلى القول اننا ما زلنا في حالة تخلف عام. ولما كان التقدم هو عملية شمولية متكاملة لا تتحقق في مجال واحد من مجالات الحياة العامة في غيابها عن المجالات الاخرى، ولا في ميدان واحد من ميادين المعرفة بعيداً عن الميادين الأخرى، فان حالة التخلف هذه تنعكس على عملية الكتابة الفلسفية العربية وعلى عملية الانتاج الفلسفي، وتعيق الصياغات الفلسفية المبدعة والمبتكرة، وتؤخر انتاج اتجاهات فلسفية اصيلة غير مقلدة.

ومن هذه الاسباب أيضاً غياب الروح الديموقراطية، وأجواء الحوار، والحرية الصحيحة عن حياتنا العامة، ولا سيما حياتنا السياسية. ولا شك ان هذا من العوامل الاساسية المعطلة للابداع والابتكار. ذلك انه لا ابداع بلا حرية، ولا ابتكار دون حرية، ولا ازدهار الا مع الحرية. وان الاستبداد هو أول اسباب التخلف كما بيّن عبدالرحمن الكواكبي، وان الظلم مؤذن بخراب العمران كما أكد ابن خلدون، وان القهر والقمع اللذين نعيشهما يوماً بيوم وساعة بساعة لا يفسحان في المجال لتفتح الزهور، ونمو البراعم، تمهيداً للاثمار والنضوج. فاذا كنا معنيين بالفلسفة والابداع الفلسفي، واذا كنا مسؤولين عن انتاج فلسفي جديد يعبر عن ذاتنا وعن واقعنا وعن ثقافتنا، فاننا معنيون بالحرية وبرفض القمع في كل أشكاله ولبوسه ظاهراً كان ذلك أم مستتراً.

ومن العوامل المعيقة للابداع والابتكار والتجديد في فكرنا عموماً، ومنه فكرنا الفلسفي، اننا نحتاج إلى الشعور بالانتصار، الشعور باننا نسير إلى الامام، إلى اننا نتحرك ونتطور ونتقدم، وان مستقبلنا امامنا لا وراءنا، فقد عشنا في لبنان وفي كافة أرض العرب سلسلة من الهزائم والانتكاسات، وسادت بيننا موجات من الافكار المعطلة للعقل، المعادية للتقدم، الرافضة للحوار، تصف الابداع والابتكار بانه هرطقة، وانه ضرب من الكفر، وانه بضاعة مستوردة، وانه خروج عن الصراط.

ونحن لا نشدد على هذه العوامل بقصد التبرير واعفاء المشتغلين بالفلسفة من مسؤولياتهم في ميدان نشاطهم، أو تغطية للهنات التي نجدها في هذا العمل الذي نقدم له هنا، وهي هنات هيّنات مما نجده

عادة في كل عمل كبير من هذا النوع، وانما نؤكد على هذه العوامل حرصاً على الوقوف منها الموقف اللازم، لانها على علاقة مباشرة بالفلسفة. فالفلسفة اكثر ميادين المعرفة تحسساً لهذه الأمور، لأنها على علاقة مباشرة بالنظريات والايديولوجيات والمبادىء، ومن هنا فان الفلسفة كما ألمحنا سابقاً ليست خارج المجتمع بل هي في صميمه.

وبعد،

فعسى ان يسدّ هذا العمل ثغرة في المكتبة العربية كانت شاغرة، وعسى ان يفيد منه القارىء المتخصص وغير المتخصص، فقد حرصنا على ان لا يكون هذا العمل لنفر قليل من المشتغلين بالفلسفة دون سواهم. ومن الواضح اننا توسعنا في فهم معنى الفلسفة ووظيفتها، يظهر هذا من خلال التوسع في الحديث عن المذاهب والمدارس، وادخال ما لا يبدو فلسفياً في اطار الفلسفة، لأن الفلسفة أوسع من المعنى المدرسي الشائع الذي يقيد في حدوده، ولان مهمة الفلسفة تمتد لتصل إلى حياتنا اليومية ومواقفنا السياسية وعلاقتنا الاجتماعية...

بعض مداخل هذا القسم تناوله أكثر من كاتب واحد، وقد كنا نتمنى لو كان بوسعنا ان نفعل ذلك في أكثر المداخل، الا أن ذلك لم يكن ممكناً لان العمل يخرج عندئذ عن ان يضمه مجلد واحد أو مجلدان.

ولن نشير هنا إلى الصعوبات والعقبات التي اعترضتنا اثناء عملنا، فالقارىء يستطيع ان يتصور بعض ذلك، إلا أنه لن يلم بكل تلك الصعوبات مهما اطلق لمخيلته العنان. وعلى كل حال نحن ماضون في عملنا، وفي السنة القادمة يصدر الجزء الثالث والأخير من هذا العمل، وهو يتناول اعلام الفلسفة، فتتكامل أجزاء موسوعتنا الثلاثة، وإن بدا كل جزء منها وكأنه عمل مستقل في ذاته، فانه في الواقع متمم للأجزاء الأخرى.

معن زيادة

الآلية (المذهب الآلي)

Mechanism
Mécanisme
Mechanismus

هو جنوح بعض العلماء إلى أن يقتصروا في فهم الطبيعة والكائنات الحية والمجتمعات على ما هو معلوم عندهم من قوانين الميكانيك والفيزياء والكيمياء والطاقة، وأن يردّوا الظواهر الحيّة في النبات والحيوان والظواهر النفسية والاجتماعية في الانسان إليها، دون التنويه بخصوصية هذه الظواهر أو بمبدأ حيوي أو قوة غامضة سارية في الأجسام الحية أو غائيةٍ تخامر الوجود كما يفعل المذهب الحيوي. وهم في ذلك يعتمدون على مبدأ السببية الفاعلة أو العلية الفاعلة وعلى المصادفة. ولا بد من شرح هذين التصورين قبل المضيّ في شرح المذهب الآلي.

ذلك أن أرسطو منذ القديم بحث الأسباب أو العلل التي تؤثر في الطبيعة فوجدها أربعة أنواع:

1 ـ سبب مادي وهو المادة المعمول منها الشيء.
2 ـ سبب شكلي أو صوري وهو الشكل الذي للشيء.
3 ـ سبب فاعل وهو أصل الحركة والسكون الذي يهب للمادة شكلاً أو صورة.
4 ـ سبب غائي وهو الغاية التي عُمِل من أجلها الشيء أو الهدف من الشيء.

إن المعنيين الثالث والرابع هما اللذان خصّهما الباحثون المحدثون بلفظ السبب أو العلة. ذلك أن المادة والشكل قائمان في طبيعة الشيء. وليس لهما علاقة بارزة بالظاهرة أو الحادثة المتصلة بالشيء إلاّ في بعض الحالات.

ولقد اهتمت العلوم في العصور الحديثة بالبحث عن الأسباب الفاعلة وأَوْلَتْها عنايتها الكاملة وتقدَّمَتْ بذلك. فنحن لا نجد في الحوادث الميكانيكية والفيزيائية والكيميائية وأمثالها عند شرح العلماء لها إلاّ هذه السببية الفاعلة. السبب الفاعل مثلاً لامتداد قضيب حديدي إذا وضع على شعلةٍ هو الحرارة التي تنشرها الشعلة. وإذا فرضنا أن امتداد القضيب يستطيع متى بلغ حدّاً أن يؤثّر في رافعة، والرافعة توسّع ذلك الامتداد، ثم هي تؤثر في جهاز متحرك فتحركه، فإننا نحصل على سلسلة من الأسباب الفاعلة. (امتداد القضيب الناشيء عن الحرارة سبب حركة الجهاز). ونتلمّح من هذا المثال أن الأسباب والمسبَّبات قد تكون مترابطة متداخلة متشابكة.

هذا وقد يحصل المُسَبَّبُ من أسباب مختلفة كما يؤثر السبب فينتج ظواهر مختلفة. ثم إن عناية كثير من العلماء والفلاسفة بالسببية الفاعلة والتماسهم لها في كثير من الظواهر جعلاهم يؤكدون أن ما ندعوه بالمصادفة والاتفاق ليس إلاّ لفظاً يستر ما نجهله من الأسباب. فإذا حصلت الظاهرة مصادفة واتفاقاً فإنما حصلت في الحقيقة بأسباب لم نطّلع عليها.

وقد عرّف الفيلسوف أنطوان أوغستن كورنو 1800-1877 Antoine Augustin Cournot المصادفة تعريفاً شاع عند العلماء والمفكرين. وهو أن المصادفة نتيجة التقاء سلسلتين من الأسباب إحداهما مستقلة عن الأخرى. لنفرض أن نيزكاً هبط على الأرض ووقع على غاب فأحدث حريقاً. فإن سقوط النيزك تابع لجملة أسباب كحركة الأرض ومسير النيزك وجذب الأرض له حين دخل في ساحة ثقالتها أو جاذبيتها. ولا شك أن سلسلة الأسباب هذه مستقلة عن السلسلة الأخرى الجيولوجية أو الزراعية التي أَفْضَتْ إلى وجود الغاب في تلك المنطقة. فالحريق وقع اتفاقاً ومصادفة من تلاقي هاتين السلسلتين.

ويتكلم العلماء على قوانين المصادفة مع أن لفظ المصادفة

يشير إلى عدم وجود قوانين، ولا يخفى أنّه إذا كانت الظاهرة التي يعتبر حصولها مصادفة قد حصلت مرة واحدة لم يمكن أن نتكلم فيها على قوانين المصادفة. غير أنه إذا كثرت الظواهر كثرة كبيرة وكانت مجهولة الأسباب أو مشتبكة الأسباب أو أغفلنا أسبابها جاز أن نتبيّن لهذه الظواهر قوانين احتمالية. والنتائج العملية تقترب جداً من نتائج حساب الاحتمال كلما كثرت الحالات. وإذا وقع بعض التباين بينهما أمكن توقع درجة هذا التباين.

إنّ السبب الغائي قد حُذِفَ تماماً من علوم الميكانيك والكيمياء والفيزياء. ولذلك تسود فيها السببية الفاعلة والمصادفة. ولما تقدمت هذه العلوم تقدماً كبيراً في العصور الحديثة حدا تقدُّمها ببعض العلماء أن يحذفوا السبب الغائي وما شابهه من قوة غامضة أو مبدأ حيوي أو نفسي من العلوم البيولوجية والنفسية والاجتماعية وحسبوا أن الظواهر التي تدرسها هذه العلوم يمكن تفسيرها بقوانين الميكانيك التي راجت في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وهي ميكانيك نيوتن Newton 1642-1727 وبقواعد الفيزياء والكيمياء وبحوث الطاقة. وقد دُعِيَ هؤلاء العلماء بالآليين. فالجسم الحي المتعضي عند بعض علماء البيولوجيا ليس إلاّ آلةً اعتيادية من نموذج فيزيائي كيميائي معاً، قوانينُ تَشَكُّلِه ووظائفُه تشبه إلى حد بعيد القوانين التي تستند إليها الآلات. وعند هؤلاء الآليين لم تُخْلَقِ العينان للإبصار وإنما يبصر الانسان ويبصر الحيوان لأن له عينين. وإذا كانت الطبيعة قد خلقت العيون فلم تكن تقصد إلى هدف ما. فالعيون كبقية الأعضاء نتيجة مصادفات واتفاقات كثيرة لا تكاد تحصى، على أنْ نقصِدَ بالمصادفة ما يذهب إليه العالم كورنو Cournot. وما أحدثته المصادفة من نافع بقي ومكث، وما أحدثته من ضارّ أو عديم النفع وهو أكثر فقد زال وباد بالاصطفاء الطبيعي كما يقول الداروينيون. وهكذا يرى هؤلاء العلماء أن ظواهر الانسجام بين الأعضاء وتوافقها وتضامنها مجرّدة من أي غائية خفية. وهم يهاجمون تصوُّرَ غائية مصطنعة أو عناية ربّانية ويجدون هذا التصور ساذجاً. ذلك أنه لو اعتقدنا أن العضو خُلِق كما يصنع العامل أداةً من الأدوات لَكُنّا نسبنا إلى الطبيعة نموذج تفكيرنا الانساني وشبهناها بنا. ولا يخفى سذاجة بعض الباحثين أو غُلُوُّهم مثل برنار دان دو سان بيير Bernardin de Saint-Pierre حين ادّعى أن البطيخة قد صنعت مؤلفة من حزوز أي أجزاءٍ هلالية ليتمّ توزيعها بسهولة في الأسرة، وأن البرغوث إنما كان قاتم اللون ليبدو واضحاً على البشرة. الفرق عند هؤلاء العلماء بين المادة المتعضية والمادة الهامدة يقوم في درجة الاشتباك والتعقيد. وثمة كثير من الظواهر كانت في القديم تُفَسر تفسيراً غائياً اتضحت آليّتُها بعد ذلك اتضاحاً مُقْنعاً. فاندفاع برغوث الماء Daphnie نحو النور يعلّل اليوم بتأثير الأشعة في جلده، ويزداد الاندفاع مع قوة التأثير. ويضيف الآليون إلى ملاحظاتهم أنه قد يبدو في الأجسام المتعضية بعض الأعضاء عديمة النفع أو مزعجة أو مُرْبِكَة. وهذا يتعذر شرحه إذا ذهبنا إلى أن كل الأمور العضوية يُسَيّرها فكر خلاّق. يذكرون مثلاً المستحاثات المدعوة سَيْفِيَّة الأنياب Machairodus أنيابها محددة كالسيف ولا فائدة منها.

ويُعَدُّ الفلاسفة اليونان القدماء لوقيبوس Leucippus حوالى 500-440 ق. م. وديمقريطس Democritus حوالى 460-370 ق. م وأبيقوروس Epicurus 340-270 ق. م. من أصحاب المذهب الآلي إذ كانوا يعتمدون في تفسير الظواهر الطبيعية المختلفة على القول بالذرّات. وكذلك الفيلسوف الهولندي سبينوزا Spinoza 1632-1677 من أشد أعداء فكرة الغائية.

وقد نهج هذا النهج في علم النفس وفي علم الاجتماع مهندسون وعلماء، فزعموا أن الإنسان لما كان يتألف من جسم مادي ومن قوى مختلفة ويعوّل في حياته على استعمال أشياء مادية وقوى طبيعية وطاقات شتى وكانت قواعد الميكانيك وقوانين الفيزياء والكيمياء تفسّر خصائص المادة والقوة، أمكن أن نطبق هذه القوانين والقواعد على دراسة الإنسان وعلى دراسة شؤونه النفسية والاجتماعية ويكفي عندئذ نقل المصطلحات والقواعد والقوانين العلمية المعروفة في تلك العلوم إلى مجال الشؤون النفسية والاجتماعية. الفرد عندهم مثلاً بمنزلة النقطة المادية، وبيئته الاجتماعية بمنزلة حقلِ قُوى. وإذا صحّ هذا التشبيه جاز أن ننقل قوانين الميكانيك ونطبقها على الظواهر النفسية والاجتماعية. وعندهم أيضاً أن زيادة الطاقة الحركية في الفرد تعادل نقصان الطاقة الكامنة. وكذلك مجموع الطاقة عند فئة اجتماعية مسمّاة في زمن مسمّى يساوي طاقتها في الزمن البدائي مضافاً إليها مقدار العمل الذي أنجزته الفئة في غضون المدة الفاصلة بين الزمنين.

من أشهر هؤلاء العلماء الكيماوي الالماني وهلم استفالد Wilhelm Ostwald 1853-1932 يعرض ما يمكن تفسيره من الظواهر الاجتماعية بالاستناد إلى مباحث الطاقة. ويتلخص ذلك بما يلي:

1 ـ كل حادثة اجتماعية أو كل تغيير اجتماعي أو تاريخي ليس في نهاية التحليل سوى تحويل طاقة.

2 ـ ليس إنشاء الحضارة من وجهة مباحث الطاقة إلاّ تحويل الطاقة الأولى (الخام) إلى طاقة نافعة. وكلما كان مقدار الطاقة

النافعة كبيراً في هذا التحويل اشتد تقدم الحضارة. إن مصباح الضوء القديم يحوّل الطاقة الكيميائية إلى طاقة ضوئية بنسبة 3% ومصباح الضوءالأكمل منه يستطيع أن يعطي 15% أو أكثر فاستبدال هذا المصباح بالقديم نوع من التقدم.

3 ـ الإنسان جهاز تحويل لجميع أنواع الطاقة.

4 ـ مطابقة البيئة ليست إلا حسن الاستفادة من الطاقة الأولى (الخام) وتحويلها إلى طاقة نافعة. وكلما جاد المردود اشتدت المطابقة.

5 ـ يتألف المجتمع من أفراد يشتغلون لغرض مشترك فهو بمنزلة نظام خاص يقصد إلى استغلال الطاقة الأولى وتحويلها إلى طاقة مفيدة.

6 ـ إن للغة والتشريع والتجارة ونقل البضائع والانتاج وقانون العقوبات والدولة والحكومة وما شابه ذلك وظائف تؤديها وتقوم بها. ويمكن أن نُعَبِّر عن هذه الوظائف بألفاظ الطاقة لأن مقاصدها جميعاً الإفادة من الطاقة الخام وتقليل الضياع في تحويلها. ولم تكن الحضارة في بواكيرها تخوّل بلوغ هذه المقاصد تماماً لأن وسائلها إذ ذاك لم تكن دقيقة ولا مضبوطة.

7 ـ ولما كانت جودة تحويل الطاقة هي التي تسوّغ وجود المجتمع كانت أيضاً هي التي تسوّغ وجود الدولة لأن وظيفة الدولة الإشراف على تحويل الطاقة لفائدة رعاياها جميعاً.

8 ـ وعلى هذا ليست الثروة ولا المال إلّا شكلاً مكثّفاً للطاقة المفيدة.

9 ـ وليس العلم في النهاية إلا الشكل الأساسي الوطيد للاستفادة من الطاقة، ولهذا كان دعامة المدنية.

هذا وثمة طائفة من العلماء يتجهون هذا الاتجاه يُذْكَرُون في مدارس علم النفس وعلم الاجتماع.

ولا شك أن هذه البحوث كلها، قد تجلو بعض الجوانب في البيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع ولكنها تغالي في اتجاهها الآلي. والذي حمل أصحابها على هذه المغالاة هو فلسفة العلوم التي شاعت في القرن التاسع عشر وغُرَّة القرن العشرين، حين حسب العلماء أن قواعد ميكانيك نيوتون Newton كلية تصلح لشرح جميع الظواهروأن القوانين العلمية إذ ذاك عامة وشاملة ومطلقة. ولكن بدا بعد ذلك قصور علم الميكانيك وقوانينه عن شرح الظواهر الفيزيائية نفسها حين وصلت الفيزياء إلى [illegible] أطراف المادة الدقيقة (الميكروفيزياء) وإلى بحوث كيان [illegible] في المادة وبحوث طبيعة الضوء الجسيمية فوق طبيعته [illegible] ملجأ العلماء عندئذ إلى تصور نظرية الكوانتا القديمة ([illegible]) ثم إلى تصور نظرية الكوانتا الحديثة (هيزنبرغ). حتى إن معنى القانون العلمي قد تطوّر. فلا غرو أن يقف المذهب الآلي عند حدوده التي وصل إليها.

مصادر ومراجع

— اليافي، عبد الكريم، «علم الاجتماع الميكانيكي» ضمن كتاب تمهيد في علم الاجتماع، «مشكلة الغائية في علم الأحياء» ضمن كتاب تقدم العلم، مطبعة جامعة دمشق، 1964.

— *Dictionnaire Philosophique,* Editions du progrès, Moscow, 1980.

— *Dictionary of Philosophy,* Edited by Dagabert D. Runes, Philosophical Library, New York, 1942.

— *Encyclopedia Universalis,* 1980.

— *Grand Dictionnaire Encyclopédique/Larousse,* 1985.

— *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie,* par André Lalande, 5e édition, 1947.

عبد الكريم اليافي

الأبيقورية

Epicurism = Epicureanism
Epicurisme = Epicuréisme
Epikurism = Epikureism

تمهيد

ـ الابيقورية، نسبة إلى مؤسِّسها الفيلسوف الإغريقي أبيقورس Epicurus 341 - 270 ق.م. هي العقيدة الفلسفية الوحيدة التي قدِّر لها أن تنتشر في العالم القديم الإغريقي والروماني على حد سواء. وقد استحوذت على اهتمام عدد كبير من الناس لمدة تجاوزت سبعة قرون (40 ق.م ـ 30 م). وازدهرت عند أقوام عدة من إغريق وغير إغريق في بلاد اليونان وآسيا الصغرى ومصر وسوريا وايطاليا وشمال افريقيا، ودان بها رجال ونساء من مختلف الجنسيات والمستويات الاجتماعية: الغني والفقير والحر والعبد. ومن هنا يمكن أن توصف بأنها أول فلسفة عالمية.

وكانت الأبيقورية إلى الحركة الدينية أقرب منها إلى المذهب الفلسفي. فكما أن الحركة الدينية تدعو إلى خلاص الإنسان من الآثام والشرور التي تحدق به من جهة وإلى تحقيق سعادته من جهة ثانية، كذلك فإن الابيقورية دعت إلى خلاص الإنسان من المخاوف والشرور التي كانت تستبد به وإلى تحقيق سعادته. وكما أن مريدي الحركة الدينية درجوا على تقديس مؤسسها وحفظ أقواله والالتزام بمبادئه واقتفاء آثاره، كذلك

فإن مريدي الأبيقورية كانوا يقدّسون ابيقورس ويعدونه أباً روحياً ومخلّصاً بل وإلهاً، وكانوا يعلقون صورته في بيوتهم وينحتون له التماثيل ويحفظون أقواله عن ظهر قلب. أما كتبه فقد كانت بمنزلة كتب الصلاة، ورسائله بمنزلة رسائل الأنبياء والرسل. وفي هذا يقول كاروس لوكريتوس Carus Lucretius 99 - 55 ق.م: «أنت أب لنا وكاشف الحقيقة لنا، وواهب مبادئنا الأبوية. من رسائلك نرشف الأمثال الذهبية الجديرة بالحياة الخالدة كالنحل الذي يرشف العسل من الأزهار». ويذكر أن العادة جرت عند أعضاء الجمعيات الأبيقورية بعقد اجتماع في اليوم العشرين من كل شهر لإقامة الشعائر الدينية تخليداً لذكرى أبيقورس مؤسس الحركة، وكان ذلك عندهم سراً من الأسرار المقدسة. فكانت الابيقورية أشبه بجماعة دينية كما مرّ.

والأبيقورية ردة فعل على واقع اجتماعي وحضاري، فقد عصفت ببلاد اليونان أزمات لا مجال لتفصيلها هنا أفضت في آخر المطاف إلى سيطرة المقدونيين على مقاليد الحكم، ففقدت المدن اليونانية استقلالها وسيادتها، وعمّت الفوضى والقلق وغدا الإنسان يخشى شر أخيه الإنسان، وشعر الاغريق بأن الحضارة التي آلت بهم إلى ذلك المصير لا بدّ من إعادة النظر في قيمها بما يضمن إعادة الثقة والطمأنينة والسعادة إلى الانسان. ولم تكن الأبيقورية، إذا جاز التعبير، سوى وصفة طبية لمعالجة أمراض المجتمع آنذاك. يؤكد أبيقورس هذا بقوله: «كما أنه لا خير في طبّ لا يزيل أمراض الجسم، كذلك لاخير في فلسفة لا تداوي أمراض العقل. وكل كلمة يقولها الفيلسوف لا تشفي أمراض الناس لا خير فيها». فكان للطب والفلسفة عند الابيقورية هدف واحد، هو ان الطب يعالج أمراض الجسم، في حين تعالج الفلسفة أمراض الفكر.

ولقد وضع أبيقورس مبادىء الفلسفة الأبيقورية ووطد دعائمها وعمل على نشرها بما تيسر له من امكانات. فكتب الرسائل وحرر الخلاصات وعقد المناقشات. أما اتباعه فلم يضيفوا إليها شيئاً يعتد به، لأن جل اهتمامهم انصب على نشر تعاليمها وشرحها والتعليق عليها. وربما كان هذا يعود إلى شدة تعلق اتباع الابيقورية بمؤسسها. عليه تعدّ فلسفة أبيقورس نموذجاً للأبيقورية بوجه عام.

حياة أبيقورس وأفكاره الفلسفية

- ولد أبيقورس من أسرة أثينية في جزيرة ساموس عام 341 ق.م. وكان والده معلماً، أما والدته فقد كانت فيما يروى كاهنة تمارس الرقى والتعازيم لتطهير المرضى من الأرواح الشريرة. وحين بلغ الثامنة عشر ذهب إلى أثينا لأداء الخدمة العسكرية الإلزامية التي استغرقت سنتين، التحق بعدها بأسرته في كولوفون، ذلك لأن أسرته كانت بأمر المقدونيين قد اجليت من ساموس كما أجلي عنها المهاجرون الأثينيون. واستقر مع أسرته في كولوفون قرابة عشر سنوات كان لها أثر كبير في تكوينه الفكري وتحديد اتجاهه. ورغم ادعاء ابيقورس أنه ثقّف نفسه بنفسه، فإن البينات تشير إلى أنه تتلمذ على الفيلسوف المشائي براكسيفانس Praxiphanes وعلى الفيلسوف نوسيفانس Nausiphanes من تيوس Teos الذي كان من أنصار الذرية. ومهما يكن من أمر فإن أبيقورس شعر بأنه رجل موهوب وبدأ في هذه الفترة بوضع الخطوط العامة لفلسفته ورسم منهاجها. على أن فلسفته لم تكتمل إلاّ في مدينة ميتيلين Mytilene في جزيرة ليسبوس Lesbos. ففي عام 311 ق.م. بدأ حياته الفكرية كمعلم. وقد جرت العادة أن يقوم الفلاسفة بإلقاء الدروس في الملاعب العامة أو منتزهات الثقافة كما كانت تسمى Gymnasia وان يلتزموا بتعليمات المشرفين عليها Gymnasiarch. ومع أن أبيقورس قد حصل على الاذن بإلقاء المحاضرات إلاّ أن هذا الإذن سرعان ما سحب منه بتحريض خصومه من المشائين، فاضطر إلى تعليق نشاطه وإلى مغادرة ميتيلين، ولكن بعد أن أحرز نجاحاً، إذ تمكن من كسب بعض المريدين لمذهبه وعلى رأسهم هيرماركس Hermarchus الذي بقي أربعين عاماً زعيماً للمدرسة الأبيقورية. وكانت هذه الفترة بالنسبة لأبيقورس قاسية ومفيدة في وقت واحد. كانت قاسية لأنها أثارت نقمة الجماهير وغضب السلطات الحاكمة مما اضطره إلى الفرار، خوفاً من المصير الذي لقيه سقراط Socrates حوالى 470 - 399 ق.م. من قبل. وكانت مفيدة لأنه أدرك لزوم إجراء تغييرات أساسية على منهجه.

وجد أبيقورس في مدينة لمبساكس Lampsacaus على سواحل الدردنيل ملجأ له وأقام في هذه المدينة قرابة أربع سنوات، وفي عام 306 ق.م. انتقل إلى أثينا، واشترى من خالص ماله داراً وحديقة، وقد اتخذت الدار مسكناً له وللمقربين إليه من المريدين. أما الحديقة فقد اتخذها مركزاً لإلقاء المحاضرات على التلاميذ. واشتهرت فيما بعد باسم حديقة أبيقورس The Garden of Epicurus، كما اشتهرت فلسفته باسم «فلسفة الحديقة».

قضى أبيقورس البقية الباقية من حياته في أثينا بدون

مضايقات. وفي وصيته وقف الدار والحديقة على الجمعية الابيقورية. وقد كتب أبيقورس وهو على فراش الموت رسالة مؤثرة إلى صديقه أيدومينوس Idomeneus يقول فيها: «في هذا اليوم السعيد، اليوم الأخير من أيام حياتي أكتب إليك. إن الآلام التي أقاسي منها من مرض الحصوة والديزنطاريا قد بلغت حدها الأقصى، ولكن إلى جانب هذه الآلام أتذكر اللذات العقلية التي كنا نستمدها من مناقشاتنا الماضية. واطلب إليك، أنت الذي عهدت فيك الإخلاص لي وللفلسفة منذ أيام طفولتي، أن ترعى أبناء ميترودورس Metrodorus». وكان ميترودورس هذا أحد زعماء الجمعية الابيقورية في عهد مؤسسها أبيقورس. وقد توفي أبيقورس عام 271 ق. م.

استمد أبيقورس المبادىء الأساسية لفلسفته من مصدرين هما: ديمقريطس Democritus حوالى 460 - 370 ق. م. وارسطو Aristotle حوالى 384 - 322 ق. م. فعن الأول أخذ المذهب الذري وعن الثاني أخذ نظريته في النفس باعتبارها شيئاً ملازماً للجسم، ولا وجود لها بدونه، كما أخذ عنه نظريته في الفرد. على أن أبيقورس أدخل على فلسفتي ديمقريطس وارسطو ما رآه ضرورياً من تعديلات لتحقيق أهدافه من الفلسفة وهي اكتساب السعادة.

وقد تعرف أبيقورس على المذهب من خلال أستاذه نوسيفانس الذي كان من ألمع المعلمين. وقد حمل أبيقورس على الذرية لإيمانها بالجبرية المطلقة التي تسلب الإنسان من حرية الاختيار، ومن ثم تجعله عاجزاً عن السعي وراء الحكمة والسعادة بإرادته. وقد آثر الإيمان بالخرافات على الإيمان بالجبرية على الرغم من أنه كان من ألد أعداء الخرافات. فهو يقول: «من الأفضل أن نؤمن بالأساطير عن الآلهة من أن نكون عبيداً للمذهب الجبري للفلاسفة الطبيعيين». ولذلك أدخل أبيقورس على بناء الذرات وسلوكها بعض التعديلات حفاظاً على حريّة الإنسان في اختيار الطريق المؤدية إلى السعادة. فأدخل عنصر العفوية على بناء الذرة. وأصبحت الطبيعة اللاعضوية خاضعة لمبدأ الجبرية المطلقة كما أصبحت الطبيعة العضوية خاضعة لمبدأ الغائية.

أما عن أرسطو فقد أخذ أبيقورس مبدأه الجديد في النفس. لقد اعتقد ارسطو - خلافاً لأفلاطون - أن النفس والجسم مرتبطان أحدهما بالآخر ارتباط الصورة بالمادة وأن لا وجود لهما منفصلين إلاّ في الذهن. فهما جانبان لشيء واحد. هذه النظرة إلى النفس غدت إحدى الركائز لتعاليم فلسفة الحديقة.

كذلك أخذ أبيقورس عن أرسطو نظريته في الفرد. وبينما كان أفلاطون Plato 427/428 - 347ق. م. قد جعل الكلي هو الموجود الحقيقي، وذهب إلى أن الجزئي أو الفرد ليس له وجود، إلاّ بمقدار ما يحاكي الكلي، فإن أرسطو قد عكس الآية، فجعل الوجود الحقيقي للفرد. ولنظرة أرسطو هذه في الفرد تأثيرها الواضح في فلسفة أبيقورس كما سنبين فيما بعد.

- درج متأخّرو الإغريق على قسمة الفلسفة إلى أقسام ثلاثة: عقلي وطبيعي وأخلاقي. الفلسفة العقلية تعنى بالعقل باعتباره أداة لتحصيل المعرفة وتشمل نظرية المعرفة والمنطق، والفلسفة الطبيعية تتناول الطبيعة، العضوية واللاعضوية. أما الفلسفة الأخلاقية فتعالج الخير الأسمى للإنسان وكيفية الحصول عليه.

أ - نظرية المعرفة أو القانون:

يرى أبيقورس أن تحصيل السعادة البشرية يستلزم معرفة طبيعة العالم، ومعرفة طبيعة العالم تستلزم بدورها دراسة نظرية المعرفة أو ما أطلق عليه أبيقورس اسم القانون Canon. وعليه فكل من القانون وعلم الطبيعة يمهّد لعلم الأخلاق. والواقع أن أبيقورس ينكر على الفيلسوف الاهتمام بهما إلاّ بقدر ما يفضيان إلى تحقيق السعادة والخير للإنسان.

القانون - عند أبيقورس - بحث في الأدوات التي نملكها لمعرفة العالم الخارجي والتحقق من صلاحية هذه الأدوات لإكتساب المعرفة الصادقة. فالقانون يعنى أولاً وقبل كل شيء بمعيار الصدق أو الواقع.

يبدأ أبيقورس دراسة القانون بالتأكيد على ضرورة استخدام ألفاظ واضحة وقريبة من أذهان الناس. ففي رسالته إلى هيرودوتس Herodotus 484؟ - 425؟ ق. م. يقول: «ينبغي أولاً وقبل كل شيء أن نفهم ما تشير إليه الكلمات التي نستعملها كي نكون في وضع يمكننا من اختبار آرائنا وأبحاثنا أو مشكلاتنا بحيث لا تتواصل البراهين إلى غير ما نهاية ولا تكون الألفاظ جوفاء. إذ ينبغي أن تكون الدلالة الأولية لكل لفظ نستعمله واضحة ولا تتطلب برهاناً. وهذا أمر ضروري إذا أردنا أن نحصل على شيء يمكن أن نستند إليه في حسم المشاكل والآراء والخلافات التي أمامنا». ولكن رغم هذا التحذير، فإن أبيقورس يستخدم أحياناً ألفاظاً في غاية الابهام والغموض. فقد كان يفرط في النحت والتوليد وفي استعمال الكلمات الغريبة والصعبة.

وهـو يرى أننـا نعرف الأشيـاء بوسـائل ثـلاث: الاحساس وقياس التناظر والاستدلال. بواسطة الاحساس نعرف الأشياء القريبة منا. وبواسطة قياس التنـاظر anolopy نعـرف الأشياء البعيدة كالاجرام السماوية التي تمكن مشاهـدتها من بعـد ولكن لا يمكن الاقتراب منها. وعن طريق الاستدلال نعرف ما يتعذّر رؤيته كالذرات والفراغ، فنستنتج ما هو مجهول مما هو معلوم.

والاحساس هو المصـدر الأساسي في المعـرفة، وهـو صادق دائماً ولا يمكن أن يكون كـاذباً. ولا يمكن دحض الحـواس لا بواسطة الحـواس ذاتها، لا بـواسطة العقـل، لأن لكل حـاسة موضوعهـا الخاص بهـا، ولأن العقل يعتمـد على الحـواسّ في إصدار الأحكام. ولكن إذا كـانت الاحساسـات كلها صـادقة على حدّ سـواء، فكيف يحصل الخـطأ؟ وكيف يصدر الإنسـان أحكاماً كاذبة؟ جواب أبيقورس هو أن الخطأ يحصل حين نبـدأ بتـأويل احسـاساتنـا، أي نصدر أحكـاماً عنهـا. فمثـلاً حين نشاهد مجدافاً مغموراً في الماء فإننا نشـاهد المجـداف معوجـاً، أي نحصـل على احسـاس بأن المجـداف معوج، ويكـون هذا الإحسـاس صادقـاً. ولكن حين نصـدر حكمـاً عـلى المجداف وهـو مغمور في المـاء ونقول بـأنه معـوّج، فـإن حكمنـا يكـون كـاذباً. ذلـك لأن مـزيـداً من المشـاهـدات تبين كـذب هـذا الحكم. فإذا أخرجنا المجداف من المـاء، شاهـدناه مستقيمـاً، فكان الحكم الأوّل كاذباً. وإذا أصدرنـا حكمـاً عن شيء عـلى أساس إحساس معين ثم حصلنا فيها بعد عـلى إحساس آخـر يؤيد الإحساس السابق، كان الحكم صادقاً. أمـا إذا حصلنا عـلى إحساس مضـادّ للإحسـاس السـابق كـان الحكم كـاذبـاً. يقول أبيقورس: «الكذب والخطأ يعتمـدان دائماً عـلى تدخـل الظن وذلك حين نريد التحقق من واقعة أو من عدم وجود مـا يناقضها ممّا لا يتحقق غالباً فيها بعد بل وحتى تنقض».

والإحساس ـ عند أبيقورس ـ هو حصيلة ملامسة بين عضو الحس والجسم الخارجي. وتكون الملامسة مباشرة بالنسبـة إلى حاسة اللمس وحاسة الذوق. أما بالنسبة إلى الحواسّ الأخرى فتكـون غير مباشرة وتتم بـواسـطة الأغشيـة Membranes أو الانبعاثات Effluences أو التمثيلات Representations التي تنبعث من سطوح الأجسام وتحمل صورهـا فتنفذ إلى الحـواس فيحصل الاحساس. فـإن دقائق تنبعث بـاستمرار من سـطوح الأجسام. وهذه الدقائق تحتفظ بمـا كان لهـا من وضع وتـرتيب حين كانت جـزءاً من الأجسـام الصلبـة، وتشكـل مـا يشبـه الرقاقات أو الأغشية التي تسير بسرعة فـائقة وتنفـذ في الحواس وتطبع صور الأجسام عليها، فيحصل الإحساس.

وحين تتكرر الاحساسات من النوع ذاته يتولد لدينا مفهـوم أو فكرة عامة عن الشيء الـذي انبعثت منه ومن أشباهـه هذه الاحسـاسات. ويمكن تعريف المفاهيم بأنها أفكار عامة يتخذها العقل لتنظيم وتأويل إحسـاساتنـا، وهي ليست أفكاراً فـطرية يـولد الإنسـان مـزوداً بهـا بـل هي حصيلة قيام العقـل بفـرز ومقـارنـة وتـنظيم الإحسـاسـات. عـلى أن المفـاهيم، إذا مـا اكتسبت مـرة، أصبحت أشبـه بـالمقـولات الجـاهـزة لتنـظيم معـطيـات التجـربـة. وبهـذا المعنى تكـون المفـاهيم تـوقعـات Anticipations، وهي لا تسبق الخـبر كلهـا، بـل تسبق كـل مـلاحظة منـظمة وكـل بحث علمي منظم وكـل نشـاط عقـلي عمـلي. فهي تـدل عـلى نشـاط الـذات العـارفـة في اكتسـاب المعرفة.

فالمفهوم يشمل أعم خصائص الجسم أو كما يقول أبيقورس هو صورة الجسم في خطوطه العامة. وعليه فمفهوم الجسم هو انه شيء له كتلة ومقاومة، ومفهوم الإنسان انه حيوان عـاقل، ومفهوم الإله أنه كائن سعيد وخالد.

ولما كان المفهوم حصيلة احساسـات متكررة كـالذكـريات، فـلا وجود لمفـاهيم إلا للأشيـاء الموجـودة فعلاً. فهنـاك مفهوم للعـدالة لأن العـدالة مـوجودة بـاعتبارهـا منفعة أو مصلحـة. وليس هناك مفهوم عن الزمان لأن الزمان، كما قال لوكريتس: «ليس شيئاً موجوداً بحدّ ذاته».

والمفهوم من حيث انه يمثل أعم خصائص الجسم فكـرة بيّنة بـذاتها ويمكن اتخاذه معيـاراً للحكم عـلى صـدق أو كـذب الأحكـام التي نصـدرهـا عن الأشيـاء. وعليـه فكـما أن الاحسـاسات هي معيـار وجود الأجسـام أو عـدم وجـودهـا، كـذلك فـإن المفاهيم هي معيار صدق أو كـذب الأحكام عن هذه الأشياء. ولعل أبيقورس تصـوّر وجود عـلاقة تـطابق بين الكلمات والأشياء الخارجية وأن تركيب القضايا يعكس تـركيب العالم بدون غموض.

وكل احساساتنا تكون مصحوبـة إما بمشـاعر اللذة أو الألم. وهذه المشاعر لا تنبئـنا بطبيعـة العالم الخـارجي بقدر مـا توحي إلينا بما يترتّب علينا اتخاذه من اجراءات. ونحن نسعى إلى مـا هـو لذيـذ ونتجنب ما هـو مؤلم. على أن الفعـل الذي نتخـذه يعتمد في آخر المطاف على القرار الذي تتخذه الإرادة، ويكون الفعـل ذاته مصحـوباً بلذة جـديدة أو بـألم جديـد. إذ ان كل رغبة ينبغي أن تواجـه السؤال التالي ـ مـا الذي يحـدث لي إذا تحقق موضوع رغبتي، وما الذي يحـدث إذا لم يتحقق موضـوع هـذه الرغبـة؟ وعليه فكـما أن الاحساسـات هي مـادة حيـاتنـا

العقلية كذلك فإن المشاعر هي المادة التي نبني عليها حياتنا الاخلاقية، وهي معيار صحة سلوكنا على نحو ما تكون الإحساسات معيار وجود أو عدم وجود الأشياء الخارجية، والمفاهيم معيار صدق أو كذب القضايا.

هذا عن معرفة الأشياء القريبة التي تقع تحت خبرتنا مباشرة. أما الأشياء البعيدة كالظواهر السماوية والفلكية التي تمكن مشاهدتها عن بعيد ولكن لا تقع تحت الخبرة مباشرة، فإنها تعرف بالقياس إلى نظائرها من الظواهر الأرضية. فمثلاً إذا أردنا أن نعرف لماذا تتحرك بعض الأجرام السماوية في مدارات منتظمة والبعض الآخر في مدارات غير منتظمة، «فإننا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الطرق المتعددة التي تحدث فيها حوادث مماثلة في خبرتنا». كأن نفترض أن بعضها في بداية تكوين العالم قد انطلقت في حركة منتظمة، وبعضها في حركة غير منتظمة، أو قد نفترض أن الأجواء التي تمر بها مختلفة الكثافة. وأي تفسير من هذه التفسيرات المتعددة يفي بالغرض ويبعث الطمأنينة في الفكر. وأما الذين يقصرون التفسير على سبب واحد بالرغم من أن هذه الظواهر لا تشاهد إلاّ عن بُعد، فإنهم لا يستحقون التصديق.

أما الأشياء العصيّة على الإدراك حسياً كان أم عقلياً فإن أبيقورس يرى بأننا نعرفها بواسطة الاستدلال ويصطنع فكرة عدم إمكانية التصور Inconceivabily معتمداً على قانون عكس النقيض في المنطق Transposition الذي يمكن وضعه على النحو الآتي:

إذا ـ ك فإن ـ ل

ولكن ل

إذن ك

حيث ترمز «ـ» إلى النفي وكل من «ك» و«ل» إلى قضايا.

فمثلاً يبرهن أبيقورس على وجود الفراغ بالقول:

إذا لم يكن الفراغ موجوداً، لما استطاعت الأشياء أن تتحرك

ولكن الأشياء تتحرك

∴ إذن الفراغ موجود

وعلى النحو ذاته يبرهن أبيقورس على مبدأ استحالة تولد أي شيء من لا شيء وعلى وجود انحراف في حركة الذرات أثناء سقوطها إلى أسفل وغيرهما مما سنتطرق إليه.

ب ـ الفيزياء الأبيقورية (علم الطبيعة):

يبني أبيقورس فلسفته الطبيعية على مذهب ديمقريطس الذري. ويمكن إجمالها كما يلي:

لا يخرج شيء من لا شيء بقدرة إلهية مطلقاً. ولو أمكن أن يخرج شيء من عدم أو لا شيء لأمكن أن يخرج أي نوع كان من أيِّ نوع كان ولما كان ثمة حاجة إلى البذور Seeds ولخرج الناس من الأسماك، والأسماك من الحيوانات البرية والطيور من خارج السماء، ولأثمرت الأشجار كل الأثمار. ولكن لما كانت كل أنواع الأشياء تنشأ من بذور خاصة بها فإنها تتولد مما يكمن جوهرها ومبادئها الأولية فيه، وعليه فلا يمكن أن تتولد كل الأشياء من كل الأشياء وفي كل شيء معين تكمن طاقة خاصّة.

وكما أنه لا يخرج شيء من لا شيء، كذلك لا ينحل أي شيء في لا شيء أو عدم وإلاّ لتلاشت الأشياء كلها من الوجود.

وعليه فالمجموع الكلي للأشياء كان دائماً كما هو الآن وسيظل دائماً كذلك، لأنه ليس هناك ما يمكن أن يتغيّر إليه، ولأن خارج هذا المجموع لا يوجد شيء يمكن أن يدخل فيه ويحدث تغيراً فيه.

يتكوّن العالم من أجسام وفراغ ولا شيء آخر. فأما الأجسام فوجودها تشهد عليه الحواس في كل مكان. وأما الفراغ، الذي يطلق عليه أبيقورس كذلك اسم الفضاء والمكان والطبيعة العصيّة على الإدراك، فوجوده يستلزمه وجود الأجسام وحركتها. إذ لولا الفراغ لتعذر على الأجسام أن توجد وأن تتحرك. ويعتبر أبيقورس الاجسام والفراغ أشياء مستقلة وليس خصائص أو أعراضاً لأشياء مستقلة. إذ حيثما يكون الجسم لا يكون الفراغ، وحيثما لا يكون الجسم يكون الفراغ.

والأجسام بعضها مركبة وبعضها عناصر تتكون منها الأجسام المركبة. والعناصر بالضرورة تأبى الانقسام والتغير، وإلاّ لأمكن أن تنحل الأشياء كلها وتتلاشى من الوجود، وهي صلبة وخالية من الفراغ وتستمر في الوجود حين تنحل الأجسام المركبة. يستتبع هذا أن المبادىء الأولى جواهر أو كيانات Entities مادية خالدة لا تقبل الانقسام ولا التغير يطلق عليها أبيقورس اسم الذرات Atoms.

والأشياء غير متناهية عدداً لأنها لو كانت متناهية لوجب أن يكون هناك شيء يحدها من الخارج. وليس هناك شيء خارجها. وعليه فالأشياء ينبغي أن تكون غير محدودة أو غير متناهية.

وللذرات التي تتكون منها الأجسام المركبة وإليها تنحل أشكال متعددة غير متعينة، لأن الأشياء المتعددة الأشكال التي نشاهدها لا يمكن أن تنشأ من تكرار عدد معين من الأشكال ذاتها. على أن الذرات المتشابهة الأشكال غير محدودة اطلاقاً.

والذرات في حركة مستمرة منذ الأزل. على أن بعضها يرتد مسافات بعيدة الواحدة عن الأخرى، بينما يتذبذب بعضها الآخر في مكان واحد حين تتشابك مع كتلة من الذرات الأخرى التي تؤهّلها أشكالها للتشابك. والسبب يعود إلى أن كل ذرّة منفصلة عن بقية الذرّات بواسطة الفراغ العاجز عن مقاومة ارتدادها في حين ان صلابة الذرة هو الذي يجعلها ترتد بعد اصطدامها بغيرها من الذرات مسافة قصرت أم طالت.

والذرّات تتحرك في الفراغ حركة منتظمة بفعل ثقلها لأن الفراغ عاجز عن مقاومتها، ولذلك فإنها تسقط من أعلى إلى أسفل بسرعة واحدة مع اختلاف كتلها وحجومها. وعليه فتفاوت سرعة الذرات يعود إلى تفاوت الأوساط التي تتحرك فيها.

على أن الذرّات أثناء سقوطها من أعلى إلى أسفل لا تسقط بصورة شاقولية تماماً، بل تنحرف من تلقاء ذاتها انحرافاً ضئيلاً عن الخط المستقيم. يقول لوكريتس: «حين تتساقط الذرّات في الفراغ بفعل ثقلها، فإنها في زمان ومكان لا يمكن التكهّن بهما تتحرك قليلاً إلى جهة يمكن اعتبارها تغيراً في الاتجاه. ولو لم تفعل ذلك لتساقطت في الفراغ الذي لا أول له ولا آخر في خطوط مستقيمة كقطرات من المطر، ولما تلاقت أو تصادمت، ولتعذر على الطبيعة أن تولّد أي شيء. وعليه أصرّ على أن الذرّات ينبغي أن تكون قادرة على الانحراف. على ان هذا الانحراف ينبغي أن يكون أقل ما يمكن تصوره. . .». وثمة سبب آخر يقدمه أبيقورس لانحراف الذرات انه: «إذا كانت كل حركة تستتبع حركة أخرى بالضرورة وإذا كانت الذرّات لا تنحرف أبداً كي تحطم قيود القدر وتحطم سلسلة الأسباب والنتائج غير المتناهية، فكيف اصبحت الكائنات الحية في أرجاء الأرض حرة؟ ومن أين جاءت حرية الإرادة هذه التي افلتت من قبضة القدر والتي تعطينا القوة للسعي إلى حيثما تقودنا مغريات اللذة» وتجنبنا حركات يمليها علينا العقل.

وما دامت الذرات غير متناهية عدداً، فإن هناك عدداً لامتناهياً من العوالم، بعضها يشبه هذا العالم، وبعضها يختلف عنه لأن عالماً واحداً أو عدداً متناهياً من العوالم لا يستنفد عدداً لامتناهياً من الذرّات.

والذرّات مجردة من الصفات التي نشاهدها في الأجسام باستثناء الشكل والثقل والحجم والخصائص المرتبطة ضرورة بالشكل. لأنه لما كانت الأشياء المركبة لا تنشأ مما هو غير موجود ولا تنحل إلى ما هو غير موجود، وإنما تتغير بسبب تغير في ترتيب ذراتها وأحياناً بسبب زيادة أو نقصان هذه الذرات، فلا بدّ أن تكون الذرات التي يمكن أن اتخاذ ترتيبات متعددة غير قابلة للفناء ومحصّنة ضد التغير، ولكن لكل منها كتلتها وشكلها المتميزين. وعليه فليس للذرات لون ولا رائحة ولا طعم ولا هي بالحارة ولا بالباردة ولا بالدافئة. فهذه الصفات تظهر في الأجسام المركبة نتيجة اتخاذ الذرات أوضاعاً معينة.

ولما كان كل شيء في الوجود يتكون من المادة والفراغ ولا شيء سواهما، فإن النفس شيء مادي يتكون من ذرّات لطيفة غاية اللطف وهي كثيرة الشبه بالريح الممتزج بالحرارة، فهي من نواح تشبه الريح ومن نواحٍ أخرى تشبه الحرارة. فالروح تتكون من النفَس والحرارة والهواء، وهي منتشرة في أنحاء جسم الكائن الحي. ولكن لما كانت هذه العناصر الثلاثة مجتمعة لا تكفي لتفسير الإحساس والتفكير، فلا بدّ من وجود عنصر رابع في النفس لا يسميه أبيقورس بل يقول عنه بأنه يتكون من أسرع وألطف وأدق وأخف وأصقل الذرّات. وهذا القسم من النفس هو العقل، وهو الذي يقوم بالإحساس والتفكير. ولا ينتشر العقل في الجسم بل يتخذ المنطقة الوسطى من الصدر مقراً له بالقرب من القلب.

والواقع أن أبيقورس كان يعتقد بأن العقل والنفس يؤلفان وحدة ويشكلان طبيعة واحدة. ولكن الكلمة العليا هي للعقل، فهو الذي يسيطر على الجسم ويملي أوامره على الجزء الآخر أو النفس. فالعقل والنفس اسمان لمسمى واحد أو شيء مزدوج. والنفس تولد مع الجسم وتكبر معه وتموت معه. فلا تستطيع النفس أن تؤدي وظائفها بدون الجسم ولا الجسم يستطيع أن يؤدي وظائفه بدون النفس. فحين يموت الجسم، تتبعثر النفس وتتلاشى وتصبح عاجزة عن الإحساس والشعور والتفكير. ولذلك فلا يمكن أن تشعر النفس لا بالألم ولا باللذة بعد موت الجسم. لأن النفس وهي منفصلة عن الجسم عاجزة عن القيام بالوظائف التي تقوم بها وهي متصلة به.

وعليه فليس الموت شيئاً بالنسبة إلينا ولا يعنينا من أمره شيء لأن الروح فانية وعاجزة عن الشعور بعد موت الجسم. فيجب ألّا يكون الموت سبباً لشقاء الإنسان لأنه حين نكون على قيد الحياة لا يكون الموت، وحين يأتي الموت، لا نكون على قيد الحياة. فالموت ليس شيئاً لا بالنسبة للحي ولا بالنسبة

للميت، لأنه بالنسبة للحي ليس الموت موجوداً، ولأن الميت لا وجود له. فإذا أدرك الإنسان أن الموت بالنسبة إليه لا شيء فإنه يستطيع أن يجعل حياته الفانية ممتعة لا بإطالة أمدها وقتاً لا محدوداً، بل بالكف عن الرغبة في الخلود. فمن يدرك أن الموت لا يستتبع أية مخاوف يعيش في منأى من المخاوف. عليه فالأحمق من يقول إنه يخشى الموت لا لأنه مؤلم حين يأتي بل لأنه يسبب ألماً مرتقباً. فما يسبب ازعاجاً حين لا يكون حاضراً لا يسبب إلاّ ألماً واهياً مرتقباً. (من رسالة أبيقورس إلى مينوكيوس Menoceus).

والآلهة - بنظر أبيقورس - موجودة على هيئة بشرية بدليل أن للناس أفكاراً عنها. وهي كسواها من الأشياء مركبات ذرية وقد اتخذت من الأماكن ما بين العوالم مساكن لها، ولذلك فلا تتأثر بما يجري في العالم من انحلال متواصل لأنه لما كان من المتعذّر أن نلمس الآلهة بأيدينا للطافة جوهرها وخفته، فلا يمكن أن تلمس هي ما يمكن أن نلمسه نحن.

والآلهة، رغم أنها مركبات ذرية، كائنات خالدة لا تفسد ولا تتلاشى. والسبب هو أن فيضاً من الذرات الجديدة يدخل في أجسامها ليعوض عن سيل الصور الذي ينبعث من سطوحها باستمرار. وعليه فديمومة الآلهة تختلف عن ديمومة الذرّات، وهي تشبه نهراً أو شلالاً شكله يظلّ ثابتاً رغم تغير مادته أو جوهره.

ولما كانت الآلهة تسكن في أماكن بعيدة عن كل تأثير فلا تؤثر بشيء ولا تتأثر بشيء، وهي سعيدة غاية السعادة. ولا شأن لها بما يجري في العالم من أفراح وأتراح، ولا يمكن أن نكسب رضاها ولا أن نثير غضبها بأية طريقة من الطرق. ولم تخلق الآلهة العالم من أجل الإنسان وخيره ولا تعنى بشؤون الناس فلا وجود للعناية الإلهية في العالم، لأن حظ العالم من الشرور أكثر بكثير من حظه من الخيرات. كما أن العناية الإلهية تنطوي على الاكتراث والهم، وهذا لا يتفق ومقام الآلهة من حيث كمالها وسعادتها وخلودها. ومن الكفر ان نعتقد أن الآلهة تكافىء الخيّر وتعاقب الشرير وأنه ينبغي أن نقدم الصلوات والقرابين والنذور ارضاء للآلهة لأنها كاملة ولا حاجة لها بالصلوات والقرابين والنذور خلافاً لما تؤمن به العامة من الناس. يقول أبيقورس: «ليس الكافر من ينكر وجود الآلهة التي تعبدها عامة الناس، بل من ينسب إلى الآلهة معتقدات العامة».

وربما تصور أبيقورس الآلهة قدوة ينبغي أن يحذو الإنسان حذوها في سعيه الدائب إلى الكمال والسعادة. فلم تكن غاية الإنسان في الحياة سوى التحرر من القلق والاضطراب وبالتالي الارتفاع إلى مستوى السعادة التي تحياها الآلهة والتي تخلو من كل اكتراث وهم وقلق أو ما يسمى الاتراكسيا Ataraxia. فإذا خلا الإنسان من القلق ضمن الحياة السعيدة التي هي الخير الأسمى. يقول لوكريتس: «فلتطردن من ذهنك كل الأفكار غير اللائقة بالآلهة والغريبة عن طمأنينتها. وإلاّ فإن قوتها المقدسة، التي حطّ تفكيرك من قدرها، ستكون حجر عثرة في طريقك. وليس السبب أن في مقدورك أن تثير غضب الآلهة، ولا أن الالهة تستطيع أن تضمر حقداً عليك وتسعى إلى إلحاق الأذى بك، بل إنك تتوهم بأن أمواجاً هائلة من الغضب تغلي في صدورها الهادئة، وحين تقترب إلى محاريبها ستكون عاجزة عن استيعاب الصور التي تفيض من أجسامها المقدسة كي تطبع صورها الإلهية في عقول الناس».

ذلك لاهوت أبيقورس الذي يؤلف جزءاً أساسياً من فلسفته في طبيعة الأشياء. وواضح تأثير أرسطو فيه كذلك. وقد استمدّ أبيقورس لاهوته من ديمقرطس ولكنه أجرى عليه تعديلات في ضوء فلسفة أرسطو. وقد أوضح موندولفو Mondolfo بحسب رواية فارنتون Farrinton هذا التأثير بقوله: إن البرهان الأبيقوري على وجود الآلهة أرسطي إذ يقول: «لأنه ينبغي أن توجد طبيعة متميزة بصورة مطلقة». وكذلك الشرط القائل بأن الآلهة ينبغي أن تكون خالية من كل عناية بالعالم إطلاقاً ولا تستمتع إلاّ بتأمل كمالها الخاص أرسطي أيضاً. والشرط القائل بأنه لهذا السبب ينبغي أن تكون الآلهة منفصلة عن العالم وخارجة عنه أرسطي، وتحويل الآلهة من سبب فعّال إلى سبب غائي صرف أرسطي. على أن هذا السبب الغائي لم يكن عند أبيقورس موضوع اشتياق الطبيعة كلها... بل موضوع اشتياق الكائنات الواعية القادرة على أن تضع أمامها مثالاً للكمال، أي، موضوع اشتياق الناس الذين لا ينبغي أن تكون ديانتهم سوى تمجيد للآلهة تمجيداً منزهاً عن الهوى.

جـ - الأخلاق الابيقورية:

يرى أبيقورس أن اللذة هي خير والألم شر بدليل أن الكائنات الحية العاقلة منها وغير العاقلة تسعى إلى اللذة وتبتعد عن الشر.

واللذة عند أبيقورس تنشأ من إشباع حاجة أو رغبة عند الإنسان ومن الحالة النفسية التي تعقب إشباع تلك الحاجة، فهي من جهة حركة أو فعالية وهي من جهة أخرى سكون أو

حالة نفسية. فالعطشان مثلاً يشعر بلذة أثناء عملية شرب الماء، كما يشعر بلذة بعد أن ينتهي من شرب الماء طالما لا يشعر بحاجة إلى الماء.

وطالما كانت اللذات تشمل حركة وسكوناً أو فعالية وحالة نفسية، فإن اللذات لا يمكن أن تقوم كل منها بذاتها، وإنما تشكل سلسلة متصلة تستتبع إحداها الأخرى، وبعض اللذات يؤدي إلى لذات، بينما يؤدي البعض الآخر إلى آلام. واللذة الخالصة هي التي تخلو من الألم إطلاقاً. فاللذة التي يستتبعها ألم أكبر منها ينبغي تجنبها، والألم الذي يستتبع لذة أكبر ينبغي تحمله.

يقول أبيقورس: «اللذة بحد ذاتها ليست شراً، ولكن الأشياء التي تعطينا بعض اللذات قد تنطوي على مضايقات كثيرة أكبر من اللذات ذاتها مرات كثيرة» فليست اللذات عند الأبيقوريين سواء، فبعضها أفضل من بعض، لا بل ان بعض الآلام أفضل من بعض اللذات لأن في تحمل هذه الآلام ما يفضي إلى لذة أكبر. ومن هنا يترتب عمل حساب اللذات والآلام في كل فعالية من فعالياتنا. فإذا رجحت اللذة على الألم في حسابنا، وجب لنا أن نختارها، أما إذا رجح الألم على اللذة، كان علينا تجنبه.

ويعتمد حساب اللذات لاختيار ما هو جدير منها بالاختيار واجتناب ما ينبغي تجنبه على الحكمة العملية أو الرويّة. إذ لا حياة سعيدة بدون رويّة. يقول أبيقورس: «نقصد باللذة خلو الجسم من الألم وخلو النفس من الاضطراب. ان كؤوس الشراب والمرح واللذة الجنسية وأطاييب المائدة من أسماك وغيرها لا تضمن لنا حياة لذيذة، الذي يضمن مثل هذه الحياة التفكير السليم الهادىء الذي يتقصّى أسباب الاختيار والاجتناب ويبدد تلك العقائد التي تسبب أكبر الاضطرابات في النفس. وأول هذه الخيرات وأعظمها الرويّة، فالرويّة إذن شيء أثمن حتى من الفلسفة، فمنها تنبع كل الفضائل الأخرى، ذلك لأنها تعلمنا أنه يتعذر علينا أن نحيا حياة لذيذة ليست في الوقت ذاته، حياة روية وشرف وعدالة، كما يتعذر أن نحيا حياة روية وشرف وعدالة ليست في الوقت ذاته حياة لذيذة. لأن الفضائل قد اجتمعت في حياة لذيذة، ولم يعد من الممكن فصل الحياة اللذيذة عنها».

واللذات أنواع، النوع الأول يشمل اللذات التي تنبع من حاجات طبيعية وضرورية مثل لذة الطعام والشراب عند الجوع والعطش، والنوع الثاني يشمل اللذات الصادرة من الحاجات الطبيعية غير الضرورية مثل لذة التأنق في المأكل والملبس، والنوع الثالث يشمل اللذات الصادرة من حاجات ليست طبيعية ولا ضرورية مثل لذة الجاه والمال والكرامات الاجتماعية، وهذه لذّات واهية وتقوم على مزاعم باطلة. والإنسان يسعى بطبيعته إلى اللذات من النوع الأول لأنها ضرورية لإبعاد الاضطراب عن جسمه بل وحتى للحفاظ على حياته، ويتفكر في اللذات من النوع الثاني، فيسعى إليها أو يعرض عنها حسبما تملي عليه رويته. أما اللذات من النوع الأخير، فينبغي تجنبها لأنها ليست ضرورية لسعادة الإنسان ولا لبقائه. ومن حسن حظ الإنسان أن الطبيعة جعلت ما هو ضروري سهل المنال وما هو غير ضروري عسير. ولذلك فمن السهل أن يعيش الإنسان حياة سعيدة بما وفرت له الطبيعة من أشياء ضرورية بسيطة. وليس هناك مبرر لطلب ما هو غير ضروري للحياة ولا للسعادة. يقول أبيقورس: «إذا تأملنا الرغبات وجدنا أن بعضها طبيعية والأخرى لا أساس لها. والرغبات الطبيعية بعضها طبيعية وضرورية وبعضها طبيعية فقط. والرغبات الضرورية بعضها ضرورية لسعادتنا وبعضها ضرورية لإبعاد القلق عن الجسم وبعضها ضرورية حتى للحياة وحسب. ومن يدرك هذه الأشياء إدراكاً واضحاً ويقينياً. فإنه يوجه كل ما يختار من أشياء وما يتجنب من أشياء نحو الحصول على صحة الجسم واستقرار العقل، لأنه يدرك أن هذا هو الحصيلة والغاية للحياة السعيدة المباركة. فإن غاية أفعالنا كلها هي التخلص من الألم والتحرر من الخوف. وإذا حصلنا على هذا كله، هدأت سورة النفس، إذ ندرك أن الكائن الحي لم يعد بحاجة إلى البحث عن شيء يفتقر إليه ولا يبحث عن شيء آخر به يتحقق الخير للروح وللجسم. وحين نتألم بسبب غياب اللذة، فعندئذ وعندئذ فقط نشعر بالحاجة إلى اللذة. لذلك نقول إن اللذة هي ألف باء الحياة السعيدة. واللذة هي الخير الأول لنا».

وبوسع الإنسان أن يحيا حياة سعيدة خالية من الألم من الناحية الجسمية وخالية من القلق النفسي من الناحية الروحية، إذا هو تعلّق باللذات من النوع الأول وسعى في طلب اللذات من النوع الثاني التي لا يترتب عليها آلام أكبر منها، وانصرف كلية عن اللذات من النوع الأخير لما يترتب عليها من الألم وبالتالي من الشقاء.

وإذا كان خلوّ الجسم من الألم يعتمد على إشباع الرغبات الطبيعية والضرورية للإنسان بالدرجة الأولى فإن خلو النفس من القلق يعتمد على استبعاد المخاوف التي تسلب الإنسان

راحته الفكرية. وهذه المخاوف بعضها يتعلق بالظواهر الطبيعية وبعضها بالعناية الإلهية، وبعضها بالموت وبعضها بالمجتمع. ويستطيع الإنسان أن يبدّد المخاوف من الظواهر الطبيعية ان هو درس الطبيعة وأدرك أنها تسير وفق نظام محكم ثابت فلا مبرر للجزع منها. ويستطيع الإنسان أن يتغلب على المخاوف الناجمة عن الاعتقاد بالعناية الإلهية إذا أدرك أن الالهة لا تعنى بشؤون البشر، لأن العناية تنطوي على الهمّ، والهمّ نقص، وهذا يتنافى مع كمال الآلهة وسعادتها. فالآلهة لا تجازي الناس ولا تعاقبهم على ما يفعلون. فلا داعي للخوف منها. كما أن في وسع الإنسان أن يبدّد المخاوف الناجمة عن التفكير بالموت إذا أدرك أن الموت لا يكون حين يكون الإنسان حياً وبالتالي لا ينبغي أن يخشى أمره، وحين يموت الإنسان لا يشعر بالألم ولا يمكن أن يخشى الموت. وعليه فالخوف من الموت وهم يُعزى إلى تصور استمرار الحياة بعد الموت. وأخيراً يستطيع الإنسان بنظر الابيقوري أن يتخلص من المخاوف الناجمة من المجتمع لا بنشر العدالة بين الناس على نحو ما اعتقد افلاطون بل بعقد الصداقات بينهم. فإذا كان أفلاطون قد سعى إلى إعادة بناء المجتمع على أساس العدالة كي يضمن سعادة الإنسان فإن أبيقورس قد سعى إلى إعادة بناء المجتمع على أساس الصداقة لضمان تلك السعادة.

فالصداقة إذن هي الوسيلة المثلى لاتقاء الانسان شر الإنسان. يقول أبيقورس: «إن اكتساب الاصدقاء أهم الوسائل التي تصطنعها الحكمة لضمان السعادة طوال الحياة». وهذا يرجع إلى أن العدالة تعبير عن المنفعة والغرض منها منع الإنسان أن يلحق الأذى بالآخرين ومنع الآخرين من إلحاق الأذى به. فالعدالة تعاقد قائم على المنفعة، فإن انتفت المنفعة أو تعارضت مع التعاقد، كان الإنسان في حل منها. فلا عدالة ولا ظلم لمن لا يتعاقد أو لا يريد التعاقد. وإن الكائنات التي تعجز عن التعاقد أو لا تريد أن تتعاقد لمنع الأذى عن النفس والغير لا تعرف عدالة ولا ظلماً. فليس هناك عدالة مطلقة، بل هناك اتفاق بين أطراف يتعهدون فيه عدم الحاق الأذى بالآخرين أو تقبله منهم. وليس الظلم بحد ذاته شراً بل بما ينطوي عليه من عواقب تتمثل في الرعب الذي تثيره المخالفات لأحكام الاتفاق حين يدرك المخالف أن القائمين على تطبيق احكامه سيكتشفون أمره، طال الزمن أم قصر.

فطالما كانت العدالة قائمة على المنافع المتبادلة، وطالما كانت المنافع في تغير مستمرّ، فإن الإنسان لا يستطيع أن يضمن التزام الآخرين ببنود العقد، وبالتالي لا يستطيع الاطمئنان إليهم تماماً. ولذلك فالعدالة لا تكون كافية لتحقيق السعادة لدى الإنسان. ولا بدّ من الصداقة غير القائمة على المصلحة. ولذلك سعى الابيقوريون إلى تأسيس جمعيات أصدقاء على غرار الجماعات الدينية. وكان يطلق على اتباعه اسم الاصدقاء، وكتب رسائل عديدة «إلى الاصدقاء في مصر» و«إلى الاصدقاء في متيلين» و«إلى الاصدقاء في لمبساكوس»، وسواها.

وبالرغم من تماسك فلسفة أبيقورس تماسكاً منطقياً، فإن هناك عيوباً في فلسفته يمكن أن نبينها على النحو الآتي:

أ ـ لما كان أبيقورس قد ردّ المعرفة إلى الاحساسات، فإنه لم يستطع معالجة المشكلة الابستمولوجية التي ينطوي عليها الانتقال من الاحساسات إلى المفاهيم. وهذا شأن كل فلسفة حسية. وقد دفع ذلك بعض الباحثين في الأبيقورية إلى القول بأن أبيقورس حدسي Intuitionist. ولكن ليس في فلسفة أبيقورس ما يؤيد ما ذهب إليه هؤلاء.

ب ـ لمفهوم الخير عند الابيقوريين معنى سلبي على الأكثر، لأن الخير عندهم ليس سوى «الخلو من الألم في الجسم والاضطراب والقلق في النفس». فالخير يقوم على عدم ممارسة النشاطات والفعاليات التي يخشى أن تؤدي إلى إلحاق الأذى بالجسم والروح، والاكتفاء بالقليل القليل للابقاء على الحياة وحسب، كتناول أبسط أنواع الطعام والشراب. ولذلك لا يسهم الابيقوري في الحياة السياسية لأن ذلك قد ينطوي على عواقب غير طيبة. وتقوم السعادة على الخلو من الاضطراب Ataraxia، والإنسان السعيد أشبه ما يكون بإله أبيقورس المجرد من كل حركة وتأثر.

جـ ـ استخدم أبيقورس، كما أشار ميرلان Merlan كلمة لذة بمعانٍ أربعة: (1) اللذة الجسمية الصادرة من حافز خارجي، (2) اللذة الجسمية المنبعثة من داخل الجسم، (3) اللذة العقلية الصادرة من حافز خارجي، (4) اللذة العقلية المنبعثة من داخل العقل ذاته. المعنى الأول يقابل كلمة لذة. أما المعاني الثلاثة فتقابل كلمة فرح. ولذلك ففلسفة أبيقورس في الأخلاق هي أقرب إلى فلسفة السعادة أو الفرح منها إلى فلسفة اللذة.

ومهما قيل عن أبيقورس، فمما لا شك فيه أنه أعطى أهمية كبيرة للمشاعر وجعلها مقياساً للحقيقة وللصدق. والفرد ـ عند أبيقورس ـ يتكون أساساً من نزعاته الداخلية. فإذا استطاع أن يحتفظ بنزعة داخلية صحيحة تجاه رفاقه من بني الإنسان فإنه

يحيا حياة مباركة كالتي تحياها الآلهة الخالدة. وعندئذ يسود الاخاء والصداقة بين الناس. وكل مدينة تهدد هذه السعادة بالخطر لا تستحق الحياة وينبغي أن تزول من عالم الوجود.

مصادر ومراجع

— ريفو، البير، الفلسفة اليونانية، ترجمة عبدالحليم محمود وأبو بكر زكري، مكتبة دار العروبة، لا. ت.
— Bakewell, *Source Book of Ancient Philosophy*, Charles Scribner's Son, U.S.A., 1907.
— De Witte, *Epicurus His Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1954.
— Epicurus, « letter to Herodotus », *in Diogenes Lacrtius* Livres, X 121.
— ———— Letter to Menoceus in *Diogenes Lacrtius* Livres, X 121.
— Farrington, *The Faith of Epicurus*, Weindenfeld & Nicolson, London, 1967.
— Lucretius, *On The Nature of Things*, *De Natura rerum*, London, 1945 III, 9,3
— Rist, J.M., *Epicurus, An Introduction*, Cambridge, 1972.
— Windelband, W. *History of Ancient Philosophy*, N.Y. 1956.

كريم متى

الاتجاهات المتأخرة في فلسفة العلوم ـ ما بعد الوضعية المنطقية

New Trends in the Philosophy of Sciences
Les Nouvelles tendances dans la philosophie des sciences
Neo tendenz in Philosophie d. Wissenschaften

تعددت الاتجاهات العلمية، التي ظهرت لدى فلاسفة العلم منذ صدور **منطق الكشف العلمي** (1934) لكارل ريموند بوبر، وكان لهذه الاتجاهات أثرها البعيد في تشكّل الفكر العلمي ابستمولوجيا، إلاّ أنه يمكننا على الأقل ان نميّز مراحل معينة، أو اتجاهات ثابتة، يمكن في إطارها تمييز الشكل والمضمون في التطور المعاصر، على سبيل المثال هناك اتجاه عام عبرت عنه فئة هامة من فلاسفة العلم امثال فيرابند Feyerabend وهانسون Hanson وكون Kuhn وتولمن Toulmin. وقد ظهر هذا الاتجاه في بادىء الأمر متأثراً بكارل بوبر، ولكن سرعان ما شكل وجهة نظر مختلفة تماماً، فقد قرر فيرابند في تفسيره للنظريات العلمية أن ما هو مدرك يعتمد على ما هو معتقد، وأن كل نظرية علمية تفرض خبرتها الخاصة، ومن ثم فإن النظريات العلمية ليست سوى طرق معينة في النظر للعالم، وأن تبني هذه النظريات يؤثر على معتقداتنا وتوقعاتنا وخبراتنا. كذلك ذهب كون إلى ان العلماء خلال الثورات العلمية يشاهدون أشياء جديدة ومختلفة حين ينظرون بالآلات المألوفة من الأماكن نفسها التي نظروا منها من قبل، والسبب في ذلك ان تغيرات النموذج تجعل العلماء فعلاً يشاهدون عالم أبحاثهم الخاصة بطريقة مختلفة تماماً عن ذلك العالم الذي كانوا ينتمون اليه فيما قبل. اما تولمن فقد أكد ان العلماء الذين يقبلون افكاراً ونماذج معينة سوف يشاهدون ظواهر مختلفة، لأن هذه الأفكار وتلك النماذج لا تضفي على الوقائع التي يشاهدها العلماء معناها فحسب، وإنما تحدد لهم أيضاً أي الوقائع يجب اختيارها، مما يجعلنا نؤكد أننا نرى العالم من خلال تصوراتنا الأساسية للعلم. وشارك في هذا الاتجاه فيلسوف وعالم بارز هو هانسون الذي اهتم بالدراسات الفلكية بصورة خاصة، وجاءت نتائج تحليلاته لتقرر ان النظريات العلمية التي يأتي بها العلماء تحدد لنا ما هو مشاهد، فالعلماء في الأحقاب الزمنية المختلفة يشاهدون الشيء نفسه بمعنى واحد لكلمة يشاهد، إلا أن هناك معنى آخر بمقتضاه لا يرى العلماء الشيء نفسه، ولا تبدأ أبحاثهم من المعطيات نفسها.

هذا الاتجاه بدأ في كتابات هؤلاء الفلاسفة في الفترة الممتدة من 1950 الى 1960. ويجتمع أقطابه على مقولة رئيسة تقرر أن الحدود التي ترد في النظرية العلمية الجديدة مختلفة عن تلك التي وردت في النظرية العلمية السابقة عليها اختلافاً جذرياً في المعنى. ولهذا السبب فإن هذا الاتجاه يطلق عليه اصطلاحاً موقف المعنى الجذري المتغير. وسوف نعالج في اطار هذا الاتجاه ثلاثة مواقف رئيسة هي مواقف هانسون وفيرابند وكون. أما الموقف الذي يمثله هانسون فهو الموقف الامبريقي الرياضي وسوف نعرض له بايجاز. وأما الموقف الذي يعبر عنه فيرابند فهو التجريبي النقدي. على حين ان كون يعبر عن الموقف الامبريقي التاريخي الميثودولوجي.

1 ـ الاتجاه الامبريقي الرياضي، هانسون:

يعالج هانسون في مؤلفه انماط الكشف *Patterns of Discovery* (1958) الملاحظة العلمية Scientific observation بطريقة مختلفة تماماً عن معالجات الوضعية المنطقية. ويحاول أن يثبت للوضعية انه يمكن تفسير المعطيات العلمية Scientific data بطريقة مخالفة تماماً للتفسيرات التي ادعتها، ويبدو هذا

الاتجاه الجديد لدى هانسون من تأكيده الأصيل على أن النظريات العلمية التي يأتي بها العلماء تحدد لنا ما شوهد What is seen، نظراً لأن العلماء في الأحقاب الزمنية المختلفة يشاهدون الشيء نفسه بمعنى واحد لكلمة يشاهد see، وهو ما يستند اليه هانسون في مثال له متعلق بالخبرات البصرية Visual experiences لكل من كبلر وتيكوبراهي ـ عالما الفلك ـ حينما كانا يراقبان الفجر عند بزوغه. فالخبرة البصرية التي تكونت لديهما واحدة، فقد كانت لهما الخبرة البصرية عينها بالقرص (الأصفر ـ الابيض) المركز بين اللونين الأخضر والأزرق، كذلك فإن المسافة بين هذا القرص والافق ـ بالنسبة لهما معاً ـ في ازدياد مستمر.

لقد تصور هانسون ان الجوانب المتعددة لفكرة الملاحظة العلمية ـ في حد ذاتها ـ يمكن حلها عن طريق الأشكال الجشطلتية بالاضافة الى الرياضيات. وذلك التصور يضفي بعداً جديداً على تفسير الملاحظة العلمية بصورة تخضع الملاحظة ذاتها للعمليات الرياضية. وعلى هذا الأساس يرى هانسون ان الملاحظَيْن لا يريان الشيء ذاته، وهما أيضاً لا يبدأان من المعطيات عينها، ولا ينتهيان الى النتيجة نفسها، مع أنهما على وعي تام بشيء واحد. ومن هذا المنطلق يتصور هانسون وجود أكثر من معنى واحد للملاحظة، حيث هناك معنيان لكلمة يشاهد. المعنى الأول هو ما عرف منذ بداية العصر الحديث بالمعنى الموضوعي Objective الذي يعني تركيز الانتباه على كل جوانب الظاهرة، وتمييز أوجه الاتفاق والاختلاف فيها، وتمييز عناصرها بدقة، والعناية بتدوين التفاصيل المشاهدة فحسب دون تدخل الذات في عملية الملاحظة ذاتها. والمشاهدة بهذا المعنى يطلق عليها هانسون المشاهدة المحايدة Neutral حيث يرى العلماء بمقتضى هذا المعنى الشيء نفسه. أما المعنى الثاني فبموجبه لا يشاهد العلماء الشيء نفسه. إنهم يشاهدون الظواهر الخارجية من خلال الذات، حيث نجد العلماء يفرغون تأويلاتهم الداخلية والخاصة على الأشياء. فكأن المعنى الموضوعي هو ما يمكن ان نطلق عليه مصطلح التفسير، أما المعنى الثاني فيمكن ان نطلق عليه مصطلح التأويل. ووفق المعنى الثاني فقط وفقط نستطيع التوصل لمعطيات علمية يتم بناء عليها تركيب نظريات علمية جديدة.

2 ـ الموقف التجريبي النقدي، فيرابند:

أما فيرابند فيشير الى فشل الاتجاهات الكلاسيكية في معالجة النظريات العلمية والتعبير بصورة واضحة عما يحدث داخل العلم. ومن أهم النظريات التي يشير إليها نظريتين: الأولى يمثلها أرنست نيغل Nagel وهي ما يعرف بنظرية الرد Reduction. والثانية يمثلها كارل هيمبل Hempel وأوبنهايم Oppenheim وهي ما يطلق عليها نظرية التفسير. ويرى أن التفسير النظري وفق آراء هؤلاء يتمثل في أن نظرية ما جديدة تصبح كذلك فقط ليس لأنها جاءت بجديد في عالم المعرفة العلمية، وانما الجديد يرجع لمعاني الحدود المستخدمة داخل النظرية. وهذا ما يعترض عليه فيرابند لأنه وفقاً لرأيه فإن تقديم نظرية ما جديدة يتضمن تغيرات في النظرة فيما يتعلق بما هو ملاحظ، وأيضاً ما لم يلاحظ بعد من ملامح العالم، ويستتبع هذا تغيرات مناظرة في معاني اكثر الحدود المستخدمة في اللغة. وكما يرى فيرابند فإن هناك فرضيات أساسية يتكون منها موقف المدخل الكلاسيكي، ومن أهمها أن نظرية نيغل في الرد تستند الى افتراضين أساسيين: أما الافتراض الأول فيتعلق بالعلم الثانوي (أي النظام المطلوب رده). والعلم الأولي (أي النظام الذي يتم الرد إليه). وهنا نجد نيجل يقرر أن العلاقة بين هذين العلمين أو النظامين هي علاقة قابلية الاستنباط Relation of Deducebility وبكلمات نيغل ذاته فإن الهدف الأساسي من الرد هو أن نبيّن:

(1) ان قوانين العلم الثانوي هي نتائج منطقية لافتراضات العلم الأولي.

وأما الافتراض الثاني فيهتم بالعلاقة بين معاني الحدود الابتدائية الوصفية للعلم الثانوي، ومعاني الحدود الوصفية الابتدائية للعلم الأولي. ويقرر هذا الافتراض ان معاني حدود العلم الثانوي لا تتأثر بعملية الرد. وهذا الافتراض يعتبر نتيجة مباشرة للافتراض الأول طالما أنه من المفترض ان الاشتقاق لن يؤثر على معاني القضايا المشتقة. يقول نيغل. إنه من الأهمية القصوى ملاحظة أن التعبيرات الخاصة بعلم ما سوف تفترض معاني مثبتة وذلك عن طريق العمليات الخاصة بها، ومن ثم فالحدود لها قواعد استعمالها الخاصة سواء أُرِدَّ هذا العلم الى نظام آخر أم لم يُرَدّ وعلى هذا يمكن لنا صياغة افتراض نيغل الثاني كما يلي:

(2) المعاني لا متغيرة بالإشارة الى عملية الرد.

ولكن قبل ان نمضي في متابعة المدخل الكلاسيكي علينا ان نلقي بعض الضوء على النظرة التي من خلالها استطاع ارنست نيغل ان يقدم لنا الافتراضين السابقين.

ولقد وردت فكرة نيغل عن الرد لأول مرة في مقال صدر له بعنوان «معنى الرد في العلوم الطبيعية» ونشر عام 1949. وفي هذا المقال يتساءل نيغل: ما هي الشروط الأساسية

الواجب توفرها لرد علم ما إلى آخر؟ في الإجابة على هذا التساؤل يشير نيغل الى أمرين مرتبطين: الأول، يتمثل في المسائل العامة أو الأولية بالنسبة للطبيعة الصورية. والثاني يهتم بالتساؤل عن الخاصية الامبريقية. ولذا فهو يقرر منذ البداية ان الاشتقاق يتطلب ضرورة ان تكون المسلمات، أو الفروض، لكل العلوم المتضمنة في عملية الرد متاحة أمامنا في صورة قضايا واضحة يفترض أن معانيها مثبتة fixed في حدود الاجراء المعمول به وقواعد الاستعمال المناسبة لكل نظام علمي. وفضلاً عن هذا فإن العبارات أو القضايا في كل علم تندرج في مجموعات بحيث يقوم التصنيف على أساس الوظيفة المفترضة للعبارات، وهنا يفرر أمرين:

(أ) إذا نظرنا في علم متطور مثل الميكانيكا نجد عادة فئة من القضايا ولتكن T تؤلف النظرية الأساسية للعلم، وهذه القضايا تعد بمثابة مبادىء التفسير. كما أنها تؤخذ كمقدمات جزئية في عمليات الاستنباط التي نقوم بها داخل العلم. وينظر لهذه القضايا من الناحية المنطقية على أنها قضايا إبتدائية بمعنى أنها ليست مشتقة من أية فئة أخرى من القضايا في العلم ذاته.

(ب) والعلم الذي يتحرك من خلال نظرية أساسية يتضمن بطبيعة الحال فئة أخرى من القضايا أو المصادرات المشتقة منطقياً من النظرية الأساسية T. وقضايا هذه الفئة ذات صورة شرطية ونتائجها تقبل الاشتقاق من النظرية الأساسية T فقط إذا أمكن تأييدها بالافتراضات التي تظهرها على أنها مقدمات، وهنا نميز بين أمرين:

1 ـ انه توجد مجموعة من الافتراضات التي تستعمل كفروض عامة فيما يتعلق بالشروط المختلفة التي يمكن ان تطبق عليها النظرية.

2 ـ وتوجد ايضاً مجموعة من الافتراضات التي تفي بالشروط المؤقتة لتطبيق النظرية.

(جـ) وعلى هذا فإن كل علم يتضمن فئة كبيرة من القضايا الجزئية التي تشكل الإجراء المتبع في العلم وتصيغ نتائج الملاحظة الملائمة للبحث العلمي. وهذه القضايا سوف تستفيد بطبيعة الحال من القوانين التي لم تتمكن النظرية من تفسيرها. هذه الفئة من القضايا يمكن أن نطلق عليها قضايا الملاحظة، وهي عادة ما تشير الى الشروط المؤقتة لتطبيق النظرية، أو قد تحدد لنا النتائج التي تتنبأ بها النظرية عندما تستخدم مجموعة أخرى من القضايا كشروط مؤقتة، وهي ما نطلق عليه القضايا المفسرة. ولكن لا يجب ان نفهم من هذا أن هناك تداخلاً بين الفئتين. أضف الى هذا أن قضايا الملاحظة في كثير من الأحيان تصف لنا نوع الآلات المطلوبة لكي نختبر افتراضات العلم العامة. مثال ذلك إذا استخدمت الافتراضات النيوتونية في دراسة الظواهر الفضائية السماوية، فإن التلسكوب مطلوب لاختبار هذه الافتراضات، ولكن وصف التلسكوب وتفسير الملاحظات التي تأتينا من خلاله يتطلب استخدام تعبيرات تشير الى أنها تنتمي للبصريات اكثر من الميكانيكا.

كذلك فإنه يمكن تحليل قضايا العلم وفقاً لبناءاتها اللغوية لنكشف عن التعبيرات الأولية، التي يفترض أن لبعضها معنى ثابتاً عن طريق العادة أو قواعد الاستعمال، ويفترض كذلك ان لبعضها الآخر تعبيرات مألوفة في المنطق أو الحساب؛ إلا أن معظم التعبيرات التي تشير إليها البناءات اللغوية عبارة عن حدود وصفية أو تأليفات من الحدود تشير الى أشياء إمبريقية. ولكن إذا ما تساءلنا عن كيفية التمييز بين التعبيرات الوصفية وغيرها من التعبيرات، واجهتنا صعوبات متعددة من الناحية النظرية والعملية.

كذلك يمكن لنا صياغة مطلب قابلية الاشتقاق بصورة أخرى، فإذا استخدمنا صياغة كارل هيمبل واوبنهايم لهذا المطلب والذي يطلقان عليه علاقة قابلية الاستنباط فإنه يمكن تقرير القضية التالية:

(3) أن المفسَّر Explanandum يجب أن يكون نتيجة منطقية للمفسِّر Explanans ومن ثم يمكن ان نستنتج القضية الجديدة التالية:

(4) المعاني لامتغيرة بالاشارة لعملية التفسير.

لقد حاول فيرابند ان يكتشف حقيقة التجريبية المعاصرة متمثلة في ارنست نيجل وهيمبل واوبنهايم وآخرين، فأوضح ان كل ما تضمنته القضية 4 يتسق تماماً مع تفكير الوضعية المنطقية في صورتها الأولى خاصة دائرة فيينا، ولذا فإنه يناقش بعض تصورات الوضعية المنطقية والتطورات التي مرت بها وجعلتها تغير أفكارها في عدة مراحل من تطورها، ويشير الى أن التغيرات التي حدثت تنحصر أساساً في جانبين هما: الجانب الأول، أنه أدخلت بعض الأفكار الجديدة التي تتعلق بالعلاقة بين حدود الملاحظة والحدود النظرية. والجانب الثاني، أن الافتراضات التي قدمت عن لغة الملاحظة ذاتها قد تعدلت.

إن هدف العلم كما يفترض هؤلاء يتمثل في التفسير والتنبؤ بوقائع واطرادات بمساعدة نظريات اكثر عمومية. فإذا افترضنا ان ´T تمثل مجموع الوقائع والاطرادات المطلوب تفسيرها، وأن D هو الميدان الذي من خلاله تفضي T' إلى تنبؤات صحيحة، وأن T (التي تعبر عن ميدان DCD) هي النظرية

التي تعمل كأساس للتفسير. فإذا اعتبرنا القضية 3 القائلة بأن المفسر يجب أن يكون نتيجة منطقية للمفسر، فسوف يكون أمامنا أحد أمرين: الأول إما ان تكون T قوية بصورة كافية بحيث تحتوي ´T كنتيجة منطقية. والثاني، أو ان تكون متسقة على الأقل مع ´T وهنا يمكن أن نقرر القضية الآتية:

(5) تكون هذه النظريات مسموحاً بها فقط للتفسير والتنبؤ في مجال معطىً يحتوي إما النظريات المستخدمة فعلاً في هذا الميدان أو التي تكون متسقة معها على الأقل.

هذا الشرط الذي تعبر عنه القضية 5نتيجة مباشرة لنظرية التجريبيين في التفسير والرد. وقد تبنى المدافعون عن النظرية هذا الشرط. لقد تبنى كارل هيمبل في حديثه عن مشكلة التفسير بيان صحة الشرط المشار اليه، فأوضح في مقالته بعنوان «دراسات في منطق التأييد» أن كل تقرير للملاحظة لا بد وأن يكون من الناحية المنطقية متفقاً مع فئة كل الفروض التي يؤيدها، وبصفة خاصة فإن تقارير الملاحظة لا تؤيد أي من الفرضين التي تعارض بعضها. ونحن إذا تبنينا هذا المبدأ فإن النظرية T سوف تكون مؤيدة بالملاحظات المؤيدة لنظرية أخرى أضيق فقط إذا كانت متفقة مع T. ولكن من الواضح ان القضية 5 ذاتها غير كافية حتى للدفاع عن نظرية نيغل أو هيمبل في التفسير والرد. وهذا ما جعل فيرابند يذهب في مقالة عن مشكلات المذهب التجريبي في عام 1965، وهو بصدد تفسير النظريات العلمية، إلى القول بأن ما هو مدرك يعتمد على ما هو معتقد، وأن النظرة التحليلية النقدية للنظريات العلمية المختلفة تكشف بوضوح تام أن كل نظرية علمية تفرض خبرتها الخاصة، ولذا فإن النظريات العلمية ليست سوى طرقٍ معينة في النظر للعالم، وبالتالي فإن تبني هذه النظريات يؤثر على معتقداتنا وتوقعاتنا وخبراتنا.

إلا أن فيرابند يجد أنه إذا أخذنا في الاعتبار «أن نتائج الملاحظة يمكن تقريرها وتحقيقها ـ على الأقل ـ باستقلال عن النظريات المفحوصة، فإن هذا القول لا يعني شيئاً على الاطلاق، وإنما هو مجرد تعبير، ويمكن ان نأخذه بالمعنى الشكلي للكلام عن الاعتقاد العام القائل بأن الخبرة تحتوي مضموناً وقائعياً، وهذا هو معنى الاستقلال عن النظريات.

ومع أن فيرابند يزودنا بهذه الفكرة، إلا أنه يشترك مع كانط في الاعتقاد بأنه لا توجد معطيات بدون تصورات، وعلى هذا الأساس فقد أخذ ينظر إلى المعطى Given على أنه هو ذاته الأسطورة Myth. والأبعد من ذلك أنه يشير، مع كانط، الى أنه حتى إذا كانت مثل هذه المعطيات موجودة، فإن «الحدس بدون تصور أعمى». وهذا يعني أن التصورات إذا كانت فقيرة المضمون فيجب استبعادها، لأن المضمون هو الذي يضفي عليها أهميتها المعرفية عند اختبار النظريات العلمية.

والواقع أن كل هذه الأراء لاتعني أن الملاحظات المحايدة في مجال العلم مستحيلة أو أن نتائج الملاحظة لا يمكن تقريرها وتحقيقها باستقلال تام عن النظريات المفحوصة، لأن إثبات إمكانية الملاحظات المحايدة وإمكانية تقرير نتائج الملاحظة المحققة باستقلال تام عن النظريات المفحوصة، أمر ضعيف من الناحية المنطقية، إذا ماقارنا المسألة بإثبات أي معطىً غير متصور. فالحالة الأولى ليست أكثر من مجرد تعبير شكلي للكلام عن الاعتقاد القائل بأن الخبرة تحتوي مضموناً وقائعياً، وذلك كما أشار شيفر مؤخراً. ومع هذا فإن شيفر يتفق مع فيرابند في رأيه القائل بين المعطيات البحتة Pure data أسطورة، ويشير في الوقت نفسه إلى أن اختبار النظريات العلمية لا يعني سبق الافتراض بوجود معطيات غير متصورة، فالملاحظة في حد ذاتها تصورية، ويرى أيضاً أن هذا لا يعني أن نذهب الى ما هو أبعد من ذلك فنقرر أن التصورات أو المقولات تستخدم لتصنيف الظواهر، كما أنه لا يعني أيضاً أننا نصيغ الفروض لتوزيع الظواهر في المقولات التي نستخدمها، فتصحيح الفروض إنما يتم باختبارها عن طريق الرجوع للملاحظة فحسب.

3 ـ الاتجاه الامبريقي التاريخي الميتودولوجي:

لقد كان على تاريخ العلم وفلسفة العلم أن يتطورا بصورة سريعة بعد صدور **منطق الكشف العلمي**، لكارل بوبر، وبالفعل نشطت الأبحاث العلمية بصورة سريعة في هذا الاتجاه، وبعد سبعة وعشرين عاماً بالتحديد لاح في الأفق سطوع نجم وكوكب جديدين. أما النجم فكان الأستاذ توماس كون أحد كبار الاساتذة في جامعة هارفارد. وأما الكوكب فقد كان مؤلفه **تركيب الثورات العلمية** الذي صدر عن جامعة شيكاغو في عام 1962 وعلى وجه التحديد في الموسوعة العالمية للعلم الموحَّد.

ينظر الى كون أحياناً على أنه الممثل الرئيسي لحركة الربط بين تاريخ العلم وفلسفة العلم من خلال الميتودولوجيا Methodology. وهذا الاتجاه رغم أنه متوقع منذ صدور مؤلف كارل بوبر **منطق الكشف العلمي**، إلا أنه كان ينبغي على فلسفة العلم أن تنتظر مقدم كون ليحقق فكرة الربط التام بين هذه الجوانب الثلاث في **تركيب الثورات العلمية** *The Structure of Scientific Revolutions* الذي دارت حوله الدراسات في السنوات الماضية ولا زالت حتى يومنا هذا.

لقد كتب كون في تركيب الثورات العلمية. يصف لنا ما يحدث داخل العلم قائلاً: «إن العلماء خلال الثورات العلمية يشاهدون See أشياء جديدة ومختلفة حين ينظرون بالآلات المألوفة من الأماكن عينها التي نظروا منها من قبل، والسبب في ذلك ان تغيرات النموذج Paradigm تجعل العلماء فعلاً يشاهدون عالم أبحاثهم الخاصة بطريقة مختلفة تماماً عن ذلك، العالم الذي كانوا ينتمون إليه من قبل».

إن هذه العبارة تلخص لنا مضمون ما يريد كون أن يذهب إليه في تركيب الثورات العلمية، فهي من جانب تشير صراحة إلى أن رؤيتنا للأشياء تختلف، أو هي تتغير، حيث نكتشف علاقات جديدة بين الأشياء لم نكن نألفها من قبل. ومن جانب آخر فإن هذه الرؤية الجديدة والمختلفة لا تكون إلا من خلال نموذج جديد New Paradigm يجعل العالم Scientist يفسر الأشياء ـ التي سبق ان شاهدها وفسرها تفسيراً معيناً ـ تفسيراً جديداً مخالفاً لذلك التفسير الذي كان يتبناه فيما مضى وفق النموذج القديم، ولذا فإن قضية التفسير هنا مرتبطة أشد الارتباط بالادراك، ولا تكون الرؤية الجديدة للأشياء كذلك إلا من خلال نموذج جديد بديل للنموذج القائم فعلاً. ومن جانب ثالث فإن فكرة النموذج المطروحة في كتاب كون، تشير بوضوح شديد الى أن العلم قبل أن يحدث التغير Change مختلف عنه بعد التغير، والسبب في هذا ان علم ما قبل التغير هو ما يطلق عليه العلم السوي Normal Science أما علم ما بعد التغير فهو ما يطلق عليه العلم الشاذ Extra-ordinary Science أو العلم الثوري Revolutionary Science. هذه الجوانب الثلاثة هي مما يهمنا إلقاء الضوء عليه ونحن بصدد الحديث عن كون، وسوف نبدأ مناقشتنا لها بفكرة النموذج باعتبارها الفكرة المحورية.

رغم أن فكرة النموذج عند كون من أهم الأفكار التي تضمنها تركيب الثورات العلمية إلا أن الفكرة ذاتها على درجة عالية من الغموض، ولذا فإننا نفضل أن نبدأ بعرض الفكرة كما يفهمها كون ذاته، ثم نبين مواضع الغموض.

يتصور كون أن العلم في فترة من الفترات يحقق ارتباطاً كلياً بين نظرياته المختلفة، بمعنى أن هذه النظريات تؤلف كُلاً متماسكاً هو ما نطلق عليه مصطلح النموذج. والعلماء في هذه الفترة يسيرون في أبحاثهم العلمية وفق هذا النموذج ويعملون من خلاله، إلا أنه يحدث أثناء وجود هذا النموذج، والتزام العلماء به، أن يأتي أحد العلماء ويضع يديه بطريقة أو بأخرى على كشف علمي هام يخالف به الآراء السائدة في النموذج العلمي المعمول به فعلاً، فتتغير نظريات العلماء المعمول بها في ظل النموذج السائد، لتحل مكانها نظريات جديدة ترتبت على الكشف الجديد، ويبدأ العلم مسيرته مرة أخرى وفق أفكار وآراء جديدة من خلال نموذج جديد مخالف تماماً للنموذج الذي أَلِفَه العلماء فيما مضى. والعلم في الفترة التي يسود فيها النموذج القديم هو ما يطلق عليه كون العلم السوي. أما العلم الذي توصلنا اليه بعد الكشف العلمي فهو العلم الثوري او الشاذ، وهو ثوري أو شاذ، لأنه خرج على المتعارف عليه في ضوء النموذج السائد.

لكن إذا كانت فكرة النموذج التي يقدمها كون على هذا النحو جديدة ومبتكرة فإنه ينبغي أن نشير الى الغموض الذي اكتنف الفكرة، لأن كون لم يقدم الفكرة من خلال مفهوم واحد، وإنما اشار في مواضع متعددة من أول صفحات مؤلفه، وحتى نهايتها الى مفاهيم متعددة، بل وتعريفات مختلفة أشد الاختلاف لفكرة النموذج، مما أدى الى كثير من الخلط والغموض، ويمكن لنا أن نصنف المعاني التي وضعها كون لفكرة النموذج في التصنيفات الرئيسية الآتية:

ربط كون فكرة النموذج بالجوانب الميتافيزيقية في أكثر من موضع، وهذا ما تشير اليه نصوصه المختلفة، وبذا يشير إلى أهمية بحث الجانب الميتافيزيقي. ويتمثل هذا فيما يلي من الأفكار:

1 ـ الربط بين فكرة النموذج والاعتقاد. يقول كون «لا يمكن لأي جماعة علمية أن تمارس عملها بدون أن تكون لديها مجموعة معينة من الاعتقادات»، وهذا يعني أن العلماء يضعون في اعتبارهم أفكار النموذج المسبقة، كما أن اعتقادهم في نظريات وآراء معينة يوجه عملهم ونشاطهم العلمي أثناء الممارسة العلمية ذاتها.

2 ـ الربط بين فكرة النموذج والاسطورة، حيث يؤكد كون أنه «إذا كانت الاعتقادات القديمة يمكن ان نطلق عليها أساطير، إذن فإنه يمكن ان تنتج الأساطير بالمناهج نفسها وتؤدي إلى الأسباب ذاتها التي تفضي الى المعرفة العلمية في عالم اليوم. ومن ناحية أخرى، فإنه إذا كان من الممكن أن تسمى علماً، إذن فالعلم يتضمن معتقدات لامتسقة مع ما نعلمه اليوم». وعلى هذا فإنه إذا طرحت هذه البدائل أمام التاريخي فإنه يختار البديل الأخير من بينها، أي أن العلم يتضمن معتقدات لامتسقة مع ما نعلمه اليوم. فالنظريات القديمة ليست غير علمية من حيث المبدأ، وإنما هي نظريات غنية بالأفكار والآراء التي تطلعنا على الكثير.

3 ـ وفي موضع ثالث يربط بين النموذج والتأملات

الميتافيزيقية الناجحة بقوله «في المراحل الأولى لتطور أي علم فإن الأشخاص المختلفين يواجهون مجال الظواهر نفسه ـ ولكن ليس الظواهر الخاصة نفسها ـ وهم يصفونها ويؤولونها بطرق مختلفة. وما هو مدهش وفريد بالنسبة لما نطلق عليه علم هو أن الاختلافات المؤقتة لا بد وأن تختفي. . . ولنقبل نموذجاً معيناً فلا بد أن تبدو النظرية أفضل من منافساتها، والنظرية هنا لا تحتاج الى تفسير كل الوقائع التي تواجهها»؛ وفي موضع آخر يقول: «وكما تتغير المشكلات، كذلك تتغير المقاييس التي تميز الحل العلمي الحقيقي من مجرد التأمل الميتافيزيقي أو اللعبة الرياضية».

4 ـ النموذج مبدأ منظم يحكم عملية الادراك. يقول كون «إذا قمنا بإجراء عملية مسح للتجارب الغزيرة في التراث والتي استمدت منها هذه الأمثلة فإن المرء سوف يتبين على الفور أن النموذج مبدأ منظماً يحكم عملية الادراك»، ولهذا فإن «النماذج تحدد لنا قطاعات واسعة من الخبرة».

من هذه النصوص التي يقدمها لنا كون يتضح لنا ثمة أمور هامة، فمن جانب، نجد أن العمل العلمي المتواصل للعلماء تحكمه مجموعة من الاعتقادات التي يؤمن بها هؤلاء، ذلك أن كون يضع في اعتباره فكرة المجتمع العلمي الذي يعد بمثابة الإطار المنظم لنشاط العلماء ويجمع أبحاثهم. وهذا المجتمع يترك العنان لكل عالم لكي يفكر فيما يريد، ويكتب ما يريد في الوقت الذي يريد وفقاً لما يعتقد. وبطبيعة الحال فإن اعتقادات العلماء أو المكونات الماورائية في بنية تفكيرهم متباينة أشد التباين، وهذا ينعكس على اهتماماتهم، فمنهم من يلعب الفن دوراً بارزاً في تشكيل مكوناته العقلية، أو من تكون له اهتمامات بالبيولوجيا مثلاً وهو في الأصل رياضي، وهكذا نجد أن نشاط العلماء يحكمه عنصر التباين والاختلاف، وهم بطبيعة الحال أيضاً يتبادلون الآراء فتلتقي فكرة من هنا مع فكرة من هناك لتؤلف فكرة جديدة لم تخطر على بال صاحبها أصلاً. ولكن من الجانب الآخر فإن كون يرى ان اعتقادات العلماء اسطورية المصدر، وأنها صدرت عن الأساطير، فلكل منا خبرته الخاصة من الروايات والأساطير الخرافية التي استمع إليها في طفولته، وهذه الأساطير تظل في الوجدان مهما كانت خرافية، ومن ثم تلعب دوراً حيوياً في تشكيل اعتقاداتنا. ولهذا السبب فإننا حين نرى الأشياء في العالم الخارجي إنما نراها وفق رغبتنا واعتقادنا، وهذا ما يفسر لنا سر الاختلاف بين شخص وآخر في تفسير ظاهرة تعرض عليهما؛ فنحن حين نشاهد الظاهرة ونحاول تفسيرها إنما نطلق العنان لعقلنا لكي يجول في خلفياتنا العلمية لينتهي الى تفسير معين. وتظل هذه النظرة تحكمنا حتى يأتي كشف علمي جديد فتنقلب الأمور رأساً على عقب ويبدد ما كنا نعتقده؛ ويستحدث النموذج الجديد الذي في إطاره إذا ما نظرنا للأشياء مرة أخرى من المواضع نفسها التي ألفنا النظر منها فيما مضى، وجدنا أن الأشياء بدت لنا مختلفة لأننا أصبحنا نؤمن أو نعتقد بمبدأ جديد يجدد ادراكنا لما نراه. فكأن النموذج بهذا المعنى يفرض علينا رؤية معينة للأشياء، ويحدد لنا نطاق الخبرة.

ويمكن أن نتبينَّ أهمية هذه الفكرة من خلال أمثلة كون المتعددة، فهو يؤكد أن اكتشاف هيرشل ـ عالم الفلك في القرن الماضي ـ لكوكب أورانيوس يقدم مثالاً واضحاً على وجود جسم فلكي شوهد بطريقة مختلفة. ويعتقد أيضاً أن هذا الكشف يعد مثالاً أولياً لتحول مجال الرؤية البصرية عند العلماء، وهو مماثل تماماً للتحول الجشطلتي. ويقدم كون البيّنة الآتية دليلاً على نتيجته: على الأقل في سبع عشرة مناسبة مختلفة بين الأعوام 1690-1781 شاهد الملاحظون الأوروبيون «كوكباً في مواضع نفترض نحن الآن أنها لا بد وقد كانت مشغولة في وقت ما بأورانيوس»، ولكن «واحداً من أبرع الملاحظين من بين هؤلاء جميعاً شاهد الكوكب فعلاً في أربع ليال متتابعة، ولقد لاحظ هيرشل الشيء نفسه، ولكن بعد عناء البحث «أعلن أنه شاهد مذنباً Comet جديداً». وأعلن لاكسل Lexell بعد ذلك أن المدار Orbit الذي وجد فيه هذا المذنب ربما كان لكوكب. من هذه البيّنة ينتهي كون الى النتيجة الآتية: «حينما قبل هذا الاقتراح (أي اقتراح لاكسل) كانت هناك أعداد قليلة من النجوم وأكثر من كوكب واحد في العالم بالنسبة للفلكي المحترف، والجسم الذي تمت ملاحظته قد شوهد بطريقة مختلفة لمدة قرن من الزمان».

هذه الأراء التي يقدمها كون وغيرها من الأمثلة يريد أن يثبت من خلالها أن التحولات التي تحدث في مجال الرؤية البصرية هي التي تجعل العلماء يشاهدون ما هو جديد في عالم الملاحظة الكبير، على اعتبار أن الجانب التفسيري للملاحظة يتخذ طابعاً ديناميكياً. لكن هناك ثمة مجموعة من الملاحظات علينا ان نثبتها على موقف كون وهي:

الملاحظة الأولى: إن مسألة البينة التاريخية لاكتشاف الكوكب أورانيوس كما يزعم كون هي حالة لنموذج الجشطلت وتحولاته، وهذه مسألة مشكوك فيها. ربما كان من الأفضل أن نقول الرأي نفسه بمعنى آخر، فنقول إن الملاحظات الفلكية التي اعتقدت خطأ أن ما شاهدته في السماء كان نجماً، بينما هو في الحقيقة كوكب، وأن الرأي بأن هيرشل لم يعلن أن

أورانيوس كان مذنباً إلا بعد العديد من الضمانات، ولما حصل على هذه الضمانات (من خلال الرصد المتتابع لموضع الكوكب) أعلن أنه اكتشف مذنباً جديداً. وهنا فإن اعلان هيرشل لهذا الرأي لم يتم إلا بعد الفحص وأن ما سبقت مشاهدته هو مذنب، انما هو شيء مختلف بكل تأكيد عن مشاهدة شيء ما فعلاً بطريقة مختلفة. ومن ثم فإن ما فعله هيرشل ببساطة هو أنه أعلن أن لديه بعض التبريرات للإعتقاد بأن ما شوهد كان مذنباً. على هذا النحو فان هيرشل أعلن بأن لديه بعض المبررات لأن يعتقد بأن ما شاهده يفترض الخصائص نفسها التي تفترضها المذنبات، وأن لاكسل اقترح أن المدار «من الممكن ان يكون لكوكب» بعد محاولات متعددة مثمرة بذلها ليجعل الحركة الملاحظة ملائمة لمدار المذنب. ولكن كون لا يقترح علينا ان لاكسل شاهد الآن كوكباً، أو أن هذا الكوكب تمّ إدراكه بصورة مختلفة، أو أن الخبرة الراهنة احدثت تحولاً في الرؤية. ولذا فإنه يمكن القول بأن لاكسل يعتقد الآن بصورة عقلية ان الحركة الملاحظة كانت حركة كوكب، بمعنى ان لاكسل يعتقد ان الشيء نفسه قد شاهده كل واحد من الملاحظين، لأنه يفترض خاصية أو صفة أنه كوكب، وذلك لاعتقاده أنه يسلك الطرق نفسها التي تسلكها الكواكب وليس لأن كل واحد اعتقد أن ما شاهده كوكباً، فقد اخطأ البعض في فكرتهم عن صفات المواضع التي شاهدوها، وأخطأ بعضهم الآخر حين اعتقد أنه نجم، لأن الاعتقاد بأنه نجم يختلف تماماً عن مشاهدة أو إدراك أنه نجم فعلاً، فإذا «كانت هناك أعداد قليلة من النجوم اضيف اليها الكوكب الجديد في عالم الفلكي المحترف بعد قبول اقتراح لاكسل، كما يذهب كون إلى ذلك، إذن يجب أن يكون هذا متبوعاً بشيء آخر، ويستتبع هذا أنه قبل لاكسل لا بد وان تكون هناك نجوم أخرى في عالم الفلكي المحترف. ولكن اذا كان هذا صحيحاً فإنه لا يمكن للمرء ان يقول أن الفلكيين قبل لاكسل كانوا مخطئين حول عدد النجوم. ومن جانب آخر فإذا قلنا أنهم كانوا مخطئين، فإن هذا يعني أن نقول شيئاً حول طبيعة وجهة نظرهم في مقابل وجهة النظر المعروضة ـ وكون لا يرى أنهم كانوا على خطأ ـ والسبب في ذلك من وجهة نظره وجود نجوم كثيرة العدد في عالمهم، ومن ثم فلم يكن هؤلاء الفلكيون على خطأ، وفي هذا فإن رأي كون الخاص ينسحب على العلم الحديث، ومتطابق معه.

إن موقف كون هذا يفتح الباب لمناقشات وتحديات فلسفية كثيرة، رغم ما يعلنه من أنه ليس مشغولاً بوضع فلسفة وصفية للعلم: إنه يريد ببساطة أن يقول للعلماء أن ما ينظرون اليه على أنه اعتقادات علمية صحيحة، هو في الواقع اعتقادات خاطئة.

الملاحظة الثانية: أن كون في أحد أمثلته التي يقدمها من خلال استعراضه لمجهودات الكيميائيين يبدي شكوكه حول آراء الكيميائي الفرنسي بروست ونظيره بيرثلوت قائلاً: «لقد ادعى الأول أن كل التفاعلات الكيميائية تحدث في ظل وجود نسب ثابتة، أما الثاني فلم يذهب الى ذلك. وقد جمع كل منهما بعض البينات التجريبية التي تؤيد وجهة نظره. ومع هذا، فقد تحدث كل من الرجلين بالضرورة من خلال عمل الآخر. فبينما شاهد بيرثلوت مركباً يختلف في النسب، نجد أن بروست شاهد خليطاً فيزيائياً فحسب، وعند هذا الحد فإنه لا التجربة ولا التعريف الاصطلاحي كانا ملائمين. لقد كان الرجلان يقفان عند نقطتي تقاطع تماماً مثلما كان الأمر بالنسبة لغاليليو وارسطو».

إن موقف كون في هذا النص يتضمن ان أحد هذين الرجلين كان يتحدث عن الآخر بالضرورة، وأنهما كانا يمثلان غرضين متعارضين. وحقيقة الأمر أنهما كانا يمثلان غرضين متعارضين، ولم يكن الواحد منهما يتحدث من خلال عمل الآخر. ولكن أي ضرورة تلك التي يذهب إليها كون؟

لا شك أن الطريقة الميثولودولوجية التي يعرض من خلالها كون وجهة نظره للادراك هي التي تفرض علينا قبول نتيجته. فوجهة نظره الحقيقية تتضمن أن بروست وبرثلوت كانا يمثلان غرضين متعارضين، وان كلاً منهما كان يتحدث بالضرورة عن عمل الآخر، ولهذا السبب لم يتحكما في تفصيلات المعطىّ Given الذي شاهداه، ووفقاً لهذا التغير الجديد فإن عوالم الرؤية بالنسبة لهذين العالمين كانت مختلفة، كما يشير كون، ومن ثم فالآراء التي اعلناها عن عوالمهم ليست جديدة ولكنها متعارضة الغرض، وهما حين أعلنا هذه الآراء فإن كلاً منهما كان يتحدث حقيقة من خلال عمل الآخر، ولذا فإنهما بالضرورة يمثلان نموذجين مختلفين.

هذه النتيجة الغريبة التي انتهينا إليها ترجع في جزء كبير منها إلى الاستخدام الغريب للكلمات عند كون: فهي إما كاذبة أو تؤدي الى سوء فهم. ويمكن ان نتبين هذا من التقرير الآتي:

(أ) بينما شاهد برثلوت مركباً يختلف من حيث النسبة، فإن بروست شاهد خليطاً فيزيائياً فحسب.

ولكن لماذا لا نقرر ببساطة أن:

(أ') اعتقد برثلوت أن التفاعلات الكيميائية تتضمن المركبات التي يمكن أن تختلف في النسبة، بينما اعتقد بروست

أن التفاعلات الكيميائية تتضمن الخليط الفيزيائي فحسب.

إننا إذا تبنينا (أ) بدلاً من (أ) فإن هذا يرجع للعالمين انفسهم، ولا يرجع الى طبيعة العلم أو شبه العلم Qua-Science كما يذهب إلى ذلك كون. لقد كان للعالمين فعلاً سيطرة على ما اعتقداه حول ما شاهداه، على الأقل سيطرة أكثر على ما شاهداه، وهذا بطبيعة الحال يرجع الى وجهة النظر الاعتقادية وليس للرؤية.

هكذا تبدو أمامنا آراء كون حول حقيقة الرؤية البصرية في مجال العلم، وطبيعة إدراك الجزئيات التي يعتبرها العالم بمثابة المعطيات الحقيقية التي ينطلق الكشف العلمي ابتداء منها.

لكن ماالذي يمكن قوله عن فكرة الاختبار Testing عند كون من خلال العلم السوي؟

إن الاختبارات كما يرى كون تعد بمثابة موصلات، إلا أنها ذات نوع خاص ومتميز، حيث أن نتيجة التحليل تطلعنا على شيء هام بالنسبة لفكرة كون، وهو ان ما يُختبر إنما هو العالم The Scientist ذاته وليست النظرية The Theory. ولهذا فإن الاختبار في ضوء العلم السوي ليس اختباراً للنظريات، وإنما هو بالأحرى جزءٌ من نشاط حل المعضلات Puzzle Solving Activity. ذلك ان ما يحكم العلم السوي هو وجود نموذج معين، أو بمعنى أدق، العلم السوي محكوم بالنظرية السائدة. ونحن نعلم ان النموذج السائد موثوق به ضمناً ولكن قد لا يكون ملائماً للنتائج التجريبية، وهنا فإنه قد تحدث مفارقات، والبحث العادي أو المألوف لنا يقوم على أساس حل هذه المفارقات. كذلك فإننا نلاحظ أن النموذج عند كون يضع في الحسبان، أو هو يأخذ كضمان، وجود حل لكل معضلة عن طريق الاختلافات بين النموذج والملاحظات، وبناءً على هذا فإنه طالما أن الاختبارات تنفذ من خلال العلم السوي، فإنه يمكن النظر إليها تماماً بصورة مكافئة لنظرة كارل بوبر لاختبار النظرية، ولذا فهي تبدو على أنها اختبار لمهارة المجرب في حل المعضلات. فإذا كان ناتج الإختبار سالباً فإن النتيجة هنا لا تمثل فشل النظرية، وإنما تمثل فشل براعة المجرب وقدرته على الحل. وموقف المجرب في هذه الحالة أو مكانته العلمية تهبط نتيجة لإخفاقه في حل المعضلة، ولكن مكانة النموذج وقدرته على العمل وتجانسه في هذه الحالة ومن خلال الإخفاقات المتتالية للمجرب، هذه المكانة التي يحتلها النموذج سوف ترتفع بلا شك، ومن ثم يثبت النموذج ويحتفظ بقدرته على العمل أمام هذه الصعوبات والإخفاقات المتكررة.

إنه وفقاً لرأي كون فإنه في الوقت الذي يكون لدينا فيه العلم الشاذ Abnormal Science أو العلم الثوري قد يحدث اختبار أصيل للنظريات، ومن ثم فإن النتيجة السالبة Negative Result للاختبار ينظر إليها ليس باعتبارها اخفاقاً شخصياً من قبل المجرب، وإنما كإخفاق للنظرية وفشل ذريع لأبعادها. أو بمعنى آخر، فإن الإخفاق الذي نُظر إليه فيما سبق على أنه اخفاق من قبل المجرب قد ينظر إليه في هذه الحالة على أنه اخفاق للنظرية موضع الإختبار.

كذلك فإنه تبعاً لوجهة نظر كون فإن العلم السوي هو الشرط المألوف للعلم، أما العلم الشاذ فهو شرط غير عادي. وهنا نجد أن فكرة الاختبار مختلفة في ضوء الحالتين، لأنه إذا أردنا اختبار القضايا العلمية، وفق رأي كون وبوبر، وجدنا بوبر يرى أن العلماء يضعون القضايا أو الفروض ويختبرونها خطوة خطوة، على حين أن هذا القول بالنسبة لكون يعني فقط وفقط أن العلماء يختبرون حلولهم للمعضلات. وهنا نتساءل: كيف يمكن الدفاع عن النظرية حسب رأي كون؟ إنه بلا شك يوجد تضارب في ثنايا رأي كون من المهم ان ننتبه إليه، إذ أن الشرط الذي يُنظَرْ إليه كون على أنه الشرط المألوف Normal Condition والدقيق العلم (إذا حصلنا عليه فعلاً)، هذا الشرط يُنظَرْ اليه بوبر على أنه شرط غير علمي.

وبالصورة نفسها نجد أن هناك وجهاً من اللاتماثل عند بوبر بين قابلية التكذيب وعدم قابلية التحقيق للتعميمات العلمية، وتلك خطوة لا يمكن التراجع عنها في إطار أفكار بوبر. ونحن نجد اللاتماثل نفسه يلعب دوره عند كون في تركيب الثورات العلمية، وقد أخذ كون هذه الفكرة من بوبر، لكن كون أشار بوضوح في مؤلفه إلى رأي بوبر القائل بأنه لا يوجد تحقيق وان التكذيب هو ما يعنينا، ولكن ينبغي ان نعلم أن كون فعل هذا حتى يقضي على فكرة بوبر باعتبارها ليست واقعية ولا تتفق مع أفكاره، على أساس أنه في مرحلة العلم السوي لا يوجد تكذيب للنظريات العلمية، بينما في حالة العلم الشاذ فإن البيّنة التي توضع في الاعتبار على أنها تكذيب للنموذج الذي نألفه، سوف تؤخذ أيضاً على أنها بيّنة لتحقيق النموذج الجديد.

وما نلاحظه على تركيب الثورات العلمية أن كون لم يقدم لنا أي معيار للتمييز بالنسبة للعلم، رغم أنه ينحي جانباً معيار قابلية التكذيب الذي قدمه كارل بوبر.

أمر آخر نرى ضرورة الإشارة اليه بالنسبة لكل من بوبر وكون، وهو أن كون ينظر الى العلم السوي والعلم الشاذ معاً؛ فالعلم السوي (وهو ذلك العلم الذي لا يوجد فيه أي اختبار حقيقي للنظريات) يعتبره كون علماً أصيلاً Genuine Science بينما العلم الثوري (والذي يحدث فيه الاختبار

الحقيقي للنظريات) هو علم شاذ، ولا يمكن بحال من الأحوال أن نصفه بصفة العلم الأصيل. ومن ثم فإن ما ينظر إليه على أنه علم أصيل عند كون هو علم فحسب عند بوبر، وما ينظر إليه على أنه علم أصيل عند بوبر هو علم فحسب عند كون.

كذلك يشير كون الى نقطة أخرى هامة فيما يتعلق بالنظريات، حيث يقول: لقد حدث كثيراً في تاريخ العلم أن وضعت نظرية قبل أن يفشل اختبارها. ولكن ليس قبل ان تبدو كنظرية ملائمة لتأييد حل المعضلات، ومن ثم فإن الاختبار ليس مهماً بالضرورة.

الواقع أن كون فهم بوبر بصورة خاطئة هنا، لأن بوبر يعلق أهمية كبيرة على تمييز النظرية العلمية، ليس من جهة اختبارها فعلاً وإنما من حيث قابليتها للاختبار؛ فالنظرية الأكثر قابلية للإختبار هي النظرية الأفضل، ولذا فإن بوبر يذهب الى ضرورة ان نعتمد على أن النظرية العلمية الأكثر قابلية للاختبار لا بد وأن تستخدم بدلاً من النظرية السابقة، رغم أن النظرية السابقة ـ وهي السائدة ـ لم تفشل إختبارياً بعد.

أما فيما يتعلق بكون النظرية مؤيدة لحل المعضلات، فإن هذه الفكرة في حقيقتها فجة؛ لأنه ما دام كون يصر على أنه توجد مفارقات ومعضلات لم تحل، فإن الفارق بين التأييد والفشل في التأييد بالنسبة لحل المعضلات إنما هو مجرد فارق في الدرجة. لا بد إذن أن يكون هناك مستوىً نقدي حاسم، ونحن لا نعلم هذا المستوى.

ولكننا نتساءل: لماذا يكون العلم السوي هو جوهر العلم في رأي كون؟

إننا حقيقة نعارض فكرة كون التي يزعم في إطارها أن العلم السوي هو جوهر العلم، أو هو العلم الأصيل، ولكننا في الوقت نفسه سنفترض مؤقتاً مع كون أن تاريخ العلم History of Science يسير وفق النمط الكوني Kuhnian Pattern فعلاً، أي أننا سوف نفترض أن هناك فترة طويلة في التاريخ للعلم السوي يحدث أثناءها قطع بسبب العلم الشاذ أو الثوري، بحيث تبدأ بعدها فترة جديدة من العلم السوي. لماذا إذن يهتم كون بأن ينسب قيمة عالية للعلم السوي، على حين ينسب قيمة أقل للعلم الشاذ أو الثوري؟ إننا نثير هذا التساؤل من واقع اعتبارات ثلاثة هامة هي:

أولاً ـ أن العلم السوي يقارن دائماً بالعلم الثوري أو الشاذ، وكون نفسه يرى أنه من الخطأ ان لا نهتم بالعلم السوي، رغم أنه يؤكد ان العلم السوي ليس منتجاً ولا يؤدي الى افكار جديدة.

ثانياً ـ إذا كان كون قد تساءل بأي صورة أو كيفية يتقدم العلم السوي لتبيّن على الفور أن العلم السوي يتقدم عن طريق التراكم. وهنا فإننا نتساءل لماذا حاول كون ان يطابق أو ينشيء علاقة تطابق ذاتية بين العلم والنظرية، رغم اعتقاده بالعملية الدينامية التي تكتسب المعرفة بواسطتها؟

ثالثاً ـ لماذا لم ينقد كون العلم السوي؟ ولماذا سجل إعجابه الشديد به؟ لماذا فعل هذا وهو من أعظم فلاسفة العلم، واكتسب شهرة عالمية بكتاباته عن الثورة الكوبرنيكية وتركيب الثورات العلمية؟

هناك إجابة واحدة على هذه التساؤلات ـ رغم أننا نشك أنها الإجابة الرئيسية ـ وتتمثل فيما يلي: هناك الكثير عن العلم السوي في حياة الانسان بحيث نستطيع ان نتبينه، وهذا الكثير يفوق بمراحل ما يمكن ان نقوله عن العلم الثوري أو الشاذ. فما يمكن ان نقوله عن العلم الثوري نادر جداً من وجهة النظر السيكولوجية والميثودولوجية معاً لأن ما يحدث نادر في حياة الانسان أقل أهمية مما يحدث طوال الوقت.

إلا أن مواقف هذه الفئة من فلاسفة العلم التي ظهرت مع مطلع النصف الثاني من القرن العشرين كشفت عن أوجه نقد وقصور، ومن أهم الانتقادات التي يمكن إثباتها على هذا الاتجاه ما يلي:

1 ـ افترض أننا قبلنا نظرية علمية ولتكن T_1 إذن ما خبرناه هو T_1، وهذه الخبرة تختلف بطبيعة الحال عما يمكن أن نخبره إذا قبلنا نظرية أخرى بديلة. فكيف يمكن بطريقة عقلية ان نراجع نظرياتنا واعتقاداتنا لتكون حول ما نحن على خبره به؟ من رأي هؤلاء الفلاسفة انه منذ اللحظة التي غيرنا فيها اعتقاداتنا فيما يتعلق بالملامح الأساسية للخبرة، سوف تتغير الخبرة ذاتها، ويكون من المستحيل علينا أن نراجع اعتقاداتنا الأساسية حول ما نحن قادرون على خبرته الآن، هذا من جانب. كما أننا حين نراجع فإن هذه المراجعة لن تجعلنا على حالتنا من الاعتقاد في الخبرة الراهنة، وهذا يتضمن أن العالم يراجع اعتقاداته الأساسية حول خبرته السابقة في أي وقت، وليس حول ما يمكن أن يخبره في أي وقت. وهنا نكتشف مواضع الغموض في أفكار هؤلاء، لأنه إذا كانت هذه الاعتقادات علمية إذن فلا بد من تأييدها أو تكذيبها، ولا بد من أن تعبر عن الصدق فيما يمكن أن نخبره الآن. أما إذا كانت لا تعني شيئاً حول ما يمكن أن نخبره بحيث يشبع أو يكذب هذه الاعتقادات في الوقت الذي نعتنقها فيه، إذن فلا يمكن تأييد هذه الاعتقادات أو تكذيبها.

2 ـ إن النظرية العلمية بعد الثورة العلمية ليست بديلاً

للنظرية العلمية قبلها. إن وجهات نظر هؤلاء رغم حيويتها، إلا أنها لا تفضي إلى أن تصبح النظرية العلمية T_2 بعد الثورة العلمية بديلاً للنظرية العلمية T_1 قبل الثورة العلمية، ذلك لأنهم يرون أن النظرية T_1 تحدد لنا الخبرة E_1 وهذه الخبرة مختلفة عن الخبرة E_2 التي تحدد النظرية T_2. وهنا تكمن الصعوبة، لأن العالم الذي يقبل النظرية T_1 على اعتبار أن لها بعض الجوانب التي لا تتفق فيها مع الخبرة E_1 التي ليست متفقة مع قبول العالم للنظرية T_2 والسبب في هذا أنهما لا يتحدثان عن الخبرة نفسها، أو عن العالم نفسه، وبالمعنى الملائم للعلم، لأنهما لم يخبرا الشيء نفسه (حيث $E_1 \# E_2$) ولأن كل عالم من العلماء يتحدث فحسب عن خبراته الخاصة، ومن ثم فإن الاعتقادات حول الخبرة وحول العالم ليست إذن اعتقادات جديدة، وهنا فإنه لا يمكن القول بأن النظرية T_2 ليست بديلاً للنظرية العلمية T_1.

ويمكن القول بأن النظرية T_1 ليست بديلاً للنظرية T_2 ولأن T_2 تتحدث عن شيء مختلف تماماً هو E_2 بدلاً من T_1 التي تتحدث عن الخبرة E_1، وبذا فلا يمكن القول بأن النظريتين T_1، T_2 ليستا وجهتي نظر مختلفتين عن العالم نفسه، لأن العالم قد تغير تغييراً جذرياً، كذلك فإنهما ليستا وجهتي نظر مختلفتين حول الخبرة، لأن الخبرة أيضاً قد تغيرت تغييراً جذرياً. افترض أنني قبلت وجهة النظر الحديثة عن ميكانيكا الكم Quantum Mechanics وقَبِلَ آخر وجهة النظر الحديثة عن علم الاجتماع، فإن هذا لا يعني أننا لسنا متفقين، أو أننا نعبر عن اعتقادات بديلة: إننا لا نعبر عن اعتقادات بديلة لأن مجال الخبرة مختلف تماماً. وهذا المثال يشبه تماماً مثالنا الآتي: إذا كنت ألاحظ عصفوراً وقلت إنه يمكن ان يطير، بينما تلاحظ أنت أرنباً وقلت إنه لا يمكنه أن يطير، فإننا عند هذه النقطة لا نمثل اعتقادات بديلة، لأننا نشاهد أشياء مختلفة، ومن ثم فإن أراءنا الخاصة حول هذه الأشياء ليست آراءً بديلة. كذلك الأمر حين يخبر عالم من العلماء خبرات خاصة لأشياء مختلفة عن خبرات عالم آخر، فإن الاعتقادات التي سيعبران عنها سوف تعبر بالضرورة عن أشياء الخبرة، وليست هي في حد ذاتها اعتقادات بديلة.

3 ـ أما المشكلة الثالثة فإنها تتعلق بالعلاقة بين النظرية والواقعة، أو هي تتصل بمجال الواقعة ذاتها. فعلى سبيل المثال نحن نجد أن كون ينكر إمكانية وجود معطيات ثابتة Fixed data يؤولها العالم أثناء الثورة العلمية، كما أنه يرى أن عالَم العلماء محدد بطريقة متصلة «بالبيئة وبالانجاز العلمي». وعلى هذا الأساس يفترض كون أن البيئة Environment ذاتها ليست متأثرة بالنظرية، وإنما العالِم هو المتأثر، والبيئة تتحد مع النظرية لتكون العالَم. وبهذا المعنى فإنه يمكن القول بأن البيئة ذاتها مثبتة Fixed.

ولكن طالما أن كون قد افترض أن البيئة مثبتة وليست متأثرة بالنظرية، فإنها عندئذ لا بد وان تكون متاحة بطريقة محايدة Neutral للعلماء خلال الثورات العلمية. وبالاضافة الى هذا توجد مشكلة متداخلة مع وجهة نظر التغير الجذري الملاحظ، حيث تنشأ تساؤلات عديدة. إذ كيف يمكن للتقليد العلمي المعتاد أن يعمل في البيئة ويغير منها ليشكّل في النهاية عالَمَ العلماء؟ وكيف يمكن للنماذج أو النظريات ان تتداخل مع البيئة المألوفة لتنتج المعطيات، وما هي طبيعة هذا التداخل؟ وما الذي يحدث حين تنشأ معطيات جديدة؟ وأين توجد مواضع التداخل، وإذا كانت هذه المواضع مركبة فهل يكون المركب إذن في المشاهدة؟ قد يقول كون رداً على مثل هذه التساؤلات: إن ما حدث هو «حادثة مفاجئة غير مركبة»، ولكن هذه الإجابة لا تعني شيئاً أكثر من تعبير ذكي عن وجهة نظره.

4 ـ أما المشكلة الرابعة التي تتصل بآراء هؤلاء، فهي أنه إذا كان هؤلاء على صواب، فلا بد وأن ينتج عن موقفهم أنه لن توجد نظرية علمية يمكن اختبارها أو تكذيبها عن طريق الرجوع للملاحظات، ذلك أنه وفق رأيهم في الافتراضات المسبقة على الملاحظات سوف تكون طوع الجزئيات العلمية في أي وقت. ولكننا نرى أن الملاحظات وتقارير الملاحظة لن تفضي الى الرفض العقلي للنظرية العلمية، ولن تفضي أيضاً الى القبول العقلي للنظرية الجديدة والاتجاه الثوري في العلم.

لكن ما هو ذلك الموقف الذي يشتركون فيه جميعاً ونطلق عليه موقف المعنى الجذري المتغير؟

يبدأ موقف المعنى الجذري المتغير حجته الأساسية بأن الحدود Terms لا تمتلك معنى بمقتضى صورتها الخاصة منعزلة عن السياق الذي ترد فيه، ومن ثم فالمعنى الذي تكتسبه الحدود إنما يكون بالإشارة الى وظيفتها النسقية Systematic Function داخل النسق النظري، فمعنى الحد يعتمد على النظرية التي يتخذ فيها موضعاً. ومعنى تغيير النظرية هو أن موضع الحد يتغير بالنسبة للحدود الأخرى، وبالتالي يتغير المعنى. كذلك فإنه إذا كان علينا أن نتبنى نظرية علمية جديدة، فإن هذا يعني أن نعيد تحديد أدوار Roles الحدود النظرية وحدود الملاحظة. وهذا التغير من وجهة نظر هانسون وفيرابند وكون وتولمن إنما يكون تغييراً جذرياً Radical في المعنى، بمعنى أنه سوف يستبعد مقارنات هامة بالنظريات المختلفة من خلال الرجوع لنوع ما من المشاركة في المعنى

للحدود المستخدمة، على اعتبار أن هذه المقارنات تتضمن ما إذا كانت النظرية التي لدينا غير متسقة مع، أو ليست على اتفاق مع، أو هي بديل، أو منافسة، أو ترتد الى، أو مشتقة من، أو أفضل من، أو الأكثر قبولاً من نظرية أخرى - فهذه المقارنات ليست ممكنة بالرجوع الى معاني الحدود المستخدمة، وليست كافية من وجهة نظرهم المشاركة في المعنى بين الحدود الواردة في النظريات المختلفة لتستخدم كأساس للمقارنات، ولذا فإنهم يستندون الى المبدأين الآتيين:

المبدأ الأول: إن معنى أي حد علمي يعتمد على السياق النظري الذي يرد فيه.

المبدأ الثاني: إن معنى أي حد علمي يرد في نظرية سوف يتغير جذرياً إذا تعدلت تلك النظرية.

أما المبدأ الأول فإنه يركز على نوع ما من الاعتماد في المعنى نفسه على السياق النظري Theoretical Context ولذا فإنه معقول إلى درجة كبيرة. والواقع أنه لا يمكن القول تماماً بأن كل المعنى متضمن في المكونات الفيزيائية للحدود، لأن الحدود نفسها من الناحية الفيزيائية قد تكون لها معان مختلفة في الظروف المختلفة، أو بمعنى آخر، قد يخضع الحد لتغيرات تاريخية في المعنى، وقد تكون هناك اختلافات دقيقة لاتكاد تذكر في السياقات المختلفة، وقد يرد الحد بمعان مختلفة في لغات مختلفة، وقد تتغير بالنسبة للمتحدث، أو قد يكون مقيداً باشتراطات فنية مختلفة. إذن فمن الواضح أن العامل الهام ليس هو الخاصية الفيزيائية للحد، وإنما الدور الذي يلعبه الحد حين يستخدمه المتحدث في سياق.

والشيء الهام الذي نريد أن نؤكده فيما يتعلق بهذين المبدأين هو أن فلاسفة العلم الذين يأخذون بفكرة المعنى الجذري المتغير، يزعمون أن قبول المبدأ الأول يفرض علينا ضرورة قبول المبدأ الثاني. لكننا من جانب نرى خلافاً لذلك أن المعنى ليس وظيفة للتكوين الفيزيائي للحدود فحسب، لأنه يمكن النظر للمعاني على أنها نسبية Relative بالنسبة لنظرية ما معطاة، ومن ثم فإن هذا الفهم لا يفرض علينا ان نوافق على اعتقادهم بأن الحدود في النظريات المختلفة لا تشترك في المعنى نفسه، لأنه ما دامت المعاني تعتمد على السياقات النظرية فلا ينتج عن ذلك أن المعاني ذات علاقة تناظر واحد - بواحد في السياقات النظرية، حيث لا تشترط ان تكون كل علاقة هي علاقة تناظر واحد - بواحد، ومن ثمَّ فإن المبدأ الثاني لا ينتج من المبدأ الأول.

وحتى يمكن لنا أن نفحص المبدأ الأول بصورة منطقية، علينا ان نناقش بعض المواقف الفلسفية حول نظرية المعنى Theory of Meaning. فعادة ما يكون لمشكلة المعنى Problem of Meaning جانبان هما: الجانب الأول، ويتمثل في المعنى Significance، أو امتلاك المعنى. والجانب الثاني، ويتمثل في الترادف Synonymy، وهذا الجانب يتضمن المبدأ الثاني، لأن التحولات التي تتم من نظرية علمية قائمة إلى نظرية علمية أخرى تفرض تغيرات جذرية في معاني الحدود المستخدمة. والسؤال الآن هو: كيف يكون لحدين مختلفين المعنى نفسه؟

لا شك أن هناك مداخل متعددة، ووجهات نظر مختلفة، حول الظروف التي يكون فيها لحدين المعنى عينه. أما المدخل الأول، فهو أقدم وجهات النظر جميعاً، وهو المدخل الأفلاطوني الذي نجده في نظرية المثل والذي يشير إلى أن لحدين المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، استخدم الحدان للإشارة الى الماهية نفسها. على حين أن المدخل الثاني يقرر أن لحدين المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، استخدم الحدان للتعبير عن الصور العقلية نفسها. ويقرر المدخل الثالث أن للحدين المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، لم يكن بمقدورنا تصور شيء ما يشبع الحد الأول ولا يشبع الحد الثاني. وعادة ما ينظر لهذا المدخل على أنه أعم وأشمل من المدخل الثاني. أما المدخل الرابع فيقرر أن لحدين المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، لم يكن هناك شيء يشبع الحد الأول ولا يشبع الحد الثاني. أما المدخل الخامس فهو المدخل الإسمي الذي يقرر ان لحدين المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، كان لهما الماصدق نفسه.

لقد اهتم بعض المعاصرين مثل ألستون Alston وماتس Mates وكواين وغودمان Goodman بدراسة المداخل المتعلقة بترادف المعنى. فنجد الستون يقتفي خطوات أوستن Austin ويذهب الى تقرير أن كلمتين يكون لهما المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، كان «من الممكن أن نضع واحدة منهما مكان الأخرى في عدد من الجمل بدون أن يتغير موضع التعبير لهذه الجمل». لكن قابلية هذا المعيار للتطبيق على التحولات العلمية يجعل المسألة بأسرها ذات طابع مُشكِل Problematic نظراً للصعوبات التي تتمثل في فكرة الستون عن «مواضع التعبير».

انه من الواضح تماماً أن النظريين من أصحاب فكرة المعنى الجذري المتغير لا ينظرون للتغير العلمي على أنه تغير لغوي، وهم إذا فعلوا ذلك فإن معيار ماتس في هذه الحالة يبدو مشكوكاً فيه ولن يساعدنا، ذلك لأن ماتس يضع معياره المحدد للترادف المتضمن في اللغة على الصورة التالية: «يقال لتعبيرين أنهما مترادفان في لغة L إذا كانا، وإذا فقط أمكن تبديل موضعيهما في كل جملة في اللغة L دون ان تتغير قيمة

صدق هذه الجملة». ولكن ماتس نفسه يشك فيما إذا كان من الممكن ان تستخدم هذه الفكرة كمعيار لترادف اللغات.

كذلك فإننا نجد كواين وغودمان معاً يؤسسان مفهوماً ما صدقياً عن المعنى المتغير، وهما معاً يستنتجان أنه لا يمكن القول بأنهما حدان مترادفان تماماً ومع هذا فإنهما معاً أيضاً يقبلان الفكرة القائلة بأن الترادف في المعنى يكون لدرجة ما. ويبدو أن هذه النتيجة التي توصل اليها كواين، وغودمان متسقة مع الرأي القائل بأنه توجد درجة كافية من اللاتغير في المعنى متضمنة في الحدود التي ترد في نظريات علمية مختلفة.

إن مذهب المعنى الجذري المتغير يحاول ان يثبت فكرته الأساسية من خلال النظر في النظريات العلمية وما تنطوي عليه، ولذا فإنه يضع بعض الحجج الأساسية التي يحاول من ثناياها أن يثبت وجهة نظره فيما يتعلق بالتطور النظري داخل العلم، أو بمعنى آخر في معاني الحدود ذاتها، وهذه الحجج هي:

الحجة الأولى: معنى أي حد علمي وليكن S يتغير جذرياً إذا دخل في علاقات أساسية مختلفة مع حدود أخرى.

الحجة الثانية: أي حد متغير S يرد في نظرية T يدخل في علاقات أساسية مختلفة مع حدود أخرى اذا تعدلت النظرية T.

الحجة الثالثة: بناء على هذا فإنه إذا تعدلت النظرية T فمعنى أي حد علمي يرد فيها قد تغير جذرياً.

إننا نلاحظ ان النتيجة التي توصلنا اليها تشبه الى حد كبير الرأي القائل بأن أي تعديل في النظرية T ينطوي على أن معنى كل حد من حدود T قد تغيراً جذرياً. كذلك فإنه رغم أن الانتقال استدلالياً من الحجة الأولى والثانية الى الحجة الثالثة انتقال صحيح من الناحية المنطقية، إلا أن الحجتين الأولى والثانية تثيران بعض الاشكالات، مما يمكن تناوله على الوجه التالي:

أولاً ـ إذا أخذت الحجة الثانية، التي تذهب إلى أن أي تعديل يجعل من النظرية العلمية T نظرية مختلفة، ويفضي الى تغيرات أساسية. من هذه الحجة لا ينتج أن أي تعديل للنظرية T يجعل منها نظرية مختلفة، لأنه توجد أمثلة كثيرة ومتعددة لتعديل النظريات تحت عنوان «تغير النظريات»، لكن العدد القليل فقط من هذه الأمثلة يرد كما يلي: إن التعديلات التي لا يمكن القول بأنها تجعل من النظرية T نظرية مختلفة، لا نفترض أن الحدود الواردة في النظرية T تدخل في علاقات أساسية مختلفة، ومن ثم فالحجة التي أمامنا كاذبة. أضف الى هذا أنه إذا جرى أي تعديل في النظرية T على كل حد يدخل في علاقات أساسية مختلفة، فإنه لا بد وأن يرفض التمييز بين العلاقات الأساسية والعلاقات اللاأساسية، وبالتالي فإن هذه الحجة يعترض عليها ويمكن تصحيحها منطقياً لتصبح كما يلي:

الحجة الثانية (معدلة): أي حد علمي S يرد في نظرية علمية T يدخل في علاقات أساسية مختلفة مع الحدود الأخرى إذا تعدلت النظرية العلمية T بما يجعلها نظرية مختلفة.

ومع أن هذا التصحيح يجعل الحجة صحيحة منطقياً، إلا أنه توجد لدينا مشكلة تتعلق بإمكان تطبيقها على التحولات العلمية الفعلية Actual Scientific Transitions.

ثانياً ـ إلا أن المشكلة الحقيقية والجادة تتمثل في الحجة الأولى. إذ أننا نتساءل: أي العلاقات الأساسية يجب أن تتغير بالنسبة للحد S ليحدث تغيراً جذرياً في المعنى؟ (أ) هل يجب أن يدخل الحد S مع كل علاقة أساسية ليتغير معنى S تغيراً جذرياً؟ (ب) أم أن الأمر يحتاج فقط لبعض التغيير؟

افترض أننا أجبنا بالايجاب على (أ) إذن فمن الواضح أن تطبيق الحجة الأولى على التحولات العلمية الفعلية ليس صحيحاً. والسبب في ذلك أن كل علاقة أساسية لم تتغير بالنسبة للحدود في أمثلتها. خذ على سبيل المثال الكتلة mass فسنجد أن الكتلة في ميكانيكا نيوتن والميكانيكا النسبية تدخل في علاقة أساسية لا تتغير مع الحدود الأخرى، خاصة وأن الكتلة في هاتين النظريتين ينظر إليها على أنها نسبة القوة Force الى العجلة Acceleration. إذن القوة تدخل في العلاقة نفسها وهي تساوي F/a في النظريتين.

كذلك فإنه إذا افترضنا أننا أجبنا بالإثبات على (ب)، فإن الحجة الأولى بناءً على هذا التأويل يجب أن يتم تصحيحها على الوجه التالي:

الحجة الأولى (معدلة): معنى اي حد علمي يتغير جذرياً إذا دخل في علاقات ما أساسية مختلفة مع حدود أخرى.

ومع هذا فإن الحجة في صورتها المعدلة كاذبة. لأنه إذا دخل حد علمي في علاقات ما أساسية مختلفة مع حدود أخرى، فإنني اعتقد أن ما ينتج عن هذا هو أن الحد قد اكتسب معنى جديداً، ومع ذلك فقد يستبقي الحد بعض العلاقات الأساسية التي يدخل فيها مع حدود أخرى، أو يمكن القول بأن الحد قد استبقى جزءاً من معناه القديم، وهذا الجزء الذي استبقاه الحد تم في ضوء مراجعة النظريات. وهذا بالضرورة لا ينتج عنه أن التعديلات التي تمت تتضمن تغيرات جذرية في المعنى، ولا ينتج عن هذا أيضاً أن الحد قد اكتسب معنى جديداً تماماً، ولكن قد يمكننا القول بأن المعنى قد تغير فحسب، لكنه لم يتغير جذرياً.

إن المشكلات التي ناقشناها تواً إنما نشأت من تصور كون وفيرابند للقدر الذي بسبب للاختلاف في المعنى داخل النظريات العلمية، فهما معاً يذهبان - كما يشير إلى ذلك شابير واشنشتين - إلى أن حدين يردان في نظريات مختلفة يجب أن يكون لهما المعنى نفسه، أو يجب أن يختلفا اختلافاً جذرياً وتاماً. ولكن كما اتضح لنا أنه لا يمكن الأخذ بهذه النظرة تماماً لأن الحد يستبقي جزءاً من معناه القديم رغم أنه قد تغير، لكن هذا التغير لم يكن جذرياً.

لكن إذا كنا بعد هذا النقد نرفض موقف المعنى الجذري المتغير، فإن هذا الرفض يستند بالضرورة إلى اعتبارات ميتودولوجية ثلاثة نثبتها فيما يلي:

الاعتبار الأول: أنه إذا كان هذا المذهب صحيحاً فإنه لن يمكن اختبار أو تكذيب اي نظرية علمية عن طريق الملاحظات أو تقارير الملاحظة. والسبب في ذلك أنه إدا كان لدينا تقارير للملاحظة O الذي يفترض مسبقاً النظرية T، فإن تقرير الملاحظة هذا لن يفيدنا في القبول الفعلي لنظرية علمية جديدة T_1، على اعتبار أن هذه النظرية الجديدة ليست متسقة مع النظرية T. ونحن إذا قبلنا النظرية العلمية الجديدة T_1 هو أن نشير الى أن O لا هي صادقة ولا هي كاذبة. وإذا أشرنا الى أن تقرير الملاحظة O لا هو صادق ولا هو كاذب فإنه سيصبح من الصعوبة بمكان أن نتبين كيف يمكن ان نستفيد من O كتقرير للملاحظة كأساس للقبول الفعلي للنظرية العلمية الجديدة T_1. مثال ذلك، افترض ان الفيزياء الكلاسيكية هي ما نعبر عنه بالنظرية T، وأن الفيزياء النسبية هي ما نعبر عنه بالنظرية T_1 فنحن إذا قبلنا الفيزياء النسبية تحتم علينا أن ننكر الفيزياء الكلاسيكية لأن النظريتين غير متسقتين. وإذا أنكرنا الفيزياء الكلاسيكية فعلينا ان نشير ألى أن تقارير الملاحظة لتجارب ميكلسون - مورلي Michelson-Morley Experiment وملاحظات لوفرييه Leveriés Observations الفلكية ليست صادقة وليست كاذبة، وما دامت هذه التقارير ليست صادقة وليست كاذبة فإنه من الصعوبة ان نتبين كيف تخدمنا الملاحظات كأساس للقبول الفعلي للفيزياء النسبية بدلاً من الفيزياء الكلاسيكية. إن تقارير الملاحظة كما ينظر إليها العلماء مقبولة بصفة عامة على أنها صحيحة، وهي جزء من المكونات التي تفضي بنا الى القبول الفعلي للفيزياء النسبية بدلاً من الفيزياء الكلاسيكية.

الاعتبار الثاني: أنه إذا كان موقف المعنى الجذري المتغير صحيحاً إذاً فلن تناقض نظرية علمية نظرية أخرى، لأنه بناءً على وجهة نظر مذهب المعنى الجذري المتغير، فإذا نشأت نظرية علمية T_1 لتفرض نفسها مكان نظرية علمية قديمة T، فإن الحدود المتضمنة في النظرية الجديدة تعتبر بمثابة استبعاد للمعاني القديمة، فرغم أن الحد نفسه مستخدم في النظريتين، إلا أنه يعبر في كل من النظريتين عن تصورات مختلفة اختلافاً جذرياً، ولكننا نجد أن إثبات صحة هذا الرأي تعني أنه لن يمكننا بحال القول بأن النظريتين T, T_1 متناقضتان. ولكن افترض الآن أن T, T_1 تناقض كل منهما الأخرى فعلاً، إذاً فسوف توجد قضيتان B, A قد تم التعبير عنهما فعلاً في النظريتين T, T_1، كذلك فإن B, A سوف يناقض كل منهما الآخر، أو أن واحدة منهما على الأقل ليست متسقة مع الأخرى، وهذا يعني أن A تتضمن Not-B في النظرية T_1 كذلك يمكن القول بأنه فيما يتعلق بالقضية A والقضية B فإن ما تنكره أحدهما تقرره الأخرى، أو هي تتضمنه. وبناءً على هذا فالقضية المعبر عنها في كل نظرية سوف يكون لها المعنى نفسه في كل نظرية. وهذا يعني ان النظريات لا بد وأن يكون بينها معنى مشترك. وهذه النتيجة الأخيرة تتناقض مع مذهب المعنى الجذري المتغير. وبطبيعة الحال فإن البديل هو: إذا كان مذهب المعنى الجذري المتغير صحيحاً، وإذا كانت A تتضمن B في النظرية T_1 فإن B, A لن تكونا قضيتين معبراً عنهما في T, T_1 وهذه النتيجة ايضاً تعارض المبادىء المنهجية التي أخذ بها فيرابند في دفاعه عن مذهب المعنى الجذري المتغير، خاصة في مبدأ إنتاج النظريات Principle of Prolifecation الذي يقول فيه «أخترع وأنتج النظريات التي ليست متسقة مع وجهات النظر المقبولة، حتى ولو كانت وجهة النظر المقبولة مؤيدة بدرجة عالية، أو مقبولة بصفة عامة». لكن فيرابند قد تنبه الى مثل هذا التعارض وذهب إلى أن الاختلاف بين نظريتين يمكن تأسيسه بدون الاحتكام إلى معاني الحدود، وبدون ان نفترض أي تداخل أو «أدنى تشابه في المعاني» بين الحدود، لأنه «من الممكن ان نستخدم نظريتين مختلفتين طالما أنه توجد لدينا بيّنة إمبريقية قوية تشير الى صحة نظرية أكثر من الأخرى بدون أي حاجة لتشابه المعاني».

الاعتبار الثالث: أنه إذا كان مذهب المعنى الجذري صحيحاً فلا بد أن يصبح كل عالِم كل من العلماء معزولاً عن غيره من العلماء، وسيعيش في نسق المعاني الذي يكونه لنفسه فحسب، وبالتالي فسوف تكون المعاني مختلفة بين العلماء داخل الحقبة العلمية الواحدة، وبالتالي لا يمكن لعالم من العلماء أن يتوصل لفهم نظرية أو اكتشاف علمي آخر خلال التحول العلمي، طالما أن المعاني التي يستخدمها كل منها مختلفة، ومعنى هذا أن الاتصال بين نسق علمي ونسق آخر سوف يكون مستحيلاً،

وهنا فإن العلم سوف يفقد خاصية الاتصال بين الأنساق العلمية المتتابعة. ويترتب على هذا أيضاً ان النقاش المثمر والمفيد الذي يدور عادة بين العلماء الذين يعتنقون نظريات مختلفة سيفقد من أساسه، ذلك لأن كل عالم من العلماء في هذه الحالة كما يلاحظ شيفر سيكون أسير نسيج معانيه الخاصة.

إلا أن مثل هذا الاعتراض موضع نظر من جانب كون الذي يشير الى أن النماذج العلمية المتنافسة إنما هي موجهة صوب مشكلات مختلفة اختلافاً جذرياً، لأنها تدخل مقاييس مختلفة جذرياً وتعاريف للعلم مختلفة جذرياً أيضاً، وهذه تستند بطبيعة الحال إلى معان مختلفة اختلافاً جذرياً، لأنها تعمل في عوالم ملاحظة مختلفة اختلافاً جذرياً.

مصادر ومراجع

— بوبر، كارل، منطق الكشف العلمي، ترجمة ماهر عبدالقادر، دار النهضة العربية، 1986.
— كون، توماس، تركيب الثورات العلمية، ترجمة ماهر عبد القادر، المركز المصري للدراسات والابحاث، الاسكندرية، 1985.

— Achinstein, P., *«On The Meaning of Scientific Tersm». The Journal of Philosophy*, 61, 1964.
-- Austin, J.L., *How to dô Things With Words*, Oxford university Press, London, 1962.
— Daniels, C.B., «Colors and Sensation» or «How to Define a Pain Ostensively», *American Philosophical Quarterly*, 4, 1967.
— Feyerabend, P.K., «Problems of Empericism», in *Beyound The Edge of Certainty*, Ed. by R, Colodny, Prentice-Hull Englewood Cliffs, 1965.
— ———, «Explanation, Reduction and Empericism», in *Minnesota Studies in the Philosophy of Sciences*, Ed. By H. Fiegl and G. Maxwell, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1962.
— ————, « How to Be Good Empericist: A plea for Tolerance in Matters Epistemological » in *The Delaware Seminar in Philosophy of Science*, Ed. by R. Boumrin, Vol. 2. Intersciences, New York, 1963.
— ———, «On the Meaning of Scientific Terms», *The Journal of Philosophy*, 62, 1965.
— ———, «Replay to Criticism», *in Boston Studies in the Philosophy of Science*, Ed. By R.S. Cohen and M.W. Wartofsky, Vol. 2. Humanities Press, N.Y. 1965.
— Fine, A.I., «Consistency, Derivability and scientific change», *The Journal of Philosophy*, 64, 1967.
— Goodman, N., «On likeness of Meaning», in *Semantics and The Philosophy of language*.
— Hanson, N.R., *Patterns of Discovery*, The University Press, Cambridge, 1958.
— ——. *The Concept of the positron*, The University press, Camridge, 1963.
— Kuhn, T.S., *The Structure of Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1962.
— Mates, B., «Synonymity» in *Semantics and the Philosophy of language, Ed. by L. Linsky, University of Illinois, Urbana, 1952.*
— *Quine, W.V., From a logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, 1953.
— Sellars, W., «Empiricism and the Philosophy of Mind» in *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963.
— Shaper, D., « Meaning and Scientific Change » in *Mind and Cossmos*, Ed. By R. Colodny University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1966.
— Toulmin, S., *Foresight and Understanding*, Harder and Row, New York, 1961.
— ———, «Reply» *Syntheses*, 18, 1968.
— Van Frassen, B.C., «Presupposition, Implication and Self-Reference» *Journal of Philosophy*, 65, 1968.

ماهر عبدالقادر

إخوان الصفا

Ikwan Al-Safa
Ikhwan Al-Safa
Bretheren in purity

اجتمع في الشرق العربي الاسلامي، في وقت ما من تاريخ الدولة العباسية، لفيف من المؤلفين الجادين كما وصفهم ستانلي لين - بول، واخذوا يلتقون في مواعيد محددة في أمكنة خاصة باجتماعاتهم، وأطلقوا على أنفسهم اسم: إخوان الصفا، وخلان الوفا، أهل العدل، وأبناء الحمد. وقد أصبحت الكلمتان الأوليتان كافيتين للدلالة عليهم بوجه الإجمال. وقد أثار نشاطهم اهتمام وفضول معاصريهم، وذكر أبو حيان التوحيدي في حدود سنة 373هـ. «أنهم صنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علميها وعمليها، وأفردوا لها فهرساً وسموها رسالة اخوان الصفا وكتموا فيها أسماءهم، وبثوها في الوراقين، ووهبوها للناس». وأكد أنه رأى جملة من هذه الرسائل وأنه حمل جملة منها إلى شيخه أبي سليمان المنطقي السجستاني محمد بن بهرام.

وقد كتم هؤلاء الاخوان أسماءهم، وعددهم، وبدء نشاطهم، وهدفه، ومداه، كما امتنعوا عن ذكر مكان أو أمكنة اجتماعاتهم ومجالسهم، وزمان هذه الاجتماعات، وزمان ومكان حياة مؤلف أو مؤلفي ما وصلنا من آثارهم، وهي تشتمل على نوعين من الرسائل: رسائل بثوها في الوراقين ووهبوها للناس عامة، كما يقول أبو حيان وهي التي تعرف باسم **رسائل إخوان الصفا**، وقد طبعت غير مرة في الهند وفي مصر وفي بيروت بهذا العنوان، ورسالة أخرى مكتوبة عرفت باسم **الرسالة الجامعة** وقد طبعت في دمشق بجزأين بهذا العنوان، كما نشر الدكتور عارف تامر رسالة بعنوان **جامعة الجامعة** لإخوان الصفا وخلان الوفا. وقد تحدث الاخوان أنفسهم عن علاقة هذين النوعين من رسائلهم فقالوا: «هذه فهرست رسائل أخوان الصفا، وخلان الوفا، وأهل الحمد، وأبناء العدل يجمل معانيها وماهية أغراضهم فيها وهي اثنتان وخمسون رسالة في فنون العلم، وغرائب الحكم، وطرائف الأداب، وحقائق المعاني، عن كلام الخلصاء الصوفية، (وهم في الأرجح يقصدون جماعتهم) صان الله قدرهم، وحرسهم حيث كانوا في البلاد». ثم قالوا: «وتليها الرسالة الجامعة لما في هذه الرسائل المتقدمة كلها، المشتملة على حقائقها بأسرها، والغرض منها إيضاح حقائق ما أشرنا إليه، ونبهنا في هذه الرسائل عليه.. والرسالة الجامعة هي منتهى الغرض لما قدمناه». ثم يعرّف المؤلفون هذه الرسالة بأنها «رسالة في تهذيب النفوس، واصلاح الأخلاق». وبذلك يكون مجموع الرسائل ثلاثاً وخمسين رسالة توصل «إلى السعادة الكبرى، والجلالة العظمى، والبقاء الدائم، والكمال الأخير». وينجم عن أهمية هذا الهدف واجب منع الاطلاع على جميع هذه الرسائل من ليس أهلاً لها. يقول المؤلفون: «ينبغي لمن حصلت عنده هذه الرسائل والرسالة الجامعة ألاّ يضيعها بوضعها في غير أهلها، وبذلها لمن لم يرغب فيها، ولا يظلمها بمنعها عن مستحقها، وصرفها عن مستوجبها وليتحرز في حفظها وأسرارها، وإعلانها وإظهارها، كل التحرز، ويحرسها غاية الحراسة» وأن يتقي الله فيها، ويتلطف في استعمالها وإيصالها تلطف الأخ الشقيق، والأب الشفيق.. بعد بذل وسعه واستفراغ جهده في توخي القصد، وتحري الصواب في بذله شيئاً بعد شيء لمن رآه شديد الحاجة إليه، عظيم الحرص عليه، كثير الرغبة فيه، فمن أنس منه رشداً ورجا فيه خيراً، ممن أقصى مناه خلاص روحه، ونجاة نفسه، وجعل سعيه فيما يرجع إلى ذاته وإلى ما هو سبب حياته يزهد في أعراض الدنيا، ويرغب فيما هو خير وأبقى، دفعها إليه رسالة رسالة على الولاء، شبيه الغذاء والتربية والنماء حتى إذا ما تمكنت الحكمة من نفسه استحق بعد النظر في الرسائل على الترتيب المبين في الفهرست والنظر في الرسالة الجامعة التي هي نهاية المراد ونزهة المرتاد...».

يتضح إذن أن الرسائل، بنوعيها، تؤلف مسيرة واحدة لا ينبغي أن يطلع عليها إلاّ من هو أهل لهذا الاطلاع، وانها كلها السبيل لمعرفة مذهب الاخوان بل انها الطريق إلى اعتناق هذا المذهب، واللحاق بركب الجماعة ذاتها.

درس كثيرون جماعة اخوان الصفا ورسائلهم خلال ما لا يقل عن مائة وخمسين عاماً، كما يقول عبداللطيف الطيباوي في الغرب وفي الشرق وممن عني بذلك ت. ت. تومسون سنة 1837. وتلاه نوورك وديتريصي وغولدزيهر وستانلي لين ـ بول وباربيه دي مينار وفيمر وماكدونالد ودي بور وآسين بالاسيوس وكازانوفا وماسينيون وستانيسلاس غويار وهنري كوربان وأ. نيكلسن وفي وقت قريب ي. ماركيت الأستاذ في جامعة باريس، وكذلك فعل باحثون في الشرق من أمثال أحمد زكي باشا ومحمد كرد علي وطه حسين وعبداللطيف طيباوي وحسين همداني وعادل العوا وجبور عبدالنور وجميل صليبا ومحمد كامل حسين وعمر دسوقي وعمر فروخ ومحمد غلاب ومصطفى غالب وعارف تامر؛ وقد حاول هؤلاء الباحثون، كل من زاوية دراساته، الإحاطة بحقيقة إخوان الصفا ومذهبهم، وكشف النقاب عن لغز وصفه عارف تامر بأنه لغز مبهم في التاريخ الاسلامي، صعب حله، وسر.. تعسر فهمه، وكنز مقفل لم يتسن للعلماء والباحثين الاهتداء إلى نفائسه وجواهره..

وقد رأينا في هذا المقال أن نسعى لحل هذا اللغز، وبلوغ هذا الكنز، بالرجوع مباشرة إلى مفاتحه، وهي ليست سوى مفاتح الرسائل بنوعيها، والانطلاق مما قاله المؤلفون أنفسهم، وما تصدوا له من اعتبار الرسائل كلها كتب دعوة بل دعاوة كما نقول بلغة اليوم، وأن المعلومات الموسوعية المتضمنة في هذه النصوص كلها لا تخرج عن هذا الهدف، ولا يمكن فهمها بتجاهله، بل إن كل تأويل لا يأخذ بعين الاعتبار هذا القصد الأول والأخير يغدو في نظرنا تأويلاً مغرضاً يضع النتيجة التي يرمي إليها قبل المقدمات. ولذا ستبدأ خطتنا باستجلاء ما رمى إليه المؤلفون من رسائلهم والنفاذ إلى مذهبهم وتنظيم جماعتهم من خلال ما عبروا عنه بأسلوبهم، ثم الانتقال إلى دراسة أشهر النظريات التي انتهى إليها الباحثون على اختلاف

نزعاتهم، وهي بوجه الاجمال تتسع لنقد شامل قوامه بالدرجة الأولى إغفال أصحابها وجهة نظرنا المائلة في فهم مأرب الإخوان عبر رسائلهم وحسب، ويلي ذلك الإعراب عن نظرية مقترحة حول تحديد هوية عقلية تميز إخوان الصفا باعتبارهم مرحلة جديدة لاحقة من مراحل تطور الفكر المعتزلي، وأنهم يودون تجاوز آفاق الفكر الكلامي المحدود بالدفاع عن الإسلام خاصة، إلى القول بالحقيقة الانسانية التي يتفق حولها البشر كافة، سواء في ذلك من تدين ومن تفلسف.

أولاً ـ معطيات الرسائل:

يقسم إخوان الصفا رسائلهم إلى أربعة أقسام لكل منها عنوان مزدوج وهي: الرسائل الرياضية التعليمية والرسائل الجسمانية الطبيعية، والرسائل النفسانية العقلية والرسائل الناموسية الإلهية.

أ ـ الرسائل الرياضية التعليمية:

وتضم أربع عشرة رسالة تعالج مواضيع العدد، والهندسة والنجوم، والجغرافية، والموسيقى، والنسب العددية، والصنائع العلمية النظرية، والصنائع العملية والمهنية، واختلاف الأخلاق، وايساغوجي، وقاطيغورياس، وياريمانياس، وأنولوطيقا الأولى، وانولوطيقا الثانية.

إن رسالة «العدد» تود أن تسهل الطريق على المتعلمين إلى طلب الحكمة التي تسمى الفلسفة وقد قدم الحكماء النظر في علم العدد لأنه علم مركوز في كل نفس بالقوة، وإنما يحتاج الإنسان إلى التأمل بالقوة الفكرية وحسب. وهذا العلم، من جهة أخرى، يرمي من دراسة ماهية العدد وكميته وخواصه إلى بيان أن صورة العدد في النفوس مطابقة لصور الموجودات في الهيولى، وأن هذه الصورة هي النموذج من العالم الأعلى، وبمعرفته يتدرج المرتاض إلى سائر الرياضيات والطبيعيات ثم الترقي إلى العلوم الإلهية.

والهندسة في نظر أصحاب الرسائل، تقال على نوعين: حسية وعقلية، وأن النظر في الأبعاد مجردة عن الأجسام، هو من صناعة المحققين الذين يهدفون إلى تخريج المتعلمين من المحسوسات إلى المعقولات، وترقيتهم تلاميذهم وأولادهم من الأمور الجسمانية إلى الأمور الروحانية، والذوات المفردة العلوية التي لا تدرك بالعيان، وفوق الزمان والمكان، وكيفية الاتصال بها، والاطلاع عليها، والترقي بالنفس إليها.

أما رسالة «الأسطرنوميا» في علم النجوم وتركيب الأفلاك، فغرضها تشويق النفوس الصافية للصعود إلى عالم الأفلاك وأطباق السموات، منازل الروحانيين والملائكة المقربين والملأ الأعلى، والجواهر العلى، والوصول إلى القدس، والروح الأمين. ولئن نهي الفقهاء وأصحاب الحديث وأهل الورع والمتنسكون عن النظر في علم النجوم فذلك لأن هذا العلم جزء من علم الفلسفة ويكره النظر في علوم الفلسفة للأحداث والصبيان وكل من لم يتعلم علم الدين ولا يعرف من أحكام الشريعة قدر ما يحتاج إليه وما هو فرض عليه، ولا يسعه جهله وتركه. فأما من تعلم علم الشريعة، وعرف أحكام الدين وتحقق أمر الناموس فإن نظره في علم الفلسفة لا يضره بل يزيده في علم الدين تحققاً، وفي أمر المعاد استبصاراً، وبثواب الآخرة وبالعقاب الشديد يقيناً، وإليها اشتياقاً، وفي الآخرة رغبة إلى الله تعالى قربة.

وفي مجال «الجغرافية» يرى الإخوان أن دراسة صورة الأرض والأقاليم وما عليها من جبال وبحار وأنهار ومدن وقرى، وأنها حية تشبه بجملتها صورة حيوان تام عابد لله تعالى... إنما يتجلى في التنبيه والتفكير فيما نصب الله لنا من الدلالات، وأرانا من الآيات في الآفاق والأنفس، حتى يتبين للناظر أنه الحق، لأن من دخل الدنيا وعاش فيها زماناً طويلاً مشغولاً بالأكل والشرب والنكاح، دائباً في طلب الشهوات والحرص على جمع المال والأثاث واتخاذ البنيان وعمارة الأرض والعقارات وطلب الرياسة متمنياً الخلود فيها، تاركاً لطلب العلم، غافلاً عن معرفة حقائق الأشياء، مهملاً لرياضة النفس، متوانياً في الاستعداد للرحلة إلى الدار الآخرة، حتى إذا فني العمر، وقرب الأجل، وجاءت سكرة الموت التي هي مفارقة النفس الجسد، ثم خرج عن هذه الدار جاهلاً لم يعرف صورتها، ولم يفكر في الآيات التي في آفاقها، كان كمن قال الله عنه ﴿ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً﴾. (72، الإسراء). وفقك الله أيها الأخ البار الرحيم للسواد، وهداك للرشاد وجميع إخواننا حيث كانوا في البلاد.

إن «الموسيقى» صناعة مركبة من الجسمانية ومن الروحانية التي هي صناعة التأليف والنسب، ويعلن الإخوان قائلين: «ليس من غرضنا في هذه الرسالة تعليم الغناء وصنعة الملاهي بل غرضنا هو معرفة النسب وكيفية التأليف اللذين بهما وبمعرفتهما يكون الحذق في الصنائع كلها. وقد كان غرض الحكماء من استعمالهم الألحان الموسيقية ونغم الأوتار في الهياكل وبيوت العبادات عند القرابين في سنن النواميس الإلهية

وخاصة الألحان المحزنة المرققة للقلوب القاسية تذكير النفوس الساهية، والأرواح اللاهية الغافلة، عن سرور عالمها الروحاني ومحلها النوراني، ودارها الحيوانية. وكانوا يلحنون مع نقرات تلك الأوتار كلمات وأبياتاً موزونة قد أُلِفت في هذا المعنى، ووصف فيها نعيم عالم الأرواح ولذات أهله وسرورهم، كما يقرأ غزاة المسلمين عند النفير كآيات من القرآن أنزلت في هذا المعنى لترقق القلوب، وتشوق النفوس إلى عالم الأرواح، ونعيم الجنان.. ذلك أن النغم والألحان الموزونة لها تأثيرات في نفوس المستمعين لها كتأثير الأدوية والأشربة والترياقات في الأجسام الحيوانية؛ وأن للأفلاك في حركاتها ودورانها، واحتكاك بعضها ببعض نغمات مطربة ملهية، وألحاناً لذيذة معجبة منها كنغمات أوتار العيدان والطنابير وألحان المزامير، والغرض منها التشويق للنفوس الناطقة الإنسانية الملكية للصعود إلى هناك بعد مفارقتها الأجساد التي تسمى الموت... أما علة تحريم الموسيقى في بعض شرائع الأنبياء فهو من أجل استعمال الناس لها على غير السبل التي استعملها الحكماء، بل على سبيل اللهو واللعب والترغيب في شهوات الدنيا والغرور بأمانيها.

وقد أوضح الإخوان أن الغرض من رسالة «النسبة العددية والهندسية في تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق» «هو هدي نفوس العقلاء إلى أسرار العلوم وخفياتها وحقائقها، وبواطن الحكم ومعانيها والوقوف على أن الموجودات المختلفة القوى، المتباينة الصور، المتنافرة الطباع إذا جمع بينها على النسبة المتعادلة ائتلفت وصحت وبقيت ودامت، وبمعرفة كمية ذلك وكيفيته، من جهة أخرى، يكون الحذق والمهارة بالصنائع كلها، والتبرز فيها. وقد ذكر أصحاب النجوم والمتفلسفون بأن للسعود من الكواكب لأفلاكها، ولأعظام أجرامها، ولسرعة حركاتها إلى الأركان الأربعة نسبة موسيقية وأن لتلك الحركات نغمات لذيذة، وأن النحوس من الكواكب ليست لها تلك النسبة.

لقد بنى الحكماء جميع ما وضعوه من تأليف حكمتهم على أصل علم نسبة العدد وقضوا لهذا العلم بالفضل على سائر العلوم، ولذا يفصل إخوان الصفا القول في «رسالة الصنائع العلمية النظرية أولاً وغرضها» تعديد أجناس العلوم وأنواع الحكم هدياً لطلب العلوم والحكم لإخراج ما في قوة النفس من العلوم إلى الفعل الذي هو الغرض الأقصى في التعاليم، كما توسع الإخوان في «رسالة الصنائع العملية والمهنية» في تعديد أجناس هذه الصنائع والحرف لغرض تنبيه نفوس الغافلين على معرفة جواهرها التي هي الفاعلة على الحقيقة والمستبطنة الصنائع كلها، المستعملة لأجسامهم، المستخدمة لأبدانهم، إذ هي للصنائع كالآلات للنفوس، والأدوات لها تستعملها لتبلغ أغراضها. وإنما تنال النفس صور المعلومات من طُرُقات ثلاث: إحداها طريق الحواس، والأخرى طريق البرهان، والأخيرة طريق الفكر والروية؛ أما الصنعة العملية فهي إخراج الصانع العالم الصورة التي في فكره ووضعها في الهيولى والمصنوع هو جملة مصنوعة من الهيولى والصورة. وهذه المصنوعات أربعة أجناس: بشرية وطبيعية ونفسانية وإلهية. البشرية مثل ما يعمل الصناع من الأشكال أو النقوش والأصباغ في الأجسام الطبيعية في أسواق المدن وغيرها من المواضع. والطبيعية هي صور هياكل الحيوانات، وفنون أشكال النبات، وألوان جواهر المعادن. والنفسانية مثل نظام مراكز الأركان الأربعة التي هي تحت فلك القمر ومثل تركيب الأفلاك ونظام صورة العالم بالجملة. والإلهية هي الصور المجردة من الهيوليات المخترعات من مبدع المبدعات تعالى، وجوداً من العدم، ليس من شيء، ولا من شيء، دفعة واحدة بلا زمان ولامكان ولاهيولى ولاصورة ولاحركة، لأنها كلها مبدعات الباري ومخترعاته ومصنوعاته فتبارك الله أحسن الخالقين، وأحكم الحاكمين، وأرحم الراحمين.

وفي رسالة «الأخلاق وأسباب اختلافها وأنواع عللها وبيان نكت من آداب الأنبياء، وزبد من أخلاق الحكماء» وسيرهم، يتوخى المؤلفون تهذيب النفوس وإصلاح الأخلاق اللذين بهما الوصول إلى البقاء الدائم، والسرور المقيم، وكمال السعادة الباقية في الدنيا والآخرة. والناس إنما ينقسمون في سعادة الدنيا والآخرة وشقائها أربعة أقسام: فمنهم سعداء في الدنيا والآخرة جميعاً، ومنهم أشقياء فيهما جميعاً، ومنهم أشقياء في الدنيا سعداء في الآخرة، ومنهم سعداء في الدنيا أشقياء في الآخرة. ويعرف السعداء في الدنيا وفي الآخرة بأنهم الذين وفر حظهم في الدنيا من المال والمتاع والصحة ومكنوا فيها فاقتصروا منها على البلغة ورضوا بالقليل، وقنعوا به، وقدموا الفضل إلى الآخرة ذخيرة لأنفسهم. والفرق بين أخلاق بني الدنيا وأخلاق بني الآخرة هو أن أخلاق الأولين التي ركزتها الطبيعة في الجبلة من غير كسب منهم ولا اختيار، ولا فكرة ولا روية ولا اجتهاد، ولا كلفة، فهم يسعون فيها ويعملون عليها، مثل البهائم في طلب منافع الأجساد، ودفع المضرة عنها. وأما أخلاق أبناء الآخرة فهي التي اكتسبوها باجتهادهم إما بموجب العقل والفكر والروية، وإما باتباع أوامر الناموس وتأديبه

وتصير عند ذلك عادة لهم بطول الدؤوب فيها، وكثرة الاستعمال لها، وعليها يجازون ويثابون. يقول الإخوان: «إعلم يا أخي بأنه ليس بين الله عز وجل وبين أحد من خلقه من قرابة، وأن أكرم عباده عنده أتقاهم، وأحبهم إليه أطوعهم له، وأكثرهم له ذكراً، وأكيسهم في الأمور، وأشدهم اجتهاداً وأشدهم استعداداً للرحلة من الدنيا إلى الآخرة، وأكثرهم زاداً للمعاد».

إن خير مناقب الإنسان العقل، وأفضل خصاله العلم، ويحتاج طالب العلم إلى خصال: أولها السؤال والصمت، ثم الاستماع، ثم التفكر، ثم العمل به، ثم طلب الصدق من نفسه، ثم كثرة الذكر أنه من نعم الله، ثم ترك الاعجاب بما يحسنه. وللعلماء، مع كثرة فضائل العلم آفات وعيوب وأخلاق ردية تدعو إلى التجنب والحذر. ومنها الكبر والعجب، والافتخار. وهذه الخصال هي أمهات المعاصي، وأصول الشرور، ولها أخوات مشاكلات لها، وفروع وأغصان متفننات عنها. فمن أخوات الكبر وأشكاله عجب المرء برأي نفسه، والأنفة عن قبول الحق وترك الإقرار به. . والسفاهة في الخطاب والجدال واللجاج في الخصومات، والخرق والنزق في العشرة، والحدة والطيش في التصرف، والغش والمكر في المعاملة، والاستصغار والاحتقار لأبناء الجنس والاستطالة عليهم، والافتخار في الأمور بما خصّ من المواهب، والإنكار لفضل من فضل عليه، والبغي والعدوان وما شاكلها من الخصال المذمومة والأخلاق الرديئة، والأفعال السيئة، والأعمال القبيحة.

ثم ان للمنطق ـ بمعنى ما ينفصل به الإنسان عن سائر الحيوانات ـ تأثيرات في النفوس، وهي تأثيرات روحانية مثل الوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، والمديح والهجاء، وللنطق في نظر الإخوان قسمان أولهما لفظي وهو أمر جسماني ظاهر جلي محسوس وضع بين الناس كي يعبر به كل انسان عما في نفسه من المعاني لغيره من الناس. والآخر فكري وهو أمر روحاني معقول ماثل في قصور النفس معاني الأشياء في ذاتها، ورؤيتها لرسوم المحسوسات في جوهرها، وتمييزها لها في مكرتها، والبحث في هذا النطق وكيفية انقداح المعاني في الفكر من جهة العقل هو الذي يسمى الوحي والالهام والعبارة عنه بألفاظ بأي لغة كانت تسمى علم المنطق الفلسفي. وقد قدم مؤلفو الرسائل ما يقرب على المتعلمين فهم هذا المنطق ببيان الألفاظ الستة التي تستعملها الفلاسفة في المنطق وفي أقاويلهم ومخاطباتهم في كتبهم وحججهم وبراهينهم وهي ألفاظ الشخص والنوع والجنس والفصل والخاصة والعرض وذلك في رسالة ايساغوجي أو المدخل إلى المنطق، ثم ببيان المعقولات الكلية في رسالة قاطيغورياس أي المقولات وببيان العبارات وأداء المعاني على حقها والإبانة عنها في رسالة باريمانياس أي العبارة، وببيان القياس من حيث الكم في رسالة انولوطيقا الأولى أي التحليل الأولي وبيان البرهان والكشف عن القياس الصحيح الذي لا خطأ فيه ولا زلل في رسالة انولوطيقا الثانية وموضوعها البرهان وهو ميزان البصائر، يقيم الوزن بالقسط، ومثاقيلها بداية العقول والمعارف الأولى يستعملها الصيارفة الإلهيون من الحكماء الذين يعرفون به الصواب من الخطأ، والحق من الباطل ويوضحون الحق المبين، والعالم اليقين. وما المنطق سوى ميزان الفلسفة، وأداة الفيلسوف، ولما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين، وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات، وقد قيل في حد الفلسفة أنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية، ومعنى قولهم طاقة الإنسان في نظر مؤلفي الرسائل هو أن يجتهد الانسان ويتحرر من الكذب في كلامه وأقاويله ويتجنب من الباطل في اعتقاده، ومن الخطأ في معلوماته، ومن الرداءة في أخلاقه، ومن الشر في أفعاله، ومن الزلل في أعماله، ومن النقص في صناعته، لا يقول إلاّ الصدق، ولا يفعل إلاّ الخير ولذا ينصح الإخوان أخاهم بقولهم: فاجتهد يا أخي في التشبه بالله في هذه الأشياء، فلعلك توفق لذلك فتصلح أن تلقاه، فإنه لا يصلح للقائه إلاّ المهذبون بالتأديب الشرعي، والرياضات الفلسفية.

ب ـ الرسائل الجسمانية الطبيعية:

وهي القسم الثاني من أقسام رسائل إخوان الصفا، وتشتمل على سبع عشرة رسالة تتناول مواضيع: الهيولى والصورة، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية، وتكوين المعادن، وأجناس النبات، وتكوين الحيوانات وأصنافها، وماهية الطبيعة، وتركيب الجسد، والحاس والمحسوس، ومسقط النطفة، وإن الانسان عالم صغير، ونشوء الأنفس الجزئية، وطاقة الإنسان في المعارف، وحكمة الموت والحياة، وخاصية اللذات، وعلل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات.

إن الغرض من رسالة «الهيولى والصورة والحركة والزمان والمكان» واختلاف أقاويل الحكماء في حقائقها هو تعريف ماهية الجسم وحقيقته وما يخصه من الأعراض اللازمة والزائلة، والصور المقومة والمتممة. ويعلن المؤلفون أن النظر في علم الطبيعيات جزء من أجزاء صناعة «إخواننا» أيدهم الله، وهم

لا يأنفون عن مخاطبة «أخيهم» قائلين: «تفكر فيما ذكرنا يا أخي في هذه الرسالة من أقاويل العلماء وإن كان عندك زيادة عليها فأفدناها، وإن نكرت شيئاً مما قالوه فبيّنه لنا، وإن اشتبه عليك شيء مما حكيناه فلا تتهمنا بأنا قصرنا في البيان، أو قلنا ما ليس بالحق. واعلم إن كنت محباً لأهل العلم والحكمة أنك تحتاج أن تسلك طريق أهلها، وتجعل أكثر همك وعنايتك في طلب العلوم، ولقاء أهلها، ومجالستهم بالمذاكرة والبحث، وأن تنظر لنفسك وتسعى في صلاحها، وتطلب نجاتها، وتفك أسرها، وتخلصها من الغرق في بحر الهيولى، وأسر الطبيعة، وظلمة الأجسام، وتخفف عنها أوزارها، وهي الأسباب المانعة لها عن الترقي إلى ملكوت السماء، والدخول في زمر الملائكة، والسيحان في فسحة عالم الأفلاك، والارتفاع في درجات الجنان، والتشمم من ذلك الروح والريحان، المذكور في القرآن، وأن ترغب في صحبة أصدقاء لك نصحاء، وأخوان لك فضلاء، وادين لك كرماء، حريصين معاونين لك على صلاحك ونجاتك مع أنفسهم قد خلعوا أنفسهم من خدمة أبناء الدنيا، وجعلوا عنايتهم وكدهم في طلب نعيم الآخرة، بأن تسلك مسلكهم، وتقصد مقصدهم، وتخلص سرك معهم، وتتخلق بأخلاقهم، وتسمع أقاويلهم لتعرف اعتقادهم وتنظر في علومهم لتفهم أسرارهم وما يخبرونك به من العلوم النفسية والمعارف الحقيقية، والمقولات الروحانية والمحسوسات النفسانية، إذا دخلت مدينتنا الروحانية وسرت مسيرتنا الملكية، وعملت بسنتنا الزكية، وتفقهت في شريعتنا العقلية. فلعلك تؤيد بروح الحياة لتنظر إلى الملأ الأعلى، وتعيش عيش السعداء مخلداً مسروراً أبداً بنفسك الباقية الشريفة الشفافة الفاضلة، لا بجسدك المظلم الثقيل المتغير المستحيل الفاسد الفاني».

وإلى هذا الهدف ذاته تتطلع رسالة «السماء والعالم في إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق» ورسالة «الكون والفساد» وهما ضدان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد، لأن الكون هو حصول الصورة في الهيولى، والفساد هو انخلاعها، وما الجسد إلاّ أحد الكائنات الفاسدات، والمرء بالنفس لا بالجسم انسان، والجنة هي عالم الأرواح، وكله صورة روحانية، لا هيولى جرمانية، بل حياة محضة، وراحة ولذة وسرور وغبطة «ولعلك يا أخي تتصور بعقلك ما تصور الحكماء، فتنتبه نفسك من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وتعيش عيش السعداء العلماء، وترتقي في المعارف، وتعلو همتك نحو ملكوت السماء، وتكون في الآخرة من السعداء...».

وفي رسالة «الآثار العلوية» يتحدث المؤلفون عن حوادث الجو وتغييرات الهواء من النور والظلمة والحر والبرد، وتصاريف الرياح من البحار والأنهار، وما يكون منها من الغيوم والضباب والطل والندى والأمطار والرعود والبروق والثلوج والبرد والهالات وقوس قزح والشهب وذوات الأذناب وما شاكل، والغرض من ذلك التفكر والاعتبار لعل نفس الأخ تنتبه من نوم الغفلة، ورقدة الجهالة، وتنفتح لها عين البصيرة فتنظر بنور العقل إلى هذا الصانع الحكيم المدبر، المبدع المخترع، الباري جل جلاله.

وفي رسالة «تكوين المعادن» يعلن الإخوان أن الجواهر المعدنية مع اختلاف طبائعها، وأنواع أشكالها، وفنون جواهرها وخواصها هي كالأدوات للطبيعة الفاعلة، والطبيعة إنما هي مَلَك من ملائكة الله، وقد انكرت طائفة من المجادلين أفعال الطبيعة لما جهلت ماهيتها، والله لا يباشر الأجسام بنفسه ولا يتولى الأفعال بذاته، بل يأمر الملائكة الموكلين، وعباده المؤيدين، فيفعلون ما يؤمرون، وإن هذه الصنائع والأفعال التي تجري على أيدي عباده إذا نسبت إلى الباري جلّ جلاله فإن نسبتها على مثل نسبة أفعال الملوك إذا قيل بنى فلان الملك مدينة كذا، وحفر نهر كذا، فهذه الطائفة من المجادلة لم يعرفوا ماالطبيعة، فنسبوا أفعالها كلها إلى الباري ووقعوا في شبهة عظيمة وحيرة وشكوك وتخبطوا بنسبة الشر إلى الله.

وقد تعمقّ الإخوان في رسالة «ماهية الطبيعة» أركانها الأربعة وهي الأمهات ومواليدها التي هي الحيوان والنبات والمعادن، وأظهروا أن الطبيعة إنما هي قوة النفس الكلية الفلكية السارية في جميع الأجسام التي دون فلك القمر من لون كرة الأثير إلى منتهى مركز الأثير. والغرض من هذه الرسالة تنبيه الغافلين على أفعال النفس وماهية جوهرها وبيان أجناس الملائكة وهي التي تسميها الفلاسفة روحانيات الكواكب الموكلة بإنشاء المواليد بتحريكها إلى استكمال صورها والتمام المعدّ لها.

ويمضي المؤلفون في رسالة «أجناس النبات» إلى إظهار كيفية سريان القوى الثابتة فيها وإظهار أن آخر مرتبة الجواهر المعدنية متصلة بأول مرتبة الجواهر النباتية، وآخر مرتبة النبات متصل بأول مرتبة الحيوان، يتضح ذلك أيضاً في رسالة «تكوين الحيوانات وأصنافها» وعجائب هياكلها وغرائب أحوالها ويخلصون إلى أن الانسان، وهو حيوان ناطق، إذا كان خيراً فهو ملك كريم خير البرية، وإذا كان شريراً فهو شيطان رجيم شر البرية. أما آخر مرتبة الإنسان فمتصل بأول مرتبة الملائكة «وهم سكان الهواء والأفلاك وأطباق السموات» وفي هذه الرسالة يعقد إخوان الصفا فصلاً يتحدثون فيه عن بدء الخلق

ويذكرون توالد بني آدم وانتشارهم في الأرض وتسخيرهم الأنعام والبقر والغنم والجمال والبغال والحمير لمآربهم من الركوب والحمل والحرث والدواس وقد أتعبوها في ذلك وكلفوها أكثر من طاقتها فهربت من ديار بني آدم وجدّ هؤلاء في طلبها والإيقاع بها لاعتقادهم أنها عبيد لهم هربت وخلعت الطاعة وعصيت إلى أن بعث الله محمداً فأجابته طائفة من الجن وحسن إسلامها ومضت على ذلك مدة من الزمان إلى أن ولي على بني الجان ملك منها عادل وكانت دار مملكته جزيرة عاشت فيها أصناف ـ الحيوانات متآلفة غير متنافرة إلى أن ظهر البشر واعتقدوا ما اعتقدوا فلما علمت تلك البهائم والأنعام هذا الاعتقاد منهم فيها جمعت زعماءها وخطباءها وشكت إلى بيراست الحكيم ملك الجن ما لقيت من جور بني آدم وتعديهم عليها فبعث ملك الجن رسولاً إلى أولئك القوم ودعاهم إلى حضرته فأجابه نحواً من سبعين رجلاً من بلاد شتى وأجرى محاكمة دارت فيها الخصومة والدفاع بين ممثلي البشر وممثلي العجماوات وكل ممثل من ممثلي هذين الطرفين يعتمد في هجومه أو دفاعه الدلائل الشرعية والحجج العقلية وانطوى الحوار الرمزي على نقد شامل سنعود إلى بعض أفكاره الأساسية فيما بعد. ولا ينسى المؤلفون أن يختموا رسالتهم بالتنبيه إلى أنها «ليست من ملاعبة الصبيان، ومخارفة الإخوان» إذ إن عادتهم جارية على كسو الحقائق ألفاظاً وعبارات وإشارات يخرج بهم القول عما هم فيه.

وفي رسالة «تركيب الجسد» يبين الإخوان أن الإنسان عالم صغير وأن بنية هيكله تشبه مدينة فاضلة، وأن نفسه تشبه ملكاً في تلك المدينة، وهذه النفس هي خليفة الله في أرضه، أقامها حاكماً بين خلقه، سائساً لبريته، وأن حال الجسد وقت النوم وهدوء الحواس وسكون الحركات تشبه حال تلك المدينة إذا أغلقت أسواقها، وتعطل صناعها، وخلت طرقاتها، ونام أهلها، وسكنت حركاتهم، وهدأت أصواتهم، وحال الجسد عند مفارقة النفس له تشبه حال تلك المدينة إذا رحل عنها أهلها وخلت من ساكنيها، وباد جيرانها، وبقيت خراباً. فإذا عرف الإنسان نفسه عرف ربه وأمكنه الوصول إليه والزلفى لديه، فائزاً بنعيم الأبد، والدوام السرمد.

ويحدد عنوان الرسالة التالية غرضها حين ينص على أنها رسالة في «الحاس والمحسوس في تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق»، وهي تبرز علاقة القوى الحساسة الجسمانية والروحانية أي النفسية، وهذه القوى الأخيرة خمس ماثلة في القوى المتخيلة والمفكرة والحافظة والناطقة والصانعة، وأن أصل تكون الإنسان وارتباط النفس بالجسد يؤلف موضوع رسالة «مسقط النطفة» وتقلب حالات الجنين من الجماع إلى الولادة وذلك لبيان أن المكث في الرحم يستهدف تتميم البنية وتكميل الصورة، وحتى ينتفع المولود بالحياة الدنيا بعد الولادة. وكذلك تكون حياة الانسان العاقل الذي يمكث تحت الأمر والنهي إما بموجب العقل أو بطريق السمع بأوامر الناموس ونواهيه في طول عمره الطبيعي مدة ما، حتى تتم فضائل النفس وتستكمل أخلاقها المختلفة، ومعارفها الربانية بالتأمل والبحث في النظر والسعي والاجتهاد في العمل كما ذكر في حد الفلسفة أنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الانسانية أو بما رسم في الناموس من الوصايا والأوامر والنواهي كل ذلك كيما تستكمل النفس فضائل الملائكة فيها.

ويشرح الإخوان، من ثم، «قول الحكماء أن الإنسان عالم صغير» في رسالة خاصة، ليبينوا أن الإنسان خلاصة العالم وثمرته وزبدته، وأنه مختصر من اللوح المحفوظ، وأن على أخيهم تأمله وقراءة «هذا الكتاب» قائلين: «فانظر يا أخي إلى هذا الهيكل وتأمل هذا الكتاب المملوء من العلوم، وتفكر في هذا الصراط المستقيم المحدود بين الجنة والنار، فإن كنت لا تحسن كيف تقرأ هذا الكتاب. . . وكيف تجوز هذا الصراط، فهلم مجلس إخوان لك نصحاء، أو أصدقاء لك كرماء، فضلاء أخياراً علماء، محبين لك متوددين إليك، فيعرّفوك ما لا تنكره، ويعلّموك ما تتيقنه. . . ».

أما رسالة «كيفية نشوء الأنفس الجزئية في الأجساد البشرية الطبيعية» فالغرض منها تبيان أن الجسد لهذه الأنفس بمنزلة الرحم للجنين، وأن العلم والحكمة للنفس كتناول الطعام والشراب للجسد فبالعلوم تتصور الأنفس الجزئية جواهرها، وبالحكمة تنمو ذواتها، وتضيء بالمعارف صورها وترقى في المراتب العالية بالنظر في الأمور الشريفة من الحكمة على المذهب السقراطي، والتصوف والتزهد والترهب على المنهج المسيحي، والتعليق بالدين الحنيفي، وهو التشبه بجوهرها الكلي، ولحوقها بعالمها العلوي . . . وبذا يصير الإنسان إلى رتبة الملائكة، ومنازل الروحانيين دار القرار، ومحل الأخيار، عند خلع المادة، وبلوغ الإرادة ونهاية السعادة إلى حلوله بعد الموت أو قبله بوجوده الصوري وجوهره النوري.

يلي ذلك رسالة في «طاقة الانسان في المعارف وإلى أي حد هو ومبلغه من العلم وإلى أي غاية ينتهي، وأي شرف يرتقي»، والغرض منها هو التنبه على معرفة الله تعالى، والقصد نحوه، واستنجاز لقائه، والوقوف بين يديه، والرجوع بالكلية إليه، كما كان منه المبدأ، وإليه المعاد والمنتهى.

ومن هنا يعرج المؤلفون إلى رسالة في «حكمة الموت والحياة»

لتبيان كيفية التأهب والاستعداد قبل الفوت، والاستعجال ما دام الخلاص ممكناً، والنجاة معروضة، والاستهانة بالموت والتجافي عنه، وإزالة الخوف منه ببقاء النفس بعد الموت الذي هو مفارقتها الجسد، وترك استعمالها إياه، واستراحتها من أذاه، ووصولها إلى عالمها، ووجودها مناها، وبلوغها منتهاها. «إن الدنيا كالميدان والأجساد خيل عقاق، والنفوس السابقة إلى الخيرات فرسان، والله تعالى الملك الجواد المجازي..». فما الموت إلّا نعمة وسرور وما الحياة الدنيا إلّا متاع الغرور.

ويربط الإخوان من ثم في رسالة تالية «خاصية اللذات وحكمة الحياة والموت وماهيتهما»، ويبينوا على كراهية الحيوانات الموت بسائق طلب اللذات الجسمانية كلذة الأكل والشرب والجماع والراحة من التعب ويخطىء البشر الذين يتصورون نعيم الجنة وسرور أهلها ولذاتهم على أنها أمور جسمانية شبه بساتين فيها أشجار وعليها ثمار.. وفي قصورها حور وغلمان وولدان مردان. أما نعيم الجنان فيكون مع الملائكة والروحانيين في سرور و خلود ولا يشرح الإخوان أسرار التنزيلات النبوية إلّا مع أقوام «علماء فضلاء مارسوا إخوان الصفا ورسخوا في العلم وارتاضوا بالرياضيات الحكيمة المقرونة بأسرار الكتب الإلهية وإشارات الأنبياء عليهم السلام». ثم نقرأ ما يلي: «فإن كنت أيها الأخ واحداً منهم فهلم إلى صحبة إخوان لك فضلاء واصدقاء كرماء، علومهم حكيمة وآدابهم نبوية وسيرتهم ملكية ولذاتهم روحانية، وهممهم إلهية واترك صحبة إخوان الشياطين الذين لا يريدونك إلّا لجر منفعة الأجساد أو لدفع المضرة عنها».

والرسالة الأخيرة من القسم الثاني تعالج «علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات» وتبين أن المعرفة تنتهي إلى درجة العارفين، ومقام المستبصرين، غير أن بلوغها يستلزم تحري الصواب في المذاهب والديانات، والآراء والاعتقادات، انطلاقاً من تمييز لغة العرب عن سائر اللغات، «لأن اللغة التامة لغة العرب، والكلام الفصيح كلام العرب، وما سوى ذلك ناقص. فاللغة العربية في اللغات مثل صورة الإنسان في الحيوان». ولكن العرب اختلفوا في كثير من كلامهم وما هم محتاجون إليه من أسماء مأكولهم ومشروبهم وقد جمعتهم لغة واحدة، وشريعة واحدة، حتى أن القراء اختلفوا في قراءاتهم، وتباينوا في رواياتهم.. وحتى أن كثيراً من العرب الذين يسكنون البراري البعيدة عن العمران من يجري في لغته أسماء كثيرة لا يعرفها من باقي العرب أكثرهم ولا يعرفها العرب الحاضرة إلّا بعد البيان والإيضاح..» وكذلك اختلفت المذاهب والآراء والديانات والاعتقادات فيما بين أهل دين واحد لافتراقهم في موضوعاتهم واختلاف لغاتهم.. وبحسب ما يتصورونه في نفوسهم، وتدركه عقولهم. وقد اختلفوا في خليفة الرسول عليه الصلاة والسلام وكان ذلك من أكبر أسباب الخلاف في الأمة إلى حيث انتهينا. وأيضاً فإن أصحاب الجدل والمناظرات ومن يطلب المنافسة في الرياسة اخترعوا من أنفسهم في الديانات والشرائع أشياء كثيرة لم يأت بها الرسول.. وبهذه الأسباب تفرقت الأمة، وتحزبت، ووقعت بينها العداوة والبغضاء أبداً، وصاروا إلى الفتن والحروب، واستحل بعضهم دماء بعض، فإن اتعظ بعض من يعرف الحق من العلماء وخاطبوا رؤساءهم في ذلك.. عدلوا إلى العوام وقالوا لهم هذا فلان ويغرون به العوام، وينسبون إليه من القول ما لم تأت به شريعة ولا قاله عاقل، ولا يتمكن ذلك العالم أن يبين للعوام كيف جرى الأمر في الشريعة، وينبههم على فساد ما هم عليه، لما قد غلب عليهم من العصبية التي ألفوها، ونشأوا عليها، وأخذها خلف عن سلف.. ولذا وجب على طالب الحق، والراغب في النجاة، أن يطلب ما يقربه إلى ربه ويخلصه من بحر الاختلاف، والخروج من سجن أهل الخلاف، وما الذي ينبغي له أن يعمل حتى يتخلص من هذه الورطة، ويتنبه عن هذه الرقدة. ويستيقظ من هذه الغفلة.

ج ـ الرسائل النفسانية العقلية:

وتشتمل على عشر رسائل تبحث المبادىء العقلية على رأي الفيثاغوريين، والمبادىء العقلية على رأي إخوان الصفا وخلان الوفا، ومعنى قول الحكماء إن العالم انسان كبير، والعقل والمعقول، والأكوار والأدوار، وماهية العشق، وماهية البعث، وكمية أجناس الحركات، والعلل والمعلولات، والحدود والرسوم.

الرسالة الأولى من هذا القسم تتناول مبادىء الموجودات العقلية على رأي الفيثاغوريين منطلقة من رأيهم في أن طبيعة الموجودات بحسب طبيعة العدد، فمن عرف العدد وأحكامه وطبيعته وأجناسه وأنواعه وخواصه أمكنه أن يعرف كمية أجناس الموجودات وأنواعها، وما الحكمة في كمياتها على ما هي عليه الآن، ولم لم يكن أكثر من ذلك، ولا أقل منه؟ والغرض من هذا الرسالة بيان أن الباري تعالى هو مبدع علة الموجودات، وخالق المخلوقات ومخترعها، وهو العقل، واخترع المخترعات بوساطته في النفس، وخلقها مقدرة في الطباع، وكونها بحسب الأمهات والمواليد ورتبها ونظمها كمراتب الاعداد من الواحد قبل الاثنين، والاثنين قبل الثلاثة، وكذلك

ما بعده. إذ رأى ذلك أحكم وأتقن وأكمل وأهدى إليه وأبين.

وفي رسالة المبادىء العقلية على رأي إخوان الصفا يؤكد هؤلاء أن علة الأشياء وأسباب الكائنات عن الباري جل وعز هي كتركيب العدد الصحيح عن الواحد قبل الاثنين، والموجودات في رأيهم نوعان: كليات وجزئيات. فالكليات تسع مراتب محفوظ نظامها، ثابتة أعيانها، وهي كتسعة آحاد، أولها الباري الواحد الفرد جل ثناؤه، ثم العقل ذو القوتين، ثم النفس ذات الثلاثة الألقاب، ثم الهيولى ذات الأربع الإضافات، ثم الطبيعة ذات الخمسة الأسماء ثم الجسم ذو الست الجهات، ثم الفلك ذو السبع المدبرات، ثم الأركان ذات الثمانية المزاج، ثم المكونات ذوات التسعة الأنواع.

وتلي ذلك رسالة في معنى قول الحكماء إن العالم انسان كبير ذو نفس وروح حي عالم طائع لربه خلقه ربه يوم خلقه تاماً كاملاً وإن كل الخلائق داخلون فيه، وهو جملتهم، وليس خارج العالم شيء آخر، لاخلاء ولاملاء، وقوام هذه الرسالة أمثلة وتشبيهات على مجاري أحكام العالم الذي هو انسان صغير.

ويخص المؤلفون العقل والمعقول برسالة تستهدف بيان أن المعقولات كلها صور روحانية تراها النفس في ذاتها، وتعاينها في جوهرها، بعد مشاهدتها لها في الهيولى بطريق الحواس، إذا هي انتبهت من نوم الغفلة، ورقدة الجهالة، ونظرت بعين البصيرة إلى نور العقل، واستضاءت بضيائه وتجملت ببهائه. والعقل اسم مشترك يقال على معنيين: أحدهما ما تشير به الفلاسفة إلى أنه أول موجود اخترعه الباري وهو جوهر بسيط روحاني محيط بالأشياء كلها إحاطة روحانية. والمعنى الآخر ما يشير به جمهور الناس إلى أنه قوة من قوى النفس الانسانية التي فعلها التفكر والروية والنطق والتمييز والصنائع وما شاكلها. ومن خاصة هذه القوة النفسية بالفكر استخراج الغوامض من العلوم، وبالروية تدبير الملك وسياسة الأمور، وبالتصور درك حقائق الأشياء، وبالاعتبار معرفة الأمور الماضية من الزمان، وبالتركيب استخراج الصنائع أجمع، وبالتحليل معرفة الجواهر البسيطة والمبادىء وبالجمع معرفة الأنواع والأجناس وبالقياس درك الأمور الغائبة بالزمان والمكان، وبالفراسة معرفة ما في الطبائع من الأمور الخفية، وبالزجر معرفة حوادث الأيام، وبالتكهن معرفة الكائنات بالموجبات الفلكية، وبالمقامات معرفة الانذارات والبشارات وبقبول الخواطر والإلهام والوحي معرفة وضع النواميس وتدوين الكتب الإلهية وتأويلاتها المكنونة التي لا يمسها إلاّ المطهرون من أدناس الطبيعة الذين هم أهل البيت الروحانيون. وجلي أن وضع النواميس وتدوين الكتب الإلهية أعلى رتبة ينتهي إليها الإنسان بالتأييد الرباني، وهي أشرف صناعة تجري على أيدي البشر مثل شريعة صاحب التوراة والإنجيل والزبور والفرقان.

وفي رسالة «الأدوار والأكوار» يبين الإخوان أن للفلك وأشخاصه حول الأركان الأربعة التي هي عالم الكون والفساد أدواراً كثيرة لا يحصي عددها إلاّ الله تعالى، ولأدوارها أكوار، ولكواكبها في أدوارها وأكوارها قرانات. ويحدث في كل دور وكور وقران في عالم الكون والفساد حوادث لا يحصي عدد أجناسها إلاّ الله تعالى، والغرض من ذلك إظهار كيفية إنشاء العالم ومبدئه وترتيبه وظهوره وغايته وكيفية فنائه وخرابه لو انقطعت مواد بقائه عن مبقيه لينعدم في الحال، ويضمحل بلا زمان، وما أمر الساعة إلاّ كلمح البصر أو هو أقرب.

ويخص الإخوان، من ثم «ماهية العشق» برسالة يدرسون فيها محبة النفوس ونزوعها وتشوقها إلى الاتحاد، والمرض الإلهي، وحقيقته ومبدأه لإظهار أن السابق المشوق إليه المعشوق المطاع المراد المطلوب المحبوب على الحقيقة هو الباري جل ثناؤه وأن الخلائق وجملة العالم مشتاقة إليه، مريدة متحركة نحو الكمال باستتمام الصورية، وعاشقة إلى مصورها الذي هو فرق الصور والتمام والكمال وهو الباري المصور له الأسماء الحسنى والأمثال العلى.

إن النفوس الناقصة تكون قصيرة الهمم لا تحب إلاّ زينة الحياة الدنيا، ولا تتمنى إلاّ الخلود فيها لأنها لا تعرف غيرها، ولا تتصور سواها. واما نفوس الحكماء فإنها تجتهد في أفعالها ومعارفها وأخلاقها في التشبه بالنفس الكلية الفلكية وتتمنى اللحوق بها، والنفس الكلية أيضاً كذلك فإنها تتشبه بالباري في إدارتها الأفلاك، وتحريكها الكواكب، وتكوينها الكائنات، كل ذلك طاعة لباريها، وتعبداً له، واشتياقاً إليه ومن أجل ذلك قالت الحكماء: إن الله هو المعشوق الأول، والفلك إنما يدور شوقاً إليه، ومحبة للبقاء والدوام على أتم الحالات، وأكمل الغايات، وأفضل النهايات، وإنما الباعث للنفس الكلية هو الاشتياق منها إلى إظهار تلك المحاسن والفضائل والملاذ والسرور التي في عالم الأرواح التي تقصر ألسن الوصف عنها إلاّ مختصراً كما قال تعالى: ﴿وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين﴾ (الزخرف، 71)

ويتمهل المؤلفون في الرسالة التالية للكلام على البعث والقيامة وما إلى ذلك من شؤون الصور والنشر والحساب وكيفية المعراج، مؤكدين أن معرفة حقيقة الآخرة علم لا يناله أهل التقليد، بل يبلغه أفضل العلماء الذين هم أهل الدين والورع المتصفين بأنهم من أمر الآخرة على يقين وبصيرة، لا

على تقليد ورواية. وهذا العلم هو لب الألباب، وسر أولياء الله دون سواهم. ويود الإخوان أن يسندوا رأيهم إلى دلائل عقلية وحجج فلسفية مؤكدين أن هذا العلم هو الغرض الأقصى من رسائلهم كلها وأن المقر بالآخرة لا يعرف حقيقتها إلّا بعدما تنتبه نفسه من نوم الغفلة وتنبعث من موت الجهالة وتحيا بروح المعرفة وتنفتح عين البصيرة. ومن علامات أولياء الله المبعوثين من موت الجهالة، المنبهين من رقدة الغفلة.. إنهم قوم تستوي عندهم الأماكن والأزمان، وتغاير الأمور، وتصاريف الأحوال، كما يستوي عندهم مدح المادحين، وذم الذامين، لا تأخذهم في الله لومة لائم.

وفي رسالة كمية أجناس الحركات، يتحدث الإخوان عن الحركة والسكون وماهيتها والمشكلات المتصلة بها من حركات العالم والأفلاك إلى حركات البدن والأجسام وغرضهم بيان الضرر لمن يعتقد أن العالم قديم غير مصنوع، في حين أنه وجد عن الباري على النحو الذي يراه أولياء الله تعالى في علمهم ومعرفتهم بربهم.

وينتقل المؤلفون بعدئذ إلى رسالة «العلل والمعلولات» وفيها جواب اللمية، وهو أصعب الأجوبة الفلسفية لأنه جواب عن السؤال عن العلل والعلل كثيرة دقيقة غامضة تحتاج إلى بحث شديد وفهم صادق، ونفس زكية، ونظر دقيق، ومن هنا يجب على كل من يدّعي أنه يعرف الحكمة أو يتعاطى التحقيق أن يخبر إذا سئل عن علة كل موجود إن كان يحسن ذلك، وإلّا ينبغي أن يقول: الله ورسوله اعلم، ولا يأنف أن يقول لا أدري. إن العلة هي السبب الموجب لكون شيء آخر، وهي على أربعة أنواع: فاعلية وهيولانية وصورية وتمامية. والمعلول هو الذي لكونه سبباً من الأسباب. والمعلولات أربعة أنواع وهي المصنوعات كلها: فمنها مصنوعات بشرية حيوانية، ومنها طبيعية وهي المعادن والنبات والحيوان ومنها نفسانية بسيطة وهي الأفلاك والكواكب والأركان، ومنها الروحانية الإلهية وهي الهيولى والصورة المجردة والنفس والعقل. أما الصنعة فإنها إخراج الصانع في نفسه من الصورة ونقشها في الهيولى. وما الكائنات جميعاً سوى صنع صانع كريم ﴿وأن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار﴾. (آل عمران، 13).

ويختم الإخوان القسم الثالث من رسائلهم برسالة تتناول الحدود والرسوم وهي تعرف المفاهيم المتداولة في معرفة حقائق الأشياء وماهياتها وأجناسها وأنواعها المركبة والبسيطة وذلك للوقوف على ذوات الأشياء وكيفياتها وفصولها لأن معرفة حقيقة الأشياء هي معرفة حدودها ورسومها.

د ـ الرسائل الناموسية الإلهية:

وتحتوي على إحدى عشرة رسالة تبحث في: الآراء والمذاهب، وماهية الطريق إلى الله، وبيان اعتقاد إخوان الصفا، وكيفية عشرة إخوان الصفا، وماهية الإيمان وخصال المؤمنين الحقيقيين، وماهية الناموس الإلهي والوضع الشرعي، وكيفية الدعوة إلى الله، وكيفية أفعال الروحانيين، وكمية أنواع السياسات، وكيفية نضد العالم بأسره، وماهية السحر والعزائم.

تعالج الرسالة الأولى من هذا القسم موضوع «الآراء والمذاهب في الديانات الشرعية الناموسية والفلسفية» وبيان اختلاف العلماء في أقاويلهم وما أدى إليه اجتهادهم من البحث والنظر والكشف عن الحقائق والأصول، وكمية تلك المقالات، وما يصلح للجميع، وما يصلح للخاص، وما يصلح للعام. ذلك أن الناس مختلفون في آرائهم ومذاهبهم كما هم مختلفون في صور أبدانهم وأخلاق نفوسهم وأعمالهم وصنائعهم ولهذا الاختلاف في العقول أسباب منها أن الخصال والمناقب لا يمكن أن تجتمع في شخص واحد، ولهذا فرقت في جميع أشخاص الإنسان كلها مع كثرتها، ولا تخرج من صور الإنسان البتة، وليس على العقلاء كثير عيب في مخالفة بعضهم بعضاً لأن ذلك من أجل تفاوت درجاتهم ومن العسير جداً اجتماع العقلاء على رأي واحد كلهم في شيء واحد، وإنما يتفقون في الأصول ويختلفون في الفروع. وقد نجد الرجل العاقل الذكي المحصل في أشياء كثيرة من أمور الدنيا فإذا فتشت اعتقادهم في أشياء بينة ظاهرة في العقول السليمة من الآراء الفاسدة وجدت رأيه واعتقاده في تلك الأشياء أسخف وأقبح من رأي كثير من الجهال والصبيان. والعلة في ذلك أسباب شتى: منها شدة تعصبه فيما يعتقده بقلبه من غير بصيرة، وأخرى إعجابه بنفسه في اعتقاده وأخرى اعتقاده لأصول خطأه بيّن ظاهر الشناعة في فروعها ويطلب لها وجوه المراوغة عن إلزام الحجة عليه، تارة يشغب، وتارة يموّه، وتارة يروغ في الجواب والإقرار بالحق ويأنف أن يقول لا أدري. وعلى هذا فإن من الآفات العارضة على العقل الهوى الغالب نحو شيء ما، والعجب المفرط من المرء برأي نفسه والكبر المانع عن قبول الحق، والحسد الدائم للأقران وأبناء الجنس، والحرص الشديد على طلب الشهوات، والعجلة وقلة التثبت في الأمور، والبغض والعداوة عند الحكومة والخصومات، والميل والتعصب لمن يهوى، والحمية الجاهلية عند الافتخار، والأنفة من الانقياد للطاعة، وحب الرياسة من غير استحقاق وما شاكل هذه الآفات العارضة للعقلاء، المضلّة لهم عن سنن

الهوى، المانعة عن الانتفاع بفضائل العقل ومنافعه ويترتب على ذلك أن المذاهب والديانات كلها وضعت كالعقاقير والأدوية والأشربة لمرض النفوس. ومن الناس من يتقرب إلى الله بأنبيائه ورسله وبأئمتهم وأوصيائهم، وهم الذين قصر فهمهم عن معرفة الله حق معرفته. اما من عرفه حق معرفته «فهو لا يتوسل إليه بأحد غيره، وهذه مرتبة أهل المعارف الذين هم أولياء الله».

أما مسألة الإمامة فإنها من أمهات مسائل الخلاف التي قد تاه فيها الخائضون، وجرت بين طالبيها الحروب والقتال وابيحت بسببها الأموال والدماء، وهي باقية إلى يومنا هذا لم تنفصل، بل كل يوم يزداد الخائضون المختلفون فيها خلافاً على خلاف...

ومن مسائل الخلاف مسألة الصفات التي أدت إلى قول قائلين بخلق القرآن، أو بعدم خلقه. ومن العلماء من يرى أن كلام كل متكلم هو إفهامه غيره معنى من المعاني، وأن إفهام الله لجبريل ليس مخلوقاً لأن إفهام الله إبداع منه، والإبداع غير المبدع، وكثير من المجادلة لا يعرفون الفرق بين المخلوق وبين المبدع. وإنما الخلق إيجاد الشيء من شيء آخر، والإبداع إيجاد الشيء من لا شيء، وكلام الله ابداع أبدع به المبدعات كما قال: ﴿انما قولنا لشيء إذا أردناه - (أي أبدعناه) - أن نقول له كن فيكون﴾. (النحل، 40).

وفي الرسالة الثانية من القسم الرابع يوضح المؤلفون ماهية الطريق إلى الله عز وجل ويؤكدون ضرورة توافر خلتين هنا: صفاء النفس، واستقامة الطريق، وهما السبيل إلى تهذيب النفس، وإصلاح الأخلاق، وتطهير السرائر، وتنزيه الضمائر، وتنبيه النفوس الساهية عما بعد الموت في المعاد.

وتلي ذلك رسالة بيان اعتقاد إخوان الصفا وخلان الوفا، ومذهب الربانيين وبيان أن النفس تبقى بعد مفارقتها الجسد، وكشف الشبه بطريق اقناعي لابرهاني لأن الرسالة الجامعة مقصورة على البراهين وسائر الرسائل هي كالمدخل أو العنوان.

ويمضي المؤلفون في رسالة كيفية معاشرة إخوان الصفا وتعاون بعضهم مع بعض وصدق الشفقة والمودة في الدين والدنيا جميعاً إلى بحث خصائص الجماعة وبيان سيرهم في صلواتهم ومذاكرتهم ومجالسهم واجتماعهم، بغية تأليف القلوب، والتعاضد في الدين والدنيا جميعاً إذ هي سبب نجاتهم والمؤدية إلى خلاصهم وسنعود إلى المعطيات الرئيسية في هذه الرسالة والتي قبلها.

وفي رسالة ماهية الإيمان وخصال المؤمنين المحققين يتطلع الإخوان إلى ايضاح معرفة الجلالة الروحانية وحقيقة الإلهام والوسوسة وحال المنامات وتصاريفها وعجائبها وفنون تأويلها.

وتعقب ذلك رسالة في ماهية الناموس الإلهي وشرائط النبوة وكمية خصالهم ومذاهب الربانيين الإلهيين والغرض منها التنبيه على أسرار الكتب النبوية، ومرامي مرموزاتهم المقصودة، وأوضاعهم الناموسية الإلهية، والتهدي إليها، وكيفية الكشف لها من المهدي المنتظر والبرقليط الأكبر، إذ للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة وتأويلات خفية باطنة، ولواضعي الشريعة موضوعات لها أحكام ظاهرة جلية وأسرار باطنة خفية، وفي استعمال أحكامها الظاهرة صلاح للمستعملين في دنياهم، وفي معرفتها الخفية صلاح لهم في أمر معادهم وآخرتهم. ومن شأن العقلاء الأخيار إذا انضاف إلى عقولهم القدوة بواضع الشريعة فلا يحتاجون إلى رئيس يرأسهم ويأمرهم وينهاهم، ويزجرهم ويحكم عليهم، لأن العقل والقدوة لواضع الناموس يقومان مقام الرئيس الإمام، فهلم بنا أيها الأخ أن نقتدي بسنة الشريعة ونجعلها إماماً لنا فيما عزمنا عليه، والله يوفقك.

أما كيفية الدعوة إلى الله، فقد خصها المؤلفون برسالة هدفها بيان أن دولة أهل الخير تبتدىء أولها من قوم أخيار فضلاء أبرار يجتمعون ويتفقون على رأي واحد، ومذهب واحد، وسُنّة رضية، وسيرة عادلة، من غير تخاذل ولا تقاعد. وسنعود إلى بعض ما جاء في هذه الرسالة مما يتصل بحقيقة الجماعة وأهدافها.

ويتمهل المؤلفون في رسالة كيفية أحوال الروحانيين والجن والملائكة المقربين والمردة والشياطين مؤكدين أن ليس في وسع امرىء معرفتها إلّا بعد معرفته بجوهر نفسه. يقولون: «أما نحن فقد بذلنا مجهودنا في هداية الضالين، وإرشاد التائهين، وتنبيه الغافلين، وخاطبنا كل قوم وصنف منهم. بما هو أصلح أن نخاطبهم به في رسائلنا».

وفي مطلع رسالة كيفية أنواع السياسات وكميتها يشير المؤلفون إلى الرسالة الجامعة ثم يقولون: «واما هذه الرسالة فقد وسمناها بالسياسة والرياسة لتحمل نفسك على موجبها، وتقرأها على من يخصك من إخواننا الكرام، وتذاكرهم في أوقات نشاطك ونشاطهم ونحن نأمرك أيها الأخ السعيد بعد وقوفك على هذه الرسالة - أن تتبع ما أمرناك به، فإنك تنال السعادة العظمى ديناً ودنيا إن شاء الله تعالى...، واعلم أن منفعة الانسان تكون من وجهتين لا ثالث لها، دنيوية وأخروية، وجسمانية ونفسانية، فإذا كملت للإنسان هاتان السياستان استحق اسم الانسانية وتهيأت نفسه لقبول الصور الملكية والانتقال إلى الرتبة السماوية عند مفارقة الجسد بالحال

التي تسمى الموت النازل عليه، والاضمحلال الواصل إليه. ثم إن العبادات والقرابين إما شرعية ناموسية وإما فلسفية إلهية، وكذلك أيام الأعياد. ولكن قربان إخوان الصفا قربان يجمع هذه الخصال كلها بأسرها شرعياً وفلسفياً».

وفي رسالة قصيرة عنوانها «كيفية نضد العالم بأسره» يلخص الإخوان آراءهم الأساسية في الكون والكائنات وانتظام علاقات بعضها ببعض ويخلصون إلى أن أدون رتبة الانسانية التي تلي الحيوانية هي رتبة الذين لا يعلمون من الأمور إلاّ المحسوسات، ولا يعرفون من الخيرات إلاّ الجسمانيات، ولا يطلبون إلاّ صلاح الأجساد، ولا يرغبون إلاّ في زينة الدنيا، ولا يتمنون إلاّ الخلود فيها مع علمهم أنه لا سبيل لهم إلى ذلك، «أما الرتبة الانسانية التي تلي رتبة الملائكة فهي رتبة الذين نبهت نفوسهم من نوم الغفلة ورقدة الجهالة... فشاهدت بصفاء جوهرها عالم الأرواح.. وهي الصور المجردة عن الهيولى الجسمانية وهي أجناس الملائكة، وجنود ربك من الروحانيين والكروبيين وحملة العرش. «فاجتهد يا أخي في طلب ما طلبوه، وأرغب في صحبتهم، واقتد بسنتهم، وسر بسيرتهم، لعلك تحشر في زمرتهم إلى الجنة دار القرار».

وأما الرسالة الأخيرة من القسم الرابع فعنوانها: ماهية السحر والعزائم والعين وما يتصل بذلك من الزجر والفأل والرقى وكيفية أعمال الطلمسات، وقد نبّه المؤلفون إلى أن موضوعها هو أحد العلوم والمعارف المتعارفة وإن أنكر ذلك «المتعالمون والأحداث من حكماء دهرهم ادّعاء منهم بأنهم من خواص الناس المتميزين. وذلك لأنهم لما رأوا بعض المتعاملين بهذا العلم، والخائضين في طلبه من غير معرفة له إما أبله قليل العقل، أو إمرأة رعناء، أو عجوز خرقة بلهاء، فرفعوا أنفسهم عن مشاركة من هذه حاله إذا سمعوا بذكر السحر والطلمسات أنفة منهم لئلا ينسبوا إلى الجهل وإلى التصديق بالكذب والخرافات إذ كان أولئك السخفاء الطالبين بهذا العلم يطلبونه لأغراض لهم سخيفة دنيئة، من غير معرفة توجب الطلب ولا المقصود منه والغرض، ولم يعلموا أن هذا هو جزء من الحكمة، بل هو جزء وآخر علوم الحكمة، لأنه يحتاج قبله إلى تعلم علوم تقدمه: فمنها علم النجوم الذي هو معرفة ثلاثة أشياء وهي الكواكب والأفلاك والبروج. ولا يكاد يعرف تأثيرات هذه الكواكب وأفعالها في جميع ما في هذا العالم من الأجسام والأرواح والنفوس إلاّ الراسخون في العلم، البالغون في المعارف، والناظرون في العلوم الإلهية، المؤيدون بتأييد الله، والهامه لهم. ثم إن الإخوان لا يطلبون معرفة المستقبل بهذا العلم. يقولون: «إعلم أيها الأخ أنه ليس في معرفة الكائنات قبل كونها صلاح لكل احد من الناس، لأن ذلك منغص للعيش، وإنما يراد هذا العلم ليترقى فيه إلى ما هو أشرف منه، ويعرف الشر الذي فيه بمعرفة الأسباب والعلل، فتنتبه النفس من نوم الغفلة، ورقدة الجهالة، وتنبعث من موت الخطيئة، وتنفتح لها عين البصيرة، وتعرف حقائق الموجودات، وتتحقق أمر المعاد، فتزهد في الدنيا، وتهون عليها مصائبها ولا تحزن ولا تجزع إذا علمت موجبات أحكام النجوم والفلك».

إن ماهية السحر وحقيقته هو كل ما سحرت به العقول، وانقادت إليه النفوس، من جميع الأقوال والأعمال بمعنى التعجب والانقياد والاصغاء والاستماع والاستحسان والطاعة والقبول، والسحر حلال وهو الدعاء إلى الله سبحانه بالحق وقول الصدق، وباطل وهو ما كان بالضد من مثل ما يعمل به أضداد الأنبياء، وأعداء الحكماء، من تنميق الباطل وإظهاره، ودفعهم الحق وإنكاره بالباطل من القول وإدخال الشكوك والشبه على المستضعفين من الرجال والنساء ليصدوهم عن سبيل الله وطريق الآخرة.. وهم في كل عصر وزمان.

* * *

ويقول إخوان الصفا: «وقد لخصنا ما أوردناه في رسائلنا في رسالة مفردة سميناه الجامعة وهي خارجة من جملة الرسائل، أوردنا فيها بيان ما أخبرناه في غيرها بأخص ما أمكننا منه، فليس تكاد تجتمع رسائلنا كلها عند رجل واحد، إلاّ من سهّل الله تعالى له ذلك، فعملنا تلك الرسالة لتنوب عن أخواتها، غير أن الأصوب والأجود عندنا أن لا تقرأ الرسالة الجامعة إلاّ بعد قراءة رسائلنا..» والغاية من الرسالة الجامعة «ايضاح حقائق ما أشرنا إليه أشد الإيضاح والبيان.. ببراهين هندسية يقينية ودلائل فلسفية حقيقية، وبينات علمية، وحجج عقلية، وقضايا منطقية، وشواهد قياسية، وطرق إقناعية لا يقف على كنهها إلاّ من ارتاض بما قدمنا.. وهي أقصى المنى، ونهاية القصد وغاية المراد».

بيد أن قراءة الرسالة الجامعة لا تأتي بأشد الإيضاح والبيان، ولا تحل مشكلات جماعة الإخوان وما استغلق عن حقيقة مذهبهم وأسمائهم وتنظيمهم، وقد رتبت فحوى الرسالة الجامعة بحسب أقسام الرسائل رسالة رسالة إلاّ في «رسالة عشرة إخوان الصفا» التي أصبحت في نهاية الرسالة الجامعة وتقدمتها «رسالة السحر والعزائم»، وفي صفحات الرسالة الجامعة تلخيص واشارات إلى ما جاء في الرسائل، وتكرار لأهمية الكلام على «رسالة عشرة إخوان الصفا» واعتبارها

بالنسبة لـ لرسالة الجامعة في مثل موضوع الرسالة الخاصة بالنسبة إلى الرسائل عامة.

* * *

أما الرسالة التي حققها ونشرها الأستاذ عارف تامر بعنوان **جامعة الجامعة**، فالأرجح انها ليست من كلام إخوان الصفا، وإنما هي تلخيص لأفكارهم في اثنين وخمسين فصلاً، لا في اثنتين وخمسين رسالة، وقد ذكر في مقدمته قوله: «أما **جامعة الجامعة** هذه، أو زبد إخوان الصفا فتعتبرها فهرست الرسائل جميعها وزبدتها وخلاصتها» وقد جاء في النص المنشور بعد الحمدلة: «وبعد فهذه رسالة **جامعة الجامعة** أو زبدة رسائل **إخوان الصفا، وخلان الوفا**، صلوات الله عليهم، ونبدأها في بيان ماهية الموت والحياة». وجلي أن عبارة صلوات الله عليهم تدل في موضعها هذا على أن الكلام ليس للإخوان أنفسهم، بل لغيرهم ممن يجلّهم، وهذا وجه من أوجه الدلالة على أهمية الرسائل وعناية اللاحقين بها وإجلالهم لأصحابهم مما نذهب منه إلى أن الرسائل قد أثرت في بعض المذاهب أو النحل الاسلامية، بدل أن تتأثر الرسائل ذاتها بآراء هذه المذاهب أو النحل.

ثانياً ـ حصيلة الرسائل:

أ ـ أسلوب الرسائل:

رسائل إخوان الصفا، بنوعيها، هي المصدر الوحيد تقريباً الذي تستطيع اعتماده ينبوعاً لمعلومات أقرب إلى الصواب في طلبنا معرفة مذهب الإخوان وجماعتهم. ومن النافع أن نلمح إلى الخصائص الأساسية لأسلوب المؤلفين في عرض أفكارهم تمهيداً لكشف القناع عن مذهبهم ثم عن جماعتهم.

فهذا الانتاج الذي وصلنا عن الإخوان بوصف، أول ما يوصف، بأنه موسوعة، ولكننا ننبّه إلى أن هذا الوصف يصح في انطباقه على شمول فحوى الرسائل مختلف ضروب المعرفة السائدة في عصرهم كما رأينا، ولكن غرض المؤلفين لا يتوخى تعليم المعرفة للمعرفة، بل ينشد استخدام هذه المعارف كلها لمخاطبة كل قوم وصنف من معاصريهم بما هو أصلح لحملهم على قبول مذهبهم والانضمام إلى جماعتهم والتقيد بسيرهم وأوامرهم.

وقد قدّم الإخوان لرسائلهم بفهرست واضح أظهروا فيه أقسام هذه الرسائل وصلتها بـ **الرسالة الجامعة**. وهذا التصنيف يطرح مشكلة عدد الرسائل، وهل يبلغ عددها باستثناء **الجامعة** إحدى وخمسين أو اثنتين وخمسين. ولعل الرسالة الثالثة عشرة من القسم الأول هي تتمة الرسالة الثانية عشرة من هذا القسم، فيكون عدد الرسائل الاجمالي احدى وخمسين رسالة تضاف إليها **الرسالة الجامعة**. وقد جرت عادة المؤلفين ببدء كل رسالة بالحمدلة بعد البسملة باستثناء الرسالة الثانية عشرة المذكورة بحسب طبعة القاهرة 1928.

وبوجه عام، يعمد المؤلفون في بدء كل رسالة إلى تلخيص موضوع الرسالة أو الرسائل السابقة، كما يشيرون في خاتمة كل رسالة إلى الرسالة أو الرسائل اللاحقة، وفي هذا دلالة على طريقة كتابة الرسائل وبثها في الناس رسالة رسالة كما ذكر إخوان الصفا أنفسهم، وأشاروا إلى أن الرسائل لا تكاد تجتمع عند رجل واحد، ولذا نجدهم يعمدون إلى تكرار كثير من أفكارهم هنا وهناك، وحتى إلى صياغتها صياغة جديدة في كل تكرار، تبعاً لقرينة الرسالة الراهنة، ولذا فإن الرسائل كلها لا تقع على وتيرة واحدة من حيث الأسلوب، وكأنها كلها لا تتجه بآن واحد إلى نفس القوم أو الصنف من القراء، أو إلى نفس الرتبة من الأتباع والإخوان.

والثابت في الأمر أن الاعتبارات الصوفية والروحانية والأخلاقية، ولنقل المذهبية، تشغل مفاصل كثير من الرسائل، وتحتل خواتيم الرسائل كلها تقريباً، والغرض من ذلك كله دعوة الأخ وحضه على التفكر وإيقاظه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة. وهذه الصيغة الأخيرة التي تملأ جوانب الرسائل كلها، وبنوعيها، تشير إلى حرص الرسائل على ألا تكون موسوعة علمية حيادية متجردة وإنما هي كتب دعوة، أو دعاوة تسخّر كل فنون القول والمضمون لغاية الجماعة ومذهبها، حتى تولد النفوس بالفضيلة والعلم لملكوت السماء وسعة الأفلاك وتدخل الجنة عالم الأرواح التي هي دار الحيوان.

استعملت الرسائل صيغة الجمع في الدلالة على المؤلفين إلاّ في خاتمة الرسالة الخاصة باختلاف اللغات حيث وردت لفظة «ذكرت» (تحريفاً في الغالب عن كلمة ذكرنا)، وقد استخدم المؤلفون جميع أفانين الإقناع والبرهان، وصرحوا غير مرة باعتمادهم بعض هذه الأفانين هنا، وبعضها الآخر في أمكنة أخرى، ولكنهم ملأوا الصفحات كلها بالاستشهاد بآيات القرآن وبالأحاديث النبوية جنباً إلى جنب مع ذكر الحكم والأقوال المستمدة من سائر الديانات والنحل والمذاهب الفلسفية، مستخدمين الأمثال والتشابيه والرموز والإشارات والتلميحات في كل خطوة بالنثر تارة، وبالشعر العربي والفارسي تارة أخرى. ومن الثابت أن للرسائل أسلوباً بسيطاً موجزاً في أكثر الأحيان، جاداً في كل مكان، وهو أسلوب مشوق متنوع قريب من الأفهام في الظاهر، ولكنه في الحق

شديد الإبهام لأنه، يخفي أغراضاً بعيدة، ويرمي إلى أهداف مستغلقة لا يود المؤلفون التصريح عنها، بل يعمدون إلى التعريض والكناية والمجاز، وقد ألحفوا أي الحاف على واجب صون الرسائل بمضمونها المذهبي، بل على واجب منع قراءتها على من لا يستحق، وإن أصرّوا على ضرورة إبلاغها في الوقت ذاته لمن هو أهل لها، ولذا بات أسلوب الرسائل مغرياً في كل لحظة، إذ يحسب القارىء أنه يكاد يمسك بما يراد، ويستولي على مفتاح اللغز، ولكن كيف السبيل إلى درك كنه زئبق عقلي بارع الصنع، ماهر النضد حتى درجة المكر، وهو قريب اللمس بعيد المنال؟ ويكفي أن نتنبه هنا إلى أسلوب وغرض الحكاية العميقة الدلالة عن خصومة العجماوات مع البشر، فندرك لجوء الإخوان إلى الإفصاح من وراء حجاب عن مراميهم المذهبية من جهة، واضطرارهم إلى الاعتصام بالستر والكتمان والتقية مع رغبتهم في بعث الأفكار والدعوة إليها من جهة أخرى.

ب ـ مذهب الإخوان:

يذكر إخوان الصفا أن علومهم مأخوذة من أربعة كتب: أحدها الكتب المصنّفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيات والطبيعيات. والآخر الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء مثل التوراة والإنجيل والفرقان وغيرها. والثالث الكتب الطبيعية وهي صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك، حتى المصنوعات على أيدي البشر، والرابع الكتب الإلهية التي لا يمسها إلى المطهّرون الملائكة التي هي بأيدي صفوة كرام بررة، وهي جواهر النفوس... وهذا حال إخواننا الفضلاء الكرام كما يقولون.

ويتسق مع نظرة الإخوان إلى مصادر علومهم الشاملة ضروب الديانات والفلسفات والوقائع الخارجية للكون والوقائع الباطنية للنفوس دعوتهم الآتية: «ينبغي لإخواننا أيّدهم الله تعالى أن لا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها. وقد عاب الإخوان على كل ذي رأي انحيازه لرأيه على أنه وحده حق وصواب، وتصرفه بحسب ما يراه هو حقاً وعدلاً. وهذا التعصب والانحياز مصدر الفساد الشامل الذي لا يصلحه سوى الأخذ بمذهبهم والانضمام إلى جماعتهم. ذلك أن الحقيقة عندهم نتاج العقل والنقل، وثمرة التطور في الطبيعة. والتاريخ والأديان كلها، والمذاهب كافة واللغات والأجناس والأقوام والأزمنة والبلدان، كل ذلك ينتهي إلى أن الحق ما رأى الإخوان في مسعاهم للتوفيق بين المذاهب كافة في مذهب المذاهب الذي يدعون إليه في إطار مرحلتين: الأولى سلبية والثانية إيجابية.

فمن الناحية السلبية يسهب إخوان الصفا في نقد الآفات العارضة على العقل، كما رأينا، وذلك مثل الهوى الغالب نحو شيء ما، والعجب المفرط من المرء برأي نفسه، والكبر المانع عن قبول الحق، والحسد الدائم للأقران وأبناء الجنس، والحرص الشديد على طلب الشهوات، والعجلة وقلة التثبت في الأمور، والبغض والعداوة عند الحكومة والخصومات، وحب الرياسة من غير استحقاق. ويتبع فساد العقل بالآفات فساد الآراء والمعتقدات التي لا يقرها العقل السليم، ولا يستسيغها المنطق الصحيح وهي آراء ضالة رديئة مؤلمة لنفوس معتقديها، مثل القول بأن العالم قديم لا صانع له، والقول بأن العالم محدث وله صانع حكيم، مع أفكار البعث والقيامة والحشر والنشر، وقول من يرى أن بارئه وإلهه روح القدس الذي قتلته اليهود، وصلبت ناسوته، وذهب لاهوته لما رأى ما نزل بناسوته من العذاب فتركه مخذولاً، ومثل القول بأن الإمام الفاضل المنتظر المهدي مختف لا يظهر من خوف المخالفين، فيفني المرء عمره ويموت بحسرة وغصة لا يرى إمامه ولا يعرف شخصه.

ومن هذه الآراء الفاسدة أيضاً رأي من يرى ويعتقد أن الله الرحيم الرؤوف الحنان يعذب الكفار والعصاة في خندق في النار غيظاً عليهم وحنقاً، وكلما احترقت أجسادهم وصارت فحماً ورماداً عادت فيها الرطوبة والدم لتحرق مرة ثانية.. وهذا الرأي يسيء ظن صاحبه بربه ويعتقد فيه قلة الرحمة وشدة القساوة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. ومن الآراء الفاسدة أيضاً أن يرى أن أهل الجنة أجسادهم لحمية وأجسامهم طبيعية مثل أجساد أبناء الدنيا قابلة للتغيير والاستحالة، متعرضة للآفات... وهذا الرأي الصالح للنساء والجهال والصبيان لا يليق بمن رزقه الله قليلاً من التمييز والعقل والفهم لأنه إذا عرض هذا الرأي على عقله أنكره. «وإن أسوأ الناس مذهباً، وأشنعهم رأياً من يعتقد أمراً ويكون عقله منكراً عليه ونفسه مرتابة، وظنه سيئاً بربه».

ومن هنا نجد مؤلفي الرسائل يوجبون دفع الشك والريب بالعلم والحقيقة، وإذ ذاك تسقط الغشاوة، وتتمزق السجف، وتبدو قيم المعرفة والسلوك واضحة جلية في إطار مذهب الإخوان.

شكت البهائم إلى ملك الجان العادل الحكيم بيراست ما لقيت من جور بني آدم وضلالهم في اعتقادهم بأنها مسخرة لهم

فأقام الملك محاكمة تبارى فيها الخصوم في الهجوم وفي رد الهجوم والدفاع. وفي تضاعيف هذا الحوار العنيف تتجلى الروح الانتقادية لدى جماعة إخوان الصفا، ورفضهم ما يرون من فساد في الرأي وفي العمل لدى معاصريهم من البشر كافة، وهم يكشفون النقاب عن جوانب هذا الفساد التي لا تحصى، على ألسنة ممثلي العجماوات. ومن ذلك على سبيل المثال، ادعاء البشر الفضل على الحيوانات التي منها الكبش وهو عظيم القرنين، كبر الإلية، ليس له لحية، والتيس طويل اللحية ليس له إلية، مكشوف العورة، والأرنب صغير الجثة كبير الأذنين... وعلى هذا المثال اضطراب بنية الحيوانات والسباع والوحوش والطيور والهوام وانها غير متناسبة الأعضاء. فيرد زعيم البهائم قائلاً: إذا كان حسن الصورة شيء مرغوب فيه عند ابناء الجنس من الذكور والإناث ليدعوهم ذلك إلى الجماع والسفاد والنتاج والتناسل لبقاء النسل، فإننا لا نرغب في محاسن اناثنا، ولا إناثنا في محاسن ذكراننا، كما لا يرغب السود في محاسن البيض، ولا البيض في محاسن السود، وكما لا يرغب اللواط في محاسن الجواري، ولا الزناة في محاسن الغلمان، فلا فخر لكم علينا بمحاسن الصور أيها الأنسي.

وترفض الخنازير من جهة اخرى، نظرة البشر إليها على اختلاف مشاربهم ودياناتهم بقولها: «إن المسلمين يقولون إنا ممسوخون ملعونون ويستقبحون صورتنا، ويستثقلون أرواحنا. ويستقذرون لحومنا ويتشاءمون من ذكرنا. أما أبناء الروم فينافسون في أكل لحومنا في قرابينهم ويتبركون بها إلى الله. أما اليهود فينعتوننا ويشتموننا ويلعنوننا من غير ذنب منا إليهم، ولا جناية عليهم، ولكن لعداوة بينهم وبين النصارى وأبناء الروم. وأما أبناء الأرمن فحكمنا عندهم كحكم البقر والغنم عند غيرهم يتبركون بنا من خصب أبداننا، وسمن لحومنا، وكثرة نتاجنا، وغزارة ألباننا. وأما الأطباء من اليونانيين فيتداوون بشحومنا ويتواصفونها في أدويتهم وعلاجاتهم. وأما ساسة الدواب فيخالطوننا بدوابهم وعلفها لأن حالها يصلح عندهم بمخالطتنا وشمها روائحنا. وأما الأساكفة والجزارون فيتنافسون في شعر أعرافنا ويتبادرون في نتف أسلتنا في شدة الحاجة إليها، وقد تحيرنا لا ندري لمن نشكر، ولمن نشكو وممن نتظلم..

ولما افتخر البشر على ألسنة ممثليهم: العراقي والهندي والعبراني والسرياني والقرشي واليوناني والخراساني ومن إليهم رد عليهم ممثلو العجماوات، فقال متكلم النحل مثلاً: «إن أنواع الحشرات والهوام تبيض وتحضن وتربي أولادها بعلم ومعرفة ودراية وشفقة ورحمة ورأفة وتحن لطف ورفق ولا تطلب ويمنون عليهم في تربيتهم إياهم. وأين هذا من المروءة والفضل والكرم والجود والسخاء الذي هو من شيم الأحرار الكرام من أرباب الفضل، وبماذا يفتخر الأنس علينا إذ ألذ مأكولاتهم، فضالتنا، وأحسن ملبوساتهم فضالة دودة القز، فهم في مأكولاتهم وملبوساتهم تحت منّتنا، ولنا أبداً النعمة عليهم، فكيف يدعون أنهم أرباب لنا، ونحن عبيد لهم؟

ويضيف زعيم الطيور وهو الهزارداستان: إن البشر يجمعون مأكولاتهم ومشروباتهم بكد أبدانهم، وتعب نفوسهم، وجهد أرواحهم، وعرق جبينهم، وما يلقون في ذلك من الشقاوة والهوان مما لا يعد ولا يحصى، من كد الحرث والزرع وإثارة الأرض وحفر الأنهار.. والجهد والعناء في اكتساب الأموال والدراهم وتعلم الصنائع والمكاسب المتعبة للأبدان والأعمال، الشاقة على النفوس والمحاسبات والتجارات والذهاب والمجيء في الأسفار البعيدة في طلب الأمتعة والحوائج والجمع والإدخار والاحتكار والانفاق بالتقتر مع مقاساة البخل والشح. فإن كان جمعها من حلال وإنفاقها في وجه الله فلا بد من الحساب، وإن كان من غير حل وانفاقها في غير وجه الله فالويل والحساب والعذاب إذ لا بد من القوت والثياب مثل ما لا بد من الموت والحساب.

يقول زعيم الطيور: «إعلم أيها الأنسي أن الله تعالى لم يبعث رساله ولا أنبياءه إلّا إلى الأمم الكافرة الجاهلة وعامة المشركين معه غيره، والمدّعين معه إلهاً آخر مثل القول بأن الله ثالث ثلاثة أو أنه عزيز ابن الله أو أن مسيح ابن الله أو أن الله تعالى على صورة شاب أمرد له جعد قطط.. فلهذا بعث الأنبياء، وهم أطباء النفوس ومنجموها، ولا يحتاج إلى الطبيب إلّا المرضى وصاحب العلة المزمنة، ولا يحتاج إلى المنجم إلّا المنحوسون الأشقياء، والضالون عن نجم الهدى».

ويمضي زعيم الطيور قائلاً: «ثم اعلم أيها الأنسي أن الغسل والطهارة إنما فرضت عليكم من أجل ما يعرض لكم عند النكاح من الجماع وشدة الشبق وشهوة اللواط والجلق والبغاء والسحق ومن نتن الصنان ورائحة العرق لاستكثارها واستعمالها ليلاً ونهاراً، وغدواً ورواحاً، صحوة وبكرة.. وأما الصوم والصلاة فإنما هي فرضت عليكم ليكفر عنكم سيئاتكم من الغيبة والنميمة والقبيح من الكلام واللعب واللهو والهذيان فالأنبياء يعالجونكم بهذه المداواة إذ أنتم مرضى من المعاصي، ونفوسكم قد امتلأت من مأكولات الذنب، ومشروبات النميمة والغيبة، وهي تتناول لحم الإخوان، فأمرت الشريعة بالحمية عن المأكولات الرديئة المضرة والحمية هو الصوم، لأن

الحمية رأس الدواء، والبطن رأس الداء. ولما نظر الأنبياء في أحوالكم وعصيانكم في الليل والنهار وتناول طعام الذنوب والشكوك.. أمروكم بالحركات المختلفة الأشكال لتستمري عنكم تلك المتناولات والحركات المختلفة الأشكال وهي الصلوات الخمس لأن الطبيب يأمر بحركات وخطوات من الأعلى إلى الأسفل ومن الأسفل إلى الأعلى، وعلى وجه الأرض بعد ثقل الطعام على المعدة، وتناول الأشياء الثقيلة في الليالي. وأما الصدقات والزكوات فإنما فرضت عليكم من أجل أنكم تجمعون من فضول الأموال من الحلال والحرام والغصب والسرقة واللصوصية من البخس في الكيل والموازين وكثرة الجمع والذخائر والإمساك عن النفقة في الواجبات فضلاً عن المسنونات، والبخل والشح والاحتكار ومنع الحقوق.. فلو أنكم كنتم تنفقون ما فضل عنكم على فقرائكم وضعفائكم لما وجبت عليكم الزكوات والصدقات.. وإن أحكام الحلال الحرام قيود وأغلال وسلاسل عليكم إذ الحكمة الإلهية اقتضت هذه الأسرار الواجبة وجعلت الموضوعات الشرعية والحكمية أستاذاً ومؤدباً لكم..».

وعندما افتخر الزعيم الفارسي بطبقات الملوك والأمراء والخلفاء وبأصحاب المهن والصناعات تصدى له البيغاء قائلاً: «خذ الآن أيها الأنسي إزاء كل ما ذكرت وافتخرت به بقولك قولاً آخر معكوساً، وبدل كل حسن نسبت أصنافاً أخر قبيحة: إن عندكم الفراعنة والتهاردة والجبابرة والفسقة والمشركين والمنافقين والملحدين والمارقين والناكثين والخوارج وقطاع الطريق واللصوص والعيارين والطرارين، ومنكم أيضاً الدجالون والباغون والطاغون والمرتابون ومنكم أيضاً القوادون والمخانيث والمؤاجرون واللواطة والسحاقات والبغايا، ومنكم أيضاً الغمازون والكذابون والنباشون، ومنكم أيضاً السفهاء والجهال والأغبياء والناقصون وما شاكل هذه الأوصاف والأصناف والطبقات المذمومة أخلاق أهلها، الردية طباعهم، القبيحة سيرتهم وأفعالهم، السيئة سيرهم وأعمالهم المذمومة الجائرة..

«إن أكثر ملوك الأنس ورؤساءها لا ينظرون في أمر الرعية وجنودهم وأعوانهم إلّا لجر منفعة منها، أو دفع مضرة عنها، أو إلى نفس من يهواه لشهواته، ولا يفكر بعد ذلك في واحد لا يهمه كائناً من كان».

«وأما افتخاركم بأطبائكم والمداوين لكم فلعمري أنكم محتاجون إليهم ما دامت لكم البطون الرحبة، والشهوات المؤذية، والنفوس الشرهة، والمأكولات المختلفة وما يتولد منها من الأمراض المزمنة، والأسقام المؤلمة، والأوجاع المهلكة تلجئكم إلى باب الأطباء.. فزادكم الله أطباء، لأنه لا يرى على باب دكان الطبيب إلّا كل عليل مريض سقيم.. والمتطببون منكم يزيدون العليل سقماً، والمريض عذاباً بالحمية عن تناول أشياء ربما كان شفاء العليل في تناولها.

«وأما تجاركم ورؤساؤكم ودهاقينكم الذين ذكرتم وافتخرتم بهم فلا فخر لكم ولا لهم، إذ كانوا أسوأ حالاً من العبيد الأشقياء، والفقراء والضعفاء، وذلك أنك تراهم طول نهارهم مشغولي القلب، متعوبي الأبدان، مغمومي النفوس، معذبي الأرواح فيها يبنون ولا يسكنون، ويغرسون ما لا يجنون،... يجمع أحدهم الدنيا، والمتاع ويبخل أن ينفق على نفسه ويتركه لزوج امرأته أو لزوج ابنته أو لزوجة ابنه ولوارثه.. وإن تجاركم ليجمعون من حرام وحلال، ويبنون الدكاكين والخانات ويملأونها من الأمتعة ويحتكرونها.. ويمنعون الفقراء والمساكين حقوقهم، ولا ينفقون حتى تذهب جملة واحدة اما في حرق أو غرق أو سرقة أو مصادرة سلطان جائر أو قطع طريق..

وأما الذين ذكرتهم من الكتّاب والعمال وأصحاب الدواوين وافتخرت بهم فهكذا يليق بكم الافتخار بالأشرار... وأما قراؤكم وعبادكم الذين تظنون أنهم أخياركم وترجون استجابة دعائهم وشفاعتهم لكم عند ربكم فهم الذين غروكم باظهار الورع والخشوع والتقشف والنسك.. حتى انحلت أبدانهم، وتغيرت ألوانهم، وانحنت ظهورهم وقلوبهم مملوءة بغضاً وحقداً وجفاء لمن ليس مثلهم، ونفوسهم مملوءة وساوس وخصومة مع ربهم بضمائرهم لم خلق ابليس والشياطين والكفار والفراعنة والفساق والفجار والأشرار ولم رباهم ورزقهم ويمكنهم ويمهلهم ولا يهلكهم.

«وأما فقهاؤكم وعلماؤكم فهم الذين يتفقهون في الدين طلباً للدنيا وابتغاء للرياسة والولاية والقضاء والفتاوى بآرائهم وقياساتهم فيحللون تارة ويحرمون تارة بتأويلاتهم ويتبعون ما تشابه.. وأما قضاتكم وعدولكم والمزكون لكم فأدهى وأظلم وأبطر وهم أشر سيرة من الفراعنة والجبابرة..

«وأما خلفاؤكم الذين تزعمون أنهم ورثة الأنبياء فإنهم يسمون باسم الخلافة، ويسيرون بسيرة الجبابرة وينهون عن منكرات الأمور، ويرتكبون هم منها كل محظور ويقتلون أولياء الله وأولاد الأنبياء ويسبونهم ويغصبونهم على حقوقهم، ويشربون الخمر، ويبادرون إلى الفجور، اتخذوا عباد الله خولاً، وأيامهم دولاً، وأموالهم مغنما.. إذا ولي أحد منهم ابتدأ اولاً بالقبض على من تقدمت له حرمة لآبائه وأسلافه،

وأزال نعمته، وربما قتل أعمامه وأخوانه وأبناء عمه وأقرباءه وربما كحلهم أو حبسهم ونفاهم أو تبرأ منهم . . ».

ويستأنف الهزارداستان نقده كثرة الآراء واختلاف المذاهب في فنون الديانات قائلاً: «انك تجد فيهم اليهود والنصارى والصابئين والمجوس والمشركين ومن عبدة الأصنام والنيران والشمس والقمر والنجوم وغيرها، وتجد أيضاً أهل الدين الواحد مختلفي المذاهب والآراء مثل سامري وغيابي وحالوتي ونسطوري ويعقوبي وملكاني وشنوي ومانوي وخرمي ومزدكي ويصباني وبهرمي وشمسي وخارجي ورافضي وناصبي وقدري وجهمي ومعتزلي وسني وجبري وما شاكل هذه المذاهب التي يكفّر أهلها بعضهم بعضاً، ويلعن بعضهم بعضاً، ويقتل بعضهم بعضاً.

وفي ضوء هذا النقد الشمولي اللاذع يتجه إخوان الصفا إلى البشر كافة بدعوتهم إلى الإصلاح الأخلاقي الحقيقي فيطلبون من الناحية الايجابية أن يتواصل الناس، ويتهادوا، ويتحابوا، ويتناصفوا ولا يعصي بعضهم بعضاً، ولا يتخاصموا ولا يتعادوا ولا يتقاطعوا، ولا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن مذهب هؤلاء الإخوان يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعاً ويأخذ المعرفة من الكتب المنزلة وكتب الفلاسفة وكتب الطبيعة الخارجية وكتب الطبيعة النفسية الروحانية كما ذكرنا. أما لباب النهج الذي بني عليه هذا المذهب الذروة، مذهب المذاهب، فهو اعتبار صورة الانسان، وهذه الصورة وحدها وحسب.

يقول المؤلفون: «اعلموا أيها الإخوان، أيدكم الله وإيانا بروح منه، إن الجواب على أصول مختلفة، والحكم بقياسات متفاوتة، تكون متناقضة غير صحيحة. ونحن قد أجبنا عن هذه المسائل كلها، وأكثر منها مما يشاكلها من المسائل على أصل واحد، ومقياس واحد، وهو صورة الإنسان، لأن صورة الانسان أكبر حجة لله على خلقه، ولأنها أقرب إليهم، ودلائلها أوضح، وبراهينها أصح. وهي الكتاب الذي كتبه بيده. وهي الهيكل الذي بناه بحكمته، وهي الميزان الذي وضعه بين خلقه. وهي المكيال الذي يكيل لهم به يوم الدين ما يستحقونه من الثواب والجزاء، وهي المجموع فيها صور العالمين جميعاً، وهي المختصر من العلوم في اللوح المحفوظ. وهي الشاهد على كل جاحد، وهي الطريق إلى كل خير، وهي الصراط المحدود بين الجنة والنار».

وبالإجمال يرى إخوان الصفا أن لا نجاة للناس إلاّ بالأخذ بمذهبهم والانضمام إلى جماعتهم، فالحق ما رأوا، ومثال هذا الحق اتحاد كلمة البشر - من حيث وحدة صورتهم الانسانية - فيكون مثالهم الأسمى هو «العالم الخبير الفاضل الذكي المستبصر، الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي، الإلهي المعارف، الصمداني».

ج - جماعة إخوان الصفا:

يصف إخوان الصفا جماعتهم بقولهم: «إنا نحن جماعة إخوان الصفا أصفياء واصدقاء كرام» يتطلعون إلى إنقاذ المجتمع الانساني على أساس تآلف القلوب والعقول والأعمال انطلاقاً من وحدة الصورة الإنسانية، واتساق تعاليم الديانات والفلسفات كافة، مع الواقع الكوني الخارجي والداخلي النفساني، لينجو البشر على سفينة مثل سفينة نوح، ودعوتهم تصاغ على النحو الآتي: هل لك يا أخي أيدك الله وإيانا بروح منه، أن تبادر وتركب معنا في سفينة النجاة التي بناها أبونا نوح عليه السلام فتنجو من طوفان الطبيعة وتسلم من أمواج بحر الهيول ولا تكون من المغرقين».

ذكروا أنه كان في الزمان السالف، رجل من الحكماء، رفيقاً بالطب دخل إلى مدينة فرأى عامة أهلها بهم مرض خفي لا يشعرون بعلتهم، ولا يحسون بدائهم الذي بهم، ففكر ذلك الحكيم في أمرهم كيف يداويهم ليبرأهم من دائهم، وعلم أنه إن أخبرهم بما هم فيه لا يستحقون قوله، ولا يقبلون نصيحته بل ربما ناصبوه العداوة. . فاحتال عليهم في ذلك لشدة شفقته على أبناء جنسه. . وحرصه على مداواتهم طلباً لمرضاة الله بأن طلب من أهل تلك المدينة رجلاً من فضلائهم الذين كان بهم هذا المرض فأعطاه شربة من شربات كانت معه قد أعدّها لمداواتهم فوجد صحة في جسمه، وقوة في نفسه، فشكر له واتفقا على مداواة رجل آخر أعانهما على مداواة رجل جديد، ثم تفرقوا في المدينة يداوون الناس واحداً واحداً في السر حتى أبرأوا أناساً كثيراً، وكثر أنصارهم وأخوانهم ومعارفهم، ثم ظهروا للناس وكاشفوهم.

على هذا النحو يتطلع إخوان الصفا إلى التعاون وتأسيس جماعتهم لشفاء أبناء الجنس ومداواتهم طلباً لمرضاة الله تعالى. وقد أصبح لهم إخوان وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين في البلاد فمنهم طائفة من أولاد الملوك والأمراء والوزراء والعمال والكتاب، ومنهم طائفة من أولاد الأشراف والدهاقين والتجار والتّناء، ومنهم طائفة من أولاد العلماء

والأدباء والفقهاء وحملة الدين، ومنهم طائفة من أولاد الصناع والمتصرفين وامناء الناس. بقولون: «قد ندبنا لكل طائفة منها أحداً من إخواننا ممن ارتضيناه في بصيرته ومعارفه لينوب عنا في خدمتهم بإلقاء النصيحة إليهم بالرفق والرحمة والشفقة عليهم». ولئن اعتمد الإخوان هذا السبيل الرحيم الشفوق من سبل الدعوة المتجردة إلّا عن الإخلاص للإنسان فليس ذلك خوفاً بل صيانة للحكمة. يقول الإخوان: «اعلم أنّا لا نكتم أسرارنا عن الناس خوفاً من سطوة الملوك ذوي السلطنة الأرضية، ولا حذراً من شغب جمهور العوام ولكن صيانة لمواهب الله كما أوصى المسيح فقال: «لا تضعوا الحكمة عند غير أهلها فتظلموها، ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم». ونحن لا نحسد ملوك الأرضين ولا نتنافس في مراتب أبناء الدنيا، لكن نطلب الملك السماوي ومراتب الملائكة.

وهبوا رسائلهم إلى الناس جميعاً، وأعلنوا حرصهم على إصلاح المجتمع بأسره، وصمموا على البدء بتخير الأتباع من «الشباب السالمي الصدور، الراغبين في الآداب، المبتدئين بالنظر في العلوم المريدين طريق الحق والدار الآخرة، والمؤمنين بيوم الحساب، المستعملين شرائع الأنبياء، الباحثين عن أسرار كتّهم، التاركين الهوى والجدل، غير متعصبين على المذاهب» ولا بد لكل اخ من الإخوان إذا راد أن يتخذ صديقاً مجدداً، أو أخاً مستأنفاً، أن يعتبر أحواله، ويتعرف أخباره، ويجرب أخلاقه، ويسأل عن مذهبه واعتقاده، ليعلم هل يصلح للصداقة وصفاء المودة وحقيقة الأخوة أم لا.. وأن ينتقد وضعه كما ينقد أبناء الدنيا أمر التزويج وشري المماليك والأمتعة بل إن الخطب في اتخاذ الإخوان أجل وأعظم خطراً.

ويترتب على الأخ المنتمي إلى الجماعة الاقتداء بالإخوان، والرغبة في صحبتهم، وحضور مجالسهم والإسهام في نشاطهم. حتى يرقى في معارج درجاتهم ومراتبهم. يقولون: «انظر لنفسك يا أخي وبادر واعمل عملاً صالحاً وتزود فإن خير الزاد التقوى وحاسب نفسك.. وإن كنت لا تدري ولا تحسن فهلم إلى مجلس إخوان لك نصحاء كرام فضلاء ليعرفوك كيفية محاسبة نفسك ووزن حسناتك، فانهم أهل هذه الصناعة، وقد قيل: «استعينوا على كل صناعة بأهلها».

وهذا المجلس يعقد بالضرورة حيث كان الإخوان من البلاد. جاء في الرسائل: «ينبغي لإخواننا أيدهم الله حيث كانوا في البلاد أن يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في أوقات معلومة، لا يداخلهم فيه غيرهم، يتذاكرون فيه علومهم، ويتحاورون فيه أسرارهم، وينبغي أن تكون مذاكرتهم أكثرها في علم النفس، والحس والمحسوس، والعقل والمعقول، والنظر والبحث عن أسرار الكتب الإلهية، والتنزيلات النبوية، ومعاني تضمنها موضوعات الشريعة».

وللجماعة ترتيب يشمل مراتب الإخوان فيها على أربع مراتب: أولها رتبة الشبان الذين تتراوح أعمارهم بين خمس عشرة إلى ثلاثين سنة وهم يعرفون بصفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور، ويخاطبهم مؤلفو الرسائل عامة بعبارة: الأخ البار الرحيم. وتليها رتبة الرؤساء ذوي السياسات، ومهمتهم مراعاة الإخوان وسخاء النفس وإعطاء الفيض والشفقة والرحمة بالقوة الحكمية الواردة على القوة العاقلة، وهي رتبة الأعضاء بين سن الثلاثين والأربعين، ويعرفون باسم الإخوان الأخيار الفضلاء. أما الرتبة الثالثة فهي رتبة الملوك ذوي السلطان والأمر والنهي والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف عند ظهور المعاند المخالف بالرفق واللطف والمداراة في إصلاحه، وهي القوة الناموسية وأفراد هذه الرتبة تتراوح أعمارهم بين الأربعين والخمسين، ويحملون إسم الإخوان الفضلاء الكرام، وهم الذين ألفوا الرسائل وعملوا في نشرها. وتأتي فوق هذه الرتبة الرتبة الرابعة وهي التي يُدعى إليها كل الإخوان من أي مرتبة كانوا، وهي رتبة التسليم وقبول التأييد ومشاهدة الحق عياناً، وهي قوة الملكية الواردة بعد سن الخمسين، وهي الممهدة للمعاد والمفارقة للهيولى، وعليها تنزل قوة المعراج، وتصعد إلى ملكوت السماء، فتشاهد أحوال القيامة من البعث والنشر والحشر والحساب.. وحتى مجاورة الرحمن ذي الجلال والاكرام.

ويبقى من الثابت واجب تعاون إخوان الصفا كافة فيما بينهم بالجنسين الأساسيين للمواهب التي أنعم بها الله على البشر وهما قنية جسدانية يمثلها المال، وقنية نفسانية يمثلها العلم. «والناس في هاتين النعمتين العظيمتين على منازل أربع: فمنهم من قد رزق الحظ من المال والعلم جميعاً، ومنهم من قد حرمهما جميعاً، ومنهم من رزق المال ولم يرزق العلم، ومنهم من رزق العلم ولم يرزق المال». ومن هنا يصدر الواجب الآتي، ينبغي لإخواننا ـ ممن قد رزق المال والعلم جميعاً ـ أن يؤدي شكر ما أنعم الله جل وعز به عليه بأن يضم إليه أخاً من إخوانه ممن قد حرمها جميعاً ويواسيه من فضل ما أتاه الله تعالى من المال ليقيم به حياة جسده في دار الدنيا ويرفده ويعلمه من علمه لتحيا به نفسه للبقاء في دار الآخرة فإن ذلك من أقرب القربات إلى الله وأبلغ لطلب مرضاته. ولا ينبغي أن يمن عليه بما ينفق عليه من المال ولا يستحقره ويعلم أن الذي حرم أخاه هو الذي أعطاه وكما أنه لا يمن على ابن له جسداني.. كذلك لا يجب أن يمن على ابنه النفساني. فبيّن أن

النسب الجسداني لا ينفع في الآخرة. وأما من رزق المال ولم يرزق من العلم من إخواننا فينبغي له أن يطلب أخاً ممن قد رزق العلم ويضمه إليه ويواسيه من ماله ولا يحتقره لفقره لأن المال قنية جسدانية تقام بها حياة الجسد في دار الدنيا، والعلم قنية نفسانية تقام بها حياة النفس في دار الآخرة وينبغي للأخ ذي العلم والحكم أن لا يحسد أخاً ذا مال له ولا يستحقره لجهله، ولا يفتخر عليه بعلمه ولا يطلب منه عوضاً فيما يعلمه لأن مثلهما في صحبتهما وتعاونهما: هذا لهذا بماله، وهذا لهذا بعلمه، كمثل اليد والرجل في اتصالهما بالجسد وخدمتهما وتعاونهما في إصلاح الجملة. وأما من رزق العلم ولم يرزق المال ولا يجد من يواسيه بالمال من إخواننا فينبغي له أن يصبر وينتظر الفرج فإنه لا بد أن يؤيده الله عز وجل بأمر أو بأخ يخفف عنه ما يحتمله من ثقل الفقر.. وأما من ليس بذي مال ولا علم من إخواننا فهو الذي له نفس زكية جميلة الأخلاق سليم القلب من الآراء الفاسدة، محب للخير وأهله، صابر راض بما قسم له خير من الذي منع من المال والعلم لأنا نجد في الناس من أعطي العلم والمال أو أحدهما ولم يرزق من هذه الخصال.

وجملة القول إن هذه التعاونية الاشتراكية الانسانية لا تستهدف سوى غرض أخلاقي يمثل في القضاء على آفات الفكر والرأي لإنقاذ العقل من الانحراف والزلل، والقضاء على آفات العمل للخلاص من الهلاك والتفرقة والتنافر والشحناء. وبهذا النهج تطهر اليد ويطهر الذهن، ويتم، من ثم، اتفاق العقول والجوارح، ويتحقق المثل الأعلى في الأرض، بتحقق جوهر الانسانية. ولعل هذا ما عناه إخوان الصفا، وخلان الوفاء من تفاؤلهم بقرب ظهور دولة أهل الخير، بعد أن تناهت قوة أهل الشر، وكثرت أفعالهم في العالم، في هذا الزمان، وليس بعد التناهي في الزيادة إلاّ الانحطاط والنقصان.

ثالثاً ـ حقيقة إخوان الصفا:

أ ـ النظريات المرفوضة:

كثرت في الماضي والحاضر النظريات التي تحاول حل لغز إخوان الصفا وتحديد هويتهم. ونحن نكتفي هنا بالإلماع إلى أشهر هذه النظريات في زمرة نظريات سابقة أولاً، ونرى أنها نظريات ناقصة أو متحيزة، ثم نتبعها باقتراح نظرية تسعى إلى تحديد هوية نفسية عقلية، أي مذهبية، لجماعة إخوان الصفا في ضوء رسائلهم وحدها تقريباً.

1 ـ النظرية التقليدية:

ذكر أبو حيان التوحيدي في **المقابسات** أن وزير صمصام الدولة سأله في حدود سنة 373هـ. عن زيد بن رفاعة الذي أقام بالبصرة زماناً طويلاً وصادف بها جماعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة منهم أبو سليمان محمد بن معشر البستي ويعرف بالمقدسي وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني وأبو أحمد المهرجاني والعوفي وغيرهم، فصحبهم وخدمهم، وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله، وذلك أنهم قالوا: إن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلاّ بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال. وليس بخاف أن حديث التوحيدي عن الإخوان ورسائلهم ينمّ عن بعض خشية من الإفصاح الصريح، ولعله كان ينتمي إلى الجماعة بدون أن يجهر بهذا الانتماء. وتبقى المعلومات التاريخية عن زيد بن رفاعة وصحبه معلومات ضئيلة بوجه عام، ومتناقضة في غير موضع. وقد تباينت آراء مؤرخي الفلسفة القدامى وصرح القفطي قائلاً: «ولما كتم مصنفو الرسائل أسماءهم اختلف الناس في الذي وضعها فكل قوم قالوا قولاً بطريق الحدس والتخمين. فقوم قالوا: هي من كلام بعض الأئمة من نسل علي بن أبي طالب واختلفوا في اسم الإمام الواضع اختلافاً لا يثبت له حقيقة». أما البيهقي في **تاريخ حكماء الإسلام** فيذهب إلى أن ألفاظ الرسائل للمقدسي بالرغم من تنبيه القفطي إلى اختلاف الناس في موضوع مؤلفي الرسائل.

2 ـ نظرية المجريطي والكرماني:

قال بهذه النظرية بعض الباحثين ومنهم أحمد زكي باشا الذي استند إلى بعض فتاوى ابن حجر وفيها أن مؤلف الرسائل هو مسلمة بن قاسم المجريطي وقد ناقشها وخلص إلى أن أبا الحكم الكرماني هو أول من جلب إلى الأندلس الرسائل المعروفة بـ **رسائل إخوان الصفا**. وقد أشار ابن خلدون وابن أبي أصيبعة. (**عيون الأنباء**، ج 2، ص 39) إلى أن الرسائل من تأليف المجريطي. وإلى مثل هذا الرأي ذهب الحمداني وبالاسيوس بنسبة الرسائل إلى المجريطي أو إلى الكرماني. وجلاء الأمر بإيجاز هو أن المجريطي يمتلك نسخة

مخطوطة من الرسائل رقمها في المكتبة الأهلية بباريس 2303، وقد كتب اسمه على حرف النسخة جرياً على العادة القديمة بكتابة اسم مالك النسخة على جملة صفحاتها فيقرأ الإسم عند جمع صفحات النسخة بإغلاقها وحسب، وقد أطلع غير واحد على هذه النسخة وربما اعتمدها الناظر إليها وظن أنها من تأليف المجريطي. والواقع أن ليس المجريطي ولا الكرماني بمؤلف الرسائل، ولا الرسالة الجامعة، كما فطن لذلك أيضاً جميل صليبا بالنسبة للمجريطي وإنما صلة أحدهما أو كليهما بالرسائل لا تتعدى نقل نسختها من المشرق إلى الأندلس.

3 ـ النظرية القرمطية:

اعتنق هذه النظرية كثيرون منهم دي بور وماكدونالد ونيكلسن وماسينيون ولكن دي بور ما لبث أن تراجع عن رأيه لأن جماعة إخوان الصفا جماعة مسالمة وليس بثورية قرمطية، على نحو فرعها في بغداد. ويربط مكدونالد الجماعة «بالحركة الفاطمية والحركة القرمطية والحركة الدرزية وبحركة الحشاشين» معاً. وأما ماسينيون فإنه يربط حركة الإخوان بالجماعة السرية التي ألفها عبدالله بن ميمون القداح. غير أن هذه النظرية القرمطية مرفوضة لأن الحركة القرمطية لم تعش طويلاً من الناحية التاريخية، وأن غرضها كان ماثلاً في الإلحاد والإباحية كما يرى دو ساسي فضلاً عن خصوم القرامطة من المسلمين، وقد انتقدت الرسائل سلوك القرامطة ومثلا بالإشارة إلى اقتلاعهم الحجر الأسود من جانب الكعبة.

4 ـ النظرية النصيرية:

اكتفى الغزالي في المنقذ بفضح إخوان الصفا لاستدراجهم قلوب الحمقى إلى الباطل لاستشهادهم بآيات قرآنية للمخادعة كما أشار إلى تأثرهم بآراء فيثاغورس ووصف كتابهم بأنه حشو الفلسفة، وأما ابن تيمية فيقرر تماثل مذهب الإخوان والعقيدة النصيرية. ولكن نصوص الرسائل لا تنمّ عن هذا الالتقاء الاعتقادي إلاّ إذا قصد ابن تيمية تأثر النصيرية بالرسائل لقوله إن أصحاب الرسائل أئمتهم. ونحن نجد الإخوان يذكرون أن محمداً هو مدينة العلم، وأن عليا بابها، ولا يذكرون اسم سلمان الفارسي إلاّ مرة واحدة وعلى أنه من الصحابة وحسب.

5 ـ النظرية الدرزية:

أشرنا إلى ما رأى ماكدونالد القائل بأن انتقائية إخوان الصفا تؤلف المذهب الحقيقي للفاطميين والحشاشين والقرامطة والدروز، ولكن من الثابت أن الرسائل سبقت ظهور المذهب الدرزي المتصل باختفاء الحاكم بأمر الله سنة 711هـ./1021م. ويؤكد عمر فروخ النسبة بين الدرزية أو الحاكمية وبين إخوان الصفا، ولكن على أساس أن المذهب الدرزي هو الذي بني في كثير من أسسه على عقيدة الإخوان، ولا عكس.

6 ـ النظرية الاسماعيلية:

اعتنق هذه النظرية من المستشرقين كازانوفا بالاستناد إلى رأي ستانيسلاس غويار و م. د. كونرنبرغ وهو يعزو الرسائل إلى الاسماعيلية عامة، وتارة إلى جماعة من الفاطميين. وقد رجعنا إلى المخطوطة رقم 2309 في المكتبة الوطنية بباريس، وكان قد اعتمدها في تأييد رأيه، ووجدنا أنها تضم بعض مقتطفات من نص الرسائل ومقالة من الرسالة الجامعة، وهذه المخطوطة ضمن مجموعة تضم في الوقت ذاته، وبصورة منفصلة عن هذا النص، بعض نصوص من أصل فاطمي وحشّاشي. وبديهي أن الجوار المادي في نصوص هذه المجموعة من المخطوطات لا تعني صلة مذهبية بحال من احوال. أما غويار فيقول بصلة بين الإخوان والاسماعيلية لأنه وجد عبارة «إخوان الصفا وإخوان التجريد» في الرسالة التي انتبه إليها كونرنبرغ، ولكننا لا نجد في نصوص الرسائل المعروفة الآن وصف إخوان الصفا أنفسهم باسم إخوان التجريد.

ولا ريب أن النظرية الاسماعيلية تصبح أكثر جدية لدى حسين همداني وهو يقيم نظريته على أن الإمام هو محور الرسائل، وإلى مثل ذلك، ذهب برنار لويس و ي. ماركيت من المعاصرين.

أما المؤلفون باللغة العربية فقد أشرنا إلى قول القفطي منهم أن الرسائل من كلام بعض الأئمة من نسل علي بن أبي طالب ولكنه سارع إلى التعليق على هذا الرأي بقوله: «إن الناس اختلفوا في اسم الإمام الواضع لها اختلافاً لا يثبت له حقيقة». وذهب آخرون إلى أن مؤلف الرسائل هو احمد بن عبدالله الإمام المستور، حين خشي أن يزيغ المسلمون عن الشريعة المحمدية إلى علوم الفلاسفة فألف رسائل إخوان الصفا. وبالرغم أن قراءة الرسائل لا تؤيد تحقيق مثل هذا الغرض بوجه من الوجوه، والرسائل اميل إلى موقف الفلاسفة كما رأينا، فإن عبداللطيف الطيباوي لا يرد هذه النظرية وإنما يكتفي باعتبار هذا الامام منشىء الرسائل لا واضعها. وفي وقت لاحق يؤيد آغا خان الرواية القائلة بأن المأمون اطلع على الرسائل فذهل وطلب مؤلفها وقتل أحد دعاة الإمام وفي أحمد

الذي كان مقيماً في سليمة فخشي الإمام على نفسه، وتنقل في البلاد، حتى توفي سنة 212هـ. في بلدة محمود اباد وخلفه ابنه تقي أحمد واسمه الحقيقي أحمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق، وإليه تنسب الرسائل. ومن الطبيعي أن نجد باحثين معاصرين مثل مصطفى غالب وعارف تامر يعتنقون النظرية الاسماعيلية جملة وتفصيلاً.

وليس من شأننا هنا الدخول في تفاصيل عرض هذه النظرية ومناقشتها. ولكن يكفي الانتباه إلى أن الرسائل ليست، ولا يمكن أن تكون من وضع شخص واحد، كشخص الإمام المذكور، ولاسيما وأن عصره سابق العصر المقترح لبدء وضع الرسائل وانجازها، وقد احتوت على معلومات واشعار تنسب إلى فترة لاحقة بالفترة التي عاش فيها الإمام جعفر أو الإمام المستور احمد بن عبدالله كما ويمكن الانتباه إلى رفض الإخوان فكرة أن يحتاج العقلاء إلى رئيس برأسهم كما جاء في رسالة ماهية الناموس الإلهي لأن العقل والقدوة لواضع الناموس يقومان مقام الرئيس الامام، ولأن الخصال والمناقب، كما جاء في رسالة «الآراء والمذاهب» لا يمكن أن تجتمع في شخص واحد. ولهذا أفرقت في جميع أشخاص الإنسان كلها مع كثرتها، ولا تخرج من صور الإنسان البتة، والعقل الانسان في نظر الإخوان، كما ذكروا في رسالة «العقل والمعقول» يصل إلى أعلى رتبة وأشرف صناعة تجري على أيدي البشر في وضع النواميس وتدوين الكتب الإلهية مثل شريعة صاحب التوراة والانجيل والزبور والفرقان، وقد ندد الإخوان أكبر التنديد وأشده بالانحياز والتحزب ووجودا أنه سبب العداوة والبغضاء والفتن والحروب التي يستحل بها بعض الناس دماء بعض، وهذه ورطة يستغيث مؤلفو الرسائل من شرها، ولذا يتعذر قبول انهم ينتسبون إلى فئة معينة أو مذهب سابق أو معاصر لهم معين، وهم يوجبون على طالب الحق والراغب في النجاة أن يطلب ما يقربه إلى ربه ويخلصه من بحر الاختلاف والخروج من سجن أهل الخلاف وما الذي ينبغي له أن يعمل حتى يتخلص من هذه الورطة ويتنبه عن هذه الرقدة، ويستيقظ من هذه الغفلة. ولا يهمل الإخوان الإلحاف في أكثر من موضع على أن مذهبهم يشمل المذاهب كافة، وأنهم لا يقتصرون على جانب الديانة الإسلامية ولا على جانب الديانات كلها بل يودون الإحاطة بالديانات جميعاً وبالفلسفات كلها وبآن واحد معاً. وقد ذكروا مثلاً في رسالة «كيفية انواع السياسات وكميتها» أن قربان إخوان الصفا قربان يجمع هذه الخصال كلها بأسرها شرعيها وفلسفيها.

ومن هنا يتضح واجب الانتباه إلى الصبغة الانسانية الثابتة التي يتصف بها مذهب إخوان الصفا. كما بينا، وهذه الصفة المفتوحة، تباين، بل تناقض، أية دعوة مذهبية خاصة محدودة، وترفض أي نوع من أنواع التعصب والآراء الضالة المؤذية، ومهما كانت براعة التحليل الباطني والرمزي لإشارات الرسائل وحتى معمياتها. وما النصوص التي قد توحي بمثل هذه الصلة المنحازة إلى مذهب معين سابق أو معاصر للإخوان سوى نصوص متفرقة وجّهها المؤلفون إلى طبقة طبقة، أو صنف صنف من أصناف جميع الناس الذين خاطبوهم بحسب معتقدهم، لابحسب معتقد إخوان الصفا، حتى تنجح دعوتهم إياهم للالتحاق بمذهب الإخوان الانساني التعاوني الاشتراكي الأخلاقي والروحاني. أضف إلى ذلك أن وجود معلومات مستمدة من ثقافة العصر وجوداً مشتركاً بين أثرين أو في كتابين ليس بذي شأن، أو بذي شأن حاسم، في الدلالة على أن هذين الأثرين من صنع عقل واحد، وإنما يرجع الأمر إلى الصيغة العقلية التي يدمج، بل يصهر، فيها فكر المؤلف تلك المعلومات الشائعة أو المعروفة أو المشتركة في بنية ما يتوخى المؤلف من اقتباسه إياها أو تضمينه لها.

ب ـ النظرية المقترحة:

حاصل ما يمكن استنتاجه من القرائن المستمدة من تفحص نصوص الرسائل من جهة، ومن كلام التوحيدي المتوفى سنة 380هـ. وإعلانه أنه اطلع على الرسائل وحمل جملة منها إلى شيخه أبي سليمان، ومن صلة المجريطي المتوفى سنة 395هـ. بالرسائل من جهة أخرى، يبين أن زمن تصنيف الرسائل هو في الأرجح أواخر القرن الهجري الرابع، كما ينتج عن شتى المعطيات التاريخية احتمال أن يكون منطلق حركة الإخوان أو مقر جماعتهم هو البصرة، وأن لهم فروعاً في بلدان كثيرة، قد يكون المجمع الذي حنَّ إليه المعري في بعض أشعاره فرعاً من فروعهم. إن لم يكن جماعة سرية أخرى مماثلة لحركتهم.

أما تسمية الإخوان أنفسهم باسم إخوان الصفا فقد يكون متأثراً بهذه العبارة التي وردت قديماً في أبيات لأوس بن حجر أو أبيات أخرى لأبي حناك البراء بن ربعي أحد شعراء الحماسة أو بما جاء في باب الحمامة المطوقة من كتاب كليلة ودمنة، ولكن الثابت في الأمر أن العبارة ذاتها ليست بدعاً في عصر الإخوان، وإنما الجدير بالملاحظة هو أن الباحثين لم يعنوا من اسم الجماعة إلّا بعبارة إخوان الصفا، بينما الإسم الكامل لهم يشتمل على عبارة خلان الوفا وهي تكاد ان تكون مرادفة العبارة الأولى، وعلى عبارة «أهل العدل» وهو تعبير ذو دلالة رئيسية في نظرنا، لأنه يتسق من الناحية الفكرية والمذهبية مع

اقتراحنا أن تكون الهوية العقلية لجماعة إخوان الصفا هي هوية اعتزالية متأخرة، تتميز عن الموقف الاعتزالي الكلامي العام بأن السمة العقلية التي تميز المعتزلة وتحثهم على التأويل المعقول وتجعلهم يفردون أنفسهم بالانتساب إلى أصلهم الفكري في التوحيد والعدل لم تبق سمة دفاع عن ديانة معينة من وجهة نظر محددة، وإنما غدت لدى إخوان الصفا سمة دفاع عن الانسان، كل إنسان، وعن الصورة الانسانية الواحدة التي اعتمدها الإخوان حلاً وحيداً لمشاكل البشر في كافة المجتمعات والأزمنة ولم تبق هذه السمة سمة مفكرين اسلاميين وحسب، بل أصبحت في الرسائل كلها، وبنوعيها، أداة تفكير فلسفي عقلي انساني لامحدود.

وغاية ما يمكن ايضاحه في علاقة مذهب الإخوان بالجوانب الفكرية من الحركات الاسماعيلية أو الفاطمية أو الدرزية هو أن هذه العلاقة تتجه اتجاهاً وحيداً بالانطلاق من تأثير الرسائل في سواها، ولاعكس. وقد بلغ هذا التأثير ما جعل الرسائل تمسي «قرآن الأئمة» بدل أن تكون من وضعهم، كما ظن ظانون، ومن الجلي أن مثل هذا التعبير، بالقياس إلى القرآن، لا يمكن أن يعني من إضافة حديه أحدهما إلى الآخر، أن يكون الأئمة واضعي الرسائل، بل شدة عنايتهم بالرسائل إلى درجة الاجلال. ويؤكد ايفانوف أن الأدب الاسماعيلي في ظل الفاطميين في مصر لا يذكر رسائل الإخوان، وإنما يذكر هذا الأدب في اليمن الرسائل ذكراً ملحفاً في أثر الداعي اليمني ابراهيم بن حسين الحامدي المتوفى سنة 557هـ. والداعي اليمني الثالث حاتم بن ابراهيم المتوفى سنة 596هـ. وقد نقل إلينا حسين همداني اجلال الأئمة الرسائل بمثل اجلالهم الفرقان.

مصادر ومراجع

- ابن القفطي، أخبار العلماء في أخبار الحكماء، اختصار وتحقيق ج ليبيرت، لايبزغ، 1903.
- أبو حيان التوحيدي، المقابسات، القاهرة، 1929.
- ــــــ، الإمتاع والمؤانسة، ج 2، القاهرة، 1939-1942.
- إخوان الصفا، الرسائل، طبعت في بومباي 1888. وفي القاهرة 1928. وفي بيروت 1957.
- ــــــ، الرسالة الجامعة، جزءان، تحقيق جميل صليبا، دمشق، 1948.
- ــــــ، جامعة الجامعة، تحقيق عارف تامر، بيروت، 1959.
- إيفانوف، دليل الأدب الاسماعيلي، لندن، 1933.
- بالاسيوس، آسين، الأصل العربي لخصومة اسنو مع انسلمو تورميدا، مدريد، 1914.
- البيهقي، ظهير الدين، تاريخ حكماء الاسلام، تحقيق محمد كرد علي، دمشق، 1946.
- تامر عارف، حقيقة إخوان الصفا، بيروت، 1957.
- حاجّي خليفة، كشف الظنون على أسماء الكتب والفنون، طبعة فلوجل، 1850.
- حسين، طه، مقدمة للرسائل، طبعة القاهرة، 1928.
- دسوقي، عمر، إخوان الصفا، القاهرة، 1947.
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الترجمة الانكليزية، لندن، 1933، الترجمة العربية بقلم عبدالهادي ابو ريدة، القاهرة، 1938.
- ديتريصي، فلسفة العرب في القرن العاشر الميلادي، 16 جزءاً، برلين - لايبزغ، 1858-1891.
- ــــــ، مختارات من رسائل إخوان الصفا، 1886.
- دي مينار، باربيه، «ترجمة جديدة لرسالة الغزالي المنقذ من الضلال»، الجريدة الأسيوية، كانون الثاني، 1877.
- زكي، أحمد، «فصل في رسائل إخوان الصفا» الرسائل: طبعة القاهرة، 1928.
- سترن، س. م.، «مؤلفو رسائل إخوان الصفا»، مجلة الثقافة الاسلامية، عدد 20، 1964.
- ــــــ، «معلومات جديدة عن مؤلفي رسائل إخوان الصفا»، مجلة دراسات اسلامية، المجلد 3، العدد 4 كانون الأول، 1964.
- طيباوي، عبداللطيف، جماعة إخوان الصفا، بيروت، 1930-1931.
- ــــــ، «إخوان الصفا ورسائلهم: عرض انتقادي لمائة وخمسين سنة من البحث»، مجلة افريقا اسماعيلي، المجلد الأول، العدد 14-30 أيار، 1969.
- عبدالنور، جبور، إخوان الصفا، القاهرة، 1954.
- عوا، عادل، الفكر الانتقادي لدى جماعة إخوان الصفا، بيروت، 1948.
- غالب مصطفى، في رحاب إخوان الصفا، بيروت، 1969.
- غويار، ستانيلاس، «معلم كبير للحشاشين في زمن صلاح الدين»، الجريدة الأسيوية، كانون الثاني، 1915.
- فروخ، عمر، إخوان الصفا، ط 2، بيروت، 1953.
- كازانوفا، «ملاحظة على مخطوطة لفرقة الحشاشين»، الجريدة الأسيوية، جلسة 14 كانون الثاني، 1898.
- ــــــ، «تاريخ فلكي في رسائل إخوان الصفا»، الجريدة الأسيوية، كانون الثاني - شباط، 1915.
- كرد علي، محمد، «أبو حيان التوحيدي»، مجلة المجمع العربي، آذار - أيار، 1928.
- لويس، برنار، أصول الاسماعيلية، كمبريدج، 1940.
- لين - بول، ستانلي، جماعة إخوان الصفا، لاهور، 1960.
- ماركيت، ي.، «منزلة العمل في تسلسل المراتب الاسماعيلية بحسب موسوعة إخوان الصفا»، مجلة آرابيكا، المجلد 8، العدد 3، 1961.
- ــــــ، «إخوان الصفا» الموسوعة الاسلامية، الطبعة الثانية، 1970.
- ــــــ، «إخوان الصفا» موسوعة يونيفرساليس، باريس، 1976.
- ماسينيون، «حول تاريخ تأليف رسائل إخوان الصفا»، مجلة الاسلام الالمانية، 1913

– ــــــ، المتنبي إمام القرن الاسماعيلي في الاسلام، بيروت، 1936.
– ماكدونالد، نحو اللاهوت والفقه والتشريع في الاسلام، لندن، 1903.
– نيكلسن، تاريخ أدب العرب، لندن، 1941.
– همداني، حسين، بحث تاريخي في رسائل إخوان الصفا، القاهرة، 1935.
– ــــــ، «رسائل إخوان الصفا في أدب الدعوة الاسماعيلية، مجلة الاسلام الالمانية، المجلد العاشر، 1912.

عادل العوا

الارادية

Voluntarism
Volontarisme
Voluntarismus

ليس هناك تيار فلسفي قائم بذاته يحمل اسم الارادية اللهم الا اذا استثنينا فلسفة شوبنهور باعتبار الطابع المحوري لمفهوم الارادة في الحياة عنده. وما عدا هذه الفلسفة التي سنرجع الى أطروحتها المركزية، فإن الارادية تتوزع نعوتاً على مفاهيم متنوعة المعنى والدلالة داخل منظومات فلسفية وأخلاقية مختلفة. ولا يسعنا في هذا المقام الا أن نأخذ عينة ممثلة لتلك المفاهيم، انطلاقاً من وحدة الكلمة ارادة، وهي، كما عرفها ديكارت في القسم الرابع من التأملات، «تكمن فقط في أنه، لكي نثبت أو ننفي ونتبع أو نتنكب الأشياء التي يعرضها علينا العقل المدرك، لنا أن نعمل بحيث لا نشعر بتاتاً أن أي قوة خارجية ترغمنا على ذلك».

الارادة الحرة

يعطي تعريف ديكارت للارادة، المذكور أعلاه، فكرة أولية عن مفهوم الارادة الحرة libre-arbitre/ free-will كطاقة عملية لا تخضع لأي حتمية أو ضغوط خارجية. لكن، قبل ديكارت أو بوسيي Bossuet متوفى 1704 م صاحب كتاب الارادة الحرة، كان التنظير على اشده في الفلسفات القديمة والوسيطة، عند اليونان والمسلمين خاصة. ولا يسع المجال هنا إلا للتذكير بمثال مذهب المعتزلة الذي مما اشتهر به أقواله ودفاعه عن الارادة الحرة أو، حسب تعابيره المتداولة، التخيير والاستطاعة. وقد سمي المعتزلة أيضاً بالقدرية لسبقهم الى الكلام المستفيض في القدر وأضداده ولقولهم بخصوصية القدرة الانسانية وفاعلية ما نالته من تفويض إلهي، خلافاً لما تذهب إليه الجبرية التي تسلب ارادة الانسان من كل حرية وتجعلها مسيرة، لا حول لها ولا قوة في الاختيار أو في التقرير. . . وهذه الجبرية، عند المعتزلة، باطلة لأنها متناقضة مع روح المنطق ومقاصد الدين. فطالما أن أساس الشريعة والاخلاق الدينية يقوم على التكليف بالأمر وبالنهي وجب أن يكون المكلف مختاراً في أفعاله حتى يكون مسؤولاً ومحاسباً عنها. وبالتالي لا يقوم للتكليف والثواب والعقاب معنى إلا بثبوت واقع الارادة الحرة كمعطى وجودي تتحدد به شروط الفكر والعمل لدى الانسان. وهكذا «أجمعت المعتزلة، كما يسجل الاشعري، على أن الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده. وهي غير موجبة للفعل. وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه» (مقالات الاسلاميين، القاهرة، 1950, 1, 275).

والجدير بالاشارة أن قضية حرية الارادة في الاسلام لم تكن مجرد قضية كلامية تأملية، بل أنها كانت مسألة نظرية جوهرية ترتبط جدلياً ومباشرة بدوائر المواقف والسلوك في السياسة والاخلاق. ولا أدل على ذلك من كون تاريخ القول بحرية الارادة وقدرة الانسان على خلق أفعاله كان له شهداؤه، أو لهم معبد الجهني الذي قتله الحجاج أو عبد الملك بن مروان سنة 80 هـ، ثم تلميذه غيلان الدمشقي الذي قتله هشام بن عبد الملك ما بين 120 و125 هـ.

الارادة الحسنة

قد عرف هذا المفهوم خصيصاً عند كانط في فلسفته الاخلاقية، أي في نقد العقل العملي وأسس ميتافيزيقا الأخلاق. وهذا المفهوم، خلافاً للارادة السيئة، يدل على النية والسعي الحازم في فعل الخير. إن الشيء الذي يمكن اعتباره حسناً من الوجهة الاخلاقية هو بالذات الارادة الحسنة. وهذه لا تكون حسنة إلا بكيانها الباطني وليس لمصلحة معينة كالسعادة أو الشهوة وما إلى ذلك. وبالتالي، لا يمكن إرجاع تلك الارادة الا الى الواجب، فيكون تعريفها به وقائماً عليه.

إن العمل بمقتضى الواجب أو الارادة الحسنة أمر لا يهتم بالدوافع الترغيبية ولا بالغائيات المادية بقدرما يستجيب للقواعد الصورية الصارمة، ويخضع للقانون الاخلاقي الذي تنطبق عليه، في حكم كانط، خاصيات القانون الطبيعي. ومن ثمة أتى الأمر القطعي الأول على هذا النحو: «اعمل كما لو كنت تريد أن يصبح مبدأ عملك قانوناً كلياً للطبيعة».

ارادة الحياة

أهم مرجع لشوبنهور في فلسفة هذا المفهوم هو كتاب **العالم كإرادة وكتصور**، حيث يرى أن مفهوم الارادة الحسنة عند كانط لا مضمون له ولا فعالية بحكم انتمائه الى أخلاق صورية متعالية. ان استقراء الوجود بمنهج حدسي استنباطي يطلعنا على أنه، كوجود في ذاته وليس كظواهر، قائم لدى الإنسان وفي عناصر الكون كلها بالارادة في الحياة Wille zumleben. ولا أدل على حقيقة هذه الارادة من شعورنا بذواتنا عبر تجارب الجسم والرغبة أو من واقع الصراع من أجل البقاء والهيمنة في العالم.

ارادة الحياة هي إذن بمثابة قوة متحركة ومندفعة دوماً. ولا تعرف ما تريد وتسعى اليه الا بالتمثل والتصور. انها، أساساً، العامل الحاسم في اعادة انتاج الافراد والاجناس بلا انقطاع.

صفتان بارزتان تعرفان ارادة الحياة وهما: أ ـ انها بقدر ما هي مطلقة وسرمدية، بقدر ما هي عبثية، لا أصل لها ولا دلالة، ب ـ إن ما تنطبع به تلك الارادة هو أيضاً الالم والمأساة، من حيث أن الانسان ينفق ارادته في تأرجحه بين ألم الرغبة وضجر انطفائها بإشباعها.

إن ما سمي بتشاؤم شوبنهور يجد أصله في تلك الصفتين وبالتالي في كون السعادة لدى الانسان ليست سوى حالة عابرة مهزوزة، وليدة غفلات ارادة الحياة وسهائها.

اذا كان ذلك هو وضع الانسان من حيث وجوده، فماذا على الفرد أن يفعله في مجال الاخلاق وطلب الخلاص؟ يرى شوبنهور أن الفرد لا يسعه الا أن يتخذ موقف العطف والشفقة حتى يغالب نزوعاته الأنانية الهوجاء ويضبط ارادته الطليقة بإرادات الآخرين. ان هذا الموقف، بخلاف مبدأ العدالة المعقلن المجرد، هو وحده الكفيل بخلق علاقات التآزر والتعاطف بين الافراد والجماعات والحيلولة دون الاحتكام الى شريعة الغاب والاقوى... أما غاية الاخلاق العليا، وقد تحولت الى حكمة، فهي العمل على تجاوز الألم أي نفي مصدره الذي هو الارادة في الحياة. وهذا النفي هو بالذات انطفاء الرغبة، أو النيرفانا كما تسميه الديانة البوذية... والنفي بهذا المعنى ليس هو الانتحار، بل انه اتخاذ موقف الزهد في الانجاب وبقاء النوع البشري. وهذا الموقف العدمي الذي تنتهي اليه الحكمة عبر الفلسفة والفن (والموسيقى منه على الاخص) لمن شأنه أن يلغي الوجود بالغاء جوهره العبثي المأساوي ويؤمن بالتالي سبل الخلاص منه...

ارادة القوة

كرد فعل على ما يعتمل في فلسفة شوبنهور من بغض للحياة وزهد فيها أقدم نيتشه على استبدال مفهومها الاساس ارادة الحياة ومستنبطاته المريضة بمفهوم ارادة القوة will zur Macht كما سيأتي تعريفه.

موت الإله عند نيتشه قد أدى الى الحاق التفكك والتشتت بكل الأصول والجذور لتاريخ الانسانية، بحيث أصبح من الممكن اعادة كتابة هذا التاريخ على أساس سيكولوجي يُظهره كسلسلة من الاقنعة والتأويلات واللغات متداخلة الحلقات، لا تعكس معنى واحداً ولا حقائق ثابتة، بل قوى متصارعة من أجل الحياة والسيطرة.

إن الغوص في هذا العمق التاريخي من أجل فضحه وعرضه على السطح يقنعنا بأن المقياس المتحكم في تلك الصراعات ليس هو المنطق وقيم الحق والغير، بل هو الأفيد والأصلح لبقاء النوع البشري. وهذا البقاء نفسه صنفان: بقاء ضعيف رديء، وبقاء رفيع سخي خلاق... لهذا يلزم أن تردنا التأويل بادىء ذي بدء الى المؤولين أنفسهم، من حيث موقعهم وهويتهم وانحدارهم النَّسبي أو الجينيالوجي. وبهذه المقاربة، تعلمنا جينيالوجيا الاخلاق أن ما يوجد في آخر المطاف وراء القناع والتأويل ليس سوى ارادة القوة التي هي الميل الى تحويل وصقل الاقنعة والاستحواذ على الحق في التأويل والتقييم.

هذه الارادة هي ما يسكن حتى حياة الانسان الضعيف، المليئة بالعجز والاستلاب. انها هنا، ارادة الوصول الى الاحسن والحصول على الجاه والمال والسلطة الاجتماعية. وارادة القوة بهذا المعنى هي عند نيتشه من المراتب السفلى وتختلف من حيث الدرجة والطبيعة عن ارادة القوى كما يعرفها عند زرادشت، نبي الفرس الأقدمين ومصلح ديانتهم الأولى، أو عند ديونيزوس وأبولون والأقوياء عموماً. إنها في هذا المقام إثبات وتأكيد للمغايرة والاختلاف، انها لهو ومتعة وعطاء، وبالتالي إبداع وتحليق...

ان ارادة القوة بهذا المعنى العُلوي يكون من شأنها أن تصمد أمام العود الدائم، بل وأن تحوّله لفائدتها ولصحتها. العود الدائم، عند نيتشه، ليس عوداً للكل ولا للشيء نفسه أو الى نفس الشيء. كما أنه لا يشبه في شيء نظريات الكون

الدائرية عند الاغريق. فزرادشت لم يقف عند هذه التبسيطات الا في أيام سقوطه مريضاً. أما حين أصبح في طور النقاهة فقد أدرك أن ما يصطحب العود الدائم هو اللاتساوي والانتقاء. فما لا يصمد أمام الحياة ويقوى عليها لا يمكنه أن يتكرر. وان تكرر فكشيء مائل الزوال... ان عمل العود الدائم هو ما تسعى ارادة القوة أن تضطلع به وتقدر عليه لدى «الانسان المتفوق»، الذي يعلن الحرب على عالم الضعف والانهيار قصد استبداله بعالم خلق القيم والجنوح الى القوة الكبرى والحرية اللامتناهية.

اضافات

1 ـ في دائرة العينات يمكن التذكير بمفهومين اضافيين هما: الارادة الكلية وارادة الاعتقاد. فالأول قد كان متداولاً لدى مفكري فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر، تحت اسم Volonté générale وهي عند ديدرو وروسو مثلاً التعبير المعقول والمكتوب عن التراضي والعقد الاجتماعيين. انها تفوق الارادات الفردية وتعلو عليها من حيث كونها تتضمن موافقات مصالحها وتعكس وجه السيادة العامة. انها باختصار مقياس الحكم الديمقراطي ومبدأ العدالة الاجتماعية. (راجع ديدرو **الانسكلوبيديا**، ج 5، ص 116؛ وروسو **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل 7، الكتاب الثاني، الفصل 1 ,3)... أما المفهوم الثاني ارادة الاعتقاد Will to Believe فهو عنوان لكتاب ألفه وليم جيمس ونحا فيه نفس الاتجاه البراغماتي النفعي الذي ساهم في تأسيسه والتنظير له. ومفاد ذلك المفهوم أن صحة الاعتقادات تقاس بمنافع نتائجها العملية وليس بمقدار انسجامها مع مقتضيات العقل والتبريرات العقلية. ان اجرائية تلك الاعتقادات تظهر لدى الافراد في قدرتها على تزويدهم بالدوافع الذاتية الوجدانية لمقاومة النكسات وصعوبات الحياة اليومية.

2 ـ في الفكر الماركسي، يمكن اعتبار مفهوم الارادية من المفاهيم الأساسية من حيث أنه متضمن في نظرية البراكسيس أو في مفهوم العمل السياسي الثوري.

فعند ماركس مثلاً، كما هو بيّن من أطروحاته حول فويرباخ تكون قضية النظرية والبحث في الحقيقة قضية مدرسية مجردة ان هي انفصلت عن البراكسيس أو الممارسة العملية أما إن التحمت جدلياً بهذه الممارسة، وبالتالي عولت على الارادة الانسانية، فإنها ستكف عن مجرد قراءة العالم وتأويله لتصبح سعياً الى تغييره وتطويره، (انظر على وجه الخصوص الأطروحات الثانية والثالثة والثامنة والحادية عشرة). كما أن مفهوم الارادة السياسية حاضر حتى في أكثر نظريات ماركس تأكيداً على صرامة قوانين التغيير الاجتماعي والتمرحل التاريخي. وكمثال واحد على ذلك، عندما يقر ماركس: «حتى لو كان مجتمع قد وصل إلى اكتشاف طريق القانون الطبيعي الذي يشرف على حركته [...]، فإنه لا يستطيع أن يتجاوز بطفرة أو يلغي بمرسوم مراحل نموه الطبيعي»، فإن نفس المؤلف، وفي سياق نفس النص من توطئته للطبعة الأولى من **رأس المال**، يتابع قائلاً: «غير أن (ذلك المجتمع) بمقدوره أن يختصر حقبة مخاضه وأن يلطف آلام الولادة». فكيف لهذه القدرة على اختزال مراحل التطور ان تقوم من غير الاستناد على الارادة السياسية التي ترفض الاستسلام وتتنكب المواقف الانتظارية، مثل التي سقط فيها الحزب الاجتماعي الديمقراطي الألماني والجمعية العالمية للعمال الثانية؟

أما عند لينين فإن دور الارادية يبرز أكثر كعامل حاسم في إنضاج التناقضات بين قوى وعلاقات الانتاج وفي تحقيق الانقلاب الثوري من أجل بناء المجتمع الاشتراكي. ومن أهم النصوص في هذا الباب كتابه **ما العمل؟** و**أطروحات أبريل 1917**. ففي النص الأول يناهض لينين توجهات الاقتصاديين الروس الذين يعملون بنظرياتهم الدوغمائية و«العلمية» المزيفة على تقوية عفوية العمال وتدجينها في مسالك النقابوية التعاونية التي لا تخدم إلا مصالح البورجوازية وأرباب رؤوس الأموال والعمل. ضد هذه النزعة يرى لينين أن الطبقة العاملة هي أحوج ما تكون إلى إرادة سياسية تنمي لديها الوعي بذاتها وبمهامها التاريخية في تغيير وجه الحياة والمجتمع. وهذه الارادة السياسية لا يمكن أن تأتيها إلا من النظرية الماركسية بواسطة حزب يقوده ثوريون محترفون ويعمل على تحويل عفوية العمال إلى إرادة ثورية واعية وقوية... أما في أطروحات أبريل فقد طالب لينين في النقطة الثالثة من تقريره هذا حول مهام البروليتاريا في الثورة الحاضرة بالانتقال الفوري الى جمهورية السوفيات الشيوعية التي من شأنها أن تعفي من المرحلة البورجوازية الديمقراطية والنيابية. وهذه الأطروحة التي قال بها لينين، رداً على إصلاحية المثقفين وانتظاريتهم، ما كانت لتصبح حقيقة وواقعاً في أكتوبر من نفس السنة 1917 لو لم يكن صاحبها يقيم وزناً للعامل الانساني ممثلاً في إرادية الطبقات الاجتماعية الثورية...

سالم حميش

اضافة
فلسفة الارادة من سقراط الى نيتشه

لقد قال سقراط بأنه ليس من انسان شرير بمحض أرادته، فجعل الارادة تصبح صنواً للعلم، فلا ارادة للانسان بدون المعرفة. وتكتمل الارادة باكتمال المعرفة، وكل شيء يقوم به الانسان لا يأتي من ارادته بل يأتي من نقص في العلم، يأتي من جهل ما يزال في داخل النفس. ومثل هذا القول يعني ان المعرفة هي الخير، بمعنى أن من عرف استهوته المعرفة بالخير الذي تحتويه، فأبعدته حتماً عن اهواء الجسد وفتنه. وطهّرت نفسه فلم يعد يستطيع الا ان يلازم الخير، وكلما قام بعمل ارادي فعل الخير بالضرورة. المعرفة تقوم بعملية تطهير فتصبح طريق التحرير، ويعتبر الانسان سيداً لنفسه مالكاً لارادته، ملتزماً فعل الخير ضرورة. من سيطر على أهواء جسده، عن طريق المعرفة، ملك ارادته حقاً لم يعد قادراً الا على فعل الخير، اذ ان اي نكوص او تراجع لا يعود ممكناً، وهذا يذكرنا بما كان يردده المتصوفون: «لو وصلوا ما رجعوا»، فارادة الانسان تكمن في فعل الخير، انها الخير لانها الحرية التي تمر عبر المعرفة، وكل شر يعني أن الانسان لم يملك بعد ارادته. ومثل هذه الارادة تقوم اذن على اساسين متلازمين: المعرفة والتزام الخير. المعرفة تطهر، والخير يهيمن سيداً مطلقاً.

أما ديكارت فقد جعل من الارادة «في التأمل الرابع» أعظم واسمى ما يملك الانسان؛ فهي كبيرة جداً لأنها قدرة لا متناهية على الاثبات أو النفي، فإذا كان العقل يعرض الاشياء امامنا، فان الارادة هي التي تجعلنا نحسم الموضوع اما بالاثبات وأما بالنفي، دون أن يكون عندنا ادنى شعور بضغط يأتينا من الخارج. مثل هذه القدرة النائمة الكامنة في أعماق النفس تسمو بالإنسان لتقربه من الألوهية، انها اللامتناهي الحق الذي يترك القرار الأخير والتنفيذ لمسؤولية الفرد، وكل معرفة طبيعية أو نعمة إلهية تزيدان مثل هذه القدرة ولا تنقصانها. ان الادراك يضع امامنا مجموعة من البواعث والمحركات والدوافع والاسباب، فتأتي الارادة كقدرة داخلية غير خاضعة على الاطلاق لقوانين السببية والحتمية التي تتحكم في العالم الطبيعي الخارجي، فتنظر في كل هذه الدوافع وتتداول في امرها وتعيش لا تناهي الحرية، اذ ان قرار قبول اي باعث او رفضه يتوقف عليها وحدها بمعزل عن اي اكراه خارجي، ثم يأتي القرار بالتحرك الذي ينتهي بالتنفيذ أو بالامتناع النهائي.

اما كانط فقد جعل من الارادة وسيلة حرية الانسان في قبول القوانين أو رفضها، فهو بعد ان بين، أن العقل المحض لا يستطيع ان يصل الا الى متنافيات، وبالتالي فهو عاجز عن معرفة ماهية الاشياء، عاد ليؤكد بأن الانسان يملك عقلاً عملياً هو الارادة، ذلك ان كل شيء في الطبيعة يجري حسب قوانين علمية محددة لا يستطيع ان يحيد عنها، عالم الظواهر عالم تتحكم فيه الرياضيات، في حين أن العقل العملي يسمح للإنسان ان يتمثل هذه القوانين وبالتالي ان يسير أو الاّ يسير وفق مبادئها، وهكذا فان الارادة، التي هي عقل عملي، هي ملكة الفعل تبعاً لقواعد، ذلك ان الارادة: اما ان تتبع الافعال التي يقرها العقل اقراراً مستقلاً عن كل ميل ويؤكد بأنها ضرورية عملياً أي خيرة، وإما ان تتبع ميولها الذاتية التي تأتي من الطبيعة الحساسة. ولكي تصبح الارادة عقلاً/عملياً بذاته اي خالصاً، عليها الا تستعير من الطبيعة الحساسة معطيات قواعدها. هنا نصبح اذن امام ارادتين مختلفتين أ) الارادة الخيرة أو الطيبة، اي تلك التي تتقبل ما يمليه العقل من مبادىء وتعمل حسب هذه القواعد، دون ان تدخل في اعتبارها معطيات الحس، ولا تشعر بهذه المبادىء انها عملية قسرية تفرض عليها، لانها تتقبلها عن طيبة خاطر، فلا يعود هناك اي تعارض بين الوجهة الذاتية والوجهة الموضوعية، فيصبح في طبيعة تحديدها ان تفعل الخير والخير وحده، ب) الارادة السيئة أو الشريرة: هذه الارادة ترى أوامر العقل وموضوعية اتباعها، ولكنها تستسلم للأهواء والرغبات الذاتية، فيكون هناك تعارض بين الوجهة الموضوعية والوجهة الذاتية، ومن هنا يدخل الشر.

لقد جعل كانط من الارادة الملكة التي تميز الانسان عن عالم الظواهر بحيث تمكنه من تخطي العمل تبعاً لقوانين طبيعية تتحكم فيه، ليمتثل لاوامر العقل، ويمتلك القدرة على القبول بها وجعلها جزءاً لا يتجزء من طبيعته، أو مخالفتها؛ غير أن **الارادة الحقيقية في نظره تظل تلك التي تتوافق قواعدها مع أوامر العقل أي تلك التي تجعل من العقل العملي عقلاً خالصاً.**

عاب هيغل على كانط مفهومه للارادة، اذ اعتبر ان مثل هذا المفهوم يظل مفهوماً مجرداً وصورياً ولا يأخذ بعين الاعتبار الصيرورة، يظل في عالم التجريد ولا يرى المحتوى المجسد للمفاهيم. ان اي كلام عن فلسفة الارادة عند هيغل - كما تجلت بشكل خاص في كتابه مبادىء فلسفة الحق - يقودنا الى الكلام عن كل المنظومة الهيغلية. ان فلسفة هيغل هي فلسفة الروح Geist الذي يتخذ في الصيرورة شكل الفكرة Idee أو المفهوم Begriff؛ اي ان كل اشكالية هيغل هي أشكالية

«ظهور الروح»، الروح يظهر أي يتجلى، يبرز الى الخارج، يعي، ويعي ذاته ويتوسط بالغير ليعود الى وعي ذاته الكلي، فلا يعود يرغب الا بنفسه، فيصالح ذاته والموضوع ليصبح روحاً مطلقاً. التجلي، الظهور، الوعي يسلك طريق ثلاثية الديالكتيك، هذا الديالكتيك الذي يستعير لصالحه القيمة السلبية، كل معاناة الانسانية وحروبها وتمزقاتها ويوظفها من أجل تقدمه، من اجل وعي الروح لذاته، وهكذا تصبح المأساة الشاملة ـ تراجيديا الانسانية ـ عقلانية شاملة، انتصاراً مطلقاً للروح والعقل على المأساة. فالآلام هي تفسير الانبعاث والقيامة. وهكذا فإن فلسفة هيغل هي تأليه لصنع البشر Werke، هذا الصنع الذي يتجلى عبر صيرورة التاريخ في شتى المظاهر الثقافية: الدولة، الدين، العلوم، الفلسفة، الفنون، القانون. اذا كان الروح يتجلى في التاريخ في عالم مضطرب قلق مثله، فإن الفضل في ذلك يعود الى الارادة اولاً قبل المعرفة، الروح يحوز ملكة الارادة، وهذه الملكة تجعله يبحث عن ذاته فيكوّن التاريخ، الروح له تاريخ لأنه يملك الارادة وبفضلها يتميز الروح عن الطبيعة، انه قلق مستمر يبحث، ليظهر في التاريخ، عن طريق الديالكتيك، اما الطبيعة فهي تاريخ كتب مرة واحدة وتجمد. اذا كانت الارادة هي التي تميز الروح عن الطبيعة فان الروح بفضل هذه الارادة يمر بديالكتيك المراحل الثلاث: أ) مرحلة الروح الذاتي، وفي هذه المرحلة تخرج الارادة الروح من التيه والضياع والغموض ليصبح الروح نفياً للطبيعة، وتتميز هذه المرحلة بالتمرد على نظام العالم ورفض كل تنظيم يحاول ان يقيم نسقاً معيناً، انها مرحلة «الكلي المجرد» اي: مرحلة الاحجام عن كل محتوى محدد، مرحلة «حرية الفراغ»، مرحلة الفردية التي لا تريد ان تقيد. ب) مرحلة الروح الموضوعي: الارادة لا تبقى في المرحلة السلبية السابقة، اذ انها تشعر بأن عليها ان تختار محتوى معيناً، غير انها تريد في الوقت نفسه ان تظل كلية وان يظل محتواها نابعاً من ذاتها، لا ان يكون غريباً عنها، وتتجلى مثل هذه الارادة في النظام العام للقوانين، ولا تعود الارادة مجرد نفي للطبيعة بل تخلق طبيعة ثانية. جـ) مرحلة الروح المطلق: الارادة تبحث عن هويتها من خلال الاختلاف الحاصل بين الذاتية والموضوعية، ذلك ان غريزة «الروح الحر»، مصيره المطلق هو ان «تكون له حريته كموضوع»؛ ذلك ان الروح لا يرغب بشكل مطلق الا الروح، اننا هنا أمام ما يسميه هيغل الموضوعية المزدوجة: موضوعية النسق العقلي الذي يقيمه الروح، وموضوعية الحقيقة المباشرة وهو الواقع الفعلي، اي ان هذه الموضوعية المزدوجة تزيل كل تناقض بين الذاتية والموضوعية، لأن ذروة الموضوعية هي ذروة الذاتية؛ بما ان الروح يصبح موضوعياً لا موضع لبحثه ومصيره سوى الروح نفسه، ويتجلى هذا الروح المطلق الذي موضوعه ذاته في الدين والفن والفلسفة. ان تصالح الذاتية والموضوعية في الروح المطلق هو الهدف الاخير والمعنى النهائي لكل فلسفة هيغل.

اما شوبنهاور فهو خير ممثل للإرادية Volontarisme، هذا المذهب الفلسفي الذي ساد في القرن الماضي واعتبر ان الارادة هي اساس الاشياء لا الفكر ولا العقل. يعتبر شوبنهاور الارادة المبدأ الأول الذي يشكل نقطة الانطلاق، والارادة لا تتجلى عند الانسان فحسب لتميزه عن الطبيعة، كما عند هيغل، بل هي تتجلى في كل الكائنات الحية وفي الطبيعة ايضاً. هذه الارادة هي كما حددها في كتابه العالم كارادة وتمثل «هي ارادة الحياة Wille zum leben، الارادة في ذاتها غير قادرة على المعرفة اذ انها دفع اعمى لا يقاوم، ولكنها بفضل التمثل أو التصور تصبح قادرة ان تعرف ماذا تريد، وبما يتكون ما تريد. «انها تريد الحياة كما هي بالضبط، وبما ان ما تريده الارادة هو دائماً الحياة، لان الحياة ليست سوى رسم هذه الارادة، كما يبدو في التمثل ـ لذا فاننا حين نقول ارادة الحياة او الارادة نقول الشيء ذاته».

ومما يجدر ابرازه في فلسفة شوبنهاور الدور الذي يلعبه الجسد في هذه الارادة، اذ ان العقل لا يتحكم فيها وان كان يقدم البواعث والدوافع، الارادة تظل قوة لا عقلانية لا يستطيع الفهم تفسيرها لأنها سابقة لكل تفسير، وهي تقيم صلة حميمة مع الجسد، اذ انه المكان الذي تتفجر فيه الارادة، الارادة تسبق الجسد، انها الينبوع الأول والمصدر، ولكن بفضل الجسد يمكننا ان نقيم معرفة موضوعية للإرادة: «الارادة هي المعرفة القبلية للجسد، والجسد هو المعرفة البعدية a posteriori للإرادة. . . جسدي هو موضوعية ارادتي».

ونأتي أخيراً إلى نيتشه الذي اشتهر بأنه فيلسوف ارادة القوة Wille zur Macht، وهذا العنوان اعطته اخته لأحد كتبه، بعد أن أصيب فيلسوفنا بالجنون. ولقد أسيء فهم مثل هذه الفلسفة اساءة بالغة اذ ان نيتشه كان قد أكد بأن «ما يريده الانسان وكل حي هو زيادة في القوة»، ولقد فسرت هذه الزيادة في القوة تفسيراً بيولوجياً على أنها السعي لخلق صنف جديد من البشر، صنف الانسان المتفوق. والواقع ان نيتشه كان يبغي من ارادة القوة قلب لوح القيم، تحويل كل القيم

القديمة الى قيم جديدة، نسف اخلاق القطيع من التافهين والضعفاء، واقامة اخلاق الاسياد للانطلاق نحو آفاق الحياة الرحبة البريئة المتمثلة بالعود الابدي، والرجوع الابدي يعني أن كل الأشياء والصور والاشكال تعود مئات المرات دون أن يكون هناك أي مثل اعلى تسعى الحياة لتحقيقه، هناك فقط صيرورة دائمة بريئة خالية من اي هدف ومن أي خطيئة تكمل حلقتها لتعود فتبدأ حلقة جديدة: وهذا يعني بأن الحياة تكرر نفسها المرة تلو الأخرى، وان الطاقة التي تستخدمها ثابتة لا تزيد ولا تنقص، وان القوة التي تحركها محدودة. غير ان العود الابدي يعني ايضاً ديونيسوس Dionysos رمز نشوة الحياة، وهوس الخلق، وروعة المغامرة، وفرح البراءة، وهذا يعني ان كل شيء يتغير باستمرار وان الحركة لا تتوقف وان كانت الاشكال والصور تعود مرات لا متناهية.

غير أن ارادة القوة، ارادة الحياة، لا تعني الفرح الجنوني للابداع فحسب، بل تعني كذلك القبول المتشائم بمأساة الحياة، هذا القبول المتشامخ لقساوة حياة تخلو من كل هدف سام ومن كل معنى.

لقد أراد نيتشه بإرادة القوة ان يعود الى وثنية يونانية متحررة من فكرة الخطيئة، تحله بالحياة المتدفقة في تغيرها الدائب، رغم الطابع المأساوي القاسي الذي يلف الوجود البشري.

مصادر ومراجع

– ديكارت، رينه، تأملات ميتافيزيقية، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات بيروت، باريس، 1977.
– كانط، ايمانويل، أسس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة محمد الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، 1970.
– هيغل، مختارات، جزءان، دار الطليعة، بيروت، 1978.
– هيغل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة بيروت، 1987.

— Bouamrane, c., *Le Problème de la liberté humaine dans la pensée islamique: solution mu'tazilite*, éd. vrin, Paris.
— Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, éd. Gallimard, Paris, 1968.
— Nietzsche, *La Volonté de puissance*, 2 vol., éd. Gallimard, Paris.
— Ribot, *Th., La Philosophie de Schopenhauer*, Paris, 1874.
— Ruyssen, *Th., Schopenhauer*, Paris, 1911.
— Schopenhauer, Arthur, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, dissertation philosophique, trad, J. Gibelin, éd. Vrin, Paris.
— ————, Le Monde comme volonté et représentation, trad. Burdeau, 1888-1890, Paris.

جورج زيناتي

الإشتراكية والاشتراكية العلمية
Socialism and Scientific Socialism
Socialisme et socialisme Scentifique
Sozialismus und Wissenschaftlicher

أ ـ في التسمية ومضمونها:

الاشتراكية العلمية مصطلح مركب من لفظة الاشتراكية التي دخلت لغة الأفكار الاجتماعية الأوروبية في نهاية العقد الثالث من القرن التاسع عشر، وصفة العلم التي أضفتها عليها اكتشافات ماركس وانغلز لقوانين الطبيعة والمجتمع في نهاية العقد الخامس من القرن التاسع عشر، وهي القوانين المعبّر عنها باسم المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، والتي التصقت باسم ماركس فعرفت بالماركسية، ومن ثم بالماركسية ـ اللينينة، إثر تعميمات لينين الفلسفية للوقائع والاكتشافات التي حملتها الحقبة التاريخية الجديدة لتخوم القرنين التاسع عشر والقرن العشرين، وتميز بالتحولات الاشتراكية في مواجهة الامبريالية، أعلى مراحل الرأسمالية. فالإشتراكية العلمية والماركسية هما اسمان لمدلول واحد، هو النظام الاجتماعي القائم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج.

والإشتراكية العلمية هي وريثة الاشتراكيات المثالية السابقة على الماركسية ومتممة لها، ذلك لأن ماركس وانغلز لم يكونا مجرد متابعيْن لمن سبقهما من النظريين الاشتراكيين، وإنما توصلا ـ من مواقع النقد التي زودتهما بها الحقبة التاريخية ـ إلى اكتشاف نظرية، تعبِّر علمياً عن المصالح الجذرية لأكثر الطبقات طليعية وثورية هي طبقة الكادحين، البروليتاريا، وتزود هذه الطبقة بسلاح فكري لتحويل العالم هو الإيديولوجيا الماركسية. والعيب الرئيسي الذي تأخذه الاشتراكية العلمية على سابقاتها قصورها عن فهم الاشتراكية بوصفها حتمية تاريخية، ويرى أنغلز في كتابه **تطور الاشتراكية من طوباوية إلى علم** أن الاشتراكية بالنسبة إلى الطوباويين هي تعبير عن الحقيقة المطلقة وعن الحكمة والعدالة، ولا يتطلب الامر ـ حسب رأيهم ـ سوى اكتشافها، فتتم السيطرة على العالم بواسطة القوة الذاتية. ولذا لم يتصرف الطوباويون بوصفهم ممثلين لمصالح البروليتاريا وحسب، بل كانوا يرمون في الوقت نفسه إلى تحرير البشرية بأسرها، إذ أنهم لم يروا في البروليتاريا «سوى طبقة معذبة مضطهدة عاجزة عن القيام بتحرك سياسي بالاعتماد على ذاتها». ويثبت انغلز في الكتاب نفسه أن

الماركسية هي التي استطاعت أن تقدم المادية الديالكتيكية للبروليتاريا بمثابة نظرية علمية متكاملة في المجتمع وفي قوانين تطوره. فالإشتراكية العلمية هي، على خلاف الاشتراكية الطوباوية، تنطلق في تعليلها لظواهر الطبيعة والمجتمع من تصور مادي، يعتبر أن لهذه الظواهر وجوداً أو كياناً مستقلاً تتجه إليه أفكار الإنسان ونشاطاته العملية، وهذا الوجود هو الحقيقة الموضوعية الموجودة بصورة مستقلة عن الوعي والمعطاة للإنسان في حواسه. وهذه النظرة المادية تشكل منعطفاً في تاريخ الفكر الأوروبي الذي ظل حتى مجيء ماركس يعتبر أن الأفكار هي أساس الوجود وهي التي تسيّر العالم.

ب ـ من الاشتراكية الطوباوية إلى الاشتراكية العلمية:

الجوهر التقدمي والطابع المثالي للإشتراكية الطوباوية: عرض ونقد.

إن الاشتراكية العلمية أو الماركسية هي، في نظر أعلامها المؤسسين وأتباعهم، الوريث الشرعي لخير ما أبدعه الإنسان في القرن التاسع عشر: الفلسفة الألمانية، والاقتصاد السياسي الإنكليزي، والاشتراكية الفرنسية. وهذه المكونات الثلاثة كانت تحمل نزعة اشتراكية تتسم بالطوباوية سواء على الصعيد النظري أم على صعيد التطبيق العملي، فجميعها كانت مشبعة بالمثالية الفكرية للقرنين السابع عشر والثامن عشر. وإن كان مفكرو هذين القرنين قد توصلوا إلى مبدأ خضوع الحوادث الاجتماعية لقوانين لها صفة الحتمية، فإن هذه الحتمية ظلت مسيّرة بالعقل الذي يدير العالم، فالإنسان يعيش حسبما يفكر، والعقل البشري قادر على معرفة الأقدار التي تنتظره والتحكم بها، وطبيعة الانسان المعتدلة والرفيقة والعاقلة، والتي هي هبة من الله تقبل بالخيّر من الأخلاق والواجبات والقوانين إذا ما اهتدت إليه. ويكاد يكون هنالك إجماع لدى فلاسفة هذين القرنين على وجود روح عامة هي وراء كل تجديد في المؤسسات الاجتماعية والأخلاق وأنماط التعبير و«القوى المحركة في الانسان هي محركات التاريخ».

وإن كانت نتائج الثورة الفرنسية قد خيبت طموحات النفوس الخيّرة في العدالة والأخوة والمساواة، فإن ذلك لم يضعف الثقة بالمبادىء التي قامت عليها هذه الثورة وأسيء تطبيقها، إما لسوء فهم أو غلطة في طباع المسيئين إلى هذه المبادىء. فالإشتراكية الفرنسية نشأت كرد على فوضى الاقتصاد الفرداني Individualiste الذي اتسم به النظام المنبثق عن الثورة الفرنسية، والقائم على تقديس الملكية الفردية، والحرية المطلقة في النظام الاقتصادي Laissez passer, laissez faire، وأولوية الحقوق السياسية على الحقوق الاجتماعية. وتيارات الاشتراكية الطوباوية كان القاسم المشترك فيما بينها هو الانتقاد الذي لا هوادة فيه للنظام الرأسمالي، هذا النظام القائم على التنافس الذي ألحق الأذية بمجموع الفعاليات والطبقات، لا سيما الطبقة العاملة، التي أطلق عليها سان سيمون اسم «الطبقة الأكثر عدداً والأشد فقراً». ولكن هذه التيارات، عندما عمدت إلى التخطيط الجديد للمجتمع المثالي الخالي من الاستغلال، وجدت الطريق المؤدي إلى هذا الهدف هو تنوير المجتمع وإثارة الحوافز الأخلاقية عند المستغِلّين. والاشتراكية العلمية وجدت في تعرية الطوباويات للنظام الرأسمالي والكشف عن طبيعته الاستغلالية جانباً إيجابياً، وهي وإن انتقدت بشدة عجز هذه الطوباويات عن تفسير طبيعة العبودية المأجورة في ظل النظام الرأسمالي، والكشف عن قوانين التطور الرأسمالي، والقوة الاجتماعية القادرة على خلق المجتمع الاشتراكي الجديد، والقوة الدافعة في عملية التطور، فإنها ربطت هذا القصور بطبيعة المرحلة التاريخية التي نشأت فيها هذه الاشتراكيات، وهيمنة الأفكار التي حفل بها عصر الأنوار في العدالة والأخوّة والمساواة. وإن كانت الاشتراكية العلمية قد حصرت نقدها في التيارات الاشتراكية الثلاثة: سان سيمون St-Simon 1760 - 1825، وشارل فورييه Ch. Fourrier 1770 - 1837 في فرنسا، وروبرت اوين R. Owen 1771 - 1858 في انكلترا، فلأن هذه المذاهب كانت قد استنفدت كامل الأفكار الاشتراكية التي ظهرت بذورها في العهود السابقة، وقدمت فلسفتها في شكل من الأعمال المنظمة البادية التماسك.

فلفظة اشتراكي Socialiste اصطنعت لأول مرة عام 1827 في المجلة التعاونية الأوينيه *Coopérative Magazine*، لتدلّ على أتباع مذهب اوين التعاوني، ولفظة الاشتراكية Socialisme ظهرت في عالم الطباعة لأول مرة عام 1832 في مجلة لوغلوب الفرنسية *Le Globe*، لسان حال السان سيمونيين التي كان يحررها آنذاك بيير لورو P. Leroux أحد السان سيمونيين البارزين، والذي عاد فتوسع في معاني هذا المصطلح الجديد في الانسيكلوبيديا الجديدة *La nouvelle Encyclopédie* التي أصدرها بالتعاون مع جان رينو J. Reynaud، ودرج استعمالها فيما بعد في فرنسا وبريطانيا للدلالة على مفهوم إقتصادي واجتماعي لحقوق الانسان يتميز بعدالة اجتماعية ومساواة حقيقية، ليس فقط في الحقوق السياسية، بل في الحقوق الاجتماعية والاقتصادية. وسرعان ما انتقل هذا الاستعمال إلى المانيا ثم إلى أميركا، وبات يرمز

إلى أولئك الذين دعوا إلى واحد من تلك الأنظمة الكثيرة التي كان يجمع بينها جامع الخصومة المشتركة للنظام الفرداني الداعي إلى عدم تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية، والمتمثل آنذاك في الاقتصاد الرأسمالي بالشعار المعروف «دعه يمر دعه يفعل»، وما ترتب على نتائجه التنافسية على الصعيدين القومي والعالمي من بطالة وعوز وحروب استعمارية غرقت فيها أوروبا عقب الحروب النابوليونية. وعلى أصحاب هذه الأنظمة الاجتماعية ذات المنحى التعاوني الساذج خلع العالم الاقتصادي جيروم بلانكي J. Blanqui في كتابه الرائد تاريخ الاقتصاد السياسي *Histoire de l'économie politique*، المنشور عام 1839 اسم الاشتراكيين الطوباويين، وهو الاسم الذي قدر له أن يخلد بعد أن تبناه ماركس وانغلز في البيان الشيوعي عام 1848، وأعاد انغلز استخدامه في مؤلفه انتي دهرنج، ثم في كتابه تطور الاشتراكية من طوباوية إلى علم، أهم مؤلفات مؤسسي الماركسية وأوسعها انتشاراً. وفي هذه المواطن جميعها كان مضمون الاستخدام هو محتوى توماس مور في كتابه المدينة السعيدة *De optimo republicae statu deque nova insula utopia* والذي أطلق فيما بعد على كل كتاب يصور النظام المالي للمجتمع الإنساني، والمثل العليا السياسية والاجتماعية التي يتعذر تحقيقها لعدم بنائها على الواقع، أو لبعدها عن طبيعة الإنسان وشروط حياته، ومنها الاشتراكية الطوباوية، اشتراكية سان سيمون، وفورييه، وأوين.

كان الحلم الذي راود الجماعات الاشتراكية السابقة للماركسية Prémarxistes إقامة مجتمع الرفاهية عن طريق تحسين الإنتاج، وعدالة توزيع الثروة بالاعتماد على التبشير والإعداد التربوي والأخلاقي الصالح، دونما إشارة إلى البروليتاريا أو إلى الصراع الطبقي؛ فلم يرد عند أيٍّ من سان سيمون، أو فورييه، أو اوين، ما يُفَادُ منه اعتبار طبقة العمال وطبقة الرأسماليين طبقتين اقتصاديتين متنازعتين، بل على العكس من ذلك تماماً، جرى التركيز على اعتبارهما طبقة واحدة في مواجهة البطّالين Les oisifs من ارستقراطية النظام القديم L'ancien régime وطبقة الجند، وشاع لدى معظم الاشتراكيين إطلاق مصطلح سان سيمون لضحايا الاستغلال الرأسمالي من العمال، الطبقة الأكثر عدد والأشد فقراً La classe la plus pauvre et la plus nombreuse.

وأصحاب المذاهب الاشتراكية الطوباوية وتلامذتهم، سان سيمون وفورييه واوين، كانت تجمع بينهم صفة الممارسة العملية للتنظير الفلسفي، وذلك عن طريق إقامة المشتركات المحلية Les communautés على أساس تعاوني. ولم تخل العلاقات فيما بينهم من منافسة إيديولوجية حول أفضلية المناهج التي اختارها كل منهم؛ ففيما وجه السان سيمونيون أنظارهم نحو الإنجازات الهندسية الكبرى كحفر الترع، وري الأراضي، وشق الطرق، وإنشاء الخطوط الحديدية وتنظيم الصناعة المصرفية وتنظيم المالية بوصفهما وسيلتين للتخطيط الاقتصادي، ركز الفوريون كامل اهتمامهم على الزراعة، مبعدين التجارة والصناعة إلى مواقع ثانوية، وتوجهت أنظار الأونيين في انكلترا إلى العمل الصناعي، والإفادة من ثمرات الثورة الصناعية التي ظهرت بقوة في إنكلترا، وعملوا على إقامة نوع من التوازن بين الصناعة والزراعة مع إعطاء الأولوية إلى الصناعة، واعتبار الزراعة رديفاً يفيد من خبرات العمل الصناعي وتقدمه.

كان سان سيمون معجباً بتقدم العلوم الاختبارية، مؤمناً بأن تطبيقاتها في المجال الاقتصادي ستنقل أوروبا والعالم إلى مشارف عهد جديد من الرفاهية الاجتماعية، ولذا كان يدعو إلى توحيد العلوم والتنسيق فيما بينها بما يتيح للجنس البشري التنبؤ بمعرفة مستقبله على نحو ثابت. ولم تكن وحدة المعرفة هذه عند سان سيمون سوى التركيب الضروري Synthèse للتقدم العلمي الكبير الذي تمّ منذ بيكون وديكارت في فروع العلوم الطبيعية ذات الصفة التخصصية المتعاظمة. ثم ما لبث أن وسع نطاق هذه العلوم لتطال حقول المعرفة البشرية في تكاملها الشمولي، وذهب إلى القول بأنه يجب أن يكون ثُمَّتَ علم للأخلاق يبحث في الغايات يواكب العلم الطبيعي الذي يعني بالوسائل، فتتم بذلك سيطرة العقل بسيطرة الإنسان على بيئته وصقل قواه الإنسانية. ووراء هذا التطلع كانت تكمن عنده وحدة المعرفة المعبِّر عنها في أشكالها الكبرى الثلاثة: الفنون، والعلوم الطبيعية، وعلم الأخلاق، كما كانت تكمن فلسفة التاريخ الكلية الساعية إلى وحدة المعرفة الإنسانية، وهي الأفكار التي بنى عليها أوغست كونت، سكرتير سان سيمون، عمارة فلسفته الاجتماعية. وإخفاق الثورة الفرنسية مردّه في نظر سان سيمون إلى فقدان المعرفة الموحدة في فلسفتها النظرية والتطبيقية، فهذه الثورة، التي هي أبرز حدث عالمي في تاريخ الإنسانية، توقفت عن إكمال رسالتها بعد عملها العظيم في تدمير المؤسسات القديمة الفاسدة، وإن كانت قد أخفقت في تحقيق أيِّما شيء إنشائي Constructif، فذلك بسبب فقدانها المبدأ الموحد في غاياتها الكبرى.

ففي جميع مراحل التاريخ كانت حاجة الجنس البشري ماسة إلى بنية اجتماعية تتناسب والتقدم الكبير الذي تحقق في دنيا الأنوار والمعارف المستجدة. والمؤسسات التي كانت صائبة

ونـافعة في مـرحلة من مراحـل تطور الفكـر البشري، تنقلب، بعد أن تكون قد حققت غايتهـا، إلى مؤسسـات ضـارة متشبثة بـالحياة بعـد أدائها رسـالتها، وإزاء تقـدم الأفكـار تمعن هـذه المؤسسات في مقاومة أحداث التغيرات الضرورية التي يتـطلبها الفكر، وهذا ما تم خلال حقب التاريخ المتـابعة، وكـان أبرز مثـال له مـا حدث للكنيسـة المسيحية في العصـور الـوسيـطة، وسقوطها إثر إخفاقهـا في تعديـل نفسها وفقـاً لحاجـات التقدم العلمي، وهذا نفسه ما تكرّر مع الثورة الفرنسية.

ورغب سـان سيمون في إقـامة نـظام عالمي يخضـع لقانـون مشترك، قائم على فلسفة علمية وعملية تكون نواته قيام اتحاد أوروبي، قـوامه التحـالف بين فـرنسـا وبـريـطانيـا العـظمى، بوصفهما البلدين القادرين على توجيه أوروبا وهدايتها، فرنسـا في حقل الأفكار العظيمة، وبريطانيا في حقل تـنظيم الصناعـة لتحسـين قدر الإنسـان. فالسيـطرة يجب أن تكون للمعـرفـة، والقـادة الـطبيعيـون للشغيلة الفقـراء عمـومـاً هم العلماء والصنـاعيـون الكبـار، وأصحـاب المصـارف الـذين يـزودون الصنـاعة بـالاعتمادات المـاليـة، وإذا مـا تم ذلـك زادت قـوى الإنتـاج، وتوسعت القـوة الشرائية، وارتفـع المستوى الشرائي العام. والقرن التاسع عشر، في نظر سان سيمون، مقبل عـلى حقبة جديدة، هي حقبة العلم الـطبيعي التطبيقي، يكـون فيه المنتجـون ورجـال العلم وأهـل الفن هم مـنظمـو المجتمـع الجديد.

وهكذا ظل سان سيمون مقتنعاً بأن عـالم الأفكار هـو الذي يسيِّر المجتمع، ولكنّه كان في الـوقت نفسه مؤمنـاً بأن مهمـة الإنسان الأساسية هي العمل، وأن الاعتبـار الحقيقي يجب ألاّ يمنـح إلاّ وفقاً للخـدمات التي يؤديهـا الفرد لنفسـه ولمجتمعـه، وتنبأ بأن حق الملكة الخاصة لن يعمِّر طويلاً إلاّ على شكل حق المرء في السيطرة على الممتلكات بنسبة مقدرته على إصـطناعهـا في الأغراض الصالحة. ولكن ذلك لم يكن يعني المطالبة بانتزاع حق الملكيـة، لا بل كـان خصماً للمتـطرفين القـائلين بحتميـة التنـازع بين الـطبقات المنتجة، وكـان يـدرك أن الإرهـاب في فرنسا كان لسيطرة الجماهير المعدمة فكـان يهتف بأتبـاع هؤلاء: «انظروا ما حل بفرنسا عندما سيطر رفاقكم هناك! لقـد تسببوا في المجاعـة». فـلا مجـال في رأيـه لـلاصـطدام بـين خـادمين ومُستخدِمين، ما دام القاسم المشترك بينهما هـو العمل المنتـج، ولكن هـذا الاصطدام يصبـح وارداً بين المنتجين والبطالـين، والثورة الفرنسية في رأيه لم تكن سوى صراع طبقي بين النبـلاء والبـورجوازيـة وحلفائهـا من المعدمـين، ويعلن عام 1816 أن السياسة هي علم الإنتاج، ويتنبأ بالانحلال الكـامل للسيـاسة في الاقتصـاد. ومن هنا كان استنتاج تلاميذه بأن الثروة الـوطنية يجب أن تمتلك على نحو جماعي، وهذا يقتضي وجـود الدولـة، وتنظيم الإنتاج تنظيماً مخططاً وفقاً لمقتضيـات المصلحة العـامة، كما آمن بتـوفـير حق العمـل للجميـع، وأن الجميـع ملزمـون بـالعمـل من أجـل المجتمـع كـل حسب كفـايـاتـه، وشجب الاستغلال الذي أخضع له العمال في النظام القائم على الإقرار بحقوق الملكية، وفي ذلك يكون سان سيمون سابقاً لماركس في الاعتقاد بأن صلات الملكية التي يدعمها أي نظام اجتماعي إنما تضفي عليه صفته الأساسية في مختلف مظاهره الرئيسية، وآمن مثل ماركس بأن المجتمع البشري يتقـدم في سير التـاريخ نحـو نـظام تشارك كلي Association، وأن نـظام التشـارك الكـلي الجديد هذا سيكون الضمانة للسلم وللتـطور التقدمي. ولكنـه على خلاف مـاركس اعتبر العـوامل الاقتصـادية عـلى أهميتها، هي نتـائـج وليست أسبـابـاً، وأن التبـدلات الاقتصـاديـة هي حصيلة الاكتشافات العلمية، هي نتائـج وليست أسباباً، وأن التبـدلات الاقتصاديـة هي حصيلة الاكتشافـات العلمية، وأن جذور التقدم البشري كامنة في المعـرفة، وأن المكتشفين الكبار هم صـانعـو التـاريخ الـرئيسيون. ورغم أن مـاركس أفـاد من نظرية سان سيمون في الحتمية، فإنـه صاغ نـظريته في الحتميـة عـلى أساس مـادي مختلف جذريـاً عن فكـرات سـان سيمـون المثالية القائلة إن هذه الحتمية يقررها الفكر.

وهنالك فـارق أساسي في نـظرة كل من الاثنـين إلى مسـألـة الترابط بين الاقتصاد والسياسة؛ ففي حين كـان سان سيمـون يعتـبر الاقتصـاد منفصـلاً عن السيـاسـة، أو يجب أن يكـون مستقلاً عنها، ولم تظهر عنـده فكرة أن الـوضع الاقتصـادي هو قاعدة المؤسسات السياسية إلا كبذرة، فإن الإشتراكيـة العلمية مع ماركس وانغلز كانت تعتبر الترابط بينهما جـذريـاً، وأن كـل نضـال اقتصـادي هـو نضـال سيـاسي بـالضرورة. وإن كـان الاشـتراكيون الـطوباويـون ـ وفي طليعتهم سان سيمـون ـ قـد هاجموا التفـاوت المفرط في دخـل الأفراد والجماعات، فـإنهم لم يشيروا إلى مصدر هذا التفاوت. وإن كانوا قد طالبوا بتحديـد الملكيـة الخاصـة التي يسيء استعمالهـا المتبطلون، فـإنهم كـانـوا يعتقدون بإمكانية تعاون التقنيين الصناعيين مـع أرباب العمـل والعمال في سبيل الخـير العام، وفقـاً لبرنـامج محـدد في توزيـع المكافآت توزيعاً عادلاً على أساس من تراتب الكفايات التقنيـة والخدمات الحقيقية، يكون فيها لأرباب العمل ريوع ضخمة ـ تراوحت نسبها ـ مقابل خدماتهم للجمهور.

وفيما كانت أفكـار سان سيمـون الاشتراكيـة تحمل خـلاصة لكـل النزعـات الانسـانيـة ذات المنحى الاشتراكي في القـرنـين

السابع عشر والثامن عشر، وكانت في سعة رؤياها وشمولها متضمنة تقريباً لجميع الأفكار الفلسفية للاشتراكيين اللاحقين باستثناء الدراسات الاقتصادية الصرف، فإن كتابات فورييه تمثل الصورة الأرقى لنقد الأوضاع الاجتماعية التي تكشفت عنها الممارسات البورجوازية فيما بعد الثورة الفرنسية. والوصف الساخر للبؤس المادي والأخلاقي للعالم البورجوازي في مقارناته لوعود فلاسفة الأنوار المعسولة عن المجتمع الذي بشروا بقيامه، هذا المجتمع الذي سيسوده العقل وحده، والحضارة والتي ستوفر السعادة الكونية والكمال البشري غير المحدود، وهذا ما جعل انغلز في كتابه **تطور الاشتراكية** يعتبر فورييه ليس مجرد ناقد وحسب، «فطبيعته المرحة أبداً تجعل منه هجّاء، لا بل أحد كبار هجائي كل الأزمنة».

فقد عكست كتابات فورييه الصورة المقيتة للمضاربات التي ترافقت مع انحدار الثورة، والعلاقات الجنسية المستهترة بحقوق المرأة كعضو اجتماعي، رابطاً بين هذا الانهيار الأخلاقي وانهيار النظام الاجتماعي، مستخلصاً من ذلك «أن توسيع حقوق المرأة هو المبدأ الأساسي لكل تقدم اجتماعي».

ويقسم فورييه تاريخ المجتمعات في تطورها إلى أربع مراحل: الهمجية والبربرية ثم البطريركية Patriarcat ثم مرحلة المدنية، أي حقبة نشوء المجتمع البورجوازي وتطوره بدءاً من القرن السادس عشر، ويبيّن فورييه «أن النظام المتمدن يمنح كلاً من الرذائل التي تتعاطاها البربرية بسذاجة شكلاً معقداً وملتبساً ومرائياً... وأن المدنية تتحرك في حلقة مفرغة وسط تناقضات تعيد انتاجها باستمرار دون التمكن من تجاوزها، بحيث أنها تتوصل دائماً إلى عكس ما تريد بلوغه أو تدعي الرغبة في بلوغه، بحيث أنه في المدنية يتولد الفقر من الوفرة نفسها».

ولذلك عدّ انغلز فورييه، إلى جانب هيغل، واحداً من كبار المفكرين الذين طوعوا الديالكتيك لدراسة الوقائع الاجتماعية، وأن كل مرحلة تاريخية، خلافاً للنظرة الفلسفية القائلة بالخط الصاعد للكمال البشري غير المحدود - «لها فرع صاعد، كما لها فرع هابط. ويطبق هذا التصور على مستقبل البشرية بمجملها. وكما أن كانط أدخل النهاية المقبلة للأرض في العلوم الطبيعية، كذلك أدخل فورييه النهاية المقبلة للبشرية في دراسة التاريخ».

وإن كان الديالكتيك يشكل قاسماً مشتركاً بين سان سيمون وفورييه، فإن تصورهما للإشتراكية يحمل أكثر من وجهة خلاف واحد. فمفهوم سان سيمون للإشتراكية سيطر عليه مفهوم الوحدة العالمية للحضارة وتطور التاريخ، فهو من خلال استشرافه للمسألة المعرفية تاريخياً، بدت له هذه المعرفة عالمية الجذور والعصر الصناعي يحمل في طياته - أكثر من أي عصر سابق - مرحلة جديدة في التطور البشري تحتاج إلى توسيع المعرفة الإنسانية وتوحيدها على النطاق العالمي. وفيما كان سان سيمون ينطلق من العصر الصناعي ومتطلباته، وحاجاته والتوفيق بين العلاقات الإنسانية على أساس هذه المتطلبات في التنظيم الضخم والتخيط الشامل، واصطناع المعرفة العلمية والتكنولوجية إلى أبعد حد مستطاع، وكان أشد مريديه حماساً من بين طلاب كلية الهندسة المعروفة بالبولتكنيك وخريجيها École polytechnique، كان فورييه يذهب بنظره إلى عصر ما قبل الصناعي Préindustriel العصر الزراعي، الذي يتوافق مع طبيعة الإنسان، ويلبي نوازعه الطبيعية ورغباته النفسية، ولذا كان كارهاً لعالم الصناعة الضخمة، كارهاً للمكننة mécanisation، والمركزة Centralisation، لأنها لا توفر الشروط اللازمة للعناية بالإنسان وسلوكه الفردي الحر، بل هي على العكس من ذلك تحول الناس إلى إعداد وأرقام لاهوية لها، حيث المهندسون والإداريون ينظرون إلى أفراد العمال كآلات سيئة الصنع. وآمن فورييه بأن إشباع الحاجات الحقيقية عند بسطاء الناس يكمن في الزراعة، ولكنها ليست الزراعة المعدة للمقايضة الكبرى على صعيد محلي وصعيد عالمي، بل الزراعة الكثيفة التي هي من نوع البستنة Horticulture وما يستتبعها من تربية للماشية والدجاج وما إليها على نطاق ضيق. وعلى أساس من هذا التصور أقام فورييه مشتركاته الزراعية الصغيرة Les Petites communauté domestiques التي أطلق عليها اسم الكتائبيات Phalanstères، وكانت النسبة العالية من أتباعه هي من الأشخاص المعادين للتطورات الحديثة المتمثلة في الصناعات الضخمة ومن المؤمنين بفضائل الحياة البسيطة.

كان تصور فورييه هذا ردة لما انطوت عليه المنافسات في عالمي الصناعة والتجارة من إضاعة لجهود الناس دون طائل، وإفسادها للأخلاق، أخلاق أرباب العمل والعمال على حد سواء، ولا بدَّ لتخليص الناس من جميع عمليات البيع والشراء المعقدة التي يضيعون فيها أعمارهم، من استنباط وسائل تمكنهم من أن ينتجوا ويستهلكوا بأسهل الطرق الممكنة التي تمتع نفوسهم امتاعاً حقيقياً ليس غير، وإمكان تحقيق هذا الغرض متوفر في الصناعة اليدوية البارعة، وفي الزراعة التي تشكل العمل الرئيسي لرفاه الناس. وفي مشتركاته المقامة على شكل تعاوني طوعي وفر للعمال حرية التنقل بين أكثر من مجموعة انتاجية يكون فيها العامل في نجوة من السأم. فالعمل الطوعي، واصطفاء الأعمال هما في أساس مذهب فورييه،

لأنه يتفق مع الطبيعة البشرية والتنوع الطبيعي في الرغبات والميول، ومن هنا كان فورييه خصماً لجميع الأخلاقيين الذين أقاموا أنظمتهم على أساس فكرة التعارض بين العقل والعاطفة، وألحَّ على خلق بيئة اجتماعية تلائم الطبيعة البشرية كما هي، لا خَلْقَ بيئة يراد بها تحويل هذه الطبيعة إلى شيء مختلف. وراعى في مشاركه ومُشتركاته Phalanstères ميول الناس، وجعلها من حيث حجمها وبنيتها وافية بهذا الغرض؛ مشارك أو مشتركات ليست صغيرة، وليست أكبر مما هو ضروري لسد الحاجة. 1600 شخص يزرعون نحواً من خمسة آلاف آكر acres أي ما يساوي 20 ألف متر مربع، وارتفع هذا العدد في كتاباته المتأخرة إلى حدود 1800 شخص يسكنون في مبنى مشترك ضخم أو مجموعة من المباني مزودة تزويداً كاملاً بالخدمات العامة، ومشتملة على مآوٍ Crèches يُنَشَّأ فيها الأطفال ويعنى بأمرهم على نحو جماعي.

ولكن فورييه الذي كان يؤكد أن كل شيء فاسد في النظام الصناعي، وأن المصانع تتقدم على حساب فقر العامل، والذي كان يحمل حقداً صلباً ضد التجارة والتجار باعتبارهم طفيليين، وإن تجارتهم تخلق اقطاعية مركنتلية تفرز الفوضى والبؤس، كان يحترم الإرث ويعتبر الثروة والفقر أمرين طبيعيين، ويحاول أن يغري الرأسماليين بالتلويح لهم بأمل الربح المدهش إن هم وظفوا أموالهم في مشاركه. وكان يسخر من دعوة بعض أتباع سان سيمون وأتباع اوين إلى الغاء الملكية الخاصة والإرث الذي اعتبره شيئاً طبيعياً ومتوافقاً مع رغبة عميقة الجذور في طبيعة الإنسان ـ ولكنه رغب في جعل أنصِبَة رؤوس الأموال والمديرين مقصورة على نسب محددة في النتاج الإجمالي، وفرض ضريبة حادة على الدخول الناشئة في الملكية الخاصة دونما تفكير في انتزاع هذه الملكية أو فرض المساواة في الدخول. وكان توزيعه المناسب « 5/12 للعمل، 4/12 لرأس المال، 3/12 للموهبة».

ولم يكن فورييه يعتمد على الدولة في إقامة مشاركه، لأن هذه المشارك يجب أن تقام بحرية أي بموجب «اتفاق حبي»، وإعادة تنظيم المجتمع يجب أن تنطلق من تحت لا من فوق كما كان يؤمن السان سيمونيون، ولذا كان فورييه يخطط لكتائبياته كي تنشأ على أساس من العمل الطوعي تمويلاً وإنتاجاً في منأى عن تدخل الدولة أو أية وكالة عمومية غايتها الاستثمار الجماعي. فاكتفى في نداءاته بالدعوات الفردية للأثرياء، ولم يستثن الملوك من الإسهام في هذه المشارك أو المجمعات التعاونية بمالهم الخاص. ورسم في كتابه **التشارك العائلي الزراعي** *L'association domestique agricole* صورة لهذه المشارك التي لا بدَّ أن تثبت قوتها الأسرة، وهذا وحده كاف ليلهم الناس إلى الاقتداء بها. وهذه التعاونيات تقوم على فلسفة سيكولوجية مستمدة من تحليل للطبيعة البشرية لا سيما العواطف، بوصفها ذات أثر كبير في السعادة الإنسانية، وهو في ذلك وريث لنزعة القرن الثامن عشر في الاعتقاد بأن الله والطبيعة شيء واحد، أو على الأقل بأن الإرادة الالهية هي التي تحرك الطبيعة البشرية وتوجهها، وذهب إلى حد الافتراض أنه لا يوجد في الواقع رغبات طبيعية عند الإنسان ليس بإمكاننا أن نفيد منها لخدمة الحياة الصالحة.

كان فورييه ساعياً الى إقامة التنظيم الاجتماعي الذي يؤمن السعادة والحرية على اساس من التوافق الطوعي الذي يخلق عالم الانسجام على انقاض العالم المتحضر. فالعمل لم يعد اكراهاً، لأن المجموعات والافراد يمارسونه وفقاً لأذواقهم وميولهم، والملكية لا تُلغى، ولكنها تحاط وتصقل في العمل بحيث تفقد قدرتها على استثمار الآخرين دون وجه حق، ويفقد المال قدرته على أن يكون مصدر نهب إذ لم يعد ضرورياً، وبذلك يخلق المجتمع الذي يحمي الفرد دون أن يخشى فيه الفرد تسلط المجتمع. وهكذا فان فورييه يتفق مع الاشتراكيين في ارساء قواعد العدل على اساس الحصول على الحد الأدنى من الرفاه المضمون لكل فرد، والغاء مبدأ الأجراء، لكنه يبتعد عنهم من خلال الحصة التي يخصصها للحرية، فالحرية في كل مكان عند فورييه الى حد الغاء فكرة الدولة بالذات. فالدولة الحقيقية هي اتحاد الأذواق وفقاً لناموس سيكولوجي هو ناموس الجاذبية الاجتماعية المتمم لناموس الجاذبية الذي اكتشفه نيوتن في عالم المادة. ففي السياسة كما في الاقتصاد تعطي مبادىء الليبرالية القائمة على التنافس الافضلية الدائمة للأقوى، للأكذب، للأخدع والأكثر أنانية، فالمجتمع البورجوازي منظم في التنافر والتفكك بحيث يضيع الجهد الانساني القائم على الخلق، ليصل الى قيادة هذا المجتمع اسوأ الطفيليين من الصناعيين والريعيين rentiers من التجار والجنود. وهو يؤكد هذا التنافر في حقول الصناعة كما في حقول التجارة: «بدأت اشتبه في اختلال اساسي في الأوالية الصناعية، ومن هناك نشأت بحوث جعلتني اكتشف قوانين الحركة الكونية التي غابت عن نيوتن، وسيكون ممكناً حسبان اربع تفاحات شهيرة، تفاحتان تسببتا بالكوارث هما تفاحة آدم وتفاحة باري Pâris وتفاحتان طيبتان، تفاحة نيوتن وتفاحتي. وتصورت للتجارة صورة مثيرة للاشمئزاز الداخلي، فاقسمت وأنا في السابعة القسم الذي اقسمه هنيبعل ضد روما وهو في التاسعة: حلفت بحقد خالد على التجارة».

إن فورييه يلتقي مع الاشتراكيين العلميين في نقده للمنظومات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في المجتمع البورجوازي، وفي طروحاته لرفض الاكراه، ورفضه أن تبقى الطبقة العاملة خادمة أبد الدهر للقوى المالية المتحكمة بشكل حجر الزاوية في المادية التاريخية، وإن كان هو قد تصور لها حلولاً سيكولوجية. وكتب فورييه حافلة بالمصطلحات التي دخلت في معجمية التفكير الاشتراكي؛ من مثل التناغم Harmonie، والتشارك Association، والدولة المجتمعية Etat sociétaire والتضامن La solidarité والوحدة الكلية Unité Universelle والوحدوية Unitéisme والجماعية collectivisme، وهذه المصطلحات جميعها كانت تهدف الى التركيز على مفهومه للجماعة المتشاركة من العمال الذين يفرغون همهم في أداء مهمة مشتركة، ويقوم تعاونهم في الانتاج لا على التنافس المفسد للطبيعة الانسانية.

إن أفكار فورييه هذه انتقلت الى انكلترا وتأثرت بها المذاهب المتأخرة من الاونية، وكان ممثلها في انكلترا هو هيوغ دوهرتي Hugh Doherty الذي اصدر عام 1840 مجلة فورية باسم **نجمة الصباح** *Morning Star*، ونشر عام 1851 ترجمة لنصوص فوريّة جمعت في كتاب تحت عنوان **أهواء الروح البشرية** *The passion of the human soul*، اشتمل على مقاطع وافية لفكرات فورييه ومعتقداته. وفي امريكا كان ممثل الفورية الأبعد نفوذاً هو البرت بريسبان Albert Brisbane 1809-1890، الذي نشر عام 1840، كتابه **قدر الانسان الاجتماعي** *Social Destiny of Man*، وانشئت على اساس مبادىء فورييه في العقد الخامس من القرن التاسع عشر مزارع تعاونية اميركية لم تعمر سوى سنوات محدودات انحسرت بزوالها الأفكار الفورية نفسها.

وفي انكلترا نشأ روبرت أوين 1771 - 1858 مؤسس الاشتراكية الانكليزية في عصر الثورة الصناعية الكبرى في انكلترا، عصر الانتقال من المانوفاكتوره manifacture المحدودة الانتاج الى الصناعة الضخمة الحديثة المسيَّرة بقوة البخار والمزودة بأحدث الآلات العصرية، وترافق النمو السريع للميكانيكة المتطورة مع التشريعات السياسية التي فرضت على البروليتاريا الانكليزية شروطاً قاسية. وهزت البلاد ما بين 1815 - 1845، أزمات أقتصادية دورية حادة؛ اذ بسرعة متنامية فقدت الطبقة المتوسطة المؤلفة من الحرفيين وصغار التجار مكانتها المستقرة، لتشهد انقسام المجتمع الجديد الى طبقتين متواجهتين: طبقة كبار الرأسماليين وطبقة البروليتاريا المعدمة الملقى بها في الظروف الجديدة في وتيرة من العمل المرعب في المصانع لا سيما عمل النساء والاطفال الذي كان مُعَدَّله 14 ساعة في اليوم الواحد. وحوالى 1830 - 1840 كان التعبيران الاونية (نسبة الى أوين) والاشتراكية يعتبران مترادفين.

وتميزت شخصية أوين في الجمع بين كونه رب عمل عصامي، وزعامته البارزة الملهمة لحركة نقابات العمال. وكان هذا الرجل العصامي الدائم التفاؤل، رجل عمل يؤمن بالعقل القوي القادر، وكان مثاله «الإعداد المتكامل جسدياً واخلاقياً للرجال والنساء الذين يفكرون ويعملون بصورة عقلانية» وكان يؤمن بأن الشخصية هي نتاج الوسط الاجتماعي والظروف الخارجية، فالانسان هو منتوج مصنوع تسمو فضائله وتصقل بالتربية والعمل المنتج، وأوين يعتبر من الناحية التاريخية من اوائل المربين في عصر تربوي متطرف.

برز تألق شخصية أوين في حقبة تملكه لمصانع القطن الشهيرة في نيو لانارك New Lanark عام 1800 وختمت تجربته التعاونية بإقامته مشترك كوين وود Queen Wood Community عام 1845، وكان قد انسحب من مركزه كربِّ عمل وصناعي كبير انسحاباً كاملاً من انكلترا عام 1829 عندما اشترى من الرباطيين Rappites مزارعهم المعروفة بـ New Harmony في انديانا، لينشىء عليها مشتركا أوينياً هناك متحرراً من قيود ما دعاه «العالم اللاأخلاقي القديم The Old Immoral World» الضاغط في بلاده.

كان أوين رجل اعمال، وكانت الأفكار الاساسية التي قامت عليها اشتراكيته قليلة محدودة. واشتراكيته حصيلة شيئين اثنين: وجهة نظر في عملية تكوين الخلق التي تبناها في فترة مبكرة جداً من حياته، وثانيهما خبرته كصاحب مصنع في مانشستر ثم في نيو لانارك. ولعله استوعب مذهب فلاسفة عصر الأنوار الماديين، الذي كان يرى أن طبع الانسان هو من جهة اولى نتاج تكونه الجسماني الذي ولد عليه، وهو من جهة ثانية نتاج الظروف التي تحيط بالانسان طوال حياته، لا سيما اثناء فترة تكونه ونموه. وليس بمستبعد أن يكون قد تأثر بكتاب وليم غودوين W. Godwin **العدالة السياسية** *Political Justice* إذ كانت الغودوينية شديدة الذيوع في الأوساط الطليعية الانكليزية، لا سيما أوساط جمعية مانشستر الأدبية الفلسفية Literary and phylosophical society التي تحلقت حول الكيميائي المعروف جون دالتون John Dalton، والتي استمع فيها أوين لكثير من المناظرات حول نظريات غودوين وعلاقتها بهلفيتيوس Hilvitius وغيره من رسل حركة التنوير الفرنسية.

ولئن كان أوين معجباً بثمار الثورة الصناعية وامكاناتها التقنية، فانه كان مشمئزاً أعمق الاشمئزاز من آثارها الاجتماعية، وتكالب اصحاب رؤوس الأموال على الاثراء السريع، إما عن جهل بالآثار الاجتماعية المترتبة على تكالبهم هذا، واما بدافع قسوة قلوبهم الى حد الوحشية الخالصة. وكان موقفه الثابت هو موقف المدافع عن العمال الفقراء في وجه الذين يميلون الى تحميل هؤلاء العمال مسؤولية فقرهم، ومسؤولية عاداتهم السيئة وعدم كفاءاتهم، جاهلين أن هذه المسؤولية تقع على آثار البيئة الفاسدة، وانها حصيلة النظام الاجتماعي المبني على مقدمات زائفة، كما كان في الوقت ذاته مدافعاً عن الصناعة وتطوراتها التقنية، معتبراً أن النظام الاجتماعي، وليست الآلة، هو المسؤول عن الفوضى السائدة في المجتمع الصناعي. وكان مخططه إدخال النظام في الفوضى، وذلك عن طريق رفع المستوى العمالي بوسائل التربية الصحيحة، ومزاولة العمل المنتج الحسن الأجر، واقناع زملائه باطراح المنافسة غير المنسّقة، ومهاجمة الاقتصاديين المنادين بفضائل نظام الحرية المطلقة في الاقتصاد Laissez faire وغير ذلك مما تراه مفصلاً في كتابه استشراف جديد للمجتمع *New View of Society* المنشور 1813، والذي كانت غايته منه خلق المجتمع الناضج الذي تغلب فيه صفات مشتركة وقيم مُشتركة، على خلاف مجتمع الكفاح التنافسي المثير للجشع البشري، والمودي الى الأحوال المادية الرديئة، والمكوِّن للبيئات الاخلاقية الفاسدة. وكان هذا الكتاب حصيلة لخبرة أوين الشخصية في ادارة العمل في مانشستر، وكشريك في معمل نيو لانارك لغزل القطن حيث حوَّل خليطاً من عناصر سكانية ارتفع عددهم الى حوالى 2500 نفس الى جالية نموذجية خالية من الفوضى وفساد الخلق، يعملون في ظروف لائقة وتربية متقنة، وعمل لا يزيد عن عشر ساعات مقابل 13 و14 ساعة في بقية المصانع، دون ان يلحق ذلك أية خسارة بالشركة التي كان يديرها. وإن كان لا بدَّ لرأس المال من مكافأة، فان هذه المكافأة العادلة يجب أن تكون مقصورة على عائدات عادلة، وأن يوظف رصيد الربح في المؤسسة، لا لتزويدها بأدوات الانتاج الاضافية وحسب، بل لتحسين حال العمال والمستخدمين فيها وتعزيز رفاهيتهم. وكان أوين جاد السعي لاقناع الحكومات ورجال السياسة وزملائه من اصحاب المصانع ليحذوا حذوه في إدارة مصانعه، وكان هو، الى جانب روبرت بيل R.Peel وراء الحركة التي أدَّت الى سن أول قانون فعَّال من قوانين المصانع عام 1819؛ فقد حاول أوين، بدون جدوى، الحصول على تبني قانون يعدل شروط عمل الاطفال تعديلاً جذرياً، وجاء القانون الذي أقر أخيراً عام 1819، ولكن دون مستوى الطموحات التي كان يتمناها له.

ظل أوين طوال حياته ثابتاً في اعتقاده أن النظام التنافسي هو السبب الرئيسي في الشقاء البشري، وفي غلبة السلوك الاجتماعي الانحطاطي عند الاغنياء والفقراء سواء بسواء. وفي سلسلة رسائله الموجهة الى الصحف عام 1817 لم يقف عند البوح بالشجب الكامل للنظام التنافسي، بل بالدعوة الى قلب النظام الاجتماعي والاقتصادي القائم رأساً على عقب، لأن فضل القيمة الزائدة المقتطعة من أجور العمال هي التي تخلق الثروات الكبيرة التي يحتكرها المتنافسون ويحرمون العمال من فيض نعيمها. وفي كتابه تقرير الى اقليم لانارك *Report to the County of Lanark* عام 1821 قدم أوين أول نص على نظرية العمل كمعيار للقيمة Labour Theory، وهي النظرية التي اصبحت حجر الزاوية الاقتصادي في نظام كارل ماركس. ففي هذا التقرير يقارن أوين قوة العمل Labour Power بقوة الحصان Horse Power كوحدة قياس، وقوة العمل هذه هي الوسيلة الوحيدة القادرة على اضفاء القيمة على السلع، مجدِّداً في ذلك ما ذهب اليه آدم سميث وريكاردو بأن القيمة الطبيعية للسلع التي يصطنعها الانسان تتوقف على مقدار العمل المنفق فيها، وهذا العمل يقاس بوحدة زمنية تدعى زمن العمل، ونتيجة لذلك يحل العمل كمعيار لقياس القيم النسبية للسلع المختلفة، وتبادل السلع يتم على اساس قيمتيها النسبيتين المثبتتين على هذا النحو. وهذا ما دفع أوين عام 1832 الى تأسيس مصرف يتم فيه تبادل بونات Bons العمل البنك التبادلي العادل Labour Exchange الذي لم يعمر سوى سنتين ليزول عام 1834، وهي التجربة التي عاد برودون Proudhon لينادي بها سنة 1848 - 1849 في مشروع تأسيس بنك الشعب، ومشروع شركة المعروضات الدائمة عام 1855.

وعند برودون كما عند أوين كانت الاشتراكية مقصورة على التبادل بدون تنظيم اشتراكي للانتاج. وهذا ما جعل عقيدة أوين مقبولة لدى البورجوازية، بل ظلت في عمقها عقيدة بورجوازية ذات منحى أخلاقي. فاذا وضعنا جانباً شيوعية قراه الزراعية، والتي كان من السهل نسبياً أن تحتفظ البورجوازية منها بمزيج من المنفعية والمثالية، ومن الابوية والتعاضدية، فان اشتراكيته المبهمة التحديد لم يكن فيها ما يخيف رجال المال، وان يعلن رجال من مختلف الاتجاهات قبولهم بها وتتلمذهم لها. ومن لا يوافق من البورجوازيين ورجال الدين على هذا التحديد الغامض للاشتراكية الذي اطلقه عام 1841 «بانها المنهاج العقلاني للمجتمع المؤسس على

الطبيعة»؟. إن اشتراكية مطلقة كهذه كان نجاحها رهناً بحماس صاحبها ونزعته الاخلاقية الانسانية دون اللجوء الى ايديولوجيا اشتراكية تقوم عليها مؤسسات تشريعية، فتفانيه ومحبته الابوية الصادقة التي طبقها على عماله في نيو لانارك، واستطاع بها الحصول على نتائج أدهشت معاصريه في تحسين المسكن، والحالة الصحية، وبناء المدارس، وزيادة الأجور مع تخفيض ساعات العمل وزيارة الانتاج، كانت جميعها عمل مدبِّر مستنير تحركه دوافع أخلاقية، وليس عمل اشتراكي يحمل ايديولوجيا طبقية لها صفة الديمومة والثبات بمعزل على الأشخاص وتوعيتهم الفريدة في مثاليتهم الأخلاقية، وهذا ما أشار اليه انغلز في أن التفكير الصرف لرجل الأعمال لا يؤسس اشتراكية إذ يقول: «وكان الانتقال الى الشيوعية نقطة تحول في حياة أوين. وطالما كان يكتفي بدور محب للبشر، كان يحصد الغنى والاطراء والسعادة والشهرة؛ وكان الرجل الأكثر شعبية في أوروبا، وكان يصغي اليه ويثني عليه، ليس زملاؤه وحسب، بل رجال دولة وأمراء. غير أنه عندما تقدم بنظرياته الشيوعية تبدل كل شيء. ثمة ثلاث عقبات كانت تقطع الطريق على الإصلاح الاجتماعي: الملكية الخاصة، الدين، والشكل الحالي للزواج. كان يعرف ما ينتظره لو حمل عليها: ازدراء عام في المجتمع الرسمي، وفقدان كل مكانته الاجتماعية. بيد أنه لم يتردد في مهاجمتها بلا هواده، وحصل ما كان يتوقعه. وعلى اثر طرده من المجتمع الرسمي، وغمره بمؤامرة الصمت الصحافية، وترديه في الفقر من جراء تجاربه الشيوعية الفاشلة في أميركا - تلك التجارب التي كلفته كل ثروته - توجه مباشرة الى الطبقة العاملة، وتابع العمل في وسطها ثلاثين سنة أخرى...».

وعلى الجملة فان اشتراكيات الثلث الاخير من القرن التاسع عشر التي أطلق لويس روبود Louis Rebaud على أعلامها سان سيمون وفورييه وأوين، في سلسلة الدراسات التي كتبها عنهم في مجلة العالمين *Revue de deux mondes* عام 1842 اسم الاشتراكيين المحدثين، كانت تشكل نقلة نوعية في الفكر الاشتراكي. فهذه الاشتراكيات التي نشأت في البلدان الأوروبية الاكثر تصنيعاً لا سيا في انكلترا موطن أوين، وفي فرنسا التي لم تكن قد عرفت بعد حمى التصنيع الكبرى، والتي وضع فيها سان سيمون وفورييه جوهر مؤلفاتها، كانت في اصلاحاتها الاجتماعية تختلف بعمق عن الطوباويات الانسانية والثورات العاطفية التي ظهرت في القرن الثامن عشر، وكذلك عن مؤامرة الأنداد Conspiration des Egaux التي قادها بابوف Babeuf إبان الثورة الفرنسية الكبرى. لأنها واجهت مشكلة ضخمة لم تكن قد طرحت لا على مابلي Mabley ولا على Morelly موريللي، ولا على بابوف، ولا على الأباعد من سالفي الاشتراكية، وهي العواقب الاجتماعية للثورة الصناعية. وإن كانت هذه الاشتراكيات قد نجحت في اكتشاف مواطن الداء في هذه الثورة الصناعية العارمة، فانها كانت تتلمس طريق الإصلاح بوسائل متعثرة في غياب فاعلية دور الطبقة العاملة التي تخلقها الصناعات الكبرى، ويدفعها حل التناقضات بين القوى المنتجة وعلاقات التبادل الى مركز القيادة الايديولوجية والنضال الاجتماعي والسياسي.

ولما كان توجيه النظر الى هذه الطبقة كقوة اجتماعية وسياسية فاعلة امراً مستحيلاً في ظل عدم اكتمال النضج العمالي في الربع الأول من القرن التاسع عشر، فان منظري الاشتراكية قادهم اعتقادهم بامكانية اصلاح المجتمع انطلاقاً من مجموعة مثالية من الأفكار تمثلت في قدرة العقل على التغيير، والثقة بالاخاء الانساني وطبيعة الانسان الخيِّرة. فأحس سان سيمون واتباعه تجاه العلوم بهوى ديني جامح، وتكشفت فلسفتهم الوضعية philosophie positive عن رومنسية ظاهرة تلمحها في اسلوب الخطاب واسلوب التفكير، فسان سيمون كان مقتنعاً بحاجة المجتمع الجديد اكثر من أي وقت مضى الى توجيه روحي تعيَّن عليه التماسه في شمولية المعرفة العلمية أو كليتها، وهذا ما انتهى اليه في الطور الاخير من حياته، وتجسَّد في مؤلفه الأخير النصرانية الجديدة *Le Nouveau christianisme* الذي لم يُقَدَّر لصاحبه أن يتم منه غير قسمه التمهيدي 1825. وصوَّرت السان سيمونية لدى اتباعه لا بوصفها فلسفة، أو بوصفها علم العلوم وحسب، بل بوصفها ديناً جديداً مقدراً له أن يتولى أداء الرسالة التي كانت الكنيسة الكاثوليكية قد أدتها في العصور الوسطى، وذلك عن طريق توحيد العالم بمبدأ روحي جديد هو مبدأ العمل بوصفه واجب كل امرىء في الحياة. وبات سان سيمون مُمجداً لا كفيلسوف، ولكن كنبي ملهم ينطق عن وحي من الله، وباتت السان سيمونية مؤسسة الإخاء الانساني لها أب، ولها رسل يبحثون عن الأم في تركيا ومصر ليتم اتحاد الأب بالام كرمز لاتحاد الشرق بالغرب.

وإن كان فورييه قد تكشفت نفسه عن ازدراء عميق لطقوس كنيسة السان سيمونين، وعجب من استطاعة هؤلاء المهرجين في السيطرة على مثل هذه الجمهرة الكبيرة من الأتباع، فانه هو الآخر ورث نزعة القرن الثامن عشر في الاعتقاد بأن الله والطبيعة شيء واحد، أو على الأقل بان الإرادة الالهية هي التي تحرك الطبيعة. ومن هذا المنطلق حلَّ

مشكلة العمل والحوافز والعلاقات البشرية المتصلة بها بمعادلة رياضية للاهواء، وهي نظرية التشارك المبنية على ناموس سيكولوجي اهتدى الى اكتشافه هو ناموس الجاذبية الاجتماعية المتمم لناموس الجاذبية الذي اكتشفه نيوتن في عالم المادة. فالله خلق الانسان ليعيش في نظام اجتماعي ويحيا وفقاً لخطة الهية تتفق ومشيئة الله، وليس على الناس الاّ أن يكتشفوا هذه الخطة ويعملوا وفقها. وكما أن هنالك اتساقاً بين دنيا الكواكب فان ثمة اتساقاً في دنيا الاجتماع، ولجميع الاهواء البشرية، مثل جميع الاجرام السماوية، مكانها في نظام الحياة الانسانية.

وأوين الذي نفض قدميه من غبار «العالم اللاأخلاقي القديم» الذي أُفسِدَ في بريطانيا بالاخطاء الاكليريكية والصناعية Industrialisme، كان يعلن بروح مسيح مخلِّص، وشك انبثاق «فجر العالم الأخلاقي الجديد» على أساس من الرضا والاتفاق بين جميع الناس الصالحين، وينادي بمملكة الله على الأرض. وهذه المثاليات جميعها رفضتها الماركسية واحتفظت بالجوهر المادي لهذه الطوباويات الاشتراكية.

ج - الفلسفة المادية ومنهج الديالكتيك في الاشتراكية العلمية. «المادية والمثالية اتجاهان متضادان في الفلسفة»:

إن أبرز ما نلحظه في كتابات كارل ماركس تشديده على الصفة العلمية للاشتراكية، ووحدة منهجها، والمحتوى العلمي الذي يطبق عليه هذا المنهج. ومنطلق هذه الصفة العلمية يقوم على اعتبار المادة أو الوجود المادي - خلافاً للاشتراكية الطوباوية - سابقاً على الوعي، سواء في النظر الى الطبيعة أو المجتمع أو كليهما مجتمعين؛ بمعنى أن الناس وعقول الناس هي جزء من القوى المادية. والحاح ماركس وانغلز على اعتبار فلسفتهما مادية في المقام الأول، كانت غايته التأكيد على انكار المذهب المثالي أو المذاهب المثالية على اختلافها، والتي وجدت تربتها الخصبة في المانيا، وكان زعيمها هيغل واتباعه ممن اعتبروا الاشياء اقل حقيقة من الفكر، وقالوا إن الفكر هو المعطى الأول، والعالم المادي هو المعطى الثاني، وطوروا فلسفة افلاطون في اعتبار الوجود المحسوس هو انعكاس مشوش لعالم المثل الخالدة. وكان لودفيغ فيورباخ L. Feuerbach في كتابيه **نقد الفلسفة الهيغلية** المنشور عام 1839 وجوهر النصرانية المنشور عام 1841 هو أول فيلسوف زحزح المثالية الهيغلية عن مقام السيادة والصدارة الذي احتلته في دنيا الفكر الالماني واللاهوتية الدينية، وأحلّ محلّها استشرافاً مادياً باصراره على أن منطلق كل فلسفة وكل تفكير اجتماعي لا يكون الله أو الفكرة بل الانسان. وكان فيورباخ، كغيره من الفلاسفة الالمان في العقدين الرابع والخامس من القرن التاسع عشر، قد عني اول ما عني بنقد الدين وتقويم منزلته في العقل البشري، وانتهى في استنتاجاته الى التأكيد على أن الوجود سابق على الوعي وليس العكس، وهذا الوجود يشتمل الانسان لا بوصفه جسداً وحسب بل بوصفه عقلاً ايضاً، ناقضاً بذلك النظريات الفلسفية القائلة بثنائية الجسد والعقل والمادة والروح، مؤكداً على وحدة هذين العنصرين في كل لا يتجزأ، وهذا ما تبنته منه الماركسية، فانكرت الوجود المستقل للعقل في غير مادة، واكدت على أن الفكر لا يكون صحيحاً الا ضمن الوضع الطبيعي والوضع الاجتماعي التاريخي للمفكر، ولا يكون فكراً الا بوصفه تعليلاً للخبرة الفعلية ودليلاً الى العمل في قرينة محددة، وانتقدت مذهب الفلاسفة الذين يمجدون الفكرة ويرفعونها الى مقام فوق مقام الظاهرة الطبيعية او الواقعة الاجتماعية، ويمجدون قضية العقلانية ويضعونها فوق نشاط الناس في كل ما يتصل بشؤونهم اليومية، وهذا ينطبق ايضا على اشكال الأديان التي اعتبرها ماركس مظهراً من مظاهر الفكر المرتبط تشكُّله بالعوامل الاقتصادية. فالوجود المادي سابق على الفكر أياً كان نوعه، وصلة الفكر بالوجود تتم عن طريق العمل، والأفكار بقدر ما تنطوي عليه من صحّة تكون انعكاساً للوعي الذي قدمه العمل. والحتمية déterminisme التي قال بها ماركس، وهي الحتمية الاجتماعية لا الحتمية الفردية، لم تكن حتمية تفرضها الاشياء على شؤون الناس، بل هي حتمية تفرضها الأعمال على الأشياء، فاعمال الناس هي التي جعلت العالم على ما هو عليه، وهذا ما عناه ماركس بقوله: «إن الانسان يصنع تاريخه بنفسه، ولكن الانسان لا يصنع ذلك إلاّ ضمن نطاق الأحوال المحددة التي ترسمها وقائع زمانه ومكانه المادية والمشكلات التي تخلقها الوقائع».

ففي الماركسية إذن هنالك وحدة بين الفكر والعمل، والوحدة تعني الجدلية ولكنها ليست جدلية على نحو متكافىء يتساوى فيه الفكر والعمل، بل إن أثر الفكر في العمل هو نتيجة لتأثير العمل في الفكر، وان أفكار الناس مستمدة مما فعلوه لا العكس. فماركس وفقاً لمصطلح Terminologie نظريته العامة يعتبر الفكر جزءاً من البنية الفوقية Superstructure التي اقامها الناس فوق بنية الاحوال الاساسية الحقيقية infrastructure، تلك الاحوال التي وجدوا انفسهم مدعوين في ظلها الى العمل. وماركس في ذلك يناقض المثاليين الذين كانوا يعتبرون العمل هو مجرد تجسيد لحادث سابق في العقل أو تجسيد لعمل عقلي إرادي، والفكر عنده على نقيض ذلك تماماً، إذ أن الصلة الحقيقية بين الفكر والعمل قوامها أن العمل يوجد الفكر، أو على الأصح أن

الفكر هو العمل مترجماً الى لغة عقلية.

إن اسبقية العمل على الفكر في فلسفة ماركس تحمل الى جانب واقعيتها غاية تغييرية أو تطويرية تثويرية، فالعمل هو الممارسة التي تتحقق فيها صحة الأفكار وتتزود منها بالخبرات الجديدة التي تجعلها تتعدل وتتطور، على خلاف مذهب الفلاسفة الذين قنعوا بتفسير العالم دونما أي حافز الى تحسينه، فالقيمة الفلسفية عندهم كامنة في التفكير الصحيح، والعمل مجرد مشتق من مشتقات الفكر، فالشيء الوحيد الذي يستحق الاهتمام عندهم هو جعل الناس يفكرون على نحو احسن فيستقيم بذلك عملهم، والناس لن يعملوا على نحو قويم الاّ إذا تعلموا أن يفكروا على نحو قويم، عندئذ يتلو العمل الصحيح الفكر الصحيح بحكم المنطق والضرورة، وهذا ما كان ماركس معنياً في المقام الأول بانكاره، رداً على ما كان قد وقع فيه الثائرون على مثالية هيغل، وظلوا حاملين رواسب هذه المثالية، ولم ينج من رواسب هذه المثالية فويرباخ نفسه، الذي يعترف كل من انغلز وماركس بأثره في تطوير الفكر الاشتراكي دون أن يكون هو اشتراكياً. وكثيراً ما قارن ماركس مادية فويرباخ بمادية القرن الثامن عشر لأنها قامت في جوهرها على إحلال الانسان محل الله كمعبود، فأمسى حب الانسان للجنس البشري فيها هو الفكرة الرئيسة في فلسفته. فقد اتهم ماركس فويرباخ بالعجز عن رؤية منطوى عقيدته نفسها، وراح يكمل هذه العقيدة الجديدة بادخال الانسان نفسه في عالم الوجود المادي، يُحْسَبُ فيه حسابه لا كمجرد متأمل للحقيقة والواقع، ولكن كعامل فعّال داخل عالم الحقيقة المادية لا خارجها، أي أنَّ الفلسفة الحقيقية يجب ألاّ تعنى فقط بمجرد التأمل ولكن بوحدة الفكر والعمل. ففي الحلقة الثالثة لاطروحته حول فويرباخ 1845 يقول ماركس «إن العقيدة المادية الزاعمة بأن الناس هم ثمرة الظروف والتنشئة، وأن الناس المتغيِّرين هم بالتالي ثمرة الظروف المتغيرة والبيئات المتغيرة، تنسى أن الظروف انما يغيِّرها الناس انفسهم، وان المثقَّف محتاج هو نفسه الى أن يُثقَّف». وكما كان رافضاً للنظرة التي تعتبر الإنسان ثمرة للظروف الخارجية، كان مصراً على أن الانسان هو نفسه جزء من الطبيعة، وأن عمله يشكل جزءاً من عمل القوى المادية كشيء مقابل لقوة الفكرة عند هيغل في تكوين التاريخ البشري، وهذا ما قاده الى التأكيد على الوحدة الاساسية بين الفكر والعمل، فيقول في الحلقة الحادية عشرة من اطروحته حول فويرباخ «إن الفلاسفة لم يعدوا تفسير العالم بطرائق مختلفة، بيد أن ما نحتاج اليه هو تغيير العالم».

إن اعمال كارل ماركس الفكرية مشحونة بمطاردة الفكر المثالي بشتى أشكاله؛ فلم ترضه مختلف النظريات الشيوعية والاشتراكية التي ظهرت في فرنسا وانكلترا لمحافظتها على المثالية ونزعتها البورجوازية في الملكية الخاصة، ورأى أن أفكارها أعجز من ان تقدر على تغيير وضع البروليتاريا وحتى عن حملها على وعي واقعها، كما لم ترضه شيوعية عصبة العادلين من العمال الالمان المبعدين الى فرنسا بسبب قيامها على أساس اخلاقي، كما انتقد فويرباخ لوقوفه عند حد رفض الاستلاب aliénation الديني ليحل محله نوعاً من التعبد للانسانية. ولذا وضع في السنة نفسها بالاشتراك مع انغلز كتاب **العائلة المقدسة**، الذي هاجم فيه برونو ورفاقه الذين لم يفهموا الفلسفة سوى انها حقل للجدل المنطقي، ولا تقتضي منهم أي عمل. وشرع في انتقاد حازم لفلسفة الحق عند هيغل، واصدر سنة 1847 كتاب **بؤس الفلسفة** جواباً على كتاب برودون Proudhon **فلسفة البؤس**، وكان ماركس في ذلك يرد، ليس على برودون وحسب، بل على كل المذاهب الاشتراكية غير العلمية. وبعد عام 1877 وضع انغلز كتابه المعروف **انتي دهرنج** ***Anti-Duhring*** صاحب الماركسية الجديدة التي لاقت انتشاراً في بعض الأوساط الاجتماعية ـ الديمقراطية في المانيا.

ولا بدَّ من التساؤل لماذا تستميت الاشتراكية العلمية في الدفاع عن مذهبها المادي ضد المثالية، وبالتالي ضد كل أنواع التحريف للمذهب المادي نفسه؟ ذلك لأن المثالية ليست مجرد نهج نظري بحت، فهي سياسية الأهداف والأغراض، وهي حزبية في نهاية المطاف، تخدم مصالح الطبقات المستَثْمِرة، وتلك كانت وظيفتها التاريخية عبر العصور، فيما المادية هي فلسفة الدفاع عن الطبقة العاملة المُسْتَثْمرة. فالمثالية والمادية هما نهجان في الفلسفة مرتبطان بنضال الطبقات والحياة السياسيَّة، وإن اتخذت في الأولى صفة الحياد، وجهرت الثانية بحزبيتها في السياسة والعلوم والفلسفة. فالمادية الديالكتيكية هي الأساس الفلسفي لمذهب الطبقة العاملة، وماديتها تقوم على تفسير العالم من كيانه ذاته، جرياً على يوانين العلوم التجريبية ذاتها دون أية اضافات خارجية. فالطبيعة والمجتمع فيها يؤخذان كما هما في الواقع، والاكتشافات العلمية تزيد من القدرة على اكتشاف قوانينها، والنظرية الفلسفية الماركسية تنظر الى العالم وهو في حالة من الحركة والتطور المستمرين، وفي سياقها توجد جميع الظواهر في ترابط فيما بينها وتأثيرهما المتبادل. فهي إذن متصلة بعلوم الطبيعة، وهي تخدم الطبقات الاجتماعية التي يكون في صالحها اكتساب المعارف العلمية عن العالم، واستخدام هذه المعارف لمصلحة التقدم الذي تشكل الطبقة العاملة طليعته الاجتماعية.

ومقابل هذه النظرة العلمية في تفسير العالم يرى المثاليون، على خلاف الماديين، أن اساس العالم هو الفكرة، أو الروح، ويمتنعون منذ البداية عن تفسير الطبيعة والمادة والكيان من خلال ذواتها، لاعتقادهم أن هذه الموجودات هي من صنع الوعي والفكر والإله. وإن كان المثاليون الذاتيون يعتبرون أن العالم كله هو من احاسيس الانسان، فان المثاليين الموضوعيين يقولون إن العالم المادي هو نتاج عقل كلي موجود خارج وعي الانسان، وهذا ما تراه المادية مناقضاً لقوانين العلم التي تفسر جميع الظواهر بأسباب طبيعية. وإن كانت الفلسفة المادية الديالكتيكية تجد في معطيات العلوم الطبيعية والممارسة البشرية ما يعينها على دحض الفكر المثالي، فانها لا تتجاهل وجود هذا الفكر وقوته وتجذره التاريخي، ليس فقط عند العامة من الناس بل عند الفلاسفة والعلماء، ولذا احتلت الدراسات المعنية بجذور نشأة المثالية حيزاً كبيراً من اهتمامات الفكر الاشتراكي منذ مطلع الخمسينات للقرن التاسع عشر لا سيما في المانيا. فكان الإخوة بوير Bauer الذين تشربوا من هيغل إيمانهم بالقوة الملزمة للعقل المحض، اشداء في نقض الدين والانتقاص من قدره بوصفه ضلالاً وانحرافاً فرضه الكهنوت على الناس بتأييد من اصحاب السلطان الدنيوي، كما كان لفويرباخ في نقده لفلسفة هيغل، ثم في كتابه جوهر النصرانية الذي نقلته جورج ايليوت الى الانكليزية، أثرهما العميق في الماركسية وفي الفكر الاشتراكي برمته، لا سيما في اوساط الهيغليين الشبان المتنفضين على مثالية معلمهم هيغل. فقد وجد فيورباخ أن الدين في جوهره وسيلة لاشباع بعض الحاجات الانسانية العميقة، وأن العنصر اللاهوتي هو مجرد تمديد قام به الخيال البشري عند الانسان نفسه، والمشكلة التي يواجهها الانسان هي البحث عن بديل للاهوت الذي امحى تماماً بفضل تقدم المعرفة العلمية، بديل يشبع حاجة الانسان الى مثل أعلى. وذهب الى اننا في امكاننا أن نعثر على هذا المعبود في الانسان نفسه إذا نظرنا الى الانسان لا من حيث هو فرد، ولكن في علاقاته الاجتماعية التي تسامى من خلالها على مواطن ضعفه الفردية، واستطاع أن يفنى في شيء أعظم من طبيعته، وهكذا كان حب الانسان للجنس البشري في تساميه هو الفكرة الرئيسة في فلسفة فويرباخ، وهذا ما نقده ماركس خشية أن يوقع الفكر الاشتراكي في مثالية جديدة. واعترف لينين أن للمثالية جذورها سواء في المعرفة البشرية أو في الظروف الاجتماعية؛ فالمعرفة عملية معقدة ومتناقضة الى حد خارق، والنظريات المثالية منشأها يعود الى تجاوز الكشف عن هذا التعقيد والاكتفاء بموقف وحيد الطرف من المعرفة.

فالحواس تضطلع بدور عظيم في عملية المعرفة، ولكن الحواس تبقى على اهميتها هي الجهاز الناقل الذي يهيّء لعملية التجريد والممارسة. والمثاليون الذاتيون يعتمدون على تضخيم دور الحواس فوق الحد المطلوب، فيقعون في الاستنتاج الخاطىء بان الحواس هي الشيء الحقيقي الوحيد، ويقولون إن الحواس هي «عناصر» العالم، وتلك هي جذور المثالية الذاتية في المعرفة. أما المثالية الموضوعية في المعرفة فجذورها كامنة في الاعتماد الجامح على التجريد، والتجريد في الاساس هو الفرز الذهني للسمات العامة المشتركة في الاشياء مصنفة وفق خواصها الملازمة لأنواعها، وهذا التجريد ضروري في عملية المعرفة إذ بدونه لا يمكن التفكير، وله مكانه في كل علم. ولكن فصل محتوى التجريد عن اشيائه المفردة فصلاً نهائياً هو الذي يوقع في المثالية الموضوعية، إذ يتراءى للمثاليين الموضوعيين ان المفاهيم الحقيقية أو الفكرة موجودة بذاتها، وانها هي التي تولد الاشياء المفردة.

والطبقات المحافظة من صالحها الا تسهم في إعادة تصنيف الاشياء وملاحقة قوانينها العامة والخاصة التي تخدم بتجريداتها العلمية التقدم الاجتماعي، متمسكة بموروث المجردات الضبابية العديمة الحياة، ومفيدة من واقع سيكولوجي واجتماعي وهو تعلق الجماهير بموروثاتها دونما كبير إعمال فكر، لا سيما أن هذه الموروثات المثالية ارتبطت بها مجموعة من الضوابط الاخلاقية والعادات والاعراف والمؤسسات التي تضلل الكادحين، وتصرفهم عن مهماتهم العملية في التغيير، أو تجعل هذه المهمات عسيرة التحقيق، بحكم تعاون السلطات المدنية الحاكمة والسلطات الدينية على التشبث بهذه الترسبات المثالية للمحافظة على مصالحها، وهي مصالح متناقضة اقتصادياً وفكرياً مع مصالح الطبقات الرافضة لبقاء هذه المصالح. ومن هنا شكّلت المادية والمثالية تاريخياً نهجين اساسيين متضادين في الفلسفة، ومعسكرين متناحرين في الاجتماع والسياسة، ومن هنا أيضاً كان الهجوم على رجال الدين في كل الثورات العالمية هو الموقف الثابت للفكر التقدمي سواء كانت هذه الثورات ضد الاقطاع، أو ضد النظام الرأسمالي الذي جاء بديلاً للاقطاع، ولكنه ظل محتفظاً بنواة تطلعاته في استثمار الطبقات الكادحة. فالبورجوازية ما أن انتهت من صراعها وتناقضاتها مع الاقطاع ووضعت نفسها بديلاً عنه كطبقة، حتى وجدت نفسها في تناقضات مع الطبقة العاملة، فعادت هذه البورجوازية الى الاسلحة الايديولوجية نفسها التي خاصمتها من قبل لتشهرها في وجه الطبقة العاملة، وكان أشد هذه الاسلحة الايديولوجية مضاء هي النظريات المثالية القديم منها

والمتجدد، وهذا ما يفسر وفرة النظريات المثالية في البلدان الرأسمالية، وتصدير هذه النظريات ودعمها في البلدان النامية.

إن مسألة العلاقة بين المادة والوعي، وأن الكيان المادي هو الذي يحدد الوعي كما تقول الاشتراكية، أو أن الوعي هو الذي يحدد الكيان كما تقول المثالية، ليست مجرد مسألة نظر بحت فلسفية، بل لها انعكاساتها الفكرية على مختلف الصعد، وانعكاساتها في العمل والسلوك العام للمجتمع، كما أن لها انعكاساتها المعروفة في العلوم نفسها، وطريقة الإفادة منها واستغلال نتائجها في الفلسفة. فالفلسفة المثالية هي في أحسن الأحوال لا أدرية، والأكثرية الساحقة من الفلاسفة البورجوازيين الحديثين يشككون في قدرة الانسان على معرفة العالم، ويميلون الى الأخذ بمبدأ عجز العقل البشري عن الإحاطة بمشاكل الكون، الذي هو عندهم منقسم الى عالم محسوس وآخر ما ورائي وغير مرئي. وإن كانت ساحة العالم المحسوس تبدو طَيِّعَةً للكشف، فان الصفحة الأخرى تبقى لغزاً ينصرفون الى حلّه عن طريق الاستغراق في عالم الافكار الصرفة لمعرفة الروح المطلق الذي يسيِّر العالم، وكثيراً ما يربطون ما بين هذا الروح المطلق والعالم المحسوس، فيعطلون عن قصد أو غير قصد دراسة القوانين الموضوعية للطبيعة والمجتمع، أو يتخذون موقفاً محايداً في ارتفاعهم فوق تضاد الاتجاهين الاساسيين في الفلسفة، مما يبقيهم بعيدين عن الاسهام في الحياة العملية، محتفظين بموقع التنظير الفلسفي من بعيد. والاشتراكية العلمية، وهي تقاوم هذا المنحى، فانها في تعميمها لا تتهم كل مثالي بخدمة الطبقات المحافظة، بل إن محتوى النظريات المثالية ذاته يخدم مصالح هذه الطبقات، لارتباطه عملياً بالمسائل الاقتصادية والسياسية. فمسألة الكيان المادي والوعي، كانت وما تزال، محور تجاذب حاد بين الاشتراكية العلمية والمثالية، وكل منهما يسعى الى تكوين مذهب معين ونمط معين من التفكير عند الناس، يتوقف عليه فهم المهمات السياسية. وإن كان الفلاسفة المثاليون يأخذون على الاشتراكية العلمية التزاميتها الصارمة بالمادية الديالكتيكية التي تعيق معرفة العالم معرفة علمية موضوعية، فان الاشتراكية تعتبر هذه الدعوة تعطيلاً للقدرات المادية عن تحويل العالم؛ إذ إن الطبقة العاملة معنية بحكم مصلحتها بمعرفة قوانين الواقع الموضوعي معرفة علمية، وملاحقة كل جديد في مجالات العلوم والخبرات الاجتماعية لاعادة تنظيم العالم، والمصلحة الطبقية في هذه الحال مساوقة للتطور، والإسهام في دفعه وفقاً للمستجدات العلمية والاجتماعية. فالمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، بوصلة الفكر الاشتراكي، لا تشكلان عقيدة قَبْلِيَّةDogme، بل هما بمثابة دليل للعمل كما كان يلح على ذلك ماركس وانغلز ولينين.

1 - الممارسة سبيل الاشتراكية الى المعرفة:

إن الاشتراكية العلمية ليست مجرد تنظير فلسفي يؤدي الى خلق عقيدة، بل هي جدلية تجمع بين وحدة النظرية والممارسة، وفي هذا تكمن فعالية المعرفة وتقويم دورها المحوِّل للعالم بواسطة نشاط الناس، وفي الوجهة التي يريدها الإنسان. فالممارسة هي المحك الحقيقي للتأكد من صوابية التجريدات المعرفية، والممارسة هي التجربة التي تحتل مكاناً اساسياً في العلوم الاختبارية على اختلافها. وإن كان العلم الاختباري يكتفي بالتجارب المخبرية، فان الممارسة الاجتماعية هي التي توقفنا على نشاط الناس، والتأكد من صحة القوانين الاجتماعية لتحويل العالم المحيط بهم لا سيما النشاط الانتاجي والصناعي. فهذه الممارسة إذن لا تستخدم في ميدان العلوم لمعرفة الحقيقة في ميدان العلوم الطبيعية وحسب، بل لمعرفة ثبات النظريات الاجتماعية والتأكد من صحتها. والفرق بين العلوم الطبيعية الصرفة والعلوم الاجتماعية، أن العالم يقف في الأولى موقف المراقب الدقيق للتحولات الطبيعية لاكتشاف قوانينها، أما في الحياة الاجتماعية فان الممارس هو جزء من التحولات التي تطرأ عليها، ولكن في الحالين تعتبر الممارسة ليست مجرد محك للحقيقة النسبية وحسب، بل هي نقطة انطلاق للمعرفة والحصول الدائم على معارف جديدة.

إن الممارسة في الاشتراكية العلمية هي نقطة انطلاق المعرفة، والممارسات الأولى تمت عن طريق احتكاك الانسان بالطبيعة لتحقيق حاجاته العملية، وكانت في بداياتها محسوسة صرف، وبدأت بالعمل الأبسط القطاف والصيد، وكلما ازدادت الحاجات الانسانية اتساعاً قويت الصلة بالطبيعة، وظهرت المحاولات التدريجية للسيطرة عليها ورسم الخطة العملية لهذه السيطرة، واستنباط الادوات والوسائل التي تمكن الانسان من تحقيق هذه الخطة. وبذلك كانت الادوات هي الوسيط بين الطبيعة والانسان، بل هي سبيله الى الدخول اكثر فاكثر في التفاعل الجدلي مع الطبيعة. والانسان هو يخلق ادواته التي يتم بواسطتها تحقيق حاجاته، وبانتقاله من العلاقات المباشرة بالطبيعة (قطاف، صيد.. الخ) الى العلاقات المعقدة وغير المباشر «إختراع ادوات الصيد، ثم المحراث الخ»، كان يدخل في علاقات اكثر عمقاً مع الانسان الآخر، وهكذا فان العلاقة بالطبيعة تزامنت مع علاقات الانسان بالانسان الآخر، وهذه العلائق أوجدها العمل الضروري لتأمين الحاجات

المادية أولاً، المأكل واللباس والجنس، فمن خلال العمل الموصول بالطبيعة من جهة، وبالانسان الآخر من جهة ثانية، تعرّف الانسان على ذاته. وماركس ينطلق في فهمه المادي لهذه العلائق بأن الانسان ليس الا كائناً منْبَثِقاً من الطبيعة، وقدره هو الكونية والشمول، بتحطيم الفاصل الذي يحجزه عن الطبيعة، وازالة الحاجز الذي يفصله عن الإنسان الآخر. وهذا ما كان يعنيه ماركس من قوله: بانه يوجد في الانسان منذ ظهوره «الكائن النوعي» للانسان، و«ان الطبيعة المأخوذة بصورة مجردة، أو لذاتها، المحددة بفعل انفصالها عن الانسان، هي بالنسبة للانسان عدم». فالوعي الأول خلقه الاحتكاك الحاجي بالطبيعة بواسطة العمل، ولا وعي ولا فكر بدون الطبيعة، وخارج عن نطاق المبادلات بين الانسان والطبيعة، وهي علاقات مادية في المنطلق أوجدت علاقات فكرية وروحية، لا توجد حقيقة موضوعية ولا يتشكل فكر.

إن الطبيعة والانسان هما قطبا التفاعل في الوجود، وهما منفصلان ومتصلان في آن معاً، الطبيعة تنتج الانسان فَتَتَأَنْسَنُ به، والإنسان بدوره - والذي هو مجموعة احتياجات - يجد كفايته من تحقيق احتياجاته في الطبيعة أوَّلاً، والعلاقات الأكثر طبيعية مع الطبيعة كان الحصول المباشر على القوت دون إعمال آلة، والعلاقات الاكثر طبيعية بين الانسان والإنسان هي العلاقة بين الرجل والمرأة، إذ اكتشف كل منهما احتياجه الطبيعي للآخر، وبفضل هذه العلاقة الأولى وجد الانسان نفسه كجنس بشري متميِّز، وهذه العلاقات المادية بالطبيعة وبالانسان الآخر كانت المصدر الأول في ثقافة الانسان، والتي تطورت الى علاقات اكثر تعقيداً مع تعقيد الوسائط التي احتاجها الانسان، وكانت التعقيدات تحمل معها مزيداً من التثقيف ومزيداً من الوعي، لانها كانت تدفع الانسان الى ايجاد الحلول المناسبة لها، والمتمثلة في التعقيدات الاجتماعية العائلية، وتعقيدات تبادل المنتجات، والعادات المشتركة التي أولدت المجتمعات الأقل قرباً من الطبيعة. وداخل هذه التفاعلات جميعها، بل ان اساس العملية في هذه التفاعلات يأتي عمل الانسان المنتج، حيث يلقى احتياج «الانا» كفايته في انتاج «الاخر» وهو ما تعالجه المادية التاريخية في الاشتراكية العلمية.

إن الصفة العلمية للاشتراكية ترتكز على اعتبار المادة اساس المعرفة، وليس هنالك علم وجد مستقلاً خارج المادة وخارج عمل الانسان المترابطين جدلياً، وعن تفاعلهما يتحدد التطور في الحياة المادية والفكر سواء بسواء، ولا مكان في الاشتراكية العلمية للحقائق الخالدة absolutisation، أو لأي شيء وجد خارج الإنسان الفعلي المحقق في الفرد والجماعة، وهذا يستدعي الانطلاق في كل علم من التجربة البشرية نفسها. والعالم المحسوس - كما يؤكد ماركس في اطروحته الخامسة حول فويرباخ - ليس سوى العالم المادي المعالج عبر النشاط العملي للحواس البشرية، في سلسلة كاملة من التفاعلات المتبادلة بين الانسان والطبيعة، وبين الانسان والانسان، والتي هي التي خلقت الفكر البشري في كل تنامياته. وعملية المنطق الديالكتيكي ليست في نظر ماركس، سوى الامتداد للاعمال البشرية واعادة لها، التجربة ثم تكرار التجربة على نحو أرقى على ضوء ما تقدمه مستجدات العلم ويقدمه العمل. والمعرفة والعلم لا يخلقان خارج هذا التفاعل الذي يحقق به الانسان ذاته وينميها، فهو ليس نظرياً بحتاً بل هو تطبيقي عملي Paraxis، إنه ديالكتيك الواقع بالذات الذي هو غاية الانسان ومرامه. إن موضوع المعرفة نفسه، وملكة المعرفة كليهما غير ثابتين؛ فالموضوع المعروف محتاج الى الاغتناء بالاكتشافات الجديدة، والتجريدات نفسها تخضع لاعادة التحديد، فكل معرفة انتقاد؛ لأن مضمونها ليس مطلقاً ولا محدوداً، والعلم يتقدم داخل تناقضات تبرز وتطرح للمناقشة مسائل جديدة. فالاحتياج من أدنى بسائطه في الاحتياج البيولوجي الى اشده تعقيداً، هو طبيعة حتمية للاتصال والاستمرار ومعاودة فحص النتائج للمراحل السابقة وتطويرها. فالممارسة هي التي تطرح امام المعرفة مهمات معينة، أو كما يقول انغلز في كتابه **الاشتراكية من طوباوية الى علم**: انه إذ اظهرت عند المجتمع حاجة تكنيكية، فانها تسيِّر العلم الى أمام شوطاً أبعد مما تفعله عشر جامعات، إذ إن قوة العقل البشري تتجه اول ما تتجه الى تلك المشاكل التي تنشأ عن حاجة الممارسة، والمعرفة نفسها غير معقولة بدون هذه الممارسة.

والممارسة معنية باكتشاف المجهول، واكتناه القوانين الداخلية للاشياء عن طريق تقليبها والنفاذ الى داخلها، وهذا ما حدث للعلوم التجريبية التي اكتسبت صدقها في التجربة. والعلوم الاجتماعية، رغم كل تعقيداتها، لا بدَّ لها عن طريق الممارسة التاريخية من اكتشاف قوانينها الثابتة. فالمجتمع، هو الأخر، كيان مادي، فيه من الظواهر ما هو معروف محقق، وفيه ظواهر لم تكتشف بعد، وليس هنالك ظاهرة يستحيل اكتشافها، أو ظاهرة لا تحتاج الى اعادة نظر، وهذا ما يجعل الممارسة حَرَكِيَّة الاتجاه بعيدة عن الجمود. فكما انه ليس هناك شيء ثابت ودائم، فان الممارسة تبقى هي معيار الصدق لما اختل او بقي صحيحاً من الظواهر الموجودة، والمعرفة المحفوظة والمنقولة، أو المطبقة بشكل آلي هي نقيضة للفكر

الاشتراكي العلمي.

، إن في كل علم نواة ثابتة تبقى حقيقة وصحيحة، ولكن هذه النواة تتكامل وتتسع بدون انقطاع في سياق تطور المعرفة ودوام الممارسة، وهذا ما تعنيه الاشتراكية في الحاحها على رفض الجمود العقائدي. وهذا ما يشير اليه ماركس وما اعتبر فيها بعد طريقاً للعمل: «إن الحياة الاجتماعية هي بصورة جوهرية حياة تطبيقية Pratique، وكل الأسرار التي تجر نحو الصوفية تجد حلّها العقلي في التطبيق البشري، وفي فهم هذا التطبيق». وهذا التطبيق يظهر صحة الديالكتيك الطبيعي والديالكتيك التاريخي، وهذا الديالكتيك المرتبط بالزمان والمكان وتحولها يلاحق الأفكار في تغيرها، ولذا فان الماركسيين يرفضون النظريات العقائدية، لأن العقيدة Dogme تقوم على الانفصام بين النظرية والتطبيق، على خلاف الماركسية، التي تعتبرهما كلّاً واحداً في تحولها وسيرورتها التاريخية، وكان ماركس وانغلز ينبهان الى عدم الانزلاق في خطر العقيدة، وكانا يرددان ان نظريتهما هي مجرد دليل للعمل Guide، تغتني باستمرار من المعطيات الجديدة للتطور الاجتماعي.

2 ـ المادة المتحركة في الطبيعة هي المعطى الأول للوعي البشري، ديالكتيك الطبيعة وانتقال المعرفة من المحسوسات الى التجريد:

الطبيعة هي المعطى المادي الأول، من الجسيمات المتناهية الصغر الى المجموعات النجمية الهائلة، ومن الاجسام البالغة البساطة الى الكائنات الحيَّة العالية التنظيم التي يمثلها الانسان. هذه الطبيعة أو الكيان المادي المحيط بالانسان، والذي يشكل الانسان احد عناصره، هو وجود مستقل، بصرف النظر عن رأي الانسان فيه، وعما اذا كان الانسان يفكر فيه اصلاً ام لا. وهذا الكيان خاضع لمجموعة من التحولات تفرضها الحركة، حركة المادة نفسها، وجميع الظواهر التي نراها في عالم الطبيعة ليست سوى اشكال أو صور Formes متنوعة للمادة المتحركة. والمادية الاشتراكية أو الماركسية، استناداً الى علوم الطبيعة نفسها، تستنتج وتبرهن، على ان جميع الاجسام، من الذرات البسيطة الى الكواكب الكبيرة، من البكتيريات bactéries الى الحيوانات العليا والانسان هي المادة في تصورها المختلفة التي اتخذتها في سياق تطورها في مراحلها المختلفة. وداخل حركة المادة في الطبيعة لا وجود للروح الكلية أو الفكرة المطلقة، بل إنها تتطور وفق القوانين الموضوعية لحركة المادة نفسها، بما في ذلك حركتها الاولى، أو الدفعة الأولى التي كانت بداية الحركة، والتي يراها الماركسيون في صراع الاضداد داخل الطبيعة نفسها، فيما يرى المثاليون أنها جاءت من خارج. فالمثاليون يعتقدون ان المادة كانت ميتة في البدء، والذي حركها إنما هو قوة آتية من خارج، من ما وراء الطبيعة والتي هي المصدر العام للحركة، وهي الفكرة الدينية القديمة في خلق العالم والتي تشعبت منها كل الافكار المثالية اللاحقة.

إن المادة، في نظر الاشتراكية العلمية، هي الوجود المستقل عن الوعي الانساني، وهي دائمة الحركة، ولكنها مهما اتخذت في حركتها من الأشكال، فإنها تنعكس في وعي الانسان عن طريق الحواس، وهي التي عرَّفها لينين بقوله: «إنها الحقيقة الموضوعية، الموجودة بصورة مستقلة عن الوعي، والمعطاة للانسان في حواسه». فالفكر هو عبارة عن نتاج للمادة وقد توصلت في تطورها الى درجة عليا من الكمال، وهو من نتاج الدماغ، عضو التفكير او الفكر، ولا يمكن فصل الفكر عن المادة دون الوقوع في خطأ فاحش. والكلاسيكيات الماركسية حافلة بالحديث عن علاقة المادة بالفكر، والعالم الموضوعي بالشعور والفكر والدماغ، وجميعها تصب في الأطروحة الثابتة: «ان المادة هي قوام جميع التغيرات التي تحدث»، «وأن شعورنا وفكرنا، مهما ظهرا مُتَسَامِيَيْن، ليسا في نهاية المطاف سوى نتاج عضو مادي وجسدي هو الدماغ»، «وأن لوحة العالم هي عبارة عن لوحة تُظهر كيف تتحرك المادة وكيف تفكر المادة». وهذا ما نراه يتردد في الكتب الماركسية؛ في كتاب رأس المال لماركس، **وديالكتيك الطبيعة، وأنتي دهرنغ، والاشتراكية من طوباوية الى علم لإنغلز، والمادة ونقد الفكر التجريدي للينين، المبادىء الأساسية في الفلسفة** لجورج بوليتزر وغيرها من أقوال لستالين وماوتسي تونغ وغيرهما من اعلام الماركسية المعروفين.

إن الحواس هي سبيلنا الأول للاتصال بالطبيعة. وإن كانت هنالك ظواهر وأشياء تستعصي مؤقتاً على الحس المجرد أو المباشر، فإن الاكتشافات العلمية للأدوات والوسائل المتطورة باستمرار تجعل هذه الاشياء محسوسة، وقد أسهم انعدام هذه الادوات عبر التاريخ القديم في ترسخ الفكر الغيبي حتى لدى كبار العلماء. فالموجة اللاسلكية لا تلمس بالحواس، وكذلك التذبذب Vibration ما فوق الصوتي لا تلتقطه الأذن، والحقل المغنطيسي لا تكتشفه الحواس، ولكن هذه كلها تم اكتشافها بواسطة الأجهزة، وهكذا فإن الحد المغلق على العقل هو حد آني وليس حداً ابدياً، فالمعارف البشرية هي في حالة دائمة من الاتساع، ـ وهكذا وعلى خلاف المثاليين ـ يرى الاشتراكيون ان العالم ومعرفة قوانينه الموضوعية ممكن تماماً «وأنه ليس في العالم اشياء لا يمكن التوصل الى معرفتها، وإنما هناك فقط أشياء لا تزال مجهولة،

وستكتشف وتعرف بوسائل العلم والتطبيق». وكما أن من الممكن معرفة العالم المادي وقوانينه، فانه من الممكن معرفة العالم الاجتماعي وقوانين تطوره، وذلك عن طريق التوحيد بين العلم والعمل، وكل فكرة أو افكار سياسية أو اجتماعية أو علمية غير ممكنة التطبيق في زمان معين ومكان معين هي أفكار خيالية وطوباوية يجب اطراحها والتخلي عنها.

والمادة بمجملها ازلية، وهي عندما تفكك أو تتفسخ جزئياتها فإنما تتفكك في اتجاه نشوء عناصر أخرى، فالمادة في تحولاتها المتعددة لا تضيع ولا تفنى وهذا ما أخذت به العلوم الطبيعية على اختلافها وقامت عليها ابحاث لافوازييه الكيميائية القائلة بالتحول دون الوصول الى الفناء dans la nature rien ne se pred mais tout se transforme، ويستحيل نشوء ظواهر مادية من العدم، والمادة التي وجدت منذ الأزل ستبقى الى الأبد، وهي غير محدودة في الزمان، غير محدودة في المكان، واكتشافات العلوم الطبيعية توسع باستمرار الحدود المكانية للعالم الذي نعرفه، وتثبت عدم تلاشي المادة، بل يتلاشى الحد الذي كانت تقف عنده معلوماتنا عنها.

إن الحركة Dynamique هي شكل وجود المادة، ولا وجود للمادة في حالة السكون Statique الا بالمفهوم النسبي، كسكون الحجر بالنسبة للأرض، وحركته بالنسبة لدورة الأرض حول الشمس. والحركة تحدث في داخل الاشياء نفسها كحركة الذرات في الأجسام والمتمثلة في التغيرات الفيزيائية والكيميائية. وما هو معلوم من الحركة في الميكانيكيات له ما يقابله في العمليات البيولوجية على نحو أعقد، وليس هناك شيء ثابت معطى مرة واحدة والى الأبد، فالمادة موجودة في الحركة فقط وتوقفها - وهذا أمر مستحيل - يعني الزوال التام للعالم. والحركة المفهومة كتغير عموماً، كعملية تجدد أبدية، هي صفة لازمة واساسية للمادة وشكل عام لوجودها.

3 ـ قانون الديالكتيك في الطبيعة، تصادم الأضداد ووحدة الأضداد المتصارعة:

إن مصدر الحركة موجود داخل الظواهر المادية نفسها، وهذا المصدر هو تصادم الأضداد، Contradictions internes. فالطبيعة أو المادة تحمل في داخلها عناصر متضادة، كثيراً ما تكون غير مرئية إلّا لاصحاب الاختصاص، وهي المعبّر عنها بالموجب والسالب، وهذه العناصر هي في حالة من صراع دائم يتولد عنه نشوء الجديد وحدوث التقدم. والاشتراكية العلمية تتبنى قانون التضاد هذا كأساس لفهم حركة الطبيعة وفهم تحولات التاريخ الاجتماعي، وهذا ما يؤكد عليه ستالين في شرحه لقضايا اللينينية les questions du Léninisme : «خلافاً للميتافيزياء، فان الديالكتيك تبدأ من وجهة النظر القائلة بان الاشياء وظواهر الطبيعة تتضمن تناقضات داخلية، لأن لها جميعاً جانباً سالباً وآخر موجباً، ماضياً ومستقبلاً، ولها جميعاً عناصر تضمحل لصالح عناصر تنشأ، فصراع هذه الأضداد، الصراع بين القديم والحديث، بين ما يموت وما يولد، وبين ما يضمحل وما ينشأ، هو عبارة عن المحتوى الداخلي لعملية النشوء، وتحول التغيرات الكمية الى تغيرات كيفية».

وهذه الأضداد المتصارعة في المادة ليست معزولة بعضها عن بعض، بل تجمعها وحدة من التماثل والتنافر، وهي في حالة دائمة من التأثير المتبادل، ففي بيولوجيا النبات والحيوان يوجد قانون الوراثة وقانون التغير في آن معاً، والتغير يصطدم بالمحافظة فيهدم، بفعل ظروف الوسط الخارجي، صفة المحافظة مكتفياً منها بالعلائم النافعة ينقلها الى الأجيال اللاحقة، وهكذا في كل الظواهر المادية في الطبيعة يحرك صراع الأضداد جمود الاشياء ويطورها.

- **الانتقال من الكم الى الكيفية ومن الأدنى الى الأعلى ومن البسيط الى المعقد**

والحركة تظهر في تحوُّل الأشياء من حالة الى أخرى، وكان انغلز يسمي الكيمياء علم التغيرات الكيفية للأجسام التي تجري بتأثير تغير التركيب الكمي، وكل ما في الطبيعة يخضع في تبدله الى هذا القانون؛ فالماء يتحول، بفعل البرودة التي تصل في تكثفها الى حد معين، جليداً، ويستحيل بخاراً اذا خضع لكميات معينة من التكثيف الحراري. وفي سلسلة الميتان Méthane CH_2 نجد الاتحادات الاربعة الأولى من السلسلة من CH_4 حتى C_4H_{10} هي غازات، والأحد عشرة التالية هي سوائل وابتداءً من ماءات الفحم $C_{16}H_{34}$ هي مواد صلبة. والكم البالغ درجة معينة من التكثيف ينقل الجسم إلى حالة جديدة تمس جوهره، والعلم المعاصر في نظر الاشتراكية العلمية ما فتيء يقدم الدليل تلو الدليل على صحة هذا القانون في كل ظواهر الطبيعة وتولد الاجسام، ففي تعدي الكم حدوداً مُعَيَّنَةً تتحول التغيرات الكمية غير الملحوظة الى تغيرات كيفية نسميها القفزة Bond أي الانتقال من كيفية إلى أخرى، وبهذا الانتقال تتم عملية التجدد الأبدية للعالم المادي.

وحركة المادة هذه في تحولها تحمل مساراً ارتقائياً تقدمياً

نرى وجهه الواضح في التطور الصاعد للطبيعة الحية من العضويات الوحيدة الخلية الى الانسان، إذ كانت في كل مرحلة من ارتقائها تنفي ما قبلها، ثم تنتفي هي نفسها في المرحلة اللاحقة وهو ما يعرف بنفي النفي négation de négation. ونظرية النفي هذه لم تكن نفياً كاملاً لمحتوى القديم، بل الاحتفاظ من هذا المحتوى بما بقي منسجماً مع الجديد، وكأنّ الجديد يمتص من القديم كل ما هو إيجابي من الصفات المفيدة في عملية تطوره التدريجي، وهذه الصفات الطبيعية الموروثة تقابلها الثروات المادية والروحية للأجيال الانسانية السابقة في انتقال المجتمعات من طور الى طور أرقى. إن نفي النفي هذا لا يُعدم صفة الاستمرار المترابط في تطور الطبيعة والمجتمع: ففي كل مرحلة من مراحل النفي المتتابع بعضٌ من صفات التطور السابق تبدو وكأنها عود الى القديم ولكن في درجة من التقدم، أي في عملية دورية تشبه الحركة الحلزونية، لأن الارتقاء، سواء في موضوعية الطبيعة أم في المجتمع، لا يعرف الخط المستقيم، كما لا يعرف القطع المطلق.

4 ـ الصلة المتبادلة بين الظواهر ومنهج الديالكتيك في المعرفة:

ان النبات هو الوسيط بين السماء والأرض؛ فهو محتاج الى التربة بمركباتها المختلفة، ومحتاج في الوقت نفسه الى الامطار والنور واشعة الشمس والمناخات المؤاتية لنموه، وعلماء النبات يكتشفون باستمرار حقائق جديدة ومعقدة ومئات الانواع من الروابط بين النباتات وظواهر الطبيعة. وبين هذه الروابط ما هو مشترك وعام لجميع انواع النبات، وهنالك داخل هذا العام قوانين ذاتية بكل فصيلة من فصائله وصلات منتظمة بين العام والخاص من القوانين. وفي القرن التاسع عشر قدم تشارلز داروين نظريته المعروفة في تطور الانواع، والتي ما تزال الى اليوم اساساً لبيولوجيا النبات والحيوان والانسان، وانزل ترابط العلائق بين الانواع في شكل قوانين. ومع تطور الاكتشافات باتت القوانين هي الانعكاس الموضوعي لظواهر الطبيعة، قانون نيوتن في تجاذب الافلاك، وقوانين الكهرباء وقوانين انعكاس الضوء وانكساره. والقوانين لا تكتسب صيغتها التجريدية الثابتة الاّ بعد التجارب المتكررة في الاحوال المختلفة ومن هنا كان تحديدها بأنها الصلة الموضوعية والعامة والضرورية والجوهرية للظواهر والأشياء، وهي تتصف بالثبات والتكرار.

والاشتراكية العلمية أفادت وما زالت تفيد من قوانين الطبيعة، ليس فقط في المجال التطبيقي العملي وحسب، بل في مجال فلسفة الطبيعة وفلسفة العلوم الاجتماعية؛ فمن قوانين الطبيعة كانت القوانين الفلسفية للماركسية في وحدة الأضداد وصراعها، وفي انتقال التغيرات الكمية الى كيفية، وفي نفي النفي وهذه جميعها قوانين فلسفية لها صفتها الموضوعية الثابتة تعرف في الاشتراكية العلمية باسم قوانين الديالكتيك التي تلاحق حركة المادة وتطورها في أيٍّ من الميادين المعرفية لقوانين تطور الطبيعة والمجتمع وتطور العلم نفسه وتطور المعرفة والتفكير، فالديالكتيك في عرف الماركسيين هو علم الصلة العامة وتطور الظواهر، ويشكل تتبع تناقضات الواقع نواة الديالكتيك وكنهه، ولذا كان لينين يعتبر الديالكتيك روح الماركسية. فبواسطة الديالكتيك ينظر الى العالم في ترابطه وتطوره، بما يمكّن من دراسة الواقع دراسة اكثر عمقاً وشمولاً ودقة، واقع العالم الخارجي المحيط بنا، وواقع الوعي البشري، وعملية معرفته لهذا العالم.

والديالكتيك بصفته المادية تلك، كان دليل الاشتراكية العلمية في فرز الوقائع وتصنيفها واستخراج الاستنتاجات التي تبنى عليها قوانين المعرفة. فعن طريق فرز ظواهر الطبيعة يتبين ان الاجسام المادية لها صفات ميكانيكية وفيزيائية وكيميائية، وحواس الإنسان وافكاره ليس لها هذه الصفة، بل لها صفة الالتقاط بواسطة الحواس، والتجريد بواسطة العقل، ومادة التجريد دماغ الانسان الذي هو عضو التفكير، فالحواس تنقل والوعي يرصد الصلات المتبادلة في العالم الخارجي ثم يصنّفها ويقابل بينها ويعيد التجربة، ولا بدّ في كل وعي من توفر الشرطين الضروريين الثابتين: وجود الدماغ ووجود الأشياء المادية التي تنعكس وتؤثر في الدماغ، والوعي هو صور الأشياء في علائقها المتبادلة، وهي انعكاس الواقع على دماغ الانسان في عملية فيزيولوجية واجتماعية بالغة التعقيد.

فالوعي ليس صفة خاصة بالدماغ، بل صفة خاصة بدماغ يتبادل التأثير مع العالم المادي. ولذا كان تعريف لينين له في كتابه المادية ومذهب نقد التجربة «هو مقدرة المادة البالغة شأواً رفيعاً من التنظيم على عكس à refléter العالم الخارجي في صور روحية». فالمعرفة البشرية تنطلق من المشاهدة والتقبل الحسي للأشياء الى الكشف النظري والتجريد لاستخراج القوانين واكتشاف صحتها عن طريق التجربة والممارسة. فالحواس هي الأدوات الناقلة لمواد العالم الخارجي، وهي الأعضاء انما تكونت وارتقت في سياق التطور التدريجي للطبيعة الحسية كوسيلة لمعرفة العالم المحيط بالانسان، وكوسيلة لتكيُّف أفضل مع ظروف البيئة، ولذا كانت الحاجة الى صقل الحواس

جزءاً من حاجة تآلف الانسان مع بيئته وحماية ذاته من المخاطر. ولكن هذه الحواس لذاتها مهما بلغت من الدقة تبقى عاجزة عن أن تقوم بعملية التجريد، لأن العلائم الجوهرية وغيرالجوهرية تبدو في الصور الحسية وكأنها مندمجة في كل واحد، وما تعجز عنه الحواس يصبح من اختصاصات الوعي الذي يفهم ويعمم المعلومات المنقولة بواسطة الحواس عن طريق التجريد المرتبط ارتباطاً صميمياً باللغة، والتجريد واللغة كلاهما خاصية انسانية. وكان لينين شديد الالحاح على «مبدأ التضاد بين المادة والوعي، مُظهراً خطأ المطابقة بين المادة والروح، فالروح والمادة متضادان كموضوع وصورة عن الموضوع، والوعي لا يمكن بأيٍّ حال اعتباره مادة. وهذا ما يعقد عليه لينين الفصل الثالث من كتابه المادة ومذهب نقد التجربة؛ فهو في رده على الفيلسوف الالماني ديتزغن الذي كان يقترح توسيع مفهوم المادة، يشير الى ان اعتبار الفكر مادة يعني المطابقة بين الروح والمادة، وهذه بالضبط أطروحة المثاليين: العالم وأفكارنا عن العالم شيء واحد «إن تسمية الفكر مادياً يعني القيام بخطوة ضالة نحو الخلط بين المادية والمثالية، فاذا تم مثل هذا الإدراج فان التعارض بين المادة والروح بين المادية والمثالية، هذا التعارض الذي يلح عليه ديتزغن نفسه يفقد عندئذ كل معنى».

إن المادية الديالكتيكية هي فلسفة الاشتراكية العلمية، ومنهجها الثابت في تفسير الظواهر، وملاحقة تطورها وانعكاسها في ميادين الحياة الفكرية على اختلافها، مع التأكيد على أن لكل ميدان قوانينه الخاصة به، ولكن هذه القوانين الخاصة تسير وفقاً لقوانين عامة اكثر اتساعاً وشمولية ولا تعارضها. فهنالك المشكلات الفلسفية لعلوم الطبيعة، وظواهر الحياة الاجتماعية، وظواهر تطور الفكر الفلسفي نفسه او تاريخ الفلسفة، وعلم الأخلاق، وعلم الجمال، وهذه الميادين جميعها تتناولها الماركسية وفقاً لمنهجها المادي الديالكتيكي، وهو منهج لا ينكر حزبيَّته. فموقف الاشتراكية العلمية موقف طبقي متحزب، ولا يمكن ان يكون الا هكذا، فالنضال هو نضال طبقي ولا يمكن ان يكون مثمراً، ولا يمكن ان يحقق هدفه الا من خلال فضح التيارات الفلسفية المعادية للمادية الديالكتيكية، هكذا كان مع ماركس وانغلز، وهذا ما تقيد بأسسه لينين وستالين وماوتسي تونغ، وهو ما تحرص عليه الاحزاب الشيوعية العالمية كمصدر هام لا بديل له في الكفاح من اجل التحرر الاجتماعي والتحرر القومي. وإن كانت هذه الاحزاب تختلف فيما بينها حول تفسير كثير من الظواهر، فانها تتمسك أو تدعي التمسك بأسس المنهج الديالكتيكي، وحول تطوير هذه الاسس تقع التباينات، وتظهر في لغة الفلسفة الماركسية الاتهامات والاتهامات المضادة «بالانحراف» أي الانحراف عن أسس الماركسية، أو الماركسية اللينينية، باعتبار لينين هو مطور للماركسية في إجماع الماركسيين المعاصرين.

إن المهمة الحقيقية للفلسفة في نظر الماركسيين هي ان تكون علماً عن القانونيات العامة لتطور العالم (الطبيعة والمجتمع)، وان تقدم حلاً لمشكلة العلاقة بين الوجود والوعي، وان تدرس قانونيات معرفة الانسان للعالم الموضوعي، ودراسةُ الوجود في اسْتِمْراريَّة تطوره هو الديالكتيك. فالديالكتيك هو منطق التحولات، أو فن التفكير المتماسك في الجدل لبلوغ الحقيقة، أو هو طريقة للمعرفة تأخذ الاشياء والظواهر في علاقتها وفي تأثيرها المتبادلين: التضاد والوحدة، العلاقة بين العام والخاص، بين الجزء والكل. فالديالكتيك هو منهج في التفكير لفلسفة هي المادة المتحركة في الطبيعة والمجتمع، وهذا المنطق أوهذا المنهج قال به هيغل لا بوصفه بديلاً عن منطق أرسطو، بل بوصفه منطقاً اسمى من منطق ارسطو ومكملاً له، منطقاً ضرورياً لفهم العقلانية Réalité rationelle ليس في حالة السكون Etat statique، بل في حال الحركة Etat dynamique وفي حال التطور Etat d'évolution وهذا ما أخذ به ماركس دون ان ينكر صحة المنطق الصوري، في نطاق دائرته الخاصة به. وماركس عندما تبنى الديالكتيك في صياغة مفهومه المادي للتاريخ وضع المادة مقام الفكرة عند هيغل، واعتبر ان هذه المادة هي المتحكمة بمجرى التطور الانساني «إن الانسان يصنع دائماً تاريخه بنفسه، ولكن الانسان لا يصنع ذلك الا ضمن الأحوال المحددة déterminants التي ترسمها وقائع زمانه ومكانه المادية والمشكلات التي تخلقها الوقائع». وفي معرض نقده لفلسفة الحق عند هيغل، في مَقَالِهِ الافتتاحي في **الحولية الالمانية الفرنسية 1844**، يستنتج ماركس أن العلاقات الشرعية، وأشكال بنية الدولة لا يمكن، أن تفهم في ذات نفسها، ولا يمكن أن تُفَسَّر بما يدعونه التقدم العام للعقل البشري كما حاول الهيغليون الشبان أن يفعلوا، وانتهى الى طرح جدليٍّ معاكس، قوامه ان تلك الأشكال المجرَّدَة هي مُجذَّرة في أحوال الحياة المادية التي أجملها هيغل تحت اسم «المجتمع المدني»، وتشريح ذلك المجتمع المدني يجب أن يلتمس في الاقتصاد السياسي. «وما لم يخطر على بال أي فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة، مسألة التحري عن العلاقة بين الفلسفة الالمانية والواقع الالماني، وعن علاقة نقدهم بظروفهم المادية الخاصة».

وهكذا فان ماركس وانغلز يعتبران نفسيهما مَدِيْنَينْ

لديالكتيك هيغل بأنها اقتبسا منه نواته العقلية، والقيا بقشرته المثالية، واعطياه طابعاً علمياً، ومن هنا كانت الفلسفة الالمانية واحدة من المكونات الاساسية للماركسية.

رفضت الاشتراكية العلمية فلسفة هيغل المثالية، ورفضت معها الخريطة الجاهزة المسبقة في ثلاثية هيغل (فرضية، نقيض الفرضية ثم التركيب (thèse, antithèse, synthèse). لأنَّ هيغل اعتمد هذه الثلاثية وفرضها مُسْبَقاً على كل التحولات في مجرى الطبيعة والتاريخ، في حين ان الوقائع هي التي تفرض طبيعة جدليتها وليس العكس، فهذه الجدلية قد تحتاج الى ما هو أنقص أو ما هو اكثر من ثلاثية هيغل، وهذه الحتمية الاطلاقية أوقعت ديالكتيك هيغل في الآلية، لأن هيغل ركز على العام بشكل مطلق، متجاهلاً الخاص وظروفه الواقعية. وفيما قال هيغل بالتطور الصاعد في خط مستقيم، قالت الاشتراكية العلمية بالتطور الصاعد، ولكن في حركة حلزونية لولبية فيها الارتداد والمراوحة، ولكن في شكلها العام تحافظ على خط صاعد دون نهاية ودون قطع لمراحل التطور. فهيغل في نظر الماديين والاشتراكيين العلميين الرواد يبدو في اطروحته وكأنه يملي على التاريخ احداثه إملاء، فيما الحقيقة الموضوعية تثبت ان للتاريخ منطقاً مخالفاً لما اراده هيغل أو غيره من الفلاسفة، والواقعية تفرض ان نلاحق تطور الظواهر في الزمان والمكان، وان نظل مرافقين تحركها الدائم المستمر، مراقبين زوال القديم وتلاشيه وولادة الجديد على انقاضه، وتلك عملية معقدة لا يفي بتحقيقها تبسيط هيغل في اطروحته الثلاثية، واللوائح الجاهزة خَطِرَةٌ على المعرفة الاشتراكية، لانها ذات ايديولوجيا فوقية، وليست انعكاساً للواقع الموضوعي المادي. إن ما يتطور عند هيغل في اطروحته ليس الواقع الموضوعي او الانعكاس لهذا الواقع، بل الفكرة التي تمر في مراحل ثلاث خارج حدود الزمان والمكان؛ فالفكرة تتحول عنده الى نقيضها الذي هو الطبيعة، ثم تجهد الفكرة نفسها للتخلص من الطبيعة نتيجة لشعورها بالقلق وتوقها الى الروح المطلق فتتحول الى الوعي أو الادراك الانساني الذي هو المركب من الادراك المطلق والطبيعة، وهكذا تصبح الفكرة هي الخالقة للعالم والوعي، فيما الفكرة عند الماركسيين هي انعكاس للواقع، وتطور الادراك عندهم هو نتيجة لتطور العالم المادي نفسه. وهكذا نفهم قول ماركس: «طريقتي الديالكتيكية لا تختلف من حيث الاساس عن طريقة هيغل وحسب، بل انها ضدها تماما. فحركة الفكر الذي يشخصه هيغل ويطلق عليه اسم الفكرة هي في نظره خالقة الواقع وصانعته démiurge، فليس الواقع عنده سوى الشكل الحادثي للفكرة او الشكل الظاهري للفكرة. أما بالنسبة لي فهي على الضد من ذلك، إذ إن حركة الفكر ليست سوى انعكاس الحركة الواقعية منقولة الى دماغ الانسان ومستقرة فيه».

لقد كان لهيغل فضل تطوير الديالكتيك الذي كانت أولياته موجودة عند اليونان، وبخاصة عند هيروقليطس، وعرف شيئاً من الارتقاء في الفلسفة الحديثة لدى ديكارت وسبينوزا وديدرو. وكان لهيغل فضل الاهتداء إلى أن العالم التاريخي والروحي هو عبارة عن وحدة خاضعة للحركة والتطور المستمر، وأن هذا التطور هو نتيجة صراع الأضداد والتناقضات داخل هذا العالم، كما قال بالانتقال من التبدلات الكمية إلى التبدلات الكيفية، وطبق منهجه الديالكتيكي هذا على دراسة المفاهيم والمنطق والطبيعة والتاريخ والمجتمع، ولكن هذا المنهج الهيغلي ارتكز على فلسفة مثالية صوفية قوامها التوحيد بين العقلي والواقعي، الكينونة والفكر في مبدأ وحيد هو الفكرة، فجاء ماركس وانغلز ليوقفا هذا الديالكتيك على قدميه بأن جعلاه مادياً، وأزالا التناقض القائم بين الفلسفة المثالية والديالكتيك، وأصبح الديالكتيك هو الطريق للمعرفة المادية لنظام فلسفي مادي، وبات الديالكتيك علماً مستنداً إلى قوانين ثابتة، ووصل إلى غايته المنطقية في أن صراع الأضداد لا ينتهي إلى التركيب الذي هو الدمج للجوانب الموجبة في كليهما، بل إلى انتصار الجديد.

وإذ كانت الماركسية هي فلسفة حزبية، فإنها وجدت في ديالكتيك هيغل منهجاً توفيقياً يؤدي إلى التسوية السياسية والاجتماعية بين الطبقات المتضادة والمتصارعة تحت سلطة الدولة التي يعتبرها هيغل السلطة المنزهة خارج كل صراع فعدَّلته، وهكذا لم تعد الطبيعة ولا المجتمع عبارة عن عماء غير مفهوم ولا معقول، بل مجموعة من الظواهر المادية المترابطة فيما بينها بروابط ضرورية ومتبادلة يمكن التعرف إلى جوهر علائقها وصياغة هذا الجوهر في قوانين ثابتة قابلة للتطبيق، وهذا ما عبر عنه ستالين في كتابه قضايا اللينينية بقوله: «تعتبر الديالكتيك ـ خلافاً للميتافيزيا ـ الطبيعة لا كتراكم عرضي لأشياء وظواهر منفصل بعضها عن بعض، ومنعزلة ومستقلة فيما بينها، وإنما ككل موحد ومتماسك ترتبط فيه الأشياء والظواهر فيما بينها ارتباطاً عضوياً، ويتعلق بعضها ببعضها الآخر، وتَتَحَادُّ se conditionnent بصورة متبادلة. لهذا فإن الطريقة الديالكتيكية تجد من الاستحالة فهم ظاهرة من ظواهر الطبيعة إذا نظرنا إليها على انفراد بمعزل عن الظواهر المحيطة بها، إذ أن أية ظاهرة، وفي أي ميدان من ميادين الطبيعة،

يمكن أن تنقلب إلى لَغْوٍ (non sens) إذا ما لُحظت بمعزل عن الشروط التي تحف بها، وإذا ما فصلت عن هذه الشروط. وعلى العكس من ذلك يمكن فهم أية حادثة وتعليلها إذا ما اعتبرت من زاوية ارتباطها غير المنفصم بالظواهر المحيطة بها، وإذا ما اعتبرناها كما هي، مشروطة بالظواهر التي تحف بها».

د ـ المادية التاريخية هي المادية الديالكتيكية مطبقة على الظواهر الاجتماعية عبر التاريخ في وحدة من القوانين والنهج:

تعتبر الاشتراكية العلمية في نظر مؤسسيها وأتباعهم، المذهب المتكامل في الفلسفة كعلم عن القوانين العامة للطبيعة والمجتمع والفكر، والمادية التاريخية هي الفهم المادي للتاريخ كجزء من الفهم المادي الديالكتيكي للعالم.

والمادية التاريخية هي التشخيص العلمي لقوانين التطور الاجتماعي التي اكتشفها ماركس وانغلز في أواسط القرن التاسع عشر كدليل عمل تهتدي به الحركة العمالية في نشاطاتها وفهمها للتطور الاجتماعي عبر التاريخ، على غرار القوانين العلمية المستخرجة من العلوم الطبيعية في القرون السابقة. وقد كان لينين حريصاً على تأكيد هذه القوانين، حريصاً على تطويرها، مُرَكِّزاً على مبدأ الترابط الوثيق بين المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية في وجه المحرفين الذين كانوا يريدون الفصل بينهما، وإلحاق المادية التاريخية بعلم الاجتماع البورجوازي الحديث البعيد عن التأثر بإيديولوجيا الطبقة العاملة ومصالحها. وكان لينين في صراعه مع الفلاسفة البورجوازيين يؤكد على أن الفلسفة الماركسية مصنوعة من سبيكة واحدة، وأنه يستحيل فصل مقدمة أساسية واحدة أو جزء جوهري منها دون تعريضها إلى الاختلال والتحريف. فالمادية التاريخية في نظر لينين: «هي نتيجة تطبيق فرضيات الفلسفة المادية والديالكتيكية في معرفة المجتمع البشري، وبالتالي، فإنها ترتكز على العقيدة الفلسفية العامة. ومن الناحية الأخرى، فإن المادية التاريخية تجعل هذه الفلسفة المادية تأخذ شكلها النهائي وتعمل على تكامل بنائها. وأصبح في وسع الفلسفة المادية أن تعطي تفسيرات علمية لا لظواهر الطبيعة فحسب بل وللحياة الاجتماعية أيضاً بعد أن تم اكتشاف المادية التاريخية. ولهذا فإنه يستحيل علينا أن نعتبر المادية التاريخية علماً من العلوم المستقلة، بل نطبِّق عليه أسلوب المادية الديالكتيكية. إن المادية التاريخية هي جزء لا يتجزأ عن الفلسفة الماركسية، وبدون هذه الفلسفة تكون العقيدة الماركسية قد فقدت مغزاها»

والمادية التاريخية تعتبر المجتمع والتطور الاجتماعي وجوداً اجتماعياً مستقلاً عن الوعي الاجتماعي، وهي كجزء من المادية الديالكتيكية تعتبر الوعي عموماً وضمنه الوعي الاجتماعي ـ بهذه الدرجة أو تلك ـ انعكاساً دقيقاً للواقع الموضوعي. وتشغل مسألة علاقة الوعي الاجتماعي بالوجود الاجتماعي في المادية التاريخية المكانة نفسها التي تشغله المادية الديالكتيكية في المسألة العامة عن علاقة الوعي بالوجود، سواء لجهة العلاقات المادية أو العلاقات الإيديولوجية وغيرها، فهي من هذه الناحية متممة ومشخصة للقوانين العامة للديالكتيك على صعيد الحياة الاجتماعية الإرادية الواعية كوجود يختلف نوعياً عن وجود الطبيعة وحركتها العفوية.

وقبل كارل ماركس كان التفكير المادي محصوراً بالطبيعة، وفلاسفة الطبيعة الماديون ظلوا مثاليين في تفسيرهم للحياة الاجتماعية، ولذا كانت ماديتهم ناقصة، وهذا ما أدركه ماركس وعمل على تصويبه، فجاءت فلسفته من هذه الناحية كاملة ومتماسكة قادرة على تفسير العالم تفسيراً واحداً بعد أن جرى تطبيقها على المجتمع البشري. وعلى هذا الشكل نشأت الاشتراكية العلمية كعقيدة مادية واحدة تعتمد الممارسة معياراً للحقيقة، ليس فقط في التجارب العلمية الفنية على غرار ما كان يفعل الفلاسفة الماديون السابقون على الماركسية، بل في دراسة نشاطات الناس المادية الاجتماعية والتاريخية الهادفة إلى إعادة صياغة المجْتمع والطبيعة. وبدون المادية التاريخية القائمة على الممارسة الاجتماعية تفقد الماركسية وَحْدَتها وطبيعتها الهادفة إلى تحويل المجتمع عبر نشاطات الناس وتَبَدُّلِ علاقاتهم الاجتماعية. وقبل ماركس «عمل الفلاسفة على تفسير العالم بطرائق مختلفة بينما المسألة هي مسألة تغييره».

هنالك في الاشتراكية العلمية إذن وجود عام، هو الكيان المادي الذي يتناول الطبيعة كما يتناول المجتمع في وحدة متداخلة منسجمة. والمادية التاريخية تُعنى بالجانب الاجتماعي، وتلاحق تفسير تاريخيته على ضوء الديالكتيك العام الذي يعتبر الوجود المحيط بالإنسان وجوداً مادياً مستقلاً عن وعي الإنسان وإرادته. ولكن الاشتراكية العلمية تدرك بعمق الخواص المفارقة بين الطبيعة والمجتمع، إذ أن الظواهر والعلاقات الاجتماعية ليست ميكانيكية عفوية كما هي الحال في الطبيعة، بل هي نتيجة لنشاطات الناس وإدراكاتهم الواعية. والمادية التاريخية، وهي تطبق القوانين الديالكتيكية العامة، تعنى بالقوانين الخاصة ذات الطبيعة الاجتماعية وعلاقاتها المُتَنَوِّعَة

والواسعة والمعقدة، أي مراعاة خواص الحياة الاجتماعية باعتبارها جزءاً فريداً متميزاً في كيان العالم المادي. فإذا أخذنا على سبيل المثال قانون «القفزة» في التحولات الكمية إلى كيفية في الطبيعة، نجد لها ما يقابلها في الحياة الاجتماعية، ولكن وفقاً لنمط متميز. فالثورات هي القفزات الحقيقية ذات الصفة النوعية التي تتخمّر مقدماتها ببطء في سياق التاريخ، وهذه الثورات التي تنقل المجتمع جذرياً من نظام إلى نظام اجتماعي أرقى، لا تقضي جذرياً على كل مخلفات الماضي بل تحتفظ منه بما يلائم وجودها الجديد، وهذا يقابل قانون التضاد ونفي النفي في الطبيعة، وهو قانون لا يعني مطلقاً القطع التام بين الماضي والحاضر، فالأحكام الأساسية للمادية التاريخية في تواصلها هي أحكام وقوانين المادية الديالكتيكية، ولكنها مشخّصة في تميزها، وفي تطبيقها على دراسة الحياة الاجتماعية، فالترابط الداخلي بين أحكام هاتين المادّيّتيْن: الديالكتيكية والتاريخية هو ترابط محكم، متداخل ومستمر، ولكن أحكام المادية التاريخية تبقى متميزة بمضمونها الاجتماعي الخاص بها في آن واحد.

إن طبيعة الترابط المتصل والمتميز في آن معاً بين المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية جعلت جوهر الحوار، وأحياناً الخلاف، يدور حول نوعية العلاقة بينهما، هل هي علاقة بين جزئين من الفلسفة الماركسية لكل منهما استقلاليته النسبية، أم هي علاقة الجزء «المادية التاريخية» بالكل «المادية الديالكتيكية فلسفة الماركسية العامة»؟ لا بل ذهبت التفسيرات البورجوازية في الفلسفة مذهباً أكثر بعداً، إذ اعتبرت أن الفلسفة الماركسية ذات مدلولين واسع وضيق، أ ـ والمادية الديالكتيكية التي هي فلسفة الماركسية بالمعنى الواسع للكلمة والتي تعنى بالميادين العلمية كافة، والتي هي النواة التي تتوزع منها، أو تتجمع حولها الأجزاء وتهتدي بنهجها جميع الميادين، ب ـ والمادية التاريخية من حيث هي دراسة الاجتماع الإنساني، لا يشكل هذا الاجتماع جزءاً بارزاً فيها. ومن هذه الزاوية كان يقع التحريف، في نظر الماركسيين المؤسسين، وذلك عن طريق الجمع الاصطفائي البورجوازي بين الروح الإنسانية التي ينادي بها الدين المسيحي، والمذهب «العقلي النقدي» ومذهب الوجودية، وهذا ما انبرى للدفاع عنه المحافظون على نقاوة الأفكار الماركسية ووحدتها في معاركهم الإيديولوجية ضد خصومهم من أصحاب التيارات البورجوازية الصغيرة على وجه الخصوص. وكان الرمز الإيديولوجي للفكر المادي في هذا الصراع هو فلاديمير لينين، الذي كانت مؤلفاته حصيلة متماسكة للفكر الاشتراكي العلمي الذي قام على يد ماركس وانغلز، وكتاب لينين **المادية ومذهب نقد التجربة** حمَلَ مجموعة من الردود على الماخِّيْين الروس، والتجريبيين على اختلاف مذاهبهم على الصعيد العالمي، الذين يقولون بمبدأ الفصل بين المادية التاريخية والديالكتيك.

والماركسيون في دفاعهم عن وحدة الفلسفة الماركسية الديالكتيكية والتاريخية يؤكدون أن الترابط الداخلي بين قوانين المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية لا يعني أسبقية الأولى على الثانية؛ إذ ليس من الصحة، وليس من الصائب بمكان، الافتراض أو الزعم أن المادية الديالكتيكية تكونت كلية ثم جرى تطبيقها لمعرفة المجتمع البشري «إذ تشهد مسيرة تكوين الفلسفة الماركسية أن ماركس اكتشف المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية كوحدة عضوية لا تنفصم عراها، وفي الفترة نفسها من تكونه الروحي؛ وكانت القوة الدافعة لهذا التطور الروحي الاحتياجات الحقيقية للصراع الطبقي التي دفعت ماركس إلى الاعتقاد أن مثالية هيغل باطلة، وأن فهمه المثالي للدولة باعتبارها تجسيداً للعقل العام يتعارض وواقع الحياة الاجتماعية الزاخرة بالاصطدامات بين الطبقات وتضارب المصالح المادية بينها....»

1 ـ التاريخ هو تاريخ توليد الكائن النوعي للإنسان:

ترافقت بدايات التحوُّل الماركسي من المثالية إلى المادية، ومن الديمقراطية الثورية إلى الشيوعية مع تحول ماركس إلى دراسة الشؤون الاجتماعية، وبدأت عنده مسألة التحري عن العلاقة بين الفلسفة الألمانية والواقع الألماني أي ربط الفلسفة بظروف واقعها المادي، وظهرت مقالاته الأولى في نقد الروح المطلق في **المجلة الألمانية الفرنسية**، وترسخت ماديته الاجتماعية في الكتابين اللذين وضعهما بالاشتراك مع انغلز **الأسرة المقدسة** عام 1845 و**المثالية الألمانية** عام 1846، فتمَّت بهما صياغة الأحكام الأساسية للمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية.

فالإنسان في الدراسات الفلسفية الألمانية التي انتقدها ماركس هو الإنسان الديني، إذ كان التقدم في الفلسفة يقوم على إلحاق المفاهيم الميتافيزيقية والسياسية والحقوقية والأخلاقية السائدة، وكل المفاهيم الأخرى بأنواع المفاهيم الدينية واللاهوتية. وفي وجه هذه الأطروحات المثالية وضع ماركس تصوره للمفهوم المادي للتاريخ، ووجد أن التطور يكمن في الإنسان، في الأفراد الواقعيين وفعاليتهم وظروفهم المادية التي

يعيشونها؛ سواء منها ما كان جاهزاً أم ما أنتجوه وأوجدوه هم من خلال فعاليتهم، وهذه الظروف تتحقق كلياً بطريقة تجريبية. فالشرط الأول لكل تاريخ إنساني هو وجود الأفراد من البشر الأحياء، وحاجاتهم المادية المتمثلة في الغذاء واللباس والمسكن، وهذه الحاجات موجودة في الطبيعة الخارجية، وتلبيتها تدفع بالإنسان شاء أم أبى، إلى الدخول في علاقات معينة مع الطبيعة، علاقات جماعية غايتها استغلال الطبيعة والسيطرة عليها لتلبية حاجاته المادية (صيد، فلاحة، زراعة، بناء، صنع أدوات الإنتاج... الخ). واستغلال الطبيعة هو الذي يدخل الناس في علاقات اجتماعية فيما بينهم، تتولد عنها الأفكار والمفاهيم والقيم (علاقات الإنتاج، علاقات التبادل)، ومن هذا كله تتكون حياة الناس المادية وكيانهم الاجتماعي الذي له قوانينه الموضوعية المستقلة عن نوع الأفكار والنظريات الموجودة في المجتمع. وبذلك يكون المحتوى الرئيسي للكيان الاجتماعي هو نشاط الناس في عملهم لإنتاج الخيرات المادية، وهذا النشاط هو الذي يميز عالم الإنسان عن عالم الحيوان. فالإنسان هو منتج للخيرات فيما الحيوان مستهلك لها فقط، إما مباشرة من الطبيعة أو بواسطة الإنسان. فموقف الحيوان من الطبيعة هو موقف منفعل، فيما موقف الإنسان منها موقف فاعل، أي موقف محوِّل يصنع بعمله الخيرات الضرورية، وهذا يقتضي مَعْرِفَتَه بقوانين الطبيعة للسيطرة عليها واستغلالها. فالعمل هو الشرط الأبدي والأزلي الطبيعي للحياة البشرية وأساس وجود المجتمعات وتطورها، وبذلك كان العمل هو الذي يسد حاجات الناس المادية التي يتحدد بها كيانهم ويتحدد بها وعيهم، وكتابة التاريخ، كل تاريخ يجب أن ينطلق من هذه الأسس الطبيعية، والتعديل الذي يدخله عليها عمل البشر عبر التاريخ، والمادية التاريخية هي مجموعة القوانين التي تساعد على تبيان المنطق الداخلي الموضوعي للتاريخ، والتي تمكن من السير على هدى في مسالك الشبكة المعقدة من الظواهر الاجتماعية، بأن تفرز من بينها أهمها وأكثرها جوهرية بصفتها أسساً.

إن تطور المجتمع يجري بواسطة أناس يتحلون بالإرادة والوعي، ويضعون نصب أعينهم أغراضاً معينة يسعون إلى تحقيقها، ومن هنا نشأ وَهْمُ التصور في العصور السابقة على الماركسية بأن الوعي والأفكار والأهداف هي التي تحدد الحياة الاجتماعية. فيما الواقع أن البشر لا يبدأون بتمييز أنفسهم عن الحيوانات إلا عندما يبدأون بإنتاج وسائل وجودهم، وبإنتاجهم وسائل وجودهم ينتجون بشكل غير مباشر حياتهم المادية الحقيقية. وتاريخ الإنسان في نظر ماركس ليس شيئاً آخر سوى هذه العلاقة الأساسية: إنسان - طبيعة - إنسان، والتاريخ هو تاريخ علاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بالإنسان من خلال الطبيعة، والقوى المنتجة هي الوقائع التاريخية الأساسية أو القاعدية، وهي بذلك أساس النمو الاجتماعي وأساس التاريخ، وعن هذا الأساس تتفرع الصيرورة الثقافية بكل أشكالها في السياسة والحقوق والآداب والفنون والفلسفة. والتاريخ ليس له أساس في غير هذا الواقع الإنتاجي، ولما كان هذا الواقع متحولاً باتجاه صيرورة، فهو ديالكتيك له تاريخه، ولهذا كانت المادية التاريخية لا تختلف عن المادية الديالكتيكية، فالمادية التاريخية هي تطبيق الديالكتيك على التاريخ كعقيدة، من أجلها يمتلك الواقع بنية ديالكتيكية، ولذا فإنها ترفض كل قراءة للتاريخ لا يكون موضوعها بذاته اشتقاقاً من العمل الإبداعي للإنسان، ولذا كانت رافضة لكل تدخل لا يمت إلى العمل المحسوس بصلة جذرية، وعلى هذا الأساس رفضت المادية التاريخية الفلسفة الهيغلية للتاريخ المتمثل بتاريخ الروح، ورفضت كذلك التاريخ الفلسفي على طريقة برونو بوور **Bruno Bauer** الذي يجعل من التاريخ مجرد معارك أفكار.

إن الفعل الإنساني الأول الذي ميَّز الإنسان عن الطبيعة وعن الحيوان هو إنتاج السلع من أجل إشباع حاجاته، وهنا يبدأ تاريخه كوجود نوعي متميِّز، وحاجات الإنسان في تطور مستمر، وكل نوع جديد منها يؤكد حاجات ويولد أدوات إنتاجية وعلاقات بشرية جديدة. فالإنسان هو في أساس التاريخ، والتاريخ هو حكاية الإنسان الذي هو تركيبة من الاحتياجات المتنامية باستمرار، وإشباعها لا يتم إلا بالعمل المنتج وتفاعلاته على صعيد العلائق الاجتماعية. ومن هذا المنطلق رفض ماركس مبدأ القول بوجود ضمير ووعي خالص هو أساس التاريخ الإنساني، دون أن ينكر الدور الهام للضمير والوعي المرتبط بطبيعة الإنسان المنتج وغير المنفصل عن العمل المادي.

هنالك إذن إنتاج غير منفصل عن أسلوب الإنتاج وتطور مسيرته التاريخية، ونقصد بأسلوب الإنتاج القوة المنتجة + العلاقات الاجتماعية القائمة على أساس هذه القوى المنتجة، وهو ما يسميه ماركس بالبنية التحتية **infrastructure** صاحبة الإبداع الذاتي التدريجي للإنسان، والتي تحدد المكونات الاجتماعية للوعي وتكشف عن المؤسسات والأخلاقيات والإيديولوجيات أو ما يسميه ماركس بالبناء الفوقي للمجتمع

superstructure. فنقرأ له في الإيديولوجيا الألمانية هذا القول: «ويمكن أن يتميَّز البشر عن الحيوانات بالوعي أو بالدين أو بأي شيء ترغب فيه. إن البشر يبدأون بتمييز أنفسهم عن الحيوانات حالما يبدأون بإنتاج وسائل وجودهم، وهي خطوة مشروطة بتنظيمهم الفيزيائي. إن البشر بإنتاجهم وسائل وجودهم ينتجون بشكل غير مباشر حياتهم المادية الحقيقية، والطريقة التي ينتج فيها البشر وسائل وجودهم تعتمد أولاً على طبيعة وسائل الوجود الحقيقية التي يجدونها موجودة مسبقاً، وعليهم أن يعيدوا إنتاجها. ويجب ألاّ نعتبر طريقة الإنتاج هذه على أنها ببساطة إعادة إنتاج للوجود الفيزيائي للأفراد فقط، إنه بالأحرى نمط محدد من نشاط هؤلاء الأفراد، نمط محدد للتعبير عن حياتهم كما هم عليه، وما هم عليه يتطابق مع إنتاجهم، مع ما ينتجون والطريقة التي بها ينتجون. وهكذا فإن طبيعة الأفراد تعتمد على الظروف المادية التي تحدد إنتاجهم، وهذا الانتاج لا يتخذ مظهره إلا بتزايد السكان، وهذا يفترض بدوره تداخل الأفراد في علاقات مع بعضهم، وشكل هذه العلاقات يحددها أيضاً الإنتاج».

وهكذا فإن البناء الداخلي في الأمة وعلاقاتها الداخلية والخارجية مرهون بمرحلة التطور التي وصل إليها الإنتاج، وهذا التطور يظهر في الدرجة التي وصل إليها تقسيم العمل، وانفصال العمل الصناعي والتجاري عن العمل الزراعي، وبالتالي انفصال الريف عن المدينة. وانفصال العمل التجاري عن العمل الصناعي، ومراحل تطور تقسيم العمل تعكس الأشكال المختلفة للملكية، وتحدد أيضاً علاقات الأفراد الواحد بالآخر فيما يتعلق بمادة العمل وإنتاجه. فالملكية الجماعية في القبيلة القائمة على القنص والصيد وتربية الماشية هي ملكية متطابقة مع درجة متدنية من الانتاج، ومع الانتقال إلى الزراعة البدائية بدأ التقسيم البدائي للعمل، ومع اتساع الأراضي المزروعة نشأت الملكيات الزراعيَّة الكبرى والأمبراطوريات التي معها ظهرت العبودية وانقسم فيها الناس إلى عبيد وأحرار، واتخذ التفاوت الاجتماعي صفة الانقسام الواسع والتضاد بين المدينة والريف، وبين الدول التي تمثل مصالح المدينة والدول التي تمثل مصالح الريف. هكذا نشأت المدينة الأمبراطورية في اليونان وروما، وكان هذا الشكل المشاعي القديم أو ملكية الدولة هو الشكل الثاني للملكية، تلته الملكية الإقطاعية في العصور الوسطى، وهي ملكيات انطلقت من الريف. وفي عهود الإقطاع نشأت الصناعات الحرفية وظهر الانقسام من جديد بين الفئات الاجتماعية، بين البورجوازية الناشئة والإقطاع، وهذا الانتقال كان خاضعاً لحتمية تاريخية مرتبطة بالإنتاج ووسائله، وبالتناقض بين المنتج الحقيقي ومالك وسائل الإنتاج. والإنسان المنتج في هذه الحقب التاريخية جميعها كان مدفوعاً إلى تحقيق ذاتيته النوعية بتحرره من الارتهان الاقتصادي، الارتهان لملكية وسائل الإنتاج، وكان محتوماً عليه لتحقيق هذه الغاية الانصياع إلى الثورة.

إن تاريخ الإنسان المنتج هو تاريخ هذا الارتهان والسعي للتحرر منه، فهو على الدوام المنتج والمحروم من إنتاجه، وهذا مخالف للموضوعية أو هو نقيض لها، وهذا ما خلق عند الانسان الوعي الحقيقي، الوعي التجريبي القائم على الممارسة العملية، ولكن هذا الوعي لم يأخذ صفته المادية الحقيقية إلاَّ مع الرأسمالية التي خلقت معها نقيضها طبقة البروليتاريا. ولذا نجد البيان الشيوعي يثبت في القسم الأول منه «أن تاريخ كل مجتمع، حتى في أيامنا لم يكن إلا صراع الطبقات» وإلغاء هذا الصراع لا يتم إلاَّ عن طريق تملك الشعب لوسائل الإنتاج، والدول كانت على الدوام ممثلة للطبقات المالكة لوسائل الإنتاج، ودولة الشعب الجديدة هي دول البروليتاريا التي، وهي تتحرر، تحرر المجتمع بكامله».

إن عصر الرأسمالية تميز بإلغائه للشرائح الاجتماعية الوسيطة الفاعلة، ولم يُبق إلا على الطبقتين المتصارعتين: الرأسمالية والبروليتاريا. والبورجوازية، التي ثارت، كطبقة، ضد العالم الإقطاعي القديم وعلاقاته الاجتماعية، هي التي أنشأت الظروف المؤاتية للبروليتاريا في أن تعي نفسها كطبقة وأن تضطلع بدور ثوري. فالبروليتاريا، وإن كانت هي نقيض البورجوازية، هي مثلها وليدة نمو القوى المنتجة، ووليدة الإنتاج الصناعي الكبير على مستوى عالمي، وما لحق هذا الإنتاج من تقسيم عالمي للعمل على وجه العموم، وبين الصناعة والتجارة على وجه أخص، وكلتاهما، البورجوازية والبروليتاريا، لهما صفة كونية ولكن متناقضة، صفة التملك لوسائل الإنتاج بيد البورجوازية، وكونية الشقاء واللاتملك واللاوجود للبروليتاريا. فالعامل في النظام الرأسمالي هو جزء من أدوات الإنتاج، جزء من الآلة وتابع لها، وعمله، هو إذن مجرد شيء يمكن تبادله. وتاريخياً كان هذا العامل المنتج، سواء في حقل الزراعة أو الصناعة ملحقاً بالبورجوازية، وكان أداتها النضالية في وجه النظام الملكي القديم، ولكن عقب كل انتصار للبورجوازية كانت الطبقة العاملة تحصد مزيداً من الحرمان ومزيداً من القيود، وهذه الظاهرة تثبتها كتابات

الماركسية على اختلافها لاسيا الجزء الأول من كتاب رأس المال لماركس، وفي ردود انغلز على دهرنج **Anti - Duhring**. وقد لاحظ انغلز في كتابه تطور الاشتراكية من طوباوية إلى علم أن فلاحي شمال شرق ألمانيا ما أن اهتدوا إلى اللوثرية حتى تحولوا من أناس أحرار إلى أقنان، واللوثرية كانت الانتفاضة الأولى للبورجوازية في وجه إقطاع الكنيسة زعيمة الإقطاع الدنيوي في أوروبا، والأمر نفسه تكرر عقب الانتفاضة الثانية للبورجوازية في انكلترا، ثم الانتفاضة الثالثة للبورجوازية الفرنسية، أعظم الثورات البورجوازية في التاريخ الحديث. والملاحظة عينها نراها في كتاب صراع الطبقات في فرنسا لماركس الذي لاحق فيه نضال الطبقة العاملة في فرنسا ما بين 1789-1848 مستنتجاً أن البروليتاريا لم تكن لها مصالح سياسية خاصة تعيها بوضوح وتناضل من أجلها، بل كانت تناضل من أجل الأهداف السياسية للبورجوازية ضد النظام الإقطاعي القديم، وعندما بدأت تعي مصالحها الاقتصادية وتدافع عنها في العمل ذي السمة النقابية، كانت تفصل بين ما هو اقتصادي وبين ما هو سياسي، وهذا ما ناضلت الماركسية ضده؛ فجاء في البيان الشيوعي: «كل صراع طبقي هو صراع سياسي... وعندما تتحرك البروليتاريا كطبقة، فإنها تتصرف كحزب سياسي».

إن الاشتراكية العلمية كانت تلح، من منطلق الوعي التاريخي، على الصفة المتميزة للطبقة العاملة كطبقة اجتماعية لها مصالحها الاقتصادية التي هي في الآن نفسه سياسية، وهذه الطبقة التي كانت حليفةً للبورجوازية ضد الإقطاعيات القديمة، وحتى ضد الطبقة الفلاحيَّة والبورجوازيات الأجنبية اكتسبت من خلال صراعاتها خبرة، وكونت لنفسها تربية سياسية خاصة، وإن كانت على الدوام محرومة على العموم من ثمار النصر. وهذه الخبرات السابقة كانت عدة ثقافية كبرى لا بدَّ منها في خوض البروليتاريا النضالات من أجل تحررها الاقتصادي والسياسي، ذلك لأن الوعي للتحولات الطارئة على البنية التحتية من قبل المجموعات الفاعلة والمستفيدة من التحولات هو ضروري لكي تتم الثورة الاجتماعية، أي لكي تبلغ أوج مَفَاعيلها، ومن هنا كانت الاشتراكية العلمية نقيضة للتفسير الأحادي للتاريخ لا سيما المادية الاقتصادية maté-rialisme économique التي قال بها برنشتاين Bernstien في ألمانيا 1850-1932، والماركسيون الشرعيون Les marxistes légaux في روسيا ما بين 1890 - 1917، والجناح الاقتصادي في الاشتراكية الديمقراطية Démocratie sociale، وغيرهم ممن كانوا يعتقدون أن العوامل الاقتصادية هي القوة الوحيدة التي تلعب دورها في التطور الاجتماعي وينكرون دور الوعي والسياسة والفكر، ودور المؤسسات الاجتماعية والنظريات في عملية التطور التاريخي، باعتبار أن العوامل الاقتصادية تقود بشكل حتمي وعفوي إلى انتصار الحركة العمالية. فيما المادية التاريخية في الاشتراكية العلمية، وإن كانت تعتبر أن الإنتاج المادي هو المحرك الأساسي للتطور الاجتماعي، وتعلل به أصل المؤسسات والأفكار والنظريات وشروط الحياة المادية للمجتمع، فإنها تعطي الدور الأكبر للوعي الاجتماعي التاريخي الذي كانت الفلسفة المادية وريثه وناقدته في نظريتها الثورية، وهي تعتبر أن تطور الأشكال الإيديولوجية كلها هو استمرارية معينة لما سبقها من أفكار، والناس يستفيدون بهذا الشكل أو ذاك في كل مرحلة من مراحل التاريخ مما صنعه وخلَّفه لهم أجدادهم.

2 ـ الحتمية التاريخية ومفهوم الحرية:

الحتمية التاريخية مرتبطة بالإنتاج ووسائله وعلائقه

إن ما تعنيه المادية التاريخية بالحتمية هو الإقرار بوجود روابط عامة في العالم تخضع لقوانين ثابتة. وإن كانت الحتمية في الطبيعة تتم بشكل آلي، فإن الحتمية الاجتماعية تختلف عن الحتمية الطبيعية في أن موضوعها نشاطات الناس، وأن الناس هم أفراد التاريخ في آن واحد، والقوانين الاجتماعية هي قوانين ممارسة الناس لنشاطاتهم العملية التي لا يجري تطبيقها إلَّا من خلال الأفعال التي يقوم بها الناس داخل مجتمع. ومن خصائص النشاط الإنساني، أنه، وإن خضع للظروف الموضوعية المحيطة به، فإن الناس أنفسهم يغيرون هذه الظروف، ولهذا فإن الظروف هي ثمرة نشاطات الإنسان في مسار تطوره التاريخي، إذ أن الناس يغيرون هذه الظروف ويعيدون خلقها بمواصلة نشاطاتهم الاجتماعية، أو على حد قول ماركس «إن الإنسان هو الذي يصنع مستقبله بنفسه، فهو مؤلف مسرحية حياته وممثلها». ولكن الإنسان وهو يغيِّر الظروف لا يستطيع أن يتجاهل قوانينها، فعن طريق اكتشاف هذه القوانين يجري تحويلها لمصلحة الإنسان ومستقبله، ولهذا فإن الإقرار بالحتمية التاريخية الموضوعية لا يعني مطلقاً الانتقاص من أهمّية نشاطات الأفراد، والمادية التاريخية تدرس هذه النشاطات من خلال تشكلاتها الاجتماعية والاقتصادية العينية.

وللمجتمع قوانينه الخاصة به، ومن المستحيل معرفة قوانين تطوره بواسطة مفاهيم العلوم الطبيعية؛ ولهذا رفضت الماركسية محاولات تطبيق قوانين علم الأحياء على المجتمع، وخاصة تلك المحاولات التي كانت منتشرة في القرن التاسع عشر والتي حلَّت محل نظرية الميكانيكا الاجتماعية ونظرية الفيزياء الاجتماعية اللتين كانتا منتشرتين في القرون السابقة، كما رفضت التطبيقات التي ساقها سبنسر في المقارنة ما بين الكائن الحي والمجتمع، ورفضت في الوقت نفسه تطبيق قانون داروين في الصراع من أجل الوجود على الحياة الاجتماعية؛ فالمدرسة العضوية والمدرسة الداروينية الاجتماعية عاجزتان عن إدراك خواص الحياة الاجتماعية؛ وتخلصان إلى تعميمات سطحية لا علاقة لها بالواقع الموضوعي للتاريخ الاجتماعي. فالطبيعة لها قوانينها المادية الآلية، وما تعلق بالحياة البيولوجية فيها فمن خصائصه أن الحيوان يتكيف مع الطبيعة، فيما يعمل الإنسان على تغيير البيئة المحيطة به ويؤثر عليها من خلال أدوات العمل، وأرقى الحيوان لا يرتفع عن مستوى جمع وسائل وجوده، والإنسان هو الكائن الحي الوحيد القادر على إنتاج وسائل وجوده، وبهذه الخاصية انفصل الإنسان عن الحيوان، وبات كائناً اجتماعياً. فالحيوانات كائنات طبيعية لا غير، عاجزة عن تطوير أدواتها الطبيعية إلى أدوات اصطناعية متنامية باستمرار، وخاصية هذا التطوير مرتبطة بالانسان وحده.

ولذا فإن الحتمية الاجتماعية الأساسية التي تقول بها المادية التاريخية هي قانون القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج. وإن كانت الماركسية تعترف بالأهمية الكبرى للمحيط الجغرافي أو البيئة الطبيعية، وتعترف كذلك بالحتمية البيولوجية المتمثلة بكثافة السكان، فإنها تعتبر هاتين الحتميتين في المرتبة الثانية بعد أسلوب الإنتاج Mode de Production وقوامه الإنسان والطبيعة، فالمواد الأولية التي تشكل قوام وجود الإنتاج موجودة في الطبيعة، وإليها يتجه نشاط الإنسان لتلبية حاجاته من مأكل وملبس ومشرب، وهذه المواد الأولية يطلق عليها اسم **مادة العمل** ولكن هذه المادة يستحيل الحصول عليها، سواء أكانت على سطح الطبيعة أو في باطنها بدون **وسائل الانتاج**، وهي وسائل نشأت بدائية ثم تطورت بدوافع الحاجة إلى استخراج مَزيد من الخيرات لتلبية الحاجات المتزايدة لكثافة السكان، وبلغت في العصر الصناعي ذروة الإتقان بظهور القوى الميكانيكية والفيزيائية والكيميائية بشكل متعاظم. وهذه الوسائل أو الوسائط هي التي أطلق عليها ماركس اسم المنظومة العظميَّة والعضلية للإنتاج. ولكن أدوات العمل تحتاج إلى حيِّز من مساحات للمباني والمستودعات تتصل بها طرق المواصلات والكهرباء والماء، وهذه جميعها نطلق عليها اسم **وسائل العمل**، وأدوات العمل + وسائل العمل تشكل **وسائل الإنتاج**. ولكن هذه الوسائل تبقى جميعها جمادات ميتة بدون القائمين بالعمل، أي منتجي الخيرات المادية الذين يشكلون العامل الرئيسي في الإنتاج. ووسائل الإنتاج + العمل المحرك لوسائل الإنتاج يطلق عليها اسم **قوى المجتمع المنتجة**، ومستوى هذه القوى وتطورها يعكس مدى سيطرة الإنسان على الطبيعة وتأثيره الفاعل فيها، وهذه السيطرة تنعكس أول ما تنعكس في أدوات الإنتاج التي يدل اتقانها على مزيد من القدرة في إنتاج الخيرات المادية لاسيما بعد إحلال الطاقة محل القوى العضلية للإنسان والحيوان فازدادت بذلك قدرة الناس الإنتاجية وخبرتهم ومعارفهم ومهاراتهم، وهذه المعارف وتلك المهارات، التي هي حصيلة تكديس خبرات أجيال من الناس، تنعكس بالضرورة في علاقات بين المنتجين أنفسهم ومالكي وسائل الإنتاج وبينهم وبين المجتمع، هي التي تسمى **علاقات الإنتاج**. وعليها تتوقف طبيعة النظام الاجتماعي.

إن وسائل الإنتاج هذه كانت كلها ملكاً مشتركاً في العشير البدائي، ومع الانتقال إلى مجتمعات الرق والإقطاع والرأسمال توزعت ملكية وسائل الإنتاج بين فئات مختلفة قام مركزها الاجتماعي على نسبة حظها من هذه الملكية المُسْتَغِلَّة، وهكذا فإن علاقات الإنتاج في هذه المجتمعات هي قبل كل شيء علاقات ملكية، وهذه الملكية لا توجد خارج العلاقات الاجتماعية بين الناس، وما دامت الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في يد فئة أو مجموعة فئات، فإنها لا تولد إلا علاقات استغلال للمنتج الحقيقي وهي الطبقة العاملة، ولذا رأى ماركس في مقالة **مساهمة في فلسفة الحق عند هيغل** أن البروليتاري هو صورة سلبية لكل مجتمع وكل إنسان، ولذا لا يمكن إلَّا أن يكون ثورة تصلح كل المجتمع في كونيته الإيجابية وكل الإنسان في كماله الإيجابي، وذلك عن طريق استرداده لفائض القيمة la plus value التي هي أساس التمايز الطبقي وأساس الاستغلال.

ولكن هذه الثورة الحتمية مرتبطة بتنامي قوى المجتمع المنتجة، وهذا التنامي هو الذي قضى على نظام الرق وأقام على أنقاضه المجتمع الإقطاعي الذي كان للفلاح فيه بعض المصلحة المادية من نتاج عمله، إذ توافقت في بداياته علاقات الإنتاج مع مستوى القوى المنتجة؛ وفي قلب هذا النظام

الإقطاعي نشأت قوى منتجة جديدة هي القوى الصناعية التي ولّدت تقنياتها المتطورة الحاجة إلى مشتغلين متحررين من القنانة ومثقفين نسبياً، ومع تراخي الزمان وتطور الآلة بات النظام الإقطاعي عائقاً للتقدم الاجتماعي، فكان قيام النظام الرأسمالي على أنقاض الإقطاعية حتمية تاريخية. وفي النظام الرأسمالي انتقلت ملكية وسائل الإنتاج إلى طبقة جديدة هي طبقة الرأسماليين، وظل المنتج محروماً ومضطراً إلى بيع قوة عمله للرأسمالي، ولكن علاقات الإنتاج الرأسمالية خلقت إمكانات واسعة لنمو القوى المنتجة، إذ أن تقدمها التقني فاق كل ما عرفته البشرية في تاريخ تطورها السابق، وتطور القوى المنتجة بهذه القوة في عصر الرأسمالية هو الذي يهيىء المقدمات المادية لهلاك النظام الرأسمالي وقيام المجتمع الاشتراكي ثم الشيوعي. وهكذا وبالاستناد إلى تاريخ العلاقات الاجتماعية قالت الاشتراكية العلمية أن بين القوى المنتجة forces productives وعلاقات الإنتاج Rapports de production وحدة داخلية وهو القانون الحتمي المعروف بتوافق علاقات الإنتاج مع طابع القوى المنتجة. والقوى المنتجة وعلاقات الإنتاج مجتمعة هي التي تعين أسلوب إنتاج الخيرات المادية.

إن القوى المنتجة التي تشتمل على الآلات وعلى وسائل الانتاج التي يدخل في عدادها الناس الذين يصنعون ويبتكرون هذه الآلات ويستخدمونها، وتدخل فيها خبرة الانتاج التي اكتسبوها خلال الأجيال المتعاقبة، هذه بمجموعها هي في حركة مستمرة على درجة من السرعة النسبية، أما علاقات الانتاج فتمتاز بالبطء الشديد، فعلاقات كل من المجتمع البدائي والرق دامت آلاف السنين، ودامت العلاقات الإقطاعية بضعة قرون، وعهد الرأسمالية الذي بدأ في أواخر القرن الثامن عشر لم ينته بعد، مما يظهر تخلف علاقات الانتاج عن تطور القوى المنتجة، ولكن التناقض بينهما يزداد تعمقاً عبر الحقب التاريخية إلى أن يصبح نزاعاً، وعندما تصبح علاقات الانتاج عائقاً في طريق تطور القوى المنتجة، تزول علاقات الانتاج القديمة لتحل محلها علاقات انتاج جديدة توافق مستوى القوى المنتجة. تلك هي الصلة أو الجدلية العميقة بين جانبي أسلوب الانتاج التي كانت المحرك الاساسي للتاريخ البشري، وهذا ما أثبته ماركس في كتابه **مساهمة في انتقاد الاقتصاد السياسي** كطابع عام لكل الثورات الاجتماعية في التاريخ: «عند مستوى معين من نموها، تدخل قوى الانتاج المادي في التناقض مع علاقات الانتاج القائمة، أو ما هو تعبير حقوقي عنها، مع علاقات الملكيّة التي داخلها نمت هذه القوى حتى ذلك الحين. وتتحول هذه العلاقات من أشكال لنمو القوى المنتجة القائمة، إلى عوائق ضد نموّ هذه القوى المنتجة، وعندها تبدأ مرحلة من الثورة الاجتماعية». إن الثورات الاجتماعية تميزت جميعها بتغيير العلاقات الاجتماعية القديمة السابقة لها، والثورات هي القفزات التي تحوّل الكمّ المختمر في أطباق التاريخ إلى كيف، أي إلى نمط جديد من النظام الاجتماعي: والثورات السابقة للماركسية تميزت بأنها جزئية، لانها أحلّت سيطرة طبقة محل سيطرة طبقة أخرى محتفظة بالطابع الاستغلالي والفروقات المادية بين الناس، وهذا الطابع الاستغلالي لا يمكن أن يزول إلاّ بالالغاء الايجابي للملكية الخاصة وقيام المجتمع اللاطبقي، مجتمع الملكية العامه لوسائل الانتاج، الذي يحرر الانسان من الاستغلال.

3 ـ الضرورة التاريخية والحرية ـ الحرية الاجتماعية هي التحرر من سيطرة الطبيعة واستغلال الانسان للإنسان:

إن الضرورة هي حتمية خضوع العلاقات الكونية لنظام ثابت من القوانين، وهي إحدى المقولات الأساسيَّة في المادية الديالكتيكية، وهي تحمل طابعاً عاماً، لأن الضرورة تتجلى في الطبيعة وفي المجتمع وفي الفكر. أما مقولة الحرية فهي أضيق مجالاً، لأنها لا تتجلى إلاّ في المجتمع، وفي دائرة أفعال الإنسان وعلاقته بالطبيعة والمجتمع، وخارج نطاق الإنسان لا مجال للحديث عن الحرية.

والماركسية تعتبر أن الحديث عن الحرية المطلقة والإرادة غير المقيَّدة هو نوع من اللغو الذي تكذِّبه الممارسة. وإذا أخذنا علاقة الإنسان بالطبيعة نجد أن هذه العلاقة تخضع لمقدار وعي الإنسان لقوانينها؛ فالحرية تقوم أولاً على وعي الانسان لقوانين الطبيعة وقدرته على الانطلاق من هذه المعرفة لتسخير هذه القوانين لتحقيق أهدافه. وبالانتقال من جهل هذه الضرورة إلى معرفتها تصبح الطبيعة طيعة لأغراض الإنسان، وتصبح صديقة له بعد أن كانت عدواً، وفي ذلك يقول لينين في كتابه **المادية ونقد المذهب التجريبي**: «ما دمنا نجهل قانوناً من قوانين الطبيعة، فإن القانون الموجود والفاعل بمعزل عن ذهننا وخارج ذهننا يجعل منا عبيداً للضرورة العمياء.. ولكن ما أن نعرف هذا القانون الذي يفعل بصورة مستقلة عن ارادتنا وعن وعينا حتى نصبح اسياداً للطبيعة... إن السيطرة على الطبيعة التي تتجلى في الممارسة البشرية هي نتيجة انعكاس في الذهن البشري لظواهر الطبيعة وعملياتها...» وفي كتابه **من أهم اصدقاء الشعب وكيف يحاربون الاشتراكيين**

الديموقراطيين، يدحض لينين تلك الفكرة الخاطئة العالقة في أذهان الايديولوجيين البورجوازيين في أن الضرورة التاريخية تسلب الناس حريتهم، وأن الحرية والضرورة التاريخية لا تجتمعان، ويعطي تحديداً كلاسيكياً للعلاقة ما بين الحرية والضرورة في سلوك الانسان بقوله: «إن فكرة النزاع بين الحتمية والاخلاق، بين الضرورة ودور الفرد هي إحدى الأفكار المحببة عند الفيلسوف الذاتي. أما في الواقع فليس هنالك أي نزاع. إن فكرة الحتمية التي تقول بحتمية افعال الانسان وتنبذ الخرافة الخرقاء حول حرية الارادة، لا تلغي اطلاقاً لا عقل الإنسان ولا ضميره ولا تقييم أعماله، بل على العكس من ذلك تماماً، فمن وجهة نظر الحتمية وحدها يمكن إعطاء تقييم دقيق وصحيح بدلاً من القاء كل شيء على حرية الإرادة. وعلى نحو مماثل نجد أن فكرة الضرورة التاريخية لا تقوض أبداً دور الفرد في التاريخ، فالتاريخ بأسره أنما يتألف بالضبط من أعمال أفراد هم بلا ريب فاعلون».

إن ملاحقة تاريخ العلاقة بين الانسان والطبيعة يثبت أن تطور وسائل الانتاج رافقه تطور في السيطرة على الطبيعة، ومزيد من حرية الانسان ازاء الطبيعة، وكل سيطرة على الطبيعة كانت تحمل معها تطوراً في العلاقات الاجتماعية، وتحرراً ومزيداً من الوعي لشرائط الوجود المادي للمجتمع ومزيداً من الاكتشافات العلمية. فوسائل الانسان لاستغلال الطبيعة كانت بدائية، وفي مرحلة بدائيتها كانت الطبيعة شبحاً مخيفاً، ومع تطور وسائل الانتاج اندمج الانسان بالطبيعة فانسنها وتعامل معها بمزيد من الحرية. وعلم الطبيعة الحقيقي يرقى تاريخه إلى النصف الثاني من القرن الخامس عشر حيث أخذت العلوم تتقدم بسرعة متزايدة، وتجزَّأت الطبيعة إلى أجزائها المنفردة، وتقسمت المواضيع والعمليات الطبيعية إلى أصناف معينة، وتمت معاينة التراكيب الداخلية للأجسام العضوية، وكانت تلك هي الشروط الأساسية للتقدم الجبار الذي تحقق في القرون الأربعة الأخيرة في معرفة علوم الطبيعة. فصعود الطبقة الوسطى كان يسير جنباً إلى جنب مع الازدهار العظيم للعلم، وكانت البورجوازية من اجل تطوير انتاجها الصناعي بحاجة إلى علم يتأكد من الخواص الفيزيائية للمواضيع الطبيعية، وكانت معرفة الضرورة عاملاً كبيراً من عوامل التحرر من الخرافات التي سادت العصور الوسطى، فتمرَّدَ العلم على الكنيسة، وتعينَّ على البورجوازية التي لم تكن لتستطيع أن تفعل شيئاً بدون العلم، أن تنضم إلى حركة التمرد. والاكتشافات العلمية إنما هي معرفة الحتمية والنفاد من خلالها إلى اكتشاف مزيد من الخبرات ومزيد من الحرية في التصرف بها.

فالأداة هي الوسيط بين الإنسان والطبيعة، وهي تدل على الحتمية وعلى معرفة الضرورة، فبواسطتها يمكن تحويل الأشياء الطبيعيَّة إلى اشياء في خدمة الإنسان، وهي تعكس في الوقت ذاته الضرورات التي تفرضها المادة، فقوانين الفيزياء هي غير قوانين الكيمياء والبيولوجيا، والتعامل مع أي من هذه المواضيع يفرض معرفة ضروراتها. فالأداة أو الوسيلة تعكس مظهرين متضادين متحدين. أولهما خضوع الإنسان للضرورة الطبيعية، وثانيهما إخضاع الطبيعة بواسطة الأدوات لتأمين حاجات الانسان وفعله، أي إبراز حرية الإنسان إزاء الطبيعة. وتلك هي النهاية الحقيقية لخصومة الانسان للطبيعة. ومع معرفة الانسان لقوانين المجتمع، وتحقيق غاياته فيها تزول الخصومة بين الانسان والانسان بين الطبقة والطبقة، ويصبح الانسان حراً في المجتمع الخالي من الطبقات الخالي من الاستغلال.

إن تحرر الانسان تمَّ أولاً ازاء الطبيعة، إذ إن معرفة الضرورة في الطبيعة حققت له الجمع بين الحرية والحاجة، ولكن هذه الطبيعة ليست مستقلة عن الحياة الاجتماعية، وكل تطور في الأدوات يحدث تطوراً في جميع نواحي الحياة في المجتمع، لأن محركي هذه الأدوات وروحها الحي هم محركو التاريخ، لأنهم هم القوى المنتجة، أو كما يقول ماركس في حديثه عن العمل المأجور في كتابه رأس المال «في الانتاج، لا يؤثر الناس في الطبيعة فقط ولكن في بعضهم البعض أيضاً، ولا ينتجون إلّا متآزرين حسب صورة معينة، ومتبادلين فيما بينهم فاعلياتهم. ولكي ينتجوا فإنهم يدخلون فيما بينهم في علاقات انتاج معينة، ولا يقوم فعلهم في الطبيعة، أي الانتاج إلّا في حدود هذه الروابط وهذه العلاقات».

إن العمل الجماعي يحتاج إلى ملكية جماعية، وبدون هذه الملكية الجماعية تبقى الحرية منقوصة. فالناس وهم يحسِّنون وسائل انتاجهم فإنما يفعلون ذلك لكي يتوصلوا إلى جني أكبر فائدة ممكنة من الطبيعة. والانتاج هو الوسيلة التي تمكنهم من جني اكبر فائدة ممكنة من الطبيعة، وتاريخ الانسان هو تاريخ نشدان العدالة في توزيع هذا الانتاج، وهذا ما لم تحققه الأنظمة التي تتالت على مسرح التاريخ. وإن كان كل واحد منها، وهو يقوض سابقه، يحمل مزيداً من المعارف ومزيداً من التناقضات. وإن كان النظام البورجوازي قد أمَّن الديمقراطية، فإن هذه الديمقراطية ظلت محدودة بالنسبة

للطبقات المنتجة، وفي طليعتها الطبقة العاملة؛ ذلك لأن الدولة في المجتمع الاستغلالي هي دائماً من حيث محتواها أداة لسيطرة المستغلين. ولكن الطبقة العاملة تجد في هذه الديمقراطية، رغم محدوديتها، ظروفاً ملائمة للنضال في سبيل تحسين أوضاعها، والإفادة من الحريات السياسية المعلنة في الدستور لتنظيم نفسها بشكل أفضل للنضال الثوري من أجل إسقاط النظام الرأسمالي المحتكر لفضل القيمة من انتاجها.

إن النظام الاشتراكي في نظر الماركسيين هو سيادة الحرية الاجتماعية، إذ فيه تصبح ملكية وسائل الانتاج ملكاً للمجتمع بأسره، ويمحي إلى الأبد استغلال الرأسمال للعمل، وتزول فوضى الانتاج الوثيقة الارتباط بالمزاحمة الضارية بين الرأسماليين، وتزول البطالة رفيقة النظام الرأسمالي على اختلاف تطور مراحله، وتزول معها الأزمات الاقتصادية، وذلك لا يتحقق إلّا على يد الطبقة الكادحة، الطبقة الأكثر وعياً، والأدق تنظيماً، وأكثر الطبقات ثورية. وإقامة ديكتاتوريتها لا يعني غياب الحرية إلّا تجاه المستغلين، وبدكتاتوريتها هذه ترسي قواعد ديمقراطية قوامها معرفة الضرورة، وتؤمِّن حرية تضع حداً لاضطهاد الإنسان للإنسان.

والاشتراكية بالغائها الايجابي لِلْمُلْكِيَّة الخاصة التي تعتبرها الاشتراكية بمثابة فصل للإنسان عن ذاته، تعيد هذه الملكية في خدمة المجتمع أي تعيد الإنسان إلى ذاته كإنسان اجتماعي، وهذه الاشتراكية كما يقول ماركس في ملاحظات حول العائلة المقدسة المنشور سنة 1845 «بكونها طبقيَّة كاملة تتطابق مع الأنسنة، وهي النهاية الحقة لخصومة الإنسان للطبيعة وخصومة الإنسان للإنسان، إنها النهاية الحقة للخصومة بين الوجود والجوهر، بين التموضع وإثبات الذات، بين الحرية والحاجة، بين الفرد والنوع، إنها تحل سر التاريخ وهي تعرف أنها تحله».

4 ـ الماركسية من الانتشار الايديولوجي الحزبي إلى تأسيس الدولة الاشتراكية:

باتت الماركسية بعد سنة 1870 أقوى التيارات الاشتراكية التي عرفها القرن التاسع عشر على صعيد القارة الأوروبية وخارجها، وأظهرتها جدالات الأممية الأولى ـ التي انتهت بالانقسام والفشل سنة 1889 ـ التيار الايديولوجي الاشتراكي الأكثر تماسكاً، بل التيار الايديولوجي الوحيد المترابط، بما مكّنه أن يتزعم، إلى جانب الاجتماعيين الديمقراطيين الألمان المشبعين بالأفكار الماركسية، حركة الأممية الثانية عند تأسيسها في بروكسل سنة1891، وأن يقوم بدور الموجِّه في موضوعات المؤتمرات المتلاحقة في لندن سنة 1896 وباريس سنة 1900، وامستردام سنة 1904 حول العمل السياسي وتأسيس الحزب الاشتراكي العالمي الموحَّد لتحطيم الامبريالية الرأسمالية، ونقد الاصلاحيات والمشاركة الوزارية مع البورجوازية. وعندما ظهر الانشقاق بين الاشتراكيين الأوروبيين حول القضايا القومية والحرب كان البولشفيك أمناء للأممية الراديكالية؛ فالبروليتاريا المتضامنة عبر العصور يجب أن ترفض الحياد ازاء الحروب الاستعمارية، وأن تعدّ نفسها جماعياً حين يحين الوقت لتحول الحرب الاستعمارية إلى حرب أهلية. وإن كانت الأحزاب الاشتراكية الأوروبية والحركات النقابية وقفت مجتمعة ضد تهديدات الحرب العالمية الأولى التي ظهرت غيومها مع بداية عام 1907 دون أن تتوصل إلى قرار مشترك موحد حول منع وقوعها، فقد طرح الفرنسي الماركسي جول غسد، J. Guesde 1845-1922، والالماني بيبل Beebel، 1840-1914 الشعار المعروف، أن النضال الخاص ضد الحرب ليس إلّا افراطاً، وأن هذه المسألة يجب أن ترتبط بالمسألة الأساسية والأكثر أهمية مسألة النضال الاشتراكي ضد الامبريالية، ووضع لينين أبحاثه حول البروليتاريا والقومية البورجوازية، وكتابه المعروف حق الشعوب في تقرير مصيرها المنشور في أيار سنة 1914.

وقد كان لهذه المواقف أثرها الواضح في تاريخ الفكر السياسي الأوروبي على وجه الخصوص، إذ لم تعرف بدايات القرن العشرين عقيدة سياسية أو دينية لقيت من الانتشار ما لقيته الماركسية، وكان الفكر الاشتراكي العلمي، قبل قيام الثورة البولشفية في روسيا القيصرية حاضراً حتى في البلدان الأكثر ارثوذكسية يمينية سياسياً والأكثر تطرفاً دينياً. وايقافاً لتياره الجارف، كانت البورجوازية، إلى جانب استعدادها العسكري لمواجهته، تعيد إصلاح ذاتها من الداخل لتظهر في ثوب أكثر جدة في نطاق التنظيم والفكر الاجتماعي سواء بسواء؛ (الليبرالية الجديدة، والقومية الجديدة، والتجمعات الجديدة، والاشتراكيات الجديدة). وكان التمرد على الفردانية العقلية ظاهرة القرن العشرين، هذه الفردانية التي عجزت عن استشفاف آفاق المستقبل في عالم يموج بالتبدلات، وعرف المجتمع الرأسمالي مراجعات عميقة في التقنيات والاقتصاد والأدب والفلسفة وتاريخ الأفكار السياسية، لاسيما بعد قيام الثورة البولشفية في روسيا سنة 1917، وبعد أن اتخذت

الايديولوجية الماركسية قاعدة جغرافية محددة تجري عليها تجربة الجمهوريات الاشتراكية، وأصبحت الأفكار الماركسية موصولة بوجود الدولة.

وعلى رقعة واسعة من القارتين الأوروبية والآسيوية «اتحاد الجمهوريات السوفياتية» طبقت نظرية لينين الواردة في كتابه ما العمل؟ المنشور سنة 1902 «بدون نظرية ثورية لا حركة ثورية». فقد كانت الايديولوجيا بالنسبة للينين وقادة الثورة البولشفية هي الآلة الضرورية للنضال الثوري، والتي بدونها يقع السوفيات في العفوية الثورية. وهذه الايديولوجيا هي ايديولوجيا مناضلة، وهي دليل العمل الذي يجمع، ويمثل التجربة الثورية للبروليتاريات في العالم أجمع. وما دامت النظرية الثورية مرتبطة بالتطبيق، وجب عليها أن تكون جديرة بمواجهة المسائل التي تطرحها ظروف الثورة ومقابلتها بالتجربة التي بدونها لا يمكن تطبيق الصيغ الماركسية بصفاء وعمق. ولم يعد هنالك مكان في هذه الايديولوجية الثورية لما درجت عليه التنظيرات المثالية الفلسفية الكلاسيكية في المجتمع الرأسمالي، من مثل «الموضوعية العلمية» و«النسبوية» و«الشك المنهجي»، وغيرها من تلك الأقانيم التي كان لينين يعارضها بشدة، ويقيم على انقاضها ممارسة الواقع الموضوعي في قانونياته العامة والخاصة، فنراه في كتابه **المادية والتجريبية الانتقادية** يقرر أن الثوري لا يستطيع الاّ أن يضع جانباً نشاطه التأملي كفيلسوف أو ايديولوجي، ولا يقدر في هذا المجال أن يتناسى، ولو موقتاً، الهدف الثوري، بل عليه أن يتمتع بروحية الحزب، وعليه أن يتمثل كل المعرفة البشرية ليتمكن من الوصول إلى مرتبة الشيوعي الصالح. وبهذا تصبح الفلسفة سياسة كما يرى بحقٍّ انطونيو غرامشي A. Gramsci في كتابه **المادية وفلسفة بنديتو كروسي**، *Materialismo stozieo la Filosfie Benédetto groce*.

وهكذا باتت الفلسفة التي هي دليل العمل أداة للتفسير الذي ينير العلاقات الاجتماعية ويتيح للناس وعي الواقع، وباتت الايديولوجيا الثورية المناضلة عنصراً أساسياً ونهائياً في السياسة الثورية وأداة في السير نحو الشيوعية.

وارتبطت الايديولوجيا الثورية عند لينين بتأسيس الحزب الشيوعي كأداة ثورية دائمة مؤهلة لكل التحركات التي تمليها الظروف. والحزب هو أداة تثقيف وأداة عمل، وكان التثقيف قبل الثورة عملاً أساسياً في وجه المتحرِّفين والفوضويين العدميين القائلين بضرورة الإرهاب والاغتيال سبيلاً إلى تحقيق الأغراض السياسية. وحماية الفكر الماركسي من أعدائه قبل الثورة وبعدها، وضرورة ايصال الرسالة والنهج الثوريين إلى الجماهير الروسية كان لا بدّ لهما من ثوريين ممتهنين، منظرين وممتهني عمل. وكانت الانضباطية الخارقة التي مارسها لينين في الحزب مصدر شكوى من خصومه، ومن الاشتراكيين الذين يرتاحون إلى العمل العفوي للجماهير، ويدعون إلى ممارسة اجتماعية جماهيرية بعيدة عن الرقابة والإكراه، ورداً على هذه اليسارية العفوية وضع لينين كتابه **المرض الطفولي للشيوعية** الذي اتهم فيه اليساريين بأنهم يلتقون في نهاية المطاف مع المنشفيك الداعين لتجريد الثورة من سلاحها. ولم يكن أعضاء الحزب جميعهم من طبقة البروليتاريا وحدها، بل كانوا من كل الطبقات التي انضوت تحت لواء العمل الثوري لأن «الثوري المحترف هو رجل تجرد من أصله، لأن حرفته قد استولت عليه تماماً، وعلى الحزب الاّ يهاب انتزاع الثوري الجيد العامل في وسطه كي يتولاه ويخصصه للعمل الثوري». أما المنظمات النقابية فعلى الحزب أن يوجهها وأن ينظمها عند الضرورة، وأن يحفزها دائماً على العمل السياسي، والاّ يتركها اطلاقاً تقع في فساد النقابية الانكلوسكسونية، أو النقابية الثورية على الطريقة الفرنسية. فالشعور الطبقي لا ينشأ من مجرد الظروف المحيطة بالبروليتاريا وحدها، بل من التثقيف الايديولوجي الذي يضع الطبقة العاملة في اطار العمل الثوري، وكانت هذه الصرّامة الحازمة واحدة من نقاط الخلاف الكبرى مع الاشتراكيين المنشقين من أمثال تروتسكي وكوتسكي وروزا لكسمبورغ وغيرهم من الذين كانوا يدعون إلى انتقائية اكثر مرونة في تكوين الحزب الواسع القابل لكل الاتجاهات، وإعطاء مزيد من الحريات للعمل النقابي.

كان لينين الايديولوجي الأول لماركسية القرن العشرين في الاتحاد السوفييتي وفي كل الديمقراطيات الشعبية التي نشأت فيما بعد، وكانت اهتمامات لينين الكبرى، إقامة التوازن بين السلطة والحرية. فهدف الثورة الأول والآني كان بالنسبة إليه إلغاء الدولة البورجوازية الغاء كاملاً، وليس القضاء عليها ببطء وبصورة تدريجية كما كان يدعو إليه الاشتراكيون الاصلاحيون. فديمقراطية البورجوازية هي «ديمقراطية منافقة ظالمة» والثورة البروليتارية هي التي تحقق الديمقراطية الفعلية والشاملة، وهذا ما انتهى إليه من معاودة قراءاته للمنطق الهيغلي والأطروحات الكبرى لماركس وانغلر القائلة بأن الدولة ما وجدت أساساً للتخويف أو الإكراه، وهذه الصفة ستلازمها حتى في المجتمع الاشتراكي الناشيء، ولكن المشكلة ظلت عنده هي مشكلة النسق والمدة التي ستزول فيه الدولة، وهكذا

«تظل المسألة مفتوحة حول المهلة وحول الأشكال العملية لموت هذه الدولة المحتوم، لأننا لا نمتلك أي معطى يسمح بحلها» وكتابه الدولة والثورة المنشور سنة 1914 كان مرجعاً في النزاعات حول مفهوم السلطة والديمقراطية التي حدثت بين الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا سنة 1949 ومع بولونيا سنة 1955 والصين سنة 1956 وتشيكوسلوفاكيا سنة 1968 والانشقاقات الحزبية في فرنسا وايطاليا، وكذلك الخلافات داخل الاتحاد السوفياتي نفسه تمت تحت شعار العودة الى لينين.

5 ـ الاشتراكيات الاصلاحية وموقفها من اشتراكية ماركس ولينين العلمية:

ليس ثمة بين المشتغلين في الفكر السياسي الحديث والمعاصر من ينكر وجود الطبقتين المتمايزتين في المجتمع الرأسمالي، الطبقة البورجوازية وطبقة البروليتاريا، مهما قيل عن ازالة او ضمور الفوارق الكبيرة التي اتسم بها القرن التاسع عشر وامتداداته في القرن العشرين، كما أنه ليس ثمة من ينكر أن هذا التمايز في البنى الطبقية Structures des classes مرده إلى الطريقة التي يتم بها الانتاج، وأن هذا التمايز هو وليد الثورة الصناعية والتحولات التي اقتضتها في الأعمال والتقنيات التي لا بد منها لرفع المستوى الانتاجي وضبط قواه. وفيما عدا ذلك تبقى طروحات الاشتراكية العلمية عرضة للنقد وللمناقشات الواسعة، لا من قبل اعدائها التقليديين، بل من قبل من لا يكنون لها عداء مبدئياً من العلماء المتخصصين، والاشتراكيين المنشقين، والاشتراكيين الاصلاحيين، وحتى من قبل مطوّري الاشتراكية العلمية أنفسهم. فعلماء الأنتروبولوجيا المحدثون هم أقلّ استعداداً من ماركس لقبول الرأي القائل بتفسير سلوك الشعوب البدائية الأساسي كله تفسيراً اقتصادياً، ومثلهم علماء النفس العصريون الذين يأبون على نحو مماثل قبول فكرة «الانسان الاقتصادي». والماركسيون أنفسهم كانوا يؤثرون منذ البداية لفظة مادي على لفظة اقتصادي صفة لمفهوم ماركس للتاريخ، وذلك لأن لفظة مادي تفسح مجالاً أكبر لأخذ العوامل غير الاقتصادية بعين الاعتبار، عندما يفهم منها أن الناس وعقول الناس جزء من عالم القوى المادية، ولأنهم كانوا يدركون أن هناك مغالاة في القول أن الأفراد لا يتحركون إلاّ بدوافع اقتصادية. وقد ساق البروفسور ج. د. هـ كول، رئيس الجمعية الفابية واستاذ النظريات الاجتماعية في جامعة اوكسفورد في كتابه **رواد الفكر الاشتراكي، 1789-1850**، مجموعة كبيرة من الملاحظات التي اثيرت حول الماركسية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين وجُلّها يتركز على أن مصداقية المادية التاريخية تفقد الكثير من تألقها، إذا ما حاولنا تطبيقها على العصور السابقة للثورة الصناعية في أوروبا، وهو يتساءل فيها «إذا كانت المقولة المتمثلة في لفظة اقتصادي يمكن أن تتميز في انماط المجتمع الأكثر بدائية من غير مفارقة تاريخية anachronisme عن المقولات الأخرى بقدر يقارب قدرتنا على تمييزها في المجتمعات العصرية، وما إذا كان يتعين علينا أن نعترف للعوامل العسكرية أكثر مما كان ماركس مستعداً للاعتراف لها بأثرها التكويني الفعّال في البنى الطبقية. كذلك لا نحسب ان كل امرىء مستعد لقبول تفسير فيورباخ للمعتقدات الدينية كثمرات لعملية تمديد قام به العقل البشري، أو لقبول تطوير ماركس للنظرة الدينية التي ترجع الدين آخر الأمر مع سائر أجزاء المركب الاجتماعي على حد سواء إلى تأثير الأحوال الاقتصادية».

ولا شك أن تطور الرأسمالية في القرن العشرين وضع تنبؤات ماركس، لدى فريق كبير من المشتغلين في الفكر السياسي، موضع الشك إن لم نقل موضع الإتهام. وإن كان ماركس لم يضع في الواقع أيّ توقيت لزوال الرأسمالية، فإن هذا التوقيت جرى ضمنياً في تحليله للأسباب التي يجب أن تؤدي إلى زوال الرأسمالية في البلدان الأكثر تصنيعاً نتيجة لحتمية التركيز الرأسمالي وما ينتج عنه من تعميق الوعي الطبقي الضروري لقيام طبقة البروليتاريا. ولكن التركيز الصناعي ـ كما أثبته الوقائع في كثير من البلدان حتى الآن ـ لم يؤدِّ الى انتزاع ملكية صغار البورجوازيين، ولم يؤدِّ إلى مزيد من افقار الطبقة العاملة، بل ادى نمو الشركات المساهمة إلى ظهور تعاضديات شاركت فيها البورجوازية الصغيرة والحرفيون والنقابات العمالية. وبدلاً من الوعي الطبقي الثوري الذي يقود إلى قلب الأنظمة الرأسمالية نشأ وعي نقابي اصلاحي ضاغط، ولكنه لا سياسي في جوهر تحركه، يرفض العنفية، ويعمل على تحسين احوال العمال من داخل النظام الرأسمالي نفسه، وهكذا كانت النقابية «الاجتماعية الديمقراطية» في المانيا، والنقابية اللاسياسية في كل من فرنسا وايطاليا هي المزاحمة الحقيقية للفكر الماركسي، وظلت بريطانيا الأرض الخصيبة للنقابية الأنكلوساكسونية trade-unionisme بعيدة عن الايديولوجية الماركسية في تعريفها للاشتراكية. وهذه النقابيات يجمعها قاسم مشترك هو رفضها الجذري لأي تنظيم سياسي تسلطي وشامل للاقتصاد، لأن التحرر الاقتصادي

يجب أن يكون من وضع العمال أنفسهم عن طريق التنظيم الذاتي للجماهير الشعبية، وفي منأى عن التدخل السياسي. وهذه التعاضديات النقابية اللاسياسية، إن كان لها من ايديولوجيا، فهي ان تجعل من النقابة «الشكل الاجتماعي» المعد للحلول محل الدولة. وتيارات هذه النقابية متفقة جميعها على أن تجعل من النقابة عالم العامل الشامل، مؤمنة له، عن طريق الضغط الاجتماعي، الثقافة والعمل والشعور بالتضامن والتعويضات التقاعدية، ولكنها ترفض أن تقوم بأي عمل ثوري عنيف ضد جهاز الدولة. وتنبؤات ماركس في نظر هذا الفريق، لم تفجأ بنمو التعاضديات النقابية، وحسب، بل إن الرأسمالية التجاريَّة والمالية البالية التي كان ماركس يظن بأنها ستخلي المكان أمام الرأسمالية الصناعية، سرعان ما ترسخت مع نمو التروستات المتزايد الدلالة على أن الرأسمالية الحديثة هي رأسمالية مصرفية على غرار ما كان قد تنبأ به سان سيمون. وكان النقاش أكثر حدة بصورة خاصة حول الزراعة، فخلافاً لتنبؤات ماركس الذي كان يرى أن قانون التراكم والتركيز يطبق ايضاً على الزراعة فإن توقعات برنشتاين جاءت أقرب إلى الصواب، فقد اثبت برنشتاين الذي اتبعه اشتراكي الماني آخر هو ارنست دافيد أن هذا القانون «التراكم والتركيز» لا ينطبق على الزراعة، وحاول ارنست دافيد بصورة خاصة أن يبين أن الملاك الزراعي الصغير الذي تشبهه الماركسية بالبروليتاري، ربما كان فعلاً بروليتارياً إلّا أنه لا يتصرف على أساس أنه عامل اقتصادي، أو عامل سياسي، ووصلت انتقادات الماركسية عند برنستاين إلى حد اعتباره المنهج الديالكتيكي هو العنصر الخادع في العقيدة الماركسية أو الشرك، لأنه العائق الذي يقطع الطريق على كل ملاحظة صائبة للأشياء، ورفضه فكرة الانعكاس في الأفكار، واعتقاده بأن الأفكار والأوامر الأخلاقية لها حقيقة ذاتية، وهي تفعل فعلها أيضاً في التاريخ، وعلى الاشتراكية، بدلاً من ان تتخلى عن هذه الأوامر أن تستوعبها، وأن لا تجعل من صراع الطبقات، ومن التحولات الاقتصادية المحرك الوحيد للتاريخ.

وعلى الجملة فإن الايديولوجيا الماركسية ظلت موضوع نقاش لم يتوقف منذ ظهورها حتى يومنا هذا، وخلال هذه الجدالات المطولة استكملت هذه الايديولوجية تطورها وشهدت مراجعات كثيرة، وشوهدت عند الاشتراكيين الاصلاحيين عودات إلى كانط وهيغل، ومحاولات توفيقية وتسويات مشبوهة. وإن كان اعداء الاشتراكية العلمية لهم منطقهم الخاص في المقارعة والدعاية، فإن جدالات الماركسية كانت في الجانب الأكبر منها مع الاشتراكيات الاصلاحية، لأن زعماء هذه الاشتراكيات كانوا يدعون أنهم ينشدون الكمال الحقيقي للاشتراكية او ينشدون «الاشتراكية الحقيقية»، التي تجمع ما بين مجتمع الرخاء وعدم الاستغلال والحرية الانسانية، وكانت مقولتهم المزمنة تتمثل في تعاون الطبقات، ورفض ديكتاتورية البروليتاريا والتخلي عن الأعمال الثورية. وهي المقولات التي ظهرت بذورها في الربع الأخير من القرن التاسع عشر مع برنشتاين وجان جوريس، وابنعت عند كبار المنظرين الاشتراكيين المعاصرين من أمثال غارودي، وفيشر، وجيلاس وبيتكوف: الاشتراكية «التعددية»، واشتراكية «السوق» و «الاشتراكية ذات الوجه الانساني».

ففي السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر طرح برنشتاين، على الصعيد الفلسفي كما على صعيد المقتضيات السياسية قضية الحرية كعنصر أصيل في جوهر الاشتراكية التي تناهض الطغيان. ونالت اطروحات برنشتاين موافقة الاشتراكيين النمساويين ماكس أدلر Max Adler واتوبوير Otto Bauer. ولقيت هذه الاطروحات تقبلها الواسع في أوساط الاشتراكيين الفوضويين؛ فانطونيو لا بريولا في اطروحته بحث حول التصور المادي للتاريخ يرى في سير التاريخ سخرية تكذب كل التحليلات العلمية، فليس في جوهر احداث التاريخ نزوة تفوق نزوة «الهوى» و«حرية الفكر البشري»، وهذه النزوة الطبيعية العفوية عند الجماهير الشعبية لا توصلها الى الحرية المبدعة لأن الجماهير تتبع في القيام بتجربتها الخاصة في الحرية احساسها، وواجب الماركسية معاونتها، على طريقة سقراط، استكمال تحررها دون أن تفرض نفسها على هذه الجماهير كعلم للواقع الحق. وفي هذا السياق نقض بنديتو غروس Benedit- to Groce 1952-1856، في السنوات الأولى من القرن العشرين 1900-1909، السلسلة السببية الديالكتيكية الشهيرة عند ماركس، وذلك من منطلق أن التقدم الموجود في التاريخ ليس سببه تحول الشيء الى ضده، بل مقدار الحرية التي يخلقها الناس لأنفسهم في علاقاتهم الاجتماعية والتاريخية، وما تكسبهم هذه الحرية من شخصيات متمايزة. فالشرُّ لا يتحول ديالكتيكياً الى خير، بل إن الانسان هو الذي يتحكم بالخير والشر ويختار ما هو الأفضل من أنواع الخير، ولذا فان غروس يطرح على كل من الاشتراكية والليبرالية مفهوماً استلفه من كانط هو مسألة الحرية الأخلاقيه. وظل اتباع الاشتراكية الفوضوية (باكونين، وكروبتكين وجان غراف J. Grave) رغم تشددهم القوي

ضد الملكية الخاصة، باعتبارها أصل التفاوت بين الناس، معارضين بصورة جذرية أيّ تنظيم تسلطي وشامل للاقتصاد، مدافعين عن مبدأ التنظيم الذاتي للجماهير الشعبية في معزل عن تسلط الطبقة العاملة كوحدة سياسية، وضد هذه النزعة خاض لينين معاركه الايديولوجية على الصعيد الروسي، وعلى الصعيد العالمي، لا سيما عشية اندلاع الثورة عام 1917.

وفي المانيا كما في روسيا، سادت قبيل الحرب العالمية الأولى افكار المانشفيك الروس، وشرعية الاشتراكيين الالمان، فزعماء الاشتراكية «الاجتماعية الديموقراطية الالمانية» كانوا يرون - نظراً لما هي عليه العقلية الالمانية من احترام للنظام القائم، ولاقتناعهم بسلوك الطريق البرلماني سبيلاً للنضال السياسي - ان لا مجال للثورية الماركسية العنيفة. فالدولة الالمانية كانت السباقة بين الدول الاوروبية الى ممارسة اشتراكية الدولة، والحكومات الالمانية المتعاقبة اتبعت سياسة اصلاحية، والقوانين الاستثنائية التي اتخذها بسمارك ضد الاشتراكيين الالمان لم تعمر طويلاً، ولذا كان الاشتراكيون يسعون الى كسب ثقة الناخبين الجدد في الطبقات الوسطى والمثقفين والفلاحين، ولم يروا حرجاً في تسنم مقاعد وزارية في الحكومات البورجوازية، وهي القضية التي اثيرت في مؤتمر الأممية الثانية المنعقد في باريس عام 1890 حيث قدّم الماركسي الفرنسي غسد J. Gusede نقداً يتضمن الإدانة المطلقة للاصلاحية البرلمانية، ولقي معارضة قادها كاوتسكي الذي كان مع النهج الديموقراطي في وجه النهج البروليتاري الدكتاتوري، وان كان يعتبر المنهجين ينشدان الشيء ذاته: تحرير البروليتاريا ومعها تحرير الانسانية بواسطة الاشتراكية. ثم عاد مؤتمر امستردام عام 1904 الى تبني ديكتاتورية البروليتاريا رغم معارضة التيار النمسوي المتمثل بادلر. ويمثل الاشتراكية البلجيكية ڤوردفلد Vauder Veld.

أما خارج المانيا والنمسا على وجه الخصوص، فقد كان الاشتراكيون يراكمون فوق ماركسية ماركس، عن قصد أو جهل، مثاليات ديموقراطية كان قد سبق لماركس ان انتقدها ورفضها، وكان ممثل هذه الروح الديموقراطية الانسانية في فرنسا جان جوريس، 1859 - 1914. وجان جوريس متمسك بالديموقراطية لا كتكتيك انتخابي غايته المكاسب السياسية، بل كأساس جوهري للحركة الاشتراكية، فالبروليتاريا لا يمكن ان تترك لا مبالية ازاء جوهر الديموقراطية، وَمُهِمَّةُ الدفاع عن الحريات السياسية في الجمهورية موكولة لابن الطبقة العاملة، ولا يمكن التخلي عن الديموقراطية للبورجوازية، إذ «ماذا سيكون مصير الحريات السياسية في هذا البلد لو لم تكن الطبقة العاملة قد اعطت منذ عشرين سنة شجاعتها وقوتها وتجردها لكل الحركات التحررية؟». ونزعة جوريس الديموقراطية الانسانية تضعه في صفوف مدرسة برنشتاين، رغم العديد من مظاهر التميز عنه؛ فهو مثله يرفض المادية التاريخية وعقيدة الصراع الطبقي، وهو في سجاله الشهير مع بول لافارغ يعود الى سبينوزا وكانط وهيغل في محاولة التوفيق بين المثالية والمادية، فالتاريخ البشري، كما يذكر في كتابه روح الاشتراكية يحمل في طيات تطوره اتجاها عاقلاً ومعنى مثالياً، «فالانسانية تبحث عن ذاتها، وتؤكد ذاتها بذاتها، ومهما تنوعت الأوساط والأزمات والمطالب الاقتصادية فهنالك نفس واحد من الشكوى والأمل، يخرج من فم العبد والقن والبروليتاري، وإن هذا النفس الانساني الخالد هو روح ما يسمى الحق».

وانسانية جوريس تستند الى وثيقة حقوق الانسان الفرنسية وفرديتها الحازمة، فالاشتراكية وحدها «هي التي ستعطي لاعلان حقوق الانسان كل معناها، وهي التي ستحقق الحقوق البشرية.. فالاشتراكية هي الفردية المنطقية التامة». فلا شيء فوق الفرد، هذا هو محتوى مقاله المنشور في روفو ده باري *Revue de Paris* في أول كانون الأول عام 1898، ومحور كتابه التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسية يتركز على ان الاشتراكية الضخمة والحقة موجودة في الثورة الفرنسية، اشتراكية التصالح والتوفيق بين الاشتراكية والحرية، وحيثما تنتظم الاشتراكية كحزب فانها تعمل بالضرورة من أجل الحريات الفردية، والحريات السياسية وحق التصويت، وحرية الضمير وحرية العمل.. وهكذا فان جوريس لا يقبل مفاهيم الماركسية في نضال الطبقات وديكتاتورية البروليتاريا، ولا يسعى الى قلب الأنظمة البورجوازية، بل الى صهر الطبقات ضمن تنظيم عمل يكون الأفضل بالنسبة للجميع من التنظيم القائم. وكان جوريس يواجه تيار غسد Gursde الاشتراكي الماركسي الذي يجعل من الاشتراكية عقيدة طبقة، بالعقيدة الاشتراكية الحقة كما صاغتها العقول الأكثر خلقاً وابداعاً، أمثال لويس بلان، وبرودون، وفورييه. وصدى هذه المبادىء موجود عند ليون بلوم المناضل في سبيل اشتراكية غير ماركسية تدور في أفق أخلاقية عالمية، والذي أخذ من التنديد بالبولشفية موقفاً ثابتاً طوال حياته، واصفاً اياها بالبلانكية Blanquisme؛ فالاشتراكية عند بلوم كما يوردها جان توشار في كتابه اليسار في فرنسا منذ عام *1900* هي «الاشتراكية الأخلاقية، وهي تقريباً شبه دين بقدر ما هي عقيدة. إنها التطبيق السليم في حالة المجتمع الراهنة لتلك المشاعر العامة والكلية التي

قامت الأخلاقيات والديانات عليها تباعاً».

أمـا في انكلترا حيث عـاش ماركس وانغلز، فقـد ظلت الايديولوجيات والمدارس الاشتراكيـة خامِلَة مستكينـة موسـومة بتيـار طـوباوي، ومقيَّـدة بجملة من الاعتبـارات الـدينيـة والاخـلاقية. فـالحركـة الفابيـة التي تـأسست منـذ عـام 1884 اتسمت بـالنزعـة النفعية، وقـد بذل قـادتها جهـدهم لاستبعاد الفلسفـة والايديـولوجيـا عن صلب عقيدتهم، مـركِّـزين عـلى الاكتفاء باللافلسفية البنتامية، وهذه الواقعية التجريبيـة قادتهم الى عـدم التطلع الا الى السبـل العملية التي يمكن ان تـسلكهـا الاشتراكية في بريطانيا، وهي الاشتراكية الادارية لدى الويبيين أي جماعة وب Web ذات الطابع المتميز بخصوصية بريطانية، وهي خصوصية تاريخية وتحليلية للنقابـات البريـطانية وتحـولاتها واساليبها في النضال والتنظيم والضغط. وهـم في مؤلفهم الكبير **الديموقراطية الصناعية** المنشـور عام 1897 يثبتـون أن النقابـات والتعـاضديـات قد أوجـدت في الواقـع مؤسسـات وحـركيـات ادارية «ميكانيسهات» كانت اهـدافها ونتـائجها اشـتراكية، هي في تعـريفهم الاكثر مكـاسب وعدالـة وسعادة ممكنـة. وعندمـا ارادت الفـابية أن تضيف العمـل السياسي الى العمـل النقـابي والاقتصادي، فان العمل السياسي عندها لم يكن يعني تـأسيس حـزب سيـاسي، بـل الضغط عـلى الـدولـة لتحـل محـل «الديموقراطية الصناعية» التي كانت تديرها النقابات التعـاضديـة، واقـامـة حـد أدنى من التعليم الـوطني والصحـة والخـدمـات والاجور وتطبيق ذلك بدقة لصالـح الأجراء بـاكملهم في فروع الصناعات الأضعف والأقوى على السـواء، ولم تكن اشتراكيـة الدولة هـذه، المجردة من كـل مسلَّمة فلـسفيـة أو ايديـولوجيـة مسبقة مدرسـة اشتراكية بالمعنى الفلسـفي والسيـاسي، بل هي اشـتراكيـة ادارية تتكيف مـع الـتراث الـبريـطاني من نـاحيـة منفعيتها، مما ابقاها مجرد حركة عمالية نقابيـة. وحزب العمال Labour Party الذي نشأ عـلى انقاض الفـابية أو الى جـانبها عام 1888 حظَّر عـلى نفسه، بفعـل منشئه، كـل فلسفة، وإن كانت مراميه وبراجمه تضم مطالب اشـتراكية. وحـزب العمال الذي تكوَّن عـلى الصعيد الـبرلماني لكي يـوحد عمـل المنتخبين الجدد في اسكوتلاندا وغيرها كـان تجمُّعه نصراً للطبقـة العاملة وليس لايديولوجية الحزب، ورغم الانتصارات الانتخـابية التي حققها عام 1906، فان الجماهير العماليـة الانكليزيـة لم تكـن قد اهتـدت حتى عـام 1914 الى العمـل الـسيـاسي، فلم تعـرف بريطانيـا ضغطاً اشـتراكياً حقيقيـاً، فلا مـاركسية تقـريباً، ولا ايديولوجيا، ولا حركة ثورية على الصعيد الشعبي العام.

ان غالبية هذه التيارات الاشتراكية الموسومة بالاصـلاحية، باستثناء الاشتراكية الـبريطانيـة، تتفرع من حـركات اشـتراكية نشأت بذورها في القرن التاسع عشر وريث عصر الانوار الذي حثت فلسفاته على الدعـوة الى انسانيـة علمانية يكـون الانسان فيهـا هو الغـاية الاخـيرة، ورفضت أن يعامـل كشيء او تـابـع لشيء أو شخص أو جماعة، فحـريته مقـدسـة ازاء الآخـرين وازاء مواجهة الدولة، وهذه الحرية هي في اسـاس الحقوق التي تحميهـا الدولـة. وهذا هو الاسـاس النـظري لفلسفـة الثـورة الفـرنسية، والـذي شكل الخلفيـة النضالية لكل التحـركـات والثـورات التي عرفتهـا فرنسـا والعـالم الاوروبي طـوال القـرن التاسع عشر. والاشتراكيات مُجْمِعَةٌ على ان هـذه الحريـة الانسانيـة وثيقة الارتباط بالواقع الاقتصادي المـادي مع فـارق في النسب والأولويات التي توكلها هذه الاشتراكيات للعامـل الاقتصـادي، فـالانسانيـة والعوامـل الاقتصاديـة هي في نـظر الاشـتراكيـات الاصلاحية والديموقراطية من البـديهيات التي لا بـدَّ من اقامـة التـوازن فيها بينها لكي لا يصبح الانسـان عبـداً للنـظريـات الاقتصادية، وألاَّ يؤدي اغفال الجوانب الاقتصـادية الى خلخلة المفهوم الانساني الثابت والمستمر، وهذا ما عبَّر عنه الاشـتراكي البلجيكي هنـري دي مان في اطـروحته القـائلة «بـان لا معنى لصراع الـطبقات المنقـول من الصعيد الاقتصـادي الى الصعيد الاخـلاقي سـوى الاخـلال بـالهـدف الاخـير للمشروع الاشـتراكي. ولكي يؤدي تحـرر طبقـة مـا فعليـاً الى انعتـاق الانسانية بأسرها فـلا بدَّ لـه من تبريـر اهدافه ومناهجـه ليس بالمصلحة الخاصة ابداً، وانما باحكام قيمية ذات صلاح انساني عام». وما ينبغي التنديد به ليس مبادىء الانسانية البورجوازية والمسيحية، وانمـا ينبغي التنـديـد فقط بعـدم كفـايـة تحققها، «والحركة الاشتراكية هي في آن واحد المدافع عن الديموقراطيـة التي هجـرتها الـبورجوازيـة، والمحقق للمثـال المسيحي الـذي تخلَّت عنه الكنيسـة»، ومن واجب الثقـافة الـبروليتاريـة أن تستأنِفَ دون أن تتـبرجز ـ الـدفع المعطى للحقبة الثقـافية الـبورجـوازيـة، وان تـوسع «مجـال التقريب بـين اتجاهـات بالغـة التنـوع ضـد الحـواجز العـرقية والقـومية، وحـواجز الـدين والجنس والعمر والطبقة»، وهـذا غير ممكن في حـال احتكار الـبروليتاريـا المثال الاشتراكي القائم على اقتناعات اشتراكية من النوع الكلي.

ومن هنـا فـان الاشـتراكيـات الـديـموقـراطيـة التقت مـع البـورجوازيـات ذات التقاليـد الليـبرالية التي يتقبـل نـظامهـا الاختـلاط والتعدد كـاساس للسلطة، واصـطدمت بالمـاركسية التي تحـظر العمل الا لفـريق معين من الـطبقـة العـاملة مؤمن

بايديولوجيتها. والاشتراكيات الديموقراطية التي لا تنفي علمها بهيمنة البورجوازية في الانظمة الديموقراطية، واندماجها مع الاستعمار والعنصرية، وسعيها الى هيمنة خطابها الايديولوجي النازع الى اعلاء مثال الصورة البورجوازية للحق والجمال والخير، فانها تعتبر الصراع داخل الديموقراطية كفيلاً بتصحيح المسار في اتجاه المنحى الاشتراكي النازع الى نظام اجتماعي عادل، وتعدد الاحزاب هو بمثابة الضمانة الحقيقية لبلوغ هذا الهدف الاسمى، مهما كانت الاتهامات الموجهة لهذه الاحزاب بتزييف اللعبة الديموقراطية. فالديموقراطية في نظر الاحزاب الاشتراكية هي الديموقراطية للجميع للبورجوازيين وللعمال على السواء، هذا مع اعترافها بوجود الصراع الطبقي، لا بل إنها تستمد قوتها منه بوصفها حزباً للطبقة العاملة، وهذا ما يميزها عن الاحزاب السياسية اليمينية التي تعتمد هي الاخرى على الاعتراف بالتعددية. وهكذا «تكمن السمة المميزة للاشتراكية الديموقراطية في كونها تبني مشروعها على اساس وجود الصراع الطبقي بين الشغيلة والبورجوازية، وهذا الامر يميزها عن الاحزاب اليمينية ويقربها من الاحزاب الشيوعية، لكنها لا تنوي حسم هذا الصراع بالغاء المنافس، ولهذا فانها، مثل اليمين الليبرالي تتقبل التعددية في المجتمع». وهذا الموقف هو السمة البارزة المشتركة لكل التيارات الاشتراكية الديموقراطية على اختلاف نزعاتها المعتقدية، بما في ذلك الفابية ثم العمالية الانكليزية، والاشتراكيات السكندينافية التي تعتبر هذا المبدأ من المسلمات.

إن الخلفية الايديولوجية للاشتراكيات الديموقراطية هي الإصلاحية، وقد حققت هذه الاشتراكيات انتصارات متصاعدة في الخمسين سنة الاخيرة التي تلت الحرب العالمية الثانية، فدخلت الاصلاحات الاشتراكية عالم الاقتصاد الرأسمالي لا سيما في التأميمات لقطاعات واسعة من قطاعات الانتاج التي غدت ملكيتها تابعة للدولة.

كما عرفت إعادة توزيع مستمرة للمداخيل والرساميل وتكريس الحقوق الاجتماعية من كل صنف. ولكن الأزمات الداخلية والدولية كانت تطرح امام الاشتراكيات الديموقراطية قضية المزيد من التكيف مع البنى الرأسمالية فتجد المصاعب الانتخابية في تجسيد انفصالها عن الماركسية، او تجد نفسها مسوقة - بحكم الالحاح الشعبي - الى مزيد من الاصلاح الثوري فتصطدم بعقبات من نوع آخر عقبات البنى الاقتصادية والارث الثقافي. وكانت الخصومة بين الشرق والغرب، وتعمير أوروبا، ثم الأحداث التي وقعت في يوغوسلافيا والمجر وتشيكوسلوفاكيا عوامل في ابعاد الاشتراكيين الديموقراطيين عن الايديولوجيا الماركسية وإعلان مواقفهم الواضحة القسوة ضد الاتحاد السوفياتي، ومطالبتهم الاتحاد السوفياتي بمزيد من الديموقراطية في نظام الدولة وحياة الحزب الداخلية، وعدم تجاهله حق الشعوب في حكم نفسها بنفسها، ولكن ذلك لم يحل دون معارضة التنظيمات الاشتراكية لأي تدخل من جانب الدول الرأسمالية ضد الاتحاد السوفياتي، واحتجاجها ضد التدابير الاستثنائية المتخذة من جانب مختلف الحكومات ضد الشيوعيين.

ولم تكن الاشتراكية العلمية داخل الاتحاد السوفياتي ومجموعة البلدان الاشتراكية خالية من الازمات، وفي طليعتها ازمة الحريات الديموقراطية، واتهام الدولة الاشتراكية الكبرى - الاتحاد السوفياتي - بالبيروقراطية، ووضعها على قدم المساواة مع الامبريالية الاميركية، وبلغ الاتهام حدود نفي الدور القيادي والطليعي للطبقة العاملة عموماً، لأن هذه الطبقة تبرجزت في العالم الرأسمالي واكتسبت صفة بيروقراطية متسلطة في المجتمع الاشتراكي، ومن هنا كثرت الدعوات الى قيام نماذج من الاشتراكيات المتعددة وفقاً للمقتضيات الاقتصادية والتاريخية والثقافية لكل بلد، وكانت هذه الدعوات في معظمها تتغذى من معين الايديولوجيات الاصلاحية الاوروبية، وكان روجيه غارودي المنشق عن الحزب الشيوعي الفرنسي من كبار الداعين الى تعددية النماذج الاشتراكية، اي مجموع بنى اقتصادية واجتماعية وسياسية وايديولوجية تختلف اختلافاً شديداً فيما بينها وهي مع ذلك متساوية القيمة، وهذا ما نشاهده في مؤلفاته **النموذج الفرنسي للاشتراكية** و **منعطف الاشتراكية الكبير** و **الحقيقة كلها** و **من أجل بعث الأمل**، وهي تشتمل على موضوعات واستنتاجات لا تتفق ومبادىء الماركسية. وعلى غرار غارودي يقدم ل. فيشر في كتابه **الفن والتعايش** (حول علم الجمال الماركسي المعاصر) صورة مظلمة للاشتراكية العلمية المطبقة في بلدان العالم الاشتراكي الذي استعبدت فيه المادة الانسان. وهذه الانتقادات الكثيرة تلقى من الايديولوجيين الماركسيين، لا سيما مفهوم تعدد النماذج الاشتراكية، سيلاً من الردود التي تتركز على معنى دور السلطة في يد الشغيلة، وعملية التطور الاجتماعي الموجهة من قبل الحزب الماركسي اللينيني، وملكية وسائل الانتاج، وتربية الشعب بروح الايديولوجية الشيوعية العلمية وروح الصداقة مع شعوب البلدان الاخرى وشغيلة العالم كله، على غرار ما نقرأ لـ د. جيرفوف في كتابه **خرافة الاشتراكية الجيدة والاشتراكية الرديئة**.

مصادر ومراجع

- انغلز، فريدريك. تطور الاشتراكية من طوباوية إلى علم، دار الفارابي، بيروت، 1978.
- برونين، إيفان سبيتيشيف، نخائيل، القواعد اللينينية لحياة الحزب الداخلية، تعريب ندى الشمالي، دار الفارابي، بيروت، 1976.
- توشار، جان بمعاونة لويس بودان، بيار جانين، جورج لافو، جان سيريلي، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، 1983.
- جيرفوف، د، خرافة الاشتراكية الجيدة والاشتراكية الرديئة، تعريب أكرم سليمان، تدقيق بدر الدين السباعي، دار الفارابي، بيروت، دار الجماهير دمشق، 1978.
- شاخنازاروف وآخرون، الناس والعلم والمجتمع، دار التقدم، موسكو، لا. ت.
- شاتلي فرانسوا وديهاميل، أوليفي، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة خليل أحمد خليل، معهد الأنماء العربي، بيروت.
- غليزرمان، قوانين التطور الاجتماعي - طبيعتها واستخدامها، دار التقدم، موسكو، 1983.
- كورنفورت، موريس، مدخل المادية الجدلية، تعريب محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت، 1979.
- كول، ج. د. هـ. رواد الفكر الاشتراكي 1789-1850. نقله إلى العربية منير بعلبكي دار العلم للملايين بيروت ط 2 يناير، 1978.
- لينين، ف. المادية ومذهب نقد التجربة، إعداد توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، 1979.
- ــــ، المختارات في ثلاثة مجلدات، دار التقدم، موسكو، 1966.
- ماركس، انغلز، لينين، المادية التاريخية، مكتبة الزهراء الحديثة، دمشق، ودار الفارابي، بيروت، 1975.
- ماركس، انغلز، بيان الحزب الشيوعي، دار التقدم، موسكو، لا. ت.
- مشابك، منير، المطول في علم الاجتماع، مطبعة جامعة دمشق، 1959.
- نمر، نسيب، تطور الديالكتيك عبر التاريخ وقانونه الأساسي وحدة ونضال المضادات، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، لا. ت.

Althusser, L., *Pour Marx,* Maspéro, 1965.
- Ansart, Q., *Naissance de L'anarchisme,* P.U.F., 1970.
- Aron, R., *Les Etapes de la pensée sociologique, Gallimard,* 1967.
- Axelos, K., *Marx, penseur de la technique* , éd. de Miniut, 1961.
- Benoit, Francojs- Paul, *La Démocratie libérale,* P.U.F., 1979.
- Bergoumioux et B. Manin, *La Social-démocratie ou le compromis,* P.U.F., A. Colin, 1979.
- Bouglé, C., *Socialisme Français:* du « socialisme utopique » à la « démocratie industrielle », A. colin, 1933.
- Brenstein, Edward, *Les Présupposés du socialisme 1899,* Le Seuil, 1974.
- Burdeau, Georges, *Les Libéralisme,* Le Seuil, 1979.
- Calvez, J.Y., *La Pensée de Karl Marx,* éd. le Seuil, 1956.
- Duverger, M., et autres, *Partis Politiques et classes sociales en France,* A. Colin, Paris, 1955.
- Engels, F., *Anti-Dühring,* éd. Sociales, Paris, 1950.
- ————, *Dialectique de la nature,* éd., Sociales, Paris, 1952.
- ————, *Ludwig. Feuerbach*
- ————, *L'Origine de la famille, de la Propriété et de l'état,* éd, Sociales, Paris, 1954.
- ————, *Socialisme utopique et socialisme scientifique, éd. Sociales,* Paris, 1948.
- Fourrier, Charles, « Vers la liberté en amour », Recueil d'extraits présenté par Daniel Guérin,
- Gurin, D., *L'Anarchisme,* Gallimard, Coll. Idées. 1965.
- *Histoire du Parti Communiste* (Bolchévik) de l'U.R.S.S.
- Jaurès, Jean, 1859-1914, *L'Esprit du socialismes antologie,* Gontier, Coll. Médiation, 1964.
- Kalimine, Mikhail, *L'Education communiste, éd. La nouvelle critique,* Paris, 1950.
- Le Fèvre, H., *Le Marxisme,* P.U.F., Paris,
- ————, *Pour Connaître la Pensée de Lénine,* Bordas, 1977.
- ————, *Pour Connaître la pensés de Marx,* Bordas, 1947.
- Lenine, V.I., *Deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution russe,* 1905, Thèses d'Avril, 1917.
- ————, *L'Etat et la révolution,* éd., Sociales, Paris, 1947.
- ————, *L'Impérialisme, Stade suprême du capitalisme.*
- Marx, Karl, *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel,* Aubier-Montaigne, 1971.
- ————, *Le Capital,* Livre I, Tome I, éd. Sociales, 1948.
- ————, *Préface à la contribution à la critique de l'économie politique,* éd. Sociales, Paris, 1952.
- Marx, K., et Engels F., *Idéologie allemande (1845-1846),* éd. Sociales, Paris, 1959.
- ————, *Manifeste du Parti communiste 1848,* Le Livre de Poche, 1973.
- ————, *Thèses sur Feuerbach, (1845),* éd. Sociales, 1963.
- Owen, Robert, « Le Nouveau monde moral », *textes choisis* présentéspar A.L. Mortion, éd. Sociales, 1963.
- Pelletier, A- Goblot, J.J., *Matérialisme historique et histoire des Civilisations,* éd. Sociales, 1977.
- Plekanov, Georges, *Les Questions Fondamentales du Marxisme,* éd. Sociales, 1947.
- Politzer, G. et autres, Besse G, et Gaveing, M, *Principes fondamentaux de philosophie,* éd. Sociales, 1954.
- Rosenthal, M. et Youdine P., *Petit dictionnaire Philosophique,* Moscou, 1958.
- *Saint - Simon* (de)-Claude-Henri, *Morceaux choisis de Saint-Simon par C. Bougle,* Alcan, 1925.
- Sorokin, P.A., *Les Théories sociologiques contemporaines,* Payot, Paris.
- Stalin, J., *Les Questions du Léninisme, éd, en langues étrangères, Moscou, 1950.*

حليم اليازجي

الاشراقية

Illuminism
Illuminisme
Illuminismus

1 ـ تعريفها:

الاشراقية هي الاسم المشترك لعدد من التيّارات الفلسفيّة والدينيّة والصوفية، يجمع بينها القول بضرب من المعرفة التي تتجاوز المعرفة العقلية بمفهومها المنطقي التقليدي، وهي عندهم «العلم الحضوري» بتعبير شهاب الدين يحيى بن حبش السُّهْرَوَرْدي المقتول 587 هـ، 1191 م، ويعني به «حصول العلم بالشيء من غير حصول صورته في الذهن كعلم زيد لنفسه».

والاشراق، لغة هو الاضاءة والإنارة Illumination. فقولنا: أشرقت الشمس: طلعت وأضاءت. وفي جملة من التعابير الرمزية نقول: أشرق وجهه، أي تلألأ حسناً وظهرت عليه إمارات الفرح والسعادة، وأشرق المكان أي أنار بإشراق الضوء عليه أو أصبح الجلوس فيه أمراً ممتعاً. وأشرقت الشمس المكان: أضاءته وجعلته نيّراً.

ولّما كان النور، بالنسبة إلى الإنسان، من أهم الظاهرات الطبيعيّة التي يرتاح إلى وجودها ويقلق ويغتمّ لغيابها، فقد جُعل عند الشعوب قاطبة رمزاً للنعمة والفرح والاستقامة وسائر ما يُسعد الإنسان. كما جُعل نقيضُه، أي الظلمة، رمزاً للشر والتعاسة والرذيلة وسائر ما يُشقي الإنسان. ثم كانت ديانات كثيرة جسّمت قوى الخير في مصادر النور من النار والكواكب والنجوم فاتخذت منها آلهة فعبدتها. وبعضها جعل من قوى الشر آلهةَ ظلمةٍ تحارب آلهة النور. ثم كانت تيّارات فكريّة وفلسفيّة جعلت النور رمز الحقيقة العليا والمعرفة القصوى، وجعلت طريقة تجلّي النور أي الإشراق رمزاً لطريقة تجلّي الحقيقة للنفس الانسانيّة. فكانت الاشراقية الاسم الفلسفيّ المشترك الذي أعطي لهذه التيّارات، وكان الاشراق، عند هذا الصنف من الحكماء والفلاسفة، هو «ظهور الأنوار العقليّة، ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرّد عن الموادّ الجسميّة» على حدّ ما أورد شهاب الدين السهروردي المقتول، شيخ الحكماء الاشراقيين. ويتبيّن مباشرة من هذا الكلام مدى العلاقة المشدودة بين المعرفة والفضيلة، بين التجرّد للمعرفة والتجرد عن المادة، بحيث لا تكون الحكمة نظريّةً نقول بها، بل انتقالاً روحيّاً فعليّاً من عالم الظلمة الحسّي حيث المعرفة والسعادة أمران مستحيلان إلى عالم النور العقليّ حيث يكون حصولها معاً. وما الآثار المكتوبة التي يخلّفها الحكماء الاشراقيّون، سوى لوحات فنية رمزيّة، يحاولون فيها رسم ما شاهدته النفس من تلك العوالم الميتافيزيقيّة أثناء طوافها الروحيّ فيه. ولذلك كان من الأفضل، عند الكلام على المعرفة الاشراقية، أن نستعمل لفظ الادراك العربي وأن نأخذ هذا اللفظ بمعناه النفسيّ: (أدرك المسألة: علمها). وبمعناه الماديّ: (أدرك الشيء: لحقه، وبلغه، وناله). لأن العلم، عند الاشراقيّين، يبقى متعذّراً، إذا بقيت ذات العالم متميّزةً من الأمور المعلوم، فيبقى العلم خارج النفس، فلا يكون ادراكاً ولا يكون علماً في الحقيقة.

من هنا كان معنى العلم الحضوريّ الذي ذكرناه سابقاً. ومن هنا كانت حكمة الإشراق: La philosophie illuminative ou Illuminisme هي الحكمة المبنيّة على الكشف والادراك وهما شديدا الشبه بالذوق عند المتصوفين.

وحكمة الاشراق، هي أيضاً حكمة المشارقة، لا سيّما أهل فارس. لأن حكمة هؤلاء جميعاً قائمة على الذوق والكشف، لا على العقل، كما هي الحال في معظم الفلسفات اليونانيّة. ولذلك، لم يكن كبيرٌ فرق بين حكمة الاشراق والحكمة المشرقيّة التي ذكرها ابن سينا 980-1037 م. 370-428 هـ. لأن الشرق هو دائماً المنبع الرمزي لاشراق النور، ولأن جهة الشرق، تؤخذ دائماً، في قصص الحكماء الرمزيّة، مثالاً للحقيقة وللخير بمقابل الغرب المأخوذ عندهم رمزاً للجهالة والمادّة والظلمة والشر.

ولعل السبب في تسمية هذه الحكمة، أو في وصفها بالاشراقيّة، هو في ما أوضحه السُّهْرَوَرْديّ 1155؟-1191 م. /549-587 هـ أيضاً، من أنّ هذه الحكمة المفضية الى الحق، تجعل الحق غاية في الصفاء والوضوح والظهور، ولا شيء أظهر من النور، ولا شيء أغنى منه عن التعريف. بل أننا نستطيع أن نقسم كل شيء الى «نور في ذاته» وإلى «ما ليس نوراً في ذاته» وهي الظلمة أي عدم النور. أمّا النور بذاته فيسمّى بالنور المجرّد والنور المحض. ولكنه مع ذلك على درجات كثيرة، متفاوتة في قوّتها وضعفها، ووضوحها وغموضها وظهورها وخفائها. فربّما كان النور فقيراً محتاجاً كنور العقول والنفوس البشريّة، وربّما كان غنيّاً مطلقاً لا افتقار فيه بوجه من الوجوه إذ ليس وراءه نور آخر، وهو الحقّ سبحانه (واجب

الوجود بذاته عند ابن سينا)، ويسمى عندئذ نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيّوم، والنور المقدس، والنور الأعظم، والنور الأعلى، ونور النهار، والنور الاسفهيد (أي الأول والرئيس).

وخروج الموجودات من العدم إلى الوجود، هو، عند الإشراقيين، خروج من الظلمة إلى النور. فيكون الوجود، بهذا الاعتبار، نوراً كله، وعلى اختلاف درجات النور تختلف درجات الوجود. ويكون الوجود كله خيراً، على اختلاف درجات الخير أيضاً ولا يكون للشرّ وجود حقيقيّ، لأن الشر ظلمة ولأن الظلمة ليست شيئاً في ذاتها سوى انعدام النور. ودرجات الكمال في الوجود تقاس بدرجات النور، والعكس صحيح أيضاً. فأقرب الموجودات إلى نور الأنوار هي أكثرها كمالاً، وأبعدها عنه أقلّها نوراً وبهاء. والمثل الأعلى للحكيم هو في أن يتحد بالنور بل أن يصير نوراً كلّه فينسلخ عن عالم العبوديّة ليستقرّ في عالم الألوهيّة. ولا يُبقي الاشراقيون كلامَهم على صعيد الحكمة الروحية الشخصيّة، بل هم يحاولون أن يجعلوا لنورانيّهم ترجمة عمليّة واقعيّة في المجالات السياسية والاجتماعية، فيرون، مع إخوان الصفا حوالى 983 م، أن السياسة اذا كانت بيد حكيم نوراني، كان الزمان كله نورانيّاً وإلا كانت الظلمات غالبة، ويرتبط ظهور الحاكم النورانيّ بدورات معيّنة للفلك وهو بدوره تدبّره العقول السماويّة أو الملائكة النورانيّون.

هذا كلّه يجعلنا نقول أن الاشراقيّة هي تلك النزعة الفلسفيّة المتمثلة بالحكمة القائمة على الظهور. والظهور عند الإشراقيين هو تجلّي الحق بطريق الكشف بحيث ترتفع الحجب كلها بين العالِم والمعلوم. فهنا حدْس ميتافيزيقيّ روحيّ، غير الحدْس العقليّ العاديّ، تتبدّد معه ظلمات العقل كلّها لأنه الشمس المشرقة التي تكشف بضوئها حقيقة الأشياء. وفي السياق الرمزي لهذه الحكمة، تكون الكواكب التي تطلع علينا من جهة المشرق، رمزاً لتلك اللحظة الخاطفة التي تشرق فيها المعرفة فتضيء نفوسنا وتعطينا الحكمة.

وفي المعنى ذاته، إذا قيل إن الاشراقيّة هي «حكمة المشارقة» أي الذين يعيشون في مشارق الأرض، فإن المشرق هنا، يؤخذ، في الوقت نفسه، بالمعنى الجغرافي وبالمعنى الرمزي للكلمة. لأن المشرق هو النقطة التي يُطل منها النور الفائض من السماء، ولأن المشارقة هم القائلون بإشراق العالَم المعقول على النفوس الانسانية. وقد تميز حكماءُ بلاد الفرس أكثر من غيرهم بأنهم أهل المشرق والاشراق، لا سيّما بعد شهاب الدين السهروردي المقتول، لأن المذهب الاشراقيّ اتخذ شكله الواضح على يدهم.

ومهما يكن، فإن حكمة قدماء الفرس كانت مبنية على الكشف والمشاهدة، وهما من خصائص الحكماء المتألّهين، وهما أيضاً من جنس ما سمّاه المتصوفون بالذوق وكلّها تتصّل بمعنى اشراق الأنوار العقليّة وفيضانها على النفوس التي تجرّدت عن أجسادها وتوحّدت بالتأمّل. وعندما ننتقل من المعنى المادي للمشرق إلى هذا المعنى الروحيّ، يرتفع التعارض بين حكماء اليونان وحكماء الاشراق (باستثناء المشائين وأتباعهم من الاسلاميين اضافة إلى المتكلمين) لأن النفحة الروحيّة ذاتها، تسري، كما سنرى، من بلاد الصين إلى بلاد الهندوبلاد فارس وتنفخ الروح في العديد من المذاهب اليونانيّة كالفيثاغورية والأفلاطونية والرواقيّة ولا سيّما الافلاطونيّة المحدثة، لتعودَ مرّة ثانية الى الشرق محمَّلة بما جنته في طريقها الطويل.

وفي المذاهب الإشراقيّة، يتخذ لفظ الاشراق والاشراقيّ دلالات مثلثة هي: طلوع الشمس المشرقة، والنور الساطع المنبثق من مكان طلوعها، ثم هي ذاتها كمصدر للنور. وعند ذلك تكون المعرفة مَشرقيّة لأنها متعلّقة بمصدر الاشراق وبإشراق المصدر في الوقت نفسه. فيكون الشرق، في لغة الاشراقيين، شرقاً جغرافيّاً وشروقاً عقلياً معاً.

ومن ميّزات الاشراقيّة شبه الدائمة، أن أربابها يلتمسون وسائل جديدةً للتعبير فيلجأون إلى الرمز والأسطورة. وهم يبرّرون ذلك تارة بضرورة إخفاء الحكمة عن غير أهلها ومستحقيها، وطوراً بعجز الكلام العاديّ عن الوفاء بالمطلوب. وعلى هذا التعبير الرمزي والأسطوري، تبنى قاعدة الاشراق في الكلام على النور والظلمة عند حكماء الفرس القائلين بهذين الأصلين. وقد أصبحت بعض الرموز عندهم من التسميات المصطلح عليها في علمهم والتي تشكّل نوعاً من اللغة الخاصة بهم والمشتركة بينهم، تماماً كتلك اللغة التي استعملها أصحاب الصنعة وسائر المشتغلين بالكيمياء فجعلت من علومهم أسراراً لا تنكشف للعوامّ. ومن هنا أتت خاصّيّةٌ أخرى من خصائص المذاهب الاشراقيّة، وهي الحاجة عند طلّابها إلى شيخ مرشد يسدد خطاهم في هذا الطريق الوعر القائم على أنواع كثيرة من المعارف والرياضات والمجاهدات. والأمر نفسه حصل للمتصوفين، أنسباء الحكماء الاشراقيين، فأوجبوا على المريد أن يتدرّج بين يدي شيخ مرشد يعود علمه إلى الرسول. ولسنا نريد هنا أن نضع ثبتاً بمصطلحاتهم الرمزية

(وهي كثيرة جدّاً) بل نكتفي بالاشارة، على سبيل المثال، إلى عدد قليل من الألفاظ التي تتكرر في مصنّفاتهم، وهي مفتاحٌ لفهم العديد من آرائهم ونظريّاتهم.

فهناك مثلاً، في مصنّفات السهروردي المقتول، كلام على الشرق الأصغر والشرق الأكبر. والشرق الأصغر هو عبارة عن عالم النفوس وعن القوى المحرّكة العمليّة التي قد تكون مبدأ للفضائل كما قد تكون مبدأ للرذائل. والشرق الأكبر هو رمزٌ لعالم العقول المفارقة والكائنات الملائكيّة والقوى المدركة النظرية. وفي مقابل الشرق والمشرق، هنالك عندهم الغرب والمغرب وهو عبارة عن الجسد والقوى الجسدية حيث تغرق النفوس في بحر الظلمات فيكون تلفها واندثارها. ومن هنا كان موضوع الغربة الغربيّة عند السهروردي في قصّة رمزيّة تكاد أن تكون مستغلقة، وضع فيها شيخ الاشراق، بحسب قوله، ما اكتفى ابن سينا بالتلويح به في آخر قصته حي بن يقظان. بل هنالك عندهم مشارق كثيرة، أي محطات ومراحل تعبرها النفس في سفرها الى العالم العلوي في مقابل محطات إلى جهة المغرب حيث يكون ذبول النفوس في طبقات الظلمات المتكاثفة.

إن اشراق النفس هو، في آن، ان تتجلى هي لذاتها، وأن يتجلّى لها، بعد الرياضة التامة، عالم النفوس الذي هو شرقها الروحيّ، وتخلّصها من غربها الجسدي. وبعد ذلك، إذا عرفت النفس أن تستمرّ في اتجاهها هذا، انكشف لها عالم العقل الذي هو شرقها الأكبر، وأصبح عالم النفوس، بالنسبة اليها، هو عالم الغرب والظلمة. فكما أن اتجاهيّ الشرق والغرب هما اتجاهان نسبيان بالاضافة إلى كل واحد من المواقع الجغرافية، هكذا شرق النفس وغربها، هما أيضاً معنيان نسبيان بالاضافة إلى المقام الروحيّ الذي تنزل فيه النفس، بحيث تكون كل درجة من النور اشراقاً بالنسبة إلى ما دونها وظلمة بالنسبة إلى ما فوقها، أي بالنسبة الى درجة يشتدّ فيها النور لقربه المستمرّ من المركز. ويتبين من هذا التحليل الأخير أن لغة المشّائين في ترتيب الموجودات على أساس المادة والصورة أخذت في قواعدها العامّة، ولكنها ترجمت إلى لغة النور. ويتبين أيضاً، أن لا الاستشراق ولا الاستغراب هما حالتان ثابتتان للنفس. بل الاستشراق هو السعي الدائم إلى الشرق، عبر مشارق متعدّدة، تتجلّى في مشاهدات متلاحقة وحالات من الوجد متصاعدة، تصحبها درجات من الفناء، حتى الوصول إلى الموت الأكبر وهو انسلاخ النفس النهائيّ عن عالم المادّة، وشروقها الدائم في سمائها الروحانية.

ومن الأهميّة البالغة، التشديد على أن سفر النفس في درجات المعرفة المختلفة، لا يفترض فقط زيادة في الوضوح والانشراح والبهجة والسعادة، بل يفترض قبل كل شيء صعوداً وجوديّاً، بل انطولوجياً، يتناول صفاتِ النفس وخصائصَها الجوهرية. ذلك أن انتقال النفس في درجات الوجود الروحيّ، لا يتمّ لها إلّا بإدراكها لذلك العالم، أي بوصولها الفعليّ اليه واتّحادها به، فتتقلب هكذا في درجات الوجود حتى الوصول إلى عتبة الوجود المطلق مصدر كلّ وجود، وهو المسمّى في لغتهم باب الابواب. وباب الأبواب هذا ليس هو بعد الحق النهائي، على الأرجح، وإنما هو المعلول الأوّل، أي العقل الكلي الصادر مباشرة عن الله. وربما سمّاه بعضهم جبريل وبعضهم بهمان بحسب علم الربوبيّة المزدكي، وبعضهم جعله عبارة عن هرمس أوعن ماني 216-274 م؟. أو زاردشت 628؟ ـ 551؟ ق.م. أو غيرهم، وذلك عائد الى المصادر التي تأثر بها كل واحد من الحكماء الاشراقيين، فاتّخذ لنفسه مثلاً أعلى من هذا أو ذاك من الاسماء، علماً أن هذه الأسماء نفسها تبقى رموزاً لحقائق روحيّة أبعد منها.

هكذا إذن، تتميّز الاشراقيّة بنظرة خاصة إلى العلاقة القائمة بين الله والإنسان، كما تتميّز بالمكانة العليا التي تعطيها لحياتنا الروحيّة الباطنية وللجهد المستمر الهادف إلى التخلص من قيود الزمان والمكان، وهو الخلاص في الحقيقة. ومن هنا كان ضعف ثقة الاشراقيينّ بالتعليم والتعلّم على الطرق المنطقية التقليدية، لأن الحق، وإن كان واحداً، لا يتجلّى للإنسان الا بمقدار ما يصبح الإنسان نفسه مستعدّاً لقبوله، وقادراً على هذا القبول، بعد صقل نفسه وتهذيبها بالمعارف والفضائل. وإلى ذلك، فالإشراقيّة كتيّار فلسفي ودينيّ معاً، لها روابط متعددة بتيارات فكريّة ودينية كثيرة جداً، منها القديم الذي يرجع إلى فجر الفكر الإنساني المتمثل بالفكر المصري والصيني والبابلي والهندي ويكتنفه غموض كثير، ومنها الأقرب الينا والأوضح في معالمه المعرفيّة والعملية وهو يشمل الفكر اليوناني في مراحله المختلفة بين القرن السادس قبل الميلاد والرابع بعده، وما اتصل بهذا الفكر فأثّر فيه وتأثر به عند اليهود والمسيحيين والفرس، حتى قيام الدولة الاسلامية. فلا بدّ إذن، لفهم الاشراقية من الوقوف على أبرز منابعها القديمة.

2 ـ جذور الحكمة الاشراقية:

تضرب جذور الحكمة الاشراقيّة في أعماق تاريخ الفكر

البشري، لا سيّما الفكر الشرقي. وربما كانت الخصائص العامّة لهذه الحكمة، هي أبرز جامع مشترك بين الفكر الشرقيّ والفكر الغربيّ، على ما بيّنه علماء الأديان والحضارات القديمة. يكفي أن نذكّر مثلاً بأن فلسفة العدد تجمع بين الفيثاغوريين وأفلاطون 428/427-347 ق.م والبوذيّة وإخوان الصفا... وبأن فكرة المعرفة كأداة لتحرّر النفس وخلاصها انطلقت من الشرق ثم كانت عند الرواقيّين والأبيقوريين ثم عند القرامطة والإسماعيليّة بعدما حملتها الفرق الغنوصيّة وجعلتها شعارها الأول. وكان العلّامة ماسّون أورسيل Masson-Oursel قد أثبت في كتابه **الفلسفة المقارنة** التقارب والتمازج الشرقي - الغربي، وانتهى إلى القول: إن معرفة الحضارات الاناضولية والسوريّة والمصريّة والأشوريّة والبابليّة والفارسيّة، تلقي أنواراً كاشفة على المذاهب التي لا يمكن اعتبارها مذاهب قائمة بذاتها مستقلّة عن كل عنصر غريب. ولمّا كانت الاشراقيّة وريثة هذا التراث الفكري الضخم، الذي جمع نتاج الشرق ونتاج اليونان، كان علينا أن نشير، ولو باقتضاب كلي، إلى أبرز ما تناولته منه، لنتمكن من فهم تكوين الفكر الاشراقيّ.

أ - في الفكر المصري:

تعتبر الحضارة المصريّة أقدم الحضارات الانسانية ولذا تعتبر مصر الفراعنة القدماء معلّمة الانسانيّة. التقت فيها التيّارات الفكرية القديمة من القارّات الثلاث ومنذ أقدم العصور وبلغ فيها التفاعل ذروته بعد تأسيس مدرسة الاسكندريّة. وفضلاً عن علوم الهندسة والفلك وما إليها، فقد كان في مصر أول تنظيم دينيّ نظّم مفهوم الآلهة وحدد علاقتها بالبشر، وأوّل فكر واضح عن الحياة الثانية والثواب والعقاب المرتبطين بالسلوك والطهارة والطقوس. ويتبع ذلك الاعتقاد بخلود النفس وثنائيّة التركيب البشريّ. ومن خلال الطقوس الدينيّة، أصبح للكلمة عند المصريين أهميّة بالغة. ولعلّ كهنتهم أوّل من أنشأ أصول الجدل التي أخذها اليونان عنهم.

ب - في بلاد ما بين النهرين:

ترقى حضارتها إلى العصر الحجري ولها تأثير عميق في الحضارة الهنديّة. انطلقت منها فكرة التوحيد التي حملها الساميّون، ثم نظريّة الزمان المبنيّة على النظام الكوني، وعبادة الشمس والنجوم وما له صلة بالنور. ثمّ الإيمان بالقدر المسيطر على نظام الكون، وهو عندهم ناموس إلهيّ يسيّر كل شيء ويحدّد اتجاهه ومصيره. وهذه الفكرة صارت الكلمة المولدة عند اليونانيين، لا سيّما الرواقيين، وأصبحت المرسوم الإلهي عند الهنود، وهي قريبة جدّاً من الأمر الإلهيّ عند الاسماعيلية، وهي ذاتها مفهوم العناية عند الاشراقيين.

وقد علم بيرّوس البابلي اليونانيين، منذ القرن الثالث قبل الميلاد، نظرية السنوات الكبرى التي نجدها عند الهنود. وكان ديوجينوس 412؟ - 323؟ ق.م. أحد زعماء الرواقيّين، بابلياً من سلوقية.

ج - في الفكر الفارسي:

كان لبلاد فارس تأثير فكري وحضاري نافذ جداً من بلاد اليونان غرباً وحتى الهند والصين شرقاً. نشأت في هذه البلاد مذاهب دينية - فكريّة كالمزدكية والزرادشتيّة والزرفانية... نقتصر على ذكر أربعة منها هي: الهرمسية والميتراويّة والصابئة والمانوية.

الهرمسيّة

نسبة إلى هرمس تريسمجيست Hermèz Trismégiste وهو في الأصل الاسم اليوناني للاله المصري طوت. جعلته الحكايات رجلاً من الحكماء ثم من الأنبياء، ونُسِبت إليه كتب منها **رسالة معاتبة النفس** (طبعها فلايشر 1870 في لايبزيغ) شاع اسمه في بابل وايران وانتسب اليه بعض الصابئة ونسبت إليه الأساطير والعلوم الانسانيّة والإلهية وأضفيت عليه الألقاب والأسماء المختلفة. قال فيه الشهرستاني1086-1153 م: «هرمس العظيم، المحمودة آثاره، المُرْضية أفعاله وأقواله، الذي يعدّ من الأنبياء الكبار، ويقال هو ادريس عليه السلام» ثم ينسب إليه عدداً من الحكم. ويذكر له إبن النديم، المتوفى بعد 390 هـ. /1000م، ستة كتب في الفلك وكتاباً في الكيمياء ويصفه بأنه حكيم وفيلسوف بابليّ ملك على مصر. ويقول هنري كوربان Henri Corbin في **تاريخ الفلسفة الاسلامية** أنه يكاد يكون من المستحيل ذكر أسماء المؤلفات التي تمثّل التراث الهرمسيّ في الإسلام، وهي رسائل تنسب إلى هرمس وتلاميذه. والجدير ذكره أن اسم هرمس في هذه المؤلفات يختلط بأسماء كثيرة أخرى بعضها يوناني وبعضها شرقيّ وبعضها تاريخي نُسخت آراؤه وبعضها أسطوري. فالهرمسيّة إذن ليست مذهباً محدداً بمقدار ما هي مجموعة من المذاهب المتقاربة في روحانيّتها صاغتْها أقلام مختلفة ثم نسبتها إلى هرمس الحكيم. وتمسّك أصحاب الاشراق بالتراث الهرمسي فتأثروا به وأضافوا إليه. وقيل أن أصل الاشراق يرجع إلى هرمس، ويتشعب بعده الى شعبتين: غربيّة في بلاد اليونان وقد ازدهرت بأعلام مثل فيثاغورس حوالى 580 - 500ق.م وأفلاطون، وشرقيّة تتجلى في

بلاد فارس على أيدي زرادشت وغيره. وقد حاول إخوان الصفا الأخذ بالشعبتين معاً. وينسب المؤرخون إلى الطريقة الغربيّة ذا النون المصري وسهل بن عبدالله التستري، وإلى الطريقة الشرقية أبا يزيد البسطامي، 261هـ. /815م، وأبا منصور الحلاّج ثم يلتقون جميعاً في السهروردي المقتول.

الميثراوية

نسبة إلى ميثرا Mithra إحدى المعبودات الشرقية القديمة، لا سيّما في الأرجاء السورية والايرانية. كان عبّادها يعتقدون بوجود قوة إلهيّة واحدة تشرق على الكون من خلال أنوار الكواكب الساطعة لا سيّما الشمس، وهي عدوة الظلمة والشياطين. وكانت ميثرا عندهم بمثابة ملك النور وبمنزلة واحد من خدّام الإله الأسمى وهو أهورا مزدا. وكانت الميثراويّة تفرض على مريديها حياة تقشف قاسية والخضوع لسلسلة من الامتحانات الصعبة قبل قبولهم. وهي تعلّم أن خلاصنا مرهون بوصولنا إلى الطهارة التامة وإلى الاشتراك بطبيعة الكواكب النيرة. وقد انتشرت عبادة ميثرا في آسيا الصغرى وبلاد مصر وعدد من البلدان الأوروبية أيام الامبراطورية الرومانية. ثم نصادف ميترا Mitra أخرى بين المعبودات الهنديّة، وهي عندهم أيضاً تمثّل الشمس.

الصابئة

ويسمّيهم ابن النديم الحرنانية وهم عنده أيضاً: الكلدانيّون. حكى عنهم أنهم يؤمنون بإله واحد. من حكمائهم أراني وأغاناذيمون وهرمس وربما سولون Solon، 640 ـ حوالى 550 ق. م، جدّ أفلاطون لأمّه. وهم يدّعون أن دعوة هؤلاء جميعاً دعوة واحدة. يقدّمون قرابينهم للكواكب ويقولون بروحانية النفس وخلودها دون الجسد في السعادة أو في الشقاء. والنبيّ عندهم هو الإنسان الكامل الذي يعرف الجواب عن كل مسألة، ويخبر بما في الأوهام ويجاب في دعوته في إنزال الغيث ودفع الآفات. وهم على مذهب أرسطو 384-322 ق.م،في الطبيعيات والفلك وجوهريّة النفس وتفسير النبوة والتزام اللاهوت السلبيّ. ونرى من هنا مزج الفلسفة الأرسطيّة بعناصر الأفلاطونية المحدثة والمعتقدات المسيحية ومذاهب المتكلمين والفلاسفة الاسلاميين. ويتابع ابن النديم فيقول: إن الكندي 796؟ ـ 873 م. «قرأ من كتبهم وصفاً ينسبونه إلى هرمس في موضوع التوحيد فلم يرَ أفضل مما ورد فيه». وهم إلى الجانب ذلك، يؤلهون الكواكب ويجعلونها درجات، ولهم أسرار كثيرة في دياناتهم يدور معظمها حول العدد سبعة. ومن هذه الصابئة الحرنانية خرجت المانويّة المنسوبة إلى ماني.

المانويّة

تنسب إلى ماني من القرن الثالث للميلاد والذي تحاط ولادته ونشأته بأخبار فائقة للطبيعة. أتاه الوحي، وهو في الثانية عشرة، من ملك جنان النور (الله) بواسطة ملاك يدعى التوم ومعناه القرين. وقد زعم ماني أنه هو الروح القدس الذي وعد به المسيح تلامذته، وقد أتى بمذهب هو مزيج من المجوسيّة والنصرانية وخلاصته أن العالم من كونين أحدهما نور والآخر ظلمة. فالنور هو العظيم الأول وهو الإله ملك جنان النور. وقد نشأت الموجودات الطبيعيّة كلها من الصراع بين النور والظلمة، سوى إبليس وملائكته، فكلّهم من الظلمة، والله وملائكته فكلّهم من نور. ودور الانسان، وإن يكن الانسان في الأصل مزيجاً من نور وظلمة، هو أن يخلّص النورَ من الظلمة بالطهارة والتأمّل وأعمال البرّ، يقدمها الانسان إلى الشمس، والشمس تدفع بها الى نور فوقها في عالم التسبيح حتى تصل إلى النور الأعلى الخالص. وسيستمر كفاح الانسان ضد الظلمة، على رأي ماني، ألفا وأربع مئة وثمان وستين سنة، يقضي بعدها على الظلمة ويستريح الوجود من أذاها.

د ـ الفكر الهندي:

هو، على الاجمال، فكر أقرب إلى التشاؤم، جعل مسألة الخلاص من شرّ هذا الوجود، في المرتبة الأولى من الاهتمام. من هنا كانت اليوغا محاولة للتحرّر عن طريق السيطرة الكاملة على النفس والروح وهيمنة الأنا الباطن على جميع القوى. ولليوغا غرضان: أولهما المعرفة، والثاني اتصال النفس بالمبدأ الروحاني الأول وهو برهمان الحالّ في جميع مظاهر الوجود. ونجد في الأوبانيشاد، وهي الكتب الهنديّة الدينية القديمة، كلاماً في الحلول ووحدة الوجود، لا يختلف عن ذاك الذي نصادفه عند عدد من المتصوفين والاشراقيين المسلمين من عرب وفرس. وقد وضع الهنود أن حجب المادّة الكثيفة، هي التي تحول دون المعرفة ودون الاتحاد بالمبدأ الأول. فعلينا تمزيق هذه الحجب بمراحل تشبه المقامات عند المتصوفين الاسلاميين. وكان من أبرز هذه المراحل عندهم: تطهير الجسم بالاغتسال وتطهير العقل بالمعرفة، والتقشف، والتسليم لإرادة الروح الأسمى، والمحبّة والحلم، والندم أو التوبة، وتلاوة الترانيم، والتزام الأوضاع الجسديّة التي تساعد على سير النار الروحية في الجسم.

وإلى ذلك فإننا نجد أيضاً في الفكر البوذي معتقداً تتردد أصداؤه في الديانات الشرقيّة والساميّة، وهو القول بعودة بوذا عندما تكتمل الشروط الزمانيّة لهذه الرجعة، فيتّخذ بوذا شكلاً بشرياً ويأتي فيخلّص العالم بعدما يكون قد أصبح فريسة الشر والجور.

هـ ـ الفكر الصينيّ:

نكتفي بالاشارة إلى فكرتين في الفلسفة الكونفوشيوسيّة. الأولى اعتبار الطبيعة الانسانية الواحدة والثابتة، هبة من السماء. وَصَفُوها بأنها أنوار سماويّة موجودة فينا، وقد نتعرّض، بسبب الغفلة التي تسببها لنا الحياة الشهوانيّة، لعدم التنبّه الى هذه الأنوار الثمينة، ولعدم الاستمرار في تأمّلها فتنطفىء، بالنسبة إلينا، ونمسي في الظلمة. فلا بد من إحياء وميض هذه الأنوار عن طريق المعرفة والفضيلة، وعند ذلك نعود فنشعر بالاشراق الصادر عنها ويمكننا أن نعرف أنفسنا وأن نعرف الأشياء.

والفكرة الثانية تتعلق بالعاهل ودوره عندهم. فهو بمثابة القطب عند المتصوفين والاشراقيين، وهو إلى حدّ، بمنزلة الامام عند الباطنيّة، يجمع في ذاته القوى الروحيّة والماديّة كلها، وكل ما يحصل ههنا إنما يحصل به ومن خلاله، فتكون الأزمنة رديئة أو مشرقة بحسب ما يكون العاهل الحاكم، كاملاً أو غير كامل.

من هذه النظرة الخاطفة في الفكر الشرقي، نستشفّ مدى اتساعه وتنوّعه وتأثيره في المذاهب والفلسفات التي تعوّدْنا أن ننسبها إلى اليونانيين. ولكن، ممّا لا شك فيه أيضاً أن الفكر اليونانيّ كان له الفضل في تنظيم التراث الانسانيّ في مذاهب واضحة ومتماسكة كما كان له أكبر الأثر في الفكر العالمي قديماً وحديثاً. ونكتفي هنا بذكر جوانب قليلة من تلك المذاهب، التي كان لها أثر مباشر في التفكير الاشراقي موضوع دراستنا.

و ـ المذاهب اليونانية قبل الميلاد:

أول ما يطالعنا في التراث اليوناني الذي يعود إلى أوائل الألف الأول قبل الميلاد، الديانات السريّة مثل أسرار الوزيس وأسرار ديونيزيوس ولا سيّما الأسرار الأورفيّة التي اهتمت اهتماماً خاصاً بالأخلاق، وركّزت على الاتحاد بالله بواسطة الطهارة، وقالت بالتناسخ. وقد سعى الأورفيّون الى الوصول إلى حالة من الوجد الصوفي الناتج عن المشاهدة أو الاتحاد بالله، والمؤدي إلى ضرب من المعرفة يتعذر الوصول إليها بالطرق المألوفة. وكان أورفيوس يُعتبر مصلحاً للمذهب الديونيسي فأتى فيثاغورس وحاول اصلاح المذهب الأورفيّ.

المذهب الفيثاغوري

مؤسسه فيثاغورس من القرن السادس قبل الميلاد. نُسبت اليه أمور كثيرة، علميّة وحكميّة ليست له. وكان أثره في الصورة التي تركها في أذهان أتباعه أكثر ممّا كان في مؤلفات صحيحة النسبة اليه. قام المذهب الفيثاغوري على الاعتقاد بثنائيّة التركيب البشري. وبضرورة تطهير النفس بالعلوم، لا سيّما العلوم الرياضية والموسيقيّة، لتتمكن من الصعود إلى عالم الأفلاك حيث سعادتها، وتتخلص من التناسخ. واهتمامهم بالرياضيات، ولا سيّما بعلم العدد، جعلهم يقولون إن العدد جوهر الأشياء، كما جعلهم يقيمون فلسفة عدديّة رمزيّة. فالواحد رمز الله الواحد، والاثنان رمز العقل، والثلاثة رمز النفس... وقد انتقلت هذه الفلسفة الرمزيّة إلى العديد من الفرق الباطنيّة الاسلاميّة، وأُعجب بها إخوان الصفا، وأخذ الاشراقيّون بعض رموزها. وإذا كان الفكر اليوناني ينقسم بين اتجاهين: الأول اتجاه علمي طبيعي يذهب من طاليس 640؟ ـ 546؟ ق.م. إلى أرسطو، والثاني اتجاه اشراقي صوفي يبدأ بالمذاهب السريّة وينتهي إلى الافلاطونيّة المحدثة، فإن فيثاغورس وجماعته يمثّلون التيّار الأساسي في الاتجاه الصوفيّ، لا سيّما أن هذا المفكّر أعار الحدْس الاشراقيّ اهتماماً خاصاً واعتبره أعلى منزلة من الحس ومن الفكر العاديّ.

المذهب الافلاطوني

يعتبر المذهب الافلاطوني، المذهب الأساس، سواء في تأثيراته وامتداداته الفلسفيّة العقلية أو في ما خلّفه من اتجاهات روحيّة وصوفيّة واشراقيّة. فأفلاطون هو وريث الشرق والغرب معاً. طرح للمرة الأولى مسألة المعرفة بشكل واضح وحدد درجاتها، وميّز المعرفة العقلية الجدليّة، وهي الطريق العادي لاكتساب العلوم، من المعرفة الحدْسية التي يختص بها قادة الشعوب والفلاسفة الحقيقيون والتي هي مبدأ الاكتشاف بل الكشف الحقيقيّ. وإلى جانب ذلك، فقد ربط أفلاطون المعرفة الحدْسية بقوة أخرى في النفس، غير القوّة العقليّة، هي قوة المحبة، على ما أوضح في حوار المائدة. والمحبة عنده، هي «قوة غريبة في النفس، تدفع بالإنسان الى تعشّق الجمال أينما تألّق» وتنهض به من العالم المحسوس إلى عالم المثل.

وعند أفلاطون، تجلت، للمرة الأولى أيضاً، درجات الوجود وهي، من الأعلى إلى الأدنى: المثل وقمّتها مثال الخير والحق والجمال، الإله الواحد الأفلاطوني، ثم العقل الكلّي أو

الصانع، مبدأ نظام الكون، ثم النفس الكليّة وهي القوة المحركة للعالم، ثم النفوس الجزئية والعالم المحسوس. والنفس، في هذا العالم، هي أشبه بالسجين في سجنه، وقد صوّر أفلاطون حالة النفس مع الجسد ومع الأشياء الحسية، في أسطورة الكهف حيث ينشأ قوم، منذ نعومة أظفارهم، ولا يعرفون من الأشياء إلا ظلالها حتى، إذا قدّر لأحدهم أن تنحل أغلالُه وأن يخرج من كهفه فيشاهد النور وينظر إلى الشمس ذاتها، تمكّن من معرفة الحقيقة من الظل. هكذا النفس السجينة في عالم الجسد، تتوق إلى التحرّر منه والرجوع إلى عالمها العلوي إذا لاحت لها مرّة أنوار العالم الإلهي.

وأفلاطون ربط الفضيلة بالمعرفة، فكانت الرذيلة عنده مرادفة للجهل والظلمة، والفضيلة مرادفةً للمعرفة والنور. وأصبح الارتقاء في درجات المعرفة هو في الوقت نفسه ارتقاء في درجات الفضيلة وبالتالي في درجات الوجود.

وقد أوضح أفلاطون، معنى الشعار السقراطي «أعرف نفسك» عندما جعل للنفس وجوداً سابقاً في عالم المثل وقد انتقشت فيها مثل الوجود كله فكانت المعرفة مترسخة فيها منذ الولادة، فلم يكن الاختبار الحسّي والتعلّم من الآخرين وغير ذلك سوى وسائل للتذكّر. ولذلك، فالمعرفة هي اكتشاف للذات وفي الذات، فإذا عرفنا ذاتنا عرفنا الوجود بكامله. وبهذا المعنى قالوا: الإنسان هو العالم الصغير لأن صور الوجود انتقشت كلها على الصفحة الإنسانية.

كان لهذه الأفكار، التي وسّعها أفلاطون في مؤلفاته الكثيرة، فعل السحر في نفوس المسيحيّين وسائر المتأثرين بالمذاهب الشرقية. وأطلقوا على أفلاطون اسم الفيلسوف الإلهي وعدّه بعضهم واحداً من الأنبياء. والحقّ أن أحداً لم يستطع أن يجاري أفلاطون في قدرته الخارقة على التعامل مع المنطق العقليّ المسرف في التجريد من جهة، كما في محاورة برمنيدس، ثم اللجوء إلى الرمز والخيال والعلوم، ثم البراعة في لغة الحب والجمال والتصوّف. وإليك مقطعاً نموذجيّاً من محاورة فيدر تظنه من إحدى القصص الرمزية لابن سينا، أو من أحد أحلام شيخ الاشراق، السهروردي.

قال أفلاطون: «كلما شاهد الانسان جمالاً أرضيّاً تذكر الجمال الحقيقي وشعر أن له جناحين ليطير بهما إليه... والذي مُسَّ على هذا الشكل، وأحبّ الجمال إلى هذه الدرجة من درجات الجنون، هو العاشق في الحقيقة... ولكن، ما أقلّ عدد الأنفس التي تحتفظ بالذكرى... وكم كانت الحقيقة تبدو لنا صافية مشعّة عندما كنا من أفراد الطغمة السعيدة رُفقاء زوس وسائر الآلهة، نعيش وأمام أعيننا رؤيا إلهية سعيدة، ونشترك في أسرار الطوباويين... غير مثقلين بكثافة ما نسميه جسدنا، وقد حُبِسْنا فيه كما تُحبس المحارة في صدفتها».

المذهب الرواقيّ

هو اتجاه فلسفيّ أخلاقيّ غرضه الوصول إلى السعادة الحقيقيّة. وتحصيل السعادة لا يكون الا بالحكمة التي هي «علم بالأشياء الالهيّة والانسانيّة». اعتنى الرواقيون بالمنطق عناية خاصة (وهي ميزة نجدها عند ابن سينا وعند السهروردي) لأن المنطق صورة الطبيعة في العقل ولأن العقل يربط المعلولات بالعلل في الطبيعة (من جهة المعرفة ومن جهة الواقع) فنصل إلى العلم الطبيعي الذي يعلّمنا حقيقة الحلول، كما يعلّمنا ضرورة الخضوع الكلّي لنظام الطبيعة، لأنه نظام من العقل الكلّي، منظّم الكل ومدبّره.

هكذا اعتقد الرواقيون بالقدر المسيطر على الوجود بكامله، وبحتميّة ما يحدث في الطبيعة. ولكن هذا القدر ليس قدراً غاشماً بل هو قدر عاقل نظّم كلّ شيء ودبّره بحكمة وعناية فائقتين. كما أنهم جعلوا الطبيعة بكاملها مركبة من مبدأين هما: النفس والمادة، أي مبدأ الوحدة والنظام ومبدأ الكثرة والفوضى. (وهي فكرة في غاية الأهمية عند أفلوطين 204-270م) وحقيقة النفس عندهم أنها نَفَس حارّ عاقل يشدّ أجزاء الطبيعة بعضها إلى بعض، ويجعل منها كلا متماسكاً. فالطبيعة كلها كائن حي واحد، جوهره النار الإلهيّة، وقانونه اللوغوس أي العقل. والنفوس الجزئيّة هي قَبَس من النار الإلهية الكلّية، وخاضعة لقانون الطبيعة العامّ. وأفضل النفوس الجزئية هي النفس الانسانية لأنها قادرة على معرفة النظام العام. وخير النفوس الانسانية هي التي أخضعت جميعَ شهواتها ونزواتها للعقل، وتحلّت بفضيلة اللامبالاة تجاه ما يمكن أن يحدث لها مما هو خارج عن إرادتها. هذه هي الحكمة التي بها السعادة لأنها مجموع الفضائل، بل هي الفضيلة الوحيدة كما يقول أفلاطون.

استمرت الرواقيّة تتجدّد من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثالث بعده، وبقي لها أتباع ومعجبون في مجمل تاريخ الفكر. وكان قولها بالحلول وبوحدة العقل وبضرورة اتّحاد الجزئي بالكلّي وفنائه فيه، وبالعناية الإلهية، وبغلبة الخير على الشرّ، وبضرورة الفضيلة وبالحرية وبالتنجيم... من الأفكار التي تناولتها الافلاطونيّة المحدثة، ثم تسرّبت الى الفلسفة الاسلاميّة، فظهرت عند اخوان الصفا وعند غيرهم من الحكماء الإشراقيّين.

ز ـ المدارس الفكرية في القرون الأولى للميلاد:

الغنوصيّة

التسمية من لفظ يوناني غنوص ومعناه المعرفة. ولذلك ربّما سميت أيضاً باسم الأدريّة. ونحن نفضل الادراكيّة نسبة صريحة إلى الإدراك. لأن الغنوصيّين، على اختلاف شيعهم، يسعون جميعاً إلى العرفان الحدسيّ الباطن والقائم على اتحاد العارف بالمعروف. فهم إذن يقولون بالادراك على نحو ما عرفناه سابقاً في هذا البحث، ويدّعون أن هذا الادراك يتناول الوجود كله، لا سيما الوجود غير المحسوس بما فيه الذات الإلهية. بل هم يجعلون شعارهم في هذا القول: «لا خلاص إلّا بالمعرفة». ويتبينّ من هذا الشعار كيف يأخذ الغنوصيون بالفلسفة وبالدين معاً: لأن مفهوم الخلاص هو مفهوم دينيّ، وأما وسيلة الخلاص أي المعرفة، فهي وسيلة فلسفيّة. والغنوصية تزعم أنها تعود في أصلها إلى وحي إلهيّ يتناقله أتباعها سرّاً فتنكشف لهم الأسرار الإلهيّة ويتحقق لهم الخلاص. وهم، إلى ذلك، يمارسون طقوساً مختلفة هدفها كلها الطهارة والتقرّب من الله.

ومعلوم أن الغنوصين كانوا أصحاب نزعة باطنيّة تستريّة، كما كانوا، من الناحية الفكرية، أصحاب نزعة تخيّريّة يأخذون من كل مذهب بطرف. ومن هنا كان أخْذُهم بأجزاء من المذاهب اليونانيّة كالأفلاطونية والفيثاغورية والرواقيّة، ومزجها بأنواع من التفكير الشرقيّ ومنه الفارسيّ والمسيحي واليهوديّ، والخروج من ذلك كلّه بنوع من الصوفية العقليّة، وهي التي سمّيت في ما بعد بالاشراقيّة. وكان من أبرز آراء هذه الصوفيّة العقلية، القول بالثنائية بين المادة والذات الإلهيّة، ثم محاولة اجتياز الهوّة التي تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء، لا سيّما العقل والكلمة اللوغوس والإنسان الكامل، يتلوها عدد كبير من الأيونات أو الكائنات الروحيّة وصولاً إلى المادة التي هي أصل الشرّ. والرجوع إلى الله، أي الخلاص بالمعرفة، يقتضي الصعود في هذه الدرجات جميعاً حتى الاتحاد بالذات الإلهيّة. ولئن شكّلت الغنوصيّة عدواً للمسيحيّة فإنها شكّلت خطراً على الاسلام الرسمي أيضاً. ويرى كارل بكر Carl Becker «أن الغنوص كان حرباً على الاسلام، دينيّاً وسياسياً، وأن الاسلام استعان بالفلسفة اليونانية، وعمل على ايجاد علوم دينيّة عقليّة [عن طريق المعتزلة] كما ستعمل أوروبا في العصور الوسطى. فكأن الاسلام الرسمي، قد تحالف مع التفكير اليوناني، والفلسفة الأرسطيّة ضدّ الغنوص الذي كان خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق، ومن تلك القائمة على فكرة الخلاص الصوفيّ عن طريق الكشف. ومن هنا نستطيع أن نفسّر حماسة الخليفة المأمون 786-833 م. للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين الى العربية وهي حماسة غير مفهومة إلا في ضوء ما قدّمنا. وإذا تذكّرنا أن عدداً من المتأثرين بمذاهب الغنوصيّة والقائلين بالكشف والاتحاد، مثل الحلّاج 858؟ ـ 922 م والسهروردي، قد قتلهم الحكام المسلمون، عرفنا أن الحرب بين الغُنوصيّة والاسلام الرسمي، لم تتوقف عند عصر الخليفة المأمون.

جملة القول: لقد ظهر، في القرون الأولى للميلاد، شعور عام بأن ادراك الحقيقة الدينية انما يكون بطرق جديدة، مختلفة تمام الاختلاف عن الطرق العقلية المنطقيّة المتّبعة لمعرفة حقائق الوجود الطبيعي. مثل هذا الشعور نجده في مبادىء التربية الاخلاقية عند الرواقيين بالرغم من كونهم يجعلون الكائن الأسمى عبارة عن عقل كلي مدبّر لهذا الكون، كما نجده في الايمان المسيحي بالوحي الإلهيّ وما يترتب عليه من أسرار فائقة للعقل، حتى يصبح هذا الشعور قاعدة التفكير في المذاهب الغنوصيّة والغاية التي نسعى اليها بالجدل الفلسفيّ الصاعد عند الافلاطونيين المحدثين، ثم يكون هو المحور الذي تدور حوله النظريات الاشراقية.

الأفلاطونيّة المحدثة

تضمّ الافلاطونيّة المحدثة عدداً من النظريات الفلسفيّة التي ظهرت في القرون الأولى للميلاد وكان معظم أعلامها ينتمون إلى مدرسة الاسكندريّة ولذلك عرفت أيضاً بالفلسفة الاسكندرانية، ولو أن بعض رجالاتها سوريون أو أثينيون.

إن الجوامع المشتركة لأصحاب المذاهب الافلاطونيّة المحدثة، هي أخْذُهم بالأصول الافلاطونيّة مطعّمة بمفاهيم من فلسفة أرسطو (المادة، الصورة، الوجود بالقوة، الوجود بالفعل...) بالرغم من أن هذه المفاهيم تتخذ عند بعضهم معاني جديدة، ثم مزجهم هذه الأصول والمفاهيم، بأفكار رواقيّة ومعتقدات دينيّة يونانية وشرقيّة بما فيها السحر والتنجيم والعرافة، ثم لجؤوهم إلى التأويلات وإلى التعبير الرمزي. وأما المعرفة فهي عندهم جميعاً، حدْس وعرفان وحضور واتحاد، ولذلك كانت معرفة العالم المحسوس شبه مستحيلة، وهي دائماً ظنّية، ومعرفة العالم المعقول ممكنة بنوع من الكشف والإشراق. وفي مطلق الأحوال، فإن غرض المعرفة ليس في تفسير الوجود بل في طهارة النفس وارتقائها في درجات الوجود لأننا هنا أيضاً نقول مع أفلاطون: إن المعرفة والفضيلة شيء

واحد. ونقول مع الغنوصيين: «لا خلاص إلاّ بالمعرفة».
وأفلوطين هو أفضل من يمثّل الفلسفة الافلاطونية المحدثة. وقد كان لمذهبه أعمق الأثر في الفلسفة العربية عامّة وفي التيارات الاشراقية بنوع خاص. وإليك أبرز ما ورد في نظامه مما كان له تأثيره في المذاهب الاشراقية والاسلاميّة.

أول ما يتميّز به أفلوطين هو احتقاره الشديد لكلّ ما هو جسميّ أو متعلق بالحواس. ذكر تلميذُه فرفوريوس 233-304 ـ وهو الذي دوّن آراءه في التساعيات ـ أنه لا يعرف شيئاً عن أسرة معلّمه، لأن أفلوطين «كان يخجل من وجوده في جسد، ويأبى أن يذكر شيئاً عن أهله ووطنه». تغذّى افلوطين بالفلسفة اليونانية بما دخل عليها من تيّارات متنوّعة، وتعرّف إلى الديانة اليهوديّة فالمسيحيّة، ثم الديانات الفارسيّة وربّما الهنديّة أيضاً وأخرج من ذلك كله فلسفة غرضها نجاة النفس من سجنها الماديّ وذلك عن طريق المعرفة.

إن الحدْس الأساسي في فلسفة أفلوطين هو في تحديده علاقة الوحدة بالوجود. فعنده أن «الوحدة سبب الوجود» لأن كلّ ما هو موجود إنما هو كذلك بمقدار ما هو واحد أو متّصل بالوحدة؛ فإذا فَقَدَ الوحدة فَقَدَ الوجود. ولذلك نقول «أن الوحدة التامّة هي الوجود التامّ» والكثرة التامة عدمٌ تامّ وهي أمر لا يعقل. من هنا وضع أفلوطين في قمة الوجود الواحد التام، ولم يشأ أن يسمّيه الله تمييزاً له من إله الأديان الذي شُوّهت حقيقتُه في رأي أفلوطين. والواحد فوق الوجود لأنه مصدره، وهو فوق العقل، لأنه مصدره أيضاً. صِفْهُ بصفات السلب، ولا تَصِفْه بصفة إيجابيّة، وإلاّ انكرت وحدته التامة فأخطأته.

عن الواحد يصدر أزلاً وأبداً العقل الكلي الواحد، كما ينبثق (أو يفيض أو يصدر) نور الشمس عن الشمس، وعن هذا العقل تنبثق النفس الكلية المنبثّة في أجزاء الكون فتعطيها الوحدة وبالتالي الوجود. هكذا كلما ابتعدنا عن الواحد، ابتعد النور عن مصدره وأخذ يتلاشى في الظلمة، فابتعدنا عن مصدر الوجود وأخذنا نتلاشى في الكثرة والشرّ والعدم. ولذلك كان التركيز الأساسي في مذهب أفلوطين، ليس على هذا الجدل الهابط لتفسير صدور الأشياء عن الواحد، بل على الجدل الصاعد الذي يجعلنا نعود إلى المصدر، إذن إلى الوجود الحق والنور والخير، وذلك عن طريق المعرفة بمفهومها الغنوصيّ الصوفيّ، وهي التي تحدد علاقتنا كعقل جزئي بالعقل الكلّي كما تحدّد سبل التسامي العقليّ، حتى إذا اتحدنا بالعقل الكلي أدركْنا، من خلاله، الواحد، فتحققت لنا الغاية القصوى.

إن حركة الفيض الهابط من الوحدة إلى الكثرة، يقابلها نزوع من الكثرة إلى الوحدة أي من الأدنى إلى الأعلى. فيكون في كلّ كائن جزئيّ حركتان متعاكستان: تشدّه واحدة إلى أدنى وهي آتية من كونه جزئياً، وتشدّه الثانية إلى أعلى، فتبقيه موجوداً إذْ تُبقيه على صلة بمصدره. وهذه الحركة الجدليّة، أكثر ما تكون وضوحاً في الإنسان، لا سيّما عند تلك الفئة القليلة من الناس وهي فئة الحكماء الإلهيين الذين «يرون بحدْسهم النورَ المنبثق من فوق». فيبدأ طريقهم الشاق من المعرفة الحسية ولا ينتهي إلا عند اتحادهم بالواحد.

من الحس إلى العقل

أما الادراك الحسي فهو الذي يوقظ النفس الانسانية أولاً، ويخرجها من أنانيتها المطلقة ومن سجنها الذاتي. غير أن البقاء على مستوى الحواسّ، يبعثر النفس ويشدّها إلى المستوى الحيواني. فلا بدّ من التسامي على المعرفة الحسية، أي بارتفاع النفس الانسانية عن مستواها الجزئيّ لتدرك جوهرها وعلّتها المباشرة، أي النفس الكلّية، فتدرك صور الوجود إشراقاً عليها من العقل بمقدار ما تكون خارجة من ذاتها ومتصلة بالعقل.

غير أن معرفة الذات، كوعي نفسيّ وجداني حدسي هو درجة سامية بالنسبة إلى الادراكات الحسية، ولكنه في الوقت نفسه ارتداد إلى الانانية إذا أسرفت النفس في تأمّل ذاتها، وابتعدت عن اتحادها بالمصدر. فالمهم، عند أفلوطين، هو أن نتخلّص من عالم الزمان والتجزئة. لنتّحد بعالم الأزل الكلّي، وهذا لا يتحقّق لنا إلا إذا اتخذنا من درجتي الادراك المذكورتين آنفاً وسيلة لبلوغ ما هو أقرب الى الوحدة وأقرب إلى الوجود بالفعل، وذلك يكون بوصولنا إلى رتبة الادراك العقليّ.

جدليّة المعرفة العقلية

يفترض الرجوع إلى العالم العلوي، والخروج من الزمان إلى الأزل، والارتداد من الكثرة إلى الوحدة ومن العدم النسبيّ إلى الوجود، الرجوع الواعي إلى الذات ثم تجاوزها إلى العقل. غير أن طبيعة المعرفة العقليّة تطرح مشكلة جديدة أوضحها أفلاطون في محاورة برمنيدس: فالمعرفة العقلية تفترض دائماً وجود طرفين: العالِم والمعلوم وإن قلنا إن المعلوم، وهو هنا المعقولات، تتحّد بالعقل اتحاداً جوهرياً، يبقى أن العقل لا يدرك شيئاً إلا إذا وصفه بصفة أو بصفات، علماً أن الصفة متميّزة من الموصوف، وهذا يُدخل على العلم، وبالتالي على الوجود العقلي، الكثرة المعنويّة. من هنا لاحظ أفلاطون

تناقضاً في قول برمنيدس حوالى 540-450 ق.م: «الوجود واحد». وبديهي أن أفلوطين أدرك هذه المشكلة، وأدرك أن الكائن البسيط الواحد لا يمكن أن يعرف ذاته فنفى المعرفة عن الواحد ووضعه فوق المعرفة، سواء من جهة معرفته لذاته أو من جهة كائن آخر يتوق إلى معرفته. فالواحد لا يعرف ذاته (إذا أُخِذت المعرفة على معنى وعي الوجدان النفسي أو على معنى الإدراك العقلي) وهو لا يُعْرَفُ أيضاً بالمعاني المذكورة أعلاه. ومن هنا كانت مشكلة العقل أيضاً مع ذاته، إذ هو لا يعرف ذاته إلا إذا كان مركّباً فعرف جزءاً من ذاته بجزء آخر فلا يكون العالِم هو عين المعلوم وهو أيضاً لا يعرف الواحد باعتباره طبيعة المعرفة العقليّة التي تميز الصفة من الموصوف.

رفع التناقض بالاشراق

وقد اعتبر أفلوطين أنه وجد حلاًّ لمعضلة المعرفة العقلية التي اصطدم بها أفلاطون وأرسطو، عن طريق الأخذ بفكرة جديدة في التراث الفلسفي اليونانيّ، ولكنّها قديمة في التراث الشرقي، وفي التراث اليوناني نفسه المتأثر بالمذاهب والديانات الشرقية، والفكرة هذه، هي الإشراق. والإشراق هنا، ليس شيئاً آخر سوى ذلك النور العلويّ الذي يسيح فينا من عالم القدس، فستضيء به ذاتُنا في مستوياتها جميعاً، ابتداء من النور الضئيل الذي يكشف لنا عن المعرفة الحسّية الزائلة، ووصولاً إلى ذلك النور الساطع في التأمّل العقليّ السماويّ، حيث الرؤية والرائي والمرئي أمر واحد، لأن الرؤيا هذه ليست سوى «نور لنور في نور». ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن هذا النور لا يأتي من خارج الذات إلى الذات، وإنما يشع من داخل الذات وفي داخلها إذا هي حضرت لذاتها وأدركت حقيقة علاقتها بالوحدة. فحينئذ «تتأمّل الذات نوراً ليس موجوداً في كائن آخر، بل ينبلج فيها فجأة وحيداً صافياً وقائماً بذاته».

وفي هذا المعنى قال أفلوطين: «ربّما خلوت بنفسي، وخلعت عني بدني فصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلاً في ذاتي، راجعاً إليها، خارجاً من جميع الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً. وأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى معه متعجّباً باهتاً، فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي. وإذ أتيقّن من ذلك، أرقى بذاتي من ذلك العالم الروحاني إلى العالم الإلهي فأصير كأني موضوع فيه، متعلق به، فأكون فوق العالم العقلي كله، فأرى هناك، في ذاتي، من النور والبهاء ما لم ترده عين ولم يصفه لسان ولم تسمع به أُذُنٌ». هكذا «إذا أدركنا الواحد، فإننا لا ندركه منفصلاً عن ذاتنا بل واحداً مع ذاتنا» ولذلك فلا حاجة إلى وسيط للخلاص إذ تصبح النفس والواحد شيئاً واحداً. وما دام هذا الاتحاد فلا سبيل إلى التفريق بينهما. إنها حالة الوجْد الناتجة عن اشراق النور الإلهي في الذات، وهي حالة لا توصف مباشرة طالما أنها تجعل الحكيم متحداً بمصدر النور الواحد وهو فوق الوصف لأنه فوق الوجود. وقد ذكر فرفوريوس أن معلمه أفلوطين وصل إلى هذه الحالة أربع مرّات في حياته.

3 ـ استقبال المسلمين للتراث الفكري القديم:

تسلّم المسلمون الإرث الشرقي بما فيه من مذاهب ومعتقدات وطرق كانت الغنوصيّة قد تغلغلت فيها وأصبحت جزءاً لا يتجزّأ منها جميعاً. وقد استقطبت تلك المذاهب علوماً رديفة لها من الكيمياء السحريّة والتنجيم والطبيعيّات والعلوم السرية، وأصبحت كلّها تشكل جسماً واحداً ونظرة معقّدة إلى الكون، لا سيّما إلى الإنسان وعلاقته بالله. وإلى هذا كله، أضيفت الفلسفة اليونانيّة الممزوجة هي الأخرى بالأفكار الأفلاطونيّة المحدثة والغنوصيّة، وذلك عن طريق الترجمات السريانيّة. ولا بدّ هنا من التذكير بأن الذين دخلوا الإسلام لم يولدوا ولادة فكرية وروحيّة جديدة، بل حملوا معهم تراثهم القديم وصبغوا إسلامهم به. فهذا مثلاً إبن المقفع 724-759 م. يقحم باب برزويه في كتاب **كليلة ودمنة** لبثّ آرائه الزرادشتية فيحرص على وصف التطوّر الروحي عند برزويه، وتنقله من حال إلى حال ومن درجة روحيّة إلى درجة أخرى، وبحثه في الأديان، والتماسه الحكمة... وبعد يأسه من القائمين على الأمور الدينيّة ومن مجادلاتهم وادعاء كلّ واحد منهم الحقيقة لنفسه، يقتصر على ما يقرّه العقل السليم، وتتفق عليه الأديان، ويزداد رغبة في الزهد الذي يؤدّي إلى صفاء الروح وسكينتها... وهذه كلّها أفكار تتردّد عند الفلاسفة المسلمين، من زهّاد ومتصوفين وحكماء إشراقيين. حتى الغزالي 1058-1111 م. وهو أشد المدافعين حماسة عن مذهب السنّة والسلف، لا يجد مخرجاً لحيرته وشكوكه إلا بذلك النور الذي قذفه الله في صدره، ثم يستشهد بالحديث القائل: «إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثمّ رش عليهم من نوره».

ولئن اتُّهم ابنُ المقفع بالزندقة من قِبَل الحكام العباسيينّ، فإن مثل هذه التيارات الفكريّة المتأصلة في البيئات الشرقية، عادت لتجد لها أرضاً خصبة ومجالاً واسعاً لحريّة الفكر والنموّ، عندما احتضنتها الفرق الباطنية لا سيّما تلك المتمية إلى الاسماعيليّة.

أمّا الذين نقلوا الفلسفة اليونانيّة إلى السريانية ومن ثم إلى العربية، فمعلوم أنهم تخيّروا منها ما يتّفق مع نزعاتهم الدينيّة والصوفية والاشراقيّة فضلاً عن منازعاتهم العقائدية. وممّا توقفوا عنده بشكل خاص الكتب المنسوبة إلى الفيثاغوريين والأفلاطونيين القدماء والمحدثين والتي تنزع إلى التصوّف، وأبرزها الحِكَم المنحولة على فيثاغورس وسقراط حوالى 470-399 ق.م وفلوطرخس وديونيسيوس الأيروپاجي وغيرهم. وقد انصبّ اهتمامهم على النظريات المتعلّقة بالنفس وفضائلها ودرجاتها ومعرفتها وطبيعتها ومصيرها. وقد تناولوا الكتب الافلاطونية التي تذكر هذه الموضوعات وترجموها معدّلة بما يتفق مع آرائهم المتأثرة بالفلسفة المشرقيّة الاسكندرانيّة. وقد وصلت بعض فرقهم إلى درجة جعلتهم يصوّرون أفلاطون بصورة راهب شرقيّ قابع في صومعته في البريّة، يتأمل آيات من الكتاب المقدّس وينتهي منها إلى الإيمان بالتثليث.

وأما الحرّانيّون، ومعهم النساطرة في بلاد الساسانيين ثمّ عدد من الفرق الكلاميّة الاسلاميّة، فقد ظلوا، لفترة طويلة، يدرسون الآراء الأفلاطونيّة والأفلاطونية المحدثة الممزوجة بالأفكار الفيثاغوريّة والرواقيّة فضلاً عن الأفكار الشرقية الأصيلة. وقد تأثروا جداً بشخصية سقراط وبشعاره «اعرف نفسك». وقام بعضهم ينسب كلاماً مماثلاً للإمام عليّ 661 م وحتى للرسول نفسه. ومن هذه المذاهب اليونانية الممزوجة بالمذاهب الشرقية، استخرجوا نظرياتهم في ضرورة طهارة النفس بالرياضة الروحية والعلوم، وكانت هذه النظريات تنسب من غير فرق إلى أنبادقليس 483-423 ق.م أو فيثاغورس أو هرمس أو غيرهم من الحكماء التاريخيين والمتوهَّمين. وقد أورد عدد من المصادر العربية، ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل أن انبادقليس كان تلميذاً للملك داود ثم للقمان الحكيم بعده، كما زعموا أن فيثاغورس تخرّج من مدرسة سليمان الحكيم بن داود...

وتأتي الكتب المنسوبة إلى غير أصحابها لتزيد البلبلة في التفكير ولتُضْفي على الفكر اليونانيّ برمّته، بما فيه المنطق الأرسطيّ، الطابع الزهديّ والروحي الذي يجعل العلم عامّة، والفلسفة خاصة، وسيلة لطهارة النفس وطريقها لخلاصها، ممّا يقرّب اليونانيين من الفرس والهنود وأهل الصين وغيرهم، فيصبح التراث المنتقل إلى الحكماء الاشراقيين المسلمين، أمثال ابن سينا والسهروردي وابن طفيل 1100-1185 م. /581 هـ وغيرهم، يحمل، في معظم أجزائه، طابع الروحانيّة الاشراقيّة، فتلتئم، في ذهن القارىء العربيّ خاصّة، والمسلم عامّة، الحِكَم المأثورة عن الهنود والمانويين والمزدكيين وأمثالهم، مع النظريات التي يطالعونها في كتب الحكماء اليونانيين، ومع النزعة الزهديّة والروحية التي تميّز بها جيل السلف الصالح من المسلمين. حتى ليبدو لبعضهم أن الاتجاه الاشراقيّ هو الطريق الذي سلكه كافة الأنبياء والحكماء قبلهم.

يكفي، لايضاح ما تقدّم، أن نشير إلى مضمون كتابين من الكتب المنحولة على أرسطو، وهما: كتاب التفاحة وكتاب أثولوجيا ارسطاطاليس والمسمّى أيضاً بالربوبيّة.

فصاحب كتاب التفاحة يصوّر أرسطو على فراش الموت محاطاً بتلاميذه (كما صوّر أفلاطون معلمه سقراط في محاورة فاذن)، ونفسه ممتلئة بهجة وسعادة، وهم يسألونه عن حقيقة النفس ومصيرها وسعادتها، وهو يجيبهم، مبيّناً أن السعادة هي في المعرفة وأن مكافأة المعرفة التي نحصل عليها في حياتنا هذه، زيادة معرفة في الحياة الثانية. كما يبيّن لهم أيضاً أن الفلسفة والفضيلة والسعادة شيء واحد، كما أن الجهل والرذيلة والشقاوة شيء واحد أيضاً. وبعدما أظهر لهم الفرق الشاسع، بين اللذات الحسّيّة الخسيسة واللذات الروحيّة العالية (وهي نقطة يشدّد عليها ابن سينا ويكرّرها السهروردي بالألفاظ ذاتها) بيّن أيضاً أن النفس العاقلة تسعى إلى الخلاص من عالم الحواسّ المظلم، لأنها في جوهرها نور ولأنها تعشق النور. ولذلك فإن الفيلسوف لا يخاف الموت بل يلقاه بفرح متى ناداه الله.

ثم إننا نجد في كتاب الربوبيّة، الأسس النظرية للاشراق الذي تكلّم عنه ابن سينا، ثمّ الاشارة إلى الطرق العمليّة المُفضية إلى المشاهدة والسعادة. ولعل الأمر الأهم بالنسبة إلى غرضنا هو التشديد في هذا الكتاب على ضرورة القوّة الحدْسيّة التي لا تحتاج إلى المنطق وإلى الحدود الوسطى، والتي هي وحدها كفيلة بجعلنا ندرك حقيقة العالم العلويّ. ذلك أن هذا العالم لا يدرك بالتفكير بل بالذوق والمشاهدة في حال الغيبة عن العالم المحسوس. والذي وضع الكتاب ونسبه إلى أرسطو، يأخذ كلاماً صوفياً اشراقياً من تساعيات أفلوطين وينسبه إلى المعلّم الأول، فيجعله يردّد ذلك المقطع الشهير الذي ذكرناه آنفاً عند أفلوطين، وهو المقطع الذي ردّده غير واحد من الفلاسفة الاشراقيين حيث قال أفلوطين: «ربّما خلوت بنفسي وخلعت عني بدني...».

هكذا جُعِلَت فلسفةُ أرسطو في هذا الكتاب، فلسفةً روحانيّة تدور حول أهميّة ادراك الذات ذاتَها وضرورة تسامي النفس عن الأغلال والأغراض المادّيّة بما فيها من تصوّرات وتخيّلات

وشهوات. وقد جُعلت النفس هنا، كما جعلها الاشراقيّون عامة، في مرتبة وسطى من الوجود، فوقها العقل والله وتحتها الطبيعة والمادة. ومع ذلك، فإن مرتبة النفس ليس أمراً ثابتاً، لأن النفس الانسانيّة سائحة في مراتب الوجود جميعها وفق معرفتها وفضيلتها. فالعقل هو مصدر كلّ وجود تحته، والنفس هي عقل بالقوة ما دامت في الجسد، حتى إذا جذبها الشوق إلى الحياة العلويّة النورانيّة صارت من جنس ذلك العالم إذا أدركته بفيض الأنوار المنبثقة عن الواحد بواسطة ملاك العقل.

ذلك هو أرسطاطاليس كما عرفه العرب والمسلمون.

4 ـ أعلام الاشراقيّة:

أ ـ الاشراق عند الفارابي:

يبدو أن الفارابي 878؟ ـ 950 م هو أول فيلسوف اسلامي تأثر بالمذهب الافلاطوني المحدث بصورة مباشرة، وأخذ الكثير من كتاب الربوبيّة الذي ظنّه لأرسطو، ووضع على أساسه كتابه في **الجمع بين رأيي الحكيمين**. والفارابي هو أول من أدخل مذهب الصدور أو الانبثاق أو الفيض في الفلسفة العربيّة الاسلامية. ونحن نجده، في كتاب **آراء أهل المدينة الفاضلة**، لا سيّما في الفصل السابع منه، ينكر القول بالخلق الإرادي المحدث، ويجعل وجود العالم فيضاً أزلياً لازماً عن طبيعة الله على الطريقة الافلوطينيّة. وقد قال في ذلك: «ومتى وجد «للأوّل» الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات... ويكون وجود ما يوجد عنه، على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر. فعلى هذه الجهة، لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه، ولا غاية «للأوّل» كما يكون وجود الابن، سبباً لوجود الأبوين من جهة ما هو أبوان». والإبداع عنده، هو فعل تعقّل وهو «حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس له وجود بذاته».

وكما عند أفلوطين، فإن حركة الفيض النازل من أعلى إلى أدنى، يقابلها نزوع طبيعيّ صاعد من أدنى إلى أعلى، لأن الأدنى من الموجودات ينزع به الشوق إلى ما فوقه، ولأن كل احساس أو تخيّل أو تعقّل يلزم عنه نزوع ضروري إلى شيء أو عن شيء كلزوم صدور الحرارة عن النار. والاشراق، في درجاته الدنيا، هو أمر طبيعيّ ودائم بالنسبة إلى العقل البشري الذي ينتقل من حال وجود بالقوّة إلى حال وجود بالفعل. ذلك أن العقل عاجز بذاته عن تحقيق هذا الانتقال فلا بدّ من أثر العقل السماويّ الذي يشبه أثر الضوء في البصر. فمن غير الضوء لا شيء يُبصَر، ومن غير العقل الفعّال لا شيء يُعْقَل.

وكذلك، إذا وصل العقل إلى كماله وأصبح عقلاً مستفاداً، فعندها يكون على اتصال مباشر بالعقل الفعّال، يتلقى النور السماويّ الذي يصبح مصدر المعرفة والسعادة معاً. حتى الشرائع الاجتماعيّة العادلة، لا يستنبطها الإنسان من ذاته وإنما يتلقّاها الرئيس الأول فيضاً من العقل المفارق. والوحي السماوي والنبوّة، ليسا شيئاً آخر سوى هذا النور الفائض من العقل الفعّال أيضاً، وذلك أن النفوس الصافية الطاهرة المتجهة إلى العالم العلوي، إذا تميّزت بقوة متخيّلة كاملة، كان فيض العقل الفعّال على العقل الانسانيّ المنفعل، يؤثر أيضاً في القوة المتخيّلة فتحصل الرؤيا الصادقة وتكون النبوّة ويصير ما أعطاه العقل الفعّال مرئياً لهذا الإنسان، فإذا اتفقت التي حاكت بها القوة المتخيّلة تلك الأشياء، محسوسات في نهاية الجمال والكمال، قال الذي يرى ذلك أن الله عظمة جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً.

فإشراق العقل الفعّال على العقل الانسانيّ، هو إذن عمليّة طبيعية ومستمرّة في رأي الفارابي، ولكنها تبلغ بعض الدرجات الاستثنائيّة عند الذين صفت نفوسهم واستكملت عقولهم فأصبحت ذاتهم مرآة تنعكس فيها صور العالم العلوي، فكانوا في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة، وكانوا مصدر كمال وخير وسعادة لغيرهم بما يصدر عنهم من أفعال وبما هم مصدر الشرائع الصالحة التي تقود المجتمع إلى الخير والسعادة. ولذلك كانت غاية الإنسان عند الفارابي هي في الاتحاد أو الاتصال بعقل الفلك الأدنى وهو اتصال يقرّبه من الله ويجعله مدركاً لكافة حقائق الوجود.

وقد شدّد الفارابي على هذه المعاني، وعلى ضرورة التسامي عن المادة لبلوغ الكمال والسعادة فقال في تعريف السعادة الحقيقيّة: «هي في أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للموادّ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً. إلاّ أن رتبتها تبقى دون رتبة العقل الفعّال». وأما الطريق العملي المؤدّي إلى هذه الرتبة فقد رأى الفارابي أنها تنتظم بأفعال اراديّة اختياريّة، بعضها فكريّ وبعضها بدنيّ. وواضح أن الأفعال الفكريّة انما هي اكتساب العلوم، والأفعال البدنيّة هي تهذيب النفس والجسد بالفضائل. وإذا كانت خلاصة النزعة الاشراقيّة إنها مذهب عقليّ ينتهي بتغلّب الاتجاه العلوي وبتزكية النفس لتكون مستعدّة لشروق النور السماويّ عليها، فإن الفارابي،

عُرف بانصرافه عن مباهج الدنيا إلى التأمّل العقليّ والروحيّ، وأخذ من الفلسفة ما يلائم هذا الاتجاه، فكان واضعَ الحكمة الاشراقيّة في الفكر العربي والاسلاميّ، كما كان رائد الفلسفة العربيّة والاسلاميّة وواضع مبادئها. وهو، وإن لم يوسّع الكلام على درجات العارفين وأحوالهم، فقد كان له الأثر الحاسم في توجيه الفلسفة الاسلاميّة وجهة اشراقيّة.

ب ـ الاشراق في رسائل إخوان الصفا:

جمعيّة إخوان الصفا وخلّان الوفا تأسّست على ما يبدو في عهد مبكّر (أوائل القرن الثالث للهجرة على يد الامام أحمد آخر أحفاد الإمام اسماعيل) ولكن ظهورها من خلال الرسائل لم يكن قبل القرن الرابع للهجرة، وهي جمعيّة باطنيّة اسماعيليّة على قدر كبير من التستّر والاكتتام، مما جعل الكثيرين من أهل زمانهم يتهمونهم بالزندقة وبالكفر وبالسعي إلى قلب الأنظمة السياسيّة القائمة وغير ذلك من الأمور التي تخرج من غرضنا الحاضر.

نَسَبَ الإخوانُ أنفسهم إلى الصوفيّة فاستهلوا رسائلهم بالقول: «هذه رسائل اخوان الصفا وخلّان الوفا وأهل العدل وأبناء الحمد، . . . وهي اثنتان وخمسون رسالة في فنون العلم وغرائب الحكم وطرائف الآداب وحقائق المعاني، عن كلام الخلصاء الصوفية، صان الله قدرهم وحرسهم حيث كانوا في البلاد» وعلى الرغم من ادّعائهم الانتساب إلى الصوفيّة، فإن الإخوان يتمسّكون بالعقل والمنطق ويجعلون العلوم العقليّة على اختلافها، وسيلة لطهارة النفس وتشويقها إلى العالم العلويّ وصعودها إلى عالم الأفلاك على طريقة الفيثاغوريين ومن حذا حذوهم. وهذا يعني أن الصوفيّة التي قصدها الإخوان إنما هي الصوفيّة العقليّة التي سمّيت بحكمة الاشراق. والحق أن إخوان الصفا ينتمون مباشرة إلى الحكمة الهرمسيّة من خلال انتمائهم إلى الاسماعيليّة، وهم يحددون دورهم بأنه ليس دور الرسول المشرّع الذي يأتي الناسَ برسالة جديدة بل هو دور جمع الحكمة من مصادرها كلّها لتنظيم الحياة المدنيّة وتعليم الناس جميع ما يحتاجونه لأجل دنياهم وآخرتهم. ولذلك شبّهوا أنفسهم من خلال رسائلهم بحكيم صاحب بستان حوى من كل ما لذّ وطاب، أراد لكرم نفسه أن يَدخل بستانه كلُّ مستحقّ ليتنعّم بما فيه، فأخرج عيّنات ممّا في بستانه وعرضها على الناس ترغيباً وتشويقاً. فالرسائل لا تمثّل الحكمة الخالصة، بل هي إشارات ورموز الغرض منها التشويق كما قلنا. وكم ردّد الاخوان في رسائلهم هذه العبارة «وفّقك الله، أيها الأخ البارّ الرحيم، لفهم هذه الإشارات والرموز».

والإخوان مسرفون في رمزيّتهم على طريقة الفرق الباطنيّة القائلة بالستر (وهو غير الغيبة عند الاماميّة الاثني عشريّة) وفي ذلك يقول هنري كوربان: «ليس من قبيل الصدفة أن يحتل الحساب الفيثاغوري ورموزه، مركزاً عالياً في رسائل الإخوان، وأن يكون عدد هذه الرسائل إحدى وخمسين رسالة، وأن تبحث سبع عشرة منها في العلوم الطبيعيّة. (17×3=51) فالعدد 17 يلعب دوراً بارزاً عند الغنوصيين اليهود. أضف إلى ذلك، أن هذا العدد يشير إلى عدد الاشخاص الذين تكلّم عليهم العرفانيّ الشيعيّ المغيرة وهم الذين سيبعثون إبّان ظهور الإمام المهدي، ويعطى كلّ منهم حرفاً من الحروف السبعة عشر التي تؤلّف اسم الله الأعظم. وكذلك فإن واحداً وخمسين متصوفاً ينهلون من بحر الـ عين ـ ميم ـ سين، يسهرون على أبواب حرّان، وهي مدينة الصابئة والمركز الشرقيّ الأهم للفلسفة الفيثاغوريّة».

ولسنا نعجب من هذه المبالغة الظاهرة في البحث عمّا يشير إليه الإخوان في أعدادهم وعباراتهم. ذلك أن الباري سبحانه، «جعل الموجودات بحسب طبيعة العدد وخواصّه» على ما يقول الاخوان، كما جعل العلوم «سلّماً يُصعد به إلى الفلك». وفي ما يلي نموذج من أقوالهم، يتبين فيه أسلوبهم في لملمة الحكمة حيثما تبدّت لهم. قالوا: «إن العاقل الفهم إذا نظر في علم النجوم، تشوّقت نفسه إلى الصعود إلى الفلك والنظر إلى ما هناك معاينة. . . والنفس، إذا فارقت هذه الجثّة ولم يعقها شيء من سوء أفعالها. . . فهي هناك في أقلّ من طرفة عين بلا زمان لأن كونها حيث همّتها ومحبوبُها كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه. . .

«ويحكى في الحكمة القديمة، أنه مَنْ قَدِرَ على خلع بدنه ورفض حواسّه وصعد إلى الفلك، جوزي هناك بأحسن الجزاء. ويقال أن بطليموس كان يعشق علم النجوم، وجعل علم الهندسة سلّماً صعد به إلى الفلك. . . وإنما كان ذلك الصعود بالنفس لا بالجسد.

«ويحكى عن هرمس المثلّث بالحكمة، وهو ادريس النبيّ عليه السلام، إنه صعد إلى فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة، ثم نزل إلى الأرض فخبّر الناس بأحوال النجوم، قال الله تعالى: ﴿ورفعناه مكاناً عليّا﴾ (مريم، 19).

«وقال أرسطاطاليس في كتاب **أثالوجيا** شبه الرمز: إني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني. . .

«وقال فيثاغورس في **الوصيّة الذهبيّة**: إذا فعلت ما قلت لك يا ديوجانس وفارقت هذه البدن، فتكون حينئذ سائحاً غير

عائد إلى الإنسانية ولا قابل للموت.

«وقال المسيح عليه السلام، للحواريّين في وصيّة له: إذا فارقت هذا الهيكل فأنا واقف في الهواء عن يمنة عرش ربي وأنا معكم حيثما ذهبتم، فلا تخالفوني حتى تكونوا معي في ملكوت السماء غداً.

«وقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: أنا واقف لكم على الصّراط وانكم ستردون على الحوض غداً فأقربكم مني منزلاً يوم القيامة، من خرج من الدنيا على هيئة ما تركته».

ولا ينتهي تكديس الأقوال الحكميّة عند هذا الحدّ، بل يتبعون هذا كلّه بشواهد من الشعر العربيّ والشعر الفارسي.

وعلى الرغم من الغموض الذي يلف الدلالات الكاملة لهذه الأقوال، فإننا نستشف منها، فضلاً عن باطنيّة الاخوان، اشراقيّتهم من خلال المعاني التالية:

1 ـ التعلّق بالحكمة العتيقة.
2 ـ توصّل المعرفة طريقاً إلى الخلاص.
3 ـ احتقار المادّة والعالم السفلي.
4 ـ الانتقال من الزمان إلى الأزل عند انتقال النفس، بالمعرفة، إلى العالم العلوي.
5 ـ أهميّة العشق والمحبّة في توجيه النفس إلى الخلاص.
6 ـ ضرورة التجرّد التام عن العالم الحسيّ.
7 ـ الايمان بالملائكة وطبقاتها وعلاقتها بالأفلاك.

نعم، عند إخوان الصفا نزعة اشراقيّة واضحة، فهم ينهلون من المنابع نفسها التي نهل منها الاشراقيّون جميعاً، ولكنّنا مع ذلك نبقى متحفّظين تجاه التأويلات المختلفة التي أعطيت وتعطى لأقوالهم، لأن جمعيتهم انقرضت دون أن يكشف واحد منهم عن وجهه فيترجم رموزهم للناس. والإخوان مراتب، يبدو من أسمائها وطبيعة العلاقة القائمة بينها، أنها في الوقت نفسه، مراتب معرفيّة وروحيّة، أرضيّة وسماويّة على طريقة الاشراقيين. فالإخوان «الأبرار الرحماء» هم في الدرجة الدنيا، يتصفون بصفاء النفس وسرعة القبول ويخضعون للإخوان «الأخيار الفضلاء» وهم الرؤساء أصحاب السياسات، المتّصفون بالعقل والحكمة، وهم بدورهم يخضعون للإخوان «الملوك ذوي السلطان» القائمين على حفظ الناموس الإلهي، وهؤلاء وحدهم يتّصلون بأصحاب (أو صاحب) المرتبة العليا الذين «أشبهوا الملائكة بقبول التأييد ومشاهدة الحقّ عياناً والوقوف على أحوال الآخرة» فصاروا مصدراً للعلم وللهداية.

ج ـ الاشراق عند ابن سينا:

يعتبر ابن سينا أوّل من أطلق اسم الحكمة المشرقيّة على هذا الاتجاه الفلسفيّ ـ الصوفي الخاص الذي نتحدّث عنه. ولكن التسمية عنده تحتمل التأويل والمناقشة: هل هي الحكمة المُشرقيّة نسبة إلى مصدر الاشراق وكونه مُشرقاً، أو أنها الحكمة المَشرقيّة نسبة إلى الشرق والمَشرق، بمقابل الحكمة المغربيّة التي قال بها اليونانيّون، لا سيّما المشّاؤون؟

لقد نوقشت هذه المسألة مناقشات كثيرة مطوّلة. وربّما كان أكثرها تفصيلاً وعمقاً بحث للمستشرق الايطاليّ كارلو الفونسو نلّينو، نشر، للمرّة الأولى، في مجلة **الدراسات الشرقيّة** *R.S.O.* المجلّد العاشر سنة 1925 بعنوان: «حكمة ابن سينا الشرقيّة أو الاشراقية؟» ثم نشره عبدالرحمن بدوي مع مجموعة أبحاث أخرى لعدد من المستشرقين في كتاب بعنوان **التراث اليوناني في الحضارة الإسلاميّة، دراسات لكبار المستشرقين**. وقد بيّن نلّينو في هذا البحث، أن الحكمة المَشرقيّة التي عناها ابن سينا انّما هي الحكمة الخاصّة بالمشارقة، دون المغاربة اليونانيّين. وكانت أكثر حججه ظهوراً، أن لابن سينا كتاباً في منطق المشارقة لا في منطق الاشراقيّين، يعارض فيه عدداً من المسائل الواردة في منطق أرسطو. ويبدو كذلك أن ابن رشد 1126-1198 م يقرأ الحكمة المشرقيّة (بفتح الميم)، عندما يورد في المسألة العاشرة من كتاب **تهافت التهافت** نقداً لطريقة ابن سينا في اثباته الموجود الأول بالاستناد إلى فكرة الواجب والممكن، بدل الرجوع إلى طريق الحركة كما فعل أرسطو. قال ابن رشد: «وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا، لموضع هذا الشك، قد تأوّلوا على ابن سينا هذا الرأي، وقالوا أنه ليس يرى أن ههنا مفارقاً. وقالوا أن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع، وأنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المَشرقيّة. قالوا: وإنما سمّاها فلسفة مَشرقيّة لأنها مذهب أهل المشرق». وقد أضاف نلّينو، مجموعة كبيرة من الشواهد الأخرى، والقراءات القديمة والحديثة، توّجها بتحليل لغويّ بيّن فيه بطرق الاشتقاق اللغويّ، الأسباب المانعة قطعاً من أن تكون القراءة مشرقيّة (بضم الميم) قراءة محتملة، وانتهى إلى القول، أن الحكمة المشرقيّة التي عناها ابن سينا، كانت بحثاً كاملاً في أقسام الفلسفة الثلاثة، أي المنطق والطبيعيات والالهيّات، على غرار ما ورد في كتاب **الشفاء** ثم في كتاب **النجاة**، وقد وصلنا من هذا البحث، فقط القسم المنطقيّ. فتلك الحكمة، لم تكن إذن مجرّد كتاب في التصوّف العقلي أو الطرق المستورة كما ظن كثيرون، بل هناك، عند ابن سينا،

وجهة نظر متكاملة في الوجود ينسبها إلى المشارقة، ويعارض بها وجهة نظر الفلاسفة المشّائين.

وعلى الرغم من اعتقادنا بصحّة هذا الرأي، فلا يسعنا التسليم بأن حكمة المشارقة تعارض، معارضة جذرية، ما أورده ابن سينا في كتاب **الشفاء**، وفي **الاشارات والتنبيهات** وفي سائر مصنّفاته المعروفة. وإلاّ كان الرجل يناقض نفسه مناقضة صريحة وعن سابق تصوّر وتصميم. ثمّ ان شرّاح ابن سينا القدماء، اعتمدوا كلّهم كتبه المعروفة لدينا، لا سيما موسوعته الموسومة **بالشفاء**. وتأتي اشارة ابن رشد إلى «مذهب أهل الشرق» في معرض كلامه عن الواجب والممكن عند ابن سينا، لتثبت أن هذا المذهب موجود، أو موجود قسم كبير منه، في كتاب **الشفاء** نفسه، فضلاً عن كتاب **الاشارات والتنبيهات**، لأن معاني الواجب والممكن، موسّعة توسيعاً كاملاً في كتاب **الشفاء**. وقد صرّح ابن سينا نفسه في مقدّمة كتاب **الشفاء**، ان فيه اشارات، إذا تفطّن القارىء اليها، عرف الحقيقة الباطنة التي تفضي إلى الكمال. وأتى السهروردي المقتول، زعيم الحكمة الاشراقيّة من غير منازع، فاعتبر اشراقه متمّماً لفلسفة ابن سينا. والسهروردي، وتلاميذه، وشرّاحه بعده، يعتبرون ابن سينا واحداً من الذين انكشف لهم السرّ. ويقتبس السهروردي عن ابن سينا عدداً من الأفكار الأساسيّة في الفيض ومراتب الموجودات وروحانيّة النفس ودرجات العقل، وطبيعة المعرفة العقلية، وطبيعة ادراك الذات ذاتها من غير واسطة، ثمّ عدداً من الموضوعات كموضوع **قصّة حيّ بن يقظان** وقد صارت **قصّة الغربة الغربيّة**. قال السهروردي: «انّي لمّا رأيت **قصّة حي بن يقظان** وصادفتها، مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانيّة والاشارات العميقة، عارية من تلويحات تشير إلى الطور الأعظم المخزون في الكتب الالهية الاّ في آخر الكتاب، أردت أن أذكر طوراً في القصّة سمّيتها أنا قصّة الغربيّة الغربيّة». وثمّة عدد من المقاطع في كتب السهروردي، نجدها في نصّها الحرفيّ في كتب ابن سينا كـ **الشفاء والنجاة و الاشارات والتنبيهات**. من ذلك مثلاً كلام السهروردي على التفاؤل في **المشارع والمطارحات** وقوله «إن الخير يبقى أعمّ من الشر» ثم كلامه على اللذة والسعادة، ونظريته في اتّصال النفوس ثم نظريته في السعادة الروحيّة وتأويل أحوال الحياة الثانية ثمّ تفسيره النبوّة بالحدْس والعقل القدْسي وقوله انها اشراق على القوة المتخيلة... وغير ذلك كثير. هذا كلّه يثبت من غير شك منزلة ابن سينا الرفيعة عند الحكماء الاشراقيين من خلال كتبه المعروفة لدينا، والأثر الذي كان له في وضع أساسات الحكمة الاشراقيّة وإن سمّاها هو **الحكمة المشرقيّة** بنسبتها إلى **أهل المشرق**. ولذلك، فإن الأقسام التي ضاعت من كتاب **الحكمة المشرقيّة** (إذا كانت هناك أقسام ضائعة) لم تضيّع علينا الكثير من آراء ابن سينا، بدليل ما ذكرناه من أوجه الشبه التي نصادفها بين ابن سينا المعروف لدينا والسهروردي، وبدليل ما نعرفه عند الشيخ الرئيس من تكرار الفكرة الواحدة في كتبه المختلفة.

ومهما يكن، فإن ابن سينا هو المنظّر الأول لمذهب الاشراق. استوعب ما قاله سلفه الفارابي وأضاف إليه نفحة روحيّة أقوى استمدّها من التراث القديم بمختلف تياراته ومذاهبه، لا سيّما المذهب الاسماعيلي والمذهب الافلاطونيّ المحدث. وعند ابن سينا نجد أوّل توضيح للفرق بين المستوى النظري التقليدي من التفكير الفلسفي والمستوى الاشراقي الذي يتمّ التوصّل إليه بالعقل القدسي، وقد خصّ به الأنبياء والعارفين والفلاسفة الحقيقيّين الذين يصلون إلى خالص المعرفة الإلهيّة. والعقل القدسي الذي يدرك العلوم بالحدْس أرفع من العقل المستفاد الذي يدركها من خلال الحدود الوسطى. لأن الحدْس درجة خاصّة من الاستعداد للاتصال بالعقل الفعّال، ربما اشتدّت في بعض الناس بحيث لا يحتاجون الى تخرج وتعليم، بل تصبح العلوم حاضرة في ذهنهم دفعة، «ويجب أن تسمّى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسيّاً». فالحدس أفضل من الفكر التقليدي لأنه أسرع وصولاً إلى مطلوبه، وأكثر وضوحاً إذ ليس بينه وبين مطلوبه واسطة، وأكثر يقيناً لوضوحه ولمصدره الإلهيّ. والحدْس هو ذلك النور الذي يشرق من العقل الفعّال على عقلنا الانساني وعلى خيالنا أيضاً فتكون النبوّة. قال ابن سينا: «يمكن أن يكون شخص من الناس مؤيّد النفس بشدّة الصفاء، وشدّة الاتصال بالمبادىء العقلية المفارقة إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لالهام العقل الفعال في كل شيء... وهذا ضرب من النبوّة، بل أعلى مراتب النبوّة، والأولى أن تسمّى هذه القوة قوّة قدسيّة وهي أعلى مراتب القوى الانسانيّة».

وهذا النوع من الادراك المباشر للعالم الالهيّ، هو الذي يجعل النفس الانسانية في غاية اللذة والسعادة، لأن اللذة، كالسعادة، إنما هي في حصول الكمال، ولكل شيء كماله الذي يلائمه، فللحسّ ما يلائمه، وللغضب أيضاً «وللنفس الناطقة مصيرها عالماً عقليّاً». و«الحكماء الالهيّون رغبتهم في اصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنيّة، بل كأنّهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها فلا يستعظمونها في

جنب هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول». ومع ذلك فإن من لم يفز بدرجات الوصول فإنه لا يستطيع أن يدرك حقيقة اللذات الروحيّة بل يتخيلها فقط، و«تكون حاله عندها حال الأصم الذي لم يسمع قطّ في عمره ولا تخيّل اللذة اللحنيّة وهو متيقّن لطيبها».

وقد رتّب ابن سينا درجات الوجود الروحانيّ التي تمر بها النفس في صعودها الى الحقّ فقال: «إن النفس الناطقة كمالها الخاصّ بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكلّ والنظام المعقول في الكلّ والخير الفائض من الكل، مبتدئاً من مبدأ الكلّ، سالكاً إلى الجواهر الشريفة فالروحانية المطلقة ثم الروحانيّة المتعلّقة نوعاً من التعلق بالأبدان، ثم الاجسام العلويّة بهيئاتها وقواها ثمّ تستمرّ كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كلّه، فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كلّه مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته ومنخرطاً في سلكه وصائراً من جوهره».

والذين يسلكون هذا المسلك هم العارفون في الحقيقة. والعارف في رأي ابن سينا هو «المنصرف بفكره إلى قدْس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سرّه» وهو يتميّز من الزاهد ومن العابد لأن زهده تنزه، وعبادته لأجل العبادة «لا لرغبة أو رهبة».

«وللعارفين مقامات ودرجات يُخَصُّون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنّهم، وهم في جلابيب من أبدانهم، قد نضّوها وتجرّدوا عنها إلى عالم القدس». ودرجاتهم قسمان: درجات سلوك ودرجات وصول.

أما درجات السلوك فهي: الارادة والرياضة والأوقات، وهي تفضي الى خلسات من المشاهدة. ثم تليها درجات الوصول حيث النور حجاب للنور، وهي التي «لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف عنها المقال غيرَ الخيال. فمن أحبّ أن يتعرّفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة». والعارف يتخلّق بأفضل السجايا: فهو هشّ، بش، متواضع، حليم، رحيم، آمر بالمعروف برفق ونصح، «شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقيّة الموت. وجوّاد وكيف لا وهو بمعزل عن محبّة الباطل. وصفّاح وكيف لا ونفسه أكبر من أن تحرجها زلة بشر. ونسّاء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحقّ».

وإلى ذلك، فإن العارفين عند ابن سينا، على مراتب: الزاهد المعرض عن متاع الدنيا، والعابد المواظب على العبادات، والعارف المنصرف إلى عالم العقول يقبل اشراق النور الأسمى. والعارفون طبقات بالنظر إلى أحوالهم الروحيّة، فهناك المريد الذي يروّض ذاته بأعمال الفضيلة وربّما سنحت له خلسات من نور الحق. وفيهم المخطوف والمجذوب الذي ذهلته ومضات النور، وفيهم المألوف الذي طالت به المشاهدة التي يعجز عن بيانها لسان البشر. وربّما كانت هذه الفكرة الأخيرة، هي التي حدت ابن سينا إلى وضع القصّة الرمزيّة حيث تتجلّى نزعته الاشراقية بأوضح مظاهرها. تكفي الاشارة إلى مضمون قصتين عنده هما رسالة الطير وقصة حيّ بن يقظان.

ففي الأولى يصوّر ابن سينا طائفة من الطير قد وقعت في حبائل الصيّادين وكانت كلّما فزعت الى الحركة زادت الشَرَكَ تعقيداً. فيئست من الخلاص واستسلمت للشرَك واستأنست به واطمأنّت اليه. ثم لحظ واحد منها (ابن سينا نفسه) رفقةً تطير وفي أرجلها بقايا الحبائل، فاستنجدها فأنجدته فطار واقتفى آثارها. فمرّوا جميعاً بين صدفي جبل الإله، وارتقوا حتى هامة الجبل فإذا أمامهم ثماني شواهق تنبو عن قللها اللواحظ. وبعد جهد وكدّ انتهوا إلى السابع منها «فإذا جنان مخضرّة الأرجاء ممتدّة الافياء عامرة الأقطار مثمرة الأشجار»، فأكلوا من ثمارها وشربوا واستراحوا. ثم قصدوا الثامن منها «فإذا شامخ خاض رأسه في عنان السماء تسكن جوانبه طيور» ليس في الوجود أعذب الحاناً وأطيب عشرة. وقد أخبرهم هؤلاء أن وراء الجبل مدينة عظيمة، «يتبوأها الملك الأعظم» فقصدوها وانتظروا الاذن بالدخول، فلمّا ورد، أخذوا ينتقلون من صحن مشرق فسيح إلى صحن مشرق أفسح منه، حتى حجرة الملك الاعظم، فلمّا رفع الحجاب كانت المشاهدة وطالت الغيبة.

هكذا يمكن للنفس العالقة في حبائل الجسد أن تتخلّص بمساعدة العارفين والمتصوّفين فتصل إلى مشاهدة الحق إن كانت أهلاً لقبول إشراق النور عليها.

وفي قصّة حيّ بن يقظان، يصور ابن سينا لقاء النفس بالعقل الفعّال وقد جعله في صورة شيخ جليل بهي الطلعة، يعرّف بنفسه فيقول: «أما اسمي ونسبي فحيّ بن يقظان، وأما بلدي فمدينة بيت المقدس، وأمّا حرفتي فالسياحة في أقطار العوالم حتى أحطت بها خبراً ووجهي إلى أبي وهو حيّ». ويمضي ابن سينا بصحبة هذا الشيخ الجليل قاطعاً الممالك الكثيرة والوهاد الضيّقة والجبال المرتفعة، الى سهل فسيح منبسط وفيه اتجاهان: وأما جهة المغرب فظلمات فوق ظلمات،

وأما جهة المشرق فأقاليم كثيرة متنوّعة على النفس أن تجتازها كلها قبل الوصول إلى مصدر النور. وقد حرص ابن سينا في قصّته كلّها على تغليف فكرته بالرموز ومنها الغامض وغير المألوف، على ما سيكون عليه أسلوب الاشراقيين بعده، وعلى ما كانت عليه طرق الفرق الباطنيّة. وتلعب الاعداد، كالاثنين والسبعة والثمانية والسبع عشرة والثماني والعشرين... دوراً كبيراً في هذه الرموز. كما أن الأوصاف التي يعطيها للقوى النفسيّة المختلفة، تذكّرنا، في مواضع كثيرة، برؤيا يوحنّا الرسول. فهو مثلاً إذا أراد أن يتحدّث عن قوى النفس المحرّكة سمّاها «القرن الذي يسر» والقوّة الغضبيّة «قبيلة في خلق السباع» والقوّة الشهوانيّة «قبيلة في خلق البهائم»... وصور الأفلاك هي «القصور المشيّدة والأبنية السريّة»... وهكذا. وأما الحقّ «الذي تنتهي المسيرة عنده فهو «الملك الأعظم» وهو «كلّه لحسنه وجه ولجوده يد» وهو «كالشمس لمّا أمعنت في التجلّي احتجبت وكان نورها حجاب نورها».

لقد وضع ابن سينا نظريّة الاشراق ومصطلحات الاشراقيين وتعابيرهم، فحدّثنا عن الرياضة والعبادة والارادة والوقت والجذب والخطف والنفس التي تصبح محلاً ومرآة... ووضع أسلوب القصص الرمزي الذي صار أسلوب الاشراقيين المميّز. «وكأنما شاء هذا الأرسطيّ الطبيب أن يثب من المحدود إلى ما وراء المحدود، فاستعان على المادة الروحَ، وعلى المنطق الشوقَ، وعلى المعرفة العقليّة المقيّدة بالحواسّ الحدسَ المتطلّعَ إلى ما وراء المنظور».

هـ - اشراقيّة السهروردي:

يعتبر السّهروردي عند مؤيّدي مذهب الاشراق، شيخ الاشراق الأعظم. وصلت الاشراقية معه على الرغم من موته الباكر، ذروتَها الحقيقية. وأما مذهبه، في خطوطه العريضة، فهو استمرار وتوسيع للاشراقية السينويّة. والحكمة المشرقيّة عنده، هي تلك الحكمة اللدنية التي تميّز بها التراث الفارسي. غير أن السهروردي يحاول أن يجمع هذه الحكمة من مصادرها كافة، من هرمس إلى زرادشت مروراً بأفلاطون.

عرف السهروردي مؤلّفات ابن سينا، وتبنّى منطق المشرقيّين وتابع القصص الرمزيّة التي كان الشيخ الرئيس قد بدأها، مؤكّداً أنه يريد إتمام ما أشار إليه سلفه. وهو يرى أن ابن سينا قصّر عن ادراك الحكمة اللدنية الحقيقيّة لأنه جهل أصولها الفارسيّة القديمة، فأتى هو بعده ليحيي تلك الحكمة النورانيّة الشريفة. غير أن تأثّر السهروردي العميق بأفلاطون - وهو يسمّيه: «امام أهل الحكمة رئيسنا أفلاطون» - يجعل من اشراقيّته نوعاً من قراءة المثل الافلاطونيّة بلغة زرادشتيّة، تغلب فيها أصوات الملائكة النورانيّين. وكأن النزعة الشرقيّة إلى الجمع والتكديس، جعلت السهروردي، قبل وضع كتابه **حكمة الاشراق**، يترسم خطى ابن سينا في كتاب **الشفاء** وفي كتاب **النجاة**، فيضع مؤلّفاته في الحكمة المشائية أولاً وهي تتناول المنطق والطبيعيّات والإلهيّات، وفيها، فضلاً عن هذا التقسيم الثلاثيّ السينويّ، مقاطع عديدة شديدة الشبه بما ورد عند ابن سينا. من ذلك مثلاً كلامه على وظائف النفس المختلفة وعلى ماهيتها ومصيرها، وحقيقة لذتها وسعادتها، ثم الكلام على الخير والشرّ واعتبار الخير أعمّ من الشرّ في نظرية تفاؤليّة، ثم نظريته في اتّصال النفوس وفي السعادة الروحيّة وتأويل أحوال الحياة الثانية ثم تفسيره النبوّة بالقوة الحدْسيّة وبإشراقٍ يفيض على القوة المتخيّلة... هذا وغيره ممّا أثبته ابن سينا، يعتبره السهروردي من المسلّمات التي لا تحتاج إلى مزيد من الشرح والأدلّة.

غير أن السهروردي يعود فيتجاوز الفلسفة النظرية كلّها، أكثر مما تجاوزها ابن سينا، من خلال رؤيا روحيّة ذهوليّة، يدّعي أنها فتحت أمامه أبواب العالم الروحاني الذي تحقق منه بالمشاهدة، ومن لم يصدّق هذا، فعليه بالرياضات الروحيّة، فعساه يفوز بخطفه تريه «النور الساطع في عالم الجبروت، ويرى الذوات الملكوتيّة، والانوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون، وأخبر عنها زرادشت».

ومع تأليهه أفلاطون ومهاجمته المشائين القاصرين عن ادراك العالم النوراني، فإن السهروردي يجلّ الحكيم أرسطو، ويذكر أنه تحدّث اليه في رؤى كثيرة، ولكنه أرسطو آخر، ألْبَسَهُ ثوبَ أفلاطون فجعله يبدأ بالقول: «ارجع إلى نفسك»، ويشدّد على العلم الحضوريّ الذي يتجاوز المنطق ويُثْني على أستاذه أفلاطون، ويرى أن الفلاسفة الاسلاميّين لم يصلوا «إلى جزء من ألف جزء من رتبته». وعلى ذلك فنحن نجد «شيخ الاشراق» أكثر ميلاً الى الصوفيّة، بحيث يعتبر أبا يزيد البسطامي، وسهلاً بن عبدالله التستري، (المتوفى 283 هـ. / 896م)، من أفضل أساتذته، فيربط التصوّف الاشراقي النظري بالتصوّف العملي ربطاً محكماً.

وعلى الرغم من هذا الربط، فإن السهروردي يكمل الطريق النظري من حيث الأقوال التي يأتي بها، ولو أنه يضعها على صعيد الحدْس والحضور والظهور وتجاوُزِ المنطق جملة، فيقيم علماً معقّداً للملائكة يأخذ بطرف بسيط من نظريّة الفيض السينويّة، ويتركّز على قطبيّة القهر والمحبّة، وهي

مقتبسة من أمبادقليس القائل بمبدأي الحب والكراهية. غير أن جدليّة الأنوار عند السهروردي، وما يتولّد من انعكاسات بعضها على بعض، يجعلان قارىء **حكمة الاشراق** وكأنّه إزاء بؤرة نور عظيمة داخل مكعّب جُعلت سطوحُه الداخليّة الستة من المرايا الصقيلة المتوازية، فتولّدت صور النور بعضها من بعض، الى غير نهاية من حيث المبدأ، وإلى ما لا يحصى من حيث الحقيقة والواقع. هذا ما جعل السهروردي يتجاوز صورة الكون التقليديّة المأخوذة من كتاب **المجسطي** *Almageste*، فيتصوّر الفلك منفتحاً على «ما لا يعد ولا يحصى».

ثم، إذا كانت الفلسفة التقليدية «هي العلم بالوجود من حيث الوجود» فإن هذا التعريف ينطبق في الظاهر، على مذهب السهروردي الذي يولي عنايته، مسألة مراتب الموجودات ودرجاتها في الوجود. غير أن الترتيب الذي يأتينا به في **حكمة الاشراق**، والذي يبنيه على مفهومي النور والظلمة لا على مفهومي الصورة والمادة، من الصعب جداً أن نفهمه بصورة واضحة، أو أن نجد له أساساً عقلياً أكيداً، كما هي الحال في نظريّة الفيض الافلوطينيّة أو السينويّة. فالسهروردي هنا، يدّعي معرفة هذه الأمور الإلهيّة بالاعتماد على كشف اشراقيّ، هو أقرب ما يكون إلى المشاهدات الصوفيّة، ثم يرد لنا أسماء الملائكة المنبثق بعضها من بعض، وكأنه يتحدّث عن أمور بديهيّة معروفة من ذاتها. والذي نستطيع أن نقوله بشيء من الوضوح، هو أن السهروردي يضع سلسلة من الفيوضات النورانيّة لا علاقة لها البتّة بعالم الفلك، ويسمّيها عالم الملائكة، وفيها «طبقات الطول» النازلة في الوجود، وفيها «طبقات العرض» وفيها «الأمهات» التي يفيض عنها غيرها، وفيها التي لا تكون علّة لشيء آخر، وكأنها قاعدة الهرم في عالم الملائكة النورانيّ، الذي ربّما أشبه، من حيث شكله العامّ، عالم المثل الافلاطونيّة، بل ربّما كان ترجمة زرادشتيّة اشراقية للغة المثل، كما أشرنا قبل.

ومهما يكن، فإن هذا العالم الملائكيّ، ينتهي عند عالم «البرازخ» والحواجز الذي يبدأ بفلك الثوابت وينتهي إلى ما دون فلك القمر. وهذا العالم، في حقيقته الذاتيّة، هو عالم الظلمات، لا يُدْرَك الاّ بالنور الفائض من العالم النوريّ الأعلى وهو الذي يستضيء الأنفس، فيشرق بعضها أفضل من الشمس. وعلى ذلك كانت الطبيعيّات نفسها، عند هذا الحكيم الاشراقيّ، خاضعة لمبادىء حدْسيّة نورانيّة وليس لمبادىء حدْسيّة حسّية، لأن كل ما هو حسيّ هو ظلمة وشرّ وخطأ ولأن التجربة الأساسية التي يمكننا الاعتماد عليها لمعرفة الحق هي التجربة الذاتية، وهي حضور وكشف باطن ومطابقة بين العلم والعالم والمعلوم. وفي هذا السياق، عندما يضع السهروردي مبادىء علمه يكتفي بأخذها من تجاربه النفسية. فيقول مثلاً: «ولي في نفسي تجارب صحيحة، تدلّ على أن العوالم أربعة: أنوار قاهرة، وأنوار مدبّرة، وبرزخان، وصور معلّقة ظلمانيّة ومستنيرة فيها العذاب للاشقياء». ثمّ يأتي من شرّاح السهروردي، الشهرزوري وقطب الدين الشيرازي 1236-1311 فيعلّقان على هذا الكلام بما يلي: «أنوار قاهرة، وهو عالم الأنوار المجرّدة العقليّة التي لا تعلّق لها بالأجسام، وهم عساكر الحضرة الالهيّة والملائكة المقرّبون وعبّاده المخلصون. وأنوار مدبّرة (وهو الثاني) وهو عالم الأنوار المدبّرة الاسفهيديّة الفلكيّة والانسانيّة. وبرزخان (وهو الثالث) وهو عالم الحسّ. والمعنى، أن ثالث العوالم، عالم الأجسام، فيها، أي في الظلمانيّة، التي هي العالم الرابع، للاشقياء، وفي المستنيرة النعيم للسعداء». ولا شكّ في أن هذا الشرح يحتاج بدوره الى شروح كثيرة.

ويبدو أن ما يزيد الأمور تعقيداً عند هؤلاء الاشراقيّين، هو أنهم ينقلون رموز المثل الافلاطونيّة، ورموز المعتقدات الدينية المتعلّقة بالملائكة والجنّ والشياطين، إلى رموز جديدة خاصّة بهم. فيصبح علينا، من طريق التحليل، أن نجتاز ثلاث طبقات من الرموز الكثيفة، إذا قصدنا أن نصل واياهم إلى لغة مشتركة. ولعلّ الطريق الأقصر إلى ذلك، هو في القول إن عالم المثل الافلاطونيّ، الذي كان في الأصل مجرّد عالم صور عقليّة، ثم أصبح مع أساتذة الاكاديمية بعد أفلاطون، أعداداً مثاليّة، هذا العالم المثالي، أصبح، مرّة جديدة، مع السهروردي وأتباعه، عالم كينونات نورانيّة خاصّة، وبه تتمّ القيامة لأنه محلّ للاجسام اللطيفة. فتكون الحكمة الاشراقية، من هذا القبيل، محاولة لرفع التناقض بين الفلسفة والدين، لا سيّما بعد الضغوط التي مورست على الفلاسفة المشائين إثْر ظهور كتاب **تهافت الفلاسفة** للغزالي. فكان الحدس الاشراقيّ الذي لا يختلف في طبيعته المبدئيّة عن الذوق الصوفي، هو الردّ الذي أتى به الفلاسفة المتألّهون، فرفعوا معهم العلوم المنطقية والطبيعيّة نفسها إلى مستوى الرؤيا الصوفيّة، ونفذت كلّها إلى عالم مثل جديد.

وممّا يؤكّد أهمّيّة هذا الاتجاه، أن القصّة الرمزيّة عند السهروردي انّما تتمّ احداثها خارج اطار العالم المحسوس لتنقلنا مباشرة إلى عالم المثل، كما هي الحال في قصّة الغربة

الغـربيّة، فتجعلنـا نعي غربتنـا في عالم الغـرب الذي هـو عالم المـادّة، فنبحث عن وسيلة للرجوع إلى أصلنـا المشرقيّ. وتتبع هذه الوسيلة، طريقاً مزدوجاً يقـوم على البحث وعـلى التألّـه، معـاً، أي عـلى المعـرفـة والاصـلاح الخلقي بـالفضيلة، لأن الاشراق الحقيقيّ إنما هو جمع الفلسفة مع التصوّف. والمتـوغّل في هذا الطريق المـزدوج، هو، في رأي السهـروردي، القطب الذي تدور حوله أفلاك الوجود والذين يمكن أن يكـون ظاهـراً أو خفيّـاً. قال السهـروردي: «فإن اتفق في الـوقت متوغّـلٌ في التألّه والبحث، فله الرئاسـة وهو خليفـة الله. فإن المتـوغّل في التأله لا يخلو العالم عنه، وهو أحقّ من الباحث فحسب، إذ لا بدّ للخلافـة من التلقي. ولسـت أعني بهذه الـرئاسـة التغلّب، بل قد يكون الامام المتألّه مستولياً ظاهراً مكشـوفاً، وقـد يكون خفيّاً، وهو الذي سمّاه الكافة القطب».

هكـذا تلتقي في النهـايـة، الحكمـة الاشراقيّـة والعـرفـان الشيعيّ. وقد كان هذا الالتقاء واحـداً من أبرز العـوامل التي جعلت للسهرودي تأثيراً منقطع النظير في الأوساط البـاطنيّة، وجعلت الحكم الاشراقيّة تستمرّ بعده، ويبقى لها اتباع حتى يومنـا هذا.

و ـ الاشراقيّة بعد السهروردي:

نُقلت معـظم مؤلّفات السـهـروردي الى الفهلويّة وعـدد من اللغات الهنديّة خلال القرن الثامن عشر وتستمرّ الحياة الفكريّة للسهروردي، كما أشرنا سابقاً، من خلال العديد من المذاهب الصـوفيّة والاشراقيّـة التي ما زال لهـا إلى اليوم اتبـاع كثيرون. وكان من أبرز الذين أكملوا طريق المعلّم، وانتظموا في «سلك الاشراقيّـين» شمس الـدين الشـهـرزوري، وهـو تلميـذ السُهَـرَوَردي وشـارح لكتبـه. ثم ابن كمّـونـة وقـطب الـدين الشيرازي وكلاهمـا من القرن السـابع للهجـرة، الثـالث عشر للميلاد. ثم كان لمذهب السهروردي انبعـاث جديـد في القرن السادس عشر في ايران على يد جـلال الدوّاني وغيـاث الـدين منصور الشيرازي ثم في القرن الـسـابع عشر مع ميرداماد وتلميـذه صـدر الـديـن محمـد الشيرازي المعـروف بمـلاصـدرا (المتوفى 1505هـ./1640م). الـذي يعتبر اليـوم، عنـد محبّـذي الاشراق في ايـران، استاذ الحكمة من غيرمنازع.

أمـا في بلاد المغرب فقد كـان للنزعـة الاشراقيّـة عـدد من الاتبـاع أبرزهم ابن طفيـل في قصته الـرمزيـة حيّ بن يقظان. وقد استهلّ ابن طفيل مقدّمة قصته هذه بأن جعل الغرض منها ايضـاح ما يمكنـه ايضـاحـه «من اسرار الحكمـة المشرقيّـة التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينـا». ثم يذكـر انه وصـل بالرياضة والتأمّل، الى مقام، هو من الغـرابة بحيث لا يصفـه لسان ولا يقوم به بيان، لأنه من طور غير طورهمـا، وعالم غـير عـالمهما. غـير أن الذي وصـل إلى تلك الحال يعجز عن كتمان أمـرها واخفـاء سرّها بـسـبـب مـا يتملّكه «من الـطرب والنشـاد والمرح والانبسـاط ما يحمله على البوح بها بجملة دون تفصيل». وينبّه ابن طفيل هنا إلى ما وقع فيه عدد من المتصوفين الذين لم تَعْصِمْهُم العلوم، فصرّحوا بأقـوال يعني ظاهـرها الاتحـاد بالله ووحـدة الوجود معه مثـل قول البسـطامي «سبحاني مـا أعظم شأني» وقول الحلاّج: «ما في الجبّة إلا الله».

يؤخـذ من الملاحـظة السابقـة، إن الـوصـول إلى الحق عن طريق المشاهدة والاشراق الروحي والذي لا يكون بطبيعته الا ثمـرة اختبـار روحيّ شخصيّ، يفـترض أولاً تحصيـل الفلسـفـة النظرية. وهاتان الخطوتان همـا، في لغة السهـروردي: البحث ثم التـألّه. وقـد قال فيهـما ابن طفيل: «استقـام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر، ثمّ وجدنا منه الآن هذا الـذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنّا». وإذا كان «البحث والنظر» هما عبارة عن تحصيل العلوم العقليّة على اختـلافها، وهي التي تسـمّى فلسفـة، فإن الـوصـول إلى رتبـة «الذوق والمشاهدة» يحتاج الرياضة الروحيّة وحياة التـأمل عـلى حدّ ما أوضح ابن سينا عندما يقول في السالـك: ثم إذا بلغت به الارادة والرياضة حدّاً ما، عنّت له خلسات من اطـلاع نور الحق لذيذة، كأنها بروق تـومض اليه ثمّ تخمـد عنه، ثم إنـه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض. ثم انه ليـوغل في ذلك، حتى يغشاه في غير الارتياض فيكاد يرى الحق في كل شيء. ثم يتدرّج في المراتب حتى تصبح ذاته مـرآة مجلوّة يحاذي بها شطر الحق فتدرّ عليه اللذات العلى.

وكـأن هـذا الـذي ذكـره ابن سينـا، تحقّق لحيّ بن يقـظان بعدما استطاع بالنظر العقلي أن يتحقق من وجود الله ومن كونه الجمال المطلق والمعشوق المطلق، وبعدما عرف من طريق النظر أيضاً أن مشاهدة الحق تعالى، والبقاء معه همـا أفضل مـا يمكن أن يتصوّر من لذّة ومن سعادة. حينئذ حصـل له شـوق حثيث إلى معرفة هذا الفاعل الأول عن طريق المشاهدة «وقد رسخ في قلبه في أمر الفاعل مـا شغله عن الفكرة في كـلّ شيء إلاّ فيه، وذهل عمّا كـان فيه من تصفّـح الموجـودات واشتدّ شـوقه إليـه وانزعج قلبه بالكلّية عن العالم الأدنى المحسـوس وتعلّق بالعـالم الأرفع المعقول». هكذا كانت لحيّ بن يقـظان الارادة التي هي شـوق ونزوع إلى العـالم العلوي. ثم كانت لـه الـريـاضـة من تشبّهه بعالم الأفلاك خاصّة، فانصرف إلى الـزهد والتـأمل حتى

تحقّقت لـه المشاهـدة. فكانت «تغيب عن ذكـره وفكـره جميع الذوات إلا ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنـه في وقت استغراقـه بمشـاهدة المـوجود الأول الحق الـواجب الوجـود. فكان يسؤوه ذلك، ويعلم أنه شوب في المشاهـدة المحض. وما زال يـطلب الفنـاء عن نفسه، والاخـلاص في مشاهـدة الحق حتى تأتي لـه ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السمـوات والأرض وما بينهـما، وجميع الصور الروحانيّة والقوى الجسمانيّة وجميع القوى المفـارقة للمـواد والتي هي الذوات العـارفة بـالموجـود، وغابت ذاتـه في جملة تلك الـذوات، وتـلاشى الكـلّ واضمحـلّ وصـار هبـاء منثوراً، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود».

ومع ذلك، فإن حيّاً بن يقـظان، لم يقع في الاعتقـاد الخطر بالحلول أو بوحـدة الوجـود، لأنه عـرف «أن الكثير والقليـل، والـواحد والـوحدة والجمـع والاجتماع والافـتراق هي كلّها من صفات الاجسام. وتلك الذوات المفارقة، العارفـة بذات الحق عزّ وجلّ، لـبراءتها عن المـادة، لا يجب أن يقال أنها كثـيرة ولا واحدة».

وتتـابع الاشراقيّـة رحلتها من المغـرب إلى العـالم الـلاتيني. ولكنّها لا تظهر هناك بشكل واضح قبل القرن السادس عشر، وفضلاً عن تأثر الفكر الغربي بالافكار الشرقيّة واليونانيّة عامّة، وبـالفكر العـربي والاسلاميّ بصـورة خاصّـة، فـإن الاشراقيّـة الأوروبيّـة، نشأت كـردّة فعل عـلى التزمّت الـدينيّ والتعصّب المـذهبيّ من جهـة أولى، ثمّ كـردّة فعـل أيضـاً عـلى المـذاهب الفلسفيّـة المتطرّفـة في ماديّتهـا. فكأن الاشراقيـة هنـاك كـانت وسيلة للتحرّر ولاسترداد معنى الوجود الانساني الذي يُفْقَـد إذا صـار الانسان مجـرّد كميّة مهملة في بحـر المادة غير المحـدود، ويُسْتَرْجَعُ إذا استعاد الانسان ادراكه لذاته وأدرك الحق في ذاته فاتصّل بالله. وتسيطر على الاشراقيّة اللاتينيّة، أفكـار اكهارت Maître Eckhart (نهايـة القرن الثـالث عشر وبداية الـرابـع عشر للميلاد) وهي بالتالي ترتبط بالافكار الـدينيّة المسيحيّـة لا سيما برؤيا يوحنا الانجيلي. ولكنّهـا ترفض السلطويّـة الفكريّـة التي عرفتها المـذاهب المدرسيّـة في القرون الـوسطى. وأمـا في القرن السادس عشر، فإنها ترتبط بـأسماء عـدد من المتصوفين والكيماويين الألمـان، أبـرزهم براسيلس Paracelse وفلنتين فيجـل Valentin Weigel ويـعقــوب الـبـوهيـمي Jacob Boheme.

5 ـ الاشراق والفلسفة النظريّة:

عرفنا أن النزعة الاشراقيّة هي تيّار فكري ضخم، يحمل في داخله التراث الشرقيّ، من الشواطىء الشرقيّـة للمتوسّط حتى بـلاد الصين. ولكن الاشراق لم ينتـظم في مذهب مستقـلّ لـه مبـادئه وطـرقه وغـاياتـه ووسائـل تعبيره إلا بتـأثـره بـالمـذاهب الفلسفيّـة اليونـانيّة وبـأخذه عنهـا. ولذلـك نجـد الاشراقيـين المسلمـين، يعتـبرون فيثـاغـورس وامبـادقليس وأفـلاطـون وأرسطـو. . . من الحكماء الالهيـين جنباً إلى جنب مـع هـرمس وزرادشت وماني وغيرهم. والحق، هو أن الفلسفة الافلاطونيّة المحدّثـة، بشخص أفلوطـين خـاصّـة، هي التي استـوعبت الروحانيّة الشرقيّة وأخضعتهـا لنظام المنطق اليونـانيّ، فصارت الاشراقيّـة معها قـريبة من الفلسفـة العقلية بمقـدار قـربهـا من الدين والتصوّف وإن كانت تتميّز من الفلسفة المشائيّة خاصّة، كما تتميز من الدين ومن التصوف أيضاً. وربما اتضح الارتباط بين الفلسفة والاشراق كما اتضح الفرق بينهما أيضاً، في مقدمة قصة **حي بن يقظان** لابن طفيل: فالفيلسوف النظري هو بمثابة الانسان الذي ولد أعمى ونشأ في مـدينة وتعـرّف الى جميع مـا فيهـا بمـا عنـده من الادراكـات الأخـرى، حتى، إذا فُتح بصرُه لم يرَ شيئاً على خلاف ما كان يعتقده، بل حصل له «في ذلك كلّه أمـران عظيـمان، أحدهمـا تابـع للآخـر، وهما زيـادة الوضـوح والانبلاج، واللذة والسعادة». فحال الناظرين الذين لم يبلغـوا طـور الولايـة، قـال ابن طفيـل، هي حـالـة الاعمى الأولى، والذين بلغوا طور الولاية هم كالذي فتح بصره. يبقى إذن ان العقـل أداة صالحـة لادراك الوجـود، ولكنـه يقف عنـد العـالم الروحانيّ، لا سيّما عند المـوجود الأول، فيثبتـه دون أن يدركـه إلاّ إذا كـان الحكيم صاحب حـدْس واشراق، فيـدرك ولكنـه يعجز عن التعبير فيلجأ إلى الرمز أو يلوذ بالسكوت.

ومـع ذلـك، فـإن بعض الاشراقيّـين يصرّون عـلى تمييـز الاشراق من الفلسفـة النـظريـة منـذ البـدايـة إلى النهـايـة. فـالسهـروردي مثـلاً، يشدّد عـلى أن الاشراق «علم حضوريّ» بينما الفلسفة «علم تصوّري». وهو، وإن أخذ بنظريـة الفيض أو الصدور على طريقته الاشراقيّة، فإنه ينتقد هذه النظريّة التي ينسبهـا إلى المشائـين اذ هي، في رأيه، لا تفسّر صـدور الكثرة عن الوحدة ولا صـدور المادة عن غـير المادة، ويـرى، إن هذا الاشكـال «لا ينحـلّ إلا عـلى طـريقـة حكمـة الاشراق». وفي الاتجـاه نفسه، نـرى ابن طفيل يجعـل العقل عـاجزاً عن حـلّ الاشكـال المتعلّق بقدم العـالم وحدوثـه، حتى إذا كان الاشراق انحلّت معـه الاشكـالات كلّهـا. إن الفـلاسفـة يضعـون النظريات، ولكنهم عاجزون عن التحقّق، بالاختبار الروحيّ، من صـدق ما يـذهبون إليـه. ولذلـك، فإن السهـروردي، في كتاب **التلويحات**، يجعل أرسطو يخاطبه في المنام، ويعترف لـه

بأن البسطامي، وسهل التستري وأمثالهما، «هم أفضل الفلاسفة والحكماء حقًّا». وربما كان موقف الاشراقيين من المنطق، هم أبرز ما يميّزهم من الفلاسفة المشائين. فالمنطق، عند الاشراقيين، ليس أداة لاكتشاف الحقائق الروحيّة النورانيّة. إنه فقط، أداة تنظيميّة، تساعدنا على التعبير عن تلك الحقائق التي ندركها بالاشراق. ومن هنا كانت الفلسفة النظرية كلّها مجرّد مدخل إلى عالم التأمّل والاختبار الروحيّ. هكذا يتعيّن موقع مصنّفات السهروردي الأولى مثل **التلويحات والمشارع والمطارحات** على أنها تمهيد للفلسفة الحقيقيّة الاشراقيّة التي تضمّنها كتابه **حكمة الاشراق**. والسهروردي يقول بكل وضوح في المطارحات: إن الصوفيّ غير المتفلسف هو صوفي قاصر، وكذلك الفيلسوف غير المتصوّف هو فيلسوف ناقص.

6 ـ الاشراقيّة والصوفيّة:

وربّما اشتدّت الروابط بين الاشراق والتصوّف أكثر مما هي شديدة بين الاشراق والفلسفة النظرية، لا سيّما الفلسفة المشائيّة. غير أن بينهما فرقاً في نقطتين أساسيتين علينا ايضاحهما:

النقطة الأولى، هي في موقف كل فريق من العقل. فالاشراقيّون ينطلقون من المعرفة العقليّة، من حيث المبدأ، بالرغم من تأثّرهم بمذاهب مختلفة قد تكون بعيدة كل البعد عن مبادىء العقل. فقد رأينا ابن سينا مثلاً، فيلسوفاً عقلانيّاً وعالماً في المنطق والطبيعيّات وغيرهما، قبل أن يتكلّم على الاشراق والمعرفة الاشراقيّة. ورأينا عند السهروردي أبحاثاً في المنطق والطبيعيات والالهيات لا تقل تفصيلاً وعمقاً عما نجده عند سائر الحكماء الفلاسفة، وأما ابن طفيل فإنه يحكي لنا في قصّة **حي بن يقظان**، حكاية العقل البشري في ارتقائه من المحسوس الى ما وراء المحسوس وفي اكتشافه جميع حقائق الوجود. بينما نجد المتصوفين جميعاً متفقين على أن العقل عاجز عن ادراك الحقائق الالهيّة وأن سلوك الطريق الصوفي لا يكون بالمنطق بل بالتوبة والورع والزهد وسائر الفضائل الصوفيّة. وقد اتخذ موقفهم هذا شكلاً واضحاً مع الغزالي الذي بيّن في جدله مع الفلاسفة في كتاب **التهافت** عجز العقل عن الوصول إلى الحق، كما حاول أن يبيّن في كتاب **المنقذ** أن الصوفية وحدهم، «هم السالكون لطريق الله تعالى خاصّة» ليس لأنهم أصحاب جدل ومنطق بل لأن «جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوّة، وليس وراء نور النبوّة على وجه الأرض، نور يستضاء به».

والنقطة الثانية، المرتبطة بالنقطة الأولى، هي في الأساس الذي يبني عليه كلٌّ من الاشراقين والمتصوفين. فالاشراقيّون ينطلقون من المعرفة وهم في ذلك مخلصون للتقليد الغنوصي والافلاطونيّ المحدث الذي يجعل من المعرفة طريق الخلاص الأوحد، بينما المتصوفون ينطلقون من العبادة بمفهومها الديني، ولو أن بعضهم يُحِلّ نفسه من العبادات في مرحلة لاحقة. وقد تنبّه عدد من المتصوفين الى هذا الفرق الجوهري فقام السهروردي المتصوّف (المتوفى 632 هـ. /1234 م). (وهو غير السهروردي الاشراقي الذي مرّ ذكره) يهاجم الاشراق والاشراقيين في كتابه **عوارف المعارف** ويعتبر أن الانصراف الى الخلوة والتأمّل، بغية التوصّل إلى الاشراق والمشاهدة، يجب أن يكون مأخوذاً من الشريعة ومن التشبّه برسول الله، وإلّا، فإن هذه الأعمال تبعد الانسان عن الله. وعنده، إن الفلاسفة الاشراقيين يريدون الكرامة لأنفسهم، بينما الله يطلب منّا الطاعة والاستقامة.

ومع ذلك فبين الاشراقيّين والمتصوفين مسائل عديدة مشتركة، حتى أن السهروردي، شيخ الاشراقيين، يعتبر البسطامي، وسهل التستّري المتصوفَيْن، من أفضل أساتذته، بل هما عنده «أفضل الفلاسفة والحكماء حقّاً». وطبيعي أن تكون العلاقة وثيقة بين الاشراق والتصوّف لأنهما ينهلان من منابع مشتركة ويقولان بمعرفة ذوقيّة مشتركة تتجاوز العقل وامكان التعبير. وكلاهما يلجأ إلى الرموز ويكثر من استعمال النور، رمز المعرفة، والنار، مصدر النور ورمز المحبّة. وقد بيّن الدكتور عمر فرّوخ في كتابه **التصوّف في الاسلام**. أن محيي الدين بن عربي، 1165-1240 م، إمام المتصوفين متأثر بالمذهب الاشراقي وأنّه تحوّلَ من التصوّف الى الفلسفة سواء في نظريته في وحدة الوجود أو في الانسان الكامل، ثمّ في نظرية الحب عنده فضلاً عن مقالاته الرمزيّة التي تقرّبه من ابن سينا، في رأي المؤلّف نفسه، أن الرمزيّة عند ابن الفارض 1181-1235 م. وعند جلال الدين الرومي في ديوانه **المثنوي**. ليست ببعيدة عن رمزيّة الاشراقين عموماً، وأما فريد الدين العطّار 1142؟ ـ 1220؟ في قصّته **منطق الطير** فهو يكمل الطريق الذي بدأه ابن سّينا في **قصة الطير**.

والحق أننا نجد الاتجاه المعرفي الفلسفي عند المتصوفين في مرحلة مبكّرة جداً من نشأة التصوف الاسلاميّ وقبل أن تظهر النزعة الاشراقيّة في الفلسفة الاسلاميّة. فهذا معروف الكرخي (المتوفى سنة 200هـ.) يعرّف التصوّف بقوله: «هو الأخذ بالحقائق». ومثل هذا الاتجاه نجده أيضاً عند ابي سليمان

الداراني (المتوفى سنة 215 هـ.) بل أن أقواله في النور والاشراق أكثر وضوحاً من أقوال سائر المتصوفين. ثم يأتي ذو النون المصري (المتوفى 245 هـ./859 م) وهو أستاذ في الكيمياء والسحر والطلّسمات والفلسفة والتصوّف. وكلامه مشهور عند المتصوفين وعند الاشراقيين على حدّ سواء. وقد تطول لائحة المتصوفين الذين تحدّثوا عن الاشراق أو الذين يعتبرهم الاشراقيّون من جماعتهم. نكتفي بالاشارة إلى ما يقوله ابراهيم بن أدهم عن العقبات الست التي يجتازها السالك، وهي كالأبواب السبعة عند الغنوصيين والشواهق عند ابن سينا. وثمّة موضوعات واسعة للدراسات المقارنة بين نظرية الفيض الاشراقيّة والفلسفيّة وما يقوله المتصوّفون في فيض الجمال (عبدالرحمن جامي 1414-1492، جلال الدين الرومي 1207-1273...) أو فيض الحب (الحلاّج، ابن عربي...). هذا كله يبيّن بوضوح، أن الاشراقية والصوفيّة نهلا من منابع واحدة وسعيا إلى غايات مشتركة، ولكن كل حركة منهما تلوّنت بلون معيّن بحسب طغيان أحد العناصر على غيره في التركيبة المعقّدة لهاتين الحركتين.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، 1970.
- ـــ الشفاء، تحقيق ابراهيم مدكور، القاهرة، 1970.
- ـــ النجاة، طبعة ثانية، مصر، 1938.
- ـــ رسالة أضحويّة في أمر المعاد، القاهرة، 1949.
- ـــ «رسالة الطير»، ضمن كتاب أعلام الفلسفة العربية، اليازجي وكرم، بيروت، 1957.
- ـــ قصة حي بن يقظان، مصر، 1959.
- ابن طفيل، حي بن يقظان، مصر، 1959.
- ابن النديم، الفهرست، تحقيق: رضا ـ تجدّد، دار المسيرة، بيروت، لا. ت.
- أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، جزء أول، بيروت، 1970.
- إخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، 12 جزءاً، دار صادر، بيروت، 1957.
- بدوي، عبدالرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، القاهرة، 1946.
- جمعية نبراس الفكر، فلاسفة الاسلام في المغرب العربي، تطوان ـ المغرب، 1961.
- الحلو، عبده، ابن سينا، فيلسوف النفس، طبعة ثانية، بيروت، 1974.
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة 1954.
- السُّهْرَوَردي، شهاب الدين، (المقتول)، مجموعة في الحكمة الإلهية، تصحيح كوربان.
- السُّهْرَوردي، عبدالقادر عبدالله، (المتصوف)، عوارف المعارف.
- الشهرستاني، الملل والنحل، على هامش الفصل في الملل والنحل لابن حزم، القاهرة، 1347 هـ.
- الغزالي، أبو حامد، احياء علوم الدين، أربعة مجلدات، مصر، 1302 هـ.
- ـــ، ـــ، تهافت الفلاسفة، مصر، 1321 هـ.
- ـــ، ـــ، المنقذ من الضلال، الجامعة السورية، 1956.
- الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت، 1959.
- ـــ، رسالة تحصيل السعادة، حيدر آباد، 1959.
- ـــ، رسالة في عيون المسائل، مصر، 1325/ 1908 م. ش.
- الفاخوري، حنا، وخليل الجرّ، تاريخ الفلسفة العربية، طبعة أولى، دار المعارف، بيروت، لا. ت.
- فرّوخ، عمر، التصوف في الاسلام، بيروت، 1981.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة ثالثة، القاهرة، 1953.
- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت، 1966.
- الموسوعة الفلسفية العربية، مادة «إشراق»، المجلد الأول، الطبعة الأولى، معهد الانماء العربي، بيروت، 1986.
- نيكولسن، في التصوف الاسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلاء عفيفي، القاهرة، 1956.
- اليازجي، كمال، معالم الفكر العربي، طبعة أولى، بيروت، 1954.
- انطون كرم، أعلام الفلسفة العربية، بيروت، 1957.

- *Encyclopédie Universalis*, «Illuminisme».
- Bréhier, Emile, *Histoire de la Philosophie*, Tome I, fas: 1, 2, 3, P.U.F., 1955.
- Massou-Oursel, *La Philosophie Comparée*, Alcan, Paris, 1931.
- Platon, *La République Le Banquet, Le Timée, Phèdre, Parménide, Le Phédon*, Garnier-*Flammarion*, 1964.
- Quadri, G. *La Philosophie arabe dans l'Europe Médiévale*, Payot, Paris, 1947.

عبدو الحلو

الإصلاحية والإصلاحية العربية:
Reformism and Arabic Reformism
Réformisme et Réformisme arabe
Reformismus und Reformismus arab

يقصد بالإصلاحية عموماً الإتجاهات النظرية والسياسية، التي تدعو الى إصلاح نظم قائمة، دون المساس بطبيعتها، والإكتفاء بأساليب الحضّ والتبشير دون استخدام القوة. ومع أن عمليات الدعوة الى الإصلاح، تترافق أحياناً مع استخدام

القوة، كالعصيان أو الإنقلاب، إلا أن ذلك يتناول تغيير الحاكم أو الفئة الحاكمة، دون تغيير طبيعة النظام.

ولقد باتت للإصلاحية مدارس نظرية سياسية، في الحياة السياسية للطبقات المختلفة: من البرجوازية الى الطبقة العاملة، وهي مدرسة معروفة في الأحزاب والحركات العمالية والإشتراكية، تخوض الإتجاهات العمالية السنية (الأرثوذوكسية) معارك نظرية وسياسية ضارية معها.

ويقدم لنا تاريخ العمل السياسي، منذ القرن الرابع عشر، نماذج مختلفة من برامج الإصلاح وحركاته على مختلف الصعد الدينية والسياسية.

ويقصد بالإصلاحية العربية الأفكار والبرامج والحركات التي برزت، منذ بداية القرن الماضي، تستهدف إجراء إصلاحات عامة، في كل مرحلة، تتناول الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، دون تغيير طبيعة النظم القائمة.

1 ـ معنى الإصلاح والإصلاحية لغوياً

Reform, Reformation, Reformism

أ ـ معنى الكلمة في العربية: «صلح ـ صلاحاً وصلوحاً: زال عنه الفساد. وصلح ـ كان نافعاً أو مناسباً». و«أصلح في عمله أو أمره، أتى بما هو صالح نافع. وأصلح الشيء: أزال فساده و ـ بينهما، أو ذات بينهما، أو ما بينهما: أزال ما بينهما من عداوة وشقاق» (مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ج 1، ص 522). و«الإصلاح لغة ضد الفساد... وأصلح الشيء بعد فساده: أقامه»: «والإصلاح نقيض الأفساد». (ابن منظور، **لسان العرب**، مج 2، ص 516-517).

وقد وردت كلمة أصلح ومشتقاتها في القرآن الكريم، في آيات متعددة، مثل ﴿... أو إصلاح بين الناس﴾ (النساء، 4). ﴿وإن أريد إلا الإصلاح﴾ (هود، 11,8) و ﴿ما كان ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون﴾ (هود، 1) ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾ (الحجرات، 49) ﴿وأتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم﴾ (الأنفال، 1) (م. ، طهاري، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ص. (11-15).

ولم تتضمن المعاجم العربية القديمة مصطلح إصلاح بالمعنى الديني، أما المعاجم الحديثة، فإنها اكتفت بإيراد مشتقات صلح فقط، كما جاء في **المعجم الوسيط** و**محيط المحيط**.

وهناك في العربية الآن إصلاح، وإصلاحية. وإصلاح مصدر أصلح، أما إصلاحية، فهي نسبة الى إصلاح، وتدل على الإتجاه أو النزعة الإصلاحية.

وفي الإنكليزية، هناك ثلاث كلمات Reformism, Reformation, Reform وتعني Reform:1-: أ) وأن يصلح الشيء أو يحسن بتغيير الشكل، أو إزالة الأخطاء أو الإساءات، ب) أن يوضع الشيء أو يطور في شكل محسن أو حالة محسنة. 2) أن يوقف خلل بفرض أو بإدخال أسلوب أفضل أو طريقة عمل. 3) أن يقنع أو يدفع الى التخلي عن أساليب شريرة». وتعني الكلمة عندما تصبح مصدراً: 1) «إصلاح ما هو معيب أو شرير أو منحل أو فاسد. 2) إزالة أو إصلاح إساءة أو خلل أو أخطاء».

وتعني Reformation:1) عملية الإصلاح، وحالة أن يصلح الشيء. 2) (علم) حركة دينية في القرن السادس عشر، اتسمت تحديداً بمعارضة، أو تعديل الكثير من عقيدة الكنيسة الكاثوليكية وممارستها، وإنشاء الكنائس البروتستانتية.

وتعني Reformism: «عقيدة أو سياسة أو حركة إصلاح» Websters, *Seventh New Collegiate Dictionary*.. P.720).

ولما كان المعجم العربي، لم يدخل هذه الكلمة بمعناها الحديث في بنيته، لأنها مصطلح حديث نسبياً، فإن المعجم الإنغليزي، يقدم كل دلالاتها.

ولقد إستخدمت الكلمة في العربية الحديثة بالمعاني الواردة في المعجم الإنغليزي، وإن كان الجذر العربي يساعد في ذلك.

وهكذا، فالإصلاح، يعني على وجه العموم لغوياً: أحداث تغيير في الشكل أو الحالة، أو وقف خلل، أو إدخال أسلوب عمل أفضل. ويعني عندما يصبح علماً، الأفكار والبرامج والحركات التي استهدفت إحداث تغيير في شكل السلطة، وتغيير في وضع المجتمع العربي، ووقف الخلل فيه، وإصلاح ما فيه من مفاسد. أما الإصلاحية فهي كل سياسة أو فكرة معنية بذلك.

2 ـ الإصلاح الديني النصراني Reformation :

أطلق هذا المصطلح على حركات، قامت منذ القرن الرابع عشر، داخل الأوساط الإيكليروسية، متحدية سلطة الكنيسة الكاثوليكية وعقيدتها وطقوسها. وقد بدأت حركة الإصلاح، بتعالي الأصوات ضد المفاسد التي انتشرت في المؤسسات الكنيسة، وضد دور رجال الدين عامة، والأفكار التي كرستها الكنيسة في مجالات كثيرة، وخاصة علاقة الفرد بخالقه.

وكان جون ويكليف، 1328-1384، الذي درس اللاهوت والفلسفة في جامعة أوكسفورد، أول من دعا الى معارضة سلطة الكنيسة، والعودة الى الإنجيل، باعتباره المرجع الوحيد للعقيدة الدينية. وقد أيده الكهنة الفقراء، فانتشرت دعوته. وكان جون هوس، 1369-1415، أبرز الذين أيّدوه، فاكتسب عداوة الأكليروس، وخاصة عداوة الباب يوحنا الثالث والعشرين، غير الشرعي. إلا أن الأمبراطور ونسلاوس والملكة صوفيا أيّداه فعينه الأمبراطور عميداً لجامعة براغ. دعي للدفاع عن آرائه في مجمع كونستانس سنة 1414، فحكم عليه بالهرطقة، وأعدم حرقاً. ألف أنصاره جبهة ضد البابوية والأمبراطورية الألمانية. وكان من مطالبهم المعروفة بمطالب براغ سنة 1420: إلغاء سلطة البابوية في الشؤون الدنيوية، ومعاقبة رجال الدين فيما يرتكبون من جرائم - وقد اضطرت البابوية للتسليم بمطالبهم لأول مرة. لكنهم انقسموا الى معتدلين، ومتطرفين. وقد رفض المتطرفون الصلاة للسيدة مريم العذراء والقديسين، والاعتراف بوجود هيئة أكليروس. ولكن الطرفين اضطهدا مخالفيهم بشدة. وقاد هذا الى نشوب الحرب الهوسية، 1419-1436، بين التشيك من معتنقي هذا المذهب والألمان الكاثوليك. وبذلك اتخذ الصراع بعداً قومياً، ولكنه اتخذ بعداً إجتماعياً أيضاً، إذ وقف التابوريون الجذريون المنحدرون من طبقة الفلاحين في جهة، وأنصار الاوتراكيين المعتدلين الذين أستعانوا بالنبلاء التشيك في جهة أخرى. ولم تتوقف هذه الحرب إلا سنة 1478، حين عقد صُلح أنهاها.

وأتخذت الحركة مجرى جديداً، عندما علق مارتن لوثر، 1483-1546 قضاياه الخمس والتسعين على باب كنيسة ويتنبرج، 1517/10/31. وقد دعا الى إستقلال كنيسته عن كنيسة روما. ورفض عصمة الباب وقدسية السيدة مريم العذراء، وعزوبة رجال الدين، وفكرة صكوك الغفران. وطالب بالعودة مباشرة الى الانجيل دون وساطة. وأشتهر لوثر بعقيدته: «الخلاص بالإيمان وحده»، ودعوته لسلطان الضمير. وليس للوثرية نظرية في الدولة، أو علاقة الدولة بالكنيسة، أو تحليل إقتصادي واضح جداً.

وقد أيدت لوثر فئات أربع هي: أ) جماعات من رجال الدين، وخاصة الشباب. ب) طلاب الجامعات المتأثرون بالحركة الإنسانية. ج) طبقة النبلاء. د) فئة من الإنسانيين والفنانين. وكانت المدن في المانيا البيئة المناسبة لهذه الحركة، لأن لوثر عبر عن موقفها في محاربة سلطة الاكليروس.

وساد أثر ذلك نقد علني لعقائد الكنيسة وسلطتها، الزمنية والروحية. وقد عجز مجمع ورمز عن حل الخلاف، ورفض لوثر الإذعان لسلطة البابا، سنة 1520، فقاد ذلك الى الانفصال العلني. ولم تستطع المجامع اللاحقة، سبير، 1526-1529، وأوغسبرغ 1530 أن تحل الخلاف.

وكان من أسباب انتشار دعوة لوثر بساطتها القريبة من أسلوب الانجيل، وبعدها التعقيدات اللاهوتية، وإستجابتها للنزعة الاستقلالية الوطنية، أمام غربة الثقافة اللاتينية واستعلائها. وساعد هذه الدعوة في الانتشار إكتشاف المطبعة، وطباعة مئات آلالاف من كتابات لوثر.

إلا أن دعوة لوثر ما لبثت أن ارتبطت بالتجار والملوك، فأخذ نموها يتباطأ، منذ 1522. إذ أن لوثر لم يؤيد فلاحي المانيا الجنوبية الذين أنشأوا إتحادات فلاحية، وطالبوا بتخفيض الضرائب. ومنع السخرة وإلغاء القنانة. وقام فوق ذلك بمطالبة الفلاحين بعدم اللجوء الى القوة: وعبأ خلال حرب الفلاحين ضد اللصوص والفوضيين من الفلاحين. ولم يقف لوثر أيضاً مع صغار الأشراف الذين دمرتهم الحرب. وكان يعتقد أنه لا يستطيع أن يوفق بين الإصلاح الديني والقضايا الوطنية والإجتماعية. كما كان يعتقد أن الكتاب المقدس لا يستطيع ان يحل المشاكل المدنية والإجتماعية.

وأدّى هذا الى تراجع الفئات الشعبية، وخاصة الفلاحين عن تأييده، وتحوله الى كنيسة دولة. وعلى الرغم من ذلك، فكثيراً ما أعتُقِد أن اللوثرية كانت قوة من قوى تسهيل ولادة الرأسمالية المعاصرة أو توليدها، بسبب توكيدها على الفرد ودوره، وبسبب تأثيرها في البيوريتانية. وقد بحث علاقة اللوثرية بالرأسمالية ماركس وانغلز وماكس وبر Max Weber, 1864-1920، في كتابه **خلق البروتستانية وروح الرأسمالية**.

وما لبث ظهور جون كالفن1509-1564، سنة 1533، في جنيف، أن زاد حركة الإصلاح قوة، وأعطاها أبعاداً سياسية وإجتماعية جديدة. وقد قبل كالفن فكرة «الخلاص بالإيمان وحده»، وأضاف فكرة الصفوة المختارة للخلاص بنعمة الله. ولكن كالفن، اعتبر للإنسان حاجة للكنيسة وللدولة، ولذلك أعطت الكالفينية اهتماماً للحياة الاجتماعية والمؤسسات الإنسانية. وكانت الحكومة المثلى هي الحكومة التي يختارها الشعب من بين صفوف الأرستقراطية الأكثر أهلاً للحكم. وأعتقد كالفن بوجود قانون طبيعي، وإن الله هو مصدر هذا القانون، وإن الحاكم يأخذ سلطته مباشرة من الله.

كان النظام السياسي الذي دعا إليه كالفن جمهورياً، ولكنه لم يكن نظام العامة، بل نظام البرجوازيين والحرفيين. وكان

اهتمامه منصباً على المدن، ودعوته الإصلاحية أكثر قبولاً لدى جمهور القراء. وكانت جنيف معقل هذا المذهب الجديد، وقد خرّجت مئات الخلايا المؤيدة له.

وإذا كانت اللوثرية والكالفينية قد عمّتا أوروبة، فإن الكالفينة التي دخلت بريطانيا، وانتشرت في أوساط الطبقة الوسطى، وخاصة المدن الثائرة على الاقطاع، لم تستطع أن تنتصر في بريطانيا، لقوة الاقطاع فيها. وقد اختارت بريطانيا، بعد تسوية الصراع الاقطاعي - البرجوازي حلّها الخاص، فأنشأت كنيسة انكليكانية مستقلة، منسجمة مع الدولة، لأن رئيس الدولة، هو رئيس الكنيسة. وقد وقع الملك هنري الثامن قرار السيادة سنة 1534.

ودار صراع شديد بين الإتجاهات الجديدة والكنيسة الكاثوليكية، كان منها الحروب الدينية في فرنسا 1562-1598، وجاء صلح وستفاليا 1648، ليوقف الحروب المنهكة، وليحقق بعض الاستقرار. ورغم توقف حركة الإصلاح، وتحول البروتستانية الى حركة محافظة، إلا أن البروتستناتية ظلت قوية.

وقامت، بنتيجة هذا التحدي، حركة إصلاح داخل الكنيسة الكاثوليكية، ساعدتها على الصمود أمام حركة الإصلاح الديني البروتستانتي، أدّت الى تكيف الكنيسة الكاثوليكية والكنائس الأخرى، مع حاجات المجتمع الرأسمالي الجديد.

لقد كان أخطر ما فعلته حركة الإصلاح أنها حطّمت أغلال سيطرة الكنيسة الكاثوليكية والتحالف الإقطاعي - الكنسي: ودمرت سلطة الأمبراطورية الرومانية المقدسة. لتفتح المجال أمام قيام الدول القومية، وأمام العقل لينطلق من عقال التقليد عموماً، وأمام العلم لكي يتقدم. وكان هذا نابعاً من حاجة البرجوازية الى العلم التجريبي، وحاجة العمال والفلاحين الى التحرر من سادة الحرف والاقطاعيين.

ولذلك، فقد ترافقت دعوات الإصلاح، مع الثورات ضد الإقطاعيين والطغاة، ومع الثورة العلمية الجديدة التي بدأها روجرز بيكون، 1561-1626. وفيما كانت الدعوة الدينية الإصلاحية، تطالب بالعودة الى الانجيل والمسيح، كانت هنالك دعوة أدبية وفلسفية بالعودة الى الاغريق والرومان. وكانت هذه الدعوات، تترافق أيضاً مع الإكتشافات الجغرافية.

إن أوروبة كانت تشهد بداية تحول اجتماعي، وقد كان هذا التحول بحاجة الى تحطيم الأغلال، قبل الانطلاق: فتخطى العقل الإيمان الى التجريب، والفلسفة المسيحية الى الفلسفة اليونانية - الوثنية، والأدب المسيحي الى الأدب الروماني واليوناني ولغة هذا الأدب أي اللاتينية، الى العاميات الشعبية، في أوروبة كلها. أما على صعيد الدولة، فقد سعت القوميات الى تخطّي الأمبراطورية الرومانية المقدسة.

وعليه، فإن الإصلاح الذي انفجر باسم الدين، وتحت مظلته هرطقات وحركات، تبدو بسيطة الآن، ومحافظة الى ابعد الحدود، كان بداية ثورة عظيمة.

ولقد كان لحركة الإصلاح هذه أثرها في حركة الإصلاح العربي والإسلامي كما سنرى.

3 - الإصلاح في المصطلح الإسلامي:

أطلق هذا المصطلح على كل دعوة، استهدفت العودة بالإسلام الى طهارته الأولى، والى مراجعه الرئيسة: القرآن والأحاديث وسيرة النبي والسلف الصالح.

ويرى دعاة الإصلاح في كل عصر أنهم يقتفون آثار الأنبياء المصلحين الذين تعتبر حياتهم قدوة، كما جاء في القرآن الكريم، وخاصة السورة 20 و 11 و 10 و 12. ومن الطبيعي أن يؤكد دعاة الإصلاح من العرب والمسلمين اقتفاءهم آثار النبي العربي محمد أكبر المصلحين.

وكان الإصلاح يعني عادة التعريف بالإسلام الصحيح، اعتماداً على القرآن والسنة، كما يعني العمل لتطابق حياة المسلمين مع نظم دينهم وقيمه.

وكان المصلحون بهذا المعنى، يظهرون في كل جيل، فيلتزمون الدفاع عن الاسلام الصحيح والسنة، ويحاربون البدع. ومن أبرز هؤلاء قديماً أبو حامد الغزالي، 1059-1111، وابن حزم 994-1064، وابن تيمية، 1263-1328. أما حديثاً، فهناك محمد بن عبد الوهاب، 1703-1792 ومحمد علي السنوسي 1787-1859.

وتلا هؤلاء وأولئك أجيال من المصلحين منهم جمال الدين الأفغاني 1838-1897، ومحمد عبده 1849-1905 ومحمد رشيد رضا 1865-1935.

والفرق بين الأولين والآخرين، أن الأولين كانوا مقتنعين أن ما أصاب العرب والمسلمين هو نتيجة سوء فهم الاسلام، وسوء تطبيقه، وأن العودة الى الأصول فقط كفيلة بتحقيق الوحدة، والتحرر من الجمود والبدع. وأن التحدي الخارجي لا يواجه إلا بنهضة داخلية، تنبثق من مقومات المجتمع الاسلامي الداخلية. ولم يكن هناك تقدم في الخارج، وتخلف

في الداخل ولا علوم وفنون ونظم، لا نستطيع التقدم بدونها، أو دون بلورة بدائل لها. وهذا ما التزم به دعاة الإصلاح من ابي حامد الغزالي الى محمد عبد الوهاب، مع أن الأخير، كان يعيش بداية عصر جديد، مختلف كلياً عن العصور السابقة. إلا أن بن عبد الوهاب والسنوسي والشوكاني لم يعيروا لهذه الحقيقة بالاً، فكانوا مجرد مقلدين للسلف الصالح، دون تعمق في فهم تراثة، ودون تبحر في التطورات الفكرية والسياسية التي عاشها العرب والمسلمون، منذ البعثة، وحتى القرن السادس عشر.

إلا أن المصلحين المحدثين، من الأفغاني الى رشيد رضا، على اختلاف فيما بينهم، كانوا امام وقائع جديدة. فهناك تفوق الدول الأستعمارية، وتفوق آلتها العسكرية، وازدهار جامعاتها ومعاهدها، وتقدم علومها وفنونها، وتحدي نظمها وقيمتها. ولذلك كان المصلح المحدث أمام ثلاثة تحديات: 1) - تحدي التكنولوجيا. 2) - تحدي العلم. 3) تحدي المؤسسات الدستورية في الدول القومية اوروبية، فكيف يواجه هذا كله؟

إتفقت إجابات المصلحين المشار إليهم على عدد من القضايا، أبرزها ما يلي: أ - العودة الى الأصول، والتحرر من البدع والجمود، وتغليب الوحدة على الانقسام. ب - العودة الى العقل في تمحيص القضايا، والتحرر من النقل، الا في الأصول. ج - دخول المواجهة مع الفكر الغربي، من خلال الدفاع عن الاسلام. وتبيان منطقه العقلي، وصلاحه لكل زمان ومكان، وقدرته على مناقشة القضايا السياسية والاجتماعية: واستيعاب منجزات الفكر والعلوم دائماً. وهنا كان المصلحون سلفيين، من جهة، ولكنهم كانوا حريصين على التجديد السياسي والحضاري. وهكذا، التقى المصلحون المحدثون مع المصلحين القدماء في العودة الى الأصول، واختلفوا عنهم في خوض المعركة السياسية والاجتماعية، والاستعداد لتبني علوم حضارة أخرى وصناعاتها.

ويبدو الاتفاق والخلاف بين الإصلاح الإسلامي التقليدي والإصلاح المحدث واضحاً، عندما نتناول إتجاهات هذا الإصلاح المحدث في الصفحات التالية.

4 - الإصلاحية Reformism :

تعني الإصلاحية الدعوة للتغيير عن طريق الإصلاح، لا عن طريق الثورة.

وتطلق الآن بأشكال مختلفة على الأفكار والبرامج التي تطرح لتحسين النظم القائمة دون تغييرها، وعلى الممارسات التي لا تلجأ الى القوة: لإحداث التغيير، سواء أكان الأستقلال أم التحول الاجتماعي.

أما لدى الماركسيين، فإن الإصلاحية تعني نظرياً أي إتجاه يدعو الى التغيير، ولا يتبنى الماركسية - اللينينية. وتعني عملياً أية دعوة لا تتبنى نهج الثورة البروليتارية. وتعتبر المدارس الماركسية المختلفة الحركة الاشتراكية الديمقراطية حركة إصلاحية: نظرية وممارسة. والإصلاح الإجتماعي نمط من التحول الذي تحدثه الطبقة الحاكمة، أو فرع منها، أما لتعزيز مواقعها، أو حلاً لإشكالات تواجهها، أو نتيجة نضال الطبقة العاملة وجماهير الشعب الكادحة. ومع أن من هذه التحويلات ما يشكل قيداً على النضال الطبقي، فإن منها ما يفتح المجال لتحولات كبرى. وتجري الطبقات البرجوازية الحاكمة الآن، تحت ضغط نضال الطبقة العاملة ونضال الشعوب في المستعمرات والبلدان النامية، وفي مواجهة تطور دول المنظومة الاشتراكية، إصلاحات مهمة، تتضمن تقديم تنازلات للشغيلة وللجماهير الشعب، وتستجيب لمتطلبات التطور العلمي. وترى أحزاب الشيوعية الأوروبية الإصلاحات وسيلة لتهيئة الظروف للثورة الاشتراكية. أما في بلدان العالم الثالث، المتجهة نحو رأسمالية الدولة، فإن الإصلاحات طريق تحولات إجتماعية عميقة.

ولا يقتصر المصطلح على الأوساط الماركسية، فهو شائع أيضاً لدى الكثير من القوى الوطنية والديمقراطية العربية غير الماركسية. وتوسم بالإصلاحية عادة الأفكار والحركات التي لا تتبنى نهج العمل الثوري عامة، والمسلح خاصة. والإصلاح بهذا المفهوم نقيض الثورة، والإصلاحي هو غير الثوري.

5 - الإصلاحية العربية الحديثة:

وتعني الأفكار والدعوات السياسية التي عرفها الوطن العربي، منذ بدء عصر النهضة، والتي استهدفت تطوير الأفكار والمؤسسات السياسية، بالعودة الى الأصول العربية الإسلامية، أو الفكر البرجوازي الأوروبي، أو الاثنين معاً، دون استخدام قوة الجماهير لتحقيق ذلك، ودون تغيير بنى المجتمع القائم، أو مناقشة شرعية السلطة القائمة فيه.

وعلى الرغم من الاختلاف على تحديد بداية عصر النهضة، فإننا نستطيع أن نقول: أن هذه الأفكار والحركات بدأت، مع بداية عصر الإصلاحات في السلطنة العثمانية.

ولقد تزامن ذلك مع وقائع محددة:

1 - هزائم السلطنة امام الامبراطوريتين الروسية والنمساوية

التي تمثلت في هزائم متتالية، وتنازلات متتالية. وكان سنة 1699، بداية مرحلة جديدة، كان خط السلطنة فيها دفاعياً: إلا في حالات خاصة.

2 ـ بروز القوة البرتغالية، ثم الاسبانية، ثم البريطانية والفرنسية، وتفوق هذه القوى بالسفن والبَحّارة وعدد المدافع على قوى السلطنة.

3 ـ بروز الحركات الاستقلالية، مع زيادة الضغوط على السلطنة، وإن كان بعضها ذا طبيعة وطنية، وبعضها حركات مغامرين وباشاوات.

ولقد دفع هذا كله السلاطين من جهة، وقادة الحركات الاستقلالية من جهة أخرى، الى البحث عن مصادر القوة: كما قاد رجال الدين وقادة الفكر والأدب الى بحث أسباب الضعف والتأخر وأسباب النمو والقوة.

وقاد ذلك كله الى بروز إتجاهات إصلاحية مختلفة، يمكن تحديد الأنماط التالية، منها:

الأول: الاتجاه الرسمي في السلطنة، ولدى الأمراء والولاة النازعين الى الاستقلال. وقد حاول السلاطين، أن يمنعوا انهيار سلطتهم، فاتجهوا الى امتلاك أسباب القوة الأوروبية. وكان من ذلك السعي لبناء جيش حديث، على الطريقة الأوروبية. وقد استقدم أساتذة ومدربون، لهذه الغاية واشتريت الأسلحة الأوروبية، من البندقية الى المدفع، ومن الخرائط الى الأسطول.

ونهج هذا النهج الولاة المستقلون في الجزائر وتونس وليبيا ومصر وفلسطين ولبنان.

وارتبط اتجاه السلاطين الى تبني الأنماط الغربية، وغزو الأساطيل الأجنبية شواطىء الوطن العربي، باتساع حركة التجارة بين اوروبة والوطن العربي، واتساع حركة التفاعل الثقافي والسياسي والاجتماعي. فأقامت جاليات أجنبية في أنحاء الوطن العربي، وتطورت العلاقات التجارية والثقافية، وافتتحت مدارس، تدرس اللغات الأجنبية، وأرسلت بعوث الى أوروبة.

الثاني: الإتجاه السلفي الخالص، مثل الوهابية والمهدية والسنوسية. وهو نمط رفض إسلام السلاطين والأمراء، واعتبر العودة الى القرآن والسنة مصدر الإصلاح الوحيد. وكان الى جانب ذلك، يرفض التأثر بأي فكر أجنبي: والتزود بمنتجات الحضارة الأوروبية.

واعتمد هذا النمط من الحركات الإصلاحية على القبائل البدوية. وانتشر خارج إطار المدن والمناطق الحضرية الساحلية أو الداخلية. وكان انتشاره أساساً في قلب الجزيرة العربية والسودان والصحراء الليبية.

إن هذا النمط أقرب الى حركات الإصلاح الإسلامية التقليدية، من الغزالي الى ابن تيمية. ونموذجه هو الإسلام الصحيح. وهذه الحركات لا تنظر الى التأخر العربي، بالنسبة الى التقدم اوروبي، بل بالنسبة الى الماضي العربي. ولا ترى الحل في الفكر الأوروبي والتقنية الأوروبية، بل في الاسلام، والعودة الى الاسلام الصحيح.

ولقد حاولت هذه الحركات ان تقاتل على اكثر من جبهة، فحاربت ما لحق بالإسلام من بدع، وقاتلت السلاطين والأمراء المسلمين الحاكمين لخروجهم عن الإسلام. إلا أنها لم تقف هنا، بل دعت أيضاً الى مواجهة الغزو الأوروبي، والتصدي لكل أفكاره ومنتجاته، بما في ذلك السيارة والهاتف: حتى منتصف هذا القرن تقريباً.

إن هذه الحركات عملية انكفاء داخلي، إزاء التهديد الخارجي، وفي مواجهة إحتمالات التغيير العميقة.

الثالث: الاتجاه الإصلاحي الشعبي: وقد تمثل في دعاة الإصلاح، من رجال الدين وسياسيين ومفكرين، وفي الجمعيات والحركات السياسية.

وضم هذا الاتجاه رجال دين ومدنيين وعسكريين، كان يجمعهم رفض التأخر، والدعوة الى التقدم.

وكان من هؤلاء رجال دين مجددون كالطهطاوي، 1801-1873، والأفغاني، 1838-1897، وعبده، 1849-1905، والزهراوي، 1855-1916، ورشيد رضا، 1865-1935، على اختلاف مذاهبهم.

كما كان منهم مدنيون أمثال بن ابي ضياف، 1802-1874، وأديب أسحق، 1856-1885، وبطرس البستاني، 1819-1883، وعبدالقادر القباني، 1848-1935، وجميل صدقي الزهاوي، 1863-1936.

وكان منهم عسكريون أمثال أحمد عرابي، 1841-1910، ومحمود سامي البارودي، 1839-1904.

وكان ضمن هذا الاتجاه الأصلاحي اتجاهات فكرية وسياسية. فهناك:

1 ـ الاتجاه الاسلامي الذي يرى الحل في العودة الى الاسلام الصحيح، كما هو شأن الأفغاني وعبده والزهراوي ورضا. ولكن العودة الى الاسلام، وتأكيد قدرته على استيعاب الحضارة الحديثة، تضمنت اختلافات حول طبيعة الدولة: هل هي دولة اسلامية، أم جامعة إسلامية، وما هو الموقف من

الدولة الوطنية القطرية، ومن الحل القومي. فقد كان هؤلاء مصلحون يدعون الى اتحاد إسلامي بخلافة عربية، كالكواكبي، 1848-1902، ومصلحون يدعون الى جامعة دول إسلامية كالأفغاني: تقودها الدولة الأقوى. وإن كان لا يغفل دور العرب، ويدعو الى اعتبار العربية لغة السلطنة ونقل مقر السلطنة الى بغداد.

ويستطيع دارس آثار هذا الاتجاه أن يلمس أكثر من نقطة خلاف، ومن ذلك مثلاً:

أ) هناك من شدد على ضرورة التغيير السياسي أولاً، كما فعل الأفغاني. وهناك من شدد على ضرورة العناية بالتربية اولاً، كما فعل الأستاذ الإمام محمد عبده، وخاصة بعد الثورة العرابية، وإن كان الأفغاني كعبده معنياً بضرورة التربية.

ب) وهناك من توسع في الاجتهاد كعبده، وحاول أن يتحرر من قيود التقليد الجامدة، وأن يستوعب حقائق العصر الحديث، ومن حاول أن يلتزم بالسنة، وان يبدي المزيد من التشدد، كما فعل محمد رشيد رضا، الذي أيّد الوهابية، مثلاً: رغم انه جاء في مرحلة تالية لأستاذه محمد عبده.

ج) وهناك من اندمج في العمل السياسي الذي لعب دوراً مهماً في هذا المجال، ومن اكتفى بالتعليم والافتاء مثل عبده وجمال الدين القاسمي، 1866-1914، وأعطى الجهد الثانوي للمارسة السياسية.

وانشغل هؤلاء جميعاً في الدفاع عن الاسلام، أمام هجمات الغربيين، ومحاولة اثبات قدرته على أن يكون أساس حياة جديدة، وبالتالي، فإن العرب ليسوا بحاجة الى نظريات الغرب السياسية ودساتيره ونظمه وقيمه، إنما هم بحاجة الى تقنيته فقط.

هنا يلتقي الإصلاح العربي، مع سلفه العثماني الذي حصر ما يأخذه من الغرب بقضايا التقنية العسكرية، ومن ثم بقضايا التقنية عموماً.

وعليه، فإن هذا الاتجاه أباح استيراد الآلة، وحتى المصنع، وحارب الفكر الغربي، بكل مدارسه، من الفكر اللاهوتي، الى الفكر المادي.

ولقد أبدى أعلام هذا الاتجاه، ومنهم الأفغاني وعبده ورضا، تفهما لحركة الاصلاح الديني في أوروبا، وباركوه، واعتبروه سر نهضة أوروبة.

وكان الخط الغالب في هذا الاتجاه، السعي الى نصح الحكام، ودعوتهم الى إصلاح أنظمتهم السياسية. ولذلك فإن المصلحين قبلوا إقامة علاقات مع سلاطين، كما هي حال الأفغاني مع السلطان عبد الحميد، ورضوا بوظائف في ظل الاحتلال، كما هي حال عبده في مصر، بعد عودته من المنفى، الخ... وأبدى عبده استعداداً للتعاون مع الخديوي في مصر، إذا رغب أن يكون «مستبداً عادلاً».

ولقد خاض رواد هذا الاتجاه معارك مع الجاحدين والمتخلفين والدراويش، والمدافعين عن البدع من رجال الدين، وتعرض بعضهم للملاحقة ولهيجان بعض العامة، كما حدث مع الزهراوي، سنة 1908. ولكن هؤلاء أنفسهم شنّوا حملات على كل المجددين الذين حاولوا تجاوز الفكر الإسلامي التقليدي، كما حدث مع الأفغاني وعبده في الموقف من فرح انطون، 1874-1922، ورضا في الموقف من علي عبد الرزاق، 1888-1966.

2 ـ الاتجاه الليبرالي الذي كان يدعو الى نهضة شاملة، فهو مع تجديد الإسلام، ويتعاطف مع المجددين المسلمين، ولكنه يرى النهضة أوسع من ذلك وأشمل. ولذلك فإنه يدعو الى دراسة فكر الغرب وحضارته بانفتاح، ويتبنى بعض أفكاره وحتى شعاراته السياسية.

هنا نجد اتجاهاً يتجاوز الاتجاه الاسلامي، من زاويتين:

الأولى: أنه لا يعتبر التجديد تجديد الاسلام فقط، بل يعتبره نهضة ثقافية سياسية اجتماعية، تشمل كل نواحي حياتنا.

والثانية: إن هذا الاتجاه، لا يقصر النهضة على اعتماد الاسلام دستوراً، بل يدعو الى دراسة الفكر الغربي عامة، ولا يجد حرجاً في تبنيه، أو تبني ما هو ضروري منه.

ومن الطبيعي أن نجد في هذا الاتجاه رواداً من المسلمين وغير المسلمين، وأن يكون هؤلاء جميعاً من غير رجال الدين.

هنا نجد أسماء مثل أديب أسحق، ويعقوب صروف، 1852-1927، وفرح أنطون وجرجي زيدان، 1861-1914، وشبلي الشميل، 1860-1917، وقاسم أمين، 1865-1908، وأحمد لطفي السيد، 1872-1963، وجميل صدقي الزهاوي.

وكان رواد هذا الاتجاه ينطلقون مما يلي:

1 ـ اعتبار العلم أساس المدنية، وبأنه من انتاج البشرية كلها، وبالتالي فهو نتاج تفاعل ثقافي، وليس ملكاً لأحد.

2 ـ الإقرار بتفوق العلوم الأوروبية، وعدم التحرج من الدعوة الى دراستها وتمثلها، وحتى تبنيها.

3 ـ الدعوة الى حياة وطنية، تجمع أبناء الأديان المختلفة والطوائف المختلفة، ضمن إطار صيغة اجتماعية، رآها بعضهم قومية، ورآها آخرون قطرية.

وكان هذا الاتجاه، مع ذلك، عثمانياً في المرحلة الأولى، وظل كذلك حتى 1917. إلا أن الدعوة الى العثمانية، كانت تقترن بالدعوة الى التحديث، وتأييد خطة الاصلاحات. ولقد كان أديب أسحق عثمانياً، كما كان سليمان البستاني، 1856-1925، أيضاً، شأنهما شأن معظم المسلمين على اختلاف اتجاهاتهم. وإن كان هناك اختلاف في مدى التمسك بالرابطة العثمانية والحماسة لها.

إلا أن الدعوة للعثمانية، ترافقت مع دعوى لفصل الدين عن الدولة، كما هي حال فرح انطون وحتى عبدالرحمن الكواكبي، ومع تبني افكار كالداروينية، والثورة، كما هي حال شبلي الشميل. كما ان هذا الاتجاه تجرأ على الدعوة الى تحرير المرأة، كما فعل قاسم أمين.

ولكن الخط العام لهذا الاتجاه كان الاعتدال، وخير من يمثله أديب أسحق الذي دعا الى اصلاح يتم بالتدرج. وأن يكون ضمن حدود الممكن، وأن يجيء منسجماً مع حاجات الزمان والمكان والناس.

استشار بعض رواد هذا الاتجاه رواد الاتجاه الاسلامي المجدد، ونخص بالذكر من هؤلاء، شبلي الشميل وفرح انطون، قبل 1920، وطه حسين وسلامه موسى بعد 1920.

ولقد حرص رواد هذا الاتجاه في مرحلتهم الأولى، قبل 1920، على الدعوة لتعليم اللغة العربية، وإحياء آدابها. وكان منهم علماء فيها مثل ناصيف اليازجي، 1800-1871، وابراهيم اليازجي، 1847-1906، وجورجي زيدان وحنفي ناصيف، 1860-1919. وقد استنكر فرح انطون الدعوة الى اعتماد اللهجة العامية، والكتابة بالحروف اللاتينية، مع أنه دعا الى تبسيط الفصحى، وجعلها أقرب الى العامة.

وأسهم هؤلاء الرواد في جهود الاصلاح اللغوي، لأنهم تحرروا من أساليب الكتابة التقليدية، وحاولوا الكتابة بأسلوب يتجه الى القراء عامة. كما أسهم الجيل اللاحق في تأكيد مكانة اللغة العربية بين اللغات.

ولقد ظل هذا الاتجاه ملكياً دستورياً، حتى أواخر العقد الثاني من هذا القرن، وظلت الدعوة للنظام الجمهوري نادرة، وانشغل جل المصلحين، أن لم نقل كلهم، في اقناع السلطان والسلطة بتبني الاصلاح.

ولكن هذا الاتجاه، تطور فيما بعد. كانت السلطنة قد انحسرت عن الوطن العربي، منذ 1977، وكان الاستعمار البريطاني ـ الفرنسي قد أكمل سيطرته على الأرض العربية. وكانت السلطة الحاكمة الرئيسية الآن، إلا في الحجاز ونجد واليمن الشمالي، استعمارية اجنبية. وكان التيار العلماني التركي، قد ترك آثاره في الوطن العربي، كما ان سنوات الحياة الدستورية، 1908-1914، كانت قد فتحت المجال لمزيد من التفاعل الداخلي والخارجي.

وفي هذا الوقت كان الاتجاه الاسلامي التجديدي، يتراجع، لتنمو تيارات جديدة فكرية وسياسية، تتبنى العلوم الأوروبية في كل الميادين، ولوجود واقع اقتصادي وسياسي جديد، فرضه الواقع الاستعماري بعد الحرب العالمية الأولى.

وقامت، ضمن هذه الظروف، دعوات وحركات، تدعو لأفكار وسياسات جديدة، كالأحزاب الشيوعية والقومية والقطرية.

وكان طبيعياً أن تزيد شقة الخلاف بين الاتجاه الاسلامي المجدد، والاتجاهات الإصلاحية العلمانية. وبينما استمرت الاتجاهات الإصلاحية في اعتدالها، فحاولت، أن تزداد اقتراباً من المدنية الغربية، وأن تدخلها تدريجياً الى حياتنا، دون أن تصطدم بالدين أو بالتراث، برز في صفوفها مفكرون أثاروا أكثر من مشكلة. فهناك مثلاً، طه حسين الذي جاء كتابه في الشعر الجاهلي، 1926، متناقضاً مع المعرفة المتوارثة عن الأدب الجاهلي. كما جاء كتابه مستقبل الثقافة في مصر، 1887-1958. دعوة الى إعادة النظر في تاريخ مصر، وارتباطها العربي والاسلامي. وهناك سلامه موسى، 1887-1958، الذي دعا الى تبني حضارة الغرب، فهو كافر بالشرق مؤمن بالغرب، نافٍ كل إيجابي في الماضي، وداع الى اعتماد العامية بدل الفصحى. . .

وظلت مشكلة هذا الاتجاه الرئيسة أنه حاول أن يدخل المدنية الأوروبية الى حياتنا ومجتمعنا وأفكارنا وقيمنا، دون أن يصطدم بالدين وبالتراث إلا لماماً. ولذلك، فإن الموضوع الرئيسي الذي طرحه كان الاصلاح. وكان هذا يعني تحديث الحياة تدريجياً، والانتقال من الطغيان الى الشورى، دون أن يأخذ ذلك معنى حكم الشعب، في الأعم الأغلب. لأن المصلحين عملوا على تحقيق أهدافهم، بالطرق السلمية، في ظل الحكم الاستعماري، أو العائلات الحاكمة، وكان يعنيهم تطور الحياة الاجتماعية، دون تغيير طبيعة النظام الاجتماعي.

ولا يجوز أن تفوتنا الإشارة الى أن إطلاق كلمة ليبرالي على هذا الاتجاه، لا تعني أنه مطابق للاتجاه الليبرالي الغربي، وإنه يحمل كل مزاياه.

3 ـ الاتجاه القومي الذي ضم عدداً من رواد الإصلاح، سواء منهم رجال الدين أو المدنيون أو العسكريون.

وكان في مرحلته الأولى، 1875-1904، مجرد تنبيه الى دور العرب في الدولة الاسلامية، كما طرح الكواكبي، أو مجرد تنبيه الى دور العرب، كما طرح اديب اسحق، والى وجود رابط اجتماعي، غير الدين، هو اللغة. وكان الكواكبي واسحق قد بلورا، كل على حدة، ملامح فكرة قومية. رغم الحرص على الجامعة الاسلامية، عند الأول، وعلى العثمانية، عند الثاني.

إلا أن هذا الاتجاه، تحول في المرحلة الثانية، 1905-1917، الى برنامج دعوة قومية، مع نجيب عازوري ،(- 1916)وصلاح الدين القاسمي، 1887-1916، وعبدالغني العريسي، 1891-1916، وعارف الشهابي، 1819-1916، وجمعيات النهضة العربية، 1906، والعربية الفتاة، 1909.

وقد ضم هذا الاتجاه رموزاً من الاتجاهين السابقين، فكان فيه رجال دين كالزهراوي، وليبراليون كالعريسي.

وكان هم هذا الاتجاه منصباً، في البدء، على، إعادة الاعتبار للعرب، ضمن إطار السلطنة، فتكونت جمعية بيروت الإصلاحية، 1912، وجمعية البصرة الإصلاحية، 1911. ثم تكون حزب اللامركزية العثماني، 1912، وانعقد المؤتمر العربي، 1913، تحت تأثير هذه المطالب الإصلاحية.

وكان هذا الاتجاه في مرحلتيه الأولى والثانية إصلاحياً من زاويتين:

الأولى: لأنه استهدف تحسين وضع العرب، ضمن إطار السلطنة، وعلى أساس بقائها.

والثانية: لأنه استهدف تحسين أوضاع السلطنة عموماً، بتحويلها الى ملكية دستورية.

ولقد نشأ هذا الاتجاه، نتيجة أوضاع داخلية وخارجية متعددة: منها:

أ ـ محاولة فرض آلة السلطنة، بعد اصلاحات 1839، على أقطار الوطن العربي بأسلوب حديث نسبياً، وبوسائل اتصال حديثة.

ب ـ زيادة المخاطر الخارجية الاستعمارية، باحتلال عدن سنة 1837، واحتلال الجزائر سنة 1827، وزيادة التغلغل الرأسمالي الاستعماري، عبر السلطنة، وعبر التدخل المباشر، والعلاقات المباشرة.

وكانت الحركة الإصلاحية العثمانية، تترك آثارها في الوطن العربي، وخاصة مع بروز دور مدحت باشا، 1822-1884. ثم ان الحركة القومية التركية، تركت أثارها في الحركة القومية العربية.

وعلى الرغم من قيام منظمات سرية عربية، كالعربية الفتاة والعهد، فإن البرنامج الإصلاحي كان أقوى، وقد تمثل بالجمعيات الإصلاحية وحزب اللامركزية العثماني، وحتى في الحركات السرية عينها وبرامجها.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الجمعيات الإصلاحية، ومَن ثم حزب اللامركزية العثماني، ضمت رجال الدين والمدنيين، والسلفيين والليبراليين، والقوميين ودعاة الحلول القطرية.

وكان يجمع هؤلاء جميعاً مطلب الإصلاح العام.

وكان القوميون من هؤلاء، أمثال العريسي والشهابي، سلفيين في أكثر من ميدان. إذ انهم جعلوا مثالهم دولة العرب، وأستهدفوا عودة أمجادهم. ثم أنهم حرصوا على تمجيد التراث، وانصب نقدهم على ما علق به من خرافات، فقط، وعلى سوء تفسيره، وسوء أستغلاله. ثم أنهم عقدوا اللواء للشريف حسين، ولأولاده، عندما يأسوا من امكان الوصول الى تفاهم مع السلطنة.

ولكنهم، على الرغم من ذلك، وصلوا الى تحديد لشرعية الدولة القومية لا يقوم على أساس إسلامي. وقد عبر عن ذلك عبد الغني العريسي في خطابه في المؤتمر العربي الأول قائلاً: «هل للعرب حق جماعة؟»، ويجيب: «إن الجماعات في نظر علماء السياسة، لا تستحق هذا الحق، إلا إذا جمعت على رأي علماء الألمان وحدة اللغة ووحدة العنصر، وعلى رأي علماء الطليان وحدة التاريخ ووحدة العادات، وعلى مذهب ساسة الفرنسيين وحدة المطمح السياسي.

فإذا نظرنا الى العرب، من هذه الوجوه الثلاثة، علمنا أن العرب تجمعهم وحدة لغة ووحدة عنصر، ووحدة تاريخ ووحدة عادات، ووحدة مطمح سياسي. فحق العرب، بعد هذا البيان أن يكون لهم على رأي كل علماء السياسة دون استثناء حق جماعة، حق شعب، حق أمة» (ع.غ، العريسي، مختارات المفيد. ص 18-19). وهذا التحديد للأمة، مهما قيل فيه، ليس تحديداً إسلامياً، إنه تحديد قومي جديد.

إلا أن هذا التحديد القومي لشرعية وجود دولة قومية، تصالح فيما بعد، مع نشوء الدولة القطرية، حين أُعلن قيام دولة فيصل في سورية، وأَعْلَن القوميون العراقيون في دمشق قيام دولة عراقية، متحدة مع دولة سورية. وكان واضحاً أن هناك دولتين ومشروعين يقومان معاً، وليس دولة واحدة.

وكانت دولة فيصل، دولة غير قطرية في تكوينها لأن ملكها ومعظم أركانها، ليسوا من القطر الذي قامت فيه. ومع ذلك، فإنها كانت دولة قطرية، تقوم على أساس تقسيم استعماري

جديد، يعتبر سورية قطراً والعراق قطراً، وكذلك فلسطين وشرق الأردن.

وكانت الدولة التي أقامها القوميون مع فيصل دولة ملكية دستورية نيابية، دين ملكها الاسلام، يصون دستورها الحرية الشخصية. ويمنع التعذيب والتعرض لحرية المعتقدات (المواد 11 و 12 و 13)، (خ. ، قاسمية، الحكومة العربية في دمشق، ص. 291-309).

وتكيف هؤلاء القوميون، مع الواقع الجديد بعد انهيار حكومة فيصل في دمشق، فانخرطوا في السياسات القطرية، وإن ظل معظمهم موالياً لفيصل ملك العراق، المرتبط بمعاهدة مع الانكليز. ورغم اهتمامات هؤلاء القومية، فإنهم لم يقوموا بأي نشاط عربي قومي، حتى سنة 1931، حين دعوا، على هامش المؤتمر الإسلامي في القدس (م. دروزة، موجز القضية الفلسطينية، المج الأول) الى عقد مؤتمر قومي عربي، لم تسمح الظروف بعقده، أثر وفاة فيصل، سنة 1933.

وبينما كان في هذا الاتجاه سياسيون، يخوضون المعترك السياسي، وعسكريون، يسهمون في العمل السياسي وحتى الانقلابات، ويشاركون في القتال في فلسطين، ويعملون لتحريرها، وكان منهم مثقفون معنيون بالتربية مثل ساطع الحصري 1880-1968، ودرويش المقدادي، وفهمي المدرس وغيرهم.

ومن الملاحظ أن الحركة القومية، ظلت بلا حزب لها، حتى تكونت عصبة العمل القومي، سنة 1933. ومع ذلك فإن العصبة لم تتجه الى القوميين الأوائل، ولا ضمت كثيراً منهم.

وتوزع القوميون، خلال هذه الفترة 1920-1933، بين بغداد وعمان والرياض وبيروت والقدس والقاهرة، دون رابط يجمعهم غير علاقاتهم السابقة.

كانت الدولة القطرية تنمو، وتترعرع، والمشروع القومي يتراجع.

نشأت، مع قيام دول الأقطار، حياة قطرية جديدة كانت لها مقوماتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ومع نشوء دول الأقطار، أخذت الأحزاب تتكون، ممثلة الاتجاهات المختلفة: الديني والقومي والقطري.

أولاً: الأحزاب الدينية، كان أبرزها حزب الأخوان المسلمين، 1928، وقد نشأت حركة تربوية إسلامية، ابتعدت في سنواتها الأولى عن العمل السياسي المباشر. وقد حاول زعيم هذه الحركة حسن البنا، 1906-1949، أن يتوافق مع الدولة الوطنية، والدستور، ومع الدعوة القومية العربية.

ولكن هذا الاتجاه هزم، أمام اتجاه سيد قطب الذي فرض قطيعة مع كل أفكار العمل السياسي الحديث، ومنها الأمة والشعب والدستور.

ودخلت حركة الاخوان المسلمين بانتصار هذا الاتجاه مرحلة جديدة، جعلتها تصطدم بكل تيارات الفكر السياسي الحديث، وبكل الأنظمة العربية، غير التقليدية.

ولا تختلف الأحزاب والجمعيات الإسلامية الأخرى من حزب التحرير الإسلامي، الى التكفير والهجرة، في الجوهر عن هذا الاتجاه، لأنها تسقط كل الأفكار والمفاهيم، ما عدا الإسلام الذي تدعو إليه.

وعلى الرغم من أن معظم هذه القوى، يحمل السلاح الآن لفرض برنامجه، فإنها كلها ما زالت تهتم بالتربية، وتعطي اهتماماً كبيراً لها، وتتعاون مع الأنظمة التقليدية لتحقيق أهدافها. ولم يجد الأخوان المسلمون في السودان مانعاً من التعاون مع نظام جعفر نميري، كما أنهم قرروا بعد سقوطه أن يخوضوا الانتخابات النيابية، ويسهموا في التجربة الدستورية الجديدة.

وبذلك تكون الأحزاب الاسلامية، قد حافظت على برنامجها الإصلاحي، من جهة، وانتقلت من جهة أخرى الى برنامج انتزاع السلطة بالقوة. وهي ظاهرة، سنجدها تنمو أيضاً لدى الأحزاب العربية الأخرى.

وعلى الرغم من أن الأحزاب الاسلامية، احتلت الآن مراكز الصدارة في الحركة الإسلامية، ومنذ نشوء حزب الاخوان المسلمين، فإن هذا لم يمنع ظهور دعاة إصلاح إسلاميين مثل خالد محمد خالد في مرحلة هامة من حياته، ومحمد عمارة، وحسن حنفي، يؤكدون عدم تعارض الدين والعقل، وعدم تعارض الإسلام والعروبة. ويحاولون تكريس مصالحات، يرفضها الإسلاميون الحزبيون، والماديون الجدليون، وكثير من العلمانيين.

ويحاول هؤلاء أن يخوضوا معركة صراع الأفكار الدائرة بالحوار وحده، ودون الانخراط في أحزاب أو استخدام الوسائل السياسية السائدة.

إلا أن دور هؤلاء، وإن كان يتعمق ويتسع أفقاً، فإنه يضعف أمام موجة التخريب الشديد، والتسييس الواسع الذي تمارسه الأحزاب الإسلامية، وخاصة بعد انتصار حركة الإمام الخميني.

ثانياً: الأحزاب القومية العربية. وقد نشأت عصبة العمل القومي، أولاً، ثم حزب البعث العربي 1943 والعربي

الاشتراكي، 1950، ثم حركة القوميين العرب، مع بداية الخمسينات. وكانت هذه الأحزاب، تدعو الى الوحدة، وتعمل لتكوين وعي وحدوي. وكان حزب البعث، وهو أهمها، يدعو الى العمل البرلماني ويمارسه، ويشدد على أهمية التربية والتوعية في الانقلاب الكبير الذي يدعو اليه. ولكنه، عند تأسيسه لم يشر الى العلمانية، واكتفى عند اعلان الموقف من نظام الحكم الذي يدعو إليه، بأنه برلماني دستوري. (م. دندشلي، **حزب البعث العربي الاشتراكي**، ج 1، ص 51).

وواصل البعث مهمة القوميين الأوائل، في محاولة عدم إثارة أي تناقض بين العروبة والإسلام، وتأكيد العلاقة الجدلية بينهما، وإنجاز البعث القومي بالعودة الى الأصالة العربية.

ولم يحدث أي تطور في أفكار الحزب، عدا انتقاله، منذ 1963، الى انتزاع السلطة، حيث يستطيع، بالقوة. وهو المنطق الذي غلب على الأحزاب الدينية والقومية، منذ ثورة 1952 في مصر.

وكانت الناصرية، ومنذ 1956، قد حاولت الإصلاح عن طريق امتلاك السلطة، ودون بناء الحزب التقليدي، وبالاتجاه الى تصفية الأحزاب جميعاً. وكرست الناصرية في الميثاق 1962/5/21، خط الثورة، ضد الخط الإصلاحي، مع ان الخط الإصلاحي ظل سائداً، رغم ما فرض من تحولات اجتماعية.

وانتقلت الحركة القومية، بوصول عبدالناصر الى السلطة، وبتسلم حزب البعث السلطة في سورية والعراق، الى حركة متصارعة، يبني كل طرف منها دولته الوطنية، ويحقق الإصلاح بقوة السلطة. ويقيم دولة المستبد العادل التي دعا إليها المصلحون الأوائل، دون أن يستطيع إنجاز أي جزء من برنامجه القومي الوحدوي، حتى الآن.

ولقد قاد وصول هذه القوى الى السلطة، الى إحداث إصلاح سياسي واقتصادي وثقافي وتعليمي، عن طريق قرارات الدولة، وإن كان يخضع لنقد واسع، من الاتجاهات المختلفة، ولا يحقق الأهداف المرجوة له.

ويبرز في القوى القومية الآن اتجاه، يرتبط أكثر فأكثر بالإسلام، كما يبرز اتجاه، يرتبط أكثر فأكثر بالماركسية. وبينما ينمو اتجاه جذري يرى الوحدة نفياً لكل الأنظمة القائمة، يسود اتجاه إصلاحي، يعتبر الوحدة نتاج تفاهم بين الطبقات الحاكمة في كل الأقطار، أو بين شرائح منها.

ثالثاً: الأحزاب القطرية. وهي أنماط مختلفة؛ منها الأحزاب الشيوعية، وأحزاب الطبقات الحاكمة، وأحزاب البرجوازية الصغيرة القطرية.

أ) الأحزاب الشيوعية. وقد نشأت بعد تطبيق اتفاقية سان ريمو سنة 1920. وكان هدفها توعية الطبقة العاملة والجماهير الفلاحية الفقيرة، وكانت تعتمد في نضالها الأساليب الشرعية، حتى وهي أحزاب سرية. ولم تبادر الى بدء كفاح مسلح، حتى في الأقطار المحتلة، وإن كانت تحاول المشاركة، بعد اندلاع الثورات المسلحة، كما حدث في الجزائر.

وكانت، منذ انطلاقها، تجد في الماركسية - اللينينية مرجعها، وفي رواد الحركة الشيوعية: ماركس، انغلز، لينين سلفها الصالح، وفي المكتبة الشيوعية قرآنها، وفي الحزب الشيوعي السوفياتي دليلها.

ومن هنا، فإنها اكتسبت سماتها الإصلاحية من مصدرين:

الأول: تمسكها بمثال وبسلف صالح.

والثاني: إصرارها على دور تربوي أولاً، وعلى نضال، لا يتجاوز الأساليب الشرعية، في الدساتير، حتى وهي محرمة في وطننا عملياً.

ب) الأحزاب الوطنية: وهي أحزاب، نشأت في معمعان النضال من أجل الاستقلال، ومنها الحزب الوطني، 1907، ثم حزب الوفد، 1918، في مصر، وحزب الشعب (نجم شمال افريقيا)، 1926، في الجزائر، وحزب الاستقلال، 1935، في المغرب، والحزب العربي، 1935، في فلسطين، والحزب الوطني العراقي، 1922. وكانت هذه الأحزاب، تجعل الاستقلال مطلبها الأول، وتطرح مطالب إصلاحية، ويكفي أن نراجع برنامج الحزب الوطني الذي أسسه في مصر مصطفى كامل، لنجد هذا البرنامج يقتصر على ما يلي:

1 - «تكوين برلمان مسؤول عملي نشيط يتلقى نصائح من الانكليز، وليس أوامر..».

2 - أحداث إصلاحات مختلفة في ميدان التعليم.

3 - «تعيين الكفاءات المصرية في الوظائف الحكومية تدريجياً، بدلاً من الرسميين الأجانب..»، (ج. لاندو، **الحياة النيابية والأحزاب في مصر**، ص 117-118).

أما الوسائل التي أتبعها الحزب، فكانت:

أ - النشاط الصحفي، فأصدر صحيفة اللواء.

ب - القاء المحاضرات عن الأفكار الوطنية المصرية في الداخل والخارج.

ج - التوسع في وسائل التعليم.

وكان الحزب الوطني، أكثر تشدداً في موضوع الاحتلال البريطاني من حزب الوفد الذي نشأ سنة 1918، وطرح برنامجاً اصلاحياً، وأستقطب تأييداً شعبياً واسعاً، وظل على خلاف مع القصر، والانكليز، منذ أنشىء، حتى حل، سنة 1952،

بعد ثورة الثالث والعشرين من تموز (يوليو).

ولم يكن شأن حزب الأمة التي انشىء سنة 1907 برئاسة حسن عبد الرزاق، أو حزب الإصلاح الذي أنشأه الشيخ علي يوسف، 1863-1913، في العام عينه مختلفاً عن الحزب الوطني، أو حزب الوفد. وكانت الإصلاحات التي طالب بها برنامج الحزب الشعبي متواضعة، مع أن كاتب البرنامج هو أحمد لطفي السيد 1872-1963، المعروف بدفاعه عن الحرية والديمقراطية. وكان لطفي السيد يرى ضرورة التعاون مع بريطانيا في أي تدبير تتخذه في سبيل قوة مصر، وتقييد سلطة الخديوي، والتحرك على مراحل نحو الحكم الدستوري.

ولا يختلف تطور الحركة الوطنية في الجزائر، عنه في مصر، من هذه الزاوية، لأن الحزب الليبرالي، 1927/9/11، أو الحزب الإصلاحي، أو نجم شمال أفريقيا، (الشعب)، كانت أحزاباً إصلاحية، وإن كان نجم شمال أفريقيا أكثرها ثورية، فقد طالب بالاستقلال الكامل، وجلاء الجيش الفرنسي.

وكان الأمير خالد بن عبدالقادر الجزائري، رئيس الحزب الإصلاحي، قد طالب بالمساواة مع الفرنسيين من قبل سنة 1924.

إن هذه الأحزاب، كانت تضم قواعد واسعة، من طبقات مختلفة، ولكن خطها الفكري والسياسي كان إصلاحياً، وقياداتها كانت سلفية ومحافظة عموماً، ومن نماذج قياداتها: علال الفاسي، ومصالي الحاج، والحبيب بو رقيبة، والحاج أمين الحسيني، وسعد زغلول، ومصطفى النحاس، وقبل هؤلاء الأمير خالد بن عبد القادر الجزائري، ومصطفى كامل.

وقد أسهمت هذه الأحزاب في قيادة الحركة الوطنية، ضد الاحتلال الأجنبي إسهاماً فعالاً، وشاركت في صياغة الأقطار العربية الحديثة، من المغرب الى سورية. وتمثل هذه الأحزاب مرحلة مهمة من تاريخ الحركة الوطنية العربية، وتاريخ العرب السياسي الحديث.

إلا أن هذه الأحزاب حرصت من الناحية السياسية، على نيل الاستقلال من خلال المفاوضة، وكانت معتدلة في مطالبتها، ولا تندفع لاستخدام السلاح ضد المحتل الأجنبي، إلا حين تندفع الجماهير على هذا الطريق. وبينما أسهم حزب الاستقلال في حركة المقاومة المغربية، فإن جناحاً سرياً من حزب نجم شمال أفريقيا، هو الذي فجر الثورة الجزائرية، دون القيادة التاريخية. وفي تونس، حيث قاد الحزب الحر الدستوري حركة المقاومة المسلحة، أسهم قسم من قيادته الأولى في تصفية الثورة، لمصلحة استقلال مقيد.

كانت الأحزاب تطرح برامج استقلال معتدلة، ولذلك لم تعنَ بالتغييرات السياسية والاجتماعية العميقة، لأن قادتها ومنظريها كانوا من ممثلي الطبقات التجارية والعقارية، أو حاملي ذكرها. وكان كل ما يطمح له هؤلاء استقلال محدود، يزيدون من خلاله دورهم، وإصلاح محدود، يسمح بتطوير الأقطار التي يحكمونها، بما يجعلها أكثر قرباً من الغرب، وأكثر راحة وربحاً لهم. . .

وكانت هذه الأحزاب على الصعيد النظري سلفية، غير معنية بالتغيير الجذري، ولا حتى بالحوارات النظرية، واغناء الفكر، لأن قادتها كانوا معنيين بتحقيق مكاسب عملية وسريعة، في معظم الأحوال.

وقد تركت هذه الأحزاب آثارها، فيما بعد، في الحركة الوطنية والجماهير، وكل أشكال العمل السياسي والنظري. فولدت منها حركات وأحزاب، تخوض المعارك المسلحة، دون برامج سياسية ونظرية تستجيب لمتطلبات هذه المرحلة من القرن العشرين، أو تطمح للتحول السياسي والاجتماعي العميق، دون الثقافة اللازمة له، ودون الاعداد اللازم له أيضاً.

إن الإصلاحية الاحتفالية القاصرة في مفاهيمها وممارستها، الخجول في نقدها ومواجهاتها، ولدت اتجاهاً انقلابياً إصلاحياً، يفرض أشكال حكم قمعية، باسم الاصلاح والتقدم ومواجهة المخاطر الخارجية، ولكن دون أن يؤمن قدرة حقيقية على مواجهة الأخطار الخارجية، ودون أن يوفر أسس إصلاح حقيقي.

ولقد اتسمت الإصلاحية العربية بسمات محددة، نوجزها بما يلي:

أولاً: نزعتها المحافظة، واتجاهها السلفي الذي جعلها أساساً، تتجه الى التمسك بالماضي، بالسلف، كما هي حال الاتجاه الاسلامي، أو الدفاع عن مصالح الطبقات الحاكمة، وحتى الأوضاع القائمة، كما هو حال الإصلاحيين عموماً، إلا فيما ندر، قبل 1920. وكان الاتجاه العقلاني فيها يرمي الى تطوير أساليب الدفاع عن الاسلام، أو البنى السائدة، أكثر مما كان يرمي الى تحطيم العقبات التي تقف في سبيل انطلاق العقل.

ثانياً: معاداتها، للثورة، ومحاولة تكريس القناعة بضرورة التدرج، والابتعاد عن استخدام العنف، ورفض فكرة المساواة، باعتبارها مستحيلة، واعتبار السلطة من اختصاص الخاصة، لا العامة، ورفض الاشتراكية الأوروربية، ورفض مساواة المرأة بالرجل، حتى لدى أعلام من أكثر الاصلاحيين ثورية مثل الشميل وفرح أنطون.

ثالثاً: جزئيتها وعدم شمولها، كالدعوة الى الدستور، وعدم الاهتمام بحقوق المواطنين، والدعوة الى تحكيم العقل، وتجنب الخوض في كل القضايا ذات العلاقة بالدين والتراث، والدعوة الى قيام سلطة الشعب وهكذا. . . والدعوة الى التربية والعلم، دون العمل على اكتساب العوامل المكونة للروح العلمية.

رابعاً: الاكتفاء بالدعوة، دون الممارسة، والاكتفاء بأساليب العمل الإصلاحي، حتى عندما تؤكد الحاجة الى استخدام الأساليب غير الإصلاحية.

ولذلك كله فقد ظل الفكر الإصلاحي قاصراً، وغير قادر على تكوين وعي عقلاني معاصر. وظل هناك بون شاسع بين حركات الإصلاح في أوروبة، من الإصلاح الديني إلى الاصلاح السياسي، وحركات الاصلاح في الوطن العربي.

كشف قيام دولة الكيان الصهيوني، سنة 1948، عن ضعف بني الأنظمة العربية القائمة، شبه المستقلة، كما كشف مأزق الارتباط بالغرب.

ولقد أثبتت الأحداث أن الحركة الإصلاحية العربية لم تستطع أن تؤسس وعياً مواطنياً، وأن تقيم مؤسسات قادرة على ارساء أسس التقدم.

ولذلك، ونتيجة التطورات السياسية والاجتماعية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، بدأ الصراع يأخذ مجرى جديداً يتسم بما يلي:

أولاً: ازدياد دور البرجوازية الصغيرة المدنية والريفية، في المواجهة السياسية، وازدياد المشاركة العمالية ـ الفلاحية في حركة النضال المعادي للأمبريالية والصهيونية، وطبقتي البرجوازية التجارية والمصرفية وكبار الملاكين العقاريين.

ثانياً: تأزم أوضاع الطبقات الحاكمة في الوطن العربي، نتيجة عجزها عن حل المشاكل القومية والقطرية، وبسبب تداعي سيطرة الاستعمار القديم، أمام الاستعمار الجديد: وبروز دور البرجوازية الصغيرة والجماهير الفلاحية والعمالية.

وفي هذا الوقت، أخذت النقمة السياسية الاجتماعية تتفاقم، والمعارك السياسية ـ الاجتماعية تحتدم. وكان طبيعياً أن تتعرض الإصلاحية العربية لهجوم شديد، فأصبحت كلمة إصلاحية تعني المهادنة والمساومة والارتباط بالقوى الأمبريالية والرجعية. . كما تعني التهرب من الخيار الثوري.

وفي خضم ذلك كله، حدث ما يلي:

1 ـ حاول الاتجاه الإصلاحي، أن يجدد شبابه، وأن يواصل جولاته، فأخذ يدعو الى ضرورة أن يصبح العرب جزءاً من العالم الذي نعيش فيه، وذلك بتبني، لا تفكيره العلمي فقط، بل قيمه وأساليبه التقنية، وربط دعاة الإصلاح ذلك بنخبة مثقفة قادرة.

جسد ذلك قسطنطين زريق، في كتابه معنى النكبة 1948، وسار موسى العلمي، في كتابه عبرة فلسطين على الطريق عينه.

إلا أن دعاة إصلاح آخرين، من النخبة، من أمثال أدمون رباط رأوا أن النخبة لم تعد قادرة على إجراء عملية الإصلاح، وإن الأمر يتطلب أحداث تحول اجتماعي أساسي.

هنا برز داعية إصلاح آخر، هو خالد محمد خالد، ليطرح قضايا متعددة، من دور الدين في المجتمع الى دور المواطن. وقد طرح برنامج ثورة اجتماعية، رأى انها لا تتحقق إلا بوسائل ثورية.

ومع ذلك، فإن الدعوات الإصلاحية التي أخذت أبعاداً أجتماعية جديدة، مع خالد محمد خالد، ظلت دعوات عامة، مع قسطنطين زريق وأمثاله، وظلت بعيدة عن الغوص في اشكالات المجتمع العربي، والتوغل في خفاياه ومحرماته. وشدد اتجاهها العام على التحديث دون الثورة، كما برز ذلك عند حسن صعب.

ظل الاستقلال هو الشعار، وظلت الدعوة الى التربية والإصلاح قاصرة وضعيفة، ولم تسجل المراحل التالية لسنة 1948 بروز مدارس فكرية أنضج وأشد سجالاً، من دعوة عبدالله القصيمي للتخلص من الأغلال.

2 ـ طورت الأحزاب والقوى السياسية أطروحتها الأجتماعية، فأخذت الدعوات للتحول الاجتماعي وللاشتراكية، طريقها الى أذهان الناس. وبينما ربط البعث الوحدة بالحرية بالأشتراكية، أخذ الشيوعيون يطرحون برامج التغيير الأجتماعي.

وبدأ صوت المصلحين يضعف وسط جلبة الأحزاب والقوى السياسية.

3 ـ ولكن أصوات المصلحين والأحزاب والقوى السياسية، بدت أقل أهمية، حين بدأ العسكريون انقلاباتهم، من حركة حسني الزعيم، 1949/3/30، الى حركة محمد نجيب، 1952، الى حركة عبدالكريم قاسم، 1958.

أراد العسكريون ان يفعلوا، ما لم يستطع فعله المصلحون وقادة الأحزاب؛ ولكن تكوين هؤلاء العسكريين لم يكن أكثر من صدى غامض ومشوش لهؤلاء المصلحين، وتلك الاتجاهات الإصلاحية.

وقد أطاح العسكريون بالطبقات الحاكمة، وأقاموا أنظمة جديدة مكانها.

وأنجزت الحكومات الانقلابية برامج إصلاح اقتصادي واجتماعي، تجاوز في كثير من الأحيان معظم ما فكر به المصلحون.

ولكن هذه الانقلابات اقترنت بما يلي:

أ) إلغاء دور الجماهير والأحزاب والصحافة، وإحلال سلطة الفئة الحاكمة مكانها.

ب) تطوير الجيش، من حيث العدد والعدة والارتباط بالحاكم.

ج) إجراء تحويلات اقتصادية: (إصلاح زراعي، تأميم التجارة الخارجية، بناء قطاع عام الخ).

د) توسيع برامج التربية والتعليم، بزيادة عدد المدارس والجامعات والمعاهد.

لقد جاء العسكريون بالمستبد العادل الذي قدّمه المصلحون، منذ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، لينجز برنامج إصلاح. ولكن هذا المستبد العادل لم يكن مؤهلاً لهذا الدور، لأنه لم يجيء باسم الشريعة، بل جاء باسم الشعب!، وعلى أسنة حراب الجيش. ثم ان هذا المستبد العادل لم يكن مصنوعاً على هيئة المستبد العادل الذي تصوره المصلحون. لقد بنى هذا المستبد العادل المدارس والمستشفيات، وشق الطرق ووزع الأراضي على قطاع من الفلاحين، وأنشأ القطاع العام الخ... إلا أنه لم يستطع أن يحقق الوحدة القومية، ولا أن يدحر العدو الصهيوني، أو أن يقيم العدل... أو أن يقنع القطاعات الأوسع من الجماهير، بأنه يحقق إرادتهم.

ومع ذلك، فقد أحاط هذا المستبد العادل نفسه بدعاة يمجدون سياسته، ويمدحون برامجه، ويزينون استبداده.

كان هم المستبد العادل أن ينهي وجود الأحزاب وأن يجعل بقاياها في خدمته، وأن يخضع الجماهير، وأن يجعل أجهزته القوى الوحيدة في المجتمع. ولذلك فقد حرم على دعاة الإصلاح أن يكونوا غير أدوات في خدمة دولته، لأنه ينجز الإصلاح الأعظم.

والآن، وبعد أكثر من مائة عام، على بدء حركة الإصلاح العربي، ما زال الوطن العربي بحاجة الى ثورة شاملة.

فالأحزاب القومية لم تحقق الوحدة، والأحزاب الشيوعية لم تنجز الاشتراكية، والحركات والأحزاب الإصلاحية لم تحقق أهدافها، لأن الحكومة الدستورية لم تعمم.

ومع ذلك، فإن الأحزاب ما زالت قائمة بكل اتجاهاتها، وإن كانت الأحزاب والحركات الطائفية قد نمت وترعرعت على حساب الأحزاب والقوى القومية والديمقراطية غير الحاكمة.

ولكن هذا لم يمنع استمرار توالد الإصلاحية العربية باتجاهاتها المختلفة:

1 ـ فعلى صعيد الإصلاح الديني: اتخذت الحركات الدينية طابعاً نظرياً متزمتاً، وطابعاً عملياً دموياً. وعلى الرغم من ذلك، فما زال هنالك أفراد وجماعات، يحاولون أن يجعلوا التعايش ممكناً بين الدين والدولة الشعبية. لكن أبرز ممثلي هذا الاتجاه الآن من المدنيين، وليس من رجال الدين.

2 ـ وعلى صعيد الحركة القومية، ما زال هناك مفكرون قوميون، يبشرون بالوحدة، وفي الوقت الذي يشددون على أهمية دور النخبة الفكرية في تحقيق الوحدة، يرون أن الوحدة لا تتحقق دون أقليم قاعدة؛ هو مصر. ويمثل نديم البيطار هذا الاتجاه، وأن كان محمد عزة دروزة أبرز الذين دعوا اليه من قبل.

3 ـ وعلى الصعيد الاجتماعي: هناك من يدعو الى الثورة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وإدخال العلم والتكنولوجيا، وتطوير التربية الخ...

وما زالت هناك منظمات وجمعيات تنشأ لنشر الوعي وللتعبئة الثقافية الخ... ومن ذلك مثلاً، المنظمات السياسية والثقافية والاجتماعية التابعة للجامعة العربية، ومنظمات وجمعيات غير رسمية مثل المنظمة العربية لحقوق الانسان، ومركز دراسات الوحدة العربية والمجلس القومي للثقافة العربية.

ومع ذلك، فإن حركة الإصلاح العربي، ما زالت مترددة، تخشى دخول أدغال الواقع العربي. لماذا يحدث ذلك؟

لأن المثقفين ما زالوا صدى ضعيفاً لأفكار وآراء خارجية، ولأنهم لم يصبحوا ممثلين لقوى ذات مصلحة مصيرية بالتحول الجذري...

لقد كان الإصلاح في أوروبة نتاج ثلاثة أشكال من الصراع الاجتماعي:

الأول: صراع البرجوازية ضد الأقطاع والكنيسة.

الثاني: صراع البرولتارية ضد البرجوازية.

الثالث: صراع الأمم المتنافسة على قيادة أوروبة من جهة، وعلى المستعمرات من جهة ثانية.

وكان كل طرف في هذا الصراع، يحاول أن ينتصر باكتساب الوعي والخبرة، وبناء المؤسسات القادرة على الأنتصار.

وساعد حركة الإصلاح على تحقيق أهدافها ثلاثة عوامل:

1 ـ حركة التنوير التي أنتجت عصر النهضة. وكانت حركة

فكرية ثقافية عظيمة، مثلت نقلة نوعية في تاريخ البشرية.

2 ـ الثورة التكنولوجية التي رافقت عصر الفتوح الاستعمارية، والتي أنتجت المجتمع الصناعي.

3 ـ الحركة الديمقراطية التي رافقت حركة التنوير، منذ بدء عصر النهضة، والتي تصاعدت، خلال صراع البرجوازية مع الاقطاع والكنيسة، وتعمقت خلال صراع البرولتارية مع البرجوازية.

إن خوض قوى اجتماعية هائلة هذا الصراع، أعطاه عنفه وعمقه، وفرض تحقيق نجاحات عظيمة.

ولم يكن الوضع كذلك، في الوطن العربي، خلال المائة عام الأخيرة. لأن الاقطاع العسكري السائد في السلطنة العثمانية، أو أشكال العلاقات الاجتماعية السائدة في الإمارات المستقلة أو التابعة، لم تكن مهيأة لولادة برجوازية نقيضة. وكان أنماط النشاط الرأسمالي الناشئة تابعة للسلطة داخلياً، ولحركة رأس المال الدولي خارجياً. ولذلك، فإن البرجوازية الناشئة التابعة، لم تكن في موقع صراع، ولم تكن لديها قضية تلف حولها جماهير العمال والفلاحين والبرجوازية الصغيرة.

وعلى الرغم، من كل التطورات التي حصلت بعد 1920، فإن البرجوازية التي أصبحت أكثر تبعية، لم تكن قادرة على أن تلعب دور البرجوازية الأوروبية، بسبب ظروف نشأتها، وطبيعة دورها.

ولأن البرجوازية ولدت كذلك، فإنها لم تخلق بروليتاريا ثورية، كما حدث في أوروبة أيضاً، وظل دور البروليتاريا ضعيفاً، حتى الآن، لا على الصعيد الثوري فقط، بل على الصعيد النقابي أيضاً، وبالتالي على صعيد الإصلاح.

ولقد كان الخطر الرئيسي الذي يواجه الوطن العربي خارجياً، فأدى ذلك الى ضرورة الوحدة، في ظل السلطنة، أكثر مما فرض الاتجاه الى الاستقلال القومي. وحاولت القوى السائدة، في صراعها مع القوى الأجنبية، أن تلجأ الى ما يلي:

أ) التمسك، حتى لو كان شكلياً، بالدين، لتحقيق تماسك داخلي، حوْل السلطة السائدة، ولتأكيد التفرد.... في وجه التغرب، والأصالة في وجه تشويه الهوية.

ب) استيراد التكنولوجيا الضرورية لبناء مجتمع مشابه للغرب، وكان التمسك بالإيديولوجيا الدينية والتراثية، غطاء القبول لنمط الحياة الأوروبي. ولذلك لم تسمح القوى المحافظة، بخوض التجربة الفكرية الأوروبية، واكتفت باستعارة سلعها وأدواتها. وأمام الحيلولة دون نمو الفكر، نما التقليد والاتباع.

وحين تحقق الاستقلال الشكلي للأقطار التابعة، بعد الحرب العالمية الأولى، كانت الزعامات الحاكمة تعمل لبقاء الاتجاه الديني المحافظ، وتساعد على خلق قواعد له، بينما تواصل سياسة ارتباطها بالقوى الأمبريالية.

أما قيادات الحركة الوطنية، فكانت زعامات قبائل، أو وجاهات أو ممثلي ملاك عقاريين كبار وفئات برجوازية تجارية ومصرفية، وكفاءات صاعدة من البرجوازية الوسطى والصغيرة. وكان كل هؤلاء يحثون على الوحدة من أجل الاستقلال، ويساومون، وإن اختلفوا جزئياً، على الاستقلال، ويقدمون التنازلات للسلطة المحتلة.

وكان هنالك تسليم للزعامات، والقيادات السياسية بدورها القيادي، حتى عندما تخوض الجماهير الشعبية المعارك المسلحة، ويبرز قادة شعبيون من زعماء القبائل والأرياف، أو حتى من الفلاحين الفقراء أنفسهم. وظل الأمر كذلك، حتى فرضت ثورتا الجزائر وجنوب اليمن نمطاً جديداً من القيادات الشعبية ـ السياسية والعسكرية.

وكانت قيادات معارك الاستقلال عموماً، قيادات محافظة وإصلاحية، معنية بزيادة دورها في القطر الذي تحكمه، وفي العلاقة مع القوى المحتلة. ولكنها غير معنية بهدم الحصون الإيديولوجية، والمواقع الطبقية للقوى السائدة.

وكانت القوى الناشئة، قومية أو شيوعية، أو وطنية ديمقراطية، تحاول اللحاق بركب القوى القائدة، وتأييد مطالبها، دون أن تستطيع هذه القوى الناشئة، أن تكسب قواعد جماهيرية، تدفع باتجاه التغيير الجذري.

وعندما بدأت محاولات التحول الثوري الجذري نسبياً، كان ذلك نتاج حركة الانقلابات العسكرية، لانتاج تنامي الحركة الشعبية وزيادة قدراتها الكفاحية. ولذلك مس التحول مواقع الطبقات الاجتماعية، ووجه ضربات للملاكين العقاريين الكبار، وللبرجوازية التجارية في أقطار عربية رئيسة كالعراق ومصر وسورية والجزائر وليبيا. ولكن القوى الحاكمة الجديدة، لم تطلق ثورة ثقافية شاملة، واكتفت بفرض برامج حزبية، محافظة من جهة، ومهادنة من جهة أخرى. وقاد ذلك الى اضعاف الحركة الديمقراطية، والاتجاهات السياسية الديمقراطية عموماً. لأن القوى الجديدة لم تسمح ببروز قوى ديمقراطية الى جانبها، ولا الى بروز قوى إصلاحية، أيضاً، تعظ وتحض على الشورى واحترام حقوق المواطنين وإرادة الشعب: حتى بالقدر الذي سمحت به القوى التي حكمت قبلها...

إن الإصلاحية العربية تواجه اشكالية المواجهة مع الأحزاب

والقوى الدينية التي لا تعرف غير اسلامها أو السيف، أو الأنظمة والقوى التي لا تعترف لغيرها بحق التعبير عن وجهة نظره.

ويبدو أن الإصلاحية العربية التقليدية لا تجد لها مكاناً في الصراع الحقيقي الذي أخذ يدور، منذ سنة 1958، والذي أخذ يعبر يوماً بعد يوم عن مصالح قوى فعلية، تدافع عن وجودها، لا عن حقوقها فحسب... ولا بد أن ينتج هذا الصراع احزابه وقواه السياسية من جهة، وتعبيراته الإصلاحية الجديدة، من جهة أخرى.

ومن الآن، حتى تظهر قوى ثورية ناضجة فعالة، تعبر عن قوى تغيير فعلي، فتبرز الى جانبها قوى إصلاحية مبدئية مليئة نقدية، يظل موضوع الإصلاحية العربية ملتبساً، لأن الاتجاهات المغامرة تصليها ناراً حامية، باعتبارها خيانة سياسية وإيديولوجية، ولأن القوى الثورية التقليدية، تستخف بالإصلاح والإصلاحية، لأنها لا يحققان برامج الثورة في رأي هذه القوى الثورية.

ولكن الموضوع برمته، بحاجة لدراسة لمنع الالتباس فيه. فهناك خطوط إصلاحية وخطوط ثورية دائماً، لأن هناك قوى تدافع عن نظامها بتحسينه، وهناك قوى ذات مصلحة في تغيير جذري. إلا أن كل برنامج تغيير جذري، له شقه الاصلاحي المرتبط به، لأن اعداد العمال لثورة اشتراكية بروليتارية، يحتاج الى تنظيمهم في نقابات، وخوض النضال العمالي المطلبي: وإعداد الجماهير لثورة دستورية، يتطلب نضالاً ديمقراطياً، وهكذا... والفرق بين الاتجاهين أن الاتجاه الثوري، يضع برنامج ثورة، ويراكم خبرات وإنجازات خلال معارك الإصلاح. أما الاتجاه الإصلاحي، فإنه يدعو الى الإصلاح دون برنامج ثورة.

ولذلك، فإن الاتجاهات العربية التي استخفت بالإصلاح، تحت شعار الثورة، ولم تربط بين البرنامج الثوري والعمل الإصلاحي، كانت من الناحية النظرية، تشجع الاتجاهات المغامرة، ومن الناحية العملية، تتحول الى قوى انقلابية وارهابية وطغيانية، وكانت في الوقت عينه، تخوض تجربة اصلاح، ولا تخوض تجربة ثورة.

إن الاتجاهات الثورية، بحاجة الى إعادة الاعتبار للإصلاحية. باعتبارها جزءاً من برنامج الثورة، والمصلحين بحاجة الى إعادة الاعتبار للاصلاح، ببلورة دعوات إصلاحية اكثر نقدية، وأكثر مبدئية وأكثر عمقاً وشمولاً.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لا. ت.
- أديب اسحق، الكتابات السياسية والاجتماعية، تحرير ناجي علوش، ط 2، دار الطليعة، 1982.
- الأفغاني، جمال الدين، الاعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، تحقيق محمد عماره، مع دراسة عن حياته وآثاره، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، لا. ت.
- أو مليل، علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي، العربي، دار التنوير، الدار البيضاء، 1985.
- برج، محمد عبد الرحمن، عبد الرحمن الكواكبي، سلسلة اعلام العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا. ت.
- بركات، سليم، مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، دار دمشق، الطبعة الثانية، 1982.
- البستاني، بطرس، محيط المحيط، مكتبة لبنان، لا. ت.
- البستاني، سليمان، عبرة وذكرى، أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده، تحرير خالد زيادة، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- البستاني، فؤاد أفرام، دائرة المعارف؛ قاموس لكل علم وفن، الجزء الرابع عشر، بيروت، 1983.
- جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.
- حوراني، البرت، الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1931، دار النهار للنشر، لا. ت.
- دروزة، محمد عزة، موجز القضية الفلسطينية، مجلدان، المكتبة العصرية، لا. ت.
- دندشلي، مصطفى، حزب البعث العربي الاشتراكي، 1940-1963-1979.
- زيادة، خالد، اكتشاف التقدم الأوروبي؛ دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر، دار الطليعة، بيروت، 1981.
- زيادة، معن (تحرير)، بحوث في الفكر القومي العربي، ثلاثة مجلدات معهد الانماء العربي، بيروت، لا. ت.
- سعدالله، ابو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية، دار الآداب، بيروت، 1969.
- شرابي، هشام، المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، 1981.
- طهاري، محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب والدار التونسية للنشر، الجزائر، 1984.
- عبده، محمد، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عماره، 5 و6 مجلدات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لا. ت.
- العدوي، ابراهيم احمد، رشيد رضا، الامام المجاهد، اعلام العرب، رقم 33، المؤسسة العامة للتأليف والأنباء والنشر، لا. ت.
- العروي، عبدالله، الايديولوجية العربية المعاصرة، دار الحقيقة، 1970.
- العريسي، عبد الغني، مختارات المفيد، تحرير ناجي علوش، دار الطليعة، 1981.
- علوش، ناجي (تحرير)، مختارات المفيد، دار الطليعة، لا. ت.

- العلي، صالح احمد وآخرون (ندوة)، تطور الفكر القومي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.
- فهمي، ساهر حسن، الزهاوي، اعلام العرب، رقم 37، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، لا. ت.
- قاسم أمين، وزارة الثقافة والأرشاد القومي، اعلام العرب، رقم 20، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، لا. ت.
- قاسمية، خيرية، الحكومة العربية في دمشق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1982.
- الكواكبي، عبدالرحمن، الاعمال الكاملة، تحقيق محمد عماره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1975.
- لاندو، جاكوب، الحياة النيابية والأحزاب في مصر، 1866-1952.
- ليفين، ز. ل، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان وسورية ومصر)، ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون، 1978.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، الجزء الأول، مطبعة مصر، 1960.
- المراكشي، محمد صالح، تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار، 1898-1935، الدار التونسية للنشر، تونس والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.
- معجم الشيوعية العلمية، دار التقدم، موسكو، 1985.
- المعجم الفلسفي المختصر، دار التقدم، موسكو، 1986.
- النجار، حسين فوزي، احمد لطفي السيد، أستاذ الجيل، اعلام العرب، رقم 39، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، لا. ت.
- رفاعة الطهطاوي، اعلام العرب، رقم 53، الدار المصرية العامة للكتاب، لا. ت
- Alhusary, khaldun, *Three Reformers* Khayats, Beirut, 1966.
- *Encyclopaedia of Islam*, New ed., IV
- Scruton, Roger, *A Dictionary of Political Thought*, Pan Reference (Pan Books), 1982.
- *Webster's Seventh New collegiate Dictionary*, 1965.

ناجي علوش

الاصلاحية الاسلامية

Islamic Reformism
Réforme Musulmane
Islamiche Reformismus

أ ـ ترجع كلمة اصلاحية إلى جذر: صلح. وهي تؤدي معنى الاتفاق والسلم. واصلاح ذات البين هو وفاق بين طرفين بعد نزاع. وفي القرآن الكريم ﴿إن أريد إلاّ الاصلاح ما استطعت﴾ (هود، 88. وأصلح الشيء أي حسّنه. وتتسع المعاني العائدة إلى مصدر صلح. فالصلاح يحمل معنى التقوى. والصالحون هم التقاة وفاعلو الخير. والاسلام هو دين اصلاح، والرسول مصلح لشأن أمته. وهكذا فإن تعبير الاصلاح بات في صلب المصطلح الاسلامي.

واكتسبت مفردات: اصلاح، صلاح، مصلح، دلالات معبرة في الثقافة الاسلامية الكلاسيكية. فالصالح هو المتدين، والصلاح هو التدين، والعمل بمقتضى أوامر الشريعة. وحين يتضمن الاصلاح معنى الفعل الارادي يشير إلى عمل يهدف إلى رد الأمر إلى أصله الديني أو الشرعي.

والاسلام دعوة إلى اصلاح شأن الناس والبشر، والنبي محمد (صلعم) هو المصلح الأكبر. ويحضّ القرآن على اصلاح شأن الأفراد والجماعات، حتى اعتبر الاصلاح فريضة ضمن مبدأ: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

واعتبر الفقهاء، من بعد زمن الدعوة، من المصلحين. ولما ارتبط الامام الفقيه أحمد بن حنبل 164-241هـ. /780-855 م. بجهاد ضد السلطة فقد اعتبر من جانب مصلحي أهل السنة على أنه رأس الدعوة الاصلاحية، وإلى مذهبه ينتسب الشيخ تقي الدين أحمد بن تيمية 661-728 هـ. /1263 - 1328م. والشيخ محمد بن عبدالوهاب 1115-1206 هـ/ 1703-1792 م وبرزت منذ أيام الامام أبي حامد محمد الغزالي 1058-1111م. فكرة ظهور مصلح يعيد للإسلام مجده على رأس كل قرن أو جيل، يناضل ضد البدع والزندقة. وعادت الفكرة إلى البروز في العصر الحديث مع الامام محمد رشيد رضا 1865-1935 الذي يتحدث عن رجال يظهرون في كل عصر يناضلون ضد البُدع. ولا بد من الاشارة هنا إلى التقليد الأدبي التأريخي الذي دفع المصنفين إلى كتابة سِيَر أحوال العلماء الصالحين في كل مائة سنة على حدة.

وإذا كانت الاصلاحية قد ارتبطت بمعنى اسلامي، فقد اكتسبت في عصور متأخرة معنى آخر دنيوي، حين استخدم تعبير اصلاح للإشارة إلى وضع سياسي وضرورة تقويمه. ويعود هذا المعنى إلى القرن السابع عشر مع الكتّاب الأتراك بوجه خاص من أمثال قوجي بيك الذي كتب رسالة دعا فيها إلى إصلاح الهيئة السياسية والوضع المالي والجهاز الديني، كذلك نجد هذا المعنى عند حاجي خليفة في رسالته **ميزان الحق في اختيار الأحق** ورسالته الأخرى **دستور العمل لإصلاح الخلل**. ولدى حاجي خليفة ينصرف معنى اصلاح إلى تقويم الشؤون العسكرية والادارية والمالية. وقد اتسع استخدام كلمة اصلاح في العصر الحديث ليشمل مجالات اخرى اجتماعية واقتصادية وسياسية.

ب ـ يشير تعبير الاصلاحية الاسلامية إلى الحركة الفكرية التي قامت في نهاية القرن التاسع عشر ودعت إلى اصلاح أحوال المسلمين، وتعرف أيضاً بالحركة السلفية نظراً لدعوتها إلى العودة إلى تراث السلف الصالح. ومن هنا فإن الحركة

الاصلاحية تضرب جذورها في أصول قديمة ابتداء من الرسول (صلعم) مروراً برموز انتسبت إليها الحركة مثل الإمام أحمد بن حنبل والشيخ تقي الدين ابن تيمية والشيخ محمد بن عبد الوهاب. ويذكر الشيخ رشيد رضا أئمة آخرين مثل ابن قيم الجوزية 1292-1350م. وابن حزم 994-1064م. وابن حجر العسقلاني 1372-1449م. من القرن التاسع والشوكاني من القرن الثاني عشر الهجري. وبالفعل فإن ابن حنبل وابن تيمية وكذلك الشيخ ابن عبد الوهاب، قد لعب كل واحد منهم دوراً مميزاً في الدفاع عن مبادىء الاسلام وناضل ضد البدع والانحرافات. وعلى امتداد تاريخ طويل تبلورت معهم الدعوة الاصلاحية الاسلامية التي ستنتسب إليهم في العصر الحديث. إن الدعوة الوهابية التي قامت في وسط الجزيرة العربية في منتصف القرن الثامن عشر تتصل بالعصر الحديث اتصالاً مباشراً، وقيام هذه الدعوة قد خلف آثاراً في أقطار اسلامية مجاورة وبعيدة وترك اتباعاً في كل مكان ينسجون على منوالها، وكانت عاملاً حاسماً في انطلاق السلفية في العصر الحديث.

وإذا كانت الاصلاحية الاسلامية التي بلورت مبادئها في نهاية القرن التاسع عشر مع مصلحين بارزين مثل جمال الدين الأفغاني 1838-1897 ومحمد عبده 1849-1905 ورشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي 1849-1902، قد قامت في ظروف المواجهة بين عالم المسلمين وأوروبا، فإن الاصلاحية التي أقرّت بجدة الظروف التي تتصدى للإسلام مدت جذورها في الإسلام الأول والسلف الصالح، وتصدت لنزعة الدراسات الاستشراقية في وضع الاسلام في سياق تاريخي.

ج ـ وتنطلق الاصلاحية من اعتبار ان الاسلام دين صالح لكل زمان ومكان، باعتباره شريعة إلهية. وتدهور أحوال المسلمين يعود إلى ابتعادهم عن اصول الدين نفسه. ولهذا تنادي الاصلاحية بالعودة إلى تعاليم الاسلام الاصلية التي نجدها في القرآن والسنة وآثار السلف الصالح. والقرآن أساس الدين، بل هو الدين كله حسب رأي رشيد رضا.

والنقطة المركزية في التفكير الاصلاحي هي التوحيد، واعتبار الاسلام دين توحيد. فيكون على المصلح السلفي أن يناضل ضد كل مظاهر الشرك، والبدع والمدارس الفكرية المنحرفة عن تعاليم الاسلام، وضد القدرية والتواكل والتقاليد. وكذلك وقفت الاصلاحية ضد التأويل لأنه يفضي إلى البدع عبر توسل المعاني الخبيثة والصور والرموز في الآيات. أما التوحيد فهو يحرر المؤمن، فالعبودية لله تحرر الانسان من كل عبودية أخرى.

وأصول العلم أربعة: القرآن والسنة والاجماع والاجتهاد. وسعت الاصلاحية إلى فتح باب الاجتهاد بعد أن أُغلقت على المذاهب الفقهية السنية الرسمية. وعني الاجتهاد بتوسيع دائرة التفكير حول المسائل التي تطرح على الاسلام تحديات في مجال الفكر والعلم.

وكلمة اصلاح تعود إلى سببين، أولاً: لإن الاصلاحية تدعو إلى اصلاح الإيمان من خلال توضيح حقيقة الدعوة الاسلامية. من هنا المؤلفات التي كتبها أبرز المصلحين المسلمين مثل **رسالة التوحيد** للشيخ محمد عبده، وتفسير القرآن المعروف بـ تفسير **المنار** للشيخ رشيد رضا، بالإضافة إلى كتابه **الوحي المحمدي**. وكذلك مقالات ابن باديس 1887-1940 في مجلة **الشهاب**. وهذه الأعمال وأخرى غيرها تهدف إلى إعادة بسط الدعوة وتوضيح أسسها وتفسير الوحي تفسيراً يزيل كل ما علق بالتفسير من تأويلات. وإصلاح الايمان يعني أيضاً إصلاح العبادات، وتعليم المسلمين معنى الممارسة الدينية كالصلاة والصوم بعد أن تحوّلت إلى طقوس. ونزع كل ما علق بالإسلام من تقاليد كالموالد والجنازات ومجمل الممارسات التي تؤدي إلى الشرك بالله عن طريق التماس شفاعات الرسل والأولياء. ثانياً: تدعو الحركة الاصلاحية إلى اصلاح الحياة الاسلامية، وارشاد المسلمين تجاه دينهم وتجاه أنفسهم، ومن هنا توسلت سبل الوعظ والارشاد في المساجد والحلقات. ونشطت في تأسيس المجلات مثل **العروة الوثقى والمنار والشهاب**، وتأسيس الجمعيات المختلفة.

د ـ تبدو الاصلاحية الاسلامية كرد فعل على مشروع النهضة الذي ظهر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، مع التنظيمات التي أعلنها السلطانان عبد المجيد وعبد العزيز ابنا السلطان محمود الثاني؛ وتجلت النهضة في مصر مع محمد علي باشا 1769-1849 الذي أراد أن يبني دولة قوية تقوم على مؤسسات مستقاة من النموذج الغربي، كما تجلت في تونس مع محاولات الباي أحمد والباي محمد الصادق. واستغرقت النهضة سحابة نصف قرن من الزمن حتى عام 1881 الذي شهد احتلال مصر من جانب بريطانيا، وتونس من جانب فرنسا. وقد اجتهدت التجارب النهضوية في اكتساب علم وتقنيات أوروبا في مرحلة سابقة للتوسع الأوروبي الاستعماري. ولم تكن النهضة غير متدينة لكنها عمدت إلى خلق توافق بين الدين الاسلامي وعلوم أوروبا، أو ما سمي التوفيق بين الايمان والعلم الحديث. وأفسح المجال بذلك للعناصر غير المسلمة لتساهم بأدوار بارزة. والاعلام البارزون الممثلون لفكر النهضة أشخاص مثل رفاعة الطهطاوي 1801-1873 وعلي مبارك 1823?-1893 في مصر، وخير الدين باشا

1810-1890 في تونس، وقد حاول هؤلاء أن يعطوا للشريعة الاسلامية دوراً في تبرير الأخذ بالعلوم الحديثة، فاصلين بين عادات وتقاليد الأوروبين، أي التاريخ الخاص بهم، وبين العلوم والتقنيات التي انتجتها أوروبا والتي يمكن أخذها، اعتماداً على القاعدة القائلة: إن صورة المشابهة فيما يتعلق به صلاح العباد لا تضر.

. لكن فشل المشروع النهضوي أعاد طرح الإشكالية من جديد. وصار السؤال المطروح هو: **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟** وهو سؤال طرحه كل الاصلاحيين بدءاً من الأفغاني الذي لعب دور المحرك الأول للحركة الاصلاحية. ودوره في هذا المجال كان كبيراً خلال اقامته في مصر في سبعينات القرن الماضي بحيويته في جمع الشباب المسلم، وحساسيته تجاه ما تمثله أوروبا من خطر على الاسلام. فالتهديد الأوروبي ليس سياسياً وعسكرياً، وليس ثقافياً وعلمياً فحسب، بل يطال أسس الايمان ومبادىء الشريعة. من هنا انصب جهد الأفغاني وتلامذته على تبيان اسس الاسلام الأصيل والدعوة إلى إحياء أثر السلف الصالح من جهة، والدعوة من جهة أخرى إلى دعم الرابطة التي تجمع المسلمين بغض النظر عن مذاهبهم لجبه المخاطر المحدقة بالإسلام. وعلى هذا النحو كانت «الجامعة الاسلامية» هي المشروع السياسي للحركة الاصلاحية.

كتب الأفغاني خلال إقامته في الهند **الرد على الدهريين** وذلك في محاولة منه للكشف عن المذاهب الفكرية التي تغلغلت إلى التفكير الاسلامي بالرغم من مخالفتها لأسسه الايمانية. أما المحاولة المنهجية التي أخذت على عاتقها تفنيد المذاهب والفلسفات الحديثة التي تشكل خطراً على الايمان الاسلامي، فكانت **الرسالة الحميدية** التي كتبها الشيخ حسين الجسر الطرابلسي، وفيها نجد: أ ـ محاولة لتوضيح أسس العقيدة الاسلامية. ب ـ رداً على النظريات الحديثة من نشوئية وتطورية. ج ـ الأخذ بالنظريات التي لا تتعارض مع الايمان في حال ثبوت صحتها.

ولا ريب بأن التحدي الغربي للعالم الاسلامي كان احد العوامل في بروز اصلاحية الاسلامية. لأن هذا التحدي لم يطل الايمان فحسب، بل هدد النظم السياسية والقانونية التي درج عليها الفقه الاسلامي. وإذا كانت أفكار الحرية والجمهورية والديمقراطية قد استقطبت عقول المتنورين المسلمين، فقد عمدت الاصلاحية من جهتها إلى درء هذه المخاطر عن طريق تبيان كيف أن هذه المفاهيم تتضمنها الشريعة الاسلامية، وأن الاسلام يقدم نظاماً شاملاً للحياة والآخرة، لا تقدمه أي نظرية وضعية.

وإذا لم تستطع الاصلاحية ان تنشىء جواباً متصلاً على التحديات الأوروبية في مجال الفكر والعلم، فإنها حفّزت العقول للرد على خطر الغرب والاستعداد لمجابهته. كانت الاصلاحية بعيدة الأثر إذ تمكنت من وضع أسس لنمط جديد من التفكير الاسلامي، وأن تخلق في الوقت نفسه أشكال عملٍ جديدة. ولا يقل صراع الاصلاحيين مع النظريات والدعوات ذات المصدر الأوروبي، عن صراعها ضد المذاهب والبدع ذات الصلة بالإسلام. ويبقى صراع الاصلاحية مع الفقه الرسمي والصوفية أبرز انجازاتها.

هـ ـ برز مع الاصلاحية نموذج جديد لمثقف غير مرتبط بالمؤسسة الدينية التي تضم العلماء والفقهاء بصفتهم التقليدية. كذلك فإن المثقف الإصلاحي برز كرد فعل على المثقف النهضوي الذي ارتبط تفكيره وعمله بأجهزة الدولة ومؤسساتها أمثال طهطهاوي وعلي مبارك. وطبيعة الأصول التي ارتبطت بها الاصلاحية توضح دور المصلح وطريقة عمله. وإذا كانت الاصلاحية قد جعلت القرآن والسنة أصولها العقائدية، فقد استخدمت السنة أي الحديث لتناهض به أهل الفقه الرسمي. ومن هنا ما يقول عبد الله العروي: «كانت ثورة السلفية ثورة المحدثين على الفقهاء، ثورة المصلحين ضد المحافظين على النظام». وذكر الشيخ رشيد رضا في سيرته ما يلي: «وقد فتح لي الاشتغال بالحديث والرواية باب الانتقاد على كتب الوعظ والفقه والأدب ودواوين الخطب والرواية». وقد ساعد الصراع بين أهل الحديث والفقهاء على تحرير التفكير الاسلامي من جموده العقائدي. لكن هذا الصراع لايشمل دور الفقهاء في تبرير الأمر الواقع وعدم قدرتهم على استيعاب التطورات الحديثة، بما في ذلك دور المؤسسة الفقهية في جمودها وتبعيتها للحكام.

ومن هنا نستطيع أن نتفهم كيف أن الاصلاحيين قد وضعوا أنفسهم على مسافة من مؤسسات العلم الديني التقليدية كالأزهر والزيتونة، وإن كانت هذه المؤسسات قد شهدت نشأتهم الأولى.

لكن صراع الاصلاحية مع طرق التصوف كان أشد وأبعد أثراً، لإن هذه الطرق التي ابتعدت عن تعاليم الإسلام وعن مغزى التصوف الأصيل حسب رأي الاصلاحيين، بدت عاجزة تماماً عن المساهمة في رفع مستوى حياة المسلم أمام التحديات التي يواجهها، يضاف إلى ذلك أن ممارسات الطرق مثلت أشكالاً من البدَع والشرك بتوسلها إلى الأولياء ورفعهم إلى مراتب الأنبياء. وقد نجحت الاصلاحية في صراعها مع

الطرق وحررت بذلك التفكير الاسلامي من ثقل الغيبي والطقوسي.

وهكذا نشأ نموذج جديد للمثقف الاصلاحي خارج جهاز الفقهاء التقليدي، وخارج طرق التصوف السرية والمعقدة التنظيم. لكن الاصلاحية ورثت عن الفقهاء همّ تنظيم الحياة الاسلامية وفق قواعد الشريعة، وأخذت عن المتصوفة حيويتهم في تنظيم الاتباع وقوة الدعوة. وهذا ما نجده في الوهابية أو السنوسية التي لم تقطع صلتها بالصوفية، أو ما نجده عند رشيد رضا الذي كان أكبر المنتقدين لطرق التصوف ومع ذلك أبقى على ارتباطه بنزعتها الروحية.

من هنا ذهب الاصلاحيون إلى بلورة أشكال عمل جديدة، في الوعظ والارشاد، في إنشاء المجلات والجمعيات والمدارس. وكانت أقرب إلى جمهور المسلمين في حياته اليومية وهمومه، وخاضت في الصراعات السياسية ومعارضة الحكام.

وتنبهت الاصلاحية إلى أهمية التربية، ليس بالمعنى الضيق الذي يشير إلى التعليم، وإنما بالمعنى نفسه الذي طرحه النهضويون في أواسط القرن التاسع عشر، وقد تمنت التربية عند الاصلاحيين إرشاد المسلمين إلى دينهم وتعاليمه وتلقّي العلوم الحديثة وتعلم اللغات الاجنبية في سبيل إعداد جيل جديد من الشباب المسلم، واعتبر الاصلاحيون أن التربية، مثلهم في ذلك مثل النهضويين، هي السبيل إلى رفع مستوى الأمة وتهذيبها. ومن هنا انتشرت المدارس والمعاهد التي كان وراء إنشائها سلسلة من المصلحين في مصر وسوريا وغيرها من الاقاليم الاسلامية إن في المغرب أو في آسيا.

و ـ انتشرت مبادىء التفكير الاصلاحي بسبب حيوية وتأثير المصلحين الأوائل من أمثال الأفغاني ومحمد عبده. وبالرغم من أن التفكير الاصلاحي قد أثار حفيظة الدول الغربية، والحكام المحليين، وطرق التصوف، والمؤسسات الدينية من تعليمية وقضائية، إلّا أن نداء الاصلاح كان قوياً ومعبراً. وبالرغم من ضعف السلفية في سوريا، إلّا أن تلامذة عبده ورضا من السوريين كان لهم أهميتهم في مطلع القرن العشرين من أمثال جمال الدين القاسمي وشكيب أرسلان ومحمد كردعلي، وبرز في تونس علماء مصلحون أمثال بشير صفر وظاهر بن عاشور، وفي الجزائر أمثال ابن باديس ومحمد بشير الابراهيمي ومبارك الملي وجميعهم في اطار جمعية العلماء المسلمين.

ولعل أكبر آثار الاصلاحية الاسلامية هو دورها في قيام تنظيمات ذات طابع شعبي، انبثقت من الجمعيات الاصلاحية وحلقات الارشاد. وإذا كانت جمعية العلماء المسلمين قد مثلت قيادة أهلية أسهمت في بلورة مقاومة الاحتلال الفرنسي، فإن جماعة الاخوان المسلمين قد انبثقت من الحلقات الإصلاحية وتبنت فكراً سلفياً. كذلك فإن قيام الجماعات الاسلامية في الهند يدلل على الدور الذي لعبه الفكر الاصلاحي الاسلامي واتساع أثره.

مصادر ومراجع

- أرسلان، شكيب، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لا. ت
- ـــــ، السيد رشيد رضا أو إخاء اربعين سنة، مطبعة ابن زيدون بدمشق، 1977.
- الأفغاني، جمال الدين ومحمد عبده، العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1970.
- إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الاسلام، القاهرة، 1955.
- امين، احمد، زعماء الاصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لا. ت.
- أومليل، علي، الاصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير، بيروت، 1985.
- البنا، حسن، مذكرات الدعوة والداعية، الطبعة الثانية، بيروت، 1966.
- التونسي، خير الدين، مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق معن زيادة، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- الجسر، حسين، الرسالة الحميدية، تحقيق خالد زيادة، منشورات جروس، طرابلس، 1985.
- جعيط، هشام، الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984.
- ـــــ، «النهضة والاصلاح والثورة»، مجلة المستقبل العربي، العدد 38، بيروت، 1982.
- حوراني، البرت، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، بيروت.
- رضا، رشيد، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، لا. ت.
- ـــــ، الوحي المحمدي، الطبعة التاسعة، المكتب الاسلامي، بيروت، 1979.
- عبده، محمد، رسالة التوحيد، القاهرة، لا. ت.
- العروي، عبدالله، العرب والفكر التاريخي، الطبعة الثالثة، دار الحقيقة، بيروت، 1980.
- الكواكبي، عبدالرحمن، أم القرى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- المغربي، عبدالقادر، الأخلاق والواجبات، المطبعة السلفية، القاهرة، 1347هـ.
- Adam., Ch., *Islam and Modernism in Egypt*, Londres, 1933.
- Brunschvic, R. *Etudes d'Islamologie*, Tome premier, Paris 1976.
- Gibb., H., *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947.
- Goldziher., I., *Le Dogme et la loi de l'Islam*, Geuthner, Paris, 1973.

خالد زيادة

الأصولية الاسلامية

Islamic Foundamentalism
Fondamentalisme Islamique

الأصولية الاسلامية

ليس موضوع هذه الدراسة التاريخ السياسي المعاصر أو حركاته السياسية أو السياسات المعاصرة، بل هو الفكر الاسلامي الأصولي المعاصر، عن طريق شرح ما دعا اليه ابو الأعلى المودودي وسيد قطب وحسن البنا، والذين هم من أهم المنظرين للأصولية الاسلامية.

ان الأصولية الاسلامية ليست فقط حركة سياسية، بل هي قبل ذلك حركة فكرية قائمة على أسس فلسفية، مما يجعلها منهاجاً فكرياً جديداً جديراً بدراسة جدية. وبرغم ظهور الأصولية كحركة محافظة؛ إلا انها في الواقع حركة تقدمية - اكثر تقدماً من حركة المصلحين المسلمين المعاصرين، كما تظهر الأصولية فهماً للعلوم ولتأثيرها في المجتمع وقيمه اكثر عمقاً من المصلحين المسلمين، ولكنها اقل وعياً بفوائد الفلسفة. ولكن قبل البدء في شرح الأصولية يجب أن نعرفها. جرت العادة على النظر في الفكر السياسي الأصولي على انه ظاهرة سياسية آنية متعلقة بأسباب سياسية اجتماعية غير مرضية. فعلماء السياسة يدرسون هذه الحركة كحركة تنقصها مبادىء عميقة ذات قيمة وينعتونها بالتعصب الديني فتوصف مثلاً منظمة الاخوان المسلمين، وهي اقوى منظمة اصولية، على الوجه التالي:

(كانت منظمة الاخوان منظمة عسكرية، آمنت بكفاية الاسلام ورفعته وبالتفسير والسنة. وقد عملت لإحياء مبدأ الجهاد. وعلى عكس الوهابيين فانها قد قبلت بالاصلاح وباستخدام بعض الطرق الغربية. وعلى غرار محمد عبده لم تعتقد انه من الضروري اعادة النظر في مبادىء الاسلام (Yahya Armajani, *The Middle East*... P. 278-288).

هذا البيان لا يصف بدقة ولا يعدد الشروحات والحجج والتبريرات التي قدمها مفكرو الاصولية، كأبي الأعلى المودودي، 1903-1980، منشىء الحركة الاسلامية في باكستان، ولا حتى حسن البنا 1906-1949، منشىء حركة الأخوان المسلمين أو سيد قطب 1906-1966، الى تفسير القرآن الكريم، كما انهم لا يعتقدون انه ليس هناك من ضرورة للتجديد في الاسلام.

وفي الحقيقة، فإن الأصولية الاسلامية شاركت بصورة مباشرة وغير مباشرة في النقاش الفكري الذي يدور في الغرب والشرق لمئات السنين؛ ففي أقل درجاتها، تشكل الأصولية نقداً للفلسفة وللايديولوجية السياسية ولفلسفة العلوم. فمن الناحية الفلسفية، ترفض الأصولية الادعاء الانساني القائل بكونه مصدر الحقيقة أو الادعاء بأنه لا توجد حقيقة مطلقة. ولكن الأكثر أهمية من هذا، أن الاصولية تقدم طريقة حياة وفكر تدور حول تشريع اللّه والطبيعة الانسانية. اما من الناحية السياسية فانها ترفض الفكرة المتمثلة في ان السلطة هي ملك الشعب وأن المجتمعات ليست سوى اسواق استهلاكية أو أماكن لإرضاء الرغبات والنزوات. فهي تهدف الى انشاء مجتمعات مقوماتها الأساسية العدل والفضيلة والمساواة. وباختصار إن الاصولية هي حركة تدعو الى العودة الى اصول الدين، أي القرآن والسنّة، وعدم الالتزام بالتطور التاريخي للفكر الاسلامي؛ فمشاكل الأمة الاسلامية لا يمكن حلها الا بالعودة الى الينابيع الأصلية ورفض المظاهر والافكار غير الاسلامية. فهدف الأصولية هو إعادة الاسلام بأكمله الى السيطرة على جميع أوجه الحياة.

المبادىء الفلسفية عند الأصولية

سيتناول هذا التحليل ثلاثة مبادىء اساسية، والتي تشكل الأسس الفكرية عند الأصولية الاسلامية. وهذه المبادىء هي العقل والاخلاق، الفلسفة والعلم، والدين.

فبالرغم من اصرار الأصولية على وجود المبادىء الاخلاقية في الطبيعة الانسانية الا انها تؤكد على عدم قدرة الانسان على التوصل اليها بالعقل. وهذا يؤدي الى ضرورة وجود الوحي من اجل منح الانسان المثل التي يجب اتباعها. فعند ابي الأعلى المودوي وسيد قطب ما هي الفطرة (وهي التي تستقبل الوحي) الا طاعة القوة التي خلقت القوانين والتي بدورها خلقها الله من اجل سعادة الانسان في هذا الكون. وبالرغم من أن وظيفة الفطرة هي توجيه الانسان الى الخير ينظر قطب وأبو الأعلى المودودي الى الانسان على انه خرج عن طبيعته الأساسية ونسي فطرته ووضع مكانها الاختيار والارادة. فقد شغل الانسان نفسه في ميدان (الفلسفة) أوصله الى نتائج خاطئة تمثلت في عبادته للنجوم والآلهة والمثل والتماثيل والأفكار المجردة والقوة العالمية، بالرغم من ان الفلسفة تصحبها الحجة والعقل الا ان المودوي وقطب يصران على ان الانسان بطبيعته يبحث عن الله، كبحثه عن الماء والملجأ. وبواسطة فإن القوانين الاخلاقية التي هي موجودة في الفطرة هي تلقائية وطبيعية كالقوانين المادية. فيقول ابو الأعلى المودودي إن الناس

تجمع على ان المجتمع الذي يتمتع بالتعاون والنصحية والعدالة الاجتماعية والمساواة هو مجتمع صالح، كما أن الناس تجمع على ان السرقة والزنا والجريمة والتجسس والحسد هي من الأعمال الشريرة (ابو علي المودودي، **مفاهيم اسلامية**، ص 10-22).

ويمكن اختصار الفرق ما بين الاصوليين والمصلحين الاسلاميين الى القول التالي: بينما يعتبر قطب والمودودي ان اسرار الطبيعة الانسانية معروفة فقط عند الله، يعتبر الافغاني وعبده واقبال وشريعتي ان الانسان قادر على التوصل الى بعض، اذا لم يكن كل، هذه الاسرار. يرجع هذا الفرق الى الاختلاف في مفهوم العقل. فإن مفهوم الفطرة الذي يقترب من مفهوم العقل يظهر عند قطب والمودودي في قولهما إن المسلم عليه الخضوع الى الله في كل شيء. فهؤلاء الاشخاص الذين لا يخضعون ويسألون الله عن براهين منطقية ولا يطيعون اذا لم يرتضوا هذه البراهين هم كفار؛ وذلك لان الاسلام عند الأصوليين يعني الاستسلام الكامل مع أو بدون الحجة المنطقية والرضا. فيجب الايمان مثلاً باليوم الآخر سواء توفرت الحجة العقلية أو لم تتوفر. فبالرغم من ان الاسلام غير معارض للحجج العقلية فإن الحجة العقلية يجب ان تأتي بعد الايمان وليس العكس. (المودودي، **نحن والحضارة الغربية**، ... ص 146-148 وص 150). فعند حسن البنا تقبل الحجج المنطقية لأن العقل قد خاطبه القرآن الكريم الا انها يجب ان تدافع عن الدين ضد الخرافات والتحريف. والأكثر من هذا، إن وجود الله عند الاصوليين ليس بحاجة الى برهان، إنه موجود بالفطرة. فالسؤال (من خلق اللّٰه هو سؤال خاطىء) فالانسان غير قادر على فهم نفسه فكيف يجرؤ على محاولة فهم اللّٰه. فالايمان عندهم، من حيث التعريف، هو استسلام القلب وطمأنينته بالحقيقة. (حسن البنا، **رسائل الشهيد حسن البنا**، ص 429-431 و471-474).

والفرق الأساسي هنا ان الاصوليين يفهمون الاسلام على انه النظام الشامل الذي لا يحتاج الى دليل عقلي بينما يتقبل المصلحون مبدأ التوصل الى الحقيقة عن طريق الدليل. وهكذا يرى عبده شرعية البحث عن الأدلة وعن التوصل إليها. ومن ثم اتباع تعاليم الرسول ﷺ. وبقول آخر، يرفض الأصوليون القول إن الانسان قادر على التوصل الى الحقيقة بدون مساعدة الوحي بينما يرى المصلحون ان العقل يتوصل الى الحقائق الميتافيزيقية والاخلاقية.

ويمكن ارجاع هذا الادراك المتنوع الى اختلاف فهم المصلحين والأصوليين لمفهوم التوحيد ولهدف الاسلام. يعرف قطب والمودودي، مثلاً، الاسلام على انه نظام الحياة طبقاً لقواعد الطبيعة التي منحها اللّٰه والتعبير الذي يهدف الى ايجاد النظام العام للانسانية القائمة على توحيد الله. فالتوحيد، وهو احد المكونات الأساسية للاسلام، لا يرتبط فقط بالعقيدة الدينية بل يتعداها الى القضاء على الأنظمة البعيدة عن توحيد الله. فغاية التوحيد عند الأصوليين إذن هي التوصل الى تغيير اساسي في حياة الافراد. ويعني هذا أن اللّٰه هو الخالق والحاكم والمنظم لهذا الكون وينفي حكم الانسان والطبقية والعرقية. (المودودي، **نظام الحياة في الاسلام**، ص 21-22، **نحن والحضارة الغربية**، ص 267-270).

وهكذا فإن جزءاً أساسياً من مفهوم الاصوليين للتوحيد هو نفي ومعارضة اي نظام انساني لا يقف عند حكم الله، كما يرفضون البحث الفلسفي لأنهم يعتبرون ان المشاكل الاساسية في الحياة واضحة في القرآن الكريم.

وتنظر الأصولية الى العلوم بطريقة خاصة. فيقول المودودي ان الاسلام لا يحرم الافادة من التجارب الإنسانية، الا ان العلوم التجريبية هي متحيزة وليست كلية. فالعلوم، التي بدأت في الغرب موجهة لخدمة المفهوم القومي والفوضى الاخلاقية والالحاد. وبالرغم من موافقة البنا وقطب لبعض نتائج هذا القول (مثل توجه العلم والعلوم) فهم يرون ان العلم هو للانسانية ككل ويقبلون فوائده. فهم يعتقدون ان المسلمين ساهموا في تطوير هذه العلوم بطريقة أو بأخرى.

من ناحية اخرى رفض الاصوليون المسلمون قبول اي ادعاء ان العلوم الحديثة يمكن ان تكون وسيلة اثبات صحة التفسيرات أو ان يكون لها أي صحة تفسيرية للوحي. فقد كانوا اكثر وعياً للاضرار التي يمكن للعلوم الحديثة ان تتسببها اذا ما قدر للعلوم ان تكون مقياس الصحة والخطأ في تفسير الوحي. الا ان البديل الذي يطرحه الاصوليون هو إفقار لمعنى الوحي حيث انهم عندما رفضوا العلوم كأساس للتفسير وفهم القرآن الكريم، رفضوا ايضاً الفلسفة والتاريخ اللذين هما مهمان جداً في فهم الوحي والنص القرآني. فيبدو انه من غير المنطقي انكار صحة التاريخ في فهم القرآن الكريم وصحته، فإنكارهم لصحة التاريخ يؤدي ايضاً الى اضعاف سنّة الرسول الكريم حيث ان صحة السنّة تتوقف على النقل التاريخي. الا ان الأصوليين يقبلون صحة القرآن الكريم وسنة الرسول الكريم، وهي فكرة تبين قصور الأصوليين في فهم خطر انكار أهمية وصحة الحقول المتعددة للمعرفة (Labib As Said, *The Recited Koran...*, P 19-60, 121-125).

وعلاوة على هذا، كيف يمكن للاسلام ان يُفهم اذا ما أهملنا حقول المعرفة المتعددة، مثل الفلسفة أو التاريخ. يقول

الاصـوليون انها الفـطرة، الا انها ليست مقياسـاً يمكن الاعتماد عليه حيث ان تعريفها يمر من خلال حلقة مفـرغة. فـالطبيعـة الانسـانية تـرشد الانسان الى الأشيـاء الجيـدة، الا ان الأرادة والاختيـار تبعد الانسـان عن طبيعتـه الحقيقية. فـاذا مـا كـان التوحيد في الطبيعة الانسانية او الفطرة فمن الأولى ان لا يكون هنـاك ملحـدون. وبمـا انهم يقـولـون ان النـاس يقسمـون الى مهتـدين وضالّين، كان من الافضـل الاصرار على ان معـرفـة تكوين الفطرة بحاجة الى استمدادها من القرآن الكريم بـدون الرجوع الى الطبيعة الانسانية. فقد كان من الممكن ان يصيب الاصـوليون اذا مـا قالـوا ان الانسان عنـده القدرة عـلى اتبـاع الـطبيعة الحقيقيـة في القـرآن الكـريم. بكلمـة أخـرى، كـان عليهم ان يجعلوا القـرآن الكـريم معيـارهم الـوحيـد في شرح الفطرة والطبيعة.

ومن الواضح ان مصدر المعرفـة النهائي عنـد الأصوليـة هو اللّه تعالى، كما ان جوهر اللّه وصفاته لا يمكن التوصل اليها أو فهمها عن طريق الفكر الانسـاني. لهـذا تتوقف صحـة المعرفـة الانسـانية عـلى مطابقتهـا للطبيعـة الفـطريـة، الا ان الجـوهـر الحقيقي للطبيعـة لا يمكن معرفتـه ايضاً. ان معـرفتنـا، طبقـاً لقطب والبنا هي معرفة الحقائق، والاسئلة الأساسيـة في الحياة عن السببية والكيفية لا يمكن لـلانسان الاجـابة عليهـا. لهذا، فـإن البديـل عن المعرفة الانسانيـة هو الـوحي وتقبله. الا ان الـوحي هـو ايحـاء بـالمعرفـة لأن اللّه تعـالى علم انـه لا يمكن للانسان التوصل الى الحقيقة النهائية. لهذا، فان صحة الـوحي تكمن في مطابقته للفطرة والتي لا يمكن معرفتها بأكملهـا، بأي حـال. لهذا، يستعمـل نطب الفـطرة كمعيار لصحـة أو عـدم صحـة المنهج أو الفكـرة، الا أن أسـس الفـطرة مـوجـودة في القرآن الكريم، وهو الأهم في موضـوع التوصـل والتحقق من الحقيقة.

تعلن الأصولية حكمها بعدم انتاجية واستحـالة المعـرفة عن طريق الفلسـفـة. فـالفلسفـة، كـما يقـول سيـد قـطب ليست للانسان. أما ما يليق بالانسان فهو الأمور العلميـة. فالفيلسـوف بنظر قطب يضع نفسه في مكان حيث لا يوجد نور سـوى ما يهبـه اللّه تعالى. الا ان هذا النور، وهو العقـل، لا يجب استعمالـه في الفلسفـة ولكن في المعرفـة النافعـة. فـنظرة قـطب في عـدم امكانية واستحالة المعرفة فلسفياً قائمة على فهمـه للفلسفة عـلى انها فرع المعرفة الذي يحاول ان يقرر لماذا تحدث الاشيـاء كما يبـدو، على عكس العلوم الحـديثة التي تحـاول ان تقـرر كيفيـة حدوث الأشياء.

الا ان الأصولية لا تعني ان محاولة الفلسفة ككل نـظر اليها بعض الفـلاسفة كهيـوم Hume عـلى انها محاولـة خـاطئـة أو مستحيلة.

فـإذا ما كـانت الفلسفة تهتم بـالـعلاقـات بـين المـوجـودات الخـالدة (المثـل الافلاطـونية)، مثـلاً فان قـطب الـذي ، أولاً يرفض مفهوم الموجودات الخـالدة، وثـانياً، لا يؤمن بـامكانيـة الانسان في التوصل الى المعرفة الحقيقية، اذا مـا وجدت، فـإنه مبرر في رفضه للفلسـفـة على انها المنهج الصالـح للتوصـل الى الحقيقة. وفي الواقع، فإن مفهوم عدم معرفة اللّه بـالعقل غـير ليس بغـريب على الفلسـفـة. فعلى النقيض من هـذا، فاذا مـا نظرنا ملياً نرى ان هذه الفكرة مـألوفـة لدى الفـلاسفة كهيـوم والغزالي. وعلاوة على هذا، فإن الفلسفة ليست بمنهـج موحـد الذي ربما يستنتجه القارىء لفلسفـات ارسطوطـاليس والفارابي وابن رشد والتي هي أساساً عقلانية ونقدية قائمة على المنـطق. هناك نوع آخر من الفلسفة والذي يعتمد صراحة، كما يعتمـد سيد قطب والاصوليون الاخرون، على العداء للتحليل التأملي ويعتمـد في استنتاجـاتـه عـلى الفـطرة أو البـديهيـة Intuition الشخصية والمباشرة.

لقد حاولت الاصولية الجمـع بين منهجين مختلفين: الخبرة الـدينيـة في الايمـان والعلوم عـلى انهما الأسـاسـان المهـمان في المجتمـع الاسلامي، فـالمبادىء الـدينية تـزود المجتمع بـأسسه (المبـادىء التي لا تتغير ولا تتبـدل) والعلوم تـزود المجتمـع بحاجاته العملية (المتغيرات). لهذا، لا يمكن للعلوم ان تقـدم أصل المعرفـة الميتافيـزيقية والاخـلاقية ومنهـا الالتزام بمـا يمكن التحقق منـه عملياً. بمعنى آخـر، ان النـظريـات العلميـة هي افتراضات، يمكن استخدامها للبحث عن التقـدم. لهذا تـرى الاصـوليـة ان عقـلانيـة العلوم لا تنبع فقط من خصـائصهـا المتقـدمة والنقـديـة بـل ايضـاً من تـوجيههـا لخدمـة المبـادىء الاساسية للمجتمع.

المبادىء السياسية عند الأصولية

اصبـح التوحيـد عند الأصـولية الخيط الـذي ينسج بـه كل الأمور السياسية والاقتصادية والاخلاقية والعقائدية وكـل أوجه الحياة ـ وبما أن اللّه، مصـدر العلم والمادة، هـو خالق الاثنـين فإن له القول النهائي في الحيـاة السياسيـة ايضاً. فهـذا المفهوم للتـوحيد يشـارك به ابـو الأعـلى المـودودي وحسن البنـا وسيـد قـطب. فـالانسـان عنـدهم عليـه الخضـوع للّه فقط، وهـذا الخضـوع هو ليس عقـائديـاً كما يعتقـد المفكرون التقليـديون، ولكن الاصوليين يصبغون مفهوم التوحيد بصبغـة سياسيـة فإن اصرارهم عـلى اخضاع السيـاسيين للدين يقـودهم الى اعتبـار

هؤلاء الأشخاص الذين لا يعملون على ايجاد او دعم الدولة القائمة على حاكمية اللّٰه ككفار وغير مؤهلين للحكم. ومن الغريب ان الأصوليين كحسن البنا وقطب يرفضون تعاليم فلسفة العصر الوسيط يحاولون التوصل الى نفس النوع من الحكم، وهو حكم يوجد ويستمر ويهدف الى التوصل الى المجتمع الفاضل القائم على اسس التوحيد.

وبالرغم من أن الاصوليين يرفضون الكثير من تعاليم المصلحين المسلمين المعاصرين، فإنهم غير تقليديين. وبالعكس فإن الكثير من اعمالهم موجه ضد علماء الدين التقليديين، فالعلماء في رأي قطب غير قادرين على فهم المبادىء الحقيقية للقرآن. فإنهم باتباعهم للتقليد الأعمى ومحاولتهم لايجاد حلول في الكتب الفقهية القديمة التي هي أساساً محاولات انسانية وليست بوحي أدت الى جعل الجماهير مقتنعة بواقعها والى أبعاد المثقفين غير التقليديين. ومن الناحية الثانية يوجه الأصوليون هجماتهم الى النخب السياسية التي تجهل معاني الاسلام وتقود شعوبها الى الظلمات. فبسبب فشل المجموعتين (اي رجال الدين والنخب) هناك حاجة الى مجموعة جديدة من المسلمين الذين يفهمون حقيقة الدين بالاضافة الى التمدن. فيعترف المودودي مثلاً كما يعترف قطب ومفكرون أخرون بضعف الحضارة الاسلامية ويعلنون ضرورة العمل على بعث اسلامي جديد لأن الماضي غير كاف لإشعال نهضة جديدة. فمن الضروري ايجاد المسلمين الذين هم قادرون على وضع فلسفة وعلوم جديدة قائمة على الاسلام المحض، وعلى هؤلاء المسلمين ان يأخذوا القيادة في مجالات العلم والسياسة من غير المسلمين. ان بيان المودودي هذا له مغزى مهم في محاولة فهمنا للنظرية السياسية الأصولية ولاختلافها عن تعاليم المصلحين المسلمين.

الا أن .لأصوليين يعتبرون انه ما عدا عصر النبي والخليفتين الأولين عند قطب والخلفاء الأربعة عند المودودي الذين تبعوا الجوهر الحقيقي للاسلام فانهم على العموم لا يمجدون التاريخ أو يرون فيه مرشداً أو موجهاً. فرفض التاريخ هذا هو أحد التحديات التي يوجهها الأصوليون الى المؤسسات السنّية والشيعية. فقد جرت العادة ان يمجد المسلمون ماضيهم على العموم بقبولهم لتعاليم وتفسيرات العلماء السابقين كأبي حنيفة والشافعي وابن حنبل وابن مالك في الفقه والغزالي والأشعري الباقلاني في التوحيد. فمع مرور الوقت اصبحت تعاليمهم، والتي ما كانت الا نتيجة الاجتهادات، ذات سلطة غير قابلة للتحدي واصبحت جزءاً لا يجب مخالفته وذا صيغة تأسيسية. وأدى هذا حتى لدى الاشخاص ذوي التفكير الواسع، كالامام محمد عبده الى عدم تخطي حججهم على العموم لأن باب الاجتهاد قد اقفل لعدة قرون من الزمان (محمد عبده، رسالة التوحيد... ص 17-51).

وعلى النقيض من هذا، ينظر الاصوليون الى الماضي على العموم على انه أصبح رثاً في ظواهره الفكرية والتوحيدية والفلسفية سواء نشأت في الشرق أو في الغرب، وهذه الظاهرة، اي التاريخية، هي إحدى خصائص الاصولية المتمثلة في رؤية معظم التفسيرات القديمة التي يعتبرها الاصوليون تفسيرات تاريخ معين. فبالرغم من صحة او ملاءمة هذه التفسيرات والمبادىء للمجتمعات التي قامت بها فليست لها قيمة بحد ذاتها؛ اما قيمتها فتكمن في تاريخيتها، اي باظهارها لسماح الاسلام لصحة العديد من التفسيرات. وفي تعبير آخر لاينظر الأصوليون الى حقيقة الحجج في نفسها لكنهم يختارون تلك التفسيرات الملائمة للعصر الحديث؛ كذلك نرى أن قطب والأصوليين الآخرين يحولون التاريخ الى اداة تبرير للتجديد ولاعادة التقييم وللثورة.

وهكذا يؤدي رفض الاصوليين الماضي والحاضر الى ايجاد نظريات بديلة للنظريات السياسية الغربية والاسلامية المعهودة. فتظهر نظريتهم في فهمهم للتوحيد وللحاكمية؛ فيعلن البنا وقطب والمودودي مثلاً، ان اصل التشريع في المجتمع الجديد هو اللّٰه وان على المجتمعات الاسلامية الحقيقية إطاعة اللّٰه ويصرون على ان خصائص الاخلاق هي طاعة اللّٰه عن طريق تطبيق تعاليمه.

لذلك فبينما نرى ان عملية التاريخ قد ساعدت في شرح القرآن والسنّة عند التقليديين فإنها من وجهة نظر اصولية قامت بعرقلة الفهم المباشر للقرآن والسنّة واصبحت عملية التاريخ عملية تعتيم وتمييع. وعليه، فيجب فصل التاريخ من اجل تقويم فهم مباشر وأصلي للقرآن والسنّة بدون العودة بالضرورة الى تقاليد الفلسفة وعلم الكلام والفقه. فيجب عند الأصوليين اعادة التقييم والتصحيح عن طريق تفسير مباشر جديد للاسلام لهذه الفروع من المعرفة وخاصة السياسية منها والفكرية؛ ولا يرفض الاصوليون تاريخ الشعوب الاسلامية على أنها الترجمة الحقيقية للاسلام فقط بل يرفضون ايضاً سيادة التعاليم الغربية بمختلف أشكالها والتاريخ الغربي بجميع انواعه.

ان هذه الدعوة الأصولية مهمة من اجل تبرير رفض الماضي لأنه عند قبول عمليات التاريخ والعلم على أنها ذات طبيعة تأسيسية ليس هناك حاجة الى تاريخ جديد أو علم جديد، كما يعتقد المودودي، وستكون الحاجة فقط الى المتابعة والتطوير؛

كما ان دعوتها لتفكيك المجتمعات المعاصرة تصبح بدون معنى.

ولهذا فإن وصف معظم العلوم والفلسفات على انها علوم غير اسلامية، يعني ان ثمة حاجة ضرورية لايجاد فلسفات وعلوم اسلامية. وبما انه لا يجب اخضاع الحياة الحاضرة الى الحضارة الاسلامية الماضية والحضارات الغربية، يجد الاصوليون تبريراً لرفضهم لقبول الفكر الغربي بل انهم يرون ان هناك تناقضاً أساسياً بين مفهوم الانسان في الاسلام ومفهومه في الأنظمة الأخرى. فليس العقل بحد ذاته أو العلم بحد ذاته، يقول المودودي، هو الذي يشرف الانسان بل ما يشرف الانسان حقاً هو ارتقاء الانسان من عبادة اللّه الغريزية الى عبادة اللّه بارادة الانسان؛ فاذا ما عبد الانسان غير اللّه أو التلهّي عن عبادة الله ـ ويعتبر المودودي ان هذا هو حال الغرب ـ فإنه اقل قيمة من الحيوانات لأنها على الأقل تعبد اللّه على مستوى الغريزة.

وكل هذا النقاش من اجل ان يتمكن الاصوليون من القول إن هناك حاجة الى مجتمع جديد مؤسس على الاسلام، وبما انهم رافضون لقبول مبادىء الغرب أو اتباع المنظور الغربي او حتى الفكر السياسي الاسلامي فإنهم يصرون على التجديد الاسلامي والأصالة الاسلامية في كل نظرية اجتماعية أو سياسية. وحتى في تحديد، شكل الحكومة، فانهم ينأون او يستعملون مكرهين، مصطلحات كالجمهورية والديموقراطية أو الاشتراكية. من ناحية ثانية وبالرغم من رفضهم لبعض النظريات السياسية الاسلامية في العصر الوسيط لا يجد المصلحون اي تناقض في تقليد الغرب وفي التزام مفاهيم غربية؛ فيتقبل الافغاني وعبده واقبال، مثلاً، الحكومة الجمهورية على انها المثال الأعلى للحكم. (Iqbal, *The Reconstruction of Religious*... P. 157).

فما قيل حتى الآن، بالاضافة الى الظروف التاريخية، يمكن مساعدتنا في معرفة السبب في توجه اقبال وعبده والأفغاني نحو الاصلاح لا الثورة ويساعدنا ايضاً في معرفة السبب لتفضيل الاصوليين للثورة كبديل للاصلاح ورفضهم للماضي والحاضر ونظرتهم للمجتمعات المعاصرة على انها غير عادلة وفاسدة في جذورها. فلا يرى الاصوليون مجالاً للاصلاح وتصبح الثورة مبدأ و شعاراً، خاصة عند البنا وقطب، وعند المودودي بدرجة أقل. ان أول خطوة في عملية القلب أو التحويل هي رفض الماضي ما عدا حقبة النبي ﷺ والخليفتين الراشدين الأولين لأن اعمال النبي هي اجراءات تشريعية. اما اعمال الخليفتين فهي التطبيق العملي الصحيح لبعض مبادىء الاسلام مثل عدم فرض أنفسهم على المجتمع واختيارهم بالشورى.

وبالرغم من وجوب اعتبار هذه الحقبة كنموذج جيد في تطبيق الاسلام في حياة المجتمع فلا يجب على المسلمين بأي حال تقليد الفترة هذه وعليهم العمل لايجاد مجتمع لا مثيل له من الناحية المادية والاخلاقية. ان المجتمع الأول في الاسلام لم يكن متقدماً مادياً ولكنه كان متقدماً اخلاقياً، لذلك فإن المجتمع الجديد لن يكون صورة طبق الأصل عن المجتمع الأول.

لهذا، فإن البيان كالذي يقول انه في العقل الاسلامي لا يمكن ان يكون هناك في الحاضر أو في المستقبل اي شيء جيد كالذي كان في المجتمع المثالي الذي اقامه محمد ﷺ والذي تحدد بموته، أو كالبيان الذي يقول إن هدف الاصلاح الاسلامي الحقيقي لا يمكن ان يكون بايجاد مجتمع جديد بل يجب ان يكون هدفه النهائي اعادة انشاء المجتمع المثالي للنبي (Thomas Naff, «Towards A Muslim Theory..» in *Islam and Power*... P. 28) لا يعكس بدقة نتائج مناهج الاصوليين حول المجتمع الاسلامي المثالي. فبالرغم من اعتبار قطب المجتمع الأول على انه افضل نموذج للأمة الاسلامية لأن مبادئه كانت التوحيد والعدالة، وبالرغم من اعتباره للخليفتين الأولين على انهما افضل نموذج في تطبيق الشريعة وانتقال السلطة عن طريق قبول المجتمع، فان مبادىء التوحيد والعدالة والثورة والاجماع يمكن التوصل اليها مجدداً وحتى انه يمكن فهمها بطريقة مختلفة. ولأن القرآن كان أساس المجتمع الاسلامي فإن وفاة النبي ﷺ لا يمنع انشاء المجتمع المثالي أو الفاضل. ان حجج قطب والأصوليين الآخرين تنص علناً وخفاءً على امكانية تحقيق هذه المبادىء في الواقع عن طريق فتح الباب لإعادة التفسير الدائم في كل العصور؛ واذا لم يكن هذا ممكناً فلا تعني محاولة الاصوليين الفكرية والعملية الى ايجاد المجتمع الاسلامي المثالي اي شيء وستكون غير مجدية. وهكذا، فان مجرد محاولة انشاء مجتمع جديد ـ ويصر قطب على كلمة جديد ـ يتضمن، على الأقل من الناحية النظرية مفهوم امكانية التوصل الى المجتمع الاسلامي المثالي: وهو مثالي لأنه محكوم أساساً بالقرآن. ومثالية النبي محمد ﷺ تنبع من تطبيقه العملي للقرآن ومن اتباعه لتعاليم الاسلام. بالاضافة الى هذا وبما ان مفاهيم التوحيد والعدالة والاخلاق وانتخاب الحكام ليست غير قابلة للتنفيذ، فإن المجتمع الاسلامي المثالي الجديد يجب ايجاده ويتميز عن المجتمع الاسلامي الأول بتقدمه المادي.

لقد اصبح من المعتاد تعريف الأصولية على انها (وهنا

نقتبس من ريتشارد ستيفن همفريز) تأكيد المناهج التقليدية في التفكير والسلوك في جو مختلف جداً. فعلى النقيض من التقليديين او المحافظين، الذين يذهبون الى ان الأشياء يجب أن تكون كما كانت عليه الأجيال الماضية فإن الأصولية تعترف بالبيئة المتغيرة وتحاول ان تخاطبها في جو جديد من التوقعات، فليست الأصولية خصماً اعمى للتغير الاجتماعي لكنها تصر على أن هذا التغيير يجب أن يكون اساسه القيم التقليدية ومناهج الفكر. (Richard Humphreys, «Islam and Political...» in *Islam and Power*.. P. 108).

ففي هذا الاقتباس. تمكن همفريز من التوصل الى نصف الحقيقة فقط. أولاً، ما هي المناهج التقليدية للتفكير والتصرف؟ هل هي مناهج العامة أو علماء الكلام أو الفلاسفة أو الصوفيين أو الفقهاء أو مجموعة من ذلك؟ أو هل يعني بالمناهج القرآن والسنة؟ إن همفريز لم يكن واضحاً في تعريفه للمناهج التقليدية للفهم ولكنه يرجع الى القرآن الكريم والى فقهاء وعلماء الكلام في القرون الوسطى. ولكن اذا عنى بالمناهج التقليدية للتفكير القرآن والسنّة فإن ذلك خطأ لانها مصادر ومادة الفهم والسلوك وليست مناهجه؛ فكما أن التاريخ هو مادة البحث ويمكن ان يدرس بعدة طرق كذلك القرآن والسنّة. والسؤال الذي يهم الأصوليين هو كيفية فهم وقراءة وتفسير القرآن والسنّة؛ ففي اجوبتهم يرفض الاصوليون الفهم العام التقليدي لأنهم يعتقدون بأن العامة لا تعرف الاسلام؛ اي ان الجهل هو منهج العامة، وذلك لأن العامة بحاجة الى تربية اسلامية وثقافة اسلامية.

بالاضافة الى ذلك، لا يعتبر الاصوليون الفلسفة على انها محاولة صحيحة، وهنا رفض منهج آخر للتفكير. كما ان منهج علماء الكلام مرفوض ايضاً من قبل الاصوليين لأن علم الكلام أدخل نفسه في قضايا لا يمكن التحقق منها مثل خصائص اللّه. أما طرق الصوفية فقد رفضها الاصوليون لأنها تشجع على الكسل وتساعد على تأخر المجتمعات الاسلامية، اي انهم لم يقوموا بشيء ايجابي أو بناء للمسلمين. وبالنسبة الى الفقهاء يعتقد الأصوليون انهم يقومون بوظيفة ملاقاة حاجة المجتمعات، فتعاليمهم تخص اجيال ماضية معينة. وبالرغم من احترامهم لمفكرين قدامى كالغزالي وابن تيمية، يعتقد الاصوليون ان تعاليمهم تخص حقبة تاريخية معينة.

ولا يجد القارىء، اي استشهاد بالغزالي في مهاجمة قطب للفلاسفة، بالرغم من ان الغزالي تكلم في نفس الموضوع ودحض حجج الفلسفة المعروفة في زمانه. وفي الحقيقة فإن التعاليم السياسية لمفكرين كالغزالي وابن تيمية ليست في تناسق مع التعاليم الاسلامية للأصولية وخاصة في مواضيع كفاءة الحكام وفي شكل الحكومة وقضايا مماثلة. كما ان محدثين معاصرين تلقوا هجمات كثيرة من الأصوليين لخضوعهم للسلطة الحاكمة ولتقليدهم للماضي وللغرب.

وباختصار، لقد قدم الأصوليون وخاصة سيد قطب تفسيراً جديداً وغير تقليدي وشامل للاسلام. وبالرغم من خطئهم في تركهم تفسير القرآن للفرد ليفهمه حسب قدرته - وخاصة ان معظم الناس لا يقدرون حتى على قراءة القرآن الكريم فكيف يمكنهم ان يفهموه ويفسروه - يظهر ان مفهوم الحرية الفردية في فهم القرآن الكريم يؤدي الى القضاء على كل المناهج التقليدية في التفكير والسلوك. ولا يكتفي الاصوليون بذلك، بل انهم يؤكدون على ان التفسيرات التقليدية ليست ملزمة للمسلمين - وقد حاول وقام فعلاً سيد قطب باعادة تفسير القرآن بالطريقة التي رآها مناسبة لعصره وزمانه.

واذا ما عني همفريز بالسلوك، السلوك السياسي فإن سلوك الأصوليين هو غير تقليدي وهو أمر يتجاهله همفريز. لقد كان السلوك السياسي الاسلامي وما زال قائماً على خضوع العامة من جهة وتسلط الحكومة من جهة ثانية، وهما امران يرفضهما الاصوليون. اما اذ عني بالسلوك القيم كتحريم الزّنا والسرقة والجريمة أو الحفاظ على العائلة أو احترام الناس أو الامر بالمعروف، فهذا صحيح. الا ان قبولهم لهذه القيم ليس قائماً على قبول العلماء قبلهم بذلك ولكن على القرآن نفسه. ففي القضايا المهمة مثل علم الكلام والتوحيد والفقه، فإن الاصولية كما دعا اليها سيد قطب والبنا هي غير تقليدية، وهناك على الأخص مفهومان بين العديد من المفاهيم التي يمكن ان تساعدنا في رؤية الأوجه الثورية وغير التقليدية في الأصولية. أحدهما الاجماع والآخر الثورة. اما الإجماع فقد كان ينظر اليه على انه مفهوم قضائي وعقائدي حوّله الأصوليون الى مبدأ سياسي، وقد جرت العادة على استعمال هذا المفهوم كأداة لتفسير الوحي والسنّة، وعند التوصل الى الإجماع (اجماع العلماء) في موضوع معين كان اجماعهم ملزماً للمسلمين. ففي مواضيع التوحيد والقضاء وحقول اخرى من المعرفة، اصبح الاجماع لفترة من الزمان مرتبة تشريعية وتأسيسية، وأشهر هذه الاجماعات كان اجماع القرن العاشر حيث اتفق بعض العلماء في ذلك الزمان على اقفال باب الاجتهاد، خاصة في الفقه.

وكان المقصود بالاجماع ليس اجماع كل الناس، بل اجماع العلماء (Bernard Lewis, «Politics and War» in *A Legacy of Islam*... P. 160). فبتجريد الأصوليين لهذا المفهوم من عناصره الفقهية والكلامية حوّلوا، وخاصة قطب،

هذا المبدأ الى مطلب أساسي في قضايا السياسة. أولاً، لم يعد الاجماع مقصوراً على العلماء بل من الواجب ان يشمل كل الناس. فكل المسلمين سواء أكانوا علماء ام لا لهم نفس الحقوق في انشائهم لمبادىء جديدة أو في السلوك السياسي.

وللقيام بهذا حول قطب هذا المبدأ الى اداة سياسية، وهكذا يطالب قطب بضرورة اجماع الأمة في اختيار الحكام المسلمين وشرعيتهم. فهؤلاء الحكام الذين يتوصلون الى السلطة بسرعة وبدون موافقة شعوبهم بالرغم من تطبيقهم للشريعة، هم غير شرعيين ويجب الاطاحة بهم. وبينما تقبل العلماء المسلمون في العصر الوسيط كالمودودي الاستيلاء على السلطة شرط تطبيق الشريعة، يرفض الأصوليون بتاتاً هذه الفكرة بسبب اعتقادهم ان الأمة ككل مؤتمنة على السلطة والتشريع.

وسواء أكان انتزاع السلطة جائزاً أم لا، فإن الأصوليين لا يقبلون اي تبرير لهذا الانتزاع، ومنهجهم في هذا يسري على السياسيين وعلى علماء الدين والمفكرين الذين كانوا دائماً نخبويين. واذا كان العلماء قد نصبوا انفسهم كسلطة متخصصة في امور الدين، وقبل المسلمون عامة هذا الأمر على الرغم من عدم وجوب وجود هيئة أو سلطة دينية في الإسلام، فإن الأصوليين يرفضون هذا على أساس رفضهم لكل ضروب النخبوية سياسية كانت أم فكرية. ومع ان هؤلاء الأصوليين يعترفون بوجود فروقات شخصية بين الأفراد، إلا أنهم لا يقبلون أن يتجسد هذا في مؤسسات تعطي لنفسها حقوقاً ليست لها. فمثلاً، ان هؤلاء الذين كان لهم الحق في اختيار الحكام من الناحية النظرية والتقليدية ليس لهم في الحقيقة حقوق أكثر من بقية المسلمين، فيجب أن يتمتع جميع المسلمين بنفس الحقوق في انتخاب الحكام أو التخلص منهم.

بالاضافة الى هذا، يجعل قطب الاجماع في أمور علم الكلام غير ضروري وغير محصور في فئة معينة من الناس، بل للناس حق التمتع بفهم القرآن والسنّة طبقاً لقدراتهم. وبكلمة اخرى، ليس هناك تفسير شرعي أو اكثر شرعية من غيره اذا لم يخالف القرآن والسنّة. فتصبح علوم الكلام والتفسير والفقه قابلة للتفسير واعادة التفسير، ولهذا، فالمبدأ الوحيد الذي يطلب الأصوليون وقطب التزاماً دقيقاً به هو التوحيد والحاكمية. لذلك يصبح اجماع المسلمين التجسيد والتطبيق للتوحيد والحاكمية. ويظهر التوحيد في وحدة المسلمين تحت راية القرآن الكريم، وتظهر الحاكمية في الالتزام بالشريعة. فهذان المبدأان، التوحيد والحاكمية، هما مبدأا احياء وبعث الفكر الاسلامي، والا كان الإحياء ناقصاً لخصائصه الأساسية التي تميزه عن غيره من الحركات العلمانية وغير الاسلامية لأن الإحياء الاسلامي لا يهدف فقط الى ازالة الظلم كالحركات الأخرى ولكنه يهدف ايضاً الى ايجاد المجتمع المسلم تحت راية القرآن الكريم. (Enayat, *Modern Islamic*... PP. 69-110).

الا ان الأصوليين غير واعين انه اذا ما سمح للعامة التفسير لمفاهيم معينة كالتوحيد والتي هي أساس الإسلام فإن هذا سيقود الى تفسيرات اشتراكية تجسيدية. وفي الواقع سيؤدي هذا الى العديد من التفسيرات المرفوضة وحتى بين المفكرين مثل عبده واقبال ـ الذين رفض قطب تفسيراتهم ـ والذين دعوا الى اعادة تفسير الاسلام بما يناسب العلم الحديث.

والنقطة الثانية لاظهار رفض الأصوليين للسلوك السياسي التقليدي والمنهج الفكري المختار هي موضوع الثورة. لقد تقبل المسلمون عموماً الحكام العادلين وغير العادلين اذا ما التزموا ولو شكلياً بالشريعة. بعض المفكرين كالامام احمد بن حنبل رفضوا الثورة وطلبوا من المسلمين طاعة الحاكم المنتصر، كما أوجب ابن تيمية والغزالي وابن جماعة وغيرهم على المسلمين طاعة الحكام حتى ولو كانوا غير عادلين. والسبب في هذا انهم اعتبروا أن مساوىء الثورة تفوق فوائدها، ويتبع المفكرون المعاصرون مثل محمد عبده ومحمد اقبال سبيلاً مشابهاً (عمارة، **مسلمون ثوار**، . . . ص 154).

وعلى النقيض من هذا، ينظر حسن البنا والاصوليون الى الثورة على انها مفهوم اخلاقي وفرض اجتماعي. كما تظهر كتابات قطب عن الثورة مفهوماً جديداً، فالثورة ليست فقط وسيلة لمحاربة اعداء الاسلام، بل تأخذ ابعاداً عقائدية وميتافيزيقية وسياسية لأن الاسلام هو دين الثورة في حقول الاخلاق والاقتصاد والسياسة وما وراء الغيبيات. فوحي الاسلام هو ثورة ضد الوضع القائم في كل ظواهره الدينية والسياسية والميتافيزيقية غير العادلة. وعلاوة عن هذا، يقول المودودي واصوليون آخرون إن كل انبياء اللّه كانوا دعاة الثورة والتجديد وتغيير النظم الاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية والسياسية؛ فعند قطب والبنا والمودودي لا تفضّل هذه الثورات شعباً على آخر فهي عالمية ولا تهدف الى الانتقام ولكن الى تحقيق العدالة والمساواة.

ويجب ملاحظة ان الثورة عند معظم الأصوليين اصبحت جزءاً من الاسلام أو هي الاسلام نفسه. فهم لا ينظرون اليها على انها نتيجة بيئة معينة، نتجت عن وضع إشكالي خصائصه الصعوبات الاقتصادية والاخلاقية والنواحي العقائدية

والاهتزاز السياسي. (A. Dessouki, «Islamic Organiza-tion» in *Islamic Power*... p. 113).

بل على النقيض من ذلك فإن عدم وجود الثورة هو دليل على ازمة وعلى الكسل والظلم والاهتزاز السياسي والاخلاقي؛ فتعاليم الاسلام الاخلاقية والسياسية هي ثورته، وغياب الثورة هو دليل الانحطاط السياسي والضعف الاخلاقي. ولهذا السبب، يصر قطب على ضرورة ابقاء التحرك السياسي والاخلاقي قبل وبعد ايجاد المجتمع الاسلامي؛ فالثورة هي مسؤولية اخلاقية لكونها اداة ايجاد وابقاء المجتمع الاسلامي والتجديد في مجالات التربية والثقافة والاقتصاد والحكومة السياسية.

وأهم مظاهر التوحيد في السلوك السياسي - وهذا ليس بمنهج فكري تقليدي - هو كونه مادة وشعار الثورة. فالثورة هي تغيير مظاهر الأفراد بالإضافة الى وعيهم. انها تغيير ما هو علماني الى ما هو ديني. فمثلاً، يجب الاّ يطلب من المسلمين جواز مرور عند دخولهم الدول الاسلامية: ان جواز مرور المسلم هو دينه. وفي كلمات اخرى فإن المسلمين كمسلمين لهم حقوق تتجاوز حقوق الجنسية المعينة لأن التوحيد ووحدة الأمة هي همزة الوصل والرابط بين جميع اوجه الحياة.

تطمح الثورة الاسلامية الى ايجاد مجتمع سعيد وقوي واخلاقي قائم على أساس التوحيد والوحدة. وهكذا فإن تلك المجتمعات غير القائمة او التي لا تتبع التوحيد والوحدة هي في حالة افلاس سياسي واخلاقي بالرغم من التقدم والفوائد المادية التي توصلت اليها. وهذا الافلاس هو اشارة ليس فقط الى كون هذه الأنظمة سيئة بل انه دليل على عدم سعادة الانسانية وعلى شقائها. وعليه فإن المجتمع الغني الحقيقي هو المجتمع الذي لا تنشغل عقول افراده بالشهوات والأنانية والكفر. وبما ان المجتمعات الاسلامية هي على طريق الافلاس النهائي، فإن الحل الوحيد لهذه المشاكل يكمن في حركة شمولية، اي ثورة، مشابهة لتلك التي حققها النبي محمد ﷺ والتي اقتلعت الافلاس.

ان هذه الثورة يجب ان تفرض نفسها عن طريق انقلاب أو ايجاد نخبة معينة؛ فيجب في رأي الاصوليين، وخاصة قطب، ان تكون طبيعية، اي انه لا يجب على الدولة محاربة نشاطات دعاة الاسلام وإنما عليها أن تسمح لهم بنشر أفكار الاسلام بحرية.

ولكن اذا ما أعيقت حرية المسلمين في الدعوة فقد يكون لهم مبرر حمل السلاح ضد الحكم؛ لأن للحرية الفكرية والتغيير عند الأصوليين أهميتها لأنها الأداة التي يحتاجونها لنشر الأفكار ولتغيير السلوك المنهجي للناس ولإيجاد نفسية جديدة.

فتتطلب كل هذه النشاطات وجود مجموعة أو حزب قائم على أساس الجهاد. يرى قطب والمودودي والبنا أنه يجب على هذا الحزب ان يكون نواة الثورة، كما يجب ان تقوم مبادئها على التوحيد والعدالة، اما اعتلاء السلطة، فلا يجب ان يكون نتيجة استعمال القوة، بل يجب ان يكون نتيجة الاقتناع الشعبي (المودودي، منهاج الانقلاب... ص5-6). ذلك لأن الأصوليين يعتقدون انه عند اظهار فوائد الاسلام وحيويته، فإن المسلمين سيختارون بطبيعتهم الحكومة الاسلامية؛ لهذا، يجب ان تمنح المجتمعات فرصة تحديد المجتمع الذي يريدون، لكنه، وفي الوقت نفسه يجب أن يسمح للمسلمين بالدعوة الى رسالة الاسلام. وعند منعهم فلا بدّ من استخدام المقاومة المسلحة.

وبالرغم من اتفاق الأصوليين على العديد من القضايا، فانه لا يزال هناك اختلافات على قضايا اخرى. يعتقد المودودي انه ليست لغالبية الشعب عقل راجح وهادىء، لهذا يجب ان تخطط النخبة طريق الجميع لأنهم يتمتعون بالثروة والعقل والفخر ويملكون المراكز الحكومية. وفي الحقيقة فإن القوة الحقيقية للأمة هي نخبتها التي تجعل من الأمة أمة فاسدة أو صالحة. وعليه، فإن فساد المسلمين يعود الى فساد النخبة. وعنده يمكن التوصل الى الاصلاح والتغيير ونقله من النخبة الى الاكثرية أو الى عامة الشعب. اما عند قطب والبنا فإن اتجاه التغيير يأتي من الأسفل الى الأعلى، وعند المودودي من أعلى الى أسفل. اما الحركة من الأسفل الى الأعلى فتقود الى تدمير الثروات والامتيازات وتعمل على تغيير نسيج المجتمع. وعلى العكس من ذلك، فإن الحركة من الأعلى الى الأسفل تحاول ان تحافظ على التركيبات الموجودة ولكنها تحاول التغلغل في اجهزة الدولة لأنها لا تهدف الى الانقطاع النهائي عن تركيبات السلطة، بل تحاول استخدامها من اجل اصلاح المشاكل الاجتماعية.

ويبدو أن المودودي هو من المحافظين وذلك لخوفه من عدم القدرة على احتواء الثورة. واحدى تلك التغيرات التي لا يريد المودودي أن تأخذ حيز التنفيذ هي اعادة توزيع الثروات. ويمكننا ان نميز ضمن الاصولية نظرتين للاقتصاد. يجمع المسلمون على ان المالك الحقيقي هو اللّه وانه جزء من امانة

الانسان استعمال الملكية في طريقة صحيحة، الا انهم يختلفون في الطريقة الافضل لتحقيق هذه الأمانة. يرى قطب تحديدها والمودودي فتحها الى ما لا نهاية فيبيح المودودي، وعلى غرار قطب، الاستخدام التجاري للموارد العامة كالماء والمعادن من قبل الأفراد والمؤسسات الخاصة ولكنه يصر عند فشل هؤلاء على اعطائها الى أفراد ومؤسسات أخرى. فيجب على الدولة أن لا تتدخل في الملكيات وانْ تحترم وتحمي هذه الممتلكات. فلا يجوز للحكومة مثلاً ان تأخذ من الغني وان تعطي الفقراء. ويؤكد المودودي، الذي يقترب من الليبراليين، ان وظيفة الدولة هي ازالة الموانع المعيقة للأفراد من بذل جهودهم، اما دور الدولة عند قطب فهو أكثر بكثير من ذلك.

فيمكن للحكومة ان تسيطر على الاقتصاد بأكمله اذا ما كانت هناك ضرورة، بل يجب عليها ان تتدخل لإزالة المظالم وعدم المساواة وتراكم الثروات.

وعلاوة على ذلك، يرى المودودي انه بالرغم من تحريم التمييز الطبقي والاجتماعي فانه يمكن للافراد تكديس ما يرون من الثروات لأنه حق الفرد ان يميز نفسه عن غيره؛ فمثلاً، ان الشخص الذي يملك سيارة يمكنه ان يقودها. اما اولئك الذين لا يملكون السيارات فيجب عليهم ان يمشوا. اما اولئك الذين يعرجون فعليهم ان يعرجوا. وبقول آخر، للأفراد الحق ان يكونوا غير متساوين في نقطة انطلاقهم. اما عند قطب فيرى انها مسؤولية الدولة والمجتمع تأمين نقطة ابتداء متساوية والا فليس هناك مساواة وعدل.

وما يجب ملاحظته هنا ان الأصوليين ليسوا على اتفاق مع بعضهم في القضايا الاقتصادية، فإن آراءهم تشمل الرأسمالية غير المكبوحة والاشتراكية المشددة؛ وكلهم يدعون الى ذلك باسم الاسلام والعدالة، ويتفقون على انه يجب على المسلمين ان يلعبوا دوراً أساسياً في الأمور السياسية.

مصادر ومراجع

- البنا، حسن، رسائل الشهيد حسن البنا، دار العلم، القاهرة، 1980.
- عبد الحميد، محمود، الاخوان المسلمون، دار الدعوة، القاهرة 1978.
- عبده، محمد، رسالة التوحيد، تحقيق محمد عمارة، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- عمارة، محمد، الاسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- ——— مسلمون ثوار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. 1980.
- المودودي، أبو الأعلى، الجهاد في سبيل الله، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983.
- ——— مفاهيم اسلامية، دار القلم، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
- ——— منهاج الانقلاب الاسلامي، ط 3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981.
- ——— نحن والحضارة الغربية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983.
- ——— نظام الحياة في الاسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983.

- Armajani, Yehya, *The Middle East: Past and Present*, N.J. Prentice-Hall and Co, 1970.
- As Said, Labib, *The Recited Koran*, trans. Bernard Weiss, M.A. Raut, and Morroe Berger. New Jersey: the Darwin Press, 1976.
- Dessouki, A., «Islamic Organization» in *Islam and Power*, Britain: Hellenic Miditteranean Center for Arabic and Islamic Studies, 1981.
- Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, Austin, Texas, University Press, 1980.
- Humphreys, Richard, «Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria», in *Islam and Power*, ed. Dessouki. Britain: Hellenic Miditteranean center. for Arabic and Islamic Studies, 1981.
- Iqbal, M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Ashraf, 1960.
- Lewis, Bernard, «Politics and War», in *A Legacy of Islam*, Oxford, Univ. Press, 1974.
- Naff, Thomas, «Towards A Muslim Theory of History», in *Islam and Power*, ed. A. Dessouki. Britain: Hellenic Miditteranean Center for Arabic and Islamic Studies, 1981.
- Peters, F.E., *Allah's Common wealth*, N.Y.: Simmon and Schuster, 1973.

احمد موصللي

الافلاطونية

PLatonism
PLatonisme
PLatonismus

من السياسة الى الفلسفة

تطرح كلمة افلاطونية على الباحث سؤالاً بدئياً، من العسير الجواب عنه وهو: أيحق لنا الكلام عن افلاطونية كما نتكلم عن تومائية أو عن هيغلية... أي عن مذهب فلسفي متماسك الحلقات من الممكن تلخيصه في صفحات او في كتاب؟ هل فكر افلاطون 488؟ - 347 ق.م. بشيء من ذلك؟ ربما في المرحلة الاخيرة من حياته عندما شعر انه صار عاجزاً عن النهوض بأي دور سياسي اساسي، عندها رأى،

على ما يبدو، ان يلم شتات تراثه المبعثر بين حواراته ودروسه، والذي هو جملة قضايا ونظريات تجمع بين الفكر والشعر، والفلسفة والعلم... وتؤلف رؤية اجمالية للوجود، وذلك بنقده، إكماله تعميقه، ومات قبل ان يكمل الشرائع الذي هو آخر وأطول حواراته، مات وهو في الطريق الى الافلاطونية. فنحن مثلاً لا نعرف من نظرياته الاخيرة عن الموجود الرياضي او عن الطبيعة الرياضية للموجودات، سوى ما اورده ارسطو في معرض مناقشته لتعاليم معلمه الشفوية التي فرض ضمناً انها معروفة من قرائه (الكتاب 14 من **الميتافيزيقا**).

كانت أسرة افلاطون تعده - وهو يعد نفسه - للعمل السياسي، وكان هذا امراً طبيعياً، فالسياسة يومها من شأن امثالها من الاسر النبيلة والثرية. فبين افرادها عدد من كبار رجال الدولة اذ ذاك، منهم خاله خرميدس ونسيبه كريتياس وغيرهما. الا ان الشاب كان على درجة من الاستقامة والوعي والحرص على المصلحة العامة، منعته من ان يزج ذاته في المعركة، وهو لما يستكمل بعد اعداده الفكري او ثقافته، ويزيد في تريثه، شعوره منذ حداثته بأن الوهن الذي بدأ يا ب في جسد اثينا وبقية المدن - الدول الاغريقية منذ بداية القرن الرابع ق.م. يعرض البلاد كلها للتردي والانهيار. فالمجتمع يزداد فوضى والمؤسسات فساداً، والحكم يتأرجح بين ديمقراطية الغوغاء وديكتاتورية الانتهازيين، وبالفعل فبعد وفاة افلاطون بحوالى عشر سنوات انهت جيوش مقدونيا استغلال المدن الاغريقية التي ضمها الاسكندر الكبير الى امبراطوريته. كان افلاطون شغوفاً بالعلم، منذ حداثته، يطلبه لدى الاساتذة المعروفين والمدارس الكبرى في بلاد الاغريق، وقد لازم، وهو في العشرين من عمره، طوال ثماني سنوات سقراط، وما برح يرى فيه، طوال عمره، النموذج الأكمل للانسان الحكيم العادل. ولهذا طرح عليه موت معلمه السؤال الذي لازمه طوال حياته، وكان نقطة انطلاق فلسفته وهو: كيف يمكن للمدينة ان تقتل الانسان العادل؟ إذن ما العدالة؟ ما السبيل الى تحقيقها في المؤسسات بحيث تستقيم فلا يرتكب الحكم بعد الأن جريمة الظلم؟... ما الفضائل التي تحلى بها رجالات الاغريق في الماضي فمكنتهم من ان يشيدوا عظمة هذه البلاد، شعوباً ودولاً، منعةً وثقافةً، والأخطر شأناً في نظر افلاطون هو السؤال عن التربية اي عن وسائل بناء الانسان الذي سيعيد بناء المدينة كلها.

كان افلاطون بعد وفاة معلمه قد لجأ الى ميغارا القريبة من اثينا. ثم استأنف رحلاته طالباً العلم والمزيد منه، فبعد ان درس على كريتياس والسفسطائيين نظرية معلمهم هرقليطس في التغير المستمر، زار في جملة ما زار، مصر حيث تأمل في مؤسساتها واعجب باستمرارها (**حوار الكريتياس**). ومكث فترة من الزمن عند الايليائيين يدرس نظريتهم في الوجود؛ واخرى عند الفيثاغوريين يدرس نظرياتهم في الاعداد والبنية الرياضية للكون، كما في الروح وتقمصاتها. ثم عاد الى اثينا حيث اسس الاكاديمية لإعداد رجالات الدولة الذين سيعيدون لأثينا وبقية المدن - الدول الاغريقية - مكانتها السياسية والفكرية.

تُوزع حياة افلاطون الفكرية اعتيادياً على ثلاث مراحل: الاولى وتعرف باسم السقراطية لأنها تطرح اسئلة حول بعض المفاهيم الاساسية وتتركها معلقة. الثانية مرحلة الشباب والحوارات الكبرى ومنها مثلاً **المأدبة، الفذرس، الجمهورية** - باستثناء الكتابين الاخيرين - وغيرهما وفيها وضعت نظريات افلاطون او تصوراته للوجود وللانسان في الوجود، الثالثة مرحلة النضج او الشيخوخة وتبدأ بُعيْد اخفاق رحلته الاولى الى سرقسطة (صقلية) حيث كان يأمل بتحقيق دولة تقارب **الجمهورية**، التي هي نموذج قد لا يتحقق ابداً. ويزيد من قناعته بعدم جدوى العمل السياسي في تلك المرحلة اخفاقه الثاني والثالث في سرقسطة ذاتها. عندها كتب **البرمنيذس السفسطائي الثيئتتوس و الفيلفس**. ومن هذه الحوارات انبثقت الفلسفة كما نفهمها حتى اليوم.

أفيكون ان الفلسفة ولدت من اخفاق افلاطون السياسي؟

بمعنى ما نعم. فبحث افلاطون كان عن العلم الذي ينشىء رجل الدولة ويعصمه عن ارتكاب جريمة الظلم؛ هذا العلم هو الفلسفة؛ والكلمتان ابيستيمه وفيلوصوفيا تكادان تكونان مترادفتين في لغة افلاطون وارسطو. وقد رسم افلاطون لهذا العلم الخط الذي سيسلكه، على الخصوص في حواراته الاخيرة. صحيح ان افلاطون وجد ذاته امام تراث فكري ضخم ممتد على حوالى قرنين؛ وان نيتشه وكبار ممثلي مدرسته يرون ان الفلسفة انحرفت مع افلاطون عن خط سيرها الصحيح الذي هو الوجود، بالقياس الى ما كانت عليه مع برمنيذس وهرقليطس. ولكن لنتساءل، من وجه آخر، عما وصلنا من هذا التراث، اليس مجموعة شذرات هي، حتى في نصوصها الأطول والأكمل، (اي قصيدة برمنيذس المعروفة) حدوس فلسفية - شعرية عميقة بعيدة المدى، تلهم الفكر اكثر مما تقنعه.

والعلم بالدرجة الاولى منهجه.

في الطريق الى العلم

... تلك كانت بداية طريق افلاطون: لكل تقنية اصول يتعلمها الذي سيمارسها. فالطبيب يدرس قواعد المداواة، والطباخ نسب مزج الأطعمة، والشاعر أصول الشعر، وربان السفينة طرق تحريكها وادارتها... فلم لا يكون لإدارة المدينة أو لسياسة الشؤون الانسانية علم يهدي القائمين على تدبير أمور الناس سواء السبيل؟ لم لا يكون لممارسة العدالة علم، على الحاكم ان يدرسه كي لا يظلم البشر؟...

وبداية الفلسفة كانت وما تزال وستبقى الى ما شاء اللّه سؤالاً يجيب عنه الانسان ولا يقنعه الجواب فيعيد طرح السؤال والبحث عن جواب وهكذا الى ما لا نهاية... ذلك ان الفلسفة تختلف عن العلوم الاخرى بشمولها وكليتها، فهي متعالية عليها، تحدد لكل منها هدفه وترسم له نهجه. انها العلم الملكي او علم العلوم الذي قضى افلاطون حياته كلها ونحن بعده ومعه في البحث عنه: ما هو؟ وكيف يجب ان يكون بحيث يحقق الغرض منه؟

كان جواب افلاطون عن سؤال ماالعلم؟ حاضراً منذ بداية رحلته الى الفلسفة على الخصوص في الحوارات الكبرى، انه معرفة الموجود بذاته او هو كما هو، على حد تعبير افلاطون. وهذا لا يتحقق الا بالنظر (ثيوريا) او الرؤية المباشرة وأداتها العقل (نوس)، الذي هو نور إلهي او طبيعي، كما سيقولون في العصر الوسيط، وبعده، حتى كانط الذي نزع عن العقل سمته المتعالية ليربطه بالحواس او بالحدس الحسي الذي يقدم له مادة عمله.

فاسطورة الكهف حيث الانسان الذي يفك قيوده لينتقل من ظلمة المغارة، حيث الاشياء ظلالها، الى نور الشمس حيث يرى الاشياء ذاتها؛ هذه الاسطورة ترمز الى تحرر الانسان عن الحواس التي تشده الى المحسوس، فيشاهد بنور العقل الماهيات المجردة التي هي حقيقة الاشياء - فالعلم هو إذن الهداية الى المعقول. كما ترمز ايضاً الى سقراط الذي كان يشكك الناس في معتقداتهم ويدفعهم الى تجاوز الحس الذي يربطهم بظلال الحقيقة. ففيلسوف افلاطون في الوقت ذاته حكيم، النظر للنظر او العلم للعلم عنده مرحلة اولى عليه ان ينتقل بعدها الى اخرى وهي العودة الى الكهف لتبديل عقول الناس. وعندها قد يتعرض الى خطر مجابهة قد تودي بحياته كما حدث لسقراط.

وهدف العلم وغرضه وموضوعه هو الصور.

ليست الصورة ما نسميه اليوم ماهية وان كانت المقارنة بينهما ممكنة، فكلمة «ايذوس»، التي لا تترجم ولا الى اية لغة ميتة أو حية على ما اعلم، كانت تشير في الاغريقية الدارجة ايام افلاطون الى هيئة الموجود، كسمه، قوامه اذا شئت، مفاصله الطبيعية ايضاً. وافلاطون يشبه العالم الذي يدرس الموجودات بالجزار الذي يقطِّع جسم النعجة وفق الخطوط التي تمفصله. ومن الخطأ (التاريخي لانه ضلل اجيالاً من الباحثين) اداؤها بـ (مثال - مثل). فصورة الموجود - اكان انساناً ام حيواناً أم شيئاً - وان كان يسعى حياته كلها لأن يكونها، ليست نموذجاً (باراديغما في لغة افلاطون) ولا بأي معنى من المعاني المألوفة لهذه الكلمة.

والواقع ان الذي عناه افلاطون بهذا الصدد، مسألتان متكاملتان، قضى حياته يعيد النظر فيهما: من جهة موقع الصورة من الموجود التي هي صورته او علاقة كل من الصور بالآخر، ومن جهة اخرى الطريق الى الصورة اي موضوع العلم (ما هو؟) وطريقته. تبدو الصور في الحوارات الكبرى وكأنها مفارقة أو قائمة في عالم غير عالمنا كانت النفس تعيش فيه، فالصور هي وجودها الحق، ولأمر ما لخطيئة ما، فصلت عنه، زجت في الجسد وفي عالم الاجساد حيث الامور ملتبسة، الشر مختلط بالخير والجميل بالقبيح، فهي تحن الى عالمها، وكل ما تنشده هو الرجوع اليه، وفي حوار المينون يمكِّن سقراط بأسئلته المحكمة، العبد الأمي الجاهل من اكتشاف واحدة من نظريات الهندسة الصعبة، وتلك طريقة الاستذكار كما يسميها افلاطون اقترحها طريقاً الى الصور او الحقيقة.

واقترح غيرها، ففي اسطورة من اساطيرالفذرس يقرأ افلاطون اصل الصعود والهبوط في بنية النفس. فهي اشبه بشيء بعربة مثلثة العناصر او القوى: الحوذي (الذي هو العقل) وحصانان، الواحد انفعالي، اندفاعي (القوة الغضبية) والثاني (القوة الشهوانية) عنيد، حرون لا يرضى بديلاً عن ارواء حاجاته الآنية، ويحدث، اثناء صعود الانفس الدوري الى عالم الصور، ان يختل توازن العربة، او النفس، بسبب من تسلط الحصان الثاني، فتهبط الى حيث نحن الآن لتعيش على امل الرجوع الى عالمها الحقيقي، والامل هذا هو المحرك لفعاليتها كلها.

هذه الاسطورة تستجيب لها نظرية الديالكتيك الصاعد، من الواقع العيني الى الصور، والهابط، من الصور الى الواقع المشخص. ولا بد لي من الاشارة هنا الى ان أفلاطون ما برح يطور كلمة، ديالكتيك بحيث صارت عنده وفي تطورها بعده الى ايامنا، مجمع دلالات لا تؤدي منها كلمة جدل سوى المعنى الارسطي الذي هو النقاش. ويبدو لي ان الديالكتيك

الافلاطوني مرّ، مع بقية قضاياه ونظرياته، بثلاث مراحل: المرحلة السقراطية حيث كان يشير الى الحوار (ديا = لوغس) او منهج سقراط التوليدي، أو النقاش اذا شئت. وصارت في مرحلة الحوارات الكبرى منهج العلم او منهج الكشف عن الصور ـ ومن ثم علائقها ببعضها في المرحلة الثالثة ـ. فالديالكتيك الصاعد الذي هو الطريق الى الصورة يقوم على اكتشاف القرابات بين مجموعة من الظواهر بحيث نستطيع ردها الى صورة واحدة هي حقيقتها، او هو تصنيف الظواهر بشكل يمكننا من اكتشاف القرابة بينها اولاً ومن ثم الصورة التي هي حقيقة هذه القرابة. بهذا تتحقق ـ موضوعياً ـ أسطورة الكهف، ومن البديهي ان مكانية الحركة في اسطورة **الفذرس** وغيرها ليست الا رمز حركة ارتقاء النفس من المحسوس الى المعقول.

وسوف نلاحظ عند دراستنا الموجزة للانطولوجيا الافلاطونية ان الديالكتيك سيصبح في المرحلة الثالثة بنية الموجودات كما سيفهمه هيغل وخلفاؤه.

ثمة وجه آخر للانتقال ـ الارتقاء، الصعود، من المحسوس الى المعقول متلازم مع السابق. وهما متكاملان؛ اقصد الحب (ايروس). واطلق على هذا الوجه اسم صوفي لأنه يقوم على افتراض وجود قرابة تشدنا الى الموجود الذي نود معرفته وتشده الينا بحيث ننتهي بالاتحاد معه. ففي حوار **المأدبة** تنقل العرافة ديوتيما الى سقراط ما أخذته عن علماء بابل والشرق الاقصى من أسرار الحب بشكل يشبه تلقين المريد في الصوفية الاسرار وتدريبه كي يصل الى مرتبة العارفين. ففي مرحلة اولى زهدية او تطهيرية ينتقل المريد من جمال هذا الجسد او ذاك وغيرهما الى جمال الجسد بما هو كذلك، يلي الانتقال الى جمال الروح في مرحلة ثانية؛ وفي مرحلة ثالثة بذاته أو صورة الجميل.

ويتحدث سقراط في حوار **الفذرس** عن ضرب من ضروب المعرفة فوق المعرفة العلمية العادية يطلق عليه اسم مانيا، حرفياً الهوس في لغتنا اليوم، يقصد استغراق العارف في الموجود، موضوع معرفته بحيث يبدو للانسان العادي وكأن مساً أصابه فهو شبيه بالجنون. وهذا ما قد يحصل في الشعر والصلاة، في الحب والعرافة.

فالحب هو الرغبة التي هي في نقطة المحور من وجود الانسان، تهيب به نحو الاعمال العظيمة لذاتها وتدفعه نحو امتلاك الآخر؛ وارفع مرامي الانسان **شأناً**، العلم عندما يصبح تأملاً؛ ومن المعلوم ان الاغريق وضعوا التأمل فوق العمل والحكيم أو الفيلسوف في مرتبة اعلى من مرتبة السياسي بالمعنى المألوف للكلمة.

فالحب هو وكل ما يتصل به (النزعة، الرغبة، الصبوة...) وسيط يتوارى عندما تتحقق وساطته أو الغاية القصوى للوجود الانساني التي هي في **المأدبة** الجمال وفي **الجمهورية** العدالة... وفي خلفية الكل، الخير، وهو الموجود الذي له ملء الوجود، واليه تنزع الموجودات كلها على انه غايتها القصوى، حقيقتها، الحقيقة بالذات او الواقع حقاً.

الانعطاف نحو المرحلة الثالثة

كانت قضايا ومفارقات افلاطون، على الخصوص نظرية الصور، قد استثارت لدى منافسي الاكاديمية وخصوم أفلاطون ـ ومنهم السفسطائيون بالدرجة الاولى ـ عدداً من الاعتراضات المحكمة والعنيفة، ويبدو ان افلاطون تبنى هذه االاعتراضات ـ جلها ان لم يكن كلها ـ وأضاف اليها اخرى لم ينتبه اليها مقاوموه، ورد عليها ليجعل نظرياته اكثر معقولية او منطقية. لم يتخل عن اي من معاني او قضايا فكره الكبرى. الا ان التجربة الطويلة، الاخفاق السياسي المتكرر، الحوار ـ الصراع مع الناس طوال سنوات... كلها وغيرها من العوامل جعلت مؤلف **الفذرس** و **الجمهورية** اكثر التصاقاً بالوجود الانساني في واقعيته الفجة: او جعلته ينتقل من عالم العقل، الرؤية المباشرة الى عالم الرأي (دوكسا) حيث العلم مجموعة احكام (آراء) تقارب المعقول (الصور) اكثر مما تلتصق به وتقوله هو كما هو. وكان في السابق يتجاوز بيسر الاشياء والرأي الى المعقولات بذاتها ولذاتها.

ولقد وضع هذا التحول امام افلاطون جملة مسائل هي التي ستعالجها حوارات المرحلة الثالثة التي بدأ عرضها في حوار **البرمنيذس** ـ اول حوارات المرحلة ـ بمسألة علاقة الصور بالاشياء او المعقول بالمحسوس اذا شئت التي تتحول في القسم الثاني من الحوار ذاته، الى علاقة الواحد بالمتعدد او الثابت بالمتحول.

او ليست علاقة مشاركة، كما ردد اكثر من مرة؟ بلى، الا ان الانتقادات التي وجهت الى افلاطون، جعلته يطرح على ذاته اكثر من سؤال، اختار منها اثنين، ومع محاولة الاجابة عنها يبدأ الانعطاف نحو المرحلة الثالثة: الأول، عن طبيعة كل من الحدين المشترك احدهما مع الآخر، وما اذا كان من الممكن ان يشتركا؛ الثاني، عن مفهوم، بالأحرى عن معنى العلاقة ـ العلاقة بما هي كذلك ـ الذي، اذ فرض ذاته عليه جعله يبدل نظريته في الوجود ليجعل منها انطولوجيا ديالكتيكية كما سنرى في الفقرة التالية ـ اذ ان الوجود الذي سيحتل المقام الاول في **السفسطائي** وغيره من حوارات المرحلة الثالثة، من طبيعة علائقية.

في حوار **البرمنيذس** (الذي يمهد للمرحلة الثالثة ومعه تبدأ) يدير الحوار برمنيذس الايليائي ذاته مؤسس الانطولوجيا فيؤكد لسقراط الذي يبدو وكأنه مبتدىء لم تتملكه الفلسفة بعد، ان لكل موجود، أكان الانسان ام النار ام الطين، صورة، والاشكال يأتي من مشاركة المحسوس فيها. ويقول المعترض: كيف يمكن لاشياء كثيرة ان تشترك في صورة واحدة وتبقى هذه الصورة واحدة؟ الجواب: الصورة ليست مكانية كالاشياء، بحيث تتجزأ مع هذه (فحديث **الفذرس** عن الصورة والهبوط إذن مجازي). سؤال اعتراضي: اذا كانت الصورة من طبيعة لا مادية فوجودها إما في النفس بشكل مفهوم جردته من الأشياء، أو بشكل افكار نظرية. كما ستقول المدرسة العقلية في القرن السابع عشر، واما انها مستقلة عن النفس ومقارنة للأشياء. فهي إذن في الحالة الاولى من واقعنا، مثله متبدلة، اما في حالة المفارقة فلا يمكنها ان تؤثر في الاشياء ولا يمكننا نحن ان نعرفها.

ثمة قضية او مسلمة اولى من ثوابت فكر افلاطون، وهي: المعقول ثابت، له الوجود الحق، اذا أسقطناه أسقطنا العلم ومعه القدرة على الكلام المعقول. وبالفعل فإن صورة الشيء هي التي تجعل منه موجوداً متسق الأجزاء، متماسك العناصر، كما ان الصور هي التي تؤلف بين الموجودات في كل مترابط الأجزاء بترابط عضوي - رياضي؛ وتلك هي كوسمولوجيا **الطيماوس**، بناها افلاطون على رياضيات دقيقة ومعقدة. وتلك يجب ان تكون المدينة بحيث تحقق العدالة في ذاتها ولدى افرادها. الا ان الطريق الى المعقولية الكلية هذه، لم تعد واضحة المعالم بعد الانتقادات والاخفاقات السياسية كما كانت قبلها عندما تصور افلاطون **الجمهورية** وبقية حوارات الشباب واستلهم خياله المبدع وقدرته على الرؤية بمقدار ما استلهم عقله وقدرته على المحاكمة. وها هو يمهد لتصور منطقي خالص للوجود، في القسم الثاني من البرمنيذس بتسع فرضيات عن علاقة الوحدة بالكثرة - ما اذا كان الواحد واحداً؟ ما اذا كان موجوداً؟ ما اذا كان غير موجود؟.. فما يترتب على ذلك بالنسبة للأشياء؟. ويناقش كل فرضية ويعلق الجواب.. لكنه يكون قد حدد، اثناء المناقشة عدداً من المفاهيم (العدد، الزمان..) والتعارضات (السكون - الحركة؛ الهوية - الغيرية؛ التشابه - اللاتشابه..) التي ستكون من ابعاد الانطولوجيا الديالكتيكية.

وفي **الثيئيتس** الذي هو ايضاً حوار تمهيدي يطرح مسألة العلم، ما هو؟ في ثلاثة تعريفات او فرضيات - تعريفات، تنقلنا من عالم الرؤية المباشرة الذي كنا نعيشه في حوارات الشباب الى عالم الحكم او الرأي الذي هو من شأن سن النضج، تاركاً ايضاً هنا الحل او الجواب معلقاً.

التعريف الاول، العلم هو الاحساس، وفيه يناقش افلاطون اثنتين من قضايا السفسطائية: ! الاولى الحركية الشاملة التي اخذها بروتاغوارس عن هرقليطس، الثانية، الانسان مقياس كل شيء لغورغياس، وفي الحالين يمتنع العلم. اذ ان العلم يقوم على قضايا ثابتة، موضوعية وكلية، في حين ان الاحساس شخصي يتبدل من انسان الى انسان، ومن لحظة الى لحظة، لدى الانسان الواحد، كما ان الحركة الشاملة تنفي الثبات، واعتبار الانسان مقياساً ينفي الموضوعية والكلية. ويختم افلاطون مناقشته بالتعريف الاول ممهداً للتعريف الثاني بقوله: العلم هو الرأي السديد؛ يقصد الحكم الذي هو اما حصيلة مناقشة يصل منها المتناقشون الى رأي هو الاقرب الى الصواب؛ واما نتيجة مقارنة بين معطيات الحس تمكننا من تحويلها الى مفاهيم يؤلف الحكم بينها. وفي الحالين نحصل على نتيجة عامة لها - نسبياً - صفة الاستمرار. الا ان الرأي وجهة نظر لا يمكنها، بوضعها كذلك، ان تقول الوجود، هو كما هو، بل تفاديه، فهل يكون العلم الرأي الصحيح مشفوعاً بالبرهان (التعريف الثالث). ولكن العلم لا يتأتى الى الرأي باضافة خارجية هي الحجة او البرهان؛ حتى ولو كانت هذه الاضافة هي المعقولية والكلام المعقول (اللوغوس) او التعليل. ايكون ان العلم بحث عن العلم لا ينتهي؟ ام ان افلاطون ما يزال يعتقد ان الرؤية المباشرة، وحدها، تمكن الانسان من ان يقول الموجودات هي كما هي؟ الجوابان جائزان.

ومع ذلك فإن للحصيلة السلبية في **الثيئيتس** كما في **البرمنيذس** وجهاً ايجابياً، فهي من جهة مهدت السبيل امام افلاطونية المرحلة الثالثة؛ ومن جهة اخرى عالجت جملة من المسائل ستكون من مكونات هذه الافلاطونية، منها بالدرجة الاولى، العلم واللاعلم، الوجود واللاوجود، مسألة الخطأ، دور الذاكرة واللوغوس (الكلام المعقول)، الفارق المميز، فعل التأليف الخ..

العلم الملكي

عندما علق افلاطون فعاليته السياسية وصار اكثر اهتماماً بالمسائل النظرية الخالصة، كان عليه ان يواجه المسألة - الأم في الفلسفة وكان الفكر الاغريقي اول من واجهها وهي التي وضعته على طريق الفلسفة، اقصد الجواب عن السؤال القائم ضمناً او صراحة في كل فلسفة وهو: ما الوجود؟ بالاحرى ما

الموجود في وجوده ؟ او كما يقول افلاطون : ما الواقع حقاً الذي هو الحقيقة. والفكر الاغريقي وحده، في الثقافات القديمة، ساءل وعلق الجواب الذي وجده ليسائل مرة اخرى ومراراً والى ما لا نهاية له. يقسم الجواب، الفلاسفة، منذ فجر الفلسفة في القرن السادس ق.م. الى مدارس واتجاهات، اثنان منها متناقضان، ما تزال الخصومة بينهما حتى ايامنا، تارة حادة وطوراً هادئة: انصار السكون وعلى رأسهم **برمنيذس** حوالى 504-450 ق.م. مؤسس المدرسة الايليائية، وانصار الحركة وعلى رأسهم هيرقليطس 576-480؟ ق.م واتباعه ومنهم السفسطائيون... الوجود في نظر هؤلاء صيرورة حاول هيرقليطس الكشف عن حقيقتها ومعقوليتها في تعارض الاضداد واللوغوس؛ وان الثبات، في نظره الا رؤية سطحية للموجودات. اما انصار السكون فنقطة انطلاقهم في كلمة برمنيذس المعروفة: الوجود هو الوجود واللاوجود هو اللاوجود؛ ولا يمكن ان يلتقيا، او كلمته الاخرى المعروفة: لا يمكنك ان تقحم اللاوجود في الوجود، وان الحركة في نظره الا رؤية الموجودات في ظاهرها كما تقدمها لنا الحواس.

كان افلاطون، قبل المرحلة الثالثة، من اتباع برمنيذس، درس فلسفته اثناء اقامته في ايليا واستخدمها لمقاومة السفسطائيين الذين كانوا ينكرون وجود حقيقة قائمة بذاتها، فالاسم عندهم اعتباطي؛ واللغة اصطلاحية بوسع المتكلم توجيهها كما يريد. في حين ان افلاطون كان قد اخذ عن الايليائيين فكرة الموجود الثابت والقائم بذاته ولذاته قبل التبدل، وبمعزل عنا؛ وعن سقراط فكرة المفهوم الذي يستخلص من الواقع مفاصله وعناصره الثابتة التي هي حقيقته... فنظرية الصور حصيلة الخطين.. ومن الصور تستمد التسمية مسوغاتها الانطولوجية. فلا يمكن للاسم ان يكون اصطلاحياً او جزافياً. ولا بد للصراع بين افلاطون والسفسطائيين من ان يكون حاداً؛ يزيد في حدته رهانه الاجتماعي - السياسي. فهدف السفسطائي - الغريب ترسيخ قدمه في المدينة، كما كان يحلم في الوقت ذاته بدور سياسي يلعبه بواسطة طلابه ومريديه الاثرياء النبلاء. اما افلاطون المواطن العريق فكان شغله الشاغل، حياته كلها، مستقبل اثينا المهدد.. واعتقد انه وجد الاساس الثابت لاعادة بناء المدينة وتكوين الانسان في الصور وعلى الخصوص في صورة العدالة التي كرس كتب **الجمهورية** العشرة لشرحها، كما قضى سنوات ليحققها في حوار مستمر مع طلاب الاكاديمية، على ما يبدو. قيل عن انطولوجيا **الجمهورية** والمرحلتين الاولى والثانية انها توزيعية لأن الفيلسوف يشرح الصور وكأن كلا منها يؤلف كياناً قائماً بذاته لا تدري ما علاقته بالآخر. وتستجيب لهذه الانطولوجيا نظرية حوار **الكراتيلوس** في اللغة حيث النقاش حول الاسم لا حول الفعل او العبارة وحيث تعرض نظرية الاصطلاح وتناقش بالامثلة وترد هل كانت اللغة عند افلاطون طبيعية في تلك المرحلة، اي من طبيعة الموجودات ؟ ربما انه رجحها في وقت من الاوقات. ولكنه ناقشها وردها في **الكراتيلوس** بالامثلة كنظرية الاصطلاح لينتقل مع حوار **السفسطائي** في فهم اللغة من الاسم الى العبارة، والعبارة هي التي وحدها تقول انطولوجيا حوار **السفسطائي** الديالكتيكية.

هل اختفى صراع افلاطون مع السفسطائي من افق الفيلسوف في المرحلة الثالثة ؟ ابداً، فقد بقي المحرك لفكره مستقبل اثينا، والاذى الذي سيلحقه السفسطائي ببلاد الاغريق اذا ما تبنى الناس نظرياته او سلموا السلطة لاعوانه. الا انه ارتد، باستثناء حوار **السفسطائي**، الى خلفية الحوارات فاسحاً المجال امام النظر المحض الذي سيعد للبناء الاجتماعي، السياسي اساساً امتن من السابق.

وكانت اولى المشكلات التي طرحها افلاطون في المرحلة الثالثة هي مشكلة علاقة المحسوس بالمعقول بوصفها بداية العلم، او علاقة الكثرة بالوحدة من حيث هي احدى المسائل المحورية في الفلسفات كلها او ايضاً علاقة الحمل، اسناد محمول الى موضوع، في العبارة المفيدة التي يقوم عليها الكلام المعقول. اما الاسم فليس الا عنصراً من عناصر الكلام المفيد. الأرجح ان مشكلة الخطأ هي التي استثارت الانتقال من الاسم بوصفه ركيزة الكلام الى العبارة التي هي مجموعة علائق. الخطأ امر واقع، وموقعه، كما يبدو لنا، هو اللغة، وليس عدماً والعدم لا يقال، كما يزعم السفسطائي، الذي يفصل اللغة عن الواقع ليجعل منها كياناً قائماً بذاته. والترابط بين عناصر العبارة يحيل الى الترابط بين الموجودات اكانت اشياء ام صوراً ام كلاماً. وهذا الترابط هو الذي نقل افلاطون من الانطولوجيا التوزيعية الى الانطولوجيا العلائقية او الديالكتيكية وهذه بدورها وضعته تجاه ثلاثة تعارضات كبرى غير متجانسة. الأول، بين الفيلسوف والسفسطائي، او بين الحقيقة التي هي الوجود او العلم (الفلسفة) وبين اللاحقيقة او قوة النفي القائمة في صميم الحقيقة.. واذا كان افلاطون قد اطلق اسم سفسطائي على حواره الانطولوجي وكرس للسفسطائي القسم الاول من هذا الحوار فليشير الى ان العلم لا يتحقق الا اذا انتزعنا من الحقيقة جنس السفسطائي الخبيث الذي هو قوة تزوير وتزييف. وكان قد بدأ حوار **الثيئيتس** ايضاً بطرده من العلم. فالاصل الانطولوجي للخطأ

هو اللاوجود او اللاحقيقة في قلب الوجود والحقيقة. التعارض الثاني بين برمنيذس وهرقليطس او بين السكون والحركة، كل منهما يوجد بوجود الآخر. ولهذا فالغريب من ايليا هو المحاور الرئيسي في حوار السفسطائي، وبلسانه يعلن افلاطون قراره التاريخي: «لنقتل ابانا برمنيذس»؛ اذ لا يمكن للوجود ان يتحرك الا اذا خالفنا مبدأ برمنيذس وأقحمنا العدم في الوجود.. ويسائل الغريب ثيئيتس مستنكراً: او نعتقد ان الوجود قائم في جلاله لا حياة ولا حركة؟ بهذا يصبح الوجود علائقياً فالطريق ممهدة امام الانطولوجيا الديالكتيكية، وقد وجدت النواة الصلبة التي تقوم عليها.

التعارض الثالث، بين ابناء الارض واصدقاء الصور، الوجود عند اولئك لا يتجاوز حدود الاجسام الصلبة التي هي بمتناول حواسهم؛ وعند اولاء لا يمكن ان ينسب، الا إلى **المعقولات المجردة المعزولة عن المحسوس والتي تستأثر بتأملاتهم.. والحق ان افلاطون دفع هنا بالتعارض بين الماديين والمثاليين (بالمعنى القديم للمفهومين) الى حدوده القصوى** ليكشف عن تهافت الفريقين. نقاش قديم، يستبقي منه هنا افلاطون التعارض ذاته يقوله بصور ساخرة كاريكاتورية هي اقسى على المثاليين منها على الماديين، وخلاصته ان الوجود لا يمكن ان يرتد الى معطيات الحواس التي هي وجه من اوجهه، ولا الى الوجه الآخر الذي هو المجردات المعزولة عن الواقع.

ان للصورة وجوداً ذاتياً بدون شك، الا ان الصورة لا تدخل فسحة الشعور الا مع التجربة وبمناسبتها، فهي حيث يتبدى الموجود لذاته وعندها يعبر.

التعارضات الثلاثة هذه هي ابعاد الموجود - والوجود - تدمجها ببعضها وتؤلف بينها الاجناس الخمسة الكبرى التي تجعل من الاشتراك علاقة وتعمم الاشتراك على الموجودات طرا.

والاجناس الخمسة الكبرى هي الوجود، الحركة - السكون والهوية - الآخرية، فالموجود ليس عين ذاته (هوية) الا لأنه يستبعد الآخر، يزيله بمعنى ما وفي الوقت ذاته يتكامل معه. والأخر كذلك، فكل منهما يوجد في عمليتي النفي والاثبات المتبادلتين، أو في العلاقة ذات الطرفين المتناقضين: الوجود والعدم. والحركة بدورها لا توجد الا اذا كان ثمة سكون هي بالنسبة اليه حركة. والعكس - صحيح.. فلم تعد الصور إذن كيانات عقلية، كل منها قائم او مستقل بذاته؛ بل هي في تجاوب مستمر مع بعضها ومع الاشياء، وهذه بدورها متجاوبة مع بعضها، هي وبقية الموجودات. بهذا يؤلف الكل وجوداً ترابطه عضوي وهو ينزع باستمرار نحو قطب وجوده وغايته القصوى اقصد الخير، والكل هذا حي، عاقل، مما يدل على ان افلاطون ما برح اميناً لبرمنيذس الذي رأس في الوجود والفكر امراً واحداً.

هل تنكر افلاطون بعد **السفسطائي** لفلسفته الأولى؟ ابداً، رغم انه في هذا الحوار اعنف على اصدقاء الصور منه على ابناء الارض؟ بل شق خطوطاً جديدة تصحح مساره السابق وتكمله. اذكر منها اولاً كوسمولوجيا **الطيماوس** حيث تجري الامور وكأن الكون، كوسموس، يسير وفق حساب دقيق ومعقد يضبط تحركاته الصغرى والكبرى؛ وقد قام به الصانع وهو يحاكي نموذجاً، اي صورة مسبقة لهذا الكون، ومن ثم انتربولوجيا **الفيلسف** الذي يكمل **السفسطائي** كما سنرى للتو، وثالثاً حواري **السياسي** و **الشرائع** حيث بدأ افلاطون اعادة نظر شاملة في سياسة **الجمهورية** ليجعلها اكثر ترابطاً بالواقع؛ ولكن مع الحفاظ على الناظم لهذه السياسة وهو روحها، أقصد صورة العدالة كما رسمتها **الجمهورية**.

يبدو من مناقشة أرسطو لتعاليم معلمه الأخيرة الشفوية في الكتاب الرابع من الميتافيزيقا وقد أشرت اليه، ان افلاطون، عوضاً عن أن يقف عند نظريات فلسفته وقضاياه ليربط بعضها ببعض فتؤلف مذهباً (أو افلاطونية) واصَل البحث عن خطوط أيضاً جديدة في اتجاه سبر الطبيعة الرياضية للموجودات. وبالفعل فقد كانت نتائج الرياضيات في المرحلة الثانية احتمالية رغم دقتها الاستنتاجية لانها تنطلق من فرضيات فهي تقتصر على مقاربة الواقع حقاً أو الحقيقة. ولكنها تمرين متميز للذهن يمكنه من أن يعيش بحرية مع المجردات ويتفاعل معها لينتقل منها الى الديالكتيك الذي ينقله بدوره الى المعقولات أو الصور. أما في التعاليم الشفوية فيبدو انه صار لمفاهيم الرياضيات الأساسية (الواحد، الزوج، المساواة، اللامساواة...) وجود ذاتي. أفكان أفلاطون يفكر باحلالها محل الصور؟ أم لجعل الصور من طبيعة رياضية؟

سؤال لا جواب عنه.

يبدو كما يلاحظ بول ريكور، من حركة الصعود ان صورة الخير صارت في **السفسطائي** وبعده، ما بعد أو ما وراء الموجودات والوجود لأن الخير مبدأ وجود وحيث يمكن ان تلقاه الانفس، فهل نزع افلاطون عن الخير سمة الوجود؟ هل بدأ اذ ذاك فكر افلاطون مرحلة جديدة من مراحل تطوره، تشبه ما تجاوز الانطولوجيا عند هيدغر؟

سؤال آخر لا جواب عنه.

في الطريق الى الانسان والوجود

لا يمكننا أن نفهم فلسفة أفلاطون السياسية والانتربولوجية ـ أو العملية اذا شئت ـ الا اذ وضعناها في اطارها التاريخي. وكانت السياسة تشمل عندهم تنظيم وتوجيه الحياة الانسانية بكل ابعادها، اي المدينة الدولة وسكانها، افراداً وجماعات.. وقد تمتد عند بعض من كبار مفكريهم ـ ومنهم افلاطون ـ فتضم مصير الانسان، بعد الموت كما قبله، فهي اسمى فعاليات المواطن وارفعها شأناً. كما ان الفلسفة السياسية واطارها التاريخي يشكلان الارضية التي نشأت فيها وتطورت قضايا ومفاهيم فلسفة افلاطون النظرية، فلا يمكن شرحها او تفسيرها بدونها.

كانت بلاد الاغريق تجتاز في القرن الرابع ق. م. منعطفاً تاريخياً حاداً اوقع مؤسساتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية **في ازمة عنيفة انتقلت لتوها الى اللغة والعقل والمعقولية، التقاليد والاخلاق والمعتقدات الدينية، ووضعت اسس الدولة والتشريع ـ وبالنتيجة الوجود الاغريقي ذاته ـ بين الحياة** والموت. وكان من الطبيعي ان تَتوضَّحَ الازمة هذه في اثينا التي كانت قد استقطبت، مع بريكلس وبعده، المدن ـ الدول الاغريقية، سياسياً وثقافياً، حضارياً وفنياً، فأثينا، يومها، عاصمة العواصم فيها تكون المسرح والفلسفة، ومنها انطلقت فنون الاغريق وفكرهم وثقافاتهم فعمت العالم واستمرت الى ايامنا.

كانت الازمة نتيجة عوامل كثيرة متداخلة، كل منها بمثابة فعل استثار رد فعل. وهاك اهمها:

اولاً التضخم السكاني، فالاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي في عهد بريكلس وبعده، جعل من اثينا محط رحال المغامرين والعاطلين عن العمل، في بلاد الاغريق واحياناً حولها من كل فئات الشعب ومنهم فئة الاساتذة الذين عرفوا باسم السفسطائيين، اي المعلمين، بحيث بلغ عدد سكان المدينة وضواحيها او الدولة في وقت من الاوقات حوالى مائتي الف نسمة؛ على ما يرى بعض المؤرخين، وهذا رقم خيالي بالنسبة لمدن ـ دول، كان افلاطون وارسطو يريان الا يتجاوز عدد سكانها الخمس عشرة الف نسمة؛ وهو الرقم المألوف اذ ذاك في بلاد جبلية شحيح محصولها الزراعي، صناعتها ذات تقنية اولية، لم يتطور منها سوى بعض الحرف الفنية كصناعة الخزف مثلاً التي اعتمد عليها جانب كبير من تبادلها مع البلدان المجاورة. ويرى بعض المؤرخين ان العبيد نابوا عند الاغريق مناب الألة، وكانوا يعتمدون عليهم للقيام بالاعمال الشاقة وفي خدمة بيوت الاثرياء.

كان لا بد للتضخم السكاني من ان يبدل جذرياً البنى **الاجتماعية ومعها علائقها والقيم الناظمة لها، ومنها بالدرجة** الاولى الطبقات وبالتالي توازن القوى في المجتمع الاغريقي. فالارستقراطية الحاكمة وكانت مؤلفة من الاسر الثرية وكبار الملاكين، صارت قلة بالقياس الى الغرباء الوافدين على المدينة، وكانوا من الحرفيين والباعة والوسطاء؛ ومنهم من كانوا مرتزقة على استعداد للقيام بأي عمل مأجور، ومن جملة الغرباء الوافدين فئة المعلمين (سونيستوس: معلم) الذين ادخلوا على اثينا منذ اواسط القرن الخامس ق. م. بدعة لم تعرفها من قبل هي التعليم المأجور، وهم الذين تصدى لهم اخيراً كل من سقراط وافلاطون وارسطو.

هؤلاء كانوا ايضاً من جملة الباحثين العلميين الذين تكاثروا اذ ذاك ومعهم تقدمت العلوم والتقنيات ومنها بالدرجة الاولى **اللغويات والرياضيات، والطب. ويبدو من بعض الحوارات المتأخرة (مثلاً الطيماوس و الثيئيتس حيث التشديد على العدد الاهم) ان الذي استرعى انتباه افلاطون هو تقدم طرق** البحث العلمي وتبدل المعقولية الذي اخذ يبدل بدوره تصور الاغريق للكون (كوسموس) والعالم، ودفع افلاطون ذاته للقيام ببحوث معمقة وحسابات دقيقة في الاكاديمية للتدليل على صحة تصوره الرياضي للوجود.

وكانت اولى نتائج هذه التبدلات الشاملة انقسام الناس، سياسياً وثقافياً الى فريقين كبيرين: انصار القديم وانصار الجديد (راجع هنري جولي، **الانقلاب الافلاطوني**، لوغوس ـ ابيستيمه ـ بوليس)؛ الارستقراطية التي كانت ما تزال حاكمة بشكل او بآخر ومعها الذين يسيرون في ركابها، ومقابلهم سواد الناس (جلهم من الغرباء المهاجرين) وقد حولتهم الازمة الاقتصادية الى متسكعين يسيرون في ركاب اي سياسي يتملقهم ويعدهم بالعمل او بتحسين اوضاعهم الاجتماعية. وهذا ما جعل الحكم يتأرجح بين طغيان الفرد وطغيان الغوغاء؛ ودفع مؤلف **الجمهورية** الى ادانة النظامين: الديمقراطية لأنها حكم الغوغاء (ديموس) والديكتاتورية لانها حكم الغرائز التي افلتت من كل قيد (الكتاب التاسع من **الجمهورية** ، ففيه تحليل دقيق لم يتجاوزه الزمان للديكتاتورية التي شاهدها افلاطون في رحلاته الثلاث الى سرقسطه).

هل كان افلاطون محافظاً من أنصار القديم في حين كان السفسطائيون من رواد التجدد والتقدم، كما يزعم بعضهم؟ لم يكن الواقع، ولن يكون، يوماً بسيطاً واضح المفاصل كما يود السياسي ان يتصوره. ومن ثم كان الهدف الذي كرس افلاطون حياته وفكره لتحقيقه لبس الفلسفة، ولا الصراعات

الاجتماعية او النظرية وغيرها؛ فهذه كلها وسائل لقضية ميؤوس منها، او تكاد؛ اقصد الوجود الاغريقي المهدد، دولاً وثقافة وما شئت، فسؤال افلاطون بصيغته الاعم هو: ما الطريق التي، اذا ما سلكها الانسان، فرداً وجماعة أدت به الى تحقيق العدالة حوله وفي ذاته ؟ وهي التي تفضي به الى مصدر الوجود والسعادة الذي هو الخير ؟ أما صيغته الاخص فهي: ما السبيل لاعادة الحركة والحياة الى مدينة - دولة وضعها اللامعقول على شفا الهاوية ؟

ان جواب افلاطون هو الذي يعنينا اليوم، وخلاصته ان هذه الطريق هي اعادة تكوين الانسان بتربية علمية ونظام اجتماعي عقلاني؛ وحدهما كفيلان بتحقيق العدالة التي هي الانسجام والتوازن والتكامل بين الابعاد والعناصر التي يتألف منها كل من النفس والمدينة والكون وبين الثلاثة. . فالعلم يلجم الغرائز ويقضي على الفوضى؛ وهما مصدر الشر والشقاء، ومن المعلوم ان الجهل عند الاغريق مرض مميت اذا ما شفي منه الانسان استعاد الوجود، ومعه الاخلاق والسعادة.

ان العلم المقصود هنا هو العلم الكلي او الفلسفة، اي الذي يكشف عن الاسس الاولى اطلاقاً للوجود والعقل - او المعقولية اذا شئت - لهذا الكشف يستطيع ان يجعل من العلوم المختلفة جملة واحدة تحاذي الوجود وتقوله.

والفيلسوف - الملك هو الذي تمكن بفضل بحوثه وتأملاته المستمرة، حياته كلها، من ان يرى الخير مصدر الوجود والعقل ليحقق في ذاته ولذاته العدالة والمعقولية الأكمل. هذا الانسان الزاهد بالمال والمناصب وبقية شؤون الدنيا، تجبره المدينة - من واجبها اجباره - فرداً كان ام هيئة على ان يتولى، عندما يبلغ الخمسين، من ان يحكمها اذ يضع الخطة الاشمل لتنظيمها ويشرف على تنفيذها بحيث يحقق لوطنه المعقولية الاكبر.

وبتعبير آخر فان الفيلسوف - الحاكم هو اتحاد النظر والعمل في كيان انساني واحد، وهذا واحد من اهداف الفكر الانساني الكبرى، اول من بشر به، وشرع له بين الكبار افلاطون وآخرهم كارل ماركس، وان كان كل مفكر تصوره على شكل يختلف عن تصور الآخر ويتفق مع معطيات عصره. وكلهم أخفقوا.

الاخفاق هذا هو الذي ولد منه، ويولد باستمرار الفكر النظري الذي يدعي لذاته الكلية، اقصد الفلسفة، لا يمكن، على اية حال، ان نصنف افلاطون مع المحافظين، فقد حذف من جمهوريته - وشرائعه - ارستقراطية الثروة والدم التي كانت ما تزال حاكمة، رغم زعزعة مواقعها. كما ازاح ارستقراطية القوة التي فضلها على السابقتين (الكتاب التاسع من الجمهورية) واحل محل الكل ارستقراطية العلم والفكر (العلماء او الفلاسفة). تلي فئة او طبقة الحراس المنظمة رتبوياً، وكل من افرادها يجمع حسب مرتبته بين مستوى معين من الثقافة ومن التدريب العسكري الكامل بحيث يتمكنون من الدفاع عن الحدود وحفظ الامن في الداخل. وهم يؤطرون المواطنين من فلاحين وحرفيين وغيرهم (الطبقة الثالثة) مما يمكنهم من تنفيذ - او السهر على تنفيذ - الخطط العامة. ويسهرون على تنظيم المطاعم العامة التي كانت تعدها البلديات للفقراء، وتعممها الجمهورية على الجميع. فالملكية جماعية والنساء مشاع، والجمهورية ليست غنية ولكن عليها ان تكفي ذاتها بذاتها. وهذا اوفق لها لأن اسباب اللامساواة وبالتالي النزاعات الكبرى والصغرى تكمن في احتكار المرأة والثروة، كما لاحظ ويلاحظ دوماً المصلحون الاجتماعيون. وافلاطون من انصار الالتزام المتشددين، كما تقول اليوم. . فهو يستبعد من جمهوريته كل شاعر او موسيقي. . . يسترسل في فنه مع انفعالاته وغرائزه وبقية العواطف الرخوة، اذ ان هذه سرعان ما تنتقل بالعدوى الى الناس فتجعلهم يتقاعسون في اداء واجباتهم. كما انه نزه الاله عن كل عيب ووحده وطهر الاوليمبوس من صراعات الآلهة على النساء والمناصب.

ربما ان افلاطون كان اول من جعل بشكل منهجي الامتحان الزامياً لكل مرتبة اجتماعية. وللانتقال من مرتبة الى مرتبة. وهو وإن كان يعتقد ان انواع الناس معدة مسبقاً، فالانتقال عنده ممكن ولكنه يحتاج الى جهد كبير ومواهب متميزة.

وعلى اية حال فنظام الجمهورية - الحدي يجب ان يحقق المعقولية الاكمل بنسبة اقتراب الجماعة منه.

لا يمكننا أن نفهم شيوعية الجمهورية البدائية إلا اذا وضعناها ضمن تصور الاغريق للكون والعالم في اطار الظروف السياسية والاقتصادية التي كانت عليها المدن - الدول الاغريقية في القرن الرابع ق.م. فلقد كان الصراع بين هذه الجماعات الصغيرة على كل المستويات وفي المجالات كلها أكثر من التعاون، والبلاد فقيرة اجمالاً؛ فهي تعتمد في مواردها الاقتصادية أولاً على الزراعة في أرض شحيحة كما قلت؛ ومن ثم على الحرف اليدوية في جماعة انصرفت نخبتها المفكرة للتأمل النظري وحده وطورته الى حد يتجاوز كل تصور. أو لم تفرضه على العالم الى أيامنا وما بعدها؟ أما التجارة التي هي المورد الثالث فكانت تزدهر فعلاً في ظروف الاستقرار النادرة

يومها. ولهذا أعاد أفلاطون وبعده أرسطو الدولة الى حجمها الطبيعي الذي هو 15000 خمسة عشر ألف نسمة.

وكان الاغريق يعتقدون، مع الشعوب القديمة ان الكون، وان كان غير محدود، فهو متناه ومكتفٍ بذاته، على ما هو عليه دائماً وابداً؛ زمانه الدوري يكرر مع كل دورة البشر انفسهم الذين هم بعدد محدود مع احداث حيواتهم ذاتها (العود الابدي عند نيتشه الذي هو واحد من تصورات الأبدية). ولمفكري الاغريق اجتهادات كثيرة في مدة كل دورة؛ ولا توجد قوة عالية على العالم تدبره او تخلق من العدم. فهادس، الذي هو ضرب من ضروب تصور الجحيم المخفف في جوف الارض، والاليمبوس حيث النفوس الطاهرة مع الالهة في مكان مرتفع أنقى هواء من مكان أرضنا (راجع تصور أفلاطون للكون بمستوياته الثلاثة في القسم الأخير من حوار الفيدون وتصوره لعودة الأنفس الى الأرض في الكتاب العاشر ـ القسم الأخير ـ من الجمهورية).

الجمهورية نموذج حدي، صرف، من وحي الشباب الذي يتوجه عفوياً نحو الكمال المطلق؛ وعلى الواقع أن يحتذي به. وهو يستند الى مسلمة أولى خلاصتها ان في الانسان نزوعاً الى التسامي على ذاته باستمرار، عسى أن يدرك يوماً المطلق. وإلا لما كان ثمة مسوغ للنموذج ولما كان نمو.

فعلام اذاً أعاد أفلاطون القول فيما قال؟ أكان يرى ان الانسان والوجود واقع لا يستنفده قول؟ ولا أقوال؟ ولكن بالمقابل، علام الاستعدادات والفلسفات اذا كان الوجود الانساني بسيطاً مبسطاً كما يتصوره الفكر القاصر أو الايديولوجي المحترف؛ كلمات وتجهز عليه؟ لقد وضع أفلاطون في سن النضج أكثر من تصور، كل تصور لوجه من أوجه الواقع الكلي يقوله كله من منطلقه؟ كل تصور عالم كامل يتكامل بذاته ولذاته ومع غيره ولغيره. وفي كل منها قول الشباب وشيء آخر يجعل منه غير تصور الشباب وإياه؛ يحتفظ من قول الشباب على الخصوص بالخير، مصدر الوجود والحركة والحياة ونحوه تطلع الموجودات على انه أفق صبوتها. ويضيف اليه لا متناهي الفكر وهو في قمته. وهذا ما يعطي الحوارات سن النضج ـ كالسفسطائي مثلاً ـ كثافة فلسفية، قلما بلغها الفلاسفة. اقتصر مع ذلك من هذه التصورات ـ العوالم على الفيلفس الذي يكمل ما سبق وقلت ويتكامل معه.

في الفيلفس، نعرف ان الخير تناسب وجمال وحقيقة، وهو، لهذا في صفاته الكامل المقياس المطلق، مما يضعه فوق تصوراتنا.

في حين ان الواقع مختلط بكل انواعه وفي مستوياته كلها، فالكون مزيج من القدر الاعمى، اللامعقول والصدفة ومن العقل المدبر الذي استخدم القياس ليجعله على احسن وجه ممكن. والمزائج في الكيانات الحية ثلاثة: النفساني الذي يختلط فيه الجهل مع المعرفة؛ يلي النفساني ـ الجسماني وثالثاً الجسماني؛ وفي هذين يختلط الحار بالبارد، الالم باللذة... وفي الكل يختلط الانفعال مع الفعل؛ في الحركة يختلط البطيء مع السريع، وفي الحجوم الصغير مع الكبير. واللذة مشوبة بالألم والقدرة بالضعف...

الحياة الصالحة او السعيدة هي ايضاً وجود مختلط يتألف من اربعة اجناس متمايزة كل منها عن الآخر ومتكاملة في الوقت ذاته: الاول جنس اللامحدود، الثاني جنس الحد، الثالث جنس المختلط والمحدث، والرابع علة الاختلاط او الاحداث، اما الحكيم الذي عليه ان يحدث الاختلاط باستخدامه المقياس الذي يجعل الاجناس تتناسب وتتعادل وتتوازن، فتكون قد اكتملت فيه هذه الحياة ببلوغها اكبر درجة ممكنة من الصفاء.

نلاحظ، مما تقدم، ان افلاطون نوع وعمم في الفيلفس ديالكتيك التناقض وجعل حدوده تتجاوز الاثنين؛ فهي ثلاثة أو أربعة، وجعل احياناً انفتاحه غير محدود، كما انه عمم في حوار السياسي ديالكتيك القسمة بتطبيقه على نماذج اخرى من الواقع. بهذا جعل منهجه يحاذي بنى الموجودات ويستخدم في الوقت ذاته للكشف عن مفاصله.

خلاصة

وضع افلاطون الشاب ذاته دفعة واحدة في المستوى الارفع الذي هو الخير ومنه رأى ـ حاول رؤية ـ الموجودات ومنها الصور ليشدها الى مصدر انبثاقها؛ في حين ان أفلاطون الشيخ انطلق من الواقع المختلط ليعيد إنشاءه بالتربية المناسبة التي أسس الاكاديمية من أجلها لتبلغ به أعلى مستوى ممكن من الكمال؛ واستخدم لهذا في المرحلتين مناهج عددها بتعدد المواقع والموجودات.

فأفلاطون من معاصرينا في اغلب ما كتب.

ثمة فرق واحد اساسي لا يُتجاوز بيننا وبينه، بيننا وبين الاغريق والرومان: هو ان الناظم للوجود والفكر عندنا هو معنى اللامتناهي؛ وعندهم، هو معنى الكمال، وافلاطون طلب الكمال من الكتابة والفكر والانسان... ومن ذاته.

مصادر ومراجع

- افلاطون، الحوارات بالعربية، برمنيدس، الثيتتس، السفسطائي، الفيلفس، الطيماوس، كريتياس، ترجمة فؤاد جرجي بربارة، نشر وزارة الثقافة، دمشق، لا.ت.
- المؤلفات الكاملة، مزدوجة اللغة (اغريقية - فرنسية)، 14 مجلداً، مع مقدمات، شروح وفهارس، نشر بوردو، باريس، لا.ت.
- جولي، هنري، الانقلاب الافلاطوني، ابيستين - لوغس - بوليس، نشر ڤرين، باريس، لا.ت.
- روبين، نظرية الحب عند افلاطون، نشر المطبوعات الجامعية الفرنسية، طبعة ثانية، باريس، لا.ت.
- شتله، فرنسوا، عن افلاطون، ترجمة حافظ الجمالي، لا.ت.
- فتسوجير، التأمل في فلسفة افلاطون، نشر ڤرين، لا.ت.
- كريتياس، بروتاغوراس، الجمهورية، ترجمة ردين بنديكتي، نشر وزارة الثقافة دمشق، لا.ت.

انطوان مقدسي

الإلحاد

Atheism
Athéisme
Atheismus

تضع مسألة الإلحاد نفسها، بادىء ذي بدء، على الصعيد الاصطلاحي. فالمصطلح العربي يحمل بحد ذاته حكماً تقييمياً، بينما لا يتعدى المصطلح اللاتيني النطاق المعرفي. فألحد بالعربية انحرف عن، ولفظة الالحاد لا تتضمن بحد ذاتها أي إشارة إلى نفي الألوهية كما يتضح من اللفظة اللاتينية Athéisme بالفرنسية، Atheism بالانكليزية، Atheismo بالايطالية التي تتألف من السابقة A، وتعني السلب والنفي، ومن الجذر Theo، أي الله باليونانية.

من الممكن إذن تعريف الالحاد بأنه كل موقف أو مذهب ينفي وجود الله، سواء أكان هذا النفي ضمنياً أم معلناً نسبياً أم مطلقاً، سلبياً أم ايجابياً.

وتعريف الالحاد بأنه موقف أو مذهب يعني قسمته إلى شكلين: عملي ونظري. فالالحاد العملي هو موقف كل من يتصرف في هذه الحياة وكأن الله غير موجود. أما الالحاد النظري فهو مذهب كل من يسلب عن الله صفة الوجود أو لا يقرّ له بها.

وغالباً ما يوصف الالحاد العملي الخالص بالابتذال Vulgaire, Vulgar، كذلك شأن الالحاد النظري إذا ما اقترن بسلوك عملي. وهنا نكون أقرب إلى المجون أو الزندقة. ولكن هذا لا يعني أن كل إلحاد هو بالضرورة موقف أو مذهب لا أخلاقي. فكُثُر هم فلاسفة الالحاد الذين تطلعوا إلى الاستعاضة عن الأخلاق الدينية بأخلاق مدنية أو علمانية، أي بمذاهب تبغي بناء سلالم جديدة للقيم، وليس التحلل من كل قيمة.

والواقع أن اللاأخلاقية ليست صفة الالحاد المباطنة له بقدر ما هي تهمته المقترنة أو الملصقة به. وبالفعل، يعز أن نقع في الأزمنة التاريخية كلها، قديمها وحديثها، على تهمة اطلقت سداداً أو جزافاً، حقاً أو زوراً، بمثل التواتر الذي أطلقت به تهمة الالحاد وبمثل القوة الجزائية التي كانت دوماً قرينة لها بدءاً بالسجن والتعذيب وبتر اليد أو اللسان وسمل العين وانتهاء بالقتل صلباً أو حرقاً.

وإذا لم يكن بد من قرن الالحاد باللاأخلاقية، فلنقل إن شبح الاضطهاد هذا كان على امتداد العصور هو العلة الأولى للموقف اللاأخلاقي النظري، الذي اضطر معظم فلاسفة الالحاد إلى وقوفه اذ تكتموا على إلحادهم ولم يفصحوا عنه - هذا إذا أفصحوا عنه قط - إلا بصورة ملتوية وغير مباشرة وآثروا إجمالاً أن يكونوا من أهل التقية. والحق أنه كان لا بد من انتظار القرن العشرين وفوز بعض المجتمعات بالمكسب الديموقراطي حتى ينتقل بعض فلاسفة الالحاد إلى طور الجهر والتبني الايجابي بدون أن يقف هاجس القصاص حائلاً بينهم وبين العلانية.

تاريخ الالحاد إذن، بحكم القمع الذي كان رفيق دربه الدائم، تاريخ ملتبس. فأول شهيد له في شجرة عائلة الفلسفة، وهو، سقراط، لم يكن ملحداً، وللأسباب نفسها يصعب تحديد من كان البادىء بالتنظير له. أهو ديموقريطس الأبديري الذي قال إن العالم كمّ لا متناهٍ من الذرات التي تتحرك منذ الأزل في فراغ لا متناهٍ بدون أن يخلقها خالق أو يحفظها حافظ؟ ولكن ديموقريطس، على الرغم من أنه مؤسس المذهب المادي، بل مكتشف المادة، لم ينفِ قط وجود الآلهة، بل برر الخيال الشعبي بصددها وأبدى عن نزعة محافظة بشأن الدين، وان يكن باعد ما بين الإنسان والآلهة إذ جعلها لا مبالية بالعالم الذي لا يرتبط مصيره بإرادتها؟

أهو إذن معاصره وابن مدينته بروتاغوراس الأبديري، الذي كان الصائغ الأول للمذهب الإنساني عندما قال إن الإنسان مقياس الأشياء طراً، ما وُجد منها وما لم يوجد (وفي ترجمة أخرى: سيد الأشياء طراً)، مما يعني ضمناً أنه ليس ثمة ضرورة لقوة وسيطة بين الإنسان والعالم تكون هي الله أو الآلهة؟

أم هو بالأحرى أبيقور مبدع مذهب اللذة الذي كان يقول إنه لا يستطيع أن يتصور الخير إذا حذفت لذة الجسد ولذة البطن ولذة الذوق ولذة الحب؟ ولكن أبيقور الذي رماه خصومه بالفسق والفجور لم يكن متعياً إلا في النظرية، أما في الممارسة فكان عفيفاً متقشفاً. وقد عرّف أخلاق اللذة بهذه العبارة: «ليست بهجة الحياة في الشراب، ولا في لذة النساء، ولا في فاخر الموائد، بل في الفكر الزاهد الذي يميط اللثام عن أسباب كل شهوة وكل نفور، ويطرد الظنون والأحلام الخاطئة التي تعكر صفو النفوس». وصحيح ان أبيقور نفى، بحكم أخذه بالمذهب الذري في الطبيعيات، جملة المعتقدات الدينية السائدة لدى العامة، في عصره، ومنها عناية الآلهة بالبشر، والاعتقاد بخلود النفس وبأصل إلهي للكون، والإيمان بالقدر والعرافة وقراءة النُذُر، ولكنه ما نفى قط وجود الآلهة، بل قدّم على العكس أدلة مبتكرة على وجودها تتمثل في ما نراه في المنام، وحتى في اليقظة، من أشباه إلهية. فلو لم تكن الآلهة موجودة، فكيف يكون وجود لأشباهها؟ ولئن أحال أبيقور الآلهة على التقاعد بمعنى من المعاني، فما ذلك منه ازدراء أو استخفافاً بها، بل على العكس توقيراً لها وتسامياً بها عن سفاسف العالم البشري. ذلك أنه من التجديف على الآلهة كما يقول تلميذه الشاعر الفيلسوف لوقراسيوس، «ان نعزو إلى إرادة هذه الكائنات الكاملة عالماً زاخراً بضروب النقص وألوان الشقاء... فالآلهة مجبولة من مادة نقية خالصة، وهي تحيا في ملاذ من الصدمات في الفواصل بين الألوان، لا يتطرق إليها الفساد. لأنها مصونة من علل الهدم، تزجي حياتها في طمأنينة وغبطة كاملتين. والتأمل في حياتها هذه هو التقوى الوحيدة التي تليق بالحكيم».

أنعزو إذن صياغة مذهب الالحاد إلى ذاك الذي يقول الرواة إنه كان ملهم أبيقور، أي إلى ثيودورس القوريناني الذي بلغ، فيما يبدو، من ثبوت تهمة الالحاد عليه أنه لُقب بثيودورس الملحد ولكنه لقب أيضاً، على ما في ذلك من مفارقة بثيودورس الإلهي. والثابت أن الآلهة التي سخر منها ـ مما سبّب له بعض المتاعب في المدن التي حلّ فيها ـ كانت آلهة الميتولوجيا الشعبية التي تعاني من كل ما يعانيه البشر من انفعالات كالغيرة والحسد والعسف والبغض وتقتتل فيما بينها كما يقتتل البشر وتلجأ إلى الحيلة والسحر وحتى السم كما يفعل أشرار البشر. فالآلهة، بالمعنى الفلسفي للكلمة لها كبرياؤها، فكيف يليق بها ما لا يليق حتى بالبشر؟ وثيودورس على كل حال فيلسوف ذو كبرياء. أفلم يتوعده ليزيماخوس، ملك تراقية ومقدونية، بصلبه فكان رده: «سيان عندي ان تتحلل جثتي في التراب أو في الهواء»؟

والالتباس لا يحيط بتاريخ الالحاد فحسب، بل بنظريته كذلك. فأول من وضع نظرية شاملة في الالحاد كان أفلاطون في الباب العاشر من محاورة القوانين. فقد ميز أفلاطون ثلاثة أنواع من الالحاد:

1 ـ نفي وجود الآلهة.

2 ـ نفي العناية الآلهية حتى في حال الاقرار بوجود الآلهة.

3 ـ الاعتقاد بامكانية استمالة الآلهة بالصلوات والقرابين.

ووجه الالتباس في هذا التعريف الثلاثي للالحاد أنه يخلط، ليس فقط بين الالحاد المطلق والالحاد النسبي كما يستدل على ذلك من الجمع بين البندين الأول والثاني، بل كذلك بين الالحاد والدين في شكله الشعبي.

فأما نفاة وجود الآلهة فهم في رأي أفلاطون الفلاسفة الطبيعيون السابقون على سقراط، وبخاصة منهم الماديون الملطيون الذين ردوا الأشياء طراً إلى مبدأ أو عنصر واحد، هو عند طاليس الماء، وعند انكسيمانس الهواء، وعند هرقليطس النار. ورد أفلاطون على هؤلاء جميعاً أن النظام الكامل والأمثل للكون هو خير دليل على وجود الألوهية. فكما أن النفس تسبق البدن، كذلك تسبق الروح الكون. فلولا وجود نفس خيّرة سابقة على كل وجود، لما وجد الوجود، ولما وجدت الطبيعة بالنظام البديع الذي وجدت عليه. والنفس هي ما به نبدأ، والله هو النفس الذي بها يبدأ العالم.

وأما نفاة العناية الآلهية، أي أولئك الذي يعترفون من جانب بوجود الآلهة وينكرون من جانب آخر تدخلها في مسار الكون، فهم كثرة كثيرة من فلاسفة اليونان. منهم كما رأينا ديمقريطس وأبيقور (ولاحقاً لوقراسيوس). ومنهم أيضاً خلفاء أفلاطون نفسه على رأس الاكاديمية، وفي مقدمتهم الشكي قرنيادس القوريناني. فهذا الأخير، الذي ناصب كل ضروب الوثوقية العداء، شكك في كل الأدلة التي يسوقها الوثوقيون، وعلى رأسهم الرواقيون، على وجود العناية الإلهية، ومنها مبدأ العرافة وفكرة القدر. فالعرافة هي سبيل الإنسان في رأي الرواقيين إلى معرفة الإرادة الإلهية. والحال أن الحدث الذي يتنبأ به العراف واحد من اثنين: إما أن يكون اتفاقياً وإما أن يكون ضرورياً. فإذا سلمنا بأنه اتفاقي امتنعت حكماً القدرة على التنبؤ به. وإذا كان ضرورياً، فإنه يكون والحال هذه موضوعاً للعلم لا للعرافة. وكذلك فيما يتصل بفكرة القدر. فالقول بالقدر يعدل لزوماً القول بأنه ليس في مكنة الإنسان شيء. والحال انه في مكنة الإنسان شيء. وإرادة الإنسان الحرة يمكن أن تكون هي نفسها علة من علل القدر. ثم ان مفهوم

العناية الإلهية متناقض جوهرياً فالله هو بالتعريف الكائن الأزلي الكامل الذي لا يصيبه تغير أو فساد. والحال انه لو كانت الآلهة معنية بشؤون البشر، فهذا معناه أنها تحس بإحساسهم، فتفرح لفرحهم وتحزن لحزنهم. وإذا كانت تحس، فهذا معناه أنها قابلة للتغير، وما يقبل التغير، وبالتالي الفساد، هو بالتعريف فانٍ. والحال ان الآلهة بالتعريف غير فانية.

هل يمكن الاستدلال من هذه المحاكمة العقلية الشكية ضد وثوقية القائلين بالعناية الإلهية أن قرنيادس كان ملحداً بحسب ما يفترض البند الثاني في تعريف أفلاطون للإلحاد؟ الواقع ان شكوك قرنيادس كانت موجهة، لا ضد الآلهة، بل ضد تصور معين عن الآلهة. ونقد قرنيادس لا ينم عن نزعة الحادية بقدر ما ينم، كما يلاحظ الدارسون، عن شعور ديني أكثر ارهافاً من ذاك الذي كان سائداً في أيامه، وعن اعتقاد «بوجود كون أبعد مدى وأشد تعقيداً وأعمق غوراً من ذاك الذي كانت العقلانية الرواقية تزعم أنها تنفذ إلى سره». وبخلاف ما يوحي به البند الثاني من تعريف أفلاطون، فإن نقد قرنيادس لفكرة القدر والعناية الإلهية لم يفتح الباب على مصراعيه أمام الالحاد، بل مهّد السبيل إلى بعث الافلاطونية بالذات، فهو إذ أحاط تصور الله بغموض لا ينفذ إلى سره، مهد الأرض للرجوع إلى الالهيات الأفلاطونية، وهي المهمة التي سيأخذها على عاتقه لاحقاً أفلوطين.

أما البند الثالث في تعريف أفلاطون للالحاد، وهو استمالة رضى الآلهة عن طريق تقديم القرابين ورفع الصلوات إليها، فقد أصبح، مع سيادة التوحيد والحضارة الدينية، معياراً للايمان لا للالحاد، ومظهراً من مظاهر التقوى لا من مظاهر النفاق والرشوة.

وفي الواقع، ان معايير الالحاد كلها انقلبت رأساً على عقب في ظل سيادة حضارة أو حضارات التوحيد الديني. فالالحاد المطلق، بمعنى نفي وجود الله، اختفى اختفاء مطلقاً من التداول على امتداد العصور الوسطى، إذ صار كبرى الكبائر. ولم يحفظ لنا التاريخ الديني، المسيحي أو الاسلامي، اسم ملحد واحد بحق معنى الكلمة. فحتى ابن الراوندي، الذي لقب بالملحد، لم يكن ينكر وجود الله. كما أن يوليانوس الجاحد لم يكن كافراً، بل كان، كما يدل لقبه، جاحداً ارتد عن المسيحية إلى الوثنية وقال بكثرة من الآلهة بدلاً من إله واحد. أما سائر الملاحدة الذين قتلوا أو عذبوا أو سجنوا أو احرقت كتبهم فكانوا في الحقيقة زنادقة أو مارقين أو أصحاب مذاهب تأويلية ولم يكونوا ملاحدة.

والواقع ان الالحاد بات له، في ظل سيادة حضارات التوحيد الديني القائم على قدسية النص، معيار جديد ومعنى مغاير، وهو معنى الهرطقة أو البدعة، أي الخروج على العقيدة القويمة وقد دفع العديد من الهراطقة حياتهم ثمناً لهرطقتهم. كما أن تهمة الهرطقة كانت تطلق في غالب من الأحيان جزافاً للتخلص من الخصوم الايديولوجيين أو السياسيين. ويكاد يكون من المستحيل احصاء الفلاسفة والمفكرين الذين رموا بالهرطقة. بل إن الحضارة البيزنطية تقدم لنا مشهداً يندر مثله على مشاحنات لاهوتية يعسر فيها تمييز العقيدة القويمة من الهرطقة. وتقضي الإشارة هنا إلى ان محاربة الهرطقة كانت تتخذ أحياناً شكل مجازر جماعية. وقد عرفت العصور الوسطى على امتداد اثني عشر قرناً سلسلة لا متناهية الطول من المذابح وحملات التأديب والابادة التي نظمت ضد الهراطقة وأهل البدع والخوارج من كل صنف ولون، ونخص منها بالذكر الحملة الصليبية التي نظمها البابا اينوشنسيوس الثالث ابتداءً من عام 1209 ضد أصحاب البدعة الالبيجية في جنوب غربي فرنسا حيث قضى عشرات الآلاف ودمرت مدن بكاملها، ومذبحة سان بارتليمي التي نظمها شارل التاسع في باريس ليلة 24/23 آب 1572 والتي لقي فيها زهاء 3000 بروتستانتي مصرعهم.

ومع اطلالة العصور الحديثة رأى النور نوع جديد من الهرطقة: الهرطقة العلمية. فقد باتت تهمة الكفر والالحاد تلصق بكل كشف علمي يتعارض مع النص أو مع ظاهر النص في الكتب المقدسة. وكان أول من ذهب ضحية هذه الهرطقة الجديدة جيوردانو برونو. وكاد أن يذهب ضحيتها أيضاً غليليو غاليلي. وقد بدت الكونيات في حينه، أي في القرن السادس عشر، وكأنها هي التي تشق عصا الطاعة على العقيدة القويمة باعتبار أن الفلكيات هي أكثر العلوم التصاقاً بشؤون السماء. ولكن الطبيعيات اصطدمت بدورها بحاجز الهرطقة العلمية. فقد كان للاهوت دوره ورأيه في طب الجسم البشري، وقد اعترض على العديد من كشوفه، كما ظل ردحاً من الزمن يعارض تشريح الجسم البشري وعندما نقل تشارلز داروين في القرن التاسع عشر الثورة الكوبرنيكية إلى علوم الإنسان من خلال كتابيه أصل الأنواع ونسب الانسان تعالت من كل حدب وصوب صيحات الاستنكار لهذه الهرطقة العلمية الجديدة. ولكن داروين نفسه لم يكن ملحداً، وقد رد على من اتهمه بالمروق قائلاً: «في تذبذباتي الكبرى لم أصل قط إلى الالحاد بالمعنى الصحيح لهذا اللفظ، أي انكار وجود الله. لكني اعتقد على وجه العموم، وكلما امتد بي العمر، ان

الوصف الادق لحالتي العقلية هو: «اللاّإدارية».

وفي القرن العشرين قوبلت الثورة الكوبرنيكية الثالثة، وهي الثورة التي أحدثها سيغموند فرويد في علمَيْ النفس والجنس، باعتراضات جذرية من قبل بعض الأوساط اللاهوتية التي دفعت مذهب مؤسس التحليل النفسي باللاأخلاقية. ولكن ما يميز فرويد عن كثرة غيره من العلماء هو انه كان بالفعل ملحداً، فما رأى في الدنيا سوى عصاب جماعي.

ولكن بصرف النظر عن إيمان أو عدم إيمان هذا أو ذاك من علماء الفلكيات أو الطبيعيات أو الانسانيات، فإن الالحاد المذهبي ما كان له أن يرى النور قبل القرن الثامن عشر. فقد كانت هناك حاجة أولى إلى قطيعة معرفية، وهذه ما كانت ممكنة إلا مع الثورة العلمية التي احلت محل المعرفة العلمية، بكل ما لها من قدرة على سيادة الطبيعة، محل اليقين اللاهوتي الذي كان لا يسهِّل هذه السيادة، ان لم يؤخرها. وكانت هناك حاجة ثانية أي قطيعة ايديولوجية، وهذه ما كانت ممكنة إلا بحلول طبقة جديدة صاعدة محل طبقة قديمة آفلة على رأس السيرورة التاريخية. وقد اجتمعت هاتان القطيعتان، المعرفية والايديولوجية، في شخص الطبقة البورجوازية التي أنجبت العلماء والايديولوجيين وقدمت معرفة الواقع على معرفة النص، وربطت العملية الانتاجية بتطور القدرة على التحكم بالطبيعة بتحويلها العقل إلى علم، والعلم إلى تقنية.

إن تعاطي البورجوازية مع الواقع لا مع النص، مع العلم والتقنية والتحويل لا مع التأويل، هو الذي كان وراء ولادة المذهب المادي ابتداء من القرن السابع عشر في انكلترا ومن القرن الثامن عشر في فرنسا. والحال ان المادة بطبيعتها هادمة لكل ميتافيزيقا. فهي توحي بأنها أزلية، لا مخلوقة، مكتفية بذاتها انطولوجيا، وخاضعة ككل جماد، لقوانين طبيعية. ثم ان البورجوازية، في كفاحها الطبقي ضد الاقطاعية، كانت بحاجة ككل طبقة صاعدة، إلى ايديولوجيا واحدية تنوب مناب الايديولوجيا الثنائية للاقطاعية الآفلة، أي تنوب مناب تلك الرؤية على الازدواجية: الخير والشر، السماء والأرض، الروح والمادة.

وقد كان الفلاسفة الانكليز، وعلى رأسهم جون لوك وتوماس هوبز وجون تولاند وانتوني كولنز هم الذين أرسوا اللبنات الأولى في عمارة المذهب المادي الحديث ولازمته اللاهوتية: التأليه الطبيعي. ولكن الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وعلى رأسهم مسلييه وفولتير ولامتري وهلفسيوس وهولباخ وديدرو، هم الذين طوروا المادية إلى مذهب كفاحي لا يصبو إلى التوفيق بين العقل والنقد، بين العلم والايمان، عن طريق التأليه الطبيعي نظير ما فعل الفلاسفة الانكليز، بل يتطلع إلى تفجير كل دين وإلى هدم كل ميتافيزيقا روحية ولو عن طريق استنبات أبعاد ميتافيزيقية للمادة.

إن أول أولئك الفلاسفة، ونعني جان مسلييه، كان أشدهم شراسة في التشنيع على الدين. فقد انتظر هذا الكاهن -وكان خوري ضيعة - يوم وفاته لينشر على الملأ وصيته السرية التي تعلّم الالحاد الشامل. وفي مقاطع شتى من وصيته يتبدى مسلييه تلميذاً راسخ الاقتناع لأبيقور. فعنده ان طلب السعادة في الحياة الدنيا هو البديل الطبيعي والمنطقي عن نشدان الهناء الأبدي في العالم الآخر. ذلك أنه «لا خير يرتجى ولا شر يرتهب بعد الموت». فعلى الإنسان أن «يستفيد بحكمة من أيام حياته وأن يتمتع بكل ثمار الحياة» لأن «الموت يضع نهاية لكل معرفة ولكل شعور بالخير والشر». ويسوق مسلييه ثمانية أدلة على عدم وجود الله، بدون أن يأتي - والحق يقال - بشيء شخصي من عنده سوى دليله على بطلان ما ينسبه اللاهوتيون إلى المسيح من معجزات. ذلك أنه لو صح ان المسيح صنع كل المعجزات التي يقال إنه صنعها لكان أولى به أن يأتي المعجزة التي ما أتاها قط: «ان أولى تلك المعجزات وأكبرها شأناً وأعظمها مجداً له وأكثرها ضرورة وفائدة في الوقت نفسه للبشر كانت أن يشفيهم حقاً جميعهم من كل أمراض نفسهم وعاهاتها... وأن يجعلهم كلهم حكماء وكاملين، إن بالجسد وإن بالروح... تلك هي بكل تأكيد أولى المعجزات وأجملها وأمجدها وأكثرها فائدة وضرورة للبشر التي كان يفترض بمسيحكم ان يأتيها... لأنه ما نزل من السماء إلا لذلك كما جاء في إنجيله».

وقد كان فولتير أول من نشر فقرات من وصية مسلييه، ولكن فولتير نفسه، وعلى الرغم من كل ضراوة الهجمات التي شنها رجال الدين، لم يكن يحب الالحاد ولا الملحدين. وقد قال في رسالته إلى الملحدين: «لو لم يكن الله موجوداً لكان ينبغي إيجاده». وقد أضاف القول في المعجم الفلسفي إن العالم غير قابل لأن يساس لو لم يكن هناك «إله منتقم يعاقب في هذا العالم كما في العالم الآخر الأشرار الذين استطاعوا الإفلات من العدالة البشرية».

لم يكن فولتير إذن، على الرغم من شهرته كملحد، عدوا لله، بل فقط للدين ولرجاله. وهذه النزعة المضادة للاكليروسية وجدت في أسلوبه التهكمي المشهور الذع لسان للتعبير عنها: فآباء الكنيسة هم «طاعون الانسانية ومصدر كل الشرور والآثام»، ونظام الرهبنة هو مسخ للطبيعة البشرية كما سوّاها

الله : «إن جنون الخصي هذا هو أكبر إساءة للطبيعة البشرية».

ولا يذهب لامتري هو الآخر إلى حد نفي وجود الله. ولكنه بعكس فولتير يعتقد أن الالحاد يمكن أن يكون اخلاقياً. وكما يقول في كتابه الانسان ـ الآلة، فإن الفلسفة لا تستطيع اثبات وجود النفس ولا اثبات وجود الوحي. والله ممكن الوجود ولكن ليس واجب الوجود. ووجوده أو عدمه لا يلغي ضرورة الأخلاق، فحتى لو عمّ الالحاد «فإن الطبيعة ستستعيد حقوقها وطهارتها». وقد كان لامتري، وبنزعته المادية الآلية والحتمية وبنفيه، القاطع لوجود نفس مفارقة وبتوكيده على أن الانسان مجرد حيوان أعلى مصدر حرج لزملائه الماديين. وقد طرد بسبب كتبه وآرائه من فرنسا وهولندا على التوالي، ولم يجد ملاذاً إلّا لدى فريدريك الثاني ـ وكان ملحداً سافراً ـ فعيّنه قارئاً في بلاطه وأجدى له معاشاً وأدخله إلى أكاديمية برلين.

ولا يزيد سائر الماديين، هلفسيوس وهولباخ وديدرو، على التوكيد بأن الانسان مزيج من المادة، وأن الروح جملة من الاحساسات، وأن العلة الأولى أو الأخيرة لا ضرورة لها، وأن الانسان قادر على أن يصل بنور العقل الطبيعي إلى حقائق الوحي بدون أن تكون به حاجة إلى الدين الذي هو أصلاً من اختراع رجال الكهنوت الذين يتوسلون بطقوسه وأسراره ليبقوا الناس تحت سلطانهم، وأن خير تربية للإنسان أن يعود إلى فطرته النقية البدائية قبل أن تغيرها القوانين والأديان. وأن أخلاق العقل المستنير أسمى من أخلاق الترهيب والترغيب، وأن الجهل هو الرذيلة الكبرى. أما الالحاد بحصر المعنى، أي نفي وجود الله فهو مسألة برسم الخاصة لا العامة، وبالأصل، ما جاوز قط ماديو القرن الثامن عشر الفرنسيون بصدد هذه المسألة المذهب اللاأدري كما صاغه في الحقبة نفسها ديفيد هيوم الذي قال بتعليق الحكم.

وفي الواقع كان لا بد من الانتقال إلى قرن آخر وإلى بعد آخر ليعرف الالحاد المذهبي تطوراً جديداً. وبالفعل، وفي ألمانيا في القرن التاسع عشر، شهدت المادية، بالتوازي مع التقدم العلمي السريع، طفرة ضمنت لها على امتداد القرن انتصاراً شبه تام. فالعلماء هذه المرة، وليس الفلاسفة، هم الذين أخذوا على عاتقهم طرد الميتافيزيقا وكل ما هو خارق للطبيعة من مجال المعرفة الانسانية. ذلك أن المطلوب لم يعد تفسير العالم، بل فتحه والتحكم به. فهوذا العالم الفيزيولوجي كارل فوغت يؤكد، ضمن المثالية، أن «الأفكار للمخ كالصفراء للكبد والبول للكليتين»، ويسدد نيران مدفعيته العلمية «ضد تلك الخرافات التي لا سند لها تقوم عليه» ومنها «خرافة آدم وحواء» و «خرافة نوح» و«خرافة خلود النفس».

وهوذا عالم الكيمياء ياكوب موليشوت يؤكد، ضد المثالية أيضاً، أنه «لا فكر بدون فوسفور». وها هو عالم الأحياء ارنست هيكل يتبنى مذهب داروين في النشوء والتحول ويطور المادية الآلية إلى مادية دينامية ويتنطح لفك ألغاز الكون كما يدل عنوان كتابه الرئيسي الصادر عام 1899، ويؤكد أن مفاهيم الخلق والعناية الإلهية والنفس الخالدة مفاهيم ساذجة لا تعمد للفحص العلمي، وأن دين المستقبل يجب أن يقوم على قيم بشرية خالصة هي الحق والخير والجمال. وهوذا أخيراً الطبيب الفيلسوف لودفيغ بوخنر يرد الروح إلى المادة والمادة إلى القوة، ويؤكد أن المادة، من حيث هي قوة، فاعلية أزلية، وأنه لا حاجة بالتالي إلى إله خالق ليعطي العالم إشارة البدء، وإلى نفس مفارقة للبدن لتفسير ظاهرة الفكر، وذلك لأنه «كما تتقلص العضلة وتفرز الغدة، كذلك يفكر المخ».

هذه المادية التي وصفت عن حق بأنها غليظة وفجة والتي ادعت لنفسها الصفة العلمية لم تكن هي الشكل الوحيد للمادية الذي ساد في ألمانيا في القرن التاسع عشر. فانطلاقاً من هيغل ووصولاً إلى ماركس عبر فيورباخ تكوّن مذهب مادي وإلحادي يصح وصفه بأنه إنساني. فهو مذهب أراد أن يحل الإنسان محل الله، والفلسفة محل الدين، وان يقلب الثيولوجيا الالهيات إلى انطولوجيا، انطلاقاً من معادلة مؤداها ان كل نفي لله هو توكيد للانسان وكل توكيد للانسان هو نفي لله. وقد تفرغ فرع بكامله من هذه المدرسة ـ التي اشتهرت باسم اليسار الهيغلي ـ للنقد التاريخي للكتب المقدسة. ومن هؤلاء دافيد شتراوس مؤلف حياة يسوع وبرونو باور مؤلف نقد التاريخ الانجيلي و المسيحية مهتوكا سرها والذي بلغ من عدائه للمسيحية ان لقّبه اصدقاؤه بـ «مسيح الالحاد». وعنده ان المسيحية تتعارض مع كل ما هو طبيعي في الانسان. وأنها لا تعكس سوى شقاء العالم. فقد تولدت من انحطاط العالم القديم والآلام التي نجمت عن هذا الانحطاط، فما شاءت ان تلتقي ماهية الانسان إلا في الشقاء والألم. والحال ان الانسان حر حتى في مواجهة الموت، وهو مشرّع نفسه حتى عندما يعتقد أنه يخضع لإرادة عليا. ومن ثم فإن الغاء المسيحية هو إلغاء لأعتى عقبة تنتصب في وجه التفتح التام لوعي الذات الشامل في الانسانية.

أما لودفيغ فيورباخ، مؤلف ماهية المسيحية، فلم يكتف بدور الناقد والهادم، فنظراً إلى عميق اقتناعه بأن الهدم لا يصل إلى الجذور حقاً، إلا إذا قام مقام المهدوم بناء جديد ليملأ الفراغ، فقد رأى ان المطلوب ليس الغاء المسيحية بل تحويل ماهيتها بحيث تحل الانسانيات محل الالهيات وذلك ما دام إله

الإنسان هو الانسان نفسه.

هذه النزعة الإنسانية الفيورباخية اتاحت لكارل ماركس أن يبني مذهبه الخاص في الالحاد حول مفهوم الاستلاب. فالاستلاب لم يعد دينياً خالصاً كما الشأن عند باور أو فيورباخ، بل هو أيضاً سياسي واجتماعي، على الأخص اقتصادي. ومن ثم فإن الالحاد الذي يكتفي بنفي وجود الله لا يعدو أن يكون مرحلة متجاوزة، فالمطلوب من الآن فصاعداً بناء ملكوت الإنسان. ومتى ما تحرر الانسان من استلابه وامتلك ذاته وأسباب وجوده كان حال الدين إلى فناء من تلقاء ذاته. لا حاجة إذن إلى محاربة الدين، ولا فائدة. وليس قوام الاشتراكية الغاء الله، بل الغاء الحاجة إلى الله. وخلافاً لما يتصوره ب. باور وسائر نقاد الدين فإن الالحاد ليس مبدأ للتفسير، بل هو، مثله مثل الدين، ظاهرة اجتماعية - تاريخية برسم التفسير. بل ان ماركس يذهب إلى أبعد من ذلك في **مخطوطات الشباب** فيؤكد أن «الالحاد (أو اللاتأليه) هو الدرجة الأخيرة من التأليه». وصحيح ان «نقد الدين هو الشرط التمهيدي لكل نقد»، كما يقول ماركس في مطلع **نقد فلسفة القانون عند هيغل**، ولكنه لا يقول ذلك إلا ليضيف القول حالاً: «إن نقد الدين مهمة قد تم انجازها من حيث الجوهر بالنسبة إلى المانيا». ولهذا لن يعود ماركس في مؤلفات النضج إلى طرق مسألة الدين إلا لماما وعلى نحو عارض تماماً.

ولكن انغلز بالمقابل هو الذي سيتصدى، حتى في مؤلفات الشيخوخة، لإنجاز مهمة نقد الدين، وذلك بالتحديد في كتابه **فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية** الصادر عام 1888. فالدين في نظر انغلز نتاج لما قبل التاريخ وتصور كاذب للطبيعة. وهو واحد من جملة العناصر التي تتألف منها البنية الفوقية لمجتمع من المجتمعات. وصحيح أن للدين استقلاله النسبي ولكنه لايعدو أن يكون في التحليل الأخير، نظير المسيحية في العهد الاقطاعي، «وسيلة من وسائل الحكم للابقاء على الطبقات الدنيا تحت النير». وهذا الاختزال الطبقي للدين لدى انغلز يقترن اصلاً باختزال علموي للمذهب المادي: فانغلز يلح إلحاحاً شديداً على الطبيعة الأزلية واللامخلوقة للمادة التي تتحرك من تلقاء نفسها بقوتها الذاتية وفق قانونها الجدلي المباطن. ومن هنا يتبدى انغلز وكأنه أكثر تبعية لمذاهب ماديي القرن الثامن عشر الاليت والميتافيزيقيين منه لمادية ماركس الانسانية النزعة.

وقد سار لينين، في تصوراته النظرية، في ركاب انغلز، فوضع التناقض مطلقاً بين العلم والدين، مؤكداً أن الحقيقة العلمية تستبعد كل حقيقة دينية ونزعة إيمانية، ولكنه في مواقفه العملية كان أقرب إلى ماركس، فرفض أن يتبنى الحزب الثوري شعار ليسقط الدين وليحيا الالحاد، وأكد أن التقدميين البورجوازيين هم وحدهم الذي يعتبرون ان «نشر الأفكار الالحادية هو المهمة الرئيسية»، وأن التقدميين الماركسيين يناضلون في المقابل لا ضد تديّن الشعب، بل ضد بؤس الشعب، وضد الخوف الذي يخلق الآلهة: «ان الأصل الأبعد غوراً للأحكام المسبقة الدينية يكمن في البؤس والجهل، وهذا الداء هو ما يتعين علينا مكافحته».

على ان ما يميز موقف لينين بالنسبة إلى ماركس وانغلز معاً هو أنه كان داعية ايجابياً للالحاد. فـ «الدين بالنسبة إلى حزب البروليتاريا الاشتراكية لا يمكن أن يكون مسألة خاصة»، والنضال ضد «ضباب الدين» واجب طليعي، ولكن هذا النضال يجب أن يتم «بوسائل إيديولوجية خالصة» وليس عن طريق اداري أو بوليسي. وبذلك يكون لينين قد ميّز نفسه سلفاً عن الممارسة الستالينية في موضوع الدين.

ومهما يكن من أمر، فإن المذهب الإنساني والمادي الماركسي لم يكن الشكل الأخير للالحاد، ففي آن واحد مع النزعة الجذرية الانسانية، وانطلاقاً من الجدل الهيغلي أيضاً، تطور مذهب الحادي عدمي رفض الرؤية الفيورباخية/ الماركسية للعلاقة المعكوسة بين الثيولوجيا والانطولوجيا. وقد مثل هذه النزعة العدمية الفردية ماكس شتيرنر في كتابه **الأوحد وملكيته**. فقد أعلن شتيرنر رفضه للمذهب الانساني الذي لا يؤنسن الله إلا ليؤلّه الإنسان ولا يحرر الفرد من الوصاية الدينية إلا ليخضعه لطغيان المجتمع ولا يضع حداً للعبودية الخارجية إلا ليجعلها أثقل قيداً وأكثر ديمومة عن طريق تحويلها إلى عبودية داخلية. فالمطلق قيد سواء أكان إلهياً ام انسانياً. والفرد لا يتحرر حقاً إلا إذا رفض كل مطلق وارتضى ان يخوض تجربة العدم حتى النهاية. فالعدم هو وحده الخلاق، وبه يصير الفرد أوحد وينتصر ملكوت الانا.

ومن موقع هذه العدمية الخلاقة أطلق نيتشه، في أعقاب شتيرنر، صيحته المشهورة: «الله مات». وقد بدا نيتشه، موضوعياً، وكأنه يحرر شهادة وفاء ليس الا. ولكنه، ذاتياً، كان يفصح عن إرادة مشبوبة في وراثة العرش الذي كان يشغله الله: «لو كان هناك آلهة، فكيف لي ان أتحمل الا أكون إلهاً؟» ومن هنا كان الطابع الارستقراطي أو النخبوي لإلحاده العدمي. فهو ليس ذلك العدو اللدود للمسيحية إلا لأن المسيحية أحلت «أخلاق العبيد» محل «أخلاق السادة» وأطاحت بكل «القيم الارستقراطية» وأعطت القول الفصل للعامة وكرست «انتصار الروح الشرقية على العالم الاغريقي -

الـروماني». والحـال ان اخلاق العبيـد تضعف الحيـاة بعـد ان كانت اخلاق السادة ضامن تفتحها. وبكلمة واحدة، ما الدين إلا مرض الحياة.

هذه النزعة الحيوية والعنصرية معاً ورثها عن نيتشه الالحاد النـازي كـما مثله الفـرد روزنـبرغ في كتـابـه أسـطورة القـرن العشرين. فالسامية والآسيوية هما اللتان شوهتا طبيعة المسيحية وجعلتاها تشيح عن الهلينية الشمالية وزجتـا بألمانيا في مستنقـع الفسـاد المتوسـطي. والإنسـان الأعـلى الـذي بشّر بـه نيتشـه، والامة التي فوق الأمم التي هي قدر المانيا كما بشرت به النازيـة لن يخرجا إلى الوجود إلا إذا قـام عصر وثني جديـد تكون فيـه السيادة لعرق الأبطال.

والبطولة هي أيضـاً حجر زاويـة في أحدث أشكـال الالحاد الفلسفي: الوجودية. ولكنها بـطولة فـردية خـالصة منـاهضة، بحكم فـرديتها بـالذات، للعـرقية والعنصريـة. وبيت القصيد الـوجوديـة الملحدة، وجـودية كـامو وسـارتر، لأن هنـاك أيضاً وجـودية مؤمنـة، وجـوديـة غبرييـل مـرسيـل وكـارل يـاسـبرز. فالإنسان، لا الله، هو صانع القيم، وبطولتـه انه يعـطي العالم معنى مع ان العالم هو جوهرياً لا معنى. يقول البير كـامو: «إن شيئـاً ما في هـذا العالم لـه معنى، وهو الانسـان، لانه الـوحيد الـذي يطلب أن يكـون له معنى». وإذا كـان كامـو يؤكد عـلى حضور الانسان، فإن سارتر يرهن هـذا الحضور بغيـاب الله: «إذا كان الله موجوداً، فكيف لي أن أوجد؟». ليس الله وحـده بل كل الـرموز التي يمكن أن تقـوم مقامـه: التاريـخ، العقل، الدولة، الخ. فالإنسان لا يوجد إلا إذا انتفى وجود كل مطلق من هـذا القبيـل. لا يـوجـد إلا في مـواجهـة العـدم الكبير. وبحريته وحدها يعيد صياغـة العدم وجـوداً. ولكن أليس هذا معناه أن الحرية مطلق آخر، ووريثة المطلق الكبير الـذي تريـد أن تحل محله؟ ذلك هـو، في نظر الايمـانيين، مـأزق الوجـودية الملحدة ومأزق كل إلحاد: فسواء كان المبدأ الأول هو المـادة كما لـدى فلاسفـة القرن الثـامن عشر، أم هـو الـطاقـة كـما لـدى العلمـويين في القـرن التـاسـع عشر، أم هو الحـريـة كـما لـدى الـوجوديـين في القـرن العشرين، فإن المبـدأ الأول يـظل أولاً وقَبْليـا بـالنسبـة إلى تعيينـاتـه، وذلـك هـو، بـاسم آخـر إلـه الايمـانيين. ولهـذا وجد عـلى الدوام في صفـوف الايمانيـين من يقول إن الالحاد أيضـاً ضرب من الايمان. ودوستـويفسكي هو الذي قال: «إن الالحاد الكامـل يقف عند رأس السلم، عنـد الدرجة ما قبل الأخيرة التي تقود الى الايمان الكامل». وهذا ما قاله وطبقه أيضاً ملحد مشهور ومؤمن مشهـور في أيامنـا هذه، هو روجيه غارودي الذي اكتشف بعد أربعين سنة من اللادين أن إلحاده إلحاد مؤمن.

جورج طرابيشي

اضافة

الحركات الالحادية في الفكر العربي
Atheism in Arab Thought
Athéisme dans la Pensée arabe
Atheismus Arab.

1 ـ قد لا يحمل المصـطلح العربي إلحـاد، الدالّ عـلى فكرة نفي وجود الله في وجوهها المتعدّدة، حكماً تقويمياً إلا إذا تعمّلنا وأسقطنا أو اخترنا. إنَّ الفعل لَحَدَ (ل ح د) يعني دفَن وغطّى، أو سَتَرَ أو حَجَبَ. وتقول المعـاجم اللغويـة إنَّ لَحَدَ في الـدين يعني: مـالَ وجارَ؛ أي مـال عنه، وجـار عليـه، وظَلَمـه؛ أي اعترض عليه. التقاطُ ذلك في أُجْموعة يَفـرِض علينا القـول إنّ الفعل يدل على المماراة والمجادلة والاعتراض؛ والالحادُ هـو من ثَمّ: مـذهـبُ من يُغطّي الـدين، ويَحجبه ويُلغيه (ابن منظور، لسـان، مـج 3). يؤكـد ذلـك أنّ دَحَـلَ وحَـدَلَ، من الجـذر ل ح د، تشيران في الكلام المتداول الى التغطيـة، والضغط الى أسفل، وإلغاء المرتفع لتسويته بالأرض، إلا أن التأكيد الأقوى يـأتينا من تـدبّرالفعـل جَحَدَ حيث الجحـود هو نقيض الايمـان باللّه وبالدين؛ والجاحـد باللّه هـو إما المنكِـر للّه، وإما المنكـر لنعمة الله. كذلك فإن الكفر هو أيضـاً نقيض الايمان، والكفـر بـالله (الله = الـدين) هـو الجحـود بـه. والكـافـر هـو من ثمّ الجاحد؛ والجاحد يرادف الملحد. وبذلك فإن الكفر والجحـود والالحاد مصطلحات تدل على إنكار الله، وأنـه ليس إلهٌ أي لا يـوجد إلـه. هنا لا بـد من تدرّجـات ونيصات؛ فـذلك النفي مختلف: قد يكون اعـتراضـاً؛ وربمـا هو ميـلٌ تام عن الألـوهية (التي تعني الدين) وإسقاطٌ مطلق لها؛ وإما تغطيةٌ لها أو سَتْرها النسبي ولفترة ـ بصراحة أو ضمناً ـ تحلّلاً من التكاليف الـدينية أو تعصباً ضد السلطة ودينها وأمتها وإلهها.

يُستطاع استخلاص المواقف الفكرية السلوكية لـلإلحاد، في الفكر العربي الاسلامي، من تُعَقّب عـام للـدلالات المختلفة لكلمـة كافـر أو كفر بشكـل خاص. الكفـر هـو، في البـدايـة والأهم، نقيض الايمـان. والإيمان هـو اللّه؛ واذن فالكفـر هو نقيض الله أي إلغاء لوجوده عند الكـافر وامتنـاع عن طاعتـه. والكفـر هو، في معنى آخـر، عدم الـطاعـة أي عـدم الـدين؛ والذين كفروا هم، بهذا المعنى الثاني، الذين عَصوا وامتنعـوا.

والمعنى الثالث للكفر، أي للالحاد، هو جحود نعمة الله أي ضد شكره: فهنا ستْر لنعمة الله وحَجْب لإحسانه أي لرعايته للعالم؛ ومن ثمّ فكأنّنا هنا أمام تأليه لكن مع رفض الصلة بين الله والانسان.

والكفر بالله، أي الالحاد، على أربعة انحاء: أ/ كفر إنكار؛ وهنا الالحاد المطلق أي حيث مذهب الذي لا يَعرف الله أصلاً ولا يعترف به. أي أن الالحاد هنا هوأن «يكفر بقلبه ولسانه ولا يَعرف ما يذكر له من التوحيد». ب/ كفر الجحود: هو أن «يَعترف بقلبه ولا يُقر بلسانه»؛ وهذا هو مذهب أمية بن أبي الصلت (حكيم جاهلي، نبذ عبادة الأوثان والشرك. اعترف أن النبي محمد على حق لكنه أخّر إشهار إيمانه، ثم امتنع ت 622م/ **الأعلام**، ج 2، ص 23). فكأنّ الكفر هنا نسبيّ، أو نفاق، أو تغطية وتبرير؛ وليس أصيلاً ولا عميقاً. هو موقفٌ سلبي تجاه أُناس أو إنسان لا إزاء الألوهية. ج/ كفر المعاندة: وهنا الكفر ليس الحاداً لكنه رفضُ الانصياع للدين نكاية وتعبيراً عن موقف حيال المؤمنين بالله، وردّ فعل ضدهم أو حسداً لهم وابتعاداً عنهم. هنا سلبية اجتماعية، لا في مقابل الألوهية بل من المعتقدات القائمة ورفضاً لها، أو نقداً لها واعتراضاً على القائمين بها. د/ كفر النفاق: هنا موقف إلحاد. والملحِد المنافق هو الخائف من إعلان إلحاده: إنه لا يقر في قلبه بالألوهية، لكنه يقرُّ بها بلسانه فقط. لا يَعتقد بالألوهية، لكنه لا يجاهر باعتقاده ذاك. وذاك أيضاً موقف تاريخي عرفته بكثرة المجتمعات العربية الاسلامية حيث كان الخوف من السلطة يقمع ما يخالف دينها: إذْ كانت تهمة الالحاد (الزندقة، مثلاً) تؤدي بصاحبها إلى اعتباره رافضاً للسلطان، متمرداً وعاصياً (الكافر = العاصي، ضد الدولة).

وفي منظور آخر، فإن الكفر قد يكون الشّرْك بالله Polythéisme: أي أنه بوضع مع الله إلهٌ آخر. وقد يكون كفراً بالاسلام فقط، أي أنّ الموقف هنا يقول بوجود الله؛ لكنه مع التأليهية والألهانية Théisme; Déisme هذه يميل الى دين آخر أو يقول بفهم آخر للألوهية ليس هو فهم الاسلام لها. الكفر إذاً كفران. أ/ كفرٌ بنعمة الله، أي أنّ الانسان يكون مؤمناً بوجود الله لكنه لا يتعبد أو لا يقيم حدود الله أو، بكلمة أدق، لا يتقيد بما ينجم عن ذلك المعتقد من أفكار وتكاليف أو نَظر وسلوك. وذلك هو الكفر النسبي، والكفر بوجود عناية إلهية. ب/ كفرٌ بالله، أي التكذيب المطلق بالله. وهنا الالحاد المطلَق، والحَجْبُ الكامل للألوهية، وسَتْرها؛ ونقيض هذا النوع المطلق العام من الالحاد أو الكفر هو الايمان: الايمان بالله، ورسُله، واليوم الآخر.

يُذكر إلحاد ابن المقفع (المتوفى عام 759) الذي هو رد فعل سياسي اجتماعي؛ وموقف ضد دين لا ضد الاديان، وضد إله لا ضد الآلهة أو إله أمة أخرى. هنا تحرر نسبي، أو نوع من الحرية والنقد للدين وكتبه المقدسة؛ ولسنا حيال أُنظورة مُمَنْهَجة في الالحاد أو في رفض الاديان. إلا أننا نقف أمام آخرين ربما يصح اعتبارهم، إلى حدّ ما ونسبياً، أصحاب الالحاد في الاسلام. فمنهم: أ/ أحمد بن الطيّب السرخسي المتوفى 899. قرأ على الكندي المتوفى حوالى عام 866؛ وكان معلّماً ونديماً للمعتضد العبّاسي فترة، ثم انقلب عليه ذلك الخليفة فسجنه. مات أو قُتل في السجن، إذ كان فيلسوفنا يعلن أمام الخليفة آراءً تُنبيء عن زندقة، وكفر، أو خروج على الدين. وبحسب رواية البيروني، فإنّ السرخسي قد دوّن أيضاً آراءه السلبية في الانبياء: عارَضهم، اتهمهم بالكذب والتدجيل. إن رفض النبوة، أو الكفر بها وجحود ما يترتب عليها، هو الميزة الكبرى للالحاد هنا وفي الفكر العربي الاسلامي عموماً. ولعل معرفة البيروني، الأوسع من نوعها في الفكر العربي الاسلامي، بالرواقيين (أصحاب الرواق، أصحاب المظال، أصحاب الأسطوان؛ مدارس ثلاث أو تسمياتٌ ثلاث لفلسفة واحدة)، مع ما توفره طرائق النظر الاعتزالية من تحرر وانطلاق، الى جانب ثروته الضخمة، ولشعوبية محتملة، أعدّت فكره لذلك الالحاد الذي هو قبول للألوهية وحدها وليس للنبوة وملحقاتها السلوكفِكرية. ب/ ابن الريوندي (ابن الراوندي، الراوندي، عاش ما بين 205-245): ينكر النبوة أي الوحي وتعاليمه. فباسم العقل عند البشريّ، وباسم المساواة بين الناس في العقل والقيمة، يرفض ذلك الكاتب، على حد بعض المصادر عنه، ضرورة النبي للبشر ولتنظيم المجتمع. وباسم العقل أيضاً، وبفعل النظر الفكريّ المتحرّر نسبياً عند المعتزلة، ينبذ المعجزات وضرورتها ودلالتها. وفي مصادر أخرى، فإنه أنكر أيضاً الألوهية؛ ولم يتقبل أي دليل على إثبات وجود الله أو على عنايته بالعالم. لقد ضاعت آثار ذلك الاعتزالي المتردّد؛ والقيت عليه، عدا الالحاد، وانكار النبوة والمعجزة، تُهمٌ كثيرة. إن جرأة الاعتزال بلغت حدها الأقصى في ابن الريوندي؛ أو إنه جسّد التجربة القصوى للحالة الاعتزالية. يعتبره البعض اليوم، بحماس متسرِّع، مستنيراً وبانياً للعقلية العلمية (؟)، مؤمناً بالتفسير الطبيعي للدين أو صاحب مذهب طبيعي. تبقى شخصيتُه التاريخية مواربة، متقلبة؛ تبحث عن التغطية والسند، وربما عن الحقيقة. إلحاده، أو أفكاره، أثارت عليه الردود والغضب والنفور ومن ثم كان ضياعُ مؤلّفاته والاهتمام القليل جداً به: دافع عنه فقط

ابن خلكان والشريف المرتَضى؛ بينما هاجمه الجميع: الكندي، المعتزلة: (**الانتصار**، للخياط)، الأشعري، الفارابي، الخ. حورب هو وفكره. لكن تجربته العقلاني للأديان، بغضّ النظر عن مقاصده، وسخريته من الايمان والمعجزات بل ومن الواقع السياسي، عاملان يلفتان اليه العقل والفلسفة. والفلسفة العربية، في قطاعاتها العلمانية والمادية وحتى المؤمنة، تسعى اليوم لردّ اعتباره. ج/ محمد بن زكريا الرازي المتوفى عام 925 أو 932 من كبار العقلانيين، وأعاظم الأطباء، في الفكر العربي الاسلامي. آمن بالتناسخ، وبالحلول، وبأزلية المادة. ولعل هذا الملحِد، الكبير الشريف بالنسبة لمن هم في موقفه، أجرأ من جاهر بل والوحيد الذي حفظت لنا الأيامُ (وكرهُ الالحاد، في تراثنا) آثارهُ من الضياع والإفساد. يقول بأزلية الهيولى والخلاء والزمان والنفس والباري والعالم؛ وينفي ضرورة الوحي والمعجزات؛ ويحمل على النبوة: فالعقل يكفينا بأنواره، والنبوة أشاعت الكراهية بين الناس وتفترض اللامساواة بينهم والتفاوت في قدرات عقولهم. وفي نقده العقلاني للدين والسلطة والفكر الغيبي، يتغطى الرازي بالفكر البرهمي أو يستشهد به، ويقارن، ويبينّ أنّ البشر يستطيعون العيش بدون نبي، وأن بعض الأمم متقدمة مع أنها لم تَعرف النبوات.

من الوجهة الفلسفية، إلحادُ الرازي قائم على نظرة خاصة للألوهية: ليس الله وحده أزلياً. فهناك أزليةٌ لمبادىء خمسة. أما من الوجهة الاسلامية، فهذا الالحاد شرْكٌ، إذْ يوضع مع الله الأبدي السرمدي وحده، الخالق لكل شيء ومن عدم وبالتلفظ الكلامي عندما أراد، جواهر أخرى هي مثله أبدية أزلية سرمدية. هنا أُلْهانية، أو تأليهية؛ والالحاد ليس مطلقاً. إنه ضمني، نسبة الى الشائع والمعروف عنه في الاسلام. الأهم هو قضية نقد المجتمع والدين نقداً قوامه العقل، والجدة في النظر، والمقارنة، والتحرر من المسبقات والوصايات. فالرازي لا يضع قيوداً على العقل، ولا يَقبل وصاية خارجية أو فوقية تمنح العقل البشري التعاليم والنور والحقائق. ويدعونا لاستعمال العقل؛ ولرفض ما يقال إنه آتٍ من الوحي ومن ثمّ لما يَفرضه ذلك الوحي من تكاليف دينية ورسوم وفتن بين الناس واحتقار لعقولهم. ولعلنا إذا أعملنا النظر بما يقوله الرازي عن ضرورة إعلاء العقل وحده، ورفض ما عداه من طرائق معرفية، تمكّنا من الاستنتاج أنّ ذلك الفيلسوف ينتمي الى حركة تضع الانسان في المرتبة الأولى أو تحرره من قيود مسبقة، ومن تعاليم وحقائق تُقدَّم له على أنها أرفع منه وتقوده وتسبقه. والانسان هنا يرفض ما يُفرض عليه، وبالتالي فهو حر أمام الدين والألوهية، ومن ثمّ حيال السلطة التي تمثل ذلك الدين أو تَدّعي خدمة الألوهية وتمثيلها. وإنْ جاز ذلك الاستنتاج لنا فإننا نرى حالتئذ أن الرازي داعيةٌ شاهقٌ للاستنارة بالعقل وحده، وللثقة بالانسان، وبقدرة البشر والسلطة والمجتمع على الاستهداء بالفكر والتجربة. كما أننا نرى فيلسوفنا هذا يعطي للفلسفة الحق والشرعية والقدرة في مجال نقد الدين والمقدّس، وتحليل الظواهر السياسية، ووضْع السلطة وتاريخها موضع السؤال والنقاش. إن قيمة الرازي الكبرى تكمن في القيمة الكبرى المعطاة للعقل، وجعْله أداة وهداية أي في الدرجة الأولى والأرفع. واعتبار العقل بمثابة الحاكم المطلق، والقائد والمتبوع، هو الباقي الخالد في فكر الرازي الذي، برغم كل ذلك، ربما يصعب التأكيد على أن إلحاده كان مطلقاً ومُمَنْهجاً وبحيث يُلغي كلمة إله من الفلسفة والسلوك. فذلك العقل، على سبيل الشاهد، ليس الإله؛ ولا يلغي الإله. يقول الرازي: إنّ العقل عطاء من الباري «حبانا به لننال ونبلغ... وإنه أعظم نِعم الله وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا». (كتاب **الطب الروحاني**، ص ص 17-18). لكن هذا الرازي الذي يظهر بذلك غير ملحد، لا يلبث أن يقول ربما لمبالغة مُعبّرة وعن قصد: «... فحقيقٌ علينا أن لا نحطه عن رتبته، ولا نُنزله عن درجته؛ ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، ولا هو الزمام مزموماً، ولا وهو المتبوع تابعاً» (المصدر نفسه، ص 18).

في التجربة العربية الأولى مع الالحاد، عرف التاريخُ مواقف مترجرجة لبشار بن بُرد المتوفى عام 748، وأبي العتاهية، ونَفَر من المُجّان؛ وذاك كلّه خارج نطاقنا. إن مطلبنا هو الالحاد الذي يأتي بشكل أنظورة، وموقف سلوكي شمّال تجاه المجتمع والألوهية والانسان، وإبدال للنظر الديني بفكر آخر، ونقد مُمَنْهَج للمؤسّسات المستهدية بالغيب وتقسيماته للعوالم والنفس والروح. وإذاً فلعل ما يُستدعى الآن هو بعض الفرق المغالية التي بادت واستُهجنت وحَظيت بلقب تَبْخيسيّ شائع هو: الإباحية: فالجناحية والهاشمية، مثلاً، من تلك الفرق التي أحلّت المحارم جميعاً، وأسقطت التكاليف الدينية الاجتماعية، وأباحت كل محرّم أو ممنوع. إلا أن الالحاد هذا ليس مطلقاً؛ فهنا قولٌ بالحلول، وبتناسخ الارواح، وبنظر مغال للامامة أو لمؤسّس الفرقة الذي إذا عُرف، عند الجناحية مثلاً، بلغ المؤمن به الكمالَ وتجاوَز كل عقيدة أو شرع أو تكليف.

ويُستدعَى، بَعْدُ أيضاً، بعض الفرق الصوفية. لقد عرف التصوف أفكاراً تدور حول الاتحاد، والاتصال، والفناء بالله.

وهنا أيضاً تَرِد: وحدة الوجود، ووحدة الشهود، أو جمع الجمع وما إلى ذلك من مصطلحات. في تلك القطاعات، وفي شطحات صوفية، يظهر أحياناً كثيرة التوحيد بين الله والانسان، وبين الله والطبيعة، بين الطبيعة والصوفي... والفرق الصوفية التي أسقطت التكاليف، أو قيل إنها إباحية، ليست مجهولة في تاريخ الوعي الصوفي في تراثنا... كذلك فإن الدهرية موقف أو سلوك في الحياة والنظر يُذَكِّر بالالحاد، وإنْ لم يقترب كثيراً منه لنقص في التوضيح والتحليل وبناء الرؤية الشاملة. الدهريّ هو «الملحد لا يؤمن»؛ هو ملحدٌ لا يؤمن بالآخرة؛ هو الذي يقول ببقاء الدهر (ابن منظور، لسان...، مج 4، ص 293). هذا الدهر يُفني الموت، وهذا الدهرُ خالدٌ لا ينقضي بانقضاء الحياة الدنيا لأنه هو الدنيا هذه، والآخرة التي ستأتي. وتلك نظرةٌ للوجود والمآل، للعالم والألوهية والزمان، ربيبةُ جاهلية نهى عنها الرسول. ففي الأحاديثية: لا تسبّوا الدهر، فإن الدهر هو الله. وهذا يعني أنّ الدهر هو الخلود، أو الزمان السرمدي. ويعني أيضاً، من جهة أخرى، أن الدهر هو الحياة الدنيا ومن ثم فهو سبب القوارع والرزايا. وبذلك فإن سبّه يؤدي الى سبّ الله الذي هو السبب وليس الدهر. وفي الحالتين، وبرغم أننا نؤيد المعنى الأول للحديث نظراً لرسوخه التاريخي، فإن الألوهية مغطاةٌ باسم الدهر. وتبقى، في الوعي العربي التاريخي، واحدةً مترابطةً متكادسةً مصطلحات: ملحد، دهري، إباحي يستحل الحرمات. ومن النافل الاشارة الى أن ذلك صار اليوم غير دقيق، ولا هو نظر تحليلي منغرس في التاريخ والمجتمع والحقيقة. أما موقف الغزالي، والفقهاء عموماً، من تكفير الفلاسفة واتهامهم بالالحاد فقضية أخرى.

2 ـ في الفكر العربي المعاصر، أو الراهن، ليس الالحاد جريمة؛ ولا هو جرأة عظيمة أو ما الى ذلك من نعوت طنانة. ثم إنه ليس تعبيراً عن عقل خلاق، أو نزعة مستقلة متحرّرة، أو فلسفة تنويرية مطلقة وقمينة بإقامة نظرية في الفعل والنظر والمعيار تكون بنّاءة للفرد والمجتمع. والالحاد، في فكرنا المعاصر، لا يحتجّ بالبرهية كما حصل في التجربة الأولى. صارت الذريعة مختلفة. لكن متعددة كما سنرى فيما بعد، وبدون إسقاط الادعاء بأنّ الالحاد هذا هو موقفٌ مستنير، متقدّمٌ وسباق؛ أو بأنه منتوج تفكير وتأمّل في الكون والمصير، في الطبيعة والتطور. في جميع الأحوال، ومع إيماننا بأن الالحاد ليس فقط ربيب عوامل لاواعية وأخرى شخصية انضجتها شروط اجتماعية، أو بأنه يُسْتَغَلّ لبث ايديولوجية، فيجب أن لا يقودنا الحماس الى إعطاء أحكام كثيرة الايجابية رفيعة القيمة على فلسفة «تنويرية» عند الرازي، أو بعض الفرق الاسلامية المنكرة لنبوة محمد أو المسقِطة لها أو القائلة بأنها تجاوزتها بعد نقد وابطال عقلاني للاسلام التاريخي. لا يصح القول إن ذلك إلحادٌ صدَر في شكل أُنظورة مُنْهجة، أو في رؤية شمّالة إزائية عقلانية للكون، كانت بنت فكر مُمَذْهب وحر. إن الالحاد الناضج منتوج القرن التاسع عشر حيث أولدته روح علمية، وشروط سياسية بل وربما اقتصاديةً بشكل ملحوظ. فقد طالب الفكر بأن يكون الانسان بديلاً من الإله، وبأن تكون الايديولوجية القائمة على الالحاد ونكران رؤى الدين بديلاً من ايديولوجية الطبقة الحاكمة والمحظوظين عصر ذاك وما بعد.

في الفكر العربي المعاصر، نشعر لا بوجود الالحاد، أو عمقه وقدراته؛ بل بما يثيره من استنكار ورفض. فعلى سبيل العيّنة، إن الأفغاني، في الرد على الدهريين، يكفّر (يراها ملحِدة، غير صالحة) المذاهب التي تنكر الروح والخالق والاديان والآخرة: إنها مذاهب ملحدة، ضارة، جاهلة؛ تقوم على الطبيعة. وباسم الايمان يهاجم منكري الألوهية، مستنداً في ذلك الى ايديولوجية مشوبة بنظرة ضيقة (غير سَمِحَة) للدين. وليس حظ الافغاني هنا كبيراً بالنسبة للتوفيق والحقيقة: فقد كان إنشائياً، خطابياً، غير مدرك باتقان لمرامي مصطلحات كثيرة استعملها أو هاجمها... ومفاهيم الأفغاني عن الألوهية، حتى في المعنى الاسلامي لها، وعن الدين عموماً، مشوبةٌ بغموض وليست متنورة ولا منفتحة بمقدار ما هي مغرقة في التقليدانية، وفي التصورات التي تَفرض وصاية الدين على الانسان والتطور وحتى على الألوهية عينها. والتصورات الخُلقية، وليست الأسس العلمية أو النظر الدقيق التحليلي، كانت في صلب رؤيته للتاريخ والسلطة والعلائق.

ربما يكون تسرّعاً كل ضوء يوجّه على محمد عبده (المتوفى عام 1905) تعقّباً لرؤية قريبة من الالحاد عند ذلك المفتي. لقد اتُهم بأنه غير ممارس للتكاليف؛ وحتى الُدافع المقرِّظ لم يردّ بأكثر من القول إن عبده كان معتدلاً في ذلك، أو شبه معتدل. وفي بحثنا عن إلحاد مُضمَر، أو هاجع ونسبي، في سلوكات عبده وأفكاره، يستوقفنا ارتضاؤه للتفسير العلمي للآيات: لقد كان يبرّر، ويقطّع، ويتعسف حتى يقيم توفيقيته بين العلم آنذاك في أوروبا والقول الديني المنبىء عن إعجاز وقفز فوق السببية. ويُستدعىَ ايضاً تصريحه أمام الفيلسوف الانكليزي هـ. سبنسر بأن المادة أزلية (نص عبده هذا موجود في: م. عمارة، **الأعمال الكاملة**، ج 3، ص 494). لكن ذلك ليس هو الالحاد الذي نتعقّب؛ وليس هو ـ حتى إن وُجد ـ صريحاً مطلقاً ومُمَنْهجاً داخل رؤية شاملة ونظرية مُعَمِّرة.

وأصحاب الايديولوجية العلمية، إنْ جازت هذه التسمية، ليسوا بالضرورة ملحدين. لقد هاجم بعضهم ديناً معيناً لا الدين عموماً؛ ودعوا الى فصل الدين عن الدولة تغطية وتبلساً وليس لإزالة التعبد والتقديس. هنا يَرد مؤسسو المجلات المتمحورة على بثّ الثقافة العلمية والتحليل للظواهر. كان من بينهم، على سبيل المثال: يعقوب صروف، وفارس نمر، الذي كان يقدّم نفسه مؤمناً. فهو لا يقيم التناقض بين العلم والدين، أو بين الطبيعة وخلق العالم. عارض تديُّن الأكثرية، أو ارتبط بفكر سلوكي غربب، معلناً أن العلم محايد، بريء(؟)؛ ولا يتدخل في السياسة والدين. وأصحاب المقالات العلمية في المجلات العامة كانوا عموماً يوازنون بين المعرفة الطبيعية والدين؛ لذا فليسوا في مجالنا شديدي التأثير. وقلّ أن نجد منهم فيلسوفاً ولا مهتماً بالفلسفة. لقد عَزَّلوا؛ ودعوا للعلم، وتبني مناهجه أو غرسها في الوعي والمجتمع، وليس لبثّ الالحاد أو تعميقه أو لتحليل الحال الديني وقضايا الألوهية. فنصير العلم لا يعني بالضرورة، عندهم، عدو الدين.

لكن العلم اعتبر المطلق، والإله الوحيد، عند البعض ممن رفض تلك التوفيقية بين العقل والدين، أو بين الطبيعة والألوهة، اعتقاداً منه بالتناقض المطلق بينهما ومستنداً الى معطيات التطورية الداروينية والأفكار العلمية الأوروبية: ش. الشميّل، طبيبٌ عربي عاش في مصر، توفي عام 1917، كتب في نقد المجتمع وفي الشؤون الفكرية وشيء مما يعود الى النظر الفلسفي، جاعلاً من العلم وحده مخلّصاً ومحوراً يكفي لقيادة الانسان، وتفسير الطبيعة والكائنات والتطور. رفض الدين بحجة أنه جامد؛ وأنكر الألوهية: فالمادة هي المكوّن لكل شيء؛ وهي أبديةٌ أزلية. ومنها نشأت الكائنات متدرّجة في سلّم مترابط، متكامل الحلقات، يبدأ من البسيط فالمعقد فالأكثر تعقيداً؛ وهكذا بحيث يقف الانسان عند القمة مستغنياً بعقله عن الدين وما يحدثه هذا من انقسام وجرائم وعداوة بين البشر. لا حاجة بنا، في رأيه، للألوهية في عصر العلم، ويفسّر الشمّيل الحاجة للألوهية بالخوف امام الموت، وبضُعف الانسان، ورغبته بالخلود، وبالطمع والانانية عند الطبقة المحظوظة؛ أي بمشاعر ومصالح وخيالات غريبة عن العقل (الشمّيل، **فلسفة النشوء والارتقاء**، مصر، 1910؛ **مجموعة الشميّل**، ج 2، مصر، 1908. فالمسيحية، في تلك الأنظورة نشأت بفعل تلك العوامل، مكرّراً هنا المعروف آنذاك في الغرب داخل قطاع الفكر المادي، وداعيةً الى نظرية النشوء والارتقاء. ومنتقلاً من ذلك النقد للدين، ولما أحدثه في المجتمع من كوارث وفساد، الى ضرورة إلغائه وتأسيس دين جديد يقوم على وحدة الطبيعة أو وحدة المادة. فالعالم حصيلة القوة والمادة؛ والقوة إحدى حالات المادة، بل والفكر عينه هو وظيفة للمخ الذي هو عضوٌ مادي. وهكذا فإنّ ما في العالم برمته كلٌ واحد، ووحدةٌ مترابطة غير منفصلة (نشر الشميل في عام 1844 ترجمته لكتاب بوخْنَرْ ـ صاحب فلسفة مادية مبتذَلة ـ **القوة والمادة**). ذاك هو إذن، عند الشمّيل، دين العلم الصحيح أي حيث يتطور عقل الانسان، ويتحرر، ويتخلص من عقائد الألوهية ومفروضاتها مثل خلود النفس، ووجود الروح وخلودها. هنا يقول الشميل: «زعموا أني سأبعث حياً = بعد طول المقام في الأرماس؛ أيُ شيء أصاب عقلك يا = مسكين حتى رُميْتَ بالوسواس». فكل ما في الانسان طبيعة، ويعود للطبيعة، ومن الطبيعة: لا وجود لعلة أولى خَلَقت العالم وستبقى بعده، ولا وجود للنبوات والمعجزات والوحي: و«الموحِّد في الطبيعة» (مصطلحٌ يضعه الشميل بديلاً للموحِّد بمعنى المسلم المؤمن) لا يسلّم بشيء غريب عنها فاعل فيها. . . ؛ بل يعتبر أنّ كل الحوادث التي تُحدُث فيها منها وبها وإليها، متحولة بعضها عن بعض وراجعة بعضها الى بعض، لا تستقر على حال ولا تثبت على صورة، والبقاء غير متوفر فيها إلا للكل». (أي لهذا العالم القديم الأزلي). (الشميّل، **فلسفة النشوء والارتقاء**، ص 31). لقد كان رفضُ الدين ومفروضات الألوهية طريقاً الى نقد السلطة والمجتمع والنظر للوجود، كما كان الحال عند الملحدين القدامى. لكن الشمّيل يذهب الى الأبعد والأوسع، بدون الاكتفاء بالهدم أو بالدعوة النظرية للعقل. فقد قدّم بديلاً من وصاية الدين، وتسلّط الألوهية على الحكم والعقل، إذْ اقترح مبادىء لنظام سياسي يُسيطر فيه على عملية التطور، ويوضعُ التعاون والعمل الواعي ومصلحة الكل معاً والفرد عوضاً عن مقولة الصراع من أجل البقاء. وفي ذلك المجتمع المرسوم، يكون طريق التطور هو النهج وليس الثورة (إلا في شروط محدّدة)، وتكون الاشتراكية (لم يقصد الماركسية) نوراً.

نجد في نظراته للمجتمع ما يراه، على سبيل المثال، أفكار بعض علماء الاجتماع الذين تعداهم العلم. يُستدعى: وُرْمْز Worms؛ وخاصة أسْبيناس Espinas؛ والفَهْمُ العضوانيّ Organiciste للمجتمع ـ أي اعتبار هذا مُتَعَضِّياً حيّاً مكوّناً من مجموع أفراده ـ عند هـ. سبَنْسر الملهم الأكبر للشميّل (وعبده، أيضاً، كان معجباً بهذا الانكليزي المفكّر). لكن الشميّل يختلف هنا شيئاً ما عن الفَهْم العضواني للمجتمع بحسب سبَنْسر.

أخذ الشميل أفكاره في التطور والالحاد والاشتراكية من: **لودْفيغْ بوخْنر المتوفى عام 1899 ، وهو طبيب ذو فلسفة هي الفلسفة المادية المطلقة، وكان من مؤلفاته: الداروينية والاشتراكية (1894)، والقوة والمادة (1855)** الذي سبق أن أشرنا الى أن الشميل ترجمه الى العربية. ونذكر أيضاً من معلّمي الشميل أَرْنَسْت هنري هيكيل Haeckel المتوفى عام 1919)، ذا الدراسات في التاريخ الطبيعي والاجسام العضوية والتدليل على مذهب النشوء والارتقاء (التطورانية)، والشديد الاعجاب بداروينْ (التقيا سنة 1866). يقول هيكيل: إن الدين هو معرفةُ القوانين الطبيعية، ليس إلا. وقد أُهمِلت بعض نظرياته منذ صدورها؛ ومعها حماسةُ لداروين والداروينية، ولا سيما الداروينية الاجتماعية. لا يَفرض الالحادُ جعْل الصراع من أجل البقاء Struggle for life قانون الحياة، ولا يدعو الى تمجيد التنافس في المجتمع أو الصراع في كل المجالات ومنها، في نهاية الظاهرة، الحرب. فذلك الصراع فرضيةٌ لم يفطن الشميّل إلى أنها غير بريئة بل وبَغيٌّ تستخدم ذاتها لتبرير بقاء مزعومات بالعرق الأقوى، وحضارة الأوروبي، وأنا وَحدْيته، وعِرق مركزيته... حتى على مستوى علمي محض، تبقى الداروينيةُ نظرية يصعب إقامتها كقانون عام شامل. لم يكن في خاطر داروين ذلك التطبيق الاجتماعي لنظريته البيولوجية، وتبخيس جانب في الانسان، وتوكيد تفوق القادر داخل المجتمع، وتبرير الاستغلال، والاستعمال اللامنزّه لمصطلحات حياوية (إحيائية/ بيولوجية) أو شَدِّها كي تحتضن دلالات اجتماعية وسياسية. بل إن داروين عينه لم يكن ملحداً بقدر ما كان لا أدرياً متردّداً.

كأنّ الالحاد، عند الشميل وعموماً، منتهضٌ لاطلاق النقد ضد فساد رجال الدين. وذاك ليس فساداً بل هنا ظاهرةٌ ينبغي تحليلها واستيعابها. فلم يكن أولئك القوم صالحين أصلاً أو ملاعين بالفطرة: إن الوسط والدور والموقع، أو نوعية العلائق وطبيعة الوظيفة، هي التي تهيّء الشروط لأن يكون ذلك الرجل أقرب الى النفاق عموماً والى التمسك بما يحفظ له مكانته ومصلحته. واستخدم الشميّل الالحاد أداة للمطالبة بحرية الفكر، ولنشر الايديولوجية العلمية، وإشاعة الاعتقاد بالحرية والمسؤولية والفكر المادي أو وحدة الطبيعة. كما انه دعا الى الداروينية، وعدم فرض الدين أو الالحاد بالقوة، وبث الثقافة العلمية، والانطلاق من العلوم الطبيعية، والفكرة الاشتراكية... إلا أن القضية هنا تبقى أوسع، وأعقد؛ وفَشِلت التطورانية، ولم يترسّخ الالحاد. فالدين ، وإذ يقدَّم على أنه منفتِحٌ متطور ومتسامح، يستطيع المناداة بتلك الطروحات قاطبة. إنه يستطيع أن يأخذها من أنظورة الشميّل دون كبير تَعَمّل أو تصنّع ظاهر. فالايديولوجيات الدينية قد تتّسع وتتمدّد لتجتاف الداروينية بناء على إواليات التبرير والتسويغ والتوفيق، فتُسقِط وتَنْبذ، أو تبتلع وتمتص، ومن ثم تَتَذاوَت (تتواحد، تتماهى) مع شعارات فلسفية مادية كتلك التي انتهض عليها فكر الشميل. لقد استطاع طنطاوي جوهري المتوفى عام 1914، على سبيل المثال، وإن بتعسّف وتعمّل، تكييف التطورانية بحيث أظهرها متوافقة مع الاسلام السليم؛ وكان استاذه عبده السبّاق. ومفسّرو بعض الآيات، وفق العلوم راهناً، هم أيضاً حلقة في تلك السلسلة لم تَنجح.

لم يبق الكثير من فلسفة الشميل. وهو نفسه رفض الايمان بالفلسفة تعصباً منه للعلم، وظناً بأن هذه سوف تزول وبأنها لا تنفع، لم ينفذْ إلى أعماق الذات العربية؛ ولم يستطع ـ أو لعله لم يُردْ ـ أن يتدبّر التاريخ والفلسفة. لذا لم ينغرس. ولعله كان صاحب تأثير. فإنكار الألوهية مدعاة لخلق استجابات، ولتقوية الاساليب الدفاعية، وشَحْذ الفكر، وتخفيف وصاية الدين المطلقة أو الحدّ من حدّتها في دنيا الانسان والسلطة والمستقبل. أخيراً، ربما يكون التساؤل عن إخلاص الشميل، بعد إظهار معاطب أنظورته، جائزاً. هل كان ملحداً؟ أو هل بقي وفياً لالحاده؟ وهل صدر إلحادُه عن إيمانٍ حقيقي؟ لقد أقرّ ـ تقية أو لأسباب مواربة والتفافية ـ بأنّ للقوانين خالقاً، وبأنّ الانتقاء الطبيعي نظام يشبَّه بالالوهية أو هو قوة خارجية كالألوهية. لم يكن الشميل، التلميذ الوفي للمعرّي، الأوحد ولا الأشهر الذي بشّر بالداروينية، وبالالحاد، والايمان المطلق بالعلم المقرَّب والقريب من اللاتدّين، ونفي الألوهية عند التفسير للظواهر. الشميّل باحث في الدين؛ لقد مدح الاسلام مراراً بمقدار ما امتدح البروتستانتية، وبمقدار ما انتقد الظاهرة الدينية. إلا أن اسماعيل مظهر 1897-1962 يبقى الأقرب من الشميل الى تلك الموضوعات برمتها.

هل تؤدي الوضعية المنطقية الى الالحاد؟ إن الوضعية المحدثة، بأسمائها وخصائصها، لم تحلّل أو لم تَقُمْ بما ترسمه لنفسها من أهداف داخل الثقافة العربية وبخاصة داخل قضايا الألوهية. لقد تبنى بعض المفكرين عندنا ذلك التيار المنطقي، لكن دون ان يثمّروه. يكتفي البعض منهم بأن يَبْسط مناهج تلك الفلسفة، وأن يصف خصائصها ويوضح نزعاتها؛ بينما نجد آخرين يَستسهلون استعارة ما يوجّه إليها من نقد وتُهم. إنّ ذلك المنطق الوضعي جليلُ النفع لو استعملناه فعلاً للتوضيح والتمحيص، للبناء النقدي والهَدْم المُمَنهَج، لتحليل المصطلحات واللغة واللغو. ولم يلاحَظ قط أنّ تلك الأداة

حرثت في حقلنا فأزالت الترجرج والتشويش ، وبلوَرت قضايا لغو ولغة ومنطقيات. لم يحلّل أصحاب الفلسفة الوضعية المنطقية قطاع الأنوسة والألوهية في الذات العربية، وأداروا ظهرهم للواقع، بل وللوقائع. ولم يقل بصراحة المنتمي الى تلك الفلسفة أن لا إله، ولا إرادة، أو لا توجد الروح. . . لقد قال ذلك ب. رسل، مثلاً. أما مع الوضعيين الجدد عندنا فاكتفوا، كما سبق، بأقوال تبحث في ذلك لا في استعمالاته والترتيبات والتحليلات التي يتمحور عليها. وبقيت فلسفتُهم الوضعية هذه نظريات في المعرفة، أو في المنطق واللغة العلمية؛ دون أو تتحول الى نظرية في الفعل والوجود، أو دون أن تخدم نظرية في الفعل والوجود والألوهية. يذكّرنا ذلك، وبرغم بُعد المسافة، بالأسلاف: أكثروا من المنطقيات وطفّفوا العطاء في الانسانيات (استناداً إلى أن الدين وحده يقود ويكفي في مجال علوم الانسان كافة). . . لا يُستطاع القول إن ز. ن. محمود، أبرز ممثّلي تيارنا المنطقيّ هذا، بلغ مستوى إعطاء نظرية مُمَذْهبة في الالحاد. لقد اكتفى بتصنيف ميدان الفلسفة وحصره؛ وبقي حبيس منطق هو ـ في نهاية التحليل ـ نَسَقٌ من القيم ونظريةٌ ما ورائية. ولعل هذا هو السبب، أو الإوالية، الذي يفسّر لنا أنّ المنطقية الوضعية تؤدي الى الالحاد ولا تؤدي اليه؛ تقول بتحليل الوعي الديني تحليلاً هو بمستوى وبعمق تحليل القضايا العلمية، ولا تقوم بذلك التحليل. وفي جميع الأحوال، فانه يبدو لنا أنّ الالحاد صار محترماً، أو غير مثير، بسبب الأفكار الديموقراطية التي تنوّر بدعوتها للحرية، واحترام الانسان واعتباره قيمة لا يجوز إخضاعها للسلطة الغاشمة والقواهر. والالحاد الفلسفي اليوم هو ايديولوجية مذاهب تنادي بإدخال نوع معين من الفعل السياسي الى الساحة العربية. إنه موجودٌ بثوبٍ مُمَنْهج أو على شكل فلسفي عند أتباع الأفكار المادية، والجدلية المادية، وبعض المنطلقين من عبادة العلم واعتباره الأداة السحرية الكافية النافية للتطوير وبناء العقلية اللاانفعالية اللاغيبية.

3 ـ ليس من أغراض الفلسفة ملاحقةُ العوامل التربوية والثقافية التي تدفع الى الالحاد الراهن؛ وهناك مستوى من التفكير؛ وأسباب ايديولوجية في معظمها. أما الدوافع اللاواعية فتقوم بدور ليس هو ضئيل، ولا هو غير مؤثر. وتلك العوامل، وهذه الدوافع، تذكّر بالحال عينها في القرون الأولى للفكر الاسلامي التي عرفت الزندقة والكفر ودحض دين السلطة تنكّراً لتلك السلطة ولأمتها. ومن الملفت أيضاً ان بعض الالحاد يتوجه هنا أيضاً، كالحال قديماً، الى رفض النبوة لا إلى انكار وجود الله، لا إلى صواب دين آخر أو تفوق أمة خارجية. فالالحاد هذا ليس مطلقاً؛ وهو موارب، وردّ على تحديات، وتعبير عن انجراحات. انه إلحاد مبتذَل، سياسي، جزئي، وإوالية دفاعية. فمثلاً: هو حيناً رغبة لا واعية، أو مختلفة الوضوح والاقتراب من الوعي، في تحدي ثقافة ودين أو سلطة وتاريخ. انه تعبير عن رفض، ورفض لانتماءات تاريخية. وهو حيناً آخر سلوكات التفافية، وتوفير لاستقرار أو لمشاعر بالأمن، وللتكيف مع حقل السلطة وتاريخها.

باختصار، إن الالحاد العربي الراهن، في صورته الفلسفية أو في الشكل المُمَذهب والايديولوجي، يَتَمَظْهر في حده الأوضح داخل الفكر السياسي العربي في قطاعه الاشتراكي؛ وفي التوجّهات المادية عموماً؛ وقد يَمرق داخل التثقيف العلمي أحياناً قليلة. أما الالحاد الضمني، أو اللامقصود، فنجده عند المفكرين الذين يجعلون من الدين ثقافة، أو تراثاً، أو نسق قيم موروثة؛ وعند الذين يجعلون من الألوهية مجموعة القوانين التي تُحْكم الكون أو مجموعة من القيم. فالاسلام هنا تاريخ، وأسلاف، وتجربة عربية؛ والألوهية فكرةٌ أو أفهوم أو مصطلح . . . وفي جميع الأحوال فإن الالحاد، في الفكر العربي إحلالٌ لمبدأ محل مبدأ الألوهية: لقد وضع الرازي العقل بدلاً من النبوة، ومبادىء أزلية خمسة بدلاً من الله الواحد الأزلي؛ وقبل ذلك أحلّ ابن المقفع إلهاً معيّناً، أو إلهين اثنين، مكان الإله الذي دل عليه الاسلام؛ وربما مثل ذلك فعل بشار، وغيره. وابن الريوندي، في تقلباته داخل الأديان والأفكار ومن خلال الشذرات المتبقية من آثاره، كان يفتش باستمرار عن مبدأ أو عن مطلق يغطي ما هو معروف عند السلطة القائمة. . . والماديون يعطون للمادة ما يعطيه الآخرون للإله: أزلية، خَلْق، تطوير، أسبقية، وأولوية. كذلك فإن آخرين يعطون اليوم للتاريخ، أو للحرية، أو للديموقراطية، أو للدولة، أو لفلسفة معينة، ما كان يُلقى أو ما هو معطى للألوهية أو للدين قديماً. فعند الجميع، تقوم تلك الايديولوجية الالحادية على أولوية تعطي للواحدية ما هو خاص بالثنائية في الجناح الآخر: فهنا وهناك انطلاق من مسبق، ومن مبدأ عام، ومن إيمان بمطلق واحد. لكل من الايديولوجيتين ملائكتها، وأنبياؤها، وشياطينها، وأبطالها. الإوالية واحدة، والمنطق التحتي هو هو (زيعور، **البطولة والنرجسيّة في الذات العربية**، ص ص 77-79). وكلٌ من الايديولوجيّتين، أو التيارين العاميّن، التأليه واللاتأليه، يوفر البنية الفكرية لنوع من السلطة، ولفهم معيّن للتاريخ أو الاعداد للمستقبل، ولتصوّر محدّد للانسان (واحديّ أو جَسَدٌ وروح). ووراء هذا الشبه بينهما، الذي قد يبدو لفظياً وشكلانياً، اختلاف عميق

في القيمة، وفي النوع وليس فقط في الدرجة.

لا يرتبط الالحاد، في فكرنا الراهن وكما سلف، بالفظاعة أو الجريمة المستهجنة؛ كما أنه لا يرادف التنوير أو العقلانية المطلقة؛ ولا هو الحرية المنقذة أو الموقف التأملي المنزّه والعميق؛ وليس هو الفعل السياسي المخلِّص. ثم إن الاحترام لذلك التيار لا يتيح الاستنتاج بأنه حظي بالمكانة المؤثرة، أو بالحركة الفاعلة. فالملاحظ أنّ الفكر العربي لم يُعجب بذلك؛ بل كأنه اكتفى بتمثّل ما هو موجود في الالحاد، وخارج الالحاد كالايديولوجيات الداعية للتأسس على العلم، من دعوة الى جعل العقل قائداً، وزماماً، ومتبوعاً (بحسب تعبير الرازي)؛ ومن دعوات الى الحرية وتركيز على قيمة الانسان في حد ذاته أو تحريره من قواهره. إلا أنه، وبرغم ذلك، ربما تعمقت للإلحاد وظيفة قد تبدو طفيفة عند التسرّع: إنها تَغْسل؛ وتثير الفكر بتحدياتها للمألوفيات والألوهية والتكاليف الدينية. فمن حيث ذلك، يكون نفعها سلبياً أي أنها بعنادها للفكر التأليهي (والسلوك، معاً) تدفع لإعادة تنظيم بُنْية الشخصية التقليدية والساكنة: يتبرر المؤمن أو ينكفىء على تمحيص ذاته؛ ويتعمق الوعي الفلسفي العربي بتفاعل النقيضين، ويغتني بصراعهما. وذاك صراع حسمه قديماً ابو العلاء المعري المتوفى عام 1057 م بأن أشاد الحلّ على محك نفعي تجاري مفاده ان المؤمن سيربح اذا كان الله موجوداً والبعث قادماً. بينما سيخسر الملحِد الجنة. لكن القضية ليست مجرد قضية منفعة وفردية: إنها قضية موقف، وتأمل أو تعقّب فكريّ لمشكلات الوجود البشري والعقل والمآل. إنها نظرة الى العلم، الى العقل، الى الوعي الأخلاقي: هل يجوز لأيّ من هذه الميادين أن يستقل عن الوعي الديني؟ أو أنه يتوجب عليها كلها ضرورة التوافق معه؟ هنا مشكلتنا القديمة: هل هما يتناقضان؟ أيبقى العلم أميناً لذاته إن آمن بالله؟ أينفي الايمان العقلية العلمية؟ هل العقليهانية إيمان بالله؟ أم بالعقل وحده أو بهما سوياً؟ ذلك هو السؤال؛ وكل سؤال هو تفلسف. والاجابة تحديدٌ للفلسفة التي تحكمنا ونقودها، نتغذى بها ونغذّيها.

مصادر ومراجع

- الأعسم، عبد الأمير، **تاريخ ابن الريوندي الملحد**، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1975.
- الأفغاني، جمال الدين، **الرد على الدهريين**، في: محمد عمارة، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لا.ت.
- بدوي، عبد الرحمن، **من تاريخ الالحاد في الإسلام**، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
- الرازي، محمد بن زكريا، **رسائل فلسفية**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1973.
- زيعور، علي، **البطولة والنرجسية في الذات العربية**، دار الطليعة، بيروت، 1982.
- الشميل، شبلي، **فلسفة النشوء والارتقاء**، مصر، 1910؛ **مجموعة شبلي الشميل**، مصر، 1908.
- الغزالي، ابو حامد، **المنقذ من الضلال**، ط 7، دار الاندلس، بيروت، 1967.
- محمود، زكي نجيب، **خرافة الميتافيزيقا**، القاهرة، 1953.
- ———، **المنطق الوضعي**، القاهرة، 1957.
- ———، **نحو فلسفة علمية**، القاهرة، 1958.
- مظهر، إسماعيل، **تاريخ الفكر العربي**، دار العصور، القاهرة، 1928.
- ———، **في النقد الأدبي**، مكتبة الحياة، بيروت، 1965.
- ———، **معضلات المدنية الحديثة**، دار العصور، القاهرة، 1928.

علي زيعور

الأنا واحدية

Solopsism
Solopsisme
Solopsismus

الأنا واحدية أو الفردانية الذاتية اتجاه في الفلسفة. يرى أنه لا توجد سوى الذات أو الأنا، وأنه لا وجود للآخرين، وأنه لا يمكن معرفة إلا الأنا ولا يمكن معرفة الآخرين. فالتركيز في هذه النزعة الفلسفية هو تركيز على الأنا سواء بالنسبة للوجود أو بالنسبة للمعرفة وضمير الأنا هو الذي يلعب دوراً كبيراً في هذا الاتجاه.

ويمكن ارجاع الأنا واحدية الى السوفسطائيين عندما جعلوا الانسان الفرد هو الحقيقة المطلقة وهو أيضاً أساس المعايير، فقد ذهبوا إلى انكار الوجود وانكار المعرفة ولم يبقوا إلّا على الأنا وحدها وجوداً ومعياراً. لكن المصطلح يرجع إلى جيوليو كليمنت سكوتي عام 1652 في كتابه **مملكة الأنا واحديين** وهو يصور مملكة الباحثين عن النفس ووحّد في الكتاب بين الجزويت في فرنسا والأنا واحديين حتى أصبح الجزويتي هو الأنا واحدي. ويعد الفيلسوف الألماني فيشته 1762-1814 ذروة من تحدث عن هذا الاتجاه في كتابه **رسالة الانسان** الصادر عام 1800 م. فقد قال إننا أحرار لا بالنسبة لتقرير الذات فحسب، بل أيضاً لأننا نتسبب على نحو حُرٍّ في وجود العالم المعاش، والعالم الخارجي هو عالمي أنا وجزء من تجربتي أنا ولهذا فهو داخل الأنا، ومن ثمَّ فإن وعيي بالعالم الخارجي هو ممثل لنفسي وعلى هذا فأنا وحدي الذي أوجد وان العالم بما في ذلك

الآخرين هو خلق من إنشائي. ولكن من الناحية الخلقية والعملية فإنني أتصرف كما لو كان الآخرون بجانب نفسي موجودين وكما لو كنت محاطاً ومحدوداً ببيئة لست أنا خالقها، وعليّ على الأقل أن أتصرف على أساس أن الآخرين والموضوعات الخارجية موجودة والأنا واحدية بهذا موجودة بالضرورة وإن كانت مستحيلة على الصعيد الأخلاقي.

وبلغت الذروة في هذا الاتجاه أقصاها في فلسفة ماكس شترنر 1806-1856، وهو فيلسوف ماني اسمه الحقيقي كابر شميث وقد حظي بنقد شديد لفلسفته عند كارل ماركس في كتابه **الإيديولوجيا الالمانية**. وشترنر كان يلتقي بالهيغليين اليسار ويتحدث معهم عن المشكلات الفلسفية، واعتنق آراء متطرفة حتى أصبح معارضاً للمجتمع والدولة والرجعية والثورية والليبرالية والاشتراكية والشيوعية والتقاليد الاجتماعية وانتهى الى الفوضوية. والاتجاه الأنا واحدي عنده يظهر في كتابه **الأوحد** الذي ظهر عام 1845 وشعاره فيه: أنا معتمد على لا شيء، ومبدأه الأساسي: بالنسبة لي لا شيءمثل نفسي. ويرى أن رأس الانسان مسكون بالعجلات وعليه أن يدافع عن دماغه. إن لدى الإنسان فكرة مثبتة وهذا يعني الخضوع لها، والانسان مع الأخرين مغلق عليه في بيت الأغبياء ولهذا يجب أن يكون الانسان هو الأوحد المتفرد المميز. وإلغاء كل القيم فيما عدا الأنا يعني الضمان الوحيد للحرية الشخصية، والطريق الوحيد لبناء نسق فلسفي يتم بالتفكير المستقل.

ومن العلامات المميزة في تراث مذهب الأنا واحدية الفيلسوف الروسي ايفان ايفانوفيتش لابشين 1870-1952، وعبر عن هذا في كتاب له عام 1910 بعنوان **مشكلة النفوس الأخرى في الفلسفة الحديثة** وكرر آراءه في هذا الاتجاه في مقال شهير له عن الأنا واحدية عام 1924 وذهب إلى أن معطياتنا المباشرة عن النفوس الأخرى وهم قائم على أساس قيام الذات بعمل إسقاطات انطباعية. والنفوس الأخرى هي مكونات افتراضية يمكن اعتبارها حقيقية باطنية لكن لا يمكن اظهار ان لها واقعاً مفارقاً. والتجارب الخاصة بالعالم يجب أن تفسر في روح الفلسفة النقدية التي يأخذ بها الفيلسوف الالماني أمانويل كانط 1724-1804 على أنها شيء يحدث داخل الذات كمجموعة من العروض الذاتية ممتزجة بالعواطف. كما يرى أن معرفة الآخرين مسألة مستعصية على الحل والنفوس الأخرى ليست سوى بناء افتراضي.

وقد ورد هذا الاتجاه أيضاً في علم النفس في مدرسة الجشطلت كما تمثل أيضاً عند عالم النفس سوتي الذي كتب عام 1935 عما تسميه النظرية التقليدية نرجسية الطفل أي افتراض أن العالم الخارجي لا يوجد الا لاشباع رغبات الطفل وفشله في تقدير ان موضوعاته هي تجسدات لرغباته واحتياجاته.

وفي المجال الانطولوجي أو الوجودي للأنا واحدية ليس هناك من وجود إلاّ الأنا، فالنفسأو الذات هي كل الحقيقة وأن الحقيقة الثابتة هي الحقيقة النفسية، وأنه لا يوجد أي يقين بالوجود خارجها. وبدأ هذا الاتجاه عند القديس أوغسطين 354-430 في كتابه **مدينة الله** حيث انطلق من الشك لإثبات وجود الأنا وهذا الاثبات هو اليقين الوحيد. غير أن الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت 1595-1650 هو المسؤول الأساسي عن إدخال مذهب الأنا واحدية في الفلسفة فقد طرح دواعي الشك في الوجود الخارجي في كتابه **التأملات في الفلسفة الأولى** على أساس أن هذا الوجود قد يكون من اختراع العقل. وانتهى إلى ما يمكن اعتباره أنا واحدية نسبية عندما طرح الكوجيتو الشهير، أنا أشك إذاً أناموجود، فالأنا هي وحدها الحقيقة الوجودية الكبرى. وتطرف الفيلسوف البريطاني جون لوك 1632-1704 ففي كتابه **مقال عن الفهم الانساني** رأى أن الأفكار قائمة في ذهن الفكر وحده والتواصل بين العقول مسألة تخمين لأطراف التواصل. وعدّل الفيلسوف البريطاني برتراند راسل 1872-1970 من هذا التطرف فأراد أن يتجاوز الأنا واحدية ولكن في اطار الحياة الواقعية وحدها. وذهب لودفيغ فنغنشتين 1889-1951 إلى أن الأنا واحدية من الناحية المنطقية غير متماسكة وغير معقولة، ولكي تكون معقولة يجب أن تكون زائفة ولكي تكون حقيقية يجب أن تكون بلا معنى، وفي هذه الحالة لن تكون أنا واحدية. ومن الملاحظ أن الأنا واحدية وهي تطرح الأنا تطرحه مقابل هو وهي وهم وأنت وأنتم ومن ثم يجري الشك فيها إذا كانت تعتبر الآخرين مجرد إسقاطات من جانب الأنا.

وفي إطار مبحث المعرفة ترى الأنا واحدية أن المعرفة الوحيدة هي المعرفة الباطنية النابعة من التجربة المباشرة، لكن هذا أفضى إلى الانا واحدية الواقعية التي تفترض الواقع افتراضاً. ولقد ذهب المفكر الأميركي المعاصر ستيس في كتابه **نظرية المعرفة والوجود** إلى أن الوضع البدائي لكل عقل يجب أن يكون أنا واحدياً.

مصادر ومراجع

— Baradley, *Appearence and Reality*.

— Lossky, *Russian Philosophy*.

— Moore, G., *Philosophical Papers.*
— Russel, *Human Knowledge.*
——, *Our Knowledge of The External World.*
— *Santayana, Scepticism and Animal Faith.*
— Schiller, *Humanism.*
— Stramson, *Individuals.*
— *Urmson, Concise Encyclopedia of Western Philosophy.*
— Wisdom, *Other Minds.*

مجاهد عبد المنعم مجاهد

الانطباعية

Impressionism
Impressionnisme
Impressionismus

---

1 ـ منهج الانطباعية:

«انطباع، شروق الشمس»، هو عنوان إحدى اللوحات التي قدمها كلود مونيه، عام 1874، إلى الصالون الأول لمجموعة من الفنانين الفرنسيين الشباب، والتي أثارت استغراب الجمهور وسخريته، لكنها أعطت اسمها لهذه الحركة الفنية الجديدة: الانطباعية Impressionnisme.

والانطباعية تشكل ظاهرة من ظواهر التحول العام الذي ولّده تتابع الأحداث وتطور المجتمع الغربي، منذ النصف الأول للقرن التاسع عشر. وقد وصفت الحركة الجديدة بأنها ثورة، واعتبرت حدثاً من الأحداث المهمة التي قادت الانسان لأن يعي طبيعته الزمنية، ويحدد مكانه في الزمان، ويتلمس هذا الواقع، حسب تعبير جان كاسو. ولئن بدت الانطباعية، في أيامها الأولى، وكأنها امتداد للنزعة الطبيعية المتمثلة، على صعيد الفن التشكيلي، بمدرسة باربيزون Barbizon نسبة إلى المكان المعروف بهذا الاسم في منطقة السين، حيث كان يلتقي بعض مصوري المناظر؛ إلّا أنها وقفت موقفاً مغايراً من الواقع نفسه، ومن التقاليد والنظم المتعارف عليها حتى ذلك الوقت. كما اتبعت طريقة جديدة في التصوير مبنية على نمط جديد في الرؤية، كان قد مهد له التطور السريع في المجالات العلمية والتكنولوجية، وما رافقه من تبدل في معايير الذوق الجمالي المتمثل بالسعي الحثيث نحو التجديد.

وقد يفسّر هذه الحالة ارتباط الانطباعية بحياة المدينة، مرآة هذا التحول الاجتماعي، واكتشافها المنظر الطبيعي فيها، ومن خلالها، واستجابتها لما تعكسه من معالم التجديد برؤية خاصة، هي ـ كما يقول هارولد هاوزر ـ رؤية الانسان المديني الحديث، الشديد الرهافة والارهاق. فالانطباعية التي تصف مظاهر الطبيعة ـ في المدينة أو الريف ـ بما فيها من تبدل وانطباعات مفاجئة، عابرة وزائلة، إنما تعبّر عن ادراك حسّي دقيق، وعن مفهوم جديد للانسان والعالم، مؤكدة أن الحقيقة صيرورة وحركة متابعة، وليست وجوداً ثابتاً. فهي، إذن، تدخل في السياق التاريخي للفنون التشكيلية الغربية، وتشكل واحدة من أهم حلقات مساره، الذي يتناوب فيه السكوني والحركي، منذ القرون الوسطى (المتمثلة بالفنون الرومانسكية والقوطية) وحتى العصور الحديثة. ولكن، للمرة الأولى، يكون التعبير عن الحركة بواسطة اللون، حيث تتحول اللوحة إلى تسجيل للانطباع البصري كما تحسه العين مادياً وآنياً. العين الانطباعية التي لا ترى في العالم المنظور سوى ملامحه المتبدلة وفقاً لتبدل ظروف المناخ، والفصل، واليوم، والساعة. فالانعكاسات الضوئية على الأشياء تصبح، مع الانطباعيين، الحقيقة الأساسية لعالم متحول، بينما كان انغر، أحد أبرز ممثلي الكلاسيكية المحدثة، قد رفضها، واعتبرها غير جديرة بالتصوير التاريخي، لأنها مرشحة للزوال.

ولا شك في أن هذا الاهتمام الكبير بتسجيل الانعكاسات الضوئية على الأشياء المرئية، وتفكيك اللون الموضعي، وتحويله إلى بقع لونية، والتسجيل السريع والمباشر للرؤية بطريقة شبه عفوية... انما يعبر كل ذلك عن الشعور بواقع متحول ومثير؛ أي إن التركيز على ظواهر التبدل في العالم المرئي، وعلى اولوية اللحظة الآنية، إنما يعني ـ خلافاً للمفاهيم الكلاسيكية ـ تقديم الحالة العابرة على السمات الدائمة للحياة، وتكريس العلاقة المتبدلة بالأشياء من دون التزام بسماتها الأساسية الثابتة. ومثل هذا الموقف من العالم المرئي يجسد رؤية ذاتية، ويرجع الفن إلى الحالة النفسية المتكيفة مع تلك اللحظة المحددة، ويعبر عن نظرة سلبية إلى الحياة تكتفي بدور المشاهد والمتأمل من دون التزام، ولا تبحث، في العمل الفني، سوى عن قيمه الجمالية البصرية. فالانطباعية، إذ تمثل الواقع، انما تنطلق، لا من المعرفة النظرية والفكر المجرد، بل من التجربة البصرية المباشرة (أي التجربة الحسية) وما تمليه من عودة إلى العملية النفسانية شبه الآلية واللاواعية. فهي تسعى إلى بناء العمل الفني التشكيلي استناداً إلى المعطيات الحسية، جاعلة من اللوحة ـ بما تشمله من أجزاء مختزلة ومقتطعة من العالم المرئي في أوقات وظروف مناخية معينة ـ عملاً تحليلياً،

يتعارض إلى حد كبير مع الأعمال الفنية السابقة ذات الطابع التأليفي. فهذه الأخيرة تجمع بين عناصر واقعية وأخرى متخيلة، وتعيد صياغة الواقع استناداً إلى نظريات مثالية تبحث إما عن الخصوصية الفردية (مع الرومانسية)، وإما عن الجمال المطلق عبر روما واليونان (مع الكلاسيكية).

ولعل ما يميز الانطباعية عن التيارات الفنية ذات النزعة الطبيعية هو طريقة اختيارها لعناصر التمثيل المجتزأة من العالم المرئي. فهي ليست وصفية، ولا تهدف حقيقة إلى تمثيل هذا الواقع، بقدر ما تهدف إلى تمثيل بعض ملامحه الأساسية، المرتبطة بالظاهرة البصرية، حيث تقتصر عناصر التمثيل على ما هو بصري بحت، وتتقدم على كل ما عداه. فاللوحة الانطباعية تهمل، مثلاً، الجانب الروائي من الموضوع، ولا تتناوله إلّا من أجل فوارقه النغمية، حسب تعبير جورج ريفيير، أحد مؤرخي هذه الحركة الأوائل. وبتحييدها للموضوع ـ بالتخلي عن مضمونه الأدبي وبالتوقف فقط عند مظاهره الخارجية المتبدلة ـ تبدو الانطباعية مناقضة لكل من الرومانسية، المتمسكة بالسمات البطولية لموضوع الفن، والنزعة الطبيعية، التي لم تتخل عن الوصف الدقيق للعالم المرئي.

وللتعبير تشكيلياً عن هذه الظواهر الطبيعية، كان لا بد للفنانين الانطباعيين من معرفة ظاهرة اللون وعلاقتها بالضوء، استناداً إلى ما توصلت إليه النظريات العلمية التي وضعها الفيزيائيون المعاصرون، أمثال: شيفرول 1839، وهلمهولتز 1878، وهود 1881. ولقد بات واضحاً، آنذاك ـ بفضل هذه الأبحاث وما سبقها، منذ أعمال نيوتن في القرن السابع عشر ـ ان اللون ليس مادة ملونة، بل انطباع أو احساس يتولد في العين، وينتقل إلى الدماغ عبر الجهاز البصري، بتأثير الضوء وانعكاسه على الأشياء المرئية. وهذا الاحساس باللون يبقى إحساساً انسانياً، كما أن رؤية الأشياء تبقى، هي أيضاً، في نطاق المعرفة المكتسبة، أي المعرفة النسبية؛ وإدراكها يعني معرفتها وتمييزها بقدر ما تسترعي مظاهرها العامة الانتباه، كاللون الناصع، والإضاءة الساطعة والحركة... وفي جميع الحالات، يبقى اللون اصطلاحياً، ولا يتحدد إلا باجتماع عناصر ثلاثة: العين الانسانية، والشيء المرئي، والضوء الذي ينيره. وهو ليس، كما يراه الأقدمون، ثابتاً (الشجرة خضراء، السماء زرقاء، الجسد وردي شاحب)، بل يتبدل بتبدل الضوء والظروف المناخية. فالبرتقالة، مثلاً، ليست برتقالية «إلّا إذا تلقت الضوء الأبيض (الضوء الطبيعي)، وكان الجهاز البصري للمشاهد طبيعياً. وفي ما عدا ذلك، فهي تفقد لونها الموضعي أو المحلي، المميز، وتتحول إلى مجرد كرة شبه حمراء في ضوء أحمر، بنية في ضوء باهت، بينما تقترب قطعة الشوكولاته (البنية) من اللون الاحمر إذا ما سلط عليها ضوء ساطع. فالألوان ليست، إذن، من خواص الأشياء، واللون الموضعي (المحلي) لا وجود له، بل لا وجود للون مستقلاً عن الضوء، فالعالم المرئي، الملون، هو، في الحقيقة، خال من الألوان، ولا يتألف إلّا من مادة لا لون لها ومن موجات كهرمغناطيسية متباينة الطول غير ملونة. ومادة هذا العالم لا ترى، ولا تظهر ملونة، إلّا عندما ترسل أشعة مرئية ـ لدى الاحتراق أو التألق بطريقة ما ـ أو تعكس جزءاً مما تتلقاه من أشعة كهرمغناطيسية مرئية. أي أن المادة لا تصبح ملونة إلّا عندما تتلقى الضوء، فتعمل كالمصفاة، وتسهم في عملية فصل الأشعة وفرز ألوانها. وهي لا تظهر ملونة ـ في عين المشاهد ـ إلّا بقدر ما تحدده بنيتها الجزيئية واستعدادها على تقبل الضوء أو رفضه. فالأجسام، على اختلافها، تمتص جزءاً من أشعة الضوء الذي تتلقاه، بينما ترفض (= تعكس) الجزء الآخر. والأشعة المرفوضة (= المنعكسة) هي التي تصل إلى البصر وتولّد فيه الاحساس بالرؤية.

إن الانطباعيين الذين انطلقوا من هذه المعطيات العامة، في تمثيلهم للعالم المرئي، قد استبعدوا اللون الأبيض الصافي، والألوان القاتمة، وكذلك اللون الأسود، الذي لا وجود له في الطبيعة حسب اعتقادهم، ولم يستخدموا سوى ألوان المنشور الصافية المتألقة. وهي مجموعة الألوان التي يتكون منها الطيف الضوئي، كما نراها في قوس قزح، والتي يمكن حصرها في ستة رئيسة: الأصفر، الأحمر، الأزرق، الأخضر، البرتقالي، البنفسجي. ثلاثة منها (الأصفر، الأحمر، الأزرق) تعتبر أولية، أو أساسية Primaires, Fondamentales، لأنها أحادية؛ أي أنها لا تتألف إلّا من لون واحد من حيث المبدأ، ولأنها تدخل في تركيب الألوان الباقية، المسماة متممة Complémentaires، أو ثنائية Binaires. وهذه الأخيرة مركبة، لأن كلاً منها يحصل من مزج لونين أساسيين: أصفر + أزرق = اخضر؛ أصفر + أحمر = برتقالي؛ أحمر + أزرق = بنفسجي، وجميع الألوان الأخرى تحصل، أيضاً، بالتركيب، وتتدرج إلى ما لا حصر له من الدرجات اللونية، إذا دخلها شيء من الأبيض أو الأسود، أو مزج بعضها ببعض.

وثمة ظواهر أخرى أدركها الانطباعيون تدخل في نطاق ما يسمى تباين الألوان؛ أي أن تقابل الألوان، أو تجاورها، قد يولد إحساسات بصرية ايهامية، لا وجود لها سوى في عين

المشاهد. فالألوان، إذا ما تقابلت أو تجاورت يدعم بعضها بعضاً، فتبدو اكثر تألقاً وسطوعاً، أو يتأثر الواحد منها بالآخر، فيزداد هذا اللون تألقاً، بينما يفقد الآخر شيئاً من نصوعه وتألقه، كما أن اللون الواحد قد يتبدل، في عين المشاهد، وفاقاً لما يجاوره: فيبدو متألقاً على خلفية قاتمة، ويفقد شيئاً من تألقه على خلفية ناصعة. غير أن الألوان الأكثر تبايناً هي الألوان المتممة التي تصنّف حسب طبيعة كل منها: حارّة (كالأحمر والأصفر والبرتقالي)، أو باردة (كالأخضر والأزرق والبنفسجي). أي ان تجاور الوان هاتين المجموعتين (أحمر - أخضر؛ اصفر - بنفسجي؛ برتقالي - أزرق) يولد، في عين المشاهد، انطباعاً بالحركة: فالألوان الحارة تبدو متقدمة، بينما توهم الألوان الباردة بالتراجع. وقد ينتج عن تقابل لونين، من هذه الألوان الشديدة التباين، احساس بصري، ايهامي، بوجود لون ثالث لا وجود له فعلاً، كاللون الأخضر الذي يتكون، في عين المشاهد، من مجرد تقابل الأصفر والأزرق. وعليه، فبرغم ثبات الرؤية والظروف الضوئية، يتبدل اللون الواحد، في نظر المشاهد، تبعاً لما يجاوره.

لقد حاول الانطباعيون وفنانون غربيون آخرون، من أواخر القرن التاسع عشر، الاستعانة بهذه التباينات اللونية، بعد أن أدركوا أهميتها التشكيلية، لإبراز عناصر تمثيلية اساسية وتقديمها على عناصر أخرى، بحيث تكون ملفتة للنظر. وباكتشافهم هذه الظواهر البصرية المرتبطة بالتباينات اللونية، اكتسب اللون قيماً تشكيلية جديدة، بعد أن تحول من لون وصفي إلى لون مستقل ذي قيمة ذاتية وأصبحت مكوناته السكونية دينامية، متبدلة باستمرار. ولقد اراد فنانو الانطباعية المحدثة، باستخدامهم الألوان الصافية والضربات اللونية المجزأة، والمتباينة، التوصل إلى انطباعات بصرية يولدها مزج الألوان بصرياً على اللوحة، بفضل تجاور الألوان الصريحة المتممة وتفاعلها المتبادل حتى في أصغر الأجزاء من مساحة ملونة. وللتعبير عن المدى الفضائي، لجأ فنانون آخرون (أمثال فان غوغ) إلى تقابل السطوح الملونة، لا إلى المنظور الخطي وتدرج الألوان المتبعين تقليدياً منذ عصر النهضة. فاستخدام الألوان الصافية، المعبرة بذاتها عن قيم فضائية متباينة، يلتقي مع الأسس العلمية للإدراك البصري.

ويمكننا أن نستنتج من ذلك كله أن الألوان التي يحدثها الضوء بانعكاسه على الأشياء المرئية في فترة زمنية محددة، لا ترتبط بهذه الأشياء كنعوت ثابتة، بل تخضع للتحولات اللامتناهية في الطبيعة. والانطباعية التي تدرك هذا الواقع، وتعتبر تسجيلاً للحظة عابرة، ولحاضر عابر، إنما هي، بمعنى آخر، تجسيد للإحساس الذي يدركه الفنان في الهواء الطلق، على الطبيعة، بعين تكاد تكون أشبه بآلة التصوير. فكل شيء يتحول إلى العين الانطباعية، العين الأكثر رؤية ونفاذاً، العين التي تكونت مع التجربة الحسية. فغالباً ما كان مونيه يقول «العين يد»، كما قيل عن مونية «إنه عين، ولكن أية عين». ومونيه نفسه يقول «نصوركما العصفور يغرد»، مؤكداً أن الانطباعية تتعارض مع المفاهيم التي جعلت الفن وسيلة لتنظيم العالم وإعادة بنائه عن طريق العقل. فالفن في نظر الانطباعيين ليس حالة ذهنية، بل هو في العفوية والاحساسات المباشرة التي ينقلها الفنان إلى اللوحة بأمانة، كما يراها ويحسها، مجسداً الانتقال السريع من الادراك المباشر للأشياء إلى الحركة التصويرية. وهذه العملية آنية فيزيائية خالصة، مرتبطة كلها بتحولات ظواهر المادة. ولذا لجأ مونيه ورفاقه إلى تصوير المنظر نفسه في عدة لوحات، لكن في أوقات متفاوتة من النهار، كي يظهروا التحول الذي يطرأ على المنظر الواحد من الفجر إلى الغروب. وكان من نتائج ذلك أن استعيض عن المنظور التقليدي، المبني على الأسس الهندسية الخطية بتقابل لوني يولد احساساً بالمدى الفضائي. كما تخلى معظم الانطباعيين عن الاهتمام بالصورة الانسانية التي جاءت، في حالات كثيرة، على شكل بقع لونية مبسطة، تحول معها الجسم الانساني إلى ما يشبه الظل الذي التقط بسرعة. فالصورة الانسانية التي كانت في السابق معياراً لتقويم اللوحة، لم تعد سوى عنصر من عناصر الطبيعة التي تصورها.

2 - مصادر الانطباعية:

إن الانطباعيين الذين انطلقوا من المدرسة الواقعية بهدف تحقيق موضوعية أكثر شمولاً، نتيجة تحليلهم العلمي للطبيعة، قد وصلوا إلى الذاتية. ذلك أن التحليل الدقيق للرؤية والملاحظة قد أدى، في وعي الناظر، إلى واقع ذي طبيعة وجدانية. غير أن موقفهم المادي من الأشياء وحصر انتباههم كله في العين يعودان للمدرسة الواقعية، وبخاصة واقعية كوربيه، وكذلك واقعية مدرسة مصوري المناظر التي بدأت تنمو منذ القرن الثامن عشر، ومارست التصوير المباشر في الهواء الطلق. فالانطباعية لم تظهر هكذا، بشكل عفوي، بعيداً عن أي تأثير أو تطور. فهي تشكل حلقة طبيعية في تاريخ التصوير ونتيجة مباشرة للتطور الفني الذي مهدت له أعمال عدد كبير من فناني العصور السابقة.

ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر، ظهر في انكلترا فنانان كان لهما تأثير كبير في التطورات اللاحقة التي أدت إلى الانطباعية، كونستيبل Constable 1776-1837 وتورنر 1775-1851، اللذان اظهرا عن اهتمامات قريبة، إن لم نقل شبيهة، من اهتمامات كلود مونيه وأصدقائه.

وفي فرنسا، يمكننا أن نرجع جذور الانطباعية إلى اوجين دولاكروا 1798-1863، وهو ما يعترف به بول سينياك أحد الانطباعيين الجدد، في دراسته من أوجين دولاكروا إلى الانطباعية المحدثة، الصادرة سنة 1899. وكان دولاكروا الذي اهتم بالألوان المتممة والظلال الملونة، قد عمد أيضاً، إلى تجزئة الضربات اللونية، تماماً كما فعل بعد ذلك الانطباعيون، ووجد في الطبيعة أن كل شيء هو انعكاس. فنانان آخران حملت أعمالهما هذا الانطباع بالهواء الطلق رغم أنها انجزت **جزئياً، أو كلياً أحياناً، داخل المرسم: كورو 1796-1875 الذي اهتم بمعالم المناخ، وكوربيه 1819-1877 الذي اهتم هو ايضاً بالنور الطبيعي وانعكاساته.** فنانون آخرون كان لهم بعض التأثير على الانطباعية، أمثال مييه Millet 1875/1914، ودوبيني Daubigny 1817-1878 من الذين رسموا في فونتينبلو وباربيزون، والهولندي جونكنغ Jonking 1819-1891 ذي الأعمال اليابانية الطابع.

وفي هذا المجال، لا بد من الاشارة إلى التأثير الذي مارسته فنون الشرق الأقصى على الانطباعية وبعض فناني نهاية القرن التاسع عشر في الغرب. فكانت اعمال الفنانين اليابانيين، أمثال اوتامارو Outamaro، وهوكوساي Hokusai وهيروشيغ Heroshige (من أتباع مدرسة اوكييوه Ukiyo-e - نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر) أحد مصادر الالهام لعدد من الفنانين الانطباعيين وفنانين آخرين امثال فان غوغ وغوغان وسيزان... من الذين اعجبوا بالطريقة اليابانية Japonisme، التي تتفق مع هذا الاحساس بالصيرورة الكونية، إذ تصور بدورها «العالم المتبدل»، «العالم العائم»، عالم النساء والمسرح... حيث كل شيء شاعرية، وظرافة، وتودد حميم... كما تناول اليابانيون موضوعات اخرى استمدت من العالم الخارجي، كالمناظر الطبيعية، وطرافة الحياة اليومية، والشارع الذي يعج بحشد ينبض حياة. وصوروا ايضاً، المنظر الواحد في كثير من اللوحات، كجبل فوجي Fuji الذي رسم في عدد لا حصر له من المشاهد المتنوعة حسب الفصول والأيام.

ولقد عمد الغربيون إلى استعمال الرقش الخطي لتحديد المساحات اللونية المسطحة وتخلى بعضهم عن المنظور الثلاثي الأبعاد، ولعل ما أثار اعجابهم في الأعمال اليابانية هو المفهوم الاصطلاحي لبناء الفضاء التشكيلي، بشكل مغاير للمنظور الغربي، حيث ان جميع خطوط اللوحة تبقى متوازية، أو تنفرج - بدلاً من أن تلتقي في نقطة مركزية واحدة عند خط الأفق - وتذهب في كل اتجاه، معبرة عن عوالم الفنان الياباني الذي لا يرى المنظر انطلاقاً من نقطة محددة أو تبعاً لتخطيط عقلاني منظم. وبفضل هذا المنظور المقلوب، يشعر المرء أمام العمل الفني الياباني أنه يسبح في فضاء كوني ليس هو منه سوى جزء صغير جداً. غير أن ما أدهش الغربيين، حسب تعبير كاسو، ليس فقط الاجتزاء الاعتباطي والمنظور المائل والمزاوي Angulaire لهذا الفن.. بل أيضاً الفلسفة التي أوحت به، وهي فلسفة تبدل الأشياء.

لا شك في أن مختلف هذه العوامل قد وجهت الفنان الغربي نحو مفهوم جديد للعمل الفني الذي اكتسب، بخاصة مع فان غوغ وغوغان، المعجبين بالفن الياباني، قيماً جديدة جعلت للون مكاناً أساسياً في مجال التعبير عن المدى التشكيلي، وكان فان غوغ الذي ذهب، في محاولته تقليد التقنية اليابانية، إلى درجة الاستعانة بريشة القصب الشرقية. في رسومه بالحبر، يسعى إلى أن ينقل إلى التصوير الزيتي القيم التعبيرية لمساحات اللون الصافي. بيد أنه يجب ألاّ تقودنا هذه الوقائع، على أهميتها، للاعتقاد بأن الفنون الشرقية عامة واليابانية خاصة، هي العامل المباشر والوحيد لهذا التطور الفني الذي شهده الغرب، فالمهم ليس فقط العناصر أو المفردات التي يأخذها فن ما عن فن آخر، بل عملية إدراكها، وطريقة استخدامها، وظروف التطور التي هيأت لمثل هذا الاقتباس. ولعل أهم ما أخذه الانطباعيون - من وجهة النظر هذه - هو، كما يشير فرانكاستل، التأكيد على بعض ملاحظاتهم الخاصة والمباشرة؛ أي أنهم وجدوا في الفن الياباني، وأخذوا عنه، ما يتلاءم مع حاجاتهم إلى عناصر جديدة تسهم في عملية هذا التحول الفني وما رافقه من تبدل في الرؤية، كانت قد هيأت له ظروف تاريخية واجتماعية واقتصادية.

عامل آخر كان له أثره على الانطباعية هو اكتشاف انبوب اللون الذي أتاح للفنان، منذ النصف الأول للقرن التاسع عشر، أن يخرج من مرسمه، من دون أن يجد ضرورة إلى حمل حاجيات كثيرة ومزعجة، وأن يواجه الطبيعة في اتمام عمله. وهو الأمر الذي اسهم في اعتماد الفنان على الضوء الطبيعي، بدلاً من ضوء المرسم الاصطناعي، متخطياً الظلال، والظلال

المنقولة، والأضواء الخافتة، وكل وسائل الانارة الاكاديمية، **وكان اكتشاف آلة التصوير الفوتوغرافية قد أسهم، بدوره، في** تبدل الرؤية الفنية، وحطم، كما يقول والتر بنجمان، «المفهوم الطقسي للجمال». فالصورة الفوتوغرافية أسهمت، كما تسهم في أيامنا، في تهيئة الظروف الموضوعية لظهور لغة جديدة، بعد أن كشفت للفنان من الامكانات المتوافرة للعين لاختبار الحقل البصري. ولعل أبرز ما قدمته آلة التصوير هو نقل الصورة الوثائقية، وإعطاء نسخ عديدة عنها، بحيث اسهم ذلك في تخليص التصوير من مجموعةمن القيود، وحرره من وظيفته الجانبية، فأصبح بوسع الفنان ان يتخطى الصورة المماثلة للواقع، وأن يرى أبعد من هذا الواقع المحيط به. مستنبطاً مفرداته وعوالمه الخاصة.

3 ـ تنوع الأساليب:

من الواضح أن الانطباعية لم تتبع، في مسارها العام، منهجاً فنياً محدداً يلتقي عنده جميع الفنانين الذين ارتبطت اسماؤهم بهذه المدرسة الفنية الجديدة. ومن الطبيعي أن تنشأ بسبب ذلك بعض التباينات التي باعدت بين هؤلاء الفنانين واتجاهاتهم. فباستثناء سيسلي الذي بقي، في حياته القصيرة، ملازماً للانطباعية وبيسارو الذي رجع إليها بعد فترة من انتمائه للانطباعية المحدثة، يبدو أن كلود مونيه Monet 1840-1926 هو الفنان الوحيد الذي بقي أميناً للانطباعية، ولم يحد عنها طيلة حياته. بل إن خبرته الطويلة ونضوجه قد أكدا انطباعيته، كما أن عمله الفني المعبر عن تطور منطقي ومنهجي، قد جعله أكثر الانطباعيين انطباعية. ففي لوحاته الأخيرة، وبخاصة في مجموعة «أزهار النيل Nymphéas» يبلغ مونيه ذروة نشاطه الفني المبدع. وكان في أواخر حياته قد اعتزل في جيفرني Giverny، موجهاً ناظريه، اللذين باتا يهددهما الاظلام، نحو الأعشاب والازهار في حديقته التي حولها إلى ما يشبه حقل اختبار للنباتات والانعكاسات الضوئية عليها.

خلافاً لمونيه، الأشد ارتباطاً بالانطباعية، كان ادغار دوغا Degas 1894-1917، الباريسي، الأرستقراطي الأصل، ذو الميول الرجعية اكثر الانطباعيين تحفظاً، بل الأكثر معارضة لأهدافهم العامة ويلتقي معه، في هذا الموقف المعارض، كميل بيسارو Pissaro 1830-1903، ذلك الرجل الذي كان على علاقة بالوسط الفوضوي، وتدفعه نفحة انسانية رسولية. ولكن بيسارو «بيسارو الكبير المتواضع»، كما يسميه سيزان، كان محباً للطبيعة، وغالباً ما كان يضيف إلى المنظر صورة إمرأة ريفية، صورة انسانية تذكرنا بميه من جماعة الباريزون. أما دوغا فإنه لم يعرف الطبيعة إلاّ في سباق الخيل، او من خلال صورة إمرأة ترقص أو تتزين، أو تغتسل، أو تكوي الثياب. ودوغا الذي تتلمذ على يد لاموت Lamothe أحد تلامذة انغر، بقي أكثر تمسكاً بالخط والشكل، بل إن ما أخذه عن اليابانيين بقي أيضاً في نطاق الرسم. ومع ذلك، فإن اسهامه في تطور الفنون التشكيلية كبير.

ومع أوغست رنوار Renoir 1841-1919 يظهر بشكل آخر من أشكال التباين داخل المدرسة الانطباعية. فبعد أن أعطى الانطباعية، في البداية، الصور الأكثر سطوعاً وتألقاً، يعود، بعد سنة 1875، إلى نوع من الكلاسيكية ويتحول إلى الرسم، منذ زيارته لايطاليا، عام 1883. وإن هو تخلص بسرعة من مرحلته الانغرية، **إلاّ أنه لم يرجع أبداً إلى سحر المناخ الانطباعي، بل اهتم، في مرحلته الأخيرة، بصورة المرأة العارية، الحسية الشهوانية، التي تناولها في التصوير كما في** النحت.

4 ـ الانطباعية المحدثة:

لم تكن الانطباعية لتشكل مدرسة حقيقية ذات منهج واضح، الأمر الذي أدى إلى اختلاف في الرأي وإلى تباين في الأسلوب. فانبثقت عن هذه الحركة اتجاهات فنية متباينة، تمثلت، كما رأينا، بعدد من الفنانين الانطباعيين، كما تمثلت، من جهة ثانية، بتيار فني جديد: الانطباعية المحدثة. وكان ان تأسس، سنة 1884، صالون المستقلين الذي ضم، في بدايته، كلاً من رودون Redon وانغران Angrand، وسوراه Seurat، وسيناك Signac. واعتبر هذا الحدث بمثابة خطوة جديدة نحو تحرر الخلق الفني، نحو القطيعة بين الفن والذوق السائد، بين الفن والمؤسسات وتسلط الفن الرسمي. وقد تناول سوراه وزملاؤه، من جديد، دراسات الفيزيائيين (شفرول، ماكسويل، وود، هلمهولتز، شارل هنري)، بهدف الوصول إلى انطباعية علمية تلي ما كان مجرد حدس. وهو ما عبر عنه سوراه، في دراسته النظرية *Ma Méthode* وسيناك، في كتابه **من أوجين دولاكروا إلى الانطباعية المحدثة**، اللذان حددا ابعاد هذا التيار الجديد، التمسك بتطبيق القواعد العلمية، والمطالب بالعودة إلى قوانين الطبيعة والمنهج العقلاني، فبات هوس التحليل والتحري يهيمن على التصوير،

بغية تحويل العالم المرئي إلى ارتجاجات من البقع اللونية المتجاورة.

وهذا التحول باتجاه العقلانية يعتبره دوريفال محاولة لإنقاذ الانطباعية باستخدام أخطائها نفسها، ولكن بتقنية تعتمد على التطبيق المنهجي للاكتشافات العلمية لعناصر الضوء. فالانطباعية المحدثة، التي حوّلت اكتشافات الانطباعيين إلى منهجية تطبيقية، قد وصلت إلى اللونية ـ الضوئية - Chromo) (Luminarisme وقانون التباين المتزامن Contraste) (simultané باستخدامها الضربات اللونية المستقلة أو المجزأة وفق منهج علمي واضح، أي ان مزج الألوان لا يتم على الملوّنة، بل يحصل، بصرياً، في عين المشاهد، بفضل تجاور هذه البقع والنقاط اللونية على اللوحة. ولذلك أطلقت عبارتي التقسيمية (Divisionnisme) والتنقيطية (Pointillisme) على هذه الحركة الفنية التي حولت الانطباعية، قبل نهايتها، إلى قانون ونظام.

بيد أن نشاط هذه الجماعة لم يقتصر على التحليل العلمي وارادة التقنين، بل تميّز بمقدرة حسية كبيرة تعكسها مائيات سيناك 1863-1935، وبعض الأعمال الرائعة التي أنتجها سوراه في حياته القصيرة جداً 1859-1891. وكان سوراه، الذي يحظى بتقدير كبير بين فناني اليوم، قد اشترك في المعرض الأخير الثامن للانطباعيين بلوحته المشهورة، «يوم أحد صيف في الجات الكبير Undimanche d'été à la grande jatte» التي أثارت ضجة كبيرة. ولعله مع هذه اللوحة خاصة، تتوضح اهداف الانطباعية المحدثة: كإعادة البناء، والتقيد بمظاهر الأشياء ومقاييسها وأحجامها وأشكالها. ولذا يرى فرانكاستل أن الانطباعية المحدثة، التي احتفظت بالبنية التصويرية الفضائية التقليدية والمنظور الخطي، قد سجلت بعض التراجع؛ وهي لا تشكل، في نظره، مرحلة ايجابية بالنسبة إلى تطور المدى التشكيلي للوحة، إذ يجد في أسلوب سوراه شيئاً ما إرادياً بادي الكلفة، وطريقة مبنية على تقنية تجسيد الضوء لا تختلف أساساً عن تقنية الانطباعية.

لكن الانطباعية المحدثة، إذ تناولت موضوعات الانطباعية، إنما كي تعالجها بطريقة خاصة ومختلفة تماماً، فهي تجعل من الموضوع صيغة رياضية، وتضبط القيم اللونية منهجياً، بحيث تتحول اللوحة إلى وسيلة استعلامية حول الموضوع، من دون الاشادة بأي شعور، بعيداً عن الرمز أو التأثر او الايحاء. أي أن الالوان، التي اكتسبت بفضل ذلك، قيماً ثابتة، ذات طبيعة تجريدية، قد جعلت من الممكن التعويض عما اعتبره فرانكاستل تراجعاً ـ على صعيد تطور الفضاء التشكيلي ـ باعادة بناء اللوحة عقلانياً. فالتقنية الجديدة، القائمة على تجزئة القيم اللونية وتقابلها حسب منهج علمي، قد وجّهت الانتباه نحو ميكانيكية الإدراك البصري، وجعلت من الرؤية عملية معقدة تتطلب من المشاهد مشاركة فعالة، وتسهم في الانتقال من اللوحة المعتبرة انعكاساً لعالم مرئي، إلى اللوحة التي باتت مجرد مساحة، قائمة بذاتها، تعبر عن واقع لا يعيدنا سوى إلى نفسه. وهذه الرؤية العقلانية قد وجدت صدى لها وامتداداً في المحاولات التشكيلية للقرن العشرين، حيث ان زوال الموضوع ـ أو تحوله بالأحرى إلى مجرد مسوغ للرؤية أو التأليف، قد أدى، بالنهاية إلى التجريد.

5 ـ معطيات الانطباعية:

إن الأساليب الفنية التي كانت ما تزال متبعة حتى ظهور الانطباعية لم يطرأ عليها أي تعديل يذكر، وبقيت قائمة ومقبولة، من دون المساس بها، الأسس التي اعتمدت في بناء اللوحة كما صيغت في الدراسات النظرية (كدراسة البرتي) والأعمال التطبيقية لعصر النهضة، وهي الأسس التي قدمت للفنان الحل العلمي لنقل الأشياء الثلاثية الأبعاد إلى قماشة اللوحة المسطحة. أي إلى مساحة ذات بعدين. فكان الحل، الذي قدمته النهضة، ويتوافق مع الاتجاهات العلمية وتبدل البنى الاجتماعية للعصر، في المنظور العلمي الذي يسمح للفنان بتمثل العالم المرئي، ايهامياً، طبقاً لما تراه العين البشرية العاجزة أصلاً عن رؤية الأشياء إلا من زاوية واحدة، ضمن حقل بصري محدد. لذلك اخضعت هذه العملية لتخطيط هندسي له صورة المكعب، تتجه خطوطه كلها باتجاه واحد، لتلتقي عند نقطة التلاشي point de fuite الموضوعة على خط الأفق، وسط اللوحة. داخل هذه الهيكلية، كل شيء يأخذ مكانه في فضاء اللوحة، وفق تصور الفنان المنطقي للمسافات والأحجام والنسب.

لا شك في أن هذه الرؤية الخاصة بـ «انسانية» النهضة الايطالية، تجسد المبادىء الكلاسيكية التي لا ترى في الطبيعة سوى انعكاس لمفاهيم المثالية العقلانية. فالصورة التي تقدمها عن الانسان هي نموذج مثالي له صفة الكمال الذي لا يقبل الخطأ أو التشويه. ولبلوغ هذا الكمال المطلق كان لا بد من اعتماد الوسائل العلمية، كالمنظور الخطي، والتشريح، وتجسيم الأشياء بقيم لونية تقابل الخطوط المحيطة بالأشكال وتتفق معها. واستناداً إلى هذه المقاييس العامة، التي لم تطرأ عليها

تعديلات جوهرية طيلة ما لا يقل عن أربعة قرون، كان الفنان يعيد بناء الظواهر المرئية وينظمها تبعاً لقواعد ثابتة.

لكن منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بات واضحاً أن «المنظور الذي نختبره، أي منظور إدراكنا البصري، ليس - حسب تعبير مرلوبونتي - المنظور الهندسي»، وان المنظور الواحدي العين، كما صاغته النهضة الايطالية، هو منهج اصطلاحي من الاشارات؛ من الخطأ الاعتقاد بأنه المنهج الذي لا بديل منه، ومن الخطأ أيضاً الاعتقاد بأنه المنهج العقلاني الأكثر ملاءمة لنقل العالم المرئي إلى الشاشة التشكيلية الثابتة ذات البعدين. فهو شكل من أشكال التعبير اصطلاحي، تعكس ملامحه الأساسية حالة ما من تطور العلم والتقنيات وما رافقها من تحول في البنى الاقتصادية والمفاهيم الاجتماعية. فإذا كان التخطيط النهضوي، كما يشير كلاي، **«يتفق مع رؤية العالم مبنية على حالة ما من المعرفة والممارسات الخاصة بالكواتروشنتو (القرن الخامس عشر)...» فإنه ليس من الضروري أن يطبق على عصر تبدلت فيه كل معالم الحياة** الاجتماعية وأسسها. ثم إن التطور العلمي الذي تحقق في مجال التقنيات، وتعرّف الغرب على أنماط أخرى من وسائل التعبير الفني - كالمنظور الياباني الاصطلاحي، المتناقض كلياً مع المنظور الغربي، والرقش العربي، والتصوير الاسلامي المسطح... - قد مهدا فعلاً لتحول في مفهوم اللوحة التي لم تعد تعني، في نظر فناني نهاية القرن التاسع عشر، ما كانت تعنيه من قبل.

صحيح أن الانطباعية لم تكن تسعى إلى تفكيك عناصر العالم الموضوعي أو تخطيه، وبقيت أمينة لكثير من المفاهيم التقليدية، والأصح أنها لم تتعرض لها أو تعرها اهتماماً. فقد حافظت، في كثير من لوحات الانطباعيين، على المنهج الذي اعتمد، منذ عصر النهضة، في وضع خطوط الموضوع العامة وتنظيمها، كما حافظت على أطر التأليف وما تتطلبه من فصل للسطوح باتجاه العمق حتى في اللوحات الأكثر ضبابية (كالبيادر، والكاتدرائيات، وجسور لندن...)، مع تحول بسيط مصدره إهمال الخط (الرسم) والشكل، واعتماد التدرج اللوني، والرؤية الضبابية التي جعلت سطح اللوحة مشوشاً، كأنه مؤلف من تراكم صورتين متتاليتين. غير أن ذلك، كما يقول فرانكاستل، لا ينفي أن الانطباعيين مهدوا، في بعض أعمالهم الهامة، لاحداث تطور في اللغة البصرية «هو من الأهمية، كما يقول فرانكاستل، بحيث أنه حرر الفنان والجمهور من اصطلاحات مر عليها الزمن».

وفي مجال آخر، فإن النقد الفني قد تركز، مع ظهور الرومانسية، لا على المعطيات أو المتغيرات التشكيلية، بل على التحول في الموضوع. وحتى مع الانطباعيين، في معارضهم الأولى، تناول النقد الفني، مرة أخرى، مسألة اختيار الموضوعات المبتذلة، من دون الاشارة إلى الطريقة التي عولجت بها؛ ولذلك لم ينل الانطباعيون التأييد، ولم يعتبروا ممثلين لعصرهم الا بعد سنة 1880. وقد تبيّن أن محاولة تجديد الموضوعات، من دون تغيير كبير في بنية اللوحة، قد أدى إلى مشكلة حقيقية في التعبير ووسائله. فالاهتمام باللون والتأكيد عليه، وفقاً لما يتطلبه التمثيل المباشر للعالم الموضوعي، قد أسهما في تحويل مساحة اللوحة إلى شاشة تشكيلية تكاد تقتصر، في حالات كثيرة، على توافق المؤثرات الضوئية وما تنتجه من تناغمات لونية. وإن لم تكن الانطباعية تسعى فعلاً **إلى تخطي الواقع والتقاليد المتوارثة لتمثيله، إلا أن العالم الممثل قد تحول، في بعض اللوحات الانطباعية، إلى سطح ذي** بعدين، كما تحولت الأشياء الممثلة إلى مجرد بقع لونية، وفقدت الكثير من وضوحها. وهكذا، فإن العمل البطيء لاعداد لغة تشكيلية جديدة يعود إلى الانطباعية، والأصح إلى بعض معالم فن الانطباعيين. فهي لم تسهم فقط في تغيير الأساليب التصويرية القديمة، بل قدمت أيضاً معطيات جديدة أصبحت، بعد ذلك، منطلقاً للتحولات الكبرى التي شهدتها أوروبا مع بداية القرن العشرين. ولذلك فهي ليست حركة قصيرة الأجل تنتهي بانتهاء هذه المدرسة، بل تشكل نقطة انطلاق لتقص ما زال متتابعاً.

غير أن الانطباعية التي أدخلت عناصر جديدة من المدى المحسوس، ومهدت لاكتشاف مسائل جديدة، لم تتبع منهجاً ثابتاً خاصاً بوسائل التصوير وأهدافه. الأمر الذي دفع الناقد فنتوري للاعتقاد بأن الانطباعية لم تكن سوى لقاء لمثالية عابرة. والحقيقة أن الانطباعيين، الذين انطلقوا من مشكلة الموضوع، ومشكلة الهواء الطلق وتسجيل تباين الانعكاسات الضوئية، لم يتعرضوا بشكل جدي - باستثناء بعضهم - للفضاء التشكيلي التقليدي، مكتفين بتحولات جزئية. فالمحاولات الأولى لتخطي الفضاء التشكيلي النهضوي قد تمت مع بعض فناني الانطباعية أمثال: دوغا ومونيه. ففي عدد من لوحاته «حلبة الرقص»، «مقهى المعزوفة»...، يتخلى دوغا عن المدى المنظوري المحدد والمقاس، محاولاً التوفيق بين السطوح المتباينة في التأليف الواحد استناداً إلى قيمها اللونية وتقابلها، ولكن من دون أن يتوصل إلى تثبيت مبادىء منهج محدد. أما

مونيه الذي اتبع وسائل أخرى، فقد توصل إلى نتائج مماثلة، حيث ان تقليص دور التصميم الخطي، بخاصة في أعماله الأخيرة (كالجسور، والنينوفار)، قد أدى إلى فضاء تشكيلي جديد، لا حدود خطية له ولا قياس. وهذه المحاولات القائمة على تقابل القيم اللونية التي تولد احساساً بالمدى الفضائي، من دون الاستعانة بالخط، تتأكد بعد ذلك مع عدد آخر من فناني نهاية القرن التاسع عشر (أمثال فان غوغ وغوغان. . .) وتصبح المنطلق الأساسي لتيارات فنية معاصرة.

لقد نظر الكلاسيكيون إلى الطبيعة نظرة مثالية، وصوّروها مسرحاً منظماً، استناداً إلى علم المنظور وما يتطلبه من مراعاة النسب بين الأحجام والمسافات، وتقيد بالتقابل بين طبيعة أزلية، لا تتبدل، وعين موضوعية. وللتعبير عن هذه الحالة، كان لا بد من بناء اللوحة وفقاً لهيكلية خطية تقضي بتوزيع عناصر المشهد المصور حول محور عمودي على خط الأفق. غير أن هذه الرؤية قد تبدلت نسبياً، مع الانطباعيين وفناني نهاية القرن التاسع عشر، بعد أن تبدل هذا المحور وهذا الخط الأفقي الذي يقسم اللوحة إلى نصفين، وتبدلت أيضاً مواقع الأشياء الممثلة على الشاشة التشكيلية. كما تحولت الصورة الانسانية، الممثلة على هذه الشاشة، إلى جزء من الطبيعة نفسها، وفقدت الدور الذي أعطي لها من حيث هي عنصر موضوعي وتأليفي أساسي في اللوحة الكلاسيكية. وحيث النهضة اتبعت فضاء تشكيلياً واحدياً، وأخضعت عناصر اللوحة كلها لبنية هندسية واحدة، فإن ما توصلت إليه الانطباعية، أو مهدت له، هو التبدل في الرؤية، والتخلي عن المناظرة، والتحرر من هذه المفاهيم الكلاسيكية. فكان فان غوغ من الفنانين الأوائل الذين لجأوا إلى استخدام عدة «نقاط تلاشي» في اللوحة الواحدة، والذين استعاضوا عن المنظور الخطي الهندسي بقيم لونية صافية. وهكذا ننتقل، مع الانطباعية وبعض فناني نهاية القرن التاسع عشر، من مفهوم هندسي يراعي القياس والنسب الصحيحة إلى مفهوم مبني على الحدس، أكثر عفوية. ومع هذا التحول الجزئي في مفهوم اللوحة، تكون الانطباعية، والحركات الفنية لنهاية القرن التاسع عشر، قد حققت، كما يشير هوفستاتر، أول محاولة للتخلي عن التسجيل المطابق لمظاهر الواقع البصرية، بعد أن اكتسبت الوسائل الفنية شيئاً من الاستقلالية إزاء الموضوع. فإن عدم الاهتمام باختيار الموضوع وتحديد خطوطه وتوضيحها، قد أعطى التصوير، لدى مونيه والانطباعيين الآخرين عامة، صفة ما لا شكلية، لم تكن لتفهم إلّا بعد ذلك بنصف قرن تقريباً، عندما أصبحت أي هذه الصفة اللاشكلية هدفاً أساسياً لجيل من الفنانين، بينما وقف ضدها، ضد هذه الملامح غير الجلية للانطباعية، سيزان ومجموعة من فناني هذه المرحلة.

6 ـ ما بعد الانطباعية:

شهد القرن التاسع عشر، عند نهايته، ظهور تيارات جديدة كانت بمثابة رد فعل ضد الواقعية، ضد الانطباعية واهتماماتها بالمظاهر العابرة، المظاهر الحسية والمادية. وعديدون هم الذين أكدوا أنه لا يمكن للفن الاكتفاء بتصوير الواقع، معلنين بأن الفن «تعبير عن اللامرئي باشارات طبيعية متجلية». وكان هيغل قد صرح بأن الجمال هو التجلي المحسوس للفكرة، وجعل بودلير صلة بين المرئي واللامرئي وبين كل الظواهر المحسوسة. وقد وجدت هذه الأراء صدى كبيراً لها لدى فناني نهاية القرن، وبخاصة لدى الرمزيين وأولئك الذين عرفوا باسم النبيين Les Nabis.

واتهمت الانطباعية، من جهة ثانية، بأنها موهت الشكل وافقدته قيمه الحقيقية، كما أنها أغفلت الموضوع، وأهملت كل ما يتعلق بالحياة الانسانية ومشاكلها، ولعل اهتمامها الكبير بالمسائل البصرية وحدها، وتعلقها بهذه الظاهرة الحسية، قد أثارا انتقاد عدد كبير من الفنانين، أمثال غوغان الذي اتهم الانطباعيين بأنهم «يتحرون الأشياء حول العين، وليس في عمق الفكر السحري، حيث وقعوا في ذرائع علمية». وبهذه العبارة الموجزة، يحاول غوغان أن يلخص هذا التيار الفني الذي انطلق من الحسية الكاملة ليصل إلى منهجية قاسية ومغالية في التجريد مع الانطباعية المحدثة.

وقد واجهت الانطباعية انتقادات معاصريها والتيارات الفنية التي رافقتها أو أتت بعدها. قبل ذلك، كانت مواقف بعض الفنانين الانطباعيين من الحركة التي ينتمون إليها قد عبرت عن ترددهم والشك أحياناً بما توصلت إليه على صعيدي الجمالية والتقنية. فبقي مانيه، الذي لم يشارك في معارض الانطباعيين، حذراً، بل رافضاً، رغم إعجابه ببعض مظاهر الانطباعية ـ الخضوع للحس فقط، متمرداً ضد ـ ما أسماه فلوريزون ـ استبدادية اللون. ولعل هذا الموقف نفسه هو الذي دفع سوراه لأن يوجه الانطباعية نحو مسار جديد، ويضع لها منهجاً يعيد الاعتبار إلى الشكل والخط والتأليف. وهو الموقف نفسه أيضاً لدى سيزان الذي رجع، بعد فتره انطباعية قصيرة كافية «لشفائه من مرضه الرومنسي»، حسب

عبارة فلوريزون، إلى بوسان، وبقي أميناً للشكل والموضوع والمدى التشكيلي. ورنوار، بدوره، أدرك ضرورة التأليف، معلناً أن «التصوير هو، أولاً، نتاج مخيلة الفنان وليس ابداً نسخة» عن الواقع. أما دوغا، فاحتفظ بأسلوبه الخاص وبقي أميناً للخط الذي رسمه انغر...

وإن كانت الانطباعية قد اهتمت بتصوير العالم المرئي المباشر بطريقة جديدة تقوم على التجربة الذاتية للفنان، فإن مجموعة من فناني نهاية القرن التاسع عشر (أمثال: غوغان، وسيزان، وفان غوغ...) ذهبوا في اتجاهات أخرى، وكان بعضهم قد حاول أن يطبق في التصوير ما قاله بودلير: «أريد حقولاً بالأحمر، وأشجاراً بالأزرق. فليس للطبيعة من مخيلة». وقد تحققت هذه الرغبة مع غوغان الذي تخلى عن اللون كما هو في الطبيعة، ورفض عوائق المشابهة، ثم انتقل بعد ذلك إلى اللون الاصطلاحي الذي طالب به بودلير. واستخدام الألوان الاصطلاحية يتناقض مع الغاية التي كان يسعى إليها مونيه ويلخصها بقوله: «أرى هذا البيدر بنفسجياً عند الغسق، فأصوره إذاً بنفسجياً على لوحتي»، بينما يصوره غوغان، سواء أكان أصفر أو بنفسجياً، باللون الأحمر إذا أراد.

ولعل ما أدركه التطور الفني اللاحق هو ـ كما يشير كلاي ـ عجز وسائل الادراك البصري المباشر وحدوده الضيقة. والشعور بهذا العجز يعبر عنه مونيه نفسه عندما كان يشكو، سنة 1884، من رداءة الطقس، حيث لم يحظ «أبداً بأيام ثلاثة ملائمة على التوالي»، مما اضطره إلى تعديلات متتالية، لأن كل شيء ينمو ويخضر. وهذا النهر الذي ينخفض، ويعلو، اخضر يوماً ثم أصفر، جافاً أحياناً، وغداً يتحول إلى سيل بعد الأمطار الغزيرة التي تساقطت الآن... فالحقيقة، إذن، لا تقتصر على ما تراه العين، هذه النافذة الضيقة التي ليس بوسعها التقاط سوى جزء يسير من الحقل المتموج. وأمام هذا العجز في التقاط تعقيدات الطبيعة، وجد الفنان ـ كما يقول هربرت ريد ـ «إن بإمكانه قلب العالم الخارجي باتجاه العالم الداخلي، وطرح الحلول المبنية على عملية تثبيت ألوان باتت منفصلة عن أي تمثيل صوري». فالتقنيات الفنية التي اتبعت بعد ذلك لم تكتف بتخطي مظاهر الواقع ووسائل تمثيله التقليدية، بل انتقلت إلى التجريد، جاعلة من اللون اللاصوري المستقل هدفاً قائماً بذاته. بيد أن هذا التطور الذي شهده العالم الغربي، منذ أوائل القرن العشرين، لا يعني أبداً أن الانطباعية كانت عبثاً، كما لا ينفي مطلقاً دورها الأساسي الممهد لمثل هذا التطور.

مصادر ومراجع

- أمهز، محمود، الفن التشكيلي المعاصر، التصوير، دار المثلث، بيروت، 1982.
- هاوزر، ارنولد، الفن والمجتمع عبر التاريخ، الجزء الثاني، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1971.

- Bernard, E., *Sur Paul Cézane*, Paris, 1925.
- Butlin, M., *Turner Watercolours*, London, 1975.
- Cailier, P., *Lettres de Paul Gauguin à Emile Bernard*, Genèves, 1954.
- Cassou, J., *Panorama des arts plastiques contemporains*, Paris, 1960.
- Chasse, C., *Gauguin et le groupe de Pont-Aven*, Paris, 1921.
- Clay, J. *L'Impressionnisme*, Paris, 1971.
- Cogniat, R., *Les Impressionnistes, Paris, 1959.*
- Courthion, P., *Georges Seurat*, Paris, 1969.
- Francastel, P., *L'Impressionnisme*, Paris, 1974.
- ——— *Peinture et société*, Paris, 1965.
- Hirsh, D., *Turner et son temps*, 1775-1851, éd. Time-Life, trad. de l'anglais, 1977.
- **Hofstatter, H., *Peinture, gravure dessin contemporains*, Paris, 1972, éd. originale en allemand, 1969.**
- Leymarie, J. *L'Impressionnisme après 1873*, Genèves, 1959.
- Rewald, J. *Histoire de L'Impressionnisme*, Paris, 1955.
- ——— *J.Seurat*, Paris, 1948.
- Seitz, W.C., *Claude Monet*, New York, 1960.
- Venturi, *Les Archives de L'Impressionnisme*, Paris, New York, 1939.
- Wallace, R., *Van Gogh et son temps, 1853-1890*, éd. Time-Life, trad. de l'anglais, *1975*.

محمود أمهز

الانطولوجية

Ontologism
Ontologisme
Ontologismus

للفظة أنطولوجيّة معنيان، واحد عام وآخر خاص. المعنى العام يدل على التيار الفلسفي الذي يعترف بوجود علم تأسيسي شامل يدعى أنطولوجيا، وقد عرف عنه أرسطو في بدء الكتاب الثالث من **الماورائيات** «علم الكائن من حيث هو كائن». وما زال هذا التعريف هو الأكثر قبولاً في المدارس الفلسفية حتى أيامنا. أما المعنى الخاص للفظة أنطولوجيّة فهو التيار الفلسفي الذي يقول بأن قاعدة الكينونة واللاكينونة هي الكائن المطلق، الله في التقليد المسيحي، ويتم إدراكه بحدس أولي مباشر ينير كل المعرفة الإنسانية. يمكن ربط هذا التيار ببرمنيذس الذي كان أول من دعى، في نشيده **حول الطبيعة**،

إلى تفكير وقول كينونة الكائن، ثم أثبت المساواة بين الفكر والكينونة. أن الفرق الأساسي، بين التيارين، هو أن الأول، يتبع أرسطو، في تركيز انطلاقة الأنطولوجيا من الاختبار الحسي، المكتمل في النشاط العقلي. ويستطيع العقل بالتجريد والتفكير أن يبلغ أعلى درجات الوجود، أي اللّه. هكذا تتحول الأنطولوجيا إلى أنطوثيولوجيا كما يقول هيدغر. أما التيار الثاني فيركز انطلاقة الأنطولوجيا في حدس مباشر للكينونة المطلقة، ولا يتم هذا الحدس إلا بفعل أولي مباشر للعقل مستقل عن الاختبار الحسي. وكان من أهم نتائج هذه الانطلاقة اتخاذ موقف ارتيابي من الاختبار الحسي، وشمل كل المعلومات، المستمدة منه، بطابع الشك، والدونية في الوجود، من هنا أصل لفظة الدنيا.

ليست لفظة أنطولوجيا قديمة قدم العلم الذي تدل عليه. لقد كان أول ظهور لها في القرن السابع عشر عنواناً لكتاب من تأليف كلوبيرغ سنة 1656. **أنطوسوفيا أو أنطولوجيا** *Onto-sophia Sive Ontologia* في هذا العنوان تبرز محاولة انتقال من تسمية قديمة كانت شائعة من أيام أرسطو وقويت عند السكولستيك في القرون الوسطى. هي حكمة الكائن أو الحكمة بكل بساطة، إلى تسمية جديدة تبدو أكثر انضباطاً علمياً هو علم الكائن. ذلك أن لفظتي أنطوسوفيا وأنطولوجيا هما لفظتان مركّبتان من لفظتين يونانيتين، الأولى هي من Ovtos = كائن في وضع المضاف إليه Sofiaحكمة في وضع المضاف أي حكمة الكائن. الثانية هي من لفظتي Ovtos كائن loviaعلم أي علم الكائن. إن استخدام لفظة أنطولوجيا جاء ليدل على علم الكائن من حيث هو كائن، وهذا هو بالفعل المعنى الشائع عنها حتى ايامنا. إلا أنها، في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، لم تبق محصورة في هذا المعنى.

لقد استخدمها كانط، بل حولها عمداً، إلى علم تصورات الادراك الخالص. وأعادها هوسرل الى بنية الذات القصدية ليجعل منها علماً قبلياً للموضوع. وبالفعل يقسمها إلى أنطولوجيا صورية تدرس صيغة الشيء الخالصة، وأنطولوجيا مادية تدرس التكوين الجوهري لقطاع محدد من قطاعات الكائن. ينتقد هيدغر الأنطولوجيا الكلاسيكية متهماً إياها بحصر اهتمامها في توضيح الكائن والكائنات، وبإهمال مشكلة كينونة الكائنات. لذلك يريد هيدغر العودة بالأنطولوجيا إلى إحياء المشروع البرمنيذي لدراسة كينونة الكائنات.

في السعي وراء كينونة الكائن حافز وجودي يتبدى في اشكال متفرقة عند الفلاسفة. يحاول برمنيذس التخلص من بلبلة الثرثرة اليومية ومما يسميه «أقوال المائتين الكاذبة». يسعى هيرقليطس إلى التحرر من عبودية الاستسلام للآراء الرائجة، ومن الركون إليها، بمثابة حقائق ثابتة، لا تتبدل، مع ماتستدعيه من رتابة في الفكر وفي السلوك. تتنوع الحوافز عند أفلاطون، فتظهر تارةً، بمثابة حاجة إلى رسم معايير، في سبيل التمييز، بين الأفعال البشرية، تمييزاً يتعدى التسمية اللفظية نحو مفاهيم ثابتة وشاملة أزلية. وتبدو تارةً أخرى بمثابة حاجة إلى الإجابة عن أسئلة ملحّة، حول مصير النفس بعد الموت، وعن مدى ارتباط ذلك المصير مع السلوك في الحياة، على الرغم من المعتقدات القدرية المتأصلة في الذهنية الإغريقية، ولعلّ أكثر الحاجات الأفلاطونية شهرة، هي حاجة الخروج، من كهف العادات المعرفية والسلوكية، وجبروتها، في سبيل استجلاء المفاهيم الجوهرية، التي تنظّم علائق البشر، فيما بينهم على الأرض، على الرغم من وجود تلك المفاهيم، في عالم المثل، الروحي الخالد. أما أرسطو، فيسعى إلى مجابهة المشككين بقدرة الإنسان، على معرفة أكيدة، بواسطة علم تأسيسي يساعد على التخلص نهائياً من الشك، ويدعم العلوم كلها، مشتركة، ويبرّر كل علم بمفرده. هذا ما يدفع أرسطو إلى وضع «علم الكائن من حيث هو كائن»، ليحدد المبادىء الأولى البيّنة، أي تلك التي لا تحتاج إلى برهان ومنها ينطلق كل برهان. فعلاوة على المبادىء المستخدمة في كل علم على انفراد، يبحث أرسطو عن المبادىء المشتركة بين تلك العلوم لأنها تضم كل الكائنات، وهي بالتالي تتأسس في درس الكائن من حيث هو كائن. إن هذه المبادىء تضمن وتبرّر التحام الحديث الإنساني، في اختبار الاتصال فيما بين الناس. يرى أرسطو أن الناس، يتفاهمون، لأنهم يؤسسون تفاهمهم في مركز مشترك، هو الكينونة أو الجوهر، إنهم يتصلون في الكائن لأنه أفق الاتصال الموضوعي. من هذا المنظور، كل كلام يفهمه الآخر، هو انطولوجيا، ليس بمثابة حديث مباشر عن الكائن، بل بمثابة حديث لا يمكن فهمه إلا مع افتراض الكائن بمثابة أساس الفهم.

بعد اللقاء التاريخي، الذي حصل للفلسفة الإغريقية مع أديان الوحي التوحيدي، اليهودية والمسيحية والإسلام، برزت حوافز جديدة نحو الأنطولوجيا، أهمها التأسيس الفلسفي لتسامي الله الخالق، وارتباطه مع العالم المخلوق، ومع الإنسان المنصرف بحرية إلى بناء التاريخ. أما في القرن العشرين، فمن أهم الحوافز نحو الأنطولوجيا، تخليص الإنسان من الضياع في عبوديات كثيرة، متنوعة المصادر،

وتهـدّد مصيره: التـاريخ والعلوم واللغـة. هكـذا تتنـوع الإطلالات الأنطولوجيّة، فتبحث تارةً عن الجوهـر الضائـع في العلوم، وعن الـوجود الإنسـاني الضائـع في شتى أنواع الغـربة والاستلاب. فمنها ما يرافقه في صميمه ويتخـذ اسم لا وعي، ومنها ما يلفه من الخارج ويتخذ اسم تاريخ.

إن التعـريف الذي يعـطيه أرسطو عن الأنطولـوجيا، وهـو «علم الكـائن من حيث هو كـائن»، لا يزال أكـثر التعريفـات تجاوباً مع تقدم العلوم ونمو المعرفـة. إنه تعـريف شامـل، يمتاز بطابعه المـألفي، حيث يضم كل إيجـابيات المعـرفة الإنسـانية. وهـو علم، لا ينحصر حتماً في المـادة، بل يمتـد، في مشروعه، إلى مـا هو غـير حسي؛ أي، إلى ما قـد يكون لا مـاديـاً، مـع العلم أنه يتعذّر، في البدء، إدراك الكينونة، إلا بمثابة إمكانيـة وجود كائنات غير مادية. هكذا، يلاحظ في التعريف المذكور، إمكانية تلاقي الماديـة والروحيـة. كما أن علم الأنـطولوجيـا لا ينحصر في قـطاع المعرفـة، مـع كـونـه منـذ البـدء موقفاً من المعرفة. بل أنه، في قصده الأساسي، يدرس الواقع الحقيقي، في ذاته. إن دراسة الكينونة تتجـه، حتماً، صـوب ما هـو أكثر واقعيـة وحقيقية، إذ أن الكينـونـة هي الشرط الأسـاسي لكـل واقـع. هكذا يتـلاقى، في هـذا العلم، الـواقعيـة والمثـاليـة. وعلاوة على ذلك، تتبدى الأنطولوجيـا، بمثابـة مشروع معرفـة منفتح، لا حدود لـه، يمتد أيضاً إلى ما لا نعـرفه. فمـوضوع الانطولوجيا ليس موضوعاً محدداً، كما هو في باقي العلوم، وهـو بالتالي يتعدى كل المواضيع المقدمة في الاختبار الحسي. فلا يتم إدراكـه مباشرة، في التيـار الأرسطي، بـل يتم الـوصـول إليـه بواسطة التفكير التماثلي. على كل حال، يبقى القصـد الأساسي من الأنطولوجيا، هو دراسـة المطلق، وذلـك من وجهين: أولاً دراسة الكينونة، التي هي مطلق كل الكائنات، وتحديـد العلل والمبادىء الأولى لكل كائن، بشكل مطلق. ثانياً، الأنطولـوجيا هي المعـرفة الشـاملة المنـتظمـة، ذلـك لأنها تحـدد كـل شيء، وتحكم عليه وتفسره انطلاقـاً من الكينونـة. أخيراً يمكن القـول بأن الأنطولوجيا هي علم بدئي ونهائي، ذلك لأن فكرة الكائن هي البدء في كل معرفة، وهي أيضاً النهاية التي تصل إليها كل معرفة. إن تعريف الأنطولوجيا، بمثابة «علم الكائن من حيث هـو كائن»، يبقى التعـريف الأكثر اتفـاقاً مـع اتسـاع الهـدف، وشموله الذي يضم كل شيء. فلا ينحصر في موضـوع محدد، ولا حتى في كلية المواضيع، بل يذهب إلى ما به كل مـوضوع، واقعيـاً كان أم ممكنـاً، يتقبل معنى، ويصبـح موضـوع إثبات، يضعه، بمثابة هذا الكائن هكذا، في الكينونة.

تتأصل الانطولوجيا في تصورات أساسية ثلاثة هي: الكينونة والـلاكينونـة أو العدم والصـيرورة، ومنهـا تنـطلق نحـو بـاقي التصورات. صحيح أن برمنيذس حصرهـا في اثنتين، عـلى ما يبدو، عندما أملت الآلهة على الفيلسوف القول الأولي المأثـور: «الكينونة تكون واللاكينونة لا تكون». ولكنه مع ذلك لم يهمل الصيرورة، بعد أن اكتشفهـا في أحاديث المـائتين. بـل أنه من فهمه للكينونة، خلص إلى نسبة الصيرورة إلى اللاكينونة، على الرغم من كينونتها الخادعة. على كل حال، من بـرمنيذس إلى أيامنا، تبدو الصيرورة بمثابة مألفة للكينونة واللاكينونـة، مألفـة الكـائن والعدم. فتـارةً يقوى التـطلع إلى الكينونـة فيهـا عـلى حسـاب اللاكينـونـة، وذلـك في شتى أشكـال الأنـطولـوجيـا، المنـطلقة من الاختبـار الحسي، وتارةً أخـرى يقوى التـطلع إلى اللاكينونة فيها، وذلك، في شتى أشكال الأنطولوجيا، المنطلقة من حدسٍ بدئي فكري، للكينونة المطلقة.

من الكينونة يـطفر الكـائن في أشكالـه المختلفة التـالية: 1) الكائن الواقعي الحقيقي الذي هو موضوع الأنطولوجيا الواقعية البـدئي. 2) الكائن الفكـري الذي يتخـذ، بـدوره، أشكـالاً مختلفةً، منها الكائن المثالي للفكـرة، عند أفـلاطون، والكـائن المثالي في ذاته الـرياضي، والكـائن القصدي أو الكـائن العقلي الـذاتي والتمثيلي. كـل هذه الأشكـال، هي مواضيـع المثـاليـة الميتافيزيقية. 3) كـائن القيمـة، الـذي يـترافق مـع تصـور الواجب، وهو موضوع الأكسيولوجيا. 4) وأخيراً كائن الدلالة أو المعنى الذي هو موضوع الظواهرية.

أمـا صيـغ الكـائن فهي ثـلاث: الإمكـانيـة والـواقعيـة والضرورة. إن ارتباط الواقع بالإمكـانية، المتبـدي في الاختبار الحسي، ولّد عند أرسطو نظرية الفعل والقـوة، بدءاً من القـوة الخـالصة انتهـاءً إلى الفعل الخـالص. أما العبـور المثـالي، من الإمكانية إلى الواقع، فهو أساس البرهان الأنـطولوجي، عنـد لايبنـتز. في الوجـود الإنسـاني، الإمكـانيـة، هي انفتـاح عـلى المستقبـل، يرافقـه وعي الحريـة في الاختبار الـوجودي عينـه، وهذا هو محور الفلسفة الوجودية. أما الواقع، فيمكن أن يؤخذ بمعناه الموضوعي، فيكون، إما واقعاً مفـترضاً أو محتمـلاً، وإما واقعـاً ظاهـراً، وإما واقعـاً حقيقياً طبيعيـاً، كـما هي الحـال في الذرات. ويمكن أن يؤخذ الواقع بمعناه الذاتي، ويكون من ثم مصـدر تصورات متنـوّعة، الفكـرة والواقـع، المثيل والـواقع، الـواقع والـوهم، الواقـع والهلوسة، الـواقع والحلم، الـواقـع والصـورة المنسوخة عنـه. تبقى صيغـة الكـائن الثـالثـة وهي الضرورة المتميزة أصلاً عن الحرية. وهي بدورها تأتي بأشكـال

متفرقة، منها الضرورة الواقعية في وجوهها الطبيعية البيولوجية والاجتماعية والتاريخية. ومنها ضرورة المثالية في وجهيها، المنطقي الرياضي من جهة أساس الحقيقة، والقاعدي الصلاحي، من جهة أخرى، أساس الواجب الخلقي. ومنها الضرورة الميتافيزيقية الكونية، وما ينتج عنها، من حتمية على صعيد المصير الإنساني، المتأرجح ما بين الشعور بالحرية، وبين وعي المصير المحتم، كما ظهر بخاصة في الفكر الإغريقي. إن ربط الضرورة مع الواقع، يؤرجح الأحداث ما بين الحتمية والعرضية. أما ارتباط الضرورة مع الحكم، إلى جانب الإمكانية والواقع، فينتج عنه إما حكم احتمالي إشكالي، وإما حكم يقيني إثباتي وإما حكم حدسي جلي بيّن.

إن الكائن المعطى في الاختبار البدئي، عند أرسطو، وتوما الأكويني من بعده، هو الكائن الفرد، بين أفراد آخرين، قد تكون الفردية فردية كمية، وقد تكون كيفية، وقد تكون زمنية تاريخية. ولكن المقياس الأقوى للفردية، هو الحفاظ على الهوية، والاستمرار في قوام ثابت، على الرغم من التغيير والكثرة المرافقة للأفراد. من مراقبة الأفراد تطفر الصيرورة إلى قلب فلسفة الكائن، وينشأ عنها، عند أرسطو، ثنائية الفعل والقوة. كما أن كثرة الكائنات، تولد مفاهيم المتناهي واللامتناهي، المركب والصرف الخالص، الكينونة والمشاركة في الكينونة. لبعض الكائنات تحديد خاص بها، لذلك تكون مركبة. ذلك لأن التحديد فيها، أو كمالها الخاص، لا قوام له بذاته. فهو محدود لأنه مشارك في الكينونة. بالمقابل هنالك كائن ينعم بكمال خاص به وهو بسيط. كماله يتمتع بقوام خاص ذاتي. إنه لامتناهٍ لأنه لا يوجد بالمشاركة، ولا يمكن تكثيره، وهو ما نسميه الفعل الخالص. أما الكائنات المحدودة فهي مركبة من فعل وقوة. ولا وجود لقوة خالصة. إن تركيب الكائنات المحدودة، يستدعي التمييز، بين الماهية والوجود، مما يتيح لها التكاثر في الوجود الفردي، الذي ينتج، عن علاقة المادة مع الصورة، التي تجعل الفرد هذا وليس ذلك، ومع الامتداد، الذي يجعل الفرد هنا وليس هناك. ويتميّز، بين الأفراد، الشخص الإنساني، عن سواه، لأنه يتمتع بماهية روحية، وقوام مستقل، يؤهّلانه للقيام بأفعال حرة ومسؤولة.

كل كائن، من حيث هو كائن، هو محدد ببنيات، منها التي تسمى متعاليات وهي مستقاة من التأمل المباشر بالكائن، ومنها التي تسمى مقولات، وهي مستقاة من التأمل في الكينونة الظاهرة في الحكم.

أول ما نلاحظه في الكائن من حيث هو كائن، أنه يقتضي منا إثباتاً يعبّر عن إيجابيته. أي أنه يضع ذاته، في ذاته، مثلما هو في ذاته. وهذا هو إثبات الهوية، أي أنه شيء ما. يرافق، هذا الإثبات البدئي، إنكار، يعبّر عن رفض الكائن، من ذاته، أن يتفكك في كائنات أخرى، وهذا هو إثبات وحدة الكائن. وليست هذه الوحدة مطلقة، ذلك أن الكائن، المعطى في الاختبار البدئي، يضع ذاته مع كائنات أخرى، وهو من ثم يقتضي منا، مباشرةً، إنكاراً، لأنه لا يختلط أويذوب مع الكائنات الأخرى. بل أنه يكون، ويبقى، مقابلاً للكائنات الأخرى، ومن هذا الإنكار، ينتج إثبات الغيرية. ولكن هذه الغيرية، لا تؤدي إلى حواجز مقفلة، بين الكائنات، بل إن الكائن يعرض ذاته على الآخرين، بخاصة أولئك الذي يستطيعون أن يثبتوا وجوده، فيوجدون هم بالنسبة إليه، وهو بدوره، يكون موجوداً، بالنسبة إليهم، كما هي الحال، في النفوس العاقلة، التي تستطيع أن تجعل الكائن موجوداً فيها ولأجلها؛ أي إظهار حقيقة الكائن. أو أن تتحرك، هي، في وجودها، نحوه، وفي سبيله، ومن ثم، إظهار صلاح الكائن. متعاليات الكائن هي إذن الهوية والغيرية، الواحدة والحقيقة والصلاح. كل كائن هو هو، وهو غير الكائنات الأخرى، وهو واحد وحقيقي وصالح.

لا نستقي المقولات من الأحكام التي نثبت فيها وجود شيء ما، كائناً بين الكائنات، بل إننا نستقيها، من الأحكام الحملية، التي تعبّر عن كيان المحمول، في الحامل. بالفعل، نجد أن حمل المحمول على الحامل، يتم بأشكال ثلاثة. في الشكل الأول، يكون المحمول هو الحامل ذاته، كما هي الحال في قولنا «سقراط هو حيوان عاقل». إن المحمول في هذا الحكم، يدل على الجوهر الأول، في هذا الكائن المسمى سقراط. وهذا هو الجوهر الخاص، الذي يمكن أن ينسب إليه كل باقي الأشياء. في الشكل الثاني يدل المحمول على شيء مضاف إلى الحامل: قد يكون هذا الشيء المضاف مضافاً بذاته، وبشكل مطلق، إما لاتّباعه المادة، ونحصل على مقولة الكمية، وإما لاتّباعه الصورة، ونحصل على مقولة الصفة. وقد يكون الشيء المضاف، مضافاً بشكل غير مطلق، محصوراً بالنسبة إلى كائنات أخرى، ونحصل على مقولة العلاقة. في الشكل الثالث، يؤخذ المحمول، من شيء، هو خارج عن الحامل، وذلك بأسلوبين مختلفين. فإما أن يكون مأخوذاً خارجاً عن الحامل، بشكل مطلق، وبالتالي، إن لم يكن قياساً للحامل، فإنه ينسب إليه بصيغة امتلاك، كما هي الحال، عندما نقول، سقراط هو لابس الأرجوان. وإما أن يكون

قياساً خارجياً، للحامل، كما هي الحال، في المكان، وفي الزمان، هذا، مع احتمال اعتبار الترتيب بين الأجزاء، في المكان، أو صرف النظر عنه. وفي النهاية، قد يكون أساس المحمول موجوداً، نوعاً ما، في الحامل، كما هي الحال، في الفعل والإنفعال.

تفرق المقولات عن المتعاليات، بكونها ليست بنيات الكائن، من حيث هو كائن، بشكل مطلق، بل إنها بنيات الكائنات الموجودة في العالم. وعلاوة على ذلك، تنقسم هذه المقولات، إلى جوهر وأعراض: فالمقولة الأولى هي مقولة الجوهر، أما، المقولات الأخرى فهي مقولات الأعراض. الجوهر هو الكائن الذي يوجد بذاته وليس في أخر، يتمتع بقوام ذاتي. أما العرض، فهو الكائن، الذي يوجد دائماً، في آخر، كما في حامل، ذلك، لأنه لا يتمتع بقوام ذاتي مستقل. ويلاحظ أن لفظة كائن، لا تُنسب، بالمعنى ذاته، إلى الجوهر وإلى الأعراض. ذلك، لأننا نرد إلى مقولة الجوهر كل باقي مقولات الأعراض. فالجوهر هو، بالفعل، المقولة الأولى، بمعنى أنه يجب أن يوجد شيء ما، وأن يكون محدَّداً، ليتمتع بأعراض الكمية والكيفية والعلاقة... وعلاوةً على ذلك، يجب أن يستمر الجوهر، على ما هو عليه، كي يتمكن من تحمل الأعراض، فيستمر هكذا، ذا قوام ثابت، تحت تنوع التحديدات. فالأنطولوجيا هي، في آن، فن التمييزات، وفن تركيز الحديث الفلسفي، على شيء فريد: هذا الشيء الفريد المركزي هو الجوهر. أوّلوية الجوهر، هي ذات شأن عظيم، في الأنطولوجيا. كما أن مبادىء المنطق تخضع لها. ذلك، أن مبدأ الهوية لايتلفظ بقاعدة صورية للفكر، أي عدم التناقض، والاستمرار على اتفاق مع الذات. بل لأن الأشياء، هي ما هي، محدَّدة، فإن الفكر لا يستطيع إن يضَع هذا الشيء وشيئاً آخر. إن إنكار مبدأ التناقض هو إنكار أن يكون الكائن ما هو. وبالتالي كما يقول أرسطو، هو «إنكار الكائن والجوهر».

من البديهي التساؤل، عن الجوهر الأساسي، الذي يفسح في المجال، لفهم الكائنات كلها، وذلك، لأنه القوام، الذي يوحدها، ويحمل كل الظاهرات العائدة إليه. إن تاريخ الفلسفة حافل، بالإجابات المتباينة، على هذا السؤال. والملاحظ، أن الاختلاف في وجهات النظر، ينتج عن تباين، في فهم الجوهر عينه. فمِن قائل إن الجوهر هو واحد أزلي، لامُتناه ولا متغير، كما هي الحال عند برمنيذس. ومِن قائل، إن الجوهر، هو كثرة أزلية لامتناهية، دائمة التغيير، بنوع إننا لا نسبح مرتين، في النهر ذاته، كما هي الحال عند هيرقليطس.

ومن قائل، بأن الجوهر، يتقبل معاني كثيرة، وهي، على كثرتها، تتضمن بنيات مشتركة، وأخرى فارقة، إنما، بدون أن تناقض مفهوم الجوهر. من البنيات المشتركة، وحدة الجوهر في الكائن الفردي، وثباته. أما القوام الذاتي، فهو مشترك، بين الجواهر، ولكن بميزات مختلفة، من قوام ذاتي نسبي، ومن ثم مشارك، إلى قوام ذاتي مستقل، وبالتالي مطلق. أن التمييز، في معاني الجوهر، يفسح في المجال، إلى القول بتنوع جوهري في الكائنات، انطلاقاً من المادة المائتة، بلوغاً إلى اختلاط المادة والروح، ووصولاً إلى الأرواح المجردة، وإلى الله. على ضوء هذه المعاني المختلفة للجوهر، يتوقف الفلاسفة، عند عناوين ثلاثة، تتقاسم مختلف الكائنات، المادة والروح والحياة. إن لفظة روح تتقبل، أيضاً، معاني متفرقة، أهمها اثنان، الفكر الذي يعيننا على فهم كل الأشياء، والكائن الروحي المستقل كلياً عن المادة بوجوده وبجوهره، بخاصة الله الكائن الروحي الأسمى. إن مفهوم الروح يقود إلى التفكر بالله وبوجوده، ولكن الله، مع كونه مطلقاً مستقلاً، هو أصل كل الأشياء، المشاركة له في الوجود، والمتقبلة منه الكيان، حتى المادي منه.

على الرغم من هذا التنويع الممكن، في فهم الكائنات، حاول بعض الفلاسفة فهم كل الكائنات، وتقليصها، إلى واقع وحيد أساسي، أو لربما إلى واقعين أساسيين، واعتبار، كل ما تبقّى، بمثابة ظواهر عرضية، بالنسبة إلى الواقع الأساسي. نتج، عن تلك المحاولات، المذاهب الأنطولوجية التالية:

المادية: بدءاً من الذرية القديمة عند ديمقريطس وأبيقورس ولوكريس، وصولاً إلى المادية الحديثة مع هوبز وغسندي، انتهاءً إلى الشكلين الأكثر انتشاراً في أيامنا، وهما: وضعية أوغست كونت والمادية الجدلية في الماركسية. تتأسس المادية على شهادة الحواس، ولا تعترف بوجود حقيقي وموضوعي، إلا لما يمكن لمسه، وتصنيعه، وقياسه. بينما كل ما تبقّى هو حلم. في حوار تيتائيس لأفلاطون، يتكلم سقراط عن أولئك الدهريين الذين يظنون أنه لا يوجد، إلا ما يستطيعون إدراكه، وضمه بأيديهم، ولا يقبلون شيئاً، مما هو غير منظور، في مصف الكائنات. وفي التاريخ ظهرت المادية تحت تسميات مختلفة، منها الطبيعة، التي تقول، بأنه لا يوجد شيء خارج الطبيعة، الخاضعة لحتمية دقيقة صارمة، ولسببية فاعلة آلية. من هذا المنظور، تتعارض الطبيعة مع الروح، ومع الحرية. صحيح أن المادية هي طبيعية، ولكن لا يجوز القول بأن كل طبيعية هي حتماً مادية، ذلك لأن الطبيعية الحلولية توحد ما

بين الله والطبيعة. ومن التسميات الأخرى المرافقة أحياناً للمادية، الآلية، الميكانيكية، التي تفسر الظواهر «بالأشكال والحركة، أي بأجزاء من المادة، تتمتع بأشكال معينة، وبحركات محددة». يمكن القول إن كل مادية هي حتماً آلية. ولكننا نجد في تاريخ الفلسفة، نظريات آلية، لا تشمل كل الكائنات بالتفسير الآلي، بل تبقيه محصوراً، في القطاع المادي، تاركة المجال لتفسير القطاع الروحي، بمفاهيم أخرى، تختلف عن المادة. هكذا، مثلاً، في آلية ديكارت، يبقى الباب مفتوحاً على روحانية مستقلة كلياً عن المادة، هي روحانية الأنا والله. ومن التسميات الشائعة، في أيامنا، عن المادية، العلمية، وهي النظرية، التي لا تؤمن إلا بمعطيات العلوم الوضعية، أو علوم الطبيعة. فتسعى إلى تطبيق طرائق العلم على الفلسفة، وإلى تعميم نتائج العلوم، لتحويلها إلى إثباتات فلسفية، يتسنى تطبيقها على الكون كله.

الروحانية: إنها ترتكز على شهادة الوعي الذاتي. تؤكد وجود كيان لا تدركه الحواس، ولكنه منفتح على الروح. إن هذا الكيان، يتمتع بحقيقة وواقعية، تفوقان حقيقة وواقعية المعطيات الحسية والعلمية. وعلاوةً على ذلك، ليس العالم الحسي هو، كما تزعم المادية، الحقيقة الواقعية الفريدة، بل إنه، في النهاية، مجموعة ظواهر، لا استقلال لها. وجود العالم الحسّي، وقوامه، هما صنع الروح. عند ديكارت، تحافظ الروحانية على وجود مستقل للجوهر الممتد، المختلف عن الجوهر الروحي، ولكن لايبنتز، يذهب، في الروحانية، إلى أقصى الأحادية. يبدأ برفض آلية ديكارت، المرافقة لمفهوم الجوهر الممتد، فيثبت أن العالم الطبيعي، هو نظام قوي شاسع. من هنا، الكلام عن الديناميكية، بدل الآلية. «فمقاومة الولوج، من قِبل المادة، ليست سوى مظهر من مظاهر القوة». إن القوة الفعّالة، هي جوهر لا ماديّ شبيه بنفسنا. أن جوهر الكون الحقيقي، الذي يتمتع بوحدة ضرورية، هو الموناد: إنه قوة فاعلة، أو بكلام آخر، إنه نفس. والكون، هو مشكّل من مونادات، لا متناهية العدد. «ليست المادة الممتدة سوى مظهر. . .» «إن الكون هو مشكّل من مونادات فقط، هي وحدات روحية، أنواع نفوس. ليست المادة سوى مظهر. أما المونادات فهي بسيطة، غير ممتدة. يوجد عدد لامتناهٍ من المونادات، تختلف كل واحدة عن الأخريات كلها، وكلها تعكس الكون ذاته، إنما بأشكال غير متساوية في الاختلاف. إن المونادات العليا، أو الله، قد اعطى الانسجام لكل المونادات يوم خلقها، بحيث أنها تنمو بشكل متواز، فلا تؤثر واحدة من المونادات على الأخرى». إن مفهوم لايبنتز للكون، ليس مفهوماً جامداً، غير متحرك، بل إن كل شيء هو حركة، فعل وحياة. الكينونة هي الفعل، والمونادات هي في تقدم لا متناهٍ. . . وكل وجود هو، في عمقه، من طبيعة الروح: هذ الروحانية الشاملة، تدعى أيضاً «لكل نفس». الروحانية والمادية، هما تياران كبيران، تقاسما مواقف الإنسانية. بالنسبة إلى المادية، إن الكائن هو موضوع الحواس، وليس الوعي سوى انعكاس لعالم الأشياء. بالنسبة إلى الروحانية، إن الكائن هو الروح، وليس عالم الحواس سوى مجموعة مَظاهر لا تحظى بانسجام، وثبات وفهم بالروح.

الحياتية إو الإرادية: ظهرت، عند شوبنهاور، الذي أراد أن يفسر الكون كله، انطلاقاً من قوة حيوية، من إرادة، هي قوة عمياء، وغير عاقلة. وقد أخذ بها علماء الحياة، الذين قالوا، بوجود مبدأ حياتي، يسيطر على ظواهر الحياة، وعلى النفس المفكرة، والقوى الطبيعية الكيميائية، التي تعمل في الجسم العضوي الإنساني. وأكّد كلود برنار « إن ما هو في جوهره، من قطاع الحياة، لا يخص الكيمياء ولا الفيزياء، ولا أي شيء آخر، بل هو الفكر، المدبِّر لهذا التطوّر الحياتي. إن الحياتية تعتبر أن الحياة، هي بمثابة حقيقة فريدة من نوعها، لا يمكن تحويلها إلى المادة، ولا إلى الروح. وقد تترافق فيها النفسانية، التي تقول بوجود نفس واحدة، هي ذاتها، مبدأ الفكر، مبدأ الحياة العضوية. ومعروف أن النفسانية، كانت قوية عند الشعوب البدائية، التي اعتقدت، بأن الأرواح الحية، هي التي تحيي الكائنات وقوى الطبيعة. تأخذ الحياتية، عند شوبنهاور، مفهوم الإرادية. فهو إذ يرى مع كانط، إن الحواس الخارجية، لا تقدر أن تتعدى الظواهر، يلجأ، إلى الحدس الداخلي، لحل مشكلة الكينونة: بهذا الحدس ندرك ذواتنا مباشرة بمثابة إرادة. ونفترض كذلك، إن للكون، ماهية متساوية مع تلك التي تعمل فينا. ونخلص إلى أن كل وجود هو في جوهره إرادة لا واعية، نزعة، قوة. هكذا، يكون شوبنهاور، قد وضع الأساس لأنطولوجيا اختبارية وواقعية، ترتكز على الملاحظة الداخلية. أما برغسون، فيتكلم عن الاندفاع الحياتي، الذي هو طلب إبداع. هذا الاندفاع، لا يقدر أن يخلق كلياً، بسبب ملاقاته للمادة، وهي تبدو بمثابة حركة معاكسة لحركتهِ. يدرك المادة، التي هي الضرورة ذاتها، فينزع إلى أن يُدخل، فيها، أكبر قدر ممكن من اللامحدد والحرية. (**التطور المبدع**، ص273) باختصار إن الإندفاع الحياتي يصوغ المادة الجامدة، يصارع ضدها، ليرتبها ، ويجعل

منها وسيلة للحرية، بفضل ما يجمعه فيها من طاقة قابلة للاستخدام العفوي، وبخاصة، بفضل الوعي، الذي يغدقه الاندفاع الحياتي، على مظاهر الحياة العليا. هكذا تنمو الحياة، حسب خطوط تطور متفرقة، تقتضي أعضاء شديدة التشابه، مما يبرهن أنها نتيجة اندفاع أصيل واحد. (**التطور المبدع**، ص 142) ذلك هو الوعي، أو الأفضل، ما هو فوق الوعي وهو في أصل الحياة. (**التطور المبدع**، ص 283).

حلولية سبينوزا: رفض سبينوزا التنويع، أو التفرقة، في المعنى المعطى للجوهر، فاتخذ موقفاً مخالفاً لأرسطو وأتباعه من جهة، ومتبايناً كل التباين مع ديكارت من جهة أخرى. انطلق من تعريف أعطاه عن الجوهر في بدء كتاب **الإتيك**، واستتبعه بتعريف المحمول والصيغة، فخلص إلى **أحادية الجوهر** وإلى حلولية منطقية وأنطولوجيّة. قال في بدء الإتيك: «أفهم بلفظة جوهر كل ما يوجد وما يعقل بذاته فقط، أي، ذاك الذي لكي نعقله، لا يكون بحاجة إلى أي مفهوم آخر». «أفهم بلفظة محمول ما يعقله العقل عن الجوهر، بمثابة ما يكون ماهيته». أفهم بلفظة صيغة التأثيرات على الجوهر، أي ما يوجد في شيء آخر، بواسطة ما نعقله. «**إن الجوهر هو علة** ذاته، إنه لامتناهٍ، وحيد، أزلي وضروري، إنه أبعد من العقل والإرادة، وليس من تعريف يليق به. إنه يضم كل شيء، إنه الجوهر اللامتناهي الذي هو الله، ولكنه ليس إلهاً فارقاً عن العالم: الله هو العالم ذاته، مأخوذ من وجهة نظر وحدته». أما المحمولات، فهي لا متناهية العدد، وكل واحد منها يكون لا متناهياً في نوعه. من هذا العدد اللامتناهي، يعرف الذهن الإنساني اثنين فقط، هما الامتداد والفكر. أخيراً إن الصيغ هي ما تتقبله المحمولات من تأثيرات وتغييرات. إنها الظواهر التي يظهر عبرها العالم لنا. وهذه الصيغ هي الأجساد والأرواح. كل هذه المفاهيم تؤدي إلى حلولية مطلقة، حيث تكون الحقيقة الكلية ذاتها، مأخوذة من منظور وحدتها، أي الجوهر، الله ذاته وبألفاظ أخرى، الطبيعة الطابعة. وتكون الحقيقة الكلية، مأخوذة من منظور الكثرة في ظهوراتها، وفي صيغ الجوهر، العالم ذاته وبألفاظ أخرى، الطبيعة المطبوعة. صحيح أن تاريخ الفلسفة يزخر بحلوليات الفيضية عند أفلوطين، والحلولية الحديثة عند جوردانو برونو وهيغل، ولكن حلولية سبينوزا ترتكز مباشرة على المفهوم الصافي للجوهر.

الأنطوثيولوجيا: في دراسة «الكائن من حيث هو كائن» يتوقف أرسطو عند مقولة الجوهر، لكونها المقولة الأساسية، التي تنسب إليها المقولات الأخرى. ومن دراسة الجوهر يصل، في التنظير، إلى احتمال وجود جوهر غير متحرك، لا بد من دراسته قبل الجواهر الأخرى. هذا الجوهر هو الجوهر الإلهي. من هنا القول، بأن الأنطولوجيا، تصل، عند أرسطو، إلى **أنطوثيولوجيا**، أي دراسة لاهوتية للكائن، أو دراسة الكائن على ضوء القول بوجود الله. لا يكتفي أرسطو بإثبات كثرة الكائنات والجواهر، بل يذهب إلى تصنيف تدريجي للجواهر. إنما تبقى الصعوبة، المستعصية على أرسطو، في إجلاء علة ظهور الكائنات الكثيرة، وربطها مع الجوهر الإلهي الواحد اللامتحرك. صحيح أن أرسطو يقول، بأن الصورة، أو الماهية، هي التي تصنّف الكائن في الوجود، إنما يبقى أصل الصور المتنوعة مبهماً، إن لم نقل غائباً، ومتروكاً للتفسيرات الضمنية. وعلى الرغم من غياب التفسير، يثبت أرسطو وجود قطاعات تدريجية في الكائن. يأتي، في أعلى الدرجات، الوجود الإلهي، وهو الفكر الذي يفكر ذاته فكراً. ثم، في درجة، أدنى من الإلهي، الوجود الروحي، الذي يتحقق في الإنسان، بفضل الفكر. ثم، في درجة أدنى، الوجود الحي، المتمتع بالحركة الذاتية، ويظهر في الحيوان، بما فيه الإنسان كجنس من نوع، حركة حرة، وإدراكاً حسياً ورغبة شهوانية، ويظهر في النبات، بمثابة تغذية ونمو وتكاثر تناسلي. وفي أدنى الدرجات، يأتي الوجود الميت، حيث لا حركة إلا انفعالية، متقبلة من الخارج.

إن الأنطوثيولوحيا تبدو أكثر اكتمالاً عند توما الأكويني. فهو يثبت كثرة الكائنات وتنوعها الجوهري والعرضي، ويبرز أهمية وجود الجواهر الفردية على اختلافها، ولكنه يأبى تشتيت الكائنات، بل يجمع شملها، في تصور منتظم للكون، باستخدام التماثل في فكرة الكائن. يجمع الأكويني كل الكائنات، في تصور توحيدي للكون، فلا يتوقف عند تلك التي يدركها بواسطة الحواس وبفعل التجريد، بل إنه يستخدم التفكّر، والبرهان التماثلي، للوصول إلى النفس، والجواهر الروحية المفارقة، فيسميها الملائكة، وفي النهاية إلى الله. إنه يصون البعد اللامتناهي الذي يفصل الله عن سائر الكائنات. ومع ذلك، يجد، في هذا البعد بالذات، انفتاح المجال على أنطولوجيا واقعية، تثبت في الوقت ذاته، الكمال اللامتناهي الواحد، والكمالات الجزئية، المشاركة له في الوجود، التي تتنوع وتتكاثر بعدد غير محدود. فالأكويني لا يرى أي تناقض، بين الإقرار بالكمال الإلهي، المطلق الوجود فعلاً، وبين إثبات تنوع الكائنات المحدودة وكثرتها. ولا يعود هذا التنوع، إلى فعل صدفة عمياء، تؤثر على العلل العالمية، بل إنه يعود إلى

مصدر الكون ذاته، أي الله، ويتم وفقاً لتصميم متكامل في الخلق. يعطي الله الوجود لكل الكائنات، الموجودة والممكنة، يدفعه، إلى ذلك، صلاحه الذاتي. هكذا يكون وجودها، تشبهاً جزئياً به، ومشاركة له في الكينونة. وحيث يستحيل كلياً، أن تمثل اللهَ خليقةٌ واحدة، كان، من الضروري، إبداع خلائق لا تحصر، في العدد وفي النوع، حتى إن ما ينقص إحداها في التمثيل، يتوفر، جزئياً، في الخلائق الأخرى. إن الصلاح الكائن في الله، ببساطة مطلقة، وبوحدة كلية، لا ينتشر في الخلائق إلا بطريقة مقسّمة ومتعددة، ومع ذلك يبقى اسمى، بما لا يحد، من الخلائق كلها مجتمعة.

يرسم الأكويني لوحة تدريجية عن الكون، فيضع في الدرجة الدنيا الكائنات الجامدة وغير الحية. ثم فوقها النبات، الذي ينبت ثمره، بدون أن يحافظ عليه، إذ يخضع، بقوة، لنظام، العوامل الخارجية. وفوق النبات يضع الحيوان حيث تقوى ظاهرة الإبطانية، بالشعور وبالعاطفة، ومع ذلك يقوى فيه الخضوع للعوامل الخارجية لأن تحركه يتم بقوة الإنفعال. ويضع فوق الحيوان الإنسان الذي يتمتع بالعقل، وهو الشكل الأسمى للحياة على الأرض، ذلك لأنه ينعم بعالم داخلي يثبت ذاته بالتفكر، بالعودة الصحيحة إلى الذات. مع العلم، أن هذه العودة، لا تزيل، نوعاً ما، الاغتراب الأول، المفروض عليه، إذ أن كل وعي للذات، هو، في البدء، وعي للآخر. من هنا، ملازمة العوامل الخارجية، في حضور الإنسان لذاته. فوق الإنسان، يضع الملاك، الذي تضعف، عنده، الحاجة إلى الأخر. إنه «فعل ذاته» منذ البدء، ومع ذلك، هو كائن مخلوق، وبالتالي لا يتساوى فيه الماهية والوجود. وفوق كل الخلائق، وبفارق غير محدود، يضع الأكويني الله، حيث فعل الكينونة بلا نهاية. ينتج التدرج، عن نسبة البعد عن الله، الفعل الخالص، وهو المبدأ الذي ينظّم الكائنات وينوعها.

الضد أنطوثيولوجيا يرفض هيدغر الأنطوثيولوجيا ويرسم خطوط نظرة جديدة إلى الكينونة تختلف عن المسار التقليدي الآتي من أرسطو. تقتضي الخطوة الجديدة، العودة إلى ما قبل تجميد الكينونة، في حضورات قائمة حالياً، سواء كانت محدودة، أم كاملة كلية الكمال، وإلى ما قبل تجميدها في تمثيلات ذهنية مقابلة لتلك الحضورات. هكذا، يجب التخلص نهائياً، مما ينتج، عن التجميد، من حصر الحقيقة، في قوالب ثابتة، تتطابق مع الواقع. إن البدء الجديد، يقتضي التطلع إلى الكينونة، في انكشافها الدائم الإشعاع، قبل تجميدها في أحكام، مبرمة كانت أم عرضية. والسبيل إلى هذا التطلع هو النهج الفينومينولوجي، ومكانه المفضل، هو اللقاء المميز للكينونة، مع من يقصد التطلع إليها، ليراها في ذاتها، وليس عبر وسيط. أفضل مكان لرؤية الكينونة، هو الدازين. الوجود الإنساني، في انفتاحه الحر المتفجر إمكانية، وليس في إقامته البليدة في قوالب الكائنات الرتبية، ولا في استخدامه النفعي، للوسائل، التي تضمن له استمرار الإقامة، مع ما هي عليه من تشويه لحقيقة الدازين. يبدّل هذا التطلع الجديد المفاهيم التقليدية، إذ يظهر في الدازين وجه الزمان التجاوزي، فيحتل المستقبل دوراً رئيسياً، ولا يكون خضوعاً لما تحقق في الماضي، أو حقل غزوات تجتاحُه البرامج الحسابية، بل يكون بزوغاً جديداً، تجاوزياً، وتفجراً متعدد الأبعاد. يتفوق، إذ ذاك، جانب الإمكانية، على جانب الحضور الجوهري، ويسمو بالتالي الممكن فينومينولوجياً على الفعلي. لقد أولى أرسطو أسبقية للفعلي على الممكن، في ما نسبه من تفوق إلى الكائن بالفعل على الكائن بالقوة، فتقلصت الكينونة إلى حضرة، قائمة باستمرار. إن الأوصاف المنسوبة إلى الكينونة، تظهر أفضلية الفعلي على الممكن: حضرة، كمال، جوهر، وجود، شيء مفكر، إقامة... يطل هيدغر، على الكينونة، بمثابة أفق زمني للدازين، الذي يتحرك انفتاحاً على الممكن، وانفتاحاً للممكن أيضاً. إن الإنسان هو زمني، لأنه يوجد في صيغة الممكن، يتجاوز المعطيات الحاضرة نحو إمكانيات هي دائمة الغياب، ولكنها تؤسس معنى وجوده. ينتقل الإنسان، من الوضع غير الصحيح، إلى الوجود الصحيح، ساعة يقرر ويعتزم فهم وجوده إمكانية، اختيار مسؤولية فردية، وليس واقعاً يتكيف مع المجهول الجماعي. من هذا المنظور يَحْتلُّ العدم، أو اللاكينونة، مرتبة تتوازى مع الكينونة، بمثابة معطى فينومينولوجي. ويتجاوز هيدغر حصر اللقاء، بين الكينونة والزمان، في امتداد أفق الدازين التجاوزي، فيركز على الانتساب المتبادل بين الإنسان والكينونة. إنه العلاقة الأصيلة التي تتضمن الفرق بين الكينونة والكائن، وفي الوقت ذاته تتقبل الكشف عنها بواسطة الكلمة. هنا، يسمع الإنسان دعاء الكينونة، ويسعى الشاعر إلى الإجابة عليه بواسطة الكلام الكاشف عن الداعي. إن تساوي الكينونة والكلمة، اللوغس، يتيح، للمشروع الشعري، إبراز حقيقة الكينونة بواسطة الكلمة، وفي ذلك عودة إلى برمنيذس مؤسس الأنطولوجيا السليمة، بنظر هيدغر، وفيلسوف حرية التفكير والمبادرة، لأن كل كائن

يتأصل في الكينونة الواحدة الدائمة الإبداع والانتشار. فليست الكينونة جوهراً ثابتاً ممتلئاً، ولا هي لامحدوداً سلبياً ينتظر أفعالاً تأتيه من لا محدود إيجابي. وليست علة ذاتها، المطلقة، لتكون علة الكائنات، وفقاً لمثل جوهرية ولقيم خلقية... وليست الحرية ميزة جوهر يتّصف بالحياد، ومن ثم باللامبالاة، ولا هي اعتباطية عشوائية، بل إنها متأصلة في إيجابية الفكر والكينونة الموحّدة، والمتفجّرة في ظهورات لا تحصر. ولا يحتاج برمنيذس، للكلام عن النزعة التجاوزية في الإنسان، إلى إثبات الثنائية المعهودة في الفلسفة، أي ثنائية النفس والجسد، بل يثبت أن العقل يحل في الجسد المكتمل لتقبله. وعلاوة على ذلك، يثبت أن وحدة الكينونة، هي كفيلة، بكل المظاهر، بدون الحاجة، إلى وساطة جوهرية محدَّدة ومحدِّدة. يكفي أن يتأصل الإنسان في الكينونة، وأن يساوي الفكر الكينونة، وأن تبقى الكلمة أمينة للفكر، كي ينعم الإنسان بـإبداعية الكينونية.

الأنطولوجيّة: برمنيذس هو رأس التيار الأنطولوجي، الذي يرفض الأخذ بنهج أرسطو، في «دراسة الكائن من حيث هو كائن»، بدءاً من الاختبار الحسي. إن الأنطولوجيّة تؤكد، بأن المعرفة الإنسانية، تتأصل، في إدراك مباشر للكائن المطلق. وفي الواقع يؤكد برمنيذس في نشيده **حول الطبيعة** إن الكينونة، في مطلقها الواحد والكل، هي موضوع الفكر المباشر، واللاكينونة لا تكون ولا يمكن تفكيرها، ومن يخالف هذا المبدأ يسلك طريق الجهل التام، لأنه يتعذر إدراك اللاكائن، ومن ثم يستحيل الإفصاح عنه. ويقتضي هذا الموقف ثلاثة إثباتات أساسية. في الإثبات الأول نقول إن المبدأ الأنطولوجي، أي الكينونة المطلقة الحقيقية. هو ذاته مبدأ المعرفة، إنه موضوع الفكر، «إن الكينونة والفكر يتساويان»، وهذا ما يحفزنا إلى «قول وتفكير كينونة الكائن»، **«لأن التفكير وما بسببه يوجد الفكر هما الشيء ذاته»**. إن ما يجعل الإنسان مفكراً هو كونه مساوياً للكينونة، ويجعل من الكينونة مقياس الفكر. ليست الكينونة غريبة عن الإنسان جذرياً، ولا هي الآخر كلياً، بل إنها مساوية للفكر، وبالتالي إن تحديدات الكينونة هي ذاتها تحديدات الفكر، وتبطل من ثم الخصومة بين الواقعية والمثالية. في الإثبات الثاني نقول إنه يستحيل على الكينونة المطلقة أن تتأصل في غيرها، يستحيل عليها أن تصدر عن غيرها أو أن تخضع له، وإلّا تكون نسبية. إنها تتضمن في ذاتها مسوّغ وجودها. إنها «غير مولودة. غير فاسدة. سليمة في كل أعضائها، بدون قلق وبدون نهاية. لا تصير لأنها مساوية لذاتها، واحدة، متصلة... لن يضاف إليها شيء... وليست قابلة للتجزئة... لا تكسب شيئاً، وإلا تخلت عن ثباتها. ولا تفقد شيئاً لأنها مليئة الكيان... إنها لا متحركة، بدون بداية ولا نهاية، ثابتة في السعادة اللامتبدلة... إنها مكتملة من كل الجوانب... وهي كلٌّ سليم، متساوٍ في داخله». نجد، في هذا الوصف للكينونة، مقدمة لما سوف يسمى البرهان الأنطولوجي. في الإثبات الثالث نقول إن العالم الحسي ليس حقيقياً، وبالتالي إن الاختبار الحسي يحمل إلينا العالم لنعرفه. هو وهم وكاذب خاطىء. «سأحولك عن طريق البحث الأولى، تلك التي يخلق فيها، المائتون الذين لا يعرفون شيئاً، أوهامهم. إنهم رؤوس مزدوجة، فنقص الإمدادات يميل بعقلهم التائه. إنهم مدفوعون، عميان وصم معاً، معتوهون، أناس بدون قرار، يدعون أن الكينونة واللاكينونة هما متساويتان وغير متساويتين، فمسلكهم دهليز.» لا يبغي برمنيذس، في هذه الأقوال، إنكار وقائع الاختبار الحسي، أي الصيرورة والحركة والتغير، ولكنه يرى أن هذه الوقائع لا تلقى تبريراً عقلياً. إن العقل لا يذعن إلا للكينونة اللامتبدلة الخالدة واللامتحركة، فلا يستطيع بالتالي أن يحكم بأن الوقائع الحسية هي حقيقية فعلاً. إنها تذوب أمام نور العقل كما تضمحل الغيوم أمام الشمس.

بوسعنا القول إن أفلاطون ينضم إلى إثباتات الإيلياتية الأساسية. إن المُثُل الأفلاطونية تتمتع بميزات الكينونة البرمنيذية، باستثناء الوحدة، فبينما الكينونة هي واحدة عند برمنيذس، يثبت أفلاطون كثرة المثل. ولكنها مع ذلك مطلقة، حقيقة، خالدة، غير مولودة، لا متبدلة ولا متحركة، في كتاب **الجمهورية**، يعيد أفلاطون ما جاء عند برمنيذس، بشأن ما يمكن معرفته بشكل مطلق، فيقول: «إن من يوجد بشكل مطلق يمكن معرفته بشكل مطلق، بينما ما لا وجود له، لا معرفة عنه» ويضيف أفلاطون: «إن ما لا وجود مطلق له، بل له وجود وسيط، مزيج من وجود ومن لا وجود، هو موضوع رأي». (477 a). أما في **تيتائيس** فيذهب إلى القول «إن اللاكينونة ليست حتى موضوع رأي»، (188 a -188 d). ولكنه في **السفسطائي**، وفي سبيل تفسير المعرفة العلاقية، الصيرورة والخطأ، يقبل بفكرة اللاكينونة، ولكنه، مع ذلك، لا يحيد عن التأكيد بأن الكينونة المثالية، عالم العقولات، عالم المثل، هو المطلق الحقيقي. ونلاحظ بالتالي في الأفلاطونية ميزات الإيلياتية الأساسية: أولاً، إن المبدأ أو الأول الأنطولوجي، الذي هو عالم المُثُل، هو أيضاً مبدأ المعرفة. ثانياً، إن الكينونة

المطلقة هي، عند أفلاطون، عالم المثل، الذي يفسر كل شيء، بدون أن يجد في سواه تفسيره ومسوغ وجوده. ثالثاً، ليس العالم الحسي هو حقيقي بالفعل، إنه عالم الكينونة الكائنة ظاهرياً. لأنه كذلك ليس موضوع معرفة أكيدة، كما لا يجوز الركون إلى المعرفة الحسية.

يتجاوز أفلوطين عالم المثل الأفلاطوني، نحو الينبوع، الذي فيه تتكون تلك المثل، إنه العقل الإلهي. ويؤكد أفلوطين إن الله، هو الحق المطلق، الذي يحوي في عقله، المثل التي تنير ذهننا. بذلك يثبت مساواة الله أو العقل الإلهي، الذي هو المبدأ الأنطولوجي، مع عالم المثل الذي هو موضوع المعرفة، وبه يستنير عقلنا. أما الوصول إلى هذا المبدأ، فلا يتم تدريجياً، عبر وسائل، تنطلق من الاختبار الحسي، بل يجب الاتجاه صوبه مباشرة بحدس، فتدركه في ذاته في نقاوته الصافية. «لا تسعَ إلى إدراك المبدأ الأول بواسطة ما ليس هو؟ وإلا، بدل أن تراه هو ذاته، لن ترى سوى اثره. أدركه في ذاته، في نقاوته الصافية، لأن كل الكائنات لها قسط منه، بدون أن يمتلكه شيء. ما من حقيقة في الواقع، يمكن أن تكون هكذا، لذا يجب أن يوجد هذا المبدأ... صحيح إننا لا نستطيع أن نحيط بكلية هذا المبدأ، في حدسنا البدئي، لأنه لو استطعنا أن ندركه في كليته، بماذا كنا نفرق عنه؟ نكتفي إذن أن ندركه جزئياً... إنه القدرة الخلاقة للحياة الحكيمة والعاقلة؟ منه تصدر الحياة والعقل؟ إنه مبدأ الجوهر والكائن لأنه واحد. إنه بسيط وأول لأنه مبدأ. منه يصدر كل شيء، منه الحركة الأولى التي ليست هو؟ منه الراحة التي لا يحتاج إليها البتة، لأنه لا يكون في حركة ولا في راحة... إنه ليس محدوداً... قدرته تملك اللامتناهي، ولا يمكن أن يكون ناقصاً، لأن كل الكائنات، الخالية من النقص، توجد بفضله... لا تبحثوا عنه إذن بعيون مائتة، كما يقول الآخر، ولا تتصوروا أنه من الممكن رؤيته هكذا، كما يظن من لا يؤمن إلا بالحقائق الحسية وينكر الحقيقة السامية (**التساعيات**، V. 5) إن الحدس البدئي، الذي يدعو إليه أفلوطين، هو ممكن، لأن «الجوهر الحقيقي، موجود في العالم العقلي، حيث العقل هو الكمال الأقصى، وتوجد النفوس أيضاً. من هنالك تنزل إلى الدنيا. العالم العقلي، يحوي نفوساً بدون أجساد. عالمنا بالعكس، يحوي النفوس الموجودة في أجساد، وموزعة فيها» (**تساعيات**، VI. 7) والمؤسف، إن المادة هي خالية كلياً من الصلاح، فهي «اللاكينونة... إنها مقصاة عن الكينونة، وهي مفصولة كلياً عنها: لا تقدر أن تبدل ذاتها، تبقى ما كانت عليه منذ البدء، اللاكينونة، وهي دائماً اللاكينونة». (**تساعيات** II. 5) وحيث أن المادة هي على هذه الحال، فمن الواضح أن المعرفة الحسّية تبقينا غرباء عن عالم الكينونة.

إن القديس أوغوسطينوس يأخذ عن أفلوطين تأسيس الجواهر أو المثل في العقل الإلهي. ولكنه يعطي للعقل الإلهي اسم اللوغس، أي، الكلمة، المسيحي، وهو الأقنوم الثاني من الثالوث الأقدس، في الإيمان المسيحي، وحيث أن أوغسطينوس يرى أن الحقيقة، أو عالم المثل، هي اللوغس ذاته، فإنه يؤكد، في الوقت ذاته أن الحقيقة هي الله ذاته أيضاً. ينتقل أوغسطينوس من مساواة الحقيقة مع اللوغس، إلى مساواتها مع الله ذاته. ونلاحظ من ثم، استمرار ميزات الأفلاطونية والإيلياتية الأساسية، مع تعديلات في المفاهيم، مستمدة من الإيمان المسيحي.

أولاً: إن المبدأ الأنطولوجي، الذي هو الله، خالق السماء والأرض، هو ذاته مبدأ المعرفة، إذ فيه تتأسس الحقيقة ويتكوّن عالم المثل، أي عالم الجواهر المثالية. ثانياً: إن الله، لكونه الحقيقة المطلقة، هو مسوغ كل شيء، وأساس كل الكائنات. من هذا الإثبات يخلص أوغسطينوس إلى أن الله لا يجد تفسيراً عنه، أو مسوّغاً، لوجوده، في أي كائن آخر. في هذا الاستنتاج، مقدمة واضحة «للبرهان الأنطولوجي»، القائم على تعذر الإنطلاق، من الاختبار الحسي، لإثبات وجود الله. إن برهاناً ينطلق من الاختبار الحسي، نحو الله، يُخضع، في النهاية؛ وجود الله للعالم الحسي، وبالتالي، يجعل من الله المطلق، كائناً نسبياً. إنه يوقعنا في تناقض مبين. ثالثاً، ليس العالم الحسي هو العالم الحقيقي، والمعرفة الحسية هي خادعة ووهمية. يقول أوغسطينوس: «لا تذهب إلى الخارج، عد إلى ذاتك. في الإنسان الداخلي تسكن الحقيقة». (**في الديانة الحقيقية**، XXIX - 72) من العودة إلى الإنسان الداخلي، يخلص إلى برهان جديد عن وجود الله. إن العقل الإنساني يحتل أسمى درجة في ترتيب الكائنات، إذا استطعنا ان نجد شيئاً، أسمى من العقل الإنساني، يفوق الإنسان بميزات عدم التبدل، وبطابع الأزل، أي بما هو خاص بالطبيعة الإلهية، استطعنا إذ ذاك، أن نبرهن عن وجود الله ذاته. والحال، توجد حقائق تتمتع بميزات اللاتبدل والضرورة والشمول، مثال على ذلك حقائق الرياضيات والأخلاق، الموجودة في كل الكائنات المفكّرة، لا تفسَّر الميزات المذكورة، بدون القبول بوجود حقيقة أزلية، تحوي كل الحقائق الفردية، «الحقيقة اللامتبدلة، التي تحوي كل تلك الحقائق، بدون تبدل»، إن

تلك الحقيقة هي الله. يقدم أوغسطينوس هذا البرهان في **الحكم الحر** (الكتاب الثاني في الفصل السادس)، وهو لا ينطلق من الاختبار، بل من الحقائق الضرورية والشاملة، وهي بالتالي قبلية يرى فيه المؤرّخون، ولو بشكل ضمني، البرهان الذي قدمه القديس انسلم، في القرن الحادي عشر، وقال فيه: «يحلو لي أن اسمي الله، من لا شيء اسمى منه». هكذا أسمّي الله، إنه الكائن الذي لا نتصوّر كائناً أسمى منه». إن الكائن، الذي لا نتصور كائناً أسمى منه، يوجد حتماً، ذلك لأننا لا نستطيع أن نتصور الأسمى، بدون أن نتصوره موجوداً؛ إذن لا يمكن أن نتصوره موجوداً، إذن لا يمكن أن نتصور الله غير موجود.

في بدء العقلانية الحديثة، بعد التشكيك بالمعرفة الحسية، قوي اللجوء إلى البرهان الأنطولوجي عند ديكارت ولايبنتز، وذهب مالبرانش إلى أقصى الحدود في النزعة الأنطولوجية. في الواقع ديكارت يرجع أكثر من مرة إلى البرهان عن وجود الله، ويستخدم أساليب مختلفة للبرهنة، إنما يبقى البرهان الأنطولوجي هو ركيزتها الأساسية. وهذا ما نجده في **مبادىء الفلسفة**، وفي **خطاب في المنهج وفي التأملات**. ينطلق ديكارت من فكرةالكامل أو اللامتناهي، وهي فكرة فطرية في ذهننا، ويحاول إعطاءها تفسيراً كاملاً. في نهاية المطاف، يؤكد بأنه يجب علينا أن نقبل، بمثابة علّة مساوية لفكرة اللامتناهي، وجودَ كائن كامل ولا متناه حقيقي، قائم بذاته. «لأننا نجد فينا فكرة إلّه، كائن كلي الكمال، نقدر أن نبحث عن العلة التي تجعل هذه الفكرة حاضرة فينا. ولكن، بعد أن نلاحظ بانتباه، كم هي عظيمة الكمالات التي تمثلها لنا، نكون مضطرين على الإقرار، بأننا لا نقدر أن نحوز عليها، إلا من كائن كلي الكمال، إي من إلّه يكون حقيقة إو يوجد، لأنه واضح، أن الأكثر كمالاً، لا يمكن أن يكون تابعاً، أو خاضعاً للأقل كمالاً... يستحيل أن نملك فكرة، أو صورة، عن أي شيء كان، إن لم يوجد فينا، أو في أي مكان آخر، يحوي كل الكمالات الممثّلة لنا... بسبب نقصنا، علينا أن نستنتج، أن هذه الكمالات، هي موجودة في كائن كلي الكمال، هو الله، أو على الأقل، أنها كانت فيه سابقاً، وينتج من كونها لامتناهية أنها لا تزال فيه أيضاً». **(مبادىء الفلسفة، 18)**. على الرغم من الذهاب، من فكرة اللامتناهي، الله، إلى إثبات وجوده، نجد، في هذا البرهان، استخداماً لمبدأ السببية، وقد يكون ديكارت، قد استبق الاعتراضات، التي سوف توجه، فيما بعد، إلى مبدأ السببية الأنطولوجي، فأبى أن يحصر في هذا البرهان وحده الوصول إلى الله. بل ذهب إلى الفكرة ذاتها ليحلّلها، فوجد، أن فكرة الكائن الكلي الكمال، تتضمن، حتماً، وجود ذلك الكائن: «يجد الجوهر المفكّر فكرة كائن كلي - المعرفة، كلي القدرة، وسامي الكمال، ويحكم بسهولة، لكونه يدرك هذه الفكرة، إن الله الذي هو هذاالكائن الكلي الكمال، يكون أو يوجد... ذلك، لأنه يرى، في هذه الفكرة، ليس وجوداً ممكناً فحسب، بل وجوداً ضرورياً وأزلياً بشكل مطلق... فمن رؤية الوجود الضروري، والأزلي، مفهوماً في فكرة الكائن الكلي الكمال، يجب الاستنتاج، إن هذا الكائن الكلي الكمال، يكون أو يوجد». **(مبادىء الفلسفة، 14)**. إن الله هو مبدأ الوجود، ومبدأ الأفكار الفطرية، في الجوهر المفكر، وهو بالتالي، ضمانة صدقها وحقيقتها. أما المعرفة الأكيدة، فتتأسس، لا في الحس، بل في الفكر.

يؤسس لايبنتز الوجود، والمعرفة الأكيدة، في الله، ويكتفي لإثبات وجوده، أن يظهر أن فكرة الله، تتضمن إمكانية وجوده، «إن الكامل، أي الله، إن كان ممكناً، أي غير متناقض، يكون موجوداً فعلاً. والحال، إن الكامل، هو ممكن، إذن إنه موجود فعلاً» **(مونادولوجيا، 45)**. «وحده الله أو الكائن الضروري يتمتع بالامتياز التالي: إن كان ممكناً وجب أن يوجد فعلاً. وحيث أنه لا شيء يستطيع أن يحول دون أمكانية ما لا يحوي أي حد، أي إنكار، وبالتالي أي تناقض، فهذا يكفي، لنعرف قبلياً وجود الله. إن الكمالات الإلّهية، في الواقع، لكونها بسيطة، ولا متناهية، لا تقتضي أي نقص أو حد، ولذلك هي مطلقة، سامية وإيجابية. إذ وحدها العناصر المحدودة بأشكال مختلفة، يمكنها أن تتناقض، فكل واحد منها يستثني الأخر أو ينكره. في الله، الذي يجمع في ذاته كل الكمالات، بدرجة فائقة، مطلقة ولا متناهية، لا يمكن أن يوجد أي حد وإنكار، وبالتالي أي تناقض». **(مونادولوجيا، 43)**.

مع مالبرانش تبلغ الأنطولوجيّة أقصى مداها. ليست الانطلاقة من فكرة الله، وما يلازمها من إمكانية أو وجوب، بل من حدس الله مباشرة، من اتحاد بالله، من رؤية كل شيء في الله. يرفض مالبرانش إمكانية الأفكار الفطرية، ويؤكد رؤية الأفكار في الله. «للأفكار وجود أزلي وضروري، ولا يوجد العالم الجسدي ، إلا لأن الله ارتضى أن يخلقه. لرؤية العالم العقلي، تكفي استشارة العقل، الذي يضم الأفكار أو الماهيات العقلية، الخالدة والضرورية، وهذا ما تستطيع فعله

كل الأرواح العاقلة، أو المتحدة مع العقل. ولكن لرؤية هذا العالم المادي، أو بالأحرى للحكم بأن العالم موجود، لأن هذا العالم لا يُرى بذاته، يجب بالضرورة أن يكشفه الله لنا». إن المعرفة الطبيعية الحقيقية، هي وحدها معرفة الأفكار، لأن الكشف الحسي عن الأشياء خاضع للخطأ. وبديهي أن نتساءل من أين نأتي بأفكارنا؟ أو بدقة أكثر، أين هي موجودة؟ ويجيب مالبرانش: «كل أفكارنا الواضحة، هي في الله، من حيث حقيقتها العقلية. فلا نراها إلا فيه. لا نراها إلا في العقل الشامل، الذي ينير بها كل العقول. . . ولكي نفهم ذلك جيداً، يجب علينا أن نتذكر. . . إنه من الضروري كلياً، أن يحوي الله، في ذاته، أفكار كل الكائنات التي خلقها، وإلاّ لما كان استطاع أن يصنعها. . . يجب بالإضافة إلى ذلك، معرفة إن الله، هو شديد الاتحاد بنفوسنا، بحضوره، بنوع إنه يمكن القول، أنه مكان الأجساد. مع افتراض هذين الأمرين، أكيد أن الروح يستطيع أن يرى ما يوجد في الله ممثِّلاً للكائنات المخلوقة، لأن ذلك هو روحي جداً، عقلي جداً، في الروح. هكذا يستطيع الروح أن يرى في الله أعمال الله، بعد الافتراض بأن الله يريد أن يكشف ما يوجد فيه ممثِّلاً عنها». إن الأفكار الأنطولوجيّة التي نحدسها في الله لا تساوي، في العدد، الأفكار الفطرية، الواردة عند ديكارت. فالنفس لا نعرفها في جوهرها اللامتبدل، بل لدينا شعور بوجودها، في أفعالها. إن الامتداد العقلي، جوهر الأشياء الحسية، هو وحده، بالنسبة إلى الإنسان، موضوع «رؤية في الله». إن إدراك فكرة الامتداد يجعل من مشكلة وجود العالم الممتد، مشكلة مفتوحة.

من صميم فلسفة الروح، في القرن العشرين، يَرى لويس لاڤيل البرهان الأنطولوجي، في قلب اختبار مشاركة الأنا بالكينونة. لا ذهاب إلى الله انطلاقاً من فكرته أو من كماله. ولا استنتاج لله انطلاقاً من امكانيته. لا يقودنا البرهان الأنطولوجي، إلى عالم يتجاوز الفكرة، بل يضطرنا على ملاقاة الكينونة في فكرتها. إنه وعي المساواة بين الكينونة وفكرتها. في اختبار الكينونة البدئي، ندركها في كلّيّتها، مع كل أشكالها. إن حدس الكينونة ليس إدراكاً موضوعياً، يدرك فيه العقل، بالتصور، كلية الكينونة. إنه إدراك انتسابي إلى الكينونة إدراكاً مباشراً. بدون الكينونة لا قوام لي ولا نشاط. من هنا، يتبدى المعنى الحقيقي للبرهان الأنطولوجي. إنه الإدراك الواعي، لتقصي الذاتي، المدعوم ضرورة بالامتلاء المطلق. «إن فكرة الأنا هي التي تقودنا، تاريخياً، إلى فكرة اللامتناهي، وتعلمنا كيف نبرهن عن وجوده. إنما بالمقابل، هي فكرة الله، التي تحوي فكرة الأنا، وتؤسسها أنطولوجياً». (**في الكينونة**، ص. 236) لا تقوم صعوبة البرهان الأنطولوجي في العبور الاستنتاجي من فكرة المطلق إلى وجوده، بل تكمن، في التحديد الدقيق، لأصل هذه الفكرة، فينا. «في الأنا تتم ملاقاتنا مع الوجود، ولكن، حيث أن دعامة الأنا هي ضرورة اللامتناهي، ويجب على الأنا أن يعطي، لفكرة اللامتناهي، الوجود ذاته، الذي اختبره في ذاته». (**في الكينونة**، ص. 236).

هكذا «تبدأ فكرة الله بالظهور بمثابة إنتاج فكرنا لكي تصير تلك الفاعلية الخالصة التي تنبثق منها فكرتنا ذاتها». ندرك انتسابنا المباشر إلى المطلق، في حدودنا بالذات. ويضيف لويس لاڤيل: «إن البرهان الأنطولوجي، المحارَب دائماً، والمتجدِّد الولادة دائماً، لا يعبِّر في كل الأشكال العقلية التي أعطيت له، إلا عن اكتشاف قيمة، في قلب الكينونة، وتجعلها تكون. (من هنا بطلان التساؤل بشأن الكينونة، لماذا توجد الكينونة وليس العدم؟) لنقل فقط إنه، في اتحاد اللامتناهي والكمال، حيث يتحقق حسب ديكارت، العبور المباشر من الماهية إلى الوجود، يكون الكمال، وهو لا يعني اكتمال جمود، مسوِّغ العبور إلى حيث تفصح اللامتناهي عن خصب بدون قياس. في قلب البرهان الأنطولوجي، لا نرى، غالباً، إلا فعل فكر يكشف لنا عن وجود الله في فكرته. ولكن هذا الفعل لن يحملنا على الخروج من الفكرة، بل يحافظ على ميزاته الكلامية فقط، كما أظهر ذلك كانط، لو لم يكن، على صعيد المنطق، التعبير عن الفعل الذي به، على الصعيد الأنطولوجي، يتساوى الله مع الكائن، الذي يريد ذاته كائناً، أي الذي يولّد ذاته أزلياً. إن استنتاج وجود الله انطلاقاً من فكرته، لا معنى له إلا إذا كان طريق ولادة الله. وإذ أنه، من ضروب الكفر، أن نعتقد، بأننا، نستطيع نحن أنفسنا، أن نلد وجود الله، بقوى عقلنا وحدها، إنه أيضاً كفر أن نفكّر، إن كان الله فعلاً، وليس شيئاً، إننا نستطيع أن نلاقيه في غير الفعل الذي به، إذ يلدنا، يجعلنا مشاركين في ولادتنا لذواتنا». (**مقالة في القيم**، ص. 308).

ليس البرهان الأنطولوجي عبوراً، من فكرة الله بقدر ما هو التأكيد المصر على أنه، بدون هذه الفكرة، نصير فريسة العبث. فكرة الله مرافقة لوجودنا. «إن الشكل الأكثر كمالاً للاعتقاد بوجود الله يقوم بأن نجعله يسكن داخل الوعي، وبدون شك، أن نجعله يسكن فيه بدون تجزئة. هذه هي

الـطريقة لنـرى وعينا الخـاص ساكنـاً فيه، وواجـداً فيـه نـوره وغذاءه». (في الكينونة، ص. 234).

مصادر ومراجع

— Aristote, *La Méthaphisique*, 2 vol. trad. tricot, vrin, Paris, 1970.
— Aubenque, Pierre, *Le Problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris, 1972.
— Aquin, Thomas d., *L'Etre et l'essence*, trad. C. capelle, vrin, Paris, 1950.
— Beaufret, Jean, *Le Problème de Parménide*, P.U.F., Paris, 1950.
— Descartes, *Œuvres Philosophiques, La pléiade, Paris, 1958.*
— Fabro, Cornelia, *La Nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, Roma, 1950.*
— Gibson, Etienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, vrin, Paris, 1969.
— Heidegger, Martin, *Introduction à la métaphysique*.
— Lavelle, Louis, *De l'être*, Aubier, *Paris, 1947*.
— Maréchal, Joseph, *Le Point de départ de la métaphysique* 5 vol., Bruxelles, 1944.
— Platon, *Œuvres*, 2 vol. Trad. Robin, La Pléiade, Paris, 1950.
— Sargi, Bechara, *La Participation à L'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Beauchesure, Paris, 1957.
— Sauvage, Micheline, *Parménide*, Seghers, Paris, 1973.

بشارة صارجي

الإيليائية

Eleatic School
Ecole d'Eleé

ينسب اللفظ الى مدينة إيليا المستعمرة اليونانيـة التي أسسها مهاجرون يونان حـوالى عام 540 ق.م. عـلى السـاحـل الغربي من جنـوب إيطاليـا، وهي المنـطقـة التي دعـاهـا الاغـريق أو اليونـان باليونان الكبرى، وهو يعني مذهب مـدرسة فلسفيـة اكبـر ممثليهـا هـو بـارمنيـدس Parminedes حـوالى 540-450 ق.م. وتلميـذه زينـون Zenon d'Éleé حـوالى 490-340 ق.م. بحيث انه حين يقال المذهب الايليائي يقصد على الفور فلسفة بارمنيدس ومبادئها. ولكن احياناً ما يربط بهذه المدرسة اسم اكسينـوفـانس Xenophanes 560?-478? ق.م. المفكـر الناقد والشاعر المصلح ليس فقط لأن اسمه يرتبط بمدينة إيليا، ولا لأن بعضاً من ملامح فلسفة بـامنيدس ومنهج زينون يمكن أن يكتشفـا عنده، بـل على الأخص، لأن كـلاً من أفـلاطـون Platon 428/427-347 ق.م. وأرسـطو Aristotle 384-322 ق.م. يعتبر ان اكسينوفـانس مؤسس المدرسـة الإيليائيـة، أو رائـدهـا. ولا شـك ان ارتبـاط اسم اكسينوفـانس بـالمـدرسـة الإيليائية فيه شيء من الاصطنـاع، ولكن التقليد لـه أسبابـه، وسنحترم هذا التقليد ونعرض لذلك المفكر محاولين تبيان اوجه الصلة بينه وبين اتجاهات بارمنيدس وتلميذه زينون.

ويمكن أن نقول بصورة عامة إن ما يميز المدرسة الإيليـائية، من حيث المبادىء الميتافيـزيقية، هـو القول بـواحدية الوجـود وثباته، ومن حيث المنهج، استخدام منهج عقلي صـارم يقوم على احترام دقيق لمبدأ عدم التناقض.

1 ـ إكسينوفانس Xenophanes 560 ?-478 ق.م:

عـلى الرغم من اختـلاف المؤرخين حـول تفاصيـل حيـاتـه ومؤلفاته، الا أن الخطوط الاساسية واضحة. ويتفق المؤرخـون أنـه عمَّر حتى نـاهز المـائة، فهـو يقول في إحـدى قصائـده إنه طـوَّف في البـلاد سبعـة وستين عـامـاً منـذ ان بلغ الخـامسـة والعشرين، ثمّ من المحتمـل أنـه عـاصر الحـاكم هـيرون Heron، الـذي حكم في صقلية عـلى مدينـة سرقصة مـا بـين 478 و 467 ق.م. فإن حياته تكون قد استمرت عـلى التقريب ما بين عامي 570و 470 ق.م.، وهناك تشابه بين إكسينوفانس وفيثـاغورس Puthagoras حـوالى 580 ـ حوالى 500 ق.م.، فكـلاهما من أصـل أيوني وبقي في أيـونيـا حتى سن الشبـاب، وكـلاهما غـادرها لأسبـاب سياسيـة متجهاً الى أقصى الغرب، وحلّ في جنوب ايطاليا وجزيرة صقليـة، وكلاهمـا نقل الـتراث الأيُـوني العقـلي ودمـج بـه اهتـمامـاً قـويـاً بـالإلهيـات، ولكن الاختلاف بينهما أقوى من أن تخطئه العين: ففيثـاغورس عقـل نوكيدي، بينما عقل إكسينوفانس عقل نقدي، بـل وقلق، وهو يسخـر من مذهب فيثـاغورس في التنـاسخ ويـذكره بـالاسم. وظهـر من كلامـه أنه تـرك مدينتـه الأصلية كـولـوفـون، عـلى السـاحل الأيوني، على اثر استيلاء الميـديين عـلى مدينتـه حوالى 564 ق.م.، وربمـا كـان قـد استمـع الى الفيلسـوف الملطي العـظيم انكسمنـدروس Anaximander حـوالى 610-546 ق.م.، وظـل يتنقل بـين مدن الـيونان الـكبـرى، وجـزيـرة صقلية حتى قارب المائة. وقد ألف قصيدة تمجد تأسيس مدينته الأصليـة، وأخرى بمنـاسبة تـأسيس مدينـة إيليا عـلى السـاحـل الغربي لجنوب إيطاليا، وربما حضر بالفعـل تأسيسهـا الذي تم عام 540 ق.م.

ومن أهم ما اختلف حوله المؤرخون الصفة التي ينبغي أن تنسب الى إكسينوفانس: **أهو فيلسوف، أم شاعر، أو منشد شعر؟ ذلك أن كل ما وصلنا منه هو نصوص شعرية في أشكال مختلفة**، وعلى الرغم من أن الصياغة الشعرية ليست حائلاً دون التعبير الفلسفي، إلا أن هذه النصوص فيها ما هو اقرب الى الأدب الساخر والناقد منه الى التأمل الفلسفي. من جهة أخرى، يبدو أن الرأي القائل بأن إكسينوفانس كان يطوف المدن ويرتزق بعمل الراوية لأشعار هوميروس Hômeros (القرن 9 ق.م.) وهَسيُوْد Hesiod (القرن 8 ق.م.)، ثم كان ينشد اشعاره هو في مجالس الخاصة، يبدو أن هذا الرأي لا يقوم إلا على مجرد التخمين. وربما كان الموقف السليم هو القول بأن إكسينوفانس مفكر أخلاقي اهتم بالإلهيات والطبيعيات، وكان في الوقت نفسه شاعراً استعمل الصيغة الشعرية للتعبير عن آرائه ذات الطابع النقدي القوي. أو قل هو شاعر متفلسف ناقد. ويبدو أن من أسباب حفظ آرائه أنها ظلت تنتقل من جيل الى جيل بسبب سهولة حفظها وتناقلها.

ربما كان الجانب الأهم في فكر إكسينوفانس، والذي أثار اهتمام معاصريه في المحل الأول، هو الجانب النقدي، سواء في ميدان القيم أو في ميدان المعرفة أو في ميدان الإلهيات.

وأبلغ انتقاداته تلك التي وجَّهها الى القيم الأخلاقية، ليست السائدة في عصره وحسب، بل وتلك اللصيقة بالحضارة اليونانية ذاتها. ونصوصه الباقية تشهد على سخريته اللاذعة من كبار الشعراء ومن العامة على السواء، فهو يهاجم بشدة اعجاب مواطنيه بالقدرة البدنية وجمال الاجسام واحتفالهم العظيم بالأبطال الرياضيين الفائزين في الألعاب الأولمبية، بل بخيولهم ذاتها التي تفوز معهم في المسابقات، وكأن الجسم هو القيمة العليا، وكأن دليل الفضيلة هو كسب جائزة اولمبية، ويضيف: «ولكن [الفائز] لا يمكن أن تكون له نفس القيمة المثلى، لأن حكمتنا [معرفتنا] تفوق في قيمتها قوة الرجال وقوة الخيل». ورغم النبرة الشخصية القوية في مثل هذا الموقف إلا أنه لا يعني أقل من معارضة نظامين للقيم: نظام يمجد الجسد، أو قل الخيرات الخارجية ونظام يمجد العقل، أو قل الخيرات الداخلية.

وتمضي انتقادات اكسينوفانس Xenophanes الى أبعد من ذلك، الى المصدر الذي قنن القيم اليونانية، أي إلى الشعر، والى هوميروس ذاته الذي «اخترع أساطير» عن حروب التيتان والعمالقة، وحكى بخياله عن مغامرات الكائنات الخرافية ذات الوجه الانساني والجسم الحيواني، وهذه وأمثالها لا يجب أن تكون نماذج للسلوك، إنما الواجب اتباع الأفكار النبيلة عن الفضيلة بقدر طاقة ذاكرة المرء وقلبه، «فلنبتعد عن المعارك والأحاديث الفارغة، ولنراعِ دائماً الآلهة والاحترام الذي هم به جديرون»، كما يقول.

وقبل أن نتحدث عن انتقاداته الخطيرة للدين، نقف أ مام آرائه المعرفية، ونورد سطوراً من أقواله.

ـ الشذرة 18: «الآلهة لم تكشف كل شيء أمام البشر من البداية، ولكن مع الزمن يبحث الانسان ويكتشف الأفضل».

ـ الشذرة 34: «لا يوجد انسان، ولن يوجد أبداً، يملك معرفة يقينية عن الآلهة وعن كل شيء أتحدث عنه. وحتى لو اتفق لشخص ما أن قال الحقيقة الدقيقة، فهو نفسه لن يعرف ذلك. انما هو الظن الذي يهيمن على كل الأمور».

ـ الشذرة 35: «هذا هو ما بدا لي أنه يشابه الحقيقة».

ففي هذه النصوص يطرح إكسينوفانس Xenophanes مشكلة حدود المعرفة على أوضح وجه، ويتخذ موقفاً واضحاً بشأن عدم امكان الوصول الى اليقين. كذلك يميز بين اليقين وبين الظن تمييزاً ربما نجده لأول مرة بين الفلاسفة الطبيعيين الأوائل عند اليونان، وهو التمييز الذي سيأخذ شكلاً أقوى بكثير في قصيدة بارمنيدس Parminedes.

ونأتي الآن الى إظهار مواقفه، أو هو موقفه من الألوهية، ونبدأ بالجانب النقدي منه. ويظهر من أحد النصوص أن إكسينوفانس هاجم العبادة الأورفيّة، وخاصة طرائق احتفالاتها التي تسيطر عليها الاباحية الجنسية والسكر حتى الهذيان، وهو انتقاد نجده عند الفيلسوف هيراقليطس Heraclitus حوالى 544 .p ـ حوالى 483 ق. م. ايضاً ولكن النحلة الاورفية لم تكن في النهاية الا جماعة محدودة العدد في زمان إكسينوفانس والأهم هو الانتقاد الذي وجهه الى هوميروس Hômeros وهَسِيُود Hesiod باعتبارهما، مسؤولَيْن عن التصورات الدينية السائدة بين اليونان في باب «الديانة الأولمبية». وهذا الانتقاد ذو وجهين: أخلاقي ولاهوتي، أما من الناحية الأولى، فإنه يستنكر الصفات المشينة التي ينسبها هذان الشاعران الى الألوهية، ويقول في الشذرة 11: «لقد نسب هوميروس Hômeros وهيسود Hesiod الى الآلهة كل ما يوصم بالعار والخزي عند الناس: من سرقة وزنا وخداع متبادل». والمغزى هنا أن الآلهة نماذج للبشر، فكيف يطلب من البشر أن يكونوا فضلاء، وآلهتهم على تلك الشاكلة؟ وربما كان المغزى الضمني ايضاً أن الألوهية ينبغي أن تكون كاملة، فاقتنع ان تنسب اليها النقائض.

أما من الناحية الالهية، فإن انتقاداته أهم واعمق، ويمكن أن نقسمها الى قسمين: قسم يخص الصفات، وقسم يخص تعدد الآلهة. أما من حيث الصفات فان اكسينوفانس Xenophanes يرفض التصور الانساني للألوهية، لا سيما تصور موميروس وتشبيهها بالبشر. وهذه ثلاثة نصوص تعدّ من درر الفكر النقدي اليوناني في الطور الباكر للحضارة الاغريقية:

- شذرة 14: «يظن البشر أن الآلهة تولد، وأن لها ملابس واصواتاً وهيئات مثلها للبشر».

- شذرة 15: «ولكن لو كان للبقر والخيل والأسود ايدٍ، وكانت تستطيع الرسم بها وصنع الأشياء مثل البشر، إذن لرسمت الخيل الألهة على هيئة الخيل، والبقر على هيئة البقر، ولجعلت اجسامهم على هيئة أجسامها».

- شذرة 16: «يقول الأثيوبيون [أي أهل افريقيا السوداء] إن آلهتهم سود البشرة فطس الأنوف، ويقول أهل تراقيا [منطقة الى الشمال من بلاد اليونان] إن آلهتهم زرق العيون حمر الشعر».

وهذا الموقف يجعل من إكسينوفانس مؤسساً لعلم الأنتروبولوجيا الثقافية وسلفاً لهيرودوتس Hêrodotos المؤرخ ولتيّار النسبية الثقافية الذي سيسود في عصر السفسطائيين على الأخص. ذلك أن مغزى هذه النصوص هو أن تصورات البشر عن الألوهية تختلف باختلاف المجتمعات، وبالتالي فإن أي تصور منها لا يكون له بمفرده حق الاستئثار بدعوى. من جهة اخرى، فإن الاشارة الى الحيوان تأكيد على المعنى نفسه ورفض لتصوّر الألوهية على أية هيئة متعينة، لأن كل تعيين لطبيعة الألوهية يعني الوقوع في الخطأ بالضرورة.

من جهة أخرى، هاجم إكسينوفانس تعدد الآلهة، وقال بأن الإله واحد ولا يشبه البشر في شيء، وله كل الكمالات، وثابت لا يتحرك. وهذه سطور له حول هذا الموضوع.

- الشذرة 23: «إله وحيد، هو الأعظم بين الآلهة والبشر، لا يشبه البشر الفانين لا في اجسامهم ولا في فكرهم».

- الشذرة 24: «هو بصر كله، هو فكر كله، هو سمع كله».

- الشذرة 25: «هو يحرك كل شيء بغير جهد من جانبه، بل بقدرة فكره».

- الشذرة 26: «هو ثابت دائماً، لا يتحرك، وفي المكان نفسه، ولا يليق به أن ينتقل من مكان الى آخر».

ومن الظاهر أن مجمل هذه النصوص تؤكد التوحيد، ولا ينبغي التوقف كثيراً عند عبارة «الاعظم بين الآلهة والبشر» (الشذرة 23)، فيما قد تدل عليه من قبول التعدد، لأن الأغلب أن الأمر لا يعدو مجرد مقتضيات التعبير الشعري، سواء في ذكره للآلهة (بالجمع)، أو لاشارته الى البشر.

ويناقش المؤرخون مشكلة يثيرها نص لأرسطو (**ما بعد الطبيعة**،الكتاب الاول، 986 ب 22) وتدور حول صلة العالم بالإله، وهل وحّد إكسينوفانس بينهما، كما يتناولون ايضاً طبيعة المذهب الطبيعي الذي يعرضه، ويتحدث فيه عن أمور متصلة بالفلك وعلم الحياة، وتدل على روح الملاحظة عنده، ولكننا لن نتعرض لكل ذلك هنا لضيق المقام.

لا شك أن إكسينوفانس شخصية فذة تميزت بخصائص قلّ أن تجتمع في شخص واحد، فاجتمع فيها المفكّر الفلسفي والمصلح الديني والأخلاقي والعالم الطبيعي الشغوف بالملاحظة، الى جانب الشاعر الناقد للتراث وللعصر. وقد اشرنا الى أصله الأيوني والى انتقاله الى جنوب ايطاليا وصقلية، والى تجواله بين المدن اثناء ما يقرب من السبعين عاماً، بل ويظن قلة من المؤرخين أنه زار مصر، تأكيداً لنشأة النظرة النسبية إلى شؤون البشر عند مفكري الاغريق، وهي النظرة التي ستنتشر وتسيطر في خلال القرن الخامس ق.م. ويتميز إكسينوفانس ايضاً بمنهجية المختار لعرض أفكاره، ويمكن أن نسميه بمنهج الايجاب عن طريق السلب، فمن انتقاده للأفكار والمفكرين تبرز بلطف وبشكل طبيعي مواقفه هو، وبعضها يشكل تجديداً قوياً، فمنها ما يمكن اعتباره ثورياً صراحة، مثل انتقاده للمثل الأخلاقية اليونانية، وثورته على تصور الألوهية عند الشعراء. ويرى البعض أن الروح الجدلية التي ستميز المدرسة الإيليائية، عند بارمنيدس Parmenides وعند زينون Zenon، موجودة في بذورها عند إكسينوفانس، كما يرى البعض الآخر أن إكسينوفانس هو أول من وضع الفلسفة كقوة ثقافية شعبية، مستبقاً هكذا عصر السفسطائيين وسقراط Socrates حوالى 470-399 ق.م.

وتعود الرابطة بين إكسينوفانس والمدرسة الايليائية الى نصين لأفلاطون وأرسطو يجعلان منه اول من بشر باتجاهاتها، إن لم يكن رئيساً ومؤسساً لها على وجه الدقة.

- يقول أفلاطون (محاورة السفسطائي، 242 د): «تقول قبيلتنا الايليائية، بدءاً من إكسينوفانس، بل ومن قبله، من حكاياتها، إن ما نسميه كل الأشياء انما هو واحد».

- ويقول أرسطو (الميتافيزقيا، مقالة الألف، 986 ب. 2): «ولكن إكسينوفانس او من قال بالواحدية، لأنه يقال إن بارمنيدس كان تلميذاً له، لم يقل شيئاً واضحاً [بخصوص طبيعة الواحد]».

2 ـ بارمنيدس Parminedes :

يثير تحديد تاريخ بارمنيدس خلافاً بين المؤرخين، حتى لينفض البعض يديه من مهمة تأريخ حياته تأريخاً دقيقاً مكتفين بالقول إنه عاش بين أواخر القرن السادس ق.م. والنصف الأول من القرن الخامس ق.م. والسبب هو محاورة شهيرة لأفلاطون سماها باسم هذا الفيلسوف وجعله يتحدث فيها، ومعه زينون الإيليائي Zenon d'Éleé ثم سقراط Socrates وهو لا يزال شاباً. يقول أفلاطون Plato في محاورة بارمنيدس 127: «في قول انطيفون ان بيثودورس قال إن زينون جاء مع بارمنيدس في أحد أعياد الباناثينيون الكبرى. وكان بارمنيدس وقتذاك متقدماً في السن، في حوالى الخامسة والستين، ورغم شدة بياض شعره، إلا أنه كان حسن المظهر جميلاً. أما زينون فكان وقتئذ في حوالى الأربعين، طويلاً أنيقاً، وكان يقال إنه تلميذ بارمنيدس المفضل. وكانا يقيمان في منزل بيثودورس الواقع خارج اسوار المدينة في كيراميكس، والى هناك اتجه سقراط ومعه عدد آخر مؤملين أن يستمعوا الى كتاب زينون، لأنها كانت المرة الأولى التي يأتي فيها بارمنيدس وزينون الى أثينا، وكان سقراط وقتها شاباً صغير السن». ونحن نعرف أن سقراط ولد عام 470 ق.م.، فلا بد أن تكون زيارة بارمنيدس تلك لأثينا قد تمت على اقصى قدر عام 450، حيث يمكن لسقراط في هذه الحدود أن يكون قادراً على عرض رأي فلسفي مع كونه شاباً أو صغير السن، وفي هذه الحالة يكون بارمنيدس، عمره 65 عاماً، وقد ولد حوالى 515 ق.م. ولكن روايات أخرى تقول إنه ازدهر ما بين عامي 504 و 501 ق.م.، فيكون قد ولد حوالى 545 ق.م. الا ان الأهم من التحديد الدقيق لتاريخ مولده هو تحديد مكانته بين الفلاسفة اليونان السابقين لسقراط والاتفاق منعقد على أن كتاباته تشير الى مذاهب لكل من أناكزمنيس Anaximénos 500 ? -480 ق. م. وهيراقليطس Heraclitus حوالى 544-483 ق. م. والفيثاغوريين، كما ان انبادوقليس Empedocles 483-423 ق. م. وأنكساغوراس Anaxagoras 500-428 ق. م. يشيران بدورهما اليه.

ليست لدينا تفاصيل كثيرة عن حياة بارمنيدس اذن، فهو من مدينة إيليا المستعمرة اليونانية الكائنة على الساحل الغربي لجنوب إيطاليا، وكان على صلة قوية بجماعات الفيثاغورية في جنوب ايطاليا، ولم تكن إيليا بعيدة عن مدينتي كروتونا وميتابونتيوم اللتين ازدهر فيهما المذهب الفيثاغوري. وربما عرف اكسينوفانس Xenophanes أيضاً وأخذ عنه، على ما يقول أرسطو. وتتكرر الاشارة الى مشاركته الكبيرة في سياسة مدينته، ويقال إنه وضع لها القوانين، وإن المدنية ظلت تذكر له أفضاله التشريعية طويلاً بعد وفاته.

بارمنيدس هو اول فيلسوف، بعد اكسينوفانس، ينظم الشعر في عرض فلسفته، وقد احتفظ لنا بعض القدماء بمعظم أجزاء قصيدته، التي كان عنوانها في الطبيعة، أو هكذا عنونها العصر الهلينستي، وهي تشتمل على مقدمة وجزأين.

وتقول المقدمة إن الأفراس الحكمية قادته الى طريق المعرفة اليقينية، وكانت العذارى هن مرشداته الى حيث النور، وهناك استقبلته آلهة العدالة، وأخذت يده اليمنى بين راحتيها، وأعلنت الشاب الباحث عن المعرفة إنها، سوف تعلمه الحق الثابت المستدير ولكنها سوف تضيف الى علمه أيضاً ظنون البشر الفانين التي لا يقين فيها، رغم أن عليه أن يبتعد عن هذا الطريق الثاني، مشتركاً بالطريق الأول الوحيد، الطريق المستقيم، طريق الحقيقة والعقل الذي ارسل فيه بالأمر الإلهي، أي بالضرورة.

ورغم الطابع الشعري والرمزي، بل والديني، لهذه المقدمة، إلا أنها ذات أهمية عظيمة من الناحية الفلسفية، فربما يكون بارمنيدس هنا مقلداً للشعراء الذين يبدأون قصائدهم بالاشارة الى مصادر الهامهم الإلهية، وربما يكون قصد المقدمة أن يأخذ عرض الفلسفة البارمنيدية شكل الكشف الديني المقدس، خاصة وأنها، حافلة برموز الأسرار الدينية اليونانية، ولكنها كذلك من الناحية الفلسفية، تشير الى تأثير فيثاغوري محتمل على بارمنيدس، وكان الفيثاغوريون يربطون اوثق ربط بين الفلسفة والدين، وعلى الأخص فإنها تشير في أكثر من موضع الى فكرة جوهرية في كل فلسفة بارمنيدس، وهي فكرة الطريقين، طريق الحقيقة وطريق الظواهر، طريق اليقين وطريق الظن، طريق العقل وطريق الحواس واللغة والعادة، وبينهما فاصل كالفاصل بين النهار والليل، والنور والظلمة. كذلك فإن هذه المقدمة تؤكد التشدد المنطقي الذي سيميز فلسفة بارمنيدس، فليس هناك إلا طريق واحد، الى حقيقة واحدة ومعرفة واحدة، وهذا هو حكم الضرورة المنطقية، التي يبدو الفيلسوف ممجداً لها في حماس يدفىء من برودتها بعض الشيء، أو هو عند بعض المفسرين حماس اكتشاف الطريق الوحيد للنجاة، الذي ربما عرف الفيلسوف أنغامه عند انتمائه الى النحلة الأورفيّة المتصلة بالتعاليم الفيثاغورية، أو ربما هو حماس يعبر عن تجربة شخصية فلسفية خبرها بارمنيدس نفسه، على ما يرى بعض المفسرين. تقوم كل فلسفة بارمنيدس على عبارتين «الوجود

موجود» و«اللاموجود غير موجود». ويمكن رد كل فلسفته الى نتائج هذا الموقف. وبعض النتائج ايجابية، وهي تخص صفات الوجود، وبعضها سلبية، وهي تخص ما لا يمكن أن يتصف به الوجود، وهو ما يعود بنا الى فكرة الطريقين، يقول بارمنيدس في (فجر الفلسفة اليونانية، ترجمة أحمد فؤاد الاهواني، الشذرة 4-5، ص 131): «أقبل (الأن المتحدثة هي الإلهة الهادية المعلنة للحقيقة) لأخبرك، واسمع كلمتي وتقبلها. هناك طريقان لا غير للمعرفة يمكن التفكير فيهما، الأول أن الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود، وهذا هو طريق اليقين، لأنه تبع الحق. والثاني أن اللاوجود غير موجود، ويجب أن يكون موجوداً، وهذا الطريق لا يستطيع أحد أن يبحثه، لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود ولا أن تنطق به، لأن الفكر والوجود شيء واحد». وقد يكون من الأفضل، تمهيداً للبحث في صفات الوجود، أن يقرأ القارىء باللغة العربية فنص الشذرة الثامنة من شذرات بارمنيدس الباقية، وهي أهم نصوصه وأطولها. (المرجع نفسه، ص 132-133).

ـ الشذرة 8: «فلم يبقَ لنا إلا طريق واحد نتحدث عنه، وهو أن الوجود موجود. ولهذا الطريق علامات كثيرة تدل على أن الوجود لا يكون ولا يفسد، لأنه كل ووحيد التركيب ولا يتحرك، ولا نهاية له. وانه لم يكوّن ولن يتكون، لأنه الآن كل، مجتمع واحد، متصل. فأي أصل لهذا اللاموجود، لأن اللاموجود لا يمكن أن يعبر عنه أو يفكر فيه. وأيضاً إذا كان قد نشأ من اللاموجود فما الضرورة التي جعلته ينشأ متأخراً عن وقته أو قبل ذلك؟ فهو إما أن يكون قد وجد مرة واحدة، أو لم يوجد اصلاً. ولن تسلم قوة اليقين في أنفسنا بأن شيئاً خرج الى الوجود من اللاوجود، اللهم إلا من الوجود ذاته. ولذلك فإن العدالة لم تخفف قيودها وتسمح للوجود بأن يكون أو يفسر، بل العدالة تشد الوجود بقيد وثيق. ويتوقف الحكم على هذه الامور على ما يأتي: هل الوجود موجود او غير موجود؟ لهذا يلزم بالضرورة أن نتجاهل أحد الطريقين، لأنه لا يمكن التفكير فيه أو التعبير عنه (اذ هو طريق غير صادق)، وأن نأخذ الطريق الثاني، لأنه طريق الوجود والحقيقة. وما مصير الوجود في المستقبل؟ أو كيف يمكن أن يوجد؟ اذا خرج الى الوجود فليس بموجود، وكذلك اذا وجد في المستقبل. وبذلك تزول الصيرورة ولا يتحدث احد عن الفساد.

«وليس الوجود منقسماً، لأنه كل متجانس، ولا يوجد هنا أو هناك أي شيء يمكن أن يمنعه من التماسك. وليس الوجود من مكان أكثر أو أقل منه في مكان آخر، بل كل شيء مملوء بالوجود، فهو كل متصل، لأن الموجود متماسك بما هو موجود.

«وايضاً فإنه لا يتحرك من جهة حدوده القوية الأسر، بلا بداية ولا نهاية، لأن الكون والفساد قد أبعدا عنه، اذا أبعدهما اليقين الصادق. إن الوجود ذاته يظل في المكان نفسه، باقياً بنفسه، ثابتاً على الدوام، لأن الضرورة تمسكه داخل قيود النهاية التي تحيط به، فقد حكم القانون الإلهي ألا يكون الوجود بغير نهاية، فهو لا يحتاج الى شيء، أما اذا كان لا نهائياً فإنه يحتاج إلى كل شيء.

«وما نفكر فيه، وما من أجله يوجد التفكير، شيء واحد، لأنك لا تجد تفكيراً في غير الموجود الذي تعبر عنه بالكلام. إذ ليس شيء موجوداً، ولا سوف يكون موجوداً، ما خلا الموجود، ما دام القدر قد قيده ليكون كلاً لا يتحرك. وبناء على ذلك ليست كل صيغ الأشياء إلا أسماء اطلقها البشر عليها، واعتقدوا في صدقها، مثل: الكون والفساد، الموجود واللاموجود، النقلة من المكان، وتغير اللون الساطع.

«وحيث كان له؛ [أي للوجود]، حد بعيد، فهو كامل من جميع الجهات، مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز، لأنها ليست أكبر أو أصغر في هذا الاتجاه أو ذاك، ولا يعوقها شيء عن بلوغ النقط المتساوية عن المركز، وليس الوجود أكثر أو أقل وجوداً في مكان دون آخر، بل هو كلٌ لا انفصال فيه. ولما كان الوجود متساوياً من جميع الجهات، فإنه يبلغ الحدود بشكل متجانس».

ويمكن أن نحدد صفات او خصائص الوجود، ابتداء من المقدمة القائلة «الوجود موجود»، على النحو الرباعي التالي:

أ ـ انه لا يكون ولا يفسد.

1 ـ ذلك أنه كامل ثابت ولا يمكن أن يكون أكمل مما هو عليه: «فأنّى له أن ينشأ وهو الكل الكامل، وأنّى له أن يفسد وهو الثابت؟».

2 ـ كذلك فإنه باعتباره واحداً متصلاً، فلا تكوُّن يدخل عليه ولا فساد.

3 ـ وعلى فرض أنه ينشأ وينمو، فمن أين ستأتي هذه النشأة وهذا النمو؟ ليس من الوجود، لأنه موجود، ولا من اللاوجود لأن اللاوجود غير موجود، فكيف يأتي الوجود من اللاوجود؟

4 ـ الوجود لا علة له لأنه الكامل، الذي لا يفتقر الى شيء.

ويختم بارمنيدس كلامه قائلاً: «كيف يمكن للوجود أن يخرج الى الوجود في المستقبل؟ ويمكن له أن يكون قد خرج الى الوجود في الماضي؟ فاذا كان سيخرج الى الوجود، أو كان قد

خرج، إذن فإنه ليس موجوداً. وهكذا يـزول الكون ولا يمكن فهم الفساد».

ب ـ الصفة الثانية للوجود أنـه لا ينقسم، لأن الوجـود كل «متجـانس، أي أن كل جـزء منـه، إن أمكن استخـدام هـذا التعبير، مماثل تماماً للأجزاء الأخرى، ولا يمكن أن يدخل عليه شيء اضـافي يغير من تماسكـه ولا أن ينقص منـه شيء، لأنـه مملوء كله بالوجـود، فلا يمكن أن ينقص لأنـه لا يمكن للوجود أن يصير لا وجوداً.

ج ـ الصفـة الثـالثـة أنـه ثـابت محـدود وليس لا نهائيـاً غـير متحدد. فهو يـظل دائماً في «قيـوده»، أي في حدوده، في نفس الحال، وباقياً بنفسه، أي بدون الحاجة الى أي شيء. ويضيف بارمنيدس: «فلا يمكن أن يكون الوجود لا نهائياً [غير محـدد]، ذلك انه لا ينقصه شيء، ولو كان لا نهائيا إذن لاحتاج الى كل شيء».

د ـ الصفـة الرابعـة للوجود أنـه كامـل، مثـل «كتلة الكـرة المستديرة المتساوية الابعاد من المركز... وليس الوجود أكثر أو أقل في مكان دون آخر، بل هو كل «لا انفصال فيه».

ومن النـاحية الأخـرى، فـإن المقـدمـة نفسهـا، «الـوجـود مـوجود»، تؤدي الى إنكـار التعدد والحـركة والـزمن والخـلاء. فمن قـواعد المـذهب البارمنيـدي في الوجـود أنـه واحـد، لأن التعدد عند بارمنيدس يفترض حاجة الى الوجود، اي شيء غير الوجود، فالتعدد لا بد أن يفترض اللاوجود. والـوجود واحـد كذلك من جهة انه لا ينقسم، فمن اخص خصائصه أنـه «هو هو». وبارمنيدس ينكر الحركة أيضاً، اعتماداً على ضرورة ثبات الوجود الكامل الواحد، لأن الحـركة تفـترض النقص وتفترض اللاوجود، فالتغير من الـوجود لا يمكن أن يكـون إلا إلى شيء غير الوجود، أي اللاوجود. أما فيما يخص انكار الـزمن، فإنـه مرتبط بإنكار الحركة، لأن الحركة تفترض مـا هو قبـل وما هـو بعد. يقول بارمنيدس: «لا يمكن القول إن الوجود كان أو أنـه سيكـون، إذ انه كـائن في اللحظة الحـاضرة؛ واحد متصـل». إذن فلا ماضٍ للوجود ولا مستقبل لأن الماضي يغير من النشـأة والمستقبـل يغيّر من الحـركة، ولا يقبـل بارمنيـدس الا الحاضر المطلق. ولكن لعل أخطر المفاهيم التي ينكرها بـارمنيدس هـو مفهـوم الخلاء أو الفـراغ الذي افـترضه الفـلاسفة السـابقـون لبارمنيدس لتفسير الحركة، والذي يتمسك به الفلاسفة الآتون بعد، وخاصة الذريون. وهناك اعتبارات كثيرة تدعو الى الظن بـأن الـلاوجـود مـا هـو في الـواقـع الخـلاء، وفي هـذا يقـول بارمنيدس :«إني لن أسمح لك بـالقول أو التفكـير إنه نشـأ من الـلاوجود، لأن الـلاوجود لا يمكن أن يعـبر عنه أو يفكـر فيـه وأيضاً اذا كان قد نشأ من اللاوجود، فما الضرورة التي جعلته ينشأ متأخراً عن وقته أو قبل ذلك؟ فهو إما أن يكون قد وجـد مرة واحدة، أو لم يوجد أصلاً».

ولا بـد أن القـارىء قـد لمـح سمـة من أهم سمـات المنهـج البارمنيدي، ألا وهي أنه منهج استدلالي يعتمد عـلى استخراج ما تتضمنه قضية اساسيـة توضـع وضعاً، وبـالتالي فـإنه أيضـاً منهـج تحليلي، بـل ويمكن القول أيضـاً، انه منهـج لغـوي، أو منـطقي يعتمد عـلى تحليـل محتـويـات الفكـر لبيـان الصحيـح والزائف منها، ولذلك فإن القاعـدة المنطقيـة التي يعتمد عليهـا بارمنيدس، ليست «مبدأ عدم التناقض» وحسب، وهـو الـذي يـظهر عنـده على صـورة: «اما الـوجود وإمـا اللاوجـود»، بل وكذلك توحيده بين الفكر والـوجود، فليس في الفكـر شيء إلا الوجود، والوجود هو وحده القائم في الفكر، أو قـل، في رأي أحد المفسرين، إن «الحقيقة الوجودية (الانطولـوجية) هي التي تحدد الحقيقة المعرفية».

ونأتي الآن الى الطريق الثاني للمعرفة أي، طريق الظن.

ونبدأ اولاً بجلاء مسـألة يثـيرها نص بـارمنيدس. ذلـك أن الشـذرة الثامنـة التي وردت اعلاه وكـذلـك الشـذرتـان الاولى والثانية تؤكد جميعاً على أن طريق الظن طريق واحد أحد، فلا يكـون هناك في الجملة الا طـريقـان وحسب: طـريق الحقيقـة وطريق الظن (الشذرة الثانية، السطر الثاني)، ومع هـذا، فإن الشـذرة السـادسة تحرّم على أتباع بارمنيدس ليـس طـريقاً واحـداً بل طريقـين، وهكذا يكـون مجموع طـرق المعرفـة ثلاثـة (أي هذين المحرّمـين وطريق الحقيقـة). وليس من شك في ضرورة تفضيـل النصوص الثـلاثة الأولى في مـواجهة نص منفـرد ومع ذلك فلا بد من تفسير مـا تقولـه تلك الشذرة السـادسة. وقـد ظن البعض أن هذا النص انما يعني أن هنـاك في داخل طـريق الظن المحرّم اتجاهين يمثلان درجتين من درجات اللامعقـولية: الاتجاه الاول هو الذي يقول بأن الوجود واللاوجـود هما وليسـا همـا الشيء نفسـه في الـوقت نفسـه، وهـو اشـارة الى فلسفـة هـيراقليطس التي يقـول بارمنيـدس في احد نصـوصه بـأن من يأخذون بها هم رجال ذوو وجـوه مزدوجـة، يقولـون بالـوجود وباللاوجـود موجـود، أي أن الخلاء والفـراغ والعدم مـوجود، وهو الاتجاه الـذي تقوم عليـه النظريـة الطبيعيـة التي تعرضهـا قصيدة بارمنيدس في قسمها الثاني باعتبارها تمثل طريق الظن.

ما هو موضوع الظن، أو الدوكسا doxa، عند بارمنيدس؟ قد يتبادر الى الـذهن أنه الـلاوجود، ولكن الأدق أن نقـول إن مـوضوعـه هو الخلط بـين الوجـود واللاوجـود، أي بتعبير أدق

ليس فقط نسبة الوجود الى اللاوجود، بل وكذلك نسبة اللاوجود الى الوجود، أو بعبارة أبسط: هو القول بالوجود والعدم، بالكون والفساد، بالنشوء والفناء، وهذا كله هو موضوع الفلسفة الطبيعية السابقة لسقراط. وتؤيد الشذرة الثامنة عشرة هذا التفسير، حين تقول خاتمة القصيدة البارمنيدية: «وهكذا، حسب الظن، ما كان وما يكون، وما سوف ينشأ ثم يموت» إنه الكون والفساد، أي اللاوجود وقد اقتحم أسوار الوجود.

ما هي خصائص المعرفة عند بارمنيدس؟ أو: ما هي خصائص الدوكسا عنده؟ إن الدوكسا أو الظن طريق، ومن هنا فإنها منهج، ولكنها في الوقت نفسه لطريق وما يفضي اليه هذا الطريق، أي أنها منهج ومحتوى معاً، ولكن يجب أن نحدد استخدامنا لكلمة منهج هنا تحديداً أدق، ليؤدي معنى الاتجاه أو طريقة النظر أكثر من أن يكون مقصوداً به خطوات محددة في التعامل مع المعارف، أو قل إن الدوكسا، أو طريق الظن، هي موقف عقلي في المقام الاول، يقوم على قبول الوجود واللاوجود معاً، بينما طريق الحقيقة موقف عقلي مغاير تماماً يقوم على الرفض البات للاوجود، وعلى القول بالوجود وحده.

من ناحية أخرى، فإننا نعلم أن هناك أدوات لهذه المعرفة الظنية، هي الحواس واللغة. وليس من الدقيق أن نقول إن الحواس هي أداة المعرفة الظنية وكفى، لأن النص البارمنيدي يقول ان ادواتها هي العيون العمياء والآذان الصماء، ويقول هذا مرتين، وهو ما قد يعني أن أصحاب هذا الطريق يسيرون منقادين لحواسهم بغير أن يخضعوها لامتحان نقدي. كذلك فإن اللغة هي أداة كبيرة أخرى، الى جانب الحواس، عند أهل طريق المعرفة الظنية. ذلك أن بارمنيدس يكرر مرات ان المعرفة الظنية لا تزيد عن كونها كلمات، وما نظامها إلاّ نظام لغوي، أي أنه نظام لا يقابله شيء حقيقي، لأن اللغة تفترض الحاضر والماضي والمستقبل، أي التعدد بينما الحقيقة هي الوحدة المطلقة، وهي تنسب الوجود الى اللاوجود، وذلك حين تنطق الكلمة، وحيث تضع ألف لام التعريف أمام ما يناقض الوجود، بينما الوجود وحده هو الموجود وهو ممكن المعرفة.

وقد أثار هذا القسم الثاني من القصيدة البارمنيدية الخاص لطريق الظن، حيرة المفسرين الشديدة واختلافهم العظيم: فاذا لم يكن هناك سوى حقيقة واحدة، ومعرفة يقينية واحدة. فلم يكلف الفيلسوف نفسه مشقة عرض ظنون هو نفسه اول من يقول انها خاطئة؟ ومن جهة اخرى، فهذه النظرية الخاطئة التي يعرض لها، هل تمثل آراءه هو على نحو أو آخر، أم تمثل آراء مدرسة أخرى، أم هي تجميع وتأليف بين آراء شتى، أم هي تمثل آراء الناس الشائعة عن الطبيعة؟

أما عن المسألة الأولى، فإن الشذرة الثامنة يبدو أنها تتضمن تبريراً لعرض ظنون البشر الفانين عن طريق الرغبة في أن يكون الفيلسوف عالماً بكل شيء، وألاّ يكون جاهلاً بشيء، فلا يتفوق عليه أحد. ومن جهة أخرى، فإن مقدمة القصيدة تشير الى فكرة العبور من طريق الى طريق، من الليل الى النهار، ولذا فقد يكون من المناسب للفيلسوف أن يشير الى الآراء التي تخلى عنها، أياً كان صاحبها، وفيما يخص المسألة الثانية، لمن هذه النظرية الطبيعية؟، فإن بعض المؤرخين رأى أنها تلخيص لآراء المدرسة التي بدأ بارمنيدس بالانتماء إليها، أي المدرسة الفيثاغورية ولكن البعض الآخر يرى أن طريق الظن يشير الى أهم نظريتين للفيثاغورية، وهما نظريتا «المحدود واللامحدود» و «الاشياء اعداد». ويرى البعض الآخر أن هذه الآراء انما هي آراء «الكثرة» من البشر، أي العامة، بناءً على ما يشير اليه ثيوفراسطس TheoPhrastes 372-287 ق. م. خليفة ارسطو وصاحب أول كتاب عن تاريخ الفلسفة الطبيعية.

يقوم المبدأ الأساسي للنظرية الطبيعية في طريق الظن على قبول ازدواجية الوجود واللاوجود كما ذكرنا. وبينما طريق الحقيقة، حين يواجه المرء زوجا من المتناقضات يقضي قبول أحدها رفض الآخر بالضرورة، فإن طريق الظن، بأدواته من حسّ ولغة، يقضي بقبول زوج المتناقضات معاً. يقول بارمنيدس في اول عرضه لطريق الدوكسا (الشذرة الثامنة): لقد تعوّد البشر على تسمية صورتين، ويجب أن يمسكوا عن ذكر احداهما عند الانحراف عن الحق. وقد ميزوا بينهما من حيث تضادهما في الصورة التي استدلوا عليهما بعلامات مختلفة، احداهما النار في السماء، وهي نار رقيقة لطيفة متجانسة من جميع الجهات، ولكنها تختلف عن الأخرى. وهذه الصورة الأخرى تضادها تماماً: «انها الليل المظلم، جسم ثقيل كثيف، واني واصفة [والكلام على لسان اللاهة] لك نظام هذا العالم كما يظهر، حتى لا يسبقك تفكير اي انسان». ونلاحظ في هذا النص ترابط أداتي الحس واللغة في وضع هذا النظام للعالم كما تقدمه المعرفة الظنية، وهو ما يلاحظ أيضاً في الشذرة التاسعة: «ولما كانت جميع الأشياء تسمى النور والليل، وأطلقت الأسماء على كل صنف من الأشياء طبقاً لقوة كل منها، ففي كل شيء مقدار متساو من النور والليل اللامرئي، اذ لكل منها نصيب». وربما أشار النور والظلمة هنا الى مبدأي المحدود واللامحدود عند الفيثاغوريين، بالاضافة الى ما يحمله

المفهومان من اشارات دينية، وقد يشير قول النص «نار رقيقة لطيفة متجانسة من جمع الجهات»، أن بارمنيدس يعتبر النور رمزاً للوجود والظلمة رمزاً للاوجود.

هذا المبدأن، النور والظلمة، هما اللذان يحكمان تكوّن كل شيء، ويبدو من نصوص بارمنيدس الضئيلة العدد انه تصوّر خروج الأشياء عن المبدأين الأصليين بطريقة حيوية (بيولوجية)، بل يرى البعض أنه تصوّرها صراحة على طريقة جنسية، وكأن الأشياء تتكون بتزاوج بين النور والظلام، ثم تفنى بالانفصال بينهما. وتصوّر النظرية الطبيعية الظنية الكون على أنه مجموعة من الحلقات، «في وسطها توجد الإلهة التي تدبر جميع الأشياء، ذلك لأنها أصل كل نسل وتناسل، فهي التي تسوق الأنثى للائتلاف على الذكر، وتدفع الذكر الى الاتصال بالأنثى»، على ما تقول الشذرة الثانية عشرة. ويضيف نص الشذرة الثالثة عشرة ان «أول ما أبدعت الإلهة هو الحب»، وربما أضاف بارمنيدس في شذرة أخرى، لم تصلنا أن الإلهة انتجت الكراهية بعد ذلك، وهي التي قد تكون مبدأ الانفصال. ثم تتكون بقية الكائنات، وأهمها بالطبع نجوم السماء: «وستعرف طبيعة السماء وجميع العلامات الموجودة فيها، الأثر المفسر لاشتعال الشمس الساطعة الضوء، وكيف خرجت الى الوجود. وستتعلم كذلك طبيعة القمر ووجهه وأعماله في سيره. وستعرف أيضاً السماء التي تحيطنا، من أين نشأت وكيف جعلتها الضرورة تمسك حدود النجوم، وكيف نشأت الأرض والشمس والقمر والسماء المشتركة للجميع والمجرة وأولمبوس البعيد وقوة النجوم السابعة «(الشذرة 10 و11).

ربما كان بارمنيدس، مع هيراقليطس، أهم فلاسفة اليونان في عصر ما قبل سقراط الذي يشطر هذا العصر الى ما قبله وما بعده. فما قبله، ويمثله الاتجاه الأيوني في شرق العالم اليوناني والاتجاه الفيثاغوري في غربه، كان ولا يزال في مرحلة محاولة تكوين التصورات الاساسية والمصطلح الفلسفي، فجاء بارمنيدس، وتخطى هذه المرحلة بقوة ووضع اتجاهاً جديداً في المذهب والمنهج يختلف عن المادية الواحدية والروح العلمية النقدية عند الايونيين وعن القول بالعدد والروح التصوفية عند الفيثاغوريين على السواء، وقال بالواحدية الصارمة وبالمنهج المنطقي الخالص. وأما من بعد بارمنيدس، فسيكون الفلاسفة إما من أنصاره (زينون) وإما من محاولي التوفيق بينه وبين هيراقليطس، أي بين الواحدية والثبات من ناحية والتعددية والحركة من ناحية أخرى (أنبادوقليس 490 ?-340 ق.م. Empedocles وأنكساغوراس 500?-428 Anaxagoras ق.م. والمدرسة الذرية مع لوقيبوس وديمقريطس Democritus حوالى 460-370 ق.م.).

يقول فيرنر بيجر، من كبار مؤرخي الفلسفة اليونانية: «كان بارمنيدس... واحداً من أعظم الفلاسفة قاطبةً، ولا يمكن تقدير مكانته في تاريخ الثقافة [الغربية] بدون أن ننظر نظرة شمولية الى التأثير الواسع المثمر الذي نالته اكتشافاته العقلية. ذلك انه لا يمكن أن نتتبع في كل عصر من عصور الفلسفة اليونانية آثار اعماله، وهو لا يزال الى اليوم ممثلاً بارزاً لموقف فلسفي ثابت. ذلك انه جاء بالصورة الثالثة من صور الفكر اليوناني، التي تقابل الفلسفة الطبيعية التي قدمها الملطيون [المدرسة الايونية في ملطية] والنظريات الرياضية الحسابية التي قدمها الفيثاغوريون، وقام مثل هؤلاء واولئك بالتأثير على مجمل الحياة العقلية والروحية للانسان، هذه الصورة الثالثة هي المنطق.»

وليس في القول السابق مغالاة تذكر، ذلك أن اهمية بارمنيدس لا تقوم فقط على المذهب الذي قال به، وهو الذي يتلخص كما رأينا في قضية الوجود موجود، بل وكذلك في المنهج الذي أثبت به قضيته، وهو منهج يعتمد على استخدام متصل ومتسق لفكرة الضرورة المنطقية، والتي تتجسد في مبدأ، هو أحد المبادىء الكبرى للفكر المنطقي، ألا وهو مبدأ عدم التناقض: «لا يمكن أن يكون الا في الوقت نفسه ومن الجهة نفسها. لقد ادرك بارمنيدس أن هناك عالماً متميزاً ذا قوانين خاصة، هو عالم الفكر الخالص، وهذا العالم ليس مختلفاً عن عالم الاشياء فحسب، بل هو اعلى منها، وهي التي ينبغي أن تخضع له. فإذا كان «الواقع» يقول بأن هناك تعدداً وتغيراً، فإن الفكر الخالص يُفضي ببارمنيدس الى خلاف هذا وذاك، اي القول بالوحدة المطلقة وبالثبات الخالص. إن بارمنيدس في موقفه هذا يقوم بوظيفة من أهم وظائف الفلسفة ألا وهي الجسارة على رفض الوضوح الزائف الذي تمليه العادة والتكرار، والذي قد يسير في ركبه عشرات الآلاف. ثم يعود بارمنيدس ليلقي بقنبلة أخرى لا تقل اهمية، وهي التي ستجعل منه ممثلاً رائداً لموقف فلسفي ثابت، حين يوحّد بين الفكر والوجود: «ما يتلفظ به ويفكر فيه يجب أن يكون موجوداً» [الشذرة 6)، «وما نفكر فيه وما من أجله يوجد التفكير شيء واحد» (الشذرة 8).

وقد ثار بين المفسرين خلاف هام حول طبيعة هذا الوجود البارمنيدي الواحد: هل هو حقاً وجود عقلي أو فكري على طريقة وجود الافلاطونية مثلاً، أم أنه في الواقع وجود مادي؟

أصحاب الرأي الأخير يعتمدون على الأخص ما وصف بارمنيدس للوجود بأنه ثابت مستدير، أما أصحاب الرأي الاول فإنهم يعتمدون على المنحى العام لاتجاه الفلسفة البارمنيدية التي ترفض شهادة الحواس وترفض اللغة كذلك دليلاً على الحقيقة، ويرون في تلمذة افلاطون الروحية لبارمنيدس، حين يتحدث عنه قائلاً: «أبانا بارمنيدس»، إشارة الى تأييد افلاطون لتفسيرهم. ولكن هناك رأياً ثالثاً يقول إن المشكلة لا ينبغي أن توضع على هذا النحو، لأن العقل اليوناني لم يكن، حتى عصر بارمنيدس، قد عرف الفرق بين المادي والعقل، فقد نظر بارمنيدس الى الكون على انه واحد لا ينقسم مستدير ونهائي محدود بحدود، ولكنه عاد ونظر في هذه الحقيقة المادية بمنظار العقل المنطقي الخالص، هذا الاتجاه المنطقي هو الذي سيغلب على فهم مذهب بارمنيدس تحت تأثير حجج تلميذه زينون الشهيرة في نفي التعدد والحركة.

زينون الإيليائي

لا نعرف شيئاً عن حياة زينون إلا ويكاد يرتبط باسم بارمنيدس، وما نعرفه عنه يدخل في باب حياته الفكرية والسياسية. أما سياسياً، فلا نعرف عنه، فوق اشتغاله بالسياسة مثل استاذه بارمنيدس وكثير من سابقيه، إلا أنه اشترك في مؤامرة ضد أحد الطغاة ممن حكموا مدينة إيليا، واكتشف امره ولاقى عذاباً شديداً تحمَّله بشجاعة نادرة. أما عن حياته العامة الفكرية، فإن أهمّ ما وصل الينا عنه في هذا الباب يربط اسمه دائماً باسم استاذه بارمنيدس. فقد كان تلميذ بارمنيدس، وكان يصاحبه من مكان الى مكان، ويدافع عن مذهبه، ويكتب ما يكتب سواء أكان ذلك كتاباً أم كتابين، من أجل رد المهاجمين على مبادىء الفلسفة البارمنيدية، من ثبات وواحدية. يقول افلاطون في نص معروف من محاورته المسماة بارمنيدس 128 ح، وعلى لسان زينون نفسه: «الحق أن الكتاب [اي كتاب زينون] هو نوع من الدفاع عن قضية بارمنيدس في مواجهة هؤلاء الذين يحاولون السخرية منها بأن يظهروا أنه اذا كانت هناك وحدة، فإنه ينتج عن ذلك نتائج كثيرة مضحكة تتناقض معها. فهذا الكتاب هو معارضة لهؤلاء الذين يقولون بالكثرة وهو يرد عليهم بنفس طريقتهم، بل واكثر حين يحاول أن يوضح أنه اذا ما فحص المرء الأمر فحصاً شاملاً، فإن نتائج اكثر تناقضاً تنتج عن فرضهم هم انفسهم بشأن وجود الكثرة، مما ينتج عن فرض وجود الوحدة. وهكذا، وبروح حب التغلب، كتبت هذا الكتاب بينما كنت لا أزال شاباً..»، ذلك أن أفلاطون، في محاورته تلك، يجعل بارمنيدس، وقد تخطى الستين، يزور اثينا، وبصحبته زينون، ويتناقش مع سقراط الذي كان لا يزال في سن العشرين، في حلقة درس تحولقت حول زينون الذي جاء الى أثينا ليقرأ فيها كتابه. وقد سبق ان تعرضنا لسيرة بارمنيدس، الصعوبة التي تواجهنا حول زيارته لأثينا، والاسلم أن نفرض ان زينون كان يصغر استاذه بحوالى خمسة وعشرين عاماً.

يقول أفلاطون في النص المذكور سابقاً إنه كان لزينون كتاب، وعليه يرى بعض المؤرخين أنه لا صحة للقول بأن زينون ألَّف اكثر من كتاب واحد. ولكن المدقق في كلام افلاطون يجد، بالاضافة الى انه لا يمنع من وجود كتاب آخر، أن الكتاب الذي يتحدث عنه موضوعه معارضة فرضية، الكثرة، أي المذهب التعددي الذي يقول بأن الموجودات كثيرة، بينما نعرف من أرسطو أن زينون له أيضاً حجج ضد الحركة، يذكر أرسطو منها أربعة، بينما لا يتحدث افلاطون في النص المذكور إلا عن حجج ضد التعدد، وعليه هذا فليس هناك ما يمنع من وجود كتابين لا كتاب واحد لزينون. على أن هناك سؤالاً اهم من ذلك بكثير انقسم حوله المؤرخون في الأعوام المائة الأخيرة: ضد من وجّه زينون هجماته؟ البعض يرى أنه يهاجم مذاهب الفيثاغوريين، والبعض يقول إن هجومه موجه ضد أية معارضة يكون بارمنيدس قد واجهها.

يقال إن زينون ساق أربعين حجة على الأقل ضد التعدد، لم يبق منها، بكلام زينون نفسه، غير اثنتين ها هو ملخصهما.

الحجة الأولى: اذا كان هناك كثرة من الموجودات في شيء ما، فلا بد أن تكون في الوقت نفسه صغيرة جداً الى حد أنه لن يكون لها حجم، أو كبيرة جداً الى حد أنها ستكون غير متناهية. ذلك أننا اذا أخذنا الأشياء المتعددة من حيث الحجم، لم يخل؟: إما أن الحجم مكوّن من أجزاء لا تنقسم، أي من وحدات متميزة، وإما أنه وحدة متصلة اجزاؤها لا تتميز بعضها من بعض. في الفرض الأول لا بد ان تصل الى اللانهائي في الصغر ومن خلاله الى ما لا حجم له. في الفرض الثاني فإن الحجم الواحد المحدود لا بد أن يحتوي على اجزاء لا نهاية لعددها، بحيث يكون كبيراً الى ما لا نهاية، وكلا هاتين النتيجتين متناقضتان

الحجة الثانية: اذا كانت هناك كثرة، فمن الضروري أن يكون عدد هذه الكثرة هو هو، لا أكثر ولا أقل، أي أن عددها سيكون متناهياً، ومن جهة اخرى، من الضروري أن

يكـون عددهـا كثيراً وأن يكـون بالتـالي بغـير نهايـة. وهـاتـان نتيجتان متناقضتان ايضاً.

وتـرتبط بهاتـين الحجتين ضـد التعـدد حجتـان أخـريـان لم تصلانا بنص زينون نفسه:

حجة المكان: إذ كـان هناك بـالفعل تعـدد، فإن كـل شيء سيكون متميزاً عن الأشياء الأخرى وخـارجاً عنهـا وسيقع كـل منها في مكان، ولكن هذا المكان يجب أن يقع في مكان وهكذا الى ما لانهاية.

حجة صوت القمح، ويقال إن زينـون ذكرهـا في حوار لـه مع بروتاغـوراس Protagoras 481-411 ق.م. السفسـطائي قال: إذا كان هناك بالفعـل، وجب أن تكون النسبـة بين وزن قنطار من القمح ووزن حبة منه كالنسبة بـين الصوت الصـادر عن وقوع قنطار وعن وقوع حبة. فإما أن للحبـة صوتـاً ولكننا لا نسمعـه، وإمـا أن القنطـار لا صـوت لـه، ولكننـا نسمعـه وكلا هاتين النتيجتين متناقضتان.

الحجج ضد الحركة

1 ـ حـجـة الملعـب وتسمى احيانـاً «القسمـة»: لا يمكنـك اجتيـاز الملعب، إذ لا يمكن اجتياز عـدد لا متنـاه من النقط في زمـان متناه. ، فـلا بد ان نجتـاز نصف المسـافـة قبـل اجتيـاز المسـافة كلهـا، وكذلـك لا بد من اجتيـاز نصف المسافـة، ثم نصف تلك المسافة، وهكذا الى ما لا نهاية له.

2 ـ حجـة أخيل والسلحفـاة: لا يمكن لأخيل وهـو البـطل الاسطوري المشهور بسرعتـه أن يسبق السلحفاة، اذ لا بـد ان يصل اولاً الى المكان الذي بدأت منه السلحفاة سـيرها، ولكن السلحفاة تكون قد تحركت عندئذ وتوجب على أخيل ان يقطع المسافة التي قطعتها، وهكذا كلما اقترب منها سبقته.

3 ـ حجة السهم: لا يمكن للسهم ان يتحرك، إن أي شيء يكون في حالة سكون اذا مـا كان في مكـان مساوٍ لـطوله. إذن فالسهم الطائر هو في الحقيقة ساكن وليس متحركاً.
يكون في حالة سكون إذا ما كان في مكان مساوٍ لطوله وكذلك السهم فإنه يحتل في أية لحظة معينة مكـانـاً مسـاوياً لـطوله إذن فالسهـم الطائر هو في الحقيقة ساكن وليس متحركاً.

4 ـ حجـة الصفوف المتحـركة (واحيـانـاً: حلبـة السبـاق): فلنفرض أن هناك ثلاثة صفوف كل منها من وحدات اربـع كما في الشكل (1) وان المجموعة (أ) ثابتة لا تتحرك، ولنفرض ان المجمـوعتـين (بـ وجـ) تتحـركان في اتجـاه معـاكس بسرعـة واحـدة، فسنجد ان بـ 1 وجـ 1 سيصـلان في نفس الوقت الى الجهتين المتضادتين للمجموعة أ كما في الشكل (2). هنا يقـول زينون أن ب 4 سيكون قـد مر أمام كل المجموعة جـ، وجـ 4 امام كل المجموعة ب هذا في حين ان كـلاً منها يكـون قد مـر أمام نصف المجموعة أ، مع أن المجمـوعة أ مسـاوية لكـل من المجمـوعيتن الأخيريـين، وهكـذا فـإن ضعف الـزمن يسـاوي نصفه. وهذا متناقض.

أ1 أ2 أ3 أ4 — أ1 أ2 أ3 أ4
ب1 ب2 ب3 ب4 — ب1 ب2 ب3 ب4
جـ1 جـ2 جـ3 جـ4 — جـ1 جـ2 جـ3 جـ4
(الشكل 1) — (الشكل 2)

ربما كان اهم ما في حجج زينون هو منهجها، فهو لا يقـدم مذهباً جديداً، ولا يضيف أي شيء الى مبادىء بارمنيدس وانما يـدافع عن تلك المبـادىء عن طـريق افـتراض صحـة قضـايـا الخصـوم، وهي القول بـوجود التعـدد وبـوجـود الحـركـة، ثم يستخرج من هذه القضايا نتائج متناقضة بحيث يجعـل الاشياء تبـدو «متشابهـة وغير متشـابهـة معـاً، واحـدة وكثـيرة معـاً، في سكـون وفي حركـة معاً»، عـلى ما يقـول لأفلاطـون في محاورة فايدروس، 261 د. ومن هنـا يظهـر طابـع المجادلـة في عمل زينـون، فهو مـوجه الى حجـج الخصم لهدمهـا، ولهـذا نجـد ارسـطو، يجعـل من زينـون مؤسس علم الجـدل. وهـو بهـذا الاعتبار ذو تأثير لا ينكر من النـاحية الفلسفيـة، ويمكن اعتباره أول اليـونانيـين الذين وضعـوا آراءهم على شكـل «حجج» او مناقضات، ومن جهة أخرى، فإن حججه ستشغـل الفلاسفـة من بعده حتى يومنا هذا، وقـد ادت الى تنبه اليـونان الى أهميـة مفـاهيم شتى مثل الـوحدة، والاتصـال، الـلانهائيـة. أمـا من حيث تـأثـيره عـلى تـطور علم الـريـاضيـات، فـإن المؤرخـين منقسمون بشأن هـذا الأمر، وإن كـان مما لا ينكـر أن لحججه تأثيراً غير مباشر على الفكر الرياضي اليـوناني، من حيث اثـارة مشكلات هامة بخصوص العدد والمكان والقسمة واللانهائية.

ميليسوس Milissus (القرن الخامس ق.م.)

هـذا آخر الإيليـائيين ويقـال إنـه كـان هـو الآخـر تلميـذاً لبارمنيدس، وإن لم يبد هذا مؤكداً. وعلى كل حال فـإنه سـار على خطى بارمنيدس بدقة وتابعه بأمانة فيها عـدا مسألـة هامـة سنشـير إليها. وكـان القـدمـاء يحـددون ازدهـاره حـوالى عـام 444-441 ق.م.، فقد قاد أسطول سـامـوس، في بحر ايجـه، وانتصر بـه على الأسـطور الاثيني المنـافس، وذلـك في معـركـة وقعت عام 444-441 ق.م. وعلى كل حال فإن الثابت أنه كان حياً حتى ذلك التاريخ على الأقل، ومن جهـة أخرى فـلا شك أنه كان أصغر من زينون الإيليائي. وقد أشرنا الى أنه أيـوني،

وهذا يدلّ على ان الإيليائية كانت مذهباً مؤثراً في غرب العالم اليوناني وفي شرقه على السواء.

ويتابع ميليسوس، كما قلنا، مذهب بارمنيدس متابعة دقيقة. فالموجود الحق واحد، وهو خالد ثابت، وسيهتم ميليسوس بإثبات أنه ليس مادياً، ولكن في حين أن بارمنيدس كان يرى أن الواحد متناه ودائري، فإن ميليسوس رأى أن الواحد لا نهائي، سواء من حيث الامتداد المكاني أم من حيث الزمان. ولعل ما ادى به الى اتخاذ هذا الموقف أنه اعتبر أن اللانهاية هي التي تؤكد على واحدية الواحد، لأنه لو كان متناهياً لكان هناك شيء آخر عنه، فلا يكون الوجود واحداً. ومن جهة أخرى، فإن الواحد لا ينبغي أن تكون له بداية أو نهاية، ولو كان متناهياً محدوداً، إذن لأصبح له بداية ووسط ونهاية، ولأصبح ثلاثة لا واحداً.

مصادر ومراجع

- ارسطو، ما بعد الطبيعة، الكتاب الاول، لا.ت.
- ارسطو، الميتافيزيقا، مقالة الألف-986 ب، لا.ت.
- افلاطون، محاورة السفسطائي. 242 د، لا.ت.
- افلاطون، محاورة بارمنيدس، 127، 128.
- افلاطون، محاورة فايدروس، لا.ت.
- الأهواني، احمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية، لا.ت.

- Burnet, john, *Early Greek Philosophy*, London, 1930.
- Cornford, F.M., *Plato and Parmenides*, London, 1950.
- Diels, H., *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy, vol*, Cambridge, 1965.
- Kiri, G.S., and Raven, J.E., *The Pre- Socratic Philosophers*, Cambridge, 1957.

عزت قرني

الإيمانية

Fideism
Fidéisme
Glaubensphilosophie

1 - للكلمة معنى قدحي من حيث يقصد بها إيمان العجائز أو من يثق ويعتقد عن طريق التوارث والتلقي بجملة من التصورات والسلوكات لا يتدبرها ولا يسأل فيها أو عنها...

2 - المعنى الثاني للإيمانية مصدره الإلهيات أو الثيولوجيا التي تقول بنقصان العقل الانساني وبحاجة الانسان الماسة إلى تعاليم الوحي الإلهي المرسلة إليه بواسطة الرسائل النبوية، وبالتالي عبر قنوات النقل والتواتر. الايمانية بهذا المعنى تخاطب في الإنسان قدراته الحدسية وتطلعاته إلى المطلق والحقائق اللامرئية. هذه الحقائق التي تجيب بطريقتها الخاصة عن أسئلة الانسان حول معنى الحياة الدنيا والموت والحياة الأخرى...

3 - في تاريخ الفلسفة تظهر الايمانية ضمن التيارات المعارضة للعقلانية أو بالأحرى للمركزية العقلية Logocentrisme. إنها بالمعنى الدقيق لا تشكل مذهباً قائماً بذاته أو مدرسة، بل هي ميل يظهر في المواقف والاختيارات وتتميز عما يشاركها من النزعات في نقد سلطة العقل بالخاصيات التالية:

أ - إنها لا تقول ببطلان العقل أو بفساده، كما عند النزعات اللاعقلانية عامة، بل فقط بنقصه وبنسبية مداركه وتحصيلاته. ويظهر هذا الواقع للعقل من خلال تاريخ تقدم المعارف والعلوم الانسانية نفسه.

ب - إنها لا تسعى إلى إلغاء العقل أو الحلول محله، بل إلى محاولة ملء ثغراته وبياضاته، وذلك بخلقه حوافز التقرير والتبني في مجال القيم والمبادىء الدينية والأخلاقية وحتى في ميدان علوم خالصة كالرياضيات عند عتبة المسلمات وما لا يبرهن عنه Postulats, Axiomes, Les Indémontrables.

ج - إنها تظهر كأساس لكل عقيدة ولكل اختيار، أو كهذه التربة العضوية التي بدونها تسقط أفعال الانسان في الآلية والحياد اللامسؤول. وبهذا المعنى، ليس ما يقابل الايمانية هو الالحاد طالما أن هذا الأخير يقوم هو أيضاً على ايمان ما، بل إنه الإيمان الذي قد يتحول إلى موقف ارتيابي شامل Scepticisme يتأدى عنه الإمساك المبدئي عن كل اختيار أو عمل، باسم اللاأدرية أو تساوي المعاني وعبثها.

ولكي تتبلور أكثر معاني الايمانية الثيولوجية والفلسفية فإنه قد يحسن عرضها من خلال نماذج وعينات تلتقي كلها عند تحديدات مشتركة لطبيعة الايمانية ووظيفتها.

1 - في الفكر الاسلامي:

من مرادفات كلمة إسلام الأكثر تعبيراً عن صفاته بل عن كنهه المثالي تبرز كلمة إيمان، وهي مذكورة في القرآن ست مرات (آل عمران، 193/الأنفال، 2/الروم، 56/الأحزاب، 72/الحجرات، 17,7). أما كلمات المؤمنين والمؤمنات والحنيف والحنفاء فهي واردة في 119 آية. وفي كتاب **التعريفات** للجرجاني: «الإسلام: هو الخضوع والانقياد لما أخبر به الرسول (ص) وفي **الكشاف** للزمخشري إن كل ما يكون الإقرار باللسان من غير مواطأة القلب، فهو إسلام، وما واطأ فيه

القلب اللسان فهو ايمان، أقول: هذا مذهب الشافعي وأما مذهب أبي حنيفة فلا فرق بينهما». وفي لغة العرب الايمان إذن هو التصديق بالقلب، وفي الشرع: هو «الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان».

لعل من أقوى المذاهب الاسلامية التي نظرت للإيمانية وصاغت فيها مقالات متماسكة هي الحنبلية والحنبلية الجديدة.

- يمكن اعتبار الحنبلية المذهب السني الأكثر تشدداً في مواجهة أهل الأهواء حول قضايا الفقه والكلام. ففي مقام فهم أصول الدين قدم إمامها ابن حنبل (المتوفى في سنة 241هـ/855م) المعادي للتأويل الباطني، منهجاً عملياً صارماً سرعان ما وضعه خصومه من شيعة ومعتزلة في خانة التجسيمية الكسولة المغفلة. والحق أن ذلك المنهج يكمن في رجوع مطبوع بالسذاجة والتفويض إلى ظاهر النص من غير اخضاع هذا الظاهر لتجاوزات خطاباتنا وتأويلنا. ذلك أن النص، فوق كل تأويل وقبل أي شعور، يقوم هناك سلفاً مهيمناً ولامعاً. وبإزاء الآيات المتشابهة - وما أقلها! - على المسلم أن يؤكد ايمانه وذلك بإحجامه عن معرفة معناها الحق الذي لا يعلمه إلّا الله ورسوله والراسخون في العلم.

وباختصار، شعار الحنبلية الرئيس تتضمنه خطبة الوداع التي ألقاها الرسول في حجه الأخير داعياً فيها المسلمين إلى اجتناب البدع والاعتصام بالمحجة البيضاء.

- أما الحنبلية الجديدة التي قامت على يد أبي تيمية (المتوفى سنة 728هـ/1328م) فإنها ذهبت للحفاظ على متانة الإيمان وصحته إلى الوقوف ضد التأويل كمنهج للتشكل المذهبي و«لتحريف الكلام عن مواضعه». فلم تأخذ بالتأويل إلّا في لفظ السلف، أي: «ان الكلام»، كما يسجل ابن تيمية، «ان كان طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به، وبين هذا المعنى والذي قبله بون، فإن الذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام، كالتفسير والشرح، والايضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي الرسمي» (**مجموع الرسائل الكبرى**، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1972، ج 1، ص 18). والتأويل بهذا المعنى التلازمي أو المحايث لا يمكن أن يقول بخصوص النص إلّا: «فحقيقته ذاته» والكيف، حسب تعبير مالك، مجهول. إنه بالتالي يفقد وظيفته البحثية، تلك التي تقوم في مقابلة ومقارنة الآيات قصد تحليلها، فلا تعود تقتصر إلّا على ارجاع النصوص إلى بنيتها الجامعة ومعناها الأول (ومن هنا، حسب هذا التوجه، اتى اشتقاق كلمة تأويل). هكذا اذن تتأسس قواعد الايمانية وتصفو متقويةً بنتائجها النظرية التي كان من أهمها عند ابن تيمية: عقيدة الظاهرية التجسيمية. إن المتصوفة والمتكلمين هم، كما يرى الإمام، «من واد واحد». أما الفلسفة عنده فلا تقود إلّا إلى التعنت والانشقاق. وبالتالي فالحل الظاهري التجسيمي لمشكل قراءة أصول الاسلام وحده لائق وجدير؛ إذ إن نتيجته المحسوسة هي آن تعمر الارض بوجود الله وأن يصير أقل احتجاباً وتجريداً، ثم بالتالي أن تكفر عبادة الأولياء المنافسين وتسفه زيارات القبور. وفي ذلك تكمن دلالة الكلمة التي نطق بها ابن تيمية في مسجد دمشق عن نزول الله من السماء إلى الأرض كما ينزل هو من المنبر...

لعل كل النظريات الايمانية في حقل الثيولوجيا تشترك كلها في كونها تقوم أساساً على منطق التمذهب المطلق المقترن بالايمان بجملة من المبادىء والغايات. وهذا المنطق الذي يطالعنا محركه الايديولوجي بعيد بالطبع عن كل منطق صوري، إنه ايديولوجي مضموناً وشكلاً؛ ذلك أنه كلما عبأ آلياته التي هي عبارة عن عناصر للتدخل الوثوقي الشامل (نظام المراجع المنزهة، أئمة الحكم المعصوم) جعلنا في الوقت نفسه امام تجاوزات للقاعدة الأساسية في نظام المنطق، ألا وهي قاعدة التركيب العقلي الخالص.

الايمانية في الفكر الاسلامي ليست حكراً على رجال الدين وحدهم، وإنما هي كذلك من القضايا التي خاض فيها الفلاسفة وكانت لهم فيها آراء ومقالات. فما من فيلسوف اسلامي إلّا وتكلم عنها في باب ما كان يتقصده من توفيق بين العقل والنقل أو إظهار ما بين الحكمة والشريعة من اتصال (حسب تعبير ابن رشد الشهير). ويحسن الاشارة إلى هذا الموقف التوفيقي من خلال انتقاد ابن خلدون 1332-1406 له باسم ايمانية تجريبية فاعلة. فصاحب المقدمة يصوغ في نقد الميتافيزيقا أطروحة قد تذكرنا من وجوه عدة بفكرة كانط 1724-1804 الثابتة، القائلة باستحالة تمكن العقل الانساني من التوصل إلى ادراكه معرفة الأشياء في ذاتها. ولعل نَصُّها يظهر هذه القرابة بصفة أوضح: «وأما [...] الموجودات التي من وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الالهي وعلم ما بعد الطبيعة فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا. ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات اخرى بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في

إثبات وجودها على الجملة إلّا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الانسانية وأحوال مداركها، وخصوصاً في الرؤية التي هي وجدانية لكل أحد وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه». (**مجموع الرسائل الكبرى، طبعة بيروت، دار إحياء التراث العربي،** ص 516-517).

أي حلول يقترحها ابن خلدون لإشكالية المعرفة في علم ما وراء الطبيعة؟

الحل الذي يعرضه في سياق برهنته ضد الفلاسفة هو الحل الصوفي الذي مسعاه الأسمى والدائم بلوغ مشاهدة الحقيقة. إن المتصوفة، بتخطيهم للجسم كأعظم دليل على محدوديتنا، يذهبون أبعد من الأفلاطونيين فيعتبرون مقولاتنا وملكاتنا الذهنية كشوائب وموانع، كما انهم يدمجون على طريقة الماديين الوظائف الذهنية من خيال وفكر وذكر في الوظائف الجسمانية. وهكذا لا تكون طرق الفلاسفة الفكرية وأدلتهم وبراهينهم سوى نتاجات ادراكات جسمانية لا تفيد النفس الروحانية، هذه النفس التي لا تصل إلى إدراكاتها إلّا بالرياضة وإماتة الجسم والقوى الدماغية.

بالرغم من قيمة المنهج الصوفي التطهيرية ومن جاذبيته، وربما لأنه نخبوي، فإن ابن خلدون يعتبره حلاً احتياطياً ليقف عند الحل الديني الايماني للمعرفة الماورائية، وذلك لأنه بصفائه وإجرائيته يُمكّن الانسان من ادراك اليقين، ويكتب شارحاً هذا التفضيل: «وقال كبيرهم افلاطون إن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين، وإنما يقال فيها بالأخلق والأولى، يعني الظن، وإذا كنا انما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط فيكفينا الظن الذي كان أولاً. فأي فائدة لهذه العلوم والانشغال بها ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات. وهذه غاية الأفكار الانسانية عندهم». (**المرجع نفسه،** ص 517). وهنا أيضاً يلتقي ابن خلدون وكانط حول ضرورة قيام الانسان بحل تناقضات العقل الخالص وأضداده عملياً وذلك بالالتزام، حسب هذا الأخير، بالعقل الأخلاقي العملي أي بالاستجابة إلى أوامر الواجب القطعية الشمولية أو بمعانقة الدين الموحى، حسب الأول.

هكذا إذن يظهر ابن خلدون: 1 ـ عدوّاً لنظرية الفلاسفة في ما بعد الطبيعة بحيث يعارضها بنظرية الذريين، 2 ـ متعاطفاً مع اتجاه المتصوفة الذي يوظفه لتدقيق البرهنة ضد الفلاسفة، 3 ـ نصيراً للحل الايماني بخصوص المعرفة الماورائية.

كيف نفهم تبني هذا الحل من قبل رجل له من الحساسية التاريخية وحب الأشياء الوضعية ما يجعله أقرب إلى إيثار التحليل في كل الميادين، حتى الماورائية منها، على السمع والإيمان؟

إن الرجوع إلى النزعة الايمانية عند مفكرنا ليس سوى اجابة عملية على قضايا ثيولوجية وماورائية جد وعرة وملتوية. إنها حل عملي من حيث انها تفسخ هذه القضايا وتطعن في مشروعية وضعها نفسها. وهكذا بالمثال يختم ابن خلدون بعد مناقشته لأفكار تجسيمية حول ذات الله: «ولم يبق في هذه الظواهر إلّا اعتقادات السلف ومذاهبهم والايمان بها كما هي، لئلا يكر النفي لمعانيها على نفيها، مع أنها صحيحة ثابتة في القرآن». (ص 464). فهل يصح إذن، بعد التأمل في نتاج مفكرنا وفي طبيعة اهتماماته، أن تلصق به نعت التقليدية كما يحق في شأن كل تقليدي متزمت؟ إذا كنا لا نقول بهذا فلأن تبني ابن خلدون للحل الايماني يجيب على غرضين عمليين، فمن جهة يخول له ذلك الحل التخلص الفعلي من مواضيع علم الكلام الملتبسة الشائكة، ومن جهة أخرى يتيح له بالأخص إحداث تحول ضخم في المعرفة العربية، يعود الكلام بمقتضاه إلى تاريخه وتخمد أعاصيره وإشكالاته. وبعبارة واحدة، لا يحسن أن نفهم النزعة الايمانية عند مؤرخنا بالمعنى التقليدي للكلمة. ذلك أن خطابه عن مختلف المنظومات الايديولوجية تاريخي أساساً ويستمد حكمه من ارادة واعية في كتابة التاريخ والتفكير فيه.

في الفلسفة الغربية

في البدء كانت دائرة استعمال كلمة إيمانية دينية صرفة. وكانت الكلمة إسماً لمذهب يغالي في إعلاء شأن الايمان، ضد العقل وعلى حسابه، في مجال معرفة الحقيقة المطلقة الجوهرية بناءً على معطيات الوحي وعملاً بما أوتي الإنسان من قوى روحية... ولربما أن من أهم الأسباب التي حدت بالسلطات الكنيسية الكاثوليكية إلى إبطال ذلك المذهب في 1838 هو انها لم تكن ترضى على إقصاء العقل من دوائر فهم الدين وإدراك الحقيقة الإلهية...

اما كلمة ايمان Glaube, Foi, Faith فهي في الفلسفة الغربية عريقة التداول بحيث يوازي تاريخ استعمالها، على سبيل التقابل أو التضاد، تاريخ استعمال كلمتي عقل ومعرفة. والحديث عن النزعة الايمانية عند هذا الفيلسوف أو ذاك لا يبرره في الغالب الأعم إلّا كونه فلسف الايمان وأوصله إلى درجة المفهوم، من غير أن يلجأ بالضرورة إلى اطلاق اسم

ايمانية على مجهوده. وبهذا المعنى يمكن التمثيل بأهم نصين جاء بهما النظر الفلسفي في تاريخه الحديث.

أ ـ باسكال ومسألة الرهان:

موضوع الرهان عند باسكال 1623-1662 (الشذرة 233 من مؤلفه **الأفكار** *Penseés*) هو هذه المسألة التي تنتظم حولها كل المسائل الدنيوية منها والعادية، إنها مسألة وجود الله او عدم وجوده. والحال أن الإنسان المحدود المتناهي لا يملك بعقله شروط النظر فيها فبالأحرى أن يحلها حلاً له صفتا الضرورة والشمول. فما دام أن هناك هوة سحيقة بين الإنسان وبين طبيعة الإله اللامحدودة واللامجزأة وأن هذه الطبيعة تستحيل على الإدراك والبرهان الانسانيين، فليس في مقدورنا إلاّ أنا نقر بلا إجرائية العقل وأن نراهن على وجود الله، مصرفين طاقاتنا الارادية والايمانية وحدها. وليس لنا أن نعرض عن الرهان طالما اننا منضوون ومبحرون embarqué(s). وفي غياب كل يقين حول صحة الرهان على وجود الله أو على عدم وجوده، لا يبقى لنا إلاّ أن نحصي الربح ونتوقع الخسارة من وراء هذا الاختيار أو ذاك، علماً أن الأمر لا يتعلق برضى العقل وحده وإنما كذلك بسعادة المراهن وغبطته في الدارين. وفي الحالة التي تعنينا، الظاهر أن من راهن على وجود الله أي آمن به، إن ربح فإنه يربح كل شيء، وإن خسر فإنه لا يخسر كل شيء. أما من فعل العكس، فإنه لا يربح شيئاً (إذ إن رهانه كان على العدم)، وإن خسر خسر كل شيء. فالأجدر إذن بالإنسان أن يأخذ بالرهان الأول، لا لكونه الأنفع والأجدى وجودياً ومصيرياً فحسب، وإنما أيضاً لأنه جائز وقويم من حيث المنطق والعقل.

كل رهان مخاطرة وكل مخاطرة تحتمل الإخفاق وتحبل بأمل التوفيق والنجاة. وبالتالي عند باسكال، الرهان هو الاسم الآخر للإيمان الذي يخاطب القلب وتظهر بواسطته حقيقة وجود الله وخلود الروح وحقائق أخرى في رحاب القيم والمعنى.

ب ـ كانط وتصنيف الإيمان:

كما قال باسكال إن الدين ليس يقينياً، ذهب كانط إلى القول بأستحالة كل الأدلة التي صاغتها جدليات العقل الخالص لإثبات وجود الله، وذلك، كما أشرنا، لأن هذا العقل ليس له أي تجربة بالأشياء في ذاتها، أي بالكينوناتnoumènes، وأن كل ما يقوله فيها من أطروحات انما هو من قبيل الخرق لشروط المعرفة الموضوعية الحقة وضرب من التجاوز الذي لا ضابط له ولا استقرار. وبالتالي إن كان من غير الجائز ايجاد امتداد عملي للعقل الخالص، فمن اللازم بعد تعليق أي استناد إلى هذا العقل، إبراز عقل مواز له حقله التجريبي وفعالياته المرئية، ألا وهو العقل العملي. وهذا ما جعل كانط يصرح: «لقد كان عليّ إذن أن اقوض المعرفة حتى اترك مكاناً للإيمان». (توطئة الطبعة الثانية من **نقد العقل الخالص**).

في احد الأقسام الأخيرة من **نقد العقل الخالص** نقرأ نصاً مقارناً يخطط لمشروع نقد العقل العملي ويوضح أن الاعتقاد ثلاثة أصناف لا فروق بينها ألاّ في الدرجة، وهي الرأي والإيمان والعلم. فيكون الرأي اعتقاداً يعي نقصه ذاتياً وموضوعياً، ويكون العلم اعتقاداً كافياً من الوجهتين الذاتية والموضوعية. أما الإيمان فهو ما اعتُبر اعتقاداً كافياً من الزاوية الذاتية وناقصاً موضوعياً.

غير أن كانط سيضع الشروط لكي يحقق الإيمان كفايته الموضوعية، وذلك من خلال تقسيمه إلى ثلاثة أصناف، هي:

أ ـ الإيمان البراغماتي، وهو الدراية المتعلقة بوسائل وغايات عرضية. ولا أدل على ضعف قوامه من اضطرابه أمام رهان كبير حاسم.

ب ـ الايمان المذهبي، وفيه يندرج الايمان بوجود الله، لا يمثل وظيفة عملية بالمعنى الدقيق، إذ إن دراسة الطبيعة قد تكون في غنىً عنه، إلاّ أن أهميته كخيط قائد تظهر ساعة البحث عن وحدة الطبيعة وحكمة غاياتها، وعن مصير الروح بعد الموت... وهذا الدور لا يكفي لوقاية ذلك الايمان من تزعزعه أمام ما يطرحه من صعوبات نظرية...

ج ـ الايمان الأخلاقي، وهو عند كانط أرقى أنواع الايمان لأنه يعوض العقل عملياً عن خسارات مشاريعه الطموحة خارج حدود التجربة. ذلك أنه يخدم الأخلاق وقد تحولت إلى قانون يفترض تحققه، إضافة إلى توافق الغايات، وجود إله وحياة أخرى. وهذا الافتراض أو الشرط، وإن كان لا يصدر عن يقين منطقي، بل عن يقين أخلاقي، هو بعينه موضوع الايمان الذي يتعلق به الاستعداد الأخلاقي الذاتي. طبعاً يمكن لذلك الشرط أن يتلاشى في حالة انعدام الهم الأخلاقي أو أن يسقط من حساب من يتبنى ايماناً سلبياً مضاداً. وفي الحالة الأولى يصعب تجرد الانسان تماماً عن كل وعي بالنفع واليقظة، أما في الحالة الثانية يتعرض الإيمان السلبي لاستحالة البرهنة نظرياً عن عدم وجود إله وحياة أخرى.

إن الإيمان الأخلاقي لا يقودنا في آخر المطاف النظري إلاّ إلى الحس العام أو ما يهم الناس جميعاً في مجال الأخلاق كمصدر لأوامر قطعية تتسم بالضرورة والشمول.

الايمانية، بعيداً عن معناها القدحي كمحاكاة أو تقليد ساذج وحتى عن مدلولها الثيولوجي التفويضي والوثوقي الضيق، قد تعني، من الوجهة الفلسفية، مجموع النزعات والمقالات التي تُظهر أهمية الايمان في تحريك مواقف واختيارات الأفراد والجماعات، الأخلاقية منها والوجودية، وبالتالي في ترجمة النظر إلى فعل أو تحويل الرؤى إلى واقع.

إذا صح أن الايمان هو الرهان كما أكد باسكال، فإن كل فكر أخلاقي أو سياسي تحرري يقوم على الرهان وبالتالي على الإيمان. فالفكر المعتزلي راهن على خلق القرآن والتوحيد، والفكر الجنسيني راهن على خلاص الفرد، بل وحتى في الفكر المادي الجدلي نفسه، كما رأى لوسيان غولدمان، يقوم الرهان، كفكرة مركزية، على دور البروليتاريا الثوري القيادي وعلى انتصار الاشتراكية والمجتمع اللاطبقي. . .

سالم حيش

الايونية

Ionian School
Ecole Ionienne
Ionianismus

يأتي هذا الاصلاح نسبة إلى منطقة «أيونيا» التي شهدت بدايات ازدهار الحضار اليونانية في القرن السادس ق.م.، حيث ظهر فيها عدد من أوائل الفلاسفة والعلماء سواء في القرن السادس أو في الخامس من بعده، وأهمهم، إلى جانب طاليس وأنكسماندوس وأنكساميس الذين سنفصل القول فيهم، هما هيراقليطس حوالي 540-460ق.م.، والمؤرخ هيرودتس 484-420 ق.م. وأيونيا هي المنطقة التي تحتل الساحل الغربي لآسيا الصغرى جغرافياً (في تركيا السياسية اليوم)، ولكنها كانت موطن انطلاق الحضارة اليونانية، حيث ظهر فيها هوميروس أو الشعراء الهوميريون حوالي القرن الثامن ق.م. وولد هزيود، هذه الحضارة، التي ستزدهر من بعدُ مراكزُ لها في جنوب ايطاليا (اليونان الكبرى) وصقلية، ليستقر كرسيها في أثينا منذ النصف الثاني للقرن الخامس ق.م. وكان من أشهر مدن المنطقة إفسوس وساُمس وكيوس وغيرها، ولكن أهمها جميعاً ميناؤها الكبير وأغناها كانت مدينة ملطية (أو ملطيا)، التي احتفظت بمكانتها هذه حتى دخلها الفرس عام 494 ق.م. وخربوها. وإذا أخذنا بالتعريف العام فإن هيراقليطس هو فيلسوف أيوني من غير شك، لانتمائه أولاً إلى مدينة أفسوس، ولقوله هو الآخر بمادة واحدة هي جوهر الأشياء وأصلها، ولكن فكره يتمتع باتساع جديد وبخصائص ينفرد بها، حتى أن كثرة المؤرخين يستخدمون اصطلاح الفلسفة الأيونية ليدلوا به على الفلاسفة الثلاثة الأول في تاريخ الفلسفة اليونانية والذين يجمعهم أنهم أيونيون من نفس المدينة، ملطية، وأنهم يتسلسلون تابعاً عن أستاذ فيما بينهم. لذلك فإننا سنتناول هنا هؤلاء الثلاثة وحدهم، طاليس وأنكسماندروس وأنكساميس، الذين يسمون أيضاً باسم «المدرسة الملطية».

طاليس

هناك حدث يرتبط باسم طاليس أكثر من ارتباط أي حدث آخر به، ذلك هو تنبؤه بحدوث كسوف الشمس سنة 585، وحين حدث ذلك فعلاً كان ذلك مدعاة لإعجاب اليونان برجهلم إعجاباً شديداً؛ خاصة وأن الكسوف أدى إلى نتيجة سياسية هامة جعلت أهل العصر والخلف يقرنونها باسم طاليس، تلك هي إنهاء الحرب بين الليديين والميديين (من فرس آسيا الصغرى المجاورة للأيونيين).

ويقول المؤرخ اليوناني هيرودتس 484-420 ق.م، الذي عاش بعد طاليس بحوالى قرن ونصف، في هذا الشأن: «في السنة السادسة من الحرب، التي تناوبت فيها على الطرفين؛ أي الميدين والليديين، حظوظ متساوية، حدث اشتباك بينهما، وبينما كانت المعركة دائرة تحوّل النهار فجأة إلى ظلام. وكان طاليس الملطي قد تنبأ لأهل أيونيا بحدوث هذا التغير في النهار، ووضع حداً أقصى لحدوثه السنة نفسها التي حدث فيها بالفعل». فمتى كان تاريخ هذا الكسوف؟ إن هذا التاريخ هو في نفس الآن تحديد لوقت ازدهار طاليس، أي بلوغه سن الأربعين على الأقل وانتشار اسمه واتخاذه مكانة مرموقة. ويقترح بعض المؤرخين أنه كسوف عام 610 ق.م، ولكن الغالبية تميل إلى عام 585 ق.م. الذي يتناسب مع تواريخ الصراع المذكورة بين ليديا وميديا ومع ما يذكره مؤرخون قدامى أنفسهم. وقد كان هذا التنبؤ، سواء أسبق الحدث نفسه بعام أم بشهر، سبباً لذيوع شهرة طاليس بين اليونان. ولاعتباره من بعد ذلك أول الفلكيّين الاغريق، وربما كان ايضاً متّصلاً بما يذكر من أنه نال لقب الحكيم بعد هذه الحادثة حوالي عام 581/582 ق.م. وعلى هذا يمكن أن نقرب تاريخ ميلاده، على طريقة المؤرخين القدماء، بطرح أربعين عاماً من ذلك التاريخ على اعتبار أنهم كانوا يؤرخون لحظة ذيوع شهرة الفيلسوف، أو ازدهاره، في حوالي سن الأربعين، فيكون ميلاد طاليس حوالي 625 ق.م. ومن جهة أخرى فإن بعض

الأخبار تنسب إليه عمراً يمتد إلى التسعين أو المائة.

أما عن عائلته وأصله فإن هيرودتس يقول: «طاليس، رجل من ملطية... وهو فينيقي في أصله البعيد»، كما إن ديوجينيس اللايرسي صاحب كتاب سير الفلاسفة وآراؤهم، وهو الكتاب اليوناني الوحيد الذي وصل إلينا كاملاً من بين مؤلفات هذا النوع، والذي ينتمي إلى القرن الثالث ب.م.، يقول: «كان طاليس، على ما يقول هيرودتس ودوريس وديمقريطس، إبناً لأب هو اكزاموآس وأم هي كليوبولين، من نسل طيليوس، الذين هم فينيقيون، ونبلاء يرجع أصلهم إلى قدموس (أي القديم) وأجنور... وكان اجنور قد أصبح مواطناً في ملطية حين جاء إليها مع نايلوس، حين خرج هذا الأخير منفياً من فينيقيا. ولكن معظم الناس يقول إن طاليس كان ملطياً قحاً في أصله، كما كان من عائلة ذات حسب». وتشير هذه العبارة الأخيرة إلى الإختلاف حول أصل طاليس: هل كان حقاً فينيقياً، حتى وإن كان بعيداً، أم أن طاليس يوناني أصيل؟ ويعزز أصحاب القول بالأصل الفينيقي رأيهم بالإشارة إلى أن اسم ابيه اكزاموآس ربما كان ذا رنين سامي. ولكن أصحاب القول بالأصل اليوناني يشيرون إلى أن هيرودتس ربما ظن النسب الفينيقي لأجداد طاليس نظراً إلى إدخال طاليس لبعض التجديدات الفينيقية في الملاحة إلى أيونيا، وأهمها الاسترشاد بالدب الأصغر كما كان يفعل الملاحون الفينيقيون (هم الفينيقيون عند اليونان) ذوو الباع في ارتياد البحر المتوسط، كما أن هيرودوتس ربما كان يشير إلى أجداد قادميين (نسبة إلى قدموس) من منطقة بوئثيا. أما عن إسم أبيه فإنه في نظر هذا البعض ليس اسماً سامياً بل هو إسم كاري (نسبة إلى بلاد كاريا في جنوب غربي آسيا الصغرى وتطل على بحر إيجه إلى الجنوب من أيونيا، وأهلها من غير اليونان وإن دخلت عليهم التأثيرات اليونانية). كما أن اسم طاليس نفسه يعود إلى أصل كريتي (نسبة إلى جزيرة كريت المشهورة التي شهدت حضارة مزدهرة في وسط الألف الثاني ق.م. وهي حضارة تعد مقدمة للحضارة اليونانية). وعلى هذا فإن طاليس، في هذا الرأي، من أصل ملطي (نسبة إلى مدينة ملطية) وإن كانت تجري في عروقه دماء كارية، وهي غير يونانية. أما تكرار الإشارة إلى الأصل الفينيقي لطاليس عند المؤرخين الهلينستيين؛ أي الذين عاشوا في العصر اليوناني المتأخر، فربما يعود، عند أصحاب هذا الرأي الأخير، إلى انتشار موجة في العصر الهلينستي ـ عصر ما بعد الاسكندر الأكبر الذي توفي عام 323 ق.م. تريد نسبة نشأة الفكر والعلم اليونانيين إلى أصول شرقية.

وسواء أكانت هذه الاشارات القديمة، إلى أصل فينيقي بعيد لفيلسوف اليونان الأول، ذات أساس أم لا، فإن دلالتها على أي حال دلالة قوية، وهي وثاقة صلة طاليس بحضارات البحر المتوسط والشرق في عهده، وكان أظهرها حينذاك مصر وبابل. ومن الظاهر أنه استقى معارفه الفلكية من العلم البابلي، كما أن اسم مصر يرتبط بمعارفه الرياضية، ويكرر الكتاب القدماء أنه زار مصر، ويقول بعضهم إنه أقام فيها مدة طويلة، وكان لمدينة ملطية موقع خاص أقرب إلى ما يسمى اليوم بالسوق الحرة في شمال شرقي الدلتا المصرية، وهو مدينة ناوقراطيس التي نال اليونان حق استخدامها للتجارة مع سائر القطر المصري في القرن السابع ق.م. وسنرى أن كثيراً من أعمال طاليس تتعلق بمصر بشكل أو بآخر، بل ربما يكون رأيه في الماء نفسه متأثراً بتصورات المصريين عن نشأة الكون.

ومن ذلك أنه ينسب اليه اهتمامه بتفسير فيضان النيل وبدراسة الرياح الموسمية التي قد تكون على صلة به، وربما قدم نظرية في هذا الأمر مؤداها تفسير الفيضان بحركة الرياح. وقد كانت مصر هي بلد قياس الأرض وتحديد مساحاتها، ويشير القدماء إلى أن طاليس استقى معارفه الرياضية من مصر، وينسبون إليه اكتشاف طريقة لقياس ارتفاع الأهرامات، ربما يكون قد تعلمها من المصريين أنفسهم، وذلك بوسيلة قياس ظل الأهرامات، ومقارنته بتساوي الظل مع طول الشخص في لحظة معينة من النهار. كذلك تنسب إلى طاليس معرفته ببعض النظريات الرياضية، ومنها نظرية حول تساوي المثلثات، ويذكر له أيضاً أنه توصل إلى طريقة لقياس بعد السفن في البحر، وهو ما يناسب احتياجات أهل مدينته وهي الميناء العام. هل قام طاليس بنقل معارف المصريين الرياضية وحسب؟ أم أنه استخدم تلك المعارف ذات الطابع التطبيقي ليصل إلى تصورات هندسية عامة؟ لا يمكن الإجابة القاطعة في هذا الاتجاه أو ذاك. ويذكر القدماء كذلك أنه حاول التوصل إلى تقويم للسنة، وكان المصريون قد توصلوا منذ زمن قديم جداً إلى تقسيم السنة إلى 360 يوماً. وإذا عدنا إلى تنبئه بالكسوف، فربما كان ضربة حظ من جانبه اعتمد فيها على الأزياج البابلية، وربما تذكر حدوث كسوف للشمس في مصر عام 603ق.م.، أما أنه كان يعلم علة الكسوف، فهذا أمر مستبعد تماماً.

من كل ذلك نرى أن طاليس كان على صلة، ثقافية في حدها الأدنى، بمصر وبابل وفينيقيا، كما نرى أنه كان متعدد الاهتمامات، فهو فلكي وجغرافي ورياضي، وكان كذلك مهندساً أيضاً ورجلاً سياسياً. فتشير بعض الأخبار إلى أنه قام

بتحويل مجرى أحد الأنهار في آسيا الصغرى حساب جيش الملك كروسوس احد ملوك ليديا، التي كانت سبيلاً من سبل الاتصال بين أيونيا وحضارات الشرق وخاصة في وادي دجلة والفرات. ويذكر اسم نفس هذا الملك الليدي حيث يقال إن طاليس نصح أهل مدينته ملطية بعدم التحالف معه، كما يقال عن دوره السياسي أنه نصح المدن اليونانية على الساحل الأيوني كله بالاتحاد في وجه الخطر القادم من فارس، وباتخاذ عاصمة موحدة يكون مقرها مدينة طوس.

وقد أشرنا إلى أن طاليس لقبه أهل عصره في حياته بالحكيم، واسمه هو الوحيد، مع اسم صولون المشرع الاثيني المشهور 640-558ق.م.، الذي يتكرر ظهوره في كافة القوائم التي وصلت إلينا بأسماء الحكماء السبعة، مما يدل على مشاركة له في توجيه السلوك الأخلاقي الذي اشتهرت به الحكم التي تنسب إلى هؤلاء الحكماء السبعة، ومنها على سبيل المثال: لا إفراط ولا تفريط، فليكن العقل قائدك، حينما تعرف كيف تطيع ستعرف كيف تأمر، كن أميناً، ... إلى غير ذلك.

ورغم أن بعض القدماء ينسبون إليه كتاباً مرة وكتابين أخرى، إلّا أن هذه الكتب كان مشكوكاً في صحة نسبتها إليه عند اليونان أنفسهم، ولا يظهر من كلام أرسطو أو ثاوفراسطس تلميذه ومؤرخ تاريخ الفلسفة عند اليونان، إنهما علما بكتاب من تأليفه. ولهذا فإن آراءه في الكون تكون قد تنوقلت شفاها، بالإضافة إلى أن طاليس لم يعدم خلفاء يكتبون الكتب التي ربما احتوت على اشارة إلى آرائه. وعلى كل حال فإن ذكرى طاليس بقيت حية عند اليونان. ويحتفي أفلاطون به حين أورد عنه بعض الحكايات وجعل منه أرسطو في القرن الرابع ق.م.، وبعد أكثر من مائتي عام من وفاته، مؤسساً لضرب جديد من التفكير وأول الفلاسفة بإطلاق. ولكن الصورة الأساسية السائدة عن طاليس حتى القرن الخامس ق.م. هي صورته كمبتكر في ميدان الهندسة على الخصوص، وهو ما يجعل أرستوفانيس الشاعر الكوميدي المعروف يصف أحد الشخصيات المهتمة بتخطيط المدن بأنه رجُلُ طاليس. ويحكي أفلاطون عنه حكاية أخرى تبين طبع الفيلسوف المستغرق في تأملاته إلى حد عدم الانتباه إلى الأمور الدنيوية. فيقول في محاورة ثياتيتوس (174أ) إن إحدى الخادمات سخرت من طاليس إذ سقط في بئر بينما كان يتطلع إلى السماء، وقالت إنه كان شغوفاً بمعرفة كائنات السماء، بينما كانت تغيب عن انتباهه الأشياء التي تقع تحت قدميه. وعلى الضد من ذلك يحكي عنه أرسطو حكاية تبرز قدرة العلم على انتاج الفوائد العلمية (السياسة، 1259أ 9الخ)، فقد كان الناس ينعون على طاليس فقره، وكأن الفلسفة بغير نفع، وقد حدث، فيما تقول الحكايات، أن طاليس تأدى من خلال دراسته للأجسام السماوية إلى أن محصول الزيتون سوف يكون وفيراً، فجمع مبلغاً صغيراً من المال حين كان لا يزال الوقت شتاءً واستأجر بأرخص الأثمان كل معاصر الزيتون في كل من مدينتي ملطية وخيوس، وحين جاء وقت الحصاد أجر المعاصر على النحو الذي راق له، مبرهناً هكذا على أن الفلاسفة قادرون على الإثراء إذا شاءوا، ولكن الاثراء ليس هو ما يهتمون به. ومن المفهوم أن سائر هذه الحكايات مشكوك في صحتها التاريخية إلى أقصى درجة، وإنما المهم فيها هو استخدامها لاسم طاليس من جهة، والمعاني التي تريد نسبتها إلى صورة الفيلسوف من جهة أخرى.

كيف عرفنا طاليس؟ هناك مصادر أربعة رئيسية تتفاوت من حيث نوعية أخبارها ومدى إمكان الثقة فيها:

أ ـ فهناك هيرودوتس المؤرخ المشهور الذي يقدم عدداً من الروايات بشأنه ويشير إلى عدد من آرائه وأفعاله.

ب ـ وهناك أرسطو الذي يطلق عليه في كتابه الميتافيزيقا اسم مؤسس الفلسفة ويشير إلى رأيه في الماء كمبدأ أول وإلى آراء أخرى له، كما يشير إليه أيضاً في السياسية على نحو ما رأينا منذ قليل، وفي كتاب في النفس وغيره.

جـ ـ وهناك أفلاطون الذي عرفنا روايته لقصة عن وقوع طاليس في البئر بينما كان يتأمل النجوم، وهو يشير أيضاً إلى قول طاليس «كل شيء مملوء بالآلهة»، ولكن دون أن ينسبه صراحة إلى طاليس.

د ـ وهناك أخيراً جماع الآراء من الكتاب المتأخرين من العصر الهلينستي وما بعده، من أمثال ديوجينيس اللايرسي وسويداس وسِمبْلقيوس وآيتيوس وجالينوس وبُرقْلس وآخرون، وهم يهتمون بطاليس من حيث هو عالم فلكي ورياضي ومهندس.

ويستحق أرسطو وقفة خاصة كمصدر تاريخي للمدرسة الأيونية وللفكر الفلسفي قبله بصفة عامة. ذلك أن اسم ارسطو يظهر بالضرورة عند العرض لسائر الفلاسفة السابقين عليه، من طاليس حتى أفلاطون نفسه، لأن طريقة أرسطو في عرض فلسفته كانت تبدأ دائماً بالاشارة إلى آراء السابقين في كل موضوع يتناوله، ومن هنا أصبحت كتب أرسطو مصادر تاريخية من هذه الجهة. ومن جهة أخرى فإن مدرسة أرسطو، المشائية، هي التي ستبدأ تراث البحث في تاريخ الفلسفة كموضوع قائم بذاته، وسيكون أول مؤرخ للفلسفة اليونانية بالمعنى الدقيق هو ثاوفراسطس تلميذ أرسطو وخليفته في رئاسة

المدرسة المشائية، وذلك في كتابه آراء الطبيعيين، الذي وصلنا منه فصل واحد، ولكنه طويل، يتحدث عن «الاحساسات»، وذلك من بين فصوله الثمانية عشرة. وقد وجه بعض المؤرخين هجوماً شديداً على أرسطو مشككين في مقدار مصداقيته كمؤرخ موضوعي لآراء السابقين عليه، إلى حد نفي الحس التاريخي عنه وتفضيل أفلاطون عليه في هذا الميدان، وهو الذي لم يدَّع أبداً أنه يقصد إلى ذكر آراء السابقين كما يفعل أرسطو، ويقوم هذا الهجوم على اعتبار هام: وهو أن أرسطو لم يكن ينظر إلى السابقين في ذاتهم، أي في اطار أفكارهم وأغراضهم وعصرهم، بل كان ينظر إليهم من منظار مذهبه هو، وكأنه يعتبرهم مجرد ممهدين لفلسفته، ينجحون حيناً ويفشلون حيناً، في إدراك ما ستكون عليه فلسفته هو باعتبارها الحقيقة النهائية الكاملة، ونتج عن ذلك على سبيل المثال أنه يستخدم مصطلحاته هو، وهو بصدد الحديث عنهم، بينما تكون هذه المصطلحات غريبة عليهم تماماً، كذلك فإنه لا يشير من آرائهم إلاّ إلى ما يهتم به هو، ويسقط من آرائهم ما قد يكون هو الأهم عندهم هم أنفسهم وما نلمحه عند كتاب آخرين غير أرسطو يعرضون لآراء الفلاسفة الطبيعيين. ولكن البعض الآخر من المؤرخين يرى أن في ذلك الهجوم ظلماً كبيراً لقيمة أرسطو وتعنتاً في النظر إليه، لأن مقارنة ما يقوله بما تورده المصادر الأخرى تجعل المؤرخ يثق في صحة أحكامه بصفة عامة، وينتهون إلى أننا نستطيع أن نصحح أخبار أرسطو بما يقوله هو نفسه في مجمل ما يقول، وربما يكون المثلب الذي يؤخذ عليه ليس أنه لم يحسن الفهم، بل انه اضطر إلى اختيار بعض آراء الطبيعيين دون الأخرى، فلا يظهر في أخباره ذلك التوازن الأصلي الذي كان للآراء الأصلية للفلاسفة الذين يتحدث عنهم.

ينسب أرسطو إلى طاليس آراء ثلاثة:

1 ـ الأرض تطفو على الماء.

2 ـ الماء هو العلة المادية لكل الأشياء.

3 ـ كل الأشياء ملأى بالآلهة.

ويحسن قبل الدخول في تفسير مقاصد طاليس أن نثبت النصوص الكبرى التي نستقي منها معرفتنا به، وهي أربعة لأرسطو وواحد لديوجينيس اللايرسي:

1 ـ أرسطو (في السماء، 294 أ 28 وما بعدها)، يقول آخرون: «إن الأرض تطفو على الماء، وهذا هو أول قول قديم وصل إلينا، وهم يقولون إن الذي قدمه هو طاليس من ملطية حيث يعتبر أن الأرض تبقى في مكانها بسبب أنها تطفو وكأنها كتلة من الخشب أو شيء آخر من هذا القبيل (لأن مثل هذه الأشياء لا تقف بالطبيعة على الهواء بل على الماء)...».

٢ ـ أرسطو (الميتافيزيقا، 983 ب 8 وما بعدها): «رأى معظم الفلاسفة الأوائل أن المبادىء التي تأخذ شكل المادة هي المبادىء الوحيدة لكل الأشياء، حيث أن المنبع الأصلي لكل الأشياء الموجودة، والذي منه يتكون الشيء وإليه ينتهي حتى يفنى في النهاية، وهو الجوهر الباقي رغم تغييره من حيث كيفياته، هذا المنبع الأصلي هو الذي رأى أولئك الفلاسفة أنه عنصر الموجودات ومبدأها الأول، وهم يعتبرون، لهذا السبب، أنه لا يوجد تكوُّن مطلق أو فناء مطلق، حيث أن تلك الطبيعة تبقى ذاتها على الدوام... ولكن الفلاسفة الأوائل لم يتفقوا بشأن هذا المبدأ من حيث عدده، وصورته، بينما يقول طاليس، مؤسس هذا الضرب من الفلسفة، إنه الماء، ولهذا فإنه أعلن أن الأرض تقوم على الماء، وربما توصل إلى هذا الافتراض من رؤية أن ما يتغذى به كل شيء هو رطب... والماء هو المبدأ الطبيعي للأشياء الرطبة».

3 ـ أرسطو (في النفس، 405 أ 19 وما بعدها): «ويبدو أن طاليس هو الآخر، حسبما يذكرون عنه، افترض أن النفس شيء متحرك، إذ كان قد قال إن حجر المغناطيس له نفس لأنه يحرك الحديد».

4 ـ ديوجينيس اللايرسي (الفلاسفة وآراؤهم، الكتاب الأول، الفصل 24): «يقول أرسطو وهيباس إن طاليس نسب النفس حتى إلى الأشياء الجامدة، معتبراً في هذا حجر المغناطيس والعنبر».

أول ما ينبغي الإشارة إليه أن كلمة مبدأ archê التي يستخدمها أرسطو ليست من اصطلاح طاليس وإنما هي اصطلاح أرسطو، وتعني عند أرسطو المبدأ الأول للأشياء، ومن المستبعد أن يكون طاليس قد أراد من الماء أن يكون علة بالمعنى الذي سيفهم أرسطو عليه هذا الاصطلاح، والأغلب أنه كان يعني أن كل شيء يأتي من الماء، . وليس أنه مكوَّن من الماء (وهو ما يدل عليه الاصطلاح الأرسطي). ومن الظاهر أن أرسطو لم يعرف رأي طاليس هذا وآراءه الأخرى إلاّ بطريق غير مباشر، فهو يتحدث عما يقال عن طاليس، وبالتالي فلا ينبغي اعتبار هذا الأخير مسؤولاً عن صياغة أرسطو لآرائه. ومع ذلك فإن كلمة archê كانت مستعملة في لغة عصر طاليس، بل وقبله عند هوميروس الشاعر اليوناني الأشهر.

ومهما يكن من أمر فإن من المؤكد أن من أفضال المدرسة الأيونية، إن لم يكن أعظمها، هو تقديم مفهوم المادة الأولى التي منها يخرج كل شيء، مع اعتبار هذه المادة واحدة رغم تعدد مظاهر الأشياء. وأهمية طاليس تقوم على أنه أول

من قدم هذا المفهوم، وهو بهذا مؤسس كل تيارات الفلسفة المادية من بعده، ولا يزال العلم الغربي الحديث يقوم على افتراض وجود اساس ثابت واحد لكل الظواهر، ولتكن نسبة هذا الأساس مبدأ أو جوهراً، وليكن على هذه الطبيعة أو تلك، فإن هذا لا يغير من شكل الإطار الذي حدده طاليس لأول مرة للعلم اليوناني ومن سار على خطاه.

ما هو الماء الذي كان يقصده طاليس؟ من الممكن أن يكون هو ماء البحر الذي تعرفه، وهذه الفكرة موجودة في أساطير مصر وبابل، وفكرة المحيط أوقيانوس، باعتباره منبع كل شيء، موجودة عند هوميروس، ومن الممكن أيضاً أن يكون هو الرطوبة أو بتعبير أدق الرطب، حيث من المعتاد عند اليونان وخاصة في عصر طاليس استخدام الصفة مع ألف لام التعريف للدلالة على الشيء. ويؤيد التفسير الثاني ربط طاليس بين الماء والحياة، ويؤيد الأول رأيه في أن الأرض تطفو على الماء.

والسؤال الكبير يدور حول الدواعي التي أدت بطاليس إلى اختيار مبدأ أو مادة أولى وحول التأثيرات الممكنة عليه في هذا الصدد. ويشير نص أرسطو الثاني إلى بعض هذه الدواعي وهي أن من الماء يخرج كل شيء حي، وهي ذات طابع فزيولوجي أي حيوي، وإن تكون صياغته (راجع كلمة «ربما» في النص) تدل على أنه ليس من الضروري أن تكون تلك الأسباب هي أسباب طاليس ذاته، وربما استقاها أرسطو من هيبون من ساموس الذي عاش في النص الثاني من القرن الخامس ق.م. والذي أحيا مذهب طاليس.

وقد عارض بعض المؤرخين أن تكون هذه هي دواعي طاليس، اعتماداً على ظنهم بأن اتجاه الفكر في القرن السادس ق.م. لم يكن اتجاهاً بيولوجياً (حيوياً)، وإنما كان اهتمامه منصباً على الظواهر الجوية (الميتيورولوجيا)، ولن تصبح الحجج البيولوجية موضع الاهتمام، عند هذا الرأي، إلا في القرن الخامس ق.م. وهم يفسّرون قول طاليس بالماء ابتداء من الاهتمامات الفلكية والجوية، حيث يمكن ارجاع شتى الظواهر الجوية إلى الماء وإلى تحولاته المختلفة متجمداً وسائلاً ومتبخراً. ولكن معظم المؤرخين لا يؤيدون هذا الاتجاه، ولا يرون مانعاً من أن تكون اهتمامات طاليس بظواهر الحياة وراء قوله بالماء مبدأ، خاصة وأن الفكر الأسطوري السابق على طاليس ممتلىء بالاشارات إلى أهمية دور الماء.

النصوص الثلاثة الأخيرة التي اثبتناها في البداية تتحدث عن جانب آخر من آراء طاليس هو ما يخص الآلهة والنفس. ويبدو أن طاليس، اعتماداً على معرفته بخصائص الجذب التي يتمتع بها حجر المغناطيس الذي أتى اسمه من جبل قريب من منطقة أيونيا، رأى أن الأشياء كلها قادرة على الحركة من داخلها. ويظن أرسطو أن طاليس يقول بأن للعالم نفساً، أو أنه على الأقل حي. ومن المعلوم ان اليونان كانوا يرون في النفس مبدأ الحركة، ومن هنا الرابطة بين القدرة على الحركة واستنتاج وجود نفس للأشياء، هذا بالإضافة إلى ما هو منتشر عند اليونان وغيرهم من أفكار أسطورية حول حياة الأنهار والأشجار وغيرها. ويبدو أن الرأي المنسوب إليه بأن «كل شيء مملوء بالآلهة»، وهو يظهر أيضاً في محاورة لأفلاطون دون نسبته إلى طاليس صراحة، إنما يعني أن كل شيء ذو قدرة على الحركة وأنه بالتالي ذو حياة. وهذا القول هو الذي سيسمى من بعد بمذهب حيوية المادة Hylozoism. وليس من المستبعد أن يكون طاليس قد رأى أن الماء نفسه إله.

علامَ تقوم أهمية طاليس؟ رغم قلة معارفنا المؤكدة عنه، إلّا أن الاشارات التي وصلت إلينا بصدده تجعله يقف على مفرق عصرين من عصور تطور الفكر اليوناني: عصر اسطوري وعصر علمي فلسفي. فلا شك من وجود عناصر، أو على الأقل تأثيرات أسطورية عليه، لاحظها أرسطو نفسه، ومع ذلك فإن طاليس أتى بروح جديدة ومنهج جديد وفكر جديد. أما الروح الجديدة فإنها الروح العقلية العلمية، والتي تتمثل في تركيز النظر على الطبيعة وعلى الطبيعة وحدها، وفي وضع سؤال أساسي تعتمد اجابته على العقل والتجربة، وهو سؤال: ما هي المادة الأولى التي خرج منها كل شيء؟ ومن أظهر جوانب منهجه الجديد؛ أي جانب اهتمامه العظيم بعلم الهندسة، ميله إلى التعميم ابتداء من بعض المظاهر المشاهدة بالتجربة، والتعميم يعني محاولة الوصول إلى مبدأ أو أساس عام وراء مجموعة من الظواهر أو وراء كل الظواهر. وإلى جانب التعميم هناك سمة أخرى ستظل من أهم سمات التفكير العلمي، وهي الاتجاه نحو التبسيط، أي اختزال المعقد إلى البسيط، والكثرة إلى الواحد، وهو ما يتمثل في اختيار الماء لتفسير كل شيء، رغم اهتمام طاليس بالبدء من التجربة المحيطة، إلّا أنه لم يهرب من البحث عن مبدأ قد تعارضه جوانب من التجربة ذاتها. كذلك فإن من الخصائص التي سيحتفظ بها أسلوب التفكير العلمي ومما يظهر في سلوك طاليس العقلي أنه يبدأ من المألوف لينتهي إلى غير المدرك حسياً، رغم أنه يشكل الأساس العقلي للمألوف نفسه. والمعروف أن الفلسفة ذاتها هي في جوهرها رفض للمألوف، وتحرر من وهم سيطرته. وأما الفكر الجديد فإنه ما سيسمى باسم الفلسفة من بعده، أي البحث العقلي عن أصل أو

أصول تفسر الكل، وسوف يرتبط اسم طاليس بالتيار المادي من جهة، وبالتيار الواحدي الذي يرى أن هناك أصلاً واحداً لكل شيء، من جهة أخرى.

انكسماندروس

ربما كان انكسماندروس هو أكثر الملطيين الثلاثة عبقرية، ولكن التراث فقير جداً في الاشارة إلى حياته، حتى على مستوى الحكايات التي رأينا بعضها في شأن طاليس. وهناك بعض الاشارات إلى أنه ألّف كتابه في عام 547-546 ق.م. وهو في سن الرابعة والستين، وأنه مات بعد ذلك بقليل، وربما بعد عام. ويصفه القدماء بأنه تابع طاليس وتلميذه وخليفته وصاحبه ومواطنه، ولكننا لا ندري على وجه اليقين بكم هو أصغر من طاليس، ربما كان يصغره بأربعة عشر عاماً على الأقل، وربما نصعد بالفرق إلى خمس وعشرين سنة.

ومن المتفق عليه أن انكسماندروس هو أول من ألّف كتاباً بين الفلاسفة، وتنسب إليه بعض القوائم عدة كتب، ولكن هذه النسبة لا تلقى قبولاً، اكتفاء بأنه كتب كتاباً واحداً، وربما بقي هذا الكتاب متداولاً إلى عصر متأخر، ولعل ثاوفراسطس أطلع عليه أو على ملخص له على الأقل. ويعنون الكتاب القدماء عناوين كتب الطبيعيين جميعاً (في عصر ما قبل سقراط) بنفس العنوان: **في الطبيعة أو عن الطبيعة**، وربما كان هذا العنوان من وضع علماء العصر الهلينستي، وإن يكون دالاً على مضمون كتابات الطبيعيين السابقين على سقراط.

وكما كان الحال مع طاليس، فإن انكسماندروس كان ذا أنشطة متعددة متنوعة، هو الآخر. فتنسب إليه الأخبار اختراع أو إدخال المزولة الشمسية إلى بلاد اليونان، وهي أداة لقياس الوقت اعتماداً على طول ظل شيء ثابت أو قصره عبر أوقات النهار المختلفة، وتنسب إليه كذلك بناء نموذج للسماء ونجومها. ويقال إنه حذر أهل اسبرطة من وقوع زلزال ونصحهم بالبقاء ليلاً خارج منازلهم حتى لا تطبق عليهم. ويقال كذلك إنه قاد مجموعة من المهاجرين لتأسيس مستعمرة لملطية على ساحل البحر الأسود (إلى الشمال من أيونيا). وأهم من هذا كله، والأقرب إلى الاحتمال، أنه كان اول من خطط خريطة للأرض بين اليونان، وهو ما دعا بعض المؤرخين المحدثين إلى التدقيق في نتف الأخبار التي وصلتنا عنه لينتهوا إلى أن الصورة التي قدمتها المدرسة المشائية، أي أرسطو وتلامذته، عن انكسماندروس هي صورة ناقصة جداً، حيث بدا لهؤلاء المؤرخين أن مشروع انكسماندروس انما يندرج تحت باب الجغرافيا أكثر من اندراجه تحت باب الفلسفة بالمعنى الضيق، وكأنه أراد أن يقدم صورة عن حياة العالم وتاريخه من لحظة خروجه من الفوضى الكونية اللانهائية إلى وقت أنكسماندروس نفسه، وأن يعرض لوصف أجزاء الأرض المسكونة جغرافياً وحضارياً حتى يستطيع من بعد أن يفسّر كيف أصبحت على ما هي عليه في عصره، وفي هذا الاطار فإن حديث انكسماندروس عن أصل الكون وبزوغ الموجودات لم يكن إلاّ مجرد تقديم وتحضير إلى مجمل المشروع الذي كان جغرافياً في جوهره.

تعتمد معرفتنا بمذهب انكسماندروس في الكون على نصوص اخذت من كتاب فلوطارخس آراء الطبيعيين، وتعقبها المؤرخون المحدثون عند مؤلفين قدماء آخرين أخذوها عن العالم المشائي. وهذه هي أهم تلك النصوص التي تتناول المبدأ الأول:

أ ـ سمبلقيوس: «من هؤلاء الذين يقولون إن [المبدأ] واحد ومتحرك ولا نهائي أنكسماندروس ابن براكسياوس، من ملطية، مواطن طاليس وتلميذه، وهو يقول إن مبدأ الموجودات وعنصرها كان اللانهائي، وهو أول من جاء بهذا الاسم للمبدأ المادي. وهو يقول إنه ليس هو الماء ولا أي شيء آخر مما يسمى بالعناصر، وإنما هو طبيعة لا نهائية، منها تخرج كل السماوات وكل العوالم التي فيها. ومصدر التكوُّن للأشياء الموجودة هو الذي تعود إليه تلك الأشياء حتى تفنى، وذلك طبقاً للضرورة لأن الأشياء تعوض بعضها البعض عما ترتكبه من مظالم، وذلك حسب حكم الزمان حسبما يقول انكسماندروس في تعبير شعري بعض الشيء».

ب ـ هيبولتوس: «يقول انكسماندروس إن «الأبيرون» خالد وقديم وإنه يحيط بكل العوامل».

جـ ـ هيبولتوس: «بجانب هذا، فإنه كانت هناك حركة خالدة، ومنها خرجت كل السماوات».

أهم ما جاء به أنكسماندروس هو القول بأن مبدأ الأشياء، أي أصلها، إنما هو الأبيرون وليس الماء أو أية مادة محددة أخرى. وكلمة أبيرون اليونانية يمكن أن تعني إما اللامحدود كيفياً أو اللانهائي كمياً، مع تنوعات في المعنى في كلتا الحالتين. ويهمنا أولاً إبراز اختلاف أنكسماندروس عن طاليس وأسباب هذا الاختلاف. إن واقعة الاختلاف بحد ذاتها لعلامة هامة من علامات الروح الفلسفية الجديدة التي تقوم على مبدأ الحرية وترفض الانقياد لأية سلطة عدا سلطة العقل، رغم أن انكسماندروس هو امتداد لطاليس وتطوير لأفكاره من بعض النواحي.

هناك تبريران أساسيان لرفض الماء مبدأ، أي أصلاً، للأشياء، وهما مذكوران في نصين لأرسطو. يقول النص الأول (أرسطو، الطبيعة، 204 ب 22 وما بعدها): «ولكن الجسم اللانهائي لا يمكن أن يكون واحداً وبسيطاً، وذلك سواء أكان، كما يقول بعضهم، هو الذي بجانب العناصر، ومنه تنشأ العناصر، أم كان يقصد بإطلاق وبغير هذا التحديد. ذلك لأن هناك بعض الناس [وبهم يقصد أرسطو أنكسيماندروس] الذين يجعلون ما هو بجانب العناصر هو اللانهائي، وليس الهواء أو الماء، حتى لا تفنى الأشياء الأخرى تحت وطأة لا نهائيتها، وذلك لأن العناصر تتعارض مع بعضها البعض، وعلى سبيل المثال فإن الهواء بارد والماء رطب والنار حارة، وعليه فإنه لو كان واحد من هذه العناصر هو اللانهائي، إذن لكانت العناصر الأخرى قد انتهت من الوجود على الفور. ونتيجة لذلك فإن هؤلاء الناس يقولون إن اللانهائي يختلف عن تلك العناصر، ويقولون إن العناصر تظهر إلى الوجود وتتكون منه». ومن الواضح أن تعبير «بعض الناس» يقصد به أنكسيماندروس. أما النص الثاني (أرسطو، الطبيعة، 203 ب 15 وما بعدها) فيقول: «يقوم الاعتقاد في اللانهائي، عند من ينظرون في الأمر، على اعتبارات خمسة... وكذلك لأن ما يضمن عدم توقف النشأة والفناء هو وحده أن يكون هناك مصدر لا نهائي يخرج منه كل ما يتكون ويظهر إلى الوجود». فالنص الأول يرى أنه لو كانت المادة الأولى اللانهائية هي إحدى المواد المتعينة المعروفة في التجربة، إذن لابتعلت مكونات العالم الأخرى ولما سمحت لها بأن تنمو، ورغم عدم ذكر اسم أنكسيماندروس في هذا النص، إلاّ أنه يبدو أن أرسطو يقصده هو، كما أن بعض الكتاب القدماء تنسب هذا السبب إلى اسمه صراحة. أما النص الثاني فإنه يقدم سبباً مغايراً تماماً، وهو أن تكوّن الأشياء يحتاج إلى منبع لا ينتهي، ولو تصورنا الماء مثلاً منبعاً للكائنات، فإنه سيأتي يوم يفنى فيه الماء باعتباره ذا كمية محدودة. وينسب كتاب قدماء آخرون هذا التعليل إلى أنكسيماندروس. ونلاحظ أن النص الأول يفهم الأبيرون ضمناً على أنه اللامحدد كيفاً، بينما يتضمن الثاني أنه لا نهائي كماً أو مكانياً.

ما هو هذا الأبيرون؟ إذا فهمنا على أنه اللامحدود، كما يظهر من نص لأرسطو يقول فيه: «كل الفلاسفة الطبيعيين يجعلون من اللانهائية صفة لطبيعة خاصة لما يسمى بالعناصر، مثل الماء والهواء، أو أنها ما هو متوسط بين هذه العناصر»، فإنه يكون ذا كيفية خاصة متميزة عن كل كيفية أخرى للمواد التي نعرفها مثل الماء والنار والهواء وغيرها. أما إذا فهمنا الأبيرون على انه اللانهائي مكانياً، فربما كان الأقرب إلى فهم العصر أنه يقصد به أنه يوجد بكمية لا يتصورها خيال، لأن مفهوم اللانهائي بمعناه الفلسفي ربما لن يظهر في الفكر اليوناني قبل عصر زينون الأيلي، ولد حوالى 490ق. م.، وبعد تقدم علم الرياضيات. ولهذا مال بعض المؤرخين إلى فهم الأبيرون على أنه «ما لا حدود له وبغير تمايز كيفي داخلي». أي أنه لا يشبه أي نوع آخر من المادة التي نخبرها في التجربة.

ونأتي الآن إلى الصفات التي يبدو أن أنكسيماندروس أسبغها على مادته الأولى الأصلية. نعود إلى أرسطو لنجده يقول في نص هام: «كل شيء إما هو مصدر أو أن له مصدراً، واللانهائي لا مصدر له، لأنه لو كان ذا مصدر لكان هذا حداً له ونهاية. كذلك فإنه بكونه مصدراً [أو منبعاً أو مبدأ] يكون غير ذي نشأة ولا يقبل الفناء... لذلك، وكما أقول، فإنه لا يكون له مصدر، بل يظهر باعتباره مصدر كل شيء وأنه يحيط بكل شيء ويحكم كل شيء، على ما يقول هؤلاء الفلاسفة الذين لا يضعون بجانب اللانهائي عللاً أخرى من قبيل العقل أو المحبة. وهم يقولون إن هذا هو الإلهي، لأنه خالد ولا يأتي عليه فناء على ما يطلقه عليه أنكسيماندروس ومعظم من كتبوا في الطبيعة». (أرسطو، الطبيعة، 303 ب 6، وما بعدها). ويضيف أرسطو في نص آخر (في السماء، 303 ب 10 وما بعدها): «لأن البعض يقول بجوهر واحد وحسب، وهذا الجوهر يقول بعضهم إنه الماء وآخرون إنه الهواء وغيرهم إنه النار، وغيرهم إنه أخف من الماء وأسمك من الهواء، والذي يقولون إنه يحيط بكل السموات، لكونه اللانهائي».

وبهذا نكون امام هذه الخصائص: أ) إن الأبيرون محيط بكل شيء ويقود كل شيء. ب) وأنه إلهي. جـ) وأنه خالد لا يفنى. وإذا كان من الممكن أن نفهم على نحو ما أن الابيرون يحيط بكل شيء، فإن الأمر أصعب مع فكرة القيادة والحكم والتوجيه والأمر، وهي كلها معانٍ يمكن أن تدل عليها الكلمة اليونانية المستخدمة في نص أرسطو، والتي ربما تعود هي والكلمة التي تدل على «يحيط» إلى قلم أنكسيماندروس نفسه. ومن الواضح أننا أمام تعبير تشبيهي، وهو لا يتضمن بالضرورة القيادة الواعية، ولا بد على أي حال من ربط هذا التشبيه بالصفة الإلهية التي يسبغها أنكمساندروس على الأبيرون. وقد فكر بعض المؤرخين في أنحاء يمكن للأبيرون أن يقوم على أوجهها بالقيادة: أ) فقد يكون ذلك عن طريق الاحاطة بمنع استمرار افتراق الموجودات بعضها عن البعض مثلاً. ب) وقد يكون عن طريق تواجد اللانهائي في باطن كل الموجودات أو بعضها ويقوم في داخلها إما بوظيفة القوة المحركة

أو بوظيفة المبدأ أو القاعدة أو قانون التغير. جـ) وقد يكون أخيراً، بأن يكون اللانهائي هو الذي أبدا العالم على نحو يوفر له قانوناً دائماً لتغيره. وربما يكون الوجه الثالث هو أنسب الوجوه لأن نفهم عليه معنى قيادة اللانهائي للعالم عند أنكسماندروس. أما صفتا الألوهية والخلود فإن نص أرسطو الأول يربط بينهما، فكل ما هو خالد إلهي بالطبيعة عند اليونان. ومن المحتمل أن انكسماندروس هو صاحب هاتين الصفتين، وأنهما ليستا مجرد اضافة تفسيرية من عند أرسطو، وربما يكون هنا مستخدماً للأبيرون تعبيرات يستخدمها هوميروس بشأن آلهته. وعلى كل حال، فإن الأبيرون يظهر هكذا باعتباره قوة فاعلة في الطبيعة.

لم يعرف أنكسماندروس، ولا طاليس ولا أنكسامينيس، مفهوم العناصر الذي سيظهر عند أنبادوقليس، 500-430ق.م. بعدهم بحوالى جيلين، آخذاً عنه الشكل الرباعي الذي سيلتصق به، أي أن العناصر أربعة: الماء والهواء والنار والتراب أو الثرى. ولكن أنكسماندروس كان واعياً لفكرة التضاد بين الكيفيات الأساسية في الكون، التي تصورها ليس على أنها محض صفات بل باعتبارها أشياء فعلية. هذه الكيفيات الشيئية عنده هي الحار والبارد والجاف والرطب، مستعملاً في تكوينها الصفة مسبوقة بألف لام التعريف. وتظهر هذه الأضداد عند أنكسماندروس باعتبارها عوامل التكون والفناء في الكون، فهي مع بعضها البعض في تداخل وتخارج دائمين، كما سنرى من فحص النص الوحيد الذي يبدو أنه وصل إلينا بكلمات أنكسماندروس نفسها. ويرى بعض المؤرخين أن هذا المفهوم، مفهوم المتضادات، ينبغي أن يضاف إلى قائمة الدواعي التي أدت به إلى القول بأن المادة الأصلية إنما هي الأبيرون، وليس مادة معينة أو كيفية شيئية معينة، لأن لعبة التضاد في هذه الحالة الأخيرة ستنتهي بالحتم بسيطرة تلك المادة المعينة على الأخريات، بينما الذي نراه في الطبيعة هو النزاع المستمر بين مكوناتها.

النص الوحيد الذي وصلنا من أصل كتاب أنكسماندروس، وبكلماته هو، لا يزيد على سطر ونصف ويتكون من حوالى سبع عشرة كلمة، وذلك ضمن نص لسمبلقيوس ـ وقد ذكرنا من قبل بداية حديثنا ـ يبدو أنه أخذه من تاريخ ثاوفراسطس عن الفلاسفة الأوائل، وذلك حيث يقول إن الكون والفساد، وهما تعبيران متأخران استخدمها على الأخص أرسطو، يحدثان «طبقاً للضرورة، لأن الأشياء تعوض بعضها بعضاً عما ترتكبه من مظالم، وذلك حسب حكم الزمان». والسبب الذي حدا بالمؤرخين إلى اعتبار هذه الكلمات من قلم أنكسماندروس نفسه هو الوصف الذي يعلق به سمبلقيوس، ومن ورائه ثاوفراسطس، عليها، أي بأنها «تعبيرات ذات طابع شعري».

وقد ظهر أكثر من تفسير لنص أنكسماندروس هذا. هناك أولاً تفسير صوفي يرى أنه يقصد أن وجود الأشياء الفردية هو خطيئة ترتكبها في حق العلة الأولى الخالدة حين تنفصل وتستقل عن تلك العلة، ويقربون من هذا حكاية سقوط آدم من الجنة. ولكن هذا التفسير قام في وقت لم يكن فيه ممكناً قراءة النص في مخطوطته قراءة كاملة، ثم صححت تلك القراءة بإثبات وجود الكلمة التي تدل على «بعضها بعضاً»، وبالتالي فإن الأشياء لا تعوض عن جرم ارتكبته في حق المبدأ الأصلي بالانفصال عنه، بل عن أخطاء ترتكبها بإزاء بعضها البعض. ويشير المعلقون إلى أن فكرة الخطيئة فكرة غير يونانية، بل هي ساميَّة ونشأت عند اليهود، وما كان لليوناني، وهو الذي يمجد الوجود بإعجابه بزرقة السماء في بلاده وضوح ملامح الطبيعة فيها، أن يعتبر وجود الأشياء خطيئة. ولذلك استبدل هؤلاء المعلقون بالتفسير الصوفي تفسيراً آخر أخلاقياً ويعتمد على واقع الممارسات السياسية في المدن اليونانية، ويقولون إن ذلك النص يجمد الصراع بين الموجودات، بالمقارنة بما يحدث في القضايا التي ترفع أمام القضاء. فلنتخيل مدينةً أيونيةً في عصر أنكسماندروس، ولنصل إلى الميدان العام فيها، وهو ميدان السوق حيث يجتمع المواطنون وتعرض القضايا وتصدر الأحكام، وحيث يجلس القاضي ليأمر بما ينبغي أن يدفعه الجاني من تعويض. فهذا القاضي هو الزمان، ويشير هؤلاء المعلقون إلى ما وصلنا من أشعار سولون المشرع الاثيني الشهير 640-558ق.م. الذي يقول إن حكم الزمان لا مَحِيصَ عنه، وحين يأخذ أحد الأطراف أكثر مما ينبغي من الآخر، فإن القاضي يحرمه من القدر الذي أفرط فيه ويقدمه إلى الطرف الآخر ليقيم التوازن بينهما، أما أنكسماندروس فإنه يرتفع من المستوى البشري إلى المستوى الكوني، ليقول إن التعويض المتبادل هو قانون يحكم البشر والعالم كله، وهو الذي ينظم سائر عمليات الكون والفساد في الموجودات.

ولكن هناك تفسيراً ثالثاً يمكن أن نسميه بالطبيعي، وهو يأخذ في الاعتبار فكرتي العدالة والظلم اللتين يشير إليهما النص مباشرة، ولكنه يضعهما في إطار الاهتمام الأساسي للفلسفة الأيونية، ألا وهو تفسير التغير في الطبيعة. وفي إطار هذا التفسير فإن نقطة البدء هي فكرة الكيفيات الشيئية المتضادة التي ربما يكون انكسماندروس قد انتبه إليها من

ملاحظته لتغيرات فصول السنة، حيث يظهر الجفاف والحرارة في الصيف مقابلين للمطر والبرد في الشتاء، ومع ذلك فإن هذا التصور الطبيعي يعبر عنه أنكسماندروس في لغة تشبيهية مأخوذة من ميزان القضاء البشري، كما رأينا، [illegible] هذا التصور من تفسير كل من استمرار التغير في الطبيعة مع استقرار الكون ككل رغم هذا. وفي ظل هذا التفسير، فإنه لا ينبغي أن نتوقف عند فكرة العدالة وفكرة التعويض بذاتهما، فما هما إلاّ أداتان للتشبيه وحسب، كما أن تعبير «حكم الزمان» ما هو إلاّ تكملة لجوانب التشبيه المأخوذة من ميدان المحاكم الأيونية وإجراءاتها، حيث يتمثل الحكم في تحديد مقدار التعويض، وهكذا مثلاً فإن الظلم الذي يرتكبه الصيف يعوض بوقت مماثل للشتاء. وما يرتكبه الليل يعوض بالنهار، وهكذا. ويبدو ان نص انكسماندروس يحمل معنى الحتم في ضرورة قيام حكم الزمان.

من الآراء الأخرى الهامة التي تنسب إلى أنكسماندروس، والتي يحتويها نص سمبلقيوس الملخص هو نفسه لنص من ثاوفراسطس والذي أوردناه من قبل في البداية، القول بأن هناك عوالم متعددة «هو طبيعة لا نهائية، منها تخرج كل المساواة وكل العوالم التي فيها» وليس عالماً وحيداً هو الذي نعيش فيه، وهي من أكثر الأفكار عبقرية في انتاج الفكر الفلسفي قبل سقراط. ولكن المؤرخين لا يزالون إلى اليوم مختلفين حول المقصود بالتعدد: هل هو تعدد في المكان، فيكون هناك عوالم متعددة، وربما في عدد لا نهائي، في نفس الوقت، أم انه كوزمولوجيا في الزمان، فيكون عالم ثم يفنى ثم يقوم مقامه عالم آخر، إلى ما لا نهاية له؟

يمكن أن تجمع الموضوعات السابقة باعتبارها بعض عناصر كوزمولوجيا انكسماندروس، أو نظرية الكون عنده، ولكن الأيونيين كان لهم اهتمام آخر لا يقل أهمية، ألا وهو تقديم تصور عن كيفية خروج الأشياء من المادة الأصلية، أي عن تكوُّن الكون، وهو ما يسمى باسم الكسموجونيا، وهو ما نتناوله الآن.

ويضع الكتاب القدماء الذين يتحدثون عن آراء أنكسماندروس «الحركة الخالدة» أساساً وفاعلاً لظهور كل السماوات وكل العوالم التي فيها، ولا يشك أن المقصود هو حركة الأبيرون نفسه التي تؤدي إلى انفصال الأضداد، وفي مقدمتها الحار والبارد. ويتشكك بعض المؤرخين في أن يكون أنكسماندروس قد استخدم في هذا الصدد فكرة «الحركة الدوامية»، أي على شكل دوامة توزع المواد في اتجاهات مختلفة حسب طبيعتها، فتتجه الثقيلة منها إلى الوسط وتدفع الخفيفة إلى الحواف. وفيما يلي تجميع لكيفية ظهور الكائنات الطبيعية من مصادر مختلفة من كتب القدماء (عن كتاب أحمد فؤاد الأهواني، **فجر الفلسفة اليونانية**، ص 61-62):

عند خلق العالم انفصل عن الأبيرون الحار والبارد، ثم تبع ذلك سائر الخلق عنهما. ثم تميز الحار عن البارد، بأن أحاط به في دائرة كلحاء الشجرة. ثم احتوى البارد في داخله على طبقة من الهواء الأرض في داخلها. وكانت الأرض في البدء رطبة، ولكنها جفت بتأثير الحار الذي أخذ يجتذب منها الرطوبة شيئاً فشيئاً. أما بقية الرطوبة فقد ملأت فجوات الأرض وأصبحت البحار. ولا تزال البحار في سبيل الجفاف بالتبخر حتى يأتي يوم تصبح فيه يابسة تماماً.

على هذا النحو تكونت أربع طبقات: الحار أو النار، والبارد أو الهواء، والرطب أو الماء، واليابس أو الأرض. ثم انشقت طبقة النار فأصبحت ثلاث دوائر تحيط بالأرض كالحلق، أو هي أشبه بالعجلة في العربة. هذه الحلقات هي مدار الشمس والقمر والنجوم، وليس في استطاعتنا رؤية جميع الحلقات لأن الهواء يغلِّفها. وأبعد الحلقات في هذه العجلة حلقة الشمس، ويوجد فيها ثقب أو فتحة واحدة تظهر الشمس منها، أو يظهر منها لهب مضيء على قدر الشمس. والحلقة الثانية أقرب إلينا، وفيها ثقب يخرج منه لهب أضعف من الأول وهو القمر. والحلقة أو الدائرة الثالثة أشد قرباً منا، وبها ثقوب في غاية الصغر هي النجوم والكواكب، وضوؤها ضعيف باهت يغشيه البخار الذي يملأ الفضاء بين الأرض والسماء. والأرض في وسط هذه الآلة الضخمة، وهي كالقرص، أو كالاسطوانة، ولا تستند إلى شيء، على عكس طاليس الذي تصور الأرض قرصاً يطفو فوق الماء، ووجود الأرض وسط العالم خاضع لحكم الضرورة ولكنه لم يفسر ما هذه الضرورة، أو كما يذهب بعض المفسرين انها انما تتماسك بتوازنها وبعدها المتساوي عن جميع الجهات.

وترجع علة الكسوف والخسوف إلى إنسداد الثقوب في الحلقات بالأبخرة المتصاعدة التي تغطيها. والبحر هو أصل هذه الأبخرة التي تصعدها الشمس. والهواء هو علة الرعد والبرق والرياح، لأن الهواء ينحبس في السحاب الكثيف ثم ينطلق بعد ذلك بقوة، فيحدث انشقاق السحاب صوت الرعد وتحدث الرياح حركات الهواء الشديدة الحادثة عند التبخير، وتضرب الرياح الأرض ضرباً شديداً عندما تجف الأرض من حرارة الشمس، فتحدث الزلازل من هذا الضرب أو هذه الهزة. وقد كانت آسيا الصغرى موطناً ولا تزال لكثير من الزلازل.

ومن أطرف ما جاء به عقل أنكسماندروس نظريته العبقرية في أصل الحياة، ولندع الكُتّاب القدماء يتكلمون مرة أخرى (ترجمة المصدر السابق، ص 62-63):

«نشأت الكائنات الحية من الرطوبة، بعد أن تبخرت بالشمس. وكان الإنسان كغيره من أنواع الحيوان، فكان في البدء سمكاً (هيبوليتوس).

«تولد أول الحيوانات في الرطوبة. وكان كل منها مغلفاً بقشرة كثيرة الأشواك. فلما تقدم بها الزمن انتقلت إلى أجزاء أكثر يبوسة، ولما نفضت عنها قشرها لم تعش إلا فترة قصيرة من الزمن (آيتيوس).

وأيضاً فإنه يقول بإن الإنسان يولد أصلاً من أنواع أخرى من الحيوانات، وعلة ذلك أن سائر الحيوانات الأخرى تلتمس طعامها بنفسها بسرعة أما الإنسان وحده فيحتاج إلى زمن طويل من الرضاعة، وبناء على ذلك فلو كان الإنسان كما هو الآن ما عاش أبداً (فلوطرخس).

يقول بأن الناس نشأت في داخل الأسماك، وبعد أن تربوا فيها كالقرش (كلب البحر) وأصبحوا قادرين على حماية أنفسهم، قذف بهم أخيراً على الشاطىء وضربوا في الأرض (فلوطرخس).

ومن هذه النصوص يتبين لنا أهمية الجديد الذي أتت به فلسفة أنكسماندروس في هذا الميدان، ويمكن إيجازه كما يلي:

1 - اهتم بتطوّر الانسان وليس بحاضره وحسب.

2 - وضع الانسان في إطار الكائنات الحية والطبيعة.

3 - انتهى إلى أن وضع الانسان الحالي ليس هو الحالة الأصلية التي كان عليها دائماً، ويحاول البرهنة على ذلك بالملاحظة المقارنة وبالحجة العقلية.

4 - يستخدم فكرة الأطوار ويربطها بالحاجة إلى الحماية، ويوظف فكرة الزمن، مما قد يشير إلى توصله إلى إدراك فكرة التكيف مع البيئة.

5 - وهو بهذا، في رأي بعض المؤرخين، يعد سلفاً بعيداً من أسلاف داروين العالم البيولوجي الانكليزي صاحب نظرية التطور، لأن انكسماندروس لا يقدم فقط أفكاراً حول تغير أشكال الكائنات الحية في علاقتها بالبيئة، بل ويعتمد كذلك على ملاحظاته من البيئة البحرية المحيطة بأيونيا، بل ربما يلمح البعض كذلك في ثنايا ما يُنقل عنه فكرة البقاء للأصلح.

يتفق المؤرخون المحدثون، في جملتهم، على قوة فكر انكسماندروس وعمق نظرته واتساعها معاً، ويضعونه في مكان الشرف بين الملطيين الثلاثة، بل ويرى بعضهم أن نظرياته تدل على أنه أول من قدم رؤية ميتافيزيقية للكون ككل، كما يدل على ذلك نصه الوحيد حول العدالة وحكم الزمان. ومن المفهوم الأهمية التي يحتلها باعتباره أول من كتب كتاباً في الفلسفة، وأول من قدم تصوراً شاملاً لمجمل مكونات الكون، وباعتبار طرافة فرض الأبيرون، وتقديمه لفكرة الأضداد المتصارعة الحار والبارد، وفكرة العوالم المتعددة، والطابع العقلي الذي يسود كل تفكيره، كل هذا أمر مفهوم، ولكن أنكسماندروس يبدأ اتجاهاً عظيم الأهمية في تاريخ العلم، ذلك هو استخدام النماذج الرياضية في التفكير حول العالم، مما جعل بعض المؤرخين يرون في نظرياته «انتصاراً للخيال الهندسي». فانظر إلى تصوره عن نظام الأفلاك تجده تصوراً يريد أن يكون شاملاً ويستخدم فيه النسب الهندسية، فهو أول من بحث في تحديد مدى بعد النجوم عن بعضها البعض وقدر أحجامها، وقد رأى أن النجوم تتجمع في حلقات، والعالم كله كرة كاملة الاستدارة وفي وسطها تقوم الأرض. ورأى أن النجوم تتجمع في حلقات، والعالم كله كرة كاملة الاستدارة وفي وسطها تقوم الأرض. ورأى أن دورة الشمس ودورة القمر والنجوم دائرية هي الأخرى، وأبعد الحلقات هي حلقة الشمس التي يزيد قطرها عن قطر الأرض بسبعة وعشرين مرة، ثم حلقة القمر التي يزيد قطرها عن قطر الأرض بثماني عشرة مرة، ثم حلقة النجوم الثابتة وهي الأقرب إلى الأرض وربما كانت نسبتها نصف النسبة السابقة، وحيث أن قطر الأرض عنده هو ثلاثة أمثال ارتفاعها، فأنه يكون لدينا تصور رياضي للكون تمثله الأرقام: 3, 9, 18, 27، وهي أرقام ربما كانت ذات تقديس خاص، وستعود إلى الظهور في حسابات الفلكيين اليونان، ويُظهر نفس الاهتمام الرياضي في الخريطة التي يقال إن أنكسماندروس كان أول من تصورها للعالم، فيحتمل أنها كانت تنقسم إلى قسمين متساويين: نصف لآسيا ونصف لأوروبا، وربما اقتطع انكسماندروس جزءاً من آسيا لمنطقة الصحراء الغربية غرب النيل التي سماها اليونان لوبيا، ويتوسط أوروبا نهر الدانوب ويتوسط لوبيا نهر النيل. والظاهر أن عمل أنكسماندروس في هذه الخريطة كان يقوم على أسس هندسية. والذي يدل عليه هذا كله أن أنكسماندروس لا شك قد أدرك فكرة النظام وأنها أساس فهم الكون، كما أن نصه الذي وصل إلينا يدل على أنه توصل بالفعل إلى فكرة القانون العام (حكم الزمان) الذي يخضع له كل شيء طبقاً للضرورة. ومن أهم مناحي عبقرية أنكسماندروس أنه توسل بنموذج المدينة البشرية ليتفهم نظام الكون ككل، كما تدل عليه الاصطلاحات القانونية في ذلك النص المشار إليه. ونظريات انكسماندروس، وإن تكن قد تدل على حس ديني أو

أخلاقي على الأقل، إلاّ أنها تستقل عن التصورات الدينية السائدة عند اليوناني، ويكفي في هذا الصدد أنه حاول تقديم تفسير ميكانيكي لنشأة الكون، رافضاً حكايات الشعراء والأساطير حول زواج هذا الإله من تلك الآلهة ليظهر كذا وكذا من أجزاء الكون.

انكسامينيس

رغم أن هذا الفيلسوف الملطي الثالث ليس من درجة سلفية، ولا تخرج له صورة شخصية بارزة في اقوال القدماء عنه، إلاّ أنه كان أكثر الثلاثة تأثيراً فيمن بعده، ونظر مفكرو القرن الخامس ق.م. إلى نظرياته باعتبارها الممثلة للفكر الطبيعي في ملطية. وهو يوصف بأنه صديق انكسماندروس وصاحبه وخليفته، ولم يصلنا عن حياته شيء أكثر من أنه «ازدهر»؛ أي بلغ الأربعين، في 546-545ق.م. وهو عام غزو الملك الفارسي قورش لعاصمة مملكة ليديا ساردیس، وهو بهذا يكون أصغر من أنكسماندروس بحوالي خمسة وعشرين عاماً، وربما توفي حوالي سن الستين. ويقول ديوجينيس اللايرسي إنه كان يكتب بلغة أيونية بسيطة ومقتصدة، وهو ما قد يعني أن كتابه ظل متداولاً حتى العصر الهلينستي.

أهم ما يميز انكسامينيس هو قوله بالهواء من جهة، وتوصله إلى مفهومي التكاثف والتخلخل من جهة أخرى. والمرجع الرئيسي حول أفكار انكسامينيس ليس أرسطو هذه المرة، فهو لا يعرض له بالاسم الا ثلاث مرات وحسب في كل مؤلفاته التي وصلتنا، وإنما هو ثاوفراسطس الذي يقال إنه كتب رسالة خاصة حول فلسفته. وفيما يلي نصان قديمان يعودان في النهاية إلى ثاوفراسطس:

أ ـ سمبلقيوس: «أنكسامينيس، ابن يوربستاتوس، صاحب أنكسماندروس، يقول هو الآخر مثله إن الطبيعة الأساسية واحدة ولا نهائية، ولكنها ليست غير محددة على ما ذهب انكسماندروس، بل هي محددة، لأنه يقول إنها الهواء، وهي تتمايز من حيث الجوهر بالتخلخل والتكاثف. فإذا ما صارت أخف فإنها تصبح ناراً، وإذا ما صارت اكثف تصبح ريحا ثم سحاباً ثم ماء حين تزداد كثافة ثم تراباً ثم أحجاراً، ومن هذه تخرج باقي الأشياء. وهو أيضاً يجعل الحركة خالدة، ويرى أن التغير ينشأ من خلالها».

ب ـ هيبوليتوس: «أنكسامينيس... قال إن الهواء اللانهائي هوالمبدأ، منه تنشأ الأشياء التي تتكون وتلك الكائنة والتي سوف تكون والآلهة والكائنات الإلهية، وعن هذه ينتج كل الأشياء الأخرى. وها هي طبيعة الهواء: حين يكون متعادلاً على أكثر ما يكون فإنه يكون غير مرئي، ولكنه يظهر في البارد والحار والرطب وفي الحركة. والهواء في حركة دائماً، لأن ما يتغير لا يتغير إلاّ بوجود الحركة. ويكون الهواء اكثف أو أخف فإنه يتخذ مظاهر مختلفة... وهكذا فإن أعظم مكونات الكون والفساد هي الأضداد: الحار والبارد».

لِمَ قال انكسامينيس بالهواء مادة أصلية؟ دفع المفسرون بعدة آراء، منها: أ) إن الهواء أسهل المواد قدرة على التشكل، وبالتالي فهو أقدرها على تفسير التغير وهو المشكلة الكبرى التي جابهها الفكر الأيوني وحاول تفسيرها، ب) الهواء قادر على الاكتفاء بذاته على خلاف الماء الذي يحتاج إلى حامل يحمله، جـ) وهو منتشر انتشاراً لا تحده حدود، د) وربما نظر انكسامينيس إلى الكون وطبق عليه ما يقيم الكائن الحي، وهو النَفس، ولهذا فإن الهواء يسمى عنده أيضاً Pneuma (نَفَس).

والهواء عند انكسامينيس أقدر من الماء على القيام بوظيفة المادة الأصلية التي تبقى هي هي رغم ظهورها تحت مظاهر مختلفة، وهو مثل الأبيرون يحيط بكل شيء، وهو مثله أيضاً لا نهائي في امتداده، ولا شك أنه أدخل الهواء الذي يحيط بنا في مفهومه، ولكن فكرة الهواء عند اليونان حتى عصره كانت تجعله على علاقة بالبخار والضباب كذلك، الذي هو الهواء مكثفاً. ويبدو أن انكسامينيس أراد أن يقول إن العالم كله يتنفس، حيث ينسب مصدر قديم إليه قوله: «نفسنا، لكونها هواء، تجعلنا وحدة واحدة وتُوجهنا، وكذلك فإن النَفَس [أو الريح] والهواء يربط الكون ككل ويحيط به».

وبهذا يكون هذا الفيلسوف قد تنبه إلى فكرة مقابلة العالم الصغير microcosm، الذي هو الانسان، بالعالم الكبير macrocosm الذي هو الكون. وبالنظر إلى الصفات التي وضعها أنكسامينيس للهواء، فإنه من السهل أن نتوقع أنه يصفه أيضاً بأنه إلهي، أو بأنه إله كما يقول أحد نصوص القدماء.

ولا شك أن أعظم مساهمات أنكسامينيس تقوم في تقديمه لمبدأ طبيعي يفسر تكون الأشياء من جهة ويفسر التغير من جهة أخرى. هذا المبدأ أو القانون الطبيعي هو مبدأ التكاثف والتخلخل؛ أي مبدأ الاختلاف من حيث الكثافة، وبالتالي فهو مبدأ طبيعي ومبدأ كمي كذلك، وهو بهذا يشكل تقدماً عظيماً على طريق التفسير العقلي للظواهر. فكيف تظهر المواد الأخرى من الهواء على هذه الطريقة؟ حين يتخلخل الهواء يصبح ناراً، وحين يتكاثف يصبح ريحاً ثم سحاباً ثم ماء ثم

تـراباً ثم أحجـاراً في النهـايـة. فـالهـواء هـو هـو في كـل هـذه الأشكال، وإنما الاختـلاف يأتي من درجـة الكثافـة التي عليها الهواء في هذا الشكل أو ذاك. وبهذا فإن مذهب انكسـامينيـس أبعـد في الاتجاه الـواحدي من مـذهب سلفـه انكسـيمانـدروس الـذي قَبِلَ وجـود الأضـداد الكيفيـة المتمثلة في الحـار والبـارد والجاف والرطب، ومن جهـة أخرى فـإن انكسامينيس يضيف زوجاً جديداً من الأضداد هـو زوج المكثف والمخلخل، ويفسر به بقية صور الاضداد، وأهمها بالطبع الحار والبارد، فالحار هو الهواء مخلخلاً والبارد هو الهواء مكثفاً، وبينهما يقف الهواء قـائماً على التوازن بينهما. ويبدو أن انكسـامينيس اعتبر الحـار والبارد همـا الحـدين الأقصيـين لعمليـة التكـاثف والتخلخـل. ومن الواضح أن الحركة هي قلب تفسير التكون والتغير، ولهذا كان الهـواء من أنسب المـواد ليكـون أصـلاً لكـل شيء، ويبـدو أن أنكسـامينيس رأى أن الهواء يحتـوي في ذاته عـلى القـدرة عـلى التكـاثف وعلى التخلخـل، وبالتـالي فـلا يجعـل للحـركـة علة مختلفـة عن الهـواء ذاتـه. وهـو قـد ربط بـين الحـركـة ودرجـة الحرارة، فالشمس أرض، وإنما يأتي ارتفاع حرارتهـا من سرعة حـركتهـا، وربمـا استقى الصلة بـين الأمـرين من الـظواهـر الانسانية مثل الجري وفرك اليدين. والهواء نفسه غـير منظور، وإنما يصبح كذلك عن طريق الحار والبارد والرطب والمتحرك.

وأول ما يحدث في تكون الكون هو تكثف جزء من الهـواء، وبذلك فإن البارد هو أول ما يظهره وبالتالي فـإن الأرض اسـق في الظهور من نجوم السماء، وقـد ظهرت عـلى شكل مسـطح كمثل سطح المائدة فاستطاعت أن تمتطي ظهر الهواء. وبـذلـك يقـترب انكســامينـيس مـن رأي طــاليس في وضــع الأرض والاختلاف هو أنه يضع الهـواء بدلاً من المـاء. وقد خـرج من الأرض الشمس والقمر والنجوم عن طريق البخار الذي يرتفع من الأرض ويتخلخـل، ويصبـح نــاراً منهـا تتكــون أجسـام السماء.

تتعدد الظواهر التي تدل عـلى عظم تـأثير انكســامينيس من جـاء بعده من الفـلاسفـة الـطبيعيـين، سـواء في غـرب العـالم اليـوناني، مثـل فيثـاغـورس، أو في شرقـه من جـديـد، مثـل انكساغوراس والمدرسة الذرية، حتى لقد ظهرت آراؤه وكـأنها تقدم نظريات المدرسة الملطية ككل. ولا ريب أنه امتـداد لكل من طاليس وانكسيماندروس، وإن كان يبدو في أكثر من موضع في آرائه رجعة إلى الأول وتخلفاً عن الثاني، وليس المثال الوحيد على ذلك هو قوله بمادة متعينـة أصلاً للكـائنات مثـل طاليس، إنمـا هـو يتخلى عن التصـور الـرائـع لـوضـع الأرض عنـد انكسيماندروس (الأرض كالاسطوانة ساكنة لا يسندها شيء ولا تقع لتوازنها وبعـدها المتسـاوي من أطراف العـالم) ليقول مثـل طاليس بأن الأرض مسطحة وأنها تـطفو، ليس عـلى الماء، بـل على الهواء. ومع ذلك فـإن في صفات الهـواء كثيراً من سـمات الأبيرون، فهو مثله يحيط بكل شيء ولا حدود لـه وإلهي ودائم الحركة. وهـو إذا كان يتخلى عن أفكار سلفـه الجريئـة إلاّ أنه يسير في اتجاه التصـورات العقلية العلميـة الرزينـة التي تتخلى عن الطابع الأخلاقي الذي ميز تصورات أنكسماندروس، مثل القول بالصراع بـين الأضداد وقـانون العـدالة، ليقـول بفكرة رائعة هي فكرة التكاثف والتخلخل مفسراً للتغير. وهي فكـرة رائعـة لأنها طبيعية ولأنها ذات طـابع كمي خـالص، وكذلـك لأنها تحفظ للمـذهـب الواحـدي المادي اتسـاقـه كـامـلاً، فمن الصعب أن نـبرر علة انفصـال الأضـداد عن الأبـيرون عنـد انكسماندروس، بالإضافة إلى أنها ستصبح شيئاً مختلفاً عنه، أما عند انكسامينيس فإن الهواء هـو المادة الأصليـة للكائنـات وهو نفسه الذي يكـوّن طبيعة الكـائنات، فليس هنـاك اختلاف في الطبيعة بين الأشيـاء وبـين أصلها، وكـل ما في الأمـر أن هنـاك اختـلافاً في درجـة كثـافـة الهـواء في شكله هـذا أو ذاك. ومن ناحية أخرى فلا يخلو أنكسـامينيس من جرأة عقليـة حين يعلن صراحــة أن الشمس أرض (وهــو مــا سيحــاكـم من أجـله انكسـاغـوراس من بعـد، حـوالي عـام 430ق.م. تحت اسم الالحاد).

خلاصة

هؤلاء هم فـلاسفة اليـونان الـثلاثة الأول والـذين يكوِّنـون المدرسة الأيونية أو المدرسة الملطية. وقد تميزت النزعـة الأيونيـة دائـماً بعدة خصـائص: منها الاتجـاه العلمي الـطبيعي، ومنهـا العقلانية ورفض التفاسير الدينية والأسطورية، ومنها المادية أي القول بأن طبيعة الكون مـادة، ومنها الـواحديـة أي القول بـأن تلك المادة شيء واحد، وذلك في مقابل التعدديـة التي ستتأكـد عنـد الفيثـاغـورية مثـلاً أو عند المـدرسة الـذرية، ومنهـا تعـدد اهتـمامات علمائهـا من فلك إلى جيولـوجيا ومن ريـاضيات إلى جغرافيا. إن ما يضم الفلاسفة الثلاثـة الأول انهم سألـوا هذا السؤال الهام: ما أصل الأشياء الـواحد الثـابت، والذي يبقى هـو هو رغم التحـولات والتغيـر؟ وكيف نفسّر هـذا التغيـير، وخاصة في شكله الأقصى، شكـل التكّون والفسـاد، أو النشأة والعدم؟ وقد قدموا كما رأينا إجابات مختلفة وانتقد الخلف منهم السلف، فأكدوا بالعمل مبدأ حرية الفكر وما يحمله من رفض الفرض والاستبداد العقلي، فأعـدوا الطريق لكـل من جاء من بعدهم من فلاسفة اليونان الذين سيأكدون على قيمة العقـل،

حتى تهاجمها في العصر الهلينستي تيارات الديانات الشرقية التي أخذت لنفسها نموذج السيطرة المستبدة السياسية وطبقتها في ميدان الفكر.

وإذا كان تاريخ المدرسة الأيونية ينتهي مع أنكسامينيس، أو مع هيراقليطس على الأبعد، فإن هذا لا يعني انتهاء تأثيرها، بل إن هيبون من سامس سوف يقوم في النصف الثاني من القرن الخامس ق.م. ليعيد مذهب طاليس في الماء كمبدأ أول، كما أن اتجاهات المدرسة سوف تظهر في أعين الأجيال التالية في صورة مذهب انكسامينيس على الأخص الذي سيحظى باعتبار أعظم من سلفه، وربما سينقل عنه فيثاغورس بعض آرائه إلى القسم الغربي من العالم اليوناني (جنوب ايطاليا وصقلية)، كما أن هذا الغرب اليوناني سوف يشهد أيونياً آخر يهاجر إليه هو اكسينوفانس، كما يبدو أن بارمنيدس كان يعرف مذاهبها وينتقد بعضها. ويرى بعض الباحثين أن الروح الأيونية، بمعنى الاهتمام العلمي بالوقائع وبالطبيعة المحسوسة والروح النقدية وعدم التأثر بدواعي الميول التصوفية او الدينية بوجه أعم، سوف تعود إلى الظهور مع المدرسة الذرية وعند انكساجوراس، بل يمكن القول بأن هناك أيونياً عظيماً آخر، من حيث الانتماء المعنوي في المعنى الأعم، ذلك هو ارسطو نفسه.

عزت قرني

البابية والبهائية

Babism - Baha'ism
Babisme - Baha'isme
Babismus - Baha'ismus

أولاً ـ البابية :

1 ـ الباب :

شهد القرن التاسع عشر ثلاث فرق اسلامية تلفيقية الى حد كبير هي الأحمدية في الهند التي يطلق عليها كذلك القديانية وقد أسسها غلام أحمد 1835-1908 والبابية في ايران التي أسسها ميرزا علي محمد الملقب بالباب 1819-1850 والبهائية التي حلت محل البابية بدءاً من عام 1863 وهي تلك الفرقة التي أسسها ميرزا حسين علي نوري الذي اشتهر باسم بهاء الله. وللوقوف على البهائية لا بد من الرجوع لأصولها ونعني بها عقيدة البابية التي كانت للبهائية بمكانة الأصل والمنبت.

كانت الأحوال السياسية في الدولة الفارسية قد ساءت الى حد كبير جداً ولذا تلهف الشعب الفارسي على ظهور مخلص يكون له صفة دينية يحقق له المعجزة. وليس هذا بالأمر الغريب، انما هذا شأن الشعوب المتخلفة دائماً اذا ما اعتصرتها المشاكل والمحن وشق عليها الحل الانساني انصرفت عنه وانتظرت المخلص. وسرعان ما تحقق أمل الشعب بظهور المهدي المنتظر الذي اتخذ لنفسه اسم الباب، فالتف حوله الناس معتقدين أن دعوته انما هي دعوة اسلامية اصيلة. ولد الباب واسمه ميرزا علي محمد في شيراز في اول محرم سنة 1235 هـ. الموافق 21 اكتوبر سنة 1819، من أب تاجر هو ميرزا رضا البزاز وأم ادعت أنها من نسل فاطمة بنت الرسول.

توفي والده وهو طفل فتولاه خاله الذي كان يعمل بالتجارة والذي سيعمل معه فيها فيما بعد. درس مبادىء اللغتين الفارسية والعربية وان ادعت البابية بعد ذلك انه كان أمياً تماماً وأن كل ما جاء به كان وحياً. تلقى تعاليم الشيعة من فرقة تدعى الشيخية كانت قد انفصلت عن الشيعة الامامية التي تمثل اغلبية الشعب الفارسي. والشيخية التي أسسها الشيخ احمد الاحساني في القرن الثاني عشر الهجري طورت مفهوم المهدي المنتظر فلم يعد هو ذلك الذي ولد من مئات السنين واختفى على أن يعود في يوم موعود، بل هو شخص سيولد في يوم موعود. وبهذا خالفت أصلاً جوهرياً من أصول عقيدة الشيعة الاثني عشرية بل والاسماعيلية، وفتحت الباب على مصراعيه لإمكان ظهور مهديين أو مدعين للمهدية في نطاق التشيع. وكان كاظم رشتي خليفة الشيخ الاحساني يبشر بقرب ظهور الامام المهدي المنتظر ولذا عندما ظهر الباب وادعى دعوته وهو أصلاً من أتباع الشيخية، اعتبرته هذه ممهداً أو مبشراً بظهور المهدي المنتظر.

نعود لميرزا علي محمد لنقول إنه شاع عنه قضاء النهار بطوله فوق سطح منزله في بوشهر، حيث كان يقيم مع خاله بعد وفاة والده، تحت اشعة الشمس المحرقة حاسر الرأس منهمكاً في الاذكار وفي تلاوة الاوراد. ومن المعروف ان المتصوف المتعبد يحتاج للخلوة بنفسه في مكان هادىء لا يشغله فيه شيء عن التوجه الى الله. أما اختياره مكاناً حاراً للغاية عمداً فإنما يدل على نوع من التطرف بلا شك! وأنهى ميرزا علي محمد اعتكافه بظهوره بين الناس وبادعائه انه باب المهدي. أقبل عليه البعض مؤمنين بدعوته فلما بلغوا الثمانية عشر اسماهم بحروف لفظة حي التي تبلغ بحساب الحروف ثمانية عشر. أرسل هؤلاء دعاة لمذهبه ومبشرين بظهوره الى كل من خراسان وكرمان دون بقية بلاد ايران. وسبب اقتصاره على خراسان محاولة استغلال

رواه احمد البيهقي في كتاب **دلائل النبوة** جاء فيه «اذا رأيتم الرايات السود من قبل خراسان فأتوها فإن فيها خليفة اللّه المهدي».

وقد سمي ميرزا علي محمد بالباب (أي باب المهدي) نسبة الى ما جاء في القرآن ﴿وآتوا البيوت من أبوابها﴾ (البقرة، 189)، والى الحديث النبوي: «انا مدينة العلم وعلي بابها»، فهو الباب الذي سيؤدي بالناس الى معرفة المهدي المنتظر أي أن بواسطته سيتعرف الناس على الامام الثاني عشر الذي تنتظره الشيعة الإثنا عشرية.

ولا نرى ضرورة لتتبع احداث حياة الباب العجيبة ونكتفي بالقول إنه هو ودعوته سببا الكثير من الاضطرابات والقلق للحكومة الايرانية ولذا اعدمته في السابع والعشرين من شعبان عام 1266 هـ. الموافق التاسع من يوليو ـ تموز من عام 1850. ولقد تركت جثته وجثة زميله في العراء لتنهشها الكلاب إلى أن دفنه اتباعه في مستودع سري، ثم نقل جثمانه إلى فلسطين بعد عدة سنوات واقيم له قبر عظيم فيها في عكا. وإلى جوار هذا القبر أقام فيما بعد بهاء اللّه طوال اقامته في عكار حتى جاءته المنية فدفن فيه بدوره.

2 ـ العقيدة البابية:

في البداية اعلن ميرزا علي محمد أنه الباب الذي يبشر بظهور المهدي المنتظر. ولكن الطموح الانساني الذي يحثه النجاح دفع بالباب الى تطوير مفهوم الباب فلم يعد هو المبشر بالمهدي المنتظر المستور بل اصبح هو ذاته ذلك المهدي المنتظر الذي سيهدي العالم للحق. يقول في **البيان**: «وانني أنا القائم الذي كل ينتظرون يومه وكل به يوعدون وقد خلقني اللّه بأمره وجعلني قائماً على كل نفس بما قد اتاني اللّه من الآيات والبينات إنه هو المهيمن القيوم ولعمري اول من سجد لي محمد ثم علي ثم الذين هم شهداء من بعده ثم ابواب المهدي». وربما كانت عقيدة الامام والمهدي المنتظر هي العقيدة الوحيدة التي احتفظت بها البابية من عقائد الشيعة الامامية كما انها نقطة الالتقاء الوحيدة بينها وبين الاسلام أما فيما عداها فليس ثمة علاقة بين البابية والمبادىء الاسلامية.

لقد استلهم الباب غلاة الشيعة وخاصة الاسماعيلية الباطنية لوضع نظريته ولم يقف عند هذا الحد بل ترك لقب الباب وادعى انه النقطة. وتفسيره للنقطة عجيب يقول في **البيان**: «إن محمداً كان بمقام الالف وانا بمقام النقطة». والنقطة عنده ليس مجرد نبي بل هو تشخيص او تجسيد للّه. وعندما بلغت به الجرأة هذا الحد واصبح يلقب نفسه بالنقطة تخلى عن لقب باب الباب لأحد اتباعه وهو ملا حسين بشرويه الخراساني الذي سيصبح فيما بعد بهاء اللّه. ومن الألقاب التي اتخذها ميرزا علي محمد لنفسه لقب الذكر مدعياً أنه المراد من الآية ﴿انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون﴾ (الحجر، 9). ومن الآية ﴿فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾ (النحل، 43). وكذلك لقب خالق الحق!. وهذه الالقاب التي خلعها على نفسه تعكس تصوراته للدور الذي ارتآه لنفسه بل وللعقيدة بأكملها.

ومن العقائد التي اخذ بها الباب عقيدة البداء. إلا ان الباب كعادته حرَّف هذه العقيدة الشيعية الاساسية تحريفاً كبيراً بحيث اصبحت على يديه مختلفة تماماً عما كانت عليه أصلاً. لقد اصبحت البداء عنده قدرة اللّه على الرجوع عن اوامره السابقة. ومن الجلي أن الاسلام لا يحوي مثل هذه العقيدة، فمفهوم الألوهية الاسلامي مما يتعارض مع هذا المفهوم. وعندما يقول الاسلام بالنسخ يعني تغيير اللّه لبعض القواعد التشريعية التي جاء بها الرسل السابقون على محمد والتي عدلها اللّه لتتناسب مع التغيير الذي طرأ على تطور الحياة الانسانية. وفي اعتقادنا ان الباب قال بهذه العقيدة ليبرر كل ما يتناقض في مذهبه مع ما جاء في الأديان السماوية الثلاثة السابقة.

وادعى الباب أن اللّه واحد تماماً كما هو واحد في الاسلام وفي سائر العقائد السماوية. إلا أن المدقق في هذا الادعاء يتضح له أن وحدة اللّه عنده ليست وحدة حقيقية بل هي وحدة بين جوهرين: الجوهر الإلهي وهو اللّه والفيض الصادر عنه الذي يخلق كل شيء، وما هذا الفيض إلا النقطة كما ذكر في **البيان**. خالق الكون عند الباب ليس هو اللّه إذن إنما هو النقطة أي نقطة بدء الخلق. وهكذا جعل الباب نفسه هو الخالق، وهو الذي بعث بكل الرسل الى البشرية وهو الذي تجسد فيهم على التوالي. تجسد ـ فيما ذهب ـ في آدم، ثم في ابراهيم، ثم في موسى، ففي المسيح، وفي محمد، بل وليس هناك ما يمنع تجسده في المستقبل في كل خلفائه. وهكذا ابتعدت البابية تماماً عن المفهوم الاسلامي للنبوة، فالانبياء لديها ليسوا بشراً كما تقول العقيدة الاسلامية وتصر على ذلك، بل هم تجسيدات مختلفة للفيض الإلهي. وليس بغريب قول الباب بذلك المفهوم الأقرب الى مفهوم التناسخ، إذ ان هذا الاخير كان من المعتقدات الباطنية التي انتشرت في بلاد العجم منذ بدء التشيع. ولذا لم يكن بغريب أن يدعي بعض اتباع الباب، استغلالاً لهذا المفهوم التراثي الراسخ في نفوس الفرس، أن الباب هو الحسن، وأن يدعي بعضهم أنه الحسين، وأن يدعي بعض ثالث انه غيرهما من الأئمة. نسبت البابية كل صفات الألوهية للفيض او للنقطة؛ وسلبتها من

مفهوم اللّه فأصبح عندها جوهراً بلا أُسّ ولا وظيفة !

وميرزا علي محمد لا يعترف بالبعث ولا بيوم الحساب بالمعنى الذي جاءا به في القرآن. فالبعث عنده بعثان اولهما ساعة أن اعلن رسالته كمهدي منتظر أي الساعة الثانية والدقيقة الحادية عشرة من غروب شمس اليوم الرابع الموافق الخامس من جمادي الأول سنة 1260 هـ. ولا ندري كيف فات دقته العلمية تحديد التوقيت الذي التزم به. اما قبل هذا البعث فكان الناس يجهلون الحقيقة ويعيشون بلا هدف، حياة جسمانية فحسب، والحياة الجسمانية هي والموت واحد. وبظهوره ظهرت الحقيقة ولم يعد هؤلاء الناس جهلاء انما هم بعثوا للحياة الحقيقية بعد ان كانوا أمواتاً. والناس بعبادتهم للباب - فيما ادعى هو - يحققون الهدف من وجودهم ويستمتعون بمباهج هذا الوجود اما اذا تجاهلوا الباب فسيحكم عليهم بمواصلة حياة الجهل التي لا هدف لها ولا مباهج فيها، تلك الحياة الجسمانية التي هي اشبه بالموت. اما البعث الثاني فهو ذلك الذي يتجسد فيه هو مرة اخرى في صورة انسانية جديدة بعد ان يكون انهى وجوده الارضي الاول. هذا البعث هو إذن بعثه هو وليس بعث البشر جميعاً. وكما جعل البعث بعثين جعل الحساب حسابين الاول هو الحساب الصغير ويتمثل في محاسبة كل نبي للناس في عصره على موقفهم من النبي السابق عليه. ومعنى هذا ان الباب جاء في الارض ليحاسب الناس على موقفهم من محمد الذي كان قد جاء بدوره ليحاسب الناس على موقفهم من عيسى، وهكذا. اما الحساب الكبير فسيكون يوم ان يبعث الباب مرة اخرى كما سبق أن بينا عند الحديث عن البعث الثاني.

ومما أخذه الباب عن الاسماعيلية اهتمامهم بالحروف وعنايتهم الفائقة ببيان قيمتها العددية. وذهب الى أن اهم هذه الحروف على الاطلاق هي تلك التي تكون تعبير بهاء اللّه، إذ أن هذا التعبير يعبر عن الوحدة الإلهية، وقيمته العددية تسعة عشر. ولقد جعل هذا الرقم رقماً مقدساً كما جعله نقطة ارتكاز لكل حساباته وتفسيراته العددية للامور المختلفة تلك التفسيرات التي شغلت جانباً كبيراً من أفكاره وكتاباته. ومرة اخرى يطرح نفسه علينا هذا السؤال الفلسفي الخالد: لماذا؟ لماذا اختار الباب الرقم تسعة عشر بالذات؟ قلنا إن تعبير بهاء اللّه عنده قيمته تسعة عشر، وما نضيفه الآن أن هذا التعبير مرادف للفظة الحي في مذهبه. واكد الباب أن حروف الحي او بهاء اللّه هي كناية عن تسعة عشر انساناً هو أولهم، ويأتي بعده على التوالي ملا علي محمد البارفروشي او المازندراني الملقب بالقدوس، فملا حسين بشرويه الملقب بباب الباب والذي سيصبح فيما بعد بهاء اللّه، فاقا محمد حسن وهو أخوه، فاقا ميرزا باقر الصغير وهو ابن خاله، فملا علي البسطامي، فقرَّة العين الطاهرة تلك المرأة اللغز التي نؤجل الحديث عنها قليلاً (والغريب انها لم تلتق بالباب ابداً)، فمحمد ابدال، فكاتب ولي الباب اقا السيد حسين اليزدي بن اقا السيد احمد، فميرزا محمد روضة، فخوان اليزدي، فسعيد الهندي، فملا محمد الخوئي، فملا خدا بخشي القوجاني، فملا جليل الرومي، فملا باقر التبريزي، فملا يوسف الاردبيلي، فميرزا هادي القزويني، فميرزا محمد القزويني، فملا حسين البجستاني. والغريب أن هذا الاخير تراجع تماماً عن موقفه وانكر الباب والبابية على اثر مقتل الباب ولما سئل عن سبب ذلك اجاب مفسراً موقفه «إنني لم اكن جديراً بأن اعد من حروف الحي لأن هذا المقام فوق كفاءتي وجدارتي». ومن الباحثين من يعلل تقديس البابية للرقم تسعة عشر بأن هذا الرقم يتكون من الرقم اثني عشر وهو رمز الاثني عشرية، ومن الرقم سبعة وهو رمز الاسماعيلية، إذ أن الباب استقى مذهبه من هاتين الفرقتين، ونعتقد ان الرأي الاول اقرب للصواب لأنه يمثل التعليل الذي يقدمه البابية انفسهم لاختيار هذا الرقم بالذات ليكون مقدساً. اما الرأي الثاني فهو رأي الباحثين الذين يحاولون دراسة اي مذهب بمنهج التأثير والتأثر ولذا رأوا ان هذا الرقم المقدس هو خير دليل على تأثر البابية بكل من الاثني عشرية والاسماعيلية.

واشترط الباب عدم تأويل او تفسير نص من نصوص بيانه ذهب فيه الى أن مدة ألوهيته هي 2031 عاماً يطلق عليها اسم المستغاث. وكل من يدعي شيئاً في غضون مدة المستغاث هذه فلا يقبل منه اطلاقاً، اما من يدعي شيئاً بعدها فطاعته واجبة. يقول في البيان «كل من ادعى أمراً قبل سنين المستغاث فهو مفتر كذاب اقتلوه» وهكذا اراد هذا المختل ان يضمن لمذهبه الاستقرار بواسطة الارهاب والتهديد بالقتل لمدة الفي عام !

وجعل الباب قبلة الصلاة شخصه اذا كان حاضراً او المنزل الذي ولد به في شيراز إن كان غائباً، كما جعل هذا المنزل هو مكان حج الاتباع. وجعل الصلاة ركعتين فحسب وقت الصباح. اما الصوم فهو لمدة شهر من الشهور البابية اي لمدة تسعة عشر يوماً على أن يكون أول ايام عيد الفطر هو يوم 21 مارس - آذار، - اي يوم عيد النيروز وهو عيد الربيع عند الفرس. ومن احكامه التي ينكرها اتباعه انه يجب تخريب جميع الاماكن المقدسة كمكة وبيت المقدس وقبور الانبياء عند الاستطاعة اي عند امتلاك السلطة. وكذلك وضع الباب

قواعد للزواج والطلاق فحبَّذ الزواج بواحدة وإن سمح بالزواج باثنتين، وحارب الطلاق وإن سمح به تسع عشرة مرة متتالية بين الزوجين على أن يكون بين الزواج والطلاق تسعة عشر يوماً على الاقل. ولا تجوز الحياة الزوجية بعد الطلاق التاسع عشر.

ولم يكتف بالاهتمام بالجانب الديني فحسب بل اهتم ايضاً بالجانب الاخلاقي فنادى بالمساواة وبالاخاء بين جميع البشر، وليس بين المسلمين فحسب، كما نادى بالمساواة بين الرجل والمرأة. وكان للباب موقف عجيب من العلم والتعليم اذ حاربهما وذهب الى انه يكفي تعلم القراءة والكتابة والحساب، أما سائر المعارف فلا داعي لدراستها اذ يكفي للوقوف عليها الرجوع لكتابة المقدس وهو البيان اذ انه يحتويها جميعاً. ولم يكن موقفه من الاديان السابقة بأقل عجباً، لقد أصر على نسخها صراحة وخاصة شريعة القرآن زاعماً ان كل دين افضل من السابق عليه.

3 ـ مؤلفات الباب:

كان انتاج الباب كبيراً رديئاً، يكشف عن جهل شديد بالعلوم الدينية واللغوية على حد سواء. ولعل **البيان** هو اهم مؤلفاته على الاطلاق وكان قد وضعه عندما لاحظ اقبال الناس عليه معتقدين انه المخلِّص الذي طالما حلموا به. وقد سماه بـ **البيان** مدعياً أنه المشار اليه في القرآن الكريم بالآية ﴿الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان﴾ (الرحمن، 4). وتأوَّل هذه الآية بأن الانسان هنا هو محمد أما البيان فهو كتابه هذا الذي نحن بصدده. ولـ **البيان** صيغتان واحدة عربية وأخرى فارسية. ولقد نشر أستاذنا المرحوم الشيخ الدكتور تاج في نهاية كتابه عن البابية **البيان العربي** وهو كتاب صغير للغاية لا يتعدى الثلاث وعشرين ورقة فحسب وهو سلسلة من اخلاط والعبث، ومحاولة صبيانية لصياغة بعض الأفكار الساذجة على نمط أسلوب القرآن. وكانت هذه المحاولة الفاشلة دليلاً قاطعاً على جهل صاحبها الشديد باللغة العربية. وقد علل الباب ركاكة لغته العربية تعليلاً يدل على عقلية امتلأت بالخرافات والأوهام عندما قال إن الحروف والكلمات كانت قد ارتكبت المعصية في الزمن الأول ولذا عوقبت على تلك الخطيئة بأن قيدت بسلاسل الاعراب. وعندما جاء الباب خلصها ـ فيما يذهب ـ كما خلص كل المذنبين ولذا أصبحت حرة منطلقة لا تخضع لقيود. وربما لا يشعر الباحثون الغربيون بتلك الركاكة اللغوية التي يحسها القارىء العربي لأنهم غالباً لا يطلعون الا على ترجمته الفرنسية التي قام بها جوبينو محسناً لغته الأصلية تحسيناً عظيماً. أما **البيان الفارسي** فقد ترجمه العلامة نيكولاس وهو المتخصص الأول في المذهب البابي الى اللغة الفرنية. و**البيان الفارسي** تكرار للموضوعات الأساسية المذكورة في **البيان العربي** وان كان يضخم بسبب لتفسيرات والايضاحات التي أضافها الباب للأصل العربي.

والبيان: هو كتاب الشريعة والاحكام البابية وفيه تأوَّل صاحبه الاخبار والأحاديث النبوية بما يؤيد مشروعه. ويكفي قراءة اي لوح من الواحه للتيقن من أن الرجل لم يكن لديه رسالة من أي نوع يبلغها للناس. فهو على سبيل المثال يستعمل في اللوح الثاني كل مشتقات كلمة القدم في جمل لا معنى لها يكرر بعضها عدة مرات. ولقد ترك الباب كلا من **البيان العربي والفارسي** غير كاملين. ولذا يذهب مؤرخو البهائية الى أن الباب فعل ذلك عمداً ليترك الفرصة لبهاء الله لاتمام العقيدة!

واذا كان **البيان** هو أهم مؤلفاته فإن اولها كان **الرسالة العدلية في الفرائض الاسلامية** الذي ألفه وهو في كربلاء حيث مشهد الحسين وفيه ينبذ فرائض الاسلام. ومن مؤلفاته كذلك شرح لسورة يوسف يطلق عليه اسم **أحسن القصص**. وهو تفسير سيء للغاية لا يتعدى كونه مجموعة من الكلمات المرصوصة جنباً الى جنب بلا معنى. وقد كشف فيه الباب عن غرور صبياني لا يليق بالأنبياء عندما قال «إني افضل من محمد كما أن قرآني أفضل من قرآن محمد. واذا قال محمد بعجز البشر عن الاتيان بسورة من سور القرآن فأنا اقول بعجز البشر عن الاتيان بحرف مثل حروف قرآني. إن محمداً كان بمقام الألف وانا بمقام النقطة». وللباب كذلك كتاب على نسق **الصحيفة السجادية** المنسوبة للامام علي بن حسين بن علي بن ابي طالب. وله كذلك شرح او تفسير لسورة العصر، وله ايضاً **صحيفة الحرمين** التي يطلق عليها البعض **صحيفة الحج**. أما كتاب **الروح** فهو عبارة عن مجموعة من الابتهالات والدعوات، وأما **قدوس الاسماء** فهو اكثر مؤلفاته غموضاً.

4 ـ تقييم:

من السهل تقييم البابية فأمرها واضح جلي لا يحتاج لعناء من الباحث لكشفه. فبالرغم من كونها استمدت اصولها من احدى طوائف الشيعة الاثني عشرية ونعني بها طائفة الشيخية إلا أنها لا تعدو في بلورتها الاخيرة الا أن تكون تلفيقاً غير متجانس من عقائد شيعية كلها مغالاة وآراء فلسفية شتى منها الغنوصية، ومن أديان مختلفة منها السماوي مثل اليهودية ومنها

غير السماوي مثل البوذية. وبهذا الشكل البابية مذهب بعيد تماماً عن الاسلام بل هي لا تمت بصلة حقيقية لأي دين سماوي اذ انكرت كل المفاهيم الأساسية التي تقر بها كل الاديان المنزلة ولم تحتفظ منها الا باسمها بعد ان اعطتها مضموناً جديداً تماماً. وخير مثال على ذلك مفاهيم الله والرسل والحساب والبعث. وقد اتفق علماء الازهر الشريف في مصر وعلماء الشيعة في العراق وايران على تكفير البابية والبهائية التي انبثقت منها.

* * *

ولنا ان نتساءل لماذا لقيت هذه الدعوة على ما فيها من شطط واضح قبولاً لدى الناس؟ ربما احتاجت الاجابة عن هذا السؤال الى دراسات معرفية ـ اجتماعية طويلة الا ان القدر الذي وقفنا عليه من الحقائق يتيح لنا القول إن أهم عوامل **النجاح النسبي الذي حققته البابية يرجع الى الجهل. وللجهل** بالطبع اسبابه السياسية والاقتصادية العميقة. وهذا الجهل يجعل الناس يرون الامل الوحيد في الخلاص من مشاكلهم المتشابكة ومن أحوالهم المتردية يتمثل في مبعوث من السماء هو المخلص، أو في تجسيد للّه على الأرض سواء اتخذ لنفسه اسم الباب او النقطة او المهدي المنتظر. أما اذا حاولنا الوقوف على الاسباب الاجتماعية المختلفة سواء اكانت سياسية أم اقتصادية أم فكرية التي كانت وراء النجاح المؤقت للبابية لقلنا إن اهم هذه الاسباب ضعف الحكومة الفارسية نتيجة للانتفاضات الشعبية المتلاحقة التي هزتها بعنف من جهة، ونتيجة للصراع على السلطة من جهة اخرى، ذلك الصراع الذي كان الشاه محمد شاه احد طرفيه بالطبع وكان اعمامه هم طرفه الثاني. أما ثاني هذه الاسباب فهو تبديد جهد الدولة في محاولة قمع عصيان الافغان الذين كانوا يتبعون الدولة الايرانية والذين استطاعوا في نهاية صراعهم مع الدولة الحصول على الاستقلال. وثالث اسباب نجاح البابية هو فساد الجهاز الحاكم واستغلاله للرعية، وموالاة بعض المسؤولين وعلى رأسهم ميرزا آقا خان النوري المازندراني الى انكلترا. وموالاة البعض الآخر لروسيا. فاذا اضفنا الى هذه الاسباب انحدار الفقهاء الى جهل لا يليق برسالتهم في الأمة والى استغلال بشع للناس، واضطهاد الحكومة للعلماء الحقيقيين ومطاردتها لهم لعلمها بأنهم يمثلون الخطر الحقيقي عليها لأدركنا أن جوهر اسباب ظهور الحركات السرية الغريبة في كل زمان وفي كل مكان لا يتغير.

ثانياً ـ البهائية:

1ـ بهاء اللّه:

كان الباب قد عين لخلافته أخوين من نبلاء الفرس هما أبنين لأحد الوزراء هما ميرزا يحيى علي نوري وميرزا حسين علي نوري. وكان لقب الاول هو صبح ازل ولقب الثاني هو بهاء اللّه. ولد بهاء اللّه في الثاني من محرم من عام 223 هجرياً أو في الثاني عشر من نوفمبر ـ تشرين الثاني ـ من عام 1817 في اقليم مازندران. وفي سن الثلاثين اعتنق بهاء اللّه البابية وذاع صيته لبلاغته وثقافته العريضة. واستمرت حركة البابية وبهاء اللّه من ألمع زعمائها كفرقة سرية تعمل في الخفاء بعيداً عن عيون الدولة الى أن وقعت محاولة اغتيال شاه ايران نصير الدين في اغسطس ـ آب من عام 1852 واتهمت فيها جماعة من البابية فقبض على معظم اتباع هذا المذهب ومن بينهم الاخوان **يحيى وحسين علي نوري. ونجح احد اقاربهما وكان وزيراً في** الابقاء على حياتهما واكتفت الحكومة بابعادهما الى بغداد في **محرم 1269. وفي بغداد اعلن بهاء اللّه في ابريل ـ نيسان من** عام 1863 وسط جماعة صغيرة من البابية انه هو المهدي الذي بشر به الباب. وسرعان ما أصبحت بغداد مركزاً لنشاط الحركة البابية، ذلك النشاط الذي امتد الى ايران مرة ثانية، عندئذ طلبت الحكومة الفارسية من سلطان تركيا الذي تتبعه العراق إبعاد هذين الأخوين واتباعهما عن حدودها. واستجاب السلطان وابعدهما بالفعل الى اسطنبول حيث مكثوا عدة شهور ثم رحلوا الى أدرنة عام 1864 التي يطلق عليها اتباع بهاء اللّه اسم بلاد الاسرار وما كاد الاخوان يستقران في تلك المدينة حتى احتدم الصراع بينهما على خلافة الباب، كل منهما يريد الاستئثار بها لنفسه فيهاجم الآخر، ويكيل له التهم مما ادى الى انقسام البابية الى قسمين: قسم يتبع بهاء اللّه وهو الاكثر عدداً وآخر يتبع صبح ازل الذي كان الباب نفسه قد اوصى له بالخلافة البابية. ويكاد يكون الاجماع تاماً على ان الباب استخلف الميرزا يحيى قبل قتله بمدة بل أن يكون اخوه حسين أو البهاء وكيلاً له من واجبه حماية الخليفة. وكانت حماية الخليفة تتمثل في حجبه واخفائه عن اعين الاعداء تمسكاً بتقليد شيعي قديم هو تقليد التقية. ولقد اتقن البهاء هذا الدور حيناً فكان يخاطب الناس نيابة عن أخيه. واستمر الحال على هذا الوضع حتى وقت اقامة الأخوين في ادرنة حيث ادرك صبح ازل ان البهاء خطط لسرقة الخلافة. وحدثت المواجهة بينهما وظهر الصراع جلياً بينهما. وعندئذ لقب الميرزا حسين نفسه بـ اشان اي هم وهو لقب يتخذه مشايخ وزعماء الطائفة

التركمانية في تركستان. ثم تلقب بالذكر وهو اللقب نفسه الذي اتخذه من قبل الباب، ثم بالطلعة المباركة ثم بالجمال المبارك، ثم بجمال القدم والحق، واخيراً ببهاء اللّه. وهذا التعبير مأخوذ من دعاء يتلوه بعض المسلمين في أوقات السحر من شهر رمضان حيث يقولون «اللهم إني أسألك من بهائك بأبهاه وكل بهائك بهي، اللّهم اني أسألك ببهائك كله». وهكذا انقسمت البابية الى بهائية وازلية وبلغ الصراع بين الشقين حداً أن كل من الأخوين كان يدس السم للآخر في الطعام وكل منهما كان يتهم الآخر بالكذب والدجل. ونعت صبح ازل اخاه في **الألواح** بالعجل، بينما نعت بهاء اللّه أخاه في **الأقدس** بالكافر والمشرك.

وانتهى امر هذا الصراع بأن ضاقت الحكومة التركية بزعيمي البابية وباتباعهما بالرغم من كونها قد احسنت ضيافتهم لسنين طوال فأبعدت صبح ازل الى قبرص وبهاء اللّه **الى عكا هو وسبعين من اتباعه، وصلوها في اغسطس ـ آب** عام 1868 وأصبحت تلك المدينة مقراً للبهائية ومكاناً مقدساً **لهم. وفي عكا بذل بهاء اللّه كافة الجهود لنشر دعوته** ولاكتساب الانصار. وفيها اعلن على الملأ دعوته وحقيقة شخصيته، وانكر كل ما كان يدعيه الباب. وزعم أنه شجرة المعارف الإلهية والموجود الذي يجسد الجوهر الإلهي وانه روح اللّه، وهو الذي بعث بالانبياء وبالرسل، وهو الذي اوحى بالاديان. وزعم ان الباب لم يكن الا نبياً كل دوره هو التبشير بظهوره هو، او بعبارته كان الباب هو القائم بينما هو القيوم الذي سيظل وسيبقى، فهو الذي قال عنه الباب «سيظهر في يوم من الايام من هو اعظم مني». وتلقب بهاء اللّه «بمظهراللّه أو بمنظر اللّه، اي أن اللّه تجلى فيه. قال عن نفسه في **الأقدس** معبراً عن هذه التصورات «يا ملأ الانسان اسمعوا نداء مالك السماء انه يناديكم من شطر سجنه الأعظم، انه لا إله إلا أنا المقتدر المتكبر».

ولم يعد، مذهب بهاء اللّه بعد هذه التعديلات الجوهرية التي ادخلها صاحبه على المذهب البابي امتداداً لهذا الاخير، بل اصبح عقيدة جديدة تماماً مختلفة عن كل ما سبقها من عقائد. ودعا بهاء اللّه البشرية جمعاء الى اعتناق هذا الدين الجديد كما كان يسميه، ذلك الدين الذي سيسود في رأيه جميع الامم مما دعا ابنه عباس الى اعتباره على حد قوله «موعود بجميع الامم والاقوام». واذا كان الشيعة الامامية قد تمسكوا بأهداب الاسلام فلم يعطوا للإمام سلطة الإتيان بشرع جديد فإن البابية وتلتها البهائية لم تقيما وزناً لحدود الاسلام فذهبتا بآراء الشيعة الى نهايتها القصوى، فلم يعد الباب او بهاء اللّه نائبين عن الامام المستور أو حتى لم يعد هذا الامام المنتظر ذاته بل ادعى كل منهما انه صاحب دين جديد فخرجا بذلك عن الاسلام تماماً.

توفي بهاء اللّه بعد هذه الحياة الحافلة المضطربة في عكا في 2 من ذي القعدة 1209 هـ. الموافق 28 مايو ـ ايار عام 1812 ودفن فيها.

2 ـ العقيدة البهائية:

ربما يجدر بنا قبل الحديث عن هذه العقيدة تقديم لمحة عن مؤلفات بهاء اللّه. ولأن بهاء اللّه ذهب الى أن رسالته نسخت رسالة الباب فقد صاغ بدوره كتبه المقدسة واهمها **الأقدس** الذي يحوي كل مفاهيم مذهبه وكل تشريعاته. **والأقدس** مكتوب باللغة العربية وأسلوبه افضل واوضح نسبياً من أسلوب الباب وان ظل يعوزه المزيد من الدقة في تحديد الافكار. **وهو الأقدس بمعنى أنه أقدس من التوراة و الانجيل** اللذين يطلق عليهما **الكتاب المقدس**، كما أنه أقدس من **القرآن أيضاً**.

ولبهاء الله أيضاً كتاب **أيقان** الذي يعالج فيه دور الأنبياء ومفاهيم البعث والحساب التي لا تختلف كثيراً عن مفاهيم الباب. وله كذلك **كلمات مكنونة** الذي ترجم الى الفرنسية وهو يتكون من مجموعة من الرسائل. وله كذلك **الهيكل** وهو باللغتين العربية والفارسية، و **اشراقات** و **الالواح**. وله **الاساس الاعظم** وهو أساس تشريعه. وقصيدة اسماها **ورقائية**. والجدير بالذكر أن كل كتب بهاء اللّه ترجمت الى الانكليزية وبعضها ترجم الى الفرنسية الا **الاقدس** الذي لم يترجم الى لغة اخرى حتى الآن. والجدير بالذكر أيضاً أن الباحث في البهائية يجد مشقة هائلة في الحصول على كتب هذا المذهب. ويبدو أن سبب ذلك يرجع الى حرص اصحابه وتمسكهم بالسرية المطلقة خوفاً من بطش من يحيط بهم ولا يؤمن بمذهبهم.

نعود للعقيدة البهائية فنقول إن بهاء اللّه عنى عناية خاصة بنسخ البابية وبيانها حتى تخلو له الساحة فيفرض عقيدته هو. وجعل قيمة البابية الوحيدة هي التبشير ببهاء اللّه. يقول «إياكم أن يمنعكم ما في **البيان** عن ربكم الرحمن. تاللّه انه قد نزل لذكرى لو انتم تعرفون، لا يجد منه المخلصون الا عرف حبي واسمي..» هذا ما جاء في **الأقدس** مؤلهاً البهاء بطريقة ساذجة.

أما عن اللّه فقد ذهب الى انه لا يمكن أن يوصف إذ لا توجد صفات يمكن أن تصفه، ولا أدلة على وجوده أو غيابه.

ولـذا اختـار اللّه أن يعلن عن نفسـه من خـلال رسله امثـال ابـراهيم وموسى وزرادشت وبـوذا وعيسى ومحمد والبـاب. وما هؤلاء الـرسل ـ فيـما زعم ـ الا تجليات للّه وتعبيـراً عن ارادته ولذا فهم يكونون سوياً وحدة. وترتب على زعمه هذا اعتقـاده بأن جوهر كافـة الأديان واحـد، وإن تميز كـل منها بخصـائص معينـة تتناسب مـع احتياجـات العصر ومع المكـان ومع درجـة الحضـارة التي يظهـر فيها الـرسول. معنى هـذا أنـه اعتقـد أن الوحي يتطور بتطور الانسانيـة. ولم يعتبر بهـاء اللّه نفسه آخـر تجليات اللّه أو آخر ظهور له، بل ادعى أن ثمة تجليات اخرى ستعقبه في المستقبل. ويحاول البهائيـة تبريـر عقيدتهم هـذه عن التجليـات الإلهية المستقبلية بقولهم ان الجـزم بانقـطاع الوحي الإلهي ويغلق ابواب الرحمة الإلهية من الاقـوال التي لا تجد لهـا سنـداً في الواقـع إذ إن الانسانيـة قد بلغت في تـطورهـا حـالاً اصبحت فيه في أشد الحاجة إلى الوحي والرحمة الإلهيين، اكـثر مـا كانت تحتـاج إليهما في أي عصر سـالف. لم تشأ رحمـة اللّه ترك العالم بـلا فيض إلهي ولذا تجـلى اللّه في بهاء اللّه. وفكـرة ضرورة تجلي اللّه للانسانية رحمة بها هي تطوير وتحـريف لفكرة الشيعـة عن اللطف الإلهي الذي يحتم وجـود الامام إذ ان اللّه أكرم بعباده من أن يدعهم بدون امام. وبتأكيد بهاء اللّه لكونه يمثل تجلياً للألوهيـة لا للشيعة فحسب ولا للمسلمـين فحسب بـل هو كـذلك لـلانسانيـة جمعاء، يكـون قد قضى عـلى البقية الباقية من تصورات الشيعة الامامية عن الامامة وعن المهدية، تلك التصورات التي كان الباب قد سبق له تشويهها فجاء بهاء اللّه وقطع كل صلة تربطها بالاسلام الشيعي.

وكـان الباب قـد أعلن أنـه سيعـود مـرة اخـرى في صـورة جسدية مختلفـة واطلق على هـذا البعث اسم البعث الثاني كـما سبق أن بيّـنا، وأن احداً يجب ألا يسـأله عنـدئذ عن أفعـاله، اخـذ بهاء اللّه هـذه الفكرة وقـال إنه لا يخـطىء أبـداً وإن من عدله أن يعتبر ما هو عدل ظلماً، وما هو خـير شراً، وأن يعتـبر الايمان كفراً. وبعبارة اخرى ذهب بهاء اللّه الى أن من حقه أن يقول عكس ما هو معروف وأن يخـالف العقـائـد السـابقـة، وما على كافة البشر الا الايمان بـما يقول. ومـا هذا القـول في رأينا الا تحريف لعقيدة البداء دخل عليها فأفقدها معالمها الجوهريـة بحيث أصبح من العسير علينـا التعرف عـلى أصلها الشيعي. وفي الأقدس وهو كتابه المقـدس كما سبق لنـا القول يعلن بهـاء اللّه تـارة أنـه رسـول من عنـد اللّه، وصـاحب دعـوة دينيـة، ويذهب تارة أخرى إلى أنه اللّه ذاته، ويدعي في تارة ثالثـة أن اللّه حلَّ في شخصه فيشبه عندئـذ الحلاج بـنظريته في الحلول.

وإن دل هـذا على شيء فـإنما يـدل على عجـز بهـاء الـدين عن وضـع حدود فـاصلة بين الجـانب البشري الزمـاني في شخصه والجانب الإلهي الخالد الذي يدعيه، كما يدل عـلى تخبط فكري واضح مصدره ذلك الطموح الشديـد الذي دفـع بصاحبـه الى اعتبـار نفسه إلهـاً بعد أن كـان يعتـبر نفسـه رسـولاً او مهـديـاً منتـظراً. ومن أقوالـه في الأقدس والتي تعبر عن قوله بالحلول «وقـل لا يـرى في هيكـلي الا هيكـل اللّه، ولا في جمـادي الا جماده، ولا في كينـونتي إلا كينـونتـه، ولا في ذاتي الا ذاتــه». ويقـول مؤلهاً نفســه معتبراً نفسـه اللّه البـاطن والـظاهـر في آن واحـد: «ويطلق عليه الظاهر لأنه يرى أسماءه وصفـاته ويعـرف بأنه «لا إله إلا هو» ويـطلق عليه اسم البـاطن لأنه لا يـوصف بوصف ولا يعرف بما ذكر. . وانه لا يعرف بالأفكار ولا يـدرك بالأبصار على ما هو عليه من علو علوه وسمو سموه أنه لبالمنظر الأعلى والافق الأبهى».

وذهب بهـاء اللّه الى أن لا محمداً ولا غـيره من الأنبيـاء ولا الأئمة استطاعوا أن يدركـوا المعنى الحقيقي للنصوص المقـدسة التي أولى بهـا اللّه وحتى لو كـانوا قـد فعلوا فإن اللّه قـد حـرم عليهم افشاء معنى هذه النصوص للناس إذ أن هؤلاء لم يبلغوا بعد درجة النضج العقلي التي تتيح لهم ادراك هذا المعنى، كان على الانسانية أن تنتظر حتى تصـل الى درجة معينـة من الكمال العقـلي تـستطيـع معه أن تـدرك هـذا المعنى الخفي الـذي أراده اللّه، وذلك بواسطة تجلي اللّه في تجسيد انساني يكشف النقاب عن كل أسرار الكتب المنزلة. وكان بهـاء اللّه هو بـالطبـع هذا التجسيـد الذي سيحقق تلك المعجـزة التي انتظرتهـا الانسانيـة طويلاً. ويزعم بهاء اللّه أن هذا المعنى هو المشار إليه في القرآن في الآية 210 من سورة البقرة ﴿هل ينظرون الا أن يأتيهم اللّه في ظـل من الغـمام والمـلائكـة وقضى الأمـر والى اللّه تـرجـع الأمـور﴾. وهو يتـأولها بـأن اللّه سيأتي الى النـاس متجسداً في جسم انسـاني وهذا مـا تحقق بـالفعـل بمجيء بهـاء اللّه ومعـه أتبـاعه الـذين يرمـز اليهم القرآن بـالملائكـة. وادعى أن نفس المعنى نجده في الآية السابقة من سورة آل عمران: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتـاب من آيات محكـمات هُنَّ أم الكتاب وأُخر متشـابهات فـأما الـذين في قلوبهم زيغ فيتبعـون ما تشـابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا اللّه والـراسخون في العلم يقولون آمنا به كـل من عند ربنـا وما يـذكر الا أولـو الألباب﴾ (آل عمران، 7).

واضـح أن بهاء اللّه استخـدم مناهـج التـأويـل التي كـانت تستخدمها الفرق الباطنية من غلاة الشيعة. الا أن استخدامـه

للتأويل تجاوز كل الحدود التي كان يلتزم بها السابقون عليه من غلاة الشيعة ولذا قال بآراء لم يجرؤ احد قبله على الافصاح عنها. ومن هذه الآراء أن الحقائق الإلهية في الأديان السماوية واحدة لأن هذه الاديان في حقيقة امرها دين واحد. وهو وحده الذي يستطيع كشف النقاب عن هذه الحقائق التي ظلت مستترة حتى جاء هو. فهو وحده المهدي الموعود أو هو وحده ظهور الله. وقبله كانت الحقائق الإلهية في كافة النصوص المقدسة مكتومة عن الأنبياء. ويستشهد على صحة رأيه هذا بالقرآن الذي جاء فيه ان القوم كذبوا القرآن لأنهم لم يدركوا معانيه إذ جاء في سورة يونس ﴿بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولم يأتهم تأويله﴾ (يونس، 39). كما جاء في القرآن وعد صريح بنزول بيان للقرآن وذلك في الآية ﴿يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق﴾ (الأعراف، 53). واعتبر بهاء الله نفسه هو المشار اليه في هذه الآية بأنه حامل التأويل وهو الذي سيحل كل مشاكل العقيدة ! وأكد بهاء الله ليضمن لنفسه حق الكلمة الأخيرة بأن اللاحق من الرسل هو الذي يفسر السابق فحقائق التوراة لم تتضح الا بظهور عيسى، وحقائق الانجيل ما ظهرت الا بظهور محمد، ولم تظهر حقائق كل من اليهودية والمسيحية والاسلام معاً الا بظهوره هو بهاء الله.

والخلق فيما ذهب بهاء الله من شأن الله، وبذلك يكون خالق البابية التي سبق لنا توضيح مذهبها في هذا المقام. والخلق عنده قديم أي أنه لم توجد لحظة لم يوجد فيها العالم. والله خلق ضمن ما خلق الانسان ولذا فغاية الحياة الانسانية في نظر البهائية هي معرفة الله وعبادته ولقد منح الله اكمل البشر نفوساً خالدة تتناسخ فتبعث مرات متتالية في ابدان مختلفة. وكما فعل الباب من قبل فعل بهاء الله من بعده، أي أنه تأول المفاهيم المختلفة تأويلاً جديداً فتأول البعث والحشر والملائكة والحساب. فالبعث هو ظهوره هو وقيامه بالدعوة، والجنة والنار هي رموز لعلاقة الله بالنفس. والملائكة ليس المقصود بهاالمعنى الحرفي للكلمة والا لساعدت الرسل كما جاء في الكتب المقدسة ونجحت في حمل الناس على تصديقهم وهو غير ما يقوله لنا التاريخ. إنما الملائكة في حقيقة الامر رجال تخلصوا من كل ما هو انساني دنس في طبيعتهم بفضل حبهم لله فحب الله قادر على تحقيق ذلك. ويستشهد على صحة رأيه بالامام جعفر الصادق سادس ائمة الشيعة الذي ذهب فيما ادعى الى نفس ما يذهب هو إليه.

ومن العقائد التي اخذتها البهائية من الشيعة عقيدة التقية. وكان بهاء الله يساير كل انسان حسب عقيدته فاذا ما واجه اليهود ادعى أن موسى هو افضل الانبياء وأنه بعث من جديد في شخصه؛ أما اذا واجه مسيحيين فكان يقول إن بهاء الله هو المسيح الذي ينتظره الناس؛ أما إذا وجد بين المسلمين فكان يدعي أنه هو المهدي المنتظر. وفي الاوساط الفكرية كان يدعي أنه يريد جمع كلمة البشر دون التفرقة بين اجناس أو أديان ليحقق للجميع السعادة القصوى. واذا عرفنا أن البهائية يلتزمون بهذا المبدأ في الفعل والقول لأدركنا صعوبة الوقوف على حقيقة مذهبهم.

ولأن البهائية زعمت أنها دين جديد فقد وضعت فروضاً دينية جديدة تختلف عن مثيلاتها في كل الاديان السابقة. جعل بهاء الله الصلاة تسع ركعات على أن يولي المصلون وجوههم شطر مقامه في عكا، وأبطل صلاة الجماعة إلا على الميت. وجعل عدد شهور العام تسعة عشر شهراً مثل البابية. وجعل شهر الصوم هو الذي ينتهي بعيد النيروز، وجعل الحج الى مقامه في عكا، وغير أحكام الميراث، وبدل احكام العقوبات والسرقة والزنا وعالج موضوع العلاقات الزوجية، فجعل الحد الأقصى التزوج باثنتين، وإن جعل المثل الاعلى هو الزواج بواحدة فحسب، وهو في هذا يسير على سنة الباب. وأباح بهاء الله للبهائية كل ما حرمته الأديان السابقة، فللانسان في رأيه الحق في فعل أي شيء على ألا يتعارض هذا مع العقل الانساني السليم كما جاء في الكتاب الأقدس، ولكنه حرص على تحريم الخمر والمخدرات، وكل ما يجعل الانسان يغيب عن وعيه.

ومن أهم مبادىء البهائية مبدأ وحدة الاديان. فالاديان عندها ليست الثلاثة المنزلة فحسب بل هي تسعة، فهي تؤمن فضلاً عن اليهودية والمسيحية والاسلام، والصابئة والبرهمانية والبوذية والزرداشتية والبابية والبهائية بالطبع. وان دل هذا على شيء فإنما يدل على أن البهائية لا تحفل بمسألة الوحي والا كانت فصلت بين الاديان الثلاثة المنزلة وآخرها الاسلام وبين تلك الديانات الاخرى. وليعلي من شأن دينه أكد بهاء الله أنه الوحيد الذي أدرك المعنى الحقيقي للنصوص المقدسة. وفي رأينا انه لم يقل بوحدة الاديان هذه الا ليجعل نفسه على رأس هذه الوحدة، ولينصب نفسه مفسرها الوحيد فإذا ما اقتنع الناس بذلك كان منطقياً أن يتركوا دينهم ليعتنقوا الدين الكلي الشامل الذي يوحد بين كافة الأديان.

3 ـ فلسفة البهائية الاجتماعية :

لم يكن بهاء الله يعتبر عقيدته تجديداً للاسلام أو ثورة على

بعض مفاهيمه، بل كان طموحه اكبر بكثير (!) إذ زعم أنه جاء لينشر الدين الجديد دين الاخاء بين الناس كافة. فدينه هو الدين العالمي الذي سيجعل هذا العالم وطناً للجميع. والذين يتأولون هذا المذهب تأويلاً فلسفياً يحلو لهم أن يروا فيه مجموعة من الأسس الضرورية لحياة اجتماعية سليمة. وهم يدعون أن بهاء الله ادرك أن الدين الحديث يجب ألا يُعنى فحسب بالحياة الروحية للمؤمن بل من واجبه أن يهتم كذلك بحياته العملية. وفات هؤلاء ان الاديان السماوية في حقيقة امرها تُعنى بالجانب الروحي فضلاً عن عنايتها بالجانب العملي لحياة الانسان. ولقد ادرك بهاء الله فيما يبدو وتأكد من ذلك ابنه عباس فيما بعد من أن أية محاولة من جانب البهائية لربط الدولة بالدين سيكون مصيرها تدميرهما من أصحاب السلطة الذين تهدد دائماً مصالحهم مثل هذه الدعوة، ولذا أصر الاثنان على أن البهائية ليست حزباً سياسياً. حتى ان عباساً وضع كتاباً هو **السياسة** أرجع فيه مصائب كل من تركيا وفارس في القرن التاسع عشر الى اقتحام رجال الدين عالم السياسة.

ولأن بهاء الله كان يحلم بجعل دينه هو دين للعالم كافة فقد حث اتباعه على دراسة اللغات الاجنبية حتى يمكنهم نشر الدعوة بين كافة البشر، بل ونادى بايجاد لغة عالمية موحدة من شأنها تحقيق الترابط بين البشر. وشجع العلم والتعليم ولذا نسخ ما دعا اليه الباب في بيانه، من تجاهل العلم والتعليم ومن احراق كل من الكتب المقدسة والكتب العلمية. قال بهاء الله في **الأقدس** «قد عفا الله عنكم في **البيان** من محو الكتب وأذنا لكم بأن تقرأوا من العلوم ما لا ينتهي الى المجادلة في الكلام، فهذا خير لكم أن انتم من العارفين».

وحاول بهاء الله أن يجعل للمصلحة العامة المقام الاول فحرم الحرب تحريماً تاماً ودعا الى الحد من استعمال الاسلحة إلا وقت الحاجة، كما طالب بوجود محكمة دولية تمثل امامها كل الدول لتحسم خلافاتها. وتمسك بالمساواة بين البشر، واستنكر التفرقة العنصرية، ودعا الى القضاء على الطبقات وعلى الامتيازات الدينية. وادعى انه قد نزلت عليه سورة تسمى سورة الملوك أنب فيها سلطان تركيا لأنه فرق بين طبقات شعبه من حيث الحقوق والواجبات فجعل لبعضها امتيازات دون البعض الآخر. وأكد المساواة المطلقة بين البشر في **نسائم الرحمن** عندما قال «يا ابناء الانسان هل عرفتم لم خلقناكم من تراب واحد، لئلا يفتخر أحد على أحد وتفكروا في كل حين في خلق انفسكم إذ ينبغي كما خلقناكم من شيء واحد أن تكونوا كنفس واحدة بحيث تمشون على رجل واحدة وتأكلون من فم واحد وتسكنون في أرض واحدة حتى تظهر من كينونتكم واعمالكم وافعالكم آيات التوحيد وجواهر التجريد».

إلا أن موقف بهاء الله من الحرية جاء عجيباً. وفي اعتقادنا أنه ما ذهب الى ما ذهب اليه الا ليضمن الطاعة العمياء لعقيدته. لقد هاجم الحرية بحجة أنها غاية الجهلاء، فالانسان يحتاج لرادع، أما الاستمتاع بالحرية فأمر جدير بالحيوان وحده! ولا ندري ما رأي المتحمسين للبهائية في هذا الرأي؟! يقول بهاء الله «إنا نرى بعض الناس أرادوا الحرية ويفتخرون بها، اولئك، في جهل مبين. إن الحرية تنتهي عواقبها الى الفتنة التي لا تخمد نارها... فاعلموا أن مطالع الحرية ومظاهرها هي الحيوان، والانسان ينبغي أن يكون تحت سنن تحفظه عن جهل نفسه... إن الحرية تخرج الانسان عن شؤون الآداب والوقار... قل الحرية في اتباع اوامري لو انتم من العارفين». وهكذا وجه بهاء الله ضربة قاضية لحلم الانسانية وهدفها الاعظم، أي للحرية التي اقرت بها كل الاديان والمذاهب الفلسفية على اختلافها.

واذا كان هذا هو موقف البهائية الصريح من الحرية الاجتماعية ـ ومن عناصرها الحرية الفكرية ـ فقد جاء موقفها من هذه الأخيرة متناقضاً تماماً مع نفسها! فتمسكت بحرية العقيدة والايمان والفكر، وذهبت الى أن هذه الحرية اصبحت من حقوق الانسان في كل مكان وتقرها جميع الدساتير فكيف يحاربها البعض بعد ذلك باسم الدين؟ إن من يفعل ذلك يخالف قانوناً هاماً من قوانين الحكومة... أي حكومة. وفي رأينا أنه اذا كانت حرية العقيدة والفكر من أهم حقوق الانسان الا أن ثمة اجماعاً على ان من الأفكار ما هو أشبه بالهلوسة التي تضر بالمجتمع، ولذا لا بد من محاربتها. ولا تكون محاربتها في رأينا بالاجراءات التعسفية او الاحكام القضائية لأن التقية عندئذ ستكون هي الملاذ إنما محاربتها يكون بالقضاء على أسباب ظهورها والاقبال عليها.

وثمة مبدأ آخر يفيد دعوتهم ولذا تمسك به البهائية تمسكاً شديداً ونعني به الاستقلال في تحري الحقيقة. ولا يمكن لانسان أن ينكر قيمة هذا المبدأ ولكن علينا فحص اسلوب تطبيقه، فليس كل السلف تالف يجب تركه، خاصة اذا كان هذا التراث السلفي يستند الى نصوص مقدسة واضحة. عنت البهائية بالاستقلال في تحري الحقيقة الاقلاع عن اقتفاء اثر الاسلاف وعن التقليد الأعمى.

وتؤكد البهائية أن دور الدين هو تحقيق الترابط والالفة بين

البشر، أما اذا أصبح هذا الدين سبباً للعداء وللبغضاء بين هؤلاء لكان عدمه افضل من وجوده، ولذا وجب هجره في سبيل وحدة الانسانية. وفي رأينا أن بهاء الله كان يتعامل مع الأديان وكأنها امر انساني يمكن الاخذ به او هجره، غافلاً تماماً انها تستند الى وحي سماوي مما يستحيل معه التعامل معها مثل تعاملنا مع المذاهب الانسانية. وصحيح ان الدين قد يصبح أداة لاشعال الفتن والحروب كما شهد بذلك الماضي وكما يشهد بذلك الحاضر، الا أن هذا لا يعني التخلي عن الدين ولفظه لانقاذ الانسانية، إنما يعني بذل مزيد من الجهد لتصحيح فهم الدين. فالدين بريء من تفسيراته وتطبيقاته الخاطئة، وبريء من استغلالاته.

ورفض بهاء الله فكرة أن يكون هناك اناس لا عمل لهم الا تعليم الدين أو الاشراف على تطبيق شريعته، أي رفض وجود رجال دين. وذهب الى ان كل فرد في الجماعة البهائية لا بد وان يكون له عمل منتج. وترتب على هذا الرفض لوظيفة رجل الدين أن رأى انه ليس ما يحتم وجود دور مخصصة للعبادة فحسب، اذ جعل الصلاة في اي مكان وفي اي زمان يناسبان المصلي على ان تكون الصلاة يومية.

وفرض بهاء الله ـ في محاولته لتنظيم جماعة البهائية اجتماعياً بشكل عام واقتصادياً بشكل خاص ـ نوعاً من الضرائب على اتباعه بنسبة تسعة عشر في المائة (وهو الرقم المقدس عنده) من رأس المال، وليس من الدخل السنوي. تسدد مرة واحدة فقط ولا يتكرر سدادها كما هو الحال في النظم الحديثة. ومجموع هذه الضرائب يمثل دخل الجماعة الذي ينفق منه على احتياجاتها المختلفة.

وكان بهاء الله شديد الطموح فبعث من عكا برسائله الى شاه ايران والى رؤساء الدول الاوروبية والامريكية بل والى بابا روما. ولم يتلق جواباً على هذه الرسائل. ولعل مما يحتاج لدراسة وتفسير هو موقف اليهود من البهائية؛ فقد شجع اليهود البهائية تشجيعاً كبيراً بل واعتنقها بعضهم ـ على ما عرف عنهم من امتناع عن ترك دينهم ـ وحاولوا استخراج ما يؤيد دعاواها من العهد القديم، ولذا ذهبوا الى أن الآيتين السابعة والثامنة من الاصحاح التاسع من سفر اشعيا وهما «لأن يولد لنا ولد ونعطى ابناً وتكون الرياسة على كتفه ويدعى اسمه عجيباً مشيراً إلهاً قديراً اباً أبدياً رئيس السلام، لنمو رياسته وللسلام لا نهاية على كرسي داوود وعلى مملكته ليثبتها ويعضدها بالحق والبر من الآن الى الأبد» انما تشيران اليه.

4 ـ عباس بن بهاء الله:

عين بهاء الله ابنه عباس او عبدالبهاء الذي ولد عام 1265 هـ . 1844 م . خليفة له للبهائية. وتولى عباس الذي تلقب بعبدالبهاء رئاسة البهائية وله من العمر أربعة وأربعين عاماً وكان أبوه قد اطلق عليه «الغصن الاعظم»! اختصاراً لغصن الله الاعظم. ومنذ توليه الرئاسة عمل على التخلص من منافسة اخيه ميرزا محمد علي الذي كان أبوه قد اطلق عليه لقب «الغصن الأكبر» وكأن التاريخ يعيد نفسه باستمرار بالنسبة لهذا المذهب، فكما احتدم الصراع بين بهاء الله واخيه صبح أزل وكتب النصر لبهاء الله. نشب الصراع على الزعامة مرة اخرى بين ابنيّ مؤسس البهائية. ومرة اخرى انقسمت البهائية فمنها من اتبع عباس وهم العباسية ويمثلون الاكثرية، ومنهم وهم الأقلية من انضم لميرزا محمد علي وأصبح يطلق عليهم اسم الموحدين. وامتاز عباس بثقافة رفيعة تفوق ثقافة أبيه حتى أن بعض الباحثين يعتقد أنه هو المؤلف الحقيقي لكتب ابيه. وبفضل هذه الثقافة الواسعة وبفضل ذكائه الشديد ومهارته في الاتصال بجميع المستويات استطاع أن يكتسب العديد من الانصار كما استطاع أن يفسر المذهب البهائي بطريقة عصرية مقبولة جعلت الكثيرين يعتبرونه صاحب البهائية الفعلي. وعلى عكس ما فعله ابوه مع الباب عندما أبطل كل ادعاءاته ليدعي لنفسه الألوهية، احترم عباس ادعاءات وآمال ابيه. وكان واقعياً متواضعاً مدركاً للتغير الذي طرأ على العقول والنفوس في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ذلك التغيير الذي يصعب معه ادعاء الألوهية، ولذا اعتبر عباس نفسه خادماً لأبيه وممثلاً له فحسب ولم يطالب اتباعه بعبادته. ونسخ عباس بعض العقائد الفرعية التي كان قد قال بها بهاء الله منها على سبيل المثال الاقرار بصلاة الجماعة، وتحريم تعدد الزوجات واباحة الخمر والمكيفات في حالة المرض وهي امور كان بهاء الله يقول بعكسها.

وكان عباس ملماً بالأديان وبالفلسفة الاسلامية القديمة وبعلم الفلك وبالطبيعات، ومع ذلك سمح لاتباعه بتأويل آيات القرآن وشجعهم على ذلك، على أن يفعلوا ذلك بما يدعم مركزه الديني، مما يدل على أن الأمر بالنسبة له لم يكن ايماناً بهذه الهرطقات التي تكوّن البهائية بل كان طموحاً لا يعرف حدوداً للسيطرة وللزعامة باسم الدين. وكان اتباعه يتأولون الآيات ﴿إذا قال ربك للملائكة اني خالق بشراً من طين فاذا سَوَّيْتُهُ ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين،

فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس استكبر وكان من الكافرين﴾ وهي الآيات 74,73,72,71 سورة يس، بأن الله فيها انما هو بهاء الله، وما الملائكة المشار اليهم فيها الا اتباع بهاء الله: والنقاش الذي دار بين الله والملائكة هو النقاش الذي دار بين بهاء الله واتباعه عند اختياره لابنه الاكبر عباس خليفة له. أما ابليس في هذه الآيات فيرمز لأولئك الذين رفضوا قبول هذا الاختيار وانحازوا لأخيه ولمنافسه الذي اصبح هو واتباعه من الكافرين!

ونجح عباس افندي في تطوير البهائية بحيث اصبحت اكثر تمسكاً بفكرة وحدة الاديان وحب السلام والنزعة العالمية والمساواة بين البشر كافة أي اصبحت ديناً انسانياً عالمياً. ومن أقواله المعبرة عن تلك الروح «ان الانسانية واحدة.. والارتباط المعقد بدين أو بجنس او بدولة يحطم هذه الوحدة، فلا بد اذن من التحرر من المعتقدات التقليدية». ومن أقواله كذلك «إن الانسانية تحتاج اليوم الى الوحدة الشاملة والوفاق قبل اي شيء آخر. لقد سيطر السيف على العالم لأكثر من ستة آلاف سنة فلنبحث عن وسيلة اخرى نستبدلها به: ! ان الكلمة لا تريق الدماء ولكنها تؤثر على القلوب وتمنح الحياة. وبينما للسيف المعدني تأثير وقتي ومحدود فإن لسيف الكلمة أي لحب الله تأثيراً لا نهائياً. فليشهر هذا السلاح». ومن الجلي أن الرجل كان بليغاً يحسن التأثير على القلوب.

وقد التزم عباس بتأدية الشعائر الاسلامية علناً ربما لوجوده في بيئة اسلامية، أما اذا وجد بين مسيحيين فكان يعرف كيف يعلي من شأن رسالة المسيح، واذا وجد بين يهود ادعى ان لموسى اهمية عظمى للجنس البشري. واحياناً كان يعلن تمسكه بفكرة وحدة الاديان تلك الفكرة العزيزة على ابيه. يقول في خطبة له في كنيسة سان جورج وفي سمنتر بإنكلترا نشرت جريدة **وادي النيل** المصرية ترجمتها العربية في السبت الموافق 23 ديسمبر ـ كانون الثاني سنة 1911، وهو ما يدل على أن الصحافة المصرية كانت تهتم اهتماماً ملحوظاً بعباس هذا. يقول: «فغاية ما يكون الحادث يستفيض الفيض التام من حضرة القديم فلننظر الى آثار رحمة الله في المظهر الموسوي، والى الانوار التي سطعت من الافق العيسوي، والى السراج الوهاج اللامع في الزجاج المحمدي عليه الصلاة والسلام، وعلى الذين بهم اشرقت الانوار وظهرت الاسرار وشاعت وذاعت الآثار على ممر الاعصار والادهار». وواضح هنا ان الاديان ليست الاديان الثلاثة السماوية فحسب انما هي تلك المجموعة التي آمن بها ابوه. كان عباس يعرف ما يقال ولمن يقال وقد ورث تقليد التقية هذا عن أبيه بالطبع.

ولم يرسل عباس كما فعل ابوه من قبل رسلاً او رسائل الى البلاد المختلفة بل ذهب بنفسه الى انحاء العالم الغربي بالذات شارحاً دعوته. ولقد القى عدة محاضرات في جامعة اكسفورد في انكلترا، وذهب الى باريس، والى سويسرا، وكذلك حاول لفت الانظار الى دعوته في اميركا الشمالية حيث صادف بعض النجاح. وقد جاء عباس بن بهاء الله الى مصر في عام 1910 وهو في السبعين من عمره دون أن يفصح عن حقيقة الهدف من زيارته بل اكتفى بجس النبض. ونجح في تكوين علاقات مع بعض المفكرين ومنهم الشيخ علي يوسف الذي خدع فيه وفي دعوته فأثنى عليهما دون ان يفطن لحقيقة الرجل ولا لحقيقة دعوته الهادمة لأي دين سماوي. ولقد استطاع الشيخ رشيد رضا أن يتبين حقيقة المذهب البهائي فكتب في المنار مقالتين القى فيهما الضوء على هذه البدعة فترك عباس البلاد على اثرهما مدركاً انه قد فشل فيها، فحيث يوجد العلماء الذين يعرفون كيف يؤدون رسالتهم لا تستطيع البدع أن تستقر.

توفي عباس في عكا في 27 نوفمبر ـ كانون الاول عام 1921 ودفن مع الباب ومع ابيه بهاء الله، ولم يكن من ابنائه من هو جدير بخلافته ولذا عين حفيده شوقي ربعاني وهو ابن ابنته في هذا المنصب، وقد درس شوقي هذا في اكسفورد بعد أن درس في جامعة بيروت، وهو مثقف ثقافة رفيعة ومع هذا تدهورت احوال المذهب البهائي في عهده. وربما تكون ثقافته هذه هي السبب في ذلك، فالعقل اذا ما اقترب من الحقيقة يصعب عليه ان يخدع الآخرين بغيرها. ولقد توفي شوقي هذا عام 1957.

وقبل أن ننهي الحديث عن عباس وخليفته علينا ان نعرض لمؤلفات عباس. لعباس مجموعة من الخطب والرسائل جمعت وطبعت في القاهرة بعنوان: **كتب وخطب عبدالبهاء**، أما الغرب فلا يعرف الا احاديثه مع السيدة لورا كليفورد بارني التي أدلى بها في عكا وسمح لها بنشرها ***Les Leçons de Saint Jean d'Acre***. وفي هذه الأحاديث يتجلى حِسُّهُ الفلسفي النقدي والطابع الحديث للغاية والممتزج بمحسة صوفية مشرقية الفكرة.

5 ـ البهائية في العالم:

ربما تكون المسألة الملحة علينا ونحن في هذا المقام هي مسألة علاقة البهائية بسائر الاديان وبالذات بالدين الاسلامي. إن البهائية تعلن باصرار أنها شريعة قائمة بذاتها ودين جديد سماوي له احكام وحدود تشتمل على كل المبادىء

الضرورية لحياة اجتماعية فاضلة، وانها ليست بحال من الاحوال مذهباً اسلامياً. وبالرغم من هذا فهي تدعو الى الايمان بالله وبملائكته وبكتبه وباليوم الآخر وهي تعترف بكل الاديان وخاصة بالدين الاسلامي. وفي رأيها أن هذا يجعلها تختلف عن غيرها من الاديان غير المنزلة مثل المجوسية التي لا تعترف بالأديان الثلاثة ولا برسلها. واصرارها على كونها ديناً يختلف عن سائر الاديان ولا ينتمي الى أي منها امر تبرره بقوة في وجه كل من يهاجمها بدعوى انها خرجت على الدين الاسلامي مثلاً. وليس بغريب أن يكون المسلمون هم الذين ينفردون بالتصدي لها فتفسير ذلك أن المسلمين يعتقدون أن البهائية فرقة حرفت الاسلام ولذا لا بد من ضربها. ويؤكد البهائية انهم بالرغم من نشأة بهاء الله في احضان البابية وهذه بدورها كانت قد نشأت في احضان فرقة شيعية هي الشيخية، ليسوا مسلمين. ولعل هذا ما ينبغي ان نلتفت اليه نحن المسلمين وندركه تماماً. فيجب أن نتعامل مع البهائية كما نتعامل مع سائر اتباع الديانات غير المنزلة لاكما نتعامل مع الخارجين على الاسلام.

أما موقف البهائية من اليهود فمسألة اخرى يجب التوقف عندها. فعباس كان متفاهماً مع اليهود الى اقصى حد وكان يرى أن النجاح الذي بدأ اليهود يحققونه في عهده دليل على عظمة بهاء الله وعلى عظمة دورته الإلهية. يقول عباس في كتاب **المفاوضات** في تفسيره للاصحاح الحادي عشر من كتاب شعيا «إن بني إسرائيل يجتمعون في دورته بالارض المقدسة وتجتمع امة اليهود المتفرقة في الشرق والغرب والشمال والجنوب. الاسرائيليون في جميع العالم لم يجتمعوا في الدورة المسيحية بالارض المقدسة، أما في بداية دورة حضرة بهاء الله، فقد ابتدأ يتحقق هذا الوعد الإلهي المنصوص عليه في جميع كتب الانبياء. انت تلاحظ وترى أن طوائف اليهود يأتون الى الارض المقدسة من اطراف العالم، ويمتلكون القرى والاراضي ويسكنون ويزدادون يوماً بعد يوم حتى تصبح جميع اراضي فلسطين سكناً لهؤلاء»!. هكذا يرى عباس ان بشائر نجاح جهود اليهود في الاستيلاء على فلسطين هي دليل قاطع على ألوهية بهاء الله. ولم يترك عباس فرصة ليبدي اعجاباً عميقاً بما صنعه اليهود على مر العصور إلا وفعل. مع أن ما صنعوه وما صاغوه من فكر على مر العصور لا يخرج في رأينا عن كونه تعبيراً عن عقدة نقص شديدة وعن رغبة في الانتقام من العالم كله الذي لفظهم. ذهب عباس في احدى خطبه التي القاها في المجمع اليهودي في سان فرنسيسكو في ديسمبر - كانون الثاني 1912 الى أن اليهود ارتقوا بفضل دينهم الى «درجة أصبح معها فلاسفة اليونان يذهبون الى الارض المقدسة ليتعلموا الحكمة من بني اسرائيل... حتى ان سقراط الحكيم ذهب الى الارض المقدسة وتعلم الحكمة من بني اسرائيل ولما رجع الى بلاد اليونان أسس الوحدانية الألوهية ونشر مسألة بقاء الارواح بعد الموت». وهكذا جعل عباس سقراط تلميذاً للاسرائيليين وجعله يذهب الى فلسطين ليدعم فكرته عن عظمة الفكر اليهودي!

وموقف الغرب من عباس ومن البهائية هو موقف التشجيع والاحتضان. لقد انعمت عليه بريطانيا بنيشان فرسان الامبراطورية البريطانية في 27 ابريل - نيسان 1920. وفي أميركا الشمالية التي لا تعدم من يولع بالجديد وبالخارج على المألوف وجدت البهائية انصاراً ونجحت في تأسيس معبد لها في شيكاغو واطلقت عليه محفل «مشرق الاذكار»، كما اصبح لها فيها جريدة تصدر في ذات المدينة منذ عام 1910 باسم **نجمة الغرب** في تسعة عشر عدداً هي عدد شهور السنة البهائية. ويمتلك البهائيون اراضي فسيحة في شمال بحيرة ميتشغن. ويرجع البعض انتشار البهائية في اميركا الى الدعاية التي قام بها الدكتور ابراهيم جورج خيرالله وهو لبناني مسيحي من اوائل خريجي الجامعة الاميركية ببيروت. جاء خير الله هذا الى مصر واشتغل بالترجمة والتجارة والزراعة الا ان النحس لازمه في كل هذه الانشطة. اشار عليه الظهراني احد اعمدة البهائية في مصر أن يذهب الى نيويورك داعياً للبهائية على أن يقوم الحاج عبدالكريم بمصاريف السفر. والغريب ان ابراهيم هذا استطاع ان يجمع ثروة طائلة من الامريكيين الذين اقبلوا على العقيدة الجديدة. وعندما اراد عبدالكريم اقتسام هذه الارباح معه وهو الذي مول رحلته اضطر خيرالله الى اعلان خروجه على عباس ومناصرة اخيه وخصمه ميرزا محمد علي.

ولخير الله هذا عدة مؤلفات البهائية بالانكليزية منها:

— *The door of the religion,* Chicago, 1891.

— *O. Christian: Why do you belive not in Christ, U.S.A. Chichago, 1917.*

ويمكننا القول ان عدد البهائية مع هذا في اميركا ثابت لا يتزايد.

وقد نجحت البهائية في عهد عباس في أن تقيم معبدين في تركستان، وفي أن تكتسب انصاراً عديدين في مختلف الدول الأفريقية. أما روسيا فكانت تشجع بهاء الله تشجيعاً لاحد له لأسباب سياسية ليكون هو واتباعه أداتها لتحقيق اغراضها في ايران. وللبهائية في روسيا معبدان احدهما في باكو - بادكوبة، والثاني في عشق اباد. اما ايران منبت هذه العقيدة فقد قاومتها

اشد المقاومة كما رأينا وكذلك فعلت الدولة العثمانية والهند.

أما في مصر فكان للبهائية محفل هو المحفل الروحاني المركزي البهائي بالقطر المصري، وكان يقع في القاهرة. وكان للبهائية دعاة عديدون في مصر منهم الملا علي التبريزي ومن بعده ابنه حسين افندي روحي الذي أصدر في القاهرة بدءاً من عام 1904 مجلة شهرية تدعو للبهائية واطلق عليها اسم **لسان الامم** وكان الرجل وابنه صاحبيّ مدرسة في القاهرة هي مدرسة العباسية نسبة الى عباس بن بهاء اللّه. ومن الدعاة البهائية كذلك ميرزا حسين الخراساني وعبدالكريم الطهراني الذي تراجع عن هذه البدعة وتاب وعاد الى حظيرة الاسلام، وفرج اللّه زكي الكردي صاحب مطبعة كردستان بالحسينية. وكان يدخل الجامع الأزهر بحجة طلب العلم ثم انكشف امره بنشره **الدرر البهية**، فطرد منه. ومن دعاة البهائية الاساسيين في مصر ابو الفضل الجرفادقاني الايراني الذي ذهب الى اميركا داعياً لعقيدته. ولقد اختلف موقف العلماء المصريين من عباس افندي ممثل العقيدة البهائية اختلافاً بيِّناً عند زيارته لمصر. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على الجهل بحقيقة هذه العقيدة من قبل البعض فلقد سبق ان اشرنا الى امتداح الشيخ علي يوسف له.

ومن المصريين من ساير دعاة البهائية حتى يقفوا على مكنونها ثم يفضح امرها. ومن هؤلاء محمد فاضل صاحب الكتاب الشهير **الحراب في صدر البهاء والباب**.

* * *

الخاتمة

يذهب بعض الباحثين وغالبيتهم من المسلمين الى ان الاختلاف بين كل من البابية والبهائية يكاد لايذكر بحيث لا يمكننا القول إنهما عقيدتان مختلفتان، وهم يرون ذلك فيما يبدو لنا لأنهم يدرسون هاتين العقيدتين بدافع وحيد وهو إنكار كل صلة لهما بالاسلام. ويذهب فريق آخر وهو الذي نشاركه الرأي بعد ان اتضحت لنا الفروق الجوهرية بين المذهبين الى أن عقيدة الباب تغيرت كثيراً على يدي بهاء اللّه الذي غالى في النزعة الانسانية وفي محاولته للتجديد بحيث باتت البهائية غريبة تماماً عن الاسلام الذي ادعت البابية انها نبتت في احضانه. فبينما كانت البابية محاولة لتجديد التشيع الامامي وخاصة التشيع الاثني عشري في بدء الامر وإن انحرفت عن هذا الهدف في تطورها، تحررت البهائية تماماً من كل قيد فكانت ديناً جديداً تماماً وربما كان المفهوم الوحيد الذي احتفظت به البهائية من التراث الشيعي الامامي بعد ان غيرت مضمونه تماماً هو مفهوم المهدي المنتظر، وهو ذات المفهوم الذي تمسك به الباب من قبل.

لم يكترث بهاء اللّه بتحديد الاسلام او بتعديله بل كان يحاول جاهداً صياغة دين جديد على حد تعبيره لا يمت بأية صلة من الصلات بالاسلام او بغيره من الاديان، وان كان يستعين احياناً ببعض الآيات القرآنية لاثبات ادعاءاته فمرجع ذلك لوجوده في بيئة يسيطر عليها الاسلام ولو وجد في بيئة يهودية لاستعان **بالتوراة**. وحجته دائماً كانت انه هو اللّه الذي اوحى لرسله بالكتب المقدسة ليبلغوها للناس. ولهذا فليس من شأن المسلمين وحدهم اعتبار البهائية بدعة يجب ان تحارب باسم الدين بل هذا شأن كل اصحاب الاديان السماوية الا اذا نظر للبهائية على انها من تلك المذاهب التي تصطبغ بصبغة الدين والتي تظهر من آن لآخر لظروف اجتماعية وسياسية معينة ثم تخبو باختفاء تلك الظروف ومن شأنها الا يؤمن بها الا كل مولع بالغريب الشاذ. والبهائية في رأينا ما هي الا تلفيق بين بعض مفاهيم الفلسفة الافلوطينية والفيثاغورية من ناحية ومفاهيم الفكر الشيعي الاسماعيلي من جهة ثانية والنزعة الانسانية العالمية والمساواة من جهة ثالثة، وقد تمكن بهاءالله من هذا التلفيق لالمامه بالفلسفات المختلفة وبكافة الأديان.

وفي عهد عباس اصطبغت البهائية بطابع الحضارة الغربية مما خفف من حدة كثير من الآراء المغالية التي كان ينادي بها بهاء اللّه، فقد استطاع عباس أن يحرر المذهب من هذا التناقض الذي كان قائماً بين الآراء العالمية التقدمية التي دعا اليها ابوه بهاء اللّه وبين بعض الاصول الرجعية التي تمسك بها، فوفق بين البهائية وبين بعض مفاهيم الفكر الغربي في سبيل تخليص الدعوة من الخزعبلات والخرافات التي كانت عالقة بها زمن أبيه. ويمكننا القول إن البهائية في عهد عباس أصبحت تلخص كل آمال وأحلام اليهودية والمسيحية والاسلام والبوذية والماسونية معاً!

ولقد أصبحت كلمة البهائية حالياً مرادفة لمفهوم التحرر الديني، ومن هنا نفور الاسلام السني منها، أي أن هذه الكلمة اصبحت تشير الى معنى قريب من كلمة زنديق التي كان الاسلام يستخدمها فيما مضى للدلالة على الخارجين على الدين. أما في ايران فقد اصبحت هذه الكلمة لا تعني اصحاب العقيدة البهائية كما ارساها بهاء اللّه وحسب بل يعني ايضاً العقلانيين المتحررين دينياً. وكان انصار البهائية يتوقعون لها نجاحاً عظيماً في الربع الأول من هذا القرن خاصة في ايران الا أن هذا لم يتحقق على الأقل حتى الآن بل كانت البهائية تبدو بدعة لا اكثر ولا اقل. والبهائية يتمسكون بالتقية ولذا من

الصعب وضع احصاء دقيق لهم وان كان عددهم في 1971 يقدر تقريباً بأكثر من نصف مليون ينتمون لأكثر من مائة جنسية. بينما كان غولدزيهر يشير الى ان عددهم في الربع الاخير من هذا القرن يبلغ الثلاثة ملايين. وإن صح هذا لكان معناه أن موجة البهائية تنحسر. ولقد اصبح البهائية الآن الفقهاء منهم والناس العاديون يتقبلون فكرة أن البهائية لا تمثل فرقة من فرق الاسلام بل إنها عقيدة عالمية ولذا اصبحوا يدعون لها ليس بين المسلمين فحسب بل بين اصحاب كافة المعتقدات، وحالياً اصبح لهم دور عبادة غير تلك التي ذكرناها سالفاً في كل من ايلينوي وفرانكفورت وكمبالا واوغندا وسيدني وفي عام 1970 بدأوا في تأسيس معبد في بنما.

مصادر ومراجع

- أسلمنت، ج. أ. بهاء الله والعصر الجديد، ترجم بإذن وإجازة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين بالقطر المصري بمعرفة لجنة النشر والترجمة البهائية، مصر، لاتاريخ.
- أمين، أحمد، المهدوي والمهدوية، سلسلة إقرأ، العدد 103، دار المعارف، مصر.
- صبحي، أحمد محمود، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية، تحليل فلسفي للعقيدة، دار المعارف، مصر، 1969.
- عبد البهاء، كتاب تاريخ ومبادىء البهائية من محادثات عبدالبهاء في لندن وباريس وأميركا، ترجمة عن الانكليزية، مطبعة رمسيس بالفجالة، مصر، لاتاريخ.
- فاضل، محمد، الحراب في صدر البهاء والباب، دار التقدم، القاهرة، 1911.
- قبعين، سليم، عبدالبهاء والبهائية، مطبعة العمران، مصر، لاتاريخ.
- ميرزا، عبدالحسين اواره، الكواكب الدرية في تاريخ ظهور البابية والبهائية، ترجمة عن الفارسية احمد فائق رشد، نشر عزت العطار، القاهرة.
- ميرزا، محمد مهدي خان، مفتاح باب الأبواب، الطبعة الاولى، مطبعة مجلة المنار الاسلامية، القاهرة، 1321 هـ.
- نسائم الرحمن، منتخبات من آثار حضره بهاء الله، طبعت بمعرفة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين بشمال غرب إفريقيا، بدون مكان نشر ولا تاريخ.
- نصحي، عبدالعزيز، البهائيون من اخطر المعاول لهدم الاسلام، محاضرة القاها عبدالعزيز نصحي في جمعية الهداية الاسلامية بالقاهرة، القاهرة، المطبعة السلفية، 1352 هـ.

- Abdul Béha, *Les Leçons de Saint Jean d'Acre,* recueillies par Laura Clifford, Traduction Hippolyte Dreyfus, Paris, 1908.
- Béha ullah, *Le Livre de la certitude* (Kitab-I-an) traduction française Par Hippolyte Dreyfus, Presses Universitaires de France, 1973.
- ——, *Les Paroles cachées,* Traduction de H, Dreyfus et Mizra Habib Ullah, Chicago - Paris, 1905.
- Brown, E.G., *A Traveller's Narrative Written to Illustrate The Episode of the Bab,*
- ——, *Materials for the Study of the babi Religion,* Cambridge, 1918.
- De Gobineau, *Les Religions et les philosophies de L'Asie central,* 2ème Tome, Gallimmard, 1899.
- De Vaux, Barron Carra, *Les Penseurs de L'islam,* Tome 5, Paul Guethner, Paris.
- Dreyfus, H., *Essai sur le Baha'isme: son histoire, sa Portée sociale,* 3ème édition, Presses Universitaires de France, 1962.
- *Encyclopaedia Britannica,* 15ème édition 1973-1974, Macropeadia Volume 11-Micropeadia Volume 1.
- *Encyclopédie de L'Islam,* Tome 1.
- Nicolas, A.L.M., *Seyyed Ali Mohammed dit Le Bab,* Paris, 1905. *Le Béyan arabe, Le Livre sacré du Babisme,* traduction, Paris, *1905.*
- Tag, Abdel Rahman, *Le Babisme et l'Islam, Recherche sur les origines du Babisme et ses rapports avec L'Islam,* Paris, 1942.

زينب الخضيري

الباطنية

Esoterism
Esotérisme
Esoterismus

الحديث عن الباطنية لا ينفك يطرح في تضايفه سؤالاً حول بنية ومعنى السياسة الإسلامية العربية في فلسفتها ومؤسساتها عبر طور وحقبة تكوّن فيهما نموذج الدولة العربية انطلاقاً من البنى المجتمعية النواتية، التي استمرت طوال عملية تحولها واندراجها داخل اطر سياسة حقوقية.

لا يعني ذلك أن نموذج الدولة العربية لتلك الحقبة كان الوحيد الذي يضفي نمطه الخاص على العلاقات السائدة في داخل البنى، بل كانت العلاقات الداخلية تحمل أيضاً سماتها وأشكالها في مقابل موقع الصدارة والمركز للدولة. وبقدر ما كانت الدولة أداة الوجود الوحيدة بحيث يكون كل انفصال عن نصابها ضعفاً واختلالاً، بقدر ما كان السبيل الى الحق التاريخي في انقلاب الديني الى عصبية.

حركة الصراع هذه لازمت مجالات الفكر والسلوك والتاريخ والسياسة ولكنها لم تخلص الا إلى نتيجة واحدة يتم استقراؤها خلدونياً وهي أنه ليس للحق تاريخ مستقل، إذ لا تاريخ في العمران البشري خارج السلطة والرئاسة. وكما أن الحق لا

يدخل مجال الفعل التاريخي الا بواسطة الغلبة، فإن على أهل الحق أن يملكوا السلطة... وإذا لم يتوفر ذلك فيهم استبعدوا إلى دوائر غارقة في النسيان والاهمال.

السلطة تسوس الناس، ولا تقف عند هذا الحد، بل تنتج عقلياً وفكرياً ما يؤول الى المطابقة مع نموذجها، وما يفضي الى المواءمة مع اقامتها الحق في المجال الذي ترسمه، وتحول دون تخطيه فهذا يؤدي الى الانزلاق في مهاوي الخطأ حتى ولو لم تشكل المطابقة والمواءمة الأساس الوحيد للمعرفة وإنما نواة معرفة نقدية إذا جاز التعبير.

فهل يمكن القول إن الحديث عن الباطنية هو الدخول في تفاصيل الصراع الفقهي على السلطة في المجالين السياسي والفكري. وهل يمكن تناول الباطنية على انها نتاج عمل السلطة في حدود الامكان والحق كما تراهما وكما يراه المتجندون من المثقفين والمفكرين للدفاع عن هذه الحدود ؟

ليس هذا الطرح من قبيل حصر الباطنية داخل اطار ايديولوجي انما هو نتيجة قد تكون وتبدو حتمية عند النظر في الحقيقة وفي الخطأ من موقع واحد. فاكتناه الحقيقة يحتوي أيضاً على إمكان الضلال في مسألة حمل الظاهر والباطن في المنصوص، أي بين حدين يشمل نطاقهما التفاوت بين مرجع الخطأ والحقيقة، وشرطهما.

لذلك، يتم تناول أثر المتحول في الوقائع (ظاهرياً) والوضع الفعلي في أوضاع هذه الوقائع (باطنياً).

لم يكتب تاريخ للباطنية بمختلف فروعها في الاسلام، إلا أنه تسنّى للدارسين والباحثين الاطلاع على مكنون الباطنية كعقيدة وكنهج فكري معقد، من الردود التي ألفت في الرد على الباطنية. ونجد في هذا المجال خزانة وفيرة:

- رد أبو عبد اللّه بن رزام على الاسماعيلية. وهذا المؤلف لا يعرف تاريخ حياته، لكن من المؤكد أنه لا يتجاوز بداية القرن الرابع الهجري. ذكره ابن النديم في **الفهرست**.

- رد سعد بن محمد أبو عثمان القيرواني النحوي في نهاية القرن الرابع.

- رد أبو بكر الباقلاني (المتوفى سنة 403 هـ. / 1012 م.) في كتاب **كشف الأسرار وهتك الأستار**.

- رد ابن سعيد الاصطخري المعتزلي على الباطنية أهداه الى الخليفة القادر الذي كافأه عليه بوقف حبسه من بعده على بنيه وذلك قبل الخليفة المستظهر بقرابة قرن من الزمان.

- رد اسماعيل بن أحمد البستي على الباطنية في كتاب بعنوان **كشف أسرار الباطنية**.

- يذكر كذلك في هذا الباب ثابت بن اسلم النحوي وكان شيعياً يعمل في خزانة صاحب حلب، كشف فيه عن بداية الدعوة الاسلامية وقبائح هذه الفرقة، لكن أبناء هذه الفرقة انتقموا منه فاختطفوه إلى مصر حيث صلبوه في حدود سنة 460 هـ.

- كتاب المستظهري للإمام الغزالي أو **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية** وهو أول كتاب رد به الغزالي على الباطنية.

- وقد ذكر الغزالي في **المنقذ من الضلال** وهو يتحدث عن موقفه من التعليمية (الباطنية) ما يلي:

وليس المقصود الآن بيان فساد مذاهبهم. فقد ذكرت ذلك في كتاب **المستظهري** أولاً؛ وفي كتاب **حجة الحق** ثانياً؛ وفي كتاب **مفصل الخلاف** ثالثاً؛ وفي كتاب **الدرج المرقوم بالجداول** رابعاً؛ وفي **كتاب القسطاس المستقيم** خامساً.

ويضاف الى هذه الكتب التي رد فيها الغزالي على الباطنية:

- **قواصم الباطنية**

- **جواب المسائل الأربع التي سألها الباطنية بهمدان**. وقد نشر في **مجلة المنار** (عدد 29 شعبان سنة 1326 هـ. / سبتمبر سنة 1908).

ولم يبق لدينا من هذه الكتب غير ثلاث:

(أ) **المستظهري** (ب) **القسطاس المستقيم** (جـ) **جواب المسائل الأربع**.

- أبو الحسين الملطي المتوفى سنة 377 هـ. ألف كتاب **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع** وفي فصل منه تناول القرامطة وأتى على مذهبهم في الإلهيات والعبادات.

- محمد بن مالك بن أبي الفضائل الحمادي اليماني: من فقهاء السنة في اليمن في أواسط المائة الخامسة للهجرة، له كتاب **كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة** ولهذا الكتاب أهمية بالغة في الكشف عن مذهب الباطنية، توجد نسخة خطية مصورة بدار الكتب المصرية. طبع في مصر 1939.

- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي المتوفى سنة 429 هـ. ألف كتاب **الفرق بين الفرق** يتحدث عن الباطنية في فصل طويل من فصول الكتاب.

- الشهرستاني في **الملل والنحل** وفيه بيّن مبادىء الباطنية وطرقها في التأويل ومذهب التعليم.

إن التواريخ التي غزر فيها التأليف والرد على الباطنية تكاد كما نرى تنحصر في القرن الرابع الهجري، غير أن تاريخ المشكلة يرجع الى عودة مدينة المؤمنين لتصبح مدينة الانسان في نهاية صدر الاسلام، وصدر الاسلام كان قصيراً جداً. ومع أنه ليس من السهل تحديد تاريخ معين ابتدأت فيه الخلافات

بين المسلمين ولن يكون على ما يبدو، لفقدان الوثائق، أولها الخلاف على موت النبي والمكان الذي يدفن فيه؛ إلا أننا نطلق في سبيل تحديد ذلك التاريخ من حقيقة أولية وهي أن مسألة الخلافة قسمت المسلمين الى فرقتين توالدت عنها فرق وفرق تغذت جميعها في خلافاتها من التربة العربية. واذا كان لا يصح مبرراً القول إن أسباب هذا التفريق والتشيع لاتعود الا الى تأثير مذاهب الفرس في الاسلام، فإننا نستطيع القول إن النظرة الدينية الى الدولة والرأي بتفضيل الامام المعصوم من غير اعتماد على قوة الرأي العام هي التي جعلت التشيع محظوراً من وجهة نظر السنة، وهذا بديهي، فالإمام الإلهي موضوعة تناقض أحكام العقل وليس فقط كبار الفقهاء من غير الدخول في تفاصيل مسألة الاختلاف على من هم الأئمة وَمَنْ منهم هو الغائب.

واذا كان الامام يجب أن يكون من ذرية علي (الزيدية) مع استبعاد كل مبدأ وراثي فإن آراءاً بعكس ذلك ترى بوجوب وجود سلسلة من الأئمة من ذرية علي وفاطمة، يعين الأب منهم ابنه الى أن يزول آخرهم، وهو الثاني عشر (الإمامية) والسابع (الاسماعيلية) الذي اختفى سنة 873 هـ.م. وتقترن رجعته بملئه الأرض قسطاً وعدلاً بعدما مُلئت ظلماً وجوراً وبمعاقبة كل الذين عارضوا أنصاره. وكأننا أمام برنامج سياسي مستقبلي واضح يصلح إسلامياً بالمعنى الواسع ويعود بالاسلام الى اسلام الحق ونشر العقيدة، ولا يبتعد عن إقامة الدعوة على أساس القرابة للنبي مع التركيز على نسل علي وبالذات هؤلاء الذين انحدروا من زواجه بابنة النبي لأنه منذ وفاة النبي لم يكن هناك سوى خط واحد من الأئمة الشرعيين الذين هم وحدهم الرؤساء الشرعيون للجماعة الاسلامية.

أدت هذه الصلابة الى حفظ عقيدة الشيعة ومهدت الطريق لتحقيق السيطرة على عالم الاسلام. وبعد وفاة جعفر الصادق الامام السادس (بعد علي) في عام 765 م. حرم ابنه الأكبر اسماعيل من خلافة أبيه في الإمامة لأسباب غير واضحة وفي حين اعترف القسم الأكبر من الشيعة بأخيه الأصغر موسى الذي استمر نسله حتى الامام الثاني عشر المختفي، تبعت جماعة أخرى من الشيعة اسماعيل ونسله وبقيت تعمل في الخفاء فترة طويلة حتى كونت فرقة برز فيها دينيون ومفكرون تمكنوا من تطوير نظرية دينية على مستوى فلسفي رفيع.

من أسماء الاسماعيلية كما أوردها حجة الاسلام الغزالي في كتاب **فضائح الباطنية**: القرامطة أو القرمطية نسبة الى حمدان قرمط وحركته المعروفة بهذا الاسم؛ والخرمية نسبة الى اتباعهم اللذات وطلب الشهوات وحط أعباء الشرع عن المتعبدين من خرم وهو لفظ أعجمي ينبيء عن الشيء المستلذ المستطاب. والبابكية وهم اسم لطائفة منهم بايعوا رجلاً يقال له بابك الخرمي واصطدموا بجيوش المسلمين بناحية أذربيجان في أيام المعتصم بالله؛ والسبعية لاعتقادهم أن أدوار الإمامة سبعة وربطهم تدابير العالم السفلي بالكواكب السبعة التي أعلاها زحل وأدناها القمر؛ والمحمرة لأنهم صبغوا الثياب بالحمرة أيام بابك ولبسوها؛ والتعليمية لأن مبدأ مذهبهم إبطال الرأي وإبطال تصرف العقول ودعوة الخلق الى التعليم من الإمام المعصوم.

لم نتعرف على رد الدعاة الفاطميين الا من أحد القائمين باليمن وهو الداعي: علي بن محمد بن الوليد المتوفي سنة 612 هـ. / 1215م.، على كتاب **المستظهري** بكتاب عنوانه **دامغ الباطل وحتف المناضل**. توجد نسخةً منه في الهند لدى رجال الطائفة الاسماعيلية.

إننا نتوقف هنا أمام سؤال يطرح نفسه، لماذا لم تصلنا الردود المقابلة لما كتبه الدعاة الفاطميون باستثناء الذي ذكرناه.

لا ريب أن ثمة ردوداً أخرى في ثنايا كتب الاسماعيلية، ولا شك أن ضنَّ رجال الطائفة بكتبهم ساهم الى حد بعيد في عدم وصول هذه الأعمال وفي عدم تيسر الاطلاع عليها. وعلى الرغم من ذلك يبقى السؤال مطروحاً.

يقول الغزالي في مقدمة كتاب **المستظهري**، بأنه في مدة قيامه في مدينة السلام ما زلت «متشوقاً الى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الإمامية المستظهرية ضاعف الله جلالها»، وقد جنح إلى التواني لتحيره في تعيين العلم حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالاشارة الى الخادم في تصنيف كتاب في **الرد على الباطنية** «مشتمل على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم وفنون مكرهم واحتيالهم، ووجه استدراجهم عوامّ الخلق وجهالهم»، ولكنه يستدرك ويقول بأنه كان في صدد هذه النية لأن الموضوع هو «في الحقيقة ضالة كنت أنشدها وبغية كنت أقصدها». ويتابع حجة الاسلام الكلام في مقدمة كتابه **المستظهري** مفسراً لموقفه من الطلب اليه الرد على الباطنية بعد الأوامر المستظهرية «وكيف لا أسارع اليه!؟ وإن لاحظت جانب الأمر ألفيته أمراً مُبَلِّغُهُ زعيم الأمة وشرف الدين، ومنشؤه ملاذ الأمم أمير المؤمنين، وموجب طاعته خالق الخلق رب العالمين، اذ قال الله تعالى: ﴿اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء، 59).

أمر استفحال الباطنية أيام الغزالي، قبله وبعده، لا يعني وقف الردود على الباطنية في المسائل المتعلقة بالسياسة وإهمال المسائل المتعلقة بالعقيدة. فكما أننا نستطيع القول إن داعي

الامام الغزالي الأهم في تأليف المستظهري هو ما آل اليه بث الدعوة الاسماعيلية من قبل الدولة الفاطمية في مصر للدعوة الى الخليفة الفاطمي المستنصر بالله ضد الخليفة العباسي المستظهر بالله، نستطيع كذلك القول إن هيبة الغزالي كانت كافية لتأطير حركة فكرية تؤسس على تكاتف ينبغي أن يترجم الى تلاحم ايديولوجي حتى يمكن استمرار السلطة والسلطان.

واذا كانت مؤلفات الإمام الغزالي من أهم ما بقي لنا كوثائق في هذا الصدد فإن أهم مصادره (الغزالي) تعود الى البغدادي مؤلف كتاب الفَرْق بين الفِرَق، الا أن العالم البغدادي اقتصر في مقدمة كتابه هذا وعند تفنيد دوافعه في التأليف على «شرح معنى الخبر المأثور عن النبي (صلعم) في افتراق الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة منها واحدة ناجية...» و«الفرق بين الفرقة الناجية... وبين فرق الضلال».

إنه فعلاً تلاحم ايديولوجي في زمن لم تتعايش فيه الاتجاهات، وزمن التكفير المتبادل وانطباق الأشكال البدعية والطرق الرسمية على وتيرة عالية وكبيرة من العدوانية. وما الخلط البيّن الذي نلمسه اليوم بين الديني والسياسي الا الأداة السياسية التي كانت ناجعة في ضبط الجماهير بين معارضة وموالية، حيث يبذل كل فريق أقصى جهده ليستمد من الاسلام ضمانة ايديولوجية.

قد تكون الفرقة الناجية هي عمق ممارسة السلطة؟ حتى تميزت المعارضة في ما بعد بالتركيز على العلمنة التي أصابت هذه السلطة رباستعادة المفاهيم الديمقراطية المتضمنة في التنزيل.

إن الفرقة الناجية هي أهل السنة والجماعة «الذين تبرأوا من التشبيه والتعطيل والقدر والاعتزال، وأثبتوا رؤية الله تعالى بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل» (البغدادي) «ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة من القرآن والسنة ومن إجماع الصحابة» وبوجوب تفسير آيات القرآن، وتأويلها على وفق مذاهب أهل السنة، دون تأويلات أهل الأهواء الضالة».

والفرقة الناجية هم ما عليه النبي هو وأصحابه وليس من هم على موافقة الصحابة غير أهل السنة والجماعة من فقهاء الأمة الذين يقبلون بكل ماروي عن الصحابة في أحكام الشريعة ولا يمتنعون من قبول روايات الحديث والسير والمغازي؛ ولم يكن في سائر أهل الأهواء الضالة إمامٌ في الفقه ولا إمام في رواية الحديث ولا في اللغة والنحو ولا في نقل المغازي والسير والتواريخ وأئمة هذه العلوم كلهم من أهل السنة والجماعة.

فأين الباطنية من هؤلاء وقد تأولوا آيات القرآن وسنن النبي، وذكر زعماؤهم في كتبهم أن الإله خلق النفس، فالإله هو الأول، والنفس هو الثاني، وهما مدبرا هذا العالم، وأسموهما الأول والثاني، وربما أسموهما العقل والنفس، وهذا عينه قول المجوس. فما يصح من دين الباطنية أنهم دهرية زنادقة يقولون بقدم العالم وينكرون الرسل والشرائع كلها لميلها الى استباحة كل ما يميل اليه بالطبع. وفوق هذا كله يزعمون أن الأنبياء «قوم احبوا الزعامة فساسوا العامة بالنواميس والحيل طلباً للزعامة بدعوى النبوة والإمامة».

لم تختلف الباطنية عن أهل السنة والجماعة في اللغة التي عبر بها عن نفسه كل فريق منهما، فهي تشترك جميعاً بلغة دينية واحدة ألهمت في المجتمع الذي بقي هو هو النصوص والمواقف ذاتها، وقد كشفت هذه اللغة الدينية الواحدة عن طابع الكلام السياسي - الديني أساساً وعن وعيه كنمط عيش وفكر يطمح الى تحقيق الروحي والزمني في الممارسة والتطبيق الاجتماعيين.

لذلك، فالغزالي في اختياره التقليد مركز الهجوم على الباطنية إنما أراد منه العودة الى مبدأ العمل بالرأي أو الاجتهاد لالتماس الأحكام وهو ما كان مقبولاً حتى أوائل القرن الرابع الهجري. فلا داعي للامام يقوم بالحق ويُرجع اليه في تأويل الظاهر وحل الإشكالات في القرآن والأخبار والمعقولات إذ إن تمشّي الشريعة مع الزمن تكفله أدلتها العامة وأصولها الموضوعة ويكون بالتالي لا مبرر للاعتقاد بأن المقلَّد إنما هو الإمام الغائب وهو وحي ينتظر ظهوره في كل زمان.

والغزالي اذ يوضح مفهوم التقليد ويضعه في مقابل النص يرسي تحقيق الروحي والزمني في حقيقة الاسلام السياسي الديني المزدوجة.

وفاء شعراني

البوذية

Buddhism
Bouddisme
Buddismus

تقديم

انتشرت البوذية من مقاطعة على ضفاف نهر الغانج في الهند حتى شملت قسماً كبيراً من آسيا، وأصبحت مع المسيحية والاسلام واحدة من أعظم الديانات العالمية.

واليوم تشكل سيلان، وبرمانيا، وتايلاند، وكمبوديا بلداناً بوذية خالصة. واليابان تعد أكثر من 40 مليون بوذي من مختلف الأسباط. والتيبت تظل أمينة، رغم الاحتلال الأجنبي لبوذية «العربة الكبيرة» وتلعب البوذية دوراً مهماً في فيتنام وفي كوريا ولكنها في الصين غير موجودة بصورة رسمية.

في القرن الثاني بعد دخول بوذا في النيرفانا، أي في منتصف القرن الثالث قبل الميلاد، في ظل ملك الامبراطور آسيوكا ـ موريا أخذت البوذية في الثبات.

وبعد مؤتمر انعقد في باتالي بوترا تحت رئاسة تيسا موغالي بوتا، أرسل الدعاة إلى الأقاليم الهندية وإلى البلدان المجاورة للهند، الهند الغربية، آبارنتا وكشمير، وسيلان. ولكن ارسال المبشرين لا يعني بناء الكنيسة ولا ارتداد الناس نحوها.

فبالنسبة إلى برمانيا مثلاً تعود المستندات الأولى الأكيدة إلى قرون ثمانية بعد باتالي بوترا. ومع ذلك يجب اعتبار دخول كندهارا وكشمير في البوذية على يد مادهيا نتيكا، وسيلان، على يد ماهيندا أو ماهندار، ابن او أخ آسوكا كحدث تاريخي.

وربما انتشرت بعض الأفكار البوذية بعيداً حتى وصلت إلى بلاد اليونان.

بوذا

تطلق كلمة بوذا أو «المستيقظ على الحقيقة»، على حكيم من الهند القديمة علّم منهجاً لكشف الحقيقة الكامنة وراء المظاهر، وللتحرر من الأوهام والأهواء والألم الملازم لكل شكل من أشكال الوجود. فهو يرى أن الكائنات الحية والأشياء ليست إلّا مركبات خاوية من الجوهر الذاتي، وهي في تحول دائم. وكل ميت يبعث بعثاً سببه الشهوة وتحدده القيمة الأخلاقية لأعماله المنجزة سابقاً. وللنجاة من هذه الحلقة الجهنمية، ومن أجل تذوّق السعادة القصوى في الفناء Nirvana، يجب الالتزام، بدقة، بقوانين الأخلاق، ثم ممارسة مختلف الطرق النفسية بانتظام حتى يتم الوصول إلى المعرفة (الحقيقة)، ثم الاقتناع بها، ثم القضاء بصورة تدريجية على الشهوات، وتنمية الصفاء.

مثل هذا الانتظام لا يمكن أن يلتزم به إلّا المتقشفون الزهاد الذين طلّقوا الملذات ومُلكيات هذا الكون، والذين يعيشون عيشة تقشف جماعية. هذه الحياة تنظمها في تفاصيلها الدقيقة شريعة ديرية حددت موادها من قبل بوذا، من أجل تأمين انتظام طائفة الرهبان، ومن أجل تمكين كل واحد من هؤلاء من التقدم في (طريق الخلاص) الطويلة والشاقة.

1 ـ حياة بوذا وشخصيته:

إن وجود بوذا تاريخياً لم يعد اليوم موضوع شك كما كان في السابق. فالعديد من الروايات القديمة المثقلة بالتفاصيل الأسطورية تذكر حياته وشخصيته كحكيم، إنما لا يمكن الوثوق إلّا بعدد قليل من المعلومات الأكيدة عنه.

ولد بوذا، في منتصف القرن السادس قبل المسيح، في قبيلة صاقية عاصمتها كابيلاڤاستو على بعد 240 كلم شمال بينارس. وكانت عائلته نبيلة من سلالة غوتاما. ومنذ طفولته ترك منزل العائلة وأصبح متقشفاً مهاجراً. وأثناء إقامته في قرية اوروفيلفا، (على بعد 100 كلم جنوب باتنا)، اكتشف حلاً للمشكلة التي كانت تشغل فكره فأصبح «مستيقظاً» (بوذا). وبعد ذلك بقليل ألقى في ضاحية من ضواحي بينارس أولى مواعظه الدينية وكرّس تلاميذه الخمسة الأوائل رهباناً. وهكذا أسس بذلك طائفته. وأمضى حياته يتجول في حوض الغانج يدعو إلى معتقده، وتوفي معمراً جداً. ودخل حوالى السنة 480 قبل المسيح في سلام باري نيرفانا أي في الانطفاء الكامل أو الفناء الكامل.

وتصوره الروايات الأقل ايغالاً في الأساطير، كرجل نبيل الأخلاق، متحكم بذاته، مملؤ بالحكمة والذوق السليم، متحرر من العقد، قوي وناعم، كله طيبة وتقوى. وتصوره الأساطير كشخص جذاب جدير بالاحترام. وتذكره النصوص باسمه العائلي غوتاما وأحياناً تذكره بإسم بوذا أو السعيد أو الحكيم، ونادراً ما يذكر باسم الناسك أما اسم سيد هارثا أو الواصل فهو اسم متأخر.

2 ـ العقيدة الأولى:

يصعب تحديد نسبة الكلام المنسوب إلى بوذا حقاً.

والفصل بين أفكاره وأفكار تلاميذه صعب. إلّا أن مقارنة الأقوال ببعضها، سواء كانت له أم لتلاميذه، تعطي فكرة عن فكر بوذا أو على الأقل عن فكر صحابته الأولين.

هذه العقيدة الأولى ترتكز على فكرة مزدوجة:

كل الكائنات الحية تنتقل، بدون توقف، من وجود إلى وجود. فتمر بحالات: الانسان، الله، الحيوان، أو الجنيّ المعدم... وهذا التنقل تحكمه الأعمال السابقة: فإن كانت خيراً كان الانتقال إلى أفضل. وإن كانت الأعمال سيئة كان الانتقال إلى حياة أسوأ. وهذا الاعتقاد كان معروفاً عند الهنود حتى قبل بوذا. ولكن الفكرة القائمة على الاعتقاد بالجزاء الأخلاقي ربما كانت من صنع السعيد بوذا.

وجوهر العقيدة الأولى موجود في الحقائق المقدسة الأربع التي وردت في الموعظة الأولى التي ألقاها في بنارس:

- حقيقة الألم.
- حقيقة أصل الألم.
حقيقة توقف الألم.
- حقيقة السبيل المؤدي إلى توقف الألم.

الألم

كل شيء ألم: الولادة، الشيخوخة، المرض، الموت، الحزن، العذاب، معاشرة من نكره، البعد عن من نحب، الحرمان مما نشتهي...

وليس بإمكان أحد أن ينجو من الألم، حتى الآلهة من أصحاب الحياة السعيدة والطويلة جداً هم أيضاً يعرفون الألم والنهاية.

وكل ما هو موجود من حي أو جماد يَتَكوَّنُ من عناصر محدودة البقاء، مفتقرة إلى كلٍ: «مبدأ ذاتي وأبدي شبيه بالـ «هو» البراهمي أو بالمبدأ الحيوي المعروف في الجاينية. كل شيء إلى زوال، يبدو يوماً، بفعل أسباب كثيرة، فيتحول باستمرار ويزول بالتأكيد. والألم مرتبط بفقدان هذا الـ «هو» بفقدان هذا اللادوام، ولهذا فالألم ملازم لكل وجود.

وكما أن الفرد محروم من المبدأ الذاتي الشخصي كذلك العالم خلو (= محتاج إلى) من إله أزلي خالق كلي القدرة مصدر الخلاص.

مصدر الألم

الألم مصدره العطش، أي الرغبة المرتبطة باللذة والتي ترافق كل وجود.

والرغبة تتطلب الولادة المتجددة من أجل العودة إلى تذوق الشهوات الخادعة. هذا العطش سببه تسلسل أسباب: أولها الجهل أي بالضبط الجهل بهذه الحقيقة التي اكتشفها بوذا وكشفها لتلاميذه.

إن العطش أو الجهل يولدان جذور الشر الثلاثة التي هي الحسد والحقد والضلال. ومن هذه جميعاً تتولد العيوب والأهواء والآراء الخاطئة. وكل هذه الأخيرة تدفع بالكائن إلى التصرف وإلى أن ينجر بعملية جزاء الأعمال.

وكل عمل حسن أو قبيح جسدي أو صوتي أو حتى ذهني أن نتج عن قرار متخذٍ من علم ومعرفة يحدث بذاته، وبصورة أوتوماتيكية لا رجعة فيها، ثمرة تنضج بصورة تدريجية وتنعكس آجلاً أم عاجلاً على فاعلها بشكل مكافأة أو قصاص يعادل هذا العمل في طبيعته وفي أهميته. ونضج العمل هذا يطول أو يقصر، وبما أن مدة بقائه تتجاوز مدة حياة الانسان، فإنه يجبر الفاعل على البعث لكي يتلقى جزاءه.

توقف الألم

توقف الألم يعني توقف العطش، يعني توقف أصل جذور الشر وهي الحسد والحقد والضلالة، كما يعني أيضاً انطفاءها الكامل. ويحصل هذا للقديسين البوذيين ذوي المقامات السامية وبالطبع لبوذا بالذات. وهم جميعاً يعيشون حالة صفاء لا يعكره شيء، فوق الألم وفوق الخوف وفوق الشك وعندما يموتون لا يبعثون. ولا يمكن وصف حالة السعادة الخالدة التي يصلون إليها والتي تسمى الزوال الكامل أو بارينيرفانا.

السبيل المؤدية إلى توقف الألم

إن درب الخلاص هي الصراط المقدسة ذات الفروع الثمانية:
- الرأي السليم.
- العزم السليم.
- الكلام السليم.
- التصرف الجسدي السليم.
- وسائل العيش السليمة.
- الجهد السليم.
- الانتباه السليم.
- التركيز الذهني السليم.

وكل واحد من هذه السبل يتم الوصول إليه بواسطة عدة أساليب أولها: السلوك الأخلاقي الصالح وقوامه الامتناع الدقيق عن كل عمل عاطل، إبتداءً من القتل والسرقة والفحش والكذب وتعاطي المشروبات والمخدرات المسكرة...

أما بقية الوسائل فتهدف إلى التغلب على الجهل عن طريق التعمق في الحقائق، والتخلي عن الشهوات بواسطة التحلي بالاعتدال الفكري.

وهذه الوسائل تشتمل على كل نوع من أنواع التمارين النفسية وأهمها ينتمي إلى فصيلة التأمل التي يجب أن تمارس طويلاً كل يوم. إن تركيز الذهن حول بعض الأفكار أو الصور يوصل بصورة تدريجية إلى تحويل الفكر وإلى القناعة بحقيقة جوهر العقيدة، وإلى التخلص من الأوهام، والآراء الخاطئة والتحليلات الضالة، كما تساعد على تنمية الفضائل المخلصة، وعلى إزالة العادات السيئة المنبعثة من الأهواء، كما تساعد على اجتثاث هذه الأهواء وعلى تذوّق الصفاء الكامل الذي يسمو على اللذة وعلى الألم، وفوق الفرح وفوق الحزن، مع البقاء في حالة اللامبالاة الكاملة تجاه مصائب هذا الكون. وهذه التمارين وإن بدت أحياناً تجريبية عملية، وحتى إن أخذت عن

الزهاد الهنود من أتباع اليوغا، فهي ليست بعيدة عن العقل ولا عديمة الفعالية. إنها تكاد تكون مثل الممارسات الروحانية لدى المسيحيين، كما تشبه بعض وسائل علم النفس الحديث.

وبفضل هذه التمارين يستطيع القديس البوذي توقع استقبال الجزاء الأخير عن أعماله الماضية، طيلة سلسلة من الحيوات القصيرة نسبياً، إن هو لم يرتكب أقل خطيئة وإن هو فعل الخير المجرد تجرداً خالصاً عارياً عن كل رغبة في الثمرة، رغبة تربطه بوجودات أخرى.

3 ـ الطائفة الأولى:

مثل هذه الأساليب تقتضي نظاماً صارماً لا يستطيعه أناس يعيشون في ظروف عادية، ويخضعون للإغراءات وللواجبات العائلية والمهنية التي تشغل أفكارهم. وتلاميذ بوذا الحقيقيون يجب عليهم أن يتركوا منازلهم كما فعل معلمهم لكي يعيشوا، حياة الزهد والتشرد، على التسول. وعليهم أيضاً أن يلتزموا بالأصول التي رسمها السعيد. وتقدمهم في طريق الخلاص يتم عندها في ظروف ملائمة.

إن بوذا يرفض ويمنع بقسوة التقشف غير المجدي والتعذيب وقطع الأعضاء الذي يفرضه بعض المتعبدين الهنود على أنفسهم. ولكنه يفرض على أتباعه حياة شاقة: حلقُ الشعر تماماً، لباسٌ ملموم من الطرقات مصبوغ باللون الأصفر. والكهان يستعطون الغذاء الذي يحتاجون إليه ولا يتناولون إلاّ وجبة واحدة في النهار قبل الظهر، وينامون عند جذوع الأشجار أو في الكهوف. وعليهم أن يسافروا باستمرار من قرية إلى قرية طيلة ثلاثة أرباع السنة لكي ينشروا انجيل بوذا. وعليهم أن لا يَغْفَلوا رغم ذلك ـ وطيلة ساعات طوال وفي الباكر من الليل، في أماكن معزولة وهادئة ـ عن القيام بتمارين نفسانية توصلهم إلى الخلاص.

وفي الثلاثة الأشهر من فصل الشتاء يدخل الرهبان في الخلوة جماعات جماعات في الأكواخ أو المغاور. وبعدها يعودون إلى حياتهم حياة التشرد والتيه. ويجتمعون مرتين في الشهر في أمسيات القمر الكامل والقمر الجديد، لكي يعظوا الناس، ثم يعترفون في ما بينهم ويتلون خلاصة لقانون العقوبات الديري الذي يخضعون له. وهم لا يشكلون كنيسة ولا يفرضون على أحد فريضة. إن بوذا وتلامذته القديسين يتلقون فقط الهدايا والسلام والتحية التي تقدم للأشخاص المحترمين.

وكل تفاصيل حياة الكهان، حتى حجم الثياب، والأكواخ، وأسلوب الطعام والمشي كلها مرسومة بدقة من قبل السعيد. وأي إخلال بهذا مهما كان بسيطاً يعاقب بحسب خطورته وفقاً لأصول وإجراءات محددة تقيس تماماً مسؤولية المتهم. والقواعد والعقوبات والأصول كلها مرسومة ضمن قانون رهباني يجب أن يعرفه التلامذة عن ظهر قلب.

ويمنع على الرهبان القيام بأي نشاط منتج للربح المادي. وهم لا يقومون بأي عمل دنيوي أما معيشتهم فمن تبرعات أهل الدنيا فقط.

والمؤمنون من غير الكهان عليهم أن يتبعوا القواعد الأخلاقية التي رسمها السعيد وعليهم أن يقدموا للكهنة ما يحتاجون إليه.

فإن فعلوا ذلك فإن لهم الأمل بأن تساعدهم حسناتهم للوصول إلى طريق الخلاص في حياة جديدة تعقب هذه. وعليهم أن يتلقوا بانتباه واحترام هبة العقيدة التي يمنحهم إياها الكهان.

انتشار البوذية في آسيا الوسطى وفي الصين

سنداً لنص غامض ومغفل، يقال إن موظفاً صينياً أرسل إلى الهند فتلقى شفهياً أول نص بوذي. وفي سنة 65 بعد المسيح يقال إن أميراً صينياً رعى أول طائفة بوذية أقامت في الصين ومن يومها أخذت تترجم إلى الصينية الكتب البوذية. ومن بينها سوترا وتتضمن اثنتي وأربعين مادة هي منتخب من الحكم. وفي القرن الثاني بعد المسيح انتشرت البوذية في الصين وفي آسيا الوسطى انتشاراً كبيراً على أثر مؤتمر عقد في البنجاب الأعلى. وكانت المقاطعات الشمالية الغربية من الهند، وبعد الغزوات، على علاقة متجددة مع العالم الإيراني ومع آسيا الوسطى.

وبواسطة واحات آسيا الوسطى المنتشرة عند سفح جبال كاراكوم وغيرها وصلت البوذية إلى الصين. ويدل فن آسيا على ازدهار البوذية طيلة القرون الوسطى في تركستان الصيني. وعن طريق هذه الواحات وصلت آثار هلّينية ممزوجة بتأثيرات هندية وإيرانية إلى الصين وإلى اليابان ما بين سنة 148 إلى سنة 170 ميلادية. ووصلت البوذية إلى ايران. واستطاع كارتر خصم ماني حوالى سنة 280 أن يدعي بأنه اضطهد البوذيين كما اضطهد اتباع الديانات الأخرى. وأدى الشعور القومي في فارس إلى محاربة تمركز البوذية وانتشارها في الغرب من بلاد الهند وطبعت أول نصوص بوذية في كشمير سنة 970 ميلادية. وهناك عدة مجموعات كاملة من القانون الصيني البوذي ما تزال موجودة لا في الصين بل في اليابان. وفي سنة 845 اضطهدت البوذية فدُمِرَ حوالى 4600 ديراً و40 ألف مبنى دينياً. وأجبر 260 ألف بوذي على التخلي عن مذهبهم. وقامت

الكونفوشيوسية والتاو في معارضة البوذية في الصين. ورغم ذلك انتشرت البوذية في كوريا وفي اليابان وفي التيبت وفي آسيا الشرقية الجنوبية حتى بلغت جزيرة جاوا وكمبوديا وبرمانيا وسيلان وتيلاند واللاوس.

البوذية الهندية

ولدت البوذية في الهند في القرن السادس قبل المسيح فعرفت مصيراً عجيباً. إن الطائفة البوذية لا تمتلك الهيكليات التي تمكنها من معارضة الانحرافات العقائدية التي قد تحدث في داخلها. في حين أن العقيدة تظل مفتوحة أمام كل التأثيرات المحلية، ورغم ذلك انتشرت انتشاراً بعيداً. وإذا كانت المدارس البوذية قد بلغت في القرن الثالث ثماني عشرة مدرسة، إلّا أنها كلها يمكن أن تجمع ضمن فرعين كبيرين:

المركبة الصغرى: هينايانا.

والمركبة الكبرى: ماهايانا.

الأولى انتشرت في سيلان وفي برمانيا وفي سيام وفي اللاّوس وفي كمبوديا.

والثانية انتشرت في الصين وفي كوريا وفي اليابان وفي التيبت وفي منغوليا وفي فيتنام وفي أندونيسيا.

ومن غرائب القوانين الدينية التاريخية أن الديانات، ومعظم العقائد عموماً، التي انتشرت في قسم كبير من آسيا زالت من وطنها الأم. فبعد فترة ازدهار في حوالى القرن الخامس الميلادي أخذت البوذية تتراجع بسرعة أمام البرهمانية في الهند: وفي القرن الثاني عشر لم يبق منها أثر إلاّ في موطنها الأصلي بيهار وفي إقليم البنغال.

وفي أواخر القرن الثاني عشر قضى الفتح الاسلامي على هذين المركزين رغم أنه حمى وأبقى، في افريقيا الرومانية قبل ذلك بعدة قرون، على المسيحية وعلى اليهودية. واليوم يعد الهنود البوذيون أقل من 6% من السكان الأصليين حسب إحصاء سنة 1941.

1 ـ بعد انطفاء بوذا:

المجامع، لم يمكن أن يكون لبوذا خليفة بمستواه. وبعد موته، وجدت الطائفة ـ التي لم يكن يجمعها إلاّ شخص مؤسسها ـ نفسها موحدة فقط بإيمانٍ دون كتاب يحفظ العقيدة، ودون منهاج ولا نظام. وكانت الطائفة تحج إلى أربعة أماكن هي مكان ولادة بوذا، ومكان يقظته، ومكان تبشيره ثم مكان انطفائه. وقام قديسان بسن الشريعة ورسم قواعد الايمان، وممارساته. أحدهما آنندا الذي ظل طيلة خمس وعشرين سنة الخادم الملازم لبوذا، واطلع على كل أقواله تقريباً. والآخر، مهاكا سيابا، وكان متشدداً بعكس آنندا المتساهل، وعُقِدَ مجمعٌ بوذي، في سنة 477 قبل الميلاد، بعد انطفاء بوذا، وضعت فيه تريبيطاقا، أي مجمل كلام بوذا. كما وضعت مجموعة ابهيدرما، وهي من وضع آنندا، ومجموعة فينايا، ونسبت إلى أوبالي. وبدا هذا المجمع في نظر جميع الفرق وكأنه ذو بعد مسكوني بالنسبة إلى الكنيسة البوذية المسكونية. وهناك العديد من النصوص تذكر أسماء مفكرين تولوا توجيه الطائفة بعد المجمع؛ وتدل هذه اللوائح على تكوين شريعة كنسية محلية مختصة بكل بلد انتشرت فيه البوذية. وبعد مرور قرن على انطفاء بوذا امتدت البوذية شمالاً وغرباً وجنوباً أي من كشمير شمالاً حتى الدكن جنوباً. وعقد مجمع ثانٍ بعد مئة أو مئة وعشر سنوات من الأول 377 أو 367 قبل المسيح. وكان جدول أعماله يدور حول بحث عشرة مواضيع تتعلق بالانضباط.

في هذه الحقبة وقعت فتنة مهاسنجيكا، والتي كان يقصد بها تسهيل الوصول إلى مرتبة القداسة. وسميت هذه الحركة بالتجديدية يقابلها القدامى ستافيرا اوتيرا.

حيوية البوذية

دخل الملك آسوكا في البوذية في سنة 259 قبل المسيح بعد حرب مريرة. والأعمال الخيرة التي قام بها آسوكا كانت لخير البشر عموماً ولم تكن مستوحاة من البوذية فقط، كما لم تكن موجهة إلى طائفة الرهبان البوذيين. وإن كانت قد ساعدت على انتشار البوذية. وكان التشجيع والحفز من قبل الملك هو الذي ساعد موغاليبوتاتيسا على ارسال بعثات بوذية إلى الأقاليم البعيدة وإلى الممالك الأجنبية حول الهند. وقد ترأس تيسا مجمعاً ثالثاً عقد بعد ثماني عشرة سنة من تكريس آسوكا. وقد لخص محضر هذا المجمع الذي بحث مواضيع فلسفية مهمة، مثل حقيقة الانسان، في نص شهير اسماه **كاتافاتو**.

ويعزى نشر البوذية في سيلان إلى ماهندا بن آسوكا، وذلك في سنة 242 قبل المسيح. وكان أول عمل أقامه ماهندا في سيلان هو تأسيس دير مهافيهارا. وقد لعب هذا الدير دوراً مهماً في تحديد شريعة بالي. وقاوم آراءً هرطوقية ظهرت حوالى السنة 24 قبل المسيح كما قاوم هرطقة مهايانية ظهرت في القرن الثالث بعد المسيح، وتزعم أن بوذا لم يأت إلى العالم إلاّ بجسد رمزي. وأنه استمد سلطة أقوى من تفسيرات بودها غوزا (القرن الخامس) ومن العمل التوحيدي الذي قام به باراكراما باهو الأول (القرن الثاني عشر). ونعرف أن هذه الشريعة

الپاليَّة ما تزال شريعة بوذا القائمة حالياً في سيلان، وأنها نقلت منها إلى برمانيا وسيام وكمبوديا واللاوس.

ويدل كتاب ميلندابنها على أن البوذية أخذت تنتشر في بلاد الإغريق والأوراسيين وغيرهم من الأجانب. ويدل علم الآثار على توزيع المراكز الدينية وأهميتها في وسط الهند. كما تدل على تعدد المذاهب. ولم تكن الخلافات بين المذاهب تدور حول مسائل انضباطية فقط بل أيضاً حول مسائل معتقدية.

وساعدت امبراطورية السيت ـ الهندية الواقعة بين الهند وآسيا العليا على انتشار البوذية، خاصة في أيام حكم كانيسكا الذي عقد في أيامه مجمع كشمير. وكان موضوع هذا المجمع لَمَّ شتات مختلف المذاهب. ولكنه لم ينجح. وكانت النتيجة منه وضع كتاب مهافيبهاشا. وتفيد الآثار عن وجود شخصيات بوذية مشهورة في أيام كانيشكا ومنهم أربع يسمون: الشموس الأربعة وهم مؤسسو المهايانا، ناكارجونا وتلميذه آرياديفا والشاعر اشفاغوشا ثم كومارالاتا.

وفي القرون التي تلت، استمرت البوذية في التوسع رغم زوال مملكة كوشانا حوالى سنة 450 ميلادية، ورغم الهجمات الآتية من الشمال الغربي. ويعزى إلى كوما راغوبتا الأول 414-455 تأسيس دير ومدرسة نالندا. وتدل بقايا الآثار العمرانية على حيوية البوذية. وفي المملكة التامولية كولا قام شراح عظام لشريعة پالي في القرن الرابع والقرن الخامس، وقام التبادل بين شمال الهند وجنوبها خصوصاً وأن كتاباً من الجنوب عملوا في الشمال. فبودها غوشا مثلاً كان من سيلان وهو من أعاظم شراح شريعة پالي.

ظهور الماهايانا ونموها

إن الحدث المهم في تاريخ البوذية خلال القرون الأولى من العصر المسيحي هو ظهور الماهايانا. لم تتناول الماهايانا مسألة الانضباط العقائدي ولكنها تناولت الخلاص حتى خارج القواعد العادية للعقيدة. إن العقيدة أصبحت أقل أهمية في الأوساط المتجهة نحو الممارسات الايمانية والمراسيمية، والتي استرسلت في استعمال الصيغ الرمزية والسحرية أو في تطوير ممارسات اليوغا. وهي أوساط كانت تحضر للتقنيات الطنطرية. إن الوصف الذي قدمه أحد الحجاج الصينيين إلى الهند عن بوذية الهند، أيام الملك هرساه 612-647 يدل على ترك الأديرة مما يشير إلى تحول معتقدي عند البوذيين.

الطنطرية Tantrisme

في حوالي سنة 350 انطلقت حركة مهمة سميت الطنطرية. وهي تركز على الطقوسية وعلى مراسم اليوغا. وفي القرن السابع دخلت في هذه الطريقة شمال الهند وانطلقت منها إلى التيبيت. وفي بيهار تأسس حوالي سنة 800، دير فيكراما سيللا وهو نوع من الجامعة تحتوي على معابد وعلى كليات متعددة كان لها تأثير كبير. وقد نافست هذه الجامعة جامعة نالاندا التي تحولت بصورة تدريجية إلى الطريقة الطنطرية. ومنها انطلق في مطلع القرن الثامن اثنان من الرّواد الذين ادخلوا الطنطرية إلى الصين. وتراجعت جامعة نالاندا بخلاف جامعة فيكراما سيللا التي خرَّجت أساتذة في الطنطرية أمثال آطيشا ودامت حتى بداية القرن الثالث عشر.

التدهور والانبعاث

يُعزى تراجع البوذية إلى تحولها. فمنذ القرن السابع تحول الرهبان عن البوذية وتركوا الأديرة لغايات غير المحافظة على الشريعة البوذية أو العناية بالطائفة. ولم يعد اتباع الماهايانا والمخلصون للمدارس الطنطرية يؤمنون للرهبان اعطايات التسول، وهو المبدأ الذي قال به بوذا. ولم يعد بوذا في نظر الفلاسفة إلاّ رمزاً للكائن الأسمى، شبيه بالتجسيدات التي تقول به البراهمية المجاورة. واقترب المؤمنون بالبوذية، فكرياً ثم عملياً وقولياً من البراهمية المتأخرة.

وأدى الفتح الاسلامي من جهة، وتطور الشيفية (نسبة إلى شيفا Siva أو Civa الإله الثالث في الثلاثية الهندوكية، إله الدمار، أما الأول فهو براهما خالق الكون وفيشنو حافظ الكون) والفيشنوية (نسبة إلى Vishnu) إلى القضاء على البوذية؛ إلاّ أن بعض الشواهد تدل على مقاومة البوذية رغم الفتوحات الإسلامية ولم تتوار إلاّ بصورة بطيئة من الهند. ولكنها بقيت بأشكالها الطنطرية والصوفية. وما يزال منها آثار في البنغال. واليوم ما تزال تعيش في سيلان ونيبال. وهناك حركة حديثة روحانية تعمل على بعث البوذية (جمعية ماهابودهي).

2 ـ المعتقدات البوذية:

هانايانا = المركبة الصغرى

إن المدارس القديمة تجمعت تحت اسم هانايانا (أو الوسيلة الدنيا إلى الخلاص). وقد ترجمت إلى الأوروبية باسم العربة الصغيرة. وهذه التسمية أطلقت عليها للذم من قبل المدارس الإصلاحية المتأخرة التي كانت تدعي لنفسها انها الماهايانا الحقة أو الوسيلة العليا للتقدم (العربة الكبرى).

ويمكن تقسيم معتقدات الهانايانا إلى أربعة أقسام:

الحقائق السامية التي أطلقها بوذا بنفسه في خطابه الأول.

الحقيقة الأولى تثبت وجود الألم. وعلى هذا الأساس يبنى التصور البوذي لشؤون هذا العالم: علم فلك يتعلق بالطبيعة وفي فيزيولوجيا وسيكولوجيا الكائنات. ونظرية لعبة الأشياء تؤدي إلى الحقيقة الثانية المتعلقة بنشأة الألم أو أصله. الذي هو العطش إلى الأنس وإلى الوجود وإلى اللاوجود.

وتحديد ظروف توقف الألم يشكل الحقيقة الثالثة: توقف الألم. وأخيراً تقنية تحقيق هذه الظروف تشكل الحقيقة الرابعة، أي الدرب المؤدية إلى توقف الألم، وهي تشتمل على كل عملية الخلاص منذ الدخول في مجرى الشريعة البوذية إلى الفناء النهائي.

حالة الأشياء

إن الشريعة البوذية دهارما هي نظام الأشياء وهي القانون وهي الطبيعة. والأشياء كلها تفتقر إلى الوجود بذاتها انات ماكا لأنها غير دائمة بحكم انها مصنوعة ومركبة، وكل مركب معرض للتفكك. والأشياء المصنوعة تصنف ضمن خمس فئات أو مجموعات سكاندها:

1) عالم المحسوس - روبا أو كل شيء مادي والقدرات الحسية، والفكر كقدرة على القدرات، والمظاهر الخارجية قولاً أو فعلاً واعية أو غير واعية.

2) عالم المشاعر الناشئة من اتصال كل عضو من أعضاء الحس أو من الاتصال بالفكر.

3) عالم الادراك، وهي الظاهرات المعرفية التي تتوافق مع الظاهرات العاطفية التي هي المشاعر.

4) عالم التركيبات النفسانية المعقدة والتي تشكل عناصر النفس الواعية وغير الواعية، كالوظائف العامة الاتصالية مثل الاحساس والادراك والتفكر والرغبة والانتباه الكامل والعقلنة والتحليل العقلي والتفكير والقرار والحزم والنية والكسل والخدر وحضور الذهن والذكاء والاستعدادات الفاضلة أو المجرمة، ومجمل الأفكار الناتجة من الظاهرات النفسانية الأخرى.

5) وكل ما هو خارج هذه الفئات يدخل في حالة النيرفانا، وهي الحالة النهائية البسيطة غير المركبة المعقدة. وفي المشاهد البوذية حول ترتيب الأشياء في العالم، تغلب الناحية السيكولوجية في أغلب الأحيان غيرها. وقسم من العوالم يعرض وكأنه مسكن لكائنات مميزة تميّزها الحالات السيكولوجية. وهذا الحال يفسره كون البوذية تهتم أكثر بحالات جزاء الأعمال التي تقوم بها الكائنات في هذا العالم.

ويتكون الكون من عدد غير متناه من العوالم التي تشبه الصحون المصفوفة فوق جبل محوري مرو. وفي كل عالم هناك حالات ثلاث: الرغبات، المظاهر، وغياب المظاهر. وهي أي الرغبات تُعنى بانشغال الفكر بالكائنات الموجودة فيه. ومجال الرغبات هو مقام الرجال والحيوانات وبعض المخلوقات الساقطة وبعض الآلهة، وهو يتضمن الأرض والجحيم والسماوات.

أما مجال المظاهر ففيه مراتب أو طبقات هي السماوات حيث تسكن الآلهة متحررة من الشهوات وهي تُرَى في أشكال. وهذه الطبقات عددها أربع تتوافق مع الحالات النفسانية أو مع درجات التأمل الأربع.

ومجال غياب المظاهر يستبعد كل مكانية وكل أحكام مادية. وهو يتألف من أربعة مجالات نفسانية:

لا نهائية الفضاء

لا نهائية المعرفة أو الفكر

لا نهائية العدم

وأخيراً المجال الذي ينعدم فيه المعنى وينعدم فيه العدم

وبنية المادة المكوّنة لكل الأشياء، بحسب شريعة پالي ترد الى أربعة عناصر: الأرض، الماء، النار، الريح. وأحياناً من ستة أي باضافة الفضاء والفكر الى الأربعة السابقة.

والعناصر الأربعة موجودة بآن واحد في الخلايا التي تشكل الأجسام المادية. لأن عنصر النار مثلاً موجود في الماء الذي يمكن أن يكون حاراً أو بارداً. والادراك يتم عندما تتمازج الخلايا الايجابية بخلايا مماثلة موجودة في أعضاء الحس. وهي كلها في حالة عدم استقرار ككل الأشياء المركبة.

ويعتبر الزمن منظوراً اليه بمنظار مدة الأحداث مثل ما يراه الفلكيون حين يقيسون الزمن. فهم يفترضون دورات كبيرة تتجدد الى الأبد وتشتمل على مجموعات من الدورات الأصغر. وهناك حقب انقباضية تقلصية لا تطورية Involution تقابلها حقب تطورية متتالية تفصل بينها حقب متساوية من الاستقرار لا هي حالة سكون أو بساطة ولا هي حالة تطور. إن حالة التقلص أو التقهقر أو الانسجام فيها يفرغ الكون من الكائنات، ويدمر ذاته طبقة طبقة بالنار والماء والهواء حتى الطبقة الرابعة من طبقات التأمل (في مجال المظاهر) التي يستعصي فيها هذا المجال، وكذلك بالطبع مجال انعدام المظاهر على التخريب من أي نوع كان. وفي حقبة التطور يحصل رجوع عكسي للعالم وكائناته الى حالة التمايز والتنظيم.

وبعض الحقب توصف بأنها فارغة أو غير فارغة بحسب اذا ما كانت مملوءة ببوذا أو فارغة منه.

والكائنات الحية تصنف بحسب مصائرها أي بحسب الحياة الصادقة وأعمالها فيها وما ينالها عنها من جزاء: جحيم، حلول

أو في أجسام حيوانات أو في عوالم الأموات أو عوالم الشياطين أنداد الآلهة وهم تارة طيبون وتارة أشرار، ثم عالم الآلهة أو عالم الإنسان. والآلهة هنا موروثون عن البراهمانية. وفوق كل أشكال الجن والآلهة الثلاث والثلاثين هناك ألياما والطوشيتا حيث أمضى بوذا القسم الأخير من حياته، ثم النيرماناراتي الذين يسكنون مجال الشهوات، تأتي آلهة، إلى مجال المظاهر وغياب المظاهر يُسمون آلهة التأمل، وهي أنواع من الآلهة اليوغية متميزة بحالات سيكولوجية متحررة من الحركات النفسانية المبتذلة أو الحقيرة. وكل هؤلاء الآلهة تعيش حقباً كونية ضخمة. والوجود بحالة الانسان الذاكر الواعي، ضروري للحصول على حال اليقظة. أو للحصول على النيرفانا. والظرف البشري محكوم بتنوع الطبقات أو الطوائف وبالظروف الفردية المتعددة. فهناك: البراهمة وهناك السامان وهو المتعبِّد الذي وصل بالجهد الشخصي وهناك الملوك. ومن الناحية الروحانية يختلف الناس بحسب تقدّمهم في درب التوقف عن الألم والعذاب. وفي ذروة السلم يوجد البودهي ساتفا وهم المستعدون لتلقي اليقظة أو ليصبحوا بوذا. وبعدهم يأتي البوذا أو المستيقظون في مرتبة المستيقظين المنفردين الذين لا يعطون حكمتهم الى الناس، وفوقهم بوذا أو الواصلون الى الحقيقة.

لعبة الأشياء

إن لعبة الأشياء كما تراها البوذية تنير الحقيقة الثانية من الحقائق النبيلة وهي التي تعتني بأصل الألم. إن الرؤية الأساسية هي هنا تسلسل الظروف، ظروف الألم: من الجهل تنتج التراكيب النفسانية ذات المنشأ الحدثي. ومن التراكيب النفسانية تنشأ النفسية Psychisme ومن النفسية تنشأ الشخصية أي الاسم والشكل، أي الفرد مع كل ما فيه من شكل ومن جسم ومن تمثيلات، ومع اسمه وما ينبثق عنه من وحدة مجردة. ومن الشخصية تنبثق مجموعة المجالات الستة الحسية. وعن هذه ينبثق الاتصال. وعن الاتصال الإحساس. وعن الاحساس العطش أو الرغبة أو الشهوة. وعن العطش حب التملك المتمثل بصورة خاصة باجتماع الجنسين. ومن التملك ينبثق الوجود. ومن الوجود الولادة ومن الولادة الشيخوخة ثم الموت.

وإذن هناك تفاعلية أوتوماتيكية تسيطر على كل مصائر البشر وهي تحرك وتحدد العودة الى الجسد أو البعث الجسدي المتسلسل أو التناسخ وهي عملية تخضع لنظريات سيكولوجية فيزيولوجية.

ولا يوجد بالواقع جزاء من أعمال. لأنه لا توجد عدالة توزيعية خارجية تعاقب على الخطايا وتكافىء الفضيلة. إن الأعمال تنقلب أو تنعكس فكرنة أو تصورات تترك أثرها في مجموعة الظاهرات النفسانية التي تشكل بدورها أساس كل كائن. وآثار هذا النوع تشكل التراكيب النفسانية. وهذه تحفظ، منذ نشأتها المتبدية في الأفعال، قدرة نشاطية لا تفنى إلا بتحقق هذا النشاط. وهذه الآثار تنتهي في سلسلة من الحيوات المتتابعة. ولكن كل الحيوات لا تولد تراكيب نفسية ناشطة لأن الفكرنة التي تحدثها لا تتوجد في كل أنواع الوجود ولا تتوجد بصورة خاصة في الموجودات الحيوانية.

وهناك نظريات متعارضة حول طبيعة الكائن المتناسخ. فحيناً ساد الظن بأنه شخصٌ كامن في عدة لبوسات حدثية متنوعة في الوجودات المختلفة. وأحياناً ساد الظن بأن المجموعات، التي يمكن أن تشكل أو تكون الشخص هي دائماً متغيرة. والشخص يكون عندئذ بدون الهو أو الذات الدائم، ولا يدل إلا على استمرارية حدثية ذات عناصر متغيرة. إنه مجموعة خاصة من الحدوثات أو الوجودات التي تُعْطَى مظهر شخص خاص يتحكم بمستقبله التجمعي بفعل لعبه، الحاضر، دون أن يكون هناك حاجة الى كينونة شخصية غير زائلة تتجسد في هذا المجموع من الوجودات.

شروط توقف الألم

لا تستنتج البوذية من أن الوجود المؤلم المتكرر الناتج عن النشاط، يوجب توقيف هذا النشاط. ان الامتناع المطلق والبسيط ينتج عن عمل ارادي ويشكل بذاته استمرار نشاط. فالانتحار مثلاً هو عمل يحدث ولادة. والتوقف الحق الذي يجب الحصول عليه من أجل توقف الألم هو توقف تشكيل التركيبات النفسانية. كل عمل يضاف الى هذه التركيبات يجب تفاديه واستنفاد الفعالية قد يكون طويلاً. فالنشاطات لا يمكن أن نكون نحن بمنجاة منها تماماً. ولكن يمكن توجيه هذا النشاط المحتوم.

وَتَشَكُّلُ الآثارِ الفاعلةِ في الذات النفسانية، وهذه الآثار التي توجه النشاط توجيهاً حسناً حتى تلغيه أخيراً - يتم عن طريق ممارسة الفضائل وبصورة أفضل بتمرين الجسم والفكر تمريناً منهجياً تقدمه اليوغا بشكل تمارين سيكو - فيزيولوجية: أوضاع وتمرينات نفسانية، ظروف عقلانية واعية بشكل «قدرة وعي للحقائق» وكلها ظروف وشروط مطلوبة من أجل تحضير ايقاف الألم. والوعي الحق للأشياء يسمى يقظة: وهو مشروط بسبعة أقسام مكونة: حضور الذهن، تقصي الأشياء، طاقة،

فرح، طمأنينة، حالة نفسانية، ثبات جأش. ان توقف الألم يسمى نيرفانا أو الفناء. انه توقف كل الأشياء المحكومة بقانون لعبة الطبيعة أي بتوقف لعبة المجموعات الخمسة من الأحداث. توجد نيرفانا تتحقق في هذا العالم وهي انطفاء الشهوة والرغبات التي تشكل الولع أو الارتباط بالوجود. وهذا الانطفاء يتحقق للقديس الذي ينهي ويستنفد نتائج المكتسبات السابقة. وفي النيرفانا الكاملة تتم تصفية كل مكتسب. ويحصل الموت باستنفاد البنية العضوية الناشطة التي عليها تقوم الحياة الجسدية.

طريق توقيف الألم

ان الدرب الذي يؤدي الى توقيف الألم هو فن في السلوك والتدريب النفساني وهو ينتهي الى الفناء عن طريق أربعة سبل متتالية تتطابق مع أربع مراحل في السير نحو الهدف، هدف المهتدي، هدف المتدين الذي لا ينبعث الا مرة واحدة أو هدف المتدين الذي لن يبعث، هدف القديس الذي يصل الى الفناء. وأكثر من ذلك انه يفتح الطريق طريق الكائن للوصول الى اليقظة المؤدية ليصبح المرء بوذا.

وتتضمن الافانين النفسانية تحكماً في النشاط، وصياغات تعطى للنفس بتوجيه معتاد نحو أفكار معينة تقوم على أساس من التقدم نحو الحقائق البوذية مثلاً تمارين تحديق النظر، أو نحو ايحاءات ذهنية كالتحديق في اناء فيه ماء أو شمعة، حتى يتبلور النظر، حتى عندما نغلق العينين، أونحو التأمل العميق الطويل حتى تنجلي الصورة كما لو كانت رؤية حقيقية. الأمر الذي يحدث في النفسية سلسلة من الأحداث المعينة تسمى ابهاعات نفسية أو نحو نوع من التأمل المنتظم تقنياً أو نحو تدرب متدرج على تفريغ الذهن يسبق التوقف النهائي الذي يتحقق عن طريق النيرفانا.

وللتأمل أربع مراتب: في الأولى ينطلق باستبعاد الشهوات والأشياء السيئة ويتضمن مشاعر الفرح والبهجة والسعادة الناشئة من استبعاد الشرور والمقترنة بالنشاطات الفكرية والتعقل وبالفكر الحاسم أو الحكم. وفي المرحلة الثانية هناك تلطيف لهذه النشاطات الفكرية وصفاء ذهني كامل واستجماع للفكر، ونتيجة لهذه الوضعية الفكرية تحصل الغبطة والنشوة. وفي المرحلة الثالثة هناك الغاء للون السعادة. وعندها يصبح المتأمل ثابتاً لا يتزعزع واعياً تماماً، شاعراً بسعادة جسده. فيتلذذ بالغبطة، بدون فكر تصعيدي وبدون تظاهر بالفرح المتأجج. وفي المرحلة الرابعة تزول الغبطة ويزول الألم، ويزول معهما المزاج الجيد والمزاج السيء. وتسود النقاوة الكاملة والثبات والاستقرار وحضور الذهن.

وممارسة هذه التأملات تؤدي الى التجدد والانبعاث في العوالم التي تكون فيها وظيفة الكائنات الاستغراق الدائم في نفس هذه الحالات النفسانية. وفي المرحلة الأخيرة من هذه المراتب المؤدية الى توقف الألم يمتلك القديس، حتى في هذا العالم، أول شكل من أشكال الفناء. وعند الموت يحصل على الفناء الكامل.

واليقظة أصعب حصولاً. والقديسون الذين يدخلون في النيرفانا كثيرو العدد ولكن الذين يصلون الى حالة اليقظة هم قلة. فقبل أن يصبح الانسان بودها (بوذا) لا بد وأن يتبع كالناس المستيقظين درباً طويلة تشتمل على عدد ضخم من الوجودات المتتالية بسبب صعوبة البناء، (عن طريق مراكمة الأوضاع الجيدة): بناءِ كائنٍ كاملٍ مثل بودهاتاثاغاتا. في هذه الوجودات يمارس البشر عشر فضائل رئيسية أو أوضاع مساعدة هي: العطاء، الممارسة الأخلاقية، التخلي، التعقل، النشاط، الصبر، الحقيقة، الحزم، الطيبة، الثبات أو اليقين. والناس القريبون من اليقظة البودهي (ساتفا) هم الذين مجدتهم الماهايانا. وهم الأعلون السائرون مع السائرين على درب توقف الألم. أما البودها فهم قد قطعوا الشوط، ووصلوا الى الغاية.

ماهايانا

انها حركة انبثقت عن المدارس القديمة، وهي اذن تَطَوُّرٌ منها. ولكنها ناقضتها، فأُطْلِقَ عليها للذم كلمة هينايانا أي الوسيلة الدنيا للتقدم وللوصول الى الخلاص. في حين ادعت لنفسها انها هي الوسيلة السامية. وهي حين قبلت بالمبادىء القديمة الرئيسية، فتحت أبواباً أخرى منها باب الشعور وباب البحث الفلسفي. وهي تقدم نفسها على انها جهد لتجاوز الذات، وللاغتناء أكثر مما هي ردة فعل أو حركة اصلاح. وهي تتميز قبل كل شيء بتطور البحوث حول الواصلين البودها والذين هم على درب الوصول والبودهيساتفا، كما تتميز بتوسيع الطريقة القديمة، طريقة تهديم الألم لتصبح دين خلاصٍ كبير.

وحلَّ مثال القديس النازع بصورة شخصية الى النيرفانا، في الحياة في الدير، مثال بودهيساتفا وهو يقدم الخلاص الكوني خلال حيوات دنيوية كثيرة. هناك عدد كبير من الناس يمكن أن يتشوق الى الخلاص، من أجل ذلك يكون حافز الاحساس وتفضل وعفو بودها هو البديل عن الانضباطية القاسية. وقد تزامن هذا التطور مع نمو أديان بهاكتي، ومع فلسفات التحرر.

وأدى هذا التطور الى فكرة بودها وبود هيساتفا ذات الأوجه المتعددة القريبة من أوجه الآلهة البراهمية الكبرى. وهي تتميز بنمو ضخم في معاني تحول فضائل الكائنات العظمى الى معاصٍ. كما تتميز بالخلاص الممنوح شفقة من قبل هذه الكائنات. ومن الناحية الفلسفية تركز المهايانا على الفرق بين الحقيقة التجريبية المسماة حقيقة الاحاطة ـ وهي حقيقة عملية موجودة في عالم الأحداث ـ والحقيقة المطلقة.

والمدارس القديمة قالت بوجود العديد من البودهات المتتالية وبالعديد من أشباهها، من التي خلقت من خارقة شرافاستي. وفكرة تسامي بوذا يجب أن تؤدي الى جعل بوذا التاريخي مجرد مظهر حدثاني للكائن الذي يسمو على هذا الكون، كما كان حقيقة.

ومن جهة أخرى ظهرت: الفكرة القائلة بأن الفضاء الذي في نهائيته يجب أن تمارس التأملات، مملوء بالعوالم الكثيرة كما ظهرت الفكرة بأن الكائنات لا يمكن أن تترك بدون عون من البوذا ومن بودهيساتفا. ونتج عن ذلك تعددية بوذا في عوالم التجربة، كما نتجت أيضاً الفكرة القائلة بوجود جسم مطلق لبوذا خارج هذا العالم. ولما كان جسم بوذا البشري التاريخي قد ضوعف بالجسم العجيب ذي المظاهر الخوارقية العجيبة المدهشة، فقد تكون لبوذا ثلاثة أجسام أساسية هي:

ـ جسم الشريعة ويشكل الجوهر الحقيقي لبوذا المتعدد وللأشياء.

ـ جسم النعيم وهو شكل ممجد مزود بعلامات مميزة له ككائن عظيم، تظهر للبودهيساتفا.

ـ الجسم المصطنع أو الظل الذي يرتدي المظهر البشري.

ـ جسم النعيم ينظر مرة اليه من ناحية النعيم الذي يعطيه لبوذا بالذات وينظر اليه مرة أخرى من ناحية النعيم الذي يتحصل للبودهيساتفا الذين يتأملونه. والبوذا الكثر يتوقون في المهايانا الى التكاثر في المظاهر ضمن مجالين بآن واحد، بالنسبة الى البودهيساتفا وبالنسبة الى الكائنات العامة العادية، كما يتوقون أيضاً الى العودة الى المطلق، الى وحدة الجوهر، الوحدة غير المشخصة المتوحدة مع جوهر الأشياء. هذا الجسم المطلق له خمس ميزات:

ـ ارتداد النفس من الأعماق، فبدلاً من أن تبقى متوجهة نحو الوجدان (الوعي) التجريبي، تعود الى حالة الحقيقة المطلقة، الى مجال الشريعة.

ـ النقاوة نتيجة بلوغ أقصى درجات الفضيلة ونتيجة ممارسة التحكمات العشر.

ـ عدم الازدواجية، وهي ميزة سامية فوق المتناقضات الوجود وعدم الوجود، المركب وغير المركب، الكثرة والوحدة، الدوام أو الاستمرار وعدم التصورية.

وعلى الرغم من تسامي جسم الشريعة Dharmkaya فهي فاعلة في الأمر الزمني من أجل حفظ الكائنات عملاً بالتدبير الذي يسيطر على كل صفة من صفات بوذا وهو الرحمة العظيمة.

ومن بين البوذا الكثر الموصوفين هناك مجموعة مؤلفة من 35 بوذا أولهم شاكياموني وهم معينون لتلقي اعترافات الخطايا. وشاكياموني له شعبية كبرى في التيبت. وواحد من المشهورين تجاوزت شعبيته شعبية الآخرين في الشرق الأقصى هو آمي تابها أي البهاء المطلق أو آمي تايوس أي العمر الذي لا ينتهي. وارتدت عبادة بهيشاجياغورو سلطان العلاجات أهمية عظيمة في التيبت والصين والهند الصينية.

والبودهيساتفا متعددون الى ما لانهاية أيضاً، مثل تعدد بوذا في المهايانا. ولهم أهمية خاصة بسبب وظيفتهم التخليصية. والطريقة التي تجعل من الكائن بودهيساتفا تشتمل على عشر مراتب هي درب الخلاص الحقة. فضلاً عن ذلك، لما كان خلاص الكائنات أمراً أساسياً أخّر البودهيساتفا النيرفانا من أجل انقاذ أكبر عدد من الكائنات. وعلى البودهيساتفا أن يمارسوا عشرة فضائل هي، في المهايانا، التالية: العطاء، الالتزام الأخلاقي، الصبر، القوة، التأمل، الذكاء، فضيلة الوسائل، النذر، القدرة، المعرفة.

وأعاظم البودهيساتفا هم:

ـ متريا، وهو البوذا المنتظر في هذا العالم الحاضر، ويسكن في سماء توشيتا.

ـ افالو كينش فارا، المقرون باميتابها ويسمى أحياناً لوكاناثا أو سيد العالم.

بادماپاني أو صاحب اللوتس في يده، لأنه يمثل بشاب شعاره نبتة اللوتس والمسبحة وكتاب وقنينة طعام رحيقي لابساً فوق رأسه تاجاً عليه صورة آميتابها.

ـ منجوكري، المرتبط ببوذا اكسوبيا ويسمى أيضاً منجوغوساً أو صاحب الصوت الريّق

ـ كوما رابهوتا أو الشاب.

ـ فاشيش فارا أو سيد الكلام، وشعاره خمس ذوائب من الشعر أو تاج ذو خمس شعب وكتاب ولوتس ورمح...

ان الآلهة التي تعترف بها المهايانا هي نفس الآلهة الموجودة في المدارس القديمة. مع اعطاء أهمية خاصة الى الإله اندرا أو فاجراباني المعتبر أحد البودهيساتفا. وهناك تجديد مهم هو

ادخال الآلهة الاناث تشبهاً بالآلهة البراهمية. وبعض النصوص المهايانية تتجسد في بعض الآلهة: براجناباراميتا.

وتعرض السوترا المهايانية المعروضة كخطب القاها بوذا، العقائد المهايانية في مجموعات مختلفة متفرقة، الى ان جمعها بشكل منهجي بعض العلماء المتخصصين في المهايانية. وهؤلاء ينقسمون الى اتجاهين يمثلان مدرستين كبيرتين مدرسة مدهياماكا ومدرسة ڤيجنا بتيماتراتا. وتلحق بهما مدرسة ثالثة تهتم بالممارسات الدينية العملية التي غلبت على المهايانا المتأخرة وعلى الطنطرة. هذه المدارس الثلاثة تتمثل بثلاث مجموعات من النصوص.

وتعلم سوترا براجنا باراميتا سرَّ تنمية ادراك فراغ الأشياء، تنمية هي السبيل الأفضل للتخلي عن أشياء هذه الدنيا والتحرر منها. وترتكز هذه التعاليم على التأكيد على فراغية الأشياء في ذاتها وفي مظهرها وفي الاحساس بها وفي ادراكها. وقدراتنا الادراكية فراغ وهواء. ولم تَعُدْ هذه المدرسة تكتفي برفض دوامية الأشياء بل اعتمدت، من ناحية الحقيقة المطلقة، المبدأ القائل بأن الأشياء ليست شيئاً، وبالتالي فهي لا تثير ولا تستحق الاهتمام على الاطلاق. ان مبدأ لعبة الأشياء، والحقائق النبيلة التي علمها بوذا لا تتعلق الا بالفراغ. وهي لا وجود لها، حتى المعرفة لا وجود لها. حتى التملك لا وجود له، حتى توقيف الأشياء لا معنى له. ولكن بحكم عدمية حق التملك، لا حقيقة الا الاحاطة الفكرية. ولا شيء غير هذا يؤدي الى الخلاص. والانسان الذي يقتنع بأن الوعي فقط هو الحق، يرتكز على منتهى عقل البودهيساتفا، وبعدها يتخلص من هذه الاحاطة الفكرية، وعندها يتجاوز الخطأ ويصل الى الفناء الحاسم، وعندها يصبح مستيقظاً بحق.

مادهياماكا ـ أهل الحل الوسط

ان المادهياماكا الذين اتبعوا ناكارجونا، هم الذين اختاروا الحل الوسط مادهياماكا في المسائل التي تتعلق بالأشياء. فهم لا يقفون لا مع التأكيد ولا مع النفي بالنسبة الى الأشياء. ولكنهم يرونها فارغة ولهذا لا تستحق التفكير بها. والمادهياماكا هي أيضاً الطريق الوسط لأنها تقف بين رأيين متطرفين: رأي يقول بوجود الأشياء ورأي ينفي وجودها. والمادهياماكا لا تضع نظاماً تأكيدياً ولا نقضياً، ولكنها تنتقد المعارف البشرية الوهمية. ان هذه المعارف هي وليدة الجهل. والجهل هو ابن الفراغ الحق. وهو يتسبب بحدوث حقيقة احاطة، وبالمظاهر الحدثانية فوق الحقيقة المطلقة. ان الفراغ ليس الا عدمية الأساس أو عدمية المظاهر الحدثانية التي هي غير العدم الكوني. ان فراغية الأشياء من وجودها الذاتي تقتضي فراغية حدوثها. وحصول ظروف الألم وشروطه لا تنوجد الا كفعل ظاهر. والسببية لا وجود لها في الحقيقة المطلقة. ويلخص ناكارجونا عقيدته في سلسلة من ثماني لاءات: 1) عدم التوقف، 2) عدم الحدوث، 3) عدم الانقطاع، 4) عدم الاستمرار، 5) عدم الوحدة، 6) عدم الكثرة، 7) عدم المجيء، 8) عدم الذهاب. هذه اللاءات الثمانية أو العدميات تعبر عن رفض أربعة توائم من التأكيدات المتضادة المتعلقة بالأشياء المكونة للحقيقة الظاهرية.

والمادهياماكا هي في أساس تطور الجدل في المدارس البوذية. وهي تستعمل بصورة رئيسية طريقتين في النقد. الطريقة الأولى تتعلق بالانتولوجيا أي بعلم الكائن. ان الوجود الذاتي ليس في الأشياء. وإذن كل طرح يدور حول الأشياء العدم بذاتها هو فراغ أو هباء أو عدم. ان نظرية الفراغ بالذات مهما كانت سلبية تقع أيضاً تحت وطأة هذا الانتقاد. ولهذا تحرص المادهياماكا على عدم الانكار كما تحرص على عدم الاثبات. ومنهجها الانتقادي هو القول بالمحال. وتمشياً مع هذا المبدأ الانطولوجي يكون نقض طرح الخصم باثبات استحالته. مثلاً: نفترض مع الخصم ان الفعل موجود بذاته. وإذن فهو خالد (بيان انتولوجي). ولكن العمل الخالد لا يحتاج الى انجاز. ولا يمكن أن نعزي الى فاعل فعلاً سبق وجوده. والأهمية المعطاة لاستعمال جدلية الرد الى الباطل أو المحال أدت الى بروز مدرسة اسمها مدرسة براسانجيكا. هذه المدرسة عملت على ظهور جماعة استعملت المنطق الايجابي أيضاً وجهدت باثبات وجود الاستدلال المستقل الاستدلال غير المتعلق بالأحكام التي يتخذها الآخرون.

ڤيجنا ناڤادين ـ يوغاكارا

الڤيجنا ناڤادين هم الذين يتكلمون عن الفكر او يوغا كارا اتباع اليوغا العملية. تطلق عليهم احدى هاتين التسميتين بحسب ما اذا نظر اليهم في عقيدتهم أو في ممارساتهم. بحسب عقيدتهم المميزة لهم والمسماة ڤيجنا بتيماتراتا أو التبليغ فقط، الأشياء ليست الا تصورات نفسانية، تتحول الى لا شيء الا الفكر الذي يأخذ علماً بها. وهذا الفكر هو الذي يبلغها أو يدونها. وهذا اللاشيء الا الفكر هو وحده الحقيقة المطلقة. انه حدث مقرر يعرفه الفكر.

يوجد شيء قابل للمعرفة. حتى ولو لم يكن شيئاً في الخارج، وعند عدم وجود حقيقة خارجية، ان دعامة المعروف هي النفس الداخلية الذاتية، المتكونة بفعل تراكم الانطباعات

الناتجة عن الظاهرات النفسانية المتتالية بحسب النظرية القديمة للبناءات النفسانية، في هذه النفسية الذاتية العميقة، الدائمة عملياً، دوام النهر ذي المحتوى المتحرك، هي في حالة تحرك دائم، والانطباعات الناشطة هي بذار انتاج الأحداث النفسانية من ذات النوع، نوع الأشياء والأحداث التي أنتجتها. والمظاهر المتتالية للنفس مرتبطة فيما بينها بتسلسل متتابع يؤمن لها وحدة المظهر الذاتي في عملية التكرار غير المحدد. والسلاسل المختلفة لهذه المظاهر تخرج جنباً الى جنب من النفوس العميقة التي تتشابه عند مختلف الكائنات. وهي تمثل مشاهد أو مظاهر تتطابق مع بعضها البعض عند ذات الفرد وعند مختلف الأفراد. من هنا المعرفة العامة الشائعة بين الناس. والمعرفة المضللة أو الغامضة ترجع الى حدث خاص. انها ضلالة من الناحية التجريبية اذا قيست بالمعرفة العامة الحقة بصورة تجريبية. والاثنتان لا تمثلان الا مشاهدات ولا تتضمن أي منهما حقيقة الموضوع أو الغرض. وكل الأشياء هي إذن، نفسانية خالصة. ويعزى اليها ثلاثة أنواع من الوجود الذاتي بالنسبة الى الحقيقة. فبعض الأشياء هي خيالية خالصة، ولا ترتكز على أي سبب منتظم، مثل التصورات كتصور وجود قرون للأرنب أو وجود قمر ثانٍ. وهناك تصورات أخرى وهمية أيضاً انما ذات طبيعة غير مستقلة، بسبب انها لها مسببات تطلقها وتربط بينها بسلسلة مثل توفر عناصر الألم بنتيجة توفر شروطه وهي تخضع لحتمية منتظمة، واحدة في نظر الجميع، بسبب تشابه النفسانيات في عمقها. هذان الأسلوبان الأولان في الوجود الذاتي، أسلوب الأشياء الخيالية الخاصة العفوية، وأسلوب الأشياء الوهمية المبعوثة، هما من مميزات الأمر الحدثاني. وبخلاف ما هو عليه حال المادهياميكا، تتصور الڤيجنا ناڤادين هذه الطبيعة مرتبطة وتابعة وغير فارغة فراغاً مطلقاً: ان الأشياء قد تكون ذات طبيعة ذاتية مطلقة هي طبيعتها المرتبطة والمنوجدة لا أكثر ولا أقل، والفارغة من كل توصيف تمثيلي خاص، واللامتناهية والمنسجمة والنقية، أو كما يقال مجازياً «ذات طعم فريد» مثل الفضاء. انها الحقيقة الأساسية التي لا يمكن ذكرها الا بالقول انها «حالة من الوجود كما هي» هذه الحالة تدخل في الڤيجنا بتياتراتا. ان نظام الخلاص بالنسبة الى الڤيجنا ناڤادين هي الجهد لاعادة النفس العميقة الى نقاوة «الحقيقة كما هي»، الى اللاشيء غير الفكر، الى الوجود النفساني بدون مظهر خاص. ان أداة الهجرة أو التناسخ هو العمل المحكوم بأربع مصائب: رؤية الذات، الضلالة عند النظر الى الذات، تقدير الذات أو اعتبارها، حب الذات. هذه المصائب الكامنة سابقاً في النفس العميقة تؤثر في العقل الذي يجعل الانطباعات العميقة واعية. وهذه المصائب يجب استبعادها بشكلها الراهن، كما يجب استبعادها أيضاً وهي في شكلها الكامل. ويجب إحداث تغيير في النفسية العميقة. ولهذا ان التمارين النفسية اليوغية، وهي ابداعات نفسانية أو أوضاع نفسانية، تعطي حالات نفسانية مواتية، وتلعب دوراً أساسياً في تحقيق الخلاص. من هنا اسم يوغا كارا الذي يطلق على ڤيجنا ناڤادين.

مدرسة المنطق البوذي

يضاف الى الجدلية التي وضعتها مادهياماكا بحث ناشط في المنطق الايجابي موازن للبحث الجدلي القائم في الأوساط البراهمية. مع ديكناكا، تَشَكَّلَ هذا المنطق البوذي كعلم مستقل. درس ديكناكا بصورة خاصة المعرفة وناقش أساليبها. **في حين ان ڤيجنا نافادين يزعم ان موضوع المعرفة ذاتي داخلي.** وأي موضوع خارجي لا وجود له وهو لا يقبل الا وسيلتين في الحكم: التحقق المباشر والاستدلال. والأول يتحدد بصورة غير مباشرة كنقيض للخيال وكغير مرتبط بالاسم وبالنوع: لأننا نستطيع التحقق من شيء دون أن نقدر على تسميته. وهو لا يدرك كنهه الا الفرد بذاته.

والاستدلال له ثلاثة حدود: الشيء الواجب اثباته (الحد الأكبر)، الموضوع الذي يبحث (الحد الأصغر) السبب أو العقل (الحد الأوسط). والاستدلال يتم انطلاقاً من ثلاثة مؤشرات: 1) مُحْدَث: وجود دخان فوق الجبل. منه نستدل ان فوق الجبل ناراً. 2) سمات أو صفات لموجود ذاتي يدل على نوع معين مثل صفات الشجرة. وتوفرها في نبتة يدل على أن هذه النبتة شجرة. 3) انعدام الادراك أو المشاهدة. من هذا اللا إدراك نستدل على انعدام وجود الشيء: ان عدم رؤيتنا للسطل يدل على عدم وجود سطل.

ويصف ديكناكا، الأشكال المختلفة للعقل ثم يستعرض حالات الصلاح وحالات عدم الصلاح. وهناك نظرية خاصة تميز بها ديكتاكا، هي نظرية التحديد أو التعريف أو التسمية باستبعاد المخالف. ان الاسم لا يصل الى الكنه، الى الشيء بذاته، بل يمثل مجموعة أضداده المستبعدة.

المهايانا المتأخرة والطنطرة

تدل مهايانا على الصفة الوهمية للكون. ولكنها تقلل من خطورة التعلق بالعالم. والشيء الذي يمجه المؤمن البوذي القديم أخذ يبدو مقبولاً من قبل أولئك الذين يعرفون جاديته وبطلانه وفراغه، ويستطيعون استخدامه رمزياً، من أجل

اثبات، ـ انطلاقاً من هذا العالم، ومن خلال عمل لم يعد مكروهاً في نظرهم ـ وعي وصولهم الى المرتبة التجاوزية من الحقيقة العليا. ومن خلال المهايانا المتأخرة، التي عبرت عن نفسها بصورة رئيسية من خلال مجموعة نصوص سميت طنطرة أو تنترة، حصل تجديد للبحث الرمزي واعتقاد راسخ بتطابق العالم الأصغر مع العالم الأكبر المثالي والمتسامي فوق كل شيء. الأمر الذي فتح الطريق الى النزعة الرمزية والى طقوسية تسمو على الأخلاق. وكان لذلك نتيجة أولى هي تطور عظيم في البحث عن القدرات الخارقة بواسطة الطقوس والتركيبات، واليوغا. وأخيراً بواسطة تقنيات معقدة مثل الخيمياء. وتضمنت الطقوس أعمالاً خضوعية استجلابية وادعيةً وصلواتٍ الى آلهة تتكاثر باستمرار. كما تمَّ اعتماد رمزية تؤثر في الآلهة وفي الكون. من مظاهر هذه الرمزية الرسوم والصور والأبنية وتجميع الأشياء وترتيبها.

والنتيجة الأخرى التي حصلت في بعض الأماكن هي التخلي عن كل الأدبيات والأخلاقيات، والتحرر منها. ان معتنق بعض أساليب التنترة، أو اليوغي الكامل يحاول انجاز الخارق أو ارتكاب الممنوع من أجل اثبات كماليته التي ترقى فوق العيب والشبهة، لكي يثبت بالفساد سموه فوق الفساد.

وتوزع التنترة توزيعاً أكثر منهجية أدوار بوذا المتعدد وأدوار بودهيساتڤا (بمفهوم المهايانا) وتضيف اليها قدرات أنثوية لها نشاطها في العالم. فوق البوذات المتجلية بأشكال بشرية، يتشكل مجموع من خمسة بوذات تسمى: جينا، أو ناتاغاتا اودهيا نيبودها أي بوذا التأمل هذه الجينا الخمسة لها مركز كوني دقيق يتجلى في تصويرات رمزية:

- ڤيروكانا في السمت الأعلى.
- اكشوبهيا في الشرق.
- رتناسام بهاڤا في الجنوب.
- آميتابها في الغرب.
- آموكا سيدهي في الشمال.

وهذه التصويرات تتطابق مع المجموعات الخمس المتتالية في الكون ومع العناصر. ويرمز اليها تباعاً بألوان وحركات وصيغ ومطايا أو هياكل وتتحدد أماكنها في الجسم البشري. وبعض المدارس تضع فوقها كائناً سادساً يسمى مهاڤيروكانا أو ڤاجراد هارا أو ڤاجرا ساتڤا. ويتطابق مع الجينا الخمسة خمسة بوذات بشرية وخمسة شاكتي. والمظاهر المتعددة لهذه الكائنات السامية هي أشكال محددة: بعضها خيرة مباركة وبعضها رهيبة مرعبة. وكلها ترمز مادياً الى المظاهر التي تعزى اليها. والتمثيلات الواضحة لهذه الأشكال تستعمل كمواضيع للتأملات التي يتماهى فيها المريدون تشبهاً بها، حتى يستطيعوا التحكم بقدراتهم العملية في الكون وحتى يتساموا نحو الخلاص الأسمى.

الى هذه البوذات والبودهيساتڤا والشكتي تضاف آلهة عن حق وحقيق. ومعظمها تعتبر كحارسة للشريعة أو للكون. وتكون خيرة أو مرعبة. كما توجد مخلوقات غير بشرية مثل آسورا وياكشا. كما توجد كائنات تسمى ڤاجرا يوجين، وهم اتباع اليوغا الصاعقة. ومرتبتهم فوق البشرية أو فوق الألوهية، وان كانوا من البشر أو من الآلهة.

والعقائد التنترية تؤمن بنظرية الفراغ أو البطلان، ببطلان الوجود الذاتي لكل الأشياء. والأشياء لا تفقد قيمتها بسبب بطلانها. في نظر المريد، إن الأشياء الفارغة بسبب عدميتها أو بطلان حقيقتها المطلقة لا تقف حائلاً في وجه العقل بل تقود اليه. وقوى الدفع الشهوانية المرتبطة بالحياة داخل الأشياء يأسرها المريد ويخضعها لمصلحته بفضل اليوغا. وإذن فهذه القوى الشهوانية تكون وسيلة لبلوغ العقل. واتحاد الوسيلة أو الواسطة مع العقل يؤدي الى اتحاد الميل الى الرحمة والحنوِّ مع تعقل الفراغ. هذا الاتحاد سوف يرمز اليه في المدارس المتطرفة بالاتحاد الجنسي السامي.

ان الارتباط العام بين التأويلات الرمزية التنترية وبين تعاليم البوذية التقليدية ظل ممكناً ومقبولاً بفضل مبدأ تفسيري باطني. ان كلام بوذا له معنى خفي يفهمه العارفون ويستنبطونه بواسطة القيم الرمزية للتعابير التقنية. ويرون تحت الكلام العادي لغة قصدية هادفة. وتتضمن البحوث رمزية شهوانية جنسية أو فلسفية أو هي تتلاعب بالأصوات والأنغام. وهناك قسم من الرموز المستعملة، خاصة تلك التي تدخل فيها عناصر جسدية، تتوافق مع الرموز التي اعتمدها التحليل النفسي المرضي لدى المرضى الكثيرين، وان كان هؤلاء المرضى بعيدين كل البعد عن أية خاصة أو معتقد.

ان اليوغا التنترية أدخلت الرموز في تقنياتها الجسدية والنفسانية بآن معاً. وهي قد وفقت بين العناصر الفيزيائية والوظيفية في الجسد وفي الفكر مع عناصر الكون وجعلت بين هذه العناصر تأثيرات متبادلة. ان بنية الجسد مركبة وفقاً لتركيب الكون. وفي هذا الكون هناك أربعة أجسام لبوذا متراتبة مع مواضع في الجسد.

- نيرمانا كايا وهي على علاقة توافقية مع السرة.
- دهار ماكايا وهي على علاقة مع القلب.
- سمبهو كاكايا مع الزلعوم.
- ساها جاكايا (أو الجسم الفطري) مع الرأس.

وهنـاك ثلاثـة أوردة أو مجارٍ تجـول فيها الأنفـاس في الجسم أثناء التمارين النفسانية الفيزيولوجية هي :

- لالانا وتمثل العقل .
- راسانا وتمثل الواسطة أو الوسيلة .
- **افاد هوتي وهو** مجرى الهـواء الذي يحـرك بضغطه جـوهر اتحاد المجريين الأخرين . هذا الجوهر يرمز اليه بالبذار المحفوظ في الجسد بواسطة تقنية اليـوغا . إن اليـوغا تستخـدم ، - فضلاً عن المـارسـات الأوضـاعيـة الجسـديـة والحـركـات والتنفس - التقنيات النفسانية التركيـزية كـما تسـاعـد على الخلق والإبـداع النفسـاني . . . في هذه التـمارين يستخدم اليـوغي كل الـدوافع حتى الأعنف منهـا . الأمر الـذي حمل المـدارس المتـطرفـة عـلى رفض كل قرف وكل حرج وكل خجل ، من أجل الوصول الى الغايات المرجوة .

وبعد

يتـوجب في النهايـة التذكـير بأن البـوذيـة هي أكـثر تعقيـداً وأشمـل من أن تـدرك بمقـالـة أو كتـاب انها عـالم من الأسرار واسـع جداً . ولا أدلّ عـلى ذلك من كـثرة اتباعهـا وانتشـارهم فضـلاً عن عدم الـرغبة - وربمـا عدم الامكـانية في تـوضيحها لاتباعها وللعالم بأكمله .

مصادر ومراجع

- ابن النديم، **الفهرست**، تحقيق رضا - تجدد، طهران، 1971 .
- احمد، سيد مقبول، **العلاقات العربية الهندية**، تعريب نقـولا زيادة، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974 .
- البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة**، حيدر آباد، 1958 .
- زيعور، علي ، **الفلسفات الهندية** ، المنشورات العربية، ترجمة علي مقلد، بيروت ، 1976 .
- شلبي ، احمد ، **اديان الهند الكبرى**، القاهرة، 1966 .
- فيلييـوز، جان، **فلسفات الهند**، ترجمة علي مقلد، المنشورات العربية، بيروت ، 1976 .

- Grousset, *Les Philosophies indiennes*, Paris, 1941.
- Percheron, *Le Bouddha et le Bouddhisme*, Seuil. Paris, 1974.
- Tara chand, *Influence of Islam on India Cultur*, Allahabad, 1956.
- Zimmer Zachner Hinduism, London, Oxford University Press, 1962.
- ———, *Les Philosophies de L'Inde*, Paris, 1953.

علي مقلد

التأليهية

Theism
Théisme
Theismus

التأليهية اعتقاد رافق الانسان منذ أقدم العصور. فحواه أن الانسان مدعوٌّ ليشارك الألوهة، في جوانب من حياتها ووجودها، كي يصل الى السعادة التي تتمتع بها وحدها دون سواها. كي يستحق تلك السعادة، لا بدّ، في البدء، من مبادرة كريمة، من قِبَل الألوهة، يجاوب عليها الانسان متقبلاً إياها، وعاملاً بجهد دؤوب على التقرب من الألوهة والتشبّه بها. لا يرتكز هذا الاعتقاد على مفهوم واحد للألوهة، ولا على مضمون واحد لعلاقتها مع الانسان. إن مفهوم الألوهة، السائد في أيامنا، هو ثمرة مشتركة بين الفكر الفلسفي وتعليم ديانات الوحي التوحيدي. هكذا تدلُّ كلمة الألوهة على «الكائن الكامل، الروحي، الذي يضم كل الوجود. فعله هو في أساس كل شيء. ارادته هي قاعدة الطبيعة غير الحيّة، والشريعة المطلقة للأخلاق. وجوده يعطي القيمة لكل موجود». من هذا المفهوم الأساسي يمكن استنتاج مفاهيم أخرى مرافقة للألوهة. بعض تلك المفاهيم ترافق طبيعة الله، أهمها: الوحدة، الشمول، الروحانية، السمو، والمطلق. بعضها الآخر يرافق قدرة الله، أهمها: الخالق، سيّد الكون، الحاكم، المخلص. بعضها الآخر يرافق قيمة الله، النقاء، العدل، الكمال، الصلاح. وبعضها الآخر يرافق قداسة الله وحبه للانسان، وهذا ما يتجلّى في ديانات الوحي التوحيدي: إن هذا المفهوم السامي للألوهة، لا يعارض اعتقاد التأليهية. ذلك أن التأليهية السليمة تستبعد فكرة الألوهة المستعبدة المتصرّفة على هواها بمصائر البشر. وهي تستبعد، في الوقت ذاته، فكرة اغتصاب الألوهة من قِبَل الانسان، مع العلم أن فلاسفة كثيرين أخذوا هذا المنحى ليصلوا في النهاية الى اعلان بطلان الوجود.

يقوم الاعتقاد بالتأليه على أساس تمايز وتقارب بين الألوهة والانسان. تكون البادرة الأولى في التقارب من الألوهة ذاتها، ويأتي بعد ذلك التجاوب من الانسان، مع الحفاظ على استقلاله وكرامته. هذا ما يجعلنا نفهم أن التأليه هو اعتقاد ديني اكثر منه فلسفي. ذلك لأن الفكر الفلسفي يتدرّج صعوداً إلى إله مطلق، لا متناهٍ، ومتجاوزٍ لكل الكون، مما يؤدّي الى ألوهة غريبة عن الوجود اليومي. حتى الفلسفات التي تبرز في الألوهة الصلاح، لا تتكلم عن بادرة جديدة من قِبل الألوهة نحو الانسان، بل تثبت حتميّة العودة نحو الله بدافع نزعة طبيعية في المخلوق تجاه الخالق. ولا تتساوى الأديان في موقفها من التأليه، بخاصة تلك التي تدعو الى فناء كليّ في الألوهة. إن المعنى العميق للتأليه يستدعي استمرار وعي الانسان، في اقترابه من الله، وفي بلوغ السعادة الناتجة عن الاتحاد بالله. فلا يُفهم التأليه بمثابه ذوبان كلّي في الألوهة. من هنا، نرى أيضاً، كيف أن الحلولية تتناقض مع التأليه لأنها تُنكر على الله الكيان الشخصي، تنكره على الكائن المطلق. فالحلولية هي جوهرياً أحاديّة، تقول بأن الله والكون هما واحد. يأخذ تعليمها الأساسي اتجاهين، الاتجاه الأول يقول بأن الله وحده هو حقيقي، والكون هو مجموعة ظهورات لا غير، أو فيض انبثاقات بدون حقيقة دائمة أو جوهر متميّز. أما الاتجاه الثاني فيقول بأن العالم وحده هو الحقيقي، وما الله سوى مجموعة كل ما هو موجود. في كل من الاتجاهين فقدان لتجاوز الله ولاستقلاله المطلق عن الكون. إن التجاوز هو أساس الخلق الحر، وبالتالي أساس البادرة الكريمة الحرة من الله تجاه الانسان.

قبل التوصل الى هذا المفهوم المتكامل عن الألوهة، شاع اعتقاد عميق في اليونان بأن الانسان هو من عرق الهي، انه «ابن الآلهة». وقد ظهر هذا الاعتقاد في الشعر والدين والفلسفة. صحيح أنه لم يكن هو وحده السائد، بل كان يعارضه اعتقاد آخر يتركّز على التعارض الجذري بين العرقين. فنقرأ مثلاً عند هوميروس في الإلياذة: «سوف يبقيان دائماً عرقين متميّزين، يقول أبولون لديوميد، عرق الآلهة الخالدين وعرق البشر الذين يسيرون على الأرض». وعند بندار، نقرأ «البشر هم عرق، والآلهة هم عرق آخر». وكان الآخذون بهذا الموقف يؤكّدون أنه لا يجوز للانسان أن يسعى الى تجاوز الوضع البشري، بل يجب أن يكتفي بما هو عليه، عاطفياً وعملياً. بالمقابل، كان الآخذون بالموقف الأول يثبتون وجود قرابة بين الانسان والألوهة، ويرسمون من ثُمَّ الطرق المؤدية الى الاتصال بها إشباعاً لرغبة العودة الى الأصل. هذا مع العلم أن مفهوم الألوهة لم يكن واضح الملامح، فكانت الآلهة بمثابة مخلوقات موجودة في درجة أسمى من المخلوقات البشرية. كانت تتمتع بميزات تنفرد بها عن البشر، كالعقل والقدرة والسعادة، وبخاصة عدم الموت، بينما الانسان هو أسير الحواس والضعف والتعاسة، وبخاصة مصيره الموت المحتّم. التأليه، في هذا الإطار، يعني اكتساب الصفات الخاصة بالآلهة، كانت أهم تلك الصفات الخلود السعيد، عدم الموت، ولكن السبيل الى الخلود كان يتأسس، في هذا الوجود الأرضي، باكتساب القدرة العقلية التي تفضي في النهاية الى رؤية الألوهة والتشبّه بها. وبالفعل، تلك كانت المقوّمات الأساسيّة لمفهوم التأليه عند اليونان الأقدمين. وقد أسهم، في تقوية عاطفة القرابة مع الألوهة، التعليم الأورفي الذي يؤكّد أن أصل النفس الانسانية هو إلهي، ويضع، بمثابة هدف للحياة، نصرة العنصر الإلهي على العنصر التيتاني في الانسان، بغية الوصول الى سعادة خالدة مع الألوهة بعد الموت. إن القول، بأصل الانسان الإلهي، لا يعني، حتماً، أن الله هو خالقه، بل يدل على وجود عنصر إلهي في الانسان، أو جزء إلهي. وتلحُّ ديانات الاسرار على أن السعادة الخالدة ليست مصير جميع الناس بدون استثناء، لمجرّد كونهم من أصل الهي، بل إن الخلود هو أمر يكتسبه المنتمون الى ديانة الأسرار والمتممون ما تفرضه من واجبات. بل أكثر من ذلك، تصرّ ديانات الأسرار على أن الانسان وحده لا يقدر أن ينعتق من تجبّر المصير، بل يحتاج الى مساعدة إله مخلص. ويتم الخلاص بالتأليه الذي يكتمل بالحكمة والمعرفة المترافقة مع انحلال الجسد.

وغنيٌّ عن البيان كيف أن ألمع فلاسفة الاغريق تأثروا بالأورفية وبتعاليم ديانات الأسرار. وبالفعل، أصرَّ بعضهم، منذ فيثاغورس، على قرابة الانسان مع الألوهة، إنما باتخاذ مواقف صريحة ضد الوجود الجسدي. هكذا، في **الأشعار الذهبيّة**، يتوجه فيثاغورس نحو زفس بدعاء «يا أبانا زفس». ويُلحُّ امبدوكليس في كتاب **التنقيات** على أن «الالهي يوجد داخل الانسان بمثابة نفسه الخاصة، وهي أول مسرح للصراع بين النزاع والحب». وتتخذ التأليهية، عند أفلاطون، رؤية متكاملة، على ضوء الأسرار التي «نحتفل بها في كمال طبيعتنا الحقة». إن أصل الانسان الالهي يظهر عند افلاطون في قرابة النفس مع المثل التي تأمّلت بها مباشرةً في وجود سبق الولادة الأرضية. وبفضل هذا الأصل، تصبح علاقات النفس مع العالم العقلي أكثر حقيقة من علاقاتها مع العالم الطبيعي، مثلما هي المثل أكثر حقيقة من الأشياء المرئية. توجد قرابة روحيّة تؤسّس معاً المعرفة الحدسية للمثل والتعبّد للآلهة. وعلى ضوء هذه القرابة، ينفي أفلاطون القول الشائع بأن الخوف من الآلهة هو في أصل الدين، ويثبت في محاورة **بروتاغوراس**: «بسبب القرابة مع الآلهة، انصرف الانسان وحده، بين الكائنات الحيّة، الى الايمان بالآلهة وانكبَّ على بناء الهياكل والتماثيل». (**بروتاغوراس**، 322 a). وبالمقابل، ليست الآلهة لا مبالية تجاه الامور الانسانية، فالقرابة تحمل على التعامل الخيّر المتبادل، فلن يرضى الانسان المؤمن أن يتّهم الآلهة، ناسباً اليها ما يحلُّ به من نكبات، بل يصون إيمانه بها ويندفع الى اكرامها. (**محاورة الشرائع**، 899 d, 900 a). إن هذه القرابة ذاتها، هي التي توفّر للنفس حدس الفكرة، أو المثل، وهو عربون عدم الموت: «عندما ينمّي الانسان في ذاته حب العلم والتعلّق بالأفكار الصحيحة، ويمارس طاقة التفكير بالأشياء الخالدة والإلهية بخاصة، ويتوصّل الى لمس الحقيقة، يصير، بدون شك، من الضروري بشكل مطلق، أن يتمتع بعدم الموت، بمقدار ما تستطيع الطبيعة البشرية أن تشارك في ذلك. لأنه، بدون انقطاع، يتعبّد للألوهة. فهو يحافظ دائماً، بحالة جيّدة، على الإله الساكن فيه، ويتحتّم أن يكون سعيداً، بشكل خاص. والحال، إن ما يجب العناية به هو ذاته عند الجميع: اعطاء لكل جزء ما يختص به من مأكل وحركة. أما الحركة التي هي على قرابة مع المبدأ الإلهي فينا، فهي أفكار الكل ودوراته... إن من يتأمل يصير شبيهاً بموضوع تأمله، وفقاً لطبيعته الأصلية. وإذ يصير شبيهاً به، يبلغ، في الحاضر وفي المستقبل، اكتمال الحياة التام الذي «قدّمته الآلهة للبشر». (**محاورة طيماوس**، 90 bd). وعلى الرغم من صعوبة الوصول الى

يقين في تصوّر الله، عند افلاطـون، يبقى من الأكيد أنـه يجب على الانسان أن يقتـدي بالله، وأن يسعى الى التشبّـه به، ففي ذلـك هدف الخلقيـة الدينيـة. «لكي نكون محبـوبين من الله، يجب أن نتشبّه به، قـدر طاقتنـا. وفقاً لهـذا المبدأ، القنـوع هو صديق الله، لأنه يشبهه... ويجب قول الشيء ذاتـه عن باقي الفضـائل... إن الـوسيلة الأجمل، والأفضـل والأفعـل، التي تليق خـاصـة بـالانسـان الفـاضـل، إن أراد أن يعيش حيـاة سعيـدة، هي أن يضحّي للآلهـة، وأن يتّصل بهـا بالصلوات، والتقادم، والتعبّد المثابر». (محاورة الشرائع، 717 a).

ينبذ أرسطو في كتاب بروتـريتيك القـول اليونـاني المأثـور: «عندما تكون إنساناً، حافظ عـلى عواطف الانسـان». ويلفت الانتباه الى ما عند الانسان من نـزعة الى عـدم الموت: «بقـدر استطاعتك، اجعل ذاتك غير مائت». ويؤكّد ارسطو أن العقل هو «العنصر الأكثر ألوهة في الانسـان»، وبالتـالي، أن النشاط التأملي يتناول «الأمور الصالحة والإلهية»، وهذا أرقى مـا يسمو اليـه الانسان. كـما أن الحكيم الـذي يعيش وفقـاً لارشـادات العقل يكون «الانسان المحبوب أكثر من سواه من قِبَل الآلهة». ولكن التأمل السعيد، الذي تنعم به الآلهة، يبقى محصـوراً في نخبـة صغيرة من الحكـماء، يتأملون لمـدة قصيرة وعـلى فـترات متبـاعدة، ويحتـاجون، في انصرافهم الى التـأمل، الى أوضـاع معيّنة، كالصحة والمال وسـلام النفس. ومع أن لا شيء يؤدّي الى التأكيد بـأن الانسان الفـرد هو خـالد، في فلسفـة ارسطو، فإننا نجد أن السعادة الحقيقية بنظره تكون في تأليه الانسان.

فيما بعد، خلصت الرواقية الى حلوليـة أقرب مـا تكون الى الاتحاد الطبيعي، على الرغم من متابعة القول بالألوهة وبقرابة الانسـان معهـا. فيصرّ ابيكتيتـوس عـلى الاعـتزاز بـالـوضـع البشري، لما ينطوي عليه من إلهية. «فـالجسد هـو مشترك مـع الحيـوانات، أمـا العقل والفكـر، فهما شريكـا الألوهـة». أمّـا أبيقـورس، فيدعـو الى العيش «كـإلـه بـين البشر»، ويثبت أن سعـادة الانسـان تقـوم بـالتشبّـه بـالألـوهـة، إنّما بمعنى أرضي محصـور، أي بتفادي الآلام والانفعـالات، وبكبـح الـرغبـات ولجمها بغية تحاشي ازعاج النفس.

مع الوحي التوحيدي، اتخذ التأليه مفاهيم جـديدة، راحت تتكامل مع الزمان. في رأس المفاهيم كلها، يأتي الـوحي ذاته. إن الله الموحي يأخـذ المبادرة ليقيم عـلاقة خـاصة مـع الانسان الذي يتقبّل الوحي. من هنا ظهرت فكرة التأليه بالوحي، لأن الله، وهـو الكائن السرّي الـلامتناهي والمـطلق، يأخـذ بـادرة الكشف عن ذاتـه بالـوحي، لاقامة محاورة مـع الانسان. إنـه يكشف عن ارادته، فيعلن وصاياه وأوامره، وينير بالتالي سلوك الانسان المطيع، الذي يشعر بنشوة الغبطة، لأنه لم يعد ضائعـاً على الأرض، بعد أن ظهرت له ارادة الله. هكذا يتألـه سلوك الانسان باتمام ارادة الله. ولا يكتفي إله الـوحي بالكـلام، بل إنه يفعل. إنه إله العناية، الـذي يفسّر ما في العـالم من عقلنة ومن قـواعد شـاملة. وهو أيضـاً إله العهـد، الذي يجعـل ذاته شريـك الانسـان. يفعـل، في سبيـل شعبـه المختـار، أفعـالاً خلاصية. إنه إله حي، يتدخل بدون انقطاع، في حياة شعبه، يدعو الانسان وينتظر منـه جوابـاً وقراراً. في الـوحي، يكشف الله الخالق للانسان، عن خلقه عـلى صورتـه تعالى، فيقـدّم له من ثُمّ طريقاً جـديدة للوصـول اليه، من الـداخل. إنـه ليس غريباً عن الانسان، وليس على المستوى ذاته معـه. إنه الإلـه المختلف كليّاً والإله القـريب، الله معنا. فـالتقـدّم في اثبـات تعالي الله يتوازى مع اثبات ابطانيته. إن الابطانية والتجاوز هما وجهان لإله الـوحي. بدون الابـطانية، يكـون الله غريبـاً عن العالم، ولن يكون بالتالي لامتناهياً وكـاملاً. وبـدون التجاوز، يتساوى الله مع الكون، ويكون بـالتالي نـاقصاً وفي صـيرورة. يجب تعـريـة فكـرة الابـطانيـة والتجـاوز من الاطـار المكـاني، الفلكي. لا يدلّ التجاوز على شيء أبعد من المكـان والفضـاء، بل إنه يدلّ جوهرياً عـلى استقلال مـطلق، على كـمال الوجـود بالذات. ولا تعني الابـطانية خلط الكيـان الإلهي مع الـوقائـع المخلوقـة، بـل إنها تعني وجـوداً روحيـاً، لا يمكن خلطه مـع الحضـور الجسدي. لـذلك هـو أكثر داخليـة، وأكثر إحـاطة، وقادرٌ على أن يوجد في كل شيء.

إن إله الوحي هو إله فاعل، اله قدّوس، الـه متّجه صـوب البشر بالاختيار والعهد. ليس إلهاً حيادياً، بل إنه يجب ولذلك يختار. بالعهد، يصير الشعب المختار ابن الله، أي متحداً بالله برباط انتماء خاص، وبشراكة مصالح. فالانبياء اليهود يعلنون بـأن خدّام الله الحقيقيـين سـوف ينعمـون بـالـوعـود الإلهيـة، ويصيرون مشاركين بالحكمـة الإلهية. أمـا سفر الحكمـة فيؤكّد أن النبـوة الإلهية سـوف تكتمل، بـالنسبة الى الصـدّيق، بعـد المـوت، في حياة سعيـدة وخالـدة عند الله. مـع هذا كلّه، إن الشعـور بالتعـالي الإلهي واليقين من وحـدة الله يحرّمـان عـلى الشعب اليهـودي استخدام لفـظة تأليـه الانسـان. إنـه يكتفي بالقول بأن الانسـان هو على صورة الله ومثاله.

في العهـد الجديـد يحصـل لقـاء جـديـد لـلانسـان مـع الله الخالق، في أبعاد ثلاثة. البعد الأول هو عمودي حيث يأتي الله شخصيـاً الى الانسـان بـالتجسـد، ويـدعـوه لمشـاركتـه الحيـاة الإلهيـة. البعد الشـاني هو أفقي حيث يتـلاقى الانسان المولـود جديداً مع الآخرين، ومع العالم، أمـام الله. البعد الثـالث هو

امتدادي في الزمان، حيث يتبدّى التاريخ بمثابة لقاءات متلاحقة مع الله، وفي كل لقاء يتحتم على الانسان أن يقرر ويعي ما لقراره من تأثير على الجماعة. هكذا ظهرت مع المسيحية، عناصر جديدة في استخدام لفظة التأليه وفي مفهومها. أهم تلك العناصر هي ظهور يسوع المسيح الانسان الكامل، ابن الله. إنه يعي ذاته إلهاً وانساناً، ويعي بنوته الإلهية ويعلنها: الكلمة صار جسداً. أما الله فهو أب، يحب الانسان، يفتديه، يخلّصه، يدعوه الى ملكوته الإلهي، يتبادل الحب مع الانسان في الروح. الروح هو روح الابن وروح بنوة الانسان. إن اتحاد حياة الانسان مع الله هو تأليه للانسان، وهو عمل الروح الذي يرسله الأب والابن الى قلب الانسان. إن الله هو نعمة لأنه في ذاته اتصال حب.

«صار الله انساناً ليستطيع الانسان أن يصير إلهاً». هذا هو جوهر المسيحية عند الذين كانوا بادئين في التبشير بها في المشرق. منذ القرن الثاني بدأ استخدام لفظة تأليه في المسيحية، وكانت تعني ثلاثة أشياء. أولاً، خلق الانسان على صورة الله ومثاله؛ ثانياً، تبنّي الله للانسان؛ ثالثاً، التشبّه بالله وبالمسيح. يتضمن التأليه، في هذه الحياة الحاضرة، وجوداً فائق البشر، يجد كماله في رؤية الله، وفي المشاركة بخلوده غير الفاسد. هنا نلاحظ عند المفكرين المسيحيين الأوائل، عودة الى الفكرة الاغريقية الأساسية: إن الخلود غير الفاسد هو من خصائص الألوهة، أما الاشتراك به فهو تأليه. يحصل البشر عليه اذا حافظوا على أوامر الله، عند يوستينوس؛ أو اذا انصرفوا الى معرفة الله التي تحتاج الى الروح، عند تاتيانوس؛ أو إذا «اتجه الانسان صوب الأمور الخالدة بحفظ وصايا الله، فيتقبّل من الله المكافأة ويصير إلهاً»، حسب ثيوفيل الأنطاكي. ويرى كليمان الاسكندري أن التأليه هو ثمرة تربية يتلقاها المؤمن من اللوغس الإلهي، وتشمل هذه التربية كل الوجود الانساني، بما فيه الجسد، وتنتهي الى حرّية كاملة للروح والقلب تجاه كل الخيرات، وتكون ثمرة الحرية المحبّة الموحّدة. أما أوريجنوس Origenus فيرى أن التأليه يبدأ بتجسّد المسيح «حيث تصير الطبيعة البشرية إلهية، لا في المسيح فحسب، بل في كل الذين، بالايمان، يعتنقون الحياة التي علّمها يسوع، والتي تقود الى الصداقة والشراكة مع الله». ولكن اكتمال التأليه يصير في التأمل، في رؤية واضحة لله، حيث يتّحد المتأمّل بالله، بخاصة في السماء. يلحّ أوريجنوس على الجانب العقلي في التأليه، وهو لا يبدو بمثابة نعمة ترفع الانسان فوق وضعه الطبيعي، بل بمثابة عودة الى وضع أصيل سقط منه الفكر الانساني بالخطيئة الأولى؛ في القرن الرابع، يبرز الكلام عن صورة الله في الانسان، ويرى اثناز Athanasius الاسكندري أن التأليه هو تجديد صورة الله التي أعطاها الله للانسان بالخلق، وإعادة بنيان معرفة الله بواسطة الكلمة، صورة الآب الكاملة. وينتج عن ذلك تبنٍ واتحاد بالله وعدم الفساد. أما غريغوار النزينزي فيرى أن النفس الانسانية هي «روح فائض من الألوهة غير المنظورة، وهي نطعة إلهية في الانسان». ومع ذلك، إن تجسّد المسيح يضمن للانسان تأليهاً «وشراكة اكثر عظمة من الأولى». «الانسان هو كون صغير وإله صغير»، إله بالقوة عند غريغوار نيصص، بل إنه إله بالصيرورة، بفضل النعمة، حسب باسيليوس الكابادوكي الذي يقول «ان الانسان هو حيوان مدعوّ ليصير إلهاً». فالانسان هو صورة الله بوعيه الحر الشخصي وبرغبته الطبيعية في الله، وهي رغبة لا تقاوم. ولكن هذه الرغبة، إن لم تكتمل بالنعمة، تتحوّل في الانسان الى مصدر خطيئة اذ تبدو بمثابة ارادة تأليه الذات بمعزل عن العون الإلهي. إنها تفصل الانسان عن الله، وتزجّ الوجود كلّه في الانفصال والموت، بدل أن توحّده وتنيره. تخليصاً من هذا الخطر، يتخذ اللوغس الإلهي الطبيعة البشرية الساقطة، مع العلم أن الانسان هو على قرابة سرّية معه لكونه عاقلاً، ويعيد بالقيامة اتصال البشر بالله. إن الانتصار على الخطيئة لا ينحصر في الانتصار على الموت والهلاك فحسب، بل يعني تأليه البشرية والكون بالقوة. سوف يكتمل تأليه الخلائق بعد قيامة الأموات، ولكن، منذ الوجود الأرضي، يجب أن يبدأ الاتحاد التأليهي بتغيير الطبيعة الفاسدة وتطويعها للحياة الخالدة.

في التقليد الغربي يتركز التأليه حول المشاركة بالطبيعة الإلهية بفضل النعمة الفائقة الطبيعة. يقول أوغوسطينوس: «يريد الله أن يجعلك إلهاً، ليس بالطبيعة مثل الذي ولده، بل بنعمة وبالتبنّي». «كل الانسان المؤلّه يثبت في الحقيقة الدائمة واللامتبدّلة». يُستنتج أن المسيحي المؤلّه يشارك حقيقةً في الطبيعة الإلهية، أنه يتبدّل كلّياً. التبنّي الإلهي يجعل منه انساناً جديداً. ويشير اوغوسطينوس الى الفرق الكبير بين التأليه الخطيئة والتأليه النعمة: «هنالك نوعان من الآلهة بين الكائنات المخلوقة: من ناحية، الذين يدّعون أنهم آلهة، وهم ليسوا كذلك، وعليهم يحلُّ الغضب الإلهي؛ ومن ناحية أخرى، الذين هم آلهة فعلاً، الذين يحبّهم الله بمثابة ابناء له، الذين، بدون أن يكونوا مساوين له، هم على الأقل مشابهين له. لا ولادة، صحيح، ولكنهم يصيرون بالنعمة قادرين على رؤيته وجهاً لوجه». في القرون الوسطى، نجد عند توما الأكويني

تعليماً متكاملاً بشأن النعمة المؤلِّهة والمشاركة في الحياة الالهية. إنها مشاركة تتجاوز كل المشاركات الطبيعية، حتّى أسماها، تلك التي بقوتها تكون الكائنات، المخلوقة على صورة الله، وبالتالي «قادرة على الله»، موجَّهة نحو التشبه به بطريقة أقلّ بعداً من سواها. إنها مشاركة ممتازة، ثمرة عطية فائقة الطبيعة وإلهية، تعطي لمن يتجاوب معها الوصول الى الله، في ذاته مباشرة، بالمعرفة والحب، هنا على الأرض، وبالرؤية السعيدة والاتحاد الدائم معه في السماء. إن الله يُحب البشر، بشكل فائق الطبيعة، فيُعطيهم، لا طبيعة غير قابلة العطاء، بل مشاركة فيها، بنوع أنهم، اذ يصيرون آلهة بالمشاركة، يقدرون أن يتّحدوا حقيقة بحياته الحميمة. هذه المشاركة في الطبيعة الإلهية توصل الى وجود «يتعدّى قدرة كل الطبيعة المخلوقة». إنه صلاح يفوق العالم كله، يرفع الانسان الى حياة تتجاوز أوضاع كل طبيعة مخلوقة، ولا تتساوى الا مع الله وحده، في الطبيعة.

إن الكلام عن النعمة يعني مجّانية عطاء الله للانسان. إنه يعطيه إياها لأنه يحبه. قد تصدم هذه البادرة الإلهية كبرياء الانسان، فيرفض عطية الله، مفضّلاً الأخذ بدل القبول، ومريداً ذاته «إلهاً»؟ قد تظهر غير مقبولة في عالم يركّز على حرّيّة الانسان ومسؤوليته. هل يتقبّل الانسان العطيّة، بدون أن يتخلّى عن كرامته الانسانية؟ إن العطاء الذي يعطيه الله هو التلاقي معه. وهو يبدّل كلّياً من يتقبّله، لأنه يصير مشاركاً في حياة الله. التقليد الشرقي، في المسيحية، يتكلّم عن تأليه، لا بالمعنى الحلولي. لا يفقد الانسان ذاته في ملاقاة الله. إن التأليه يعني العلاقة الحميمة مع الله وعمق التبدّل الذي يتحقق عند المتألّه. التقليد الغربي، في المسيحية، يتكلّم عن النعمة التي تعني في عمقها حضور الله الفاعل، الذي هو في داخل الانسان أكثر من الانسان ذاته، كما يقول أوغوسطينوس. إن الاتحاد مع الله يتبدّى في محبة تعمل في الوجود اليومي مع الآخرين وفي سبيلهم.

الاسلام هو دين العيش الكريم بفضل الله ورحمته. تكثر الآيات القرآنية التي تذكّر الانسان بما لله من فضل عليه. ﴿الله يختصُّ برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ (البقرة، 105). ﴿يؤتي الحكمة من يشاء﴾ (البقرة، 269). ﴿الله غفورٌ رحيمٌ﴾ (النور، 22). ﴿فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه﴾ (النساء، 175). ﴿من يُرد الله أن يهديه يشرحُ صدره للاسلام﴾ (الأنعام، 125). ﴿قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً الا ما شاء الله﴾ (الأعراف، 188). ﴿أن تؤمن إلا بإذن الله﴾ (يونس، 100). ﴿الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر﴾ (الرعد، 26). ﴿ويزيد الله الذين اهتدوا هدى﴾ (مريم، 76). ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحدٍ أبداً ولكن الله يزكيّ من يشاء﴾ (النور، 21). ﴿سابقوا إلى مغفرة من ربّكم وجنّة﴾ (الحديد، 21). ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء﴾ (الجمعة، 4). ﴿والله ذو الفضل العظيم﴾ (الجمعة، 4). ويدرك المسلم أيضاً أن الله هو فاحص القلوب ﴿ولقد خلقنا الانسان ونعلمُ ما توسوس به نفسُه﴾ (ق، 16). ﴿ونحن أقرب اليه من حبل الوريد﴾ (ق، 16). ومع ذلك يرفض الاسلام كلّياً فكرة التأليه، ويوجّه اللوم الى الذين يقولون أنهم ابناء الله. ﴿وقالت اليهودُ والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه﴾ (المائدة، 18). ﴿قُلْ فلِمَ يعذبكم الله بذنوبكم، بل أنتم بشر ممَّن خلق﴾ (المائدة، 18). ﴿يغفر لمن يشاء ويعذّب من يشاء﴾ (الفتح، 14). ﴿ولله ملك السموات والأرض وما بينهما، وإليه المصير﴾ (المائدة، 18).

على الرغم من المواقف الصريحة التي تبرز حب الله للانسان ورحمته، هو الرحمن الرحيم، إنما مع الحفاظ على تعالي الله المطلق وقدرته الكلية، ظهر في التصوّف الاسلامي، بدءاً من القرن الثامن، تيار يقول بوحدة وجودية ممكنة، بين الانسان والله، تحصل في الاتحاد الصوفي، حيث الشعور بالهوية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول اليه. فباطن العبد هو ظاهر المعبود، وباطن المعبود هو ظاهر العبد. هنا يظهر ناسوت الله سر من لاهوته الثاقب، كما جاء عند الحلاّج. في الاتحاد يفنى الناسوت ولا يبقى غير اللاهوت، لأنه هو الذي كان في الأصل. يرتوي عطش الصوفي إلى الفناء في حضن الألوهة. ويكمل الاتحاد عندما يصير المحب والمحبوب شيئاً واحداً، وتصير النفس والحق شيئاً واحداً، الله هي وهي الله. إذ ذاك ينادي الصوفي «أنا أنت»، «أنا من أهوى ومن أهوى أنا».

بقيت التعاليم الصوفية محصورة داخل حلقات ضيّقة ومغلقة، فلم تحظ بانتشار مقبول بين المؤمنين. بل أكثر من ذلك كان المسلمون يرفضون رفضاً قاطعاً بعض ما كان يصدر من شطحات تمسُّ، من قريب أو بعيد، وحدة الله وسمّوه. ينبذ الاسلام كل ما يؤدّي، بشكل أو بآخر، الى اشراك أي كائن بالألوهة مع الله. من هنا، رفضه استخدام لفظة التأليه رفضاً قاطعاً، وتمسّكه بالايمان بالله الواحد الأحد في تعاليه، مع الحفاظ على تسميته الرحمن الرحيم.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، شطحات الصوفية، الكويت، 1976.
- *Dictionnaire de Spiritualité*, T. III, «Divinisation», Beauchesne, Paris, 1957.
- Gross, Jules, *La Divinisation du chrétien d'après les pères grecs*, Paris, 1938.
- Lossly, Vladimir, *Essai sur la théologie mystique de l'église d'orient*, Neuchâtel.

بشارة صارجي

التجريبية

Experimentalism - Empiricism
Expérimentalisme - Empirisme
Empirismus

المصطلح الأجنبي empiricism مشتق من اللفظ اليوناني empeiria، ومنه اللفظ اللاتيني experientia، ومنه اللفظ الانكليزي experience أي تجربة.

والتجريبية، اطلاقاً، ترى أن التجربة، وليس العقل، مصدر المعرفة وجذورها في الفلسفة اليونانية.

فديمقريطس دلته التجربة على وجود ذرات مادية غاية في الدقة كالتي تتطاير في أشعة الشمس، وكالذرات الملونة التي تذوب في الماء، والذرات الرائحية التي تتصاعد مع الدخان أو الهواء، ودلته التجربة أيضاً على أن الضوء يخترق الأجسام الشفافة، وأن الحرارة تخترق جميع الأجسام تقريباً، فبدا له أن في كل جسم مساماً خالية يستطيع جسم آخر أن ينفذ منها. ومن هنا ارتأى ديمقريطس أن العالم يتألف من الملاء والخلاء. والخلاء امتداد متصل متجانس يختلف عن الملاء بخلوه من الجسم والمقاومة. ويسمي ديمقريطس الملاء وجوداً والخلاء لا وجوداً، ويعتبرهما علتين ماديتين على السواء، فلولا الخلاء لما تمايزت الجواهر ولما كانت الكثرة، ولامتنعت الحركة.

وقد عادت تجريبية ديمقريطس الى الظهور عند أبيقورس. فقد ارتأى أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، وأن الادراك الحسي ينشأ من احتكاك ذرات النفس بذرات الأجسام المحيطة بنا. والاحساسات صادقة، أي أنها صورة مطابقة للأشياء. أما خطأ الحواس فليس في الإدراك، بل في الحكم الذي يضيفه العقل للادراك. وأما تناقض الحواس فليس يقع بين الاحساسات، لأن لكل احساس مجاله الخاص، وإنما هو يقع بين الاحكام التي تضاف اليها. ومتى تكرر الاحساس أحدث في الذهن معنى كلياً. ولما كان هذا المعنى الكلي صادراً عن الاحساس فهو صورة حقيقية مثله. وبعد أن يتكون يبقى في الذهن نطبقه على الجزئيات كلما عرضت في التجربة. والجزئيات المعروضة في التجربة مكونة من جواهر فردة، أي ذرات. والذرات متحركة في خلاء لا متناه، وهي تتحرك في خط مستقيم وبسرعة واحدة مع اختلاف مقاديرها. وتفاوت السرعة إنما يأتي عن تفاوت مقاومة الأوساط التي يجتازها الجسم المتحرك. والخلاء عديم المقاومة فالسرعة فيه متساوية، بيد أن للجواهر انحرافاً عن خط سقوطها، تنحرف من تلقاء نفسها مقداراً صغيراً للغاية فتلتقي وتؤلف المركبات.

ويمكن أن يعد الشكاك، من بين الفلاسفة اليونانيين، الممثلين للمذهب التجريبي، بنهج سلبي، وهو نقد المذهب العقلي. فقد ارتأى كرنيادس 214-128 ق.م. أن الاستدلال العقلي أي الاستنباط، لا يمكنه تقديم معرفة يقينية على نحو مطلق، لأنه يقتصر على استخلاص نتائج من مقدمات معطاة، ولا يستطيع اثبات صحة المقدمات. وتأسيساً على ذلك قال بالاحتمال، ووضع له ثلاثة شروط: الأول: الانتباه، فكل ما انتبهنا اليه من التصورات وبدا واضحاً قوياً صدقناه مع الاحتفاظ برأينا أنه قد يكون كاذباً، أي اعتبرناه محتملاً. الشرط الثاني: عدم تناقض التصورات، مثال ذلك اذا أبصرت شخصاً فإني أبصر وجهه وقامته ولونه وحركاته والأشياء المحيطة به، فاذا اجتمعت هذه كلها صدقت الرؤية أي اعتبرتها محتملة، أما إن غاب بعضها فقد وجب الحذر. الشرط الثالث: امتحان التصورات في جميع تفاصيلها، مثال ذلك اذا أبصرت حبلاً وظننته ثعباناً فإني أضربه بالعصا فأعلم ما هو.

وقد استمرت هذه التجريبية ذات النهج السلبي، والتي تمثلها مدرسة الشكاك، عدة قرون. وبعد حوالى ثلثمائة عام من كرنيادس نشأت طائفة من الشكاك احترفوا الطب، وأخذوا بالنهج السلبي الذي هو تراث سلفائهم، وزادوا عليه نهجاً ايجابياً هو عبارة عن تنظيم التجربة بالتجربة نفسها دون الالتجاءالى العقل، فأقاموا الفن بديلاً من العلم، وعرفوا لذلك بالتجريبيين. أشهرهم سكستوس امبيريقوس sextus Empiricus أي التجريبي عاش في القرن الثاني للميلاد. نهجه السلبي في كتبه تكرار لمن سبقوه من الشكاك. أما نهجه الايجابي فهو ظاهر من عباراته. فهو يقول «لسنا نريد معارضة الرأي العام ولا الوقوف جامدين إزاء الحياة». ويدل على وسيلة تجريبية خلو من كل فلسفة وهي ترجع الى ثلاثة أمور: 1 - الشاك يتبع الطبيعة فيأكل عند الجوع ويشرب عند

العطش. 2 ـ والشاك يتبع القوانين والعادات لأنها مفروضة عليه. 3 ـ والشاك يدرك الظواهر وترابطها فيكتسب تجربة تؤدي به عفواً الى توقع بعضها عند حدوث بعض.

وقد كان من بين المفكرين العرب دعاة للتجريبية مثل الحسن بن الهيثم في كتابه **المناظر** يبحث فيه عن انكسار الضوء، وتشريح العين، وكيفية تكوين الصور على شبكة العين. كل ذلك بمنهج تجريبي يعتمد على الملاحظة والتجربة. ولا أدل على ذلك من تحليل ابن الهيثم للادراك. فالادراك، عنده يتألف من: 1 ـ الاحساس. 2 ـ مقارنة احساسات كثيرة، أو مقارنة الاحساس الحاضر بالصورة التي تكونت على التدريج في الحافظة بفعل احساسات سابقة. 3 ـ الحكم الذي نعرف به أن الاحساس الحاضر يماثل الصورة التي في الحافظة.

وكان للتجريبية تأثير واضح في العصر الوسيط والعصر الحديث. روجر بيكون وتوما الاكويني في العصر الوسيط، وفرنسيس بيكون وجون لوك وديفيد هيوم وجون ستيوارت مل وجورج بركلي في العصر الحديث.

يحصر روجر بيكون 1214-1294 وسائل المعرفة في ثلاث هي النقل والاستدلال والتجربة. أما النقل فلا يولد العلم ما دام لا يعطينا علة ما يقول. وأما الاستدلال فلا نستطيع أن نميز به القياس البرهاني من القياس المغالطي الا اذا أيدت التجربة نتائجه. وللتجربة وظيفتان هما تحقيق النتائج التي تصل اليها العلوم بالاستدلال، واستكشاف حقائق جديدة، فتنتهي الى تكوين علم قائم بذاته هو العلم التجريبي scienta experimentalis، ويدل على علم يخولنا سلطاناً على الطبيعة بأن يتيح لنا عمل كل ما تعمله الطبيعة، ووسيلة الاستقراء أي الملاحظة وإجراء التجارب بحيث يتألف من جملتها القانون الكلي. وتمتاز التجربة العلمية على التجربة العادية بأنها تستعين بآلات، ولا تقتصر على ملاحظة الظواهر الواقعة، ولكنها تعمل على ايجاد ظواهر. بل إن روجر بيكون يذهب الى القول بأن العلم التجريبي يمكن أن يكون في خدمة الكنيسة يهيء لها أسباب النجاح في مهمتها. ويترتب على ذلك أنه لا يليق أن يضطلع بالتبشير الا العلماء.

أما توما الأكويني 1225-1274 فيرى أن فعل التعقل يتوقف على القوى الحاسة في تحصيل العلم، وفي مزاولته بعد تحصيله. ومعنى ذلك أننا مضطرون الى تحصيل المعرفة بالتجربة، ونرى الذي يحرم حاسة من أول أمره يحرم العلم بمدارك تلك الحاسة. ثم إن العقل لا يقدر أن يعقل المعقولات الحاصلة عنده دون أن يتجه الى الصور الخيالية: وهذه الصور بدورها مردودة الى المعرفة التجريبية. فالحق المطابق لماهية الانسان ان الاتصال وثيق بين العقل والحس، وأن العقل الانساني، وإن كان داخلاً في جنس العقل بالاطلاق، ليس عقلاً ملائكياً، ولكنه عقل معادل لماهية الانسان يستفيد المعقولات من المحسوسات. فمن حيث هو عقل انساني فله موضوع خاص معادل له هو ماهية الشيء المحسوس. فلا بد من وجود قوة في النفس تجرد الماهية من علائقها المادية الممثلة في الصورة الخيالية الحاصلة عن الاحساس، فتجعلها معقولة بالفعل، وقوة اخرى تتعقلها. القوة الأولى تسمى عقلاً فعالاً، وتسمى الثانية عقلاً منفعلاً. ومعنى ذلك أن توما الأكويني لم يكن تجريبياً خالصاً، لأن المعرفة، عنده، ليست كلها مستمدة من التجربة. فهو يبرهن على وجود الله بحجج خمس هي كلها حجج منطقية تدور على برهان واحد يقوم على تقدم الفعل على القوة أو تقدم الكمال على النقص.

هذا عن التجريبية في العصر الوسيط، أما عنها في العصر الحديث فيمكن القول بأنها وليدة الفلسفة الانكليزية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، عند بيكون ولوك وهيوم وبركلي.

فرنسيس بيكون 1561-1626

تجريبية بيكون تدور على تحديد دور العقل في ضوء الملاحظة والتجربة. ذلك أن العقل أداة تجريد وتصنيف ومساواة ومماثلة. فإذا ترك يجري على سليقته انقاد لأوهام طبيعية فيه، ومضى في جدل عقيم. ويحصر بيكون الأوهام في أربعة أنواع:

1 ـ أوهام القبيلة Idola tribus وهي ناشئة من طبيعة الانسان، لذا كانت مشتركة بين جميع أفراده. فنحن ميالون بالطبع الى أن نفرض على الطبيعة مايمليه عليه عقلنا لا ما تمليه الملاحظة والتجربة. ومن مظاهر هذا الميل أن العقل يعمم بالنظر الى الحالات المؤيدة دون الالتفات الى الحالات المعارضة. وهذا هو السبب في الاعتقاد بعلم التنجيم حيث لا يفكر العقل في الحالات التي تفشل فيها التنبؤات. ومن أمثلة فرض تصورات العقل على الطبيعة ميل الانسان الى البحث عن الوحدة في الطبيعة. إن العقل يشعر بما فيه تجانس فيتصور الطبيعة الخارجية متجانسة مثله، ويستدل من ذلك على تقرير وحدة جوهرية في الأشياء. كذلك يميل العقل الى تصور فعل الطبيعة على نمط الفعل الانساني، فيتوهم لها غايات وعللاً غائية.

2 ـ أوهام الكهف Idola specus وهي ناشئة من الطبيعة الفردية لكل منا. فإن الفردية بمثابة الكهف الافلاطوني، منه

نظر الى العالم، وعليه ينعكس نور الطبيعة فيتخذ لوناً خاصاً. هذه الأوهام إذن صادرة عن الاستعدادات الاصلية وعن العادات المكتسبة بالتربية والعلاقات الاجتماعية والمطالعات. وهذه الأوهام تبين في مظاهر عديدة. فمن الناس من يسلم بالجديد دون فحص لمجرد أنه جديد، بينما آخرون يسلمون بالقديم ويكفيهم القدم ذاته علامة على الصدق. ومن الناس كذلك من تستأثر بعقله فكرة تصح في مجالها أو كشف يصدق في ميدانه، فلا يرى موضوعاً الا خلال هذه الفكرة أو هذا الكشف. وهذا الوهم شائع عند كثير من المفكرين. فأرسطو قد رد العلوم كلها الى المنطق، لأن المنطق كشف أرسطي، بينما هو لا يعدو أن يكون فناً من الفنون وليس علماً بالمعنى الدقيق. كذلك جعل افلاطون العلوم كلها فروعاً للعلم الإلهي.

3 ـ أوهام السوق **Idola Fori** وهي الناشئة من الألفاظ. فإن الألفاظ تتكون طبقاً للحاجات العملية والتصورات العامية، فتسيطر على تصورنا للأشياء، فتوضع الفاظ لأشياء غير موجودة، أو لأشياء غامضة. فمن أمثلة الألفاظ الغامضة ما يطلقه الانسان على صفات يدركها حين يلتفت الى بعض وجوه الشبه العابرة ويغفل عن الفوارق الأساسية. ويعطينا بيكون مثالاً على ذلك لفظ رطب. فقد كان يطلق في عصره على أشياء متباينة. كان يطلق على ما هو سريع الانتشار بين الأجسام، أو على خاصية الأجسام التي لا تتماسك عناصرها، أو على ما يبدد الأجسام ويشتتها، أو بالعكس على ما يجمع بينها ويوحدها. ومن أمثلة الألفاظ التي وضعت لأشياء غير موجودة الفاظ شاع استعمالها في الفلسفة الطبيعية لتدل على أشياء اعتقد بعض الفلاسفة في وجودها، ورأى بيكون أنها مجرد أوهام، وأن الألفاظ التي وضعت لها هي الفاظ بغير ما صدفات. من ذلك لفظ المحرك الأول الذي قال به أرسطو. ومن ذلك أيضاً لفظ الصدفة الذي قال به بعض الأرسطيين.

4 ـ أوهام المسرح **Idola theatri**: وهي الناشئة مما تتخذه المذاهب الفلسفية المتوارثة عن الفلاسفة من مقام ونفوذ. فهذه كلها يتلقاها الناس عن الفلاسفة القدماء كما يتلقى المشاهدون في المسرح كلمات الممثلين تلقى عليهم من عل. وهنا يحمل بيكون على افلاطون وأرسطو وغيرهما من الذين يفسرون الأشياء بألفاظ مجردة. فيقول عن افلاطون أنه شاعر ماجن ولاهوتي مفعم بالحماس، وأرسطو أسوأ السوفسطائيين. ثم يوجه بيكون اللوم الى التجربيين والعقليين: التجريبيون لأنهم يجمعون الوقائع كما تجمع النملة غذاءها، والعقليون لانهم بعيدون عن التجربة.

وجملة القول أن الأوهام، عند بيكون، ليست مغالطات سوفسطائية أو أغاليط استدلالية كالتي يذكرها أرسطو، وإنما هي عيوب في تركيب العقل تجعلنا نخطىء فهم الحقيقة، ويجب التحرر منها لكي يعود العقل «لوحاً مصقولاً» تنطبع عليه الأشياء دون تشويه من جانبنا، فيتمكن من تفسير الطبيعة ومن السيادة عليها. ولن يكون تفسير الطبيعة عن طريق القياس، لأن القياس يتألف من قضايا تتكون من ألفاظ. فاذا كانت هذه مختلطة في الذهن، كما رأينا في أوهام المسرح، كان القياس كله مختلطاً، ثم هو في اقتصاره على عرض القديم دون اكتشاف الجديد يكون منهجاً عقيماً.

كذلك لن يكون تفسير الطبيعة عن طريق الاستقراء الأرسطي، لأن هذا الاستقراء يرد في النهاية الى قياس تكون مقدمته الكبرى نتيجة لعملية احصاء يقوم على الأمثلة الايجابية، والأمثلة الايجابية بدون الأمثلة السلبية لا تعطينا يقيناً.

إن سيادة الانسان على الطبيعة لا تتأتى إذن الا باستكشاف صور الكيفيات، ولا سبيل الى هذا الاستكشاف سوى التوجه الى الطبيعة ذاتها، إذ لا يمكن السيادة عليها الا بالخضوع لها في بادىء الأمر. يقول بيكون في مفتتح كتابه **الاورجانون الجديد** *Novum organum*: **«إن الانسان من حيث هو خادم** للطبيعة ومفسر لها، يعمل في نظام الطبيعة ويدركه بقدر ما تتيح له ملاحظاته عن هذا النظام، سواء فيما يتعلق بالأشياء أم بالعقل، وهو لا يعلم ولا يستطيع شيئاً أكثر من ذلك». وملاحظات الانسان تعرض عليه الكيفية التي يبحث عنها مختلطة بكيفيات أخرى، فكيف السبيل الى استخلاص هذه الصورة مما عداها؟

لا يتسنى ذلك الا عن طريق الاستقراء الذي يفصل الطبيعة بواسطة عمليات الرفض والاستبعاد الصحيحة، ثم يخلص إلى النتيجة الايجابية بعد أن يكون قد جمع عدداً كافياً من الحالات السالبة. فالاستقراء، عند بيكون، يتميز بالرفض والاستبعاد، أي اسقاط كل ما تقضي بإسقاطه الأمثلة السلبية، لأنه السبيل الى تخليص الطبيعة التي نبحث عن صورتها من جملة الطبائع الأخرى المختلطة معها في ركام معقد. وآفة الاستقراء ما ذكر بين. «أوهام القبيلة» من الاكتفاء بالحالات التي نلاحظ فيها ظاهرة ما. والاعتقاد بأنها تكفي للعلم بطبيعتها. هذا النوع من الاستقراء يسمى استقراء بمجرد التعداد. ونتفادى هذه الآفة، ونصل الى العلم بالصورة، اذا اتبعنا الطرق الآتية:

1 ـ تنويع التجربة بتغيير المواد وكمياتها وخصائصها، وتغيير العلل الفاعلية مثل تطعيم الغابات كما نصنع في شجر الفواكه، ومثل تركيز أشعة الشمس باستخدام العدسات.

2 ـ تكرار التجربة مثل إعادة تقطير الكحول الناتج عن تقطير أول، ومثل إعادة وضع الزئبق في الرصاص المصهور لنرى أيتجمد ويصبح قابلاً للطرق أم لا.

3 ـ مد التجربة، أي اجراء تجربة على مثال تجربة أخرى مع تعديل في المواد.

4 ـ نقل التجربة من الطبيعة الى الفن، كايجاد قوس قزح بطريقة صناعية في مسقط ماء، أو من فن الى آخر كأن نصنع أداة تعين السمع كما صنعت العدسات لتُعين البصر.

5 ـ قلب التجربة مثل الفحص عما إذا كانت البرودة تنشر من أعلى الى اسفل بعد أن نكون عرفنا أن الحرارة تنتشر من أسفل الى أعلى.

6 ـ الغاء التجربة، أي طرد الكيفية المراد دراستها مثل الفحص عما اذا كانت هناك أجسام معينة تلغي الجاذبية حين توضع بين المغناطيس والحديد.

7 ـ تطبيق التجربة، أي استخدام التجارب لاكتشاف خاصية نافعة مثل تعيين مدى صحية الهواء في أمكنة مختلفة أو في فصول مختلفة بتفاوت سرعة التنفس.

8 ـ جمع التجارب، أي الزيادة في فاعلية مادة ما بالجمع بينها وبين فاعلية مادة أخرى، مثل خفض درجة تجميد الماء بالجمع بين الثلج والنطرون (ملح البارود).

9 ـ صدق التجربة وهي عبارة عن إحداث تغيير طفيف في شروط التجربة، مثل أن نحدث في إناء مغلق الاحتراق الذي يحدث عادة في الهواء الطلق. والتجربة هنا تجري لا لتحقيق فكرة معينة، بل لكونها لم تجر بعد، ثم ينظر في النتيجة ماذا تكون.

وبعد اجراء التجارب ينبغي توزيعها في جداول ثلاثة: جدول الحضور، جدول الغياب وجدول الدرجات، في جدول الحضور تسجل التجارب التي تبدو فيها الكيفية المطلوبة، فتستبعد الظواهر التي لا توجد في تجارب هذا الجدول. وفي جدول الغياب تسجل التجارب التي لا تبدو فيها الكيفية، والتي تكون أشبه ما يمكن بتجارب جدول الحضور فتستبعد الظواهر الماثلة في هذا الجدول. وفي جدول الدرجات أو المقارنة تسجل التجارب التي تتغير فيها الكيفية فتستبعد الظواهر غير المتغيرة فتكون الصورة المنشودة في الباقي.

هذا هو منهج الاستقراء أو بالأدق، المنهج التجريبي عند بيكون، وهذه هي نتيجته. بيد أنها نتيجة مؤقتة. ولهذا يحاول بيكون أن يبلغ الى نتيجة أكثر يقيناً يكون الاستقراء بموجبها صحيحاً وكاملاً فيتناول بالبحث عوامل أخرى مساعدة للعقل في تفسير الطبيعة تصل الى تسعة، ولكنه لا يتناول الا الأولى منها، وهي التي يسميها شواهد مميزة، ويخصص لها بقية كتاب **الاورجانون الجديد**، وتنحصر وظيفتها في أنها تقتصر على تضييق المجال الذي نبحث فيه عن الصورة.

لوك 1632-1704

اتجه الى الفلسفة في شتاء 1670-1671 على أثر مناقشات مع بعض أصدقائه لم يوفقوا فيها الى حل المسائل التي أثاروها، ففطن الى أنه يمتنع إقامة «مبادىء الأخلاق والدين المنزّل الا بعد الفحص عن كفايتنا والنظر في أي الأمور هو في متناولنا وأيها تفوق ادراكنا». وهكذا نبتت عنده فكرة البحث في المعرفة فوضع رسالة في **العقل الانساني** 1671، ثم أتم كتابه الشهير بعد تسع عشرة سنة **مقالة في الادراك الانساني** 1690. والكتاب يقسم الى أربع مقالات:

الأولى في الرد على نظرية المعاني الغريزية. يقول لوك لو كان المذهب الغريزي صحيحاً لِما كان هناك حاجة للبحث عن الحقيقة بالملاحظة والاختبار. ولو كانت المبادىء الأولية غريزية للزم أن توجد عند جميع الناس دائماً، ولكن الأقليين من الناس يعرفون هذه المبادىء مثل مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض. ثم ما الفائدة من هذه المبادىء؟ لكي نحكم بأن الحلو ليس المر يكفي أن ندرك معنيي الحلو والمر فنرى فوراً عدم الملاءمة بينهما دون التجاء الى المبدأ القائل «يمتنع أن يكون شيء غير نفسه». كذلك ليست المبادىء العملية غريزية: إن هذه المبادىء، من أخلاقية وقانونية، تختلف من شعب الى شعب ومن دين الى دين. واجماع فريق كبير من الناس على مبدأ ما دليل على أن المبدأ المقابل له ليس غريزياً. وما الضمير الا «رأينا فيما نفعل». ولو كان الضمير دليلاً على وجود مبادىء غريزية لكانت هناك مبادىء غريزية مختلفة متعارضة من حيث أن كلاً يصدر في فعله عن مبدأ. أليس المتوحشون يقترفون الكبائر ولا يبكّتهم ضميرهم؟ وليس يعني هذا أن المبادىء الأخلاقية عرفية. كلا، إنها طبيعية ولكنها مكتسبة، نتقبلها من بيئتنا ونألفها فتبدو غريزية.

وبعد أن ينقض لوك المذهب الغريزي في المقالة الأولى يعرض المذهب التجريبي، يبدأ، في المقالة الثانية، ببيان

الأصل التجريبي للمعاني فيرى أن النفس في الأصل كلوح مصقول لم ينقش فيه شيء، وأن التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادىء، والتجربة نوعان: تجربة ظاهرة واقعة على الأشياء الخارجية، أي احساس، وتجربة باطنة واقعة على أحوالنا النفسية، أي تفكير (ولوك يؤثر لفظ تفكير على لفظ شعور). وليس هناك مصدر آخر لمعان أخرى.

والمعاني طائفتان: معان بسيطة ومعان مركبة. المعاني البسيطة مكتسبة بالتجربتين الظاهرة والباطنة، وهي طوائف ثلاث: أولاها المعاني المحسوسة بالحواس الظاهرة، مثل قولنا: بارد، صلب، أملس، خشن، امتداد، شكل، حركة. والطائفة الثانية المعاني المدركة باطناً، وهي التي ترجع الى الذاكرة والانتباه والارادة. والطائفة الثالثة المعاني المحسوسة والمعاني المدركة باطناً معاً، مثل معاني الوجود والوحدة والدوام والعدد واللذة والالم والقدرة. اللذة والألم يصاحبان جميع معانينا الظاهرة والباطنة تقريباً. والوجود والوحدة معنيان يمكن أن يثيرهما فينا كل احساس خارجي وكل فكرة نفسية. والدوام معنى ينشأ من ملاحظة الزمن الذي ينقضي بين معانينا في تعاقبها. وينشأ معنى العدد من تكرار الوحدة. ونشعر بالقدرة حين نفعل، وما الفعل الحر الا الفعل نفسه، فاذا لم نقدر على الفعل لم نكن احراراً، اذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون الفعل، وما اعتقادنا بالحرية الا اعتقاد بإمكان تكرار فعل سابق لمجرد كون هذا الفعل قد سبق. وهكذا تفسر جميع المعاني التي من هذا القبيل، فإن النفس في إدراكها تسجل الوقائع.

والمعاني البسيطة هي كذلك من حيث أنها موجودة في العقل، ولكنها كيفيات من حيث أنها موجودة في الأجسام. فالمعنى هو ما يدركه العقل في نفسه أو هو الموضوع المباشر للادراك، أما الكيفية فهي القوة التي تحدث المعنى في عقلنا. فكرة الثلج، مثلاً، تثير فينا معاني الأبيض والبارد من حيث أنها موجودة في كرة الثلج هذه.

والكيفيات طائفتان: الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية. الكيفيات الأولية هي الامتداد والشكل والصلابة والحركة، وهي واقعية موضوعية ملازمة للأشياء في جميع الأحوال. أما الكيفيات الثانوية فهي اللون والصوت والطعم والرائحة والحرارة والبرودة وهي ليست للأجسام في أنفسها، وإنما هي انفعالاتها بتأثير الكيفيات الأولية في الحواس بحسب حجمها وشكلها وحركتها.

أما المعاني المركبة فالنفس فيها فاعلة إذ أنها هي التي تصنعها. وهذه المعاني طائفتان: طائفة تؤلف فيها النفس المعاني البسيطة بحيث تمثل مع ذلك أشياء متمايزة، مثل معاني الاضافة بالاجمال، كمعنى البنوة يجمع بين معنى الابن ومعنى الأب؛ وكمعنى العلة يجمع بين شيء موجد ومعنى شيء موجد منه. والأصل في هذا أن تعاقب الظواهر يخلق بيننا علاقات في العقل تحملنا على الاعتقاد بأنه اذا وقعت ظواهر معينة وقعت ظواهر اخرى معينة. ولكن هذا الاعتقاد ذاتي بحت، وليس للعلية من معنى سوى هذا التوقع الذاتي.

والطائفة الأولى بدورها تنقسم الى قسمين: قسم يشمل معاني الأعراض، وهو معاني أشياء لا تتقوم بذاتها، كالانسان. وتنقسم الأعراض الى أعراض بسيطة، وهي المركبة من معنى بسيط واحد مع نفسه، كالعدد المركب من تكرار الوحدة، والمكان والزمان المركبين من أجزاء متجانسة، والى أعراض مختلطة، وهي المركبة من معان بسيطة متنوعة، مثل معنى الجمال المركب من لون وشكل يحدثان سروراً في الرائي.

وللتركيب ثلاث طرائق: المضاهاة والجمع والتجريد. أما المضاهاة فتكون المعاني المندرجة تحت اسم الاضافة. وأما الجمع فهو التأليف بين المعاني البسيطة. وأخيراً التجريد وهو الانتباه الى الخصائص المشتركة بين الجزئيات وفصلها عن الخصائص الذاتية لكل جزئي، فنحصل على معان كلية ندل على كل منها بلفظ واحد يغنينا عن الفاظ لا تحصى للدلالة على كل جزئي، كما يغنينا عن حفظ صور الجزئيات وهي لا تحصى كذلك. فالمعنى الكلي معنى ناقص يحتوي على بعض خصائص الشيء دون بعض، وكلما كان أكثر كلية كان أكثر نقصاً. فمعنى الجنس جزء من معنى النوع، ومعنى النوع جزء من معنى الفرد، فالمعنى الكلي من صنع الفكر لا يقابله في الخارج صورة ثابتة كما يظن المدرسيون. أجل إن الطبيعة تحدث أشياء متشابهة، والفكر يكون معانيه الكلية بمناسبة المشابهات، ولكن المعاني الكلية خلاصات لما نعرف من كيفيات الأشياء، فكلما تغيرت المعرفة تغيرت الأنواع. والأشياء خاضعة للتغير، فكلما تغيرت الأنواع تغيرت المعرفة.

والمقالة الثالثة في اللغة ووجوه دلالة الألفاظ على المعاني وتأثير اللغة على الفكر، ومعارضة الفلسفة المدرسية باعتبارها فلسفة لفظية، وإبطال حقيقة معاني الأنواع والأجناس.

ويرى لوك أن الألفاظ اللغوية كلية، ذلك أنه من المحال أن يكون لكل شيء جزئي لفظ مقابل له. وحتى بفرض أنه أمر ممكن فإن هذا الممكن يتنافى مع الغاية العظمى من اللغة، ذلك أن كثرة الألفاظ المقابلة للأشياء الجزئية يمتنع معها تحقيق الاتصال الفكري بين بني البشر. ثم إن هذه الكثرة من الألفاظ ليست نافعة في تجريد المعرفة.

وكلية الألفاظ ترجع الى كونها دلالات على المعاني الكلية، وكلية المعاني الى خلوها من ظروف الزمان والمكان. ويخلص لوك من ذلك الى أن الكليات لا علاقة لها بالموجودات الجزئية، لانها من صنع العقل، ومع ذلك فأساسها كامن في تشابه الموجودات. وهذا التشابه هو مصدر الأجناس والأنواع.

أما المقالة الرابعة الأخيرة فهي في المعرفة، أي في اليقين الميسور لنا، فتبحث في علمنا بوجودنا، ووجود الله، وبوجود الماديات، وفي العقل والدين.

يرى لوك أن النفس مجموع معان بسيطة مدركة بالعقل، والأنا هو هذا الشيء المفكر المدرك لأفعاله، ووجوده موضوع حدس باطن لا يتطرق اليه شك ولا يحتاج الى دليل.

والله موجود، ولكن ماهيته مجهولة لايستطيع عقلنا أن يعيِّنها. ولسنا نؤمن بوجود الله بناء على معنى غريزي، بل بناء على برهان. إن المعنى الغريزي معدوم بالمرة عند الذين يقولون إنهم ملحدون، وعند بعض القبائل المتوحشة وهو إن وجد عند العامة فإنه مشبع بالتشبيه ولا يطابق حقيقة الله. فلو كان في النفس معنى غريزي عن الله لآمن بالله جميع الناس وأدركوه كما هو.

والأجسام موجودة، وعلمنا بوجودها محقق عملياً. يدل على وجودها، أولاً، إن الذهن لا يستطيع إحداث صورها من تلقاء نفسه. وكل فاقد حاسة فهو عاطل من المعاني المتعلقة بتلك الحاسة. ثانياً، إننا نميز المعنى الآتي من الحس والمعنى الآتي من الذاكرة. فالأول مفروض علينا والثاني تابع للارادة، وإن ما يصاحب الأول من لذة أو ألم لا يصاحب الثاني، ثالثاً، إن الحواس يؤيد بعضها بعضاً. فالذي يرى النار يستطيع أن يمسها إن شك في وجودها. وحينئذ يحس ألماً لا يمكن أن يحس مثله لو كان ادراكه مجرد تصور.

والخلاصة، عند لوك، أن معرفتنا مقصورة على التجربة الظاهرة والباطنة، فيتعين على الفلسفة أن تقنع بما يدرك بالملاحظة والتجربة، وأن تعدل عن الميتافيزيقا وعن المناهج العقلية.

بركلي 1680-1753

يأتي في المرتبة الثانية بين التجريبيين الانكليز. والغاية عنده تنقية فلسفة لوك من العناصر المنافية للتجريبية، فوضع أساساً لفلسفته مبدأ «الوجود ادراك»، أي أن المعرفة الحقة هي المقصورة على ما يبدو للشعور بأعراض حسية، وأن ما لا يبدو محسوساً وهم محض. وتأسيساً على ذلك يرفض بركلي نظرية التجريد. يقول في مفتتح كتابه **رسالة في مبادىء المعرفة الإنسانية**، 1710: «لست أدري إن كان لغيري تلك القوة العجيبة، قوة تجريد المعاني. أما أنا فأجد أن لي قوة تخيل معاني الجزئيات التي أدركتها، وتركيبها وتفصيلها على انحاء مختلفة. . . ولكن يجب على كل حال أن يكون لها شكل ولون. وكذلك معنى الانسان عندي يجب أن يكون معنى انسان أبيض أو أسود أو أسمر، مقوم أو معوج، طويل أو قصير أو متوسط. ومهما أحاول فلست استطيع تصور المعنى المجرد. ومن الممتنع عليّ أيضاً أن اتصور المعنى المجرد لحركة متمايزة من الجسم المتحرك، لا هي بالسريعة ولا بالبطيئة، ولا بالمنحنية ولا بالمستقيمة. وقس على ذلك سائر المعاني الكلية المجردة». ويستند بركلي في رفضه للمعاني المجردة الى نظرية العين الجوانية. فالمعاني الوحيدة الموجودة في العقل إما أن تكون معاني الحس وإما أن تكون صوراً حسية مركبة من هذه المعاني. والعين الجوانية هي التي تدرك هذه الكيانات مثلما تدرك العين البرانية الأشياء الخارجية في تحديداتها الكيفية. فمعاني الضوء واللون من البصر، ومعاني الصلابة والنعومة، الحار والبارد، والحركة والمقاومة من اللمس. ومعاني الرائحة من الشم، والأصوات من السمع. وكل هذه الكيفيات تصاحب بعضها بعضاً ويطلق عليه اسم أو شيء. بيد أن ثمة شيئاً آخر هو الذي يدرك هذه المعاني أو الأشياء وهذا الكائن المدّرك يسميه بركلي العقل أو الروح أو النفس أو الذات. وهو متميز من المعاني. ويخلص بركلي من ذلك الى القول بأنه ليس ثمة معنى من غير عقل، وفي عبارة أخرى ليس من المعقول اقرار وجود مطلق لكائنات غير عاقلة من غير انتسابها الى كائن يدركها. ومن هنا مبدأ بركلي: الوجود ادراك Esse est Percipi.

وتأسيساً على ذلك ليس ثمة مبرر للتفرقة بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية كما يزعم لوك، بدعوى أن الكيفيات الثانوية ليست مماثلة لأشياء موجودة من غير عقل يدركها. أما الكيفيات الأولية فهي صور لأشياء موجودة، من غير عقل يدركها، في جوهر غير عاقل يسمى المادة. ويقصد بالمادة جوهراً غير حسي ساكناً حاملاً للامتداد والشكل والحركة. ويرفض بركلي هذه التفرقة وما يترتب عليها من اقرار وجود المادة. فاستناداً الى مبدأ الوجود ادراك ينطوي القول بالمادة على تناقض. هذا بالإضافة الى أن الفلاسفة القائلين بالمادة يعترفون بأنهم لا يدركونها في ذاتها فما الفائدة من وضعها؟ وماذا عسى أن تكون؟ إنها معنى مجرد يمتنع تصوره بمعزل عن الكيفيات، فهي معنى باطل.

والى التدليل على أننا لا ندرك المادة قصد بركلي في رسالته **نظرية جديدة للرؤية. 1709**: فيبين أن البصر لا يدرك بذاته مقادير الأشياء وأوضاعها ومسافاتها، إذ إن المسافة أياً كانت، ما هي إلا خط أفقي يقع على نقطة واحدة من الشبكية. وكل ما يدركه البصر إن هو إلا علامات أو دلائل على المسافات والأوضاع والمقادير. ذلك بأن ادراك الكيفيات الأولية يرجع في الأصل الى اللمس وحده، وبتكرار التجربة ينشأ تقارن بين مدركات اللمس وبين بعض الاحساسات البصرية، هي اختلافات الأضواء والألوان، أو بعض الاحساسات العضلية الناجمة من حركات العينين، فتصير هذه كافية لتقدير مسافات الأشياء وأوضاعها ومقاديرها ولا تدعنا العادة نشعر بذلك، بل نعتقد أننا نبصر الكيفيات الملموسة ونحن نستنتجها استنتاجاً من الكيفيات المبصرة التي هي علامات عليها. واذا افترضنا أنفسنا خلواً من هذه التجربة أشبهنا الأكمه الذي يستعيد البصر فلا يستطيع التمييز بين مكعب وكرة بالبصر وحده وقبل لمسها، اذ لا «تبدو له المبصرات الا كسلسلة جديدة من المعاني أو الاحساسات كلها قريب اليه قرب احساسات الألم أو اللذة»، أي كلها ذاتي داخلي. تظن العامة أن هناك نسبة بين الامتداد المبصر والامتداد الملموس لشيء بعينه، والحقيقة أن «معاني اللمس والبصر نوعان متمايزان متغايران» وليس بينهما ارتباط ضروري، بل كل ما بينهما تقارن تجريبي: «إن معاني البصر، حين نعرف بها المسافة والأشياء القائمة على مسافة، لا تدلنا على أشياء موجودة على تلك المسافة، وإنما هي تنبهنا فقط الى ما سوف ينطبع في ذهننا من معاني اللمس (أي الاحساسات اللمسية) تبعاً لأفعال معينة». أما المعاني اللمسية فهي وسائر المعاني سواء في كونها ذاتية.

على أن إنكار المادة، عند بركلي، لا يعني انكار الأشياء. إننا ندرك المحسوسات في الأماكن التي تبدو فيها. يقول: «إن من عبث الأطفال أن يعتبر الفيلسوف وجود المحسوسات موضع شك ريثما يبرهن عليه بالصدق الإلهي... لو قبلت هذه المقدمة لشككت للحال في وجودي الخاص كما أشك في وجود الأشياء التي أبصرها وألمسها الآن». إننا نرى الفرس نفسه، ونرى الكنيسة نفسها ونرى الحائط أبيض، ونحس النار حارة، ونعلم أن الأشجار هي في الحديقة، وأن الكتب هي على المنضدة، وهكذا «لا تقولن أن اللامادية تحيل الأشياء معاني، وإنما هي تحيل المعاني أشياء».

بيد أن بركلي قد واجه معضلة من جراء اقراره باللامادية، أي من اقراره أن جلة المعاني موجودة في العقل ليس إلا. فإما أن تكون المعاني موجودة وغير موجودة طبقاً لوجود عقل يدركها أو لايدركها، وإمّا أن تكون المعاني مدركة على الدوام بفضل عقل ما. وقد اختار بركلي الحل الثاني وقال بأن الله هو الضامن لاستمرار وجود المعاني أو الأشياء لأنه مدركها باستمرار. يقول بركلي: «لا أقول إني أرى الأشياء بإدراك ما يمثلها في الذات الإلهية المعقولة كما يقول مالبرانش، بل إن الأشياء المدركة مني هي معلومة من عقل لا متناه ومحدثة بإرادته». العقل الإلهي هو الذي يعرض علينا المعاني ونظامها. ودوام الله هو الذي يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء، والارادة الإلهية هي التي وضعت العلاقات بينها.

المعرفة إذن، عند بركلي، تستند برمتها الى الاحساسات باستثناء وجود الله ووجود أنفسنا. وهذا هو مفتاح اليقين المانع من الانزلاق الى الشك المذهبي. بل هذا هو ما يتسق مع الفهم المشترك لأنه ينكر وجود موجودات مجاوزة للمعاني. وهذا شكل من أشكال التجريبية.

هيوم 1711-1776

تأثر بلوك في فهم طبيعة العلاقة بين المعاني، وحاول تنقية فلسفة بركلي من العناصر غير التجريبية فميز بين الانطباعات والمعاني. «وينحصر الفرق بين هذين النوعين في درجات القوة والحيوية اللتين يطبعان بها العقل ويلتمسان بهما الطريق الى فكرنا أو شعورنا: فأما الادراكات التي تردُ الينا بأبلغ القوة والعنف، فلنا أن نسميها بالانطباعات، وإني لأجمع تحت هذا الاسم كل احساساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا عندما تظهر للمرة الأولى في النفس؛ وأما لفظة المعاني فأعني بها ما يكون في التفكير والتدليل العقلي من صور خافتة لتلك الاحساسات والعواطف والانفعالات». ثم هو يقسم الادراكات الى بسيطة ومركبة. «الادراكات البسيطة ـ أي الانطباعات والمعاني ـ فهي تلك التي لا تقبل تمييزاً أو فصلاً (في عناصرها)، وأما المركبة فعلى خلاف ذلك ويمكن تحليلها الى أجزاء متميز بعضها من بعض». ولا شيء غير ذلك، واذا وجد فيجب الفحص عن أصله ويجب تبديده. ومن هذا القبيل المعاني المجردة، وهيوم يرفضها مثل بركلي، فيتحدث نفس حديثه ويسوق نفس الأمثلة. يقول: «لقد أثير سؤال بالغ الأهمية عن المعاني المجردة أو العامة: أتكون عامة أم جزئية في تصور العقل لها. ولقد نازع فيلسوف عظيم (يقصد بركلي) الرأي التقليدي في هذا الصدد وقرر أن كل المعاني العامة إن هي إلا معان جزئية رُبطت باسم معين يخلع عليها دلالة أوسع مدى ويجعلها تستثير ـ إذا لزم الأمر ـ أفراداً أخرى شبيهة بها... فواضح أننا في

تكويننا لمعظم معانينا العامة، إن لم يكن كلها، نجردها من الكم والكيف بجميع درجاتها الجزئية. وواضح كذلك أن الشيء (الذي نشير اليه بالمعنى العام) لا يُبطل انتماءه الى نوع معين ما قد يطرأ عليه من اختلافات يسيرة في امتداده المكاني أو الزماني أو غير ذلك من الخصائص. ولذلك فقد يقال إن ثمة إشكالاً صريحاً فيما يختص بطبيعة تلك المعاني المجردة التي أثارت كل هذا الذي أثارته بين الفلاسفة في تأملات نظرية. فالمعنى المجرد عن الانسان يمثل الناس على اختلاف احجامهم واختلاف صفاتهم، وهو تمثيل لا نستطيع القيام به إلا بأحد طريقتين، فإما أن يمثل دفعة واحدة كل ما يمكن تصوره من أحجام ومن صفات، وإما ألا يمثل فرداً جزئياً على الاطلاق. أما وقد عُدَّ سُخفاً أن نتصدى لتأييد الافتراض الأول لكونه يقتضي أن يكون العقل ذا قدرة لانهائية، فقد كانت النتيجة المستخلصة غالباً في صالح الافتراض الثاني. وبهذا كان الفرض هو أن معانينا المجردة لا تمثل كماً ولا كيفاً في أية درجة جزئية محددة. لكنني سأحاول بيان أن هذا الاستدلال خاطىء، وذلك - أولاً - بالبرهنة على أنه يستحيل استحالة قاطعة على انسان أن يتصور كماً أو كيفاً دون أن يكوِّن لنفسه معنى دقيقاً عن درجة ذلك الكم أو الكيف. وثانياً ببيان أنه وإن تكن قدرة العقل ليست باللانهائية، إلا أنه في وسعنا أن نكوِّن معنى عن كل الدرجات الممكنة للكم وللكيف دفعة واحدة».

لا شيء إذن مجاوز للانطباعات والمعاني. وهذه هي الفكرة المحورية في تجريبية هيوم. والعقل محكوم، في معرفته، بهذه الانطباعات والمعاني. ولهذا فإن هيوم يصف منهجه في الفلسفة بأنه منهج تجريبي. ومع أن هيوم قد تأثر بفلسفة بركلي إلا أن نتائجه جاءت منافية لنتائج بركلي. إذ أفضت الى الشك وليس الى اليقين بالنسبة إلى وجود النفس ووجود الله في مجال الميتافيزيقا، والى قانون العلية في مجال العلم.

فاذا تساءلنا من أي انطباع حسي أمكن فكرة النفس أن تجيء لكان من المحال أن نجيب عن هذا السؤال بغير وقوع في تناقض ظاهر وسخيف. فأي معنى لا بد أن ينشأ عن انطباع حسي معين، لكن النفس ليست انطباعاً من الانطباعات الحسية، بل هي ذلك الشيء الذي يفترض فيه أنه المرجع الذي تستند اليه انطباعاتنا ومعانينا. ذلك لأنه لو كانت النفس قد نشأت عن انطباع معين للزم أن يظل ذلك الانطباع على حاله إبان فترة حياتنا كلها، لكن ليس هنالك انطباع واحد متصف بالدوام. فالألم واللذة، والحزن والسرور، والعواطف والاحساسات كلها يتبع بعضها بعضاً، ويستحيل عليها أبداً أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة. وإذن فلا يمكن لمعنى النفس أن يُستمد من أحد هذه الانطباعات، وبالتالي فليس هنالك معنى كهذا.

ثم ينقد هيوم أدلة وجود الله فيقول إن دليل الغائية قائم على تمثيل الكون بآلة وتمثيل الله بالصانع الانساني. ولكن الصانع الانساني علة محدودة تعمل في جزء محدود، فبأي حق نمد التشبيه الى هذا الكل العظيم الذي هو الكون، ونحن لا ندري إن كان متجانساً في جميع أنحائه؟ ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انتهينا حتماً إلى الإله الذي يقصده أصحاب الدليل، إذ يمكن أن نستدل بما في الكون من نقص على أن الإله متناه كالصانع الانساني، أو أنه جسمي وأنه يعمل بيديه. أما دليل المحرك الأول فليس هناك ما يحتم تسليمه ونبذ المذهب المادي، إذ يمكن أن تبدأ الحركة بالثقل أو بالكهرباء مثلاً دون فاعل مريد. وأما دليل الموجود الضروري فلا يستند الى اصل في تجربتنا من حيث إن التجربة لا تعرض علينا انفعالاً ضرورياً، وأن المخيلة تستطيع دائماً أن تسلب الوجود عن أي موجود كان. إن معنى الموجود الضروري ثمرة وهم المخيلة التي تمد موضوع تجاربنا الى غير نهاية، فلم لا نمد المادة نفسها الى غير نهاية فنعتبرها الله؟

أما قانون العلية فهو ليس غريزياً، وليس مكتسباً بالحس الظاهر، أو الحس الباطن، أو الاستدلال، فالحواس تظهرنا على تعاقب الظواهر الخارجية، ولا تظهرنا على قوة في الشيء الذي يسمى علة يحدث بها الشيء الذي يسمى معلولاً: فأنا أرى كرة البلياردو تتحرك، فتصادف كرة أخرى، فتتحرك هذه، وليس في حركة الأولى ما يظهرني على ضرورة تحرك الثانية. والحس الباطن يدلني على أن حركة الأعضاء تعقب أمر الارادة، ولكني لا أدرك به ادراكاً مباشراً علاقة ضرورية بين الحركة والأمر، ولا أدري كيف يمكن لفعل ذهني أن يحرك عضواً مادياً. وأخيراً ليس يمكن القول بأن رابطة العلة مكتسبة بالاستدلال. وأن الفلاسفة الذين يدعون أن للشيء الذي يظهر للوجود علة بالضرورة والا كان علة نفسه أو كان معلولاً للعدم، يفترضون المطلوب، أعني استحالة استبعاد البحث عن العلة. يجب البرهنة على ضرورة العلة قبل الاحتجاج ببطلان وضع هذه العلة في الشيء الذي يظهر للوجود أو في العدم. وعلى هذا فمبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض، ولا تناقض في تصور بداية شيء دون رده الى علة. إن معنى العلة غير معنى البداية، وليس متضمناً فيه. ثم إن معنى العلة ومعنى

المعلول متغايران، ويستحيل علينا أن نعلم مبدئياً معنى المعلوم من معنى العلة، بل إن الاستدلال لا يخولنا الحق في توقع نفس المعلولات بعد نفس العلل، إذ ليس في وسع العقل أن يبرهن على «أن الحالات غير الواقعة في تجربتنا يجب أن تشابه الحالات التي جربناها» كما أنه ليس في وسع التجربة أن تبرهن على وجوب التشابه بين المستقبل والماضي، من حيث إن التجربة نفسها قائمة على هذا الافتراض. وكل ما هنالك «أن العلة شيء كثر بعده تكرار شيء آخر حتى أن حضور الأول يجعلنا دائماً نفكر في الثاني». ويخلص هيوم من ذلك الى أن علاقة العلية مجرد عادة. وما يزعم لها من ضرورة ناشيء من أن العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وتوقعه اذا ما تصور السابق. يقول هيوم في كتابه **بحث في العقل الانساني** (1748): «إننا حين نستخدم هذه الكلمة (العادة) فإننا لا ندعي بأننا قد وقعنا بذلك على العلة التي لا علة وراءها.. بل إننا لا نفعل بذلك سوى أن نبرز مبدأ من مبادىء الطبيعة البشرية، يعترف به كل انسان... وقد لا يكون في مستطاعنا أن نمضي في طريق البحث وراء هذه النقطة، أو ندعي بأن في مقدورنا أن نعينٌ علة لهذه العلة؛ لكننا لا بد أن نرضى بهذه النهاية مطمئنين، على أن نعدها المبدأ الذي لا مبدأ وراءه من مبادىء تفسر كل ما يُنْتَهى اليه من نتائج في حدود خبراتنا... وليس من شك أبداً في أننا ها هنا نقدم قضية معقولة جداً على أقل تقدير، إن لم نقل عنها إنها قضية صادقة، وهي القضية التي نثبت بها بأنه اذا ما ارتبط شيئان ارتباطاً لا تخلف فيه ـ كالحرارة واللهب مثلاً، أو الثقل والصلابة ـ فإن العادة وحدها عندئذ تقتضينا أن نتوقع أحد الشيئين اذا ما ظهر الآخر... العادة إذن هي المرشد العظيم للحياة البشرية. فهذا المبدأ وحده (أي العادة) هو الذي يجعل خبرتنا ذات نفع لنا، ويتيح لنا أن نتوقع في المستقبل سلسلة من الحوادث شبيهة بسلسلة الحوادث التي ظهرت فيما مضى. وبغير تأثير العادة نكون على جهل تام بكل أمر من امور الواقع فيما يجاوز الحاضرات حضوراً مباشراً أمام الذاكرة والحواس».

وتستند نظرية المعرفة، عند هيوم، الى نوعين من العلاقات: علاقات بين معنى ومعنى، أو علاقات بين أمور الواقع. العلاقات الأولى تتجلى في الرياضيات، أما العلاقات الثانية فتتجلى في العلوم الطبيعية. واليقين قائم في الرياضيات، والاحتمال قائم في العلوم الطبيعية. وفي عبارة أخرى يقول هيوم إن اليقين يكون في دائرة الفكر ولا يكون في مجال الحس؛ لأننا في الحالة الأولى لا نضيف علماً جديداً، إذ نحلل فكرة معينة مثل فكرة المثلث لنبرز بعض عناصرها ثم نبين الرابطة بين هذه العناصر الفرعية والفكرة الرئيسية التي حللناها، فكأنما نحن نكرر ما قد اثبتناه في الفكرة الرئيسية. أما في الحالة الثانية فحيث تكون التقريرات عن خبراتنا الحسية المكتسبة من مسنا لظواهر العالم الطبيعي بحواسنا فالأمر على خلاف ذلك، لأننا عندئد نقرر ما قد خبرناه فعلاً. فإذا أردنا أن نتخذ من هذه الخبرات السابقة ذريعة للحكم على خبرات شبيهة بها ينتظر لها أن تحدث مستقبلاً، جاوزنا بذلك حدود المنطق، لأننا عندئذ سنكون بمثابة من يقضي بأن المستقبل ستأتي حوادثه على غرار الماضي، وهذا في ذاته زعم ليس لدينا ما يبرره من داخل الخبرة نفسها. وإذن فلو حكمت على خبرة المستقبل بما حكمت به على خبرة الماضي، كان ذلك على سبيل الاحتمال لا اليقين.

بيد أن هيوم يرى أن المعارف الاحتمالية نفسها ليست على درجة سواء. **فهو يقسمها قسمين: ما هو قائم على اساس البرهان، وما هو قائم على اساس التخمين. وبهذا تصبح درجات الاثبات ثلاثاً: أعلاها اليقين المنطقي، ويتلوها درجة** الاحتمال البرهاني، وأدناها درجة الاحتمال التخميني. والانتقال من الاحتمال التخميني الى الاحتمال البرهاني إنما يتم على خطوتين: احتمال المصادفات ثم احتمال الاسباب. والمقصود باحتمال المصادفات احتمال يتعلق بالحوادث ووقوعها، حين تقع الحادثة بغير سبب معلوم، وحين يكون هنالك أكثر من سبيل واحدة لمجرى الحوادث، كلها سواء في إمكان الوقوع، إذ لا يكون لدينا أساس معلوم نستطيع أن نعتمد عليه في ترجيحنا لسبيل منها دون سائر السبل. أما احتمال الأسباب فهو ذلك الذي يحكم به الانسان بناء على اطرادات سابقة وقعت الحوادث على نسقها. فكلما اطرد وقوع الحوادث التي من نوع معين على نسق معين، تكوَّنت لدى الانسان. عادة تميل به الى توقع نفس هذا الاطراد من جديد. ولما كانت العادة تزداد مع التكرار رسوخاً وثباتاً فإن الانسان كلما ازداد مشاهدة الوقوع المطرد لحادثة معينة على نسق معين ازداد مع التكرار يقيناً بأن الحادثة ستقع على نفس الاطراد في المستقبل كما حدث لها في الماضي، وبذلك ينتقل الانسان بحكمه من مرحلة التخمين الدنيا الى مرحلة اعلى من مراحل الاحتمال، وهي ما أُطلق عليه إسم الاحتمال البرهاني، وعلاقة العلية نموذج للاحتمال البرهاني.

وتأسيساً على ذلك يقال إن تجريبية هيوم تفضي الى الشك في العلوم لأنها تعتقد بضرورة القانون. وقد حاول كانط أن يُوَفِّقَ هذه التجريبية والمذهب العقلي. والذي لفت انتباه كانط

الى هيوم رأيه في مبدأ العلية، وفي أن التجربة لا تولد الضرورة. وقد سلّم كانط بذلك، ولكنه فطن إلى أن العلم قائم على هذه الضرورة، وأن قيام العلم أمر واقع يمنع من قبول الشك ومن الاكتفاء بالتجربة فحسب، فيجب أن يكون مبدأ العلية مبدأً قبْلياً في العقل. بيد أن القبْلية محكومة بالتجريبية، بمعنى امتناع استخدام المعاني القبْلية خارج حدود التجربة.

جون ستيوارت مِل 1806-1873

من أبرز التجريبيين في القرن التاسع عشر. عارض المذهب الحدسي، كما يوجد عند وليم هملتون، بالمذهب التجريبي القائل بأن الأفكار آتية كلها من التجربة، وأن جميع النسب والعلاقات تفسر بقوانين التداعي، وأن المعاني المجردة مستحيلة، إذ ليس في الامكان تصور انسان لا بالكبير ولا بالصغير، لا بالنحيف ولا بالبدين، لا بالأبيض ولا بالأسود، وهو كل ذلك معاً؛ وهو ليس شيئاً من ذلك. ويرى مِل أن أصل الاعتقاد في المعاني المجردة مردود إلى أننا نقصر انتباهنا على بعض عناصر الصورة الجزئية ونمضي في سلسلة من الاستدلالات خاصة بهذه العناصر دون سواها كما لو بإمكاننا أن نتصورها منفصلة عن الباقي. ونحن نستطيع ذلك باستخدام الاشارات، وبخاصة الألفاظ، فنوجد رباطاً صناعياً بين العناصر التي تشترك فيها طائفة من الأشياء وبين صوت ملفوظ، حتى إذا ما طرق الصوت سمعنا قامت في ذهننا فكرة شيء حاصل على هذه العناصر.

ويرتب مِل على هذه الأفكار نتائج: منها أنه لا ينبغي التحدث عن مفهوم المعاني وماصدقها، بل الاقتصار على القول بأن اللفظ يدل denote على أفراد الطائفة ويتضمن connote العناصر. ونتيجة أخرى هي أن الحد قضية معلنة دلالة اللفظ، لا أنه قضية معبرة عن ماهية الشيء. واذا كان ذلك كذلك فإن الحكم لا يفتقر الى المعنى المجرد، إذ ليس الحكم الواقعي إلا جمعاً بين إحساسين. والأحكام التي تسمى ضرورية تفسر بتداعي المعاني، أي بالتجربة، وذلك أن التداعي يوثق الصلة بين ظاهرتين حتى لا نستطيع تصورهما منفصلتين. ومن ثم فقد أنكر مل فطرية مبادىء المنطق الصوري. فمبدأ العلية، مثلاً، لا يمكن أن يكون فطرياً، لأن معنى المعلول لا يمكن استنتاجه من معنى العلة، وإنما يشاهد الناس ظواهر يتبع بعضها بعضاً فينتهي بهم الاعتقاد بأن السابق علة اللاحق. ومثل هذا يمكن أن يقال في تفسير سائر المبادىء الضرورية التي ظنها الحدسيون فطرية في النفس بمعنى أنها لا تجيء اكتساباً.

وتأسيساً على ذلك، يرى مِل أن ليس هناك سوى الاستدلال بالجزئي على الجزئي. ولهذا كان عليه أن يفسر لنا طبيعة الاستقراء العلمي وهو استدلال بالجزئي على الكلي، وتفسير مِل أن التجربة تعلمنا أن في الطبيعة نظام تعاقب لايتغير، وأن كل ظاهرة مسبوقة بأخرى، فندعو السابق المطرد علة، واللاحق المطرد معلولاً. وبموجب قانون التداعي تميل المخيلة الى استعادة الظواهر على النسق الذي تعاقبت عليه. وهذا أصل الاعتقاد بقوانين علمية ومبادىء كلية ضرورية.

وقد وضع مِل قواعد تساعد على تحديد العلة في سياق التلازم والتعاقب، وهي قواعد الاستقراء، وذلك في كتابه الشهير **نسق المنطق القياسي والاستقرائي**، 1843. وهذه القواعد هي التي تمكن العالم من التثبت من صواب الغرض الذي يصنعه تفسيراً مؤقتاً للظواهر التي يدرسها، وعندئذ يصبح الغرض نظرية علمية، وهذه القواعد هي على النحو التالي:

1 - قاعدة الاتفاق أو التلازم في الوقوع، ومفادها أن العلة متى وجدت وجب أن يوجد معلولها.
2 - قاعدة الاختلاف أو التلازم في التخلف، وهي عكس القاعدة السالفة، لأنها تقرر بأن غياب العلة يستتبع غياب معلولها. وتقضي القاعدة بمنع وجود العلة مع وجود الظروف كلها إذا امتنع المعلول. فإن حدث هذا، دل على وجود علاقة علية بين الظاهرتين.
3 - قاعدة الجمع بين الاتفاق والاختلاف، وهي تجمع بين القاعدتين السالفتي الذكر، بمعنى أن العلة تدور مع معلولها وجوداً وعدماً.
4 - قاعدة التغير النسبي أو التلازم في التغير، وهي تنشد تكميم النتائج، وتحديد العلاقة العلية بين الظواهر تحديداً رياضياً يقوم على افتراض أن كل تغير يلحق بالعلة يتعين أن يؤدي الى تغير مشابه له يطرأ على معلولها.

وبهذه القواعد يؤسس مِل منطقاً جديداً للعلم يخلو من المعاني القبْلية، ويحذف التفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم العقلية. فقد أوضح مِل أن البديهيات والقضايا الرياضية ليست إلا استقراءات من التجربة. يقول «نحن لا نرى ما يدعو إلى الاعتقاد بإمكان وجود أي موضوع لمعرفتنا، سواء أكان تجربتنا أو ما يمكن أن يستخلص من تجربتنا بالتمثيل، أو

بوجود أية فكرة أو شعور أو قوة في العقل الانساني، تحتاج لتبريرها إلى أن تُرد الى أي شيء عدا تجربتنا».

واستناداً إلى هذه التجريبية تحدد موقف مل من نظرية المعرفة وذلك في كتابه **مراجعة فلسفة السير وليم هملتون** 1865. يتفق مع هيوم في نظرية الحزمة إذ يعرف العقل بأنه، سلسلة أحاسيسنا كما تبدو في الوعي، وأن هذه الأحاسيس واعية بذاتها من حيث هي ماض أو مستقبل، بحيث يكون علينا إما أن ننظر الى الأنا على أنه شيء يختلف من حيث المبدأ عن سلسلة الأحاسيس، أو أن نقبل الموقف الغريب الذي يوجد فيه شيء هو حسب تعريفه مجرد سلسلة من الأحاسيس، ويكون في الوقت ذاته واعياً بذاته باعتباره سلسلة. ولم يستطع مِل أن يتخلص من هذا المأزق. فهو يكتفي بتقريره، ويرفض محاولة تفسيره.

واستناداً أيضاً الى هذه التجريبية أسس مِل نظريته الأخلاقية وذلك في كتابه **في النفعية**، 1861. يبدأ بالقول بأنه لم يكن للانسان في الأصل من سبب للعمل سوى المنفعة أي توخي اللذة وبخاصة تفادي الألم، ثم عمل ترابط الأفكار عمله فصارت الأفعال التي كانت وسيلة لخير تعتبر خيرة في ذاتها كما يعتبر البخيل المال غاية وخيراً وهو وسيلة الى الخير. غير أن مل يستدرك فيقول: ليست اللذة راجعة كلها إلى اللذة الجسمية وكميتها، كما اعتقد بنتام، وإنما هناك لذات تابعة للكيفية أي لاعتبارات معنوية. فمما لا شك فيه أن وظائفنا متفاوته رتبة وقيمة، وأن حياة الوظائف العليا اشرف من حياة الوظائف الدنيا. يدل على ذلك أن ما من انسان يرضى أن يستحيل حيواناً أعجم. إن الانسان البائس لخير من خنزير شبعان، وإن سقراط معذباً لخير من جاهل راض. ويدل على ذلك أيضاً أن الانسان يؤثر المنفعة العامة على منفعته الخاصة، إذ أن النفعية تقتضي من الفاعل الحكيم أن يعمل للآخرين كما يجب أن يعملوا له. وهذا الايثار شرط الحياة الاجتماعية التي هي شرط المنفعة الشخصية.

الكسندر بين 1818-1903

أبرز تلاميذ مِل. ألف عدة كتب طبق فيها أصول المنطق الاستقرائي الذي أسسه مِل. ويبدو هذا أوضح ما يكون في كتابيه **الحواس والعقل**، 1855، و**الانفعالات والارادة**، 1859، رمى فيهما الى اقامة علم النفس على مثال العلوم الطبيعية التجريبية كما يبدو بنوع خاص في التاريخ الطبيعي والفيزيولوجيا. وهذه عين فكرة مِل. فنراه يجتهد في وصف الظواهر النفسية، وخصوصاً عند المرضى، ثم يصنفها ويستخلص القوانين التي تربط بينها. وقد انتفع في ذلك كله بالنتائج الفيزيولوجية التي قدمها يوهانس مولر، وبذلك وضع الفيزيولوجيا في خدمة علم النفس، وبحث في العلاقات بين الظواهر النفسية وبين نظائرها في الدماغ والجهاز العصبي. ورد العمليات النفسية العليا الى اسسها الغريزية وشروطها العضوية، كل ذلك دون أي دافع من النظر الفلسفي الخالص، بل مع التزام حدود العلم الدقيق. ومع أن بين يرفض استخلاص أية نتائج مادية إلا أنه يرد الحياة العقلية برمتها، والوعي كله الى عمليات مادية الى الحد الذي يصبح فيه مهدداً بالوقوع في هوة المادية. ولا يعصمه في ذلك الا تحويله علم النفس الى علم طبيعي دقيق، وتجنبه أي قرار فلسفي نهائي.

وليم جيمس 1842-1910

في مطلع كتابه **معنى الحقيقة**، 1909، يقول وليم جيمس إن اهتمامه بالنظرية البرغماتية للحقيقة مردود الى أنها سند قوي لتدعيم تجريبيته الجذرية وهي «تتألف أولاً من مصادرة ثم من قضية واقعية، وأخيراً من نتيجة عامة».

المصادرة هي أن كل الموضوعات التي يدور عليها الجدل الفلسفي هي الموضوعات التي تحددها التجربة.

والقضية الواقعية تعني أن العلاقات بين الأشياء سواء كانت هذه العلاقات متصلة أو منفصلة مدركة بالتجربة المباشرة، ومثلها في ذلك مثل الأشياء ذاتها.

أما النتيجة العامة فهي أن العلاقات التي تتألف منها أجزاء التجربة هي ذاتها أجزاء من التجربة. ومن ثم فإن الكون المدرَك ليس في حاجة الى سند مجاوز للتجربة، وليس في حاجة الى إضافة من عندي لبنائه أو تدعيمه. وفي عبارة أخرى يمكن القول بأن العالم يجيئني في تجربتي قائماً في بنائه مدعماً بعلاقاته.

والمسألة بعد ذلك هي في معرفة مكانة الذات الواعية من التجربة البحتة، وقدرة هذه الذات على التمييز بين ذاتها وتصوراتها وبين الأشياء الخارجية. جواب جيمس أن هذه الذات الواعية ليست موجودة. وجاء هذا الجواب في مقال لجيمس بعنوان «هل للوعي وجود؟» ظهر في **مجلة الفلسفة وعلم النفس والمناهج العلمية** عام 1904، واعيد نشره في **مقالات في التجريبية الجذرية**، 1912. بيد أن إنكار جيمس لوجود الوعي لا يعني إنكاراً للمعاني والعواطف، كما لا يعني أن هذه مردودة الى حالات فيزيقية، وإنما يعني أن الوعي ليس

كياناً قائماً بذاته، وإنما هو يدل على وظيفة، والوظيفة هنا هي المعرفة. ولهذا فإن جيمس يقتفي أثر هيوم في القول بأن الأنا «حزمة من الادراكات»، وفي القول بأن ليس ثمة مبرر في اقرار وجود أنا خالص أو نفس أو جوهر عقلي. إن هذا الاقرار لا يمكن تبريره علمياً. والنتيجة بعد ذلك أن العقل ليس ذاتاً روحانية، وأن المادة ليست مادية، وإنما ثمة عنصر أولي في العالم منه يتكون أي شيء. وهذا العنصر الأولي يسميه جيمس التجربة البحتة، وهو ليس عقلياً أو فيزيقياً. ويزيد جيمس الأمر إيضاحاً فيأتي بمثال الادراك الحسي، ويتساءل: ماذا يحدث عندما يدرك الإنسان محتويات الغرفة التي يقيم فيها؟ قد يقال له إن ادراكه لهذه الأشياء المادية ليس إدراكاً مباشراً، وإنما هو انطباع ذاتي يستدل منه على وجود هذه الأشياء. والدافع إلى هذا القول هو استحالة تصور شيء في مكانين مختلفين في آن واحد، أي في العالم الخارجي، وفي عقل الانسان. بيد أن هذه الاستحالة وهمية. ذلك أو وجود الشيء في مكانين مختلفين لا يعني انتسابه الى مجموعتين متباينتين، وإنما الى عمليتين متباينتين. العملية الأولى خاصة بالسيرة الذاتية للانسان، والثانية خاصة بتاريخ المنزل الذي تكون الغرفة جزءاً منه.

ويخلص جيمس من ذلك الى أن العالم متكثر، وهذا هو عنوان إحدى مؤلفاته، أي أن العالم قوامه كائنات كثيرة لا كائن واحد. فكما أن جيمس يرى أن المظهر الواحد من مظاهر الشيء المعين قد يكون جزءاً من الشيء الذي يوصف بالمادية والموضوعية، أو أن يكون جزءاً من الادراك الحسي لشخص مدرك، ومن ثم فهو حالة من مجموعة الحالات الشعورية لذلك الشخص التي توصف بأنها عقل، فكذلك المدرك الحسي الواحد قد يكون حالة شعورية في أكثر من عقل واحد، إذ قد يكون المدرك الحسي لهذه المنضدة، مثلاً، حلقة من حياتي الشعورية، وحلقة من حياتك الشعورية؛ بل قد يكون المدرس الحسي المعين جزءاً من الحياة الشعورية لفرد من الناس، ويكون في نفس الوقت جزءاً من الحياة الشعورية لعقل أشمل من ذلك الفرد بحيث يشمل كل هذا العقل الفردي بجميع حالاته، مضافاً إليه مدركات أخرى، وعندئذ، يكون المدرك ـ أو المعنى ـ حالة من حالات عقل أصغر، وحالة من حالات عقل أكبر، فيكون لها بذلك وضعان مختلفان، مع أنها هي هي المعنى. ومن ثم يصبح من المحتمل أن يكون العالم كله محتوى في عقل واحد بحيث يكون كل ادراك من ادراكات العقول الفردية ادراكاً في العقل الإلهي. وعندئذ يتكون لدينا معنى عن إله يختلف عن المعنى التقليدي؛ وهو معنى برغماتي يتجاوز الجدل النظري. ذلك أن البرغماتية، وأساسها التجريبية البحتة، هي عبارة عن تحويل النظر عن الأوليات والمبادىء الى الغايات والنتائج. خذ مثلاً المادية والروحية فلا ترى فرقاً بينهما من جهة الماضي، إذ أن المؤمن يبين أن الله خلق العالم، ويبين المادي أن العالم تكوَّن بفعل القوى الطبيعية. ولما كانت الحجج تتعادل قوة. فنحن نحكم بأن لا فرق بين النظريتين. أما إذا نظرنا إلى العالم من جهة أن له مستقبلاً فإن الاختيار بين المادية والروحية ينقلب أمراً غاية في الخطورة، ذلك بأن منافعنا ليست فقط حسية، ولكن لنا منافع عليا ترجع الى حاجتنا العميقة لنظام خلقي دائم، والنهاية التي يتنبأ العلم بأن الأشياء ستبلغ اليها بعد تطورها الآلي هي فناء القوة وهي العدم، وليس للمادية غير هذه النتيجة. فنحن نأخذ عليها أنها لا تكفل لنا منافعنا العليا، على حين أن لفكرة الله أفضلية عملية كبرى؛ إذ معناها أن العالم قد يهلك بالنار أو بالجليد دون أن ينالنا أذى لثقتنا بأن الله سيرعى منافعنا العليا على كل حال ويوفر لأمانينا وسائل إرضائها في عالم باق، فالمذهب الروحي صادق بهذا المعنى. كذلك نصنع في حسم الجدل القائم بين أنصار الحرية وخصومها، فنقول إن الاعتقاد بالحرية مصدر قوة وإقدام لأنه يتضمن إمكان البلوغ إلى الكمال، بينما المذهب الآلي يقول إن العالم خاضع للضرورة، وإن فكرة الإمكان ناشئة من جهل الانسان بأسباب أفعاله، فمعاني النفس والله والحرية ملأى بالمواعيد من جهة العمل، ولكنها تنقلب ألفاظاً جوفاء إذا نظرنا إليها مجردة. وإذن فليس لها من معنى غير معناها البرغماتي.

تجريبية منطقية

أسسها ريشنباخ وكارناب ونيرات وفرانك في بداية الربع الثاني من القرن العشرين عندما كانوا أعضاء في حلقة فينا وهي تحوير لنظرية ماخ عن العناصر أو الاحساسات، أو الانطباعات الحسية. فبدلاً من هذه المصطلحات استعمل هؤلاء العلماء مصطلح قضايا أولية أو قضايا ذرية، وهو العمود الفقري للتجريبية المنطقية. ويقصد بالقضية الذرية القضية التي تكون مكتفية بذاتها ولا تكون نتيجة مستدلَّة من قضية أخرى، لأنها لو كانت نتيجة مستنبطة من سواها كان صدقها متوقفاً على صدق ذلك الأصل الذي استنبطت منه. فكل ما تعتمد عليه القضية الذرية في صدقها هو أن تكوِّن لدى قائلها خبرة حسية مباشرة. فالقول مثلاً بأن هذه بقعة بيضاء هو قضية ذرية؛ فهأنذا أنظر الى الورقة التي أمامي وأقول: هذه

بقعة بيضاء فيكون قولي هذا قضية ذرية عمادها في الصدق هو هذا الانطباع اللوني المباشر الذي أخبره الآن ببصري.

وثمة شرط آخر ينبغي توفره في القضية الذرية وهو ألا تكون مما يمكن أن نجد له نقيضاً ينقضه وينفيه. ومعنى ذلك أن أي قضيتين ذريتين لا يمكن أن يتناقضا إذا كانتا مستمدتين من إدراكين حسيين مختلفين.

بيد أن التجريبية المنطقية، وبالأخص كما هي عند كارناب ونيرات، لا تذهب الى القول بأن القضايا الذرية ترقى الى مستوى المطلق، أي أن هذه القضايا لا يمكن أن تكون أساساً ثابتاً لنسق علمي، إذ أن اللغة والمعرفة والنظرية العلمية في تطور مستمر. وإذا قيل إن القضايا الذرية هي أساس البناء العلمي فينبغي أن يكون مفهوماً أن هذا القول لا يعني فقط إمكان استكمال هذه القضايا وتوسيع نطاقها، ولكن يعني أيضاً إمكان تحويرها. ذلك أن كل قضايا العلم، بما في ذلك القضايا الذرية التي نتخذها محكاً لصدق ماعداها، إنما تساق نتيجة لقرارات إرادية يقررها زاعمو تلك القضايا، ولهم أن يغيروها. وكل ما يراعونه في كل حالة هو أن تكون مجموعة القضايا العلمية المزعومة على اتساق بعضها مع بعض. فإذا قلنا عن قضية علمية معينة إنها باطلة كان أساس حكمنا هذا هو أننا وجدناها متناقضة مع بقية القضايا العلمية، لا تتسق معها في بناء فكري واحد. فبدل أن يكون لدينا نسق واحد من القضايا بحيث نقول عنه إنه النسق الذي لا نسق سواه يمكن أن نبني نسقات عدة، كل واحد منها تتسق أجزاؤه، لكنها في جملتها يختلف الواحد منها عن سواه، أما أي هذه النسقات هو الذي ينطبق على العالم فذلك أمر يقرره السلوك العملي ولا يقرره المنطق، لأن النسقات كلها عند المنطق سواء. وقد نشر همبل هذا الرأي في مجلة **التحليل** في عدد يناير 1935. وفي هذا المقال يروي لنا همبل عن كارناب رأيه القائل بأنه ليس هنالك في بناء العلم أوليات مطلقة تكون هي المقدمات الصادقة التي ليس غيرها مقدمات، والتي تأتي القضايا العلمية كلها بعد ذلك نتائج لها. فللعرف العلمي أن يتفق على أي أساس شاء المشتغلون بالعلم، لأن العبرة في النهاية هي بأن تجيء مجموعة قوانينهم وقضاياهم بناء متسقاً. وليس معنى هذا ـ كما يقول همبل ـ أن كارناب ونيرات ينكران أن يكون إلى جانب عالم اللغة عالم أخر من واقع عيني، بل الأمر على الضد من ذلك، لأن العبارات اللغوية نفسها عندهما هي جزء من الواقع التجريبي. فكل ما أراده هو أن يجعلا الناس على وعي تام بأن العبارة اللغوية المعينة إذا قيل عنها إنها تعبر عن واقعة خارجية معينة، فلا يجوز أن نخلط بين الطرفين بحيث تنمحي الفوارق بينهما، حتى لنظن أن الأولى هي نفسها الثانية، مع أن الأولى لغة والثانية واقعة. وعالم اللغة ـ وإن يكن هو نفسه جزءاً من عالم الواقع ـ إلا أنه قائم بذاته وله خصائصه التي تميزه من سائر أجزاء عالم الواقع.

ولهذا ألف كارناب ثلاثة كتب في السيمنطيقا، أي البحث في مدلولات الألفاظ: **مدخل الى السيمنطيقا**، 1942، **صورة المنطق**، 1943، **المعنى والضرورة**، 1946. وهو يعلن في هذه الكتب أنه يقيم منهجاً جديداً لتحليل معاني العبارات اللغوية، وأساساً سيمنطيقا للمنطق. ويفرّق كارناب في بحثه السيمنطيقي بين ما يسميه بالسيمنطيقا الوضعية، وما يسميه بالسيمنطيقا الخالصة، أما الأولى فتتناول اللغات التي وجدت فعلاً، والتي تمَّ بها التفاهم فعلاً بين أبناء هذه الأمة أو تلك ـ سواء ما كان منها قائماً إلى اليوم وما انقضى ـ وهذه الدراسة كأية دراسة تجريبية أخرى، إن هي إلا بحث في كائن موجود، نسجل أوصافه وقوانينه وفق ما نلاحظه. وأما السيمنطيقا الخالصة، فهي التي لا تتعلق بلغة معينة بذاتها، بل تصدق على كل لغة يمكن أن يتصورها الانسان أداة للتفاهم. وإذن فهي بحث منطقي لاتجريبي يتناول كيفية الدلالة التي تكون للألفاظ، كما يتناول البحث في معنى الصدق، والبحث في الاستنباط المنطقي. ولكي نبحث في كيفية الدلالة التي تكون للألفاظ يفرق كارناب بين لغة الأشياء ولغة الشرح. لغة الأشياء هي اللغة التي يستخدمها الناس ليتحدثوا عن الأشياء التي يريدون أن يتحدثوا عنها. وأما إذا تحدثنا عن هذه اللغة نفسها كانت هذه اللغة الجديدة لغة شارحة. والسيمنطيقا من حيث هي بحث في دلالات الألفاظ والعبارات ومعانيها، تشتمل على الدراسات التي تترجم لغة الأشياء الى لغة شارحة، بل إنها تشتمل على بحث المدلولات الخارجية للعبارات اللغوية لنرى هل التركيبة اللغوية المعينة تصور أو لا تصور شيئاً من الواقع. وهنا يفرق كارناب بين شيئين هما: الوصف الشامل لحالة العالم ومدى صدق الجملة.

الوصف الشامل لحالة العالم قد يكون وصفاً للحالة الواقعة فعلاً في لحظة زمنية معينة، وقد يكون وصفاً لحالة ممكنة الوقوع في أية لحظة زمنية. وسواء كان هذا أو ذاك فلا بد أن يكون الوصف قوامه جملة مركبة من قضايا بسيطة كثيرة، كل واحدة منها تصف فرداً من أفراد الكائنات بما له من صفات أو علاقات. فافرض مثلاً أن اللغة التي نستخدمها ليس فيها إلا ثلاثة أسماء لثلاثة أفراد، هي أ، ب، جـ، وأن هنالك في العالم صفتين اثنتين هما صفتا أزرق وبارد، إذن فمن الممكن أن تكون صورة العالم متمثلة في الوصف الشامل الآتي: أ أزرق

ولكنه ليس بارداً، ب أزرق وبارد معاً، جـ لا هو أزرق ولا هو بارد. فإذا كان هذا هو الوصف الشامل لحالة العالم، فهنالك جمل تصدق فيه وجمل أخرى تكذب فيه. فمثلاً الجملة القائلة بأنه إما أ بارد أو جـ بارد صادقة، بينما تكذب جملة كهذه أ، جـ كلاهما بارد.

وهنا تأتي فكرة المدى. فلكل جملة مدى من الصدق يتسع لبعض الجمل ويضيق لبعضها. ومدى صدق الجملة يقرره عدد الأوصاف الشاملة لحالة العالم التي تكون الجملة صادقة فيها. فمثلاً مدى صدق الجملة أ إما أزرق أو بارد أوسع من مدى صدق الجملة أ أزرق وبارد معاً، لأن عدد الأوصاف الشاملة لحالة العالم التي يمكن تصورها، والتي تصدق فيها الجملة الأولى أكثر من تلك التي تصدق فيها الجملة الثانية.

ومن هذه الزاوية يفرق كارناب بين الصدق التجريبي والصدق المنطقي. الصدق التجريبي هو مطابقة الجملة التجريبية لحالة واقعية واحدة. أما الصدق المنطقي فهو أوسع نطاقاً، من الصدق التجريبي، إذ أنه يكون حين لا يمكن تصور حالة من الحالات الممكنة تنقضه. فالجملة الصادقة صدقاً منطقياً تصدق في أي وصف يمكن تصوره للعالم. فقولنا مثلاً: إذا كانت أ أكبر من ب، ب أكبر من جـ، كانت أ أكبر من جـ قول صادق صدقاً منطقياً لأنه يصدق في كل حالة ممكنة من حالات العالم. فليس هناك وصف شامل لحالة العالم بحيث تكذب فيه هذه العبارة.

وتأسيساً على ذلك فإن كارناب ينتهي إلى أن الألفاظ الميتافيزيقية خالية من المعنى فمثلاً لفظ مبدأ الوارد في مبدأ الوجود. يثير الميتافزيقيون هذا السؤال: ما هو مبدأ العالم، ومبدأ الأشياء، ومبدأ الوجود. ويكون الجواب: الماء أو العدد أو الحركة أو الحياة أو الروح أو الفكرة أو اللاشعور أو الخير. وعندئذ نسأل الميتافزيقيين: ما هي شروط صدق القضية «س مبدأ ص» أو ما هي شروط كذبها؟ وأغلب الظن أن جوابهم هو على النحو التالي: «إن س مبدأ ص» يعني أن «ص مستمد من س» أو أن «وجود ص يستند الى وجود س». بيد أن هذا الجواب ليس دقيقاً. فنحن لا نقول إن ص مستمد من س إلا إذا لاحظنا أن ثمة ظواهر هي س تليها ظواهر هي ص. ومعنى ذلك أن ثمة علاقة سببية. وفي هذه الحالة يكون الأمر واضحاً ودقيقاً. بيد أن الميتافزيقيين ينكرون إمكان هذه العلاقة تجريبياً، إذ أنهم يتناولون لفظ مبدأ بمعزل عن أي علاقة زمنية، أي بمفهوم ميتافيزيقي. ومن هذه الزاوية فإن لفظ مبدأ خال من المعنى.

مثال آخر: لفظ الله، إن لهذا اللفظ ثلاثة معان: معنى اسطوري ويقصد به موجودات جسمية كالتي تقيم فوق جبال الأولمب وتتصف بالحكمة والخير والسعادة. أو يقصد به موجودات روحية تتجسد في العالم الحسي. والمعنى الثاني هو المعنى الميتافزيقي، أي مجاوزة الله لما هو تجريبي، ومن ثم فهو لا يتصف بأنه جسمي أو روحي، أي أن الله خال من أي معنى. وبين المعنى الأسطوري والمعنى الميتافزيقي يأتي اللاهوتي، وهو خليط من المعنيين وبالتالي فمصيره مثل مصير المعنيين الآخرين.

والنتيجة التي يخلص إليها كارناب أن القضايا الميتافزيقية التي تحتوي على ألفاظ من هذا القبيل هي بلا معنى. إنها لا تقول شيئاً ومن ثم فهي قضايا زائفة.

مراد وهبه

التجريبية

Empiricism
Empirisme
Empirismus

التجريبية أو المذهب التجريبي، Empirisme، Empiricism أحد المذاهب في نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا Epistemology، وهذه النظرية احدى ميادين البحث الفلسفي الرئيسية تضاف الى الميادين الأخرى في البحث الفلسفي وهي الميتافيزيقا، ومبحث الوجود أو الأنطولوجيا، ومبحث القيم أو الاكسيولوجيا الذي يضم البحث في قيم الحق ومجاله علم المنطق وقيم الخير ومجاله علم الأخلاق وقيم الجمال ومجاله علم الجمال. ويمكن فهم المذهب التجريبي كمذهب في نظرية المعرفة اذا قوبل بالمذهب العقلي Rationalism: هذا ينادي بأن كل معرفة انسانية إنما تتألف من أفكار وتصورات فطرية innate أو قبْلية a piriori تضاف الى الأفكار التجريبية التي نكتسبها عن طريق الحواس، وأن تلك الأفكار الفطرية أو القبْلية قائمة في عقل الانسان بفطرته حتى قبل أن يلجأ الى التجربة الحسية واستخدام الحواس، وأن أفكارنا القبْلية أو الفطرية هي أساس اليقين والموضوعية في معرفتنا بينما ليس في أفكارنا التجريبية يقين وإنما هي احتمالية الصدق فقط بل قد تنطوي على خداع الحواس. والآن يمكننا تحديد أهم مواقف المذهب التجريبي في النقط الآتية:

(أ) كل معرفة انسانية إنما تبدأ بمعرفة حسية أي باستخدام الحواس فنحصل على أفكار وتصورات تجريبية، وأن ليس في العقل أفكار فطرية أو قبْلية وإنما كل أفكارنا مكتسبة بالتجربة. ولذلك يهاجم الفلاسفة التجريبيون كل الفلاسفة الذين ينادون بالأفكار الفطرية أو المبادىء القبْلية، ولذلك يقولون قولهم المشهور إن العقل صحيفة بيضاء ليس فيها شيء وأن الخبرة الحسية هي التي تنقل فيها أفكاره المكتسبة. هذا الموقف التجريبي ليس موقفاً حديثاً وإنما يرجع الى بعض مدارس الفكر اليوناني القديم مثل فلسفة ديموقريطس والمدرسة الأبيقورية والرواقية. لكن هذا الموقف بدأ يتضح ويتحدد في الفلسفة الحديثة على أيدي جون لوك في القرن السابع عشر الميلادي الذي يقال في تاريخ الفلسفة إنه مؤسس الفلسفة التجريبية الانكليزية في العصر الحديث، وتابعه في هذا الاتجاه جورج بركلي وداڤيد هيوم وجون ستوارت مل وكثير من الفلاسفة المعاصرين. وقد وضح جون لوك وأتباعه معنى الأفكار التجريبية ـ نقطة البدء في المعرفة الانسانية ـ بحصولنا على أفكار أو انطباعات Impressions بعضها مكتسب من الحس كأفكارنا عن الأشياء الجزئية المادية مثل فكرتي عن القلم أو المنضدة أو الباب أو الشجرة الخ . . . وبعضها الآخر مكتسب من استبطاننا لأنفسنا. نصل الى أفكارنا المكتسبة من الحس بطريق أفكارنا عن الصفات الحسية للأجسام كأفكارنا عن الألوان والأصوات والملمس والأشكال والأحجام والصلابة والحركة أو السكون. أما أفكارنا الاستبطانية فالمقصود بها وعينا وشعورنا بإحساسات اللذة والألم والادراك الحسي والتذكر والتخيل والتفكير والانفعالات والرغبات والعواطف ونحو ذلك. من مجموع هذه الأفكار التجريبية عن الأشياء تتألف معرفتنا الانسانية عن تلك الأشياء. ومن مجموع أفكارنا التجريبية عن قدراتنا العقلية وحالاتنا النفسية تتألف معرفتنا عن أنفسنا.

(ب) ثاني مواقف المذهب التجريبي متأثر بالمذهب العقلي الذي يصر على أن المعرفة الانسانية بالمعنى الدقيق هي المعرفة الموضوعية الثابتة بينما المعرفة الاحتمالية المتغيرة نوع من المعرفة أقل قيمة من المعرفة الموضوعية. ولذلك جاء المذهب التجريبي ليجد أن النوع الوحيد من المعرفة الذي يتسم بالموضوعية واليقين هو معرفتنا لأفكارنا التي حصلنا عليها بالخبرة الحسية. أما فيما عدا ذلك ـ أي معرفتنا للعالم من حولنا ـ فمعرفة استدلالية أو مشتقة من وعينا بأفكارنا. معرفتنا لأفكارنا ـ بعبارة أخرى ـ يقين لا شك فيها بينما معرفتنا للأشياء في العالم الطبيعي فقد لا يكون فيها يقين بل هي احتمال وقد تكون موضوع شك. ولذلك يتحدث التجريبيون عن تمييز بين عالم الأفكار وعالم الأشياء. الأول نحن على يقين منه أما عالم الأشياء فمعرفتنا به مشتقة استدلالية. ولقد أدى هذا الموقف الى مفارقة أو نتيجة غير متوقعة: نعني أنه بينما بدأ الفلاسفة العقليون بالاعتماد على الأفكار الفطرية أو القبْلية كمعيار لصدق معرفتنا تاركين العالم المادي الطبيعي في المرتبة الثانية، لكن حين تعمقوا في مدلول الأفكار التجريبية ويقيننا بها، وجدوا أن معرفتنا للعالم التجريبي ليست بديهية وإنما مستمدة من معرفتنا لأفكارنا وبذلك لا نستطيع أن نعرف عن العالم الا ما يصل الينا عن طريق أفكارنا عنه، ويصبح عالم الأفكار ستاراً حديدياً بيننا وعالم الأشياء. ومن ثم فلا يقين في معرفتنا بعالم الأشياء وإنما معرفتنا به احتمالية، بل يصبح وجوده موضع شك.

(جـ) على الرغم من اصرار الفلاسفة التجريبيين على نقطة البدء التجريبية في معرفتنا، غير أنهم يرون أن هنالك علوماً صورية لا تقاس معرفتنا بها ويقيننا بالالتجاء الى أفكارنا التجريبية وإنما تقاس الى أفكار قبلية مثل علوم المنطق والرياضيات البحتة. قضايا هذه العلوم يقينية ولا يعتمد يقينها على مطابقتها لتجربة وإنما على فهمنا لمعاني ألفاظها وعلى خضوعها لمبدأ عدم التناقض. ومن ثم نادى الفلاسفة التجريبيون المحدثون والمعاصرون بأن قضايا المنطق والرياضيات قضايا قبْلية وتحليلية لا تعتمد على تجربة، ولم يشذ عن هذه القاعدة الا جون ستوارت مل الذي جعل قضايا تلك العلوم تجريبية.

محمود فهمي زيدان

التجريدية (الفن التجريدي)

(Absracted art)
(Art abstrait)
(Abstrakt Kunst)

ان ما عرف بالفن التجريدي ـ أو اللاصوري non figuratif، أو اللاموضوعي non objectif ـ هو تيار فني عالمي، كان قد ظهر في الغرب مع بداية القرن العشرين، وتأكد فيما بين الحربين، وتكرس من ثم بعد الحرب العالمية

الثـانيـة، حيث بلغ قمـة ازدهـاره في السنـوات الأولى من الخمسينات، وبقي، بعد ذلك، ظاهـرة مميزة للنشـاط الفني في عالمنا المعاصر. وهذه الظاهرة لا تقتصر على جماعة محددة تتبـع بـرنامجاً واحداً وأهـدافاً واحـدة، فهي من الشمول والانتشـار عالمياً بحيث أن تنوع أشكال التعبير يجسد، كما يقول ميشـال سوفور، «إحدى خصائص التصوير التجريدي الأشـد تمييزاً». فالتجريد، المعبر عن تبدل عميق في المفاهيم الفنية، في ظروف اجتماعية جديدة، يدخل في السياق العام للتـطور الفني الذي بدأ بالانطباعية مع نهاية القرن التاسع عشر، وبلغ، من ثمـة، درجة متقدمة جداً مع التكعيبية التي كان لها الدور الأساسي في تخطي المفاهيم التقليـدية للمـدى التشكيلي كـما كان متبعـاً منذ عصر النهضة، وفي إعادة بناء فضاء اللوحة على أسس جديدة. وقد يشكل التجريد، الذي يلي التكعيبية ويعاصرها في مراحله الأولى، قمة هذا التـطور العام، حيث تكـرس بعد ذلـك، في أنماط مختلفة من أشكـال التعبير الفني التي لم يكن يجمـع بينهـا أحيانـاً سـوى غيـاب الصـورة المستمـدة من العـالم المرئي: كالتشكيلية المحدثة Néo-plasticisme، وحركة دوستيـل De stijl، في هـولندا، والبنـاءوية constructivisme، والتفـوقيـة Suprématisme، في روسيـا... اضـافـة إلى تعـبيريـة كاندانسكي وما شهده العالم الغربي، بعد الحرب العالمية الثانية من حركات فنية اختارت طـريق التجريـد أو كانت عـلى صلة مبـاشرة به: كجـماعة كـوبرا Cobra، والتصـوير الفعـلاني أو التحـركـي Action Painting، والفـن البـصري Opart، والفن الحركي Art cinétique.

1 ـ ظاهرة التجريد:

من البديهي أن التجريد ليس على صلة بالظواهر الخارجية، «ولا يتضمن ـ حسب تعبير الفنان الهولندي فـان دوسبرغ ـ أي تذكير بالواقع المرئي، أو أية اشارة إليه، سواء كان هذا الواقع منطلقاً للفنـان أو لم يكن...»، ومن البديهي أيضـاً، أنه ـ في مجالي التصويـر والنحت ـ يسعى إلى تخطي الصـورة والتمثيـل الصـوري figuration, représentation figurative، رافضاً المحاكاة والتقيد بالمنظور أو الطبيعـة التي كانت التيـارات الفنية تدعو، منذ بداية القرن، إلى تخطيها أو السيطرة عليها بواسطة اشـارات ورموز بـدلاً من الغـوص فيهـا أو التـوقف عنـدهـا. فالعمل التجريدي، المعـبر عن تحرر الفنـان ازاء ضرورة تمثيل الأشياء كما هي في الطبيعة، لا يتطلب من المشاهد البحث فيه عن أشياء يمكنه التعرف إليها، لأنه لا يتكون إلا من مسـطح، أو فضاء، أو حجم، تكاد تقتصر عنـاصره الأساسيـة، حسب طبيعـة العمل الفني، عـلى خطوط، أو مسـاحات، أو أشكـال وألـوان يشكل تقـابلها وتجـاورها وتـداخلها مـوضـوع العمـل الفني، وغـايته الأسـاسية. غـير أن ذلك لا يعني أن التجـريـد يقتصر ـ كما يقول دوفرين ـ «على اجتناب الصورة المحسـوسة، فهو يسعى إلى أن يستخلص من المحسوس شيئاً هو منه بمثابة الحقيقة، أو العمل الفني قيمه التصويرية pictural أو النحتيـة Sculptural، كما لا يفقده مضمـونـه الخـاص الـذي ينـطوي عليـه. أي أن الفن الذي كـان، في السابق، يحـاكي الطبيعـة ويصـور العالم المرئي كي ينقل الينـا نموذجـاً عنـه، مثـاليـاً أو واقعيـاً، بات الآن يتعامل مـع الفكرة والشعـور، أو ما يسميـه كاندانسكي «الضرورة الداخلية».

والفن التجريدي «ظـاهرة وليس مجـرد تيار»، حسب تعبـير دورافاليه؛ لكنها ظاهرة معاصرة بل مرحلة متقـدمة في تـاريخ الفن في اعتقاد بعض المؤرخين الغربيين. وبروز هذه الـظاهرة هـو، في نظرهم، نتيجـة لتـطور بـطيء لا لتبـدل مفـاجئ في المفـاهيم الفنية: أي أن حـركة متصـاعـدة ودائمـة، يـرجعهـا دوفـرين M. Dufrenne إلى نهايـة عصر النهضـة، قـد أدت، خلال الحقبة الطويلة الممتدة من القرن السابع عشر إلى يومنا، إلى تحـول في الرؤيـة الفنية وفي مفهـوم اللوحة، وقـادت، من ثم، إلى نفي التمثيل الصوري، وإلى استنباط تقنيات تتفق مع أشكال التعبير الجديدة. وإذ اعتبر التجريـد نهاية المطاف لمسار التطور الفني في العصور الحديثة، فلأنه يقابل في ذلك الحركـة التي قـادت الفن الغربي ـ من القـرون الوسـطى إلى النهضـة ـ نحو قطبية أخرى تمثلت في تكامل الشكل والصورة. أي أن ما يسميـه دوفرين «التكـامل الصـوري»، كـما بلغتـه الكـلاسيـة الغـربية ـ وفنـون أخرى كـالفن المصري القديم ـ قـد رفضتـه الفنون الحديثة، كما جعلته أو تجاهلته فنون أخـرى قبلها. وان تكن هذه الغاية الصورية قد بقيت قائمة زمناً طويـلاً، إلا أنها انتقلت تدريجاً من المقام الأول ـ بعد ان اكتسب التصـوير كـل وسـائل التمثيـل الصحيـح ـ إلى المقـام الثـاني، وانتقـل معهـا الاهتمام من العالم الممثل إلى العالم المستقـل للوحة، حيث فقـد الموضوع مكـانته، أو نـظر إليه بمنـظار جديـد، فحوَّر واختـزل وشوّه أحياناً، ثم استبعد وعزل تماماً أحياناً أخرى.

لكن التجـريد الـذي يشكل بـالفعل ظـاهرة مميـزة ارتبطت بـالتحولات الكـبرى التي شهدهـا المجتمع الغـربي منـذ نهايـة القرن التاسع عشر، لا يقتصر على زمن محدد أو مجتمع محـدد.

ففي كتـابه **تجريد واعتناق** *Abstraction und Einfühlung*، **الصادر في ميونخ، سنة 1908، يحاول فورنغر Worringer ان** يتخذ من مفهوم التجريد منطلقاً أساسياً لدراسة الفن، معتبـراً أن التطور الفني انما يخضع دائماً لقطبية زمنية. فالتقيد بالظواهر الخارجية للموضوع، بهدف تمثيلها ونقلها إلى المشاهد، يقابله، في عصور أخرى، تجنب للموضوع أو اختزال له يـدفع بـه إلى حـدود التجريـد، فتُقدم عليـه معانيـه ومضامينـه التي لا يمكن سـوى للعقل وحـده أن يدركهـا. وهكذا يحـاول فورنغـر قلب المفاهيم الجمالية، منطلقاً لا من الشيء المرئي وتحليـل اشكالـه الخارجية، بل من الذات، ليتناول الشكل من الداخل بوصفه غـاية، بـدلاً من النظر إليـه من الخارج من حيث هـو نتيجة. لذلك فهو يعيد النظر في مجمل تاريخ الفن، ويرى في التجريد قطباً مقابلاً للصـوري، مناظـراً له، ومقبـولاً فناً، مشـدداً على الـدلالة الـداخلية للشكـل، ومعتبراً ثـانـويـاً قـراءة مـا يمثله. واستنـاداً إلى هذا المفهـوم الجمالي، يصبـح الفن محاولـة للتعبير عن العلاقة، الأكثر شمولاً، ما بين الإنسان والعالم الخارجي، ويصبح من الضروري تخطي ما يسميه الكـاتـب «وجهة النـظر الأوروبيـة الضيقـة» التي لا تـرى الشكـل الا من خـلال الفن الكلاسيكي. فهنالك فنون أخرى ـ ويقصد بها فورنغر الفنون الأوروبية الشمالية ذات الطابع الخطي التجريدي: كـالارلنديـة والكلتيـة والميروفنجيـة ـ تختلف تماماً عن النهضـة الايـطالية في رؤيتها ومفاهيمها، وتحتفظ، مع ذلك، بقيمها الجمالية.

وللتعبير عن رؤيته للعالم والإنسان، لجأ الفن الاسلامي إلى استخدام صيغ هندسية تجريدية، وجعل من الكتابة، بمـا تمتاز به من تواصل خطي ذي قيم زخرفية، عنصراً تشكيلياً مستقلاً بـذاته. وبـاستخدام مثـل هذه العنـاصر الخطيـة، الـتزم الفن الاسلامي مبادىء اصطلاحية تنظم العلاقة القائمة بين الأشياء وتعيـد صياغتهـا ـ داخـل المسـاحـة التشكيليـة ـ انـطلاقـاً من مفاهيم جمالية خاصة لم يكن همها تمثيل العالم المرئي أو محاكاته، بل تفسيره والتعبير عنه بأشكال مجردة. فالمساحة المـزخرفـة تبنى بواسطة أشكال هندسية خطية لا تمثل شيئـاً سوى حـركة الخط في الفضـاء. ذلك أن النقـطة، المدركـة بمعزل عن الخط، هي التعبير الأولي عن الخط، وحركتها في الفضاء تولد الخط الـذي يدرك أيضاً بمعـزل عن المساحـة التي يمكن أن تدرك هي أيضـاً على أنها عنصر مستقل قـائم بذاتـه. غير أن الحـركة تبـدل من طبيعة النقطة والخط والمسـاحة وتجعـل منها عنـاصر أساسيـة في بناء الفضاء التشكيلي، وتنقلها ـ بفضـل تداخلهـا وتراكمهـا ـ من حالتها الأولية السـاكنة إلى حالة أكثر ديناميـة.

هذه العناصر الخـطية، المصـورة، أو المحفورة في الجص أو الحجر أو الخشب، تكتسب أهمية خاصة لأنها تـدخل في مـا لا حصر لـه من التآليف الخـطيـة، وتكسـو، في حـالات كثـيرة، مساحة الجدار كلها، فتحوله إلى شاشة تشكيلية متحركة يتجلى فيها بوضوح ما عرف باسم فن الـرقش العربي Arabesque. ففي هذا العالم اللاصوري الذي يفترض فيـه أن يكون ثـابتاً، ساكناً، تبدو الأشكال الهندسية، بفضـل تداخلهـا وتراكمهـا، متحـركة في نـظر المشـاهـد. وأنها لمفـارقـة أن يعـبر هـذا الفن الرافض للصورة، الرافض لمظاهر الحياة، عن الحركة وديناميـة الحيـاة، وأن يصل إلى مـا وصـل إليـه اليـوم الفن البصري أو الفن الحركي المعاصر، باستخدام وسائل إيهامية متنوعة، أكـثر تعقيداً. فإذا ما تركز البصر على أحد هذه الأعـمال الزخـرفية، تـولد لـدى المشاهـد احساس بـأن تلك الـدوائـر والمضلعـات المتداخلة، أو المتراكمة، تدور وتتحرك كخيالات ضبابية. وقـد يضاعف من قوة هذه الإيهامات البصرية أثر النور والظل الذي يكسب المسـاحـة المـزخرفـة قيماً تشكيليـة جديـدة، ويحولهـا إلى صفحة متحركة.

هكـذا يفقـد الخط قيمــه الـذاتيـة، من حيث هـو عنصر هنـدسي، ليتحـول إلى جـزء مكـون في التـأليف العـام المعقـد والمضلل للعـين. فالنـاظر لا يـرى خطوطـاً وأشكالاً بقـدر مـا يشعر، أمام هذه الزخارف، بمناخات روحانية صوفية لا حدود لهـا. ثم إن تحديـد الأطر الخـارجية للمشهـد غالبـاً مـا يكـون اصطلاحياً، كأنما عناصره الزخـرفية قـطعت فجأة، وكيفيـاً، وبشكـل يخـالف مفهـوم الفن الغـربي، حيث تُـنظم المسـاحـة التشكيلية عقلانياً، وتُرسم أطـرها العـامة المحـددة لعناصرهـا التأليفية. فالخطوط المتشابكة تبدو، هنا ـ كما لاحظ باباد وبولو في كتابه: **الاسلام والفن الاسلامي ـ** كـأنها تمثل بنيـة الطبيعـة المعقدة، وتقدم لنا نماذج عنها اختيرت كيفياً من بين مجمـوعات لا حصر لهـا توحي بـأن لحمة الكـون هي في حركـة دائمـة لا تتـوقف عند حـد. هذا التنـوع الشكـلي النـاجم عن تـداخـل العناصر الخطية وتشابكهـا يشرح غنى القيم الجماليـة التي يمكن بلوغها من خلال مثل هذه المشاهد اللاصوريـة التي اكتسبت، بفضل ذلك، قيمة الأعمال الفنيـة التجريـدية، وليس الأعـمال الزخرفية بالمعنى الغربي للكلمة.

صحيح أن الفن الزخـرفي الاسلامي يـرتبـط بمختلف أنواع الحرف، كما يـرتبط بالعـمارة خاصـة، فيلازمهـا ويشكل أحـد مظاهرهـا الأساسيـة؛ غير أن وظيفـة هذا الفن لا تقتصر عـلى

كونه زخرفياً، لأن علاقته بالعمارة علاقة عضوية تسهم في تحديد سماتها الأساسية وتضفي عليها طابعاً خاصاً ومميزاً. فعندما ننظر إلى هذه المساحات الزخرفية تكاد تمحي جدران البناء، ولا يبقى منها، في نظر المشاهد، سوى الأثر الذي يولده هذا الكساء الرقشي، الأثر الذي يقودنا إلى التأمل، وينقلنا من الساكن إلى المتحرك، من عالم المادة إلى عالم روحاني لا حدود له.

وفي حالات أخرى، قد تخلو جدران البناء، من الداخل، من أي نسق خطي، هندسي أو كتابي، وتقتصر الزخرفة على مرايا صغيرة تكسو السقوف والجدران، فتحولها إلى مرآة كبيرة تنعكس على وجوهها التي لا حصر لها الأنوار الآتية من النوافذ، فتضفي على فضاء المسجد الداخلي طابعاً غير مألوف. فرغم أننا لا نرى، هنا، شيئاً مما تعودنا أن نراه يلفت الانتباه، يبقى الناظر مأخوذاً بما لا يحس ولا يرى، مشدوداً إلى كل زاوية من زوايا المسجد. فالمرايا الصغيرة المتلاصقة والمتواصلة هي، بلا شك، اختراق للجدار الملصقة به، والغاء له ولقيمه البصرية الجمالية. فنحن لا نرى العمارة المؤلفة من أعمدة وقناطر وعقود بقدر ما نرى، أو نشعر، بفضاء كوني لامتناه. وهنا يبلغ الفن الاسلامي أقصى مظاهر التجريد التي لا نجد ما يقابلها الا في ما عرف اليوم باسم التصوير الأحادي، أو المونوكرومي، الذي جعل من المساحة ذات اللون الواحد مصدراً للتأمل. ولعل أقصى ما توصل إليه هذا الاتجاه الأحادي تمثل في عمل الفرنسي ايف كلين الذي اهتم بهذا الجانب التأملي للون، وجعل مساحة اللوحة كلها تقتصر على لون واحد، الأزرق. غير أن هذا الاختزال الكبير في عمل كلين وغيره من الفنانين الغربيين غالباً ما يقودنا إلى المجال الهامشي لما هو فن، لأن موضوع التأمل من خلال مساحة لونية، صافية، لا يصل، رغم قياسات اللوحة الكبيرة، إلى عمق الفكرة كما تجسدها الأعمال الزخرفية الاسلامية المشار إليها.

2 ـ الظروف الاجتماعية والتاريخية:

صحيح أن فورنغر كان أول من أدرك أن للتجريد في الفن مضموناً ما، ووجد فيه منطلقاً جمالياً. بيد أن ما كتبه حول هذا الموضوع ـ وإن لم يصل إلى درجة التكهن بدور التجريد الحاسم في فن القرن العشرين ـ لم يكن ممكناً، بل لم يكن ليفهم لولا التطور المهم الذي شهدته أوروبا منذ نهاية القرن التاسع عشر على الصعيدين النظري والعملي. فالحركة التي وجهت الفنون التشكيلية ـ وبخاصة التصوير ـ نحو التجريد لم تكن بمعزل عن واقع ظروف تاريخية واجتماعية لمرحلة محددة. فهي، بلا شك، ترتبط بها وتعكس بعض ملامحها الأساسية. كما أن التحولات العامة التي أدخلها تقدم العلم والتقنيات في الوسط الانساني، وما رافقها من تبدل في الأعراف والمفاهيم، قد مهدت، بدورها، لهذا التطور الكبير على صعيد الفنون التشكيلية، وباعدت ما بين فن عصر النهضة والفن الحديث. وإذا ما أخذنا بنظرية فرانكاستل، واعتبرنا الفنون لغة نوعية مجسدة لرؤية عالم خاص بعصر ما، يصبح من الضروري أن نربط بين الحدث الفني وبين الآراء التي يحملها هذا العصر. فالفن التجريدي، الذي يتطابق مع مفهوم جديد للإنسان ولعلاقته بالعالم، يعبر عن رفض لواقع اجتماعي وللتقاليد البرجوازية الممثلة له، بتأكيده على حرية التعبير التي طالبت بها تيارات أخرى معاصرة ودافعت عنها. وكي يعبر الفنان عن هذا السلوك الفني الجديد لجأ إلى عفوية الحركة وطرافة الارتجال وحتى إلى مصادر المصادفة أو الاحتمال، وتخلى عن الابعاد الخطية التي تحدد للناظر نقطة مراقبة ثابتة على مسافة من اللوحة، وبات همه أن ينقل المشاهد إلى اللوحة كي يجعل منه شريكاً فيها بدلاً من أن يكون حكماً عليها.

ومع تطور المجتمع الحديث وتطور العلم والتقنيات الجديدة، بدأ الفنان يعي استقلاليته ويطالب بها. فمن قبل، أخضع الفن، زمناً طويلاً، لرغبات حماة الفنون ورجال الدين والأمراء؛ كما أخضع، في المجال التقني، للمحترفات والمعلمين، وبات يشكل وسيلة اتصال، بالمعنى العام للكلمة، في خدمة الدين والمجتمع. لكن الفن لم يتحرر من وظيفته الاخبارية إلا في العصور الحديثة، وبعد ظهور وسائل اتصال أكثر ملاءمة، حيث أصبح لا نفع له، بالمعنى المادي للكلمة، وانزوى بشكل متصاعد في صفته اللامادية. وإن يكن الفن قد تخلى عن دوره التسجيلي، وأخضع لعملية العرض والطلب في الأسواق التجارية، إلا أنه من الصعب أن يتخلى فعلاً عن دوره الاتصالي الاجتماعي. غير أن تحرر الفن ازاء هذا الجانب من الوظيف الفنية قاده، كما لاحظ بعض مؤرخي الفن، إلى تقصي مجالات كانت ما تزال هامشية، كالزخرفة التي أخذت أهمية كبرى لدى بعض الشعوب ـ وبخاصة الرقش والكتابة لدى العرب والشعوب الاسلامي عامة ـ التي عبرت عن تجربتها الخاصة بواسطة خطية لاصورية. لكن هذا المجال الزخرفي لم يصبح، في الغرب، هدفاً فنياً بحد ذاته الا في

العصور الحديثة، عندما تقدم هذا الجانب، الهامشي أصلاً، على التمثيل الصوري نفسه، وتوقف الفن، في قسم كبير منه، عن خدمة أية غاية تمثيلية. ولعل الاهتمام المتزايد بالوسائل التعبيرية واستنباط أشكال فنية جديدة بلغت حد التشويه، قد أفقد التمثيل ما كان قد اكتسبه مع فنون عصر النهضة، ولم يعد، بالضرورة، معياراً فنياً. وبقدر ما كان الفن يتجه نحو التجريد ويبتعد، في الوقت نفسه، عن الطبيعة، بقدر ما كان المفهوم الجمالي قد تبدل، حيث لم تعد حقيقة الفن تكمن في أمانة المحاكاة، بل في عملية الابداع نفسها. وحسب هذا المفهوم الجديد، لم يعد الموضوع التصويري بالضرورة على علاقة بالأشياء المرئية، فهو ـ كما يقول دوفرين ـ «يوجد لذاته، وله في ذاته معياره الخاص... وهو بذاته صورة لنفسه، وشكله لم يعد شكلاً لمضمون غريب عنه لأنه يملك مضموناً داخلياً...».

وبداية هذا التحول في المفهوم الفني تعود، كما أسلفنا، إلى الانطباعية التي موهت معالم الأشياء، وحاولت التحرر نسبياً من قوانين التمثيل المتعارف عليها. ذلك أن تفكيك الضوء، بواسطة الضربات اللونية المستقلة، قد أفقد الموضوع الممثل ـ بخاصة في لوحات مونيه الأخيرة ـ شيئاً من علاقته بالواقع، اذ بدت جميع العناصر الموضوعية في اللوحة ضبابية مفككة. غير أن تخطي مسألة التمثيل لم يتحقق فعلاً الا في السنوات العشر الأخيرة من القرن التاسع عشر، عندما تكونت حركة الفن الجديد Art Nouveau، أي الحركة التي وجهت الاهتمام نحو القيم التزيينية للأشكال الخطية والمسطحات، لما تقدمه هذه العناصر من امكانات التعبير التلقائي عن التوترات الدينامية. فالفن الجديد، الذي كانت ميونخ أحد مراكز ازدهاره، يستمد عناصره التشكيلية من العالم المرئي، لكنه يحوّرها ويحوّلها إلى أشكال مقروءة، بل في ترجمتها وتأويل أشكالها واختزالها في مساحات وألوان وخطوط مبسطة، لأن في تناغم الألوان، وفي موسيقية العلاقات الخطية، ما يكفي لايجاد لغة تعبيرية. وهذا الاتجاه الجديد تمثل في أعمال بعض فناني نهاية القرن التاسع عشر من الذين حوروا الأشياء وأفقدوها، أحياناً، هويتها وصلتها المباشرة بأصولها التي لم تعد ترتبط بها إلا بشكل نواردي، في غياب أي مظهر من مظاهر الفضاء الإيهامي كما يحدده المنظور، ومن دون مبالاة بالتجسيم ووسائل تنفيذه. غير أن هذا التوجه العام نحو التجريد لم يتوضح، في مجال التصوير، إلا مع الحركات الفنية التي شهدها القرن العشرون منذ بدايته، ولا شك في أن التكعيبية كانت الحركة الأكثر حسماً وجذرية، إذ باختيارها أجزاء معزولة من العالم المرئي، وبتفكيكها العناصر الموضوعية وتحويلها إلى مسطحات صغيرة متداخلة يتكون منها فضاء اللوحة، إنما أرادت أن تعيد صياغة هذا العالم الموضوعي انطلاقاً من المخيلة والفكرة المجردة لا من الظواهر الخارجية. فالعناصر الهندسية المجزأة، الموضوعة داخل أطر هندسية تجريدية، هي أشبه بالنعوت أو الإشارات التي تذكرنا بالأشياء المرئية من دون أن تمثلها فعلاً.

وقد تلتقي مع هذا التوجه العام محاولات بعض الفنانين ـ أمثال الفرد كوبان ـ الذين انطلقوا، في تجاربهم الخاصة، مما يقدمه لهم المجهر والصور الفوتوغرافية من أشكال جديدة، غنية، يكتشفها الفنان، بفضلها، في الطبيعة. فالأشكال التي لم تكن موجودة في وعينا البصري، قد أصبحت الآن مرئية، بل ترسخت في الوعي العام صورها غير المرئية سابقاً. وقد لوحظ أن الأشكال التي يستنبطها فنان لا صوري يجهل هذه النماذج، تقابلها أحياناً أشكال مماثلة في الطبيعة. وهذا ما يؤكد، حسب تعبير هوفستاتر، «أن المخيلة الفنية ليست محدودة، بل أن الفن الموضوعي والفن اللاموضوعي هما أكثر ارتباطاً مما كان يُعتقد طيلة نصف قرن».

3 ـ تيارات الفن التجريدي الأولى:

التجريد العاطفي

منذ السنوات الأولى لظهور التجريد، تعددت أشكاله التعبيرية وتنوعت، وتميزت بالعفوية والتلقائية تارة أو بالصرامة البنيوية تارة أخرى. ولقد حاول كاندانسكي، بتقصيه اللون والشكل، أن يعبر عما أسماه «الضرورة الداخلية»، معتمداً لا التمثيل الصوري بل الأشكال المجردة التي وجد فيها قوة ايحائية تعبر عن الجوهر والمضمون الكامنين خلف الظواهر. غير أن كاندانسكي لم يكن ليصل إلى مثل هذه النتائج ـ منذ عام 1910، تاريخ أول عمل تجريدي له ـ لولا الظروف التاريخية التي مهدت لظهور فن لم يعد بالامكان اعتباره مطابقاً للتمثيل الصوري البرجوازي. فكان الفنان على صلة بالفن الجديد والتيارات المعاصرة، وتعرف على بعض أعمال الانطباعيين، وجاراهم في استخدام الألوان المضاءة، ونظر إلى الأشياء من حيث هي ألوان وجد فيها «سلطة الموسيقى نفسها». ثم ان اطلاعه على أعمال روبير دولوني، الممثل الرئيسي لما عرف باسم الأورفية، قد ثبت لديه تجربته العاطفية مع اللون الذي استخدمه لذاته مستقلاً عن الشيء ومنفصلاً

عنه. وهو إذ يستخدم ألوان الطيف والتدرجات اللونيات انما كي يعبر عن هذا المضمون العاطفي الذي يجعله على صلة بالأورفية ويبعده، في الوقت نفسه، عن التكعيبيين الذين انحصر همهم الأساسي باللونية الاحادية كي يسهل عليهم تحويل المساحة المصورة إلى مجموعة كبيرة من المسطحات المتداخلة.

التشكيلية المحدثة

صحيح أن كاندانسكي قد تخطى مظاهر الأشياء وتجنب محاكاة العالم المرئي، وذهب بعيداً في مجال الفن اللاموضوعي، إلا أنه بقي أميناً، مع ذلك، لمبدأ «الضرورة الداخلية». وبقيت لوحته، في حالات كثيرة، ذات مناخ عاطفي، تأثري. فنانون آخرون اتبعوا في الوقت نفسه، طريقاً آخر هدفه تخطي ضرورات الوجود الفردية، والوصول إلى فن صاف متحرر من المأساة الانسانية. ففي الوقت الذي كان يسود الغرب فيه شعور بالخوف من حرب قادمة، كان الفن، في جزء منه على الأقل، يتجه باتجاه مناقض تماماً لهذا الواقع، منطلقاً من أسس بنيوية صارمة لعمل فني بعيد عن أي أثر عاطفي. والحق أن التكعيبية كانت قد مهدت، من خلال برنامجها لاعادة تنظيم العالم المرئي المصور، لظهور فن لاموضوعي أكثر عقلانية. وبدورها، اتبعت الأورفية Orphisme ـ وهي الحركة التي تناقض التكعيبية بالرغم من أنها انبثقت عنها ـ أسلوباً يتجنب الصورة المرئية أو يجعلها هامشية، ولا يتعامل إلا مع اللون الذي يصبح العنصر التشكيلي الأساسي في اللوحة، ويرى فيه دولوني «الشكل والمضمون معاً». وبواسطة اللون يحاول دولوني تجسيد الضوء والتعبير عن الحركة التي توهمنا بها الدوائر اللونية المتجاورة والمتداخلة. وفرانك كوبكا، الفنان التشيكي الأصل، اهتم هو أيضاً باللون وجعل من المساحات اللونية المتباينة وسيلة للتعبير عن الحركة.

بيد أن الصورة النموذجية، المبنية بناء عقلانياً، بعيداً عن أي تأثر عاطفي، لم تتحقق إلا مع الفنان الهولندي بيت موندريان Piet Mondrian، الذي وصل بمبدأ التجريد إلى أقصى درجات المنطق. وكان الفنان قد انتقل من الواقعية الأكاديمية إلى الانطباعية فالوحشية، وأعجب بالتكعيبية التحليلية، وتوصل أخيراً إلى التجريد، بعد بحث دؤوب عن حقيقة كامنة خلف الموضوع. وموندريا ينطلق من اختزال العالم الموضوعي ليصل ـ خلافاً لكاندانسكي الذي يحرر لون الشيء ليحوله إلى مجرد أثر مستقل عنه ـ ليصل إلى نموذج أساسي بني وفاقاً لهيكلية مبسطة من المساحات الهندسية والقيم اللونية. وتؤكد أعماله من سنة 1914 أنه قد حقق، منذ البداية، الشيء الأساسي في بناء لغته التشكيلية الخاصة. فانطلق، في بادىء الأمر، من اختزال البنى التأليفية لدى التكعيبية، وعمد بعد ذلك إلى تقسيم اللوحة إلى مساحات صغيرة، مستطيلة أو مربعة، ليصل، مع بداية العشرينات، إلى اكتشاف الشكل المصور، المبسط، المعبر عن مقدرة الفنان التأملية وعن مفهومه الخاص للإنسان والعالم. فلوحته ذات المسطح الواحد، تكاد تقتصر على خطوط عريضة سوداء، رأسية وأفقية، وضعت على خلفية بيضاء. وغالباً ما يُدخل الفنان إلى هذه الهيكلية، القائمة على تباين الأسود والأبيض، ألواناً اقتصرت على الأحمر والأصفر والأزرق ـ أي الألوان الأساسية ـ والرمادي.

ووصف موندريان أسلوبه باسم التشكيلية المحدثة Néo-plasticisme، رغم أن هدفه كان التوصل إلى تكوينات مسطحة يغلب عليها الطابع الهندسي. إلا أن هذا التوجه نحو التجريد والاشكال المبسطة لا ينفي تجربته مع الصورة واللون. وهذه التجربة قادته إلى «التشكيل الصافي»، المميز بنقائه، ووضوحه، وتقشفه؛ والمجسد لهذا التوازن التام بين الحرية والانضباط. «فالتشكيل الصافي» هو، في نظر الفنان، «اتحاد الفردي والعام»، و«على الفن أن يصل إلى توازن صحيح باكتشاف وسائل تشكيلية صافية في تقابل مطلق». لذلك فهو يمقت «كل ما هو مزاجي، والهامي، ونار مقدسة، وكل النعوت المميزة للعبقري، والتي لا دور لها سوى حجب فوضى الفكر»؛ ويطالب، كي يحرر الإنسان من فرديته، بأن «يصبح محيطنا المادي ذا جمال صاف، سليم وعملي» وأن لا يكون مجرد «انعكاس لمشاعرنا الشخصية الأنانية». وهو يطالب أيضاً بجمالية مبنية على العلاقات الصرفة للخطوط والألوان النقية، لأن «تقابل الأفقي والرأسي هو معادلة»، ولأن «العلاقات الصافية والعناصر البنيوية الصافية وحدها كفيلة ببلوغ الجمال الخالص». فالتجريد، كما يفهمه موندريان ويسعى إليه، يقضي بتخطي ظواهر الأشياء، والإبقاء فقط على الصورة الجوهرية اللامتغيرة؛ أي الصورة المثالية، حيث لا وجود، عملياً سوى للشكل الهندسي المثل بمساحة مسطحة لا تحمل سوى مساحات لونية محددة وخطوط أفقية ورأسية. فهو إذن يسعى إلى تحويل الفن، أو «تحييده»، لأن ذلك يمثل، في نظره، أقصى ما يتوصل إليه التطور البشري، ولأن الفن بحد ذاته وجه من وجوه ظاهرة أكثر شمولاً.

حركة دوستيل

في سنة 1917، أصدر تيوفان دوسبرغ T. Van Doesburg، بالاشتراك مع موندريان وبارت فان درلك، مجلة **دوستيل De Stijl، لشرح آراء مؤسسي هذه الحركة الهولندية** التي حملت الاسم نفسه. واتبع فان دوسبرغ، مع زملائه في الحركة الجديدة، خطا مماثلاً للخط الذي سار عليه موندريان، بيد أن أحداً منهم لم يصل إلى ما وصل إليه موندريان من عمق الفكرة ومقدرة على استنباط الاشكال وقوة الاقناع. فإننا نشعر أمام أعمالهم التصويرية الاختزالية بشيء من الجفاف قد يكون مصدره اصرارهم على ايجاد تناغم هندسي قائم على المساحات المسطحة.

غير أن حركة دوستيل لم تقتصر على التصوير، بل كانت تبحث عن روابط جديدة بين الفنان والمجتمع، وتهدف إلى ما يوحد بين جميع الفنون، إذ لا تناقض جوهري، في نظر أتباعها، بين العمارة وأي شكل من أشكال الإبداع الفني. فانضم اليها مهندسون معماريون، أمثال أود Oude، وفان هوف، وريتفلد، من الذين بدت مساهمتهم أساسية في تطور هذه الحركة. ولعل هذا الموقف العام لممثلي دوستيل يشرح أسباب التوجه نحو الاشكال الهندسية في مجال التصوير. صحيح أن موندريان قد تخطى، بنتاجه وأسلوبه، هؤلاء الفنانين الذين اتبعوا الطريقة نفسها، إلا أن غاية هذا العمل الجماعي لم تكن تهدف إلى مثل هذه الأعمال المعزولة، بل تبحث عن إرادة فنية جماعية كان موندريان قد أسهم بقسط كبير فيها.

ولعل أبرز ما حققته حركة دوستيل، من خلال تكويناتها الهندسية المظهر، هو تجربتها مع الصورة المسطحة وبنائها الهندسي، وتحديد وظيفة اللون. وهذا اللون الذي استخدم بشكل يعبر عن المدى الفضائي ويوهم الناظر بالحركة في أعمال دولوني، وحتى في بعض أعمال كاندانسكي، يأخذ مع حركة دوستيل دوراً جديداً. فتحديد البقع أو المساحات اللونية الصافية تحديداً هندسياً دقيقاً، والفصل الواضح بينها، وتجاورها على مسطح واحد ـ بأعماق متفاوتة مصدرها طبيعة الألوان المستعملة ـ لا يهدف إلى إيهامنا ببعد منظوري، بل يولد لدينا انطباعاً بالتقسيمات الزخرفية كما نجدها في واجهات البيوت، وكذلك في الأثاث والمنحوتات.

التفوقية

في هذا الوقت، كانت موسكو بدورها، على غرار باريس وميونخ، مركزاً لنشاط فني همه التجديد. ففي سنة 1912، ترجم كاندانسكي إلى الروسية فصلاً من كتابه **الروحاني في الفن**، الفصل الذي يتناول فيه «لغة الشكل واللون». وفي موسكو، نشأت أيضاً تيارات عدة كانت على صلة بحركة التطور الفني في الغرب، لكنها تباينت في اتجاهاتها ونتائجها. ولعل أقرب هذه الحركات إلى تيار الفن اللاموضوعي الغربي هي الحركة التي أسسها، عام 1913، كازيمير ماليفتش، وأطلق عليها اسم التفوقية Suprématisme، أو المعرفة الصافية، وأراد ماليفتش بهذه العبارة التأكيد على «أن الحقيقة في الفن ليست شيئاً آخر سوى أثر اللون على الحواس»، وان المعرفة الصافية تبعد التواردات والتأثرات ولا تعترف بغير المطلق. وكي يتخطى الأشياء ويختزل جميع أشكال التمثيل، ذهب ماليفتش إلى أقصى حدود الاختزال، اذ جعل من المساحة المسطحة للوحة الفضاء الوحيد المعتمد في التصوير، حيث بنى الشكل، المسطح أيضاً. وللبرهان على نظريته، وضع مربعاً أسود وسط مربع أبيض يشكل مساحة اللوحة. فالانطباع الذي يولده هذا التباين، الناتج من تقابل المربعين الأسود والأبيض، هو، في نظره، أساس لكل فن. لذلك اعتبر ماليفتش هذه اللوحة بمثابة «نقطة الصفر» في التصوير، وسماها «الايقونة العارية بدون اطار زمني»، كأنما الغاية منها ايجاد مادة تفكير صافية وموضوع للتأمل الخالص. ويبرر ماليفتش عمله بقوله: «إن تمثيل موضوع بحد ذاته، هو شيء لا علاقة له البتة بالفن، بيد أن استخدام التمثيل لا ينزع بالضرورة عن العمل الفني احتمال أن يكون من مستوى رفيع جداً. فالوسيلة الملائمة، بالنسبة إلى التفوقية، هي تلك التي تعبر تماماً عن الشعور الصافي الذي يجهل الشيء كما هو متفق عليه عادة. فالشيء بحد ذاته لا دلالة له بالنسبة إلى ذاته، وآراء الفكر النير لا قيمة لها. فالشعور هو العامل الحاسم... والفن يصل بهذه الطريقة إلى تمثيل لاموضوعي ـ إلى التفوقية».

وفي أعمال أخرى، ينطلق مالفنش من الأشكال الدائرية، أو المعني ليضع القواعد الأساسية للأشكال البنائية والبنى التكعيبية. وعن طريق هذا الاختزال المبني استناداً إلى مبادىء حسابية، أراد ماليفتش أن يسجل عاطفة انسانية أو أن يوقظها، وأن يقود المشاهد لأن يتحرك ويتأمل. لكن عمل ماليفتش تنقصه، على الرغم من اسهامه في عملية التطور الفني في العشرينات، قوة الاقناع، ويعتريه نوع من برودة الآلة وجفائها.

وفي أعمال أخرى، ينطلق مالفنش من الأشكال الدائرية،

أو المعين، ليضع القواعد الأساسية للأشكال البنائية والبنى التكعيبية. وعن طريق هذا الاختزال المبني استناداً إلى مبادىء حسابية، أراد ماليفتش أن يسجل عاطفة انسانية أو أن يوقظها، وأن يقود المشاهد لأن يتحرك ويتأمل. لكن عمل ماليفتش تنقصه، على الرغم من اسهامه في عملية التطور الفني في العشرينات، قوة الاقناع، ويعتريه نوع من برودة الآلة وجفائها.

البناءوية الروسية

إلى جانب هذا الاتجاه الصفائي، الذي مثله ماليفتش، ونظريات كاندانسكي الأكثر فردية، شهدت موسكو أيضاً تياراً فنياً كان هاجسه الأساسي تحديد وظيفة الفن ودوره الاجتماعي، والمدافعون عن هذا الاتجاه، المعروف باسم **البناءوية Constructivisme**، فنانون اختلفت آراؤهم وتباينت، وبدت متناقضة أحياناً. إلا أن مصير هذه الحركة قد ارتبط بعمل النحاتين: فلاديمير تاتلين، ونعوم غابو، اللذين حددا مسارها العام رغم تباين آرائهما.

البناءوية تمثل تياراً فنياً ولد من التجاوب مع متطلبات مجتمع جديد. فالموقف من الفن وعلاقته بالمجتمع ومتطلباته الآنية كان له أثر مهم جداً في تحديد المفهوم الجمالي لهذه الحركة التي اعتبرت المسائل الجمالية ثانوية ولم تأخذ بالاعتبار الا المبدأ الوظيفي للفن. لذلك كان لا بد لها من الوقوف ضد جمالية التيار التجريدي الأول، 1910-1915، ومواجهة الآراء التي اصطبغت بشيء من التأمل الصوفي، كما في الروحاني في الفن لكاندانسكي، وفي تصوفية ماليفتش، والنيوزوفية التي تبنى موندريان نظرياتها منذ 1909. بيد أن البناءوية التي جاءت لتلبي متطلبات عصر بحاجة لمنجزات مادية هي، على الصعيد العملي، التطبيق الحسي لما توصل إليه كل من ماليفتش وموندريان في مجال التجريد الصافي.

لكن النقاش الحاد الذي رافق معارض هذه المرحلة، بخاصة في بطرسبورج (لينينغراد لاحقاً) قد أوضح فكرة فن المستقبل الذي كان عليه أن يبقى واقعياً وحديثاً، وذلك باستيعاب الوسائل الجديدة للتصوير التجريدي ووضعها في خدمة الايديولوجية المادية. ثم ان ارتباط البناءوية، في بدايتها، بالحركة الماركسية للثورة، قد جعل منها التعبير المثالي للأفكار المادية. لذلك، فهي تطالب بموقف «لاجمالي»، كما تطالب بفن يرتبط بانتاج يرفض اللغة السطحية لدى المستقبليين «فالتحديث هو في الانتاج»، ومسار الفن يتحدد من خلال «وحدة الايديولوجية والشكل» والشرط المادي.

وهنا تعددت الآراء وتباينت ازاء المفهوم الفني. فكان تاتلين ورود شنكو أبرز المدافعين عن الدور الوظيفي للفن، مطالبين بأن يقتصر النشاط الفني على المجال العملي وحده. لذا سمي هذا الاتجاه بـ الانتاجي **Productiviste**. شعاره «الفن مات، يحيا فن الآلة» هو التطبيق الفعلي للأفكار الاشتراكية المعاصرة، ولا علاقة له بالشعارات الدادائية العبثية. وهذا التطرف، بل هذا التمسك الحرفي بالمفاهيم المادية، دفع تاتلين ورودشنكو، وحتى ماليفتش، لوضع نماذج فخارية لثياب العمال وأثاثات نوادي الشغيلة. وهكذا بدت البناءوية، في نظر الطليعة السوفياتية، النشاط الفني الوحيد الذي يتفق مع الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الصعبة في بداية الثورة.

الباوهاوس

لم تكن أهداف الباوهاوس، المدرسة التي أسسها غروبيوس في المانيا سنة 1919، بعيدة عن أهداف حركة دوستيل في هولندا، أو البناءوية في روسيا، أو ما كان يسعى اليه لوكوربوزيه في فرنسا. ذلك أن أفكاراً مماثلة كانت، منذ بداية هذه المرحلة، قد انتشرت في المانيا، داعية إلى الجمع بين الفنون ضمن اطار العمارة، «الهدف الأسمى لكل ابداع فني» في نظر غروبيوس. فالعمل الفني التزييني المرتبط بالبناء، وليد هذا النشاط المشترك للمصورين والنحاتين والمعماريين، يصبح، على غرار ما شهدته القرون الوسطى، المهمة الأرفع شأناً في الفنون التشكيلية. لذلك توجه غروبيوس، في بيانه، إلى المعماريين والمصورين والنحاتين ليطالبهم بالعودة إلى أصول المهنة، لأنه لا يوجد «فن موهبة»، في اعتقاداته، ولا يوجد فارق كبير بين الفنان والحرفي: «الفنان هو تسام للحرفي. . . ولا بد لكل فنان من قواعد المهنة»، حيث «المنبع الأصيل لكل نشاط مبدع». وعلينا «أن نؤسس اتحاداً جديداً للحرفيين، بعيداً عن الاعتداد بالنفس الذي أدى إلى اقامة جدار كبرياء بين الحرفيين والفنانين عن طريق الفصل بين الطبقات» (من **البيان الافتتاحي، 1919**).

على الصعيد العملي، ضم الباوهاوس، طيلة أربعة عشر عاماً 1919-1933 من النشاط الخصب، فنانين ينتمون إلى مختلف التيارات، أمثال: موهولي ناجي، وشلمّر، وفاينينغر، وكلي، وكاندانسكي، من الذين ارتبطوا بهذه المدرسة ومارسوا التدريس فيها. لكن، على الرغم من هذا الانفتاح، فقد

انتهت الروح العقلانية بأن سيطرت على مناهجها التعليمية، وبات التجريد يشكل أحد أبرز اتجاهاتها الفنية. ولا شك في أن معلمين أمثال كاندانسكي وكلي قد مارسوا تأثيراً أكيداً في تحديد المسار الفني العام للمعهد. ولكن، في المقابل كان للباوهاوس دور مهم جداً في تطور الحركة الفنية حتى لدى بعض المشرفين عليه. فأعمال بعض ممثلي الباوهاوس، وبخاصة أعمال بول كلي، تعكس هذا التأثير الذي مارسه الباوهاوس بفضل تبادل الآراء في هذا الوسط الفني بعد أن تحول إلى ما يشبه مركز أبحاث الفن المعاصر خلال ما بين الحربين.

لكن طموحات الباوهاوس الكبيرة اصطدمت بواقع سياسي لم يحد من نشاطه وحسب، بل كان العامل الأساسي في توقفه، بعد أن قمعت، في المانيا نفسها، الأفكار التي نادى بها، ولم يكن لها بسبب ذلك، من نتائج مباشرة في الثلاثينات. لكن الباوهاوس أصبح رمزاً لكل ما هو بنّاء وخلّاق، وأخذت الأفكار التي صاغها أهمية خاصة بعد الحرب. ولعل أهمية هذه المؤسسة ليست فقط في النظام المهني والمنهجي الذي قدمه لفنانين مبدعين، بل في التعاليم التي وضعها جوهانس ايتن، وجوزف البرس. فللمرة الأولى، «وُضع ـ كما يقول هربرت ريد ـ تقابل أساسي بين مبادىء الفن التجريدي، ومبادىء الانتاج الكمي»، وأولت هذه التعاليم أهمية خاصة التجارب المهنية الأساسية في تعاملها مع المواد الخام الأولية. «فالمصور ـ يقول ايتن ـ مدير هذه الدروس التحضيرية ـ يمتلك، كوسائل تعبيرية، خطوطاً وأشكالاً، ونوراً وظلمة، وألواناً. ومهمته، بصفته فناناً، هي أن يحقق عالماً ينبض حياة، معبراً وذا أثر. ومن هذه الوسائل المستخدمة، حسب المقاييس، كوسائل تعبير، ينبثق بالنهاية العمل العبقري». وفي تقويمه لتعاليم الباوهاوس، يرى هوفستاتر أنها «الأغنى في نتائجها»، إذا ما أخذ بالاعتبار التطور الذي شهده العالم الغربي منذ ذلك الوقت، و«هذا الغنى في النتائج مرده ليس فقط لكون الفن بعد الحرب العالمية الثانية قام في جزء كبير منه على هذه التعاليم، بل لكون التعليم الفني في المدارس التي أرادت أن تكون تقدمية قد تغير حسب مناهجه، مما جعل منه قاعدة عريضة لفهم الشكل والفن بوجه عام».

4 ـ الفن اللاموضوعي بعد الحرب العالمية الثانية:

كان من المنتظر، في السنوات الأولى التي تلت الحرب، أن يتحول الجزء الأكبر من النشاط الفني، بتأثير الحالة الاجتماعية السائدة، نحو الواقعية الموضوعية، الواضحة في أشكالها ووسائلها التعبيرية، بهدف تصوير المأساة التي أوجدتها الحرب. غير أن مثل هذا التيار الفني المجسد للمأساة لم يكن آنذاك من الأهمية ليجسد فعلاً حركة التطور الفني المواكبة لحركة التطور العام؛ بينما بدا الفن اللاموضوعي المتناقض، في الظاهر على الأقل، مع هذا الواقع، أكثر تفتحاً وتنوعاً، وأكثر قابلية لاستيعاب مختلف الآراء الفنية المعاصرة. وهذا الفن الذي يشكل استمراراً وتطوراً للتيارات التي شهدها الغرب منذ العقد الثاني للقرن العشرين، واقتصر آنذاك على أوروبا، ولم يُقْبَل أو يُقَوَّم إلا من قبل أقلية مثقفة، احتل، مع نهاية الأربعينات، المقام الأول، وتحول من كونه ظاهرة أوروبية إلى حركة عالمية واسعة الانتشار، كان لأميركا فيها الدور الأساسي. فعلى الرغم من أنها بقيت طويلاً، ازاء الفن الأوروبي، تتلقى ولا تعطي، أصبحت أميركا، في هذه المرحلة، مسرحاً لقسط كبير من النشاطات الفنية التي تحولت نحو نيويورك بدلاً من باريس ولندن وميونخ وسواها من العواصم الأوروبية.

الفن اللاشكلي

ومع تطور الفن اللاموضوعي، دخلت قاموس اللغة الفنية التشكيلية عبارات شتى تعكس مختلف مظاهر هذه الحركة التي شكلت، في تاريخ التصوير، ما يشبه الثورة الفنية، لأنها غيرت من طبيعة الصورة العامة للفن، كما غيرت من مفهومنا له. إلا أن الصفة العامة الملازمة لمختلف هذه التيارات هي التجريد أو اللاموضوعية، لأن غايتها تتخطى العالم الموضوعي بما يمثله من أشياء مرئية يمكن ادراكها حسياً. وقد وصفت بعض هذه التيارات بالتعبيرية التجريدية Expressionnisme abstrait أو التجريد الغنائي Abstrait lyrique لما فيها من قوة انفعال وحركة تلقائية؛ كما وصفت، أحياناً أخرى، بالآلية Automatisme، لتجنبها المراقبة العقلانية، أو البقعية ـ Tachisme، اشارة إلى النقاط أو البقع التي تظهر على اللوحة؛ وأطلق عليها، في حالات أخرى، بخاصة في أميركا، اسم التصوير الفعلاني، أو التصوير التحركي Action Painting، علماً أن العبارة العربية ـ كما الصيغة الفرنسية Peinture gestuelle ـ لا توضح ما يراد بالمصطلح الاميركي من تدليل على طبيعة أو فعل حركة الفنان النشطة، شبه البهلوانية أحياناً، أثناء العمل. بيد أن فنانين أميركيين من الذين تصنف أعمالهم تحت عنوان التعبيرية التجريدية، يفضلون عبارات أخرى: كالانطباعية التجريدية، أو السريالية التجريدية، اعترافاً منهم

بما يدينون به للفنان الفرنسي مونيه، أو تأكيداً على اهتمامهم بالمضمون وما يتطلبه من تلقائية آلية.

وثمة عبارات أو مصطلحات أخرى لها دلالتها الخاصة داخل هذه الحركة الفنية الشاملة، مثل: الصور الجدران Images-murs، واللوحات البنيوية، واللون الاحادي Monochromie، والتصوير الدلالي Sémantique. لكن التعبير الأكثر شمولاً الذي يجمع بين مختلف هذه الظواهر هواللاشكلي Informel، لأن هذا الفن لا يرتبط، في مفهومه العام، بشكل أو إشارة، بقدر ما يرتبط باللون والطريقة المتبعة في استخدام هذا اللون المعبر عن الانفعالات المباشرة. وهي الطريقة التي قادت الفنان إلى أعمال تصويرية قد يكون ما تتضمنه شبيها بأشكال أو اشارات ما، إلا أنه لا يرتبط بأي شكل محدد. فالفنان الذي تخلى عن التصاميم والدراسات الأولية المعدة سلفاً، لا يهتم إلا بما يولد أثناء العمل، وفقاً لطبيعة المادة وطريقة استخدامه أو اختياره لها. «عندما أكون منهمكاً في عملي التصويري - يقول الفنان الاميركي بولوك - لا أعي ما أفعله: لكن بعد برهة من الاطلاع، أرى ما صرت إليه... وانني لا أفشل إلا عندما أفقد صلتي باللوحة...».

هذه الطريقة في العمل، العفوية والانفعالية أحياناً، قادت إلى اللاشكل الذي يصبح كما يقول هوفستاتر، عملية «لبلوغ الصورة في اطار ما قبل الشكل، الشكل الذي لم يتكون بعد...» واللاشكلي يتطلب، كما يشير بولان، عجلة في التنفيذ، ينتج عنها اختلاط وتشويش، وقلب لمفهوم الحاسة التي توجه عملية الابداع في مفهومه التقليدي. وهو حسب تعبير داميش، «الرفض لكل تداول، لكل فكرة مسبقة، والاستسلام للمزايا غير المنظورة نسبياً للحركة والمادة: البقع لدى فولس، العجينة الكثيفة، المرصوصة... لدى دوبوفيه، العجينة السميكة، والكتل، والطرش، والمساحيق لدى فوتربيه». كل هذه الوسائل لا تخضع سوى لعزيمة واحدة تتطلب من المصور نشاطاً مشابهاً لنشاط الوسيط الذي يجمع بين مختلف هذه العناصر ويحولها إلى نتاج فني.

المرحلة الأولى من تطور الفن اللاشكلي كانت على صلة بما توصل إليه كاندانسكي الذي تعتبر أعماله اللاصورية الأولى لاشكلية؛ وإن ما وصف بعد ذلك بالتعبيرية التجريدية كان امتداداً وتطوراً لهذه المحاولات اللاشكلية الأولى، وعلى صلة بالحركة السريالية ومصادرها النفسانية. لكن، على الرغم من أن الفنانين الاميركيين - أمثال: بولوك، وتوبي، ودو كونينغ، ومازرول - قد أعجبوا بالسريالية وانطلقوا منها، لما وجدوا فيها من تمرد وتعبير عن أزمة ذاتية، لم يكن همهم الوصول إلى هذا الفن الغريب بروءاه وعالمه الخاص، بل التعبير عما أسماه بولوك «الاحساسات التصويرية الملموسة». صحيح أن اللاوعي كان مصدراً أساسياً للعمل الفني في نظر السرياليين والفنانين اللاشكليين على السواء، إلا أن السرياليين جعلوا منه مصدراً لاستعارات رمزية غالباً ما كانت في صور واضحة يمكن التعرف اليها، اذ لا تختلف عن الأشياء المرئية الا في تأليفها اللامنطقي - كالجمع بين أشياء غير متجانسة - وفي مناخها اللاواقعي؛ بينما لم يكن هدف بولوك، مثلاً، من عودته إلى اللاوعي الا التوصل إلى اشارات تشكيلية هي بمثابة كتابة آلية مصدرها الوعي الباطني، ولا علاقة لها بالادراك البصري للعالم الخارجي.

وللتعبير عن هذه «الاحساسات التصويرية» لجأ بولوك إلى تقنية الصب والتنقيط، أي صب اللون السائل على القماشة، من دون الاستعانة بالريشة أو أي من الأدوات التقليدية، حيث تتكون فوق سطح اللوحة مجموعة من الخطوط المتشابكة والمتراكمة، المتنوعة في كثافتها وألوانها. وقد تبدو هذه الكتابة، الموجهة للادراك البصري بالدرجة الأولى، كأنها من عمل المصادفة، لكن الفنان يعرف كيف يتحكم بها ويجعلها لغة تعبيرية. وبفضل هذه التقنية المميزة، يجمع بولوك، في العمل الواحد، بين الخط والمساحة الملونة اللذين يؤلفان معاً المشهد الفني بألوانه وخطوطه وما يوحي به من أشكال معقدة قد تبدو قريبة أحياناً من بعض أعمال ماتيس والأعمال الأخيرة لمونيه. إلا أن أعمال الفنان الاميركي قد تخطت، نظراً لمقاييسها الكبيرة غير المألوفة، مفهوم اللوحة التقليدية، وبدت أقرب إلى الفنون الجدارية التزيينية القديمة. ولعل ما يلفت الانتباه في مثل هذه الأعمال التي نجدها لدى عدد كبير من الفنانين المعاصرين، ليس فقط مقاييسها الكبيرة، بل كونها تحمل «مشهداً» واحداً مترابطاً، يغطي مساحة اللوحة كلها، وله وقعه المباشر بعيداً عن القصة أو الرواية.

فنانون آخرون - أمثال: كلاين وفرنسيس - يلتقون مع بولوك سواء في وسائل التعبير الآلي غير الخاضع للمراقبة العقلانية أو في رؤيتهم العامة للوحة. بينما تمثل عالم آخر أعمال مارك توبي لأنها، رغم ارتباطها بالتطوير التحركي والتزامها به، لا تعتبر املاء نفسانياً لاواعياً ولا تنبثق عن أية حركة انفعالية، بل تولد من عملية تفكير وتأمل عميقين. فالفنان يتجنب المبالغات الحركية ويكتب الخط بحيث يبقى متواصلاً لا يفقد سياقه وتماسكه داخل الشبكة الفضائية للوحة.

أما في أوروبا، فكان الاتجاه السائد في السنوات الأولى بعد الحرب قد تمثل بالنشاطات الفنية ذات الطابع التعبيري مع برنار بوفيه وجماعة «الانسان الشاهد» في فرنسا، ومع فرنسيس بيكون في انكلترا، وفي المقابل، كان الفن التجريدي قد تمثل في أعمال مجموعة من الفنانين الجدد الذي تنوعت اتجاهاتهم وأساليبهم. فكان الفرنسي جان فوتريه يعالج موضوعاته المستمدة من الواقع المأساوي بأسلوب يجمع، في آن، بين التمثيل الصوري والتجريد، متبعاً مبدأ الارتجال النفساني الذي مهد له السرياليون. وبفضل أسلوبه الخطي التلقائي، الموازي في تطوره للتعبيرية التجريدية الاميركية، اعتبر الفنان الألماني فولس، مع فوتريه، من الممهدين لما عرف باسم البقعية الأوروبية. فأعمال فولس ذات أحجام صغيرة وطابع شاعري توحي بعالم يتكون من صور سديمية غامضة كأنها تسجيل لرؤى داخلية في شبكة خطية معقدة.

ظاهرة جديدة هي الحركة أثناء العمل. لكن، يبدو أنه ليس ما يبرر هذه الحركة المسرحية لدى الفنان الفرنسي جورج ماتيو سوى رغبته في لفت الأنظار إليه بخاصة عندما يظهر على شاشة التليفزيون. وفي مثل هذه الحالة، يظهر الفنان بلباس العدَّاء، يحمل وعاء اللون والريشة، من على مسافة بضعة أمتار من اللوحة، ينطلق نحوها، ركضاً، وقفزاً، ليخط عليها ضربات سريعة خاطفة، ثم يعيد الكرة. وهكذا تولد اللوحة: مجموعة من الخطوط المتداخلة على خلفية أحادية اللون. ولكن على الرغم من هذه المظاهر البهلوانية، فإن جزءاً كبيراً من أعماله - وبخاصة تلك التي صورها بعيداً عن هذا الاخراج المسرحي - ذو خطية متناسقة، يعكس تأثير الفنون الشرقية والخط العربي. لذلك يرى البعض أن القيمة الحقيقية لماتيو ليست في عمله التصويري بقدر ما هي في الدور الذي قام به على صعيد الحركة الفنية، إذ كان من الأوائل الذين أدركوا أهمية الفن الاميركي الجديد، واهتموا باكتشاف مصادر الخطية الشرقية.

وهذه الحركة التي تولدها الكتابة الخطية، بما فيها من تسجيل للتتابع التلقائي، تشكل أحد العناصر البارزة في عمل الالماني هوندر تفاسر. فالخط ينطلق في لوحته من نقطة مركزية، ثم يدور حولها في موجات متتالية، تفصل بينها أحياناً مساحات مسطحة تحمل ألواناً ساطعة. وبفضل هذا السياق الخطي، وما يجسده من حركة، وما يتضمنه من حس باطني، تتكون في اللوحة صورية خاصة لم يكن يقصدها الفنان، تتعارض مع اللاشكلي، وتقود إلى التأمل.

إن تقصي الحركة قاد الفن اللاموضوعي، منذ 1947، إلى ما عرف باسم التجريد الغنائي الذي شغل - رغم تناقض الآراء حول هذا التيار الفني - مكاناً بارزاً في التصور الأوروبي في نهاية الأربعينات وفي الخمسينات. وقد مثل هذا الاتجاه فنانون من مختلف البلاد الأوروبية، أمثال: سولاج، وبازين، ومانيسيه، وميساجيه في فرنسا، وهارتونغ، وباوميستر. . . في المانيا، وفيدوفا في ايطاليا، وسورا في اسبانيا. . . إلا أن ما يؤخذ على بعض هؤلاء الفنانين هو السهولة والرتابة والتكرار.

وفي مجال اختبار المادة، توصل فنانون آخرون - أمثال شوماخر وفاتونتر في المانيا، ودوبوفيه في فرنسا - إلى تقنية جديدة تتلخص بوضع طبقة لونية كثيفة على اللوحة، يعود بعدها الفنان إلى نزع أجزاء منها أو حفر خطوط فيها بواسطة السكين أو أية اداة حادة. ثم يضيف ألواناً جديدة إلى اللوحة التي تحولت، بفضل هذه العمليات المتتالية، إلى ما يشبه الجدران القديمة التي مر عليها الزمن. من هنا كانت عبارة الصورة - الحائط Image-mur التي أطلقت في أواخر الخمسينات على هذه الأعمال الفنية. فنان آخر يقترب من مفهوم الصورة - الحائط هو الاسباني انطوني تابييس، لأن ما يميز لوحاته هو المساحات المتآكلة، الممزقة، المشققة، التي تولد انطباعاً بالقدم ومرور الزمن.

إن تتبع مختلف مظاهر الفن اللاشكلي - الممثلة بالتعبيرية التجريدية، والبقعية، والصورة - الحائط - يقودنا إلى ملاحظة هامة، وهي بروز الصورة التي ولدتها المصادفة على نحو يتعارض مع المفهوم اللاشكلي، لأنها تؤدي إلى موضوعية لم يكن الفنان يبحث عنها. ومصدر هذه الظاهرة هو ما يمكن أن يتراءى لنا في هذه الأعمال من أشكال شبحية تشبه الصور الاحاجي التي لم يكن يقصدها الفنان، لكن عين المشاهد تتوصل إلى جمعها انطلاقاً من صيغ سديمية مبهمة كان التحليل النفساني قد اهتم بها وحاول الافادة منها. بيد أن بروز مثل هذه الصور لم يكن دائماً لاواعياً. فهي تأخذ أحياناً صفة موضوعية رغم ضربات الريشة العريضة السريعة التي تموهها وتجعلها ضبابية غامضة، على غرار ما يلاحظ في أعمال اندريه ماسون، وانطونيو سورا، وويليم دوكونينغ، واسجير جورن، وغيرهم من الذين يعبرون بتلقائية وعفوية مباشرة عن أشكال تنبثق، في مجال الفن اللاصوري، عن تذكر لصور طبيعية لم تفقد دلالتها.

التجريد الجديد

مع نهاية الخمسينات، واجه الفن اللاشكلي اعتراضات عدة، وقوبلت التعبيرية التجريدية بشيء من النفور حتى بين الفنانين الذين يدينون بتحررهم من التمثيل الصوري التقليدي لهذا التيار اللاشكلي. وكان من شأن هذا الموقف من التعبيرية التجريدية ـ الموقف الذي يدينها ويأخذ عليها انفعالها المسرحي حيناً، والمفتعل حيناً آخر ـ أن مهد لحركات جديدة تجريدية تنتقل من غياب الشكل في اللاشكلي إلى فن منظم شكلياً، يخضع المساحة المصورة للمراقبة الواعية، ويستبعد عامل المصادفة والبراعات الفنية والحركية، ويتجنب مهارة اليد من حيث هي عملية مرتبطة بالمهنة. وهذه المطالبة بالعودة إلى القاعدة والنظام قد وجدت صدى لها في الأوب آرت والفن الحركي الذي انبثق عنه، وفي الأعمال التصويرية التي ارتبطت بتقاليد العشرينات، كالتصوير الاحادي، والتصوير البنيوي، والفن الأقلّي Minimal Art، وما عرف باسم التجريد الجديد New Abstraction الذي وصف بالفن البارد Cool Art لتجنبه المقصود لأي شكل من أشكال الانفعال.

لكن هذا التحول في اطار الفن اللاموضوعي كان قد طرح مسائل معقدة بسبب السيل من الكتابات المعبرة عن تباين في تقويم هذا الفن وعن تناقض المواقف ـ الشوفينية أحياناً ـ ازاء مصادره التي أرادها البعض أوروبية، بينما يرجعها آخرون إلى التعبيرية أو إلى بعض مظاهرها. فالحركة التجريدية الجديدة ترتبط، بلا شك، بتطور الفن الاميركي، إلا أنها لا تنفصل عن التطور العام للحركة الفنية في الغرب، وعما كانت قد توصلت إليه بعض التيارات الفنية الأوروبية الممثلة بالتكعيبية والفن التجريدي الأول والباوهاوس. فأعمال جوزف البرس ـ وهو أحد ممثلي الباوهاوس الذين هاجروا إلى أميركا ـ تشكل صلة الوصل بين تيارات العشرينات والاتجاهات المعاصرة في الستينات، وتمهد، بفضل اهتمامها باللون وبالأثر الحركي الناجم عن تقابل الألوان، للفن البصري، الذي ظهر في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية.

ويمثل هذا التيار الجديد، ضمن نطاق التجريد، فنانون أميركيون ـ أمثال: كيلّي، لويس، أوليتسكي، نولاند، ستيلا ـ اهتموا بمسائل اللون وأسهموا اسهاماً كبيراً في تطور الفن التجريدي في أميركا. فكان السورث كيلّي قد اختار لوحات ذات مقاييس كبيرة وحولها إلى مساحات لونية صافية واضحة الحدود، كي يتوصل من خلالها إلى ظواهر بصرية من دون اللجوء إلى الايهامية القريبة من الفن البصري. أما موريس لويس فقد انتقل فجأة من تقنية خاصة بالتعبيرية التجريدية إلى أسلوب جديد لاشخصاني يقوم على تجاور الألوان في خطوط عريضة متوازية لا أثر فيها لانفعالات ذاتية. وبدوره يحول كينيت نولاند اللوحة إلى مجرد خطوط لونية متوازية تخضع لتناظر دقيق. وهو إذ يعمد أحياناً إلى وضع خطوط أفقية على لوحات كبيرة جداً، فذلك كي يبقي العين في حركة دائمة من دون تركيز على نقاط محددة. وقد تبدو أكثر صرامة أعمال فرانك ستيلا، وبخاصة أعماله الأولى التي تقترب من الفن البصري وتعبر عن نمط جديد في التفكير. لكن ستيلا اشتهر بفضل مجموعة من الأعمال الأحادية المبنية أيضاً على خطوط أو أشرطة مسطحة متوازية تغطي مساحة اللوحة كلها وتأخذ الشكل الذي اختاره الفنان لهذه اللوحة. ففي عدد من هذه الأعمال التصويرية المجسدة ضمناً لأفكار نحتية، يأخذ شكل اللوحة نفسه أهمية خاصة، حيث يقترب ستيلا من أفكار جماعة النحت الأقلّ.

الفن البصري

لا شك في أن حركة التطور الفني المتواصلة قد أدت، في نهاية الأمر، وفي مجال الفن اللاموضوعي، إلى أشكال جديدة للتعبير على علاقة بالتطور العلمي والتكنولوجي في الستينات وما رافقه من تحول في متطلبات الحياة الجديدة، القائمة على الاقتصاد الاستهلاكي ووسائل الدعاية والنشر، والتلفزيون... فالتيارات الحديثة التي تعود بجذورها إلى ما قبل الخمسينات أحياناً، وتجمع بينها عناصر مشتركة، وتلتقي عند أهداف متشابهة، سميت بأسماء شتى: كالفن البصري، والبنى المبرمجة، والفن الحركي، والفن السبراني. ولعل المنطلق الأساسي لها يكمن في محاولة الفنان استثمار معطيات الاحساسات البصرية، وفي البحث عن الأثر الذي يتركه المشهد المصور في عين الناظر وما يولده فيها من ايهامات بصرية مضللة. فالاتجاه الجديد يرتبط إذن ـ كما يقول بوبير، في كتابه، **الفن الحركي** ـ بمسألة «العلاقة الجدلية بين رؤية موضوعية ورؤية ذاتية، بين ظواهر فيزيولوجية وأخرى نفسانية»، كما يرتبط «بادخال هذا الجدل العلمي في السياق الفني».

المحاولات الأولى، التي قام بها فنانون أوروبيون، ممن التزموا بالفن الحركي في مفهومه الشامل، اقتصرت على استخدام الأسود والأبيض لأن تباين هذين اللونين في

مساحات متقابلة يولد انطباعاً بالحركة. ثم شاع في اميركا استخدام مساحات وبنى ملونة ينتج عن تقابلها نوع من الحوار بين الألوان الحارة المتقدمة (تبدو أنها متقدمة) والألوان الباردة المتراجعة. هذان النمطان من الاختبارات البصرية الهندسية، اللذان مورسا منذ فترة طويلة، يلتقيان ويتفاعلان من خلال المعرض الكبير، **العين المستجيبة** ***The Responsive Eye***، الذي أقيم عام 1965 بمتحف الفن الحديث في نيويورك. ومنذ ذلك الحين دخل تعبير أوب آرت **Op Art** ـ مصدرها **Optical Art** ـ أي الفن البصري ـ في اللغة الفنية السائدة لتعريف هذه الأعمال البنيوية ذات المصادر النفسانية الفيزيولوجية البارزة.

وقد اتسع نطاق هذه التجارب البصرية بحيث أدى تراكم البنى الهندسية، وتجاور الخطوط، وتوزيع الألوان المسطحة والمتفاوتة الأعماق إلى ظواهر بصرية متنوعة: كالالتماع أو التموج، وتوهج الألوان، وانتشارها وتداخلها وتقلصها وامتدادها، وما ينتج عن تقابلها من تباينات متزامنة ومتتالية... كل ذلك يقود ـ من خلال هذا الحوار الدائم بين الألوان الحارة والألوان الباردة، ونتيجة للمزج البصري، واللبس الشامل، والتقلب الدائم للعناصر التشكيلية ـ إلى تهيجات الشبكية وتشنجاتها، بحيث يتحول معها المشاهد إلى شريك في اللوحة.

وفي تقصيه لهذه النتائج في مجال الفن البصري، ينطلق فازاريلي، أحد أبرز فناني هذه الحركة، من مفاهيم تأخذ بالاعتبار القيمة الوظيفية للفن والواقع الانساني المعاصر ضمن هذه الشبكة الحديثة لعالم اليوم. لذلك ينظر فازاريلي إلى اللوحة من خلال موقعها وعلاقاتها الفنية والاجتماعية والاقتصادية، ويحدد مبدأ الوحدة الفنية على أساس أن الخلفية والشكل يتألفان من توترات متقابلة يكمل بعضها بعضاً، جاعلاً من المربع ـ وهو العنصر الأكثر أهمية في العمارة ـ الوحدة التشكيلية والهندسية، أو العنصر الأساسي الذي أضاف إليه أشكالاً هندسية أخرى غنية في تنوعها ووظائفها. وبادخال اللون إلى كل وحدة بنيوية، يتكون عدد لا حصر له من امكنات التمازج التي يولدها تباين الألوان المتجاورة وتناغمها، وتقابل المساحات المتألقة والمساحات الساكنة. هذه النتائج التي توصل إليها فازاريلي تبدو وكأنها أول محاولة لبرمجة تشكيلية بنيوية تقترب من السبرانية.

فنانون آخرون، من الذين تبنوا أفكار فازاريلي، أسهموا في وضع أسس الاتجاه الجديد، وأجمعوا، رغم غموض أهدافهم العامة، على ضرورة مشاركة المشاهد مشاركة فعالة في العمل الفني وابراز الظواهر النفسانية الفيزيولوجية للحركة. فالفن البصري يقوم على مبدأ التبادل بين الفنان وشريكه المشاهد، لما يقدمه الأول للثاني من احساسات بصرية ومادة تبرز مواهبه، ويؤكد على أهمية العلاقة بين الشيء التشكيلي والعين الانسانية، ويبحث عن علاقة ثابتة تربط بين الصورة والحركة وعنصر الزمن.

وفي هذا المجال استخدمت أيضاً وسائل أخرى كانت الغاية منها الوصول إلى ظواهر بصرية يولدها تجاور الخطوط وتراكم المساحات وما يطرأ على هذه المساحات أو السطوح الشفافة من تعديل أو تفاوت يحدث حركة على شكل تموج مضلل للعين. فكانت الانكليزية بريدجت ريلي قد تمكنت، منذ 1961، من إحداث آثار مشابهة باستخدام وحدات هندسية ـ مربعات، أو مثلثات، أو دوائر ـ أو شبكة من الخطوط المتوازية المستقيمة أو المتموجة. فنانون آخرون اتبعوا هذه الطريقة التي أمكن التثبت منها حتى بواسطة الأبيض والأسود. فالخطوط المتجاورة توهم بالحركة، كالخطوط الدائرية السوداء على خلفية بيضاء في أعمال الفياني. وبانطلاقهم من هذه الترجرجات البصرية التي تثيرها، على المساحة المصورة، العناصر اللونية والضوئية، توصل سوتو، وويلدينغ، وسواهما، إلى الظاهرة الحركية الثلاثية الأبعاد.

وهكذا، فإن التقصي البصري لهذه الانطباعات الحركية قاد بعض الفنانين إلى ارتباط وثيق بدراسة هذه الظواهر اللونية منهجياً، بحيث تلتقي هذه الاهتمامات مع الاختبارات السبرانية و «تصبح الصورة والمنهج مرادفين» على حد تعبير بوبير، أحد أبرز المدافعين عن الفن الحركي. وانطلاقاً من هنا، يتوجه الفن البصري نحو نمطين في التعبير، تربط بينهما منهجية واحدة، هما: البنية المبرمجة، والصورة المتبدلة حركياً. وباستخدام الآلة والتخلي عن اللوحة المسطحة ووسائل التصوير التقليدية، تصبح البنية المبرمجة، مع بداية الستينات، إحدى وسائل التعبير الفني. وفي هذه البنية المبرمجة، الموضوعة بشكل متناسق ومنتظم تبعاً لتصميم حدد مسبقاً، تتجسد المعطيات البصرية موضوعياً في تتابع الأشكال، بعيداً عن أي انفعال أو حدث أو ذكريات. فهذه الأشكال الموزعة بنسب محددة على مساحة ما، لا تخضع إلاّ لبعض قوانين التناغم وأنظمته الخاصة. لكن استخدام العقل الالكتروني يعيد طرح موضوع العلاقة بين الإنسان والآلة. ففي المجال الفني، «لا تبدو هذه العلاقة، كما يشير هوفستاتر، بمثل هذا التشاؤم»

الذي اعتقد بـه البعض، لأن العقل الالكتروني الذي يسخر أحداثاً انسانية ويرتبط بوتيرة العلاقات الانسانيـة، لا يسعه أن يتخطى نتائج المعطيات التي نقلت إليه والـبرنامـج الذي يحـدد مجال نشاطاته والوظائف التي يقوم بها.

مصادر ومراجع

— Barrett, C., *POP Art*, London, 1970.
— Bourct, J., *L'Art abstrait*, Paris, 1957.
— Bru, C.P., *Esthétique de l'abstraction*, 1955.
— Couffignal, L., *La Cybernétique*, 1965.
— Delaunay, R., *Du Cubisme à l'art abstrait*, Paris, 1957.
— Dufrenne, M., *Art et politique*, U.G.E., Paris, 1976.
— ————, *Phénoménlogie de l'experience esthétique*, P.U.F. Paris, 1953.
— Gray, C. *The Great Experiment-Russian Art, 1863-1922*, London, 1962.
— Hunter, S., *American Art of the 20th Century*, Abrams, New York, 1975.
— Jaffé, H.L.G., *De Stijil, 1917-1937*, Amsterdam, 1956.
— Kandinsky, W., *Concerning the Spiritual in Art*, New York, Dover Publications, 1977; *Du Spirituel dans l'art*, Paris, 1954.
— Klee, P., *Ecris dur l'art: I, La Pensée créarice; II, Histoire naturelle infinie*, Dessin et Tolra, Paris. 1977,1980.
— Kuppers, H., *La Couleur: Origine, méthodologie application*, Office du Livre, Fribourg, 1975.
— *Moles, A.A., Art et ordinateur*, Tournai, Begique. 1970.
— Parola, R., *Optical Art, Theory and Practice*, New York, Amsterdam, London, 1969.
— Popper,. *L'Art cinétique*, Gauthier-Villars, Paris., 1970.
— Prown, J.D. & Rose, B., *La Peinture américaine, Skira*, Genève, 1969.
— Scuphor, M., *L'Art abstrait*, Maeght, Paris, 1971.
— *Utopies et réalités en URSS 1917-1937* (catalogue et l'exposition au Centre Georges Pompidou), Paris, 1979.
— Vallier, D., *L'Art abstrait*, Livre de poche, Paris, 1967.
— Vasarely, V., *Notes brutes*, Denoël, Paris, 1972.
— ————, *Plasti-cité*, Casterman, 1970.
— Worringer, W., *Abstraction and Empathy*, I.U.P., New York. 1967.

محمود أمهز

التحليلية (فلسفة التحليل)

Analytical Philosophy
Philosophie analytique
Analytische Philosophie

تمهيد

القـرن العشرون عصر التغيير السريـع، اندفـع فيـه العلم بقوة كان يصعب ـ من قبل ـ تصورها، فقد حدثت انقلابـات جـديـدة هـامـة في التكنـولـوجيـا والفن حتى في السلوك والأخلاقيات ولم تكن الفلسفـة استثناء، فقـد عانت تغيـيراً في المحور لا يزال نبضه حياً، ولكن هـذا التحول لم يكن منقـطع الصلات بالماضي، وإنما يمتد فيه بجذوره. ومع ذلك فبإمكـاننا الـزعم بأنـه لم يكن مجـرد استمـرار لهذا المـاضي، ومـا نعنيـه بالتحول هو ظهور الفلسفـة التحليلية، والحق أن الإلمام بشيء من الفكـر التحليلي يعـد امـراً حيـويـاً لفهم المـوقف الفلسفي اليوم، وذلك على كل مستويات الفاعلية الإنسـانية من مـنطق ونظرية معرفة، ونظرية في الواقع والخبرة، الى الأخلاق ونظرية القيمة، ولا نبالغ لو اضفنا النظريات الفنية والجمالية. فعصرنـا على حد قول مورتن وايت عصر التحليل والمعنى.

ولكن مـا هو المـاضي الذي تضرب فيـه الفلسفة التحليليـة بجذورها. وبعبارة أدق هل يمكننا ان نحدد أصولاً لها؟

قد يكون من الصـواب القول أنـه من الخطأ البـين الحديث عن فلسفـة تحليلية وكـأنها تيار متجـانس، فليس هناك فلسفـة تحليلية واحدة، لأن كلمـة تحليلية إنمـا نستخدمهـا لنجمع بهـا عـدداً من الفلاسفـة مختلفين يشـتركون في اهتـمامات ومنـاهـج معينـة، وهـذا هـو عنصر الاتفاق الـذي ينبغي عزلـه والتركيـز عليـه، ولعل هـذا ما يـدعـونـا الى تسميتهـا حـركـة التحليـل Movement افضـل من تعبير مـدرسة School، لأن في هـذا تـأكيداً لحقيقـة ان الفلسفة التحليليـة عـلى الـرغم من سـماتهـا المميزة الواضـحة فإن منابعها وتياراتها متعددة.

وإذا كان المؤرخون يؤرخون لهذه الفلسفـة بكتابـات جورج مـور Moore ورسل Russel، إلا ان هـذا يعد ـ في نـظرنا ـ إنكـاراً لحقيقة بينـة، وهي أن هنـاك فـلاسفـة كبـاراً مـارسـوا التحليل بكفاءة ومهارة واضحتين، ابتداء من السوفسـطائيين، وسقراط وأفلاطـون وارسطو، وصـولاً الى ديكارت، وبيكـون ولوك وباركلي وهيوم ثم كانط.

لقـد كان هـدف السوفسـطائيين تحليـل المعرفـة والبحث في إمكـانياتهـا في وقت كانت تسـيطر فيه النـزعة المـطلقة المعـرفـة والأخـلاق، ثم ان افلاطـون قد ذكـر ـ على حـد قـول بـوبـر Popper ـ أن السوفسطائي بـروديقوس Prodicus كـان مهتماً بالتمييز بين المعاني المختلفة للكلمات، وقد اطلق فيما بعد عـلى هذه الحاجة مبدأ بروديقوس. ولعل المكانة الكبرى التي يحتلهـا سقـراط في تاريـخ الفكـر الإنسـاني مـردهـا استخـدامـه منهـج التحليل، وخاصـة تحليل التصـورات الأخلاقيـة المختلفة مثـل التقـوى والشـجاعـة والعدالـة. أمـا أفـلاطـون، فتكفي نـظرة لمحاوراته لنتبين كيف كان يمارس التحليل بكفاءة عاليـة، ففي

خارميدس يحلل قيمتي العفة والاعتدال، وفي ليسياس يحلل قيمة الصداقة، أما في لاخوس فهو يتناول الشجاعة بالتحليل، وفي مينون يحلل الفضيلة، والتحليل يظهر عنده بوضوح خاصة في بارمنيدس التي تتألف من أجزاء في كل منها يحلل فرضاً ميتافيزيقاً مستهدفاً استخراج ما فيه من مضامين، ثم ماذا يكون منطق ارسطو اذا لم يكن محاولة جبارة أصيلة في التحليل.

أما في الفلسفة الحديثة فقد انشغل فرنسيس بيكون في الاورغانون الجديد بتحليل اخطاء العقل الانساني واستطاع في النهاية أن يحددها فيما أسماه بالأوهام أو الاصنام. ونذكر كيف كان أحدها وهو «وهم السوق» موضوعه اللغة والأخطاء التي تترتب على سوء استخدامها، وهذا هو الموضوع الاساسي عند التحليليين خاصة الذين يهتمون منهم بتحليل اللغة العادية Ordinary Language ـ وقد حاول جون لوك تحليل القضايا التي يقولها الناس مستهدفاً تحليل معانيها، ففي كتابه مقالات جديدة في الفهم الإنساني يؤكد على أن عمل الفيلسوف هو إزالة ما يعيق المعرفة الإنسانية. ويتضح التحليل عنده في تحليله لفكرة القوة Power وتمييزه بين الصفات الأولية والثانوية وطبيعة المعرفة اليقينية البرهانية. وباركلي هو الآخر في نقده للأفكار المجردة والعنصر المادي كان يمارس التحليل. وقد حلل هيوم السببية Causality في حدود تصورات العرضية وتماثل الأحداث، ففلسفة هيوم من وجهة نظر مور Moore كانت محاولة لاكتشاف مدى وقوة الفهم الانساني، ثم التحليل الدقيق لقوى ونطاق الفهم الإنساني. وديكارت الذي جعل من التحليل سبيلاً للوضوح، حين أوصانا بتحليل المعضلات التي نبحثها ما استطعنا الى القسمة سبيلاً من أجل حلها على أحسن الوجوه. أما كانط فقد كانت فلسفته النقدية كلها تحليلية، فقد بلغ التحليل الفلسفي معه حداً بعيداً من الدقة والعمق، وكان أول من استخدم لفظة التحليل، فهو بلا شك أضخم رجال التحليل في تاريخ الفكر كله.

ولكن لماذا تعد الفلسفة التحليلية تغييراً في المحور، إذ كان لها كل هذه الأصول الممتدة في الماضي؟

إن ما نعنيه بالتغيير في المحور هو أن الأدوات التحليلية أصبحت تسود الفكر الفلسفي وتسيطر على كثير من الفلاسفة، وأصبح ينظر لهذه الأدوات على أنها أكثر أدوات الفكر فعالية وإيجابية في تناول قضايا الفكر الفلسفي، فمنذ بداية القرن الحاضر، ذهب كثير من الفلاسفة الى أن التحليل هو كل عمل الفلسفة، أو هو الفلسفة بأكملها، من حيث أن الفلسفة لا تتكون على النحو الذي تتكون عليه العلوم الأخرى، إذ هي لا تقوم على أساس محاولة توسيع معرفتنا، بل على أساس نوع آخر من النشاط يوضح ما نعرفه فعلاً من قبل، وذلك بحل المشكلات التي لا تنتج عن جهلنا بالواقع نفسه بقدر ما تنتج عن الخلط العقلي وسوء الفهم، فالفلسفة اصبحت بمعنى من معانيها تحليلية.

وهذا يدفعنا الى السؤال التالي، ما مدى انتشار هذه الفلسفة التحليلية؟ إذا كان أغلب الفلاسفة المعاصرين، يتفقون فيما بينهم على قيمة التحليل في تناول المشاكل الفلسفية وحلها، فإن هناك من يرى أن الفلسفة التحليلية تسود إنكلترا وأميركا واسكندنافيا، ولكننا نقول أننا لا نستطيع أن نأخذ بهذا الرأي مأخذ التسليم الجاد، ذلك لأننا نستطيع أن نجد في هذه البلدان الناطقة بالانكليزية فلاسفة ليسوا تحليليين، بل الأكثر من هذا أن بعضهم قد اسس مذاهب ميتافيزيقية كبرى مثل الكسندر صاحب المكان والزمان والألوهية، ولويد مورغان صاحب الحياة والذهن والروح وفلاسفة آخرون قدموا مذاهب غير تحليلية كما عند سورلي صاحب القيمة وفكرة الله، وهذا ما يعارضه التحليليون، فالفلسفة التحليلية في البلاد الناطقة بالانكليزية ليست إلا مدرسة من مدارس فلسفية أخرى ذات تأثير، ولكن الذي حدث هو أن التحليليين أنفسهم هم الذين لم ينتبهوا الى هذه المدارس الفلسفية، الى جانب أن هناك من هؤلاء التحليليين من تراجع عن كثير من أفكاره الأساسية مثل فتغنشتين وآير.

ثم إننا نجد أن هناك اهتماماً بالتحليل في البلدان غير الناطقة بالانكليزية مثل فرنسا والمانيا وروسيا ومصر وغيرها، علماً بأن المذاهب الفلسفية التي تسود هذه البلاد هي التومائية والوجودية والماركسية، ثم اننا نستطيع أن نجد في هذه البلاد فلسفات تجريبية كالتي قدمها جون لوك في إنكلترا.

وبعبارة أخرى، الأصح رفض الزعم الذي يربط بين انتشار مذاهب فلسفية معينة وبين بلدان معينة، لأنه لا توجد شواهد كافية علمية، والدليل على هذا هو أن أحد مصادر الحركة التحليلية دائرة فيينا، وهي جماعة نشأت من بين الفلاسفة الناطقين بالألمانية، وعلى الرغم من أن افرادها قد اضطروا لمغادرة فيينا تحت وطأة النازية والفاشستية في الثلاثينات، فذهب بعضهم الى انكلترا والبعض الآخر الى أميركا، حيث اصبحوا فلاسفة ناطقين بالانكليزية، ولكن على الرغم من ذلك فإن كثيراً من مؤلفاتهم الكبرى كانت بالألمانية، فمؤلفات فتغنشتين مكتوبة صفحة بالألمانية تقابلها أخرى بالانكليزية.

وهناك زعم آخر لا يصمد امام النقد، وهو الذي يلجأ إليه

من يربط بين الفلسفة التحليلية والبلاد الناطقة بالانكليزية، وهو أن اللغة الانكليزية أكثر ملاءمة لهذا النوع من الفلسفة. وبعبارة أخرى أن مقاومة اللغة الانكليزية لتكوين الأسماء المجردة تجعلها أكثر قدرة على التعبير عن أفكار الفلسفة التحليلية من غيرها من اللغات الأخرى، كالألمانية بمواهبها الطبيعية على توليد التجريدات. ولكننا نرى مع الآن مونتفيوري Alan Montefiore أن الأمر كله لا علاقة له باللغة الانكليزية، وذلك لأن الالمانية كانت أحد المصادر الأساسية لهذه الفلسفة، والحق أن الفلسفة التحليلية قد كتبت منذ ذلك الحين بعدد كبير من اللغات فهناك كتب بالأسبانية في التحليلية، كما ظهرت دوريات لهذه الفلسفة بهذه اللغة، وكذلك باليابانية والإيطالية، وهناك فلاسفة روس كتبوا عنها بالروسية، على الرغم من أنهم لم يمارسوها إلا أنهم على كل حال قد كتبوا عنها بالروسية، بل هناك كتابات فيها بالعربية كما قلنا، والأمر لا يتعلق باللغة الانكليزية بحال.

لعلنا الآن في موقف يسمح لنا، ان نتحدث عن المقصود بالتحليل، إن هذه الكلمة في استخدامها الفلسفي لا تختلف في كثير عن استخدامها في اللغة العادية، فهي في **لسان العرب** تردّ الى حلل، وفي **مختار الصحاح** الى ردّ، فهي تعني حل الشيء أوفك المركب الى عناصره التي يتكون منها. فإن تحلل معناه هو أن تفكه من اجل ان تحصل على فهم افضل لما يتم تحليله. فالكيميائي يهتم بتحليل العناصر الطبيعية المركبة إلى أجزائها المكونة، وعالم النفس يحلل الشعور الإنساني، والفيلسوف ينبغي أن يكون موضوع اهتمامه تحليل الوحدات اللغوية او التصويرية، وهكذا نجد معاني كثيرة للتحليل الذي قد يكون عقلياً فيكون موضوعه فكرة أو قضية، أو مادياً فيكون موضوعه عنصراً او شيئاً من الأشياء فالتحليل في النهاية يتحدد بموضوعه.

فالتحليل عملية يراد بها اكتشاف عناصر موضوع معين من أجل فرض معين؛ ولئن كان هذا التحليل لمعنى الكلمة غير دقيق، فشأنها في ذلك شأن كلمات هامة كثيرة ككلمة العلم والفن وما إليها من الكلمات التي ليس عليها اتفاق قاطع بين من يستعملونها من المختصين، فهي ليست بعد في دقة استعمالها كالكلمات التي تدل على مسمياتها المحسوسة مثل كلمة أحمر التي لا يمكن أن يكون هناك خلاف حول مدلولها، طالما كان هناك اتفاق بين العلماء على معناها.

إلا أن كلمة تحليل وإن لم تكن قد فاتتها هذه الدقة في تحديد المعنى، فهي ليست خلواً من كل تحديد من حيث انطباقها على عدة معانٍ، قد تكون مختلفة فيما بينها بعض الاختلاف، الا انها متشابهة تشابهاً يبرر جمعها تحت هذا الإسم. فالاستعمالات المختلفة لهذه الكلمة، والمعاني المختلفة التي يأخذ بها الفلاسفة المعاصرون، تتشابه وتتجه كلها وجهة واحدة بحيث تكون افراداً من أسرة هي التي يُطلق عليها اسم التحليل الفلسفي؛ أي الاهتمام بفهم بناء اللغة عن طريق الدراسة الدقيقة لعناصرها والعلاقات التي تقوم بين هذه العناصر، حتى أن الفيلسوف التحليلي انما يتميز عن الفيلسوف التأملي بتركيزه على دراسة اللغة، لأن الفيلسوف التأملي إذا ما درس اللغة فإنما يفعل ذلك بهدف تسهيل إنجاز آخر، وهو تفكيره في الأساس الميتافيزيقي للكون، فنحن نجد أفكاراً عن اللغة في فلسفات أفلاطون وأرسطو ولكنهما لم يركزا عليها في ذاتها، وهناك دراسات حديثة عن البنية في علم اللسانيات أو البنية اللغوية كما يظهر عند فرديناند دي سوسير، وليونارد بلومفيلد ولكننا لا نقول عنها إنها فلسفة تحليلية.

إن التحليل في اللغة، لا ينبغي ان يختلط في أذهاننا بالدراسات الأخرى التي تأخذ اللغة موضوعاً لها، وذلك على الرغم من أهميتها، حيث أن علماء اللغة والنحويين والبلاغيين والقاموسيين، كل هؤلاء لا يهتمون بدراسة اللغة، ومع ذلك نستطيع أن نقول أن اهتماماتهم مركزة على البحث التجريبي، أي اكتشاف الوقائع المتعلقة بكيفية استخدامها، ومعاني الكلمات وكيف تبدأ اللغة وتتغير ثم تموت.. الخ، هذه المشاكل التي تتعلق باللغة لا تحل الا باستخدام المنهج العلمي. أما الفيلسوف التحليلي فيدرس اللغة ليس بهدف صياغة فروض علمية تخص اللغة، وإنما لاعتقاده أن هذه الدراسة ذات قيمة كبرى في حسم المشاكل الفلسفية، فمهمة الفلسفة التي توحد بين التحليليين هي توضيح اللغة على حد قول فتغنشتين «ان موضوع الفلسفة توضيح الأفكار منطقياً»، فليس هدف الفلسفة الوصول لعدد من القضايا، إنما جعل القضايا واضحة بأن تزيل الخلط الذي ينشأ عن إساءة استخدام الإطارات التي تصاغ فيها أفكارنا، اي اللغة.

وهكذا أصبح تحليل اللغة هو العمل الاساسي للفلسفة ـ لا من حيث هي مجرد الفاظ ـ بل من حيث ما تشير اليه من افكار ومعرفة وخاصة تلك المتعلقة بالعلوم، دون ان تتدخل في وظيفة العلماء، فهي تحلل قضاياهم، وقضايا اللغة بصفة عامة بقصد توضيح غوامضها دون أن تتعرض للضرب في مجاهل الغيب، وهذا ما دعا فتغنشتين الى القول بأن الفلسفة التقليدية بمشكلاتها وحلولها، تنشأ عن الجهل بمبادىء الرمزية وسوء استخدام اللغة.

وعلى ذلك نستطيع القول ان التحليل اما ان يكون تحليلاً للمفاهيم والتصورات كما كان عند سقراط وأفلاطون في محاوراته وأرسطو في اخلاقه، أو للمعرفة الإنسانية وردها الى عناصرها، أو تحليل الوجود لبيان مكوناته كما عند ديكارت ولوك وهيوم، أو تحليل الاطارات التي تصعب فيها المعرفة، وهي اللغة كما عند مور، ورسل، وفتغنشتين، وكارناب، ورايل، وستراوسون، واوستن، وويزدم.

ولكن على الرغم من اتفاق كل هؤلاء على ضرورة التحليل اللغوي، إلا أنهم يختلفون فيما بينهم حول اللغة التي تكون موضوعاً للتحليل، فقد تمسك بعض التحليليين بأن التحليل الفلسفي ينبغي أن تكون مهمته تأسيس انساق لغوية جديدة اصطناعية Artificial، تسمى في بعض الأحيان بالحساب لصلتها بالأنساق الرياضية، كما هو الشأن عند رسل، وفتغنشتين في مرحلته المبكرة، وكارناب، شرط أن تكون قواعد هذه اللغة المكونة اصطناعياً أكثر وضوحاً واكتمالاً وتحديداً من القواعد التي تهيمن على استخدامنا للغة العادية. فكما يحدث في العلم بمعناه الدقيق عندما ينحت حدوده الفنية الاصطلاحية مثل القوة والكتلة والطاقة، والتي تكون اكثر تحديداً من تلك الحدود التي يقدمها المعنى المشترك Common-sense، فإننا نجد هؤلاء الفلاسفة يؤكدون على ضرورة أن تطور الفلسفة مصطلحاتها الخاصة وتضع تصوراتها، وذلك من أجل أن تنجح في حل مشاكلها.

ولكن هناك من التحليليين من يرى أن اللغة الاصطناعية تكون قليلة العون في معالجة المشاكل الفلسفية، حيث أن أفضل طريقة لمعالجة هذه المشاكل هي - في رأيهم - التحليل الدقيق للغة الطبيعية العادية Natural Ordinary Language التي نستخدمها في الحديث والتواصل Communication وهؤلاء هم فلاسفة اللغة العادية مثل مور وفتغنشتين واوستن Austin.

ولانجانب الصواب إذا ما قلنا: ان أفضل وسيلة للتمييز بين هذين الاتجاهين هي أن نشير الى أصحاب تحليل اللغة الاصطناعية بالوضعيين المناطقة، والى الآخرين بالتحليليين اللغويين Linguistic Analysis. وعلى الرغم من أن بعض التحليليين لا يندرج تحت هاتين المقولتين، تشومسكي Chomsky مثلاً، فإن اغلبهم يمكن تصنيفه في حدودهما، وسيتضح الفرق بين الوضعية المنطقية والإتجاه التحليلي اللغوي عندما نتناول التطور التاريخي للتحليل بالعرض والمناقشة.

الفلسفة التحليلية
من الوجود الى المعنى

إذا كان مقال جورج مور Moore «تفنيد المثالية Refutation of idealism» يعد في نظر الدارسين بداية لحركة الواقعية الجديدة New Realism وحجر الأساس فيها، فإن أهميته في نظرنا تكمن في انه استحدث فيه منهجاً جديداً في تناول المشاكل الفلسفية، وموقفاً فريداً في نوعه، قد يكون نتيجة لهذا المنهج او سبباً له. ويجوز لنا أن نقول أنه أدخل نمطاً فلسفياً جديداً، إن كان له أوجه شبه مع مفكري التراث الانكليزي الكلاسيكي، إلا انه يختلف عن كل من جاؤوا قبله الى حد يبرر النظر اليه على أنه نموذج فلسفي أصيل، وبهذا المعنى أثر في سلسلة المفكرين الذين ترسموا خطاه.

وهكذا فإن اهمية فلسفة مور تتوقف على المنهج التحليلي الذي ابتدعه، واستخدمه ببراعة، على الرغم من أنه لم يشر الى هذا المنهج الا مرة واحدة وذلك في مناقشته مع لانغفورد Langford في الكتاب الذي خصص له في سلسلة (الفلاسفة الأحياء). ولو قارنا منهجه بمضمون تعاليمه لما كان لهذا الأخير من أهمية كبيرة، وكثيراً ما نجده هو ذاته ينبذ النتائج السابقة، ويود لو اعاد تأليف كتبه من جديد، وهو يدفع بها في طبعة جديدة.

وقد استخدم جورج مور المنهج التحليلي وتابعه رسل - في رفضه للمثالية - كل على طريقته، وسوف نعرض لهذا الرفض بقدر ما نحتاجه لبيان المنهج التحليلي عندهما، ولبيان مكانهما في الحركة التحليلية. عندما كان رسل ومور طالبين في كمبردج في التسعينات من القرن التاسع عشر كانت المثالية في صورتها الهيغلية الجديدة هي السائدة كما يمثلها بوزانكيت وبرادلي وماكتغارت، وكان الأساتذة في كمبردج مثاليين، فهارولد جوشيم كان تلميذاً لبرادلي وقد نصح رسل بقراءة منطق برادلي وبوزانكيت. أما جيمس واردي فقد كان كانطياً وكان ستوت هيغلياً وكان يرى ان كتاب **المظهر والحقيقة** قد انجز في ميدان الانطولوجيا اقصى ما في طاقة الإنسان. اما ماكتغارت فقد كان يقول عن برادلي انه كفكرة أفلاطونية تخطر في الحجرة، وقد كانت لديه - فيما يقول - ردود هيغلية على الفلسفة التجريبية فقد كان يقول ان باستطاعته البرهنة بالمنطق على ان العالم طيب وان الروح خالدة. أما الاستثناء الوحيد فقد كان سدجويك الذي يعلن «مور» ندمه لأنه لم يتعلم منه بما فيه الكفاية.

ولكن فترة خضوعهما للمثالية، لم تطل، فسرعان ما انتابهما

الشك في المعالجة الهيغلية الجديدة لمشاكل الفلسفة، فبدأوا في إثارة التساؤلات التي تتعلق بأفكارهما الأساسية مما انتهى بهما الى رفضهما.

ولكن هذا لا يعني اتفاقهما حول ما رفضاه في المثالية، أو على كيفية عرض اخطائها، فسرعان ما أدى اختلافهما في الاهتمامات الى اختلافهما في الاتجاهات.

عبّر مور عن رفضه للمثالية في مجموعة من المقالات، وإذا كان هناك من تعرض بالنقد للمثالية، فليس هناك قبل مور من ركز هجومه على نقض القضايا. فقد رفض مناقشة صدق أو كذب هذه القضايا حتى يشعر بالرضى النفسي الناتج عن فهم ما تعنيه على وجه الدقة، وما تحاول تأكيده او نفيه، فوجد أن أغلب القضايا تنفي ما نتفق جميعاً عليه، وتحاول تأكيد ما لا نعرف عنه شيئاً.

إن المشكلات الفلسفية المزعومة إنما تنشأ ـ في نظر مور ـ عن طريقة استعمال الفلاسفة للألفاظ والعبارات، إذ تراهم يستخدمون الألفاظ والعبارات على نحو يختلف عن الطريقة التي اتفق الناس فيما بينهم اتفاقاً مفهوماً بالعرف، على ان يستخدموا بها تلك الرموز اللغوية، وبذلك تنشأ عبارات ليست بذات معنى مفهوم، وقد لا يظهر هذا الجانب الا بعد التحليل، فتؤخذ عند فلاسفة الميتافيزيقا على أنها مشكلات تستدعي التفكير والتأمل وتنتظر الحل والجواب، والحق انها اخلاط من رموز لا تدل على شيء البتة.

ولعل هذا ما عناه مور بقوله ان الصعوبات والاختلافات التي يكون تاريخ الفلسفة مشحوناً بها إنما ترجع في المقام الأول الى سبب غاية في البساطة: أن تحاول إجابة اسئلة دون أن تكتشف أولاً على وجه الدقة السؤال الذي ترغب في الإجابة عليه.

ومن خلال فحصه للمعاني Meanings الممكنة للتساؤلات الفلسفية والحلول التي قدمها الفلاسفة المثاليون انتهى مور الى أن مذهب الفيلسوف التأملي المجرد عندما يفهم بوضوح، يظهر خطأه بنفس الوضوح.

جورج مور Moore إذن، هو فيلسوف المعنى Meaning فهو يقول:

«إن العالم أو العلوم لم تقدم له مشاكل فلسفية، وإنما الذي قدم له هذه المشاكل ما قاله الفلاسفة عن العالم او العلوم»، فقد استحوذ على ذهنه مشكلتان هما:

ـ محاولة الوصول الى الصدق في ما يعنيه الفيلسوف بأقواله.

ـ اكتشاف الاسباب الحقيقية للافتراض ان ما يقوله صواب أو خطأ.

وهكذا نستطيع القول أن مور في رفضه للمثالية إنما كان يعتمد على تحليل عبارات الفلاسفة أنفسهم وصولاً للمعاني التي كانوا يستهدفونها، ولكنه احتكم في هذا الى ما أسماه بالمعنى المشترك Common-Sense، وإن كان بوبر يرى ان الحاجة الى تصحيح ما قاله الفلاسفة المحترفون ليس مبرراً كافياً لوجود الفلسفة والتفلسف وأن هذا سينتهي بنا الى العلم الفلسفي. ولعل فكرة العلاقات الداخلية من أهم الأفكار التي حاول مور دحضها في المثالية ومؤداها ـ في نظره ـ انه لو كان لي صديق ومات، فلن اكون بعد موته كما كنت قبله لأن العلاقات تغيرت، فليس هناك ما يمكن تسميته بالعلاقات العرضية او الخارجية، وإنما اسلوب تعلق الفرد بالأشياء هو الذي يحدد كينونته.

ولا يهمنا هنا أن نقول ان مور رفض داخلية العلاقات، وإنما يعنينا أن هذا الرفض يبين جدة منهجه وطرافته، فبعد أن يبين المعنى الذي يخلعه الفيلسوف على العلاقات الداخلية يقرر رفضه لهذه الفكرة لتعارضها مع المعنى المشترك Common-sense وهذا هو الجديد في فلسفة مور؛ فمن المألوف أن يفقد الإنسان صديقاً ولكن المعنى المشترك لا يزعم أن هذا الانسان لم يعد هو بفقده الصديق، فعلى الرغم من أنني ـ في نظر مور ورسل Russel ـ قد اتعلق بأشياء معينة على نحو خاص، ولكني قد اتخلى عن هذا الارتباط، ومع ذلك فإن أناي في كل الحالات لها نفس المعنى، وقد انتهى مور، اعتماداً على المعنى المشترك الى أن العلاقات داخلية والأخرى خارجية، ومن ثم يكون المبدأ المثالي خاطئاً.

وقد عارض الميتافيزيقيون الذين يستهدفون من وراء مذاهبهم المترامية الأطراف تفسير طبيعة الكون، منهج مور واتهموه بالتفاهة وإثارة الازعاج.

إلا أن إصرار مور على ضرورة منهج التحليل الدقيق لمعاني الكلمات كما ترد بالفعل في العبارات الفلسفية، ورفضه للتأمل قبل الحصول على الوضوح، وتمسكه بالمعنى المشترك، والطريقة العادية لاستخدام اللغة العادية، كل هذه الوسائل التحليلية كان لها اكبر الاثر في التيارات التحليلية.

وإذا كان رسل قد تابع مور في رفضه، الا انه اختلف معه في اسباب الرفض لاختلافهما في الاهتمامات والغايات، فبالرغم من اتفاقنا في الثورة ـ فيما يقول رسل ـ اختلفنا في الجانب الذي اهتم به كل منا، فالموضوع الرئيسي الذي كان

يشغل مور هو استقلال الوقائع الخارجية عن معرفتنا بها، وتفنيد الجهاز الكانطي بأثره من الحدوس القبلية والمقولات التي لا تشكل الا الخبرة، لكنها لا تشكل العالم الخارجي. وقد وافقه رسل في هذه الناحية، لكنه كان اكثر منه اهتماماً بالموضوعات المنطقية الخالصة، ومبدأ العلاقات الخارجية، فقد ذهب الواحديون الى أن العلاقات القائمة بين طرفين تتكون في الواقع من خصائص الطرفين كل على حدة، ومن خصائص الكل الذي يحتويها، او اذا اردنا الدقة قلنا من خصائص الكل فحسب، ولكن رسل انتهى الى أن الارتباط بعلاقة لا يستوجب اي تركيب مقابل في الاطراف المرتبطة وأنه بوجه عام ليس معادلاً لأي خاصة من خواص الكل الذي يحتوي الطرفين.

والحق أن كتابات رسل المبكرة كانت في مجال المنطق وأسس الرياضة، فأصدر مع هوايتهد كتابهما برنكيبيا ماتيماتيكا. فبالإضافة الى التقدم الذي أحرزه الكتاب في مجالي المنطق والرياضة امد الفلاسفة بأداة دقيقة جديدة، وهو يقول أن ما يكون هاماً في الفلسفة هو المنطق، فالمنطق جوهر الفلسفة، وأن المدارس الفلسفية يمكن ان تتميز بمنطقها بأفضل من ميتافيزيقاها. وقد كان هذا اعترافاً منه بضرورة التحليل كمنهج فلسفي، فأخذ بعد تخيله عن فلسفتي كانط وهيغل يبحث عن حلول للمشكلات الفلسفية مستعيناً بالتحليل وكان يؤمن بأن التقدم لا يتيسر بدون هذا التحليل.

فقد حاول، قبل وبعد نشره برنكيبيا استثمار دراساته المنطقية في معالجة مشاكل الميتافزيقا التقليدية.

ويمكننا بيان اختلاف مور وبرتراند رسل في المنهج، من خلال نظرة رسل لمشكلة العلاقات الداخلية، وهي نفس المشكلة التي حاول مور حلها، فقد حاول رسل بيان اثرها على الرياضة، فإذا كانت العلاقة داخلية فالمثالية في نظره تكون صواباً في زعمها واحدية الواقع والحقيقة، ولكن هذا يتضمن ان تكون قضايا الرياضة ليست صادقة، وهذا مرفوض، من ثم ينتهي الى خطأ فكرة العلاقات الداخلية، وبالتالي الميتافيزيقا التي تقوم عليها، إن المثالية اخطأت - في نظره - منطقياً عندما عجزت عن إدراك إمكانية وجود صور من القضايا التي لا تكون حملية. أما المنطق الذي يقدمه هو فيشتمل على منطق مستقل للعلاقات كمنطق الحمل والإسناد، وهكذا يكون رسل قد حل مشكلة العلاقات في إطار الاعتبارات الرياضية والمنطقية.

إن اهتمام رسل بأسس الرياضة كان متوازياً مع احترامه لمناهج العلم، فالمشاكل الفلسفية يمكن ان تحل بنجاح عندما تشبه الفلسفة العلم في المنهج، فقد كان يأمل تحقيق بعض دقة ونجاح العلوم في الفلسفة، وذلك من خلال اساليب التحليل.

وهكذا نستطيع القول أن لمنهج رسل في التحليل وجهين فلسفي ورياضي، نصل لأولهما إما بتحليل التجربة أو بتحليل اللغة، أما الثاني فبتحليل المفاهيم والتصورات الرياضية وردها لمفاهيم منطقية... والنظريات التي وصل إليها في المنطق والفلسفة حصل عليها بتحليله لعناصر التجربة العادية، ومن تحليله للغة عادية واصطناعية.

وعلى الرغم من رفض مور ورسل للمثالية، فإنهما لم ينكرا بشكل حاسم إمكانية حل بعض المشاكل الميتافيزيقية، فقد استمرا على اعتقادهما بإمكانية قيام نوع من الميتافيزيقا، فقد كان استياؤهما منصبّاً على الأساليب التقليدية التي استخدمها الفلاسفة في حل المسائل الميتافيزيقية، ونستطيع القول أن في فلسفة كل منهما بعض الافكار الميتافيزيقية.

وهذا يذكرنا بموقف كانط عندما اراد تأسيس ميتافيزيقا على أساس علمي.

وقد تردد هذا الموقف من الميتافيزيقا عند التحليليين فيما بعد، فنجد آير Ayer زعيم الوضعية المعاصرة، يقول بما أسماه بالميتافيزيقا البناءة Constructive metaphysics، وبيتر ستراوسون من مدرسة اوكسفورد الذي يميز بين نوعين من الميتافيزيقا، ميتافيزيقا وصفية Descriptive metaphysics وميتافيزيقا تعديلية Revisionary metaphysics.

فتغنشتين المبكر، رفض الميتافيزيقا

بحضور فتغنشتين الى كمبردج اكتمل ثلاثي التحليل الكبر: مور ورسل وفتغنشتين، ولعلنا لا نبالغ لو قلنا ان فتغنشتين كان أكثرهم حدة في الذكاء. يقول عنه رسل «انه كان على قدر كبير من التأثير لما له من صفاء العقل الى درجة غير مألوفة على الاطلاق» ويقول «ان بداية معرفتي بفتغنشتين كانت اكثر مغامراتي العقلية اثارة طوال حياتي كلها» اما جورج مور فيقول عنه «انني تعرفت على فتغنشتين في كمبردج اذ كان في السنة الاولى لالتحاقه بالجامعة يحضر محاضراتي في علم النفس، لكنني لم اعرفه جيداً الا في السنتين التاليتين وحينما عرفته جيداً، أدركت انه كان اكثر ذكاء مني في الفلسفة، ولا اقول اكثر ذكاء فقط بل أكثر عمقاً كذلك». وكان مور فيما بعد يتردد على محاضرات فتغنشتين وقد قام مور بطبع بعضها في كتابه **أوراق فلسفية**. والجدير بالذكر ان فتغنشتين كان قد املى على

مور بعضاً من محاضراته، فكان له الفضل الكبير في الحفاظ على تراث الفيلسوف النمساوي الكبير.

بدأ فتغنشتين رسلياً وانتهى مورياً، فقد ساير رسل في ذريته المنطقية، «فالعالم عنده كثير لا واحد وهو مكون من جزئيات صغيرة في الوقائع» وتابعه في اعتقاده بأن المنطق هو اساس الفلسفة «فالفلسفة تتكون من المنطق والميتافزيقيا بحيث يكون الأول، أي المنطق اساساً لها».

ولكنه تابع مور فيما بعد، في تأكيده اهمية تحليل اللغة العادية Ordinary Language، وجدير بالذكر ان فلاسفة مدرسة اوكسفورد قد ركزوا على اللغة العادية في تحليلاتهم الفلسفية فيما بعد.

كان فتغنشتين اول فيلسوف تحليلي يستهدف من فلسفته توسيع فكرة أن المسائل الميتافيزيقية بحكم طبيعتها الباطنية غير قابلة للحل؛ فالصعوبة الحقيقية التي تتعلق بالمشاكل الميتافيزيقية، كما يحاول فتغنشتين أن يبين في رسالته المنطقية الفلسفية، ليست هي فشل الفلاسفة حتى الآن في إيجاد وسائل ممكنة لحل هذه المشاكل، وإنما لأنها ليست مسائل على الاطلاق، فقد حاول فتغنشتين بيان ان الحديث الذي له معنى هو الذي يكون تجريبياً في طبيعته، والميتافيزيقا ليست كذلك، ومن ثم فلا معنى لها، فبحث الفيلسوف الميتافزيقي - سينتهي في نظره - الى العقم والجدب. فضرورة قضايا الرياضية والمنطق مردها أنها تحصيل حاصل، وليس بها إشارة الى العالم، وجدير بالذكر أن فتغنشتين كان اول من استخدم اصطلاح تحصيل حاصل Tautology.

وطالما أن عبارات الميتافيزيقيين ليست قضايا تجريبية ولا تحصيل حاصل، فهي من ثم كلام فارغ، وواضح ان هذا الموقف ستتبناه الوضعية المنطقية Logical Positivism فيما بعد، على الرغم من ان فتغنشتين لم يكن ابداً عضواً في دائرة فيينا Vienna Circle.

فالفلسفة كما يقول فتغنشتين فاعلية توضيح اللغة، وليست مصدر الحقيقة تتعلق بالكون، فمهمة الفيلسوف الحقة بيان أن المسائل الميتافيزيقية عديمة المعنى غير قابلة للحل، ولا شك أن العبارة الاخيرة التي ختم بها رسالته، تعبر بوضوح كامل عن مذهب فتغنشتين الأساسي في فترته المبكرة، حيث يقول «حيث لا يستطيع المرء ان يتحدث عليه بالصمت».

ولكن السؤال الهام هو، هل نجح فتغنشتين في رفضه الميتافيزيقا، وبعبارة اخرى هل جاء مذهب فتغنشتين خلواً من الميتافيزيقا؟ أم اننا نستطيع أن نجد لديه بعض الأفكار الميتافزيقية؟ ألحق أن كل من مور ورسل كان أكثر موضوعية من فتغنشتين، حيث أن مور لم ينكر إمكانية قيام نوع ما من الميتافزيقا، وكذلك رسل، حتى أننا واجدون في كتاباتها أفكاراً ميتافيزيقية، بينما فتغنشتين قد بدأ فلسفته بادعاء رفضه لكل ميتافيزيقيا كما بيّنا، لكننا نستطيع القول أننا لا نعدم في فلسفته عناصر ميتافيزيقية ذات ابعاد مثالية، وربما يكون هذا راجعاً لتأثره الكبير بالفيلسوف الألماني شوبنهور كما في فكرة الأنا وحدية Solipicism السائدة في **رسالته المنطقية الفلسفية**، وفكرته عن الحد Limit سواء حد العالم أو حد اللغة وكذا فكرته عن القيمة، وغيرها من الأفكار التي يمكن فهمها بوضوح اكثر في ضوء فلسفة شوبنهور.

ومما لا ريب فيه أن النزعة المثالية الميتافيزيقية واضحة تمام الوضوح في فلسفة فتغنشتين، ولا تمثل الاتجاه الأضعف في **رسالته** على النحو الذي ذهب إليه ماسلو Maslow بقوله «هناك إتجاهان يبدوان واضحين في **الرسالة**، والاتجاه السائد هو الإتجاه الوضعي والإتجاه الأقل سيادة هو الاتجاه الميتافيزيقي واتجاه فتغنشتين، وإن كان مضاداً للميتافيزيقا، ويعتبر أن كل ميتافيزيقا مجرد لغو يميل احياناً الى ان يتكلم لغواً ميتافيزيقياً، والمثل على ذلك طريقة تناوله لمعنى الشيء». (Maslow, *Revolution in Philosophy*, P. 5).

الوضعية المنطقية

وجدت رسالة فتغنشتين - على الرغم من صعوبتها - انصاراً لها، فقد تكونت في فيينا حوالي 1923 جماعة من الرياضيين والفلاسفة يتفقون في شعورهم بالاستياء من الحال الذي تردت اليه الفلسفة في القارة آنئذ، وكانوا يكنون الاحترام لمنجزات علمي الفيزياء والرياضة.

ولا شك أن المؤسس والروح الموجهة لهذه الجماعة كان موريس شليك Mortz Schilick الذي عين استاذاً لفلسفة العلوم بجامعة فيينا 1922 خلفاً لأرنست ماخ.. وبالإضافة الى قبوله فكر فتغنشتين، طور شليك أفكاراً خاصة به تشبه لحد بعيد أفكار فتغنشتين، وبمرور الوقت عرفت الجماعة باسم دائرة فيينا Vienna circle، وأخذت صورتها الكاملة 1929. وفي عام 1930 أصدرت مجلة فلسفية تعرض من خلالها أفكارها وكانت تعرف باسم **وحدة العلوم** *Unity of Science* لكن لا ينبغي الاعتقاد أن الوضعية المنطقية كانت نتاجاً لفكر فتغنشتين وشليك فقط، فالوضعيون المناطقة يربطون أنفسهم بكثير من الفلاسفة مثل هيوم، أوغست كونت، ارنست ماخ، غوتلب فريجه، وغيرهم، فإذا كانت **رسالة** فتغنشتين منبعاً أساسياً

لأفكار الدائرة، فلا يعني قبولهم لها كلية، فقد رفضوا ما يتعلق منها بالتصوف مثلاً، كما في حالة رودلف كارناب، ونيوراث. (Maslow, *Revolution in Philosophy*, P. 70.).

ومن أهم أعضاء الجماعة غير شليك رودلف كارناب، الذي يعد كتابه *Logical Syntax of Language* من المحاولات الأولى لإنجاز البرنامج الوضعي، بالإضافة الى H. Feigl, P. Frank, H. Hann, O. Neurath, K. Codel, F. Wais Mann.

بالإضافة الى أن التنظيم الشكلي للدائرة أتاح لها إقامة علاقات مع فلاسفة آخرين، يتفقون معها في جوانب كثيرة، وخاصة جماعة برلين Berlin School التي كان ينتمي اليها R. Von Mises, C. Hempel, H. Reichen bach بالإضافة الى مدرسة المناطقة البولنديين Polish Logicians. إلا أنّ الفيلسوف الانكليزي المعاصر آير كان اكثر هؤلاء جميعاً شهرة، بسبب كتابه **اللغة والصدق**: الذي ساهم في تقديم الوضعية حتى لغير المتخصصين في الفلسفة.

وافق الوضعيون فتغنشتين على أن المشاكل الميتافيزيقية وحلولها التي كونت معظم تاريخ الفلسفة هي أشباه مشاكل غير ممكنة الحل. فرودولف كارناب يرى أن قضايا الميتافيزيقيا تزعم تقديم معرفة بشيء يتجاوز أن يتخطى كل خبرة، فالوضعيون يتمسكون بأن ما لا يمكن أن يكون موضوعاً للتحقق، حتى من حيث المبدأ، لا يمكن معرفته ولا الحديث عنه، وعلى ذلك تكون مهمة الفلسفة مجرد تحليل اللغة مستهدفين استبعاد العبارات الميتافيزيقية لأنها ـ في نظرهم ـ لا تحقق شروطاً معينة صاغوها وفق ما أسموه بمبدأ التحقق.

لقد كان عمر دائرة فيينا قصيراً نسبياً، فبظهور الفاشية والنازية هاجر معظم اعضائها الى أميركا وإنكلترا، أما نهايتها كحركة رسمية فقد عجل بها اغتيال شليك 1938. وباندلاع الحرب لم يبق لدائرة فيينا ـ كحركة منظمة ـ أي وجود.

ولكن تأثير الوضعية لم ينته بالقضاء على الدائرة، وإنما استمر حتى اليوم بين مؤيد ومعارض، فتأكيدها بأن الميتافيزيقا كلام فارغ شكّل في نظر الكثيرين تهديداً خطيراً للدين، فأية عقيدة تتضمن لاهوتاً تعتبر ـ الى حدٍ ما ـ نوعاً من الميتافيزيقا، ولذا نهض المدافعون عن الإيمان للرد عليها وقد انتهت اكثر هذه المناقشات الى مواقف انفعالية.

وهناك من غير المدافعين عن اللاهوت من أثار حفيظتهم حصر الفلسفة في التحليل اللغوي الذي استبعدت على أساسه الميتافيزيقا، ومن ثم شعر هؤلاء أن لزاماً عليهم التصدي لهذه الوضعية وبيان تفاهتها.

وإذا كانت الوضعية لم تمتْ تحت معاول النقد، إلا أن هذه الحملات ألزمتها مواقع الدفاع عن نفسها، مما اضطرها لتعديل كثير من أفكارها الأساسية، فقد ظهر أن الأساس الذي تقوم عليه الوضعية، أي مبدأ التحقق، يعد متناقضاً من حيث صياغته، أي أنه معيباً في صياغته، والحق أن هذه انما هي صعوبة فنية، ومع ذلك ليس من السهل تجاوزها، وقد أدى هذا الى افقاد دعاته جانباً كبيراً من قوتهم ومواقعهم، الى حد تراجع بعضهم، كما حدث مع آير وتصوره للميتافيزيقا الانشائية، وقد وجه غوستاف برغمان Gustave Pergman إنتباهه لتأسيس لغة مثالية، على أمل إمكانية توضيح المسائل الميتافيزيقية، ومحاولة بيان أن هذه المسائل لا معنى لها بالفعل، أو أنه يمكن الإجابة عليها باستخدام لغة أكثر دقة.

ثم أن بعض التطبيقات الفلسفية الخاصة بهذا المبدأ تبدو على انها غير مقبولة، بل مرفوضة، بل أن تصورهم لها يعبر عن سوء فهم وقصور فيما يتعلق بطبيعة الموضوع المبحوث، والمقصود على وجه التحديد فكرتهم عن أن كل احكام القيمة هي تعبير عن إتجاهات إنفعالية، وبعبارة أخرى النظرة الارتيابية إلى كل ما ليس برياضة أو علم دقيق. كل هذه الادعاءات تبدو للعين الفاحصة على انها غير قابلة للتصديق، بل إنها في نظرنا ميتافيزيقا ذات بعد واحد، وقد يكون لجورج مور، اهمية كبيرة هنا، وذلك لأن الفضل يرجع اليه في تأكيده ضرورة المعنى المشترك، وإن كان هذا لا يتضمن موافقتنا على آرائه في هذا المعنى المشترك أو موافقتنا على ما أولاه من قيمة مبالغ فيها، ويتفق رأي مور مع ما قاله توماس ريد من أن «اعتقادات الحس المشترك اقدم وأكثر سلطة من كل قضايا الفلسفة».

إن هذه الملاحظة البسيطة تعد تعبيراً ملائماً ـ على نحو ما ـ عن رد الفعل ضد الوضعية، فإصرارها على ضرورة وأهمية المعنى الحقيقي للعبارات يعد دعوة مشروعة، إلا أن هذا قد انتهى في صورته المتطرفة الى تضييق حدود المعنى بحيث فرغ أغلى ما في حياة الإنسان وهو القيم. ولا نبالغ اذا قلنا أن موقف الوضعية من مشكلة القيم كان هو الأساس في رد الفعل العنيف ضدها. فالوضعية دفاع فلسفي، عن الأهمية العقلية للعلم والرياضة، فقد نظرت اليهما على أنهما الطريقتان السامیتان للممارسة الانسانية، ولكنها في غمرة حماسها أخطأت في اعتبارهما الممارسة الانسانية الوحيدة. وقد صدق كوينتون Quinton في قوله «إن الوضعية مسؤولة عن إجداب الساحة الفلسفية من الفكر الفلسفي، فقد أقلع الفلاسفة عن الكلام

خشية اتهامهم بأنهم يتحدثون لغواً» (Ayer, *Logical Positivism*, P. 28).

فتغنشتين المتأخر ، تحليل اللغة العادية

كان التيار الثاني الذي سارت فيه الفلسفة التحليلية ، خلافاً للوضعية المنطقية ، هو تيار التحليل اللغوي Linguistic Analysis ، ولا نجانب الصواب لو قلنا أنه لا توجد حدود فاصلة بين الوضعية المنطقية والاتجاه التحليلي المعاصر ، واذا كان فتغنشتين يعد أباً روحياً ـ بمعنى ما ـ للوضعية المنطقية ، فهو أيضاً يعد رائداً لحركة التحليل اللغوي ، وأهم شخصية في تطورها .

تفسير ذلك أنه إذا كانت الوضعية استفادت من رسالته المنطقية الفلسفية ، إلا ان فتغنشتين نفسه بعد فترة قصيرة من ظهور **الرسالة** أخذ في مراجعة الكثير من افكاره ، وبدأ تحولاً كبيراً في المنهج ، وأصبح معروفاً في الأوساط الفلسفية أن هناك فلسفتين لفتغنشتين ، يشار إليهما بفتغنشتين المبكر وفتغنشتين المتأخر .

وإذا كان فتغنشتين المتأخر قد بدأ في الثلاثينات من هذا القرن حتى وفاته ، إلا انه لم ينشر شيئاً في هذه الفترة ، وما نشر من أعماله كان بعد وفاته ، ومنها الكتابان **الأزرق والبني** ، نسبة للون أغلفتهما . **والأزرق** قد يكون أكثر أهمية من **البني** لأنه يحتوي على ما اطلق عليه فتغنشتين بالفلسفة الجديدة ، وبجانب الكتابين هناك **الأبحاث الفلسفية** .

وإذا كان فتغنشتين قد نبه في رسالته الى ضرورة لغة كاملة منطقية ، واعتقد الوضعيون من جانبهم أنه يشير الى الحساب الرمزي الذي كانوا يستهدفونه لتحليل اللغة العلمية ، فإن فتغنشتين في مرحلته الأخيرة رفض مثل هذا الحساب ولم يعترف بأهميته في حسم مشاكل الفلسفة ، فهو بتأثير من جورج مور ركز على تحليل اللغة العادية .

وبعبارة اخرى استبعد فتغنشتين اقتناعه الأول بأن منطق رسل يعد ـ بشكل ما ـ حجر الأساس لكل فكر إنساني ؛ فمنطق رسل يعد في نظره عرضاً لتركيب أنواع معينة من التفكير الرياضي المنظم ، ولكن على الرغم من أهمية هذا النمط ، إلا أنه يعد نوعاً واحداً من أنواع التفكير . إن ردة الفعل لدى فتغنشتين تعد تحولاً نحو نوع من التجريبية ، ولكن لكي نفهم هذا المعنى علينا أن نرى ما يفعله الناس فعلاً ، أي ما يعتبره الناس «الاستخدام الفعلي ذي المعنى للحدود» ، وعندئذ سنكتشف ديناميات كل نواحي الفاعليات المختلفة ، وسنرى كيف أن أغلب هذه الفاعليات تختلف كثيراً عن المسلمات الرياضية والنظريات العلمية .

وقد كان هذا الاتجاه الاكثر تجريبية للمعنى متفقاً مع استعداد فتغنشتين للإعتراف بالتنويعات الخصبة المتعلقة بطرق استخدام اللغة بفاعلية ، ومع رفضه كل النظريات العامة للمعنى . لقد رأى فتغنشتين عمله الأول على أنه تقديم نظرية كافية موحدة للمعنى . أما ما فعله في كتاباته الأخيرة فقد كان بحثاً للأنواع المختلفة المتعددة ، وقد أكد فتغنشتين على أن تجريد معنى أية كلمة أو جملة يكون بالنظر الى كيفية استخدامها الفعلي في الظروف العامة ، فمن غير الممكن ان يكون هناك لغة خاصة . إن اللغة بالضرورة ظاهرة عامة ، ويعتبر هذا تعضيداً لبحثه في المعنى ، وقد انتهى هذا الى وجهة النظر القائلة بأنه ، ليس فقط المعنى والتفكير هما اللذان ينبغي الكشف عنهما وإنما كل الظاهرة العقلية ، وذلك بأن نضع في اعتبارنا الأنشطة والظروف الخاصة بالأشخاص الذين نعزو إليهم المعنى والتفكير . ولذلك فقد أصبح بعض الباحثين ـ مثل كونتون Quinton يميزون فلسفة العقل Mind التي انبثقت عن كتابات فتغنشتين وتأثر بها مور على انها فلسفة ذات ابعاد سلوكية .

وهكذا اهتم فتغنشتين ، بتأثير سور بتحليل اللغة العادية ، ولكن إذا كان تحليل هذه اللغة جعل مور يضع الميتافيريقا موضع الشك إلا انه ـ كما قلنا ـ لم يشك في إمكانية حل بعض مشاكلها ، ولكن خلافاً لذلك انتهى فتغنشتين الى أن المشاكل الميتافيزيقية تظهر نتيجة الفشل في فهم كيفية توظيف اللغة ، فيؤدي الى ما إسماه القلق اللغوي Linguistic Anxiety الذي يظهر في المسائل الميتافيزيقية ومحاولة الإجابة عليها ، وهي ليست حقيقية ومن ثم يستحيل الاجابة عنها ، فعلينا إذن تحديد مصدر التوتر وذلك بالوصف التحليلي الدقيق لكيف تعمل اللغة بالفعل ، وسنكتشف عندئذ أن المشاكل الفلسفية التي لا تحل سوف تنحل .

وهكذا إذا كان فتغنشتين في كتاباته الأخيرة ، احتفظ بفكرته عن الميتافيزيقا كما جاءت في **الرسالة** إلا أن منهجه في التناول هو الذي تغير ؛ فوظيفة الفلسفة لا زالت توضيح اللغة ولكنه لم يبين هذا بإثبات خلو الميتافيزيقا من المعنى فقط ، إنما بالإضافة الى ذلك قام بوصف ملامح اللغة التي تثير المشاكل الميتافيزيقية .

وعلى الرغم من إنه لم يصرح بأن وصف اللغة العادية وحده هو الأسلوب الفعال لحل المشاكل الفلسفية ، إلا إنه عول عليه كثيراً ، لأنه كان يراه كفيلاً بالقضاء على هذه

المشاكل. وكان يأمل أن لا تكون هناك بقية من حقيقة فلسفية لأن المشاكل ستكون عندئذ قد انحلت Dis-Solved وقد تابعه - عن كثب - التحليليون اللغويون المعاصرون في الاهتمام بهذه اللغة العادية.

مدرسة أوكسفورد، تحليل اللغة

أهم فلاسفة التحليل اللغوي الذي تأثروا بفتغنشتين، فلاسفة كمبردج، ولكن بعد موت فتغنشتين انتقل الاهتمام بالتحليل الى فلاسفة اكسفورد، وفي كمبرذج نجد جون ويزدم، ج. م. بول الذي كتب عن فلسفة فتغنشتين الأخيرة ونجد في أكسفورد جلبرت رايل. وكوينتن Quinton وستراوسون واوستن.

أما جون ويزدم فقد كان يؤكد أن السؤال الذي ينبغي للفلسفة أن تسأله ليس ما هي طبيعة الأشياء وإنما كيف نعرف كذا وكذا؟ ولأنه لم ير الميتافيزيقا كلاماً لا معنى له، بسبب اهتماماته الدينية على حد قول جون باسمور John Passmore فقد حاول فهم العيب الذي من اجله يشعر الفيلسوف الميتافيزيقي بضرورة التحدث بأساليبه اللغوية الشاذة، وذلك بأن ركز على التماثلات غير الكاملة بين الانواع المختلفة للعبارات، آملاً اكتشاف ما ليس له قيمة في محاولاتنا حل المسائل الميتافيزيقية.

أما رايل Ryle فقد تأثر بفتغنشتين كثيراً، فهو يرى أن العبارات الميتافزيقية عبارات مضللة، لأنها في حقيقتها خالية من المعنى، حيث يقول «أن النتيجة التي اقبلها هي أن هؤلاء الفلاسفة الميتافيزيقيين قد ارتكبوا خطأ كبيراً حينما حاولوا أن يضعوا أهمية كبيرة على عباراتهم التي تجعل من الواقع أو الوجود موضوعات لقضاياهم، وبما هو حقيقي صفة يصفون بها موضوعات قضاياهم او محمولات يحملونها عليها. إن ما يقولونه، على أحسن تقدير، لا يخرج عن كونه عبارات مضللة تؤدي الى سوء فهم، وعلى أسوأ تقدير، شيئاً خالياً من المعنى أو هو مجرد لغو». (B., Magee, *Modern British Philoso-phy*, P. 116, 125, 126).

فهو يرى، مسايراً فتغنشتين، أن الفلسفة تحليلية، فللفلسفة وظيفتان أولهما علاجية Therapeutic، ثم كشف الصورة الحقيقية للوقائع.

ويرى أنتوني كوينتن Quinton أن كتاب رايل صور العقل *The concept of mind* أفضل ما يمكن الرجوع إليه إذا أردنا معرفة وضع الفلسفة اللغوية في الفترة ما بين 1945-1960.

وهذا الكتاب يقوم على الأفكار المتأخرة لفتغنشتين، التي تعبر عن تناول جديد لموضوع المعنى، وقد ادى هذا الى ظهور الموضوع الذي شغل الفلاسفة في فترة ما بعد الحرب وهو فلسفة الذهن أو العقل Philosophy of mind بمعنى الاستخدام ذي المعنى للغة، ثم اعتبار التفكير فاعلية أو نشاطاً عقلياً.

ونستطيع تمييز فلسفة العقل التي انبثقت عن فتغنشتين وصورها عند رايل بأنها، بمعنى ما، سلوكية Behavioristic، ويقول رايل «أنك إذ تتحدث عن الحالة العقلية لشخص ما، حالتك أنت أم حالة أي شخص آخر، هو ان تتحدث عمن يقوم بعمله أو عن اتجاهاته الممكنة نحو السلوك».

أما ستراوسون Strawson، فيرى أن من منافع التحليل اللغوي، كشف أخطاء كثير من المشكلات الفلسفية التقليدية، وبيان كيف أنها شاذة ومستهجنة فيقول «انه مما يبعث على الانشراح ان ترى تلك الأبنية الفكرية الضخمة تتهاوى أمام عينيك». ولكن هناك فائدة اخرى، وهي الاحساس بالكشف، أو كما يقول «كشف النسيج الصافي النقي لتفكيرنا الفعلي ولأدواتنا التصويرية واللغوية الفعلية» (B. Magee, *Modern British Philosophy* P. 94-95).

فقد حاول ستراوسون في كتابه المسمى **الأفراد** *Individuals*، الذي جعل عنوانه الفرعي «مقالة في الميتافزيقا الوصفية» بيان إمكانية الحصول على نتائج عامة تتعلق بالعالم وذلك من خلال تحليل اللغة التي نتحدث بها، وعلى ذلك نستطيع دون أن نجانب الصواب، أن نقول، أن ستراوسون في تناوله التحليل كان أوسع أفقاً من رايل لأنه لم يساير فتغنشتين في رفض الميتافيزيقا، وإنما اتفق مع مور في إمكانية نوع منها، فلا يوجد في نظره تناقضاً حقيقياً بين التحليل اللغوي وبين نوع معين من الميتافيزيقا، فقد ميز بين:

- ميتافيزيقا وصفية Descriptive.
- ميتافيزيقا تعديلية Revisionary.

وهو يرى أن الوصفية عبارة عن محاولة إزالة النقاب عن البناء الكلي لنسقنا التصوري، أي ان لأسلوب تفكيرنا المتعلق بأنفسنا وبالعالم كما هو فعلاً. أما الميتافيزيقا التعديلية فيرى أنها حلم ببناءات اخرى ممكنة، تحاول قلب نسقنا التصوري، ولذا يتشكك فيها، لأنه يرى أنه إذا كان هناك حدود لما يمكن تصوره على أنه البناء الممكن للخبرة، فلا بد ان يكون هناك مثل هذه الحدود وما يتعارض معها يصبح نوعاً من اللغو مهما بدا مثيراً أو محركاً للوجدان.

وأخيراً نجد أوستن الذي نشر قليلاً وأثر كثيراً، وأكد على

أهمية اللغة، وهو يركز في كتابه **كيف تفعل الأشياء بالكلمات** *How to do things With Words* على التمييزات النحوية المركبة في الإنكليزية. دراسة النحو Grammer في نظرة عامة من الناحية الفلسفية. . وقد اشار الى حاجتنا لعلم لغة يقوم مقام كثير مما يقوم به الفلاسفة التحليليون. فقد كان يعتقد ـ فيما يبدو ـ أن الوقت لم يحن بعد للتأمل في الفلسفة، فعلينا أولاً أن نكون على وعي كامل ـ بقدر الإمكان ـ بكيف تعمل لغتنا قبل محاولة حسم المشاكل الفلسفية، فقد أراد ان يتجنب في علم اللغة ما كان يعتبره تجريداً، أي النظر للغة كظاهرة منعزلة، في حالة تجريد عن السياق الذي تقال فيه الأشياء. فقد أراد أن تعود اللغة مرة ثانية الى سياق السلوك الإنساني، وأكدّ على ضرورة البدء بالنظر الى الحديث على انه شيء يفعله الناس في المواقف المعينة، فالحديث فعل وهذه الفاعلية تتضمن اشخاصاً آخرين يتحدث اليهم الفرد، أي أن هناك inter subjectivity، أي لا بد من البدء بالظاهرة العينية Concret لشيء مفعول بشكل ما، أما التجريدات فهي قضية لاحقة، أي أن أوستين في نظر وارنوك Warnock قد رفض الأسلوب الذي كان يتبعه بعض الفلاسفة في تناولهم القضايا بمعزل عن السياقات العملية، وعد هذا مصدراً للمتاعب، فأخذنا للكلمات بمعزل عن السياق الذي تحدث فيه ونظرنا اليها في ذاتها ولحسابها الخاص، سينتهيان بنا إلى فقدان جانب هام من اللغة والاتصال.

وعلى الرغم من أن آير يصرح أخيراً بأن مستقبل التحليل اللغوي مظلم، إلا أنه يرى بعض الأمل لهذا التحليل في اعمال تشومسكي Noem Chomsky صاحب كتاب **البنيات التركيبية** *Structures Syntaxiques* (1957) نقول أن آير لا يرى أملاً للتحليل اللغوي إلا في أبحاث تشومسكي، الذي يحاول ـ كما يقول ستراوسون ـ تقديم نظرية لغوية عامة. ويؤكد كوينتن Quinton على ضرورة ان يضع علم اللغويات في اعتباره الاهتمام بظاهرة اللغة البشرية، وهذا ما كان يستهدفه تشومسكي الذي يرى أن النحو التقليدي قد اقتصر على جمع قدر كبير من الملاحظات، واستخلاص كل ما يترتب عليها من نتائج، دون أن ينجح في تجاوز هذه المرحلة الوصفية المتمثلة في عملية الملاحظة من جهة، وعملية التصنيف من جهة اخرى، وأما الخطوة الجديدة التي أخذ تشومسكي على عاتقه القيام بها فهي القيام بطفرة ذات طابع كيفي، تكون هي الكفيلة بنقل علم اللغة من المرحلة الوصفية الى المرحلة النظرية او التفسيرية.

وتشومسكي يفرق بين الكفاية أو القدرة اللغوية وبين الأداء أو الانجاز اللغوي، والكفاية عنده تفترض وجود نشاط ابداعي لدى الذات المتكلمة. ويرى تشومسكي أن ما أصبح يمثل اليوم النقطة المركزية التي تدور حولها كل الدراسات اللغوية الحالية، إنما هو المظهر الابداعي للغة، على مستوى الاستعمال الجاري العادي. إن كل الظواهر لتوحي بأن الذات المتكلمة تخترع لغتها ـ بوجه من الوجوه ـ كلما عمدت الى التعبير عن نفسها، أو هي تعاود اكتشاف تلك اللغة كلما سمعت الأخرين ـ من حولها ـ يتكلمون بها، وكأنما هي قد تمثلت ـ في صميم جوهرها المفكر ـ نظاماً متسقاً من القواعد أو مجموعة منتظمة من القوانين التكوينية التي تحدد، بدورها، التفسير السيمانطيقي الدلالي لطائفة غير محدودة من العبارات الحقيقية منطوقة كانت أم مسموعة؛ وبعبارة أخرى يمكن القول بأن كل الظواهر توحي بأن الذات المتكلمة ضرب من النحو التوليدي Grammer Generatrice الذي يسمح لها بابتكار لغتها الخاصة.

وبعبارة أخرى يرى أن هناك استعدادات فطرية لا علاقة لها باللغة المحددة، فمضمون هذه الاستعدادات ينحصر فيما يسميه باسم الكليات اللغوية وهي خصائص مشتركة تتوفر لدى جميع اللغات الطبيعية، وليست المهمة الكبرى التي تقع على عاتق النظرية اللغوية سوى العمل على اكتشاف تلك الكليات ووصفها.

وليس يكفي للباحث اللغوي أن يقوم بتحليل هذه العوامل المختلفة التي قد لا يدخل البعض منها ضمن نطاق التحليل اللغوي، وإنما لا بد له أيضاً من وضع نموذج للمقدرة اللغوية التي تكمن وراء كل أداء أو إنجاز لغوي حتى يكون في وسعه من بعد وصف عملية الأداء أو الانجاز اللغوي. وهنا تظهر مهمة النحو التوليدي باعتباره المرحلة الضرورية التي تمثل الشرط الاساسي لتحقيق نظرية الأداء أو الإنجاز اللغوي، أي إنشاء نموذج للمقدرة اللغوية، يكون بمثابة ضرب من الآلة او الميكانيزم، ومن وضع نظام أو نسق من القواعد، يسمح بتوليد كل العبارات او الجمل الممكنة في اللغة.

أما الهدف النهائي الذي يرمي اليه هذا النحو التوليدي، فهو الوصول الى نحو كلي شامل، يكون من شأنه الاضطلاع بدراسة الشروط الواجب توافرها في سائر اللغات الطبيعية.

ولعلنا الآن نستطيع ان نقول أننا قد غطينا ـ قدر الإمكان ـ كل ما يتعلق بالفلسفة التحليلية، أصولها والاتجاهات التي سارت فيها ولكن لا بد لنا من كلمة نختم بها.

مما لا شك فيه ان الفيلسوف المعاصر لا يمكنه اليوم عندما يتعرض لحل مشكلة فلسفية أن يتجاهل أهمية العوامل اللغوية

التي تتعلق بالمشكلة موضوع البحث. فاللغة والفكر مرتبطان برباط لا ينفصم عراه، سواء انتهى البحث في اللغة الى انحلال مفصلات الفلسفة كما تمنى فتغنشتين، أم الى ميتافيزيقا موجهة باللغة كما يتطلع ستراوسون.

ولكننا مع ذلك نقول، أن هذه الفلسفة في حصرها مهمة الفلسفة في هذا التحليل اللغوي ادت في كثير من الأحيان الى ما اسماه كارل بوبر «اللفظية الفارغة» Empty Verbalism. وهذا يذكرنا بقصة الشاب الصيني الذي ترك بلاده ليتعلم الفلسفة على يد جورج مور، لكنه صدم لأنه لم يجده يتحدث عن المشاكل الفلسفية التقليدية، وإنما كان يحلل عبارات اللغة الانكليزية، فعاد الشاب الى بلاده دون ان يستفيد شيئاً سوى بعض قواعد النحو الانكليزي.

وقد تطرف بعض التحليليين في هذا الى حد يبعث على الملل، والضجر، كما في حالة بعض فلاسفة اكسفورد. أن بعض الوضعيين والتحليليين قد تنبه لهذه الأزمة، وقدم تنازلات وصاغ نوعاً من الميتافيزيقا كما عند آير في ميتافيزيقاه الانشائية وعند ستراوسون في ميتافيزيقاه الوصفية.

ولا ننسى غوستاف برغمان الذي ركز انتباهه على تأسيس لغة مثالية، على أمل امكانية توضيح المسائل الميتافزيقية ومحاولة بيان: إما أن هذه المسائل لا معنى لها بالفعل، أو يمكن الإجابة عليها باستخدام هذه اللغة المثالية.

وقد أدت إدعاءات التحليليين اللغويين والوضعيين المناطقة وغلوهم في اهمية التحليل الى إهمال المشاكل الفلسفية الكبرى، ولعل أحسن ما قيل في هذا عبارة رسل «إنني لم أشعر بأدنى تعاطف مع اولئك الذين يعتبرون اللغة مجالاً مكتفياً بذاته، لأن الصفة الجوهرية في اللغة، هي أن لها معنى، أي انها مرتبطة بشيء آخر غيرها، وهذا الشيء بوجه عام، غير لغوي !!.

مصادر ومراجع

- إسلام، عزمي، فتغنشتين.
- أمين، عثمان، ديكارت.
- رسل، برتراند، فلسفتي وكيف تطورت.
- محمود زكي نجيب، خرافة الميتافيزيقا.
- ———، نحو فلسفة علمية.
- ميتس، رودلف، الفلسفة الانكليزية في مائة عام.

- Ayer, *Logical Positivism.*
- Barnes, *Philosophical Predicament.*
- Enoch, Samuel, *from Socrates to Sarter.*
- ———, *A History of Philosophy.*
- Hampshire, Stuart, *Changing Methods in Philosophy.*
- Joad, *Critique of Logical Positivism.*
- Magee, B., *Modern British Philosophy.*
- Maslow, *Revolution in Philosophy.*
- Moore, G. E., *Philosophical Studies.*
- ———, *Principia Ethica.*
- New—*Encyclopedia Americana, Vol 4.*
- Pap, A., *Elements of Analytic Philosophy.*
- Passmore, J., *A Hundred Years of Philosophy.*
- Reichenbach, H., *The Rise of Scientific Philosophy.*
- Russel, B., *My Philosophical Development.*
- Schilick, Mortiz., *Autobiography.*
- Schili, N., *Philosophy of G. E. Moore. Autobiography.*
- Urmson, J., O., *Philosophical Analysis, Introduction..*
- Walsh, *Metaphysics.*
- Warnock, G. J., *English Philosophy Since 1900.*
- Weinberg, J., *An Examination of Logical Positivism.*
- White, Morton, *The Age of Analysis.*
- ———, *Toward Renuin in Philosophy.*

محمد محمد مدين

فلسفة التحليل

يقال إن هذا العصر هو عصر التحليل في الفلسفة. ولكن ليس معنى ذلك أن الفلسفة التحليلية قد بدأت مع بداية القرن العشرين. فعلى الضد من ذلك، ثمة عدد وفير من الفلاسفة ابتداء من افلاطون حتى هذا القرن قد آثر التحليل كتكنيك فلسفي. والمقصود بالتحليل في الفلسفة تحليل الوحدات اللغوية، وكيفية تناول اللغة، ومعاني الكلمات، وكيفية تطور اللغة. واللغة المطلوب تحليلها ليست هي اللغة العادية، وانما اللغة الصناعية لأنها اكثر دقة. فكما أن العلماء يبتكرون تصورات خاصة بهم مثل القوة والكتلة والذرة، وهي تصورات اكثر دقة من تصورات الحس المشترك كذلك الفلاسفة التحليليون يؤثرون تأسيس تصورات كفيلة بحل المشكلات الفلسفية، بيد أن نفراً من الفلاسفة التحليليين يرى أن اللغة المصطنعة ليست كفيلة بحل المشكلات الفلسفية، وأن تناول هذه المشكلات ينبغي أن يتم استناداً الى اللغة الطبيعية.

وأصحاب اللغة الصناعية هم الوضعيون المناطقة، وأصحاب اللغة الطبيعية هم التحليليون اللغويون والفارق بينهما يتضح بمعالجة التطور التاريخي للتحليل.

الرأي الشائع أن التجريبيين البريطانيين ـ لوك وبركلي وهيوم ـ هم أسلاف الفلسفة التحليلية. فلوك 1632-1704 انشغل بتحليل المعاني ليكشف عن أصلها التجريبي، وفي تحليل اللغة ليكشف عن دلالة الألفاظ على المعاني، وتأثير اللغة على الفكر. وانشغل هيوم 1711-1776 بتحليل المعرفة كما تبدو للشعور خالصة من كل اضافة عقلية، فوجدها تنحل الى «نوعين متميز احدهما عن الآخر، وسأطلق عليهما لفظتي انطباعات وأفكار، وينحصر الفرق بين هذين النوعين في درجات القوة والحيوية اللتين يطبعان بهما العقل ويلتمسان بهما الطريق الى فكرنا او شعورنا: فأما الادراكات التي تَردُ الينا بأبلغ القوة والعنف، فلنا أن نسميها بالانطباعات. وإني لأجمع تحت هذا الاسم كل احساساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا عندما تظهر للمرة الاولى في النفس، وأما لفظة الأفكار فأعني بها ما يكون في التفكير والتدليل العقلي من صورة خافتة لتلك **الاحساسات والعواطف والانفعالات». وكذلك باركلي** 1685-1753انشغل بتحليل الأشياء المادية، ولكنه انتهى الى ضد ما انتهى اليه لوك. فقد جعل لوك الاحساسات التي نتلقاها بحواسنا مرتبطة بجوهر. أما بركلي فقد انتهى من تحليله الى حذف فكرة الجوهر، وجعل صفات الشيء لا تلتف حول جوهر بل يرتبط بعضها ببعض.

وقد ظل هذا التراث التحليلي مؤثراً في انكلترا الى أن بزغت المثالية الالمانية عند كانط وهيغل ليعيدا الحياة الى الميتافزيقا. ومع ذلك فلم تكن الميتافزيقا مانعاً من ممارسة التحليل. فكانط 1724-1804 انشغل بتحليل القضايا العلمية. ونقرأ في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه **نقد العقل الخالص** أن الكتاب «رسالة في المنهج وليس هو بشرح لمذهب في مادة العلم نفسه»، ثم هو اطلق اسم «التحليل الترنسندنتالي» على الفصل الخاص بتحليل قضايا العلم الطبيعي. وبعد ذلك بدأ في تحليل القضايا الميتافزيقية الخاصة بالّله والحرية والخلود، وانتهى منه الى أن هذه القضايا خارجة عن حدود العقل الانساني. واذا نحن جعلناها موضع بحث نظري عقلي وقعنا في متناقضات أو بالأدق في أوهام. أما هيغل 1770-1831 فقد أسس الميتافزيقا على منطق جديد هو المنطق الجدلي. وهو منطق يدور على تحليل معنى الوجود، وترك العقل يجري على سليقته ابتداء من معنى الوجود، ويتأدى منه الى معنى مناقض له وهو اللاوجود، ومنه الى الموجود بحيث يبدو الفكر، في النهاية، وجودياً، ويبدو الوجود الواقعي منطقياً، أي ضرورياً ومعقولاً ضرورة.

وفي انكلترا تأثر برادلي 1846-1924 بتحليل هيغل لمعنى الوجود، وأجمل رأيه في هذا المعنى في كتابه الأكبر **الظاهر والحقيقة**، 1893 حلل فيه معاني المادة والمكان والزمان والطاقة، التي هي أركان العلم الطبيعي. وانتهى من هذا التحليل الى أن هذه المعاني لا مقابل لها في الخارج. ولكنها نافعة في تعيين الظواهر والتعبير عما بينها من علاقات. فاذا اريدت على أن تعبر عن ماهية الأشياء أدت الى متناقضات. يبقى أن هذه المعاني هي معاني عمل لا دلالة نظرية لها وانما كل دلالتها تقنية.

وقد عارض مور 1873-1958 المثالية الألمانية على الاطلاق ومثالية برادلي على التخصيص، في مقال مشهور بعنوان **رفض المثالية**، 1904. وقيمة هذا المقال تكمن في أنها تكشف عن جذور الحركة التحليلية في الفلسفة. يقول «إن موضوع هذا المقال عديم الجدوى، فحتى اذا دللت على صحة آرائي فإن أدلتي لن تقول شيئاً عن هذا العالم.. كل ما اود الكشف عنه **هو أن ثمة قضايا كاذبة على الرغم من إيماننا بها». هذا هو** منهج مور، وهو منهج الفلسفة التحليلية برمتها. منهج يستند الى تحليل معاني القضايا الميتافزيقية في المذاهب المثالية. يقول «إن الصعوبات والخلافات في جميع الأبحاث الفلسفية، مردودة الى سبب بسيط هو أننا نحاول الاجابة عن اسئلة دون أن نعرف بدقة طبيعة السؤال المطلوب الاجابة عنه. وعندما انتهى من تحليل الأسئلة المطروحة من جانب المثاليين وجد أنها فاسدة. وقد استند مور في هذا التحليل الى أداتين هما الفهم المشترك ومعاني الألفاظ وقد استخدمهما في نقد احد المبادىء الأساسية للفلسفة المثالية وهو مبدأ: جوانية العلاقات، فالغالبية العظمى من المثاليين تأخذ بهذا المبدأ ومفاده أن جزءاً من ماهية الشيء مردود الى علاقات الشيء بشيء آخر، وأن تغيير هذه العلاقات من شأنه أن يحدث تغييراً في الشيء نفسه. مثال ذلك: إني أملك الآن كلباً، ولكني أصبح شخصاً آخر اذا تنازلت عن هذا الكلب لشخص آخر، لأن إحدى علاقاتي قد تغيرت. وفي عبارة أخرى يمكن القول بأن العلاقة ليست عرضية أو بالأدق ليست برانية. إن هوية الشخص تتحدد بعلاقاته بالأشياء الأخرى. وقد رفض مور هذا المبدأ، ورفضه يكشف عن تناوله الفلسفي الأصيل. فهو يرى أن القول بأن العلاقات جوانية هو قول كاذب، وسرعان ما يتبخر امام الفهم المشترك. ذلك أن الفهم المشترك لا يقبل القول بأن الشخص يتغير لمجرد تنازله عن كلبه. بل إن الفهم المشترك (ومعاني الألفاظ) يقرر انه على الرغم من علاقاتي بأشياء معينة على نحو معين، وعلى الرغم من أن هذه العلاقات من الممكن الاّ تكون قائمة فإن الأنا يظل كما هو. وينتهي مور من ذلك الى نتيجة

مفادها أن العلاقات قد تكون جوانية وقد تكون برانية، ومن ثم فمبدأ المثاليين كاذب.

أما رسل 1872-1970 فقد عارض المثالية لأسباب مباينة لأسباب مور، إذ هو قد انشغل بالمنطق وأسس الرياضيات. فقد اصدر عام 1910 بالاشتراك مع هوايتهد 1861-1947 الجزء الأول من كتابه الهام **أسس الرياضة**. وقد أفاد الفلاسفة في نقد المشكلات الفلسفية استناداً الى المنطق الجديد الذي قدمه رسل اليهم. يقول رسل «إن المنطق هو أساس الفلسفة. وإن المدارس الفلسفية ينبغي أن تتميز بما لديها من منطق وليس بما لديها من ميتافزيقا».

والفارق الأساسي بين مور ورسل في تناولهما للفلسفة يقوم في اسباب رفض رسل لمبدأ جوانية العلاقات. فهو يرى أن هذا المبدأ مرفوض لأسباب رياضية. فاذا كانت العلاقات جوانية فالمثاليون على حق في قولهم بأن الوجود واحد والحقيقة واحدة. **ولكن هذا يعني، في رأي رسل، أن القضايا الرياضية** لا يمكن أن تكون حقائق جزئية. وهي نتيجة مرفوضة. ومن ثم فمبدأ جوانية العلاقات كاذب، والقضايا الميتافزيقية المترتبة عليه كاذبة كذلك. ومعنى ذلك أن خطأ المثالي هو في الأساس خطأ منطقي. وخطؤه مردود الى اكتفائه بشكل واحد للقضايا التي لها معنى، وهو الشكل الحملي، في حين ان ثمة أشكالاً أخرى كشف عنها كتاب **أسس الرياضة**، وهو منطق العلاقات ومنطق كم المحمول.

واهتمام رسل بالرياضيات وبأسسها مواكب لاهتمامه بالمنهج العلمي. فهو يرى أن المشكلات الفلسفية يمكن حلها إذا كان منهج الفلسفة مماثلاً لمنهج العلم. ومن ثم فقد ادخل رسل الرموز في الفلسفة لكي تصبح في دقة العلوم الطبيعية.

وقد وفق كل من مور ورسل في القضاء على هيمنة الفلسفة المثالية في الفلسفة الانكليزية فقد تأثر بهما الفلاسفة الشبان في الأخذ بالتحليل الفلسفي، ورفض المثالية. وذاعت آراؤهم في امبركا خاصة وأنها اتفقت، الى حد ما، مع آراء البراغماتيين الامبركيين من امثال بيرس، 1839-1914، ووليم جيمس، 1842-1910.

ومع أن كلا من مور ورسل قد رفضا المثالية إلا انهما لم يتشككا في إمكان حل بعض المشكلات الميتافزيقية. فقد تصورا أن الحقيقة الميتافزيقية ليست ممكنة فحسب بل ايضاً واردة في فلسفتهما. وكل ما هنالك أن كلا منهما كان رافضاً لأسلوب الفلاسفة في تناول المسائل الميتافزيقية، وكان التحليل، في رأيهما، سواء تم بالمنطق الرمزي أم باللغة العادية، هو الأداة الوحيدة لتوضيح المشكلات الفلسفية من أجل حلها الحل المقبول. وأغلب الظن أنهما لم يكونا على وعي **بأنهما قد مهدا الطريق للثورة الحقيقية**.

وقد كان رائد هذه الثورة تلميذ رسل لودفيغ فتغنشتين 1889-1951. فهو أول فيلسوف تحليلي يذهب الى الحد الاقصى للتحليل فيقرر أن المشكلات الميتافزيقية هي مشكلات زائفة، وأنها ليست بمشكلات اصلاً، وقد عبر فتغنشتين عن هذا المعنى في كتابه **رسالة فلسفية منطقية**، 1921. يقول «إن معظم القضايا والمسائل المطروحة في المؤلفات الفلسفية ليست كاذبة بل خالية من المعنى. ومن ثم فليس في إمكاننا الاجابة عن اسئلة من هذا النوع. وكل ما يمكن قوله هو أنها بلا معنى. وإن معظم قضايا الفلاسفة ومسائلهم إنما تنشأ من فشلنا في فهم منطق لغتنا». والقضايا التي لها معنى فهي تجريبية الطابع. وحيث إن الميتافزيقا ليست تجريبية فهي إذن بلا معنى. أما قضايا المنطق والرياضة فهي تحصيل حاصل، **وتمثل لها بقضايا الهوية مثل «P هو P» او قضايا الوسط المرفوع** مثل «P هو إما ب او لا ب». وقضايا تحصيل الحاصل «لا تعني شيئاً لأنها لا تقول شيئاً». ومن ثم فهذه القضايا لا تمثل أية حالة ممكنة لأنها تغطي جميع الحالات الممكنة. وحيث إن قضايا الميتافزيقيين (ومن بينهم رسل ومور) ليست قضايا خاصة بالعلوم التجريبية، ولا قضايا خاصة بالمنطق أو الرياضة فهي إذن قضايا بلا معنى.

الفلسفة إذن، عند فتغنشتين، هي تحليل اللغة، وليست مصدراً لمعرفة العالم على نحو ما يقوم به العلم. يقول في كتابه **أبحاث فلسفية**، 1953، : «إن الفلسفة معركة ضد البلبلة التي تحدث في عقولنا نتيجة لاستخدام اللغة». ومصدر الخطأ في استخدام اللغة هو عدم فهم الطريقة الصحيحة لاستخدام الألفاظ، يقول «إن المشكلات الفلسفية تنشأ حين نسيء استخدام اللغة»، «ويمكننا إزالة كل سوء فهم اذا جعلنا تعبيراتنا اكثر دقة». ومن هنا جاء مغزى عبارته الأخيرة في كتاب **رسالة فلسفية منطقية** يقول: حيث لا نستطيع الكلام حيث ينبغي الصمت.

وكان تأثير كتاب **رسالة منطقية فلسفية** في عالم الفلسفة تأثيراً رائعاً، فقد كان موضوع تعليقات ومناقشات. ومع أن فتغنشتين كان وثيق الصلة برسل إلا انه ذهب أبعد مما ذهب اليه رسل ومور، ولهذا ذاع صيته ليس فقط في امبركا وانكلترا وانما ايضاً في القارة الأوروبية. وقد كان تأثيره واضحاً في دائرة فيينا التي أنشئت عام 1923. وهي جماعة من الفلاسفة وعلماء الرياضة والفيزياء تربطهم رابطة التشابه في حركة فلسفية واحدة اطلق عليها اسم الوضعية المنطقية احياناً، واسم

التجريبية المنطقية احياناً اخرى. والرابطة التي ربطت هذه الجماعة الاتفاق على جعل الفلسفة علمية الطابع، فيطبق عليها ما يطبق على العلم من دقة وصرامة حتى تزول الألفاظ الغامضة. وكان رائد هذه الجماعة هو موريتس شليك 1882-1936 الذي انتهى الى الفلسفة عن طريق دراسته للعلوم الطبيعية، وشغل منصب الأستاذية في جامعة فيينا عام 1922، وهو المنصب الذي كان يشغله قبله ارنست ماخ. ولم يلبث شليك، وهو في هذا النصب أن التفّ حوله مفكرون لمعت أسماؤهم في مجال التحليل الفلسفي المعاصر امثال وايزمان ونيرات وفايغل وكاوفمان وكارناب وجودل. وكان فتغنشتين على صلة بدائرة فيينا وإن لم يحضر اجتماعاتها. وكان شليك يروج لأفكار مماثلة لبعض افكار فتغنشتين. وثمة وقائع تؤكد أن كتاب **رسالة فلسفية منطقية** قد أدى دوراً هاماً في بلورة افكار دائرة فيينا أو ما اطلق عليها بعد ذلك اسم الوضعية المنطقية.

وقد أدت الوضعية المنطقية دوراً هاماً في تاريخ الحركة التحليلية بفضل نظريتين. النظرية الاولى تدور على القول بأن القضايا الميتافزيقية برمتها خالية من المعنى. وهنا تتفق الوضعية المنطقية مع فتغنشتين (ولكن لأسباب متباينة) في أن المشكلات الميتافزيقية هي مشكلات زائفة وبلا حلول. ذلك أن منطق اللغة نفسه يحتم ان تكون مفردات اللغة وعباراتها منصرفة الى مسميات في عالم الواقع الذي نحسه فعلاً او امكاناً. والقضية الميتافزيقية بهذا المعنى لا يمكن تحقيقها، وهذا معناه أنها عبارة بغير معنى. وقد عرَّف كارناب وهو واحد من الفلاسفة البارزين في الوضعية المنطقية، القضية الميتافزيقية بأنها «تلك التي تزعم انها تعرفنا بشيء هو خارج نطاق اي تجربة».

أما النظرية الثانية فهي تدور على تحليل اللغة العلمية، وقد اضطلع بهذا الجهد كارناب في كتابه **الأساس المنطقي في التركيبات اللغوية**، 1934. وكان قد سبقه فتغنشتين الى التنبيه بأن قواعد المنطق ليست إلا قواعد اللغة، وأن هذا التوازي بين قواعد المنطق وقواعد اللغة يشكل تماثلاً بين النسقين. فكما أن المنطق الصوري حين يستخرج قواعد الاستدلال السليم لا يقصر اهتمامه على مشكلة بعينها في هذا العلم أو ذاك، بل يستخرج القواعد المنطقية العامة، فكذلك في تحليل اللغة ينبغي مجاوزة حدود اللغات القائمة وحصر الانتباه في البناء الصوري المنطقي للغة من حيث هي لغة، أي من حيث هي لغة رمزية. ومن ثم بدأ كارناب في وضع الرموز التي تسهم في تكوين الصيغة المصوِّرة للواقعة المراد تصويرها، ثم في وضع قواعد اشتقاق صيغة من صيغة اخرى، بادئاً هذه القواعد بطائفة من البديهيات التي هي عبارة عن تحديد لاستعمال الرموز المنطقية، ليشتق بعدئذ من البديهيات ما يترتب عليها من نتائج. ولهذا فإن ابرز ما يميز كارناب في مجال التحليل هو اشتغاله بالسميوطيقا أو علم الرموز وهو ينقسم ثلاثة اقسام:

1 - البرغماطيقا وهي البحث في الرموز اللغوية وهي لا تزال صورة من صور السلوك الانساني، أي من حيث هي تعبير عن عقائد قائليها. فالعلاقة هنا بين الجملة وبين االاعتقاد الذي جاءت الجملة لتعبر عنه هي علاقة براغماطيقية.

2 - السمانطيقا هي البحث في مدلولات الألفاظ وتشتمل على الدراسات التي تترجم لغة الاشياء الى لغة شارحة. ولغة الاشياء هي لغة الحديث العادية التي يستخدمها الناس ليتحدثوا عن الاشياء التي يريدون ان يتحدثوا عنها. أما اللغة الشارحة فهي لغة للغة.

3 - السنتاطيقا هي البحث في العبارات اللفظية نفسها من حيث تركيبها وتكوينها، وفي معنى الصدق، وفي الاستنباط المنطقي.

وفي انكلترا ذاع صيت الفريد آير، 1900-?، كممثل للوضعية المنطقية بسبب كتابه **اللغة والحقيقة والمنطق**، 1936، مع أنه هو نفسه ينفي تمثيله لهذه الحركة الفلسفية على نحو ما جاء في كتابه **جزء من حياتي**، 1977. إلا أنه يعود فيؤكد أن «أحداً، باستثنائه هو، لا يعنيه أن يقال عنه إنه وضعي منطقي» وذلك في مقال له عن «دائرة فيينا» منشور في كتاب بعنوان **المعقولية والعلم** 1982، بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد مورتس شليك. ومهما يكن الأمر فإن الفكرة المحورية في كتاب آير تدور على «مبدأ التحقيق». واستناداً الى هذا المبدأ يمكن الحكم على عبارة ما أنها ذات معنى إذا توفرت شروط معينة. وهنا يفرق آير بين نوعين من التحقيق: التحقيق القوي والتحقيق الضعيف. التحقيق القوي يكون حين تأتي الخبرة الحسية مدعِّمة لصدق القضية تدعيماً تاماً، وأما الضعيف فيكون حين تأتي الخبرة الحسية مدعمة لصدق القضية على وجه الاحتمال. ولما كانت القوانين العلمية في العلوم الطبيعية يستحيل فيها التحقيق الذي يجعلها يقينية فتحقيقها إذن من النوع الضعيف. واذا استثنينا العلوم الرياضية باعتبار ان قضاياها تحصيل حاصل وجدنا ان التحقيق دائماً هو على سبيل الاحتمال. فالسؤال إذن في التحقيق يكون على النحو التالي: هل هناك من الخبرات الحسية ما له صلة بتقرير صدق العبارة أو كذبها؟ فإن كان الجواب بالنفي كانت العبارة كلاماً فارغاً غير ذات معنى على الاطلاق. ويرى آير أن ثمة طريقين

لتحقيق العبارات، طريق مباشر وآخر غير مباشر. «العبارة تكون ممكنة التحقيق بطريق مباشر اذا كانت هي نفسها عبارة شهادية (اي عبارة تدل على ما يمكن مشاهدته مباشرة)... والعبارة تكون ممكنة التحقيق بطريق غير مباشر لو وفت بالشرطين الآتيين: أولاً، لو كانت بالاضافة الى مقدمات أخرى تستتبع عبارة أو أكثر مما يمكن تحقيقه مباشرة، وثانياً، لو كانت هذه المقدمات الأخرى لا تتضمن عبارة غير تحليلية او غير ممكنة التحقيق بطريق مباشر. وتأسيساً على ذلك فإن آير يرى أن مما يميز الميتافزيقي أن عباراته لا تصف شيئاً مما يمكن أن يخضع للملاحظة، بل ليس ثمة قاموس يسمح بتحويل العبارات التي يقولها الميتافزيقي الى عبارات يمكن تحقيقها بطريق مباشر أو غير مباشر. ويبقى بعد ذلك ان الفلسفة ليست الا تحليلاً للغة، وكشفاً لزيف القضايا الميتافزيقية.

بيد أن دائرة فيينا لم تدم طويلاً. فقد قضت الفاشية في **المانيا والنمسا على الفكر الحر، بل إن الغالبية العظمى من اعضاء دائرة فيينا قد غادروا النمسا قبل الحرب العالمية الثانية،** الى اميركا حيث احتلوا مراكز مرموقة في الجامعات. وقد انتهت دائرة فيينا رسمياً بموت شليك إثر اصابته برصاصة قاتلة من احد طلابه عام 1936. إذ تبنى، وزير التعليم في النمسا وقتئذ، سياسة رجعية فاستبعد اساتذة الفلسفة التحليلية من جامعات فيينا. وعندما استولى النازيون عام 1938 على النمسا أصبحت الدولة اكثر عداء، فاحتل اللاهوتيون مناصب الاستاذية.

وعندما عاد هربرت فيغل الى فيينا في عامي 1954،1964 لاحظ ان قسم الفلسفة معادٍ لأفكار الفلسفة التحليلية، والتجريبية المنطقية، وأن الهيغلية والوجودية والكاثوليكية هي الفلسفات السائدة.

ومع ذلك فان تأثير الوضعية المنطقية لم ينته بانتهاء دائرة فيينا. فقد اصبحت افكارها موضع جدل في جميع انحاء العالم بسبب زعمها أن الميتافزيقا خالية من المعنى. ذلك ان هذا الزعم من شأنه توجيه ضربة قاضية للدين، لأن الدين ينطوي على علم اللاهوت، وعلم اللاهوت نوع من الميتافزيقا. وقد أفضت هذه المواجهة بين الوضعية المنطقية والدين الى جدل خصب. بل من شأن هذا الزعم ايضاً توجيه ضربة قاضية للأبحاث الميتافزيقية التقليدية، وذلك بسبب تحديد مجال الفلسفة بتحليل اللغة ليس إلا.

وفي اميركا اختلطت افكار دائرة فيينا بالتراث البراغماتي، إذ إن بينهما سمات مشتركة. وقد استطاع كوين W.V. Quine التعبير عن هذه السمات المشتركة في كتابه **كلمة وشيء**، 1960.

والوضعية المنطقية، في نهاية المطاف، ليست إلا إحدى تيارات الحركة التحليلية. وثمة تيار آخر يعرف باسم التحليل اللغوي وهو ليس مماثلاً لتيار الوضعية المنطقية. فلم يكن للتحليل اللغوي مؤسسة رسمية. إنه مجرد اسم يطلق على فلاسفة متباينين ليس بينهم سمة مشتركة سوى الاهتمام بالفلسفة، يتقدمهم لودفيج فتغنشتين. والغريب في أمر هذا الفيلسوف انه قد عدل من افكاره التي سجلها في كتابه **رسالة منطقية فلسفية** ابتداء من عام 1930 حتى مماته. ومن ثم يمكن التمييز بين فتغنشتين الشاب وفتغنشتين الشيخ. وافكاره الجديدة منشورة في كتاب **ابحاث فلسفية** وهو مكون من جزءين انتهى فتغنشتين من أولهما عام 1945. وثانيهما بين عامي 1947،1949. **يقول في مقدمة كتابه «ثمة اخطاء جسيمة فيما كتبته في الكتاب الاول». فالتحليل، عن فتغنشتين الشيخ** ينصب على اللغة لمعرفة الطريقة التي تستخدم في الألفاظ بالفعل. فيوضح لنا أن كثيراً من مشكلات الفلسفة تنشأ مثلاً من استخدام كلمة ما في سياق مخالف للسياق الذي كان يجب أن توضع فيه «ويزول ذلك اللبس وسوء الفهم المتعلق باستخدام الألفاظ اذا ما استبدلنا صورة تعبير بصورة اخرى، ونستطيع أن نسمي ذلك (بتحليل) صورة التعبير». ومن شأن سوء فهم اللغة ان يسبب «قلقاً لغوياً» وان يعزى بالبحث عن مسائل ميتافزيقية وعن اجابات لهذه المسائل. وهذه المسائل، في جوهرها، ليست مسائل حقيقية، ومن ثم ليس لها اجابات. مهمة الفيلسوف إذن ليست مقصورة على التدليل على أن القضايا الميتافزيقية خالية من المعنى، ولكنها ممتدة الى البحث عن جذور «القلق اللغوي» استناداً الى التحليل اللغوي، وبالأخص اللغة العادية. وبذلك تنحل القضايا الميتافزيقية دون أن تُحل.

ومع ذلك فإن فتغنشتين لم ينفرد بالتحليل اللغوي. فثمة نفر من الفلاسفة انشغل بهذا التحليل دون أن يكون على صلة بفتغنشتين مثل غلبرت ريل وجون ويزدم.

إن كتاب ريل الاساسي عنوانه **مفهوم العقل**، يبين فيه أن الثنائية بين العقلي والفزيقي إنما هي ناشئة عن اضطراب في الألفاظ الخاصة بما هو عقلي، وأن ديكارت قد اخطأ في الترويج لهذه الثنائية. وقد استخدم ريل منهج التحليل اللغوي في بيان فساد مفهوم الثنائية.

أما ويزدم فمع أنه كان تلميذاً لفتغنشتين إلا أنه قد اضاف بُعداً جديداً للتحليل اللغوي، وهو بُعد التحليل النفسي في

كتابه **الاصل اللاشعوري في فلسفة بركلي**، 1953. إنه يتفق مع فتغنشتين في أن الميتافزيقا ليس لها معنى، ولكنه يضيف قائلاً إنه ليس لها معنى الا من حيث انها تصوير لحياة الفيلسوف الباطنة، وتعبر عما يدور في نفسه من نوازع ونزوات. الميتافزيقا إذن أساسها سيكلوجي، والتحليل النفسي كفيل بالكشف عن الأسس اللاشعورية التي تقوم عليها الميتافزيقا. فكل فيلسوف يحاول أن يفرض علينا نظرياته من حيث أنها ذات صبغة موضوعية. ولكن ليس ذلك بالصحيح، كما يقول المؤلف، وانما الصحيح أن الذاتية متغلغلة في تكوين المذاهب الفلسفية. وويزدم هنا يتفق مع الوجودية. ولكنه يحاول أن يعلل في كتابه **تحوير الفلسفة** 1947 الأسباب التي تدفع هذا الفيلسوف الى أن يزعم أنه موضوعي، وذاك الفيلسوف أنه ذاتي. تعليل ويزدم أن الفيلسوف عندما يتواضع يرى نفسه عاجزاً عن معرفة الحقيقة المطلقة، ومن ثم يتنكر للموضوعية، ويحسب أحكامه كلها ذاتية. غير ان الشعور بالتواضع قد ينقلب الى شعور بالغرور. فالتواضع من شأنه أن يدفع الفيلسوف الى الانسحاب من العالم، ولكن الانسحاب ذاته قد يدفع الى الغرور فيرى الفيلسوف نفسه مشرفاً على الكون من عليائه فيلوح له أن في إمكانه إدراك القيمة الموضوعية للواقع. ويضرب المؤلف ذلك مثلاً بالفيلسوف الالماني كانط. إنه في البداية متواضع، غير انه يتنكر لهذا التواضع في النهاية فيسيطر عليه الغرور. من حيث هذه الوجهة الفلسفة لها معنى عند ويزدم. والاهتمام بالفيلسوف، عندئذ، هو اهتمام بشخصه، وتاريخ الفلسفة لن يكون الا تاريخ حياة.

ولم يكن ويزدم هو اول من ادخل تعديلات على آراء فتغنشتين. فثمة نفر من الفلاسفة التحليليين رفض النزعة العدمية عند فتغنشتين بالنسبة الى مستقبل الفلسفة. فقد كان يرى أن ليس ثمة اي دور للفلسفة الا ازالة الغموض اللغوي، من بين هذا النفر من الفلاسفة ستروسن وأوستن.

فستروسن لا يرى اي تناقض بين التحليل اللغوي ونوع معين من الميتافزيقا. اذ هو يميز بين نوعين من الميتافزيقا: الميتافزيقا الوضعية التي تقنع بوصف حدود اللغة. والميتافزيقا التصويبية التي تعيد النظر في هذه الحدود من أجل تصحيح المسار، ومن ثم يمكن تكوين نظرية عن العالم استناداً الى التحليل اللغوي.

أما جون أوستن فقد كان مقلاً في انتاجه مثل فتغنشتين، ولكنه كان ذا تأثير عظيم على طلابه. كان مقتنعاً بأن دراسة اللغة لها أهمية عظمى في تناول المسائل الفلسفية. وكان متفقاً مع ويزدم في أن ليس كل ما ألفه الفلاسفة كاذباً بل غامضاً. ومع ذلك فقد، انفرد اوستن بأسلوب تناوله لإزالة هذا الغموض. فقد لفت الانتباه الى ثراء اللغة الانكليزية فيما تنطوي عليه من قواعد، بمعنى أن التغيرات في القواعد تفضي الى تغيرات في المعاني، ومن ثم فإن دراسة قواعد اللغة هامة من الوجهة الفلسفية. الأمر الذي يستلزم تأسيس علم اللغة وهو علم يفوق ما انجزه الفلاسفة التحليليون من مهام. ويرى أوستن ان الوقت لم يحن بعد للتأمل الفلسفي. إذ ينبغي ان ننشغل في البداية بمعرفة الأسلوب الذي تعمل به اللغة قبل أن نخوض في تناول المسائل الفلسفية ومحاولة حلها. ومن هنا فان اوستن لم يذهب الى ما ذهب اليه فتغنشتين بشأن تحديد مصير الفلسفة.

هذه هي قصة الفلسفة التحليلية، وهي قصة استغرقت من الزمان ثمانين عاماً. وهذه فترة زمنية وجيزة، ومع ذلك فنتائجها الفلسفية خصبة للغاية. فقد احدثت ثورة في الفلسفة، وهي ثورة لم تنته بعد. فليس في إمكان اي فيلسوف تجاهل اهمية اللغة عند محاولة حل المسائل الفلسفية. ويبقى بعد ذلك تحديد مستقبل الفلسفة. هل هو محصور في ازالة جميع الألغاز الفلسفية على نحو ما يرى فتغنشتين، أم هو محصور في تأسيس ميتافزيقا تستند الى التحليل اللغوي على نحو ما يذهب ستروسن؟

مراد وهبه

التراثية

Traditionalism
Traditionalisme
Traditionalismus

تراثية ـ نسبة الى تراث؛ وتحمل على ثلاثة معانٍ تفصح عن نفسها بصورة إجمالية أولية. المعنى الأول لتراثية يتحدد بكونها ظاهرة منسوبة الى تراث، أي متحدرة من الوضعية التي تشير الى دلالاته ووظيفته النظرية المعرفية والايديولوجية. والمعنى الثاني يقوم على كونها تحديداً اصطلاحياً لمذهب أو لنزعة ترى في التراث مبتدى ومنتهى الوجود الانساني الذهني أو المادي (الاقتصادي، التقني. . .) أو الذهني والمادي معاً. أما المعنى الثالث فيتمثل بالنزوع الى الحفاظ على السياق الحقيقي لحدث اجتماعي ما، أي بعيداً عن انتزاعه من دلالاته وآفاقه ووظائفه التراثية.

فعلى صعيد المعنى الثاني لـتراثية تغـدو هـذه تعبيـراً آخـر لماضوية أو وجهاً من أوجهها، وذلك في حال النظر الى الـتراث على أنه معادل للماضي. أما على صعيد المعنى الثـاني للمصطلح المعني فـإن هذا الأخير يبرز بمثـابته تعبيـراً عن الموضـوعيـة في البحث في الحـدث الاجتـماعي وعن الالـتزام بمقتضيـاتهـا وقواعدها.

والحق أن كثيراً من اللبس يحيط بكلمة تـراثية بسبب من أن الكلمـة المنسوبـة اليها تعـاني، بـدورهـا، من كثـير من اللبـس والغمـوض في جـلّ مـا كتب عنها من دراســات استشراقيـة وعربية. ومن هنا، كان من الضروري ان يتم تناول الأولى في اطار الثانية، التي يغدو تبيان مقوماتها الأسـاسية أمـراً ضـرورياً أوليّاً.

* * *

لم تكتسب كلمة التراث بمعناها النـظري المتداول حـالياً الا في مراحل قـريبة العهـد تنطلق، عـلى نحو رئيسي، من العقـد الثالث من هذا القرن. ولكنها كانت موجودة ومعروفة من قبل ذلك بقرون عديدة. وربما كان القرآن من أقدم النصوص التي وردت فيهـا هذه الكلمـة، وذلك في سـورة الفجر ﴿وتـأكلون التراث أكلاً لماً﴾ (الفجر، 19) وهي، هنا، تعني الميراث.

والمـلاحظ أننا لا نجـد للتراث مادة معينـة في معاجم اللغـة العربية. ويرى أحد الباحثين أن هذه الكلمة «مأخوذة من مادة (ورث)، التي تدور معانيها حول حصـول المتأخـر على نصيب مادي او معنوي ممن سبقه. وأجمع اللغويون على أن التراث مـا يخلفـه الـرجـل لـورثتـه، وان تـاءه أصلهـا الـواو: أي (الوراث)... وهكذ يدور قلب الواو المتصـدرة لهذه الكلمات تـاء، لأنها أجلد من الواو وأقـوى، ولا تتغير بتغـير أحـوال مـا قبلها كما يقولون».

والملفت للنظر أن تلك الوضعية، التي أحاطت بعملية تبلور واستمرار الكلمة المعنية خلال قرون عديدة، جعلتها تفهم على أنها وجـه من أوجه المـاضي في حال ولـوجه في الحـاضر. وعلى أسـاس ذلك، نـدرك المغزى والـدلالة المنهجيـة للقول المـأثور التالي: الذي خلّف ما مات.

والحق، أن كلمـة تراث حـين دخلت الاستعـمار المعـاصر، فقدت أحد بعديها، اللذين حافظت عليهما من قبل.

فلقـد جرى عـلى أقلام جمـع كبير من الكتـاب والمؤرخـين العرب والاجانب، الذين تناولوا تلك الكلمة بالمعنى النظري، خلط بينها وبين مصطلح التاريخ، اعتقاداً بأن الأمرين يمثـلان واقعـاً ومصطلحـاً واحداً. وقـد ظهـر عقم هـذا المـوقف عـلى الصعيد النظري. اذ إن البحث العلمي النـظري ـ واللغوي ـ في ذينـك الأمرين يـظهر أنهما متبـاينان، وان كـانا، من مـوقع آخر، مرتبطين ببعضهما بعضاً. اضافة الى ذلك يـبرز مصطلح الموروث بمثابته متمايزاً عن التراث. ولكن هـذا كله يفصح عن نفسـه عـبر تحـديـد وضبط العـلائق بين ذينـك الأخـيرين من طرف، وبين الحدث الاجتماعي من طرف آخر.

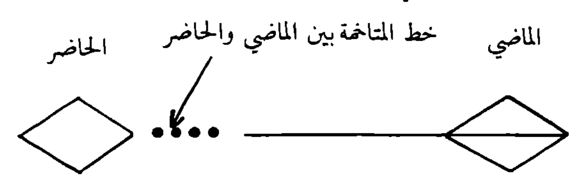
إن منـطلق الفعـل التـاريخي والـتراثي يكمن في الفعـل الاجتـماعي متمثـلاً بالحـدث الاجتـماعي. ويفهم تحت هـذا الأخير كل مظاهر الحياة الاجتماعية في تموضعهـا، أي حيث لا تكون بعد قد دخلت مجرى الزمن التالي عليها. وهي، بصفتها هذه، تمثل المادة الاجتماعيـة للبحث الاجتماعي، أي مـوضوع بحث خـاص بـالعلوم الاجتـماعيـة. وهـذه الأخـيرة تتصـدى لموضـوع بحثها ذاك من مواقع مختلفة، ولكن مشـتركة في انها لا تتجـاوز تمـوضـع تلك الـظاهـرات، أي إنها لا تـنـظر اليهـا في **سياقها من مجرى الزمن التالي عليها.**

ان الحـدث الاجتماعي نفسـه إذ يدخـل مجرى الـزمن التالي عليـه يكتسب سياقـاً تاريخيـاً يجعل منه صـيرورة. وحيث يتم ذلك، يتحول الحدث الاجتماعي إلى حـدث تاريخي. أمـا هذا الأخير فيشتمل على سمتين. الأولى تتجسد بـ البعد التـطوري الخـاص بكل علم من العلوم، بحيث يمثـل هذا البعـد جُمـاع التطور الحاصل في مجموع الـظاهرات الاجتـماعية. أمـا السمة الثـانية فتقـوم على أن ذلـك الحدث الاجتـماعي المجسَّـد بتلك الظاهرات، يمتلك من الخصائص الذاتية النوعيـة ما يجعـل منه مـوضوع بحث علمي مستقـل استقلالاً نسبيـاً لعلم مستقـل. يبقى أن هـذا الأخير هـو علم التأريـخ بصيغه المتعـددة (علوم التـأريـخ السيـاسي، والاقتصـادي، والثقـافي..) وبمشكـلاتـه المنهجية التأريخية الموحدة والمتكاملة.

وثمة نقطة أخـرى تتصل بـالحدث التـاريخي. تلك هي أن هـذا الأخير يبقى، بصفتـه تاريخـاً، في حدود المـاضي. وهذا، بـدوره، يشير الى أنالحـدث الـمعْني، في صيغتـه العـامـة، لا يمتلك بعداً تطورياً فحسب، بل كـذلك بعـداً ماضـويّاً. هـذا يقال بمعنى أن حدود التاريخ العيني تنتهي عند نهاية المـاضي أو اللحظة الماضية، المنصرمة.

إن لحظة التطور، التي يجسدها الحدث التاريخي والتي تمنحه هي شخصيته بما هـو بعد تـاريخي، تتوقف مـع نشوء اللحـظة الحاضرة. وتوقفها هذا توقف نسبي متحدر من توقف الماضي، التاريخ، عند حدود الحاضر. بكلمة يمكن القول، ان التاريخ

هو الماضي في بعده التطوري. وعلى نحو تصويري نعبر عن تلك النتيجة كما يلي:

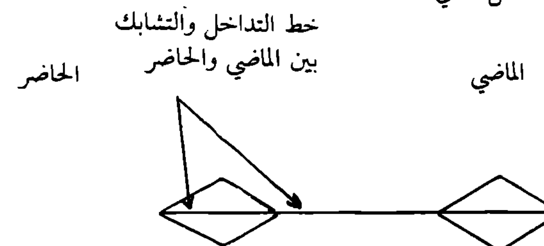


هذا الأمر، مجملاً وبصيغة منطقية، عبر عنه الجرجاني بقوله: إن الماضي «هو الدال على اقتران حدث بزمان قبل زمانك». أما اذا نظرنا الى الزمان من موقع كونه متصلاً وموقع كونه منفصلاً، استبان لنا سياقاه التاريخي والتراثي، هذان السياقان اللذان ينطلقان، اساساً، من حدث اجتماعي ما وقع في الماضي.

وبناء على ذلك، يصبح علم التأريخ هو العلم الذي يعالج الماضي في بعده التطوري ومن ثم، فإن موضوع بحث ذلك العلم يتمثل بهذا الماضي.

* * * *

اذا كان التاريخ هو الماضي في بعده التطوري، فإن التراث هو الماضي في بعده التطوري موصولاً بالحاضر ومتداخلاً فيه ومتشابكاً به. إذا كان الماضي (التاريخي) مستمراً حتى حدود الحاضر ولا مستمراً فيما بعد ذلك، فإن التراث يجسد الاستمرارية من الماضي الى الحاضر. أي إن هذين الأخيرين، مجتمعين في بعديهما التطوريين، يؤلفان التراث. وبذلك، تتكشف العلاقة الجدلية بين خطّي الاستمرارية واللااستمرارية بصفتها علاقة بين التاريخ والتراث. ونمثل على هذه المسألة بالشكل التالي:



لم يعد، وفق ذلك، وارداً أن نتحدث عن خط متاخمة بين الماضي والحاضر، إنما أصبح الحديث يتصل بوجود خط تداخل وتشابك بينهما. ومن هنا، أصبح لزاماً علينا أن نصحح القول التالي الذي اطلقه ريمون آرون والمتعلق بالمسألة العتيدة: إن التاريخ «هو حوار الماضي مع الحاضر، حواراً يكون فيه للحاضر زمام المبادرة»؛ فنقول: إن التاريخ «هو حوار الماضي مع الحاضر عبر التراث، حواراً يكون فيه للحاضر زمام المبادرة. وهذا ما نستطيع استنباطه من قول لايبنتز بأنه «في الحاضر يتشابك الماضي بالمستقبل». ذلك أن عملية التشابك هذه تتجسد بالسياق التراثي.

تلك النظرة الى المسألة تضع حداً للخلط بين مصطلحي التاريخ والتراث. فبالإضافة الى ما لاحظناه آنفاً من أن بعض الباحثين والكتاب اذ يتحدثون عن هذين الأخيرين فكأنهم يتحدثون عن مصطلح واحد وواقع واحد، نواجه بعضاً آخر من الباحثين والكتاب الذين يرون في التاريخ مصطلحاً وواقعاً اكثر شمولاً من مصطلح وواقع التراث، واصلين، من ثم، الى القول بأن التاريخ يجب أن يحفظ كما هو، لا يقطع ولا يسقط منه أي جزء.

وبسبب من الأهمية المنهجية المبدئية لهذه المسألة، يحسن بنا إيضاحها بمزيد من التدقيق عبرما ندعوه تركة شعب ما. فها هنا نتبيّن خط التداخل والتشابك مجسداً باستمرارية تجمع، في نسق جدلي، بين الماضي والحاضر، كما نتلمس الاتجاه الذي تجسده تلك التركة في شخصها ويقوم على تعايش سلمي أو صراعي بين ذينك البعدين الوجوديين. أما هذا التعايش فيمكن أن يكون معروفاً ومدركاً بمجموع سماته أو بمعظمها في الوعي القومي لذلك الشعب، في هذه الحال، تكتسب التركة المعنية طابع تقاليد متجذرة في حياة الواقع الشعبي.

وجدير بالانتباه والتقصي المدى العميق وغير الظاهر للعيان، اكثر الأحيان، لتداخل التقاليد في حاضر شعب ما. فعمق هذا التداخل يجعلنا، في بعض الحالات، نعتقد أن الحاضر ليس حاضراً بقدر ما هو تقليد متحدر من الماضي، وأنه، من ثم، لا يوجد بقدرته الذاتية بقدر ما يقوم على معطيات هذا الأخير. وربما كان اكثر وضوحاً وخطورة من الناحية الاجتماعية، اذا اخذنا بالحسبان ما يسمى بالتراث الشعبي والفولكلور الشعبي. فكثيراً ما يستخدم هذان التعبيران في الحياة الثقافية العامة، مثيرين محرضات كبرى على صعيد البحث في الظاهرة التراثية القومية الخاصة والعامة.

واذا سلّطنا مبضع البحث العلمي باتجاه كثير من الاغاني والتقاليد المنتشرة في الوسط الشعبي العربي، وجدنا انها تتحدر من مراحل الانحطاط الكثيرة التي مرّ بها العالم العربي؛ وهي، بذلك تشكل عائقاً أمام الجديد من عناصر التقدم بمختلف مناحيه. إن مثل هذه الوضعية جعلت بعض الباحثين والكتاب يطلقون «التأكيد حيناً أو الظن حيناً آخر بأن ماضي بعض... الشعوب عبء على حاضرها ومستقبلها معاً، وأن حركة الذين

لا أمجاد لهم في التاريخ اكثر ديناميكية، وأسرع عطاء وجداء، من حركة المبهوظين بأمجادهم».

* * * *

ان التراثية ـ بمعنى الظاهرة ـ تتمتع، بمثابتها مشاركة للماضي في أحد أبعادها وعبر وجهيها الأساسيين المادي والذهني، بوجود موضوعي مستقل عن مبضع الباحث فيه والمؤرخ له. وعلى ذلك، فإن مهمة هذين الأخيرين تتركز في الانطلاق 1) من أن التراثية نشأت على نحوٍ موضوعي ينطوي بطبيعة الحال على عنصري الذاتية والحرية و 2) من أن الباحث والمؤرخ لا بد وأن يمتلكا منهجاً يتيح لهما تقصي تلك الظاهرة من موقع موضوعية معمقة، جدلية. وفي ضوء هذين التوجهين تفصح المادة التراثية عن نفسها، مطالبةً إيانا بالتنقيب فيها بغية الإحاطة الدقيقة بقانونيتها الأساسية.

إن الناس، في سياق أنسنتهم لمحيطهم الطبيعي والاجتماعي، يجدون أنفسهم أمام موروث من العلاقات الانتاجية الاجتماعية والمنجزات التقنية والافكار السياسية والاخلاقية والعلمية الخ... فهم يجدون أنفسهم، والحال كذلك، مدعوّين الى الانطلاق من ذلك الموروث، محتفظين ببعض عناصره أو معدلين فيها عموماً أو رافضين عناصر أخرى منه. وهذا يشير الى أنهم، في وجودهم النّشط، لا ينطلقون من صفر، وانما عليهم، ضمناً أو بصورة مفصح عنها، الاقرار العملي والنظري أو الذهني بوجود محيط طبيعي اجتماعي يمثل، في واحد أو أكثر من أوجهه، حصيلة أسهمت في تكوينها أجيال سالفة سابقة.

أما العوامل الكامنة وراء ذلك فمتعددة، يبرز منها اثنان. الأول يتمثل في أن التركيب الاقتصادي الاجتماعي للمجتمع السابق لا ينحسر كلياً مع نشوء المجتمع الجديد. فعناصر منه كثيرة أو قليلة تستمر في وجودها ضمن المجتمع الجديد هذا، ولكن عبر اكتسابها خصائص ووظائف معدلة أو جديدة تستجيب بصورة أو بأخرى لمقتضيات الوضعية المستجدة. وبذلك، فالجديد، هنا، ليس مطلقاً، وانما هو ـ في سياقه العام والاجمالي ـ نسبي.

أما العامل الثاني فيعلن عن وجوده مجسداً باستقلالية نسبية للبناء الفوقي للمجتمع، أي ـ تخصيصاً ـ الوعي الاجتماعي والمؤسسات الاجتماعية. فالعنصر الأول من هذين الأخيرين ليس حصيلة ذلك المجتمع وحده، أي حصيلة نشاطنا الذهني فحسب. انه، كذلك، نقطة تقاطع تلتقي فيها صيغ من الوعي الاجتماعي لواحد أو لأكثر من واحد من المجتمعات السابقة.

هكذا نواجه واقعاً آخر متمثلاً بالموروث. فهذا يتحدر من التراث، دون أن يكون متطابقاً معه. فالثاني، التراث، هو اصطلاح يعبر عن واقع استمرارية الماضي في الحاضر في صيغتها العامة والشاملة، بغض النظر عن مظاهرها وتجلياتها العينية، وهذا يعني، ضمناً، أن التراث معادل للتراثية من حيث كونها ظاهرة عامة، غير متموضعة وغير داخلة حيّز الفعل العيني. فهي، والحال كذلك، حركة مجردة معمّمة.

واذا ما حللنا تلك الحركة في سياق تموضعها العيني الخاص، نواجه الموروث. وهذا يشير الى أن الموروث هو، من التراث او التراثية، بمثابة الخاص من العام. ذلك هو الوجه الأول من المسألة. أما وجهها الآخر فينهض على أن الموروث **ينطوي على فعل التملك العضوي أو القصدي، بحيث ينظر الى الموروث على أنه هو التراث (التراثية) مُتملّكاً. وفعل التملك، هنا، يمثل وضعاً عينياً.** وهكذا تتضح علاقة **الموروث بالتراثية بأنها، أيضاً علاقة العيني بالمجرد:** اذا كان الموروث هو التراث، التراثية، مُتملكاً ومحللاً الى مكوناته الخاصة، فان التراث هو الموروث مركّباً من مكوناته وفي طور الامكان التملكي. وخليق بالذكر أن فعل التملك العضوي والقصدي لا يقتصر على الموروث الذهني بأشكاله المتعددة (علمية ودينية وأخلاقية وعاطفية وفلسفية...)؛ فهو يشتمل أيضاً على الموروث المادي.

* * * *

حين نتحدث عن الموروث بمثابته ظاهرة تراثية أو بمثابته تراثاً في طور الفعل المتملك، قصدياً، فإننا نكون في دائرة الحديث عن توليد وانتاج واعِيَيْن قاصدين للمعرفة التراثية. وتوليدنا وانتاجنا لهذه المعرفة يضعاننا أمام عناصر تراثية محددة نمتلكها عبر ما نطلق عليه الاستلهام التراثي والتبنّي التاريخي ـ وهما طريقان يقودان الى امتلاك تلك العناصر في مصداقيتها النسبية ذات الافق الإطلاقي أو في مصداقيتها المطلقة ذات الأفق النسبي.

ان عملية توليد وانتاج واعييْن قاصدين للمعرفة التراثية تبرز وتفصح عن نفسها من خلال تثبيت وتكريس تقاليد قائمة موروثة، وتكوين تقاليد جديدة أدبية أو فنية أو سياسية الخ...، وذلك بتحويلها الى موروث بالنسبة الى مراحل لاحقة. وتمر تلك العملية بمرحلتين، مرحلة التوليد، ومرحلة التمثل والاستنفاد. الأولى تكتسب وجوداً عينياً عبر تموضعها

بصيغة حدث اجتماعي في مجراه الزمني اي التاريخي، الذي يتوقف عند حدود اللحظة المعاصرة. ذلك لانّنا، هنا، ننطلق من أن الحاضر يمثل ماضياً بالنسبة الى مرحلة لاحقة. في هذا الحاضر (الماضي) تتم تلك المرحلة الأولى. واذ نحن نعلن بوعي عن تكوين تقاليد جديدة، فإننا بذلك نطمح الى أن نجعل منها موروثاً بأيدي ابناء المستقبل.

وعلى ذلك، فإن المرحلة الثانية من عملية التكوين المشار إليها تحقق وجودها العيني، حالما يكتسب الحدث الاجتماعي سياقه التراثي، منتقلاً على هذا النحو في سياقه التاريخي ومحققاً أفق التواصل بين الماضي والحاضر.

واذا ما اخذنا بالاعتبار دور التقليد في صياغة وضعية اجتماعية أو فكرية ما بكثير أو قليل من الموضعة. وبهذا المعنى، يمثل التقليد أحد أوجه الايديولوجية السائدة في مجتمع ما. من هذا الموقع يفهم أنه، أي التقليد موروثاً كان أو مكوَّناً بقصدية، **يمكن أن يمارس دوراً كابحاً للتقدم، كما يمكنه أن** يمثل قوة حافزة ومولدة لهذا الأخير. ومن هنا، فإن البحث في التراثية (التراث) ليس بمستطاعه الا أن يأخذ بعين الاعتبار التقليد بما هو مقولة نظرية وواقع يمتلك كل شرائط ومقومات الوجود الفاعل، أيّاً كان المنحى الذي تسلكه هذه الفاعلية.

* * *

نواجه على صعيد الموقف من التراثية ـ بمعنى التراث ـ مجموعة نزعات يمكن النظر إليها مندرجة تحت اطارين، إطار لا تاريخي لا تراثي، وآخر تاريخي تراثي. أما لا تاريخية لا تراثية الأول فتقوم على انتزاع الحدث الاجتماعي من سياقيه التاريخي والتراثي، بحيث يتعذر فهم التاريخ والتراث ضمن افتراضات تمتلك من المشروعية النظرية المعرفية ما يجعلها قادرة علىْ أن تكون مدخلاً الى فهم المسألة. أما تاريخية تراثية الاطار الثاني فتتحدد، أساساً، في البحث عن ذينك السياقين للحدث المعْني وفي البحث فيه وفي الحفاظ عليه. وهذا بعينه هو الذي يسمح باقتراح مثل تلك الفروض وبالسير بها بخطوات متينة مدعّمة.

أما النزعات التي تندرج في الاطار اللاتاريخي اللاتراثي فلعلها كثيرة متباينة، بيد أن الخمس التالية ربما مثّلت أهمها، أو كانت اكثر محاورها دلالة، أو ربما اعتبرت التجليات الكبرى الوحيدة لذلك الاطار وأن النزعات الأخرى، إنْ وجدت، ليست الا مواقف تتمحور حول تلك وتتشابك فيها وتعبر عنها بصيغ غير مباشرة أو مواربة. تلك هي 1) السلفوية؛ 2) العصروية؛ 3) التلفيقوية؛ 4) التحييدوية؛ 5) المركزوية الأوروبية ووجهها المقابل، المركزوية الشرقية.

النزعة الأولى، السلفوية، تنطلق من تصور مركزي يمكن إجماله بالمبدأ التالي: الاسلاف لم يدعوا شيئاً للأخلاف على صعيد المعرفة الأولية. فهؤلاء، بحسب ذلك، عليهم أن ينكفئوا تباعاً الى وراء ليمتحوا من أولئك أجوبة على الأسئلة التي يطرحونها وعلى المسائل الجديدة التي تواجههم. وعلى هذا، فالسلفوية تقوم على تضخيم أحد أبعاد الوجود، الذي هو الماضي، على حساب البعدين الآخرين، الحاضر والمستقبل. اما عملية التضخيم هذه فإنها تمتلك حدّاً انطولوجياً أو وجودياً وابستيمولوجيا أي نظرياً مغرفياً واخلاقياً ودينياً وقومياً؛ وذلك بمعنى ان السلفوية ترى في الماضي مبتدى ومنتهى الموقف على تلك الأصعدة. وبحسب هذا التعدد من الأصعدة، نواجه عدة احتمالات للموقف السلفوي. فهو يمكن أن يكون فلسفياً أو أخلاقياً أو دينياً أو قومياً، أو باتجاه آخر، **وفق ما يقتضيه التغير الذي يطرأ على الموقف السلفوي ضمن شروط وظروف اجتماعية أو ذهنية.**

النزعة الثانية، العصروية، تتحدد، من موقع أحد احتمالات تحديدها، بما تحددت به السلفوية، مع الاضافة بأن الحاضر وليس الماضي هو الذي يبرز في هذا الحقل. هذا يتضمن القول بأن النزعة المعنية ترى في الحاضر نقطة المبتدى والمنتهى وجودياً ونظرياً معرفياً واخلاقياً. واذ ما سُحب هذا الوضع على المسألة الاجتماعية الاقتصادية والثقافية، فإن العصروية تدين الماضي معلنةً أنه أسُّ الإشكالية التي تمثل (في العالم العربي مثلاً) ينبوع التخلف الحضاري. وغالباً ما ظهرت هذه النزعة في العالم العربي بمظهر الداعية الى الاندماج بالغرب الاوروبي أو التمثل به، معتمدة، في ذلك، على الوهم العِرقي القائل بغرب آري مبدع وبشرق سامي راكد احياناً، وعلى الحضارة المتوسطية مقابل الصوفية الشرقية أحياناً أخرى.

ان ما يجمع بين السلفوية والعصروية لا يتمثل في النظر الى الماضي أو الحاضر اطلاقياً، أي بعيداً عن سياقهما التاريخي والتراثي فحسب، هنالك عنصر آخر يجعل منهما، ضمن احتمال معين، نسقاً منهجياً واحداً في التفكير. ذلك هو اللحظة العدمية التي تتجسد فيهما. بيد أن هذه الأخيرة وإن ظهرت في كلتا النزعتين، فإن حضورها ليس دائماً على صعيد العصروية. فهنا يمكن لهذه النزعة أن تتجه اتجاهاً مستقبلياً، بحيث نجدها تجمع بين الحاضر والمستقبل.

واذا كانت كل واحدة، من تينك النزعتين محددة على أساس شدّ واحد من أبعاد الوجود على حساب بعديه

الآخرين، فإن التلفيقوية تعتقد أنها قادرة على الامساك بكل تلك الأبعاد دفعةً واحدة. فهي تأبى التفريط بواحد منها، انطلاقاً من أن الكل لا بد وأن يؤخذ به لكي يمكن التوصل إلى معادلة عادلة، وإذا كانت التلفيقوية محقة في مطلبها هذا في النظر الى الكل بمثابة نقطة انطلاق بعين الاعتبار، فإن الطريق التي تسلكها باتجاه هذا الهدف لا تخرج عن دائرة من المفهومات والادوات العاجزة عن تحقيق معادلة عادلة. إن تلفيقويتها تبرز وتُفصح عن نفسها في نظرتها الى الأبعاد الوجودية، على أنها وضعيات معطاة على نحو ناجز، قطعي، أي على نحو ميتافزيقي، أولاً، وفي اعتقادها بأن الحقيقة هي جماع تلك الأبعاد كما هي، أي دون اخضاع النظر اليها الى رؤية تنهيجية نقدية تميز بين الأساسي والثانوي، والحقيقي والزائف.

ويتجلى ذلك الموقف التلفيقوي، بصورة خاصة ورئيسية، في المعادلة التالية:

المطلق إطلاقاً + النسبي إطلاقاً = الحقيقة

فالمطلق إطلاقاً يتمثل، لدى التلفيقيويين إجمالاً، بالعقيدة الدينية أو بالمبادىء الفلسفية والأخلاقية، إذ ينظر اليها على انها منفلتة من الأسيقة التاريخية والتراثية وعلى أنها، من ثم ذات قيمة مطلقة بصورة اطلاقية، أي غير نسبية. أما النسبي إطلاقاً فيراد له أن يتمثل بالمعلومات والحقائق التي تقدمها العلوم، الطبيعية منها خصوصاً. فهذه خاضعة لتحولات دائمة لا تسمح لها أن تتضمن لحظة من لحظات المطلق. ومن هنا، فهي نسبية إطلاقاً. وبصيغة أخرى اكثر تكثيفاً يمكن القول، إن المطلق إطلاقاً، وفق السياق العتيد، يمثل تجلياً للإطلاقوية، بينما النسبي إطلاقاً يعبر عن النسبوية. أما المسوغ الذي تقدمه التلفيقوية لموقفها هذا فيقوم على اعتبار المطلق إطلاقاً وجوداً وقيمة كيفيين متعاليين، وعلى النظر الى النسبي إطلاقاً بأنه وجود وقيمة كميّان. وأخيراً يمكن التمثيل على التلفيقوية في معادلتها المأْتي عليها أعلاه بموقف من يمزج بين الماء والزيت، فلا يحصد إلا الماء والزيت من حيث هما كيانان متمايزان لا يصهرهما ناظم موحِّد موحَّد.

اذا كانت النزعات الثلاث السابقة تزعم، كل واحدة من موقعها، انها تحل إشكالية التراث عامة، أو العربي بصورة خاصة، فإنها النزعة الرابعة لا ترفع مثل هذا الزعم. فهي تقوم بخطوتين على صعيد المسألة التراثية، الأولى برفض النزعات السابقة بمثابتها تخرّجات ايديولوجية قسرية من شأنها الاطاحة بالتراث، كما هو على حقيقته. أما الخطوة الثانية فتنهض على ردّ تلك المسألة الى عنصر التقميش والتوثيق للحدثين التاريخي والتراثي. وبذلك، فالحياد إزاء الأسيقة الايديولوجية لهذين الأخيرين يتحول الى المحور الأساسي الكبير في بنيانها. فهي تحييدوية تظهر عبر لحظتين اثنتين، واحدة فاعلة تتجلى بتأكيدها على الوثيقة بصفتها المادة التي يُنطلق منها، وتحافظ على البقاء في دائرتها، وتستنبط النتائج منها استنباطاً بعيداً عن عملية تركيبية تراثية. أما الخطوة الثانية فتظهر بصفتها ردَّ فعل على أدْلجة الحدث التاريخي والحدث التراثي، أي على النظر اليهما ضمن تجلياتهما المتعددة، والاجتماعية والاقتصادية، والسياسية خصوصاً.

ان التحييدوية تمثل، والحال كذلك، موقفاً طموحاً للحفاظ على المادة التراثية والتاريخية من عبث العابثين، ويمكن أن تعني بهؤلاء ممثلي تلك النزعات وآخرين سواهم، هذا اولاً. كما تعبر، في موقفها ذاك، عن لحظة من الحذر والتحفظ يمكن أن تصل الى حدود الجبن إزاء البحث في الأسيقة المتعددة لتلك المادة التراثية. وأخيراً تجسد التحييدوية افقاً ضيقاً، إذ تلح على التحليل دون التركيب، وعلى التوثيق دون التنظير.

نشأت النزعات الاربع السابقة من موقع الفعل وردّ الفعل. فلقد جسّدت في نشأتها استجابة فاعلة لوضعية اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية. ومن ثم، لا يجوز النظر اليها على انها ظاهرات لا تاريخية لا تراثية مصطنعة. ولكنها إن انطلقت من تلك الوضعية، فإنها ـ في نفس الآن وبأحد أوجه المسألة ـ تمثل حصيلة ردود فعل إزاء بعضها بعضاً، كما تمثل حصيلات بنياتها الداخلية الخاصة. واذا ما اخذنا الوضعية العربية بالحسبان، فإن تلك النزعات تجسّد تعبيرات دالّة عن الوضعية هذه، كما تمثل أوجهاً من أوجه تكريسها الذهني ذي الخصوصية التراثية.

وحين نواجه النزعة الخامسة، المركزوية الأوروبية، ونتقصى جذور منشئها، فإننا نلاحظ أن التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي المّت ببنى بعض المجتمعات الاوروبية هي التي كمنت، اساساً، خلف تلك النزعة. فنشوء الاستعمار الغربي ـ الرأسمالي ـ والامبريالية من بعده يمثلان العامل الأول في ذلك. واذا كان الأمر على هذا النحو، فإن ما تولّد من عقم منهجي تراثي في سياق لا تاريخية لا تراثية النزعات الاربع المأْتي عليها، قدّم روافد حافزة ومحرضة لنشوء المركزوية الاوروبية في محايثتها للوضعية العربية الحديثة والمعاصرة.

المركزوية الاوروبية تنطلق، من حيث الأساس، من أن

اوروبا مركز الحضارة عامة، وأن ما يدور حولها لا يعدو أن يكون هوامش لها. والهوامش، بحسب ذلك، لا تتصل بالمركز على سبيل الجوهر بل على سبيل العَرَضْ. ومن ثم، فالعلاقة بينهما علاقة داخل بذاته بخارج. وهذا يشير الى أن النزعة المذكورة تقر وجود مركز حضاري واحد، كما تعلن إمكان وجود أقنية حضارية تقود الى ذلك المركز. واذا كان الأمر كذلك، فإن الحديث عن مسألة تراثية وتاريخية عربية ترقى الى مستوى حضاري يصبح نافلاً. وبذلك، تغدو مسألة التراث والتاريخ العربي، ضمن السياق المعْني، زائفة وهمية. واذا كانت المركزوية الاوروبية قد أخْلت، بكثير من الطوعية، الساحة لمركزوية جديدة، هي الشرقية، فإنها تبقى تمثل، مع هذه الأخيرة، وجهين اثنين لمسألة واحدة.

النزعات الخمس السابقة كلها تشترك في سمتين. الأولى تقوم على أن تلك جميعاً تمثل ظاهرات مشروعة على الصعيد الايديولوجي، وذلك باعتبارها تعبيراً فعلياً عن وضعية أو عن أكثر من وضعية اجتماعية. أما السمة الثانية فتكمن في افتقاد تلك النزعات البعد الابيستمولوجي (النظري المعرفي)، الذي يسمح لها أن تدافع عن نفسها من موقع مستوى العلم الاجتماعي الانساني. وهي، لذلك وكما أشرنا الى ذلك من قبل، ذات بعد لا تاريخي لا تراثي تريد لنفسها من خلاله أن تظهر فوق التاريخ والتراث، وأن تتمنّع، من ثم، على البحث العلمي.

أما النزعات التي تندرج تحت إطار تاريخي تراثي فهي، في حقيقة الأمر، مواقف وآراء وتصورات نشأت وتبلورت شيئاً فشيئاً وبأشكال متعددة من التبعثر والقلق والتردد، الى أن وجدت التعبير المنطقي عنها في صيغة الجدلية التراثية. هذه الأخيرة تمثل ظاهرة مشروعة على الصعيد الايديولوجي، كما تنطوي على ضروراتها المنطقية والنظرية المعرفية. ولم يكن، في أساس المسألة، لهذه الجدلية أن تأخذ طريقها الى الظهور إلا من خلال حلِّها إشكالية التراث (التراثية) بصورة عامة، أي من حيث هي ـ الاشكالية ـ واحدة من المسائل المنهجية النظرية المطروحة أمام العلوم الاجتماعية الانسانية. ولكن الجدلية العتيدة استطاعت انجاز ذلك من خلال البحث عن العام في الخاص، واكتشاف الخاص ذاته في العام بمثابة وجهاً من أوجه تجلّيه.

تقوم الجدلية التراثية على خمس ركائز تمم بعضها بعضاً. الركيزة الأولى تكمن في التمييز المنهجي النظري بين التاريخ والتراث، من حيث هما واقعان عينيّان ومصطلحان ذهنيان. فالتاريخ، بحسب ذلك، هو المرحلة المنصرمة، أي الماضي الذي هو، بدوره «الدال على اقتران حدث بزمان قبل زمانك». ومن ثم، فعلم التأريخ هو العلم الذي يبحث بهذا الماضي. أما التراث فهو الماضي مستمراً حتى الحاضر ومتداخلاً فيه ومتشابكاً معه. واذا كان التراث (التراثية) ذلك السياق التراثي العام للتاريخ، فمن الموروث هو التراثي في حيّز الفعل.

الركيزة الثانية للجدلية التراثية تتحدد بكون المرحلة القومية المهيمنة موجهاً للبحث والتقويم التراثيين. أما هذه المرحلة فتمثل جماع الموقف الطبقي والفئوي والجمعي في سياقه المهيمن، الذي يُملي على الرؤى والمواقف التراثية شخصيته وآفاقه بصورة أو بأخرى. ومن هذا الموقع، تغدو مسألة التراث مسألة المرحلة القومية المهيمنة ناهضة او في طريق الاستنفاد. واذا كان الأمر كذلك، فإن المرحلة هذه، بصفتها موجهاً للبحث والتقويم التراثيين، تبرز عبر نافذتين. فعبر النافذة الأولى يظهر الموقف والتوجه الايديولوجيان. بحيث أن كل بحث أو تقويم تراثي لا بد وأن يحمل، مباشرة أو بصورة مواربة، وشْمَ تلك المرحلة باحتياجاتها ومشكلاتها وآفاقها الايديولوجية (السياسية والاجتماعية الاقتصادية...). أما النافذة الثانية فهي طريق إلى ظهور مستويات البحث العلمي والآفاق النظرية المعرفية لأدوات البحث هذا. فإذن أن تكون المرحلة القومية المهيمنة في نهوضها أو في طريق استنفادها منطلقاً للبحث والتقويم التراثيين، يعني انها تمثل المحرقة الضابطة لهذين الأخيرين على الصعيدين الايديولوجي والنظري المعرفي (الابيستمولوجي).

من ذلك الموقع، تبرز الأهمية المنهجية للركيزة الثالثة الجدلية التراثية، تلك التي تتمثل بالاختيار التاريخي التراثي. فهذا الأخير يقوم على تخصيص عملية الضبط العامة تلك. ها هنا نواجه ثلاثة محاور تكون الاختيار المشار اليه. المحور الأول يتجسد باستلهام تراثي يتصل بالعناصر التراثية التي تتحول الى موضوع للاستلهام. وهذه العناصر لعلها كانت، في حين نشوئها وتموضعها، تمتلك حداً من الصحة المعرفية ثم فقدتها، أو مارست، في حينه، دوراً تحريضياً على الصعيد العقلي أو الاجتماعي أو السياسي. فهي تستلهم بمعنى أنها تقدم حوافز تسهم في حل مشكلات معاصرة مطروحة. أما المحور الثاني فيتمثل بتبنٍّ تاريخي يقوم على تبنٍ ما يزال على صحته من العناصر التاريخية، وذلك بأن يُدخل في نسق الثقافة المعاصرة. ونقطة التمايز بين الاستلهام التراثي والتبني التاريخي تقوم على

أن الأول يتحدد، أساساً، بالبحث عن العناصر التراثية المستلهمة في سياقها الذي يقود الى المرحلة المعاصرة، في حين أن الثاني يتضح عبر اكتشاف العناصر التاريخية الصحيحة معرفياً في تموضعها الذاتي. فالقيمة المعرفية لهذه الأخيرة تتأتى من وضعيتها الذاتية الخاصة، بينما تنحدر قيمة العناصر المستلهمة من احتياجات المرحلة المعاصرة. وهذا يشير الى أن التبني التاريخي ينطوي على أفق من الاستلهام التراثي، وإن لم يكن العكس صحيحاً. أخيراً العزل التاريخي الذي يمثل المحور الثالث، ويقوم على عزل كل العناصر التي من شأنها أن تدخل في المحورين السابقين. أما إنجاز ذلك فيمر عبر عملية توثيق كاملة للعناصر المعزولة؛ ذلك أن هذه جميعاً، أي المحاور الثلاثة، لا يمكن أن تنجز إلاّ على أساسٍ من التوثيق والتحليل والتركيب لمجمل المادة التراثية والتاريخية الخاضعة للبحث.

الركيزة الرابعة للجدلية التراثية تتمثل في النظر الى الأصالة والعصرية على انهما وجهان لمسألة واحدة. فإذا كانت المرحلة القومية المهيمنة، ناهضة أو في طريق الاستنفاد، هي الموجه للبحث والتقويم التراثيين، وكانت المعيار الذي تستمد منه العناصر التراثية المستلهمة قيمتها الفاعلة الناجزة، فإن الاصالة تغدو كل ما يسهم، تراثياً، في اغناء تلك المرحلة وفي تقدمها. ومن ثم، فالاصالة لا تعود مقترنة، بالضرورة، بالتوجه الى الماضي. وكذا الأمر فيما يتصل بالعصرية. فهذه إذ يُنطلق في النظر اليها من معايير واحتياجات المرحلة المشار اليها، فانها، هي كذلك، تصبح احد أوجه العمل على إغناء هذه المرحلة. إن الأصالة والعصرية هما خطان متداخلان متشابكان في جسم المرحلة القومية المهيمنة؛ فما عمل على اغناء وتطوير هذه الأخيرة، بصورة أو بأخرى، يحمل سمة الأصالة والعصرية، حتى ولو أدى الأمر الى عزل معظم عناصر الماضي والحاضر عزلاً تاريخياً عبر ادخاله في متحف التاريخ. وعلى ذلك، فإن المصطلحين المومى اليهما يمثلان وضعيتين متضايقتين عبر المرحلة القومية المهيمنة في نهوضها أو في طريق استنفادها. وهذا يشير ضمناً الى ان تضايفية الوضعيتين العتيدتين نسبيةٌ نسبية المرحلة تلك وقواها الاجتماعية.

تبرز، اخيراً، الركيزة الخامسة للجدلية التراثية، وتقوم على كون مسألة التراث مسألة الوجود والنشاط الثقافي عامة. واذا ما اخذنا ذلك في سياقه الاجتماعي العيني، استبانت امامنا معادلة بثلاثة اطراف، هي:

المسألة الاجتماعية ← المسألة الثقافية ← المسألة التراثية.

ويمكن عكس المعادلة بحيث يُبدأ بالمسألة التراثية ويُنتهى بالمسألة الاجتماعية.

اما الدلالة التي تتضمنها المعادلة المشار اليها باحتمال وجهيها الاثنين، فتكمن في الاطروحة القائلة بأن الفعل الاجتماعي ذو أفق ثقافي وتراثي، وبأن الفعل الثقافي ذو أفق اجتماعي وتراثي، وبأن الفعل التراثي ذو افق اجتماعي وثقافي، فكأن الأمر هنا يقوم على وجود فعل واحد بأوجه وأسيقة ثلاثة. وهذا يعني، أن حل المسألة التراثية لا بد وأن يقترن بالمسألتين السابقتين، وأن حلَّ هاتين لا بد وأن يقترن بالمسألة التراثية، إذا أريد للإشكالية ان تجد طريقاً صحيحاً لتجاوزها. ذلك يقال مع الاشارة الى ان المسألة الاجتماعية تمتلك حداً ما من الأولوية النسبية إزاء المسألتين الأخيرين، لأنها تمتلك مفتاح الولوج الى تحديد النمط الانساني الاجتماعي للشخصية أو الفئة أو الطبقة أو المجموعة التي تضع نصب عينيها معالجة المسألتين الثقافية والتراثية، أي الثقافية عامة بما في ذلك وجهها التراثي.

مصادر ومراجع

— تيزيني، الطيب، من التراث الى الثورة ـ حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ـ الطبعة الثالثة، دمشق وبيروت، 1979.
— الجرجاني، التعريفات.
— شكري، غالي، التراث والثورة، وبيروت، 1973.
— كار، ادوار، ما هو التاريخ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
— مجموعة من الباحثين، الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والانسانية، القسم الاول، العلوم الاجتماعية، ترجمة ونشر وزارة التعليم العالي، دمشق، 1976.
— مجموعة من الكتاب، كيف نكتب تاريخنا القومي، دمشق، 1966.
— مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، الجزء الاول، بيروت، 1978.
— هارون، عبدالسلام، التراث العربي، ضمن سلسلة كتابك، القاهرة، 1978.
— هورس، جوزيف، قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، بيروت، 1974.
— Aron, Raymond, *Dimensions de la conscience historique*, Plon. Paris, 1961.
— Autorenkollektiv, *Erworbene Tradition*, Berlin und Weimar, 1977.
— Gramsci, Antonio, Zu Politik, *Geschichte und Kultur*, Berlin, pp 1980.
— Gropp, R.O, *Das national Philosophische* Erbe, Berlin, 1960.
— Marx, Engels, Lenin, *Weber Kultur, Aesthetik, Literatur*, Berlin, 1975.

الطيب تيزيني

التشبيهية

Anthropomorphism
Anthropomorphisme
Anthropomorphismus

مصطلح عام دَخلَ علم الحديث وعلم التفسير في فترةٍ مبكرة من تطور النظر العقلي العربي والإسلامي. كما دخل علم الكلام وعلم التصوف. يقابله مصطلح تنزيه، ويفيد التشبيه أساساً معنى مشابهة الخالق للإنسان المخلوق. لكنه قد يتضمن العكس، أو مشابهة الخالق للعالم أو الموجودات الحسية والروحية. وتنصب هذه المشابهة، بالدرجة الأولى، على الصفات، لكنها قد تتجاوزها الى الذات أو الأفعال، وفي أحيان أخرى الى الصورة أو المادة، أو إليها جميعاً. عُرف مصطلح تشبيه على وجه الخصوص في علم الكلام تحت أسماء مختلفة هي: الحشو والتجسيم والتشبيه والحلول والإتحاد. والتشبيه نزعة مشتركة، وسمة أساسية من سمات النسق المذهبي لمجموعة من الفرق، أهمها: الحشوية، والكرامية، والحلولية.

ويُعتبر التشبيه منافياً لروح الإسلام التنزيهي ـ التجريدي. وقد رأى فيه بعض المؤرخين للفكر العربي الإسلامي محاولة لهدم ركن رئيس من أركان العقيدة الإسلامية، وهو التوحيد. ورأى بعض المؤرخين المحدثين في التشبيه محاولة تطويق واستيعاب غنوصي أو يهودي أو مسيحي، للمفهوم التوحيدي الإسلامي القائم على تنزيه الذات الإلهية عن مماثلة الذوات والصفات المخلوقة. ومن الواضح، تاريخياً، أن النزعة التشبيهية انتشرت بصورةٍ رئيسيةٍ في أوساط غير عربية، وأنها استغلت سياسياً ودينياً وعسكرياً لإثارة الفتن، والتشكيك بمحتوى العقيدة الإسلامية وتحريفها، وتعبئة القوى العسكرية المعادية للخلافة العربية الإسلامية في شتى مراحلها. ويدلنا تطور التشبيه على هذه الحقيقة بوضوح. لكن الموضوعية العلمية تقضي بعدم رد كل الإتجاهات التشبيهية الى غايات سياسية أو عقائدية معينة. ذلك، لأن للتشبيه صيغاً متفاوتة؛ فإن غلبَ عليها التطرف أضحت موضع شكٍ سياسي وعقائدي. وإن بقيت في حدود الإعتدال، وفي إطار التنزيه والتوحيد للصفات والذات والأفعال الإلهية، كانت مقبولة من الفرق والمذاهب الإسلامية الكبرى، وبخاصةٍ من أهل السُنة والجماعة والشيعة الامامية، وهما جمهور المسلمين.

أما التشبيه لغة، فهو من شبهٍ: الشِّبْه، والشَّبَه، والشبيه: المثل، والجمع أشباه. وأشبه الشيءُ الشيءَ: ماثله، وبينهما شَبه بالتحريك، والجمع مشابه على غير قياس... وإشتبه عليَّ وتشابه الشيئان وإشتبها: أشبه كل واحدٍ منهما صاحبه. وفي التنزيل: مشتبهاً وغير متشابه. وشبهَه إياه وشبَّهه به: مثله. والمتشابهات من الأمور: المشكلات: والمتشابهات: المتماثلات... والتشبيه: التمثيل. وللتشبيه في النصوص القرآنية جذور. ففي القرآن آيات يدلُ ظاهرها الحرفي على تشبيهٍ واضحة. ومن هذه الآيات: ﴿ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم﴾ (البقرة، 174)، وفيها نسبَ الله الى ذاته الكلام. كما نسب الى نفسه السمع والعلم في الآية ﴿واللهُ سَميعٌ عَليمٌ﴾ (البقرة، 224)، وكذلك القول: ﴿فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم﴾ (البقرة، 243)، والوجه: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام﴾ (الرحمن، 27)، والعين: ﴿ ولتصنع على عيني﴾ (طه، 39،). واليدان: ﴿قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديَّ استكبرت أم كنتَ من العالين﴾ (صٓ، 75)، والعرش: ﴿فسبحان الله رب العرش عما يصفون﴾ (الأنبياء، 22)، والإستواء: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه، 5). كما أثبت القرآن صفات إنسانية لله: كالإنتقام والمكر والغضب والمخاطبة للأنبياء. وقد أثارت هذه النصوص جدلاً عميقاً وشاقاً بين الفرق الإسلامية المختلفة. لكن جمهور المسلمين مجمعٌ على أن ما وَردَ فيها، إنما يُمثل وحدة الذات والصفات والأفعال، وأن التشبيه فيها إنما هو في حقيقته معانٍ: فالسمع والبصر هما الإدراك أو المعرفة المسبقة، والعين هي الرعاية، واليدان هما القدرة، والعرش هو الملك أو السلطة. ولهذا كله، كان بروز التأويل ضرورة شبه منهجية في التفسير، حيثُ جردت هذه الآيات ومثيلاتها من المعاني الحسية الغليظة أو المباشرة، وأُعطيت تفسيراتٍ رمزية تتسق مع روح التنزيه والتوحيد القرآني الذي يحكم الكتاب برمته. والتي تنسجم تماماً وآيات التنزيه المعروفة جيداً في القرآن. ومن وجهةٍ تاريخية، تُعتبر الصفاتية من أوائل الفرق الكلامية التي تبرأت من التشبيه والتعطيل، ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنجارية وسائر أهل الأهواء الضالة على ما يذكر البغدادي في **الفَرق بين الفِرق**. ويبدو أن فقهاء أهل السُنة والجماعة قد وافقوهم هذا الرأي. بل إن البغدادي يذهب إلى أن الصفاتية هم أهل السُنة على الحقيقة، لأنهم وضعوا وأقروا الأصول الأساسية للسُنة. لكن ما لبثت الصفاتية أن انتقلت الى الأشعرية. ويذكر النشار في كتابه **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** أن الصفاتية من المثبتة الذين أثبتوا لله صفاتٍ، لا هي ذاته ولا هي غير ذاته. وأهم ممثليهم في

العالم الإسلامي: ابن كلاب، والقلانسي، والمحاسبي 781-857 م.

ومن جهة أخرى، ضمت الأحاديث النبوية طائفةً من التشبيهات والتجسيمات، إلا أن معظم العلماء والفرق الإسلامية الكبرى اعتبروها من قبيل الحشو أو الاسرائيليات والنصرانيات والثنويات أو الغنوصيات أو الهيلنيات. ومن أهم هذه الأحاديث حديث «المقام المحمود» الذي أثار جدلاً عاصفاً في فترةٍ مبكرة من تاريخ الفكر الإسلامي. وهو الحديث الذي حدَّث به مقاتل بن سليمان عن ابن مسعود أن رسول الله (ص) قال: إني لقائم المقام المحمود، قيل: وما المقام المحمود. قال: ذلك يوم ينزل اليه تبارك وتعالى على كرسيه يئط كما يئط الرحَل الجديدُ من تضايقه، وهو كسعة ما بين السموات والأرض. وقد ملأ مقاتل تفسيره بمثل هذا الحديث الواهي والضعيف ليعلن من خلالها دعوته التشبيهية. فكانت الجهمية ـ المنسوبة الى جهم بن صفوان (المتوفى عام 165 هـ). ردةُ فعل عنيفة على تشبيهية مقاتل. وقد اعتمد جهم على منهج الدراية لا الرواية. أي على منهج تحكيم العقل في النصوص. وقال إن الله ذات فقط، وليس بشيء. لأن الشيء مخلوق له مثل، ولأن ذلك تشبيه لله بالأشياء. فهو ليس بجسم. وبذلك يكون الجهم قد أنكر شيئية الله بمعنى جسميته، أو بمعنى أنه موجود وجوداً حسياً. وأنكر الصفات الأزلية لله كالحياة والعلم، وكذلك حدوث الحوادث في ذات الله، لأنه خارج الكون.

وللتشبيه أيضاً جذور من عقائد أخرى غير إسلامية، كان أخطرها على الأطلاق، الغنوصية. ويفيد المعنى الاصطلاحي الخاص للغنوصية: التوصل بنوعٍ من الكشف الى المعارف العليا، أو هو تذوق هذه المعارف تذوقاً مباشراً، من غير إستناد على الاستدلال والبرهنة العقلية. وليست الخطورة هُنا، في المنهج المعرفي (الإبستمولوجي)، ولكن في مضمون الغنوص الذي لا يُعرف أصله: هل هو فارسي أو هندي، وحسب التخطيط العام للوجود في الغنوصية ـ على ما يذكر النشار ـ فإن الله يأتي على قمته وجوداً معقولاً مفارقاً، غير مُدرَكٍ على الاطلاق، ومن هذا الوجود صدرت الايونات في نسق زوجي (ذكر وأنثى) تنازلي. الى أن أراد أحد الإيونات أن يرتفع الى الله بدون أن يظهر نفسه بالغنوص، فطُرد من مكانه وصدرت عنه إيونات شريرة مثله. ومن هذا الإيون صدر العالم المادي. لكن النفوس البشرية تحاول مرة أخرى الخلاص والصعود الى عالمها الأول. وكمحاولة لحل الصراع بين قطبي الوجود: الخير والشر، رتبت الثنوية الفارسية يزدان أو أهرمزرا إلهاً للخير، وأهرمان إلهاً للشر أو الظلمة. وللغنوص أيضاً صورته الهيلينية، وقد تستمر في الإسلام بإسم الباطنية وغلاة الاسماعيلية والقرامطة، ثم إنه إمتد الى عصورنا الحديثة في الشيخية والبابية والبهائية، وهي حركات عقائدية سياسية ظهرت في ايران أيام الحكم الشاهنشاهي ولقيت تشجيعاً منه، في حين صادفت مقاومة عنيفة من الشيعة الإمامية ومن السُّنة داخل ايران وخارجها على السواء. ويذهب النشار الى أنه في العصور الحديثة، إنتشر الغنوصيون على شكل طوائف وجاليات في العالم الإسلامي. وأننا نجدها أحياناً تحت إسم الاسماعيلية المنتشرة في باكستان وسوريا، وتحت إسم القاضيائية في الهند والباكستان، وتحت إسم غلاة الشيعة في شمال العراق من شبكية وعليائية وصارولية، وأحياناً أخرى في الشام ولبنان تحت إسم الدروز والنصيرية والعليائية، وأحياناً ثالثة بإسم البابية والبهائية في ايران. لكن النشار يصدر على هذه الفرق حكماً عاماً لا يقوم على أي تحقيق فلسفي دقيق. فيقول أنهم في الواقع يشكلون خطراً شديداً على وحدة العالم الإسلامي السياسية والدينية والاجتماعية. إلا أنه يمكننا أن نفترض أولياً، أن التشبيه (بمعناه الفلسفي الحلولي أو الاتحادي) هو الحد المشترك الذي يجمع بين هذه الفرق، وأنهم اعتمدوا على أصول فلسفية (هيلينية بمعظمها) في تكوين نظرة خاصة جداً الى الوجود، وما وراء الوجود، والى علاقة الإنسان بالله وبالوجود.

لقد تركت الغنوصية بصماتها على الحياة والفكر الإسلاميين، فكان عبدالله بن المقفع 724-759 م. غنوصياً ـ زرادشتياً، ومؤسساً غير مباشر للتيارات المزدكية. فهو الذي ترجم كتاب مزدك المعروف باسم ديستاو لينشر العقائد المزدكية، كما انه كتب كتاب **الدرة اليتيمة في معارضة القرآن**. ولم تمت الحركة المزدكية تماماً، فقد قامت امرأته خرمة بالدعوة وأنشأت الفرقة الخرمية أو الخرمندية. وكانت هذه الفرقة سرية، عملت في فارس قبل الإسلام وبعده على ما يذكر النشار. ويضيف أيضاً أن هذه الفرقة اتصلت بمهارة بالحركات الشيعية الغالية وبحركة الاسماعيلية الايرانية والقرامطة. ويقول أن أول الخرمية أو المزدكية الرسمية في العالم الإسلامي كان الداعي العباسي عمار بن بديل (المقتول عام 118 هـ). ويبدو أن الخرمية سعت الى التغلغل في أجهزة الدولة العباسية منذ البدء. وانتقلت الدعوة لمزدك وللخرمندية أو بمعنى أدق للمزدكية فإلى الأبي هاشمية والحنفية أي بقايا الكيسانية، ثم في الأبي مسلمية التي انضوت سراً تحت لواء أبي مسلم الخراساني (المتوفى عام 755 م.) (الذي لم يكن مزدكياً)، ثم في فرقة

الرزامية التي نادت بألوهية أبي مسلم فأبادها جميعاً. وظهرت فرقة البهافرينية الغنوصية ـ المزدكية المنسوبة إلى نبي مجوسي مزعوم هو فريد بن ماه فروذين الذي قتله أبو مسلم أيضاً. وزعمت غلاة الراوندية ألوهية المنصور، ولما نهاهم المنصور ولم ينتهوا، قتلهم. ولم تهدأ الغنوصية، واتخذت وجهاً سياسياً وعقائدياً عنيفاً يمكن أن نطلق عليه الحلولية.

وحسب المصادر التاريخية والفكرية، فإن السبأية من أوائل الفرق السياسية الكلامية التي أشاعت التشبيه والحلول، فزعمت أن علياً بن أبي طالب (ر) إله، وشبهته بذات الله. ولما أحرق قوماً منهم قالوا له: الآن علمنا أنك إله، لأن النار لا يعذب بها إلا الله. لكن النزعة التشبيهية والحلولية ـ التي وقفت وراء معظمها قوى سياسية يهودية وفارسية ـ لاقت مقاومة عنيفة من شتى الفرق الإسلامية السنية والشيعية المعتدلة. فساد عند جمهور المسلمين الاتجاه الى التمسك بظاهر النصوص القرآنية، وبالأثر، على توسطٍ بين المعقول والمنقول. ويمكننا القول أن الصيغة الأشعرية كادت تشكل حلاً لمشكلة التشبيه، وأن هذه الصيغة ما زال معمولاً بها حتى الآن في الفكر الإسلامي المعتدل. وهي الصيغة القائلة: إن لله صفات لا ينبغي أن يُقال أنها هي أو غيره، ولا هي هو، ولا هي غيره، ولا أنها موافقة أو مخالفة له، ولا أنها تباينه أو تلازمه أو تتصل به أو تنفصل عنه، أو تشبهه أو لا تشبهه. ولكن يجب أن يُقال إنها صفات له موجودة به، قائمة بذاته، مختصة به.

أما الحل الذي قدمته المعتزلة فإنه لم يلاقِ الإجماع نفسه الذي لاقاه الحل الأشعري. فقد نفت المعتزلة الصفات عن الله، وقالت إننا نستطيع أن نتحدث عن الله بالنفي، فنقول ما هو ليس عليه. أي أننا نستطيع أن نقول أن الله واحد ليس كمثله شيء، وهو ليس بجسم، ولا صورة، ولا جوهر، ولا عَرَض، ولا يوصف بشيء من صفات الأشياء. وقد لجأت المعتزلة الى التأويل للآيات التي تثبت لله اليد والوجه والعرش. وقالت أنها كلها أوصاف يجب تأويلها وردها الى الله، إذ أن الله ذات فقط. والصفات، هي مجرد إعتبارات ذهنية تلجأ اليها عقولنا الضعيفة العاجزة عن إدراك الكمال المطلق. فنحن إنما نعبر عن الذات بواسطة هذه الصفات، بينما الذات الإلهية هي هي، لا قسمة فيها ولا تمييز. وقد ترتب على نفي الصفات الزائدة على الذات نفي الرؤية السعيدة (رؤية الصالحين لله في الآخرة). فأجمعت المعتزلة على أن الله لا يُرى بالأبصار في دار القرار، لأن البصر لا يُدرك إلا الألوان والأشكال وكل ما هو مادي، والله ذات غير مادية. ويذكر الشهرستاني 1086-1153م. في كتابه **الملل والنحل** أن الذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد؛ القول بأن الله (ت) قديم، والقدم أخص وصف لذاته. وأنهم نفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة فهي صفات قديمة ومعانٍ قائمة به، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف، لشاركته في الألوهية.

وعلى ذلك، فإن الصيغ التشبيهية والتجسيمية والحلولية، تستطع الصمود أمام الفرق الإسلامية الكبرى، لكنها لعبت دوراً سياسياً وفكرياً مهماً في الصراع التاريخي والعقائدي. فقد كانت العقيدة هي السلاح الأمضى في أيدي الدُعاة لطُلاب السلطة السياسية والدينية. كما كانت هي السلاح الأول في أيدي القوى غير الإسلامية، التي حاولت احتواء الإسلام من حيثُ هو عقيدة وشريعة وحضارة ودولة. فقد حاولت اليهودية فرض تجسيمها للإله الواحد عبر نظرة مادية بحته. لذلك فقد هاجم المتكلمون فرقة المجسمة، وشبهوها باليهود في منهجهم العقلي. ويقول النشار أن اليهود هم الذين أشعلوا الفتنة سياسياً في موضوعات الإمامة، ثم سعروا أوارها دينياً حول القدر والجبر والتجسيم والتشبيه والتأويل. وأما المسيحية فقد هالها التنزيه والتوحيد في الميتافيزيقا الإسلامية، فخاضت معارك كلامية عنيفة مع المسلمين، محاولةً أن تقف في وجه المدّ الإسلامي. وبذلك تسللت الى الفكر الإسلامي مصطلحات الجوهر الواحد غير المتحيز، والقائم بالذات الذي له صفات غير زائدة على ذاته (الأقانيم الثلاثة)، واللاهوت والناسوت، وغيرها. ومجمل القول: أن إحتكاك الفكر الإسلامي مع غيره، وصراعه السياسي والعقائدي، خصوصاً مع الغنوصية الفارسية واليهودية الخفية، قد أفضى الى قيام فرق كبيرة كان لها أثر خطير على شتى الجوانب الدينية والسياسية. ومن أهم هذه الفرق، الحشوية والكرامية، والحلولية.

أ) الحشوية:

يشمل مصطلح الحشوية معاني متباينة، أدى الى التشبيه فيما يرى الشهرستاني. وذلك سواء عند أهل السُنة أو الجماعة، أو عند الشيعة الغالية. ولمصطلح الحشو عند هؤلاء معانٍ مختلفة، باختلاف نسقهم المذهبي. فهو عند أهل الحديث منهم: إضافة السقط الى الأحاديث النبوية الشريفة، أو حشوها بالاسرائيليات والنصرانيات. وهي عند أهل الكلام إضافة التشبيه والصفات الانسانية (أو المخلوقة) الى الخالق (تعالى). وقد حُمل مصطلح الحشو على كل فرقة مناهضة للأخرى، فاتخذ بذلك مفاهيم مختلفة. ويذهب الشهرستاني الى أن أول

من بدأ الحشو التشبيهي جماعة من الشيعة الغالية، وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية الذين صرحوا بالتشبيه مثل الهشاميين من الشيعة، ومثل مضر وكهمس وأحمد الهجيمي وغيرهم من أهل الشيعة. فقالوا: معبودهم صورة ذات أعضاء وأبعاض، إما روحانية أو جسمانية، وأنه يجوز عليه الإنتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن. أما الكوثري فيرد نشأة التشبيه الى أن عدة من أحبار اليهود ورهبان النصارى وموابذة المجوس أظهروا الإسلام في عهد الراشدين، وأذاعوا الأساطير بين البسطاء وأعراب الرواة، فتلقفها الناس بسلامة باطن، معتقدين ما في أخبارهم من التجسيم والتشبيه في جانب الله، مستأنسين بما كانوا عليه من الإعتقاد في جاهليتهم، وقد يرفعونها خطأً أو افتراءً، الى الرسول (ص). ومُذاك، أخذ التشبيه يتسرب إلى معتقد الطوائف ويشيع شيوع الفاحشة. ويرى الكوثري أن التشبيه عند الشيعة لم يَذِم دوامة عند حشوية الرواة للحديث من أهل السُنة والجماعة. إذ أن الشيعة المعتدلة تخلوا عنه بعد مناظرة المعتزلة لهم. ويبدو أن التشبيه قد انتشر أول ما انتشر في البصرة عاصمة الملل والنحل آنذاك. لكنه تصاعد واشتد حينما أقبل رعاع الرواة على مجلس الحسن البصري حتى ضاقَ بهم، فصاح: ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة أي الى جانبها. ويرى الكوثري أنهم لذلك سُمّوا بالحشوية، وأن الى هؤلاء يُنسب أصناف المشبهة والمجسمة. إذن فقد بدأ الحشو التشبيهي عند الأوائل من أهل الحديث، وفي مقدمتهم مضر بن محمد خالد بن الوليد أبو محمد الضبي الأسدي الكوفي وكهمس بن الحسن أبو عبدالله البصري ورقبة بن مصقلة وأحمد بن عطاء الهجيمي البصري، ويمثل هؤلاء التيار الحشوي المتطرف في أحاديثهم الضعيفة المنسوبة الى النبي (ص). فقد أجازوا على الله (ت) الملامسة، والمصافحة، والمزاورة، والرؤية له من قبل الصالحين في الآخرة، ممهدين بذلك لفكرة الاتحاد المحض بالذات الإلهية، الذي ظهر فيما بعد. وقد حاول هؤلاء تفسير الآية: ﴿يَرَوْنَه ويَرَاهُمُ﴾ فجوزوا أيضاً الرؤيا لله في الدنيا. كما قالوا أيضاً بقدم القرآن (حروفه وأصواته ورقومه المكتوبة أزليةً قديمةً). وأثبتوا لله (ت) ما ورد في القرآن من آياتٍ تدل ـ في نظرهم ـ على الإستواء، والوجه، واليدين، والجنب، والإتيان والمجيء، والفوقية، إثباتاً مادياً. ثم إنهم قبلوا ما ورد من الاسرائيليات في الأخبار: من خلقٍ لآدم على صورة الله، ووضع الجبار قدمه في النار، وقلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن، وأنه تعالى: «خمّر طينة آدم بيده أربعين صباحاً»، والحديث أنه «وضع يده أو كتفه على كتفي حتى وجدت برد أنامله على كتفي». ويرى الشهرستاني أنهم أجروا لفظ هذه الأحاديث على صفات الأجسام، وزادوا في الأخبار أحاديث كثيرة وضعوها ونسبوها الى الرسول (ص)، وأن مصدر هذه الأحاديث هم اليهود، لأن التوراة مليئة بمثل هذه التشبيهات الحسية، وإليها يرجع حديث «أطيط العرش»: «إن العرش ليئط من تحته كأطيط الرحل الجديد، وأنه ليفضل من كل جانب أربعة أصابع».

ويُعتبر مقاتل بن سليمان المتوفى في عام 150 هـ. من كبار حشوية أهل الحديث والتفسير. وقد اختلف حوله وعليه. إلا أن الإمام الشافعي يعتبره أكبر مفسر، وأن الناس عيال عليه في التفسير. لكن أبا حنيفة لعنه. ويبدو أن مقاتلاً كان مادياً في تفسيره للنصوص القرآنية والحديث. كما أنه جمع بين الإرجاء والتشبيه والتجسيم. وأفرط في التشبيه وفي معنى الاثبات، حتى أنه جعل الله (ت) مثل خلقه. وعنه يقول الجوزجاني أنه كان دجالاً جسوراً. ويقول ابن حيان أنه كان يأخذ من اليهود والنصارى من علم القرآن ما يوافقهم، وكان يشبه الرب بالمخلوق، وأنه كان يكذب في الحديث. ومن الثابت أن مقاتل بن سليمان هو الواضع لحديث المقام المحمود، وأنه لم يكتفِ بذلك، بل فسَّره تفسيراً مادياً متأثراً بالمزدكية، فإنها تؤمن أن الله (ت) جسم وأنه جالس على كرسيه في العالم الآخر، كما يجلس الملك خسرو في العالم السُفلي. وقد زعم مقاتل أيضاً أن الله (ت) جسم من لحم ودم، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه. وفي موضع آخر يقول أنه على صورة لحم ودم. ويؤكد الأشعري 873?-935? م. ذلك، مضيفاً أن مقاتلاً أثبت لله (ت) الشعر والعظم والجوارح والأعضاء. وقال أنه مصمت، وهو مع هذا لا يشبه غيره. بينما يذهب التهانوي الى أن المقاتلية هم المجسمة، وأنهم يقولون أن الله جسم حقيقة، وهو مركب من لحم ودم، معتبراً المقاتلية سَلفاً للكرامية. ومهما يكن من أمر، فإنه يبدو أن مقاتل بن سليمان قد تأثر بالتيارات الفلسفية والدينية التي سادت في عصره، وبخاصة الرواقية التي تسللت الى الفلسفات الثنوية، خصوصاً الديصانية منها. كما يبدو أنه تأثر بالمزدكية وبالاسرائيليات والنصرانيات التي ذهبت جميعها الى التجسيم، إضافةً الى تأثره بالثقافة السائدة في خراسان آنذاك.

ومن كبار المدرسة المقاتلية أبو عاصم خشيش بن أدهم المتوفى عام 254 م. صاحب كتاب **الاستقامة** الذي دعم فيه آراء المقاتلية. وقد لمع نجمه بعد رفع المحنة المعروفة بخلق القرآن وتقريب الخليفة المتوكل العباسي للنقلة. وقد أورد لنا خشيش طائفة من الآيات القرآنية ليستدل بها على مادية

العرش، مع أنه ليس في تلك الآيات ما يدل على الاستقرار الحسي على العرش. وقد عُرفت هذه المسألة بـ العرشية وأصبحت فيها بعد ركناً للنزعات التشبيهية أو التجسيمية. وإضافةً الى ذلك، فإن الآيات التي أوردها خشيش لا تدل على تمكن الذات الإلهية في مكان. أما الآثار (من الأحاديث) التي أوردها، وفيها تصريح بمادية العرش ومادية الإستواء، فإنه من الثابت أنها من الاسرائيليات المرفوضة. فقد ذكر مثلاً حديث «المقام المحمود» في صورته التشبيهية، حاملاً على الله (ت) الوجود في السماء، والنزول الى الأرض.

ويُعتبر الملطي المتوفى عام 377 هـ. من حشوية أهل الحديث، فقد سقط بوضوح في الحشو والتشبيه والتجسيم، ويقول النشار أن كتابه **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع** يستند على محمد بن عكاشة، ومحمد هذا هو أحد رواة الحشوية، وعلى خشيش بن الأصرم، ومقاتل بن سليمان. وأهمية الملطي في أنه حفظ لنا وثائق الإتجاه الحشوي - التجسيمي في التراث الفلسفي الإسلامي، على ما يذكر النشار.

ويمكن اعتبار مدرسة الحديث المشهورة الكلابية متأثرة بالحشو والتشبيه الى حدٍ ما. وهي المدرسة المنسوبة الى عبدالله بن كلاب (المتوفى عام 240 هـ) الذي كان إمام السُنة في عصره، والذي خاض مع المعتزلة جدلاً كلامياً عنيفاً محاولاً صياغة آراء أهل الحديث صياغة فلسفية. وذهب ابن كلاب الى إثبات العرشية لله، فقال أنه (ت) مستقر على العرش، وأنه فوق كل شيء، مثبتاً بذلك الفوقية لله أيضاً. كما أثبت أن الله لم يزل حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً، عزيزاً عظيماً جليلاً كبيراً فريداً متكلماً جواداً، متكبراً. وقرر أن من جملة صفات الله أنه رب وإله، وأنه قديم لم يزل بأسمائه وصفاته، ولكن هذه الصفات ليست هي الذات ولا هي غيره، وأنها قائمة بالله، لا يجوز أن تقوم بالصفات صفات. وكان يقول، على ما يذكر إبن تيمية 661-728 هـ. /1263-1328 م. في **منهاج السُنة النبوية**، أن وجه الله لا هو الله، ولا هو غيره، وهو صفة له. وكذلك يداه وعينه وبصره صفات له، لا هي هو ولا هي غيره، وأن ذاته هي هو، ونفسه هي هو، وأنه موجود لا بوجود، وشيء لا بمعنى أنه كان شيئاً. ويبدو أن الأشاعرة استلهمت ابن كلاب في قولها أن الصفات متعلقات لله، لا تقوم بذاتها، وأنها ليست ذات الله وليست غير الله، لكنها لا تساوي الذات لا في وجودها ولا في ماهيتها. ويذكر إبن تيمية أن الكلابية ينفون صفات أفعال الله، وأنهم يقولون، أنها لو قامت به لكان محلاً للحوادث. وعلى هذا يكون ابن كلاب قد أثبت صفات الذات وأنكر صفات الفعل لاتصاله بالحوادث.

ومع القرن الرابع للهجرة، ظهرت حركة حشو وتشبيه كبرى، أعطت فيها بعد إسمها للتشبيه. وهي حركة البربهارية نسبة الى أبي بحر محمد بن الحسن بن كوثر بن علي البربهاري. وقد جاهرت هذه الفرقة بالتشبيه والمكان، ورأت الحكم بالخاطر، وكفرت مخالفيها، وتمسكت بحديث «المقام المحمود».

ب) الكرَّامية:

تُنسب هذه الفرقة المجسمة الى محمد بن كرَّام (المتوفى عام 255 هـ.)، ولد بسجستان، وتعلَّم في خراسان، فكانت نشأته في موطن الحشوية والمشبهة. وكان صاحب مدرسة في الزهد، لكنها لا تتفق في أصولها وفروعها مع عقيدة أهل السُنة، بل تتفق مع عقائد فرق الشيعة والمعتزلة والحنابلة. ويصف الشهرستاني مذهب إبن كرَّام بأنه مجرد جمع أضغاث وشتات، وأنه أقرب الى مذهب الخوارج في التجسيم، وقد ترك إبن كرام كتاب عذاب القبر، وفيه يرى أن الله (ت) جسم له حد ونهاية واحدة، وأنه (ت) محل للحوادث، مماسٌ لعرشه، بمعنى أن له حد واحد من الجانب الذي ينتهي الى العرش، وأن لا نهاية له من الجوانب الأخرى. وذلك، كما قالت الثنوية في معبودهم من أنه نور متناهٍ من الجانب الذي يلي الظلام. فأما من الجوانب الخمس الأخرى، فإنه لا يتناهى. كما ذكر ابن كرَّام أن معبوده أحدي الذات، أحدي الجوهر، مطلقاً عليه إسم «الجوهر» أسوة بالنصارى. وقال: إنه على صورة إنسان، وأن العرش مكان له، وهو محل للحوادث، تحدث في ذاته أقواله. لكن أتباعه ما لبثوا أن تبرأوا من إطلاق إسم الجوهر عليه (ت) فاستخدموا إسم الجسم. كما قالوا إنه (ت) ليس بمماس للعرش، ولكنه مُلاقٍ له. ولا يرى الاسفرائيني أية تفرقة بين القولين، لولا غفلة الخلق عن التحقيق. وكان الاسفرائيني وقد ردَّ مزاعم الكرامية في مجلس محمود بن سبكتكين (أحد ملوك الغزنوية المتوفى عام 421 هـ. وكان مؤيداً للكرامية)، معتمداً على فكرة التناهي في المكان، وهذا مما لا يجوز على الله (ت)، لأنه غير متناه. ويذكر الاسفرائيني أنه لما أورد على الكرامية هذا الالزام اضطربوا وتحيروا فقال بعضهم: إن الله (ت) أكبر من العرش، وقال آخرون أنه مثل العرش، وقال ابن مهاجر وهو من كبار الكرَّامية، أن عرضه عرض العرش، وعند ذلك أبعدهم سبكتكين (توفي عام 387 هـ. /997 م.).

وتذهب الكرّامية الى أن معبودهم محل للحوادث: تحدث في ذاته أقواله، وإرادته، وإدراكه للمسموعات والمبصرات، وأن هذا ما يُسمى بالسمع والبصر. وقد تعرَّض رأيهم هذا لهجوم شديد من أئمة ومتكلمي أهل السُنة والجماعة. فقد رأى الاسفرائيني في ذلك ابتداعاً للضلالات لم يتجاسر أحد على إطلاقه من قبل. ويقول الاسفرائيني أن الكرامية تقول أيضاً أنه تحدث في ذاته (ت) ملاقاته للصفحة العليا من العرش. وعدا عن ذلك، فقد بحثت الكرامية في الخلق والقدرة، وزعمت لله القدرة على التخليق المستمر. كما زعمت أنها أعراضٌ تحدث في ذاته، وأنها كلها (حتى الخلق) حادثة في ذات الله، وكذلك فإن الإفناء والإعدام يكونان في ذاته لا يفنيان. وهذا يوجب في نظرهم، أن يكون الشيء موجوداً معنىً لوجود الإعدام. ويقول الاسفرائيني أن الكرّامية لم تجد أحداً من الأمم يوافقها على القول بحدوث الحوادث في ذات الصانع غير المجوس، فرتبوا مذهبهم على قولهم. ذلك لأن المجوس قالت أن يزدان فكر بإحتمال ظهور منازع له في ملكه، فحدثت في ذاته «عفونة» بسبب هذه الفكرة، فخلق منها الشيطان. بينما يرى البغدادي أن الكرامية زادت على المعتزلة البصرية تشبيه إرادة الله (ت) بإرادات عباده، وأنها من جنسها، وأنها حادثة فيه. كما تحدث إرادتنا فينا، وزعموا، لأجل ذلك، أن الله تعالى محل للحوادث. لكن الاسفرائيني في نقاشه للكرامية، يلزمهم جواز حلول كل الحوادث في ذات الله، وعندها يجوز عليه الألم واللذة، والشهوة، والموت، والعجز والمرض، فإنه (ت) إن كان محلاً للحوادث لم يستحل عليه هذه الحوادث، كالأجسام.

وقالت الكّرامية أيضاً: أن كل إسم لله (ت) يُشتق من أفعاله، كان ذلك الإسم ثابتاً له في الأزل، كأسماء: الخالق، والرازق، والمنعم. وقالت أنه (ت) كان خالقاً قبل أن خَلقَ، ورازقاً ومنعماً، بخالقية ورازقية. وأضافت إطراداً أنه (ت) عالم بعالمية، قادر بقادرية، لا بعلم، ولا بقدرة، وإن كان له علم وقدرة. ويلحقهم الاسفرائيني بالمعتزلة في قولهم ذاك، لكنه يضيف، أنهم زادوا عليهم قولهم أن له علماً، ثم امتنعوا أن يقولوا أنه في الأزل خالق بخلقه أو لخلقه. ويكشف الاسفرائيني هنا عن تناقضهم، حيث يستحيل قولهم بأنه خالق في الأزل، اذ لا خالق بلا خلق. كما لا يمكنهم القول بأنه خالق لخلقه إذ لا خالق بلا خلق، كما لا خالق للخلق إلا بخلق. وهو ينعي عليهم استخدامهم ألفاظاً ومصطلحات غير عربية: كالخالقية والعالمية، والكيفوفية (الكيفية) لله، وحيثوثية، (حيثية) وأحموقية (حماقة). ويقول الاسفرائيني أن سبب شيوع هذا المذهب تشجيع بعض الولاة له، وأن كتاب عذاب القبر أخفاه المتأدبون من الكرامية استحياءً، ووضعوا غيره يحمل العنوان نفسه. ويقول: إن من تناقضاتهم تمييزهم بين القول والكلام الإلهي: وأن قوله (ت) حادث ليس بمحدث وله حروف وأصوات، وأن كلامه هو قدرته على التكليم والتكلم. وكلامه ليس بمسموع، أما قوله فهو مسموع. وبمعنى أوضح فقد قالت الكرامية أن قول الله (ت) من جنس أصوات العباد وحروفهم، وأن كلامه إنما هو قدرته على إحداث القول، ويتم هذا الإحداث في ذاته (ت) اطراداً، وأصلهم العام في جواز كون الله (ت) محلاً للحوادث. لكن يبدو أن تشبيهية الكرامية تعرضت لبعض التعديلات، فذهب أحدهم وهو ابراهيم بن مهاجر الى أن الإسم عَرضٌ في المُسمى قائم به، ومع ذلك فقد قال إن الله (ت) جسم، وأن قول القائل الله، الرحمن، الرحيم، الخالق، الرازق، كلها أعراض في المسمى. وأتى محمد بن الهيصم، فحاول تخليص المذهب من كثير من تصوُّرات المعلم الأول للكرامية، فذهب الى أن بين الله وبين العرش بُعْداً لا يتناهى. وأنه ذاتٌ موجودةٌ، منفردةٌ عن سائر الموجودات، لا تحل شيئاً حلول الأعراض، ولا تمازج شيئاً ممازجة الأجسام، بل هو مباين للمخلوقات مُباينة أزلية. كما أنكر التحيز (في المكان والعرش) والمحاذاة، مثبتاً الفوقية والمباينة. ويعتبر ابن الهيصم مُقارِباً لمذهب أهل السُنة والجماعة. فقد فسر «الجسم» لله (ت) بأنه: القائم بالذات، وحمل الفوقية على العلو، وأثبت البينونة (بين ذات الله وعرشه) على أنها غير متناهية، كما قرر وجود الخلاء. أما بخصوص الإستواء، فإنه نفى المجاورة والمحاسة والتمكن بالذات على العرش، لكنه أبقى على فكرة حدوث الحوادث في ذات الله، وزاد على محمد بن كرَّام: أن الحوادث تزيد على عدد المحدثات بكثير، فيكون في ذاته (ت) عوالم من الحوادث أكثر من عدد المحدثات. وقال أيضاً أن لله وجهاً ويدين، لكن ليس بمعنى الأعضاء. وأن علمه (ت) قديم وكذلك المشيئة والارادة، إلا أن هناك نوعاً منها مُحْدَث. أما قيام الحوادث بذات الله، فإنها ليست دليلاً على حدوثه (ت)، وما يدل على حدوث الله إنما هو القول بتعاقب الأضداد التي تلازمه، والله لا تتعاقب عليه الأضداد.

ويُعتبر الهروي الأنصاري (متوفى عام 481 هـ.) من أعلام الصوفية التي ظهر عندها التشبيه والتجسيم بأوضح صورة. وكان نسخة من الكرامية، فهو مجسم مثلها، وزاهد مثلها، ما لبث أن انقلب صوفياً. وكما سقطت الكرامية في مذهب يؤدي الى وحدة الوجود، سقط الهروي الأنصاري في المذهب نفسه.

ولذلك، فإنه لا يمكن فهمه الا بمقارنة آرائه ووصلها بالمذهب الكرامي فهو يؤمن بالعرشية المادية والاستوائية الحسية لله، كما يؤمن بنظرية الرؤية السعيدة، ولذة النظر الحسي لله. ويبدو أنه قد قارب مذهب أهل السُنة والجماعة في إسقاط الأسباب، وإنكار العلية، والأخذ بفكرة الاطراد والعادة، ونظرية الكسب. لكنه يُبقي على روح التجسيم والتشبيه، مما يكاد يوقعه في أخطر غنوص انتشر لدى المسلمين، وهو وحدة الوجود. ومن أعلام الفقه والفكر الاسلامي تقي الدين بن تيمية 661 هـ. ـ 728 هـ. الذي وقع في التشبيه والتجسيم وقوعاً كاملاً. وعنه يقول النشار أن مذهبه خليط من مذهب الصفاتية المغالية الممتزجة بسالمية وكرامية.

وحسب التصنيف الاسلامي الكلاسيكي (التقليدي) فإن المشبهة فرقة كبرى تضم مذاهب واتجاهات مُختلفة، وهي: السبأية، والبيانية: التي زعمت أن معبودها إنسان من نور على صورة انسان في أعضائه، وأنه يَفنى كله الا وجهه. ثم المغيرية التي زعمت أن معبودها ذو أعضاء على صور حروف الهجاء. والمنصورية: أتباع ابي منصور العجلي الذي شبّه نفسه بربه، وزعم أنه صعد الى السماء، وزعم أيضاً أن الله (ت) مسح يده على رأسه وقال له: يا بني بلغ عني. ومنهم الخطابية الذين قالوا بإلهية الأئمة، وكانوا يقولون: إن أبا الخطاب الأسدي إله، ومنهم الذين قالوا بإلهية عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر. ومن الفرقة المشبهة الحلولية الذين كانوا يقولون إن الله (ت) يحل في أشخاص الأئمة، وعبدوهم لأجل ذلك. وتفرعت منهم الحلولية العلمانية التي زعمت أن الله يحل في كل صورة حسنة، وكانت تسجد لكل صورة حسنة. ومن المشبهة: المقنعية المبيضة، التي قالت أن المقنع كان إلهاً. ومنها: الغدافرة الذين قالوا بإلهية إبن أبي الغدافر المقتول ببغداد. ويُخرج البغدادي هذه الفرق جميعها عن الإسلام، وإن انتسبوا في الظاهر اليه. ومن جملة المشبهة الهشامية اتباع هشام بن الحكم الذي كان يقيس معبوده على الناس، وكان يزعم أن معبوده سبعة أشبار بشبر نفسه، وأنه يتلالأ كما النقرة البيضاء من كل جانب. وكذلك الهشامية أتباع هشام بن سالم الجواليقي، الذي زعم أن معبوده على صورة انسان، ولكن نصفه الأسفل مصمت، ونصفه الأعلى مجوف، وله شعر أسود على رأسه، وأن قلبه منبع الحكمة كنبع الماء من العيون. ومن المشبهة اليونسية التي قالت إن لعرش الرحمن حملة، وإن كان هو أقوى منهم. وكان منهم داوود الجواربي الذي أثبت أن لمعبوده جميع أعضاء الانسان، وكان يقول: إعفوني عن الفرج واللحية. ومن المشبهة الزرارية أتباع زرارة بن أعين الذين زعموا أن حياته، وعلمه، وقدرته، وسمعه وبصره تعالى كالخلق، وأن صفاته هذه حادثة مثل صفات الأجسام، ومنهم الطاقية التي زعمت أن الله (ت) لا يعلم الشيء قبل أن يكون، وأن علمه محدث لكلام العباد. ويكفر الاسفرائيني بدوره هذه الفرق جميعها، بما فيها الكرّامية وقد تفرقت عن هذه المذاهب فرق فرعية لم تخرج عن التشبيه والتجسيم الحسي، مما أخرجها في نظر جمهور المتكلمين والفقهاء والأئمة، عن الإسلام. ولقد أدرك الشهرستاني أن للتشبيه أصولاً يهودية ـ توراتية، وهو يصرِّح بذلك قائلاً: أما التشبيه، فلأنهم وجدوا التوراة ملأى من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة، والتكلم جهراً، والنزول عند طور سينا انتقالاً، والإستواء على العرش استقراراً، وجواز الرؤية فوقاً.

ج) الحلولية:

الحلولية فرقة كبيرة، كلامية وصوفية وفلسفية، إعتقدت إمكان حلول الذات الإلهية في الأشخاص، واستخدمت التشبيه والتجسيم أصلاً من أصولها. ويقول البغدادي أن الحلولية في الجملة عشر فرق، وأما الاسفرائيني فإنه يحصرها في خمس. ويتفق الاثنان على أن الحلولية ظهرت في دولة الإسلام، وكان هدفها إفساد التوحيد على المسلمين. ويعتبر البغدادي السبأية والبيانية والجناحية والخطابية والنميرية حلولية، من جهة ادعائهم حلول الإله في الأئمة. ومن الفرق الحلولية الصريحة: المقنعية بما وراء نهر جيحون، والرزامية، والبركوكية. وظهر بعدهم الحلمانية، والحلاجية، والغدافرة، والخرمية (أتباع بابك الخرمي) التي شاركت الحلولية في استباحة المحرمات وإسقاط التكاليف.

أما السبأية، فيُدخلها البغدادي في الحلولية لقولها أن عليّاً بن أبي طالب (ر) صار إلهاً بحلول روح الله فيه. وكذلك البيانية، فإنها زعمت أن روح الله (ت) دارت في الأنبياء والأئمة حتى انتهت الى علي (ر)، ثم دارت الى محمد بن الحنفية، ثم صارت الى ابنه أبي هاشم، ثم حلت بعده في بيان بن سمعان، وادعت بذلك إلهية هذا الأخير. ومن الجناحية فرقة حلولية لدعواها أن روح الله دارت في علي وأولاده ثم صارت الى عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر. وأما الخطابية، فهي كلها حلولية، لادعائها أن روح الإله في جعفر الصادق، وبعده في أبي الخطاب الأسدي، وأن الحسن والحسين وأولادهما أبناء الله وأحباؤه. ومن الشريعية والنميرية حلولية ادعت أن روح الله (ت) حلت في خمسة أشخاص:

النبي، وعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين، وأنهم كلهم آلهة. أما الرزامية، فقد تطرفت في الموالاة السياسية لأبي مسلم الخراساني القائم بالدعوة العباسية، فقالت إن الإمامة انتقلت من أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية الى محمد بن عبدالله بن عباس بوصية أبي هاشم، ثم انتقلت من محمد الى ابنه ابراهيم، ثم من ابراهيم إلى عبدالله الذي كان يُدعى أبا العباس السفاح، ومنه الى أبي مسلم؛ وتعترف الرزامية بموت أبي مسلم، إلا أن فرقة منهم إسمها الأبو مسلمية، قالت إن أبا مسلم حي، وإن روح الإله انتقلت اليه، وهي على إنتظاره لزعمها أن الذي قتله المنصور كان شيطاناً على صورة أبي مسلم. وتعرف هذه الفرقة بالبركوكية.

ومن أخطر الفرق الحلولية على الإسلام، فرقة المقنعية المبيضة أتباع المقنع الخراساني، إذ شكلت خطراً دينياً وسياسياً وعسكرياً على الإسلام والمسلمين. وقد اختُلف في هوية المقنع، فهو هاشم بن حكيم عند البيروني وعند البغدادي، وهو عطاء بن حكيم عند إبن خلكان 1211-1282 م. ويُصنف النشار المقنع على أنه كان غنوصياً عنيفاً وقاسياً. بينما تصنفه المصادر الكلاسيكية في جملة الحلولية، مع العلم أن الحلولية أصل من أصول الغنوصية. ويبدو أن حركة سنباذ المجوسي كانت تمهيداً قوياً لحركة المقنع، وتلتها حركة استاذيس وهو من اتباع ابي مسلم ادعى النبوة. إلا أن الحد المشترك بين جميع هذه الحركات هو الصبغة الفارسية ـ المجوسية. فقد ادعى المقنع الألوهية، وزعم أن الإله تجسد فيه. ويذكر البيروني 973-1048 م. أن المبيضة والترك اجتمعوا عليه، فأباح لهم الأموال، والفروج، وقَتْل من خالفهم. وأنه شرع لهم جميع ما أتى به مزدك. ويذكر البغدادي أن المقنع كان على دين الرزامية، ثم ادعى لنفسه الألوهية، واحتجب عن الناس ببرقع من حرير. وكان يعرف شيئاً من الهندسة والحيل (الميكانيك) والنيرنجات. وهو في الأصل من قرية من قرى مرو إسمها كازه كيمن دات. وكان رجلاً قصيراً أعور. ويذكر الاسفرائيني أن جماعة من أهل جبل ابلاق اغترت به، ودامت فتنته أربع عشرة سنة، كما وافقته جماعة من الأتراك على كفره، وكانوا يغيرون على المسلمين ويهزمون عساكرهم في أيام المهدي بن المنصور. ويقول البغدادي (المتوفى عام 429 هـ.) أن اتباعه ما زالوا (حتى أيام البغدادي) في جبل ابلاق، ولهم في كل قرية مسجد لا يصلون فيه، لكنهم يستأجرون مؤذناً فيه. وأنهم يستحلون الميتة ولحم الخنزير، وأنهم يستمتعون بنساء بعضهم، ويقتلون أي مسلم لا يراه المؤذن. غير أنهم مقهورون بعامة المسلمين في ناحيتهم.

وزعم المقنع لأتباعه أنه هو الإله، وأنه كان قد تصوَّر في صورة آدم، ثم نوح، وفي وقت آخر بصورة ابراهيم، ثم تردد في صور الأنبياء الى محمد، ثم تصور بعده في صورة علي، وانتقل بعد ذلك في صورة أولاده، ثم تصور في صورة أبي مسلم، ثم في صورته الحالية. وقال، حسب ما يذكر البغدادي، أنه إنما يتنقل في الصور لأن عباده لا يطيقون رؤيته في صورته التي هو عليها، وأن من رآه احترق بنوره. ويقول الاسفرائيني أن قوماً من أتباعه ألحوا عليه ليروه في صورته الأصلية. فقال: هذا شيء سأله قوم موسى فاحترقوا. فلما أصروا، واعدهم يوماً، وأمر فوضع له منبر في مقابلة الشمس وقت الظهيرة، وعلق مرآة مقعرة من الحديد الصيني فوق المنبر بحيث يكون شعاعها الخارج بينها بالزاوية القائمة في مقابلة الباب الذي يدخلون منه، فلما وقع عليهم الشعاع احترق منهم قوم، وهرب قوم، فاغتروا به ولم يطالبوه بعد ذلك بالرؤية، وأطاعوه طاعة عمياء. وكان للمقنع حصن عظيم، ودونه خندق كبير، وكان معه أهل الصفد والأتراك الخليجية. فجهز المهدي اليه قائد جيشه مُعاذ بن مسلم في سبعين ألف مقاتل، أتبعهم بسعيد بن عمرو الجرشي. ثم أفرد سعيداً بالقتال وبتدبير الحرب، فقاتله سنين. ولم ينتصر عليه حتى اتخذ سلالم من خشب وحديد، واستدعى من مولتان في الهند عشرة آلاف جلد جاموس حشاها رملاً ورماها في خندق المقنع، الى أن استأمن من جند المقنع ثلاثين ألفاً، وقتل الباقين منهم. وأحرق المقنع نفسه في تنور في حصنه، أذاب فيه النحاس مع القطران، حتى ذاب فيه، وافتتن به أصحابه بعد ذلك، حينما لم يجدوا له جثة ولا رماداً. حتى زعموا أنه صعد الى السماء. وعن المقنع يقول النشار في كتابه **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام** أنه كان كيسانياً، وأن الكيسانية كانت دائماً الفرقة الممهدة للغلاة، والمدرسة التي تخرجوا منها جميعاً.

ومن الحلولية «الحلاجية» التي تنتسب الى أبي المغيث الحسين بن منصور الحلاج 858?-922 م. من فارس من بلد إسمها بيضاء. ويقول الاسفرائيني أنه ابتدأ صوفياً يتعاطى العبارات التي تسميها الصوفية «الشطح» والتي تحتمل معنيين: مذموم ومحمود. وأنه كان يدعي في كل علم، وقد أفتتن به أهل العراق وجماعة من طالقان خراسان، واختلف المتكلمون، والفقهاء والمتصوفة في أمره. وأجمع أكثر المتكلمين على أنه من الحلولية. ووصفه القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن القاسم الباقلاني (المتوفى عام 403 هـ./1013 م.) بأنه كان محتالاً مخرقاً، معدداً الكثير من حيله. والباقلاني من شيوخ الأشعرية قد يكون عاصر الحلاج، لأن هذا الأخير قُتل بأمر

من المقتدر الخليفة العباسي في العام 309 هـ). وقبلت فرقة من متكلمين البصرة يُقال لها السالمية الحلاج. وتُعد هذه الفرقة من جملة الحشوية، وقالت عنه: إنه كان صوفياً محققاً، وله كلام في معانٍ دقيقة في حقائق الصوفية. ويقول البغدادي إن الفقهاء أيضاً اختلفوا في شأن الحلاج، فتوقف فيه ابو الصوفية. ويقول البغدادي إن الفقهاء أيضاً اختلفوا في شأن الحلاج، فتوقف فيه أبو العباس بن سريج (القاضي وشيخ الشافعية في زمانه) لما استُفتيَ في دمه، وافتى أبو بكر بن داوود (الفقيه الظاهري) بجواز قتله. لكن الروايات عن ذلك لا تستقيم من الوجهة التاريخية، فقد توفي القاضي ابن سريج في السنة 306 هـ. والفقيه ابن داوود في السنة 297 هـ، أما الحلاج فقد قُتل وصلب في السنة 309 هـ. وكذلك، اختلفت في الحلاج مشايخ الصوفية، فرده عمرو بن عثمان المكي (وهو شيخ الصوفية وصاحب التصانيف في الطريق، وصحب الخراز والجنيد، توفي في سنة 297 هـ). وأبو يعقوب الأقطع (الزاهد، شيخ المتصوفة ومن كبار العارفين، توفي سنة 330 هـ). وقال عمرو بن عثمان، على ما يذكر البغدادي، كنت أماشيه يوماً فقرأت شيئاً من القرآن، فقال الحلاج: يمكنني أن أقول مثل هذا. وروى أن الحلاج مرّ يوماً على الجنيد، فقال له: أنا الحقُّ، فقال الجنيد: أنت بالحق أية خشبة تفسد. فتحقق منه ما قال الجنيد لأنه صُلب بعد ذلك. وقد قابله جماعة من الصوفية منهم أبو العباس بن عطاء، الشيخ المتصوف القانت المتوفى في 309 هـ ببغداد، وأبو عبدالله بن خفيف (الشيرازي الزاهد، شيخ فارس، صاحب الأحوال والمقامات مع التمسك بالكتاب والسُّنة، المتوفى في 371 هـ) بفارس، وأبو القاسم النصر آبادي، الزاهد الواعظ شيخ المتصوفة والمحدثين توفي عام 367 هـ، بنيسابور، وفارس الدينوري، الصوفي صاحب الجنيد توفي في حدود سنة 340 هـ) وقال هؤلاء، حسب ما يذكر الاسفرائيني في التبصير: لقد أظهر الله عليه أحوالاً من الكرامات، وكان من حقه أن يحفظ سره فيها، فعاقبه الله تعالى بتسليط من كان يرده عليه، حتى بقي حاله مشكلاً ملبساً، وأضافوا: والدليل على صحة باطنه أنه كان يُقطع يده ورجله فيقول حسب الواحد إفراد الواحد.

ويصّنفه النشار في جُملة الغنوصية الفارسية العنيفة، ويقول إن البيروني اعتبره في نسق المتنبئين الغنوصيين، وأنه يرى أنه ادعى أولاً أنه المهدي، ثم ادعى حلول روح القدس فيه. وكان يكتب الى أصحابه: من الهوهو الأزلي الأول النور الساطع اللامع والأصل الأصلي وحجة الحجج ورب الأرباب ومنشيء السحاب ومشكاة النور ورب الطور، المتصور في كل صورة، الى عبده فلان. وكذلك كان اتباعه يدعونه بالباري القديم المنير المتصور في كل زمان وأوان. ويذكر الاسفرائيني أنه وجدت له رسائل كتبها الى اتباعه عنوانها «من الهوهو رب الأرباب المتصوِّر في كل صورة الى عبده فلان» واتباعه يكتبون اليه «يا ذات الذات ومنتهى غاية اللذات، نشهد أنك تتصور فيما شئت من الصور، وأنك الآن متصوِّر في صورة الحسين بن منصور ونحن نستجيرك يا علاّم الغيوب».

ويدل مذهب الحلاج على حلولية متطرفة، والذين نسبوه الى الكفر ودين الحلولية على ما يذكر البغدادي، حكوا عنه أنه قال: من هذب نفسه في الطاعة، وصبر على اللذات والشهوات ارتقى الى مقام المقربين، ثم لا يزال يصفو ويرتقي في درجات المصافاة حتى يصفو عن البشرية، فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ، حلّ فيه روح الإله الذي حلَّ في عيسى بن مريم، ولم يُرِدْ حينئذٍ شيئاً إلا كان كما أراد، وكان جميع فعله فعل الله تعالى. وزعموا أن الحلاج ادعى هذه الرتبة. ويذكر الاسفرائيني أنه حكى عنه أنه سئل يوماً عن دينه، فقال ثلاثة أحرف لا عجم فيها، ومعجومان وانقطع الكلام. قالوا أنه يقصد به توحيد. ويُقال: انه اختدع جماعة من خواص المقتدر (حاشيته وحرمه) فخاف المقتدر فتنته فاستفتى الفقهاء فوافق مراده فتوى أبي بكر بن داوود، فأمر حتى ضرب ألف سوط، وقطعت يداه ورجلاه وصُلب، ثم أحرق وطرح رماده في دجلة. واتباعه من أهل طالقان قالوا: إنه حي، وإن الذي قتل كان شخصاً ألقي عليه شبهه. ومهما يكن من أمر، فإن الحلاجية لم تكن حركةً سياسيةً - عسكريةً، بل كانت حركةً صوفية - غنوصيةً محدودة، لم تعمر طويلاً، ولم تصمد أمام التصوف السني، ولا إمام الفقه الشيعي الإثني عشري.

وتعتبر معظم المصادر الحلمانية، أتباع أبو حلمان الدمشقي الفارسي الأصل حلولية متطرفة، وغنوصية - فارسية.

ومن أخطر الفرق الحلولية سياسياً ودينياً على الإسلام، فرقة الخرمية البابكية والمازيارية. ويتفق البغدادي والاسفرائيني على أن الخرمية صنفان: صنف ما قبل الإسلام كالمزدكية الذين استباحوا المُحرمات، وزعموا أن الناس شركاء في الأموال والنساء، ودامت فتنة هؤلاء، الى أن قتلهم كسرى أنو شروان في زمانه. والصنف الثاني الخرمية الذين ظهروا في دولة الإسلام كالبابكية والمازيارية، ويسمون المحمرة.

وأما البابكية، فهم اتباع بابك الخرمي. ويذكر الاسفرائيني أنه ظهر بناحية أذربيجان وكثر أتباعه، وكان يستحل المحرمات كلها، وهزم كثيراً من عساكر بني العباس في مدة عشرين

سنـة، إلى أن أُسِرَ مـع أخيـه اسحاق وصلب بسُرَّ من رأي (سـامراء) في أيـام المعتصم. وقد أُتهم أفشـين الحـاجب بمـالأة بابك في حـربه، وقُتـل لأجل ذلـك على مـا يذكـر البغدادي. ويـذهب النشار الى أن بـابـك الخـرمي كـان آخـر قفـاز رمتـه الخرمية في وجه الخلافة العربيـة، فقام بـابك بـالاعداد للثـورة منذ العام 201 هـ. في عهد المأمون. ويقول إن بعض البـاحثين ذهبوا إلى أنه من نسـل أبي مسلم الخراساني وأنه كان المنتظر من نسل فاطمة ابنته لإقـامة دولـة الفرس وإعـادة المزدكيـة، وكان يُسمّى الحسن أو الحسين ثم تلقب ببابـك. ويقول النشـار أن بابك الخرمي أصاب المسلمـين بأفـظع الضربات في تـاريخهم، وكـاد يقضي على الـدولة العبـاسيـة، في وقتٍ كـان فيـه الـروم يتحضرون للقضاء على الدولة الإسلامية. ويـذكـر المقـدسي في كتابه **البدء والتاريخ** أنه أخـذ يهاجم المسلمـين في كل مكـان، حتى مرَّن قومه على القتال، وانضم اليه قطاع الطرق والحراب والـدعار وأصحـاب الفتن وأرباب النحـل الزائفـة، وتكاثفت جـموعه. ويقـول ابن النديم في **الفهـرست** إنه كـان يقـول لمن استغـواه: إنـه إلـه، وأحـدث في مـذاهـب الخـرميـة القتـل، والغصب، والحـروب والمثلة، ولم تكن الخرميـة تعـرف ذلـك. ويعتبر النشار بابك الخرمي آخر رد فعل ظاهر قوي للغنـوصية الفارسية باسمها العلني الـظاهر، وقـد حارب الإسـلام أعنف حرب، حتى قضى عليه الإسلام، وذلك بعـد عشرين سنة من فتنته.

ويذكر البغدادي أن للبابكيـة في جبلهم ليلةُ عيدٍ خـاصة بهم، يجتمعـون فيهـا عـلى الخمـر والـزمـر، وتختلط فيهـا رجـالهم ونساؤهم، فإذا أطفئت الأنوار والنيران، إتصل الرجال بالنساء صـدفـة. وانهم ينسبـون أصـل دينهم الى أمـيرٍ لهم، قبـل الإسلام، إسمه شروين أباه من الزنـج، وأمه من بنـات ملوك فارس، وكان أفضـل من محمد ومن سـائر الأنبيـاء. ويقول أن البـابكية بنـوا في جبلهم المسـاجـد وعلمـوا أولادهم القـرآن، لكنهم لا يصلون في السر، ولا يصـومـون، ولا يـرون جهـاد الكفار.

والمازياريـة فرقـة من البابكيـة، إتبعت مازيـار بن قارن بن منـدار (دخل الإسلام وتسمى محمداً، وكـان صـاحـب جبـال طبرستان، اصـطنعـه المـأمـون لكنـه أعلن العصيـان في عهـد المعتصم في سنـة 224 هـ. فأسره المعتصم وأقـرّ بـأن الأفشـين حرضه، وأنهما كـانا قـد اجتمعا عـلى مذهب ثنـوي ـ مجوسي، فجلده المعتصم حتى مات بعد أن شُهِّـر به وصُلب الى جـانب بابك الخرمي). وقد تابع مازيار هـذا دعوة بـابك الى مـذهب المحمرة، والى اتباعـه تُنسب قنطرة المحمـرة بجرجـان على مـا يـذكـر البغـدادي، وعنهم يقـول: إنهم يـظهـرون الإسـلام، ويضمرون خلافه.

وأمـا العذافـرة فهـم أتباع أبـو العذافـر بن عـلي الشلمغـاني (ظهر في أيام الراضي بن المقتدر سنة 326 هـ.). وكان يـدعي أن روح الله حـلَّ فيه، وأسمى نفسـه روح القـدس. ووضـع لاتباعه كتاباً هو **الحاسة السادسة**، أباح لهم فيـه اللواط، على مـا يذكـر الاسفرائيني، وكـان أصحابـه يبيحون لـه نسـاءهم، وقالوا أنه إذا اتصل بإنسان وصل نوره إليه. قتله الراضي بـالله مع جماعة من اتباعه، وجد عندهم كتباً يصفونه فيهـا أنه قـادر عـلى كل شيء، وطرح رمـادهم في دجلة. ويبـدو ان حـركـة الشلمغاني كانت متوجهة الى نخبة من وزراء وكُتاب الخليفـة. إذا استطاعت أن تستميل إليها الحسين بن القاسم بن عبد الله بن سليمان بن وهب، وكان وزيـراً للمقتدر، وهـو ابن الوزيـر القاسم بن الوزيـر عبد الله بن وهب، وإبنـا بسطام وابـراهيم بن عـون (وهو فـاضل مشهـور له تصـانيف أدبيـة، وكـان من رؤسـاء الكتاب). وقـد قُتـل إبن عـون والـوزيـر الحسـين بن القـاسم مع ابن العـذافر بفتـوى من أبن الفرج المـالكي الذي رأى أنه لا تُقبل توبة من الخارجين إذا عُثر عليهم، وإنما تُقبـل إذا أظهـروا أنفسهم على الابتـداء. ويعتبر النشـار الشلمغانيـة نموذجاً ثالثاً (بعد الحلمانية والحلاجية) على الغنوصية الفارسية. والشلمغـاني في نظره صـوفي شيعي من غلاة الشيعـة، عـاصر الحلاج وكان من ألد أعدائه. وأنه يتبـين فيه غنـوص المذاهب الفـارسية أكـثر بكثير من الحـلاج، لأنـه ادعى حلول روح الله فيه، ورفع التكاليف عن أتباعه.

مصادر ومراجع

- ابن تيميـة، **منهاج السُّنَّة النبويـة**، تحقيق محمد رشـاد سالم، 1، مكتبـة خياط، بيروت، لا. ت.
- ابن منظور، **لسان العرب**، تحقيق يوسف خيـاط ونديم مـرعشلي، دار لسـان العرب، بيروت، لا. ت.
- الإسفرائيني، أبو المظفر، **التبصـير في الدين وتمييز الفرقـة الناجيـة عن الفـرق الهالكين**، تحقيق كمال يـوسف الحوت، عـالم الكتب، بيروت، 1983.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، **مقالات الاسلاميين واختـلاف المصلين**، استانبول، 1929.
- البغدادي، عبد القاهر بن طـاهر بن محمـد، **الفرق بـين الفِرق**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، لا. ت.
- التهانوي، محمد علي الفاروقي، **كشاف اصـطلاحات الفنـون**، كلكتا، 1892.
- الشهرستاني، عبد الكريم، **الملل والنحـل**، نشرة محمد سيـد الكيلاني، طبع مصطفى الحلبي، القاهرة، 1961.

- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، بيروت، 1981.
- نادر، ألبير نصري، أهم الفرق الاسلامية السياسية والكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1966.
- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، دار المعارف، الاسكندرية، 1965.

جميل منيمنه

التصورية

Conceptualism
Conceptualisme
Conceptualismus

اتجاه في الفلسفة بصفة عامة والمنطق بصفة خاصة، وذلك عند دراسة مسألة الكليات. وهذا الاتجاه يرى أن التعميم هو ملمح جوهري من ملامح التجربة واللغة، وهي تريد أن تجيب عن السؤال: كيف تتشكل المفاهيم وكيف تكون عامة إذا كانت المعطيات التي تتشكل منها جزئية وكيف أن الكلمات عامة في مدلولها. وهي ترى أن الكلمات وحدها عامة. ويرى صاحب النزعة التصورية أن الكلمة عامة أو لها معنى لأنه يوجد في العقل مفهوم عام مقابل ومن ثم عليه أن يفسر المفهوم العام، ويرى أن معنى الكلمة يمكن أن يتم دون طرح ذاتية ذهنية منفصلة هي المفهوم وذلك على عكس النزعة الاسمية فهي لا تطرح مفاهيم بين الكلمات وما تشير اليه الكلمات.

وتقترن التصورية بالفلاسفة الانكليز: لوك 1632-1704 وبركلي 1685-1753 وهيوم 1711-1776 بحديثهم عن الأفكار العامة وهم يرون أن كل الأفكار أو العناصر التي تتألف منها الأفكار تصدر من التجربة ولا تصدر الا منها فقط: فالعقل لا يستطيع أن يشتغل على ما هو معطى له من خلال التجربة وليست لديه أفكار مسبقة على التجربة كما أنه لا يخلق أية أفكار من جديد؛ وشعار هذا الاتجاه كما قال غاسندي 1592-1655: «لا شيء في الذهن لم يكن موجوداً من قبل في الحواس». وقد طرح لوك المسألة فيما أسماه بالأفكار المجردة وهو أحياناً يقصد بالأفكار الصور الذهنية كما يحدث في التذكر والتخيل والحلم. وأحياناً يقصد بها الذاتيات الذهنية المختلفة عن الصور، وأحياناً يقصد بالفكر اختزالاً لمعنى كلمة من الكلمات؛ ومن ثم ففكرة الحمرة ليست سوى معنى الحمرة أو الشيء عندما تعتقد أنه أحمر، وأن تكون لديك فكرة عن الحمرة يعني أن تكون قادراً على استخدام كلمة الحمرة بصواب، وأن تميّز بين الأشياء الحمراء والأشياء التي ليست حمراء. والانتباه سيتركز أساساً على المشهد الأول للأفكار والصور لأنه مشهد تصوري؛ وكذلك الأمر بالنسبة للمشهد الثاني حيث إن الأفكار العامة هي أحداث ذهنية مختلفة عن الصور. ويرى لوك أننا نكوّن الأفكار العامة بعملية تجريد عن الأفكار الجزئية. ويرى بركلي أن الأفكار العامة هي أفكار جزئية أصبحت عامة باعتبارها تقوم مقابل الأفكار الجزئية من نفس النوع. وهو يرى أن الكلمة تكون ذات دلالة إذا أمكن لصورة ملائمة أن تتطابق معها، والكلمات في معظمها هي حسابات نقدية فورية. ثم إن الشيء المهم هو تعريف الكلمة لا إجرائية الفكرة. ويرى أن بعض المفاهيم هي مفاهيم عظيمة وأصيلة لأن استخدامها يمكن أن يفضي الى نتائج مثمرة. ويرى هيوم أن استخدام كل كلمة عامة يجب أن تصاحبه فكرة ذهنية جزئية. ومما لا شك فيه أننا نكّون الفكرة من الجزئيات أينما استخدمنا أي مصطلح عام. ويرى أن الفكرة الجزئية تصبح عامة بأن تلحق بمصطلح محدد وكل الأفكار التجريدية هي في الواقع مجرد أفكار جزئية تصبح عامة بأن تلحق بمصطلح محدد، وكل الأفكار التجريدية هي في الواقع مجرد أفكار جزئية، ولكن مع اقترانها بالمصطلحات العامة تكون صالحة لتقديم تنوع كبير وذلك من خلال العادة وترابط الأفكار وترابط الكلمات وهذا يقوم مع استخدام الكلمة العامة نفسها، ونحن نتعلم أن نفكر بأن نتعلم أن نتكلم وليس العكس وأهم ما في تعلم الكلام العادة والترابط.

والتصورية من جهة هي مقابل النزعة الاسمية التي ترى أن الأسماء أو الكلمات هي وحدها الكلية والأشياء المسماة كل منها هو المفرد والجزئي والكليات بهذا أشياء خارج الوعي وسابقة على الجزئيات الحسية. والتصورية من جهة أخرى مقابل الواقعية التي ترى أن الكليات موجودة في ذاتها وأنها توجد حتى لو لم تكن هناك عقول تدركها ولا يُنقص العقل الكليات بل مجرد إدراكها وهي قابلة لأن تعرف حتى ولو لم يكن هناك من يكتشفها. أما التصورية فالكليات عندها في العقل بمعنى خاص هو أنه لو لم توجد العقول فلم توجد الكليات. وبهذا فإن التصورية ترى أن العمومية هي ملمح جوهري للتجربة واللغة وهي تهتم بمعرفة كيف تكون المفاهيم الذهنية وكيف تكون عامة اذا كانت معطيات التجربة المنطلقة منها جزئية وكيف تكون الكلمات عامة في دلالتها.

مصادر ومراجع

— Adron, R.I., *Theory of The Universals.*
— Bochenski, I.M., And Others, *The Problem of Universals.*
— Goodman, N. *Structure of Experience.*
— Holloway, y. *Language and Intelligence.*
— Price, H. H., *Thinking and Experience.*
— Ryle, G., *Thinking and Meaning.*
— Woozley, A. D., *Theory of Knowledge.*

مجاهد عبد المنعم مجاهد

التطهرية او البيوريتانية

Puritanism
Puritanisme
Puritanismus

مقدمة

أصل الكلمة

التطهر أو التطهرية او الطهرية ترجمة للكلمة الانكليزية Puritanism بيوريتانيسم وهي عقيدة او موقف ديني، عند الطهريين او الانقياء. والطهري بالمعنى الديني هو بروتستانتي انكليزي ينتمي الى طائفة متشددة تريد ممارسة مسيحية اشد نقاوة (قريبة من المسيحية الأولى). وترى هذه الطائفة ان الاصلاح الديني الذي قامت به كنيسة انكلترا زمن الملكة إليصابات الأولى Elisabeth 1ère 1533-1603 لم يكن كافياً. ونرى وجوب القول ان اليصابات هذه او إليزابت كانت ذات سطوة. اعطت انكلترا دين دولة هو الانكليكانية وذلك بما يسمى بقانون السيادة (1559) ثم بإرادة ملكية من تسع وثلاثين مادة (1563). ولكنها اصطدمت بالطهريين او الانقياء. فطاردتهم واضطهدتهم. كما اضطهدت الكاثوليك بأن قطعت رأس حاميتهم ابنة عمها ماري ستيورات سنة 1587. وأيام هذه الملكة تأسست شركة الهند الشرقية التي بسطت سلطة انكلترا على شرقي آسيا، وفي ايامها تحطم الاسطول الاسباني الارمادا الشهير (1588). وكانت اسبانيا يومئذٍ حامية الكاثوليكية، فاصبح الاسطول الانكليزي الاقوى.

وعن الطهري يقول قاموس لاروس: انه عضو من «طوائف» انكليزية كالڤينية (نسبة الى المصلح الديني جان كالڤن Calvin الفرنسي 1509-1564 الذي طرد من فرنسا فاستقر في سويسرا، سنة 1541، حيث اسس دولة وفقاً لتعاليم الانجيل». وكتابه الرئيسي: **دستور الدين المسيحي** هو أهم عرض للاصلاح الديني (1536). وتدور عقيدة كالڤن حول نقطتين رئيستين: جلال الله وقدرته المطلقة من جهة وحتمية مصير الانسان: الجنة أو النار من جهة ثانية.

وابتداءً من سنة 1570، اشتد الاضطهاد ضد الطُهريين في انكلترا، فهاجر قسم كبير منهم الى هولندا ثم إلى الولايات المتحدة. ومن بقي منهم في انكلترا عارض حكم آل ستيوارت. وشكل العنصر الحاسم في ثورة كرومويل سنة 1648.

وليس في تاريخ العرب أو الاسلام حركة دينية سياسية باسم الطهريين أو التطهريين. وان كان يحلو للبعض ان يوغل في المقارنة فيتخيل ان الخوارج شكلوا في الاسلام حركة تشبه حركة الطهريين الانكليز. ويمكن ان يكون الرد ولماذا لا يكون التوابون اتباع المختار الثقفي مثلاً أو القرامطة أو الاسماعيليون أو غيرهم من الفرق الكثيرة التي ثارت في الاسلام باسم الاصولية... اشبه بأن يكونوا حركة تطهيرية. علماً بأن كل خارج على سلطان قائم كان يدعو لنفسه دائماً بانه داعية اصلاح او عودة الى الاصول....

التطهير Purification بوجه عام

ابرز ما وصل الينا عن التطهير مأخوذ من التراث الهندي القديم ويضم التطهير عقوبات تفرضها الطائفة الهندوكية على المذنبين من اتباعها، بما لها من سلطان عليهم لصالح الطائفة كلها وباسمها. فالخروج على قواعد الطائفة وارتكاب المعاصي التي تمس الاخلاق العامة، معاقب. وتفرض العقوبة هيئة خاصة تكون عامة أو فرعية بحسب خطورة الخطأ او الخطيئة. وهذه العقوبة تفرض بمعزل عن العقوبة التي قد تفرضها محاكم الدولة او الولاية مهما كان نوعها. (العقوبات المدنية).

وتتراوح العقوبة بين الديمومة والمؤقتة وقد تبلغ حد التكفير. فيخرج المحكوم بالتالي من حماية الطائفة له ويحرم من أية وسيلة تمكنه من العيش. وهي بهذا تشبه مفهوم الحكم بالحُرْم الذي كان يصدره البابوات ضد الملوك، إبَّان صراع الكنيسة والملوك في القرون الوسطى. الا ان العقوبة القصوى لاتنفي عقوبات أخف. وكلها بقصد التطهير او التكفير عن الذنب.

وفكرة التطهير او التكفير تعود الى ما قبل العصور الڤيدية الأولى، حيث كان يتوجب على مرتكب المعصية أو الخطأ ان يقوم بمراسم تكفيرية خاصة. وقد توسع التراث الهندوكي

بمعالجة المراسم التطهيرية او التكفيرية هذه، ويذكر ان المهاتما غاندي عندما اراد الذهاب الى انكلترا لاتمام الدراسة اجتمعت فئة من اعيان الطائفة واصدرت أمراً بتكفيره ومروقه ان هو سافر (راجع **سيرة مهاتما غاندي** بقلمه، نقلها الى العربية منير البعلبكي، دار العلم للملايين، ط 2، 1959، 12 - منبوذ، ص 56) ومن مراسم التطهير شرب مزيج معين من السوائل او الحج او التصدق. . . (راجع **بريتانيكا** Vedie, Purifica-tion, Customs, 8: 8913).

واجراءات التطهر موجودة في كل الثقافات والديانات. وهي تبنى على اساس من الاخلال بقواعد الطهارة والتلوث. وهذا العمل يرتد مفعوله على الجماعة كلها ان هي سكتت عن الفاعل فلم تعاقبه. ولذا ارتدى التطهر رداء العمل المقدس الواجب. وما قاعدة «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» الواجبة على كل فرد مؤمن في الاسلام، الا من قبيل رفع البلاء عن الجماعة التي يرتكب افرادها المعاصي والكبائر؛ فلا تتنكر لهم بفعل او قول كما في الآية الكريمة: ﴿وتأتُون في ناديكم المنكر﴾. (العنكبوت، 29).

ويبدو ان عملية التطهر تكفيراً عن الذنوب، هي مؤسسة عامة تتساوى فيها المجتمعات مهما كانت منزلتها الحضارية والثقافية. وسوف نذكر التسميات المتنوعة لعمليات التطهير هذه في مختلف الحضارات ومنها:

- مجال الطقوسية الافريقية: (**بريتانيكا**، ج 1، ص 253)

طقوس ومراسم ولادية للتطهير

- المعمودية عند القدماء وعند المسيحيين (م، ع، ج 7، ص 200)
- الممارسات والاساطير الصينية التطهرية (م، ع، ج 4، ص 424)
- الصوم عند الاسكيمو تكفيراً (م، ع، ج 5، ص 730)
- المعتقدات الهندية وممارساتها (م، ع، ج 8، ص 900).
- العادات في الشرق (م، ع، ج 11، ص 575)
- العادات في بولينيزيا (جزر شرقي اوستراليا) (م، ع، ج 14، ص782)
- العادات لدى القبائل الرحل في الجنوب الاميركي (م، ع، ج 17، ص 118).
- التبتل (العزوبية) كشعيرة دينية (م، ع، ج 3، ص 1041)
- غايات التصوف المسيحي (م، ع، ج 4، ص 548)

المخدرات واستعمالها كطقوس احتفالية (م، ع، ج 14، ص 201).

- مراسم الدفن وما بعد الدفن (م، ع، ج 5، ص 536)
- الرموز الخلاصية في اندونيسيا (م، ع، ج 9، ص 434)
- الماء والنار كشعائر تطهيرية عند الايرانيين (م، ع، ج 9، ص 872)
- التطهر (او الغسل) في الاسلام (م، ع، ج 9، ص 918)
- الشعائر المانوية بمناسبة السنة الجديدة (م، ع، ج 11، ص 467)
- ملك ميزوبوتاميا كخادم للقوة المقدسة (م، ع، ج 11، ص 1005)
- إله النور وحامي الحقيقة وعدو الظلام عند الفرس (م، ع، ج 12، ص 290)
- الاستحمام عند الموهنجو (م، ع، ج 8، ص 909)
- الديانات الشرق اوسطية (م، ع، ج 12، ص 920)
- مراسم عناصر المرور واهدافه (م، ع، ج 13، ص 1045)

شعائر الطهارة والدنس

- الموقف المسيحي من الجنس (م، ع، ج 4، ص 570)
- التمايز المذهبي في الهند (م، ع، ج 3، ص 985)
- قواعد النظافة عند اللاويين (العبرانيين) (م، ع، ج 2، ص 901)
- الشعائر السحرية والمحرمة (م، ع، ج 11، ص 300)
- الجماع في الشرق والحمل والحيض. . (م، ع، ج 11، ص 576)
- الترهب ونظامه (م، ع، ج 11، ص 338)
- منع المرأة من الترهب (م، ع، ج 12، ص 340)
- العلاقات غير النظيفة داخل المملكة المقدسة (م، ع، ج 1، ص 914)
- الاتحاد الفيدي بين المعصية والشر (م، ع، ج 11، ص 890)
- التجربة المقدسة وانعكاساتها (م، ع، ج 14، ص 124)
- مهرجان ابعاد الروح في التبيت (م، ع، ج 18، ص 376)
- الفهم الفيدي للخطيئة وللرذيلة (م، ع، ج 8، ص 120)
- وظيفة الماء الرمزية (م، ع، ج 11، ص 882)
- احتفالات المؤمن الزارادشتي (م، ع، ج 19، ص 1174)
- النار الزارادشتية (م، ع، ج 9، ص841).

والتطهرية ذات علاقة بالعناوين التالية: الغسل، المعاشرة،

والمؤاكلة، الطائفة، الجَلْدُ، التطهير وفقاً لطقوس خاصة (كالتيمم..) Lustration، الملاعنة Ordeal، التلوث...

هذا الاستعراض لمجالات التطهر يدل على ان فكرته قديمة قدم الانسان وهي ما تزال تعيش معه. وسوف نستعرض التطهرية كحركة تكفيرية (عن الذنوب) خاصة، نشأت في بريطانيا أولاً ثم هاجرت إلى أميركا. وبعد ذلك ننتقل الى التطهر كمراسم تأهيلية للصلاة أو للدعاء وللعبادة عموماً أو للمعاشرة، أو كمراسم صحية فردية وجماعية، متخذين التطهر في الاسلام كنموذج عن التطهر الشرقي؛ مع الحرص على الاشارة الى اضطرارنا للاجتزاء نظراً لان الاحاطة بالموضوع تقتضي توسعاً لا مجال له هنا في هذه العجالة.

1 ـ التطهرية الغربية المسيحية = البيوريتارنية:

تعني كلمة تطهرية عموماً الجماعة التي، في مختلف الملل والنحل، وفي مختلف الازمنة، تبحث عن عبادة بدون بهارج، وعن التزام بالأخلاق صارم وعن تقيد بالمعتقدات التي يُؤْمَنَ بأنها حقة.

وفي الغرب قصدت الحركة التطهرية العودة الى المسيحية الاصلية، ومعارضة الكنائس السائدة وما يتعلق بها من كهنوتية ومراسمية وما تقدمه من تقسيمات في الواجبات الدينية.

وبالمعنى التاريخي تدل كلمة تطهرية على الحركة التي قامت في القرن السادس عشر، وفي القرن السابع عشر، في انكلترا من اجل متابعة الاصلاح المعتقدي الذي وضعته اليزابيت من اجل اصلاح النظام الكنسي والطقوسي.

وتطلق كلمة متطهر على كلٍ من اتباع هذه الحركة الذين هاجروا الى امبركا بين سنة 1620 و1640، وحاولوا ان يقيموا فيها طائفة دينية وسياسية تتوافق مع معتقدهم المثالي. وقد عمل عدة علماء اجتماع، باساليب شتى، على ابراز العلاقة بين العقلية التطهرية وروح الرأسمالية.

وسوف نستعرض بإيجاز مفهوم التطهرية في الغرْب ثم ننتقل الى مفهوم التطهر في الاسلام.

أ ـ التطهرية الانكليزية:

لقد حفظ البروتستانت الانكليز، في القرن السادس عشر، البنيات الكهنوتية الوسيطية، من الضياع؛ فظلت البلاطات يغلب عليها الطابع الاسقفي في مجال السياسة، وظل تراكم الارباح حتى عن طريق الربا مقبولاً، أما المناصب العامة فظلت تُمْتَلَكُ بالشراء... وعلى العموم بقيت الطقوسية والمراسمية هي السائدة في كل المعاملات...

ضمن هذه البنيات الجامدة احدثت المواد التسع والثلاثون التي صدرت عن الملكة إليزابيت 1533-1603، عقيدة بروتستانتية ميالة الى الكالڤينية، دون أن تشتمل على أي تنظيم الزامي للكهنوت، وبموجبها كانت السلطة الملكية تسمي الاساقفة وكانت تستخدمهم كأجهزة ادارية.

الا ان عقلية اكثر ميلاً الى الاصلاح كانت سائدة في الطبقات الاجتماعية، خاصة في الطبقة الوسطى من سكان المدن. وكان لمواعظ الكهان، في القرن الرابع عشر اثر بالغ في نفوس الناس.

وعندما حاولت ماري تيدور1516-1558 [ملكت من 1553 الى 1558] اعادة الكاثوليكية الى انكلترا شنت حملة كبيرة على البروتستانت. فهرب قسم منهم الى سويسرا، وشكلوا في جنيف طائفة من المهجرين بقيادة الايكوسي جون نوكس. ولما عادت هذه الطائفة الى انكلترا مع استلام، اليزابيت الحكم، حاول البعض منهم ان يغرس في الارض الانكليزية الافكار والممارسات التي اتبعها المصلحون السويسريون، فيما خص الطقوس والتنظيم الكنسي. وقامت في ايكوسيا، بتأثير من نوكس كنيسة مشيَخية (برسبيتارية) وطنية.

وفي سنة 1565 استعملت كلمة متطهر للدلالة على هؤلاء الاصلاحيين الذين كانوا يبحثون عن دين بسيط نقي وخال من التعقيد. وبحكم مبالغتهم في الالتزام بمعتقدهم وقفت منهم الاسقفية الانكليكانية والعرش معها موقف العداء. وعمدت السلطات بمختلف الوسائل الى ترحيلهم. الا ان الظروف السياسية، والخطر الاسباني الذي تهدد بريطانيا يومئذ، أخَّر تنفيذ التدابير بحقهم. كما قامت فئة منهم تنادي بالاعتدال وبعدم معاداة الاسقفية وباعطاء الاساقفة الحق في ادارة شؤون الرعية الدنيوية دون المعتقدية.

ورغم الاضطهاد ظلت التطهرية قوية، خاصة في جامعة كمبريدج حيث كان العداء مستحكماً ضد المراسمية وضد البهارج والتسلية والملاهي. حتى ان القيمين على الجامعة كانوا يطالبون بالغاء الزينات من الكنائس وابطال لباس الكاهن الذي يميزه عن سائر الرعية كما كانوا يطالبون بإلغاء بعض ترتيب اثاث الكنيسة خلافاً للأصول المتبعة...

وانتشرت الافكار التطهرية عن طريق توزيع النشرات وعن طريق الوعظ. وكان الكهنة الانكليكان قليلي المعرفة بالوعظ.

ولذلك عمد بعضهم، من المحتاجين مادياً، الى بيع منصب الواعظ الى متخرجين من الجامعة الذين كانوا غالباً من المتطهرين البارعين في الوعظ ومعرفة التحدث الى الناس. وكان الكاهن يكتفي عندئذ بتقديم المراسم.

وكان الناس يحبون التعلم عن طريق سماع المواعظ الدينية. لأن الواعظ كان يقدم لهم اضافة الى التعليم الديني سلسلة من الاخبار والمعلومات والتعليقات الدينية والاجتماعية والسياسية، حتى اصبح الوعظ نوعاً من المحاضرات الشعبية.

وبفضل الصدقات والعطايا والهبات استطاع الوعاظ التطهريون ان يؤدوا النفقات الكثيرة المتوجبة عليهم خاصة من جراء المحاكمات وفي الدعاوى التي كانت تقام ضدهم.

وأخيراً تنبهت الكنيسة الى مخاطر هذه المواعظ فألغت بيع مناصب الوعاظ.

وشكلت الطوائف المجمعية Congregations التي طوردَ اعضاؤها فيما بعد واخرجوا من انكلترا، تياراً أقلياً داخل الحركة التطهرية التي كانت غالبيتها البرسبيتارية تريد المهادنة وتخشى التفرقة والانشقاق. وكان اتباع هذا التيار ميالين الى البرلمان وينتمون الى الطبقة الوسطى من اهل المدينة. وفي مواجهة الخطر الذي كانت تشكله الثورات الشعبية بالنسبة الى النظام القائم حاول شارل الأول 1600-1649، عند خلافه مع البرلمان وفي مطلع الحرب الاهلية، ان يعتمد على تضامن المالكين. ولكن الاعيان من جماعة البرلمان خاصة في شرقي انكلترا ولندن حطموا هذا الحلف أو هذا التضامن واعتمدوا على الشعب للقيام بالثورة الانكليزية. ويرى ش. هيل ان تندم التطهرية ساعد على هذه القطيعة بين الملك والمالكين. فقد كان ثمانون بالمئة من الوعاظ التطهريين من شرقي انكلترا. وعمل هذا على تخفيف خوف الملاكين من الشعب لأن الشعب كان محتضناً ومحاطاً تماماً.

وفي لندن لم يكن اصحاب المصانع الصغار من التطهريين يخشون عمالهم لانهم كانوا في المساء يعلمونهم القراءة والكتابة والافكار الدينية والسياسية. وشكل هؤلاء الصُناع من الحياكين والأجراء الدائمين طبقة وسطى مضمونة الجانب: فقيرة ولكنها تؤمن بالاصلاح ايماناً قوياً.

وأدى موت شارل الأول وأهمية الجمعيات المستقلة التي كان اعضاؤها من بين جنود كرومويل 1599-1658، ومن المثقفين اليساريين ومن بعض قشرات الطبقات الشعبية، ووجود تسامح اضافة الى بعض الفرق السياسية الاصيلة او الراديكالية، الى ارهاب اكثرية التطهريين البرسبيتاريين، وبعد موت اوليفر كرومويل خاف هؤلاء وساعدوا على عودة الملكية.

وكان البرلمان كهنوتياً في معظمه فحرّض شارل الثاني 1630-1685 على عدم احترام الوعود المقطوعة للتطهريين المعتدلين. وبعد قانون التوحيد الديني الذي صدر سنة 1662 اضْطُهِدَ التطهريون حتى ثورة 1688، الأمر الذي حمل الكثيرين منهم الى الهجرة وخاصة الى الولايات المتحدة الاميركية (التي لم تكن تحمل هذا الاسم يومئذ).

ب ـ التطهرية الاميركية:

يمكن ان نميز بين موجتين فيما خص الهجرة التطهرية خلال النصف الأول من القرن السابع عشر.

الأولى كانت هجرة الآباء الحجاج وهم تطهريون انفصاليون من المقاطعات الشمالية في انكلترا. وبعد إبعاد دام اثني عشرة سنة في ليد Leyde في هولندا، خافوا ان تتحول ذريتهم وتصبح هولندية وان يطغى عليها محيط كانوا يرونه فاسداً من الناحية الاخلاقية وهرطوقياً. فهاجروا على سفينة ماي فلور May Flower الى اميركا. وقد مول سفرهم هذا تجار من انكلترا. واسسوا في الولايات المتحدة مدينة نيوبلايموث واصابتهم المجاعة والامراض. فآواهم الهنود الحمر وعلموهم كيف يزرعون الذرة وكيف يستعملون السمك كسماد كيماوي وانقذوا منهم بضع عشرات من الموت المحتم. وجاءت موجة ثانية اضخم عدداً، في سنة 1630 اي بعد سنة من حل البرلمان على يد شارل الأول. وجلب هؤلاء التطهريون الجدد، الذين كانوا من الخارجين على الكنيسة، معهم الرساميل التي اتاحت لهم الاعتناء بالارض واقاموا في خليج ماساشوست.

واعتبر تطهريو انكلترا الجديدة (نيوانكلاند) انفسهم شعب الله المختار. وقالوا بأن كنيستهم سوف تكون اسرائيل الجديدة وانها مملكة الشعب العبري الوارد ذكره في العهد القديم. وكانت اميركا في نظرهم اورشليم الجديدة، والملاذ الذي اختاره الله لهم لكي يحميهم من الفساد ومن الفناء. اما الهنود الحمر فكانوا في نظرهم بقايا شعب ملعون قاده الشيطان الى هذه القارة حتى يُحكم. وكانت هذه الافكار ذريعة دينية تبرر اغتصاب الارض من قبل هؤلاء الدخلاء الجدد. ورغم انهم صرحوا في معظمهم انهم امناء لكنيسة انكلترا، فقد عمد هؤلاء التطهريون الى تنظيم وظائفهم وفقاً للأسلوب المشيخي (البرسبيتري). وكانت الكنيسة يومئذ محور الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية. ولكي يكون المرء عضواً في الأبرشية كان عليه ان يعلن عن ولائه للأبرشية وان يزكيه اعضاؤها الآخرون. وكانت اكثرية السكان في المدينة تذهب الى الكنيسة دون ان يكون كل فرد عضواً الزامياً فيها وحتى دون أن يكون

متمتعاً بحقوق المواطن. اما المستبعدون فكانوا مطاردين من قبل السلطة المدنية. وكان القيمون على العقيدة يؤخذون من داخل الطائفة وهي التي تنتخبهم، ولم تكن هناك تراتبية كنسية. وفي سنة 1648 صادق مجمع كمبريدج على صك الايمان الصادر في وست منستر.

وفي زمن كان الدين والسياسة فيه متداخلين، لجأت التطهرية الى القاضي ليحكم على اولئك الذي يعتبرهم هرطوقيين. ولكنها علمت اتباعها روح التمرد الى حد الخروج على القانون. وبعض اعضائها فضلوا الإبعاد مرة ثانية على الخضوع. وذهب روجر وليم، مؤلف كتاب الهرطقتان، (الهرطقة الأولى تؤكد ان حقوق الهنود الحمر في الارض هي حقوق صحيحة ومحقة. والهرطقة الثانية تمنع القضاة المدنيين من ممارسة سلطات كهنوتية)، ليؤسس رود ايلند وهي مهد المعمودية وملاذ الحرية الدينية. ولما اضطُهِدَ الكيكرز رجعوا الى بنسيلفانيا حيث اظهروا التسامح الشديد. وعند محاكمات سالم بتهمة الشعوذة في سنة 1692 حصل نوع من الاضطهاد الديني حكم على اثره على تسعة عشر شخصاً بالموت.

وفي آواخر القرن السابع عشر ادت المصاعب المادية والحروب ومجيء غير الطهوريين الى خمود الوهج الديني والاخلاقي عند التطهرية الاميركية. وتم التخلي عن النظام التيوقراطي وسمح لكل انسان ملاّك بالتصويت، وبصورة تدريجية شاع التسامح الديني واستقر.

جـ ـ التطهرية والرأسمالية:

في كتابه الشهير الخلقية البروتستانتية والفكر الرأسمالي، يحلل م. ويبر تأثير البروتستانتية وخاصة التطهرية في الفكر الرأسمالي. ويرى ان العقيدة الكالڤينية (نسبة الى كالڤن 1509-1564) حول المصير المحتوم، خلقت نوعاً من الهلع، والنشاط والنجاح المهنيين يفسرهما المؤمن كمؤشر على الاصطفاء الرباني. وبخلاف ما اعتقده المؤرخون ان التطهريين كانوا ضد التمتع بالثروة، والنوم على حرير التملك الا انهم لم يكونوا ضد العمل والسعي لجمع خيرات الارض بالعمل ولا ضد التملك بالذات. وكانوا يرون ان الرفض الزهدي، لمخاطر الثروة، لا يتنافى مع الواجب الديني الرامي الى السعي من اجل الاغتناء.

ويرى ر. هـ. توني، «ان الاكتشافات الكبرى ونتائجها الاقتصادية كانت السبب الاساسي في النمو الرأسمالي. وان الاصلاح الديني وخاصة بشكله التطهري، قد تم بفضل صعود الطبقات الوسطى وبفضل العقلية المتاجرة. وان التطهرية بعد ان قولبتها البنيات الاقتصادية الاجتماعية، قد ساعدت على تدعيم هذه البنيات بايجاد المبرر لها باسم الله. وقد وجد الفكر الرأسمالي، في بعض اشكال التطهرية عنصراً قوّى حيويتها ومزاجها».

ويرى مؤلفون آخرون العكس ويزعمون ان التطهرية لم تكن لها هذه الاصالة، اذ يرى و. سومبار ان هذه الحركة كان لها تأثير ايجابي على ازدهار الرأسمالية، بمقدار ما استعادت أفكاراً كانت واردة وبقوة أكبر في الديانة اليهودية التي تمتاز بأسبقيتها. وذهب ك. سمويلسن الى أبعد من ذلك فرفض الفكرة القائلة بأن فكر الرأسمالية كان يمكن ان ينطلق، حتى ولو جزئياً من تأثير ديني، مهما كان.

فهو يرى ان العقلية الرأسمالية تسير جنباً الى جنب مع زمننة كل النشاطات البشرية بشكل تدريجي.

ومهما بدت هذه الملاحظات معقولة، تظل الاطروحة الويبرية دوماً دحض. ان هذه النظرية تركز على المظاهر الخصوصية للرأسمالية الغربية الحديثة. ان التطهرية قد لعبت دوراً عند مستوى التنظيم العقلاني والبيروقراطي للعمل الحر. وهذا الأثر اندمج بعوامل اخرى تاريخية. وويبر يدعو بالحاح الى تصور اكثري (تعددي) للسببية. وهو من جهة أخرى يبين انه يوجد فرق بين الرأسمالية اليهودية المتجهة نحو المضاربة والاستغلال ـ رأسمالية المنبوذين ـ والرأسمالية التطهرية التي كانت تنظيماً برجوازياً للعمل. واخيراً انه لا ينكر أهمية عملية الزمننة، ولكن يبدو ان التقشف العلماني عند التطهريين قد ساعد هذه العملية، في حين ان الكاثوليكية قد لجمتها بوجه عام. ان التطهرية كانت، موقفاً مميزاً وقفته الطبقة الوسطى الصاعدة، ولكنها، بعد أن نَظَّرَتْ امانيَّ كانت كامنة، اتاحت للبرجوازية البروتستانتية ان تلعب دوراً اقتصادياً مهماً جداً فاق الدور الذي لعبته البرجوازية الكاثوليكية.

والخلاصة ان التطهرية او البيوريتانية هي مذهب اعتنقه البروتستانت الانكليز ثم الاميركيون، وله خصوصية في فهم السياسة المعتقدية الدينية والاجتماعية والاقتصادية... ظهرت فرقتهم في زمن الملكة إليزابت (إليصابات). واستهدفت اصلاح كنيسة الدولة، والغاء الطقوس والأردية الكهنوتية، ونظام الرتب الكنسية. ولم تكن الفرقة ترمي في اول الامر الى الخروج على العقيدة الانكليكانية. انما وجدت في لندن سنة 1567 جماعة تسير في عبادتها على اسلوب اهل جنيف. وهكذا بدأ الانشقاق تدريجاً عن الكنيسة الرسمية. فظهر المشيخيون (البرسبيتاريون) والانفصاليون. وتبعهم الجمهوريون الذين انضموا الى الكالفينيين في مقاومتهم لكنيسة انكلترا. وعندما

انتصرت حركتهم بمعاضدة التطهريين اخذ هؤلاء يتنازعون فيما بينهم. ووضعت عودة الملكية في انكلترا حداً لسيادة التطهريين المؤقتة. وهاجر التطهريون بعد الاضطهاد الى الولايات المتحدة الاميركية. وظلت الروح التطهرية سائدة هناك لمدة طويلة. ونظرة المتطهرين الى المجتمع هي نظرة تيوقراطية. والقس يخول سلطة مطلقة لمراقبة سلوك الفرد. والعائلة عندهم هي حصن التقوى. وعلى الناس ان يعيشوا في طاعة الله المعلنة ارادته في الكتاب المقدس. ويستعمل مصطلح التطهري اليوم للدلالة على التزمت الديني والكبت.

هذا وتختلف التطهرية الشرقية عن التطهرية الغربية البيوريتانية من حيث انها لم تكن ثورة على احد ولكنها دعوة الى التمسك بالكتاب والسنة من الناحية العملية الموصلة الى الطهارة الذاتية او الفكرية.

2ـ التطهرية الشرقية الاسلامية:

أ ـ الطهارة الظاهرة وسيلة الى الطهارة الباطنة:

الطهارة ـ حقيقة الطهارة ـ ما ينبغي للمؤمن في الطهارة ـ ازالة الاوساخ ـ آداب الحمام ـ السر في ازالة الاوساخ.

اعلم ان الطهارة والنظافة اهم الامور للعباد. إذ الطهارة الظاهرة وسيلة الى حصول الطهارة الباطنة. وما لم تحصل الأولى لم تحصل الثانية. ولذا ورد في مدحها ما ورد، قال الله سبحانه ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ ان يَتَطَهَّرُوا وَالله يُحِبُّ المُطَّهِّرِين﴾ (التوبة، 108). وقال: ﴿مَا يُرِيدُ الله لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ (المائدة، 6).

وقال رسول الله (ص): «بُني الدين على النظافة». وقال: «الطهور نصف الايمان». وقال: «مفتاح الصلاة الطهور». وقال: «بئس العبد القاذورة». وقال: «من اتخذ ثوباً فلينظفه». وقال علي بن ابي طالب: «النظيف من الثياب يذهب الهم والحزن، وهو طهور للصلاة».

مراتب التطهر

ثم للطهارة اربع مراتب:

الاولى: تطهير الظاهر من الاحداث والاخباث والفضلات.

الثانية: تطهير الجوارح من الجرائم والآثام والتبعات.

الثالثة: تطهير القلب من مساوىء الاخلاق ورذائلها.

الرابعة: تطهير السر عما سوى الله ـ تعالى ـ، وهي تطهير الانبياء والصديقين.

والطهارة في كل مرتبة لها نصف العمل الذي فيها، اذ الغاية القصوى في عمل السر ان ينكشف له جلال الله وعظمته، وتحصل له المعرفة التامة، والحب والأنس. ولا يمكن حصول ذلك ما لم يرتحل عنه ما سوى الله، ولذلك قال الله تعالى:

﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾ (الأنعام، 91) فان الله وغيره لا يجتمعان في قلب واحد: ﴿وَمَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ من قلبين في جَوفِهِ﴾ (الأحزاب، 4).

التطهر طريق الوصول الى الله

فتطهير السر عما سوى الله نصف عمله، والنصف الآخر شروق نور الحق فيه. والغاية القصوى من عمل القلب عمارته بالأخلاق المحمودة، والعقائد الحقة المشروعة. ولا يتصف بها من لم ينظف قلبه عن نقائضها، من الأخلاق المذمومة، والعقائد الفاسدة. فتطهيرها احد الشطرين، والشطر الآخر تحليته بالفضائل والعقائد الحقة.

واما عمل الجوارح، فالمقصود منه عمارتها بالطاعات. ولا يمكن ذلك الا بالتطهر من المعاصي والمناهي. فهذا التطهير نصف عملها، ونصفه الآخر عمارتها بالطاعات. وقس على ذلك الحال في المرتبة الأولى. والى ذلك الاشارة بقول النبي (ص): «الطهور نصف الايمان». فان المراد: ان تطهير الظاهر، والجوارح، والقلب، والسر، من النجاسات والمعاصي ورذائل الاخلاق وما سوى الله، نصب الايمان، ونصفه الآخر عمارتها بالنظافة والطاعات ومعالي الاخلاق، والاستغراق في شهود جمال الحق وجلاله. ولا تظنن ان مراده (ص) ان مجرد تطهير الظاهر عن النجاسات بافاضة الماء نصف الايمان، مع تلوث الجوارح بأخباث المعاصي، وتنجس القلب بأقذار مساوىء الاخلاق، وتشوش السر وتكدره بما سوى الله. فالمراد التطهير في المراتب الاربع، التي هي من مقامات الدين، وهي مرتبة يتوقف بعضها على بعض، ولا يمكن ان ينال العبد ما هو الفوق، ما لم يتجاوز ما دونه، فلا يصل الى طهارة السر عما سوى الله، وعمارته بمعرفة الله، وانكشاف جلاله وعظمته، ما لم يفرغ عن طهارة القلب عن الاخلاق المذمومة، وتحليته بالملكات المحمودة. ولا يصل الى ذلك ما لم يفرغ من طهارة الجوارح من المعاصي وعمارتها بالطاعات. ولا يصل الى ذلك ما لم يفرغ من ازالة الخبث والحدث عن الظاهر، وعمارته بالنظافة والنزاهة.

حقيقة الطهارة

طهارة الظاهر، إما عن الخبث، أو عن الحدث، او عن فضلات البدن، وما يتعلق بها من الاحكام الظاهرة الواجبة والمحرمة والمندوبة والمكروهة، مستقصاة في كتب الفقه.

واما الآداب الباطنة لطهارة الخبث وازالته عند التخلي لقضاء الحاجة، ان يتذكر عنده نقصه وحاجته، وخبث باطنه، وخسة حاله، وما يشتمل عليه من الاقذار، وكونه حامل النجاسات، ويتذكر باستراحة نفسه عند اخراجها، وسكون قلبه عن دنسها، وفراغه للعبادات والمناجاة، وان الاخلاق الذميمة التي في باطنها نجاسات باطنة، واقذار كامنة، لتستريح نفس المرء عند اخراجها، ويطمئن قلبه من ازالة دنسها، وعند اخراجها يصلح للوقوف على بساط الخدمة، ويتأهل للقرب والوصول الى «حريم العزة». فكما يسعى في اخراج النجاسات الظاهرة لاستراحة البدن مدة قليلة في الدنيا، فينبغي ان يجتهد ايضاً في اخراج الاقذار الباطنة، والنجاسات الداخلة الغائصة في الاعماق، والمفسدة على الاطلاق، لتستريح الروح والبدن في الدنيا والآخرة ابد الآباد. قال الصادق جعفر بن محمد: «انما سمي المستراح مستراحاً لاستراحة النفس من اثقال النجاسات، واستفراغ الاقذار والكسافات فيها. والمؤمن يعتبر عندها ان الخالص من حطام الدنيا كذلك تصير عاقبته، فيستريح بالعدول عنها وتركها، ويفرغ نفسه وقلبه عن شغلها، ويستنكف عن جمعها واخذها استنكافه عن النجاسة والغائط والقذر، ويتفكر في نفسه المكرمة في حال كيف تصير ذليلة في حال، ويعلم ان التمسك بالقناعة والتقوى يورث له راحة الدارين. فإن الراحة في هوان الدنيا، والفراغ من التمتع بها، وفي ازالة النجاسة من الحرام والشبهة. فيغلق عن نفسه باب الكبر بعد معرفته اياها، ويفر من الذنوب، ويفتح باب التواضع والندم والحياء، ويجتهد في اداء اوامر الله واجتناب نواهيه، طلباً لحسن المآب، وطيب الزلفى ويسجن نفسه في سجن الخوف والصبر والكف عن الشهوات، الى ان يتصل بأمان الله تعالى في دار القرار ويذوق طعم رضاه، فإن المعول على ذلك، وما عداه فلا شيء.» وينبغي ان يتأمل في ان ما دفع عنه من الغائط والقذر هو ما كان يشتهيه، ويحترص في طلبه من لذائذ الأطعمة، وكلما كانت الذ كانت عفونتها اشد، فما كانت عاقبته ذلك، فليحذر من ان يأخذه من غير حله، فيعذب ابد الآباد لأجله.

ما ينبغي للمؤمن في الطهارة

ينبغي لكل مؤمن ان يستحضر عند اشتغاله بالطهارة من الحدث: ان تكليفه بها انما هو للدخول في العبادات والمناجاة مع خالق البريات. وان اعضاءه التي امر بغسلها لمباشرة الأمور الدنيوية، منهمكة في الكدورات الطبيعية، فخرجت بذلك عن اهلية القيام بين يدي الله سبحانه والاشتغال بعبادته. فأمر بغسلها، لتتطهر عن هذه الكدورات، فيتأهل للمناجاة. ولا ريب في ان مجرد غسلها لا يطهرها عن الادناس الدنيوية والكدورات الجسمانية، ما لم يطهر قلبه عن الاخلاق الذميمة، والعلائق الدنيوية، وما لم يعزم على الرجوع الى الله، والانقطاع عن الدنيا وشهواتها. فينبغي ان يكون قلبه عند الطهارة مطهراً عن ذمائم الصفات وخبائث الشهوات، جازماً على فطام الاعضاء التي هي اتباعه وخدامه، عن شهوات الدنيا، لتسري نوريته وطهارته الى تلك الاعضاء. ثم امر بالوضوء اولاً: بغسل الوجه، الذي هو مجمع اكثر الحواس الظاهرة، التي هي اعظم الاسباب الباعثة على مطالب الدنيا، ليتوجه ويُقبل بوجه القلب على الله، وهو خال من تلك الادناس، وثانياً: بغسل اليدين، لمباشرتهما اكثر الامور الدنيوية والمشتهيات الطبيعية المانعة من الاقبال على الآخرة، وثالثاً: بمسح او غسل الرجلين، لانه يصل بهما الى اكثر المطالب الدنيوية والمقاصد الطبيعية. فأمر بتطهير جميعها ليسوغ له الدخول بها في العبادات والاقبال عليها. وامر بالغسل من الجنابة بغسل جميع البشرة، لأن ادنى حالات الانسان واشدها تعلقاً بالملكات الشهوية حالة الوِقاع، ولجميع بدنه مدخل في تلك الحالة. ولهذا قال رسول الله (ص): «تحت كل شعرة جنابة»، فحيث كان جميع بدنه بعيداً عن المرتبة العلية، منغمساً في اللذات الدنية، كان غسله أجمع من أهم المطالب الشرعية، ليتأهل لمقابلة الجهة الشريفة، والدخول في العبادة المنيفة، وأمر في التيمم بمسح الاعضاء بالتراب، عند تعذر غسلها بالماء، تحقيراً لتلك الاعضاء الرئيسة، وهضماً لها بملاقاتها اثر التربة الخسيسة.

ثم لما كان القلب هو الرئيس الأعظم لهذه الجوارح والاعضاء، والمستخدم لها في تلك الامور المبعدة عن جنابه تعالى، وهو الموضع لنظر الله سبحانه كما قال (ص): «إن الله لا ينظر الى صوركم، ولكن ينظر الى قلوبكم». فله من ذلك الحظ الاوفر والنصيب الأكمل. فيكون الاشتغال بتطهيره من الرذائل والتوجهات المانعة من درك الفضائل اولى من تطهير الاعضاء الظاهرة عند اللبيب العاقل. وإذا لم يمكن تطهيره من الاخلاق الرذيلة، وتحليته بالاوصاف الجميلة، لرسوخه على حب الدنيا الدنية، فليقمه في مقام الهضم والازراء، ويلسعه بسياط الذل والاغضاء. كما انه عند تعذر غسل الاعضاء بالماء

يهضمها ويذللها بالوضع على التراب، عسى أن يرحَمَ ربُّه تواضعَه وانكساره، فيهبه نفحة من نفحات نوره اللامع، فإنه عند المنكسرة قلوبهم، كما ورد في الأثر، فاصعد من هذه الاشارات ونحوها الى ما يوجب لك الاقبال بحيث تتدارك سالف الاعمال. ثم ما ذكر من السر في الطهارة، يمكن استنباطه... مع الزيادة.. من كلام جعفر الصادق في **مصباح الشريعة**، حيث قال «اذا اردت الطهارة والوضوء، فتقدم الى الماء تقدمك الى رحمة الله، فإن الله تعالى قد جعل الماء مفتاح قربته ومناجاته، ودليلاً الى بساط خدمته، وكما ان رحمة الله تطهر ذنوب العباد كذلك النجاسات الظاهرة يطهرها الماء لا غيره، قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِيْ أَرْسَلَ الرِيَاحَ بشْرَى بَيْنَ يَدَيَ رَحْمَتِهِ وأَنْزَلْنَا مِنَ السَماءِ مَاءٍ طَهُوْراً﴾ (الفرقان، 48) وقال الله تعالى ﴿وَجَعَلْنا مِنَ الماءِ كُلَّ شيءٍ حَيّ أفَلاَ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنبياء، 30). فكما أحيا به كل شيء من نعيم الدنيا، كذلك برحمته وفضله جعل حياة القلوب بالطاعات. وتفكّر في صفاء الماء ورقته، وطهره وبركته، ولطيف امتزاجه بكل شيء. وآستَعْمِلْهُ في تطهير الاعضاء التي امرك الله بتطهيرها، وتعبدْ بآدابها في الفرائض والسنن. فإن تحت كل واحد منها فوائد كثيرة، فاذا استعملتها بالحرمة الواجبة انفجرت لك عيون فوائدها عن قريب. ثم عاشر خلق الله تعالى معاشرة تشبه امتزاج الماء بالاشياء، فيؤدي لكل شيء حقه، ولا يتغير عن معناه، معتبراً لقول الرسول (ص): «مثل المؤمن الخالص كمثل الماء». ولتكن صفوتك مع الله - تعالى - في جميع طاعتك كصفوة الماء حين انزله من السماء وسماه طهوراً، وطهر قلبك بالتقوى واليقين عند طهارة جوارحك بالماء».

ومن الاسرار الواردة في الطهارة وتخصيص بعض الاعضاء بالتطهير في الوضوء، ما اشار اليه علي بن موسى الرضا 765 - 818 م. بقوله: «إنما امر بالوضوء ليكون العبد طاهراً اذا قام بين يدي الجبار عند مناجاته اياه، مطيعاً له فيما امره، نقياً من الادناس والنجاسة، مع ما فيه من ذهاب الكسل، وطرد النعاس، وتزكية الفؤاد للقيام بين يدي الجبار. وانما وجب ذلك على الوجه واليدين والرأس والرجلين. لأن العبد اذا قام بين يدي الجبار، فانما ينكشف من جوارحه التي يطالها الماء بالوضوء، وذلك انه بوجهه يسجد ويخضع، وبيده يسأل ويرغب ويرْهب ويتبتل، وبرأسه يستقبل في ركوعه وسجوده، وبرجليه يقوم و يقعد. وأمر بالغسل من الجنابة دون الخلاء، لأن الجنابة من نَفْسِ الانسان، وهو شيء يخرج من جميع جسده، والخلاء ليس هو من نفس الانسان انما هو غذاء يدخل من باب ويخرج من باب».

ازالة الاوساخ

ينبغي لكل مؤمن ان يطهر بدنه من فضلاته ودرنه واوساخه كشعر الرأس بالحلق وشعر الانف والشارب وما طال من اللحية عن القبض، وشعر الابط والعانة وسائر الأعضاء بالنورة. وكأظافر اليدين والرجلين بالقَلْم.. وما يجتمع من الوسخ في معاطف الاذنين بالمسح ومثله. وما يجتمع على الاسنان واطراف اللسان بالسواك والمضمضة وما يجتمع في الأنف من الرطوبات الملتصقة بالاستنشاق. وما يجتمع من الوسخ تحت الأظافر بالقلم والغسل.. وما يجتمع من الدرن على جميع بدنه كترشيح العرق وغبار الطريق بالدخول الى الحمام.

آداب الحمام

ينبغي لمن يدخل الحمام ان يتذكر بحرارته حر النار، ويقدر نفسه محبوساً في البيت ساعة ويقيسه الى جهنم. ويستعيذ بالله منها. فاذا دخلت بيت الحار قل نعوذ بالله من النار ونسأله الجنة، وترددها الى حين خروجك من البيت الحار. وقال علي بن أبي طالب: نعم البيت الحمام يذهب بالدرن وتذكر فيه النار.

وفيه اشارة الى ان العاقل ينبغي عليه الا يغفل عن ذكر الآخرة لحظة فإنها مقره ومستقره، فيكون له في كل ما يراه من ماء ونار أو غيرهما عبرة وموعظة. فإن المرء ينظر في كل شيء بحسب همته... فالحداد والنجار والبناء... كل ينظر من خلال صنعته، اما سالك طريق الآخرة، فلا ينظر الى شيء الا وتكون له موعظة وعبرة من الآخرة. فإن نظر الى ظلمة تذكر ظلمة اللحد. وإن نظر الى نار تذكر نار جهنم، وان نظر الى حية تذكر افاعي جهنم وان سمع صوتاً هائلاً تذكر نفخة الصُوْر. وإن نظر الى صورة قبيحة تذكر صورة النكيرين والزبانية. وإن تذكر المحاسبة بين قوم تذكر محاسبة الآخرة... وإن رأى شيئاً حسناً تذكر نعيم الجنة.

السر في ازالة الاوساخ الباطنة

السر في ازالة الفضلات عن البدن ظاهر، اما سرها غير الظاهر فان ازالتها توجب تنوير القلب، وانشراح الصدر وطرد الشيطان. اذ انها كسافات مانعة من التنور والتجريد، فتشمئز منها الملائكة، وترغب اليها الشياطين. ومن تأمل في الاحكام والآداب التي جاء بها رسول الله (ص) وكانت له بصيرة ناقدة، يعلم ان شيئاً منها لا يخلو من حكمة. حتى ان ما صدر عنه في الآداب والحركات والأفعال والأقوال، من ترتيب

خاص، أو تخصيص بعدد معين، أو ابتداء من موضع خاص أو بواحد معين من الاشياء المتماثلة، يتضمن حكماً أو حكمة.

مثال ذلك ان النبي كان يكتحل في عينه اليمنى ثلاثاً وفي عينه اليسرى اثنين. والسر في هذا الترتيب وهذا التخصيص ان اليمنى اشرف فبدأ بها وتفاوته بين العينين لتكون الجملة وِتراً. لأن للوتر فضلاً على الزوج، لأن الله وِتْرٌ يُحب الوتر فلا ينبغي ان يخلو فعل العبد من مناسبة أو وصف من اوصاف الرب. وانما لم يقتصر على الثلاث، وهو وتر لان اليسرى عندئذ لا تخصها الا واحدة. والغالب ان الواحدة لا تستوعب أصول الاجفان بالكحل. وانما خصص اليمنى بالزيادة لأن التفضيل لا بدّ منه للايثار واليمنى افضل، فهو بالزيادة احق...

مثال آخر: روى الجمهور في تقليم الأظافر ان رسول الله (ص) كان يبدأ عند تقليم اظافره بمسبحة اليمنى (السبابة) ويختم بابهام اليمنى، بأن يبتدىء من مُسَبِحَتِها الى خنصرها ثم يبتدىء من خنصر اليسرى الى ابهام اليمنى.

ويسرف المؤلف العلامة النراقي في جامع السعادات بتبرير الترتيب الذي اتبعه النبي. وقس على ما ذكر سائر ما ورد في الآداب والتخصيصات، فإنه لا يخلو شيء منها عن سر حكمي، وان كانت عقولنا قاصرة عن ادراك اكثرها.

ب ـ التطهر في علاقات الرجل بالمرأة:

طهور الماء

ماء البحر طهور اي انه طاهر بذاته مطهر لغيره.

والماءُ قَدرُ «كُرٍ» لم ينجسه شيء (أي قدر المتر المكعب)،

واذا سقط في البئر شيء صغير فمات فانزح منها دلاءً وان وقع فيها جُنُب فانزح منها سبع دلاء فإن مات فيها بعير أو صب فيها خمر فلينزح [البئر كله].

.. عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يُتوضأ من ذلك الماء؟ لا بأس.

البئر تكون الى جانب البالوعة

اذا كان البئر في اعلى الوادي والوادي يجري فيه البول من تحتها وكان بينهما قدر ثلاثة اذرع أو اربعة اذرع لم ينجس ذلك شيءٌ، وان كان اقل من ذلك ينجسها. وان كانت البئر في اسفل الوادي ويمر الماء عليها، وكان بين البئر وبينه تسعة اذرع لم ينجسها وما كان اقل من ذلك فلا يتوضأ منه.

البول والجنابة والغائط والنوم

اذا دخلت يدك في الاناء قبل ان تغسلها فلا بأس الا ان يكون قد اصابها قذر بول او جنابة فيهرق الماء.

سؤر الحائض (...)

اشرب من سؤر الحائض (بقية الماء في الاناء بعد شربها منه) ولا توضأ منه.

... الرجل يغتسل فينتضح من الماء في الاناء (أي تصيبه منه ذرات او قطرات). لا بأس بطهارته.

اين يتوضأ الغرباء؟ أي اين يغوط المسافر في العراء؟

يتقي شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن. فقيل واين مواضع اللعن؟ قال ابواب الدور.

الاستبراء من البول وغسله ومن لم يجد الماء

رجل بال ثم توضأ وقام الى الصلاة فوجد بللاً: لا يعيد وضوءه انما ذلك من الحبائل (أي من افرازات الغدد المبيضية).

الوضوء وحدُه

انما الوضوء حدّ من حدود الله. ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه وانما المؤمن لا ينجسه شيء: انما يكفيه مثل الدُّهن.

يجزئك (يطهرك ويكفيك) من الغسل والاستنجاء، ما ملئت يمينك.

نقض الوضوء

ينقض الوضوء ثلاثٌ: البول والغائط والريح

وليس في القبلة ولا مس الفرج ولا المباشرة وضوء.

الموضع الذي ليس بنظيف

الرجل يطأ على الموضع الذي ليس بنظيف، ثم يطأ بعده مكاناً نظيفاً. لا بأس اذا كان قد مشى بينهما خمسة عشر ذراعاً او نحو ذلك.

المَذْيُ والوَدْيُ

اذا سأل من... مذي او ودي وانت في الصلاة فلا تغسله ولا تقطع الصلاة ولا تنقض له الوضوء وان بلغ عقبيك فانما ذلك بمنزلة النُخامة البلغم. (هكذا!!)

انواع الغسل تطهراً

يكون الغسل من الجنابة ويوم الجمعة والعيدين وحين تُحْرِمُ وحين تدخل مكة والمدينة ويوم عرفة ويوم تزور البيت وحين تدخل الكعبة وفي ليلة تسع عشرة واحدى وعشرين وثلاث وعشرين من شهر رمضان، ومن غسل ميتاً، وغسل الجمعة واجب.

ان غسل الجنب رأسه غُدْوة ويغسل سائر جسده عند الصلاة جائز. وهذا يعني جواز تجزئة الغسل.

ما يوجب الغسل على الرجل والمرأة تطهراً

الرجل يجامع المرأة قريباً من الفرج فلا ينزلان. متى يجب

الغسل؟ اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل. (أي غيبوبة الحشفة)

احتلام الرجل والمرأة والتطهر

انما الغسل من الماء الأكبر. فاذا رأى في منامه ولم ير الماء الاكبر فليس عليه غسل.

الرجل والمرأة يغتسلان من الجنابة ثم يخرج منهما شيء بعد الغسل.

الرجل يعيد الغسل والمرأة لا تعيد الغسل.

الجُنبُ يأكل ويشرب ويقرأ ويدخل المسجد ويختضب ويدهن ويطلي ويحتجم

الجنب اذا اراد ان يأكل ويشرب غسل يديه، وتمضمض وغسل وجهه واكل وشرب ويقرأ ويذكر الله اذا شاء. ويدخل اذا شاء المساجد الا المسجد الحرام ومسجد رسول الله.

قراءة المصحف على غير وضوء جائزة شرط ان لا يمس الكتابة

الجنب والحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه، ولكن لا يضعان في المسجد شيئاً.

البول من الابل والغنم والبقر وألبانها ولحومها

لا ينجس. وان اصابك منه شيء او ثوباً لك فلا تغسله الا ان تتنظف.

واغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه.

وكل شيء يطير فلا بأس ببوله وسلحه.

ادنى الحيض واقصاه وادنى الطهر.

ادنى الحيض ثلاثة (ايام) واكثره عشرة.

المرأة ترى الدم قبل ايامها او بعد طهرها.

اذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلْتدع الصلاة، فإنه ربما تعجل بها الوقت. فاذا كان اكثر من ايامها التي كانت تحيض فيهن فلتتربص ثلاثة ايام بعدما تمضي ايامها، فاذا تربصت ثلاثة ايام ولم ينقطع عنها الدم فلتصنع كما تصنع المستحاضة. (أي التي تتوجب عليها الصلاة، رغم الدم، شرط الغسل الآني المؤقت...).

المرأة ترى الصفرة قبل الحيض وبعده

لا تصلي حتى تنقضي ايامها. وان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت.

الصفرة قبل الحيض بيومين هي من الحيض. وان كانت بعد الحيض بيومين فليست من الحيض.

اول ما تحيض البكر

الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين، وفي الشهر ثلاثة ايام. ويختلف عليها، فلا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء: لها ان تجلس وتدع الصلاة، ما دامت ترى الدم، ما لم تجز العشرة ايام. فاذا اتفق الشهران عدة ايام سواءً فتلك ايامها.

الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة (أي تصوم بدل الايام التي فاتتها ولا تصلي بدلاً من الصلوات التي فاتتها).

الحائض والنفساء والجنب تقرأ القرآن

والحائض تأخذ من المسجد ولا تضع فيه.

والحائض تناول زوجها الثياب والماء.

والعرق ليس من الحيض فلا يغسل للتطهر بل للنظافة.

الكلب يصيب الثوب والجسد.

اذ مَسَّ ثوبك الكلب فإن كان يابساً فانضحه (انفضه) وان كان رطباً فاغسله.

الرجل يقع ثوبه على جسد الميت.

اذا برد جسد الميت يغسل الثوب والا فلا.

التيمم مطهر

التيمم احد الطهورين

رب الماء ورب الصعيد واحد.

الرجل ان خاف عطشاً ومعه ماء قليل فلا يهرق منه قطرة وليتيمم بالصعيد.

ان الله عز وجل قد جعل التراب طهوراً.

رجل اجنب في السفر ولم يجد الا الثلج او الماء الجامد:

هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا أرى ان يعود الى هذه الارض التي توبق دينه (حديث شريف)

تطهير غاسل الميت

من غَسَّلَ ميتاً فليغتسل. فإن مسَّه ما دام حاراً. فلا غسل عليه. اما اذا برد ثم مسه فليغتسل. اما من ادخل الميت القبر فلا غسل عليه انما يمس الثياب فقط (الكفن).

ولا غسل على من حمله. ولا على من ادخله القبر، انما له ان يتيمم من تراب القبر (الكليني، **صحيح الكافي**، ص 855). ومن غسل الميت يجدر به ان يلف على يده الخرقة. والصلاة على الميت من غير وضوء جائزة. ومن استطاع فليتيمم ان لم يمهله الوقت للوضوء.

التسليم على النساء

«كان رسول الله (ص) يسلم على النساء ويرددن عليه السلام. وكان عليٌ يسلم على النساء وكان يكره ان يسلم على الشابة منهنّ ويقول: اتخوف ان يعجبني صوتها فيدخل عليَّ اكثر مما إطلب من الأجر (**صحيح الكافي**، 551).

مصافحة المجوسي جائزة على ان يغسل المسلم يده بعدها ولا يتوضأ.

جـ ـ التطهر هو الطريق الى الرؤية واللقاء:

في الطريق الى تحصيل محبة الله وتقويتها امران: احدهما تطهير القلب من شواغل الدنيا وعلائقها والتبتل الى الله بالذكر والفكر ثم اخراج حب غير الله من القلب اذا القلب مثل الاناء الذي لا يسع الماء مثلاً ـ ما لم يخرج منه ما فيه.

وكمال الحب في ان يحب المرء الله بكل قلبه.

وثانيهما. تحصيل معرفة الله وتقويتها وتوسيعها وتسليطها على القلب. (الزاقي، جامع السعادات، 168/3).

وعن النبي محمد (ص)

«... تنظفوا بالماء من الرائحة النتنة فإن الله تعالى يبغض من عباده القاذورة» «يا انس، اكثر من الطهور يزد الله في عمرك، فإن استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل، فانك تكون اذا مت على طهارة متّ شهيداً». (الحسن بن فضل الطبرسي، مكارم الأخلاق، ص 40).

وخلاصة القول ان التطهر، مؤسسة قديمة. وليس القصد منها تطهير الظاهر من الاعضاء بل تطهير الباطن من النفس، بغية التوصل الى مرضاة الله. والتطهر من الامور المغلقة بالقدسية، فإجراؤه واجب وتركه محرم. وعقوبة ترك التطهر الوصم بالنجاسة. والنجاسة تعني النبذ والقطيعة اي الخروج عن الجماعة، فضلاً عن تعرض المقيم على النجاسة الى العقوبة، عقوبة اقامة الحد عليه اي الجلد والتحقير وما شابه.

واذا بدت التطهرية الغربية حركة يغلب عليها الطابع السياسي. فانها في منطلقها لم تخرج عن كونها ممارسة دينية طقوسية تلتزم ظاهراً بآداب فردية واجتماعية القصد منها التقرب الى الله بغية الخلاص او النجاة في الآخرة.

الخوارج والتطهرية

البعض من المؤرخين يحاول ان يجعل من الخوارج حركة تطهرية سياسية في الاسلام تقليداً لما جرى في الغرب ونحن نرفض هذا الرأي لانتفاء اوجه المقارنة والا لتوجب ادخال الحركات الاصولية تحت عنوان التطهرية ولذا نكتفي بسرد موجز لحركة الخوارج وامتدادها.

شكل الخوارج فرقة اسلامية منذ ايام خلافة الامام علي 650-661، ولعبوا دوراً مهماً في معارضة الخلفاء الامويين في دمشق. ولكن معارضتهم خفت ايام الخلفاء العباسيين. واليوم يشكلون مجموعات متفرقة مبعثرة داخل بلدان العالم الاسلامي. ولكنهم ما يزالون يحافظون على معتقداتهم الخاصة. والحركة الخارجية لعبت في التاريخ الاسلامي دوراً اتعب الحكام، لاكطائفة محاربة فقط، بل كعقلية وكمثال متشددين. فشعوب البربر في المغرب استمدت عنف الصراع من الفكر الخوارجي. وقد امد هذا الفكر حركات اصلاحية كبرى بالقوة. من ذلك: المهدية في السودان، والسنوسية في ليبيا وتونس. وهذا التقارب يظهر في المثال وفي اساليب العمل.

وقد تميزت الفكرة الخارجية بأنها عقيدة عملية. وهذا البذل الايماني، المعتمد على عقيدة غير واضحة وان تكن راسخة برز في المرابطين الطوراق.

وهذا علي مراد يصف هذه المرابطية التطهرية فيقول في كتابه شارل دي فوكو في مواجهة الاسلام:

كانت العلاقات الاجتماعية والشخصية بين الشيخ المرابط والمريدين قائمة تحت شعار القداسة من جانب الطرفين (الشيخ وتلاميذه)، بحيث ان كل اخلال كان يرتدي طابع الخيانة. وكان للشيخ حق اكيد على اتباعه ومريديه. وكانت هذه التبعية تترجم بالخضوع والاستسلام لإرادة الشيخ. والأمر المرهوب فوق كل شيء كان لعنة الشيخ... وكان الطوارق يتحلون بمعتقدات تستند الى القيم الاسلامية الصحيحة وان كانت ممارساتهم الدينية ضعيفة لبعدهم عن الحواضر الاسلامية الكبرى التي تعطي للدين طقوساً وعبادات يومية تجعله دائم الحضور لدى الفرد والمجتمع. ومن اشعار الطوارق: «يا الله مالك الكل، ملك كل شيء حي، من يتبع دين النبي، حيثما كان، اغفر له، لانه هو الذي يذكر باخلاص الاسماء الحسنى، ويضع ثقته بالرسول... ويسبح بحمد الله ويمجد».

- اني اسلمت نفسي ومالي بين يدي خير الصابرين
- املي بالله عظيم
- انا مطمئن واتوكل على الله
- اني توكلت على الذي له امر كل شيء، الله ربي....
- ما قضى به الله احمده عليه. (م. ع. ص 113-120).

عقيدة الخوارج السياسية

تميزت عقيدة الخوارج بإبراز بعض الواجبات الاسلامية دون غيرها، تمييزاً تفردت به عن غيرها من الفرق. من ذلك تشديدها على وجوب الجهاد في الداخل والخارج، جهاد النفس وجهاد الأعداء.

وكان مأخذهم على علي (ع) انه قبل بالتحكيم. واذا كان علياً خليفة بحق فليس له ان يخلع هذا الرداء بجعل الناس حكماً فيه. اماوقد قبل عليّ بالتحكيم فَقَدْ فَقَدَ حقه بالخلافة لانه

عصى الله بـذلـك، حـين حكم النـاس «ولا حكم الا لله». وأمـام كتاب الله كل الناس سواسية حتى الخليفة: فان عصى الخليفة فقتله واجب (فيليب حتي، تاريخ العرب، ص 241).

وقد ثار الخوارج ضد الامتيازات القرشية. ولجوء الخـوارج الى القتـل والى السيف جعل تـطهريتهم عنيفـة. والأمة ليست بحاجة الى خليفة، كما يقول اهل الجماعة واهل الخاصة. وهي تنصب منهم الاجـدر ان وجدتـه. والامة هي التي يجب ان تنصب الخليفـة باختيـار حر. وبـالـطبـع لم ينـظر الخـوارج الى استحالة هذا الامر عملياً.

والتشدد الاخلاقي والديني المنبثق عن معتقدات الخـوارج، واصرارهم على فرضه بالقوة على المسلمـين حمل المؤرخـين على وصف الخـوارج بأنهم «متطهرو الاسـلام». ولكن دوافعهم لم تكن عـلى شيء من الطهـور وكذلـك ممارسـاتهم. فقـد كـانـوا مأخوذين بعصبـة دينية قـاسية واعتـدائية تبـدو امامهـا العصبية القرشية مقبولة ومحمودة.

وقـد ناهضـوا بقوة السـلاح مبدأ حصر الامـامـة بقـريش. وسعوا الى اقرار المبـادىء الديمقـراطية التي جـاء بها الاسـلام. فقاموا بثورات وحروب جرت فيها الدماء غزيرة طيلة القـرون الثـلاثة الأولى من تـاريخ الاسـلام. وكان من عقـائـدهـم التي تبلورت بعد خروجهم بزمن: ان انكروا وقبحوا كرامة الاولياء وما يحيط بذلك من عبادة ومراسم وزيارة الى قبور الصـالحـين، وحـرموا ايضـاً الطرق الصوفية. ويعـرف من فـرق الخـوارج الأباضية (النصف الثاني من القرن الأول الهجري). والاباضية منتشرة في الجزائر وطرابلس الغرب وعمان وزنجبار.

مواقفهم الدينية المتشددة

لم يكن الخـوارج اهل بحـوث نـظريـة في الـدين. وكـانت العقائد تهمهم من حيث تطبيقها السياسي والاجتماعي. وكـانوا لا يتحرجون من اطلاق كلمة الكفر على اي انسان لا يرضيهم عمله او معتقده. وقد جعلوا من اهل النار كـل المسلمين غـير الخوارج، فالسيدة عائشة زوجة الرسول وغالبية صحابة محمـد هم من اهـل النار. بـل ان فرقهم كـان يكفر بعضهـا بعضاً. ومرتكب الكبيرة يصبح كالمشرك من اهل النار ولو كان مـسلماً. وكـانوا يبنـون الايمان عـلى الممارسـة والمعرفـة والعمل. وبعض فـرقهم كانت تـرى ان الايمـان يكفي فيـه «اقـرار القلب» امـا الممارسة العبـادية والعمـل الصـالـح فهـما من نتـائـج الايمـان بالقلب.

وكانوا يقولون بحرية الاختيار: ان الله لا يفعل اعمال البشر ومشيئتـه لاتنـطبق عليهم. والشيء الـذي تـركـه الخـوراج في الاسلام هو جرأتهم على كـل المقدسـات والاحتكام الى كتـاب الله ولكن بحسب فهمهم هم لا بحسـب مـا ورد في السنـة المكتوبة او المروية.

وبهـذا يمكن القول انهم «تـطهريـو الاسلام» السـابقون. وعـلى العمـوم انطلق الخـوارج بـروح تـرمي الى مقـاومـة نفحـة السيـادة والأفضلية التي كان يدعيها المسلمون العرب. وكانت التسويـة بين المسلمين هدفهم السياسي الأول.

وبعد الاضطهاد الذي لقيه الخوارج خاصة على يد الحجاج (حيث قضى على الازارقة 698-699 الـذين ملكوا زمـام الامور في كـرمان وفـارس وسواهمـا من الامصار الشرقيـة تحت قيـادة قـطري بن الفجـاءة) اقـروا مبـدأ التقيـة كـأصـل من اصـول الدين. وكانـوا قبل القضـاء عليهم، يضربون اعنـاق الاسرى وغير المحاربـين بحد السيف (المسعـودي، مروج الـذهب، ج 8، ص 31).

الخلاصة

ربما يصبح القول ان التطهرية الانكليـزية كـانت ثورة عـلى الانكليكـانيـة التي كانت حـلاً وسـطاً بـين الكـاثـوليكيـة والـبروتـستـانتيـة. فالاصـلاح الديني Réforme طبق في انكلترا بقـرار ملكي، نتيجة تفـاعلات سيـاسية اكليركيـة جرت ايـام الملك هنري الثامن 1533-1535.

ودخـول الحـركـة الاصـلاحيـة الـدينيـة انتقلت الى انكلترا لاسبـاب اقتصـاديـة/(ارداة الاستقـلال المـالي عن رومـا)، ولاسباب ثقافية (تقدم حـركة الأنسنـة L'Humanisme)، ثـم لاسباب اكليركية (قصور الكهنة واخطاؤهم). ولم يكن اي من هذه الاسباب كافياً. فالاصلاح لم يكن في انكلترا حركة ثورية أو عقائدية كما اراده كل من لوثر الالماني 1483-1546 أو كـالفن الفـرنـسي. لقـد تم في انكلترا بقـانـون ملكي املتـه السيـاسـة الملكية، لاارادة الكنيسة.

فقـد طلق الملك هنري الثـامن زوجتـه ولكن رومـا رفضت التفسيح بالطلاق. الامر الـذي حمل الملك عـلى اتخاذ قـرارات كان لها عواقب منها: استصدار قانون من البرلمان يجعل الكهنة بحل من الخضوع لسلطة روما، ثم طلب من الكهنة الـرجوع الى روما. وفي سنة 1534 صدر قانون يحرم الحـبر الرومـاني من اية سـلطة قضائية في مملكة انكلترا.

وبلغ الصراع مع الكنيسة الكـاثوليكيـة اوجه سنـة 1570، حين اقدم البابا بيـوس الخامس عـلى اصدار قـرار الحرْمُ بـوجه الملكـة إليزابت الأولى، عندها استقر الاصلاح كـدين للدولة.

وصودرت املاك الكهنة. بهذه المصادرة تأمن للعرش تأييد الطبقات المالكة وولاءها للاصلاح، ولكن هذا لم يرض الكاثوليك الرومان ولا التطهريين كما سبقت الاشارة.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لات.
- حتي، فيليب، تاريخ العرب، بيروت، 1980.
- الزاقي، محمد مهدي، جامع السعادات، ط 4، منشورات دار الاعلمي، بيروت، لات.
- الكليني، الصحيح من الكافي، كتاب الطهارة، منشورات دار الاعلمي، بيروت، لات.
- مراد، علي، الاب فوكو في مواجهة الاسلام، ترجمة علي مقلد، المنشورات العربية، بيروت، 1980.
- المسعودي، مروج الذهب، دار الأندلس، بيروت، 1975.

- **Bernard, P., *Protestantisme et Capitalisme,* Paris, 1970.**
- **Britannica, T.9, *Puritanism & Purification,* P. 304.**
- **Hill, C., *Puritanism and Revolution,* Londres, 1958, 1969.**
- Leonard, E.G., *Histoire générale du Protestantisme,* 3 vol., Paris, 1961-1964.
- Lutaud, O. *Les Niveleurs, Cromwell et la publique,* Paris, 1967.
- Miller, P., The *New England Mind! From Colony To Province,* Mass., Cambridge, 1953.
- Nuttal, G.F., *The Puritan Spirit,* Londres, 1967.
- *Universalis, Puritanism.*
- Weber, M., *L'Ethique Protestante et l'esprit du capitalisme,* Trad. J. Chavy, Paris, 1964.

علي مقلد

التطوّرية

Evolutionism
Evolutionisme
Evolutionismus

اكتسب التفكير التطوري مكانة هامة في العلوم الاجتماعية والثقافة سواءً في القرن التاسع عشر أو أوائل القرن الحالي، وبالرغم من فقدانه لشيْء من شعبيته بيْن الحربيْن العالميتيْن إلا انه اعيد احياؤُه أخيراً وَلَوْ بأشْكَال تختلف جزئياً عن أشكاله الكلاسيكية.

وبالرُغم من أنه يصعب ايجادُ أيةِ صيغة لإجماع مَا حَوْلَ مسألةِ ما يُكَونُ التطور الاجتماعي أو الثقافي، وذلك حتى في سطر المفكرين الكلاسيكيين إلا أنه من المُمْكن تحديد بعض المحاور الرئيسية التي يلتقون حولها. ومن جملة هذه المحاور، فكرة التكيّف ـ Adaptation ـ وفكرة الانتقال من التجانس ـ Homogéneité ـ الى التغاير ـ Hétérogénéite.

وتشكل هذه الأفكار القاسم المشترك للتنظير التطوّري سواءً كان اتجاهُ المفكر محافظاً كـ Sepencer أو ثورياً كماركس.

أ ـ التكيّف Adaptation:

ويعني التأقلم مع الظروف المناخية، وتوفر التكنولوجيا على ذلك مثالاً حياً، فعندما ينتقلُ الانسان من استعمال الحجارة الى استعمال المعدن Le métal في صناعة الأدوات والأسلحة، فإن ذلك يدلُ لا محالة على تضاعف فاعليته التقنية ونُمُو مرونته. ومثل هذا التغير يُدللُ على قدرة أكبر على التكيّف، في التاريخ الانساني، ومن هذا المنطلق يكتسبُ دلالة تطوّرية.

ولا ينحصر الأمرُ في مسألة التحكيم في الطبيعة، إذ تنطبق عملية التكيّف على المجتمعات أيضاً، ففي حالة حرب يكون المجتمع الأكثر تقدماً من الناحية التكنولوجية أقدر على القيام بأعبائها وعلى مواصلتها، ويعتبر هذا المجتمع من المنظور التطوري أكثر تكيفاً من غيره.

كما يتمْظهرُ التكيّف أيضاً في نوعية النشاطات المهنية عندما تمر بعض المجتمعات من مرحلة الصيْد إلى الفِلاحة، وبعضها الأخر من الفلاحة الى الصناعة فتنمُو وسائل الانتاج ويزدادُ التحكم في المناخ الطبيعي.

ولا شك في أن التكنولوجيا تفترضُ عاملاً معرفياً سواءً كانت هذه المعرفة بدائية أو متقدمة، وقد اعتنت النظرية التطورية بمشكلة التقدم المعرفي منذ البداية وقدمت في هذا الموضوع العديد من الآراء.

ومن جملة هذه الأراء، مقولة التحول العام الذي حصل من عهد السِّحر La magie إلى زمن الأديان ومنه إلى عصر العلم، (انظر James G. Frazer) واعتبار كل من السحر والدين والعلم طُرُقاً مختلفة للتعامل مع العالم (الوجود) على قاعدة أنماط مُختلفة من المعرفة.

إلا أن هذه النظرية لا تخلُو من الصعوبات، فمن الأسئلة التي يجدرُ طرحُها، هل ينتمي الدين والسحرُ الى نفس السلسلة التطورية أو التاريخية التي ينتمي اليها العلم؟ أفليس من الممكن أن يكون السحرُ محاولة تدبّرية وعملية أكثر من كونه عملية معرفية؟ كما أن أغلب العُلماء المختصين يحددُون أهمية الدين بما يوفرُه من معان للحياة وللوجود، وبتمكين الفرد والجماعات من العيش في فضاء رُوحاني دافىء. هُنا يكون العامل المعرفي موجوداً في ميدان الدين بدون أن يكون حاسماً كما هو حاسم وأساسي في ميدان العلم ـ في هذا الاطار يجب

وضـع العلم ضمن مسـار فلسفي أو تكنـولـوجيـا من الفكـر مغايرة.

لذلك يتوجب الاعتراف بالحاجة إلى سلسلة واحدة، ولكن الى سلاسل ومسارات تطورية مختلفة إذا كان القصد تحليل الواقع التاريخي المعقد.

ويمكن اتخاذ نفس الموقف من أوغست كـونت Auguste comte الـذي يرى بـأن التاريـخ الانسـاني مـرّ ويمر عـبر ثلاثـة أنماط من التفكير - الـديني (أو الثيولـوجي Théologique) - والماورائي - والوضعي أو العلمي.

إلا أن كـونت كان أكثر إدراكاً وفـطنة مما توحي مفـاهيمُـهُ المجردة، فبالـرغم من تشخيصه لمراحل تـاريخية معينـة فهو لا يعتبرُ أن العهد العلمي قد وصل فعلاً، بل يعتـبرُ على العكس من ذلك بأن المجتمع المعاصر يتسمُ بـأزمة سيـاسية وأخلاقية كبرى وأن هذه الأزمة تعودُ الى الفـوضويـة الفكريـة الناتجة لا عن تتابع بل عن تعايشCo - existence الفلسفـات الدينيـة والماورائية والوضعية في نفس الزمن التاريخي.

إن كـونت Comte يعي تمـامـاً أنّ شؤون الـدين تتجـاوزُ الاعتبـارات المعرفيـة، لذلـك، فهو مـع تأكيـده على الفلسفـة الـوضعيـة، أقـدم عـلى بعث دين لـلانسـانيــة Religion de l'humanité وإن كـانـت الأسُسُ لهـذا الـدين الجـديـد أسسـاً وضعانية وعلمية.

وخلاصة القول، لا شك أن التاريخ الانساني سجل بعض التقـدم المعـرفي ولكن يجب التـذكـير بـأنـه، خـلافـاً للتصـور التـطوري لـلأشيـاء، لا تقـدم إلا حسب بعض المقـاييس ولا تكيف جديد بدون انتقال الى ما هو أفضل.

ب - التجانس والتغاير
: Homogénéité et Hétérogénéité

المحورالثاني للنظرية التـطوّرية يـدورُ حول التحـول الهيكلي من التجانس إلى التغاير وقد اقـترنت هذه الفكـرة بـ هربـرت سبنسر Herbert Spencer وإن كنـا نجد نفس الاهتـمام لـدى كل من كونت ومـاركس، فذلـك راجع الى تـركيز كـل هؤلاء المنظرين على ايجاد قانون أو قوانين للتغير الاجتماعي.

يتكلم سبنسر عن التحـول من المجتمـع العسكـري (أو النضالي) الى المجتمع الصناعي. ويقُول دُوركهايم بالمـرور من مجتمـع التضـــامن الميكـانيكي Solidarité mécanique الى مجتمع التضامن العضـوي Solidarité organique . ونتيجة كل هذه التحليلات، هي الوصـول الى مبدأ أو مبـادىء عامـة لعمليـة التـطور الاجتـماعي مـا انفكت تـبرز في الأدبيـات الاجتـماعية. وهـذه هي مبادىء التبـاين الهيكلي différentia-tion structurale والانـدمـاج الاجتـماعي Intégration sociale.

إن أغلب علماء الاجتماع والانثروبولوجيا المعاصرين يوافقون على الفكرة القـائلة بأن التـطور عموماً يعبر عن الانتقـال من البسيط المتجانس الى المركب اللامتجانس، ونحن نعلم أن ابن خلدون قد لمس فكرة التطور هذه في مقدمته بقوله بـ «استحالة بعض الموجودات الى بعض» وبـأن «عالم الحيـوان قـد اتسـع» وتعـددت أنـواعـه، وانتهى في تـدريـج التكـوين الى الانسـان صاحب الفكر والرؤية.

الا أن مـا لا يمكن قبولـه اليوم هـو القول بـوجـود قـانـون واحـد، أو تتابـع واحـد للمـراحـل المتعـددة التي يجب أن يمـر خـلالها تـطور كل الشعـوب. وفي هذا السيـاق يجدر أن نقـدم المسلمات الأساسية التي تعتمد عليها النظرية التطوّرية وهي:

أ - التغير شيء طبيعي.
ب - التغير له وجهة أحادية في اتجاه اوروبا الغربية.
جـ - التغير داخلي المنشأ Immanent.
د - مبـدأ الاتّسـاق principe de l'uniformité: التغـير لـه أسباب من نفس النمط.

لقد اعتبر مـاركس أن الصراع الطبقي يمثـل العامـل الثابت والحيـوي لكل المجتمعات، وأنه سيبقى كـذلك حتى المـراحـل الأخيرة للرأسمالية عند القضـاء على المسلكيـة الخاصـة ونظام الطبقات الاجتماعية.

أمـا تـوكفيـل Toqueville الـذي راهن عـلى تـطور جميـع المجتمعات نحو الديمقراطيـة، فقد ركـز على الصراع بـين قيم المسـاواة من نـاحيـة وقيم الانجـاز Achèvement من نـاحيـة أخرى.

تعكس الأولى التـوق الى التماثـل في المكـانـة الاجتـماعيـة، والثانية الطموح الى الامتياز عن الآخرين.

ويعتبر توكفيـل أن النزعـة الأولى ستنتصر في آخر المـطاف، وهذا ما يحاول إبرازه في كتابه الديمقراطية في أميركا.

في كل هذه الحـالات نجد أن المفكـرين يحاولـون تشخيص آليات متماثلة تنبـع من الكيان الاجتـماعي نفسه وتفسر المسيرة الانسانية بدون الرجوع الى أي عوامل خارجيـة أخرى، سـواء كانت هذه العوامل إلهية، أو مناخية أو متعلقة بـوقائـع تاريخيـة معيّنة.

إن النـظرية التـطوّرية هي في الـواقـع طـريقـة وأسلوب في تقديم معطيات التاريخ من وثائق وتبلورات الماضي الى ظواهـر الثقافات المعاصرة، حسب سلم تطوّري يعـطي الانطباع بأن

هناك تسلسلاً بين هذه الظواهر، وبأن التغير يأخذ شكل التحول الدائب ـ البطيء التدريجي Graduel كما أنه يجدُ في الغرب المعاصر أعلى وأكمل تجسيد لهذا التطور.

من البديهي إذن أن النظرية التطوّرية مرتبطة أشد الارتباط بمفهوم التقدم progrès وذلك ما يذهب اليه سبنسر Spencer بطريقة لا تدع أي مجال للشك... «إن التطوّر لا يمكن أن ينتهي الا عند تحقيق أكبر درجة من الكمال وأعلى مستوى من السعادة». وكما كان هيغل Hegel يعتبر أن الدولة البروسيّة Prussian في القرن التاسع عشر تمثل تجسيد الفكر والكمال، يذهب اليوم بارسونس Talcott Parsons الى القول بأن هيغل قد تسرع وأن الولايات المتحدة الأميركية هي التي تمثل المجتمع الرائد Société leader بالنسبة للانسانية جمعاء، ماضياً وحاضراً.

نحن إذن إزاء نظرية علمية، نحس معها أننا إزاء اعتقاد شبه ديني أو على الأقل دوغمائي، لا بالتقدم فقط بل باعتبار أوروبا كتجسيد أمثل وكتتويج لتطور الانسانية جمعاء.

تجاه هذه النظرة التفاؤلية العارمة، ارتفعت بعض الأصوات لتتكلم عن الثمن الباهظ الذي صاحب التقدم الغربي وتجذب الانتباه الى جملة التناقضات التي يفرزها التطور السريع.

هكذا كانت كتابات اليزي روكلو Eliseé Reclus تؤكد على أن التطوّر ككل ظاهرة ثقافية اجتماعية وخاصة التطوّر الصناعي يؤدي الى تقدم Progrès بقدر ما يؤدي الى انتكاس Régression.

وقد درس روكلو Reclus انتشار الرأسمالية في كل بقاع الكون وتحمس الى التصنيع والمكننة بما يميزها من تقنيات وعلاقات إنتاج جديدة وتوقع توحيد العالم من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، ولكنه انتبه منذ أواخر القرن التاسع عشر الى ظاهرة النمو اللامتكافىء le développement inégal والى العنف والاستغلال الذي ترتب على توحيد أوروبا للكون.

كيف لا يمكن الخلط بين أسطورة أوروبا (أسطورة يشك فيها حتى الكثير من العلماء الأوروبيين) وتاريخ الإنسانية؟

إن النظرية التطوّرية تتظاهر وكأنها تعترف بتنوع الثقافات والحضارات ولكنها في الواقع تحاول طمس هذا التعدد وإزالته تماماً. ذلك أنها تنظر الى المجتمعات القديمة أو البعيدة عن أوروبا كمراحل ضمن تطور واحد، وكأنها تنصّب كلها في نفس الاتجاه مما يضفي على هذا التنوع طابعاً صورياً وثانوياً، وكل ما في الأمر أن أكثر هذه الحضارات خلقاً وعزة، لا تمثل في آخر المطاف الا مساهمات متأخرة وجزئية لما سوف تصبح عليه الحضارات الغربية.

إنه لا يمكن نكران التقدم الذي سجلته الانسانية، والمطلوب هو أن نكون حذرين في تقييم هذا التقدم وما يترتب عليه عندما نحكم على دور الثقافات المختلفة.

لقد اتجهت الحضارة الغربية منذ قرنين أو ثلاثة نحو تصحيح الوسائل الميكانيكية التي يستعملها الانسان وتحسينها، وحسب هذا المقياس نجد أن المجتمعات الغربية تحتل مقدمة الترتيب، بينما لا تحتل المجتمعات الأقل نمواً في افريقيا وآسيا سوى آخر الترتيب.

ولكن تصنيف المجتمعات يختلف بالطبع بحسب اختلاف المقاييس التي نستعملها. فإن نحن مثلاً أخذنا كمقياس، درجة القدرة على التغلب على المناخ الطبيعي وصعابه، فلا شك أن الفوز سيكون لفائدة الاسكيمو Eskimos في الأوساط الثلجية، أو لفائدة البدو في الصحراء. كذلك فهنالك الهند بما كان لها من بعث للتفكير الفلسفي والديني، والصين بما ساهمت به من أساليب في الحياة وفي التعبئة والاستمرارية.

وكما لاحظ ليفي ستروس Levi Strauss فإن الاسلام قدم منذ أربعة عشر قرناً نظرية في التضامن والترابط بين جميع أشكال الحياة الانسانية: التقني، والاقتصادي، والاجتماعي، والروحي، لم يوجدها الفكر الأوروبي الا أخيراً تحت تأثير التفكير الماركسي والعلوم الانسانية.

إذن، فإن كان مما لا شك فيه أن الحضارة الغربية قد ضربت الرقم القياسي في مضاعفة الطاقة الكهربائية المتاحة لكل فرد، فإن الشعوب الأخرى القديمة منها والمعاصرة ـ وهي تشكل الأغلبية ـ قد أنجزت هي الأخرى بدورها ضروباً حاسمة من التطور، بل لا زلنا إلى اليوم نعيش على اكتشافات ما يمكن تسميته دورة العصر الحجري الأخير: الزراعة، تربية الحيوان، صناعة الفخار، صناعة النسيج... الخ، وأن دورنا في جميع هذه الفنون الحضارية لا يكاد يتجاوز، وذلك منذ آلاف السنين، إدخال بعض التحسينات وضروب الاتقان عليها.

صحيح أن الحضارة الغربية، أكثر قدرة على التراكم العلمي والتقني ولكن هذا لا يعني أنه بالإمكان وصف أي مجتمع أو حقبة تاريخية بالثبات أو الجمود. كل تاريخ هو تراكمي مع فروق في المدى والأبعاد والدرجة. وباختصار فما دامت الانسانية لا تتطور حسب نمط واحد وملزم، فالثبات أو حتى التقوقع في وجهة نظر معينة لا يعني ولا يمكن أن يعني

عدم إمكانية تحولات مهمة من وجهة نظر أخرى.

ولعلّ أشد الانتقادات للنظرية التطوّرية ولتمركزها حول أوروبا كنهاية وتجسيد لمسار الانسانية هو اعتبار الابداع الثقافي لا كإنجاز شعب معين، بل كنتيجة لتحالف بين الثقافات المختلفة يقع عبر الهجرة، والاستعارة، والتبادل التجاري، والحروب، الى غيرها من عوامل التفاعل بين الشعوب المختلفة.

ومن المعلوم أن أوروبا في بداية نهضتها كانت تمثل نقطة التقاء واندماج للعديد من التأثيرات، وذلك من خلال تفاعل التراث، اليوناني، والروماني، والألماني، والتأثيرات العربية والصينية، فالتاريخ التراكمي إذاً ليس خاصية لبعض الأجناس أو بعض الثقافات، إنما هو ناتج عن سلوك بعض الشعوب لا **عن طبيعتها، وخاصة عن طريقة هذه الشعوب في التواجد والتعامل. ولهذ يصل ليفي ستروس Levi-Strauss إلى النتيجة الآتية: «إن المصيبة الكبرى والعيب لأية مجموعة** إنسانية، وما يمنعها من تحقيق ذاتها، هو أن تكون منفردة».

لقد رأينا أن كل تقدم حضاري مرتبط بتحالف بين الثقافات. والتحالف هنا بمعنى تنظيم الفرص المتاحة لكل ثقافة في تطورها التاريخي وجعلها فرصاً متضافرة لجميع أعضاء الحلف.

ويكون التحالف من ناحية أخرى أكثر خصوبة وأكثر قدرة على الإنجاب والعطاء بقدر ما تكون الثقافات المعنية أكثر تبايناً وتنوعاً. وهذا التصور يؤدي بنا الى نوع من المفارقة؛ فإذا كانت البداية تمتاز بتنوع الوحدات المتحالفة وفرص الربح، فإنه مع الزمن يؤدي التحالف الى التجانس بين الوحدات وانخفاض فرص الكسب، وهذا يعني اللجوء الى أحد أمرين:

1 ـ خلق الفوارق بين الأعضاء:

وهذا ممكن لأن كل مجتمع يتركب من فئات اجتماعية مختلفة، مهنية ودينية وسياسية واقتصادية ويسهل تصور اللامساواة بين هذه الفئات. إن إغلب الثورات لا تؤدي فقط الى تعميق التباين الاجتماعي، كما يقول سبنسر Spencer بل أيضاً الى توزيع جديد للفرص وخلق نظام طبقي جديد. انظر الى تكوين الدول والطوائف والطبقات في الشرق القديم وكذلك الأمر في ما يخص الثورة الصناعية التي صاحبتها نشأة الطبقة الشغيلة prolétariat وأنواع حديثة من استغلال العمل الانساني.

لقد تعوّد الناس على اعتبار هذه التحولات الاجتماعية كنتيجة للتغيرات التقنية، والواقع أن هناك ترابطاً وظيفياً بين التقدم (والتطور) من ناحية، والفوارق الطبقية من ناحية أخرى.

2 ـ استعصاء الوحدات المستضعفة:

ويمكن التدليل على هذه العملية باللجوء الى الامبريالية والاستعمار. إن الامتداد الاستعماري في القرن التاسع عشر مكن أوروبا الصناعية من تجديد اندفاعها وكانت لتستنفد إمكانياتها لولا ادماج الشعوب المستعمرة في شبكة تعاملاتها.

إن النظرية التطوريّة تتجاهل تماماً مثل هذه التناقضات. ويجب الاعتراف بأن هذه التناقضات لا حل لها، ولكن الواجب العلمي والانساني يفرض أن نعيها وأن لا نترك جانباً **منها يتغلب على الجانب الآخر.**

كما يقتضي الواجب أيضاً تجنب الخصوصية العمياء التي تخص جنساً معيناً أو ثقافة أو مجتمعاً بامتياز الانسانية جمعاء. كما يقتضي أيضاً أن لا ننسى أنه ليس بمقدور أي قسم من الانسانية أن يدعي اكتساب الصيغ الصالحة للجميع.

بقي أن نذكر أن النظرية التطوريّة تجاهلت التاريخ في محاولتها لإرساء نظرية للتغير الاجتماعي مع أن أمر العلاقة بين التغيير والتاريخ واضح وأن العلاقة بينهما لا يمكن تجاهلها.

وقد يتجنب بعض المفكرين هذا المشكل بدعوى أنهم معنيون قبل كل شيء بالتعميم Généralisation ولكن، هل يمكن التعميم بقطع النظر عن الواقع والتاريخ؟

مصادر ومراجع

— Comte, A., *Le Système de la politique positive,* vol IV.
— Frazer, S.G., *The Golden Bough,* Mcmillan, 1958.
— Reculo, Elisée, *L'homme et la terre,* F.Maspéro, 1982.
— Strauss, Claude Levi, *Race et histoire,* Gautier, Paris, 1961.

عبد الباقي هرماسي

التعبيرية

Espressionism
Expressionnisme
Expressionismus

التعبيرية

مع بداية القرن العشرين كانت النشاطات الفنية في اوروبا قد تركزت في مدينتين رئيسيتين: باريس وميونخ. فكانت العاصمة الفرنسية، منذ ظهور الانطباعية، حوالى سنة 1870،

مركزاً أساسياً لتيارات فنية أسهمت، باختيارها وسائل تعبير جديدة، في تبدل المفاهيم الفنية العامة، وفي تخطي التقاليد الكلاسيكية والاكاديمية. وقد شهدت باريس، منذ ذلك الوقت، ظهور تيارات فنية جديدة، وأصبحت محور نشاطات فنية ارتبطت بها اسماء العديد من الفنانين الطليعيين؛ ممن كان لهم دور بارز في تاريخ الحركة الفنية في العالم الغربي. وفي الوقت نفسه، تكوّن تجمع آخر من الفنانين، في ميونخ، المدينة الالمانية البافارية التي جذبت اليها، بفضل شهرتها الاكاديمية، فنانين طليعيين، امثال بول كلي، وفاسيلي كاندانسكي، وألكسي جولنسكي، وسواهم ممن كان له ايضاً دور لا يقل أهمية عن الدور الذي قام به التجمع الباريسي. وكانت ميونخ ايضاً مركزاً لنشاطات فكرية تجسدت في دراسات نظرية عالجت مسائل فنية، ودافعت، للمرة الأولى في الغرب، عن التجريد بوصفه ظاهرة معاصرة تعبر عن حاجات أساسية للعقل الانساني. ولعل أهم ما كتب في هذا المجال الدراسة التي وضعها ويلهلم فورنغر سنة 1906، أطروحة دكتوراه نشرها سنة 1908، بعنوان تجريد واعتناق *Abstraction und Einfülung*. وبدوره وضع كاندانسكي، سنة 1910، كتابه الروحاني في الفن *Über das Geistige in der kunst*، الذي ترجم بعد ذلك الى لغات عدة، ونشر باللغة الفرنسية في باريس سنة 1949، بعنوان *Du spirituel dans l'art*.

1 ـ التعبيرية الألمانية:

التعبيرية هي، بالمفهوم العام للكلمة، طريقة خاصة في التعبير اتبعت في مختلف مراحل التطور الفني، بدءاً بكهوف العصر الحجري وحتى التعبيرية التجريدية في الخمسينات من القرن العشرين. لكن هذه العبارة اكتسبت دلالة محددة مع الحركة الفنية المعاصرة، المعبرة عن رؤية تعكس مفهوماً جديداً وادراكاً خاصاً للعالم، الحركة التي لم تتبلور اطرها العامة وتتحدد الا في القرن العشرين، بعد ان مهد لها فنانون من القرن السابق، من الذين اصطبغت اعمالهم بملامح تعبيرية. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر، بدأت تتوضح معالم الاتجاهات الجديدة، متمثلة في محاولة هؤلاء الفنانين تخطي القيود الاكاديمية، أو التخلص منها والثورة عليها. وقد اعلنت الثورة ضد الظروف التي اخضعت لها الحركة الفنية، وضد المجتمع ومظاهره البرجوازية، مطالبة باستقلالية الابداع الفني وما يتطلبه من حرية في اختيار الاشكال الملائمة ووسائل التعبير.

بيد أن هذه الاستقلالية لا تعني، بالضرورة، ان عملية الابداع الفني تتم خارج نطاق الحقيقة الحية أو بعيداً عنها، ومن دون ارتباط بواقع اجتماعي. فلا بد للفنان من القبول بهذه الحقيقة والتحرك من خلالها، جاعلاً منها مادة عمله وغايته. وانسجاماً مع هذا المبدأ الأساسي، يتحول العمل الفني الى وسيلة اتصال بالآخرين، ناقلاً اليهم مشاعر الفنان واحاسيسه وافكاره ورؤيته الخاصة للعالم، ويصبح التعبير اساساً لارادة الفنان الخلاقة ومفهومه الفني. فالتعبيرية هي، اذن، تلك الظاهرة الحديثة الناجمة عن هذا السلوك وهذا الموقف المتشدد من الواقع بهدف تغييره. ولذا، فإن هذه الحركة لم تكن، من حيث هي ظاهرة أو طريقة خاصة في التعبير، لتقتصر على جماعة ما أو مرحلة تاريخية ما. ولئن كانت التعبيرية ـ كما يقول غاسيه في كتابه التعبيرية واحداث القرن ـ «تتطابق مع الفن والثقافة الجرمانية، الا انها ليست ظاهرة جرمانية، شمالية، بل اوروبية، بل عالمية في القرن العشرين». والحق اننا نجد ملامح تعبيرية في اعمال الكثيرين من فناني نهاية القرن التاسع عشر، كما نجدها في اعمال بعض فناني الوحشية الفرنسية والمستقبلية الايطالية والتكعيبية. وقد تمثلت التعبيرية، من ثم، في مدارس عدة سواء في اوروبا أو في اميركا اللاتينية، وفي نتاج عدد كبير من الفنانين الذين ظهروا هنا وهناك في انحاء مختلفة من العالم. وان ما وصف بعد ذلك باسم التجريدية التعبيرية قد عرف، بعد الحرب العالمية الثانية، انتشارا واسعاً في العالم كله.

الجسر

وحتى في المانيا، لم تكن هنالك حركة تعبيرية واحدة، بل اشكال تعبيرية مختلفة، تجمع بينها صلات متبادلة ومصادر اوروبية مشتركة. غير أن مختلف هذه الاتجاهات قد تتلخص في حركتين اساسيتين هما: الجسر **Die Brück**، في درسدن، والفارس الازرق **Der Blaue Reiter**، في ميونخ. الأولى تأسست سنة 1905، ورأت في العنف الثوري ضرورة ملحة، على الرغم من ارتباطها بالتيارات التي سبقتها كالرمزية والفن الجديد **Jugendstil** الذي كان له انتشار واسع في السنوات العشر الاخيرة من القرن التاسع عشر. فقام ممثلو هذه الجماعة، امثال كيرشنر، وهيكل **Heckel**، وشميدت ـ روتلوف **Schmidt-Rottluff**، بعدة نشاطات فنية شارك فيها، في السنوات التالية، فنانون آخرون، أمثال: نولد، وفان دونغن، بيد ان الحركة التعبيرية الالمانية لم تنمو وتأخذ

ابعاداً جديدة الا مع فناني الفارس الازرق، ومع التيارات الفنية لما بعد الحرب.

وللتعبيرية الالمانية ـ التي تقابل الوحشية الفرنسية، وتلتقي معها في امور عدة ـ ميزات خاصة: فهي تمثل، خلافاً للوحشية التي لم تدم سوى فترة قصيرة من تاريخ التطور الفني العام، تياراً فنياً اكثر شمولاً لم يقتصر على جماعتي الجسر والفارس الازرق؛ فالفن الالماني بقي زمناً طويلاً بعد ذلك يستخدم، ولو جزئياً، مثل هذه المفردات التعبيرية. وفي حين تركزت اهتمامات الوحشيين على اللون والمسائل التشكيلية الاخرى، اضاف التعبيريون اليها اهتمامات جديدة، تتعلق بأمور انسانية واجتماعية، وتعالج مسائل اخلاقية ودينية وجنسية. وقد عبر الفنانون الالمان عن ذلك كله بالرجوع الى مصادر المخيلة والحدس، وباسقاط الحالة الفردية على الطبيعة والانسان وعلى ما يمثله العمل الفني. والحق اننا نجد ـ كما يقول هربرت ريد، في كتابه تاريخ التصوير الحديث ـ نجد في عمق الحس الشمالي اتجاهاً نحو الفردية وتكريساً للوحدة والاعتزال». فالفرد «يعي اعتزاله وحالة انفصاله، ويمكنه مضاعفة هذا الوعي لدرجة نسيان الذات أو ازدرائه لها. غير ان المخرج الاكثر شيوعاً لمثل هذه الفردية هو في الاعتزال الطوعي للفنان المؤمن بذاتيته الخاصة، وفي تأمله الباطني حيث يجد البواعث ومصادر الالهام».

غير أن حالات مماثلة قد نجدها في اعمال آخرين سبقوا التعبيرية الالمانية ومهدوا لها. فاعمال الفنان النروجي مونش، 1863-1944، الفنان الأكثر اعتزالاً وميلاً الى التأمل الباطني، تعبر عن ألم نفسي عميق يتجلى فيما تناوله من موضوعات على علاقة بالجنس والدين والموت، كما يتجلى فيما اختاره من وسائل تشكيلية ملائمة. وهي ايضاً تعبر عن شعور بالهواجس، وعن تمسك الفنان المرضي باحساس باطني غريب، وتعلقه بالرؤى او التخيلات المثيرة للقلق والانقباض، وهذا العالم الذاتي الخاص يصوره ايضاً الفنان البلجيكي جيمس انسور ـ وهو الذي عاش القسم الأكبر من حياته في عزلة مدينة اوستند ـ في اعمال تكاد تقتصر مفرداتها التشكيلية على الأقنعة والأصداف والهياكل العظمية المعبرة عن رؤية مأساوية هزلية. ومثل هذه العوالم الخيالية يعكسها عمل غوغان، الفنان الفرنسي الذي كان له بدوره تأثير مباشر على التعبيريين الالمان وذلك من خلال رمزيته الخلابة والوانه الاصطلاحية اللاواقعية، ورغبته في العودة الى القيم البدائية ولجوئه الى تشويه الأشكال وسيلة للتعبير. وقد يكون الفنان الهولندي فان غوغ من ابرز الممهدين للتعبيرية، لما في عمله الفني من تسجيل عفوي ومباشر لإحساسات انسانية تصل الى ابعد حدود المأساة. وهو إذ يلجأ الى الضربات اللونية الاكثر انفعالية، فذلك كي يعبر عن حالة نفسية، متخطياً كل مفهوم وصفي للأشياء المرئية، ومدركاً القيم الرمزية والتشكيلية للألوان الصافية في عملية الإحساس المباشر والتعبير عنه.

والتعبيرية الالمانية اتبعت بدورها تقنية تقوم على تشويه الأشكال وعنف اللون الاصطلاحي، واللاواقعي، وعملت على استثمار هذه المعطيات في محاولة للوقوف في وجه مجتمع بات يعاني من مشاكل معقدة. وفي هذا الوقت كانت اوروبا كلها تطمح، هرباً من واقع تعيشه، الى بلوغ المصادر الأساسية، وتبحث عن القيم الاولية، وبخاصة المانيا التي كانت تشكو، في كل المجالات، من التسلطية والتقاليدية. وللتعبير عن موقفهم من هذا الواقع، لجأ ممثلو الجسر الى الفن الخطي graphisme، معتمدين في ذلك على ما تقدمه لهم فنون القرون الوسطى والبدائيين من قيم تشكيلية. ومن هنا كانت «الصفة المتسامية للتعبير القوطي» هي، كما يقول ويلهلم فورنغر، المبدأ الذي اتبعه التعبيريون الالمان لتصوير «واقع غير طبيعي مشوب باللاواقعية». وقاد التعبير عن هذا الشعور العاطفي القلق، المتناقض مع المفاهيم الكلاسيكية وما تسعى اليه من جمال مثالي، الى الفن اللاصوري والتجريد الغنائي العاطفي، مع كاندانسكي، أو ما عرف باسم التعبيرية التجريدية.

الفارس الأزرق

مع نهاية جماعة الجسر وتفكك اعضائها، سنة 1913، بسبب تباين آرائهم واتجاهاتهم، كانت الأفكار التي أتت بها التعبيرية قد انتشرت في المانية كلها، وانتقل محور النشاط الفني، من ثم، إلى مدينة ميونخ، المنفتحة على مختلف التيارات وتباين آرائها. ومنذ بداية القرن العشرين كانت أوروبا قد شهدت نوعاً جديداً من التبادل الواسع النطاق في الآراء والأفكار الفنية، وتحولت العاصمة البافرية الى مركز لنشاط فني بلغ اوج ازدهاره في هذه السنوات السابقة للحرب العالمية؛ حيث تشكلت عدة تجمعات فنية، كان الفارس الازرق ابرزها واكثرها تمثيلاً لطبيعة تلك المرحلة. قبل ذلك، قدم الى المدينة، منذ 1896 ـ أي في السنة نفسها التي تأسست فيها مجلة يوجند *Jugend* الناطقة باسم الفن الجديد Jugendstil ـ عدد من الفنانين الطليعيين الروس، امثال جاولنسكي

وكاندانسكي. وكان لهذا الأخير دور بارز جداً في تطورالحركة الفنية سواء في ميونخ نفسها أم خارجها.

وفي مجال التبادل الثقافي الفني، فتحت مدينة ميونخ صالاتها لاستقبال اعمال ابرز فناني نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وقد شارك في المعرضين اللذين نظمهما الفارس الازرق، سنتي 1911 و1912، حشد من أهم الفنانين الاوروبيين المعاصرين. وفي سنة 1913، شهدت ألمانيا أكبر تظاهرة فنية أوروبية من خلال معرض الخريف الألماني الأول الذي لم تعرف اوروبا ما يوازيه، من حيث شموله وانفتاحه على مختلف التيارات العالمية، الا عندما أقيم معرض الخمسين سنة من الفن الحديث في بروكسل، سنة 1958.

وفي هذا الإطار العام، تكونت جماعة الفارس الأزرق، أي الحركة التي تشكل، رغم انها لم تكن متلاحمة أو منظمة كالجسر، نهاية مطاف لتطور يجد اصوله، كما يشير غاسيه، في ملتقى حقيقي للأفكار والتجارب الأوروبية. ولتأكيد على هذا التوجه العام، كانت المعارض التي نظمها الفارس الأزرق لا تتوقف عند اسلوب فني محدد، بل تلتقي فيها مختلف التيارات الفنية على تناقضها وتباينها، كالتعبيرية والتكعيبية وشتى الاتجاهات التجريدية. وقد يعبر عن هذا السلوك الفني تصريح هذه الجماعة بمناسبة احد معارضها: «اننا لا نسعى الى نشر أشكال محددة أو خاصة، فغايتنا ان نبين ان في تنوع الأشكال الممثلة، يتحقق الهدف بطرق شتى». فالمسألة في نظرهم لا تتعلق بالشكل بقدر ما تتعلق بالمضمون، و«التجديد ـ كما يراه فرانتس مارك، احد ممثلي الفارس الأزرق ـ ليس شكلاً، بل نهضة في طريقة التفكير». فعلى الرغم من تعدد اتجاهات ممثليها، تلتقي جماعة الفارس الأزرق، ولو ضمنا، حول مسائل الفكر والفن، كما عبر عنها مارك، وصاغها كاندانسكي في كتابه **الروحاني في الفن**، المشار اليه. واذ ينطلق كاندانسكي من نقد للبنية المادية للعالم المعاصر، ومما توصلت اليه التيارات الفنية الحديثة فيما يتعلق باللون وقيمه التشكيلية، انما كي يعبر، نظرياً وعملياً، عن بعض جوانب المشكلية المطروحة والناجمة عن تحولات العالم الحديث والاكتشافات العلمية. فإن ما توصل اليه الفنان هو التعبير عما أسماه «الضرورة الداخلية»، لأن «تناغم الألوان والأشكال لا يستند الا إلى شيء واحد: الاتصال الفعال بالنفس الانسانية».

ولعل ما كانت تسعى اليه تعبيرية ميونخ الرومنسية الطابع، المتعارضة نسبياً مع تعبيرية الألمان الشماليين من جماعة الجسر، هو، كما يقول هربرت ريد، اعادة «بناء العالم في حالته الباطنية، الداخلية»، بحيث لا يكون للطبيعة الممثلة، في الأعمال التصويرية التعبيرية، «من دلالة الا بقدر ما تتحول لتعكس وضعاً انسانياً». فتحرر الفنان ازاء هذه الطبيعة لا يكون الا بإضفاء قيم تعبيرية على الاشكال والالوان الصافية وفاقاً لما يمليه احساسه الداخلي. لذلك فإن اعمال هؤلاء الفنانين قد تبدو احياناً معقدة نسبياً، صعبة القراءة بعيدة، بسبب تفجر الموضوع شكلاً ومضموناً، عما كان يبحث عنه الشماليون من امور أكثر عقلانية وأكثر ارتباطاً بالحياة المادية المعاشة. وربّ هاجس، أو شعور ديني، مسيحي ضمناً، خلف هذا التوجه العام لجماعة الفارس الأزرق، يدفعهم الى الاهتمام بالمسائل الدينية والفلسفية. **على ان الغاية من هذا الاهتمام لم تكن البحث عن «صور تقوى وورع مهيأة للكنائس»، فالصورة الدينية، هنا، «تصبح خلافاً لذلك، وعلى غرار المقابلة مع الموضع الجنسي، مجرد انعكاس لتساؤلات تطرح حول الوجود»،** حسب تعبير هانس هوفستاتر، في كتابه **التصوير والحفر والرسم**. وبانطلاقها من هذه المسائل الأساسية، انما تحاول التعبيرية ان تعيد طرح موضوعات كان الفن قد فقدها منذ زمن بعيد، وفقدها مرة اخرى قبل ان أعاد الفن اللاصوري صياغة مثل هذه الأفكار الروحانية، الصوفية، بأسلوب مبتكر يقوم على استعادة القيم الرمزية من خلال الخط واللون والشكل.

وان ما يميز جماعة ميونخ هو اعتمادها الرمز، والتوصل من خلاله، الى المجال السري لميتولوجيا تكونت حديثاً، قوامها، كما يقول هوفستاتر: «تحويل محكم للتعبير الى رمزية حيوانية، مع فرنتس مارك وهنريش كامبندونك، اللذين اصبحت الصورة الحيوانية لديهما رمز تشابه المخلوقات؛ وتخيلات اورفية، مع اوغست ماكه، تترجم بلونية شديدة، عابرة ومستقلة، تمزج بين سعادة عيش الحدث والاستسلام؛ واخيراً، البدء بالفن اللاصوري وتكامله مع كاندانسكي وجاولنسكي وكلي». غير أن هذه الحركة الساعية الى تمثيل فن عصرها، من خلال رؤيتها للعالم ومفهومها الفني، لم تكن الجواب الملائم على تحولات المجتمع الحديث واكتشافاته العلمية، وبدت، من بعض الوجوه، اقل عصرنة من تعبيرية الجسر. لكن انفتاحها على مختلف الآراء، وتقبلها للتكعيبية والاورفية والمستقبلية قد دفعاها للإسهام بفاعلية في التطور الفني اللاحق. ذلك ان تقارب الفارس الازرق ومجموعة من الفنانين الفرنسيين، أمثال دولوني، أبرز ممثلي الأورفية، قد

أدى في أبعاد اوروبية، الى وضع الأسس لتيارات فنية حديثة كانت تهدف الى تحطيم الصورة وتخطيها.

بيد أن هذا التوجه نحو التجريد، او اللاشكل، لم يحل دون بقاء التعبيرية واستمرارها على الرغم من تراجع انطلاقة الفارس الازرق نسبياً، بعد سنة 1914. فقد اخذت هذه الحركة ابعاداً جديدة خلال الأزمة الاجتماعية التي ولدتها الحرب، وانتشرت على نطاق واسع سواء في اوروبا ـ اي في المانيا، وبلجيكا، وهولندا، والداغارك ـ أو في اميركا اللاتينية، وانحاء اخرى من العالم، حيث لم تقتصر التعبيرية على الرسم والتصوير، وشملت مختلف النشاطات الثقافية. فشهد الأدب والشعر المعاصرين تياراً مماثلاً، كما شهدت الموسيقى، مع شونبرغ، صديق كاندانسكي، محاولة لتفكيك العالم الصوتي شبيهة بمحاولة كاندانسكي لتحطيم الصورة.

2 ـ الوحشية الفرنسية:

ليست الوحشية Fauvisme مدرسة ذات مذهب فني محدد، فهي أقرب الى ان تكون التقاء بين فنانين جمعت بينهم ميول ومواقف متشابهة، من دون ان تشكل، فعلاً، جماعة منظمة كالجسر، أو جماعة تربط بين اعضائها صداقة او تطور فني محدد كالنبية Nabisme ـ اي الحركة التي ظهرت في فرنسا في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وكان لها ارتباط وثيق بالرمزية. وقد تعود الوحشية بجذورها الى نهاية القرن التاسع عشر، الا انها لم تعرف بهذه الصفة، «الوحشية»، الا في سنة 1905، بعد ان اطلق الناقد الفرنسي لويس فوكسل هذه العبارة ساخراً، وكرسها التداول وجعلها صفة ملازمة لهذه الجماعة ونتاجها الفني. بيد ان هذه الحركة لم تعمر طويلاً، وسرعان ما تحول ممثلوها جميعهم، باستثناء فان دونغن وروو، نحو فن مغاير تماماً لما كانوا ينتجون قبل سنة 1908. وهؤلاء الوحشيون هم من أصل باريسي، ما عدا فان دونغن، فهو بلجيكي، وتميز أسلوبه بطابع خاص.

وكانت هذه الحركة قد تكونت حول ماتيس ـ الفنان الذي اتاح له عمره وثقافته ان يقوم بدور المؤسس لها ـ وأثارت دهشة النقاد والجمهور واستغرابهما، لابتعادها عن الاكاديمية والانطباعية، والفن الجديد، واعلانها الثورة ضد المنهجية المتزمتة لدى الانطباعيين المحدثين سوراه وسينياك... فالانطباعية المحدثة، او التقسيمية، هي في نظر ماتيس أول محاولة لتنظيم الانطباعية منهجياً، «غير انه تنظيم فيزيائي خالص ووسيلة آلية في الغالب، حيث ان تمزق اللون يؤدي الى تمزق الشكل، والنتيجة: سطح مجزأ. فكل شيء يتحول الى مجرد احساس للشبكية، لكنه يفقد السطح والخط سكونهما». لذلك لجأ الوحشيون، خلافاً لهذه المنهجية الصارمة، الى الألوان الصافية الصارخة، على غرار ما نرى في اعمال فلامينك، ودران، وماتيس، ومانغوان. غير ان اعتماد اللون وسيلة للتعبير العفوي والمباشر جعل هؤلاء الفنانين يهملون الرسم والتأليف ويلجأون، في هذه المرحلة الوحشية» من نشاطهم الفني، الى الرسم المبسط السريع، الرديء احياناً، والى غير ذلك من الوسائل التي تمكنهم من التعبير المباشر الأكثر عنفاً.

بيد ان ما حققه الوحشيون، لم يكن بمعزل عن حركة التطور الفني العام في اوروبا، وان تجربتهم لم تكن بعيدة عما كان قد توصل اليه من نتائج مهمة فنانون طليعيون: من غويا في اسبانيا، الى تورنر في انكلترا، وفان غوغ في هولندا، ومونش في النروج، وانسور في بلجيكا، ودولاكروا ومونيه ودوتولوز لوترك وغوغان في فرنسا... وكانت هذه الظاهرة التعبيرية قد تجلت بوضوح في بعض أعمال مونيه ـ وبخاصة في لوحته 14 تموز، من سنة 1872 ـ او في اعمال جيمس انسور، المعبرة عن واقع مأساوي. لكن هذه الانطلاقة التعبيرية ما لبثت ان هدأت مع انتشار الفن الجديد Art Nouveau في العالم الغربي في السنوات العشر الاخيرة من القرن التاسع عشر، ولم تعد لتتفجر مرة اخرى الا في بداية القرن مع الموجة التعبيرية الجديدة. لكنها انطلاقة قصيرة الاجل، توقفت في فرنسا، عندما تخلى معظم الوحشيين فجأة، سنتي 1907, 1908 عن الألوان الصارخة، واستبدلوا بها ألواناً جديدة أقل اثارة، كالبني والاخضر الفاتح والأزرق الغامق ولجأوا إلى الأشكال التأليفية ذات الطابع الهندسي.

لا شك في ان هذا التحول الجديد قد ارتبط بظروف تاريخية واجتماعية كانت قد حددت مسار الحركة الفنية العام. فالوحشية قد بلغت أهدافها، ولم يعد بوسع ممثليها الذهاب، من خلال وسائلهم التعبيرية، الى ابعد مما وصلوا اليه من عنف اللون وقوته، وباتوا عاجزين عن الوقوف في وجه التيارات الفنية الجديدة الأكثر تمثيلاً لما كان يطمح اليه الفنانون المعاصرون. ولعله بتأثير من سيزان وبيكاسو والفن الافريقي، رجع الوحشيون الى اشكال من الفن اكثر تقشفاً ورزانة، واسهم بعضهم ـ امثال براك، ودوران، وماتيس، وفريتز ـ الى جانب بيكاسو، في التمهيد للتكعيبية.

3 ـ الوحشيون الفرنسيون والتعبيريون الألمان:

ان التيار الفني الجديد المتمثل بالوحشية الفرنسية، في باريس، والتعبيرية الالمانية، في درسد وميونخ، قد تناوله مؤرخو الفن سعياً الى تحديد مدى تقارب هاتين الحركتين او تباعدهما. ولم يكن من السهل الخوض في هذا الموضوع لأسباب عديدة، أبرزها هو ان الوحشية والتعبيرية لم تقوما على منهج واضح، وكانتا اشبه بالتقاء لعدد من الفنانين جمعت بينهم ميول واذواق متقاربة. وهذا ما يفسر وجود اختلافات تقنية مهمة ليس بين الجماعتين وحسب، بل داخل كل منهما، حيث تنوعت الاساليب الفنية بتنوع مناهج الفنانين ووسائلهم التعبيرية. لذلك، فإن المؤرخين قد وجدوا صعوبة في وضع دراسة مقارنة توضح الصلة بين ظاهرتين «يتطلب تحديدهما ـ كما يقول هووغ ـ كثيراً من الدقة والعناية والإستثناءات». وثمة صعوبة اخرى اعترضت الباحثين، مصدرها طبيعة الاعتقاد السائد لدى الطرفين، ونظرة بعضهم الى البعض الاخر. فكلاهما، من فنانين ونقاد، يتنكر لأي تأثير خارجي، ويدّعي الاسبقية. فلم يتردد الفنان الالماني كيرشنر في تقديم تاريخ لوحاته تبريراً لادعائه بالاسبقية، ولم يتوقف الفرنسيون عن تجاهل فناني الجسر والمراحل الأولى لكاندانسكي وجاولنسكي وماله، معتبرين الوحشية مصدر الحركة التعبيرية كلها.

بيد ان هذه المواقف المتباينة لم تحل دون التوصل الى استنتاجات مهمة منها: ان لدى الطرفين خصائص عامة مشتركة كانت قد تحددت بفضل موقفهما الواحد من العصر الذي ينتميان اليه وارتباطهما بحقبة تاريخية اسهمت في تبدل المفاهيم الفنية العامة، فالوحشيون والتعبيريون ارتبطوا بمصادر فنية مباشرة ومشتركة، تمثلت بمجموعة من فناني نهاية القرن التاسع عشر، امثال: فان غوغ، وغوغان، ومونش... ولعل السمة البارزة التي تجمع بين ممثلي الحركتين هي التعبير التلقائي المباشر والاهتمام بالفكرة المجسدة في اشكال مبسطة رسمت خطوطها وأطرها العامة بسرعة من دون تفكير معمق او تعقيد، بينما يأخذ اللون أهمية أساسية، ويقوم مقام الخط في تحديد الشكل والتعبير عن مضمونه. وهو، في معظم الحالات، لون اصطلاحي، مستقل عن الظواهر الخارجية لأشياء العالم المرئي الممثلة التي تحولت، في اللوحة التعبيرية او الوحشية، الى اشارات تعبر عن مضامين اكثر شمولاً. فاللون يوضع مباشرة على اللوحة من دون تحديد او دراسة مسبقة للمساحة المخصصة له، بحيث انه يتحول الى جوهر أو رمز في اعمال الفنانين الالمان الاكثر ارتباطاً بالموضوعات المصورة اللاواقعية، التي تتطلب مثل هذا التعامل مع القيم اللونية المستقلة عن طبيعة الاشياء المرئية.

قد يلتقي هذا الاسلوب المباشر في التعبير مع الطريقة العفوية التي يتبعها الاطفال في الرسم والتصوير، كما يلتقي مع جميع الفنون المسماة بدائية، الخاضعة لهيمنة الحس لا العقل، والباحثة عن التعبير الآني والمباشر لا عن التكامل والبناء المطابق للطبيعة. وبفضل هذا التوجه العام الذي شهده القرن العشرون، منذ بداياته، بات من الممكن الحكم على تصوير الاطفال، جمالياً ونفسانياً، وإعادة الاعتبار الى الفنون الشعبية والبدائية. ومن هذه الزاوية، يرى هانس هوفستاتر، في كتابه المشار اليه، اهمية الدور الذي قامت به الحركات الفنية في السنوات العشر الأولى من القرن العشرين معتبراً انه، هنا، يكمن «العمل الحقيقي للتعبيرية» بالنسبة الى هذه المرحلة التاريخية، لكنه يرى انه هنا ايضاً «يكمن ضعفها الذي بدأ يرتسم بوضوح من خلال اتساع شعبيتها البرجوازية، التي باتت مماثلة لشعبية اعمال الانطباعيين. فما كان مقدراً له في السابق ان يصفع، اصبح مقبولاً الان، بسبب المقارنة اللاواعية مع الفن الطفولي، ولم يعد يلاحظ سوى التبسيط، من حيث هو نتيجة، وليس العمل الذي كان ضرورياً لاستخلاص ما هو بسيط من كل الاحكام المسبقة».

ولكن، رغم هذه المميزات العامة المشتركة، هنالك تباين كبير في الرؤية كما في التقنية ووسائل التعبير، مصدره اختلاف التقاليد والظروف التاريخية والاجتماعية التي ارتبط بها كل من التعبيريين الألمان والوحشيين الفرنسيين. فالفنانون الألمان لم يتوقفوا ـ رغم أنهم صوروا الموضوعات نفسها، كالمنظر الطبيعي، والعارية، والصورة الشخصية ـ عند تناقض الظواهر المرئية للأشياء، بل ذهبوا الى أبعد من ذلك، جاعلين من العمل الفني تجسيداً للشعور والدلالة والرمز. وقد يفسر ذلك ارتباطهم بالتيارات الفنية السابقة كالرومنسية والرمزية والفن الجديد، وعلاقتهم المباشرة بالرواد المحليين، أمثال: السويسري بوكلين، والألماني كلنغر. بينما عرف الفرنسيون بالطلاوة والظرافة، وبما اتهمهم به زميلهم، الفنان اميل برنار نفسه: «نقص في المجاملة الفنية ازاء الموضوع، وتمسك بتعبير لا يتعدى حدود الحديث الطريف». فالفن الذي «يحلم به» هنري ماتيس هو، كما يقول الفنان نفسه، «فن توازن، وصفاء، وسكون، من دون مواضيع مقلقة تشغل البال، فن

يكون لرجل الفكر أو رجل الأعمال أو الفنان الخطاط، على سبيل المثال، مهدئاً، أو مسكناً فكرياً، شيئاً ما أشبه بأريكة جيدة تريحه من اتعابه الجسدية».

ولعل أحد مصادر هذا التباين بين ممثلي التعبيرية والوحشية هو أن الفنانين الألمان يحاولون - كما يقول هانس هوفستاتر - إعطاء الموضوع إجابة أخلاقية لا تصويرية، و «التركيز على الإجابة الشخصية لتساؤلات تقليدية». فالمناظر الممثلة في أعمالهم تبدو «متطابقة مع غنائية الطبيعة الرومنسية، وعارياتهم هي إجابة على السؤال الكامن طوال القرن التاسع عشر، سؤال الحس الجنسي». ولكن رغم هذا الموقف من الموضوع، الأكثر عمقاً وجذرية من مواقف معاصريهم الفرنسيين، فإن «إجاباتهم لم تكن أحياناً أقل سطحية»، لأن عجزهم عن تقصي الأمور بعمق حقيقي كان «يموهه اسلوب تأثيري غامض لم يكن سوى ظاهرة خاصة، وضارة، بالتقاليد الألمانية». وثمة ظاهرة أخرى كان هوفستاتر قد أشار اليها أيضاً، وهي أن الوحشية الفرنسية لا تمثل سوى حقبة قصيرة جداً داخل حركة التطور الفني العام، لأن ممثليها كانوا قد تخلوا عنها باستثناء فان دونغن وروو - وتحولوا الى تيارات فنية جديدة. لذلك فإن اسهامهم في تطور الحركة الفنية العامة أكثر أهمية من إسهام التعبيريين الألمان الأوائل، وبخاصة أولئك الذين احتفظوا، طوال حياتهم، بالطابع التعبيري.

4 - الحركة التعبيرية بعد الحرب العالمية الأولى:

في سنة 1918، انتهت الحرب العالمية الأولى، لكن الخلافات الأوروبية ومسبباتها بقيت قائمة. وإن كانت هذه الحرب قد غيرت من طبيعة الخارطة السياسية، وأدت الى تحولات مهمة اجتماعياً، إلا أنها لم تحل دون ظهور تناقضات عميقة تأزمت وتضاعفت طوال سنوات ما بين الحربين: كالتطور الاقتصادي الخادع وما رافقه من تضخم في الثروات، والأزمات الاقتصادية الحادة، وتصاعد الشعور بالقومية رغم الاعتقاد بأنه قد مر عليها الزمن، ثم الخوف من حرب قادمة لم تتوقف الاستعدادات العسكرية لها. فبلغت المانيا، سنة 1923، قمة تضخمها النقدي، وانهارت بسبب ذلك الطبقات الوسطى، وشهد العالم الغربي، سنة 1929، انهيار البورصة في نيويورك وما تبعها من تفاقم لأزمة اقتصادية انطلقت من نيويورك لتشمل مختلف أنحاء العالم، باستثناء الاتحاد السوفياتي الذي لا ترتبط أسسه الاقتصادية بالرأسمالية العالمية.

وعلى صعيد الفكر، لم يكن أثر الحرب بأقل أهمية. فالانطباع السائد بين المثقفين هو أن أوروبا باتت تواجه الانهيار الشامل، بعد أن دمرت بنفسها، عبثاً، أسس اقتصادها وحضارتها. ومن هنا كان الشك بالقيم التقليدية، الشك بالأسس التي قامت عليها الحضارة الغربية. ففي كتابه **أفول الغرب**، من سنة 1926، يشير الكاتب الألماني أوسوالد الى مظاهر الضعف في الحضارة الأوروبية، كما يوضح الاسباني ميغيل دواونامونو، في كتابه **احتضار المسيحية**، سنة 1925، أن المجتمعات تموت عندما تفقد قيمها الروحية. وهذه الحالة النفسية تعكسها الأعمال الأدبية لأندريه جيد الذي عبر من خلالها عن رفضه للأخلاق المجردة ومفاهيم الخير لـاشير النظرية. ثم أن استمرار الأوضاع الإجتماعية المتردية، وهيمنة العالم الصناعي الذي جعل من الآلة رمزاً لتحول مجتمع جديد همه النفع المادي، وتناقضات المجتمع الرأسمالي، والاعتقاد المتشائم بأن الفن لا يمكنه أن يبدل شيئاً من الأوضاع القائمة، لأنه بات هامشياً وعديم الجدوى... كل ذلك قاد الى نوع من اليأس والشعور بعبثية الوجود. وهو الشعور الذي تفجر بوضوح مع جماعة اللافن Anti-Art والحركة الداداثية العبثية، التي كان مؤسسوها يتوخون، في مجالي الأدب والفن، إعادة البحث في الأهداف الفنية من خلال نفيهم للقيم الجمالية التقليدية ورفضهم لها.

كثيرون أيضاً هم الكتاب والفنانون الذين وجدوا في الشكل الفني البحت، مجالاً للهرب من الواقع. فاعتبر الفن التجريدي، مع كاندانسكي وموندريان وماليفتش، الصيغة الفنية الجديدة المعبرة عن تبدل جذري في المفاهيم الفنية. غير أن ردود الفعل ضد الاتجاهات التجريدية قد أدت الى موجة واقعية شملت أوروبا كلها، وتمثلت في وظيفية حركة الباوهاوس في المانيا، ودوستيل de Stil في هولندا، والبنّاءوية في روسيا. ففي المانيا، أسس والترغروبيوس، سنة 1919، محترفاً معمارياً عرف باسم الباوهاوس، كان هدفه دمج جميع الفنون التشكيلية والتطبيقية بالعمارة، والافادة من المواد الحديثة، كالأسمنت والحديد، في بناء عمارات حديثة، وقد حاول السويسري لوكوربوزيه، من جهته، أن يجعل من العمارة فناً بخدمة الانسان، مطالباً بأن يكون تصميم البيت موافقاً لما تقتضيه الممارسات الحياتية اليومية.

توجه آخر، هدفه تقصي المجالات غير المكتشفة لدى الانسان، يظهر مع السريالية التي كانت تسعى الى تخطي الحواجز المصطنعة القائمة بين الواقع المادي والواقع الذاتي، من خلال اكتشاف اللاوعي الفني بإمكاناته اللامحدودة. غير

أن أبرز الاتجاهات الفنية التي ارتبطت ارتباطاً مباشراً بالحرب وبنتائجها المدمرة هي التيارات الفنية الممثلة للحركة التعبيرية التي أخذت، خلال هذه المرحلة، أبعاداً جديدة سياسياً واجتماعياً.

الحركة التعبيرية في المانيا

كان من الطبيعي، في نهاية الحرب، أن تزداد الحالة الاقتصادية سوءاً، وأن يتسع نطاق التناقضات الاجتماعية، مع ظهور طبقة برجوازية صغيرة تضاعفت ثرواتها، وأن ترتفع النقمة الشعبية ضد هؤلاء الأغنياء الجدد الذين كانوا من ظواهر هذا الزمن وعرضة للنقد من قبل الأدباء والفنانين على السواء. والحق أنه نادراً ما التزم الفن بمثل ما التزم به، في هذه المرحلة الفاصلة ما بين الحربين، إزاء المشاكل الاجتماعية المعاصرة، ومارس النقد الاجتماعي بمثل هذا الشمول. فالتيارات الفنية، على اختلاف وسائلها التعبيرية، ارتبطت بتحولات المجتمع الذي باتت أزماته المعقدة منطلقاً للعمل الفني وتوجهاته العامة. ففي المانيا، المنهوكة اقتصادياً، فريسة الأزمات الاجتماعية والتضخم النقدي، التزمت الحركة الفنية التعبير عن مشاكل العصر السياسية والاجتماعية، وبقيت على صلة مباشرة بعالم الظواهر والمحيط الانساني. بيد أنه لم تكن هذه المحاولة الأولى التي يواجه فيها الفن مثل هذه المسائل، ويسعى الى ابراز التناقضات الاجتماعية، متحدياً الطبقة الحاكمة المسؤولة، في أشكال فنية أخذت طابعاً تعبيرياً، نقدياً، ساخراً أحياناً. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر، كان الفنان قد تحول، في ظروف مماثلة ليصبح ناقداً اجتماعياً، معاد للأوضاع الراهنة، رافضاً أن يجعل منه المجتمع البرجوازي كائناً هامشياً لا دور له. وقد تعبر عن هذا الواقع أعمال الكثيرين من فناني نهاية القرن التاسع عشر، أمثال: دومييه، وغرانفيل، وغافارني، ودو تولوز لوترك... في فرنسا، وغويا في اسبانيا، وهوغارت في انكلترا. أما في المانيا، فقد صور الملامح العامة لهذه الحقبة التاريخية، وأبرز أخلاقيتها المثيرة، فنانون التزموا، هم أيضاً، بخدمة الحقيقة الفنية والاجتماعية، أمثال: كاته كولويتز التي صورت بؤس المناجم، والمرضى، والعنف، والموت، وهانس بالوشك الذي صور، بدوره عمالاً في طريقهم الى المصنع، وعاطلين عن العمل قرب السكة الحديدية...

هذا التقليد الفني يرجع بأصوله، إذن، الى القرن التاسع عشر، لكنه لم يتأكد، ولم يأخذ أبعاداً جديدة الا مع نهاية الحرب العالمية الأولى، حيث تركزت اهتمامات الفنانين حول المسائل المطروحة: كالتناقضات الاجتماعية، والفوارق الطبقية بين الأغنياء الجدد وعامة الشعب، والشعور بالخوف من حرب قادمة، ومسألة العلاقة بين الرجل والمرأة، بما فيها العلاقة الجنسية. ففي مجال المتغيرات التي عرفتها أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى، كان تحرر المرأة من الظواهر البارزة لهذه المرحلة، ذلك أن الحرب قد أدت الى الاعتراف، في مجالات عدة، بإمكانات المرأة، والى مساواة في الحقوق السياسية بين الرجل والمرأة.

وفي ظل الحرب، كان الفن، في العالم الغربي، قد وصل الى منعطف حاسم وضع الفنان أمام خيارين أساسيين في وسائل التعبير: فأما أن يتبع الطريقة القائمة على حرية الابداع الفني، انطلاقاً من اللامرئي، أي اللاموضوع، وأما أن يعتمد مبدأ تحوير الشيء المرئي، أو الموضوع، وتحريفه وتأويله، استجابة لشعور يراد التعبير عنه. الاتجاه الأول - وهو الأكثر صعوبة ومغامرة - يتمثل بالخط الذي اتبعه كاندانسكي وموندريان وكلي، الذين مهدوا للفن التجريدي ووضعوا أسسه العامة. أما الاتجاه الثاني، القائم على تحوير المرئي وتأويله، فقد جعل من الصورة الانسانية موضوعاً أساسياً للعمل الفني، وهو الاتجاه الذي اتبعه التعبيريون الألمان، قبل الحرب وبعدها، وفنانون آخرون لم تكن لهم ارتباطات ثابتة بحركات فنية محددة - أمثال: روو، وجاولنسكي، وسوتين، وكوكوشكا، وكوبن، وغروص، وديكس - كما التزم به التعبيريون البلجيكيون وفنانون أميركيون، في المكسيك والولايات المتحدة.

وكانت قد تأسست في ألمانيا - على يد فنانين تعبيريين، أمثال: بشستين، وموللر - جماعة جديدة عرفت باسم جماعة تشرين الثاني التي حولت التعبيرية الى صيغة شبه سياسية، وضمت فنانين تكعيبيين ومستقبليين وواقعيين، وعدداً من المهندسين والموسيقيين والمخرجين السينمائيين والمسرحيين. بيد أن شمولية هذه الحركة واتساعها وتناقض اتجاهاتها قد أدت الى تفككها، في غياب أي رابط جمالي بين ممثليها، بين هانس آرب واتوديكس، أو بين ماكس ارنست وماكس بكمان على سبيل المثال. ومع توقف هذه الحركة، تكونت الجماعة التي وضعت امكاناتها التعبيرية كلها في خدمة النضال الاجتماعي، وعرفت باسم الموضوعية الجديدة Neue Sachlichkeit لاهتمامها الكبير بالانسان وبما يعانيه من مشاكل في وسطه الاجتماعي. وعلى الرغم من انتشارها في اميركا، بقيت

الموضوعية الجديدة حركة جرمانية، على صلة مباشرة بالواقع وبأشكال العالم المرئي التي يرى فيها ما يندر، أحد أعضاء هذه الحركة، عنصراً أساسياً لبلوغ «الرؤى الكبرى».

هذا التيار المتعارض تماماً مع التجريد المطلق، بسبب ارتباطه بالواقع، يرى فيه هانس هوفستاتر «إيماناً بالواقع، من دون أي افتتان لوني، ومن دون أي انفلات شكلي، بعيداً عن العلاقات الخارجية، ومن دون أي من الرؤى الحدسية الكبرى». فارتباط ممثليه بالواقع يدفعهم اليه عامل سياسي اجتماعي كان قد برز واضحاً، سواء في تصريحات اوتوديكس وجورج غروص وماكس بكمان أو في أعمالهم الفنية. ومع هؤلاء، يتحول الفن الممثل للمأساة الانسانية الى وسيلة للنقد الاجتماعي اللاذع والاحتجاج المباشر ضد الحرب والطبقة الحاكمة.

ففي رسومه وأعماله التصويرية ـ بخاصة في لوحته الثلاثية، الحرب صور اوتوديكس otto Dix، الحرب ونتائجها المدمرة والمذهلة بأسلوب طبيعي واضح يرتبط، من جهة، بتقاليد التعبيرية الألمانية والمدرسة الواقعية، ويقترب، من جهة ثانية، بما يمثله من عوالم غريبة وبما يتضمنه من تفاصيل دقيقة ومثيرة، من بعض فناني النهضة الألمانية، أمثال غرونولد. وكان جورج غروص Grotz، بدوره، ناقداً ساخراً، معبراً، في عمله الفني كما في كتاباته، عن موقفه الثائر إزاء الأوضاع الراهنة، وعن اعتراضه على الحرب التي شارك فيها. فلم يكن الفن بالنسبة اليه الا وسيلة تقوم مقام «الصمام الذي يسمح بتصريف البخار المضغوط»، وتمكنه من تسجيل كل ما يثير انتباهه أو يزعجه: «كوجوه زملائه «البهيمية»، و «مشوهو الحرب الأشاكس، والضباط المتغطرسون»، وذلك كي يثبت «هزالة النمل المضحك ذي الحقد الميت، الذي يشكل العالم المحيط» به. وقد تبنى غروص المعطيات الفنية الجديدة، متأثراً بالمستقبلية ومستخدماً الأحرف حسب تقنية الالصاق؛ وبلغ، في عمله الفني، حد العبثية، معترضاً، كالدادائيين، لا على الأوضاع السائدة وحسب، بل على الفن أيضاً وعلى طريقة الاستمتاع به من قبل الطبقة البرجوازية. فهو عندما يصور الشارع البرليني إنما يشير الى ما تخبئه خلفها واجهاته: «كبش الفداء، شحاذون، بغايا، عاطلون عن العمل وكسالى، مشوهو الحرب و ـ الله معنا! نتائج الحرب ابشع مما عرفناه من قبل». وفي رسومه التي انجزها بعد ذلك وجه **الطبقة القيادية، هوذا الانسان، مرآة البرجوازيين. . .**، حاول غروص أن يخفي، خلف التوجه نحو الإباحية والطابع الجنسي لبعض هذه الأعمال، أغراضه الهجومية ضد الطبقة الحاكمة. لذا، كان من الطبيعي أن تضبط هذه الأعمال، وأن يحاكم صاحبها، لأنه أساء، «بالشكل الأكثر وقاحة، الى مفهوم اللياقات وآداب السلوك، الخاصة بالشعب الألماني»، حسب تعبير هوفستاتر.

فنان آخر وصف عالم العنف والمأساة بشيء من الواقعية، هو ماكس بكمان Beckmann، أهم فناني المانيا لمرحلة ما بين الحربين. وهو أيضاً عاش الحرب العالمية الأولى، وتحول فنه جذرياً بعد أن انتقل من الانطباعية الألمانية المتأخرة الى التعبيرية، والتحق، على غرار غروص واوتوديكس، بجماعة الموضوعية الجديدة. وبكمان لم يكتف بمعالجة المأساة الانسانية، فالتزم هو ايضاً، بالموقف الرافض للحرب والمندد بمساوىء المجتمع البرجوازي الألماني، وغالباً ما كانت أعماله، في العشرينات، تشير الى الخطر الذي يتهدد كرامة الانسان والآلام التي يعاني منها. وكي يعبر عن مثل هذه الحالة، لجأ بكمان، بعد أن شعر بعدم جدوى الاحتجاج وبحتمية المرحلة، الى المواضيع الدينية، والى الرمز والخرافة؛ حيث يلتقي مع الواقعية الرمزية للفن القوطي الألماني المتأخر واستعاراته. لذلك استخدم الفنان اللوحة الثلاثية Triptyque كما عرفت قديماً، وأنتج، في المرحلة الأخيرة من حياته، تسع لوحات ثلاثية، كان أولها الذهاب 1932-1935. وفي هذه الأعمال الأخيرة، خفف بكمان، باعتماده الرمز، من عنف الصورة محاولاً التعبير عن رغبة في الانعتاق وارادة العيش في غياب كل وهم. ولكن، رغم هذا التحول اعتبرت النازية فنه متخلفاً واضطرته لأن يترك فرنكفورت الى برلين، قبل أن يهاجر الى امستردام عام 1937، ثم الى نيويورك عام 1947.

الفن والنازية

مع تصاعد النازية وتسلمها السلطة 1933-1945، ظهر تيار فني جديد في المانيا، مدعوماً من أجهزة الدولة، وموجهاً ضد الفنانين الطليعيين؛ وبخاصة أولئك الذين عمدوا الى تحوير الطبيعة وتشويهها، والى تقصي مجالات الفن التجريدي، اللاموضوعي. فاعتبر نتاجهم الفني «متخلفاً»، ومنعوا من ممارسة التصوير في البلاد، بعد أن أبعدوا عن مراكز التعليم في المعاهد الفنية، واضطر بعضهم للهجرة. وكانت هذه الحملة القمعية ضد ممثلي الحركة الفنية المعاصرة قد لاقت قبولاً شعبياً، مبيِّنة أن الجمهور، باتخاذه مثل هذا الموقف السلبي، لم يكن مهيئاً بعد، سواء في ألمانيا أو خارجها، لفهم الفن الحديث واستيعاب محاولاته للتحرر من المحاكاة وتخطي

النموذج المتمثل بالطبيعة، أي العالم المرئي. قبل ذلك، كانت حركة الموضوعية الجديدة قد سجلت، في بداية الثمانينات، ميلاً واضحاً نحو الطبيعة، ورافق ذلك ظهور اتجاهات مناهضة للفن اللاصوري، معبرة عن تقدير وإعجاب بأساليب الفن القديمة. ويبدو أن السلطة الألمانية كانت تعي هذا الواقع الذي لم يكن يتطلب منها العمل على تثبيته أو التأكيد على سوى «وضع قوانين لما كان، منذ زمن طويل، يشكل رغبة الجمهور الكبير. وبإقرار ادانة الجمهور، الجدير بالنشاط السياسي، والعاجز، بالمقابل، عن الإبداع الفني، استخدمت (السلطة) هذا الجمهور عن تعمد للوقوف في وجه الفكر واستقلاله الروحي»، حسب تعبير هوفستاتر.

وبتطور هذه الأوضاع المستجدة، وسعي السلطة الى أن تجعل من الفن أداة إعلامية تخدم مصالحها الآنية، برز، على الصعيد الفني، تيار متشبث بالأساليب التقليدية، يطالب بالعودة الى التصوير القديم، سهل القراءة، كي يتاح لرجال الشارع التعرف الى ما يمثله من خلال مقابلته بالواقع المنظور. وكان البرنامج الثقافي للرايخ الثالث قد حدد المبادىء الأساسية للعمل الفني انطلاقاً من رؤية يعبر عنها شعار «الفن للشعب». وتجاوباً مع هذا المبدأ العام، اختيرت الموضوعات التي تنسجم مع فكرة تثقيف الشعب، من خلال توجه عاطفي، رومنسي، نحو الماضي، يعبر عنه في أشكال متفائلة تتفق مع الشعور القومي الذي عبأه الرايخ الثالث. ومن هنا، فإن الموضوعات التي نصادفها مراراً في الأعمال التصويرية لهذه الحقبة التاريخية تجسدها العناوين التفخيمية: **أرض المانية، الشعب العامل**... وهكذا تقوقعت الحركة الفنية في المانيا، وتوقفت عن التطور، بعد أن اخضعت لتوجيه السلطة، وحصرت ضمن أطر ضيقة لوسائل التعبير التشكيلية، وبعد أن حرمت من ضرورة الاختبار ووسائله، وأبعدت عن مسائل المضمون والماهية، لتتوقف فقط عند المسائل التقنية والمهنية.

5 ـ انتشار الحركة التعبيرية:

فرنسا

اتجاهات مماثلة تكونت، في الوقت نفسه، خارج المانيا، وتناولت الواقع الانساني والاجتماعي وعبرت عنه بطرق خاصة، متنوعة ومتباينة. قبل ذلك كان الوحشيون الفرنسيون والمستقبليون الايطاليون وبعض فناني التكعيبية ـ بخاصة روبير دولوني، ممثل الأورفية ـ قد لجأوا الى الوسائل التشكيلية القائمة على تفسير الشكل والخط واللون بطرق تقربهم نسبياً من التعبيرية حسب المدلول الذي يعطي لهذه العبارة في الكلام عن التعبيريين الألمان. فأعمال بعض الفنانين من ممثلي الوحشية، أمثال: روو ولوفوكونيه، هي، لا شك، ذات قيم تعبيرية. فقد عالج جورج روو موضوعات مستمدة من الواقع الانساني بأسلوب تعبيري يعكس اهتماماته الاجتماعية، ويميزه عن زملائه الوحشيين. وهي الموضوعات التي اصطبغت، بعد سنة 1913 خاصة، بصبغة دينية، روحانية، وتميزت بقيم ايحائية تعبر عنها الألوان الكثيفة المتباينة مع عنف الخطوط العريضة السوداء المحددة للأطر العامة للأشكال. فهي تشبه الزجاجيات، في أشكالها ومضامينها، حيث يتحول النور الذي تعكسه ألوانها الى اشراق واستنارة.

فنانون آخرون تجلت في أعمالهم بعض مظاهر التعبيرية، كالحس الباطني، مع باتيليه، وهاجس الجسد، مع غورغ، والغرابة ذات الطابع الاجتماعي، مع غرومير. ومع وصول الفنانين الروسيين، سوتين وشاغال، الى فرنسا، انفتحت مدرسة باريس على أشكال جديدة من وسائل التعبير. فاكتسب اللون في أعمال سوتين، قوة ايحائية تصل، أحياناً، الى أقصى حدود الحسية بفضل كثافة العجينة اللونية وعمقها ووظيفتها التشكيلية. أي أن اللون، كما يتعامل معه سوتين، يشكل امتداداً عضوياً لإحساس الفنان، وانعكاساً لحالة نفسية ومزاج كئيب، ويتحول، كما في أعمال فان غوغ، الى وسيلة تعبيرية أساسية. أما شاغال، ذو الحس الديني، المتأثر بالتقاليد الفنية لبلاده، فيجمع عمله بين الأسطورة والواقع، معبراً عن قلق عاطفي وشاعرية غنية بآفاقها الخيالية. أكثر واقعية الفنان الايطالي موديغلياني الذي تحولت التعبيرية في أعماله الى صيغ تقترب من أشكال التأنقية وفن الباروك. أما الفنان النمساوي كوكوشكا، فاصطبغت أعماله بشيء من الرمزية والخيالية. وقد أخذت التعبيرية أبعاداً جديدة بعد ذلك مع فنانين آخرين، أمثال: غروبير، ومرشان، ودوبوفيه، وبيكون، وجيا كومتي....

وهنا لا بدّ من الاشارة الى عمل بيكاسو الضخم المتمثل بالجدارية التي أنجزها الفنان بناء لطلب جناح جمهورية اسبانيا في معرض باريس الدولي، سنة 1937، أي الجدارية المعروفة باسم **غرنيكا**، نسبة للمدينة الاسبانية الصغيرة، في مقاطعة بسكي، التي تعرضت لغارات المانية. ففي هذه اللوحة الكبيرة، كما في لوحات أخرى تعود الى المرحلة نفسها، يعبر بيكاسو عن التزامه السياسي ازاء الحرب الاسبانية، مبيناً أثر الخراب الذي أحدثته في مشهد يتوزع على مساحة يبلغ عرضها

ثمانية امتار. وقد اختلط فيها منظر الدمار وصور حشد الناس ومصارعة الثيران: حيث تظهر، وسط اللوحة وتحت شمس شاحبة، صورة حصان ينهار فوق جبار بشري ممزق ما زالت قبضته تمسك بسيف منكسر، والى اليسار امرأة يلفها السواد تحمل ابنها الميت، وخلفها، ثور وعصفور. والى اليمين، امرأة تنطلق من داخل بيت، تهرب وقد شلت رجلها، وثالثة تطل من نافذتها ممسكة بقنديل تبحث عن موتاها. . . لا شك في أن هذه اللوحة والدراسات التمهيدية لها تتخطى الحدث العرضي لتعكس واقع الحرب وتحذر منها، مؤكدة أن غرنيكا ليست الا بداية لهلع عالمي لا محدود. وكي يضاعف من قوة المشهد الممثل التعبيرية ويشدد على طبيعة الموضوع، لم يستخدم بيكاسو في هذه اللوحة سوى ألوان قليلة تكاد تقتصر على الأسود والأبيض.

التعبيرية في بلجيكا والشمال الأوروبي

كانت الحرب العالمية الأولى قد أسهمت في انتشار هذه التيارات التعبيرية في أنحاء مختلفة من أوروبا وبخاصة في بلجيكا، حيث أخذت الحركة التعبيرية - مع برميك Permeke، ودوسمت De smet، وفان دربرغ - ملامح جديدة، اختلفت تماماً عن التعبيرية الألمانية، سواء في رؤيتها الخاصة أو في وسائلها التقنية. فهي على صلة وثيقة بالواقع الاجتماعي المباشر، تلتزم بقضاياه وتعبر عنها بأشكال تمتاز بظاهرتها الصحية السليمة. وفي البلاد السكاندينافية، نجد أيضاً أشكالاً تعبيرية جديدة ذات أهداف اجتماعية كانت قد تبنتها، منذ سنة 1930، المدرسة التي اهتمت بالتصوير الجداري، وحاولت أن تجمع بين المسائل الشكلية والايديولوجية. وقد شهدت البلاد الشمالية حركة جديدة ضمت فنانين تشكيليين ينتمون الى الدانمارك وبلجيكا وهولندا، وعرفت باسم كوبرا Cobra، المؤلف من الأحرف الأولى لأسماء عواصمها الثلاث: كوبنهاغ، بروكسل، امستردام. وقد تأسست هذه الحركة في باريس، سنة 1948، وامتد نشاطها حتى سنة 1951 حيث كانت شاهداً على انبعاث التعبيرية الشمالية واستمرارها.

الحركة التعبيرية في أميركا

وفي هذه المرحلة التاريخية، شهدت اميركا اللاتينية، في المكسيك والبرازيل، ظهور تيارات فنية جعلت من التصوير الجداري الوسيلة الأساسية للتعبير عن قضايا الشعب الاجتماعية بأسلوب تعبيري ذي صفة ملحمية. وفي هذا المجال، برز عدد من الفنانين المكسيكيين من الذين كانوا على صلة مباشرة بالواقع الاجتماعي، أمثال: ريفيرا، أوروزكو، سيكيروس، تامايو. . . فنان آخر قدمت أعماله الفنية صورية تميزت بعنفها، هو البرازيلي كانديد وبورتيناري. أما لازار سيغال، الفنان الروسي الأصل، فقد شارك في الحركة التعبيرية الألمانية في درسد، ثم انتقل الى البرازيل ليصور، بدوره، صفحات ملحمية، كما في **سفينة المهاجرين**.

أما في الولايات المتحدة فقد ظهرت أيضاً حركة تعبيرية ذات أهداف اجتماعية مع بن شان الذي ينتمي الى تقليد التصوير الساذج في اميركا، لكنه تقليد اكتسب قيماً تعبيرية في أعماله. فنانون آخرون كانت لهم اهتمامات مشابهة، أمثال: ادورد هوبر، ارتول كارل، غوركي، اولبرايت. .

مصادر ومراجع

— Chassé, C., *Les Fauves et leur temps*, Lausanne, 1963.
— Daix, P., *Le Temps des révolutions: Fauvisme, Expressionnisme, Cubisme, Futurisme*, Genève, Skira, 1982.
— Diehl, G., *Les Fauves*, NEF, sd, Paris.
— Duthuit, G., *Les Fauves*, Genève, Trois Collines, 1949.
— Gasser, E., *L'Expressionnisme et les evènements du siècle*, Genève, 1967.
— Giry, M., *Le Fauvisme, ses origines, son évolution*, Neuchâtel, Idées et Calendes, Suisse, 1981.
— Haesaerts, L., *Luethem-Saint-Martin, le village élu de l'art, flamand*, Bruxelles, 1965.
— Hofstätter, H., *Peinture, gravures et dessins contemporains*, Paris, Albin Michel, 1972. éd. originale en allemand, Baden-Baden, 1969.
— Hoog, M., «La *Géneration* de 1900, la peinture et gravure», in B. Dorival, *Encyclopédie de la Pléiade*, Hist. de l'art, t. IV, Paris, 1969.
— *Les Réalismes 1919-1939*, Centre G. Pompidou, Paris, 1980.
— Leymarie, J., *Le Fauvisme*, Skira, Genève, 1959.
— Meyers, D., *Les Expressionnistes allemands, une génération en révolte*, trad. de J. Rousselot, Paris, Production de Paris, 1967.
— Palmier, J.M., *L'Expressionnisme et les arts*, Payot, Paris, 1979.
— *Paris - Berlin*, Centre G. Pompidou, Paris, 1978.
— Ragon, M., « Le groupe Cobra et l'expressionnisme lyrique » *in Cimaise*, mai-juin, Paris, 1962.
— Read, H., A *Concise History of Modern Panting, Thames and Hudson*, London, 1974.
— *Retrospective Cobra*, Musée Boymans Van Beuningen, Rotterdam, 1966.
— Seiz, J., *Edward Munch*, Flammarion, Paris, 1974.
— Vogt, P., *Expressionism, German Painting 1905-1920*, Harry N. Abrams, I N C., New York, 1980.

— Welling, D., *Les Expressionnistes, La Peinture expressionniste d'avant-guerre aux pays-Bas*, Meulenhoff, Amsterdam, 1965.

محمود أمهز

التعددية

Pluralism
Pluralisme
Pluralismus

تمهيد

تقوم التعددية في الفلسفة على القول بوجود كائنات متعددة يتكون منها العالم، متناقضة في ذلك مع الواحدية Monism، التي ترد كل الكائنات إلى جوهر أو مبدأ واحد، وضد الثنائية التي ترجع العالم إلى مبدأين. وقد يكون التعدد تمييزاً عددياً للأشخاص، أو تمييزاً للذرات الفيزيقية؛ وبينما يظهر المعنى الثاني في المادية القديمة والواقعية المتطرفة عند هربارت، والذرات الروحية (المونادات) عند لايبنتز، والتأكيد الأكثر حداثة على الأحداث والعمليات عند جيمس وفي كتابات وايتهد. يمكن أن نجد تأكيد التعددية على اختلافات الشخصية وكثرة الأشياء في التعددية القديمة عند انكساغوراس 500؟-428 ق.م.

إن التعددية بمعناها الدقيق هي أية نظرة إلى العالم ترى أنه لا يوجد مبدأ أو كيان نهائي واحد أو اثنان. إنما توجد كثرة من الكيانات، إنها أية نظرة تحدد عدد العناصر الميتافيزيقية ـ التي لا ترد إلى غيرها ـ بأنها أكثر من إثنين. وليس من الضروري لكي يكون لدينا مذهب تعددي أن تكون الكيانات النهائية الكثيرة منفصلة كيفياً. فالمذهب الذري الروحي مثل ذلك الذي قال به لايبنتز والذي يكون فيه الوعي الادراكي هو العنصر المشترك بين ذرات لا نهائية في العدد يمكن أن يعد مذهباً تعددياً كمياً. إذ ان كل الكيانات متشابهة في طبيعتها، وإن كانت متميزة بعضها عن بعض ولا نهائية في العدد، أما مذهب امبادوقليس 483-423 ق.م. بما فيه من عناصر اربعة تكوِّن باتحادها موضوعات تجربتنا التي لا حصر لها فإنه يمثل مذهباً تعددياً كمياً وكيفياً في آن واحد. وانكساغوراس كان يعتقد أن هناك من العناصر بقدر ما تستطيع حواسنا التمييز بينها. والخلاصة أن اصطلاح التعددية يتضمن القول بكثرة من الكيانات النهائية قد تكون متعددة كيفاً وقد لا تكون.

ومعنى ذلك أن هناك أنواعاً متعددة من التعددية. وأن هذه الأنواع قد لا يكون بينها في بعض الأحيان أي عنصر مشترك اللهم إلّا رفضها للواحدية والثنائية.

ويبين رانز Runes في قاموسه الفلسفي أن هناك نظريات متعددة تجد ضالتها الفلسفية المنشودة في الكثرة والتعدد لا في أي وحدة قابلة أو غير قابلة للمعرفة. وبينما تنظر كل من الواحدية والثنائية بشك إلى التعددية كموقف ميتافيزيقي مشروع، فإن البعض يرى أن التعددية تشكل خيانة للفلسفة أو هي على الأقل تخل عن البحث الميتافيزيقي، فهي في نظر خصومها مذهب اليأس والاستسلام لأنها لا تبذل أي جهد لتحقيق التكامل في تجربتنا أو للنفاذ من وراء المظهر التعددي المعترف به للأشياء من أجل الاهتداء إلى الوحدة الكامنة فيها، ومقابل ذلك يهمنا أن نبين أن التعددية تؤكد على واقعية الفرد والتغير والجدة والحرية مع إعطاء فرصة للصراع والتقدم. وتؤمن التعددية كنظرية من نظريات القيمة أنه لا يوجد مبدأ واحد للخير ولكن هناك خيرات (جمع خير) كثيرة مستقلة. وتتمسك التعددية كنظرية سياسية بضرورة ألّا يتسلط على الحكم مجموعة أو نظام أو تنظيم واحد ولكن يتعاون عدد من المجموعات في القيام بمهامه. وتشير التعددية في الدين إلى تعدد الطرق الدينية للعبادة في كثير من المجتمعات.

وسوف نعرض للتعددية في صورها المتعددة في الفلسفة القديمة والحديثة والمعاصرة على الشكل التالي: التعددية المادية القديمة عند اليونان، والتعددية الروحية الحديثة عند لايبنتز وفلاسفة العقلانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر ثم التعددية الحديثة والمعاصرة في أشكالها المختلفة سواء لدى فلاسفة الهيغلية أو البراغماتية أو الواقعية الجديدة.

أولاً ـ التعددية المادية القديمة عند اليونان:

تظهر التعددية عند أغلب فلاسفة اليونان. فقد فسّر الفلاسفة الأيونيون الأوائل طاليس 640؟-546؟ق.م. انكسمندر حوالى 610-546ق.م. وانكسيماس 500؟-480ق.م. الأشياء عن طريق حركة متصلة لتولد الأضداد ابتداء من عنصر أولي هو الماء أو الهواء أو النار. وظهرت التعددية عند كل من ديمقريطس حوالى 460-370ق.م. وانكساغوراس وامبادوقليس بدرجات متفاوتة. فاستبدل انكساغوراس بذرات ديمقرطيس المتجانسة الهيموميريات التي تختلف اختلافاً كيفياً. وإذا كان امبادوقليس قد ارجع الأشياء كلها إلى اربعة عناصر فإن امتزاج هذه

العناصر عنده بدلاً من أن ينتج عن علة آلية خالصة كما هو الحال عند الذريين يتم بفعل مبدأين متعارضين هما المحبة والكراهية. ومن اليسير أن نجد آثاراً للتعددية في اشد الفلسفات إيقانية في العصور القديمة وهي فلسفات ارسطو 384-322ق. م. والابيقوريين والسرواقيين. فقد كان الفلاسفة الأقدمون يبدأون من المتعدد لينتهوا بالواحد، ومن الطبيعة لينتهوا إلى العقل. وذلك لأنهم كانوا من القائلين بتعدد الآلهة في دياناتهم فكان من الطبيعي والحال هذه ألاّ يضحوا في ميدان الفلسفة بالمتعدد من أجل الواحد أو بالصيرورة من أجل الوجود الثابت. فقد تصور أفلاطون 427/428-347 ق. م. الجوهر كشيء يجمع بين الواحد والمتعدد كما نجد ذلك في بعض فقرات **الجمهورية**. وقد حاول في بارمنيدس الوصول إلى فهم للعالم يعتمد على خضوع كثرة غنية لوحدة منظمة. أما واحدية بارميندس حوالى 540-450ق. م. فكانت شاذة.

امبادوقليس وتعددية العناصر: كان أول مذهب تعددي في الفلسفة اليونانية هو مذهب امبادوقليس. فقد اتخذ امبادوقليس الخطوة الحاسمة نحو التعددية حيث تخلى عن الواحدية وافترض ذلك الرباعي: التراب، الهواء، النار والماء. هذه العناصر التي تتحكم فيها قوتا الحب والكراهية، أو الجذب والتنافر، هي مكونات كل ما يوجد. هذا المذهب التعددي الأول مع كونه بسيطاً كان كاملاً، وفي حدوده الأولية كان نظرة تعددية إلى العالم بحق. إننا ندين لأمبادوقليس ببعض النظريات العلمية التي مارسها في عصره، فقد ميز بين المادة والقوة. وحدد وضع العناصر الأربعة طبيعياً بحيث دفع جانباً فكرة وحدة الكون، فأحدث موقفه هذا نظرية جديدة في المادة بقيت معالمها على الفكر العالمي حتى بداية عصر الكيمياء الحديثة. وتتضمن هذه العناصر جميع الكيفيات في العالم الحسي ولكنها ليست بموضوع للتغير أو التحلل.

ويتحدد الجانب الطبيعي العلمي التعددي من مذهبه بقصيدته في **الطبيعة** حيث ابتدع فكرة الأصول أو العناصر الأربعة. وتتكون هذه العناصر من جزئيات صغيرة جداً بينها مسام صغيرة تتطاير ذراتها المتشابهة في العنصر الواحد لتنفذ في مسام العنصر الآخر عند وجود التأثيرات المتقابلة. واختلاف الموجودات سببه التباين في عدد نسب هذه العناصر الأربعة بعضها إلى البعض الآخر. فالاختلاف هنا كمي وليس كيفياً، وهذه العناصر غير مخلوقة بل أزلية، فلا شيء يأتي من لا شيء ولا يفنى شيء إلى لا شيء فما هو موجود فهو موجود ولا مجال للكون والفساد بالمعنى المتعارف عليه.

ورأى انكساغوراس 500؟-428ق. م. أن مثل هذا الرباع البسيط من العناصر لا يكفي لتفسير التنوع الهائل من الانطباعات الحسية. ويمكن القول إنه بينما فرّق امبادوقليس العالم الواحدي فإن انكساغوراس قد سحقه. فقد افترض انكساغوراس عدداً من الجواهر أو العناصر النهائية يماثل ما يوجد من كيفيات حسية، فقد نظر إلى هذه العناصر على أنها كلها موجودة في الأشياء جميعاً ولكن بدرجات متفاوتة. فهي منتشرة في كل مكان بحيث لا يكون هناك جزيء من المادية ذي طابع بسيط أو تقي. ومع ذلك فلكل ماهيته أو صفته الغالبة التي تفيد في تمييزه، ومن هذه الصفة تستمد طبيعته.

وتنطلق فلسفة انكساغوراس - الذي وصفه ارسطو بأنه «الوحيد الذي يتمتع بحس سليم وسط أناس يهذون» - من فرض مؤداه أن الأشياء كانت مختلفة، ولا متناهية في العدد والصغر بحيث لا يبدو واحد منها للعيان لصغر حجمه. وكان الهواء والأثير يحلّان في كل شيء لأنهما كانا أعظم الأشياء كماً وحجماً. فكأن الكون جنس واحد في رأي الفيلسوف. وإن وجد تباين في هذه الأجزاء فهو يرجع إلى حجمها ولا يعود لأمر تكوينها. فهو يقدم نظرية امتزاج الكون أو الخليط الأزلي؛ فليس في الكون انتقال من وجود إلى عدم بل مجرد عملية امتزاج وانفصال عن الخليط الأولي، أي البذور التي فَرَضَ انها غير متناهية عدداً وليس بها أي شبه بالعناصر، لأن في كل منها تركيباً يشبه الكل «في كل شيء جزء من كل شيء». وانكساغوراس لم يحدد العناصر بأربعة بل جعلها غير متناهية، وأن الشيء يتوضح بما هو غالب عليه من نسب هذه البذور، أو بمعنى آخر غلبة صفة الكم على الكيف بحيث لا يمكن قيام التعاكس بينهما. وربما يكون انكساغوراس استقى نظريته من امبادوقليس وبذلك وصل مذهب التعدد إلى نتيجته المنطقية حين افترض ان المادة متحركة ومستمرة، وتحتوي في الوقت نفسه على صفات متنوعة لجميع الأشياء على اختلافها، أو بمعنى آخر أن نظريته في الكون الطبيعي ناتجة عن كثرة الصفات محتوية في كل جزء من المادة أو البذور، وأنه من المحال أن يتبدد شيء إلى لا شيء، فكأن هناك حفظاً للمادة وتسربها مع سيل من الانقسام لا ينقطع ولا ينتهي.

وقد تم تقديم التعددية المادية عن طريق الذريين منذ عهد ليوقيبوس حوالى 500-440ق. م. وديمقريطس. فقد تم إدراك الذرة والمجال الذي تتحرك فيه الذرات بطرق متعددة والرأي الذي ينسب عادة إلى ديمقريطس والذي تمسك به العديد من الفلاسفة التالين هو أبسط قضايا النظرية، فالذرات هي جزئيات صغيرة للمادة وهي من الصلابة بمكان حتى انها تقاوم

الانقسام أو التغير وتتشابه كما ولكنها تختلف حجماً وشكلاً في خواصها الهندسية وقد وجدت دائماً على هذه الصورة ولا يمكن الانتقاص منها وتتحرك بحرية في الفضاء عن طريق حركتها الطبيعية الخاصة بها، والخلاء ـ الفراغ ـ لا يشكل أي مقاومة لحركة الذرات وإذا تركت حركة كل ذرة فإنها ستكون حركة مستقيمة، ولاختلاف الذرات في الشكل والحجم فإنها تصطدم مع بعضها البعض وتصبح حركة الكل على هذا مضطربة، ونتيجة لهذا فإن الذرات المتشابهة هندسياً تكون نظماً منظمة ومختارة وهي العوالم، ثم الأشياء الخاصة بكل عالم بينها يمنع عدم الاستقرار العام للمجموع الكلي، أي الامتزاج الخاص بالذرات من المقاومة بطريقة محددة، وعلى هذا فإن هناك امتزاجاً ابدياً ونتيجة لامتزاج الذرات والاختلافات الهندسية الكثيرة بين الذرات فإن عدد التبدلات والامتزاجات غير محدود.

وتعترف النظرية الذرية بتنوعات كثيرة ولكن لا تتأثر سمتها التعددية طالما ظلت الذرات سليمة والمجال الذي تتحرك فيه معادلاً للخلاء، ويمكن أن تكون الذرات مختلفة كماً أو تكون العناصر الغائية لعدد محدد لجواهر مادية مختلفة ويمكن أن تتمدد وتنكمش ويمكن أن تكون ذات تشابهات وتعارضات طبيعية ويمكن أن تعمل عن طريق قوى خارجية عليها أو تسير بواسطة قوى كامنة فيها ويمكن تجميعها بحيث تكون قريبة من بعضها وتستبعد ضرورة الوسط ومع ذلك تدرك على أنها ثابتة وغير قائمة بذاتها. وإذا كان المجال الذي تعمل فيه الذرات غير مدرك كفراغ فإن السمة التعددية للنظام تتأثر لأنه من الواضح أن المجال الجديد لا يمكن أن يكون ذرياً من ناحية التركيب ولكن يجب أن يكون مستمراً. فالذرات لا يمكن أن تحطم الاستمرار. وعلى هذا فإن المجال يجب أن يتخللها، فهذا التخلخل يسلب الذرات سمتها البسيطة والأصلية فتبدو كأشكال او تراكيب لنوع ما في المجال نفسه. وقد اخذت الكيمياء والفيزياء هذا الناتج عن التجارب وليس فقط عن الأفكار التأملية. وتسير النسبية في الفيزياء في الاتجاه نفسه. وإذا حكمنا على التعددية باستخدام الأفكار المعاصرة فإنها لا تقدم اطراداً للعلوم التي تتعامل معها فلديها ميل نحو نهج احادي أو نسبية كاملة.

ثانياً ـ التعددية الروحية الحديثة:

يعتبر لايبنتز Leibnitz 1716-1646 الممثل التاريخي الرائد للتعددية الروحية ومع أن المفكرين في جميع العصور آمنوا بوجود العقول المستقلة الكثيرة فإن القليل منهم مثل لايبنتز جعل هذا الايمان العامل الغالب والمتحكم في الميتافيزيقا، ومع أن فلسفته لم تكن نتيجة لتعميم الحقيقة التجريبية فإنه ترك بصماته على نظرية الذرات وكان لها تأثير تاريخي عظيم. وكانت نتيجة لتجنب أحادية اسبينوزا Spinoza 1677-1632 من ناحية والذرية من ناحية أخرى، وبدلاً من الذرة فإنه يضع المونادا ككائن روحي بسيط قائم بذاته، وليس للموناد خواص هندسية كما أنها لا توجد في الخلاء ويشكل استقلالها وخارجيتها تجاه بعضها البعض نوعاً من شبه الخلاء الذي يمكن أن توجد فيه، وخواصها روحية أو نفسية مثل الشهوة والرغبة والادراك فكل واحدة منها تكتفي بنفسها ولا تطل على الآخرين ولا تتأثر أو تؤثر فيهم ولكل منها قانون تطورها حتى إن كل موناد يمكن أن تتمثل في سلسلة من أدنى المونادات حتى أعلاها، (المدركة لذاتها) وتختلف كل منها عن الأخريات وتعكس كل منها المدى الكلي للتطور الممكن من الموقع الخاص في السلسلة، وتتألف كل الأشياء من مونادات. والموناد الأسمى في الجسم هو الروح. وفي الكون هي الله. ولكن علاقة الله بالمونادات الأخرى ليست واضحة دائماً فهي احياناً تكون إحدى المونادات وأحياناً تكون خالقة المونادات وأحياناً تكون الوحدة في النسق. ولا توجد حركة مكانية بين المونادات، فليس للمونادات حياة فيزيقية، ولكن حياتها في التطور الهادف (الغرضي) وفي علاقتها بعضها ببعض ممتزجة مع حياتها العقلية هي التي تعطينا ظاهرة الحركة الطبيعية في الخلاء الفيزيقي.

ويمكن النظر إلى مذهب الذرات الروحية هذا ـ المونادات ـ على أنه يمثل التعددية الروحية. وهو مذهب لم يكن له قط تأثير على الاتجاه العلمي لدى المذاهب التي تتعارض معه؛ فالنظرية الذرية ـ وهي المذهب المقابل ـ هي محاولة لتعميم الحقيقة التجريبية لقابلية المادة للإنشطار، واستخدام علم الحساب لجعل هذا التعميم ممكناً، ونتيجة لهذا فقد اعتنقه العديد من الفلاسفة اللاماديين حيث وجدوه اداة فعالة في البحث العلمي. وكما لاحظنا فإن نظرية المونادا وكذلك المحاولات المشابهة لبناء نسق تعددي للكائنات الروحية تمثل في الأساس احتجاجاً ضد المادية. وعندما نخاطب حقائق الطبيعة العينية فإنها لا تزيد عن ان تكون محاولة لجعل الذرات روحية، وإحلال الخواص النفسية بدلاً من الفيزيقية، وتطوراً داخلياً غرضياً نحو الحركة الفيزيقية الخارجية ولهذا فإنها تبدو تأملاً بسيطاً اكثر من كونها فرضاً مثمراً.

أما هربارت Herbart 1776-1841 فقد استنكر فكرة ارجاع كل شيء إلى مبدأ واحد فعارض هذه الفكرة بعنف وعدّها من قضايا العقل التي لا تستند إلى أساس. وهو يرى أن كل موجود يجب أن يكون بسيطاً في كيفيته وليس من الضروري أن تتحد كيفيات جميع الموجودات. وقد أداه النظر في الحقائق الواقعية إلى قول صريح بالتعدد فأتت المبادىء المتعددة والحقائق المتعددة التي قال بها قريبة الشبه جداً بالجواهر الروحية الفرد التي قال بها لايبنتز.

والطبيعة عند بسكال Pascal 1623-1662 قد جعلت كل حقيقة من الحقائق مستقلة بذاتها، أما ضم بعضها إلى البعض الآخر فيرجع إلى أفكارنا، إلّا أن ذلك ليس طبيعياً، وستظل كل حقيقة محتفظة باستقلالها (**الأفكار**، القسم الأول 1، طبعة برنشفيك). وإذا انتقلنا من الطبيعة إلى الإنسان فسنلتقي بهذا التنوع والتعدد نفسه ومن هنا فإن كل مذهب يحاول أن يوحد طبيعتنا الإنسانية هو مذهب خاطىء.

إن معظم الفلاسفة التعدديين كانوا علماء نفس واجتماع وعلماء طبيعة ممن كانوا يغلّبون الملاحظة على الجدل النظري، وينتهون في مذاهبهم إلى تركيبات يغلب فيها عنصر الخيال على عنصر العقل والمنطق.

وقد صدرت تعددية مين دي بيران Maine De Biran 1766-1824 عن تعددية بسكال ومالبرانش Malebranche 1638-1715 وكل أصالتها قائمة في الفكرة التي كونها صاحبها عن الشعور. ذلك أن الحقيقة ليست هي المعقولية. إذ إن لدينا أشياءً يقينية متعددة ولكنها ليست مفهومة. وقد رأى مين دي بيران أن حركة الفكر لا تكون من الماهية إلى الوجود بل من الوجود إلى الماهية.

فقد انتهى الفيلسوف الفرنسي إلى اقرار مستويين آخرين للحقيقة الواقعية في الإنسان: أحدهما قوامه مجموعة الإدراكات الحسية الغامضة التي تصلنا عن طريق جسدنا والآخر أسمى من الشعور وقوامه مجموعة العواطف التي تعلو وتسمو بنا بدلاً، وهي ذات معنى رفيع، ألا وهي عواطف الشعور الديني. وهذه المستويات الثلاثة للواقع تتصل بثلاثة أنواع من الإحساس: إحساس التأثيرات العضوية أو الإحساس العضوي الباطني العام، والإحساس العضلي الفعّال أو الشعور، وثالثاً الإحساس الديني. ولكي يفسّر دي بيران امكانية وجود هذه المستويات الثلاثة بعضها إلى جانب البعض الآخر، وعلى الرغم من استقلال كل منها عن الآخر، انتهى إلى القول بأن علينا أن نعتقد بوجود عالم من القوى المتنافرة التي ترتبط فيما بينها بمجموعة من العلاقات. وقد انتهت البيرانية (فلسفة دي بيران) إلى مذهب في الذرات الروحية ظلت الصلة فيه بين الجواهر غير قابلة للفهم أو المعرفة.

إن تعددية مين دي بيران لا شك فيها، فقد وضع مذهبه مقابل واحدية المثاليين الألمان والماديين، وكذلك مقابل الفلاسفة الذين يبدأون من الوجود الواحد الضروري ويحاولون أن يستخلصوا منه كل ما هو موجود، وقد قال في ميدان الوجود وفي ميدان الفكر بوجود مستويات منفصلة متعددة. لقد قامت تعددية مين دي بيران على ما يمكن تسميته المذهب الوضعي النفسي أي على خضوع العقل للتأثيرات الآتية: مجموعة الظواهر التي تصدر عن التجربة الباطنة والتي تتميز بخاصة لا توجد إلّا إذا خضعت لمعرفتنا وشعورنا. والحالات التي لا يوحدها الانا ولكنها تتأثر به في اثناء مقاومتها لفعله والتي تشمل من ناحية على الحالات الوجدانية وعلى احساسات سلبية تصدر عن البدن ومن ناحية أخرى على العواطف الدينية التي تأتي من عند الله.

أما اوغست كونت Auguste Comte 1798-1857 فقد نظر إلى التجربة الباطنة على أنها خاطئة بالضرورة. وتستطيع العلوم الوصفية وحدها أن تضع حداً للفوضى العقلية التي تهدد النظام الاجتماعي وأن توفق بين العقول في المعتقدات الجمعية التي توحد بين الرغبات الفردية. ويؤدي تصنيف العلوم القائم على استخلاص الخصائص الموضوعية للظواهر إلى إيجاد نظام بينها وبين موضوعاتها قائم على وجود تدرج بينها وايضاً على اعتماد كل منها على الآخر. وتصنيف العلوم لا يحدد لنا العلاقات القائمة بينها فحسب بل يعين لنا الفوارق التي تميز كلاً منها عن الآخر. وكما أن العلوم التي تدرس الظواهر غير قابلة لأن ترد إلى بعضها البعض، كذلك فإن هذه الظواهر نفسها لا بد أن تكون متعددة. والحقيقة أن التعددية تدين بالكثير لوضعية أوغست كونت.

ثالثاً ـ التعددية الحديثة والمعاصرة:

بالرغم من إقرار تاريخ الفلسفة للشكليين الكلاسيكيين للتعددية: المادية والروحية، فإننا نلاحظ أن هذه النظريات التعددية لا تنكر الوحدة والكلية الأساسية للكون. فقد يكون هناك ذرات أو عقول عديدة وفي كل حالة فإن هناك كوناً واحداً فقط وهذا الكون كل متماسك. وقد أسهم التقابل بين الواحد والمتعدد أكثر في الإبقاء على الاهتمام الفلسفي في هذه المذاهب. والتعددية الحديثة ليست مذهباً كجواهر كثيرة مقابل الواحدية كمذهب واحد فهي تنادي بعدم وجود كيان مطلق في

الكون. مقابل المذاهب المطلقة التحكمية للقسم الأكبر من القرن التاسع عشر؛ فقد كان من بين مؤيدي الاطلاقية في إحدى أشكالها كل المفكرين الرواد للعالم تقريباً وأصبحت عقيدة راسخة في الفلسفة ومع ذلك فقد كان لدى القليل من الفلاسفة الشجاعة في مواجهة المنطق المطلق ومذاهب بقاء الطاقة، وإنكار أن الكون نسق واحدي كلي وبسبب وحدته فإن المكان والزمان والسببية تكون في أي لحظة متضمنة في كل حادثة حدثت أو يمكن أن تحدث وكان التفكير الفلسفي مقيداً بهذا المبدأ الذي صيغ ببراعة.

وسوف نتناول هنا بعض المذاهب التعددية الحديثة والمعاصرة في الاتجاهات الفلسفية المعاصرة لدى كل من: ماكتغارت وفلاسفة الهيغلية وجيمس وفلاسفة البراغماتية ورسل وفلاسفة الواقعية وفتغنشتين الذي يعبر عن اتجاهات الوضعية الحديثة وفلاسفة اللغة.

1 ـ التعددية المثالية عند ماكتغارت وجيمس وورد:

تتشابه تعددية الفيلسوف الانكليزي جون ماكتغارت اليس ماكتغارت John Mctaggart Ellis Mctaggart 1866-1925 مع مذهب الذرات الروحية ـ تعددية لايبنتز. وترجع اهمية ماكتغارت في الحركة الهيغلية الانكليزية في كونه خطا الخطوة النهائية الحاسمة في فصم عرى الارتباط مع اللاهوت. وأبرز الاختلافات بينه وبين الهيغليين الانكليز هو ذلك التحول إلى التعددية الذي أدخله على اتجاههم الذي سار بقوة في طريق الواحدية. وهو في نسقه الفلسفي يحرص على أن يكون استنباطه أولياً؛ فمن القول بوجود الجوهر، تثار مسألة ما إذا كانت توجد كثرة من الجواهر أو جوهر واحد. وتنوع الجوهر يلي اليقين الأول القائل أن الجوهر لا يمكن أن يكون بسيطاً، وهو هنا يلجأ إلى البرهان التجريبي، وبين أن إدراكاً حسياً واحداً كفيل بإثبات أن الجوهر متنوع؛ فالجوهر إذن موجود وهو ليس واحداً بل كثيراً. ولما كان ثمة كثرة من الجواهر فلا بد أن تقوم بينها علاقات، إذن فالعلاقات أساسية للوجود.

ونجد لدى ماكتغارت فكرة ذات اهمية خاصة بالنسبة لتعدديته وهي فكرة قابلية الجوهر للإنقسام إلى ما لا نهاية. ففكرة عدم وجود شيء بسيط بساطة مطلقة واضحة حسياً، إضافة إلى كونها أيضاً واضحة من وجهة نظر الفكر الخالص وذات صحة نهائية، فإذا لم يكن هناك حد لقابلية الإنقسام في كل الجواهر وكل أجزائها وكل أجزاء أجزائها فمعنى ذلك أن لدينا تركيباً لا متناهياً في تعقيده وتنوعه، له مراتب في تنظيمه وبه عدد غير متناه من العلاقات بين الكل وأجزائه وبين الأجزاء ذاتها. ومن الممكن ـ كما يقول متى ـ أن يعد مذهب ماكتغارت مذهب وحدة أو مذهب تعدد. وقد نظر هو نفسه ـ ماكتغارت ـ إلى التعدد على أنه هو الأهم. فقد تحكمت فيه اعتبارات تجريبية وعملية. ومن الواضح أن الأجزاء الأولية يُعزى إليها في داخل تعدديته أهمية ميتافيزيقية تفوق الأجزاء الثانوية بجميع الأنواع وتفوق اهمية الكل المبدئي نفسه.

ولب مذهب ماكتغارت الميتافيزيقي، هو أن الواقع روحي في الأساس. فكل ما يوجد روح ولا شيء غير الروح. وللذوات منزلة ميتافيزيقية خاصة هي التنوع الأولي، فطبيعة الواقع تتكشف في التنوعات على نحو أعمق مما تتكشف في الوحدة العليا، فالذوات أو الأشخاص هم وحدهم الذين يؤلفون مكونات الكون (بالمعنى الميتافيزيقي) وهنا الوجه التعددي يعد أهم من الواحدي، فكون لا شيء حقيقياً بالفعل إلّا الأشخاص المتناهون هي القناعة الفلسفية الأساسية عند ماكتغارت؛ فالذات لها فردية لا يمكن إدماجها في ذات أخرى أو في المطلق.

وقد قدم لنا جيمس وورد James Woard 1843-1925 وهو من أصحاب مذهب الألوهية وفلاسفة الدين مذهباً تعددياً في كتبه المختلفة مثل: **المذهب الطبيعي واللاأدرية**، مجلدان 1899، **عالم الغايات: أو مذهب التعدد ومذهب الألوهية** *The Realm of Ends: or pluralisme Theism* محاضرات جيفورد 1911، **ومذهب ألوهي في الذرات الروحية** *A Theistic Monadism*.

وقد كان لمثالية وورد صورة مختلفة تماماً عن غيرها حيث كانت أكثر تحرراً ومرونة من غيرها. وكانت فلسفته تعبيراً عن انفصال المثالية الانكليزية عن مصدرها ووحيها الهيغلي الأول حيث كان العلم التجريبي واللاهوت هما العاملان الأساسيان في تكوين نظرته عن العالم. وقد استمد وورد مذهبه الفلسفي من مصادر متعددة: لايبنتز وباركلي وكانط ولوتزه الذي تأثر به تأثراً قوياً خلال سنوات دراسته بغوتنغن، كما يظهر ذلك في كتابه الأول **عالم الطبيعة** والثاني **عالم الغايات: مذهب التعدد ومذهب الألوهية**.

والطبيعة عنده حية وفردانية في جميع أرجائها ومن هنا تأخذ شكل الواحدية الروحية، إلّا أن هذا موقف عام لا يوضح شيئاً عن مصدر الأشياء والغايات التي تستهدفها ومن اجل ذلك يلجأ إلى التجريبية الراديكالية التي تظهر لنا الواقع في تعدد وكثرة من المراكز المجربة التي تتصل فيما بينها اتصالاً متبادلاً يطلق عليه وورد اسم الذرات الروحية أو الكمالات

Entelechies كما يطلق على اقل ما يمكن تصوره منها اسم الذرات الروحية البحتة أو اشباه النفوس، وهو يتفق مع لايبنتز في مذهبه غير انه يجعل للذرات الروحية نوافذ ويترك جانباً فكرة الانسجام المقدر. وقد عرف مذهبه وشاع على أنه مذهب تعددي يلتقي مع مذهب جيمس في نقاط عديدة. والموقف المكمل لمذهب التعدد هو مذهب الألوهية. وقد بلغ وورد هذه الغاية المتوجة لمذهبه بقفزة تأملية جريئة من الذرات الروحية المتناهية الكثيرة نسبياً إلى وحدة لا متناهية مطلقة؛ فالتعدد يرتكز على الألوهية ويستهدفها، أي أن الله مصدر التعدد وتتويج له.

وتظهر لنا فلسفة هربرت ولدن كار H.W Carr 1857-1931 التي قدمها في كتبه: **نظرية الذرات الروحية ومعالم فلسفة لمبدأ النسبية، والنظرة العلمية إلى الفلسفة وأفكار تأملية** ـ تأثراً واضحاً بتعددية لايبنتز. كان كار يعتقد أن نظرية اينشتين تمثل تجديداً وتحقيقاً لمذهب الذرات الروحية بمناهج العلم الحديث. ونضجت فلسفته في **أفكار تأملية** الذي يقدم فيه مذهباً تعددياً هو متابعة لمونادولوجيا لايبنتز.

2 ـ التعددية البراغماتية عند وليام جيمس William James 1842-1910:

من بين كثير من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة القائلة بالتعددية ـ كما لدى تعددية راسل في الواقعية الجديدة والذرية المنطقية، ومور في التحليلية وفتغنشتين في الوضعية، وفلسفة اللغة تظهر تعددية وليم جيمس البراغماتية كأهم نزعة تعددية في الفكر الفلسفي المعاصر، فالتعدد هو ميتافيزيقا البراغماتية كما يؤكد جيمس.

لقد شغلت مشكلة الواحدية والتعددية تفكير جيمس منذ وقت مبكر. فقد كتب عام 1844 **معضلات الجبرية** *Dilemma of determinism* رافضاً الجبرية القائمة على المطلق والواحدية منتصراً لحرية الارادة، فالقول بحرية الإرادة يعني التعددية لأنها تتضمن الجدة والإمكان. وفي تناوله للعلاقات في التجريبية الراديكالية بدا له العالم في صورة أجزاء منفصلة وليست كلاً متصلاً مؤكداً أن هذا التصور للكون هو القول بالتعدد. إن الاعتقاد بالواحدية فيما يرى جيمس يوقعنا في مآزق عسيرة الحل ينقذنا منها الاعتقاد بالتعددية. فالاعتقاد بالواحدية لا يفسر لنا مشكلة الخطأ في المعرفة ولا النقص في الطبيعة ولا الشر في الأخلاق. إن التعددية البراغماتية تتميز عن الواحدية المطلقة في انها تسعى إلى الوحدة التجريبية لا الوحدة العقلية، وتتميز عن التعددية المطلقة في أنها لا تترك الانفصال قائماً دون رباط وانما يمكن أن يتصور ـ في تعددية جيمس ـ الانفصال اتصالاً على نحو ما.

إن التعددية ـ عند جيمس ـ لا تحتاج أن تفترض من البداية كونها مناصرة كشكل معين من الانفصال بين كثرة من الأشياء تدعيها. فللتعددية فقط مغزىً «سلبي يتمثل في مناقضتها لقضية الواحدية القائلة بأن ليس ثمة انفصال على الاطلاق». هكذا يبدأ جيمس حديثه عن الواحد والكثير في الفصلين السابع والثامن من كتابه **بعض مشكلات الفلسفة**. وبعد ان يتحدث عن انواع الواحدية: الواحدية الصوفية وواحدية الجوهر، ينتقد مفهوم الجوهر ويقدم التحليل البراغماتي للواحدية. «فثمة عدد كبير من الاختلافات العملية نعنيها حين نطلق على شيء ما أنه واحد. فعالمنا إذ يركب في الزمان والمكان له وحدة زمانية مكانية. ولكن الزمان والمكان يربطان بين الأشياء بأن يفصلا بينهما فصلاً محدداً. وعلى ذلك فمن الصعب القول ما إذا كان ينبغي للعالم أن يطلق عليه أنه واحد اكثر مما نعتبره متعدداً في هذه النظرية الزمانية المكانية».

ويرى جيمس أننا قد نسلم بسمو الواحدية العقلية ونظرتها للارتباط بين الظواهر دونما استثناء حيث تبدو قادرة على تحقيق الاستقرار الديني أو السلام وتلوذ بسلطة التصوف لتأييدها. ولكن هذه الواحدية تُدخل في الفلسفة ألغازاً مثل:

- انها لا تفسر وعينا المتناهي.
- مشكلة الشر، فالشر في نظر التعددية يمثل فقط مشكلة عملية هي كيفية التخلص منه. أما في الواحدية فاللغز نظري، هو كيف يكون هناك نقص! إذا كان العالم كما هو معروف للمطلق كاملاً.
- يناقض ذلك طابع الحقيقة الواقعية كما تدرك في التجربة. فالتغير في عالمنا يبدو عنصراً جوهرياً.

ومقابل ذلك فالتعددية تتحرر من كل هذه المصاعب، فهي تسلم بأن بعض أجزاء عالمنا لا يمكن أن توجد خارج كلياتها. ولكن بعضها الأخر يمكنه ذلك. فالعالم يبدو إلى حد ما عالماً يقبل الإضافة ويمكن ان يكون كذلك. والتعددية كذلك تتقبل فكرة الإرادة الحرة. وهي من جهة أخرى ليست بمتفائلة ولا بمتشائمة لكنها بالأحرى تطمح إلى الإصلاح. فهي ترى أن في الوسع إنقاذ العالم بشرط أن تؤدي أجزاؤه خير ما في وسعها. ومن مزاياها:

- أنها أشد علمية؛ كما يتمثل ذلك في إصرارها على أنها إذا أضيفت إلى الواحدية فإنها تعني على الدقة أشكالاً مرتبطة ممكنة

التحقق تتكافأ معها تكافؤاً دقيقاً، أشكالاً منفصلة ممكنة التحقيق.

ـ تتفق مع التعبير الأخلاقي الدرامي للحياة.

ـ ليست مضطرة لأن تحل محل أي قدر جزئي من التعدد؛ ذلك لأنها تنتصر على الواحدية إذا فرض أن ثمة وجوداً لا يمكن إنكاره لأقل جُزَيْء من الانفصال.

إن الوجود واقعة وعلى الفيلسوف أن يفسره. وفي نهاية الفصل الثامن من بعض مشكلات الفلسفة ترك جيمس السؤال مفتوحاً. «فللفيلسوف أن يفسر الوجود كله دفعة واحدة أو يفسره جزءاً جزءاً أو مجموعة مجموعة. والطريقة الثانية هي النظرية التجريبية «الأشد توافقاً مع الواقع». والأمر نفسه مطروح في كتابه البراغماتية. «فكثيراً ما عُرّفت الفلسفة بأنها السعي في طلب وحدة العالم أو رؤية وحدة العالم. لكن ماذا عن التنوع في الأشياء؟ إن معرفة تنوع واختلاف وتباين الحقيقة لا يقل اهمية عن فهم ارتباطها وعلاقاتها». إن كل الأشياء تلتحم وتنضم وترتبط بعضها ببعض على نحو ما ومقابل ذلك نجد الفكرة التعددية القائلة بعديد خالد قائم بذاته في شكل ذرات أو حتى وحدات روحانية من نوع ما.

ويقدم لنا جيمس فكرته من وجهة النظر الجمالية، فالأحداث تؤلف قصة. وأجزاؤها تتماسك معاً بحيث تفضي إلى ذروة، أي إلى نهاية، إلى غاية وهي تكسب من بعضها بشكل يترتب عليه أنها تفسر بعضها بعضاً. وهنا فإن وجهة نظر التعددية هي وجهة النظر الأكثر طبيعية. إن العالم مليء بقصص جزئية تسير متوازية بعضها بحذاء بعض، وهي تتشابك وتتداخل عند نقاط معينة ولكننا لا نستطيع أن نوحدها توحيداً كاملاً في عقولنا. إن من السهل رؤية تاريخ العالم تعددياً، كحبل كل خيط فيه يحكي قصة منفصلة. أما تلخيص السلسلة بأكملها إلى كائن واحد يعيش حياة موصولة غير منقسمة فهو أمر أكثر صعوبة. إن في وسعنا أن نتصور عالماً من الأشياء والأنواع لا توجد فيه التفاعلات العلميّة المألوفة لدينا. مثل هذا العالم سيكون أقل توحيداً بكثير جداً من عالمنا.

إن الوجود في نظر جيمس كثرة لا متناهية ينفصل كل شيء عن الآخر في وجوده ووظيفته وبقائه، ويمكن لها جميعاً أن ترتبط ارتباطاً خارجياً. إن الكون أشبه بجمهورية اتحادية أكثر منه امبراطورية أو مملكة ومعناه أن الأشياء كلها لا تخضع لقانون حتمي واحد أو لسلطة واحدة؛ إن الأشياء يستقل بعضها عن بعض. لكل وظيفته واتجاهه ولكل بعض الحرية في السلوك والعمل، ومع ذلك يجمع الكل رابطة ما. ولا مانع من أن تكون الأهداف متعددة والغايات متباينة.

والبراغماتية في انتظار التحقق النهائي التجريبي لما يمكن أن يكون عليه حساب التوازن بين الأشياء في وحدتها وتفككها لا بد وان تصف نفسها في الجانب التعددي.

إن البراغماتية من حيث كونها منهجاً ـ لا مذهب ـ ينبغي أن يكون إخلاصها للنظرية التعددية القائلة بأن أجزاء الكون يرتبط بعضها ببعض برباط. وترى التعددية البراغماتية الكون نظاماً غير تام، ويتمم نفسه باستمرار من خلال الزمن. والتعدد فرض مقبول لحل مشاكلنا الطبيعية والأخلاقية ويرتبط بعدم اكتمال الكون وبفعل الزمان في الوقائع إنكار الحتمية والقول بالصدفة كمقولة أساسية لنظام العالم «أنا أريد عالم الصدفة. قلْ فيها ما تشاء لكنني أرى أن الصدفة لا تعني أكثر من التعدد، فالصدفة ضد الجبرية. ومن هنا الاختيار. ومن هنا فالخاصية الأساسية للكون المتعدد هي أن يترك المجال للإمكان. إمكان أن يتم اكتمال العالم من خلال الزمان على أساس الحرية في الطبيعة». فالتعدد عند جيمس ليس مجرد فرض ميتافيزيقي بل أساس أبحاث خلقية ودينية عديدة تسود فلسفته. فالبراغماتية تدير ظهرها للواحدية المطلقة وتولي وجهها شطر طريق التعددية الأكثر تجريبية.

3 ـ التعددية الواقعية الجديدة عند برتراند راسل Bertrand Russel 1872-1970:

اعتقد راسل اعتقاداً راسخاً أن العالم متعدد Plural وأن العلاقات القائمة بين الأشياء واقعية على عكس ما ذهبت إليه الفلسفات المثالية عموماً والهيغلية خصوصاً. وباستعراض كتابات راسل يمكننا أن نفهم لماذا ثار على النزعة الواحدية وذهب إلى القول بأن العالم مكون من عدد من الكائنات المختلفة. هذه الكائنات عنده هي وقائع ذرية.

ففي كتابه فلسفتي وكيف تطورت يتحدث عن «انقلاب إلى التعددية» مبيناً أن كل اهتمامه كان موجهاً نحو دحض الواحدية. فقد كان المذهب المثالي والواحدي مرتبطين أشد الارتباط وكان الرابط بينهما هو المبدأ الخاص بالعلاقات الذي استخلصه برادلي من فلسفة هيغل، واسماه راسل «مبدأ العلاقات الداخلية». أما نظريته التعددية فقد قامت على ما أسماه «مبدأ العلاقات الخارجية»، فالعلاقات الداخلية كما بين برادلي بحق في المظهر والحقيقة تقتضي القول بأن الحقيقة الكونية واحدة، ولا بد أن تكون واحدة لأن التعدد ـ إذا ما

اعتبرناه حقيقة كونية ـ متناقض في ذاته فالتعدد يقتضي علاقات، وعن طريق ما فيه من علاقات يثبت على الرغم منه وحدة أعلى من التعدد، ومن هنا «فالقول بالعلاقات الداخلية يعني نتيجة واحدة هي أنه ليس ثمة أشياء متعددة ولكن هناك شيئاً واحداً فقط».

ويرى راسل أن أول حجة تخطر على بال خصم الواحدية هو صعوبة تطبيق العلاقات الداخلية عملياً (أصول الرياضيات). ويضاف إلى ذلك أن بديهية العلاقات الداخلية تتنافى مع كل تركيب لأنها تؤدي إلى واحدية صارمة. فليس هناك إلاّ شيء واحد، وقضية واحدة، والقضية الواحدة «ليست هي القضية الصادقة الوحيدة فحسب، بل هي أيضاً القضية الوحيدة» والقضية الواحدة تنسب محمولاً إلى الموضوع الواحد. ويرى راسل أن هناك اسباباً عديدة تقوم ضد البديهية التي تقرر أن العلاقات متأصلة بالضرورة في طبيعة اطرافها، أو في طبيعة الكل المكون من هذه الأطراف.

يقول راسل: «لقد ادركت أهمية مسألة العلاقات لأول مرة حيثما كنت اشتغل بدراسة لايبنتز. . . والواقع أنني شعرت أن في المذهب الجديد ـ [العلاقات الخارجية] ـ تحريراً كبيراً لي. وفي الفيض الأول من التحرر اصبحت من انصار الواقعية الساذجة».

يرى التعددي ان العلاقات في اساسها علاقات خارجية. فهي مستقلة عن الأشياء التي تربط بينها والتي يمكن ان تدخل في العلاقات أو تخرج منها دون أن يلزم عن ذلك ان تكون منتمية إلى كلٍّ شامل من أي نوع. بل إنه حتى تكون الأشياء أجزاء من كلٍ يظل من الممكن أن ترتبط هذه الأجزاء بعضها ببعض ارتباطاً مستقلاً دون نظر إلى أية صلة قد تكون لها بالكل.

نقد نظرية العلاقات الخارجية من أهم الأسس التي تقوم عليها الواقعية الجديدة سواء لدى راسل ومور في انكلترا أم لدى بيري ومونتاجيو اصحاب الواقعية الأميركية الجديدة. ورغم تخصصية وتعقيد أبحاث الواقعية الجديدة المعرفية إلاّ أنها فلسفة هامة من أهم القائلين بالنظرية التعددية المعاصرة.

تحرص الواقعية على تأكيد عدم تغير الأشياء (موضوعات المعرفة) أثناء عملية المعرفة، فالشيء يظل كما هو قبل دخوله الوعي، وأثناء عملية الوعي به وبعد أن يختفي من وعينا، أي أن الأشياء تدخل أذهاننا بحرية دون أن تتأثر هي ذاتها. فالموضوعات لها وجود واقعي مستقل تماماً عنا وعن كل نشاط معرفي لنا. وهذا يؤدي إلى جعل علاقة المعرفة علاقة خارجية.

وهذا الاتجاه ينطوي على تعددية واضحة، ما دام الواقع النهائي يتألف من عدد هائل من الأشياء ذات الوجود المستقل. ومقابل هذا الموقف الواقعي التعددي يرى صاحب المذهب الفرداني أنه ليس ثمة شيء يوجد بذاته ولا واقعة تكون تامة في ذاتها.

والتعددي يرفض نظرية الترابط بوصفها معياراً نهائياً للحقيقة، ويفضل نظرية التطابق التي هي أقرب إلى الطابع التجريبي. فالقضايا قد تكون مكملة لبعضها البعض في نظر التعددي، ولكن هذا الإكمال لا ينطوي بالضرورة على تعديل. ويرى التعددي أن الوقائع يمكن أن تكون مستقلة بعضها عن بعض وأن مختلف أجزاء تجربتنا لا يتعين أن تكون لها علاقة بعضها ببعض وأن الكون قد يكون مجرد مجموع متراكم. وهذا يؤدي إلى جعل بيئتنا أكثر إثارة إلى حد لا متناه من حيث امكانيات ظهور مواقف جديدة كل الجدة فيها. فالتعددية تصور الكون على الطريقة التي صور بها العالم الدانماركي تيكو براهي Tyco Brahe أعني أنه قد تكون بطريقة تسمح بكثير من الخروج على النظام الدقيق. وقد تكون المصادفة فيه عاملاً حقيقياً هاماً إلى أبعد حد. فالتعددي يؤكد ما أطلق عليه اسم الشكل الفردي للواقع لا الشكل الكلي. وهو ينظر إلى الواقع من خلال الكثير لا من خلال الواحد.

وقد كان راسل Russell قد ألقى بعض محاضرات عن المنطق والمعرفة في نهاية 1917 وبداية 1918 وجمعها في كتاب أصدره عام 1924 تحت عنوان الذرية المنطقية *Logical Atomism* وهو كتاب كما يوحي عنوانه يستند إلى نظرية راسل في العلاقات الخارجية، كما أنه يكشف بوضوح عن نزعته التعددية التي قد لا تخلو من تشابه مع بعض آراء وليم جيمس. والطريقة التي يتبناها راسل في فلسفة الذرية المنطقية تختلف عن طرق الفلسفة المثالية؛ فبينما تنظر المثالية إلى الحقيقة باعتبارها كلاً غير مجزّء وأن تجزئته إفساد لهذه الحقيقة المطلقة ـ لأن التجزئة من شأنها أن تفسد العلاقات الداخلية التي تربط الأجزاء فلا تبقى إلاّ الأشياء منعزلة الواحدة عن الأخرى ـ، نجد أن الطريقة الجديدة عند راسل تؤكد الواقعية التعددية في العالم الخارجي، وتبين أن مهمة التحليل هي دراسة هذه الأشياء التعددية وصلتها باللغة. ولنا أن نذكر حقيقة هامة هي أن طريقة التحليل المنطقي ليست منهجاً لتحليل الأشياء المادية، بل هي ذلك المنهج الذي يهتم باللغة وعلاقتها بالفكر والعالم الخارجي. وتجد هذه الطريقة نصيراً لها في أعمال فتغنشتين.

4 ـ التعددية الوضعية التحليلية عند لودفيغ فتغنشتين Ludwig Wittgenstein 1889-1951:

يبدأ الفيلسوف الألماني فتغنشتين تحليله للعالم في رسالة منطقية فلسفية بقوله: «إن العالم هو جميع ما هنالك». أي إن العالم يتكون من كل ما هو موجود، بحيث يدخل كل ما هو موجود في تكوينه. وعلى ذلك يمكننا القول بأن العالم مركب وليس بسيطاً وهو في هذا متفق مع ما يذهب إليه فلاسفة التعدد والكثرة من ان العالم لا يمكن أن يكون كلاً واحداً مكوناً من أجزاء بل هو أجزاء مترابطة بعضها مع البعض في كل واحد مركب.

يسمي فتغنشتين الأجزاء التي يتكون منها العالم بالوقائع Facts «فالعالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء» ومن ثم فالواقعة هي الوحدة الأولى التي ينتهي إليها تحليل العالم، وإن كانت هي نفسها تنحل بدورها إلى أشياء. إن معنى الواقعة يشير إلى ما هو مركب في الوجود الخارجي. ويمكن أن نحدد أهم الصفات التي تتصف بها الوقائع على النحو التالي:

- إنها وقائع مركبة من وقائع ذرية وليست بسيطة.

- إنها منفصلة بعضها عن بعض، مستقلة بعضها عن بعض بحيث لا يدلنا إثباتنا لواقعة ما على وجود واقعة أخرى أو نفيها.

- يحلل فتغنشتين العالم إلى وقائع مركبة تنحل بدورها إلى وقائع أبسط منها، الواقعة البسيطة التي لا تتكون من وقائع أخرى والتي لا تنحل إلى أبسط منها يسميها بالواقعة الذرية.

يبدأ فتغنشتين بحثه بتحليل الأشياء التي لها صلة باللغة والتي هي من صميم العالم الخارجي، فيضعنا أمام عالمين: عالم اللغة بما فيه من تعدد وكثرة كبيرة في العبارة، وقدرة على صياغة القضايا المختلفة من حيث التركيب والمستوى؛ والعالم الخارجي بما فيه من تعددية وأشياء متكثرة مرتبطة بعلاقات وصفات تصلح أن تكون مواداً للتعبير. إن بين هذين العالمين علاقة وثيقة بحيث نستطيع القول إن مجموع القضايا كلها تعبر عن المجموع الكلي للوقائع في العالم، وهذه الوقائع تؤلف العالم كما تؤلف القضايا اللغة. والوقائع التي يتحدث عنها فتغنشتين تتألف الواحدة منها من أشياء، وبناء على ذلك يصبح الشيء جزءاً من الواقعة ومستقلاً بحيث يمكن أن يظهر في حالات متعددة.

5 ـ التعددية والحرية:

ويتناول المفكر الانكليزي المعاصر إ. برلين Isaiah Berlin في كتابه أربع مقالات في الحرية التعددية في علاقتها بمظاهر الحياة المعاصرة تحت عنوان «الواحد والمتعدد». ويلجأ إشيا برلين إلى المصادر المعروفة للملاحظة التجريبية والمعرفة البشرية العادية ويرى أنها لا يوفران لنا أية ضمانات لكي نفترض أن الأشياء الحسنة كلها، أو الأشياء السيئة كلها قابلة للوفاق بعضها مع بعض. وأن العالم الذي نواجهه في الخبرة العادية عالم نواجه فيه بالخيارات بين أهداف مطلقة وحقوق مطلقة وأن تحقيق بعضها يعني بالضرورة التضحية ببعضها الآخر. ويقول: «إن الإيمان بوجود صيغة واحدة يمكن بواسطتها تحقيق كل الغايات البشرية المتضاربة: إيمان زائف بكل وضوح. فإذا كانت غايات البشر عديدة وليست متسقة من حيث المبدأ مع بعضها البعض فلا يمكن حذف إمكانية التصادم من الحياة البشرية».. إن مبدأ الواحدية والإيمان بمعيار وحيد قد برهنا دائماً على أنهما مصدران غنيان لإشباع الفكر والعواطف معاً. وسواء أكان معيار هذا الحكم نابعاً من رؤية مستقبل مثالي أو مغروساً في الماضي، فإن من المحتم عليه ـ شريطة أن يكون مرناً بما يكفي ـ أن يواجه تطوراً بشرياً غير منظور وتتعذر رؤيته، وغير ملائم له، وعندئذ سوف يستعمل لتبرير الوحشيات القبلية. إن صيانة مقولات الفكر على حساب الحياة الإنسانية للأفراد لموقف يسيء إلى مبادىء العلم والتاريخ أيضاً، موقف يقوم من الجناحين اليميني واليساري في يومنا هذا سواء بسواء ويتعذر التوفيق بينه وبين المبادىء المقبولة لدى أولئك الذين يحترمون الحقائق.

والتعددية بما تستتبعه من حرية، تبدو غاية أكثر صدقاً وإنسانية من غايات من يسعون من خلال البناءات الفاشية المنظمة الكبيرة. وراء مثال ضبط النفس للطبقات أو الشعوب أو الجنس البشري كله، إنها أصدق لأنها تعترف ـ على الأقل ـ بحقيقة تعدد الأهداف البشرية، وحقيقة عدم قابلية بعضها للقياس وحقيقة قيام التعارض الدائم فيما بينها وأن الادعاء بأن القيم كلها يمكن ترتيبها على مقايس واحد. ومن ثم فإن تعين الأهم من بينها ليس أكثر من مجرد وضع تمعن، ويبدو أنه يزيف معرفتنا بأن البشر فاعلون أحرار ويمثل التعميم الأخلاقي على أنه عملية يمكن لآلة حاسبة أن تقوم بها... إن البشر يختارون بين قيم مطلقة وهم يختارون لأن حياتهم وفكرهم تحددهما مقولات ومفاهيم أخلاقية جوهرية تشكل جزءاً على امتداد واسع في الزمان والمكان من وجودهم وفكرهم وإحساسهم بهويتهم الخاصة جزءاً مما يجعل منهم بشراً... ولربما كانت غاية حرية اختيار الأهداف، دون الادعاء بشرعية خلود هذه الأهداف وتعدد القيم المرتبطة بذلك ليست إلا

الثمرة الاخيرة لحضارتنا الرأسمالية الآخذة بالانحطاط غاية لم تتبينها العصور الغابرة، غاية سوف تنظر إليها الأجيال القادمة بدهشة بل بعطف.

6 ـ التعددية والحضارة الأميركية، هنتر ميد H.Mead :

إن التعددية بما فيها من تأكيد للطابع الفردي للأشياء بدلاً من الطابع الكلي للواحدية، والتقابل: «أما.. وأما» للثنائية يرتكز على موقف وثيق الصلة بالتجربة. فهي تتخذ من الموضوعات والحوادث أسساً. وهي ليست فقط أقل اهتماماً بالكليات والتجريدات من الواحدية، بل إن المقولات لا تكون لها أية أهمية عندها إلاّ بوصفها وسيلة لتفسير الأشياء والحوادث الفردية أو للربط بينها. وأوضح دليل على اهتمامها بواقعية الشيء الفردي العيني وأهميته هو نظريتها في العلاقات الخارجية: وهي تنظر إلى واقعية العلاقات ودلالتها على أنها ثانوية بالقياس إلى الواقعية الأساسية للموضوعات العينية والحوادث في ذاتها، التي يمكن أن تدخل في العلاقات وتخرج منها دون أن يطرأ عليها تغير ودون أن تفقد استقلالها الأساسي. والجاذبية الكبرى للتعددية تكمن في اعترافها الكامل بواقعية التجربة الفعلية وامتلائها وثرائها.

ويرى هنتر ميد أن التعددية ـ مقارنة بالواحدية أو الثنائية ـ تقدم لنا صورة للواقع مثيرة دينامية ودائمة التغير. فالكون يتصف أساساً بالتغير ولو وصفناه بأنه أزلي، لما كان معنى ذلك أنه سكوني «أو مقفل على ذاته» بل إن من الممكن أن يكون التغير والتنوع أزليين، فليس الكون في حاجة إلى أن يكون كلاً عضوياً متجمداً على صورة مطلق لكي يكون الواقع. بل إن التغير أهم في تجربتنا من الثبات، والأشياء التي لا حصر لها، والتي تتألف منها تجربتنا ـ التعدد ـ أهم بكثير من أي واحد متخيل.

إن هناك عقولاً كثيرة تنشد نظرة أكثر اكتمالاً مما تقدمه التعددية لكن السعي شيء والوقائع الصلبة الفعلية شيء آخر. فمن الممكن أن نتصور للكون ذلك الطابع الزاخر المتنوع الذي تحدده التعددية. ولكن الأمل في الوحدة في هذه الحالة لن يؤدي إلاّ إلى تقديم صورة مشوهة قد تكون مرضية لكنها غير صحيحة. وتحديد نوع معين من الوحدة مسبقاً يعد خيانة لروح الفلسفة نفسها. ففي السعي نحو الحقيقة العامة لا يستحق الذهن أن يجد إلاّ ما هو موجود بالفعل، وأي شيء غير ذلك لا يستحق اسم الحقيقة ولن يكون جديراً بالفيلسوف ومسعاه.

وترتبط التعددية بالحضارة الأميركية ارتباطاً لا نكاد نجد له نظيراً في غيرها من المدنيات. فلدى الأميركيين تعددية في الحكومة، وتعددية في الطبقات الاجتماعية، وتعددية في المعايير الأخلاقية. وفي التخصصات المهنية، وتعددية في الفنون وتعددية في الفلسفات. وهكذا تبدو التعددية الميتافيزيقية هي المذهب الذي يعد اعتناق الأميركيين له أقرب إلى المنطق. وذلك بالنسبة للتعدديين أنفسهم.

إن تنوع الأصول العنصرية والحضارات القديمة التي انصهرت في البوتقة الأميركية كان من الأسباب التي شجعت على انتشار التعددية. وقد أسهم في ذلك أيضاً نظام الحكم الذي يفتقر نسبياً إلى المركزية، فهناك حكومة فيدرالية وحكومات للولايات ومجالس للمقاطعات كلها تتنافس على ولاء الأميركيين وعلى أموال ضرائبهم، مما يزيد في تعدد الولاء وتعدد الضرائب الذي يجد الأميركيون أنفسهم موزعين بينه. وأخيراً، فإن المدنية الاميركية شأنها شأن مدنية أية أمة صناعية حديثة تبلغ من التعقيد والثراء حداً لا تستطيع معه تجربة أي شخص أن تستوعب إلاّ قدراً ضئيلاً من هذا التعقيد والثراء.

مصادر ومراجع

- إسلام، عزمي، فتغنشتين، دار المعارف، القاهرة.
- أمين، عثمان، محاولات فلسفية، ط 2، مكتبة الانجلو المصرية، ط2، القاهرة.
- الأهواني، أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية.
- برلين، إشيا، أربع مقالات في الحرية، ترجمة عبد الكريم محفوض، دمشق.
- جانيه، بول، وجبريل سياس، مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة يحيى هويدي، الانجلو المصرية، القاهرة.
- دورات، تريز آن، «مشكلة النفس والجسد بين إبن سينا وديكارت»، مجلة المستقبل العربي، العدد 12/58، 1983.
- راسل، برتراند، فلسفتي وكيف تطورت، ترجمة عبد الرشيد الصادق، الانجلو المصرية، القاهرة.
- الطبطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج 1، تعليق الشهيد مرتضى المطهري، تعريب محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
- كريون، أندريه، ديكارت، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1956. وتوجد أيضاً ترجمة لحسن شحاته سعفان، مراجعة محمد غنيمي هلال، سلسلة الألف كتاب، القاهرة، 1961.
- لايبنتز، المونادولوجيا، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.

- لويس، جنفياف روديس، ديكارت والعقلانية، ط 1، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت، 1974.
- ميد، جورج هربرت، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة.
- ميتش، رتشارد فون، الفلسفة الانكليزية في مائة عام، ترجمة فؤاد زكريا، دار النهضة العربية، القاهرة.
- Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la Conscience,* Paris, 1889. Translated by F.L. Pogson as *Time and Free Will: An Essay on The Immediate Data of Consciousness,* New York, 1910.
- ———, *L'Évolution créatrice,* Paris, 1907. Translated by Arthur Mitchell as *Creative Evolution,* New York, 1911.
- ———, *Matière et mémoire,* Paris, 1896. Translated by Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer as *Matter and Memory,* New York, 1911.
- Dewey, John, *How we Think,* Boston, 1910.
- ———, *Studies in Logical Theory,* Chicago, 1903.
- ———, *The Influence of Darwinism On Philosophy,* New York, 1910.
- Dewey, John & J. H. Tufts, *Ethics,* New York, 1908.
- Howison, George Holmes, *The Limits of Evolution and Other Essays...,* 1901.
- James, William, *A pluralistic universe,* New York, 1909.
- ———, *Essays in Radical Empiricism,* New York, 1912.
- ———, *Pragmatism, A New Name of some old ways, of Thinking,* New York, 1907.

انظر أيضاً: البرغماتية، ترجمة محمد عربان، القاهرة.
- ———, *Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy,* New York, 1911.
- ———, *The Will To Believe and other Essays in Popular Philosophy,* New York, 1897.
- Moore, G. E., «William, James Pragmatism» in *Philosophical Studies,* London, 1922.
- Renouvier, Charles Bernard, *Les dilemmes de la métaphysique pure,* 1901.
- ———, *La Nouvellemonodologie,* Paris, 1867.
- ———, *Le Personnalisme,* Paris, 1903.
- Shiller, Ferdinand Canning Scott, *Humanism: Philosophical Essays,* London & New York, 1903.
- ———, *Riddles of The Sphinx,* London & New York 1891.
- ———, *Studies in Humanism,* London & New York 1907.
- Ward, James, *The Realm of Ends, Or Pluralism and Theism,* Cambridge and New York, Giford Lectures, 1911.
- Woodbridge, Frederick James Engene, *The Purpose of History,* New York, 1916.

احمد عبد الحليم عطية

التكعيبية

Cubism
Cubisme
Kubismus

1 ـ المبادىء العامة:

في السنوات الأولى من القرن العشرين، كان تطور الفنون التشكيلية في فرنسا، وسواها من البلاد الأوروبية، ما يزال يرتبط، بشكل أو بآخر، بالانطلاقة التي بدأت مع الانطباعية وفناني نهاية القرن التاسع عشر الذين انتهوا، بحجة تقصي الأثر اللوني والتعبير العفوي المباشر، الى تحطيم الشكل، من خلال المبالغة في التحوير والتحريف، واستخدام الألوان الصافية الشديدة التباين. فكان رد الفعل، عنيفاً واعياً، ضد هذه المحاولات والمنهج الوضعي الذي يعنى بالظواهر والوقائع المرئية، ويعمل على تفسير الحقيقة بعبارات حسية، بعيداً عن كل تفكير تجريدي في الأسباب المطلقة، وأولى ردود الفعل هذه تمثلت، على صعيد الفنون التشكيلية، بالتكعيبية، المعبرة عن أهداف ترمي الى إعادة بناء فضاء اللوحة التشكيلي على أسس جديدة ومتينة، بعيداً عن السهولة والاغراءات البصرية الحسية التي لجأ اليها الانطباعيون والوحشيون. لذلك اعتبرت التكعيبية الحركة الفنية الأكثر حسماً وجذرية في الربع الأول من القرن العشرين، الحركة التي تبدأ معها المرحلة الخلاقة الممهدة للتطور الفني الكبير الذي لم يشهد الغرب ما يوازيه منذ نهاية عصر النهضة. فللمرة الأولى، يتخطى الفنان الغربي المفاهيم التقليدية للمدى التشكيلي المبني وفاقاً للرؤية الأحادية والايهام البصري. وباستخدامها أجزاء من العالم المرئي، وبتفكيكها الأشكال الخارجية للموضوع الممثل وتحويلها الى مساحات صغيرة مسطحة، وبتمثيلها الأشياء من مختلف وجوهها في آن، إنما حاولت التكعيبية أن تعبر عن حقيقة مطلقة، مدعية أنها تقدم بذلك صورة عن الموضوع أكثر موضوعية من مجرد التوقف عند مظاهره الخارجية. ولا شك في أن استخدام بنى هندسية قد أسهم في التعبير عن دلالة الأشياء الحقيقية، الثابتة والدائمة، المناقضة لما كانت تسعى اليه الانطباعية من تسجيل للظواهر الخارجية واللحظة العابرة.

التكعيبية هي، اذن، ثورة في طريقة الرؤية وادراك العالم المنظور. ممثلوها لا ينظرون الى الطبيعة كي ينقلوا ما يرونه فيها الى اللوحة، لأن ما يحمله المشهد المصور، في اللوحة

التكعيبية، يكاد يقتصر على الفكرة أو على ما يعتقده الفنان أنه جوهر الأشياء. فالتكعيبيون يرفضون التقابل المباشر بين العالم المرئي والعالم الممثل، ويقدمون الفكر على الحس، لاعتقادهم بأن «الحواس تشوه، فيما الفكر يبني»، كما يقول براك؛ ولأن غايتهم تتخطى ما وصلت اليه الانطباعية من تسجيل مباشر للانعكاسات الضوئية، وما عبرت عنه الوحشية من قيم تعبيرية حسية وانفعالية. ففي كتابهما *Du cubisme*، الذي لخصا فيه آراءهما، منذ عام 1912، يعتبر غليزي وميتزنغر أن «العالم المنظور لا يصبح عالماً واقعياً الا بتأثير الفكر». والتصوير، كما حدده، منذ سنة 1913، الشاعر الفرنسي غيوم ابولينير، في كتابه *Les peintres cubistes* «ليس فن المحاكاة أو النقل بل هو فن ادراك يبلغ درجة الابداع». وللتأكيد على هذه المفاهيم الجديدة أعلن فنانو التكعيبية رفضهم للوسائل التقنية التقليدية المتبعة في التصوير الغربي منذ عصر النهضة، كالمنظور العلمي la perspective، وتقابل الظل والنور، والتدرج اللوني... وما الى هنالك من تقنيات تسمح للفنان بنقل العالم المرئي ذي الأبعاد الثلاثة الى شاشة اللوحة المسطحة، ذات البعدين، بحيث إن المشهد الممثل يوهمنا بأننا أمام الواقع نفسه. وللتخلص من هذه الرؤية المبنية على ما يسمى خداع العين، أو التصوير الايهامي، لجأ التكعيبيون الى وسائل جديدة تتعارض مع المفهوم التقليدي للتصوير، وتكاد تقتصر على استخدام المساحات المسطحة المتجاورة أو المتداخلة أو المتراكبة: أي أن طريقة جمعها، بواسطة خطوط ذات طبيعة هندسية وألوان أحادية في الغالب، تعبر عن مفهوم جديد للفضاء التشكيلي، لا علاقة له بالمفاهيم الكلاسيكية التي لم يطرأ عليها أي تعديل يذكر منذ القرن السادس عشر.

إن تمثيل الشيء المرئي انطلاقاً من زوايا رؤية اختيرت كيفياً - بحيث تلتقي، داخل المساحة الواحدة وفي الجسم الواحد، الرؤية الجانبية مع الرؤية الأمامية المواجهة - لا يتعارض مع المنهج المتبع في التصوير الغربي وحسب، بل يتعارض أيضاً مع الرؤية الطبيعية للانسان الذي لا يمكنه أن يرى الأشياء الا من زاوية (أو جهة) واحدة. وما المنظور العلمي المتبع في التصوير الغربي الا محاولة تطبيقية لنقل هذه الرؤية الى العمل الفني نفسه كي يبدو المشهد الممثل في اللوحة مطابقاً لما تراه العين الانسانية في الطبيعة. غير أن عملية تخطي المنظور العلمي، المحور الأساسي للفن الغربي طوال قرون عدة، قد جعلت من التكعيبية فناً اصطلاحياً يقوم على أسس تلتقي مع تصورنا المجرد للأشياء لا مع رؤيتنا المباشرة لها. فاللوحة التكعيبية لا تعيدنا بالضرورة الى شيء خارج عنها، بل لا تعيدنا الا الى ذاتها، بعد أن اكتسبت استقلالها النسبي وتحولت الى ما عرف باسم «اللوحة - شيء» «le tableau objet»، التي لم تعد تحاكي شيئاً، وباتت «تمثل - كما يقول غليزي وميتزنغر، في كتابهما المشار اليه - في عريها بذاته، مسوغ وجودها». فليس على العمل الفني - في نظر أوزنفان وغليزي وسواهما من الفنانين الذين عبروا عن آرائهم كتابة - أن يعيد انتاج المشهد الخارجي أو يذكرنا بما تعودنا أن نراه في الطبيعة.

بيد أن ذلك لا يعني أن التكعيبية تخلت تماماً عن الواقع؛ فالفنانون الممثلون لهذا التيار الجديد يصرون على واقعية فنهم ويعلنون عن تمسكهم بهذا الواقع. وإن هم استخدموا الأشكال والألوان لقيمها التشكيلية لا لنقل الطبيعة ومحاكاتها، فإنهم ينطلقون من الواقع في محاولة لإعادة بنائه، وفقاً لرؤية جديدة للعالم والانسان وللعمل الفني. فيؤكد براك «أن التكعيبية لا تهدف الى التجريد، لكنها تعمل عبر مراحل تجريدية»، كما يعلن دولوني «أن الواقعية في الفن هي الصفة الخالدة، وبدونها لا وجود للجمال دائم، لأنها من طينة الجمال نفسه». ويؤكد خوان غريس بدوره - في تصريح له ورد في الكتاب الذي وضعه عنه كانويلر - أنه ينتقل من التجريد الى الملموس معلناً أن «الجانب البنائي من التصوير هو الرياضيات، أي الجانب التجريدي»، وأنه «يعمل على انسنته». وهو، خلافاً لسيزان الذي «يجعل من القنينة اسطوانة»، ينطلق من الأسطوانة كي يصور «شخصاً ذا نمط خاص»، ومن الاسطوانة يصنع قنينة، قنينة ما. واذا كان سيزان يتجه نحو العمارة، فهو ينطلق منها، ليبني عالمه المصور من التجريدات.

ولكن، رغم هذا التأكيد وهذا الإصرار، النظري، على التمسك بالواقع، فالأعمال الفنية التكعيبية تظهر بوضوح أن أصحابها قد تخطوا الواقع ووصلوا، في بعض مراحل تطورهم على الأقل، الى نوع من التجريد. فعالمهم الممثل قد تحول الى صيغة بنيوية هندسية معقدة غير مقروءة، ولا تربطها بالواقع سوى اشارات غامضة فقدت دلالاتها الأساسية. لا شك في أن التكعيبيين كانوا يعون خطورة هذا المنحى، ولعل خوفهم من الوقوع في التجريد الخالص هو الذي دفعهم، كما سنبين ذلك لاحقاً، الى الالصاق في محاولة منهم، في بادىء الأمر، لإضفاء صفة الواقع على عملهم الفني، بإدخال هذا الواقع نفسه الى بنية اللوحة عبر أجزاء اقتطعت منه والصقت بها.

2 ـ مراحل التكعيبية:

التكعيبية عبارة غامضة لا معنى لها بذاتها، اطلقت في بداية هذه الحركة الفنية سخرية. ويبدو أن ماتيس كان أول من تكلم عن مكعبات صغيرة بصدد أعمال زميله براك من سنة 1908، وكان فوكسيل، الناقد الفني في مجلة جيل بلاس، الفرنسية، وصاحب عبارة «الوحشيون» الشهيرة، أول من استخدم كلمة مكعب في مقالة له عن معرض بارك لسنة 1909 في صالة كانويلر بباريس، كما وصف بعد ذلك أعمال براك المعروضة في صالون المستقلين بـ «الغرائب المكعبة». ولكن أياً كان مصدر هذه العبارة، فهي تعني الآن تياراً فنياً نشأ في فرنسا، وكانت له رؤيته الخاصة ومنهجه الخاص. فالتكعيبية تشكل، على الرغم من تناقضها الظاهري مع التيارات السابقة، حصيلة التطور الفني الذي شهدته أوروبا منذ أواسط القرن التاسع عشر، وتمثل مرحلة متقدمة في نطاق التحرر من المفاهيم الكلاسيكية والأكاديمية. وهي، لا شك، قد أسهمت بفضل ما توصلت اليه من معطيات فنية جديدة، في حركة التطور الفني المعاصر، وقدمت الشيء الكثير للتيارات الفنية الحديثة التي عاصرتها أو أتت بعدها: كالدادائية والسريالية، والمستقبلية الايطالية، والتعبيرية الألمانية، والبنّاءوية الروسية، وكذلك الباوهاس في المانيا، ودوستيل في هولندا.

بدايات التكعيبية

من المتعارف عليه أن التكعيبية، من حيث هي حركة تشكيلية ممثلة لاتجاه فني محدد، تدين بنشأتها لفنانين هما: بيكاسو وبراك. ومن المسلم به أيضاً أنه كان لبيكاسو، الفنان الاسباني التي تتميز كتابته التصويرية بطابع خاص، الدور الرئيسي، بل الدور المهيمن في ظهور هذه الحركة. فقد تمكن منذ البداية من التحكم بالمسائل التشكيلية المطروحة بحدة ذهنية وانضباط ذاتي، والتوجه نحو حلول فنية جريئة لم تكن مقبولة في البداية، متخلياً عما كانت قد لاقته من نجاح، أعماله السابقة ذات الطابع المأساوي الحزين. أما براك فكان في هذه المرحلة، 1907-1909، على صلة وطيدة بزميله بيكاسو، ويعمل باتجاه واحد،مسهماً بدوره في بلورة مسار التكعيبية. ويرتبط بإسمي بيكاسو وبراك، أسماء عدد من الفنانين الفرنسيين أمثال ماتيس ودران Derain، وغيرهما من الذين بدت أعمالهم لهذه المرحلة قريبة من أعمال بيكاسو. ومنذ البداية، كان قد اتسع نشاط التيار الجديد، فافتتح كانويلر، سنة 1907، صالة في باريس، سرعان ما تحولت الى قاعة عرض للتكعيبيين وتكونت، من ثم سنة 1908، في مونمارت، الجماعة التي عرفت أحياناً باسم باتولافوار Bateau Lavoir، وضمت وجوهاً جديدة من الشعراء والفنانين أمثال: غيوم ابولينير، وماكس جاكوب، واندريه سالمون، وموريس رينال، وخوان غريس، وجرتريد وليوستاين. وانتسب الى هذه الجماعة بعد ذلك فنانون آخرون أبرزهم: روبير دولوني، وألبير غليزي، وجان ميتزنغر، وفرنسيس بيكابيا، والكسندر أرشبينكو، بينما لم تتوطد العلاقات بين فرنان ليجه وبيكاسو الا في سنة 1910.

وفي هذه المرحلة التمهيدية، التي تبلورت خلالها المبادىء الأساسية للتكعيبية، كان لعمل سيزان والفنون الايبيرية (= الاسبانية) والافريقية أثر بالغ الأهمية على تطور التكعيبية وتحديد مسارها العام. فمنذ حوالى السنة 1900، كانت افريقيا قد تحولت ـ حسب تعبير فوشيرو، في كتابه: **الثورة التكعيبية**، الى «خزان تقليدي للاغرابية» exotisme، يرجع اليه رجال الأدب في العالم الغربي. وكانت الثقافات القديمة، وبخاصة الثقافات المسماة «بدائية»، قد أثارت اهتمام الباحثين والفنانين على السواء، فتناولها رجال العلم بالدرس والتحليل، وسعى الفنانون، الوحشيون الفرنسيون والتعبيريون الالمان، منذ عام 1905، الى اقتناء نماذج مما كان يعرف آنذاك بـ «النحت الزنجي». وبالرغم من الجدل الكبير حول دور الفن الافريقي في بدايات التكعيبية، يؤكد الفنانون أنفسهم، ومعظم الذين رافقوا التكعيبية أو كتبوا عنها، على أهمية هذا الدور. فالشاعر الفرنسي أبولينير، أحد أبرز المرافقين لهذه الحركة والمدافعين عنها، سواء في كتابه المشار اليه أو في مقالاته العديدة عن الفنانين الطليعيين، يشير بوضوح الى أن فناني تلك المرحلة قد حاولوا الإفادة مما تقدمه لهم فنون مصر القديمة، واليونان، والكمبودج، وافريقيا، والى ما كان للتماثيل الافريقية الصغيرة من أثر كبير على الوحشيين، أمثال: ماتيس، ودران، وفلامينك. وفي كتابها عن بيكاسو، الصادر سنة 1978 تشير جرتريد دو ستاين الى أن ماتيس قد لفت انتباه بيكاسو، منذ 1906، الى أهمية النحت الزنجي، والى أن هذا الفن «ليس ساذجاً أبداً»، كما يظن: فهو فن اصطلاحي «يقوم على تقاليد حددتها الثقافة العربية. فالعرب هم الذين قدموا الأسس الحضارية والثقافية للزنوج. والفن الزنجي الذي كان في نظر ماتيس إغرابياً وساذجاً، يصبح في نظر بيكاسو، الاسباني شيئاً طبيعياً ومتحضراً. وكان من الطبيعي، اذن، أن تتبلور رؤيته

وأن تقوده دراساته حول الفن الزنجي الى إبداع لوحته **آنسات افينيون، عام 1907**.

لا شك في أن ثمة مصادر أخرى عديدة رجع اليها التكعيبيون، كالنحت الإيبيري وفنون الأزتيك، الا أن أياً منها لم يكن بأهمية المصدر الافريقي ووضوح أثره في أعمال هؤلاء الفنانين. ففي بدايته كان بيكاسو انتقائياً، اذ جمع نتاجه الفني، السابق للتكعيبية، والممهد لها، بين تيارات فنية مختلفة، فتميز من جهة بطابع تأنقي، من نمط الفن الجديد، الواسع الانتشار في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، وحمل، من جهة ثانية بعض ملامح الوحشية والتعبيرية، والفن الأيبيري الذي يظهر أثره في بعض أعماله الأولى، كالصور الشخصية للفنان من سنة 1906، ثم في النساء الثلاث، لجهة اليسار، في **آنسات آفينيون**. وفي ذلك يبقى الفن الافريقي المصدر الأهم بالنسبة الى بيكاسو الذي يبدو أنه استعان به سواء في هذه الأعمال الأولى ـ كوجوه **آنسات افينيون**، لجهة اليمين، والرسوم العديدة من سنتي 1907 و 1908 ـ أو في بعض أعماله لما بعد التكعيبية. فنانون آخرون، مصورون ونحاتون، وجدوا هم أيضاً في الفن الافريقي مصدر الهام يفوق المصادر الأخرى، أمثال: دوشان فيون، وماركوسيس، وزادكين...

صحيح أن التكعيبية «بعيدة عن أن تكون قد ولدت برمتها من النحت الزنجي»، وإن ظروفاً تاريخية واجتماعية قد هيأت لها، «لكنه ليس مغالاة القول بأن ماتيس وبراك وبيكاسو قد أعادوا للفن الإفريقي اعتباره، وأنهم كانوا وراء الاكتشاف الحقيقي لافريقيا السوداء وما تدين به أوروبا لها»، في رأي جان لود، كما عبر عنه في كتابه **فنون افريقيا السوداء**. ولعل أهم ما قدمه الفن الافريقي للغربيين هو ما يتضمنه من قوة سحرية إيحائية ذات دلالات إنسانية، وما يمتاز به من تبسيط واختزال، وتقابل بين المساحات المقسمة اصطلاحياً. فأشكاله الغريبة المستمدة من الواقع ليست واقعية، بل هي ذات صفة هندسية تجريدية تفسر الواقع وتؤوله، وتجمع في غموضها وتباين عناصرها، بين السحر والخيال، وتعبر عن اللامرئي بأشكال غير مألوفة. والفن الافريقي لا يقتصر على قيمة الشكلية التعبيرية، فهو يرتبط بالجماعة لا بالفرد، ويعتبر تحرراً لها وتسجيداً لمفاهيمها الفكرية والاجتماعية. وهذه السمة اللاشخصية لا تقل أهمية، في نظر بيكاسو وبراك وابولينير، عن المميزات الشكلية. فإن كون الفن غفلاً من الأسماء لا يقلل أبداً، في نظر أبولينير، من أهميته «وجماله الحقيقي والبسيط». وانطلاقاً من ملاحظاتهما لهذه الظواهر في الفن الإفريقي، والفنون المسماة بدائية عامة، توصل بيكاسو وبراك الى مفهوم جديد للمدى التشكيلي لا يقوم بالضرورة على الوسائل الايهامية المتبعة في الفنون الغربية. فإن تجزئة عناصر الموضوع وتقابل المساحات الملونة وتداخلها وفق تنظيم اصطلاحي قد يكفي للتعبير عن فضاء تشكيلي ينم عن تفسير ذهني للأشياء المرئية لا عن تجربة حسية معها.

مصدر آخر، كان له أثر مباشر في نشأة التكعيبية، هو عمل سيزان، الفنان الفرنسي الذي أقيم له، تخليداً لذكراه، معرض ضخم في صالون الخريف لسنة 1909؛ وهو المعرض الذي أثار جدلاً طويلاً في الوسط الفني، حول مسألة المدى أو الفضاء التشكيلي وكيفية التعبير عنه من دون الاستعانة بالوسائل الايهامية. والحق أن لسيزان ـ وهو الذي أوصى بمعالجة الطبيعة انطلاقاً من الاسطوانة والكرة والمخروط ـ أثراً على التكعيبية، في مرحلتها الأولى خاصة، كان من الأهمية بحيث دفع البعض من نقاد الفن ومؤرخيه لتعميم هذا الأثر والمبالغة في تقويمهم لعمل هذا الفنان وللدور الذي قام به لا على صعيد التكعيبية وحسب، بل على صعيد التطور الفني العام. فأكد هربرت ريد، في كتابه **تاريخ التصوير الحديث**، أنه الفنان الذي نجده «في أصل ما نسميه الحركة الفنية الحديثة»، ولم يكن فنتوري ليتصور الفن الحديث بدون عمل سيزان. وبراك يعتبره المرجع الأساسي لكل شيء، ويرى فيه أكثر من مجرد عامل مؤثر. فهو، في نظره، رائد، والأول الذي قطع صلته بالمنظور العلمي كما مارسه الفنانون الغربيون طوال قرون عدة. وإننا اذ لا ننفي ما لعمل سيزان ونظرياته من تأثير مباشر على تطور الحركة الفنية الغربية في بدايات القرن العشرين، فإنه من الخطأ أن لا ندرك عوامل هذا التطور الا من خلال التأثيرات الفردية المباشرة بمعزل عن المسار العام للحركة الفنية التي يمكننا تتبع مراحل تطورها الحديثة منذ أواسط القرن التاسع عشر. وهذا التطور الفني ـ سواء في الرؤية أم في وسائل التعبير عنها ـ لا ينفصل بدوره عن واقع الظروف التاريخية والاجتماعية التي هيأت له.

ولئن كان سيزان قد مهد، أو كان من الممهدين للتكعيبية، وقدم لها بعض الحلول التشكيلية من خلال محاولته إعادة

«البنـاء وفـاقـاً للطبيعـة» Construction d'après nature، ومفهـومـه المبني عـلى «التحقيق والقيـاس» réalisation et modulation، فإن هدف التكعيبية يبقى مغايراً لما كان يسعى اليـه سيزان. فعـلى الرغم من أثـره الـواضـح في أعـمال بـراك وبيكاسو، كـالمناظـر الطبيعيـة الصافيـة من سنة 1908، وعـلى الرغم من تقيدهما الى حد كبير بالقانون الذي دعا الى تطبيقه، فإن ما توصلت اليه التكعيبيـة، حتى في مرحلتهـا الأولى، يبدو مناقضاً لتوجه سيزان ومنطلقاته الأساسية. فسيزان بقي مرتبطاً بـالطبيعـة وانطلق منهـا، وعمـد الى تـطبيق مبـادئـه إزاء هـذه الطبيعة من خلال إدراكه، كـما يدعي، للبنيـة الأسـاسيـة لكل ظاهرة طبيعية؛ وذلك كي تكتسب لوحته، في مجملهـا، وحدة منسجمة توضح العلاقات الداخليـة للمشهد الممثـل وعناصره الموضوعيـة. بينما لم تحـاول التكعيبية، مـع بيكـاسـو وبـراك، اللذين رفضا هذا التطبيق بالعـودة الى الطبيعـة، أن تتلمس في الأشيـاء المرئيـة سوى هـذه «البنيـة الأسـاسيـة»، لا من أجـل توضيح هـذه العلاقـات الداخليـة، بل للوصـول الى ماهيتهـا وجوهرها، في رأي هابسك، كما عبر عنه في كتابه التكعيبية في مقالة له عن «التكعيبية والـظواهريـة». وقد يفسر هـذه الحالـة التوجه العام لدى التكعيبيين نحو المظاهر التجريدية للأشيـاء، وتوقفهم عند الصورة الذهنية ـ لا المادية ـ القائمة على التنظيم البنيوي المتناغم ذي الأشكال الهندسية. ففي حين كان سيزان يبني هـذه الصورة بـالألوان تجسيـداً لإحساسـات مباشرة عـلى علاقة بالطبيعة المرئية، عمد بيكـاسو وبـراك الى الذاكـرة لبناء هذه الصورة ـ في المنظر الطبيعي أو الـطبيعة الصـامتة ـ بكثـير من التقشف اللوني. وهنا لجأ التكعيبيون الى وسـائـل خاصـة، تجنباً للاغراءات اللونية والمظاهر البراقة، وبغيـة التركيـز على السمات الأسـاسيـة للأشيـاء. فاستبعـدوا الألوان المتممـة، التي أثارت اهتمام الانطباعيين، والتي تمسك بها سيزان، واختصروا عـدد الألوان، وعمـدوا الى توزيعهـا وفقاً لتقـابـل السـطوح: كـالبني الغـامق والبني الفـاتـح، والـرمـادي الحـار والـرمـادي البـارد... ويدعم هـذا التقابـل اللوني المبسط تأليف ذو بنيـة أسـاسية تكعيبيـة، ومسطحـات وضعت في اتجاهـات متعددة: أفقية، وعمودية، ومحورية، ودائرية. ولعل الغاية من تداخـل هذه العناصر البنيوية هو الربط بـين الموضـوع الممثل والخلفيـة التي يقوم عليها، وتحـويل شـاشة اللوحـة الى مساحـة مجزأة أو «مشبكـة» grillagé كـان لهـا دور كبير في تـطور التكعيبيـة بعد ذلك، وأسهم في الابتعاد عن سيزان.

هكـذا تـوضحت، منـذ البـدايـة، المنطلقـات الاساسيـة، للتكعيبية، متمثلة في البحث عن نماذج تشكيلية جديـدة، وفي التخلي عن المفاهيم التقليدية للتصوير. وإن تكن هـذه النماذج مستمدة من الطبيعة، الا أنها تتخطاهـا، ولا تشكل تقليـداً لها أو محـاكاة. فـاستخدام وسـائل تشكيليـة قائمـة عـلى الخـطوط المتـداخلة والسطوح الملونـة، المتقابلة والمتراكبة، قـد أسهم في إدراك العـلاقة المتبـادلة بـين الأشياء من دون الاستعـانة بـأيـة منهجية تصويرية تقليدية.

التكعيبية التحليلية

في هذه المرحلة، المسماة تحليلية، 1909-1912، اتبع بيكاسو وبراك المنهج الذي توصـلا اليه سـابقاً، ولكن بشيء من «روح التقصي والتشريح للشكل» حسب تعبير الفرد بـار الذي وجد في محترفهما ما يشبه المختبر. ويؤكد هـذا التوجـه الجديـد، شبه العلمي، لدى هذين الفنانين، تقارب أعمالهما، لدرجة يصعب معهـا التمييز بينهـا، والنتائج الواحـدة التي تـوصـلا اليهـا في تطورهما المتوازيين. فاهتماماتهما تركزت، بعد سنة 1909، عـلى بلورة مفهـومهما للفضـاء التصويـري، بتفكيك عنـاصر العـالم الموضوعي، تحليلياً، داخل تقاطع الشبكة الفضائيـة التشكيلية المبنية بناء متآلفاً فـوق مساحـة اللوحة كلهـا. أي أن استخدام السـطوح المتقابلة أو المتقاطعة في تحديد السمات العامة للأشيـاء المصـورة، في المـرحلة الأولى، قـد تحـول، الآن، الى شبكـة فضائية أكثر تعقيداً تتألف من سطوح، أو مقسمات صغيرة جداً ومفككة، تتداخل فيها الـرؤية الجبهيـة، أو الأماميـة Vue de face مع الرؤية الجانبية vue de profil للأشياء داخل المشهـد الواحد. لذلك، فالأشياء التي عولجت تبعاً لهذه الطريقـة باتت عـلى شيء كبير من الغمـوض رغم احتفاظهـا، بعـد تفكيكهـا وتحويلها الى مقسمات أو سطوح صغيرة، بعناصرهـا الأساسيـة التي تـسمح للمشاهد بقراءتها والتعرف اليها: كالأنف أو العين أو الفم في الصـورة الانسانيـة، والميزات البـارزة في المـواضيـع الأخرى، مثل الكأس والقنينة، والآلـة الموسيقيـة وسواهـا من الأشياء الممثلة في اللوحات التكعيبية.

من الواضح أن ما يصوره الفنان التكعيبي ليس هو مـا يراه تماماً في الطبيعة، بل الفكرة التي تكونت لديـه عن الأشياء من خلال تحليله مختلف الأوضاع والأشكال الأساسيـة العائـدة الى كـل منهـا. ولـذلـك، تبـدو اللوحـة كـأنها لم تعـد عـلى صلة بالمشـاهد، لأن ما تمثله قد صور من دون اكتراث بالطريقة التي ينـظر اليه تقليـدياً. فـالفضائيـة الجديـدة، القائمـة على تعـدد السـطوح وتعدد الاتجاهات الأسـاسية (الأفقي، والعمـودي،

والمائل، وقوس الدائرة) والتقائها في نقاط مركزية مختلفة، تدفع المشاهد لأن يعيد تأليف اللوحة جمعياً، من خلال قراءته لعناصرها المفككة وفاقاً للمنهج التحليلي. وقد رافق هذا التحول في معالجة الأشياء وإعادة بنائها، تحول في ملونة الفنان التي باتت تقتصر على الألوان الحيادية الواحدية. ففي حين عولجت المساحة المصورة بطريقة كانت ما تزال إيهامية نسبياً في المرحلة السابقة ـ حيث كانت توضع عادة ألوان بنية في الجزء الأسفل وألوان رمادية خضراء أكثر اضاءة في الجزء الأعلى للتأكيد على تباين السطح الأول والسطح الخلفي ـ لجأ التكعيبيون الآن الى تداخل الأشكال الأساسية الخطية والى التباينات اللونية المتمثلة بالأسود والأبيض، والبني والرمادي إضافة الى بعض الصبغ اللونية الحارة كالبرتقالي، أو الباردة كالأزرق المخضر.

لكن التكعيبية، في مرحلتها التحليلية، لم تقتصر على تمثيل الموضوع من زوايا رؤية مختلفة، وتفكيكه أو تحويله الى سطوح صغيرة متواصلة ومتداخلة مع فضاء اللوحة كله، فثمة عناصر جديدة، غريبة عن التصوير، أدخلت الى العمل الفني، فزادته اغتناء بمفردات صورية لم تكن مألوفة من قبل. ومرة أخرى، كان لبيكاسو وبراك الفضل الأول في تطور التكعيبية والتوصل الى اكتشاف جديد هو الالصاق le collage. فكان براك أول من استخدم في بعض اعماله التكعيبية عناصر تشكيلية مستمدة من العالم المحسوس صورت بطريقة إيهامية، محاولاً أن ينقل الى اللوحة بعض مظاهر المواد كالخشب أو الرخام. وفي سنة 1911، أدخل براك، للمرة الأولى، الى عمله الفني، أحرفاً وأرقاماً تشبه الكتابات التي توضع على صناديق الفواكه وواجهات المقاهي. فلوحته **البرتغالي** تكاد تكون عملاً تجريدياً يقوم على تداخل الخطوط والسطوح الأحادية اللون، غير أن ما يلفت النظر فيها تمثله هو الأحرف والكلمات التي طبعت على القماش، في خطوة جديدة وأخيرة نحو الالصاق. وانطلاقاً من لوحات كانت **البرتغالي** النموذج الأول لها، تأخذ الكتابات على المساحة المصورة قيماً أكثر تعقيداً وتنوعاً تبعاً لتنوع الأعمال واختلاف الفنانين. فهذه العناصر التشكيلية الجديدة تتناقض، بوضوحها، وبانتمائها الى العالم المحسوس، مع التفكيك الموضوعي للشاشة التشكيلية، كما تتناقض مع الصفة المجردة للأفكار العامة التي تمثلها، لكن الأحرف والكلمات المضافة الى اللوحة، تدعم، في الوقت نفسه، وبالقدر ذاته ـ وبسبب تمزيقها وفقدان الرابط الذي يجمع بينها ـ تدعم الطابع المجزأ للوحة، وتكتسب قيمة الدلالة التي تؤكد بدورها أن العمل الفني استنباط وليس محاكاة.

إن استخدام هذه العناصر المجتزأة من الواقع المحسوس قاد بيكاسو، في أوسط سنة 1912، الى أول عمل إلصاقي فعلي، عندما ألصق قطعة من القماش المشمع بلوحته **طبيعة صامتة ذات الكرسي المقشش**. والحقيقة أن اختبارات الفنانين في هذا المجال لم تتوقف عند هذا الحد. فلجأ بيكاسو وبراك الى استخدام الأحرف والكتابة المطبوعة على الورق والمضافة الى اللوحة تبعاً لتقنية «الورق الملصق» papier collé الذي جعل العمل الفني على علاقة مباشرة بالواقع الذي كانت التكعيبية قد ابتعدت عنه. وعمد خوان غريس الى الصاق قطعة مرآة بلوحته **المغسلة**، بينما جمع بيكاسو في اللوحة الواحدة بين مواد مختلفة، كالخشب والورق المقوى (كرتون)، والأسلاك الحديدية... وينتقل الالصاق من التصوير الى النحت مع ارشيبنكو وزادكين، ويأخذ أبعاداً جديدة بعد ذلك مع فنانين لا ينتمون بالضرورة الى التكعيبية، أمثال مرسيل دوشان وكورت شوتيرز (راجع السريالية).

لا شك في أن هذه المواد الغريبة، المستخدمة في مجال الالصاق، قد اخضعت للتأليف العام للوحة وأصبحت جزءاً منه، فبعد أن عزلت عن الواقع الذي كانت تنتمي اليه أصلاً، لم تعد تعني ما كانت تمثله، واكتسبت دلالات جديدة ترتبط بطبيعة العمل الفني. غير أن إدخال مثل هذه المواد غير المألوفة الى العمل التشكيلي كان بمثابة بدعة في نظر الجمهور، كما أن تخلي الفنان عن أدوات فنه، كالفرشاة وألوان الأنبوب، لم يكن مقبولاً، ولم يجد الفنان من يدافع عنه سوى الشعراء، امثال ريفردي، وابولينير، وآراغون، وتزارا... فاعتبر ريفردي استنباط الورق الملصق وإدخاله مجال التصوير بمثابة «علاج ضد التسمم» وخلاص من «استعباد العجينة (اللونية) والفرشاة». وأكد ابولينير أن باستطاعة الفنان أن يستخدم ما يريد من المواد: «غلايين، طوابع بريدية، بطاقات بريدية، ورق لعب، ورق ملون، صحف».

التكعيبية التأليفية

إن التقنية القائمة على الالصاق وادخال مواد غريبة ـ كالرمل والجص وسواهما ـ الى اللوحة قاد التكعيبية الى تحول جديد كان قد مهد له بيكاسو وبراك منذ أواسط 1912. ففي أعمالها لتلك المرحلة، لم يعد الموضوع ليقتصر على الصورة الايهامية، أو يرتبط بظواهر الأشياء بقدر ما يرتبط بعالم الأفكار، على الرغم من علاقته بالطبيعة. فهذه المحاولة

الساعية الى تمثيل الحقيقة بواسطة الاشارة لا الخداع أو الإيهام البصري، قادت بدورها الى المرحلة الثالثة من تطور هذه الحركة الفنية، أي التكعيبية التأليفية، القائمة على التحليل التأليفي لعناصر مختارة ذات دلالة. ومع الانتقال الى التكعيبية التأليفية، ما بين عامي 1912-1914، شهد العالم الغربي، وباريس خاصة، بداية انطلاقة فنية غنية في تشعب اتجاهاتها وتنوع تقنياتها التي جاءت لتعوض، كما قيل، عن جفاء التكعيبية التحليلية، وافتقارها الى اللون، وابتعادها عن العالم الموضوعي.

وفي هذه المرحلة الأخيرة من تطور التكعيبية، يصبح خوان غريس من أبرز الممثلين الفعليين للأسلوب الجديد. وعلى الرغم من أن أعماله الأولى، من سنة 1911، لا ترتبط إلّا هامشياً بالتكعيبية التحليلية، فقد لجأ هذا الفنان الاسباني، منذ أواسط 1912، وبعد أن استنفذ الامكانات المنطقية للمنهج التحليلي، الى أسلوب جديد يتعارض سواء مع موقف بيكاسو الأكثر عفوية، أم مع موقف براك الأكثر منهجية. فاهتمامه الكبير بالرياضيات ودراسته لها بتعمق دفعاه نحو صيغ أكثر تجريدية، كان ابولينير قد وصفها سلباً بقوله: «فن قوي جداً وفقير جداً، فن ذهني في أساسه، لا يعبر اللون سوى دلالة رمزية خالصة». بيد أن هذه الملاحظة، وإن كانت تلخص بعض ملامح أعمال غريس، فإنها لا توفيها حقها، كما أنها لا تحدد الصفة الرئيسية لعمله، المتمثلة في مقدرته على الجمع بين العناصر المستمدة من الطبيعة والبنية المستقلة للمدى التصويري. وهو إذ يعمل على صياغة أشكاله بدقة ووضوح، يبدأ أولاً بتجريد بنية اللوحة وتنظيمها هندسياً، ثم يدخل اليها الموضوع الذي يبقى على صلة واضحة بالطبيعة، بحيث تتآلف الأشكال، كما أعاد الفكر إنتاجها، مع البنية الأساسية للسياق الهندسي. ويشرح الفنان نفسه هذه الطريقة فيقول: «اعمل بواسطة عناصر الفكر، وبواسطة المخيلة، فأحاول أن أجعل حسياً ما هو مجرد، وانطلق من العام الى الخاص، أي أنني انطلق من فعل تجريدي لأصل الى الحدث الحقيقي. وفني هو فن تأليفي، فن استدلالي، كما قال رينال».

إن هذا الأسلوب الذي وصف بالتكعيبية، واتبعه أيضاً كل من بيكاسو وبراك بكثير من الأحكام، كان له أثر عميق جداً على تطور الفنون اللاصورية لما بعد الحرب. وهنا تكمن فعلاً أهمية التحول الكبير، الذي أحدثته التكعيبية في مسار الحركة الفنية في العالم الغربي. فباستخدامها عناصر صريحة وواضحة، مستمدة من العالم المرئي، وموضوعة داخل أطر هندسية تجريدية، إنما أرادت التكعيبية أن تجعل من هذه العناصر نعوتاً أو إشارات تولد لدى الناظر صوراً تذكره بأشياء حقيقية من دون أن تمثلها فعلاً: كعروق الخشب المصقول التي ترتبط في عين المشاهد بشكل الطاولة، والأدوات الموسيقية التي تذكر بالموسيقيين... وبفضل هذه التقنية الجديدة، نصل الى «الصورة - الفكرة»، «image-pensée»، أو «الصورة - الذكرى»، «image-souvenir»، الموجودة عند مستوى مخيلة المشاهد، والممثلة للحقيقة عن طريق الاشارة اليها بواسطة عناصر استمدت منها أو اجتزئت، من دون اللجوء الى ايهامية علم المنظور أو التجسيم.

3 ـ ما بعد التكعيبية:

كانت التكعيبية، في الفترة ما بين عامي 1912-1914، قد حققت الجزء الأساسي من اكتشافاتها. وإن كان ممثلوها قد انتجوا، خلال السنوات التالية، أعمالاً جميلة وناجحة تؤكد استمرارها حتى ما بعد الحرب العالمية الأولى؛ إلا أنها توقفت، عملياً، حوالي السنة 1914، ولم تستنبط شيئاً جديداً بعد هذا التاريخ. وحتى في مجال الأدب، فإن الشعراء، الذين رافقوا التكعيبية، وارتبطوا بها، وتبنوا أفكارها الجمالية ـ أمثال: غيوم ابولينير، وماكس جاكوب، وبيير ريفردي، وأندريه سالمون، وبليز سندرار ـ قد قالوا كل ما عندهم قبل سنة 1920. لا شك في أن الحرب قد تركت أثراً مباشراً على تطور هذه الحركة، وأسهمت في تفكك جماعة التكعيبيين، في فرنسا، حوالي السنة 1920، ممهدة لظهور تيارات جديدة انتقل اليها الدور الطليعي في مجالي الأدب والفن. وحتى ممثلوها أنفسهم، أو بعضهم، كانوا قد تخطوها بدورهم، أو غابوا عنها: فرجع بيكاسو الى فرديته الخاصة، بينما ترك دوشان وبيكابيا التكعيبية، فرجع الأول الى الواقع نفسه من خلال ما أسماه «الأشياء الجاهزة» «ready-made»، حوالى السنة 1913، بينما بدأ الثاني، في الوقت نفسه تقريباً، مرحلته الميكانيكية الممهدة للدادائية. وكان براك الذي توقف عن التصوير سنة 1914، ولم يعد اليه الا بعد عام 1917، قد اتبع اسلوباً جديداً بني على مزيج من التكعيبية والسيزانية وعلى رؤية خاصة بالفنان.

ورغم أن بيكاسو قد أنجز، خلال الحرب، أعمالاً هي من الأكثر جرأة والأكثر تخيلاً في التكعيبية التأليفية، فقد حاول الابتعاد عن التكعيبية، متبعاً، منذ 1915، أسلوباً ذا طابع كلاسيكي لا يخلو أبداً من القوة التعبيرية. وفي حالات

أخرى، عمد الفنان الى الجمع، في العمل الواحد، بين هذا الأسلوب الكلاسيكي وبين الأشكال التكعيبية، كما في **عرض دياغيليف**، من سنة 1917. ذلك أن بيكاسو قد اكتسب نوعاً من الاستقلالية إزاء الأسلوب الذي لم يحدد عمله، مما أتاح له أن يدخل بعض نتاجه السابق في النزاعات المعاصرة: فإلى جانب اللوحات التكعيبية التأليفية وما تعكسه من تجارب خاصة بالفنان، تظهر من جديد صور الهزليين والصور الشخصية المأساوية من المرحلة السابقة للتكعيبية. ولعل أهم أعماله التي تمثل أقصى ما توصلت اليه التكعيبية التأليفية، بل ما توصل اليه بيكاسو، وفاقاً لتوجهاته الأخيرة، هي: **ثلاث نساء حول النبع**، **والموسيقيون الثلاثة**، من سنة 1921.

أما فرنان ليجه فكرس نفسه، منذ بداية العشرينات، لانتاج أعمال كبيرة جمع فيها بين مبادىء التكعيبية وما توصلت اليه المستقبلية والصفائية من تفسير خاص للعالم الحديث. قبل ذلك كان فرنان قد اكتشف أعمال سيزان ونظرياته، وتقيد، الى حد كبير، بمقولته الشهيرة التي تنص على ضرورة معالجة الطبيعة بواسطة الاسطوانة والكرة والمخروط. فالأشياء كما تتمثل في أعماله، لم تفقد صلتها بمظاهرها الأساسية، على الرغم من التحوير الشكلي ذي الطابع التكعيبي الذي أضفى عليها ملامح الصور الميكانيكية والأشكال الهندسية الجامدة، كما في **الغابة**، من سنة 1910، **والعرس**، **والمدخنون**، من سنة 1911. لكن ليجه يتبع، بعد هذا التاريخ، لغة تشكيلية أكثر تحرراً، اذ يبتعد عن هذا الجانب الروائي، ويشدد على أهمية الأشكال الهندسية الأساسية بحيث تتحول لوحته الى رموز للمظاهر الآلية في عالمنا المعاصر.

قريب من ليجه الفنان الألماني أوسكار شلمرّ الذي تبنى التكعيبية وقدم صوراً خاصة عنها. فعمله يكاد يقتصر على الصورة الانسانية، مبيناً، من خلالها، الصلات القائمة بين الأجسام الممثلة وفضاء اللوحة. ومن هذا التقابل بين الأجسام الميكانيكية الطابع يولد احساس بالحركة، المحور أو الموضوع الأساسي لهذا العمل التشكيلي. لذلك يقتصر تمثيل الأشخاص على المضمون الأساسي لها، بعد أن حولها الفنان الى صور ذات طابع آلي فضائي لا هوية لها. فنان الماني آخر اتبع، في العشرينات أسلوباً مماثلاً هو ويلي بومايستر **Baumeister** الذي نظر أيضاً الى الانسان انطلاقاً من واقعه الحديث وارتباطه بالآلة. ففي أعماله لهذه المرحلة، تزول الحواجز بين الصورة الانسانية والاشياء، كما تزول الفوارق بين الوظيفة العضوية البشرية والوظيفة اللاعضوية الآلية، ويصبح الرجل نفسه جزءاً من الآلة أو الماكنة التي اكتشفها الانسان وانتهت بأن استوعبته.

وفي هذا الاطار نفسه، تبدو الصورة التي قدمها جاولنسكي في نهاية العشرينات أكثر غرابة وإثارة. فقد جمع هذا الفنان الروسي - وهو الذي ارتبط بجماعة الفارس الأزرق - بين مرحلتي التكعيبية، التحليلية والتأليفية، وكان على صلة المقطع الذهبي والاتجاهات الرمزية كما تمثلت في أعمال موريس دوني وبول سيروزيه. فنتاجه الفني يعبر، من خلال الشكل الصافي ذي الطابع التجريدي واللونية المتألقة، عن رؤية داخلية صوفية تميزت بها بعض الأعمال لما بين الحربين. ففي تحليله للوجه الانساني وتحويله الى نسب صافية ومجردة، يفقد الانسان صفته المادية لينحصر في علاقة ذهنية تفصله عن كل ما هو خارجي.

وهكذا، فإن الفنانين الذي بقوا متمسكين بالتكعيبية قد تابعوا اختباراتهم؛ إما لبلورة طريقة خاصة بهم، مع براك وفيون، وأما للتأكيد على ما توصلوا اليه سابقاً، مع ليجه ودولوني، وأما لتحويل التكعيبية نحو فن ذي طابع زخرفي. فنانون آخرون، ممن وصفهم بيكاسو بأنهم لم يكونوا ابداً ذات يوم تكعيبيين، أمثال اندريه لوت، حاولوا تكريس التكعيبية في أكاديمية جامدة من خلال ما عرف باسم التكعيبية المحدثة. وإن تكن التكعيبية قد جذبت اليها، في الأشهر الأخيرة من الحرب، الشعراء الشباب أمثال سوبو، وأراغون، وبروتون، وتزارا، وعدداً من الفنانين الجدد - أمثال: ماسون، وميرو، وماغريت - الذين مارسوا نوعاً من التكعيبية الخاصة بهم، الا أن ذلك لم يحصل، الا لأن التكعيبية قد باتت «حركة يصعب تجنبها، وللخروج منها لا بد من دخولها» في نظر اندريه ماسون.

4 - الحركات الفنية التي رافقت التكعيبية:

بيد أن توقف التكعيبية لا يعني أبداً أنها لم تكن الا حلقة في اطار التطور الفني العام، فأثرها وانتشارها يؤكدان أنها قد أحدثت انقلاباً حقيقياً في المفاهيم الفنية، وإن جزءاً كبيراً من حركة التطور الفني، قد ارتبط بها أو انطلق منها. ومنذ بداياتها، كانت أعمال ممثليها وآراؤهم مدار بحث ونقاش في الأوساط الفنية والأدبية، وتأسست، سنة 1910، أول مجموعة من الفنانين التكعيبيين أمثال: دولوني، وغليزه، وليجه، ولوفوكونيه - الذين تطور نتاجهم، بتأثير من بيكاسو وبراك والنظريات الجمالية الجديدة المتداولة، نحو التكعيبية التحليلية.

بيد أن أعمالهم - وهي التي عرضت في القاعدة 41، وفي قاعات أخرى من معرض 1911 - لم تقدم في معظمها سوى شبه سطحي مع أسلوب بيكاسو وبراك؛ اذ، بدت، في حالات كثيرة، وكأن الشكل الهندسي للتأليف قد أضيف الى موضوعات استمدت مباشرة من الطبيعة. ولكن نجاح التكعيبيين في هذا المعرض قد اسهم في مضاعفة حجم الحركة، فانضم اليها عدد آخر من الفنانين، أمثال: ارشيبنكو، وبيكابيا، ولافريني، والأخوة دوشان (جاك فيون، ومرسيل دوشان، ودوشان فيّون)، الذين تحول محترفهم الى مركز لقاء للفنانين والأدباء المهتمين بالرياضيات والنظريات الكلاسيكية، من الذين اسهموا في تطوير فكرة المقطع الذهبي la section d'or. وكان المعرض الذي أقامته هذه الجماعة سنة 1912، في صالة بيوثيا، أهم المعارض التي اقتصرت على التكعيبيين، وضم ما يزيد على المائتي لوحة، مجسداً مراحل تطور التكعيبية في السنوات الثلاث التي خلت.

ولكن، على الرغم من نجاحها الكبير وما حظيت به من تقدير واعجاب، تعرضت التكعيبية للنقد، وواجهت أزمات داخلية وانشقاقات بسبب تعدد الاتجاهات وتناقض الآراء. فنظر البعض الى التكعيبية التحليلية على أنها مغلقة، صعبة التفسير، واعتبرها فقيرة الألوان لتوجهها نحو اللون الواحدي monochrome، وتجنبها التنوع في التباينات اللونية التي تحول الانتباه عن الأهداف الأساسية في نظر التكعيبيين. غير أن ذلك لا ينفي أن التيارات الجديدة التي وقفت ضدها وأعلنت معارضتها للمنهج التكعيبي قد انطلقت منها أو تأثرت بها. ذلك أن ممثلي هذه التيارات، التي عاصرت التكعيبية أو أتت بعدها مباشرة، قد أدركوا أهمية الثورة التكعيبية قبل الإعلان عن اتجاهاتهم الجديدة، كما جسدتها الصفائية والأورفية في فرنسا، والمستقبلية في ايطاليا، والتشكيلية المحدثة في هولندا، والتفوقية والبناءوية في روسيا، وغيرها من الحركات الفنية المنتشرة في أنحاء مختلفة من العالم الغربي. ولعل ما يفسر هذا الأثر الكبير للتكعيبية على تطور الفنون التشكيلية الحديثة، هو إنها حركة أرادت أن تكون شاملة، تجمع بين مختلف مجالات الابداع، كالتصوير والنحت والشعر والموسيقى، وتعبر، من خلالها، عن «حالة فكرية»، حسب عبارة خوان غريس. فالتكعيبية حركة جماعية أسهم ممثلوها، فنانون تشكيليون وشعراء، في العمل على بلورة رؤية جديدة للعالم والانسان. وجميع الحركات التي ارتبطت أو تأثرت بها، أو انبثقت عنها، كانت تسعى، هي أيضاً، الى «اتحاد القوى» لمختلف الفنون، من خلال الجمع في اطار واحد بين التصوير والنحت والشعر والموسيقى والعمارة... وإن كانت هذه الحركات قد اعتبرت التكعيبية «ناقصة»، إلا أن أياً منها لم تنف أهمية الثورة التي أحدثتها.

الأورفية

في كتابه **المصورون التكعيبيون**، يتكلم ابولينير عما أسماه الأورفية **Orphisme**، مشيراً بذلك الى الفنانين الذين أشادوا بغنائية اللون وأولويته، وأعلنوا عن موقفهم من التكعيبية التحليلية، وما أدت اليه من تقشف لوني وصرامة منهجية. فرغم أنها انطلقت منها وتأثرت بها في رؤيتها للأشياء وفي طريقة معالجتها لها، جعلت الأورفية من اللون الوسيلة التشكيلية الأساسية في اللوحة. فاللون وحده يصبح «الشكل والموضوع في آن»، حسب تعبير روبير دولوني، أبرز ممثلي هذا التيار الفني. وبالتركيز على أولوية اللون، اللون الصافي، يصبح من الممكن تجسيد الضوء، والايهام بالحركة، والتعبير عن المدى الفضائي بطريقة جديدة قوامها تباين الألوان. لذلك عمد دولوني الى تحليل فضاء اللوحة باستخدام دوائر لونية متباينة، متتابعة أو متراكبة، محاولاً التوفيق بين الأشكال الهندسية المتناغمة للتكعيبية والقيم التعبيرية التي يولدها تجاور ألوان الطيف أو تقابلها. ذلك أن دولوني - وهو المطّلع على النظريات العلمية الخاصة باللون، والمتّبع للآراء المتداولة بشأن القضايا الفنية - قد انطلق مما توصلت اليه قبل ذلك الانطباعية المحدثة، مع سوراه وسينياك، من نتائج مهمة على صعيد اللون، من دون أن يتخلى عن اهتمامات التكعيبيين بمسائل الشكل. أي أن تمسك الأورفية باللون لم يمنعها من الاهتمام بالمقطع الذهبي وما يمثله من قيم هندسية، يمكن استخدامها لبناء اللوحة وفق مقاييس علمية تسهم في تحديد النسب بين الأشياء وتناغم أجزائها. بيد أن هذا المبدأ الأساسي الهندسي لا يشكل هدفاً بذاته بالنسبة الى الأورفية. وإن هي اتبعته، فإنما كي تدعم الحدث المصور، مع الاحتفاظ باللون عنصراً بنيوياً أساسياً في العمل الفني.

وهذه الطريقة في التعامل مع اللون، قد ميزت الأورفية عن التكعيبية وجعلتها على صلة بمفاهيم المدرسة التعبيرية. ذلك أن الطريقة المتبعة في استخدام الألوان وتوزيعها في مساحات دائرية - في أعمال روبير وسونيا دولوني، قد هيأت لانتقال النظر من زاوية ملونة الى زاوية أخرى وفقاً لتجاور هذه الألوان

وتباينها، وما يولد ذلك، في عين المشاهد، من شعور بالحركة والمدى التشكيلي. ولعل موضوع الحركة وعلاقتها باللون هو ما يبعد دلوني والفنانين الذين اتبعوا طرقاً مشابهة (أمثال: التشيلي كوبكا، والأميركي رايت، والروسية سونيا ترك، زوجة دلوني) عن التكعيبية ذات الطبيعة الساكنة (في مراحلها الأولى). ولذلك وصف دلوني نفسه بـ «هرطوقي التكعيبية»، وأشار في كتاباته الى «النقاشات الطويلة» مع اؤلئك «الذين استبعدوا الألوان عن ملونتهم، وافقدوها عنصر الحركة...».

فاللوحة نفسها، كما يفهمها دلوني، اذن، هي عبارة عن رسالة صامتة، غير متحركة، الا أنها تولد، لدى المشاهد، انطباعاً بالحركة التي تنوب هنا عن الأشكال الموضوعية على الرغم من التزامها بها. وهو اذ يصور الأشياء كإنما نظر اليها من زوايا رؤية مختلفة ومتبدلة، تبعاً لموقع المشاهد، إنما يعبر دلوني عن مبدأ التزامن simultanéisme الذي أشار اليه ابولينير، وأثار، منذ سنة 1907، اهتمام بيكاسو وبراك وجميع التكعيبيين. وهذا المبدأ الذي تبناه فنانو المستقبلية، يجد فيه دلوني تطابقاً مع رؤيته للأشياء وتفسيره لها تشكيلياً، ويجعل منه منطلقاً أساسياً لجماليته، اذ يعتبر أن فكرة التزامن هي في تزامن مختلف الألوان وتداخلاتها وما تمثله من حركة فضائية متواصلة تلاحظ بوضوح في لوحته برج ايفل، من سنة 1912، المجسدة لمختلف مراحل النظر الصاعد تدريجاً من قاعدة البرج الى قمته. أي أن فكرة التزامن التي تشكل حالة ذهنية تجمع بين الذاكرة والرؤية لدى بوتشوني، رائد المستقبلية، وتعبر عن حضور متزامن للشكل والخط واللون في أعمال فرنان ليجه، هي بالنسبة الى دلوني تفاعل ألوان يكتسب بفضله الشكل واللون دلالتهما في اللوحة. فالتصوير، في نظره، لا يرتبط تقنياً سوى باللون وتباين الألوان المتجاورة؛ لأن كل لون يتبدل تبعاً لما يجاوره، ولا يكتسب قيمه التشكيلية الا بتباينه مع لون آخر يقابله أو يجاوره. فاللون الأزرق، مثلاً، يبقى نسبياً، وهو ليس أزرق الا بمقدار ما يتباين مع الأحمر، أو الأخضر، أو البرتقالي، أو الرمادي... وبفضل هذه التباينات اللونية تتحول الشاشة التشكيلية الى مساحة متحركة، حيث يقتصر موضوع اللوحة على التمثيل الهندسي لانعكاسات ألوان الطيف نفسها. ولذلك بدت أعمال دلوني، بعد سنة 1912، وكأنها لا تمثل شيئاً سوى دوائر لونية، في مساحات صغيرة مجزأة، ذات طابع تجريدي، وباتت بفضل ذلك، تشغل مكانة بارزة في تاريخ التصوير، حيث كان لها أثر كبير على فناني تلك المرحلة، أمثال مارك، وشاغال، وكوبكا، وعلى التيارات الفنية اللاحقة التي اهتم ممثلوها، في أوروبا أو اميركا، بهذا الأثر البصري للون.

الصفائية

منذ سنة 1912، تجمع عدد من الفنانين، من جماعة المقطع الذهبي، حول جاك فيون، وأعلنوا عن رغبتهم في بناء اللوحة على أسس واضحة؛ كما ظهرت منذ ذلك الحين، اتجاهات أكثر واقعية وأكثر تمسكاً بظواهر الأشياء وهويتها، مع خوان غريس، وماركوسيس، وميتسنغر، ولوفوكونيه... من الذين تبنوا، مع ذلك، القاموس الشكلي للتكعيبية التأليفية، ولكن لأغراض تزينية. غير أن رد الفعل المباشر على التكعيبية ومنهجها في معالجة الأشياء تمثل في حركة فنية جديدة ذات أهداف واضحة ومحددة، عرفت باسم الصفائية **Purisme**. وقد وضع اسسها النظرية المصور اوزنفان Ozenfant بالتعاون مع المهندس المعماري جانيري الذي عرف بعد ذلك باسم لوكوربوزيه Le Corbusier. فنشرا معاً كتاباً بعنوان ما بعد التكعيبية، كبيان للحركة الجديدة، وأقاما معرضاً لأعمالهما. والصفائية التي تدعي أنها وضعت قوانين أساسية للفن تسعى الى أن تجعل منه لا استثناء، بل قاعدة عريضة يصلها الجمهور، كما في القرون الوسطى، وتطالب بالعودة الى الأشياء المرئية نفسها، لتنقل الى اللوحة سماتها الأولية والأساسية، من دون تحوير أو تشويه، وتعيد، بذلك، الاعتبار الى الموضوع كما يرى ويعرف من خلال التجربة اليومية، وليس كما يصوره التكعيبيون من مختلف جهاته في آن. فأعمال الصفائيين كادت تقتصر، في حالات كثيرة، على الطبيعة الصامتة، وبخاصة الأشياء ذات الأشكال الواضحة والمحددة: كالقنينة، والكأس، والإبريق... واهتمت بالخط الصافي، الجلي، الذي يحدد أطر هذه الأشياء ويحافظ على هويتها الشكلية العامة، الثابتة، النموذجية. وهنا ندرك ما اتصفت به من جدية وتزمّت الطروحات الصفائية النظرية التي تشدد على أهمية بناء اللوحة بشكل واضح ومنظم، وفاقاً لثوابت تشكيلية ووسائل بنيوية وقياسية محددة. لذلك لم يتبن سوى عدد قليل من الفنانين مبادىء الصفائية التي اقتصرت مفرداتها التشكيلية على القنينة والكمان والإبريق... وعلى اللون الأصفر، والترابي، والأزرق السماوي. بيد أن ذلك لا ينفي تأثيرها ودورها في تطور الحركة الفنية وما حققته في مجال الهندسة المعمارية بفضل لوكوربوزيه.

التصوير الماورائي

حركة أخرى تبحث أيضاً عن البساطة في الأشكال وعن السحر الملازم لها هي الحركة التي عرفت باسم التصوير الميتافيزيقي Pitura metafisica. وأبرز المدافعين عنها الايطالي جورجيو موراندي الذي اتبع المبادىء نفسها التي وضعها اوزنفان، وذلك في مجموعة من اللوحات بعنوان **طبيعة صامتة ميتافيزيقية**، على حد تعبيره. ففي هذه الأعمال التي انتجها منذ بداية العشرينات وحتى سنة 1958، تناول الفنان أشكالاً أولية مبسطة، هي من الوضوح بقدر ما هي موضوعية. غير أن موراندي يتخلى بعد ذلك عن هذه «الأهداف الماورائية» ليعيد الى عالمه الممثل شيئاً من الاحساس بالشكل واللون، محاولاً التوفيق بين القيم الفضائية والمنظورية. ومن هذه الزاوية، يعتبر موراندي أحد أبرز مصوري الطبيعة الصامتة لهذا القرن.

وهكذا، فإن المبادىء الصفائية المعارضة لما أتت به التكعيبية من تشويه وتحوير للأشياء، قد أدت الى ظهور تيارات جديدة اقتربت من التصوير الايهامي في تفسيرها للعالم المرئي وإدراكها له. وإننا لنجد مثل هذا التوجه نحو الأشكال ذات الطبيعة الكلاسيكية المبسطة في أعمال بعض الفنانين المعاصرين، أمثال: موديغلياني، وكارا، وكازوراتي، في ايطاليا، ودران وسوزان فالادون في فرنسا، والكسندر كانولدت، واوتوديكس في المانيا. وهذه المعارضة الواضحة للتجريد يمثلها فنانون المان من الذين تبنوا ما عرف باسم الموضوعية الجديدة New Sachlichkeit. وتحت هذا العنوان، الموضوعية، نجد اعترافاً بواقع جديد كان لودفيك ماينـدر قد طالب به منذ سنة 1920، معتبراً أنه لا يمكننا أن نبدع فنياً من دون أشكال العالم المرئي.

المستقبلية

المستقبلية Futurisme ظاهرة ايطالية بالدرجة الأولى، قامت على خلفية سياسية تجسد طموحات ايطاليا الاستقلالية. بيد أن ذلك لا ينفي دورها الفني وانتشارها الواسع وصلاتها بالتيارات الفنية المعاصرة، كالتكعيبية، والأورفيه في فرنسا، والتعبيرية في المانيا، والاشعاعية Rayonnisme في روسيا... وهي، كالتكعيبية، حركة شملت مختلف النشاطات الثقافية، كالأدب والتصوير والنحت والموسيقى. مؤسسها الشاعر مارينتي الذي أصدر، في **لوفيغارو** الفرنسية، سنة 1909، بياناً من أحد عشر بنداً يحث فيها الشعراء على رفض الماضي، والتغني فقط بمظاهر العالم المعاصر، مدعياً أنه، بذلك، يضع أسس المستقبلية، أي المفهوم الشعري الموجه نحو المستقبل. ولكن، على الرغم من توجه هذا البيان الى الشعراء، فإن أثره كان أكثر شمولاً، اذ تبناه عدد من الفنانين الايطاليين ـ أمثال بوتشيوني، وكارا، وبالا، وسيفيريني ـ الذين أصدروا بدورهم بيانات متلاحقة ومماثلة في مضمونها للبيان الأول.

لكن المستقبلية حركة قصيرة الأجل، بقيت على صلة بالتكعيبية ولم تثبت في مواجهتها رغم ادعائها بأنها تخطتها. غير أن ما يميزها هو محاولتها التعبير عن الحركة انسجاماً مع مواقفها الرافضة لكل أشكال التقليد، ومطالبتها بتمجيد كل أشكال الابتكار، ودعوتها الى الثورة ضد طغيان التعابير المطاطة، كالتناغم والذوق السليم... **فنقاد الفن مضللون وبدون نفع**، و«**المتاحف: أماكن عامة ننام فيها إلى الأبد إلى جانب كائنات مكروهة ومجهولة**». وانطلاقاً من هذا الموقف إزاء تراث الماضي، ومن الدعوة الى الثورة على السلفية، مقابل الاشادة بمعالم الحياة الحديثة والتمسك بها، حاولت المستقبلية ـ سواء في عملها النظري أو في نتاجها الفني ـ التعبير عن مظاهر الحضارة الحديثة، بادخال اكتشافاتها وانجازاتها العلمية في سياق المسائل التي تناولها الفنانون المستقبليون في نفاشاتهم، وتحويلها الى مصادر الهام لعملهم الفني. ففي بياناتهم أعلن المستقبليون عن اعجابهم الكبير بنتاج العلم الحديث، كالسيارة، والقطار، والطائرة... وصرحوا بأن «روعة العالم تحلت بجمال جديد، جمال السرعة، وأن سيارة مزمجرة... اجمل من **انتصار ساموتراس**» (وهو تمثال يوناني في غاية الجمال، من القرن الثاني ق. م.). واهتمام المستقبلية بالحركة والسرعة إنما هو محاولة للتعبير عن «دينامية الحياة الحديثة»، حياة الفولاذ، والحمى، والكهرباء، والسرعة الجنونية. ويؤكد هذا التوجه اختيار المستقبلين عناوين للوحاتهم ذات دلالة واضحة، مثل **دينامية لاعب الكرة، الأشكال الوحيدة للاستمرارية في الفضاء، ترنح عربة، الشارع يدخل البيت، سيارة وضوضاء، طيران السنون، معركة فوق خليج نابولي**...

لكن الحركة، كما يفهمها ممثلو المستقبلية، غالباً ما تأخذ الطابع النظري، وتقدم الفكرة على الادراك البصري والانفعال. فوسائلهم التزمت بتجزئة المساحة التشكيلية الى سطوح متداخلة، على غرار ما فعل التكعيبيون، ليجه ودولوني خاصة، وبقيت الحركة لديهم ـ كما لاحظ بوبير، في كتابه L'Art *cinétique* الصادر في باريس، 1970 ـ في نطاق ما

يمكن أن يسمى «حركة مفهومية» وفي موقع وسط بين الحركة الموضوعية في الانطباعية أو التكعيبية وبين الحركة الذاتية في التعبيرية. لكنها حركة دينامية في نظر بوتشيوني الذي يعتبرها مبرراً لوجوده، وحافزاً لنضاله ضد التقاليدية: «رغبتنا في التعبير عن الحقيقة لا تتوقف عند الشكل واللون التقليديين فالحركة لن تكون، بالنسبة الينا لحظة توقف للدينامية العالمية: ستكون، فعلاً، إحساساً دينامياً خالداً، وكل شيء يتحرك، وكل شيء يعدو، وكل شيء ينمو بسرعة. والصورة ليست أبداً ساكنة أمامنا، فهي تظهر ثم تختفي باستمرار... هكذا فإن لحصان السبق عشرين رجلاً لا أربع أرجل، وحركاتها مثلثة».

هكذا فإن بوتشيوني، أبرز ممثلي المستقبلية، يعمل على إيجاد معادلة فنية حديثة للحركة والسرعة، سواء في عمله التصويري أم في كتاباته النظرية. وللتعبير عن هذه الحركة، استخدم الفنان في مجال النحت، مواد مختلفة يولد تقابلها شعوراً بالحركة، كما في اندماج رأس ونافذة، أو في رأس + بيت + ضوء. بينما يلجأ في التصوير، للغاية نفسها، الى المنظور الاسقاطي والخطية المتحركة والضوء. ويصل بعد ذلك خلال عامي 1912-1913، الى الجمع بين هذه الدينامية الخطية وتنظيم مساحة اللوحة بواسطة القيم اللونية.

وقد يكون جياكومو بالاّ - وهو من الأوائل الذين انضموا الى المستقبلية - أقل تطرفاً، لكنه لم يكن أقل اهتماماً بالحركة، من حيث هي عنصر تشكيلي. فقادته اهتماماته هذه، وملاحظاته للدينامية الخاصة التي توصلت اليها السينما، الى دراسات منهجية تحليلية للعناصر الخطية الحركية وللترجرجات اللونية والضوئية، كما تعكسها الأعمال التي انتجها منذ سنة 1909، مثل: **فتاة تركض على الشرفة، وطيران السنون**. ومن جهته، شدد كارلو كارا على دينامية الماء والنور والحشود... بينما وقف جينو سيفريني، الأكثر اتصالاً بالوسط الفني الباريسي، ضد التحليل البنيوي للأشياء كما مارسته التكعيبية.

ولعله في هذا المجال - أي مجال التعبير عن الحركة - تكمن الأهمية الحقيقية للمستقبلية. فعلى الرغم من توقفها مع بداية الحرب، كان لها أكثر من مجرد قيمة ظرفية، فقد اسهمت بشكل مباشر في دفع عجلة التطور الفني في المراحل التالية من القرن العشرين، ومهدت لما عرف بعد ذلك باسم الفن الحركي، القائم على التسجيل الخطي والشكلي الملون وفقاً لتتابع الحركة.

مصادر ومراجع

- Apollinaire, G., *Les Peintres cubistes, Méditations esthétiques,* 1913, nouvelle éd. Cailler, 1950 et Hermann, Paris, 1965.
- — *Œuvres complètes,* vol. 4, éd. Balland et Lecat, 1966.
- Delaunay, R., *Du cubisme à l'art abstrait,* Paris, 1957.
- Barr, A., *Cubism and Abstract Art,* m.o.m.a., Ney York, 1936, 1974.
- *Picasso, 50 Years of His Art,* m.o.m.a., New York, 1946.
- Fauchereau, S., *La Révolution cubiste,* Denoël, Paris, 1982.
- Fry, E., *Le Cubisme,* Bruxelles, *La Connaissance,* 1968, éd. originale en anglais, *Cubism,* London, 1967.
- Gleizes, A. & Metzinger, J., *Du Cubisme,* Figuière, Paris, 1912.
- Golding, J., *Le Cubisme,* trad. de l'anglais, René julliard, Paris, 1962.
- Gray, C., *Cubist Aesthetic Theories,* Baltimore,J. Hopkins Press, 1953.
- Habasque, G.,*Le Cubisme,* Genève, Skira, 1959. « Cubisme et phénoménologie», in *Revue d'ésthétique,* t. II, fasc. 2, Paris, 1949.
- Jullian, R., *Le Futurisme et la peinture italienne,* Paris, 1966.
- Kahnweilier, D.H., *Juan Gris, sa vie, son œuvre, ses écrits,* Gallimard, Paris, 1946.
- — *Les Années heroïques du cubisme,* Braun, Paris, 1950.
- *La Peinture française et l'art nègre,* Klinckieck, 1968.
- Laude, J., *Les Arts de l'Afrique noire,* Livre de Poche, Paris, 1966.
- Martin, M.W., *Futurist and Theory,* 1909-1915, Oxford, 1968.
- Ozenfant, A. & Jeanneret, P., *Après le cubisme,* Commentaires, Paris, 1918.
- Paulhan, J., *La Peinture cubiste,* Deoël-Gonthier, Méditation, Paris, 1971.
- Perruchot, H., *La Vie de Cézane,* Hachette, Paris, 1956.
- Pierre, J., *Le Cubisme,* Rencontre, Lausanne, 1966. ترجم الى العربية بعنوان: الفن التكعيبي، منشورات عويدات، بيروت، 1983 .
- Schwartz, P.W., *Cubism,* Preager, New York, 1971.
- Serullaz, M., *Le Cubisme,* P.U.F., Paris, 1967.
- Stein, G., *Picasso,* Bourgeois, Paris, 1978.

محمود أمهز

التناسخية

Metempsychosis = Transmigration
Métempsychose
Seelenwanderung

يرجع التناسخ إلى مراحل التفكير الأسطوري واللاهوتي والميتافيزيقي للإنسان في محاولته تحديد الأفكار عن حياته وموته ومصيره وعلاقة ذلك بالثواب والعقاب، الفناء والخلود.

والمفهوم غاية في الغموض، وتتعدد المصطلحات الدالة عليه مما يشـوه معناه. فمن اليـونـانيـة Metempsychosis أخـذت الانكليـزية والفـرنسية Metempsychose ويستخـدم أكـثر في الانكليـزية تعبـير الـولادة الثـانيـة Rebirth، وانتقـال الـروح Transmigration والاحيـاء والبعث Palingensis أو تعـدد الحيـوات أو التجسدات المتكـررة. ويستخدم أيضـاً اصـطلاح Reincarnation كـما في الموسـوعـة الـبريـطانيـة. وكـل هـذه المصـطلحـات تنـطوي عـلى فكـرة الـوجـود ـ السـابق Pre-existence الذي يعني تجسد الروح البشرية مـرة أخرى. فمن الخـطأ إذن الحـديث عن تقمص الأرواح -Transmigra tion of soul أو كما في العربية تناسـخ الأرواح أو التقمص أو الاستحواذ أو الهيمنة، لأن الروح واحدة لا تتناسخ، بل تولـد من جديد أو تعـود للتجسد. ومن هنـا يكون اصـطلاح العودة للتجسد أو مذهب الولادة الثانية أفضل من التناسخ الـذي إذا صح يكون تناسخ أبـدان لا أرواح. وينبغي أيضاً التمييـز بين الاختـلافـات في مفهـوم العـودة للتجسـد Reincarnation والتنقـل Transmigration وتعـدد الحيـوات أو التجسـدات المتكررة Metempshycosis.

وقد انحدر الينا هذا المـذهب منذ العصـور القديمـة، حيث يرجعه البعض إلى حضارة الاتلانتك المندثرة أو إلى بابل وأشور والحضارة المصرية القديمة. لكنه سمة الشعوب الهنديـة التي لا ترى فيه قـانونـاً حتمياً ينتقـل فيه الـروح الانساني من الجسـد الفـاني إلى آخر جـديد، بـل عقبة مهمتنـا، التغلب عليها كـما توضح **الأوبانيشاد**. على الإنسان أن يحـاول ولا ييأس فسيـولد من جـديد ليحـاول مراراً، وفي النهـاية سيتجـاوز التناسخـات ويتحرر من دولاب الحياة والموت. هذا مـا تبشّر به الـديانـات والعقـائد الشرقيـة والاسرار الاورفية والفيثـاغوريـة اليونـانية. ونجـده في بعض تفـسيرات الـتراث المسيحي والاسلامي، كـما نجده في الآداب المختلفة بدءاً **بألف ليلة حتى الممسوخ** لكافكا **والخرانيت** ليونسكو. **صورة دوريـان غراي ومسخ الكائنـات** أوفيد، وسنيكا وغيرهم. بل إن التناسخ استخدم أحياناً لخدمة أغـراض استعماريـة (الميرزا غـلام أحمد القـاديـاني)، وأحيـانـاً كـأساس اجتماعي لأفكار ثـوريـة للتقـدم الانسـاني (فـوربيـه وليروا).

أولاً ـ الهنود، البداية الاسطورية للتناسخ:

عقيدة التناسخ علقت في أذهان الهنـود منذ أقـدم العصور، والهند هي الأرض الأصيلة لها، فالتناسخ علم النحِلة الهندية، وعنهـا أخذ الكثـيرون فانتقلت إلى اليـونان وايـران وما من ملة من الملل الا وللتنـاسخ فيهـا قدم راسـخ. ويعني التنـاسـخ أن تتكـرر الاكوار والأدوار إلى ما لا نهاية، ويحدث في كل دور مثل ما حدث في الأول. والثواب والعقاب في هـذه الدار لا في دار أخرى لا عمل فيهـا. والأعمال التي نحن فيهـا إنما هي أجـزية على أعمال سلفت منا، فالراحة والسرور مرتبة عـلى أعمال الـبر التي سلفت منا، والغم والحزن مـرتبة عـلى أعمال الفجـور التي سبقت منـا، وهكـذا إلى أن يحصـل من النفس والمادة كـمال الغرض. فالأرواح غير مائتة ولا متغيرة وإنما تتردد في الأبدان.

ونشأة هذه العقيدة ليست لها مصادر واضحة، حيث كثرت حولها الافتراضات التي تنسبها إلى المجتمع البراهمي الآري من الهنـد، ورغم أن عقيـدة التنـاسـخ مستقلة عن العـرق وعن مستوى ثقافة القائلين بها، فإن افتراض نسبتها إلى الهنـود ليس إلا تفادياً لحل المشكلة المتعلقة بمصدرها. حيث يحيط الشك في أصل الأعتقاد في انتقـال الروح من جسـد إلى جسد، حيث لم يـظهر في بـداية الحضـارة الهنديـة لدى الآريـين، وبالتـالي غير مـوجود في **الفيـدا**. ومن **البراهمنـاس والأوبانيشـاد** نجد فقط انتقال الأرواح من بعض مناطق السـماء أو الأرض ـ حسب ما تستحقه من المصير. فـالأرواح القادمـة من الأرض في طريقهـا إلى السماء تمر أولاً في القمر وتبقى فيه، ومنه يرحل بعضها بعد فترة من الزمن إلى السـماء، وبعضها الآخر يرجـع إلى الأرض مع الأمطار، يمتلىء القمر عنـد وصول الأرواح إليـه ويأخـذ في النقصـان عند رحيلهـا عنه. ذلـك هو الشكـل الأول والبسيط الذي يظهر للتناسخ.

وقـد روجت الطبقـة الكهنوتيـة الآريّـة والتي سميت بـاسـم براهما أسطورة لتفرض بها نفوذهـا على الشعب الآري وتضمن وجودها في قمة الطبقات في الهند، وأدخلت مبادىء للعقيدة لم تكن مـوجودة. والأسـطورة تزعم أن من الإلـه خـرجت أربـع درجـات من البشر: من رأسـه أفضـل النـاس وأقـدسهـم وهم الكهنـة والـبراهمـا، ومن ذراعـه جـاء الملوك والمحـاربـون (الاكشترية) ومن فخـذيه أربـاب المهن الذين يـوفرون العيش للكهـان والملوك (الفيشيـة) ومن قـدميـه جـاءت بقيـة النـاس (الشودرا) السفلة أو المنبوذون الذين يخدمـون الطوائف الثلاث السابقة. ولا يصح انتقال فـرد من طبقة إلى أخـرى. وجاءت عقيدة التناسخ لاستحكام هذه القوانين وتثبيتها، ولإقنـاع هذه الطوائف بأن تدرجاتهـا الطبقية جـزاء أعمالها في الحيـاة الأولى ونتيجة لها. فالصالح المطيـع سيجازى في الحيـاة الأخرى، لأن الـروح من براهمـا خالـدة لا تموت بمـوت الإنسان، بـل تنتقل لجسد طفل ولد لتوه. فإذا كانت ممن يحيون حياة صالحة ولدت

في طائفة أعلى، أو العكس فتولد في طائفة أدنى مرة بعد أخرى في انسان عليل ليشقى طوال حياته عقاباً له؛ بل قد يولد حيواناً. فجزاء الخير خير وجزاء الشر شر. هذا هو قانون الكارما: أي الثواب والعقاب.

ولقد صور كتاب الهندوس المقدس منوسمرتي نظرية التناسخ بصورة محددة هكذا:

«... نتيجة للسيئات التي يرتكبها الإنسان يترتب مصيره في الحياة المقبلة، فالسيئات العقلية والذهنية يولد مذنبوها في طائفة المنبوذين، والذنوب النفسية والقلبية يولد مرتكبوها طيوراً أو حيوانات، والذنوب الجسمانية يولد مقترفوها جماداً» (منوسمرتي، تعريب احسان حقي 79-695) وهنا تظهر عقيدتا التناسخ وكارما وصلتهما بالنظام الطبقي، فالجزاء العقلي قد صيغ بدقة حتى لا يحسد المنبوذون الكهنة والطبقات العليا ولا يثورون عليهم، بل يقتنعون بالوضع الراهن باعتباره نتيجة أعمالهم العقلية الفاسدة في الحياة السابقة، ويحاولون تدارك الأخطاء والذنوب المرتكبة ضد الآريين، والتسابق في خدمة هذه الطبقات وطاعتها حتى يصبحوا مثلها في الحياة القادمة. وقد نالت عقيدة التناسخ شهرة كبيرة طغت على العقائد الأخرى. ومنذ ذلك الحين احتل فشنو مكان الصدارة لدى الآريين وحل محل براهما، كما أصبح كل من راما وكرشنا إلهين عظيمين تجسد فيهما فشنو.

والديانة الجاينية Jainism التي استمدت اسمها من Jina (المنتصر على الشهوات)، وهو البطل العظيم ماهافيرا Mahavira لقب الأمير فيرادمانا الذي ترك قصره بعد وفاة أبويه هائماً على وجهه لمدة 12 عاماً في الغابات والجبال متفكراً في عقيدة البراهما التي تبين له أن الكثير من تعاليمها خاطىء، وجاءت دعوته كرد فعل عنيف ضدها وضد التناسخ الذي ظهر للتفرّقة بين فئات الشعب الدرايدي. ورغم أنه كان لـ: ماهافيرا 24 سلفاً من العابرين، أي الذين عبروا ممرات التناسخ واجتازوا محيط التقمص وهجرة النفوس وانتقالها، إلا أن الجاينية ترفض التناسخ.

وفي البوذية اتخذ بوذا موقفاً من التناسخ الذي كان إشكالاً معقداً بالنسبة إليه، وتساءل «لو أنني وأنا خاضع لاحكام الميلاد، وقد رأيت بؤس الحياة بعيني، ماذا لو كرست حياتي للبحث عن سعادة من لم يولد بعد، والجد في وقف عجلة الحياة كلها، والسعي وراء راحة النفس في عالم الخلود؟»... إن سبب شقاء الإنسان هو ذلك التعاقب اللانهائي للولادة والموت، في تيار الوجود المضطرب حياة ورغبة وخيبة وموت، تؤدي إلى سلسلة أخرى من الحياة والرغبة والخيبة والموت من غير توقف أو راحة. فمشكلة الحياة تنحصر في لانهائيتها، فكل مخلوق تتجسد روحه ثانية في مخلوق آخر... لو استطعنا وقف الولادة، ولكن ما الذي يمنع ذلك؟ السبب هو قانون الكارما أي العقاب على ذنوب الحياة الحاضرة، عندما نولد من جديد ونبعث في حياة أخرى. «إن عليك أن تقمع رغباتك الذاتية، وأن تحيا حياة عدل كامل ورحمة كاملة مع اخواتك في الخليقة، وتجعل هدفك أن لا تقوم على خدمة الجنس البشري وحده، بل على خدمة الكائنات الحية جميعاً. ذلك لأننا لا يمكن أن نهرب من الكارما، أو الجزاء الذي نستحقه، فكل عمل من أعمال القسوة والظلم له عقابه، ليس في جهنم مستقبله وإنما في حياة ثانية على الأرض، فحينئذ يمكن أن نخلص أنفسنا من قيود سلسلة الميلاد المتواصل، ونحصل على راحة النفس الأبدية أو النرفانا». وكان بوذا يشفق على كل الكائنات الحية، لأنه كان يتحد بنفسه معها، فقد كان يعتقد، أنه خلال عملية التناسخ، يمر كل واحد منا خلال أشكال كثيرة من الكائنات: حيوانية وبشرية معاً، ونتيجة لذلك يربطنا جميعاً رباط مشترك من العذاب. يقول: «لقد بلغت اسمى درجات المعرفة وأنني ألاقي هذه المرة ولادتي الأخيرة على الأرض، إذ بتحرري من الألم قد أزلت التقمص، ولن أولد مرة أخرى بعد ذلك، لقد منعت عودتي للحياة لأدخل في السكينة الدائمة أي النرفانا».

تخلص بوذا من عقيدة التناسخ، وحاربها في تعاليمه التي تعد ثورة على الكهنوتية الآرية. لقد أبطل التناسخ، لكنه لم يأت ببديل ايجابي مما يحيط عقيدة الآخرة في البوذية بالغموض. إلا أن موقفه هو رفض وتجاوز للتناسخ ودورة الموت والميلاد. وقد أعجبت الحركة البهاكتية (الدراوبدية في الأصل) بتعاليم بوذا، فهي تهدف إلى القضاء على عقيدة التناسخ الكهنوتية وتقضي على النظام الطبقي وتدعو للمساواة. لذلك اعتبرت بوذا هو الآخر إلهاً تجمد فيه فشنوا كما تجسد من قبل في راما وكرشنا. وبهذا دخل بوذا في طور جديد إلى البهاكتية، ثم انتشرت هذه العقيدة في أنحاء الهند من بعده.

ثانياً ـ اليونان، التحول الفلسفي للتناسخ:

ونجد لدى اليونان تردداً في التحول من الفهم الاسطوري إلى الفهم الفلسفي للتناسخ. ولا شك أن أصولاً شرقية ظهرت بوضوح عند كل من أورفيوس وفيثاغورس وأفلاطون. والتشابه بين الدين الهندي والأورفية يرجع إلى أن كلاهما أخذ من مصدر واحد هو القبائل الشمالية في أوروبا، ويرى فون شرودر أن للهند تأثيراً بلا شك في الأورفية. ويرجح

هيرودوتس مرور هذا التأثير بالحضارة المصرية القديمة، التي نبصر بعض ملامح التناسخ بين ثنايا أساطيرهم الدينية. فنضال حورس أقدم الآلهة المصرية ضد عدوه سيث صورة رمزية توضح النضال الذي يتجدد كل اثنتي عشرة ساعة بين الليل والنهار، والذي يخرج منه (عين النهار) بصورة متكررة. وعملية التحول أو بدقة عملية التناسخ Transmigration، التي صار حورس بمقتضاها مقترناً بابن اوزيرس، عملية غاية الصعوبة في التفسير. وكل ما يمكن قوله إن أوزيرس وكان في الأصل إلهاً للنباتات أو ربما كان شجرة تحول إلى رمز للخصوبة وكان مقروناً بالعالم السفلي من أجل تصعيد الحياة الطبيعية في المناطق السفلى وكان على نفس المستوى مقروناً بالنيل نفسه. وفي أقدم الأساطير نجد أوزيرس الميت عاد للحياة عندما تلقى عين حورس ابنه، وكانت شخصية أوزيرس لا تمثل لأنها تملك قوة بث الحياة في الغير فحسب، بل لأنه يدمج في نفسه أيضاً قوة غيره من الآلهة حتى كادت مكانته تفوق مكانة رع.

وهناك نصوص مصرية قديمة ترجع إلى 300 ق.م تشير إلى التناسخ، نجد فيها: «قبل مولده عاش هذا الطفل وليس الموت نهايته. الحياة تجيء وتروح كالشمس عندما يبدأ نهارها من جديد». وتحوي بردية أنانا Anana (320 ق.م)، أن: «الانسان يعود ثانية إلى الحياة عدة مرات ولكنه لا يذكر حيواته السابقة، إلا في الحلم أحياناً أو كفكرة مرتبطة بحادثة سابقة ولا يمكنه أن يحدد زمان هذه الحادثة أو مكانها، لكنه يعلم فحسب أنها حادثة مألوفة عنده وفي النهاية ستتكشف له كل حيواته السابقة». ويعتقد هيرودوتس أن المصريين عام 450 ق.م كانوا يتقبلون فكرة دورة التجسدات، فقد كانوا يؤمنون بأن ثمة حياة ثانية للإنسان في عالم آخر وأن الروح تعود في الوقت الذي يستأنف فيه الميت حياته الثانية، والروح لا تقضي هذه المدة الطويلة في فراغ بل انها تلم بطائفة من المعلومات والمعرفة والخبرة، ومن أجل ذلك تتجسد في أجنة حيوانات مختلفة وبعد أن تستنفد أغراضها من رحلة المعرفة والعلم تعود إلى جسدها الآدمي لتحل فيه وتستأنف حياتها الثانية في العالم الآخر فإذا لم تجده أو يكون قد تحلل، لم تستطع أن تتلبس فيه، حلت في جنين لتستأنف به حياة جديدة على الأرض. (عبدالقادر حمزة: على هامش التاريخ المصري جـ2، مرجريت مري: مصر ومجدها الغابر نقلاً عن هيرودوتس الكتاب الثاني، فقرة 123، 142). ويرى توماس بلفينش Th. Bulfinch في كتابه عصر الأساطير The Age of Fable أن نظرية تقمص الأرواح التي أخذت بها الفيثاغورية كانت مصرية النشأة.

وفي الأورفية: تتميز النفس عن البدن الذي يعد قبراً أو سجناً لها وهي العنصر الديونيسوسي الإلهي، وغاية الحياة أن نجنح نحوها حتى يحين وقت تحررها، وبمفارقة الروح البدن لا تبلغ مقرها في الحال، بل تسبح في العالم السفلي وتذهب إلى أحد ينبوعين بجانب مقر زيوس أحدهما إلى اليسار يجب تجنبه لأنه ماء النسيان تشربه النفوس التي سوف تعود إلى هذه الحياة أما الثاني ففيه ماء الذاكرة. وقبل بلوغ النفس مقرها الأخير تقف بين يدي برسيفوني ملكة العالم السفلي وتلتمس العودة إلى جنسها الذي طردت منه، وحين ترق لها وترسلها إلى مقر الأبرار تكون النفس قد خرجت عن الدائرة، دائرة التناسخ وعليها أن تتبع قواعد معينة فإذا تطهّرت بلغت السعادة الدائمة في صحبة الآلهة أما إذا تدنست تناسخت.

ويعد مذهب فيثاغورس حركة اصلاح للأورفية التي كانت بدورها اصلاحاً لديانة ديونيوس، ويذكر ديكيارخوس أن فيثاغورس كان يعلم أتباعه مذهب التناسخ والدورة الزمانية وقرابة الموجودات الحية كلها. فالروح خالدة وحين تتحرر من الجسد تعود إلى موطن الموتى وتبقى هناك حتى تعود إلى العالم لتسكن جسماً آخر، ونظرية التناسخ ترتبط بالثواب والعقاب في ما يتعلق بأعمال البشر وهي السبب الذي دفعهم إلى تحريم ذبح الحيوان. ويذكر زينوفان في أشعاره أن معاصره فيثاغورس أوقف شخصاً عن ضرب كلب يعوي لأنه عرف فيه صوت أحد أصدقائه.

وأوفيد يصور فيثاغورس يخاطب تلاميذه قائلاً: «لا تموت الأرواح أبداً ولكنها تغادر موطناً لتسكن آخر وأنا نفسي أتذكر أنني في زمن الحرب الطروادية كنت بورفوريس وسقطت برمح منلاوس وأخيراً إذ كنت بمعبد يونو بأرغوس تعرفت على تراس معلقاً هناك بين غنائم الحرب، كل الأشياء يعتورها التغير، ولكن لا يفنى أي شيء فالروح تتردد هنا وهناك منتقلة من بدن حيوان إلى جسم انسان. مثلما يتشكل من الشمع تماثيل معينة وبعد ذلك يصهر ويعاد تشكيله من جديد إلى تماثيل أخرى لكنه دائماً هو نفس الشمع، كذلك الروح وهي نفسها دائماً لكنها ترتدي في أوقات مختلفة أشكالاً مختلفة». (مسخ الكائنات، ترجمة ثروت عكاشه، الفصل 15). ويذهب هرقليدس ـ من أتباع أفلاطون ـ إلى أن فيثاغورس كان يؤمن بوجود نفسه في أجساد أخرى سابقة تبدأ من هرمس إله الحكمة ثم ايثاليدس بن هرمس ثم ايقوروبس ثم هرموبثموس ثم خيروس الصياد ثم فيثاغورس. وأن هرمس طلب من ايثاليوس أن يهبه كل ما يريد ما عدا الخلود فاختار التذكر، ومن هنا تذكر ما كان يعرفه في وجوده السابق.

وكان امبادوقليس ـ أبرز ممثلي الفلسفة الطبيعية، القرن الخامس ق. م ـ مثل فيثاغورس فيلسوفاً ونبياً وعالماً في آن معاً، ويزعم في نفس الوقت أنه إله كما في قوله «أتيتكم كإله متوج» إلا أن وصفه لنفسه كإله لا يعني أنه خلص من عجلة التناسخ فهو يذكر أنواع الحياة السابقة التي عاشها، فقد وجد أولاً في غلام، وفتاة، وشجرة وطائر وسمكة أي أنه قد طاف في أنواع مختلفة من الحياة. يقول موضحاً اعتقاده في التناسخ: «إن لقوة الضرورة راعياً ينطق بلسانها وللآلهة نظاماً قديماً أزلياً أقسموا الايمان على المحافظة عليه محافظة تامة. ذلك هو أنه كلما زل شيطان من الشياطين التي كتب لبقائها زمن محدد فغمس بالخطيئة يديه في الدماء، قضى عليه بأن يشرد ثلاث مرات كل مرة مداها عشرة آلاف سنة، فلا يأوي خلالها إلى مساكن المنعم عليهم وخلال تلك الفترة كلها يقضى عليه بأن يولد في شتى ضروب الكائنات الحية الفانية، وأن يستبدل بطريق من طرق الحياة الشقية طريقاً آخر من طرق الشقاء، فالهواء العنيف يدفعه إلى البحر، والبحر يلفظه إلى اليابسة، واليابسة تقذفه في أشعة الشمس المشتعلة، وتعود الشمس فتطوح به من جديد إلى أعاصير الهواء. وبعض الناس يحظى في النهاية بالنعيم الابدي في رفقة هؤلاء الآلهة ولعل هؤلاء هم الذين يترفعون عن الخطيئة خلال التجسدات الكثيرة التي تظهر فيها أرواحهم».

وأفلاطون يذكر في فيدون «إن النفس إذا تطهرت عن علاقتها بالجسد مالت إلى ما يشابه طبيعتها من الموجودات الخالدة اللامرئية. بينما الذين اندفعوا وراء الشر والفجور والسكر ولم تدر في خلدهم فكرة اجتنابها سينقلبون حيراً وما إليها من صنوف الحيوان» (ص 154) وهو. . . «ثابت الإيمان بحقيقة العودة إلى الحياة وبأن الأحياء يخرجون من الموتى وبأن أرواح الموتى مابرحت في الوجود، وبأن الأرواح الخيرة أوفى من الأرواح الشريرة جزاء» (ص 137).

وخلود النفس في فايدروس يعتمد على نصيبها من الصلاح وقدرتها على الرؤية الحقيقية. «إن كل نفس توصلت إلى رؤية بعض الحقائق تسلم من الشرور حتى الدورة التالية، وإذا ظلت قادرة على الاحتفاظ بهذه الرؤية تظل بمنأى عن أي أذى أما إذا اقتصرت على تتبع الآلهة وضلت الرؤية فتثقل وتسقط على الأرض كما يقتضي القانون. والنفس ذات الرؤية الشاملة تستقر في فيلسوف محب للحكمة أو للجمال. أما الدرجة الثانية من النفوس فتستقر في ملك يحكم بالقانون أو في محارب ماهر في القيادة، أما الدرجة الثالثة فتحيا في سياسي أو رجل أعمال ومال، أما الدرجة الرابعة فهي لرجل محب للتمرينات الرياضية أو مُعنى باصلاح الجسم. والخامسة لعراف أو رجل عكف على طقوس العبادة، أما السادسة فتناسب شاعراً أو فناناً، والسابعة توافق صانعاً أو مزارعاً، والثامنة لمحترفي السفسطة أو فن خداع الجمهور، أما التاسعة فهي لطاغية» (ص 76). ويفترض أفلاطون أن بين مجموع الرجال رجلاً سلك حياة عادلة فإنه يثاب على ذلك، أما من لم يلتزم العدل يلقى أسوأ العقاب، لأنه لا يمكن للنفس العودة إلى النقطة التي جاءت منها الا بعد عشرة آلاف سنة ولا يمكن أن ترجع لها الأجنحة قبل مضي هذه المدة ولكن يستثنى من ذلك من كان فيلسوفاً.

وفي طيماوس **Timaeus**: «النفس الآثمة من حيث الجبن والنذالة تعود إلى جسم امرأة وإذا كانت آثامها سوء سلوك فتعود إلى أجسامها طيور وإذا كانت جهلاً تتقمص اجسام الحيات والأسماك أو الديدان». وفي الجمهورية يقدم لنا أسطورة آير ابن ارمنيوس الذي يحدثنا عن رحلة الأرواح بعد الموت حين فارقت بدنه روحه، يقول آير إن الطريقة التي كانت النفوس تختار بها حياتها كانت تؤلف منظراً يستحق أن يرى، ذلك لأن الاختيار كان يتقرر في معظم الأحيان على أساس الحياة السابقة التي كان يحياها المرء. احدى النفوس تختار حياة بجعة وكانت تلك في وقت ما نفس أورفيوس ورأى نفس ثاميراس الشاعر تختار حياة بلبل، وبجعة تختار حياة انسان واختارت النفس التي كان ترتيبها العشرين حياة أسد وكانت تلك نفس اجاكس بن بتلامون، وقد أبت تلك النفس أن تتخذ صورة الانسان، وتلته نفس اغاممنون الذي يكره البشر لما لاقاه من الآلام فاستبدل بحياته حياة نسر. وأما نفس اتلانتا فقد أتى دورها في منتصف الطريق تقريباً واختارت لنفسها حياة رياضي، ورأى بعدها نفس أبيوس Epéius (صانع الحصان الخشبي الذي فتح طروادة) وهو ينتقل إلى امرأة صانعه ونفس المهراج ثيرسيبس اتخذت لنفسها جسم قرد، وآخر اختيار ترك لنفس أوديسيوس الذي خففت من طموحه ذكرى جهوده السابقة حتى أنه قضى وقتاً طويلاً يبحث عن حياة هادئة لا يعرفها أحد» (ص 394).

ويتحدث افلوطين Plotinus 205-270 (في المقال الثالث من التساعية الرابعة) «عن الإشكالات المتعلقة بالنفس، وعلى أي نحو ترد إلى البدن. فهي تدخل عليه على نحوين: فقد يحدث أن تكون النفس قد وجدت من قبل في جسم وعندئذ تغير الجسم وتنتقل من جسم غازي أو ناري إلى جسم يابس

(ص 188) والنفس بقوة وجودها تسود الأجسام وتولدها، وتنتقل بها إلى أية حالة تشاء دون أن يكون للابدان أية قدرة على الوقوف في وجه ارادتها. . والنفس لا تهبط دائماً بنفس المقدار، بل يزيد هبوطها تارة وتبقى تارة أخرى حتى بالنسبة للنوع الواحد من الكائنات فكل منها تهبط إلى بدن قادر على تلقيها وهي تنتقل إلى البدن الذي تحمل له أكبر قدر من التشابه فتدخل بدن انسان، وأخرى جسم حيوان وتختلف كل منها عن الأخرى» (ص 194).

ثالثاً - العصور الوسطى، الدين والتناسخ:

تباينت ردود الافعال تجاه التناسخ من المسيحية والإسلام بين قبول وتأييد من جهة، ورفض وهجوم من جهة أخرى بينما شق البعض طريق البحث الموضوعي والعرض المحايد لعقيدة التناسخ. ونتناول هنا موقف المسيحية (ومصادرها في اليهودية) أولاً. ثم نبين الاتجاهات المتعددة في التناسخ التي ظهرت في الفكر الإسلامي.

أ - التناسخ في المسيحية: يرجع في بعض الجوانب إلى مصادر يهودية في العهد القديم من خلال مفهوم «الرجعة» فكرة رجعة الروح بعد الموت، وفيها يعود الافراد بنفس أجسادهم إلى الحياة وعرزا (عزيز) كاتب شريعة موسى عاد للحياة بعد موته بمائة عام. وكذلك هارون أخوموسى الذي آمنوا برجعته واستئنافه للحياة من جديد. وكان الاعتقاد في التناسخ شائعاً عند الفريسيين Pharisees كما يتضح من ملاحظات المؤرخ اليهودي يوسيفوس الذي تحدث عن الجنود الذين فضلوا الانتحار على أن يأسرهم الرومان والذين قيل لهم:

«لستم تذكرون أن سائر الأرواح النقية التي تعيش طبقاً للناموس الإلهي قد عاشت في أدنى الاماكن السماوية وعلى مر الأزمنة تبعث ثانية لكي تعطى أجساماً نظيفة، ولكن أنفس أولئك الذين ألقوا بأنفسهم إلى التهلكة قد قضي عليها بالبقاء في أصقاع مظلمة في الأرض السفلى» (عن جيوفري هدسون، العودة للحياة Reincarnation). وتظهر العقيدة التناسخية بشكل بارز عند الكابالا. وفي كتاب الزهر أو النور نقرأ: «أن الأرواح كلها خاضعة لتجربة الرجعة إذ إن الروح يجب أن تدخل مرة أخرى في الجوهر المطلق الذي منه انبثقت. . . ولكن لكي تتم هذه الغاية وتكمل يجب عليها أن تنمي جميع الكمالات وتحسنها. . أي أن الجرثومة أو النطفة التي زرعت فيها ينبغي أن تبلغ أعلى درجات الكمال، وإذا هي لم تحقق هذه الحالة خلال حياة واحدة وجب عليها أن تبدأ من جديد في حياة ثانية وثالثة، وهكذا إلى أن تنال الدرجة التي تناسبها للوصول أو التوصل إلى رحاب الله».

وفي المسيحية يظهر هذا الاعتقاد في الرجعة أو التجسد في أن يوحنا هو التجسد الجديد للنبي ايليا، كما أكد ذلك لهم السيد المسيح في انجيل متى اصحاح 17 : (1-13) وهناك العديد من الاشارات توضح التناسخ: سفر التكوين 25 : 23، الأمثال (8 : 22-23) أرميا (1 : 5) لوقا اصحاح 9 : (7-9) يوحنا 3 : (1-8) 85 (23-33) متى 11 : (2-15) ورسالة بولس الرسول الى أهل رومية 9 , (8-15) - ولدى آباء الكنيسة القديس جوستين Justin وكليمان السكندري St. Clement (150-220)، الذي بيَّن التناسخ في رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية. وتحدث عنها في كتابه **Exhortation to the Pagans**، حيث يقول: «لقد كنا موجودين قبل تأسيس هذا العالم بزمن طويل».

وقد أثر ذلك بوضوح في تلميذه أوريجين Origenus 185-254 الذي رأى في كتابه **Contre celsum**: «أنه أكثر التئاماً مع العقل أن نقول مع فيثاغورس وأفلاطون وامبادوقليس إن كل نفس لم تدخل الى الجسد لأسباب غامضة بل بحسب ما تستحقه طبقاً لأعمالها السابقة، ويرى أنه من المنطق أن تكون النفوس الخيرة قد أصبحت ذات حق في الحصول على أجساد مزودة بصفات أسمى من أجساد الآخرين». وفي كتابه المبادىء *De Principis* يقول: «إن كل نفس تجيء إلى هذا العالم وقد تقوت بالانتصارات التي حازتها في حياتها السابقة، أو قد ضعفت بالهزائم، ومكانها في هذا العالم يتوقف على ما تستحقه من مجد أو خزي بحسب حسناتها أو سيئاتها السابقة، وعملها هو الذي سيحدد مكانها في العالم التالي». إلا أن هذا الموقف لم يوافق الكنيسة والدول، فأصدر الامبراطور جستنيان قراره عام 543 بإدانة موقف أوريجين رغم أنه توفي منذ قرنين سابقين. وكان ذلك تمهيداً للمجمع المسكوني الثاني بالقسطنطينية الذي أدان لتعاليم أوريجين وحذف التناسخ من اللاهوت المسيحي: «واعتبر مجدفاً أو ملحداً من قال أو فكر أن نفوس البشر كانت توجد من قبل وانحرفت وبالتالي أصبحت أرواحاً خاطئة واستحقت أن ترسل في أجساد أرضية كعقاب لها».

ورغم هذا القرار اعتنق كثير من آباء الكنيسة التاليين التناسخ مثل: سينوسيوس Syenesios والقديس جيروم هيرونيموس Jerome وأوغسطين Augustin أبرز فلاسفة

المسيحية الذي يتساءل في اعترافاته: «ألم أولد في جسد آخر أو في مكان ما قبل دخولي بطن أمي؟». ويقرر القديس غريغوار Gregoire «أنها ضرورة حتمية أن النفس يجب أن تعالج لتبرأ وتطهر، وإذا لم يتم هذا في أثناء حياتها على الأرض فلا بد أن يتم في حيوات قادمة». وهذا ما يؤكده لوتوسلافسكي في كتابه **Pre-Exictence and Reincarnation** حيث بيّن أن بعض رجال الاكليروس بدأ يعلن أن العودة للتجسد لا تخالف المذهب الكاثوليكي وأن باسافللي Passavalli رئيس الأساقفة كان يقوم بتعليم هذه العقيدة علانية.

ب ـ اتجاهات التناسخ في الإسلام: التي تظهر من كتب الفرق والملل والأديان والنحل تدور حول تبني وتأييد التناسخ أو الرفض والتكفير والهجوم، بينما اتخذ فريق ثالث التناسخ كحقيقة تحتاج إلى البحث والعرض الموضوعي. وتبين كتابات الشهرستاني وابن حزم والبيروني والبغدادي والمسعودي القائلين بالتناسخ وتحدد اتجاهاتهم:

1 ـ القول بالتناسخ:

وفيها يظهر العديد من الأسماء والفرق التي نادت بالتناسخ. وأول من نادى بذلك من المسلمين أحمد بن حائط قبل عام 232 هـ الذي قال بالكرور، أي تناسخ الأرواح. ويرى أن الله تعالى خلق الخلق من أبدان صحيحة وعقول سليمة في دار نعيم فمن أطاعه في كل ما أمر به من التكليف أقره بها ومن عصاه أخرجه منها إلى النار وهي دار العذاب الدائم. أما من أطاعه في بعض ما أمر به وعصاه في البعض الآخر فإنه يخرجه إلى الدنيا ويلبسه فيها بعض هذه الاجسام التي هي قوالب كثيفة للروح. فيتجسد في صور مختلفة بالقدر الذي كانت عليه معصيته في دار النعيم الأولى. وإذا تمخض عمل الانسان والحيوان عن طاعات مطلقة فإنه يرد إلى دار النعيم التي خلق فيها أولاً. أما إذا تمخض عمله عن معاصٍ فإنه ينقل إلى النار، دار العذاب الدائم (البغدادي، **الفرق بين الفرق**، الاسفراني، **التبصرة في الدين**). وتبعه في القول بالتناسخ كما يذكر المسعودي كل من: ابن باقوس، جعفر القاضي، أبو مسلم الخراساني، ومحمد بن زكريا الرازي والحلاج، والسهروردي حكيم الإشراق، وأصحاب أبي يعقوب المزايلي، ومحي الدين بن عربي، وأبو جعفر محمد بن علي الشلقاني المعروف بابن أبي الغرائز.

فقد عرض السهروردي 539-632هـ للتناسخ في جميع كتبه، إلّا أنه كان قلقاً متردداً في تقرير موقف ثابت له. فهو يعرض للتناسخ عند أصحاب المذاهب المختلفة ويذكر أنواعه. ويصل إلى ضرورة خلاص النفوس من ظلمات البدن، وأن طريق تطهرها تتعلق بمراتب الكاملين الذين مارسوا الحكمتين العملية والعلمية حتى وصلوا إلى عالم الأنوار المجردة. أما المتوسطون في مرتبة الكمال فإنهم يرتقون إلى عالم المثل المعلقة، وهي قسمان ظلمانية للأشقياء، ومستنيرة للسعداء، وفي المثل المعلقة تبقى نفوس الذين حق عليهم العذاب، والذين كتب عليهم نسخ أبدانهم. ويتابعه الدواني شارح **هياكل النور** الذي يبين التناسخ وأقسامه المختلفة: النسخ أي اتخاذ الروح جسداً إنسانياً آخر، والمسخ اتخاذها لجسم حيوان والفسخ تحولها إلى نبات والرسخ كونها جماداً.

والرازي (محمد بن زكريا) في **الرسائل الفلسفية** خاصة رسالته في «العلم الإلهي» يقول: «ليس تخليص النفوس من جثة من جثث الحيوانات إلا من جثة الإنسان فقط، وإذا كان الأمر كذلك كان تخليص أمثال هذه النفوس من جثثها شبيهاً بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص... ولولا أنه لا مطمع في خلاص نفس من غير جثة الإنسان لما أطلق حكم العقل ذبحها البتة. وفي رسالته في «علة خلق السباع والهوام» مسَّ فيها مسألة أنفس الحيوان وتخليصها من جثثها، ويوافق هذا القول أيضاً ما جاء في كتاب زاد المسافر لناصر خسرو الذي ألّف بالفارسية رسالة: «در جواب نود ويك فقره أسئلة فلسفي ومنطقي وطبيعي ونحوي وديني وتأويلي».

ويقترب موقف اخوان الصفا من الرازي وإن كانوا يستشهدون ببعض آيات القرآن الكريم لتأييد مذهبهم مثل قوله تعالى في وصف أهل الجنة: ﴿ولا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى﴾ (الدخان، 55) ويفسرون ذلك بأنه مقارنة النفس الجسد مرة واحدة وذلك للسعداء، فأما الأشقياء منهم الذين يتمنون العودة للدنيا والتعلق بالأجساد مرة أخرى ويذوقون الموت مرة أخرى كما في قوله تعالى عنهم: ﴿قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل﴾ (غافر، 10-11) ويقولون: «إن نفوس الحيوانات بعد الذبح يستأنف بها أمر آخر فالأديان لم تجعل التقرب إلى الله بذبح البهائم لأن لحومها لا تنفع الناس فحسب بل تهدف الى «تخليص نفوسها من دركات جهنم عالم الكون والفساد ونقلها من حال النقص الى حال التمام والكمال في الصورة الانسانية التي هي أكمل صورة وهي آخر باب في جهنم عالم الكون والفساد» فالروح تتجسد في أجسام حيوانات مترقية كل مرة حتى تنتهي الى التجسد في جسم بشري.

والحارثية أصحاب عبد الله بن الحارث كانوا يرون أنهم

ينتقلون من جسد إلى جسد في دورات منتظمة وهم يتعارفون في انتقالهم في كل جسد صاروا فيه، وانتهوا إلى ما كانوا عليه مع نوح في السفينة، ومع كل نبي في عصره وأخيراً وصلوا إلى عصر النبي محمد فانتقلوا إلى أجساد أصحابه، وانتقل أعداؤهم إلى أجساد أعدائه فأرواح الصحابة فيهم اذن هم شيعة البيت وأرواح المنافقين وأعداء النبي في جمهرة المسلمين من أهل السنة والاعتزال. وعند الاسماعيلية «النفس لا يحكم عليها بالجحيم الأبدي، لكنها تعود ثانية إلى الأرض بالتناسخ، إلى أن تعرف الامام الموجود في العصر الذي عادت فيه إلى الأرض وتأخذ عنه المعارف».

وفي تفسير العارف بالله لمحيي الدين بن عربي نجد تفسير آية: ﴿فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾ معناها جعلهم مشابهين الناس في الصورة وليسوا بهم. والمسخ بالحقيقة حق غير منكر في الدنيا والآخرة، وردت به الآيات والاحاديث كقوله تعالى: ﴿وجعل منهم القردة والخنازير﴾ وحديث الرسول «يحشر بعض الناس على صور يحسن عندها القردة والخنازير». وقد روى عنه عليه السلام «المسوخ ثلاثة عشر ثم عدهم وبيّن أعمالهم ومعاصيهم وموجبات مسخهم والحاصل أن من غلب عليه وصف من أوصاف الحيوانات ورسخ فيه، بحيث أزل استعداده وتمكن في طباعه وصار صورة ذاتية له، فصارت طباعه طباع ذلك الحيوان ونفسه نفسه فاتصلت روحه عند المفارقة ببدن يناسب صفته فصارت صفته صورته».

والنصيرية: وهم جملة من غلاة الشيعة تحدث عنهم النوبختي في فرق الشيعة قائلاً: «لقد شذت فرقة من القائلين بإمامة علي بن محمد في حياته فقالت بنبوة رجل يقال له محمد ابن نصير النميري وكان يدعي أنه نبي بعثه أبو الحسن العسكري وكان يقول بالتناسخ وله جماعة ينصرون مذهبه».

الحرنانية والصابئة: يعتقد الصابئة أن الموت انتقال، فالروح بعد أن تخرج من هذا العالم لا تفنى ولا تنعدم وإنما تنتقل من عالم إلى آخر فتتصل بعالم الأنوار (آلمى دنهورو) فإن كانت طيبة تبقى حية مخلدة في ذلك العالم متنعمة بأنواع الملذات، وتنتقل إلى أنواع العذاب إن كانت خبيثة... وربما كان تعذيب هذه الروح بإلباسها شكلاً آخر واظهارها في جسم من الأجسام الذي يكون وجودها فيه عذاب وشقاء. فالعذاب في نظرهم مهما كان نوعه انما هو تطهير للروح من أدران الذنوب وهذا ما جعل التناسخ عندهم أساساً قوياً». (عبدالرزاق الحسني، الصابئة قديماً وحديثاً، ص 33).

والحرنانية جماعة من الصابئة نشأ التناسخ بينهم حيث تتكرر الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية ويحدث في كل دورة مثل ما حدث في الأولى، والثواب والعقاب في هذه الدار لا في دار لا عمل فيها.

اليزيدية: كما يقول أميرهم اسماعيل بك جول في كتاب **اليزيدية قديماً وحديثاً**: «إذا مات لهم أحد يعرفون ماذا صار بعد موته وبأي صورة رجع لهذا العالم والاشرار تدخل أرواحهم حيوانات فالذي يموت عندهم وكان أميراً أو سلطاناً وكان يمشي بالاستقامة فهذا يعتلي أعلى من درجته بالتناسخ... وإذا كان خيره وشره متساويين يدخل بحيوان إلى أن يكمل حياته ذلك الحيوان وبعده ويرجع إلى صورة الإنسان». ويحكى عنهم أن روح الحلاج بعد قتله وإلقاء رأسه بالماء، طافت على وجه الماء، وشربت أخته من الماء فدخلت روحه في بطنها فوضعت إبناً يشبه أخاها. (ص 86).

وعند طائفة أهل الحق (التي توجد غرب بلاد فارس) الإله يتجسد في صورة متعاقبة عددها سبع وهم يشبهون تجسد الآلهة بثياب يلبسها فالتجسد عندهم (لباس أوجامه أو دون وبالتركية طؤن) وأطوار التجسد كما يؤخذ من كتاب **سرانجام** كان الإله في الأزل داخل درة ثم تجسد لأول مرة في شخص، خاوندكار «أي خالق العالم وتجسد ثانية في شخص علي ومن بدأ المرتبة الثالثة يظهر الابتكار في قولهم في التجسد ويصبح مذهباً خاصاً بهم. والمراتب الأربعة الأولى في التجسد تقابل مراتب المعرفة الدينية وهي الشريعة والطريقة والمعرفة والحقيقة. وآخر صورة للتجسد كما يؤخذ من ثبت أكشبكي هو أتش بك. كما أن الإله يتجسد في الصور السبع، فالملائكة كذلك يتجسد بعضها في بعض. ويقابل اعتقادهم بالتجسد المتكرر قولهم بالتناسخ «فموت الإنسان شبيه باختفاء البطة تحت الماء» ولا بد أن يمر الانسان في أطوار من التجسد يبلغ عددها ألفاً وواحداً يلقى أثناءها جزاء أعماله، وإمكان التطهر يتوقف في جوهره على طبيعة الموجودات فبعضها مخلوق من الطين الأصفر وهم الأخيار، والباقون خلقوا من طين أسود وهم الأشرار «وكلما أوغل الأولون في عالم التجسدات وكلما زادت آلامهم اقتربوا من الله وزاد نصيبهم من النور، أما أهل الظلام فلن يروا الشمس قط».

وقد نادى الدروز بالتقمص أو تعاقب الأرواح في هياكلها المادية والتغير الروحي عندهم مستمر متجه نحو مثل أعلى حتى نهاية الأجيال. فالأرواح والنفوس خلقت بعد «العقل الكلي» ومن نوره الروحاني، محددة معدودة عند الله لا تزيد ولا تنقص على مدى الأجيال والأجساد لا تقوم من القبور بعد موتها وتعود

كما كانت قبل موتها، فالروح تنتقل إلى أجساد جديدة بالولادة أرواح الموحدين إلى موحدين وأرواح المشركين إلى مشركين مارة في أدوار التصفية والتطهير والتكامل، أو الفساد والشر والعذاب. وكتب الحكمة الخاصة بهم ملأى بالبراهين التي تثبت أن النقلة البشرية لا تكون إلا إلى أجساد بشرية. وهم ينفون المسخ ويرفضون تحويل الصورة إلى أقبح منها، فالمسخ إذا ورد عندهم، مجازي يقصد به التحقير، **والرسالة** (ص 27) تخاطب خمار بن جيش وتسميه ابليس الأبلاس معدن الشرك والوسواس المسخ الحزين خمار. . . في حين أن خمار الممسوخ هذا كان حياً بصورة بشرية ممسوخاً معنوياً. ويظهر هذا المجاز في **الرسالة** (ص 56): «يا صاحب الاجسام الخالية من الأرواح والهياكل القائمة كظلال الأشباح نكست نفوسكم وتقهقرت في درج المسوخية بالانخفاض والانسفال». وكانت **الرسالة** (15) كلها في نفي المسخ ونقد القائلين به: «من عبد ابليس اعتقد في المسخ. . . أما قوله بأرواح النواحب (أعداء الإمام علي) والأضداد ترجع في الكلاب والقردة والخنازير فقد كذب وأتى البهتان العظيم. إذ لا يدخل في المعقول ولا في عدل الله بأن يعصيه رجل عاقل فيعاقبه في صورة كلب أو خنزير لا يعقل ما كان عليه في الصورة البشرية ولا يعرف ما جنى، فأين تكون الحكمة والعدل في ذلك؟ إنما تكون الحكمة في عذاب رجل يفهم ويعرف العذاب ليكون مأدبة له وسبباً لتوبته. . . وإنما يكون العذاب الواقع بالإنسان هو نقله من درجة عالية إلى درجة دونها في الدين. وانكارهم للمسخ جعلهم يستبدلون بلفظ التناسخ التقمص. والتقمص من أن الجسد قميص النفس فإذا بلى القميص انتقلت النفس إلى قميص آخر. . . قال المعري:

والجسم كالثواب على روحه
ينزع أن يخلق أو يتسخ

ويرتبط التقمص عندهم (بالنطق والحلول) وهو نوع من التقمص وإن كان يختلف في أن النفس المنتقلة من جسم إلى آخر تنتقل معها أحياناً جميع صفاتها. . ومن هنا نشأ الاعتقاد أن نفوس الأنبياء والمرسلين تنتقل من دور إلى دور مستكملة أروع صفاتها فحمزة بن علي في دور الحاكم هو نفسه سلمان الفارسي في دور النبي.

ويستخدم الميرزا غلام أحمد القادياني التناسخ في ادعاء النبوة في حركة دعمها الاستعمار في الهند حيث اتخذ التناسخ وسيلة للارتقاء إلى النبوة، يقول في **ترياق القلوب**: «إن مراتب الوجود دائرة ولقد ولد ابراهيم بعادته ونظرته بعد وفاته بنحو ألفي سنة وخمسين في بيت عبدالله بن عبدالمطلب وسمي محمد» وهذا النسخ عبر مئات السنين لا يتحقق الا عبر التناسخ، وبعد نقل روح ابراهيم إلى محمد سحبها إلى شخصه. وتحل الحقيقة المحمدية وتتجلى. لقد مضى مئات من الأفراد وتحققت فيهم الحقيقة المحمدية وكانوا يسمون عند الله عن طريق الظل محمداً وأحمداً ويكمل «لقد أراد الله أن يتمثل جميع الأنبياء والبشر في شخص رجل واحد وأنني ذلك الرجل».

2 ـ رفض التناسخ:

ومقابل الاتجاه السابق نجد العديد من الآراء تناهض التناسخ وترفضه: يحيى بن حمزة العلوي في كتابه **الافحام لأفئدة الباطنية الطغام**، يتحدث في الافحام السابع عن آراء الباطنية الذين زعموا أن كمال النفس موتها اذ به خلاصها من ضيق الحيز والعالم الجسماني. أما النفوس المنكوسة في عالم الطبيعة المعرضة عن الأئمة فإنها تبقى ابد الدهر في النار على معنى أنها تبقى في العالم الجسماني تتناسخها الابدان فلا تزال تتعرض فيها الآلام والاسقام، فلا تفارق جسداً الا ويتلقاها آخر فهذا بعينه هو المعاد عندهم. ويعقد ابن سينا في **النجاة** «فصل في بطلان القول بالتناسخ» يقول: «لقد أوضحنا أن الأنفس انما حدثت وتكثرت مع تهيؤ الابدان، على أن تهيؤ الأبدان يقتضي وجود النفس. فإذا فرضنا نفساً تناسختها أبدان وكل بدن فإنه بذاته يستحق نفساً تحدث له وتتعلق به فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً، ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هي على سبيل الانطباع فيه بل علاقة الاشتغال به حتى تشعر النفس بذلك البدن وينفعل البدن عن تلك النفس. وكل حيوان فإنه يستشعر نفسه نفساً واحدة هي المعرفة والمدبرة فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بنفسها ولا تشتغل بالبدن فليس لها علاقة مع البدن لأن العلاقة لم تكن الا بهذا النحو فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه (ص 309).

وابن حزم في **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، يرى أن تناسخ الأرواح «دعاوى وخرافات بلا دليل، ويكفي من فساد قولهم إنه دعوى بلا برهان لا عقلي ولا حسي وما كان هكذا فهو باطل بيقين لا شك فيه لكننا لا نقتنع بهذا بل نبين عليهم بياناً لائحاً ضرورياً بعون الله». . . وبعد بيان آرائهم وانتقادها يشير إلى إبطال هذا الاصل الفاسد. ثم يبين أن كل قول لم يأت عن نبي فهو كذب وفرية، فإذا لم يأت عن أحد من

الأنبياء القول بالتناسخ فقد صار قولهم به خرافة وكذباً باطلاً (ص 94). وكتب نقض التناسخ عديدة. حيث بعض شراح الفقه الأكبر المنسوب للامام أبي حنيفة ينقضونها. كذلك المقدسي في **البدء والتاريخ**. كذلك فخر الدين الرازي في العديد من كتبه يقدم الأدلة على بطلان التناسخ. فالنفس إذا فارقت بدنها الأول إما أن تبقى مجردة مدة من الزمن قبل تعلقها بالآخر أو أن تتعلق بالآخر مباشرة. والاحتمال الأول باطل لأنها تبقى معطلة مدة ولا تعطل في الطبيعة، والثاني باطل أيضاً لأنه يلزم أن يكون عدد الابدان الهالكة مساوياً لعدد الأبدان الحادثة وليس الأمر كذلك (**المباحث المشرقية**، جـ 2، **المحصل**) ويستخدم دليل المتكلمين القائم على عدم قدرة النفس على تذكر حياتها السابقة الذي نجده أيضاً لدى أبي البركات البغدادي ويصفه بأنه أقوى الأدلة على نفي التناسخ (**معالم أصول الدين**) كذلك يحاول في **التفسير الكبير** بيان معنى الآيات، التي يوهم ظاهرها بالتناسخ حتى لا تتعارض مع العقل.

3 ـ الاتجاه الموضوعي في بيان التناسخ:

ويظهر لدى كل من: البيروني في كتاب **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة** الذي يبين حال الأرواح وترددها بالتناسخ. فالأرواح الباقية تتردد في الأجسام البالية بحسب افتنان الأفعال إلى الخير والشر ليكون التردد في الثواب منبهاً على الخير فتحرص على الاستكثار منه وفي العقاب على الشر فتبالغ في التباعد عنه ويصير التردد من الأرذل إلى الافضل دون عكسه. يقول: «وحقيق علينا أن نورد من كتبهم شيئاً من صريح كلامهم في هذا الباب وما يشبهه من كلام غيرهم فيه».

والجرجاني في **التعريفات** يتحدث عن التناسخ «وهو عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر من غير تخلل زمان بين التعليق للتعشق الذاتي بين الروح والجسد».

ويتراوح موقف ابن حزم بين العرض الموضوعي والهجوم، وأن الهجوم أغلب عليه، بينما ما قدمه الشهرستاني في **الملل والنحل** يختلف عن أعمال غيره التي عرضت للمذاهب الهندية من وجهة نظر اسلامية، أو بغية التكفير واظهار بطلان عقائد التناسخ. لقد ارتضى لنفسه الموضوعية بقوله: «وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم دون أن أبين صحيحه من فاسده أو أعين حقه من باطله». ويتحدث «عن التناسخية وانهم قالوا بتناسخ الأرواح في الأجساد والانتقال من شخص إلى شخص وما يلقى الانسان من الراحة والتعب والدعة والنصب، فمرتب على ما أسلفه من قبل وهو في بدن آخر جزاء على ذلك. والانسان أبداً في أحد أمرين: إما في فعل وإما في جزاء وما هو فيه: فإما مكافأة على عمل قدمه وإما عمل ينتظر المكافأة عليه، والجنة والنار في هذه الأبدان». (**الملل والنحل**). ونفس الموقف نجده أيضاً في **نهاية الاقدام في علم الكلام** حيث يتعرض للتناسخية بشكل موضوعي (ص 378).

وقريب من ذلك حديث المسعودي في **مروج الذهب** عن تناسخ الأرواح (الجزء الأول)، وانظر أيضاً محمد علي الزعبي وكمال جنبلاط وعلي زبعور: **البوذية وأثرها في الفكر والمعرفة الاسلامية**، (1965).

رابعاً ـ العصور الحديثة، الخرافة الوضعية للتناسخ:

لجأت الاتجاهات الفلسفية التي تهتم بالروح ـ والتي تلقى رواجاً في بعض بلدان الغرب ـ إلى مجالات التنويم المغناطيسي، والباراسيكولوجيا، ومحاولات ارجاع ذاكرة الشخص المنوم للوراء Régression de mémoire وذلك لتأكيد حقيقة التناسخ متعلقة بأهداب العلم الوضعي! فقد قام الكونت ألبير دي روشا De Rochas بعدة تجارب بين 1893-1910 أكد فيها أنه يمكن للإنسان أن يمر بالمنوِّم الى تجسدات سابقة وإلى فترات تفصل بين هذه التجسدات. ويقدم إلى المؤتمر الروحي الدولي بباريس 1900 حالة تكشف عن احد عشر تناسخاً. وبيرنوفيل P. Neuville عضو أكاديمية رابليه بباريس يقدم العديد من المؤلفات في التجسد والتناسخ: مستكشفو العالم الآخر، تلك الحيوات الأخرى التي عشتها Ces autres vies que vous avez pourtant vécues وادجار كايس 1877-1945 الذي تحول للايمان بالتناسخ وبيان هذه العقيدة في بعض آيات الانجيل، وأيده موري برنشتين M Bernstein وك. ديكاس أستاذ الفلسفة بجامعة بروان الاميركية في كتابه **دراسة انتقادية في الاعتقاد في دوام الحياة بعد الموت**. وقد بين كولن ويلسون Colin Wilson في كتابه **الغيب** 1972، ان الأرواح تحل في أجساد أشخاص عديدين، وتعود إلى الحياة في أجساد جديدة لكن من النادر أن تحتفظ بذاكرتها. وايان ستفنسون Stevenson استاذ التحليل النفسي بجامعة شارلو تسيفيل بفرجينيا جمع عدداً من الحالات اختار منها **عشرين حالة ترشح لعودة التجسد** Twenty cases Suggestives of Reincarnation.

وقد أسس كارل مولر 1893-1968، جمعية للبحث الروحي في زوريخ ووصل إلى تسجيل ظواهر التجسيدات بكاميرا تعمل بالأشعة تحت الحمراء يقول: «إنني مقتنع تماماً بأن دعوى العودة للتجسد (التناسخ)، قد ثبتت نهائياً» وقد أوضح ذلك في *Reincarnation based on Facts 1970*

وقد ناقش دنيز كلزي Kelsey عضو الكلية الملكية للأطباء في كتابه **حيوات متعددة العودة للتجسد والعلاج النفسي**. وبين أن إسهام العودة للتجسد في العلاج النفسي يجيء عن طريق الاعتراف أن بعض العناصر النفسية كثيراً ما يبرز الشخصية المبكرة للانسان. وارنول بلكسهام A. Blaxham أستاذ العلاج النفسي يبين حقيقة التناسخ بعد أن سجل العديد من حالات تذكر الحياة السابقة. ودوك اندرسون ينادي بصحة التناسخ وبإمكان اعادة الذاكرة عن طريق التنويم المغناطيسي للتعرف على أسرار الحياة السابقة لبعض المرضى النفسيين كوسيلة فعالة لعلاجهم من أمراضهم في كتابه **نحن نحيا حيوات متعددة**، *We Live Many Lives 1971*. وكتب و. هـ. ايفانز W.H. Evans فصلاً بعنوان «تأملات» في كتابه **كيف تصبح وسيطا** عن العودة للتجسد، وألقى رشاد باير محاضرة في مؤتمر الاتحاد الدولي للروحيين في جلاسجوباسكتلنده عام 1969 قال فيها: «بدون التناسخ (العودة للتجسد) لا تعد الروحية شيئاً على الاطلاق، فعن طريقه نستطيع أن نبرهن على الحياة بعد الموت». وتكتب الباحثة اني بيزانت من رواد الحركة الثيوصوفية المعاصرة عن «الكارما» أنه بعد تحرر الروح من العناصر السفلى تذهب إلى مستوى في عالم الغيب حيث تمضي فترة متناسبة مع ثراء صورها العقلية.

وقد دافع عن التناسخ عديد من الفلاسفة المحدثين على أسس عقلية ومنطقية فنجد الهيغلي الانكليزي ماكتجارت J. Mctaggart 1866-1925 في كتاب **بعض المعتقدات الدينية** *Some Dogmas of Religions* في مجلدين يتناول فكرة تعدد الحيوات ويرى أن فكرة تكرار الموت والميلاد ليست خلواً من المعنى بل مرجحة إلى حد بعيد. بل ان تشارلي دئباربرورد C.D. Brood 1887-1973 الفيلسوف الانكليزي الواقعي زميل رسل ومودرفي كيرديخ يقدم في كتابه **العقل ومكانته في الطبيعة** *The Mind and its Place in Nature* وفي تحليله للذاكرة الانسانية في الجزء الثالث من الكتاب أن هناك بقايا آثار خبرات سابقة ومحفوظات الذاكرة التي عن طريقها يمكن تناول الذاكرة السوية، بالإضافة إلى تفسير السلوك الشاذ بوصفه ذا طبيعة عقلية، ويرى أنه «إذا كانت نظرية المعرفة وعلم نفس الشواذ لا يعطونا اجابة عنها فإن مسألة البحث عن دليل بخصوص بقاء واستمرار الموجود البشري ذي الجسد الفاني تبقى وتظل. إذ لو كان العقل أو جزء منه يبقى بعد فناء الجسد لكان ذلك حجة ذات أهمية في مواجهة التفسير الفسيولوجي لمحفوظات الذاكرة. ومن هنا فهو يسلم ببقاء عامل نفساني لوقت ما بعد الوفاة. وهذا العامل ليس هو نفسه عقلاً لكن من الجائز أنه ينطوي على تعديلات ترجع إلى خبرات زيد وعمر من الناس وهي الخبرات التي وقعت لهم يوم أن كانوا احياء».

وقد عالج الباحث الايرلندي شودزموند S. Desmond مؤسس المعهد الدولي للبحث الروحي في كتابه *Reincarnation of Every Man* التناسخ مبيناً أن تذكر الحيوات السابقة هو نوع من الاحلام وأنه هو الذي يقودنا إلى وجودنا الحالي وأطلق على عملية التذكر هذه اسم الذاكرة السماوية، ويقول: «إنه تلقى من أرواحه المرسلة ذات القدرة على الحكم على ماضيه البعيد ما يفيد أنه منذ 3300 عام كان يحيا كفيلسوف تحت حكم امنحوتب الثالث وأنه ساعد على الثورة من أجل التوحيد. وتجسده اللاحق كان في روما تحت حكم نيرون وهو تجسد لا يحمل عنه أي ذكريات تفصيلية»، ويضيف «ولديَّ سبب للاعتقاد بأنني عدت للتجسد وعملت في حلبة مصارعة في روما حينما كان يسوع يجول حول بحر الجليل، وذلك بعد فترة من تجسد آخر لي في اليونان القديمة. ويرى أن عودتنا إلى الأرض تكون محملة بذكريات لاشعورية لبذل الجهد للتغلب على الشر، وسرعان ما تتراجع وتصبح باهتة إلى أن نفيق لأنفسنا في النهاية ونتنازل عن متع الجسد والعالم المادي وعندئذ نكون قد اجتزنا بأقدامنا الدامية الطريق الموصل إلى الابتداع بامتداد سبيل العودة للتجسد المليء بالأشواك. ولقد حملنا أكاليل الشوك لكي نستبدلها بأكاليل الذهب وفي كلمة لقد أصبحنا سادة، سادة في الحياة وفي الموت.

وتحتوي نظرية التناسخ على خلود النفس. فالعقيد تان، كما يقول برنشفيج متحدتان غالباً في التاريخ ولكن لا يوجد ما يمنع أن يكون هناك تناسخ للنفس تلك التي يكون مصيرها في النهاية هو الفناء أو الاستغراق في حقيقة روحية أخرى تفقد فيها فرديتها.

خامساً- الابداع الخيالي في الأدب للتناسخ:

يمكن أن نجد لدى هوميروس في الالياذة وهزيود في **أنساب الآلهة** بذوراً للتناسخ في شكل تحول الكائنات الآدمية الى

حيوانية عند الأول وتحول الآلهة إلى أبطال (انصاف بشر) ثم إلى بشر والتدرج في الانحطاط في عالم البشر من معادن الفضة إلى البرونز إلى الحديد. تلك البذور التي نبتت لدى أوفيد Ovid 43 ق.م ـ 18 م. الشاعر الذي صور الموت مادة قديمة تتسربل هيئة جديدة، وأن الروح تظل كما هي يقذف بها من مسكن إلى مسكن في ثوب مغاير. وقد أنبت هذه البذور وغذاها كل من اورفيوس وفيثاغورس الذي انطلق منه أوفيد ليعضد موقفه المعارض لافكار الابيقورية الشائعة والذي عرضه بشكل أخاذ في كتابه **مسخ الكائنات** *Metamorphose* يقول في الكتاب الأول: «مَرْمايْ يا أرباب السموات أن أسرد هنا قصص كائنات استبدلت أجسامها بأجسام أخرى وأخذت بعد اشكالها الأولى أشكالاً جديدة (الترجمة العربية، 55). وجوبيتر كبير الآلهة هو من أعلن عن أول تحول لآدمي إلى حيوان وكانت تلك عقوبة ليكاوون بسبب شروره وآثامه» (ص 17).

وسنيكا Seneca 1-65 م الفيلسوف والمسرحي الرواقي الذي تأثر تماماً بالفيثاغورية وآرائها متتلمذاً على كونتيوس سكستوس Sextuis وسوتيون Sotion السكندري وقد اعتقد في التناسخ وصوره في أحد رسائله «ابوكو لوكنيتوس Apocolocyntosis» ومعناها التقريع، أي مسخ الانسان إلى نبات القرع.

وفي نفس الاطار الذي نجده في أساطير اليونان نجد **القصص الشعبية العربية المتمثلة في ألف ليلة وليلة التي** تحتوي على العديد من صور المسخ وتحول الكائنات بفعل السحر والقدرات الخارقة إلى حيوانات تعود إلى الصورة الانسانية إذا كانت خيرة بإبطال فعول السحر أو تبقى إذا كانت شريرة. وقد أورد الشيخ نصر بن محمد السمرقندي في كتابه **بستان العارفين** أساطير عجيبة عن المسخ مؤداها أن القردة والخنازير والحيوانات الأخرى كانت أناساً ثم مسخت. كذلك يقال إن سهيلا والزهرة كانا على هذا النحو ملكاً وأميرة عاقبهما الله لذنوبهما ثم أقحمهما بين النجوم. ويمكن الرجوع إلى الهجويري في **كشف المحجوب**. ويصف الشاعر الصوفي جلال الدين الرومي في **المثنوي** عمليات التحول أو التجسد، وإن كانت ليست تناسخاً بشكل صريح يقول:

«كنت جماداً فصرت نباتاً.. ثم حيواناً! كيف خفي ذلك عليك.

ثم مت حيواناً، وولدت انساناً ذا عقل وعلم وايمان...

فانظر أي زهرة أصبح هذا الجسم الترابي! فلماذا أخاف، وماذا فقدت بالموت؟»..

وشكسبير الشاعر الانكليزي الكبير يعيد في العصور الحديثة افكار فيثاغورس في التناسخ في العديد من مسرحياته. في مسرحية **تاجر البندقية** يجعل جراشيانو يشير إلى تناسخ الأرواح حيث يقول لشيلوك.

تكاد تجعلني أتذبذب في ايماني
ومن ثمة اعتنق رأي فيثاغورس
بأن أرواح الحيوانات تنفث أنفها
في أبدان البشر فروحك الدنيئة
حكمت ذئباً وحين أعدم لقتله انساناً
نفث روحه فيك ذلك لأن رغباتك
دنيئة دموية جائعة نهمة»

وجاء في مسرحية **الليلة الثانية عشرة** لشكسبير ما يأتي:

المضحك: ما رأي فيثاغورس في الطيور البرية؟
مالثوليو: رأيه هو أن روح جدتنا ربما كانت حالّة في جسد طائر.
المضحك: وما رأيك أنت في هذا الرأي؟
مالتوليو: أنا أسمو بالروح عن هذا، ولا أوافق على ذلك الرأي أبداً.
المضحك: مع السلامة.. ما زلت في ظلام جهلك.. فإما أن تعتنق رأي فيثاغورس، واما شككت في قدرتك العقلية».

وغوته Y. W. Goethe شاعر المانيا العظيم نجده معتنقاً التناسخ في حياته واعماله. حيث تصور رائعته **فاوست** هذه الفكرة أصدق تصوير. وأعلن عن ايمانه هذا في رسالة إلى شارلوت فون ستين G. Von. Stein حيث كتب اليها يقول: «إنني متأكد تماماً أنك كنت أختي أو زوجتي في حياة سابقة». ونجد تصوير ذلك الاعتقاد لدى كافكا في **الممسوخ** وادجار الن بوا في قصته القصيرة **الصورة البيضاوية** واوسكار وايلد في **صورة دورماني جراي** ويوجين يونسكو المسرحي الفرنسي في **الخراتيت**. وقصة الن بو بطلها فنان يصور زوجته «وكلما قرب من تمام الصورة نرى كأنها تصرخ بالحياة بينما نشاهد زوجته تشحب قليلاً قليلاً فإذا ما انتهى من اللوحة تفقد الزوجة حياتها بينما تحيا الصورة تماماً». وأوسكار وايلد يصور شاباً وسيماً في لوحة اهتم بها الفنان وبث فيها روح الشاب حتى أصبحت في النهاية شيئاً حياً له روحه الخاصة، ويدخل لورد هنري الذي يلوم الفنان والشاب لأن الصورة ستبقى رمزاً لجمال

دوريان الذي سيتبدد ويذبل، وحين يرى الصورة يحس بمرارة ما ضاع منه. فيقتنع الشاب بذلك ويدعو الله أن يظل على ما هو عليه بينما تتحمل الصورة عنه آثار أيامه وتستجيب السماء له. وتحملت تلك الصورة وفي لحظة يأس رمى صورته المشوهة الخلقة بخنجر فإذا به يقع جثة هامدة وعلى وجهه آثار آثامه وشروره بينما تعود الصورة إلى ما كانت عليه عندما أنهى الفنان فيها آخر لمساته. وقريب من ذلك قصة الن بو أيضاً **قناع الموت الأحمر**. وفي مسرحية **الخراتيت** ليوجين يونسكو E. Ionesco نجد جميع الابطال عدا واحداً فقط يتحولون على مرأى من المتفرجين إلى وحوش ضارية إلى خراتيت ويقوم العمل على أن سيادة تيار فكري عام رسمي أو سلطوي يجعل المفكر الجاد المستقل الذي لا يتفق معه يشعر أنه يحيا بين وحوش ضارية. خراتيت تتسم بسذاجة هذه الوحوش وضراوتها، وقد أثبت تاريخ الحرب العالمية (المانيا ابان حكم هتلر) ان الذين يتحولون إلى خراتيت لا يشبهونها فحسب بل يتحولون حقيقة إلى خراتيت.

وفي الأدب العربي نجد أن عقيدة التناسخ قد وجهت أدب ميخائيل نعيمة وتفكيره فيقول: «إن الذي راقني من هذه الفكرة هو أنها تقضي على رهبة الموت فتجعل منه خادماً أميناً للحياة لا خصماً لدوداً لها. ثم إنها ترد إلى العدل والحق والحياة معناها، فما يصيبني من لذة وألم هو حصاد ما أزرعه في هذه الحياة وما زرعته في حيوات سابقة من بذور فإنه قضاء نفس وقدرها» (**اليوم الأخير**، 1966). وعند جبران خليل جبران الإنسان في مد الحياة وجذرها متطور أبداً، لا تنتهي حياته بالموت، فالحياة سلسلة متطورة لا تنقطع وسيعود الانسان كرة بعد أخرى فترة زمنية محددة ليكمل ما بدأ في الحياة الأولى يقول: «لا تنسوا أنني سوف أرجع اليكم. . فترة قصيرة ثم يجمع اشتياقي وحنيني التراب لأجل جسد آخر. . فترة قصيرة، لحظة من الراحة فوق الهواء ثم تحملني امرأة أخرى (**النبي**، ص 159)، وفي **حديقة النبي** يقول سأمثل أمامكم مرة أخرى ولسوف أحيا بعد الموت فالموت لا يغير شيئاً الا النقاب الذي يخفي وجودنا. ونجد ذلك أيضاً في قصة **رمال الاجيال والنار الخالدة** في كتابه **عرائس المروج**. ويستخدم أمين العيوطي التيمه الشعبية المسخوط أو الممسوخ في قصته **ليالي الشمس** يقول: «خليك يا سويلم وراء المسخوط اللي ما عرفش يصون نعمة ربنا. . كان بني آدم زيك تمام لما استنجى برغيف ملهلب وانسخط، (ص 12). ويتحدث عن الشيخ درويش المجذوب قائلاً: «قبور مملكته تتناثر تحت قدميه في بطن الجبل ومن جوفها تبعث الأرواح ساعية خلف الشمس ملايينا من الأجنحة ترف سعياً وراء الكوكب النوراني أما الزوارق التي كانت تجر في السماء بمجاذيف مجهدة فقد كانت زوارق علية القوم والأرواح المتعبة لم تكن قادرة على الطيران. . . كان حريصاً على تلك الأرواح التي تعجز عن اللحاق بالشمس فتسقط في بحر المدينة بشموسه المحمرة الشاحبة». . . «سار ملهوفاً في طرقات المدينة يتطلع حوله بحثاً عما يمكن أن يكون قد سقط من أرواح ليقودها الى مرقدها حتى يحين غروب آخر».

ونجد أخيراً من الكتّاب والباحثين العرب المعاصرين من أسهم بالكتابة في التناسخ مثال رؤوف عبيد في كتاب **مفصل الانسان روح لا جسد** بأجزائه الثلاثة و**العودة للتجسد**، **التكوين النفسي وأسرار السلوك** وعبدالعزيز جادو في كتابه **العودة للتجسد في المفهوم العلمي الحديث**، بينما اتخذ الموقف المضاد الرافض للتناسخ مصطفى الكيك **تناسخ الأرواح**.

أخيراً - خاتمة إنسانية في التناسخ:

اتخذ التناسخ بعداً اجتماعياً إنسانياً عند فورييه وبيير ليروا من مفكري الثورة الفرنسية وكذا تلميذته الأدبية جورج صاند. بدأ ليروا الذي ترجم أفلاطون وأرسطو للفرنسية وصاحب كتاب **حول تقلبات محتويات العالم وتنوعها** كواحد من أبناء مدرسة سان سيمون ثم اتبع طريقاً خاصاً به محدداً مدنية المستقبل على أساس الانسان والتقدم، وكانت نقطة الارتكاز لديه هي اتحاد الجنس البشري التي تقوم على وحدة الوجود عند السان سيمون. اشتق ليروا وفورييه هذا الاتحاد من مذهب تناسخ الأرواح. فقد اعتبرا أننا أبناء هذا الجيل لسنا مجرد أبناء متحدرين من أجيال ماضية، بل نحن هذه الأجيال الماضية ذاتها التي ولدت ثانية من خلالنا. ولقد تناول ليروا عرض مذهبه من خلال تناسخ الأرواح بشكل مستفيض ليكون أساساً لدين جديد للبشرية. ويظهر عند ليروا ذلك الارتباط الوثيق بين تناسخ الأرواح والإيمان بتقدم الانسانية في التاريخ. ذلك لأنها تتضمن حلاً للخلل المرتب على تضحية الجيل بعد الآخر من أجل الأخلاف مما جعل هذه الأجيال تبدو بلا قيمة في ذاتها، وحاول مذهب تناسخ الأرواح عند ليروا وفورييه رفع الظلم الممتد من الجذور حقاً يضحي بأبناء أي جيل من أجل ذريته كما أنهم يعانون من أجله، ولكنهم هم أنفسهم الذين يعودون للحياة في صورة هذه الذرية. وعلى ذلك تعد هذه التضحية في الواقع لصالحهم فهم سيصلون الى الحالة المرغوبة التي يسعى لبلوغها التاريخ في تؤدة بعد مشاقة وعناء.

مصادر ومراجع :

بالإضافة إلى كتب الفرق الاسلامية عند الشهرستاني **الملل والنحل** و **نهاية الاقدام في علم الكلام**، ، وابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، والبغدادي **الفرق بين الفرق**، والمسعودي **مروج الذهب**، يمكن الرجوع الى البيروني **تحقيق ما للهند من مقولة**، والرازي (أبو بكر) في **الرسائل الفلسفية**، ابن سينا: **النجاة، الطبيعيات**؛ الفن السادس، الفصل الرابع)، **والاشارات** النمط الثامن). والفخر الرازي **المباحث المشرقية**، **والمحصل والتفسير الكبير**. هناك أيضاً محاورات أفلاطون **فيدون، فايدروس، طيماوس، الجمهورية، وتساعية أفلوطين الرابعة في النفس**. وكتاب اسماعيل جول أمير اليزيدية **عن اليزيدية قديماً وحديثاً**، وعبدالله النجار **عن الدروز والتوحيد**، وأمين محمد طليع **أصل الموحدين الدروز وأصولهم**، ونضيف أيضاً عن التناسخ عند الهنود كتاب الهندوس المقدس منوسمرتي تعريب احسان حقي). وكتاب محمود اسماعيل الندوى **الهند القديمة حضارتها ودياناتها**، والترجمة العربية للكتاب أ. و. ف نوملين عن **فلاسفة الشرق**، وكتاب بيوري **فكرة التقدم** (ترجمة أحمد حمدي محمود).

- Desmond, S., *Reincarnation for Every Man*, London.
  Ducasse, C., *The Belief in A Life After Death*, New York, 1961.
- Hadson, Geoffrey, *Reincarnation Factor Fallacy?*
- وللكتاب ترجمة عربية قام بها الاستاذ زكي عوض بعنوان **العودة للحياة**، القاهرة، 1957
- James, Robert, *A Reincarnation Study*.
- Pastigloma, L.C., *Fundamental Scientific Philosophy about Survival and Reincarnation*, 1956.

أحمد عبدالحليم عطية

التنويرية

Illuminism
Illuminisme
Illuminismus

حركة فلسفية نقطة بدايتها موضع خلاف بين المؤرخين. بول هزار في كتابه **أزمة الضمير الأوروبي** 1935 يرد التنوير الى النصف الثاني من القرن السابع عشر. وكريستوفر هل في كتابه **الأصول الثقافية للثورة الانجليزية** 1965 يرى أن أفكار التنوير في انكلترا، كانت ذائعة في القرن السادس عشر. ومن هنا تبرز الصلة بين عصر النهضة وعصر التنوير. وبيتر غراي في كتابه **التنوير** يرد التنور إلى اليونانيين. ولا أدل على ذلك، في رأيه، من قول ديدرو. إن «طاليس (أول الطبيعيين الأقدمين) هو أول من أدخل المنهج العلمي في الفلسفة، وهو أول من يستحق لقب فيلسوف. وكل من جاء بعده اتخذ من العقل ناقداً لذاته، ثم ان فلاسفة اليونان قد استنبطوا الاخلاق من طبيعة الانسان، وليس من طبيعة الله. وقال الأب ايفون إن اليونانيين هم الذين «اخترعوا الفلسفة النقدية التي تنكر السلطة، واسترشدوا بلمعان البداهة وحدها في البحث عن الحقيقة».

ومهما يكن من أمر هذا التباين فالرأي الشائع والمألوف أن القرن الثامن عشر هو عصر التنوير، وهو عصر من صنع «الفلاسفة». وهو لفظ يُكتب دائماً بالفرنسية دلالة على أن التنوير، وإن كان ظاهرة أوروبية على الاطلاق، فهو ظاهرة فرنسية على التخصيص. وإن كان الفلاسفة قد مجدوا العقل، مثل اليونانيين، الا أنهم تميزوا بفصل الفلسفة عن الميتافزيقا التقليدية. فالعقلانية القديمة لم توفق في الربط بين العقل والحياة اليومية، ومن ثم انفصلت عن الوقائع العينية للحياة الحقيقية. وإذا كان التنوير معتزاً بأن يكون هو «عصر الفلسفة»، فالفلسفة، هنا، ليست هي الفلسفة بالمفهوم التقليدي، وإنما هي رؤية وضعية لنسق العالم، ولأنحاء الوجود الانساني، فتؤسس العلوم والفنون على مبدأ العلية دون مجاوزة هذا العالم، ومن ثم يهتم الفيلسوف بالحياة في هذه الدنيا، وليس بالبحث عن الحقائق الأزلية، فيربط بين العقل والوقائع العينية.

وقد تأثر فلاسفة التنوير بمفكريْن عظيمين هما: لوك 1632-1704 ونيوتن 1643-1727. وقد عارضا ديكارت الذي يلقب بأبي الفلسفة الحديثة. والغريب في أمر ديكارت أنه كان مرفوضاً من معاصريه، ولكنه أصبح، بعد ذلك، مقبولاً من اليسوعيين، اذ اعتبروه حليفاً للمسيحية. بل إن اليسوعيين الفرنسيين اتخذوا منه سنداً متيناً لإثبات الصلة الحميمة بين الفلسفة واللاهوت بدعوى أن فكرة وجود الله هي أساس فلسفة ديكارت. ثم جاء مالبرانش 1638-1715 واستخلص النتائج المنطوية في مذهب ديكارت، ووسمها بالطابع الديني. ومع ذلك فقد احتل نيوتن مكانة ديكارت، إذ اتضح أن الطابع «القبْلي» لفلسفة ديكارت يتناقض مع الرؤية العلمية لكل من لوك ونيوتن.

بحث لوك في أصل الأفكار في كتابه **محاولة في الادراك الانساني** فردها إلى معطيات التجربة الحسية. فالنفس، في الأصل، كلوح مصقول لم ينقش فيه شيء، وأن التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادىء جميعاً. ودراسة اللغة تؤيد هذا الرأي: فإن الألفاظ، في الأصل، تدل على جزئيات مادية، ثم نقلت بالتدريج على ضربين: أحدهما من الجزئيات الى

الكليات بملاحظة التشابه، والضرب الآخر من الماديات الى الروحيات بالتشبيه والمجاز. وهكذا «لا يوجد في العقل شيء الا وقد سبق وجوده في الحس». وبذلك نفى لوك المذهب الغريزي عند ديكارت.

أما نيوتن فقد كان لمنهجه العلمي ولمكتشفاته أثر في فلاسفة التنوير. جاء اكتشافه للجاذبية مؤيداً للمذهب الآلي وموطداً للثقة في المنهج الرياضي، فقد دل على مبدأ يفسر تماسك أجزاء الطبيعة، ووضع قانوناً كلياً استخرج منه بالقياس نتائج متفقة مع التجربة. وقد كان كل من لوك ونيوتن مؤمنين بوجود الله، ومع ذلك نفى فلاسفة التنوير البحث في الأصل الالهي للكون، واكتفوا بدراسة معقولية العالم الفيزيائي، وبالطبيعة دون الفائق للطبيعة. ومن ثم أصبح لفظ الطبيعة أكثر الألفاظ شيوعاً في عصر التنوير. وقد ارتبطت الطبيعة بالوظيفة النقدية للعقل. ذلك أن الطبيعة قد ألزمت الفيلسوف بعدم مجاوزة الملاحظة والتجربة، ولكنها مع ذلك أفسحت له مجال البحث العقلي من حيث إن الطبيعة تنطوي على الواقع المتناهي برمته، أو بالأدق، على «نسق العالم وجملة الكائنات المخلوقة» على حد تعبير دالامبير في الانسيكلوبيديا. وبذلك تدفعنا الطبيعة إلى البحث عن المبدأ الموحّد، فيحل العلم محل الميتافزيقا، ويُزوِّد الانسان بمعرفة وجوده، وبعلاقته مع الكون.

وقد أفضى التقدم العلمي، في القرن السابع عشر، إلى الثقة في الطبيعة، وإلى امكان التقدم المستمر في القرن الثامن عشر. تقدمت العلوم الفزيائية الرياضية بفضل منجزات نيوتن. وجاء كتاب لابلاس **نسق العالم** متوّجاً للبعد الكوني لمبادىء نيوتن. ومرت الكيمياء، على يد لافوازيه 1743-1794 بفترة ابداعية. وازدهرت علوم النبات والحيوان ووظائف الأعضاء على يد لينايوس وفون هالر. ومهد مونتسكيو لعلم الاجتماع. وحثت تجريبية لوك على الاهتمام بعلم النفس. وهذا واضح في مؤلفات هيوم 1711-1776 وكوندباك 1715-1780. وتخلصت الدراسات التاريخية واللغوية من الفروض اللاهوتية. وامتد استخدام مبدأ العلية إلى جميع مجالات الخبرة الانسانية.

ولم يكن التقدم العلمي المؤسس على الملاحظة والتجربة مانعاً من البحث عن المبادىء الكلية. فالمنهج الرياضي، عند نيوتن، أفضى به إلى القول بمكان مطلق وزمان كاللذين تتخيلها المخيلة، وتعول عليها الرياضيات. والطبيعة، كمبدأ موحِّد وطدت الثقة في الموضوعية والثبات. وأثرت مدرسة القانون الطبيعي تأثيراً عميقاً في فلاسفة القرن الثامن عشر مثل روسو. فطور الطبيعة، عنده، يفترض أن للإنسان ماهية ثابتة لا تتغير بتغير الظروف الاجتماعية. و«المتوحش النبيل» مزود بخصائص أكثر طبيعية وكلية من الخصائص المزود بها الانسان الأوروبي.

بيد أن أدلة فلاسفة التنوير على قوة النظام الطبيعي لم تكن أدلة مألوفة. فالاقتصاد السياسي، عند الفزيوقراطيّين، يفترض أن الله خلق النظام الطبيعي مزوداً باتساق تام بين المنافع المتباينة، بحيث ينعدم التناقض بين المنفعة الذاتية والخير الاجتماعي. والزراعة عند الفزيوقراطيّين لها الاسبقية على الصناعة والتجارة لأنها أقرب منهما إلى النظام الطبيعي. وفي انكلترا أبدى آدم سميث 1723-1790 ثقة في الطبيعة. ففي كتابه **ثروة الأمم** 1766 يقصد سميث إلى تحرير المنفعة الذاتية، في الاقتصاد، من كل قيد، فتفضي بدورها إلى سعادة الجميع. ولهذا يدعو الحكومة إلى أن تكف عن التدخل وتترك قانون تقسيم العمل، وقانون العرض والطلب، يفعلان فعلهما فتتطابق منفعة المنتج مع منفعة المستهلك. حتى المفكر المتشائم مندقيل يذهب إلى أن الرذائل الفردية قد تفضي إلى منافع عامة، وأن الطبيعة تحافظ على اتساق المجتمع على الرغم من الصراعات والتناقضات.

بيد أن هذه الثقة في الطبيعة، عند فلاسفة التنوير، لم تكن عائقاً عن تطوير مفهوم الطبيعة. فالطابع الآلي لنظريات ديكارت ونيوتن قد تحول تدريجياً إلى طابع ديناميكي. وقد كان لايبنتز 1646-1716 هو الممهد لهذا التحول. فقد بيّن نقص المذهب الآلي عند ديكارت. ذلك أن ديكارت يجعل من الجسم شيئاً منفعلاً فحسب، ويرى لايبنتز أن هذا القول لا يفسر «القصور الذاتي» للجسم، أي مقاومة المادة للحركة. ثم ان هذا القول لا يفسر الفرق بين الجسم المتحرك معتبراً في نقطة من خط سيره وبين الجسم الساكن، إذ لا يمكن اثبات اتصال الحركة الا بواسطة فكرة الطاقة. ولولا هذه الفكرة لعادت الحركة عبارة عن سلسلة سكونات. وعلى ذلك تقوم ماهية الجسم في الطاقة، وهي علة الحركة، وتظل باقية حتى لو وقفت الحركة. وترتب على هذا التمهيد للأخذ بالمفهوم الديناميكي للطبيعة أن تقدمت البيولوجيا على الفيزياء، فأصبح الكون مركزاً للطاقة وليس مركزاً للنظام، وأجزاء الكون موضع كون وفساد. ومن ثم أدت المخيلة مع العقل دوراً في تفسير العالم، وانتفى الفاصل بين الإنسان والحيوان بفضل آراء ديدرو.

وكانت الثقافة الانكليزية عاملاً أساسياً في تغير أسلوب التفكير في أوروبا. فقد زار انكلترا كل من فولتير ومونتسكيو،

وأذاعـا فكرهـا الفلسفي والديني والسيـاسي. فقد كـان كتـاب فولتير **رسائل فلسفية** 1734 رؤية شـاملة للثقافـة الانكليزيـة، وكتاب مونتسكيو **روح القوانين** 1848 عرضاً مفصلاً للدستـور الانكليـزي، وكتاب الأب بـريفوست **مـع وضـد** 1733-1740 اعـلاماً عن الـروايـات الانكليـزيـة. وذاع صيت شكسبير في فرنسا.

ومع تداعي الحواجز القومية اتخذت الثقافة طابعاً انسانياً، واتسمت روحية المثقفين في فرنسا وانكلترا، بـالطابـع الأوروبي وليس بـالـطابـع القـومي رغم تبـاين الأوضـاع الاجتـماعيـة والسياسية.

وتغيرت أسس الدراسات التاريخية فلم تعد تتصف بالطابـع الـلاهوتي مثـل كتاب جيبـون **انهيار الامـبراطوريـة الرومـانية وسقوطها** 1776-1788، وكتاب فولتير **عصر لويس الرابع عشر** 1751، وكتاب فيكو **العلم الجديد** 1725. وأحـدث مونتسكيـو ثورة في الدراسات القانونية بكتابه **روح القوانين** 1748 وذلـك بالكشف عن الأصول الفزيقية والتاريخية للقوانين.

وقد أفضى اهتمام فلاسفة التنوير بقضايا العالم الراهن وليس العالم الآخر إلى أسبقية مشكلة السعادة على أية مشكلة أخرى فاتضح لهم أن الـطبيعة قـد زودت الانسان ليس فقط بـالعقل وإنما أيضاً بالعاطفة والشهوة أيضاً. ولم يكن الصراع بين فولتير وبسكـال سوى الصراع بـين الجديـد والقديم. فـالإنسان، في رأي فولتير، جزء من الطبيعة، وهو أقرب إلى الحيوان منـه إلى الله، على الرغم من حصوله على خصائص نبيلة، أما بسكال فـيرى أن الإنسان مـزيج غـريب من الحقارة والعـظمة، ولكن الغلبـة للعظمـة، لأن أصل الإنسـان إلهي، إذ هـو من صنـع الله.

وربط السعـادة بـالعـواطف والشهـوات أفضى إلى مشكلة جديدة هي التوفيق بين متـطلبات الفـرد ومتطلبـات المجتمع. انفـرد المادي لامـتري بتبني مذهب اللذة الحسيـة، بينما أغلبيـة الفلاسفة ربـطت بين المنفعـة الذاتيـة والمثل الاجتـماعية. وقـد حاول بعض المفكرين تحقيق الانسجام بين السعـادة الدنيـوية والمبادىء الدينية استناداً إلى رؤية ابيقورية مسيحية. ولكن مع انحلال المسيحية لم يكن أمامهم سوى الحـل الفلسفي الخالص والتـوفيق بـين الفـرد والمجتمـع، وبـين الإنسـان والكـون، فاستعانـوا بمفهوم الاجتماعيـة. فـإذا كانت الـطبيعة هي التي أوجدت الإنسان في المجتمـع فالمجتمـع هو المسؤول عن تحقيق سعـادة الإنسـان. تقـول **الانسيكلوبيـديـا** «أيـا كـان مـوضـع الفيلسوف فإن سعادته في الحياة تكمن في المجتمع». وإذا كـان الفيسلوف «انساناً نبـيلاً» فلا بـد أن يكون نـافعاً، وأن يكـون «حاصلاً على أفكار تنشد خير المجتمـع المدني». وحتى روسـو، المتشكـك في فطريـة اجتماعيـة الانسان، قـرر أن الانسـان لن يكون عاقلاً إلا إذا أقام في المجتمع.

وقد أفضى الربط بـين السعادة واللذة إلى معضلة عـويصة. فقد تجرأ لامتري على القول بأن الأخلاق لا علاقة لها بالفضيلة أو الاحتيـاجات الـروحية، وإنمـا لها عـلاقة بـالسعادة واللذة، وذلـك لأن الاحساسـات الفزيـائية لهـا الأولويـة على المفـاهيم الأخلاقية والعقلية، وبالتالي فإن الفلسفة الحسية هي شكل من أشكـال مـذهب اللذة، وممـا زاد الأمـر سـوءاً ظهـور الأديب المـاركيـز دي صـاد الـذي نـظر إلى الـطبيعـة عـلى أنها قـوة لا شخصية تبرر أفعـال العنف والقـوة طالما كـانت تعبيراً عن السعادة الشخصية.

ويمكن القول بأن الكـونت دي صـاد De Sade شخصيـة استثـنائية، وأن معـظم المفكرين رفضـوا هذا التغيـير الجـذري للمفاهيم التقليدية لثقتهم في المبادىء الكليـة، وثبات الـطبيعة الانسانية، وتعريفهم للإنسان أنه حيوان اجتماعي. ومـع ذلك فمهـما يكن من أمر الجـواب عن السؤال الخاص بـطبيعة القيم الخلقيـة العظمى فـإن المبادىء النـظرية ومـا تنطوي عليـه من ممارسات عملية لها علاقة بقضيـة هامـة شغلت أذهان فـلاسفة التنوير، ألا وهي قضيـة الحريـة. فقد كـان النضال من أجـل الحرية ـ حق الفـرد في اختيار دينـه وحق المفكر في البحث عن الحقيقة بأسلوبه الخاص ـ هو الدافـع الأساسي في الهجـوم على الكنيسة الكاثوليكية. فقد كانت الكنيسـة الكاثـوليكية تـرى أن لها الحق في الدفـاع عن ايمانها بـادانة من يخـالفها بـدعوى أنها حـاصلة على الحقيقـة المطلقـة. وكـان الفلاسفـة يـرون أن النضال من أجل حق الإنسـان في تنحية الضغـوط الميتافـزيقية والدينية المانعة من التفكير الحر. ففي فـرنسا احتـج المفكرون ضـد البنود الـلاانسانيـة في القانـون الجنـائي، وضـد احتكـار الكنيسة للتعليم، وضد العبودية. وقـد أدانت **الانسيكلوبيديـا** العبودية باعتبارها اهانة للكرامة الانسانية، ومعارضة للحرية. ولهذا تميز القرن الثامن عشر بسيـادة الفكر الليـبرالي، ولكنه لم يكن فكراً ثورياً، إذ كان متكيفاً مع الوضع القـائم. فقد كـان مـونتسكيو معجبـاً بالنـظام الجمهوري ومـع ذلك فـإنه لم يكن معارضاً للملكية الفرنسية. وتشيعُ فولتير لليـبرالية لم يمنعـه من الدفاع عن فكرة الطاغية المستنير. ولهذا اعتقد معـظم فلاسفـة التنوير أن الحاكم القوي كفيـل بتحقيق الاصلاحـات المطلوبـة إذا ما استشار الفلاسفـة . وأغلب الظن أن هذا هو الدافع الذي

من أجله زار فولتير ودالامبير فردريك (الملك الفيلسوف)، وزار ديدرو الامبراطورة كاترين.

وقضية الحرية في **الانسيكلوبيديا** قضية فلسفية وخلقية، وليست قضية سياسية. وثمة مقال مسهب عن الحرية الفلسفية يدور على الحرية والحتمية تقابله مقالات مختصرة عن الحرية السياسية والمدنية. ومقال ديدرو عن السلطة السياسية يكتفي بطرح مبادىء عامة. وحتى الاشتراكيون الخياليون والشيوعيون الذين كانوا من بين الفلاسفة مثل مورلي Morelly ومابلي Mably لم يتعرضوا للواقع السياسي الا فيما ندر، وكذلك علماء الاقتصاد الفرنسيين، فهم لم يؤسسوا أية نظرية سياسية، وإنما اكتفوا بالدعوة إلى رفع القيود عن التجارة مثل تورغو Turgot. بيد أن كتاب آدم سميث **ثروة الأمم** 1776 يكاد يكون الكتاب السياسي المتميز. فهو كتاب في علم الاقتصاد السياسي يقوم على التجربة، ويدور على قاعدة من وضع سميث تقول «كل إنسان حر كل الحرية في اتباع الطريق الذي تدله عليه المنفعة طالما لم يخالف قانون العدالة».

وقد واكب هذه الرؤية الجديدة بزوغ الطبقة البرجوازية. ولم تكن هذه الطبقة، في بداية تكوينها، محددة المعالم والاتجاهات. في فرنسا تمثلت البرجوازية في الممولين الأثرياء والتجار والمحامين والأطباء والأدباء والحرفيين. ولكن لم يكن لها دور مؤثر في الحياة السياسية. وعلى الضد من ذلك في انكلترا، حيث كانت الطبقة المتوسطة ذات تأثير سياسي وثقافي واجتماعي. وفي المانيا منعت الانقسامات الجغرافية والسياسية أية طبقة تتفشى فيها الأمية من احداث أي تأثير سياسي. ومع ذلك فقد أفضى بزوغ البرجوازية الى انتشار الكتب والصحف، بل إن **الانسيكلوبيديا** لم يكن في الامكان اصدارها بدون مؤازرة من البرجوازية. بل إن البرجوازية قد أمدّت الاكاديميات، في مختلف البلدان الأوروبية، بالمفكرين والعلماء.

خلاصة القول إن مهمة التنوير الأساسية لم تكن معرفة طبيعة الانسان، وإنما تغيير المجتمع من أجل تغيير سلوك الإنسان، على أسس عقلانية ومادية. وهنا انقسمت آراؤهم ازاء الشكل الأفضل للمجتمع، ومن ثم يلزم العرض تفصيلاً لآراء نخبة من الفلاسفة.

مونتسكيو 1689-1755

من أسرة ارستقراطية. أمضى ثلاث سنوات في انكلترا فتأثر بالدستور الانكليزي. نشر **رسائل فارسية** 1721 بدون ذكر اسمه، تخيل فيها اثنين من أبناء فارس يزوران أوروبا وبخاصة فرنسا، ويبعثان بخواطرهما إلى أصدقائهما في وطنهما. وهذه الخواطر عبارة عن نقد المجتمع الفرنسي في أخلاقه وعاداته وديانته، في تهكم تارة، وفي جدة تارة أخرى. ثم نشر كتاب **اعتبارات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم** 1734 يستبعد فيه الرؤية اللاهوتية للتاريخ التي تبناها بوسويه في كتابه **مقال من التاريخ العام** يرى فيه أن التاريخ الانساني محكوم بالعناية الالهية، وخاضع لخطة الهية. أما كتاب **اعتبارات** فيفسر صعود الامبراطورية الرومانية وسقوطها بمفاهيم طبيعية وليس بمفاهيم فائقة للطبيعة، ومن ثم فالتاريخ ليس محكوماً بالصدفة ولا بالعناية الالهية، ولكن بأسباب عامة سواء فيزيقية أو خلقية.

وفي عام 1743 انتهى من تأليف كتاب **روح القوانين** ولكنه لم ينشره إلا عام 1748. يعرّف فيه القانون بأنه «علاقات ضرورية مستمدة من طبيعة الأشياء»، وهذه العلاقات الضرورية هي علاقات عليّة في نفس الإنسان. وقد أدى به هذا التعريف إلى الاهتمام بالعوامل الفزيائية في تكوين نظام الحكم والقوانين، وبصفة خاصة بالمناخ. فالسكان في المناخ الحار، يتقبلون الطغيان بطريقة أيسر مما يتقبلها السكان في المناخ البارد. ولهذا فالشعوب الحرة موجودة بوفرة في الشمال دون الجنوب. والحرية هي الحق في أن يعمل الانسان بما تسمح به القوانين. وإذا كان للمواطن الحق في أن يعمل بما لا تسمح به القوانين فلن يكون حراً، لأن الآخر سيكون لديه نفس الحق. ومن ثم فإن مقتضيات العدالة ضرورية للحرية. ثم يحدد مونتسكيو أشكال الحكم بثلاثة: جمهورية وملكية وطغيان.

تنقسم الجمهورية الى ديمقراطية وارستقراطية بحسب ما يكون الحكم للشعب برمته، أو لفريق منه هم الأشراف. طبيعة الديمقراطية أن الشعب فيها هو ملك ورعية في آن واحد. هو ملك باقتراعه، ورعية بطاعته لولاة الأمر. ويزاول الشعب بنفسه حق التشريع، ولا ينزل عن هذا الحق لممثلين. وهكذا تتحقق وحدة الرعية والسلطة في المواطن، بمعنى أن المواطن هو الدولة متجسدة في الفرد. ولهذا فالتعليم يحتل مكاناً هاماً في النظام الديمقراطي. بيد أن مونتسكيو يرفض الثنائيات في التعليم التي تموج بها النظم الملكية. فثمة تعليم يلقنه الآباء للأبناء، وثمة تعليم آخر تلقنه الحياة للشبان. أما في الديمقراطية فلا فرق بين تعليم الأسرة وتعليم الحياة الدنيا. فالحياة كلها تعليم متواصل، لأن الديمقراطية، في صميمها،

تفترض تحولاً جذرياً من الإنسان الفرد إلى الإنسان العام، وتفترض أن الشرور الفردية هي جرائم عامة. ومن هنا فإن مبدأ الديمقراطية الفضيلة السياسية، أي إيثار المنفعة العامة على المنفعة الخاصة.

وطبيعة الارستقراطية أن الشعب فيها رعية والأشراف حكام. ومتى كان الأشراف قليلي العدد كانوا جميعاً حكاماً. ومتى كانوا كثيرين انتخبوا مجلساً من بينهم، فيكون المجلس ارستقراطية، وجمهرة الأشراف ديمقراطية، والشعب كماً مهملاً. على أن الارستقراطية الحكيمة تعمل على انتشال الشعب من هذا العدم، وتوفير مهمة له في الدولة. ومن الارستقراطية الفضيلة لازمة للحكام فيأخذون أنفسهم بالاعتدال والنظام بحيث يتساوون فيما بينهم، ولكنها غير لازمة للمحكومين لأنهم يخضعون للقوانين بقوة الحكومة القائمة.

وطبيعة الملكية أنها حكم الفرد بموجب قوانين ثابتة، أي دستور، وبواسطة قوى تقيد إرادة الملك غير الدستورية. ومبدأ المَلِكية الشرف. وهذه القوى على نحوين: النبالة والكهنوت، والنبالة أقرب إلى الطبيعة من الكهنوت. والملك ليس ملكاً إلا بفضل هاتين القوتين، ومن ثم فهو مطالب بالاعتراف بهما والدفاع عن مصالحهما، بيد أن النبالة أساسية بالنسبة إلى الملكية. يقول مونتسكيو: «لا ملكية من غير نبالة، ولا نبالة من غير ملكية» (روح القوانين، جـ2، 4) بيد أن ثمة فارقاً أساسياً بين الديمقراطية والملكية. فالديمقراطية تستلزم بالضرورة الفضيلة والعقل والعقلاء. اما في الملكية فالنبالة التي تقوم بدور الحكمة للملك ليست بالضرورة حكيمة، بل إنها بطبيعتها لا عقلانية. ومن هنا فإن الملكية تحمل في طياتها جرثومة فنائها. ولهذا فإن مونتسكيو ينتهي إلى القول بأن حقيقة الشرف تكمن في كونه كاذباً. ومعنى ذلك أن الشرف لا علاقة له لا بالحقيقة ولا بالأخلاق.

وطبيعة الطغيان أنه حكم الفرد ولا يتقيد بدستور، ولا يعبأ بهيئات، أي أنه حكم بلا قانون، أو حكم بلا بناء تشريعي أو سياسي أو اجتماعي. ومن ثم فهو حكم يستند إلى الهوى. أو هو حكم يحيل السياسة إلى هوى، بل إنه يحيل الدين ذاته إلى هوى، لأن الدين في النظام الطاغي، هو طاغ. يقول مونتسكيو «إنه اضافة خوف إلى خوف» (روح القوانين، جـ5، 14). وفي الطغيان مساواة تامة بين البشر. بيد أن هذه المساواة التامة لا تعني أن للفرد قيمة، وإنما تعني أن الفرد لا قيمة له، ومن ثم فالبشر عبيد. وتأسيساً على ذلك فإن الطاغية يصدر قراراته بطريقة عفوية أو آنية، أي بلا تبرير أو حجة ذات وزن. ولا يبقى أمام الطاغية، بعد ذلك، سوى شهواته ينشغل بتغذيتها بما لديه من نساء.

ويذهب مونتسكيو إلى أن كل هذه الحكومات تفسد بفساد مبدئها. تذهب الديمقراطية بذهاب روح المساواة. وتذهب الارستقراطية حين يذعن الأشراف للهوى. وتذهب الملكية حين يتحول الملك من العدالة إلى القسوة فيعمل على محو الهيئات ليستأثر بالأمر. أما الطغيان فهو فاسد بطبعه.

والهدف المنشود، عند مونتسكيو، هو أن تكفل الحكومة الحرية، والحرية تقوم، عنده، على قدرة المرء أن يعمل ما ينبغي عليه أن يريد، وألا يُكره على عمل ما لا ينبغي أن يريده وخير ما يكفل الحرية استقلال السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية. أما اجتماع السلطات الثلاث في يد حاكم واحد فإنه يسوق إلى الطغيان.

فولتير 1694-1778

في رأي معاصريه هو كاتب عظيم، وشاعر ينافس الشعراء الكلاسيكيين. ولكنه في رأي قراء العصر ممثل لامع للتنوير. فقد كانت غايته المنشودة تنوير مواطنيه بمنجزات الفلسفة والعلم والأدب، ولفت نظرهم إلى الثقافة الأوروبية، وبالأخص الثقافة الانكليزية، وحثهم على نقد القيم الفلسفية والاجتماعية السائدة. في عام 1734 أصدر كتاب رسائل فلسفية يعرض فيه الثقافة الانكليزية، إذ كان قد أقام بانكلترا ثلاث سنوات 1726-1729 تأثر فيها بالليبرالية والتسامح ازاء المعتقدات الدينية. وقد كانت غايته من تأليف هذا الكتاب لفت نظر الشعب الفرنسي إلى ضرورة تغيير أسلوب حياتهم لما ينطوي عليه من تعصب وتزمت. فعقد مقارنة بين تعدد المعتقدات الدينية في انكلترا، وتسلط الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا. وأسهب في شرح الملكية الدستورية في انكلترا ليذكر الفرنسيين بالسلطة المطلقة لحكامهم الذين يحكمون بالحق الالهي. ثم خصص الفصل الأخير من الرسائل لنقد بسكال الداعي إلى المسيحية. يقول «حتى لو سلمنا بوجود المتناقضات التي يدل عليها بسكال في الإنسان لم يكف هذا التدليل على حقيقة المسيحية، إذ إننا نجد في الديانات الوثنية أيضاً أساطير تتكون من عناصر متناقضة. ثم إن حجة بسكال ترجع إلى اعتبار المسيحية مذهباً ميتافزيقياً متفوقاً على سائر المذاهب، ولا تبرهن على أن المسيحية هي الدين الحق. وما المتناقضات في الإنسان إلا العناصر الضرورية المركبة له، من خير وشر، ولذة وألم، وهوى، وعقل».

وفي عام 1730 ألف كتاباً في الميتافيزيقا لم ينشر الا بعد وفاته. ينقد فيه الميتافزيقا التقليدية متأثراً بلوك في قوله بأنه ليس في مقدور العقل الانساني تعريف ماهية الله أو طبيعة الحرية. وفي عام 1766 ألف كتاب **الفيلسوف الجاهل** يدل عنوانه على درس في التواضع العقلي، اذ يرى فولتير أنه من العبث البحث عن حلول لقضايا فلسفية ليس لها حلول. وفي عام 1764 نشر كتابه **القاموس الفلسفي** الذي يحتوي على قضايا فلسفية ودينية.

ومع أن فولتير كان معادياً للميتافزيقا واللاهوت إلا إنه كان من المؤمنين بالله. والدليل عنده هو هذا «حين أرى ساعة يدل عقربها على الزمن استنتج أن موجوداً عاقلاً رتب لوانبها لهذه الغاية. وكذلك حين أرى لوالب الجسم الانساني أستنتج أن موجوداً عاقلاً رتب هذه الاعضاء، وأن العينين أعطيتا للرؤية، واليدين للقبض، الخ». والقول بالغائية يلزم منه القول بالعناية، ولكنها عند فولتير عناية كلية، أي أن تدبير الكون لا يرجع إلا للقوانين العامة التي وضعها الله. وقد كان فولتير في ذلك متأثراً بنيوتن. ولهذا جاء الفصل الأول من كتاب فولتير **مبادىء فلسفة نيوتن** 1738 عنوانه «**عن الله**». يقول نيوتن «إن ثمة موجوداً موجود بالضرورة بذاته منذ الأزل، وهو أصل الموجودات. هذا الموجود لامتناهٍ في الزمان وفي القوة؛ ماذا يمكن أن يحده؟»... والمادة حين تنجذب فإنها لا تنجذب بفضل طبيعتها، وإنما بفضل الله. وحين تدور الكواكب في الخلاء في اتجاه دون آخر فإنما يكون ذلك بالضرورة بتوجيه من الخالق الذي يفعل بحرية تامة. بيد أن فولتير يقف عند حد الدين الطبيعي ولا يتجاوزه الى الدين الفائق للطبيعة، أي المسيحية. ذلك أن الدين الطبيعي هو دين البشرية منذ القدم، لأن عبادة الله سابقة على كل المذاهب الأخرى. والصين أقوى دليل على أسبقية الدين الطبيعي. فدين الصينيين يدور على هذا الأمر: «أعبد السماء وكن عادلاً». بيد أن هذا الدين الطبيعي قد انحلّ في البلاد الغربية بسبب انتشار المعتقدات dogmas. فالدين الطبيعي من صنع العقل في حين أن المعتقد dogma من صنع الكهنة. وليس لدى الكهنة سوى الانقسامات اللاهوتية والاضطهادات وقتل الملحدين والهراطقة. ولهذا فإن المعتقدات ليس في امكانها أن تكون عالمية، في حين أن الأخلاق تتصف بالعالمية. ويدلل فولتير على عالميتها بالعقل والتجربة. يقول «كيف يمكن للشعوب أن يكون لديها نفس المبادىء الأساسية للعدالة والظلم إن لم يكن قد وهبها الله العقل؟».

روسو 1712-1778

من أسرة فرنسية الأصل بروتستانتية المذهب. في الثالثة والثلاثين أخذ يتردد على الفلاسفة، وبخاصة ديدرو. وفي عام 1749 عرضت اكاديمية ديجون للمسابقة هذه المسألة «هل عاونت الفنون والعلوم على تصفية الأخلاق؟» فقدم للاكاديمية مقالته وأحرز الجائزة. وهذا أصل كتابه الأول **مقال في العلوم والفنون** 1750. ثم أعلنت الاكاديمية للمسابقة هذا الموضوع: «ما منبع تفاوت المراتب بين الناس؟ وهل يقره القانون الطبيعي؟» فقدم للأكاديمية مقالته، ولكن الأكاديمية لم تمنحه الجائزة فنشر الكتاب 1754 بعنوان **مقال في أصل التفاوت بين الناس**. وبعد ثماني سنين 1762 نشر كتابين أحدهما **العقد الاجتماعي** والآخر **أميل أو في التربية**، فأنكرت السلطة الباريسية الكتاب الأخير وهمت باعتقاله فلجأ إلى انكلترا بصحبة هيوم.

يذهب روسو إلى وضع أسس مدنية للمجتمع بدلاً من الأسس الدينية التي كان يروّج لها فلاسفة العصر الوسيط وفي مقدمتهم القديس توما الاكويني الذي كان يقرر أن كل سلطان فهو آت من الله، وأن الدولة خاضعة للكنيسة. ولهذا كان يرى أن النظام الاجتماعي الافضل هو الذي سنّه الله لموسى: كان موسى وخلفاؤه يحكمون بمعاونة اثنين وسبعين رجلاً حكيماً يختارهم الشعب، بينما كان الله نفسه يختار الملك. وعلى الضد من ذلك يذهب روسو في كتابه **العقد الاجتماعي** 1762 الى أن الانسان كان يتمتع بحالة براءة أولى أفسدها الاجتماع ويمكن اصلاحها بالعقد الاجتماعي. وقد سبق أن عرض روسو حالة البراءة الأولى في كتابه **مقال في أصل التفاوت بين الناس** 1754 من حيث إن الأصل في الإنسان، أو حال الطبيعة، إن الإنسان كان متوحداً في الغاب، لا لغة له ولا صناعة، ولا فضيلة ولا رذيلة. ثم خرج الانسان من حال الطبيعة لأسباب طبيعية، كالجدب والبرد القارس والقيظ المحرق، فتعاون مع غيره من أبناء نوعه تعاوناً مؤقتاً. ثم اضطرتهم الفيضانات والزلازل إلى الاجتماع بصفة دائمة، فاخترعت اللغة، ونشبت الخصومة. هذا الاجتماع بنوعيه المؤقت منه والدائم لا يمثل الحالة المدنية لأنه يخلو من القوانين. ولكن حين استكشف الإنسان استعمال الحديد، وهو شرط الزراعة، انتقل إلى الحالة المدنية. بيد أن الزراعة تستلزم تقسيم الأراضي فيزداد التفاوت ويتفاقم الخصام، وينقسم الناس إلى أغنياء وفقراء. وهكذا يصير الإنسان الطيب بالطبع شريراً بالاجتماع. ولا مفر من الاجتماع ولا عودة إلى طور الطبيعة، فيبقى اصلاح مفاسد

الاجتماع - وهذه هي قضية كتاب **العقد الاجتماعي** - وذلك بأن يتنازل الانسان عن حقوقه للمجتمع بأكمله، فيصبح الكل متساوين في ظل القانون، والقانون إرادة الكل تقر المنفعة العامة، لأنها مستقيمة دائماً، ولا تطيق إلى جانبها سلطة كنسية، ولكن لا يعني ذلك الغاء الدين، فالدين لازم ولكنه يكون مقصوراً على العقائد الضرورية للحياة، حتى لينفي أو يعدم كل من لا يؤمن بها «لا باعتباره كافراً بل باعتباره غير صالح للحياة الاجتماعية». وهذه العقائد هي عقائد القانون الطبيعي: وجود الله، والعناية الالهية، والثواب والعقاب في حياة آجلة، وقداسة العقد الاجتماعي والعقد الاجتماعي يستند إلى الارادة العامة. والقانون هو التعبير عن هذه الارادة. وبفضل الخضوع للقانون يتمتع البشر بمناقب الاجتماع دون فقدان المساواة أو الحرية، ومن ثم فلا سادة ولا عبيد، ولا أقوياء ولا ضعفاء، وانما مواطنون متساوون أمام القانون. بيد أن عدم تحقيق هذا المجتمع المثالي انما هو مردود إلى سوء توزيع الثروة.

ثم يطرح روسو التربية التي ينبغي أن توجه إلى الإنسان لكي يكون مواطناً صالحاً. أن **أميل** ليس من صنع انسان، وإنما هو من صنع الطبيعة. ولكن ليس معنى ذلك أن يصبح الانسان متوحشاً، وإنما معناه الا نقيد بأي سلطان الا سلطان العقل.

ديدرو 1713-1784

في رأي معاصريه هو صاحب **الانسيكلوبيديا**، والمؤلفات الفلسفية ذات الطابع اللاديني. ولكن في رأي قراء القرن العشرين هو فيلسوف أصيل، رؤيته الكونية تستند إلى منجزات العلم، وأفكاره الخلقية تقوم على المادية، ومسرحياته تنشد تأسيس دراما جديدة. نشر أول أعماله الفلسفية عام 1746 بعنوان **خواطر فلسفية** أعرب فيها عن آراء مخالفة للدين، وعن رفض الميتافزيقا التقليدية، والأخذ بعقلانية المنهج العلمي. وبسبب ذلك حبس ستة أشهر، وفي نفس العام طلب اليه مدير احدى المكتبات ترجمة **موسوعة في الفنون والعلوم** كانت قد ظهرت بانكلترا عام 1728 فرأى هو أن يصدر موسوعة على غرارها. وأشرك معه صديقه العالم الرياضي دالامبير عضو اكاديمية العلوم. وصدر المجلد الأول عام 1751 مفتتحاً بمقدمة من قلم دالامبير في أصل العلوم وتصنيفها، وعدم فائدة المذاهب الميتافزيقية والدينية، فكان هذا المجلد الأول مثاراً لحملات عنيفة من جانب المتدينين، فآثر دالامبير الراحة وترك شريكه. وأخرج ديدرو سبعة عشر مجلداً. والفكرة المحورية في **الانسيكلوبيديا نقد الافكار** التقليدية، والبحث عن الحقيقة بأسلوب يتنافى مع العقائد الدينية والسياسية السائدة، ومعارضة تعاليم الكنيسة والدولة، والدعوة إلى التسامح. وقد أثارت هذه الدعوة حفيظة الكنيسة الكاثوليكية التي تعتز بواجبها في الدفاع عن السلطة المطلقة للكنيسة حتى لو اقتضى الأمر الاهابة بالقوة. وقد كان لفظ الطبيعة من أهم المصطلحات التي تناولتها **الانسيكلوبيديا**. وقد رأى أصحاب **الانسيكلوبيديا** أن ثمة وحدة في الطبيعة حيث الاجزاء في علاقات متفاعلة ومن ثم فالاستقلال التام للواقعة الجزئية يتناقض مع فكرة الكل، وبدون فكرة الكل ليس ثمة فلسفة. وكل هذا من شأنه أن تكون مجالات المعرفة متداخلة، أي أن تكون ثمة وحدة للمعرفة. ولهذا جاء المقال الافتتاحي من قلم دالامبير في أصل الافكار وتداخلها من أجل تقدم المعرفة العلمية والفلسفية. وقد شاعت، في هذا المقال، روح تفاؤلية. فقد عرض دالامبير التطور التاريخي للحضارة الحديثة ابتداء من عصر النهضة مستشهداً بديكارت وبيكون ونيوتن ولوك ولايبنتز ومونتسكيو وفولتير. وقد أسهمت هذه الفترة برمتها في تحديد دقيق للانسان والكون. ولهذا يحق للقرن الثامن عشر أن يقال عنه إنه «عصر الفلسفة». ودالامبير يقصد بذلك عصر التنوير. وقد شاعت بالفعل، وسط الانسيكلوبيديين، الروح الفلسفية وهي روح نقدية وعقلانية في تناول قضايا العالم الراهن وليس العالم الآخر. وقد أثارت هذه الروح الفلسفية حفيظة أعداء الانسيكلوبيديين، إذ رأوا فيها تهديداً للعقيدة المسيحية لأنها تحذف الفائق للطبيعة من المعرفة العلمانية، وتدفع بالمتعاطفين مع الدين إلى الأخذ بالتفسير العقلاني للمسيحية فيتجهون إلى الابحاث الاخلاقية وليس إلى الابحاث العقائدية. وهذا الاتجاه الاخلاقي قد أفضى بالملحدين، أمثال ديدرو ودولباك، إلى لفت الانتباه إلى النتائج اللاإنسانية للآراء التقليدية، مثل التعصب والشعوذة العقلية. من أجل ذلك كله اهتم الانسيكلوبيديون بقضية الانسان. وقد جاء في مقال ديدرو بعنوان **الانسيكلوبيديا** أنه من اللازم البحث في مكانة الانسان من هذا الكون، وتناول جميع القضايا المتعلقة بتطلعات الانسان وواجباته واحتياجاته وملذاته. ومن شأن هذا الاهتمام بالقيم الانسانية أن يحث على رفض جميع أشكال الطغيان والقهر، وبالتالي تأكيد حق الحرية. فديدرو في مقاله عن السلطة السياسية يقول «إن الحرية هبة من السماء، ومن حق كل انسان أن يستمتع بها

حين يستمتع بعقله». وفي نفس الاتجاه يشجب شفالييه دي جوكور، وهو من الانسيكلوبيديين، استغلال البشر من أجل تحقيق مكاسب مادية.

وفي عام 1769 ألف ديدرو كتاباً بعنوان حلم دالامبير عبارة عن حوار بينه وبين دالامبير. بيد أن هذا الكتاب لم ينشر إلا بعد موته. ولأهميته التاريخية هاك ترجمة لجزء منه:

دالامبير: أقر وأعترف أن الكائن الموجود هو في مكان، وليس متحيزاً في مكان، وخالٍ من الامتداد، ومع ذلك يشغل حيزاً من المكان، والموجود بأكمله في كل جزء من أجزاء هذا المكان، والمباين تماماً للمادة، ولكنه متحد معها. والمحرك للمادة دون أن يتحرك، والمؤثر في المادة دون أن يخضع لها، وليس في امكاني تصوره. هذا الكائن ذو الطبيعة المتناقضة فرض يصعب قبوله. ومع ذلك فثمة مشاكل تنشأ عن انكاره، لأنه اذا كانت ملَكة الاحساس خاصية جوهرية للمادة لزم أن تكون الحجارة حساسة.

ديدرو: ولم لا؟

دالامبير: يصعب الاعتقاد.

ديدرو: نعم، هذا صعب بالنسبة إلى ذلك الذي يقطع الحجارة ويسحقها ومع ذلك لا يسمع له صراخاً.

دالامبير: اذن فأخبرني عن الفارق، في رأيك، بين الإنسان والتمثال، والرخام واللحم.

ديدرو: ليس بالفارق الشاسع، فاللحم يمكن تحويله إلى رخام، والرخام إلى لحم.

دالامبير: ولكنهما ليسا متماثلين.

ديدرو: كأن تقول ما تسميه قوة حية ليس مثل قوة غير حية

دالامبير: من العسير متابعتك.

ديدرو: دعني أوضح. إن انتقال جسم من مكان إلى آخر ليس في ذاته حركة، ولكنه نتيجة الحركة. ان الحركة واحدة سواء في الجسم المتحرك أو الجسم الساكن.

دالامبير: انها رؤية جديدة إلى الأشياء.

ديدرو: استبعد العقبة التي تمنع تغيير مكان الجسم الساكن، فإذا به يتحرك. خلخل الهواء المحيط بجذع شجرة البلوط فإذا بالماء الباطن فيها يتمدد، وإذا بالشجرة تتفتت إلى شذرات. وهذا هو مصير جسمك أيضاً.

دالامبير: هذا جائز. ولكن ما العلاقة بين الحركة وملَكة الاحساس؟ هل الفارق بين حساسية فاعلة وحساسية غير فاعلة مماثل للفارق بين قوة حية وقوة غير حية؟ إن القوة الحية تكشف عن نفسها بالانتقال، والقوة غير الحية بالضغط، والحساسية الفاعلة تتميز بمسلك معين في الحيوان وفي النبات، في حين أن الحساسية غير الفاعلة تكشف عن نفسها حال انتقالها إلى الحالة الفاعلة. هل هذا هو ما تريد قوله؟

ديدرو: تماماً كما قلت.

دالامبير: التمثال اذن لديه حساسية غير فاعلة. أما الإنسان والحيوان والنبات فهي تتسم بالحساسية الفاعلة.

ديدرو: مما لا شك فيه أن ثمة فارقاً بين الرخام والخلية الحية. ومع ذلك ففي امكانك أن تتخيل أن هذا الفارق ليس هو الفارق الوحيد.

دالامبير: بالطبع، فمهما يكن من تماثل في الشكل الخارجي بين الانسان والتمثال فليس ثمة تماثل بينهما في التكوين الداخلي، ولكن ثمة طريقة سهلة لتحويل القوة غير الحية إلى قوة حية، وهي طريقة نشاهدها مئات المرات كل يوم. ولكني لا أشاهد أي جسم يتحول من حالة سكون إلى حالة حساسية فعالة.

ديدرو: لأنك لا تريد المشاهدة، ذلك أن الظاهرة التي لا تشاهدها هي ظاهرة عادية.

دالامبير: هل من الممكن أن تضرب لي مثالاً لهذه الظاهرة العادية؟

ديدرو: سأخبرك ما دمت لا تحس بالخجل. إنها تحدث في حالة الأكل.

دالامبير: في حالة الأكل!

ديدرو: نعم، لأنك ماذا تفعل حين تأكل؟ انك تزيل العقبات التي تمنع الطعام من أن يكون ذا حساسية فعالة. انك تتمثله فتحيله إلى لحم حي وتكسبه ملكة الاحساس.

ديدرو: واذا انشغل ذهنك بالسؤال الآتي: أيهما أسبق، الدجاجة أم البيضة؟ فسبب ذلك أنك تفترض أن الحيوانات لم تتطور. يا لها من حماقة! نحن نجهل مستقبلها. فالدودة الضئيلة قد تتطور الى حيوان ضخم، والحيوان الضخم قد يتطور إلى دودة.

ديدرو: هل في امكانك أن تخبرني بطبيعة وجود الكائن المدرك.

دالامبير: إنه الوعي بالهوية منذ اللحظة الأولى للتفكير حتى اللحظة الأخيرة.

ديدرو: وما هو أساس هذا الوعي؟

دالامبير: الذاكرة؟

ديدرو: ومن غير الذاكرة ماذا يكون الحال؟

دالامبير: من غير الذاكرة ليس ثمة هوية، لأنه اذا اقتصر

الكائن المدرك على الوعي بوجوده لحظة تلقي الانطباع الحسي، فإن هذا الكائن لن يكون له تاريخ، وحياته، عندئذ، لن تكون الا سلسلة متقطعة من الاحساسات من غير أن يكون بينها ترابط.

ديدرو: هل ترى هذه البيضة؟ إنك بهذه البيضة تحذف مدارس اللاهوت بأكملها، والكنائس برمتها. ما طبيعة هذه البيضة؟ إنها كتلة بلا ادراك، وإذا ما ادخلنا فيها جرثومة فلن يتغير الحال، لأن الجرثومة ليست إلا سيالاً ساكناً. كيف يمكن اذن لهذه الكتلة أن تتطور إلى كائن متباين يتميز بالحساسية والحياة؟ بالحرارة. وما هو مولد الحرارة؟ بدلاً عن الاجابة دعنا نجلس سويّة ونراقب هذه النتائج لحظة بلحظة. في البداية ثمة نقطة غير مستقرة، وخيط يتمدد ويتكون، وخلية تتكون لها أجنحة وعيون واقدام وامعاء. وهذا هو الحيوان يتحرك ويصارع ويصرخ. وأنا أنصت إلى صراخه وهو في القوقعة، ورأسه يستند إلى الجدار الداخلي لسجنه، والآن ينهار الجدار، ويخرج الحيوان، وينطلق ويمشي ويطير ويغضب ويجري ويشكو ويتألم، ويحب ويرغب ويستمتع. إن له نفس عواطفك، ويؤدي نفس أفعالك. هل تؤيد ديكارت في قوله بأن الحيوان يقلد الآلة؟ إذا كنت مؤيداً لقول ديكارت فالأطفال سيسخرون منك، وسينظر إليك الفلاسفة على أنك آلة.

دي لا متري De La Mettrie 1709-1751

نشر أصول مذهبه في كتابه **التاريخ الطبيعي للنفس** 1745، وتوسع في شرح هذه الأصول في كتابه **الإنسان آلة** 1748. ويقال إن الكتاب الثاني أصبح مانفستو الماديين الجذريين. فهو يرى أن المذاهب الفلسفية، في مسألة روح الإنسان، ترد إلى مذهبين: المادي والروحي. وهو يؤثر المادية على الروحية استناداً إلى الملاحظة والتجربة. فإذا كان الحيوان يحس ويدرك ويذكر ويضاهي ويحكم ويريد بفضل تركيبه المادي فحسب، فما الداعي لوضع نفس روحية في الإنسان وهو يؤدي تلك الأفعال، ولا تختلف أفعاله عن أفعال الحيوان الا بالدرجة؟ وإذا افترضنا وجود نفس فهي ليست الا تكراراً للجسم. فالنفس تموت من غير طعام جيد. والنفس تتسلح بالشجاعة إذا ما تسلح الجسم بطعام جيد، وتتقدم بتقدم الجسم. وتأسيساً على ذلك فإن دي لامتري يفصل الاخلاق والمفاهيم عن الفضيلة والتأمل الروحي، ويصل بين الأخلاق والبحث عن السعادة، ويقصد السعادة الدنيوية وليس السعادة الأخروية. الأمر الذي يلزم منه الا ينظر إلى الإنسان على أنه كائن عاقل فحسب وإنما أيضاً على أنه كائن عاطفي. وقد تميز عصر التنوير بادخاله الشهوة والعاطفة في المكونات الاساسية للإنسان.

هلفسيوس 1715-1771

داع آخر من دعاة المادية. تأثر في شبابه بلوك، فقد قال عنه إنه أحدث ثورة في الأفكار تولد عنها انسان جديد ينشر الحقيقة. ثم تأثر بمونتسكيو وقال عنه إنه حرر التشريع من اللاهوت وجاء كتابه **عن الروح** 1758 مسايراً لفلسفة لوك ومونتسكيو، في مجال الأخلاق، ومعارضاً لروسو وهبشسون. فهلفسيوس يرى، على الضد من روسو، أن الانسان ليس طيباً بالفطرة، إذ إن سلوكه يستند إلى الحساسية الفزيائية. يقول في الفصل التاسع من المقالة الثانية من كتاب **عن الروح** إن الأهواء كلها، مثل الطموح والكبرياء والصداقة والبخل، ليست الا تنويعات للحساسية الفزيائية. ومعنى ذلك أن الإنسان ينشد اللذة ويهرب من الألم. ومن ثم يحذف هلفسيوس الفطرية السيكولوجية ولا يحتفظ منها إلاّ بالاحساس والذاكرة، مع ملاحظة أن الذاكرة ليست إلاّ احساساً ضعيفاً. وهلفسيوس، هنا، يتخذ موقفاً أكثر جذرية من لوك. فلوك يضيف التجربة الباطنة الى التجربة الحسية، في حين أن هلفسيوس يرد الذات برمتها إلى البيئة الخارجية. يقول «نحن من صنع الموضوعات المحيطة بنا ليس الا». والتباين اذن بين الأفراد مردود الى تباين الظروف الموضوعية، ويعني بذلك الظروف الاجتماعية. ومن هنا أهمية التربية. والتربية، عنده، تشتمل على جميع الظروف المحيطة بالفرد، وخاصة شكل الحكم. يقول في مطلع المقالة الثالثة: «إن فن تشكيل البشر وثيق الصلة بشكل الحكم إلى الحد الذي فيه لا يمكن احداث تغير في تربية الشعب من غير احداث تغيير في دستور الدول، والتربية الحسنة كفيلة بأن تقنع الانسان بأن منفعته من منفعة الآخرين، أي بأن ثمة وحدة بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع». ومن هذه الزاوية فإن هلفسيوس يعارض شفتسبري الذي يرى أن الحس الخلقي يدرك الخير والشر في الأفعال ادراكاً بديهياً كما يدرك البصر الألوان في الأشياء. فإذا طاوعناه وجدنا الايثار يحدث في النفس اغتباطاً لطيفاً بما نهيّئه للغير من سعادة. فيتفق الايثار والأثرة. وهلفسيوس يشجب الحس الخلقي من حيث هو حس فطري.

دولباك 1723

كيميائي فرنسي، وفيلسوف من أصل ألماني، أقام في باريس

وهاجم المسيحية في كتابين مذهب الطبيعة 1770 و الحس المشترك 1772. يرى أنه ليس في الكون سوى مادة متحركة بذاتها، وأن كل شيء يفسر بالمادة والحركة، وأنها أزليتان أبديتان، خاضعتان لقوانين ضرورية هي خصائصهما. فليس العالم متروكاً للصدفة، ولا مدبراً من لدن آلة، ولا غاية في الطبيعة، فليست العين مصنوعة للرؤية، ولا القدم للمشي، ولكن المشي والرؤية نتيجتان لاجتماع أجزاء المادة، ولا نفس في الانسان، ولكن الفكر وظيفة الدماغ. والشعور الديني مزيج من الخوف الخرافي والرغبة في تغيير ظروف مؤلمة. وهذا هو السبب الذي دفع الانسان الى الاعتقاد بالمعجزات وبإله قادر على تغيير النظام لصالح الانسان. ويتساءل دولباك: «إذا كان الله قد خلق الانسان ليمجده، فلمَ لا يكشف الله عن نفسه؟ وإذا كان الله طيباً فلماذا الخوف؟ واذا كان حكيماً فلماذا القلق؟ وإذا كان ضابط الكل فلماذا الصلاة؟». ومعنى ذلك كله أن دولباك ضد الدين. وحجته في ذلك أن الدين حجر عثرة أمام التقدم العلمي. ورجال الدين يسممون عقول الأطفال بأفكار خرافية، وأساطير تحد من إعمال العقل والبحث عن الحقيقة. والخلاصة أن دولباك لا يرى سوى الأبيض أو الأسود: إما معرفة (علم) وإما جهل (دين).

كوندورسيه 1743-1794

عيّن في أكاديمية العلوم عام 1769 فتعرف بدالامبير. وفي عام 1776 أصبح السكرتير الدائم والمتحدث الرسمي باسم المؤسسات العلمية في فرنسا. وبفضل دالامبير التفت كوندورسيه إلى الدور الاجتماعي للفيلسوف وأصبح واحداً من فلاسفة التنوير. وجاء كتابه **صورة تاريخية لتقدم العقل الانساني** تعبيراً عن روح التنوير يوجزها في ثلاثة ألفاظ: العقل والتسامح والانسانية. وفي هذا الكتاب يقسم كوندورسيه التقدم التاريخي للبشرية إلى تسع مراحل مضيفاً إليها مرحلة عاشرة تصور آماله المستقبلية. وثمة مسلمات تستند إليها هذه القسمة يطرحها في مفتتح كتابه حيث يسلم بأن الإنسان مزود، منذ ولادته، بالقدرة على تقبل الاحساسات؛ يدركها ويميز بينها، ويؤلفها ويقارن بين تآليفها المتباينة، ويكشف عن القسمة المشتركة، ثم يحيلها إلى رموز فيسهل معرفتها وتكوين تآليفات جديدة. ويتولد عن الاحساسات الألم واللذة، كما يتولد عنها علاقة بين الانسان وأخيه الانسان تستند إلى المنفعة والواجب. وهكذا يتطور العقل الانساني في الأفراد وفي المجتمعات، وتطوره بلا حدود، بيد أن تطوره لم يكن بلا عوائق. وكان النظام الاقطاعي هو أهم هذه العوائق. ولكنه لم يدم طويلاً إذ ثارت أوروبا ضده، وكان في مقدمة هؤلاء الثائرين ثلاثة فلاسفة عظام: بيكون وغاليليو وديكارت. ألف بيكون 1561-1626 منطقاً جديداً، القسم الايجابي منه هو منهج الاستقراء يقوم على الملاحظة والتجربة ليتسنى له التحكم في الطبيعة، إذ إن المعرفة قوة. أما القسم السلبي منه فيقوم على التحرر من أصنام أربعة: أصنام القبيلة وهي ناشئة من تصورنا فعل الطبيعة على مثال الفعل الانساني فنتوهم لها غايات وعللا غائية. وأصنام الكهف وهي ناشئة من نظرتنا الى العالم بمنظور فردي. وأصنام السوق وهي ناشئة من سيطرة الألفاظ على تصورنا للأشياء. وأصنام المسرح وهي ناشئة مما تتخذه النظريات المتوارثة من مقام ونفوذ. وأثرى غاليليو 1564-1642 العلم بما قدمه من منهج علمي ونظرية آلية. فقد أوضح أن المنهج العلمي هو الاستقراء الناقص مؤيداً بالقياس. أما نظريته الآلية فتستند إلى أن العالم مادة وحركة، ومن ثم فالتغيرات الكيفية عبارة عن تغيرات كمية. فينقلب العلم الطبيعي علماً رياضياً ويسمح بتوقع الظواهر المستقبلية توقعاً علمياً يخلو من الاهابة بالأساطير أو الخرافات. وجاء ديكارت 1596-1650 فأعلن تطبيق المنهج العلمي ليس فقط في مجال العلوم الطبيعية والرياضية ولكن أيضاً في مجال الفلسفة. وكان يعني بالمنهج العلمي المنهج الرياضي الذي حصره في قواعد أربع أهمها القاعدة الأولى «أن لا أسلم شيئاً إلا أن أعلم أنه حق». وقد قيل عن هذه القاعدة إنها قاعدة ثورية، ذلك أنها عبارة عن اسقاط كل سلطة، أي أن لا سلطان على العقل إلّا العقل نفسه.

وعند ديكارت تنتهي المرحلة الثامنة من مراحل تطور العقل الانساني عند كوندورسيه. أما المرحلة التاسعة فأهم المراحل جميعاً لأنها تتميز بسيطرة العقل في أوروبا، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بعد التخلص من الخرافة والطغيان. وتتميز أيضاً باليقين من عدم ارتداد البشرية إلى أخطائها التي ارتكبتها في مرحلة الطفولة. واتحد الفلاسفة من مختلف البلدان لمناهضة الطغيان والدفاع عن المظلومين، فانحازت اليهم الجماهير، وأصبح اشتعال الثورة أمراً حتمياً باحدى وسيلتين: إما بالجماهير، وإما بالحكومات. الثورة، في الحالة الأولى، أسرع ولكنها أعنف، وفي الحالة الثانية أبطأ وأقل عنفاً. بيد أن جهل الحكومات وفسادها أتاح للثورة ان تتحقق بالجماهير فكان الاكتساح السريع للحرية والعقل في فرنسا

وأميركا. ولأهمية هذه المرحلة التاسعة نورد ترجمة لجزء مما كتبه عنها كوندورسيه.

«لقد تابعنا العقل الانساني وهو ينمو نمواً بطيئاً بفعل التقدم الطبيعي للحضارة، وراقبنا الخرافة وهي تتحكم في العقل فتفسده، وكذلك الطغيان وهو يضعف العقل فيميته بفعل البؤس والخوف.

وقد استثنيت أمة واحدة من الطغيان والخرافة. ومن هذه الأمة اشتعل لهب العبقرية فتحرر العقل من قيود الطفولة، واتجه، بخطى ثابتة، نحو الحقيقة. بيد أن هذا الانتصار حث الطغيان الى العودة مصحوباً بالخرافة، فانقسمت البشرية في ليل دامس يبدو وكأنه لن يزول، بيد أن النهار سرعان ما انبلج فرأت العين نور الصباح بعد طول غياب في الظلام، ولكنها لم تستطع مواصلة الرؤية. ولكنها مع الوقت اعتادت هذا النور فحملقت فيه من غير تراجع، واستطاعت العبقرية، مرة أخرى، العودة إلى الأرض من جديد بعد أن طاردتها البربرية والتزمتية.

وقد رأينا العقل وهو ينزع عنه القيود فيتحرر من جزء منها، ثم يمضي وقته في استعادة قوته مهيئاً نفسه للحظة التحرر. وعلينا دراسة المرحلة التي يتحرر فيها العقل تماماً من قيوده. وإذا علقت به أثار هذه القيود فعليه أن يحرر نفسه منها رويداً رويداً. وإذا قدر له أن يتقدم بلا عوائق فستظل عقبة وحيدة في طريقه، وهي العقبة التي تتحدد في كل لحظة تقدم بحكم أنها الافراز الحتمي من العقل، أو بالأحرى، من العلاقة بين وسائل استكشافنا للحقيقة ومقاومة جهدنا.

إن التعصب الديني دفع سبع مقاطعات بلجيكية الى التحرر من طغيان اسبانيا، وتكوين جمهورية فدرالية. والتعصب الديني وحده هو الذي أيقظ روح الحرية الانكليزية التي أزهقتها حرباً أهلية دموية فتجسدّت في دستور كان موضع اعجاب الفلاسفة. وأخيراً فإن الاضطهاد الديني قد حث الأمة السويدية على استعادة جزء من حقوقها.

الايديولوجيون

كان كوندورسيه ينتمي إلى جماعة من الفلاسفة أطلقت على نفسها «اسم الايديولوجيين». ويتقدم هؤلاء دستودي تراسي 1754-1836 وكابانيس 1757-1808. ويقال إن الايديولوجيين هم النتيجة الحتمية لكوندياك 1715-1780. فقد بحث في أصل المعرفة فردها إلى الاحساس الظاهري، وهو كاف لتوليد جميع القوى النفسية. بيد أن دي تراسي يعارض كوندياك في تخريجه القوى النفسية بعضها من بعض، ويرى وجوب القول بقوى أولية متمايزة. ويضع كوندياك الاحساس قبل الحكم، فيقول دي تراسي: «ولكن الاحساسات يمكن أن تتقارن والتقارن نسبة مدركة. أي حكم، إذن فالاحساس والحكم قوتان أوليّتان».

ويرى كوندياك أن اللمس الفاعل كفيل باظهارنا على أن شيئاً ما خارج ذواتنا، بينما يرى دي تراسي أن هذا التفسير ليس بكاف، إذ لا بد من قوة الحركة، ذلك أن ما نحسه من مقاومة لفعلنا الارادي يعلمنا أن ما يقاوم ارادتنا مغاير لها. وقد ظل دي تراسي مخلصاً للمبادىء الفلسفية للقرن الثامن عشر على الرغم من أنه كان أحد ضحايا الثورة الفرنسية. فقد دعا إلى حرية البحث الفلسفي، بل إلى حرية البحث الاخلاقي، فليس ثمة معاني أخلاقية فطرية، بل ليس ثمة أصل فائق للطبيعة لهذه المعاني. فالأخلاق من صنعنا، ومن ثمرة خبراتنا، وهي مستندة إلى معرفة الطبيعة البشرية، وهذه بدورها مستندة إلى الحالة الفيزيائية. ولهذا فإن الايديولوجيا جزء من علم الحيوان. أو من الفيزياء الحيوانية. ومن هنا جاء اهداء كتابه **في المنطق** 1805 إلى صديقه كابانيس صاحب كتاب **العلاقات بين الطبيعي والمعنوي في الانسان** 1802. فكابانيس يتفق مع دي تراسي في أن العلل الأولى فوق دائرة بحثنا ومتناول عقلنا. ثم إنه قد اصطنع المنهج المادي فرد كل فعل من أفعال الانسان إلى عضو فيه فقال «إن الدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء»، وإن تنوع الوظائف ليس مبرراً لتعدد المبادىء. فكما أننا لا نرد الهضم، أو دورة الدم، أو التنفس، إلى مبدأ يخص كلا منها فكذلك ليس ثمة مبدأ معين للوظائف النفسية. فالوظائف كلها، المعنوي منها أو الطبيعي، مصدرها الحساسية، وهي خاصية مشتركة بين جميع الكائنات الحية. وإذا ما أثير سؤال عن علة هذه الحساسية أو ماهيتها فليس ثمة جواب لدى الفلاسفة، لأنه ليس في امكانهم الذهاب إلى ما بعد ذلك. ولم يتورع كابانيس عن معارضة كوندياك إذا ارتأى أن نظريات كوندياك مناقضة لنتائج أبحاثه. فكابانيس يعارض قول كوندياك إن ليس ثمة ظاهرة نفسية غير مدركة من الوعي، لأن هذا القول مخالف للتجربة. فالحساسية يمكن وجودها من غير الاحساس، أي من غير انطباع حسي مدرك. وكابانيس يرفض قول كوندياك إن كل شيء مكتسب حتى الغريزة، لأن الغريزة فطرية، ومن ثم فإن الاحساسات الخارجية ليست هي المبدأ الوحيد للحياة النفسية على نحو ما يذهب كوندياك. فلدينا ميول لا علاقة لها بالعالم الخارجي، ولها تأثير على رؤيتنا للأشياء، وعلى أحكامنا عن هذه الأشياء.

ولهذا فإن العالم الخارجي لا ينفرد بتشكيل افكارنا ورغباتنا، بل إن الذات المزودة بالغرائز والميول هي التي تشكل رؤيتنا للعالم الخارجي مستندة في ذلك إلى عناصر الواقع التي تستهويها. وهكذا يساير الايديولوجيون الانسيكلوبيديين.

كانط 1724-1804

فيلسوف المانيا العظيم وقمة عصر التنوير بلا منازع. قرأ في عهد التلمذة مؤلفات نيوتن فتأثر بها وأصبحت عنصراً هاماً من عناصر فكره. فنشر في عام 1755 كتاباً في **التاريخ العام للطبيعة ونظرية السماء** غفلاً من اسمه، طبق فيه على أصل العالم القوانين التي فسر بها نيوتن النظام الراهن للعالم، وعرض في تفسير تكوين العالم نظرية آلية. وفي عام 1758 نشر رسالة أيد فيها قول لايبنتز إن الله لكماله خلق بالضرورة خير العوالم الممكنة. ثم قرأ هيوم وروسو فتغير تفكيره. قال عن هيوم إنه أيقظه من سباته الدوغماطيقي، وكان ذلك برأيه في مبدأ العلية من حيث إن الضرورة التي ينطوي عليها ليست إلا وليدة عادة تتكون بتكرار التجربة. سلم كانط بهذا الرأي، ولكنه فطن إلى أن العلم قائم على الضرورة، وأن قيام العلم أمر واقع فيجب أن يكون مبدأ العلية مبدأ قبْلياً في العقل، ويجب بعد ذلك الفحص عن سائر المبادىء المطوية في العقل وتعيين وظائفها في المعرفة العلمية، وتلك هي الفلسفة النقدية التي عرضها في مؤلفات ثلاثة: **نقد العقل الخاص 1781، نقد العقل العملي 1788، نقد الحكم 1790**. ينتهي منها إلى نظرية في المعرفة، وفي الأخلاق. نظرية المعرفة تدور على أن العقل عاجز عن ادراك الأشياء كما هي في حقيقتها، ودعاها «الأشياء في ذاتها» لأن العقل يشكل ادراكنا لهذه الأشياء. ومن شأن ذلك أن يحيل الاشياء في ذاتها الى ظواهر. ولهذا كان كانط يقول إن الأشياء تدور حول العقل لكي تصير موضوع ادراك وعلم، ولا يدور هو حولها كما كان المعتقد من قبل. وهذه هي الثورة التي أحدثها كانط في عالم الفلسفة، وشبهها بالثورة التي احدثها كوبرنيكوس في عالم الفلك. وانتهى من ذلك إلى استحالة العلم بوجود الله والنفس والعالم. أما الاخلاق فتدور على الواجب أو ما يسميه «الأمر المطلق» ويعرِّفه كانط على النحو التالي: «اعمل فقط حسب الحكم الذي تستطيع أن تريد في نفس الوقت قانوناً كلياً». وكان هذا المبدأ الخلقي هو شعار عصر التنوير. وقد حاول كانط التعبير عن روح هذا العصر فنشر مقالاً في عام 1784 بعنوان «جواب عن سؤال: ما هو التنوير؟» نترجم جزءاً منه لأهميته التاريخية:

«التنوير هجرة الانسان عن اللارشد، وهو علة هذه الهجرة، واللارشد هو عجز الانسان عن الافادة من عقله من غير معونة من الآخرين. كما أن اللارشد سببه الانسان ذاته هذا اذا لم يكن سببه نقصاً في العقل، وإنما نقصا في التصميم والجرأة على استخدام العقل من غير معونة من الآخرين. كن جريئاً في استخدام عقلك. هذا هو شعار التنوير. فالكسل والجبن هما السببان في بقاء معظم البشر في حالة اللارشد، طوال حياتهم، مع أن الطبيعة قد حررتهم من الاعتماد على الآخرين. بل هما السببان في تسهيل الأمر للآخرين. إنه يطيب لنا أن نكون من غير الراشدين، بل يطيب لنا أن يكون الكتاب بديلاً عن عقلي، والكاهن بديلاً عن وعيي، والطبيب مرشداً لما ينبغي تناوله من طعام. وليس ثمة مبرر للتفكير إذا كان في مقدوري شراؤه؛ فالآخر كفيل بتوفير جهدي. إن الغالبية العظمى من البشر (ومن بينهم الجنس اللطيف بأكمله) تدرك أن الطريق إلى الرشد ليس فقط وعراً بل محفوفاً بالمخاطر. ولهذا السبب إن هؤلاء الأوصياء قد تكفلوا برعايتهم رعاية جمة، وحذروهم من الاعتماد على أنفسهم، وذلك بعد احالتهم إلى أغبياء، ومنعوا هذه الكائنات المسالمة من ترك المشايات التي اعتادوا استخدامها. ومع ذلك فالخطر ليس داهماً. فهم سرعان ما يقعون على الأرض ويتعلمون كيف يمشون. ولكن إذا ما حدث ذلك مرة واحدة فإنه كفيل بإدخال الفزع وتثبيط الهمة من اعادة المحاولة. ومن ثم فإنه من العسير على الإنسان العثور على مخرج من اللارشد الذي يتحول إلى نوع من الغريزة الطبيعية. بل يصبح اللارشد محبباً إلى الإنسان، ومن ثم يكون غير مؤهل لاستخدام عقله، لأنه حُرم من محاولة استخدامه. فثمة قواعد وصيغ معينة، وأدوات آلية للممارسة السيئة لمواهب الانسان الطبيعية، وهي حجر الزاوية لهذا اللارشد الدائم. وحتى لو أمكن الإنسان أن يتخلص من هذا اللارشد فلن يكون في مقدوره إلا أن يقفز قفزة لا تخلو من المخاطرة فوق فجوة ضئيلة، لأنه لم يتدرب على مثل هذه الحركة الحرة. ولهذا فثمة نفر من البشر كان قادراً على تحرير نفسه من اللارشد، وعلى السير قدماً بخَطى ثابتة، وذلك بمجهود ذاتي.

ولكن سرعان ما أصبح في مقدور الأمة أن تنير ذاتها، بل أصبح أمراً حتمياً اذا ما كان للأمة ارادة حرة، لأنه لا يخلو الأمر من وجود نفر من المفكرين، حتى من بين الأوصياء، من يروج، بعد التخلص من ملهاة اللارشد، لروح التقييم العقلي، والرسالة المنوط بها كل انسان في أن يفكر لنفسه.

وينبغي هنا أن نلفت النظر إلى أن العامة، التي كانت قد خضعت للأوصياء فيما مضى، تفرض على هؤلاء الأوصياء ممارسة تحكمهم، وذلك إذا استثار العامة بعض الأوصياء العاجزين عن التنوير. وهذا نوع من سوء الطوية له أضراره، بل نوع من الانتقام تمارسه العامة ازاء مَنْ أقام نفسه وصياً عليهم. ومن ثم فاستنارة الأمة عملية بطيئة. إن الثورة قد تسقط طاغية، ولكنها لا تستطيع أن تغير من أسلوب التفكير، بل على الضد من ذلك، فإن الثورة قد تولد سوء طوية تكبل الدهماء.

إن التنوير ليس بحاجة إلى الحرية. وأفضل الحريات خلوّاً من الضرر هي تلك التي تسمح بالاستخدام العام لعقل الانسان في جميع القضايا. وهنا قد أسمع أصواتاً تنادي قائلة: لا تفكر. يقول الضابط: لا تفكر بل تدرب! ويقول الممول: لا تفكر بل ادفع. ويقول الكاهن: لا تفكر بل آمِن (ولكن ثمة سيد واحد في العالم ينادي قائلاً: فكر كما تشاء وفيما تشاء ولكن اطع!). ومعنى ذلك أن الحرية مقيدة. ولكن ما القيد الذي يعرقل التنوير؟ بل ما القيد الذي يفيد التنوير؟ جوابي على النحو الآتي: حرية الاستخدام العام للعقل. وهذه الحرية هي التي تنير البشر. أما الاستخدام الخالص فقد يكون مقيداً، ولكنه لن يكون مانعاً من تقدم التنوير. وأعني بالاستخدام العام للعقل استخدام الأديب لعقله بالنسبة الى القراء جميعاً، وأعني بالاستخدام الخاص استخدام الانسان لعقله في وظيفته المدنية».

السلفيون

هم الفلاسفة المعارضون لعصر التنوير. والسمة المشتركة، بينهم، هي رفض السلطان المطلق للعقل. فالحقيقة عندهم، كامنة في السلفية وبالأخص السلفية الدينية التي تملك الحقيقة المطلقة غير القابلة للجدل. ومع ذلك فقد حاول السلفيون مقارعة الحجج التنويرية بحجج فلسفية مضادة لبيان تهافت العقل البشري. وفي مقدمة السلفيين لويس دي بونالد 1754-1840 وجوزيف دي مستر 1753-1821.

دي بونالد ناقم على فلسفة التنوير، وعلى الثورة الفرنسية وليدة هذه الفلسفة. هاجمها في كتاب نشره عام 1796 بعنوان **نظرية السلطة السياسية والدينية** ثم دأب على شرح آرائه في كتب عدة أهمها **تحليل القوانين الطبيعية للنظام الاجتماعي والشريعة الأولى وفحص فلسفي عن الموضوعات الأولى للمعارف الأخلاقية**.

إذا قال فلاسفة التنوير إن الطبيعة هي الأصل كان رد دي بونالد أنه «الله». فالطبيعة، عنده، معلولة، أو هي نسق من المعلولات، أو نسق من القوانين. بيد أن هذه القوانين تنطوي على مشرّع يؤسس النسق ويرعاه. الكون، إذن، من غير اله، لا يمكن تفسيره عقلياً. وإذا قال فلاسفة التنوير إن اللغة من صنع الانسان كان رد دي بونالد أن اللغة عطية من الله. وحجته في ذلك أن قول فلاسفة التنوير ينطوي على دور منطقي. فليس في الامكان صنع لغة من غير مجتمع، وليس في الامكان تأسيس مجتمع من غير لغة. ولا مخرج من هذا الدور سوى القول بأن اللغة هبة من الله للكائنات العاقلة. واذا توقف فلاسفة التنوير عند علة طبيعية يتصورونها علة نهائية كان رد دي بونالد أن هذه العلة بحاجة إلى تفسير. والدين وحده هو الكفيل بالتفسير النهائي. وإذا دعا فلاسفة التنوير إلى دين طبيعي كان رد دي بونالد إن هذا الدين الطبيعي يفضي بالضرورة الى الالحاد. واذا تصور فلاسفة التنوير أن المجتمع من صنع الانسان، وأن الاجتماع اتفاق عرفي قال دي بونالد إن تدخل الانسان في صنع المجتمع يفسد العناية الالهية. فالعلاقات الضرورية التي يقوم عليها المجتمع إنما هي من صنع الله.

ولا يختلف دي مستر عن رفيقه دي بونالد. فلما أرسل اليه دي بونالد كتابه الأول رد عليه يقول إنه كان قد وصل إلى نفس المذهب. أشهر كتبه **اسهار بطرسبرغ والبابا واعتبارات في الثورة الفرنسية ومراجعة فلسفة بيكون**.

فدي مستر يرى أن القرن الثامن عشر عورة في تاريخ البشرية، وفلسفته منحلة وإلحادية ومن صنع الشيطان. وقد انشغل فلاسفة هذا القرن بالأفكار المجردة دون الاهابة بالتجربة، واتخذوا من العقل السلطان المطلق في التمييز بين الصدق والكذب في حين أن العقل لا يصيب في الحكم على جميع الأشياء، ولهذا فالخير كل الخير في التعويل على السلطة، يقول «أنا لا أقصد التحقير من شأن العقل، فأنا أكن له كل تقدير وتوقير على الرغم من أخطائه. ولكن حين يتعارض العقل مع الحس المشترك أو الفهم العام فإننا يجب أن ننحيه جانباً كما نتجنب السم». إن مشاعر البشر هي بمثابة «نسق من الحقائق الحدسية لا تقوى عليها سفسطة العقل. أما العلم، في نظر دي مستر، فهو مصدر التطرف الخطر والهرطقة. ولكن ليس معنى ذلك أن العلم سيء في ذاته، إنه بحاجة إلى العقيدة. فالعلم من غير سند من العقيدة محفوف بالمخاطر. وللعلماء أن يتوافروا على علومهم، ولكن ليس لهم أن يطبقوا

مناهجها ونتائجها على الأمور الاجتماعية والدينية. في هذه الأمور كان الرأي الخاص وكانت حرية التعبير عن الآراء الخاصة أصل الشر في العصر الحديث. بدأ الشر بالبروتستانتية واستمر بفلسفة بيكون وفلسفة لوك وفلسفة القرن الثامن عشر برمتها.

ومهما يكن من أمر التهجم على عصر التنوير من السلفيين يبقى هذا العصر رمزاً للتقدم، وممهداً للثورة العلمية والتكنولوجية التي وسمت القرن العشرين.

مراد وهبه

التوتاليتارية

Totalitarianism
Totalitarisme
Totalitarismus

في خطاب القاه موسوليني في 22 حزيران 1925، من ضمن حملة مركّزة كان يشنها على معارضيه، وصف الإرادة الفاشية بأنها عنيفة ومصمِّمة وبأنها ارادة كلية volonta totalitaria. وفي خطاب آخر ألقاه في 28 تشرين الأول من العام نفسه قال في سياق شرحه للمفهوم الفاشي للدولة: «إن كل شيء في الدولة، لا شيء خارج الدولة، ولا شيء ضد الدولة». ويلخص هذا الوصف تلخيصاً صحيحاً مفهوم الدولة الكلية، Lo Stato totalitario، كما نجده عند موسوليني وسواه ممن نظروا الى الدولة والسياسة بهذا المنظار. وكان جيوفاني جنتيلي، Giovanni Gentile، منظِّر موسوليني الرسمي وفيلسوف الفاشية، قد أبرز صفة الكلية هذه في خطاب ألقاه في 8 آذار 1925 شدد فيه على أن الفاشية هي «مفهوم كلي للحياة». وفي مقالة نشرها جنتيلي باللغة الانكليزية في العام 1928 في مجلة *Foreign Affairs* بعنوان **الأسس الفلسفية للفاشية** *The Philosophical Basis of Fascism* استعمل صفة كلّي totalitarian ـ بمعنى الشمول والإحاطة واحتواء كل شيء ـ في وصفه للنظام الفاشي.

وبالرغم من أن الكليَّة ظاهرة خاصة بالقرن العشرين ارتبط نشوؤها وتطورها ارتباطاً وثيقاً بالفاشية وبالقومية الاشتراكية أو النازية، فإنها تمثِّل نمطاً معيناً من التفكير والتصرف ونظرة محددة الى الانسان والسلطة والسياسة والدولة والمجتمع. هذا لا يعني، طبعاً، أن مفهوم الكلية واضح لا يشوبه أي غموض اذ إن هناك اشكاليات عديدة حول ماهية هذا المفهوم. لكن الصعوبات التي يواجهها الباحثون في محاولاتهم تحديد مفهوم الكليَّة والاتفاق على مدلولاته لا تفوق الصعوبات التي تبرز في وجه الباحث عندما يحاول أن يعرِّف، مثلاً، مفهوم الديموقراطية أو الاشتراكية أو الليبرالية.

وكما أن إدخال كلمة ديموقراطية اليونانية الأصل الى اللغة العربية كان مبرَّراً ومفيداً فإن إدخال كلمة توتالية اللاتينية الأصل الى اللغة العربية قد يكون كذلك مفيداً. وفي الواقع أن كلمة توتاليتارية أصبحت تُستعمل في العربية صفة تطلق على أنظمة حكم معينة وأحياناً على فلسفة سياسية محدّدة. فاذا كان لا بد من عملية النقرحة، هذه أي عملية نقل حروف من لغة إلى لغة، ينبغي علينا أن نتوخى البساطة والسهولة قدر المستطاع فنقول توتالية بدلاً من أن نقول توتاليتارية أو توتاليتارينية ونقول توتالي بدلاً من أن نقول توتاليتاري أو توتاليتاريني. وفي اعتمادنا هذا الاصطلاح لا نبعد عن الأصل اللاتيني في كلمة Totus التي تعني كل والتي هي أساس كلمات عديدة تحمل هذا المعنى نفسه في لغات أوروبية مختلفة مثل total بالانكليزية والألمانية و totale بالايطالية.

ولم يشع استعمال لفظة توتالية، كاصطلاح يطلق على أنظمة حكم معينة، الا في أواخر الثلاثينات من القرن العشرين. وفي مرحلة ما بين الحربين العالميتين استُعملت هذه الكلمة من قبل دعاة التوتالية وأعدائها على حد سواء. ثم أصبحت كلمة توتالية تستعمل، بعد الحرب العالمية الثانية، كسلاح دعائي تهجمي في الحرب الباردة التي كانت رحاها دائرة بين الايديولوجيات المتصارعة. فأعداء الشيوعية نعتوا أنظمتها بالتوتالية بينما وصف الماركسيون الأنظمة الرأسمالية بالفاشية والتوتالية. وكادت لغة المهاترة السياسية هذه أن تجرّد مفهوم التوتالية من أي محتوى واضح أو معنى محدد؛ مما حدا بالبعض الى التشكيك في جدوى الابقاء على هذا المصطلح أو استعماله. لكن اذا نحن حدنا عن هذا المنزلق التهاتري وتجنبنا الانزلاق فيه نجد أن للتوتالية، كمصطلح فلسفي أو علمي، فائدتين على الأقل. الفائدة الأولى هي أن هذا المصطلح يمكننا من تصنيف أنظمة حكم برزت خلال حقبة ما بين الحربين العالميتين، كالفاشية في ايطاليا والقومية الاشتراكية في المانيا، لا تنطبق عليها انطباقاً تاماً أي من التصانيف أو المصطلحات السياسية ـ الايديولوجية المعروفة سابقاً. والى جانب هذه الفائدة التاريخية هناك فائدة فلسفية في استبقاء مصطلح التوتالية، ذلك أن استبقاءنا له يضع في متناولنا نموذجاً للتحليل

والتصنيف يسهِّل علينا وصف الخيارات السياسية والايديولوجية وتقويمها، فيصبح في ميسورنا أن نأخذ نُظماً وجدت بالفعل أو نفترض امكان وجودها ونحاول فهمها، وربما الحكم عليها، بنسبة قربها أو بعدها عن النمط التوتالي.

ومن البديهي أنه لن يكون لمصطلح التوتالية قيمة علمية ذات شأن اذا صح اعتباره مجرد تسمية جديدة لمفهوم قديم. لذا سنحاول في عرضنا للنمط التوتالي في الحكم إبراز خصائص التوتالية التي تميزها عن مختلف أنواع الدكتاتوريات التقليدية. وفي الواقع إن السبب الرئيسي لشيوع استعمال مفهوم التوتالية وتداوله هو ظهور أحزاب وأنظمة حكم تسلُّطيَّة تتميز وتختلف عن كل ما سبقها. من هنا كانت الحاجة إلى تصنيف جديد بالرغم من أن التاريخ يحفل بشتى أنواع الاستبداد والتسلط. ولعل أفضل نهج نتبعه في محاولتنا تعريف التوتالية وإبراز خصائصها المميزة هو النهج الذي يعتمد العودة الى التاريخ ودراسة ما يصح تسميته «النماذج التوتالية الأصلية». ويجمع الباحثون، من مؤرخين وعلماء سياسة وفلاسفة، على اعتبار الفاشية في ايطاليا والقومية الاشتراكية في المانيا النموذجين التوتاليين الأصليين، ويضيف بعض هؤلاء نموذجاً ثالثاً هو الاتحاد السوفياتي تحت حكم ستالين. لكننا سنركز على نمطي الحكم الفاشي والقومي الاشتراكي ونعرض لاحقاً لبعض الاشكالات التي تبرز عن اقحام نظام الحكم الشيوعي معهما. وقبل الشروع في هذا التعريف الاستقرائي للتوتالية، نذكّر القارىء أنه يبقى لمفهوم التوتالية فائدة حتى ولو صح أن هذا المفهوم يقتصر على وصف نظامين للحكم أو ثلاثة في مرحلة من التاريخ الحديث ولّت. ذلك أن الشك في جدوى الاحتفاظ بمفهوم التوتالية وتداوله تزول مبرراته اذا صح أن النمط التوتالي في التفكير والتصرف والحكم ما زال، ولعله سيبقى دائماً، خياراً حياً يستهوي الأفراد والجماعات. والقول إن التوتالية خيار حي لا يعني انها الخيار الصحيح. لكن هذا القول، إن صح، يفرض علينا أن ندرس التوتالية بجدية ومسؤولية بدلاً من أن نتجاهلها.

لقد نشأ الفكر التوتالي وازدهر في أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى في أجواء متأزمة يشوبها شعور مرير بالغبن ورغبة عارمة في تكثيف الجهود وتوحيدها لتصحيح الأمور وإزالة الحيف كي تسترجع الأمة كرامتها وتفرض ارادتها على كل ما عداها. ولم تكن أي حركة اصلاح محدودة لتفي بالغرض، فالرغبة هي في اصلاح جميع المؤسسات وإعادة بناء المجتمع بأكمله. وقد ولَّد الشعور بأهمية هذا الاصلاح الجذري قناعة بضرورة سيطرة الحاكم القائد، والمنقذ، والمصلح، على المجتمع ومقدراته سيطرة تامة وولَّد استعداداً لدعم سلطة مركزية قوية تعيد بناء المجتمع وتوحّده. وفي الواقع أن الحرب العالمية الأولى كانت عاملاً حفّازاً قوىّ هذه المشاعر التي برزت بوضوح في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فإننا نلمس في كثير من المجتمعات الأوروبية آنذاك، خصوصاً الصناعية منها، تخوفاً من تحلحل العرى الاجتماعية ومعارضة حادة للفردية العقلانية التي كان قد روّجها الفكر الليبرالي. وقد نتج عن هذه المعارضة تطرّف مضاد فتمحور الاهتمام حول الجماعة والدولة واضمحلت أهمية الفرد، وازدهرت اللاعقلانية، وطغت المشاعر القومية والعنصرية المتطرفة. ومما ساهم في تنحية العقل عن السياسة التبسيط المشوَّه الذي أُخضعت له أفكار علماء وفلاسفة أمثال داروين وفرويد ونيتشه.

يستطيع المتتبع لِسِيَر موسوليني وهتلر وستالين أن يرى تشابهاً في كيفية وصول كل واحد منهم الى السلطة وفي كيفية تصرفه بعد وصوله اليها وتحكّمه في زمامها. كما أن المراقب يكتشف صفات مشتركة لأنظمة الحكم الثلاثة التي نشأت في ظل كل واحد من هؤلاء القادة. ويمكننا أن نعرّف نظام الحكم التوتالي (ومن خلاله مفهوم التوتالية) بعرضنا لأهم هذه الخصائص المشتركة فنقول إن النمط التوتالي في الحكم يعتمد الحزب الواحد بزعامة قائد واحد سلطته مطلقة. ويحيط بهذا القائد نخبة من الأعوان تأتمر بإمرته وتواليه ولاء مطلقاً. كما أنه يغلب أن يكون للحزب ايديولوجية رسمية وهدف غالباً ما يحدَّد بوضوح كالتصنيع أو السيادة العرقية. ويتوسل الحزب التكنولوجيا لاستحداث أساليب الدعاية والاقناع والاكراه حتى يلتزم الجميع بأيديولوجية الحزب ويمارسوها، وتُستقطب كل الطاقات من أجل تحقيق الأهدف التي حددها القائد، ويظل المجتمع في حالة تعبئة شاملة ومستمرة. كما أن الحكم التوتالي يسيطر على الاقتصاد ويوجهه، ويسيطر كذلك على القوى المسلحة، وعلى وسائل الاتصال العامة. وتهتم السلطة التوتالية بمختلف نواحي الحياة وتحاول ضبط المجتمع بكامله وتسيره حسب غايات الحزب، وهي تحدّ الحريات أو تلغيها وتحارب كل نوع من أنواع المعارضة وتسيطر على جميع وسائل الاعلام فتمارس رقابة صارمة على الصحف والاذاعات ودور النشر ودور السينما. ومن خصائص العقلية التوتالية أن لها تفسيراً للماضي معيناً ومبسّطاً وعندها رؤية للمستقبل واضحة، وهي لا ترتاح ولا تفسح المجال لغيرها أن يستريح حتى تعيد صياغة الانسان والعالم بأكمله على نمطها ومثالها. ومن أجل تحقيق كل

هذا لا تتردد السلطة التوتالية في استعمال العنف والارهاب.

إن الكثير من هذه الخصائص التي سردناها اتصفت بها أنظمة حكم كثيرة عبر التاريخ دون أن تصبح هذه الأنظمة أنظمة توتالية. فالالتزام بايديولوجية معينة، مثلاً، نجده عند جميع أصحاب العقائد السياسية، من أفراد وأنظمة ودول دون أن تكون هذه الأنظمة والدول توتالية بالضرورة. إن ما يميز النمط التوتالي في الحكم عن سواه هو الوسائل المعتمدة لتطبيق الايديولوجية الرسمية وفرض الالتزام بها على الجميع. وتسويغ اعتماد هذه الوسائل له علاقة واضحة بمحتوى العقيدة التوتالية التي تشجع على اعتماد هذه الوسائل بدلاً من أن تمنعها. كما أن مجتمعات كثيرة، قد يكون نظام حكمها دستورياً على الاجمال، تلجأ الى التعبئة والاستقطاب وربما القمع والحد من بعض الحريات لمواجهة الأزمات والمخاطر الطارئة دون أن تصبح، بالضرورة، مجتمعات توتالية. كما أن اعتماد نظام الحزب الواحد غير كاف لدمغ نمط حكم معين بصفة التوتالية. وبالرغم من أن هذا النحو في التصنيف المرتكز على صفة اعتماد نظام الحزب الواحد هو النحو الشائع، فإن في اعتماده افراطاً في التبسيط وابتعاداً عن جوهر التوتالية. والتوتالية هي السيطرة التامة الشاملة من قبل فرد (القائد) على المجتمع بكليته. فالقائد، في النظام التوتالي، يسيطر ليس فقط على النخبة وعلى الحزب وأجهزته وعلى الدولة ومؤسساتها، بل كذلك على المجتمع بكل ما فيه. فهذا جنتيلي يشدد على أن النقطة الأولى والأساسية التي يجب أن نفهمها في تعريف الفاشية هي شموليتها والمدى التوتالي لعقيدتها التي تُعنى ليس فقط بالنهج والتنظيم السياسيين، بل تُعنى كذلك «بكامل ارادة الأمة وفكرها وشعورها». وهنا وجه الجدّة والخطورة في النهج التوتالي. فالحكام المستبدون عبر التاريخ حاولوا - وبعضهم نجح إلى حد ما - أن يكونوا هم الدولة. لكن القائد التوتالي، عندما ينجح يزيل من الوجود دولة قائمة مع قوانينها ومؤسساتها وإداراتها وبيروقراطيتها، ثم يمد أصابع سلطته الى المجتمع محاولاً جعل إرادة الأمة وفكرها وشعورها امتداداً لارادته وفكره وشعوره.

وأهم ما في هذه السيطرة التوتالية، فلسفياً وعملياً، أنها تلغي مبدأ حكم القانون وسيادته لتضع محله إرادة فرد. وقد أدرك الفلاسفة، من أرسطو الى فلاسفتنا المعاصرين مروراً بتوما الأكويني ولوك ومونتيسكيو وكانط، أن الطغيان هو النتيجة الحتمية لممارسة السلطة في غياب حكم القانون. كما أن الطغيان يبقى طغياناً ولو كان الطاغي حسن النيّة أو نبيل المقصد. فلا ضمان لحرية المواطن وكرامته بغياب قوانين معلنة واضحة ونافذة تحدّد حقوق المواطن وواجباته. وبغياب التزام راسخ ومبدئي بحكم القانون وسيادته يبقى المواطن تحت رحمة الأفراد ونزواتهم. وقد وعى كانط هذه الحقيقة وعياً كاملاً وعبّر عنها مراراً في كتاباته. ففي سياق شرحه للعلاقة بين النظرية والتطبيق في الأخلاق بنحو عام يقول كانط ما فحواه: قد يقوم نظام حكم على مبدأ عمل الخير للناس ويكون الحاكم كالوالد الذي يعتني بمصالح أطفاله ويرعاها. وبما أن هذا الحكم الأبوي يعتبر رعاياه أطفالاً غير ناضجين وغير قادرين أن يميزوا تمييزاً صحيحاً بين ما هو ضار لهم أو كمفيد، فإنهم بنظره مجبرون على الإذعان لارادة رئيس الدولة وعلى الاعتماد كلياً على قراره لتحديد ما يجب عمله كي يحققوا سعادتهم، وعليهم - في مطلق الأحوال - أن يكونوا شاكرين له لأنه تلطف وشاء لهم السعادة. ويضيف كانط أن هذا النوع من الحكم هو أشد أنواع الاستبداد الذي يمكن تصوره إذ إنه نظام يلغي كامل حرية الرعايا فلا يبقى لهم أية حقوق على الاطلاق.

ومن الصعب تصور نماذج للاستبداد أشد من الاستبداد المتمثل في النماذج الأصلية للقائد التوتالي التي أفرزها النصف الأول من القرن العشرين. فمفهوم دولة القائد führerstaat يعني غياب أية مقاييس واضحة ومعلنة لما هو شرعي أو قانوني وطغيان مشيئة القائد، مما يجعل نمط الحكم التوتالي نمطاً اعتباطياً نزوياً كيفياً استنسابياً متقلباً. وفي ظل هذا النمط من الحكم يصبح من المستحيل تكوين توقّعات عقلانية واضحة لما سيحدث، ويستحيل، بالتالي، على الأفراد والجماعات تحديد ما عليهم القيام به لحماية مصالحهم أو حتى للمحافظة على أرواحهم. فأبطال البارحة يُهانون اليوم أو يُقتلون، وأبطال اليوم مرشحون لأن يصبحوا خونة الغد. واذا أضفنا الى هذا الجو من الغموض واللايقين والتقلب استعمال العنف المنظّم وتكنولوجية التسلّط الحديثة تتكون لدينا صورة الرعب التوتالي كما مارسه بعض القادة في التاريخ الحديث.

وسلطة القائد في النمط التوتالي تطغى ليس فقط على القانون بل على المؤسسات كذلك بما فيها مؤسسات الحزب ثم الدولة ثم المجتمع. ومتى تم للقائد ذلك تصبح سيطرته كلية ويخضع الجميع لإرادة شخص واحد. فمدى كلية السيطرة هو اذن مقياس النجاح بالنسبة الى القائد التوتالي. واذا عدنا الى النماذج الأصلية المُتمثّلة في موسوليني وهتلر وستالين، نجد نموذج السيطرة الكلية في ذهن كل واحد من هؤلاء القادة، لكن نسبة

النجاح في التطبيق تفاوتت، فكان حظ هتلر وستالين من النجاح أوفر بكثير من حظ موسوليني. واخفاق موسوليني في تطبيق النموذج التوتالي في ممارسة السلطة يعود بالدرجة الأولى لاضطراره إلى السماح لمؤسسات في الدولة وفي المجتمع، خصوصاً الكنيسة، مشاركته السلطة. فالقائد التوتالي الناجح يلغي كل سلطة ما عدا سلطته، وهذا الالغاء يشمل ليس فقط المؤسسات السياسية والاقتصادية والعسكرية إنما يتعداها ليشمل المؤسسات الروحية والأخلاقية والتربوية. وبديهي أن عدم فرض القائد التوتالي سلطته كاملة على المجتمع ليس نتيجة احترامه، ولو جزئياً، للقانون أو حرصه على المؤسسات إنما هو دليل عجزه وقصوره.

ومن المهم أن نلاحظ أنه بالرغم من تعاظم قوة الحزب في النظام التوتالي وسيطرته على مختلف مناحي الحياة في المجتمع فقد بقيت السلطة، فعليا، سلطة أفراد لا سلطة مؤسسات. واعتمدت سلطة هؤلاء الأفراد اعتماداً تاماً على استمرار تأييد القائد لهم وعطفه عليهم، فكانت الحظوة ـ بدلاً من الأصالة أو الجدارة أو الحق ـ أساس سلطتهم وشرط ممارستها. والجدير بالذكر أيضاً أن سيطرة القائد التامة ليست الخاصة المُحَدِّدة لنظم الحكم التوتالية فحسب، بل إنها كذلك نقطة ضعفها الأساسية. فاستمرارية النظام التوتالي تعتمد كلياً على استمرار فرد اذ يزول النظام بزوال القائد. من هنا خطأ اعتبار نظام الحزب الواحد دليلاً كافياً على قيام نظام حكم توتالي. فالحزب الواحد قد يكون قائماً على مبادىء وقوانين ومؤسسات واضحة تحمي الدولة والمجتمع من نزوية الأفراد وتقلباتهم.

كما أنه من الخطأ الاعتقاد أن التوتالية هي سيطرة الدولة على المجتمع، لأن الدولة ومؤسساتها غالباً ما تكون ضحية النمط التوتالي الأولى. فالقائد التوتالي بإلغائه حكم القانون يلغي الدولة ومؤسساتها. ذلك أن الدولة هي مجموعة مؤسسات وأعراف وأنظمة وقوانين وإدارات نشأت جميعها وتطورت عبر الزمن، وهي غالباً ما تكون حجر عثرة في طريق تسلط القائد التوتالي وأعوانه في الحزب. وهذا لا يعني، طبعاً، أن الدولة لا تتسلط، غير أن الدولة المتسلطة وإن حدّت من حرية الفرد فهي لا تلغيها. أما القائد التوتالي فيلغي كل ارادة ما عدا ارادته، ويصبح بحكم الملغى كل عرف وكل تقليد وكل قانون.

واذا كانت السيطرة على الدولة أمراً صعباً فإن السيطرة على المجتمع واعادة تركيبه أمر أصعب بكثير وربما كان مستحيلاً. فالمجتمع لا يأتي الى الوجود باستصدار مرسوم أو بإبرام عقد. انه حقيقة تاريخية، وهو ذو ماضٍ وجذور وله تراث وقيم وعادات وتقاليد ومؤسسات تعطيه طابعاً خاصاً وتميزه عن سواه. ويفترض أن تكون الدولة امتداداً للمجتمع وتعبيراً حقوقياً وعملياً عن ارادته، لكن المجتمع أعرق وأشمل وأثبت من الدولة. وطبيعة المجتمع المميِّزة (تراثه، قيمه، عاداته) التي يكون قد اكتسبها بفعل تطوره التاريخي تعيق أو تسهّل عملية فرض النمط التوتالي عليه. فبقدر رسوخ تقليد حكم القانون في المجتمع بقدر ما يصعب بروز الحكم التوتالي فيه، وهو إن برز يكون شاذاً ومشيناً. فالأعراف والقوانين تحد من حرية تصرف القائد وهي، إن لم توقفه، تعيق مساره على الأقل. وفي غياب تقاليد وعادات ومؤسسات تلتزم احترام أنماط معينة من التصرف والحكم تتنافى مع العقلية التوتالية، يسهل قيام حكم الفرد وتصبح الدولة ـ وربما المجتمع ـ لقمةً سائغة في فم القائد التوتالي.

وتمتاز المجتمعات إجمالاً بوجود قطاع خاص مستقل عن سلطة الدولة. والمغايرة هنا بين القطاع الخاص والقطاع العام تتعدى المدلول الاقتصادي المحدود لتشمل كل مرافق الحياة. فالقطاع (أو المجال، أو الحيز) الخاص يشمل كل شأن من شؤون المواطن يقرره هو بسيادة تامة وبمعزل عن سلطة الدولة أو مشيئتها. فلولا وجود هذا القطاع الخاص لما اختلف المجتمع عن الدولة. ومن الواضح أن التوتالية تسعى لإلغاء القطاع الخاص صاهرة بذلك المجتمع بالدولة. من هنا تركيز جنتيلي على ضرورة الغاء الخصوصية فيصبح الاندماج الكلي في الدولة أو في الحزب المجال الوحيد للمواطن كي يحقق ذاته تحقيقاً حقيقياً. «وهكذا لا شيء خاصاً، ولا حدود لما تفعله الدولة» كما أعلن جنتيلي. وعلى هذا النحو يطغى العام على الخاص، والجماعي على الفردي، ويصبح كل شأن في المجتمع شأناً سياسياً. فبديهي إذن أنه كلما قوي القطاع الخاص في مجتمع ما (بحكم وجود تقاليد تحمي هذا القطاع وقيام قوى فاعلة للدفاع عن سيادته واستقلاليته) كلما صعب على القائد وحزبه فرض النمط التوتالي وتحقيق السيطرة التامة على الدولة والمجتمع.

كما أن ظروفاً مرحلية معينة قد تجعل السيطرة التوتالية على المجتمع أمراً ممكناً. ففي نماذج التوتالية الأصلية ـ خاصة النموذج الألماني ـ نجد أن أجواء التحضير للحرب، ثم الحرب نفسها، ساهمت في إضعاف الدولة وأجهزتها التقليدية واعطت الحزب مبرراً لتجاوز الأعراف والمناهج القانونية في تصريف شؤون الدولة والناس، وسرّعت في الغاء حكم القانون

وسهلت عملية تقويض البنية المؤسسية القانونية للدولة. وحدث كل ذلك دون أن تتحرك على نحو فاعل أية قوى في المجتمع لصد الهجمة التوتالية قبل فوات الأوان. فأجواء الحماسة وسيطرة المشاعر على العقل ولدتا جواً محموماً ساد فيه التطرف والتعصب والتخوف من متآمرين وأعداء معظمهم وليد التخيل والمبالغة.

وبالرغم من وجود فئات من الشعب وعت خطورة هذه الهجمة التوتالية وادركت أبعادها، فإن ما لا سبيل الى انكاره أن نظماً توتالية (كالنازية في ألمانيا حتى قبيل انتهاء الحرب) تمتعت بتأييد شعبي واضح إن لم يكن عارماً. فلو اقتصر مقياس ديموقراطية حكم ما على نسبة التأييد الشعبي لهذا الحكم وحماسة الجماهير التي تسانده لأصبح نظام الحكم النازي في المانيا أكثر ديموقراطية من أنظمة معظم الدول التي اتُفق على نعتها بالديموقراطية. من هنا ضرورة العودة الى الأحكام المعيارية. فالأساليب المعتمدة في اكتساب التأييد، وطريقة معاملة الفئات المعارضة، ومقدار احترام حقوق الأفراد وحماية حرياتهم (خصوصاً حرية التجمع والتعبير عن الرأي والنشر وبقية الحريات السياسية) تصبح كلها في صلب التمييز بين التوتالية والديموقراطية الحقة. من هذه الوجهة المثالية قد لا يصح أن نتكلم على علاقة التوتالية بالديموقراطية، أما الواقع التاريخي فيثبت أن العلاقة الحميمة ـ اللدودة بين النظامين قائمة وجديرة بالدرس والتحليل.

من أبرز الخصائص التي تُميِّز التوتالية عن مختلف أنماط التسلّط والدكتاتورية السابقة توسّلها للظاهر الديموقراطي لتسويغ سلطتها وإعطاء نظام حكمها طابع الشرعية. فالاوتوقراطيون التقليديون فرضوا سلطتهم ولم يسعوا، في غالبيتهم، لتبرير أنفسهم، والقلة التي سعت لم تتوسل المظهر الديموقراطي ولم تدّع أن أساس شرعيتها هو إرادة جماهير الشعب. أما التوتالية فبدت وكأنها ملتزمة بالمبدأ القائل إن الأساس الوحيد المقبول لشرعية الحكم هو قبول المحكوم بالحاكم وموافقته عليه. وهذا الالتزام الظاهري لم يعن، عملياً، أن التوتالية تخلت عن جوهرها الاوتوقراطي. فالترجمة الفعلية لمفهوم الديموقراطية التوتالية هي أن إرادة القائد هي ارادة الشعب، والشعب دائماً على حق. ولكي يثبت القادة التوتاليون أن ارادتهم هي ارادة الشعب لجأوا الى أسلوب الاستفتاء العام والتصويت التهليلي. وبهذه الطريقة أخرج القائد ـ الساحر من القبعة الاوتوقراطية ارنباً أسماه الديموقراطية التوتالية.

وادعاء التوتاليين أن ديموقراطيتهم هي الديموقراطية الحقة والأصيلة لم يمنع قادتهم من المجاهرة في رفضهم لأبسط قواعد الحكم الديموقراطي. فموسوليني أظهر احتقاراً واضحاً للمبدأ الذي يعطي الأكثرية العددية في النظام البرلماني حق الحكم وتوجيه المجتمع. كما أنه تغنّى باللامساواة بين الناس واصفاً إياها بالمخصبة والمثمرة والمفيدة. كما أن هتلر، قبل استلامه الحكم، أعلن بصراحة أن هدف حزبه هو القضاء على النظام البرلماني من الداخل عن طريق الاستفادة من الأساليب البرلمانية نفسها. وأدرك هتلر أن نجاح النظام التمثيلي البرلماني يعتمد على تعاون المعارضة تعاوناً مسؤولاً ملتزماً بروح النظام البرلماني وليس فقط بأشكاله الخارجية. وقد نجح هتلر في شل فعالية مجلس النواب الألماني Richstag وجعله عاجزاً عن الاشتراع وتوجيه الحكم، وذلك عن طريق افشال أية عملية تحالف قد تؤدي الى تشكيل أكثرية. أما داخل أجهزة الحزب فقد اتخذت الديموقراطية طابعاً شكلياً محضاً. فالقرارات تُتخذ مسبقاً ثم تُعطى لاحقاً مظهراً ديموقراطياً في اجتماعات الحزب.

لكن التوتالي لا يرى في التخلي عن مبدأ الأكثرية العددية ضمن النظام التمثيلي البرلماني عداء للديموقراطية. فالعودة المباشرة الى المصدر، الى الشعب، هي الديموقراطية الحقة التي يمثلها أفضل تمثيل القائد التوتالي. اذن القائد يعبر عن ارادة الشعب. ولكن كيف تتكون ارادة الشعب وكيف تُحدّد؟ هنا تكمن نقطة ضعف الديموقراطية الرئيسية. فظاهرة التلاعب بمشاعر الجماهير والسيطرة على الشعب باسم الشعب وباسم الديموقراطية ظاهرة قديمة قدم الديموقراطية نفسها. وقد تخوف فلاسفة ومفكرون كثيرون من سيطرة المشاعر على العقل في النظام الديموقراطي. هذا التخوف كان أحد الأسباب الرئيسية التي جعلت افلاطون، في القرن الرابع قبل الميلاد، يرفض الديموقراطية كنظام حكم. وفي القرن التاسع عشر نجد مفكرين مثل الكسيس دي توكفيل وجون ميل في حالة قلق على الديموقراطية وجزع على مستقبلها. ذلك أن الديموقراطية، في نظرهما، قد تفرز نوعاً جديداً من الطغيان اسمياه طغيان الأكثرية. ووصف ميل سيكولوجية الأكثرية الناخبة بأنها لا عقلانية. كما أن السياسيين يدركون هذه الحقيقة فيتوجهون إلى مشاعر الناس لا الى عقولهم من أجل الحصول على تأييدهم. وقد حقق السياسيون التوتاليون افظع مخاوف ميل، فسعوا الى اكتساب التأييد والى الاقناع من خلال تعطيل العقل وإثارة المشاعر والحماسة. واعتبروا أنه من الأسهل أن يتشارك الناس بعواطفهم ومشاعرهم من أن يتشاركوا بأفكارهم. فمن

طبيعة الفكر الجدل، والجدل يؤدي الى الخلاف. والخلاف غير مسموح به لأنه يتعارض مع الرؤية التوتالية للمجتمع العضوي المتماسك المتكامل الموحد.

وقد سهّلت التكنولوجيا الحديثة عملية السيطرة على المجتمع في جميع مرافقه واستُعملت لتحقيق الوحدة الكلية التي تنتج عن انصهار الفرد والدولة والمجتمع، فاستفاد القادة التوتاليون استفادة قصوى من تحديث وسائل الاعلام والاتصال والاثارة والترغيب والترهيب للتأثير على جماهير الناس وتحقيق التطابق المنشود بين ارادة الشعب وارادة القائد. إن علاقة التوتالية بديموقراطية الجماهير وبتكنولوجية المجتمعات الصناعية الحديثة هي الخاصة الأساسية التي ميّزت التسلّط التوتالي عما سبقه من أنواع التسلط. وهناك وجه سخرية وعجب في أن الحركات الديموقراطية التي هي في الأساس حركات تحرر غايتها الاطاحة بالطغيان كانت لا تكاد تنجح في التحرر من الطغيان حتى تخلق طغياناً من نوع آخر. واذا اعتبرنا أن وعي المجتمعات لأهمية مبدأ حكم القانون هو دليل على وعي سياسي ورقي اجتماعي وحضاري، يصبح من دواعي السخرية والعجب أن التكنولوجيا، التي هي من ثمار الحضارة، تُستعمل من قبل الدكتاتوريات الحديثة لتسهيل الغاء مبدأ حكم القانون واستبداله بمبدأ الخضوع لارادة القائد واعتبار هذه الارادة معياراً مطلقاً ونهائياً للخير والشر، للحق والباطل. قد تكون الارادة في السيطرة الكلية قد وُجدت تاريخياً عند بعض الأفراد، لكن وسائل تحقيق هذه السيطرة لم تكن متوافرة. فما هو جديد في القرن العشرين ليس مفهوم السيطرة التوتالية بحد ذاته بل إمكانية تطبيق هذا المفهوم، أو هكذا على الأقل، تصور بعض القادة التوتاليين. وقد دفعت الانسانية ثمناً باهظاً بسبب هذا التصوُّر.

وتمثلت هاتان المفارقتان على نحو واضح في المانيا. فالمجتمع الألماني له تراث في احترام القانون وحكمه وله تكنولوجية متطورة ونظام اداري عريق. وقد نجح النسق التوتالي في الحكم نجاحاً شبه تام في المانيا. أما موسوليني وستالين فقد كانت لهما أوضاع خاصة. فموسوليني لم يسيطر على الدولة على نحو تام لأن الملك بقي يمثل الشعب، واستمرت الكنيسة الكاثوليكية في تأدية دور مهم في المجتمع. أما ستالين فيثير وضعه تعقيدات خاصة سنعرض لها في ما يلي باختصار.

لقد أثار حكم ستالين مشكلة تحريف العقيدة الماركسية. فإذا صحّ القول إن الفاشية تمثّلت في موسوليني والنازية في هتلر، فمن الخطأ القول إن الشيوعية تمثّلت بستالين. ونلاحظ أن الفاشيين والنازيين تفاخروا بوصف أنظمة حكمهم بالتوتالية. أما الشيوعيون فاعتبروا التوتالية تهمة هم منها براء، مدعين أن النظم الرأسمالية توتالية في جوهرها وإن تسترت بغطاء ليبرالي مزيَّف. ومن دون أن ندخل في هذه المناظرة يفرض علينا الواقع أن نقرّ أنه بالرغم من نجاح ستالين في السيطرة على الحزب الشيوعي، ومن خلال الحزب على الدولة، فإن هذا لا يعني أن الشيوعية أصبحت رديفاً لستالين والستالينية. فليس في فكر ماركس وانغلز، ولا حتى في فكر لينين، أي أساس للمفهوم الستاليني (وخاصة للممارسة الستالينية) للقائد ودوره. صحيح أن لينين ابتدأ، واستطاع أن يكمل الى حد بعيد، عملية استيلاء الحزب على أجهزة الدولة والسيطرة عليها. لكن انتقال السلطة (في عهدة لينين) تم لمصلحة الحزب، لا لمصلحة فرد أو قائد. إن انتهاج ستالين أسلوب حكم ينطبق عليه الكثير من مواصفات النظم التوتالية لا يجعل الشيوعية عقيدة توتالية. فبعد ثورة البروليتاريا يُفترض أن تكون القيادة للحزب لا لفرد واحد. والدكتاتورية التي سوَّغتها العقيدة الشيوعية - ولو مرحلياً - هي ديكتاتورية الأكثرية؛ أي البروليتاريا.

والمجتمع اللاطبقي (الذي هو نهاية المطاف في الرؤية الماركسية) يعني انتصار المجتمع على الدولة، سواء جاء هذا الانتصار عن طريق العنف الثوري أو نتيجة ذبول الدولة وزوالها التدريجي. ولكن اذا تحقق حلم مجتمع بلا دولة فهل يخفّ احتمال السيطرة الكلية وهل يكون هذا المجتمع أكثر مناعة تجاه حمّى التوتالية أم يكون أكثر تعرضاً لها؟ باختصار، هل يسهِّل وجود الدولة قيام النمط التوتالي أم يحمي المجتمع منه؟ الجواب عن ذلك يتوقف على مفهوم الدولة الذي نعتمد. والدولة، حسب ماركس، هي خاصة من خصائص المجتمع الطبقي تتوسلها الطبقة المسيطرة اقتصادياً وسياسياً لفرض ارادتها على المجتمع بكامله ولاعطاء استغلالها لبقية الطبقات طابعاً شرعياً. ومتى عمّت المساواة في ظل المجتمع اللاطبقي، زالت الحاجة الى الدولة. والتوتالية، كما رأينا، هي سيطرة القائد (بواسطة الدولة) على المجتمع، وتصبح السيطرة كلية متى تمّ صهر المجتمع بالدولة. التوتالية اذن تلغي المجتمع وتبقي الدولة. أما الشيوعية فتسعى الى الغاء الدولة ليبقى المجتمع.

كما أن استمرارية النظام الشيوعي في الاتحاد السوفياتي غير مرتبطة بمصير شخص واحد على نحو ارتباط استمرار النظام الفاشي في ايطاليا بمصير موسوليني واستمرار النظام النازي في

المانيا بمصير هتلر. لكن هذا لا يمنع نظرياً، ولم يمنع عملياً، أن تصبح الفاشية والنازية نزعتين تمثّلان نمطاً للتصرف ونظرة للسياسة والحياة. وهل يصح أن نستنتج، بناء على التجربتين الموسولينية والهتلرية أن النمط التوتالي قد ينجح لمرحلة معينة (وجيزة نسبياً) ثم ينهار متى تعافى المجتمع؟ وعملية التعافي هذه هل تتكون عواملها من الداخل، أم أن النمط التوتالي، متى امتدت جذوره في المجتمع، لا ينهار الا نتيجة عوامل خارجية؟ ولو انتصر هتلر، مثلاً، فهل كانت التوتالية تعم اوروبا وربما العالم بأسره؟ أم هل أن في داخل النمط التوتالي بذور انهياره وانقراضه، والهزيمة العسكرية تعجّل في حدوث انهيار لا محالة حادث؟

والاجابة عن هذه التساؤلات تتوقف على النظرية التي يعتمدها المجيب حول طبيعة الانسان وحدود التأثير عليها وتوجيهها والتحكم بها وربما إعادة تصميمها. فهي في الواقع تساؤلات حول امكانية خلق مجتمع جديد، أو اعادة تركيب مجتمع قديم، طبقاً لنموذج تبنيناه مسبقاً. ولو صحّ أن عملية اعادة الخلق هذه ممكنة بنحو عام، لبرز سؤال آخر حول امكانية نجاح هذه العملية عندما يكون النموذج المعتمد نموذجاً توتالياً على نسق النموذج الهتلري أو الموسوليني. يقول الكسيس دي توكفيل إن في طبيعة الانسان شعورين قويين ومتناقضين يتجاذبانه دائماً هما: الحاجة الى أن يُقاد والرغبة في أن يبقى حراً. وتساءل توكفيل، بخوف على الحرية والهلع، «أيهما الأقوى؟» إن في الاجابة عن هذا التساؤل المدخل الأساسي للاجابة عن الأسئلة التي طرحناها حول امكان تحول المجتمعات نحو النسق التوتالي.

ولعل أفضل واق من التوتالية هو الادراك أن «حاجة الانسان الى أن يُقاد»، على حد تعبير توكفيل، هي احدى أهم القوى التي تحرك الانسان وتتحكم في تصرفه. وإذا لم ندرك هذه الحقيقة ولم نكن متهيئين لها ومتحسبين، أُخذنا على حين غرّة. وقد ولّدت ظاهرة النازية في المانيا المتحضرة اهتماماً كبيراً بما أصبح يسمى سيكولوجية إطاعة السلطة. ومن أهم التجارب والدراسات في هذا الموضوع تلك التي قام بها ستانلي ميلغرام Stanley Milgram وسواه في الولايات المتحدة ابتداء من العام 1964. وقد حاول ميلغرام أن يحدد المدى الذي يذهب اليه الانسان العادي والطبيعي في اطاعة من يعتبرهم في موضع سلطة. وكانت نتائج هذه التجارب مذهلة فهي إن صحّت، تثبت أن قسماً كبيراً من الناس يذهبون في إطاعتهم للسلطة الى حد التسبب بآلام مبرحة، وأحياناً الموت، الى اناس آخرين.

لن نعرض للخلافات التي أثارتها تجارب ميلغرام أو للجدل الذي قام حولها. فما يهمنا هو الضوء الذي قد تلقيه هذه التجارب على محاولتنا فهم ظاهرة التوتالية. وما يعنينا خصوصاً هو الدافع الذي حدا هؤلاء الناس الطبيعيين الى أن يتصرفوا على هذا النحو غير الطبيعي. فقد قال لهم العالِم صاحب السلطة ان ما يقومون به هو تجربة علمية مفيدة. وما يقابل هذا التسويغ في حياة المواطن السياسية هو التسويغ الايديولوجي. فمتى اقتنع المواطن أن طاعته للسلطة تخدم أهدافاً نبيلة ينتج عنها خير ومنفعة، تكون طاعته سهلة وطوعية. اذن المواطن الملتزم هو مواطن مطيع. من هنا ان نظام حكم ما قد يكون توتالياً دون الحاجة للجوء الى الرعب أو الارهاب. ومن الصعب تفسير نجاح التوتالية، خصوصاً في المانيا، عن طريق التركيز على استعمال القائد والحزب لارهاب الدولة المنظم فحسب. فهناك حقيقة يجب أن لا نتجاهلها، وإن كانت محزنة، وهي أن مساندة قسم كبير من الشعب ودعمه لنظم توتالية كثيراً ما يكوّنان مساندة طوعية ودعماً ناتجاً عن قناعة وشعور بالواجب. وفي محاولات تفسير هذه الظاهرة يؤدي احترام السلطة والتسويغ الايديولوجي دورين مهمين جداً.

وإذا عدنا الى تاريخ الفكر السياسي نلاحظ التباين الكبير بين مخاوف هوبز في القرن السابع عشر ومخاوف توكفيل وميل بعد مرور حوالي قرنين. فهوبز تخوّف من الفوضى التي تنتج عن اعطاء المواطن حرية التصرف السياسي وعن جعل طاعته للسلطة طاعة مشروطة وعن منح المحكوم حق محاسبة الحاكم. أما توكفيل وميل فكانا يخشيان على الحرية وعلى الأفراد والأقليات من طغيان الأكثرية الديموقراطية. وكانا يخافان، على نحو خاص، من احتمال استغلال أقلية سياسية مشاعر ومخاوف وطموحات الأكثرية فتمارس هذه الأقلية، باسم الأكثرية، طغياناً من نوع جديد. وتخوّف توكفيل من أن يمارس شعب حر حريته وحقه في القرار فيختار لنفسه سيداً عليه، ليعود بعد ذلك الى حالة الاتكال والتبعية، ناسياً، أو متناسياً، أن باستطاعته أن يظل حراً وسيداً على نفسه. ومن الواضح أن تجارب ودراسات ميلغرام وسواه ممن اهتموا بسيكولوجية إطاعة السلطة، ودراسة النماذج التوتالية التي ظهرت في القرن العشرين، تثبت أن مخاوف هوبز مبالغ فيها. ولعل قرب توكفيل وميل زمنياً من عصرنا، وتجارب بعض الدول في

الديموقراطية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تجعل مخاوفهما أقرب الى اهتماماتنا ومخاوفنا في القرن العشرين. ولولا رغبتهما في أن تنجح التجربة الديموقراطية وتترسخ جذورها لما أبديا هذا القدر من القلق على الحرية وهذا الخوف من بروز نوع جديد من الطغيان في ظل الديموقراطية وباسمها. والفوضى الناتجة عن غياب السلطة أو ضعفها ليست الداء الوحيد الذي يعتري الجسم السياسي. فالخضوع المفرط للسلطة، والمبالغة في الولاء لها وجعل هاتين الصفتين أولى فضائل المواطن الصالح، والتهرب من الحرية ومن مسؤولياتها، كل ذلك يسبب داء التسلط والطغيان الذي لا يقل فتكه بالجسم السياسي عن فتك داء الفوضى.

ولعله من المناسب في ختام هذا البحث ابداء بعض الملاحظات حول محاولات اكتشاف الجذور الفلسفية للتوتالية. وقد نحت هذه المحاولات منحى من منحيين. فهناك أولاً من حاول اعطاء الممارسات التوتالية تسويغاً، وربما شرعية، عن طريق تنظيرها فلسفياً وربطها بآراء فلاسفة لهم شأن في تاريخ الفكر. وهناك ثانياً من حاول الانتقاص من بعض اعلام الفكر الفلسفي ملصقين بهم تهمة التوتالية. ومن أهم من شملتهم هذه المحاولة هرقليطس وأفلاطون وأرسطو ومكيافلي وهوبز وروسو وهيغل ونيتشه وماركس. وقد اعتبرنا التوتالية، في هذا البحث، ظاهرة حديثة نسبياً وحاولنا فهمها في اطارها التاريخي والاجتماعي والسياسي، مركّزين على توسّلها ديموقراطية الجماهير مسوغاً ايديولوجياً واعتمادها التكنولوجيا الحديثة لترسيخ تسلطها في السلم وفي الحرب. ولم يعر القادة التوتاليون الفلسفة أو الفلاسفة اهتماماً كبيراً، ولا هم حاولوا أن تأتي ممارساتهم وليدة نظرية ما. والممارسة أتت دائماً عندهم في المقام الأول. أما التنظير، إن أتى، فهو يأتي لاحقاً. لذا لا يصح اعتبار موسوليني أو هتلر نهاية منطقية، أو حتمية، لنهج معروف في التفكير الفلسفي. ولن يكون، بالتالي، من المفيد أن نجهد في البحث عن أسلاف موسوليني أو هتلر بين اعلام الفكر الفلسفي السياسي.

ليس المقصود من هذه الملاحظات التقليل من أهمية الفكر الفلسفي السياسي في تطور العقائد والأحداث، أو تبرئة أعلام الفكر الفلسفي من أي انتماء ايديولوجي. كما أننا لن ندخل في الجدل القائم حول الهوية الايديولوجية الصحيحة للفلاسفة الذين اتهموا بالتوتالية، بل نكتفي، على سبيل المثال، ببعض الملاحظات حول الادعاء بأن روسو وهيغل يمثلان نموذجين مختلفين للفكر السياسي التوتالي.

ولعل في الصاق تهمة التوتالية بروسو مفارقة واضحة، خصوصاً وأنه يعتبر عن جدارة فيلسوف الديموقراطية والمساواة والحرية في الفكر السياسي الحديث. ومن الواضح أن اعتبار روسو سلفاً من أسلاف موسوليني وهتلر فيه ظلم لروسو وتجن على الحقيقة. صحيح أن مفهوم الارادة العامة Volonté générale، عند روسو يلزمه الكثير من الدقة والوضوح، ولكن ليس إلى درجة يصح معها القول إن ارادة القائد التوتالي هي الارادة العامة. واعتبار روسو مفكراً توتالياً فيه تجن على الحقيقة بقدر ما في اعتبارنا النظام الديموقراطي نظاماً توتالياً. وكما أنه من الخطأ أن ينساق المفكر وراء بيانه فيضحّي بالوضوح وبالدقة في سبيل البلاغة، فإنه كذلك من الخطأ استغلال هذا الغموض لتبرير ممارسات سياسية بعيدة كل البعد عن مقاصد المفكر الحقيقية.

وبالرغم من وجود بعض الملامح التوتالية في فكر هيغل السياسي، فإنه من الخطأ كذلك اعتباره سلفاً من أسلاف موسوليني أو هتلر. ولكن ليس من الضروري أن نظلم هيغل ونقول إنه كان سيدعم النازية أو يسوغ ممارسات هتلر لكي نقر بأن المفهوم الهيغيلي لطبيعة الدولة وسلطتها قوّى التقليد الألماني القائل بالخضوع للدولة واطاعة النظام القائم. واعتقاد هيغل أن الفلسفة يجب أن تكون في خدمة الدولة هي خاصة من خصائص التراث الفكري الالماني. فمن حق الدولة، بل من واجبها، أن تُسكت الذين يهددون أمنها ويضعفون من سلطتها ويشككون في قوانينها. وبالرغم من تعظيم هيغل للحرية كمفهوم مطلق فإننا نجده يسوّغ الحد من حرية الفكر والتعبير. وهذا الدعم لسلطة الدولة لم يأت بقصد مواجهة موجة انتقاد للحكم أو بقصد الحد من الافراط في استعمال الحريات السياسية بل أتى في زمن طغت فيه ارادة الدولة وساد رأي الحاكم على كل ما عداه. ورأي هيغل في الدولة واضح. فالدولة توجد من أجل ذاتها، أما الفرد فيوجد من أجل الدولة، وجميع ما يمتلك الانسان من قيمة ـ كل حقيقته الروحية ـ يمتلكه من خلال الدولة.

ولكن مفهوم الدولة هذا يتنافى مع المفهوم التوتالي لها. فنظرة هتلر للدولة مثلاً غير هيغيلية إذ إن هيغل عظّم الدولة أما هتلر فاحتقرها. وقد وصف هتلر الاحترام العميق الذي يكنه الالمان للدولة بأنه جنون وحماقة. فاحترام الدولة ومؤسساتها يحد من ارادة القائد الكلية أو يلغيها، لأن الغاء حكم القانون واحلال ارادة القائد مكانه هما، في النهاية، جوهر التوتالية.

مصادر ومراجع

- Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1951.
- Barber, Benjamin, «Conceptual Foundations of Totalitarianism,» *in Totalitarianism in Perspective, three views*, Friedrich, Curtis and Barber, London, 1969.
- Chapman, John, W., *Rousseau: Totalitarian or Liberal?* New York, 1956.
- Finer, S.F., *Comparative Government*, London, 1970.
- Erich, Fromm, *The Fear of Freedom*, London, 1942.
- Friedrich, Carl, Ed., *Totalitarianism*, Mass, Cambridge, 1954.
- Gentile, Giovani, «The Philosophical Basis of Fascism,» *Foreign Affairs*, vol. VI, No2,1928.
- Milgram, Stanely, *obedienci to Authority: An Experimental View*, London, 1974.
- *The Individual in a Social Order: Essays and Experments*, Mass., 1977.
- Moore, Barrington, *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, London, 1969.
- Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies*, London, 1952.
- Reiss, Hans, ed., *Kant's political Writings*, Cambridge University Press, 1970.
- Schapiro, Leonard, *Totalitarianism*, London, 1972.
- Talmon, Jacob, L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, 1952.

وضاح نصر

التوتاليتارية

Totalitarianism
Totalitarisme
Totalitarismus

تترجم أحياناً بـ الشمولية أو الكليانية، وهي وصف يطلق على نظرية ايديولوجية اجتماعية ـ سياسية، وشكل من أشكال التنظيم السياسي للمجتمع، يقوم على إذابة جميع الأفراد والمؤسسات والجماعات في الكل الاجتماعي (المجتمع، الشعب، الأمة، الدولة)، عن طريق العنف والارهاب، ويمثل هذا الكل قائد واحد يجمع في يديه كل السلطات. ويشار بهذه التسمية إلى أنظمة تتفاوت في عدد من الخصائص، إلا أنها تشترك في هذه الصفة المشتركة، كايطاليا موسوليني، والمانيا هتلر، واسبانيا فرانكو، وبرتغال سالازار... وغيرها.

الدولة التوتاليتارية في الايديولوجيا الفاشية هي الصورة العليا الشاملة للحياة الاجتماعية. وهي، باخضاعها، أوتضمنها لجميع أشكال التنظيم الاجتماعي الأخرى، توحد ذاتها مع المجتمع والشعب والأمة. وليس لأي من الجماعات أو المؤسسات الاجتماعية أو الأفراد الحق في الوجود إلا كأعضاء، وعناصر لذلك الكل الشامل. يقول موسوليني 1883-1945 «الكل في الدولة، ولا قيمة لشيء انساني أو روحي خارج الدولة؛ فالفاشية توتاليتارية، والدولة الفاشية تشمل وتوحد جميع القيم؛ وهي التي تؤول هذه القيم وتفسرها. إنها تطور وتعيد صياغة قوى حياة الشعب كلها». ويؤكد روكو بـ «بالنسبة للفاشية، المجتمع هو الهدف، أما الأفراد فوسائل؛ وكل الحياة تكمن في استخدام الأفراد للأغراض الاجتماعية». والدولة التوتاليتارية كل، هي كتلة واحدة لا تقبل بفصل السلطات أو بأي شكل من أشكال الديموقراطية التي عرفها الغرب. وكل معارضة لهذا الكل تحطم بالقوة. فلا رأي ولا تنظيم ولا تكتل خارج سلطة الدولة.

والتوتاليتارية السياسية تدعمها توتاليتارية فكرية أيضاً. فالدولة عند موسوليني هي وعي الشعب وارادته، وهي «حقيقة ذات الفرد». إنها «واقع فكري وأخلاقي» «إنها فكر الأمة الماثل» «لها ارادة ولهذا توصف بأنها دولة أخلاقية». وعند الفاشية الايطالية الدولة هي التي تخلق الأمة، وهي التي تسمح لها بالتفتح. فالدولة إذن حقيقة سابقة للأمة ومتفوقة عليها. أما ما يسمى بـ الاشتراكية القومية (المانيا النازية) فتصور علاقات الدولة بالأمة على نحو آخر: لا تلعب الدولة الاشتراكية القومية إلّا دور الوسيلة، الآلة. الحقيقة الأساسية هي أن الشعب «فولك VOLk» هو بآنٍ واحد الجنس الالماني وتاريخ المانيا. فالدولة ليست إذن إلا لحظة في المصير الالماني. يقول روزنبرغ 1893-1946: «الأمة هي البداية والنهاية، هي التي يخضع لها كل ما عداها». ويمكن تفسير الاختلاف بين الفكرة الفاشية عن أولوية الدولة، والفكرة الاشتراكية القومية عن أولوية الفولك بالتراث الجرماني القوي، وبتأثير الفلاسفة والمؤرخين الالمان من جهة، وبنزعة الفاشية الالمانية لاحتلال أراضي الدول الأخرى. «كان على موسوليني أن يصنع الدولة الايطالية، أما هتلر فكان عليه أن يستخدمها وأن يعطيها اسطورتها لا أن يخلقها». (جان توشار، **تاريخ الفكر السياسي**، بيروت، 1983).

وفي الواقع العملي، سواء باسم الأمة أم الشعب أم باسم الدولة يقوم النظام الفاشي. هذا النظام الذي يدعو إلى «وحدة وطنية ذات طابع صوفي». وباسم هذه الوحدة الوطنية يقوم نظام الدولة التوتاليتاري، حيث يُعتبر الزعيم المصدر الأعلى للسلطة، ويمثل، على حد زعمهم، ارادة الشعب وروحه.

وتسخر كل وسائل التربية والتعليم وأجهزة الدعاية لترسيخ هذه الأفكار؛ ويجند الشباب منذ الصغر وتملأ اذهانهم بها، وتقوم الرقابة البوليسية بسحق كل من يعارض أو يخالف. أما الجيش فيهيأ لفرض سيطرة الدولة التوتاليتارية على البلدان الأخرى.

إن آلة الدولة الشديدة المركزية، التي يسأل فيها كل عضو ومنظمة أمام المسؤول الأعلى، تؤدي إلى إلغاء أي استقلال للسلطات؛ ويتركز تشريع وتنفيذ القوانين، والارهاب القضائي وغير القضائي، والقمع الاداري والفكري في يد رجل واحد. ومذهب الدولة التوتاليتارية يلغي استقلالية أي من ميادين أو قيم الحياة الاجتماعية: الدين، الأخلاق، الفن، الأسرة... الخ، كل شيء يجب أن يخضع لضبط الدولة وتنظيمها. وفي هذا المذهب لا مكان للفرد خارج تنظيم الدولة؛ والانسان لا يوجد إلا كتابع للآلة الاجتماعية القائمة. إن الأفكار التي جاءت بها الثورات البرجوازية الديموقراطية (ثم تخلت عنها) عن الحقوق الثابتة للفرد، من الحرية وصراع الآراء، وما شابه ترفضها التوتاليتاريا رفضاً كلياً. يقول غيبليس: «في الدولة لم تعد توجد حرية للأفكار. هناك فقط أفكار صحيحة وأفكار مغلوطة وأفكار لا بد من استئصالها».

وترفع التوتاليتارية الشوفينية العدوانية الى مرتبة السياسة الرسمية للدولة. وتنشرها بين أوساط شعبية واسعة. وتسخر لهذا الغرض العناصر السلبية في الوعي الاجتماعي، كالمحدودية الإتنية وما يسمى بمركب النقص وغيرها، فتتحول هذه العناصر الى محركات أساسية في السياسة والدعاية الجماهيرية. يؤكد روكو أن الفاشية هي «الانبعاث اللاواعي (العفوي) لغريزتنا العرقية العميقة»؛ ويخاطب هتلر أنصاره قائلاً: «ليس العقل هو الذي ينصحكم بالمجيء إلي، بل الايمان وحده هو الذي أمركم بذلك». القضية إذن هي قضية «الايمان، الطاعة، النضال...». ويؤكد هتلر في أكثر من مكان أن «تاريخ العالم هو من صنع الأقليات». ويعبر عن احتقاره للانتخابات الديموقراطية، وللجماهير عامة بقوله: «من الممكن أن نرى جملاً يمر من ثقب إبرة اكثر من ان تكتشف رجلاً عظيماً بواسطة الانتخاب»... «إن دور الأقوى هو السيطرة على الأضعف لا الاندماج معه» أما الضعفاء فعليهم أن يعترفوا بتفوق الأقوياء ويخضعوا لهم. إن جميع البنى النفسية ـ الاجتماعية، ذات العلاقة بالمستويات الدنيا من الوعي الاجتماعي، المستويات التي تشكلت في مراحل الانقسامات الإتنية، وكذلك تلك التي كونها القهر الاجتماعي ـ الطبقي العميق الجذور في التاريخ، تستخدم في النظام التوتاليتاري، وترفع الى سطح ايديولوجيته، وتعاد صياغتها على ضوء النظريات العرقية. وعلى هذا النحو يعبأ الجميع تحت شعار «الشعب ـ الأمة ـ الدولة»، ويؤدجون بطريقة كلية لتسويغ الاستغلال الطبقي من جهة، ولتسويغ إخضاع الشعوب الأخرى، بل إفنائها أحياناً، من جهة أخرى.

وهذه المبادىء السياسية نجد تتمتها المنطقية في اعتبار الدولة المؤهلة لحكم الشعب الآري المصدر الوحيد للقيم الأخلاقية والنظم التشريعية؛ وفي اعتبار حرية، بل ووجود الأفراد، والجماعات الاتنية، والدول الأخرى غير ذات معنى أو قيمة الا بمقدار ما تقدم من فائدة ومنفعة للدولة التوتالينارية وايديولوجيتها. كما تغفر هذه المبادىء وتسوغ الممارسات النازية باعدام اعداد هائلة من البشر، وإبادة شعوب بأكملها، والوحشية التي لا نظير لها في التعامل مع أسرى الحرب والسكان المدنيين... الخ، إن هذه الممارسات تعتبر عادية بل ضرورية لفائدة الدولة التوتاليتارية.

يربط بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع بين التوتاليتارية وبين التقدم الصناعي، وبخاصة التقدم التقني ـ الاداري. إن تطور الادارة من إدارة موجهة نحو تحسين الوضع الشخصي والأسري، الى ادارة موجهة نحو تنظيم الدولة الاحتكارية، وما يتطلبه هذا من تنظيم متزايد للتوجهات التفصيلية للنظام الاداري ـ التقني، يؤدي إلى نمو هائل ومتعاظم لحجم الجهاز الاداري وزيادة تخصصه من جهة (التخطيط الاقتصادي، تقنيات منظومات الادارة والتحكم)، والى دفع الجماهير للمشاركة السلبية الاستهلاكية في الادارة من جهة أخرى (عبر آليات الطلب الاستهلاكي)، كما يؤدي إلى التمايز المعقد لمؤسسات السلطة والضبط والتغير السريع لأنساق القيم الأخلاقية والتشريعية من جهة ثالثة. ويرافق ذلك أن آلية نقل الثقافة تصبح مؤسسية وبعيدة عن الشخصية الفردية إلى الحد الأقصى، مثلها مثل آليات الضبط الاجتماعي. فتتطور منظومات ومؤسسات الاتصال الجماهيري، وما يلائمها من جمهرة التنظيم والثقافة وغيرها من أشكال النشاط الاجتماعي. إن هذه التغيرات الناشئة عن الانتقال الى الطابع الاحتكاري للدولة تخلق، في حالات معينة، الشروط المناسبة لظهور الادارة التوتاليتارية التي تلغي استقلالية أية ميادين، أو مستويات، أو ذوات في إدارة المجتمع.

يعتبر الفيلسوف الاسباني خوسيه أورتيغا إي غاسيت 1883-1955 أن العصر التقني يؤمن القدرة العملية الهائلة

للإنسان الـذي لم يعِ أنـه، بسبب ذلك، «يصبح قادراً، من حيث الإمكانية، على فعل كـل شيء، والذي لا يعـرف حاليـاً مـاذا يفعل». وفي نقـده للمجتمع الجـماهـيري يعتـبر خـوسيـه أورتيغـا إي غاسيت أن هـذا المجتمـع يشكـل أرضيـة خصبة لظهور النظام التوتاليتاري، باعتبار أن الفرد المتوسط (العادي) غير القادر على التفكير المستقل، سيكون موضوعـاً للاستغـلال من قبـل مجموعـات اجتماعيـة ـ سياسيـة معينـة. ومن مـواقـع الأقلية الارستقراطية المختارة يحاول خوسيه أورتيغا إي غاسيت الدفاع عن الثقافة من خطر الجماهير التي تقرر حكم المجتمـع دون أن تكون مؤهلة لذلـك. وهو يعتبر أن النشاط الاجتماعي للجماهير يمكن أن يؤدي بالبشرية إلى الكارثـة: «إذا كـان هذا النمط من الانسان [الانسان ـ الجمهور] سيستمر في الهيمنة في أوروبـا ويقرر مصيرها، فستكون ثلاثـون سنة كـافية لإعـادة قارتنا الى البربرية». إن هذا الفيلسوف بوعيـه لخطر الفـاشية، يحاول إيجاد الوسائل للتخلص منها في القيم الثقـافية التي يجب على النخبة المثقفة أن تحافظ عليها وتطورها.

ويفترض مفهوم المجتمع الصناعي الذي طوره بوجه خاص عـالم الاجتـماع الفـرنسي ريمـون آرون، سببيـة تؤدي بمـوجبهـا التغـيرات في قوى الانتـاج وخاصـة التكنولـوجيا، الى تـوطيـد حتمي لنفوذ الدولة؛ وهذا النفوذ يخضع لانحرافات والتواءات بمقتضى السياق الايديولوجي ـ السياسي. لكن الدولـة تنزع في كـل الحالات الى الكليـة، لأنها «مركب عسكـري، صنـاعي» يشتمــل عـلى السيــاسـة والاقتصــاد في حقــل إداري وتقني سلطوي. إن الدولة في القـرن العشرين تشمل، عنـد آرون، الواقع بأسره. ويشير آرون في كتابه **الديموقراطية والتوتاليتارية** الى خمس سمات للظاهرة التوتاليتارية:

- يمنح النظام احتكار النشاط السياسي لحزب واحد.
- يفـرض الحزب الـواحد ايـديولـوجيـة رسميـة، تعـبر عن حقيقة الدولة.
- تحتفظ الدولة بالاحتكار المضاعف لوسائل القوة والاقناع.
- تُخْضِعُ الدولة الفعاليات الاقتصادية والمهنية.
- الكل يغدو من فعالية الدولة خاضعاً للايديولوجيا، ومن هنا يأتي الارهاب.

فـالدولـة الحديثـة، عند ريمـون آرون، تستـوعب المجتمـع كله، والايديولوجية الحزبية لا تسلم بوجود نزاعات، والنـظام الاحتكاري يعمل بالخوف وبالإيمان، وهـذه كلها من خـواص التوتاليتارية.

ولعـل مـدرسـة فـرانكفــورت هي التي عمقت، أكـثر من غـيرها، النقـد الفلسفي للتوتـاليتاريـة. فماكس هـوركهيمـر، مؤسس المدرسة عام 1923، يرى أن التـوتاليتـارية تتـطابق مع انتصار الأساطير على العقل. وينتقد العقل المعاصر الذي صار توتاليتارياً. إن العقل ينحل الى عقـل للدولة أو عقـل علمي. وقد انتقد هـوركهيمر في مقـالاته وخـطبه بعـد الحرب العـالمية الثانية الثقافة الجماهيرية، وما يرافقها من أشكال متعددة للوعي الكـاذب. ولاحظ علائم عـديـدة لتقهقـر المجتمـع الصنـاعي المعاصر، واتجاهـه نحو الادارة الكليـة (التوتـالية) (التي يميـزها عن التوتاليتارية، أي تلك التي تطبق بواسطة الارهاب)، ومـا يـرافق ذلك من اختفـاء للمبادرة الحـرة. إن وعي هذا الاتجاه المحتم يؤدي بهـوركهيمر الى استخـلاصات متشـائمـة: مهمـة النـظرية الاجتـماعية، وكـذلك الممارسة الاجتـماعية، تتلخص عنـده في تجنب التوتـاليتاريـة، والعمل من أجـل الحفـاظ عـلى عنـاصر ثقـافيـة معينـة، وضعت أسسهـا في عصر الليـبراليـة البرجوازية.

ويـرى يورغن هـابر مـاس أن «العلم والتقنيـة همـا اللذان يؤديـان، اليوم، وظيفـة اضفـاء الشرعيـة عـلى الهيمنـة» و«أن الهيمنة السياسيـة تتعزز؛ وتحـل محل البحث عن الغـايات القيـادية التقنيـة والادارية وحـدها. حتى ان الـديموقـراطيات الليـبرالية تنـتظم وفقاً للنمـوذج الاستفتائي، والأنـظمة المسماة اشتراكيـة تمارس توحيداً شاملاً للحياة الاجتماعية، لاغيةً بذلك كل فرق بين العام والخاص. إن ايديـولوجيـة العلم والتقنية تـتوصل في الحـالتين، وبـوسـائـل مختلفة، الى الغـاء كل احتـمال انتقادي، ورفض القوة التحريرية التي يطلقها الفكر الجدلي».

هكـذا يعتـبر ممثلو مـدرسـة فـرانكفـورت أن عبــادة العلم والتكنولوجيا تدشن البربرية الحديثة. إن «العبودية، التفتيش، تشغيــل الأولاد، معسكـرات الاعـتقــال، غــرف الـغــاز، والاستعدادات النووية ربما تكون جزءاً لا يتجزأ من العقلانيـة التي سيَّرت تاريـخ البشرية». وإن الـوضعية شجعت خضـوع العقـل لما يسميـه واقعاً ولمـا يؤسّسه كـنظام. إن التقدم «يهـدد حتى بـإلغاء الهـدف الذي يـرمي إليه مبـدئياً: فكـرة الانسان» (هــوركهيمـر). ويكشف تيــودور ادورنـو عن تغلغــل آلـة التوتاليتـارية في كـل بنى السلطة، في صميم المراتب كلهـا، مما يؤدي به إلى الجدلية السلبية فيبحث في كل فكرة عن نفيها وفي كـل شيء عن نفيه، ويتبنى نـظرة انتقاديـة منهجياً، ويعـود الى الحكم الفلسفي، ويدين مبدأ السـلطة والسلطات، ويبتعد دائماً عن الفعل (الذي يخشى منـه أن يؤدي دائماً الى الاستبـدادية)، ويعلن التشاؤم الجـذري.

التوتاليتارية إذن ظاهرة القرن العشرين. يقول مارسيل غوشيه في مقال له عام 1976: «ألم يحن الوقت لكي نرى في الدولة التوتاليتارية ـ الكلية الظاهرة التي تسود عصرنا، الظاهرة الجديدة جداً في عصرنا، على صورة الثورة الصناعية في القرن الماضي، إذا كان لا بد من مقارنة؟». ويؤكد الفكرة ذاتها هانس كوهن، الذي يعتبر من أوائل المنظرين للتوتاليتارية، إذ يقول في كتابه **القرن العشرون** (صدر عام 1949): «إن الدكتاتوريات التوتاليتارية هي من الظواهر الخاصة بالقرن العشرين، بسبب طابعها الديمقراطي: إنها حركات جماهيرية. فهي على الرغم من كونها بدأت من استلام اقليات للسلطة... فقد نجحت لأنها قدمت شكلاً للأحلام السديمية عند الجماهير القومية، ولأنها تركت صدىً معبراً عن تطلعاتها الغامضة وشبه الواعية... فلا يمكننا فهم الجماهير التي سارت وراء رجال مثل ستالين 1879-1953 وهتلر 1889-1945، لاجئين فقط الى ذريعة الرعب. هناك علاقة حميمة أساسية توحد الزعيم وشعبه، أكثر بكثير من الجاذبية الشخصية للزعيم... فهتلر لم يغز الجماهير الالمانية، بل مثّلها».

ومهما بدا غريباً هذا الجمع بين ستالين وهتلر باعتبارهما يمثلان نظامين توتاليتاريين، فإن مثل هذا الجمع يرد لدى العديد ممن نظروا للتوتاليتارية، أو انتقدوها. بل إن بعضهم يرى «أن التساؤل عن التوتاليتاربة يبدأ مع الاشتراكية القومية (المانيا النازية) والستالينية». (فرانسوا شاتليه وآخرون في كتاب **تاريخ الأفكار السياسية**). ويرى جان توشار في كتابه **تاريخ الفكر السياسي** أن هذا المصطلح (التوتاليتارية) شاع في الولايات المتحدة على قلم كارل ج. فريدريك وز. بريجنسكي «لعقد مماثلة قابلة للجدل بين الدكتاتوريات الفاشية من جهة والنظام السوفياتي من جهة ثانية». ويؤكد توشار «أن استعمال كلمة توتاليتارية من شأنه ـ أو عند البعض من أهدافه ـ إخفاء الفوارق المتعلقة بجوهر الأنظمة، كما من شأنه الإيحاء بالمقارنات التي ليست دائماً من النوع المقنع».

والواقع أن النظريات التي تبحث في التوتاليتارية، سواء تلك التي تنظّر لها أو تلك التي تحاربها، لا تهتم بمعرفة الطبقة الاجتماعية التي تحتل مواقع السلطة، أو طابع النظام الاجتماعي ـ الاقتصادي، بل تهتم، بوجه خاص، بإيضاح مسألة الهيمنة السياسية، وفهم كيفية فرض النفوذ. وسواء أخذنا العلائم الخمس المذكورة للتوتاليتارية عند ريمون آرون، أو العلائم الست عند سبيرو: (العالمية، المشاركة الإلزامية للناس، إلغاء المنظمات غير الرسمية، العنف العسكري أو شبه العسكري، عدم ضمان الأحكام والقوانين، أحادية الهدف)، أو العلائم الست عند فريدريك: (الايديولوجية الرسمية، الحزب الواحد الذي يقوده فرد دكتاتور، جهاز الرقابة البوليسي، حصر كل وسائل الدعاية، حصر واحتكار كل الوسائل العسكرية، الرقابة المركزية وتوجيه الاقتصاد بأكمله)، فإننا نلاحظ أنها تنصب بشكل رئيسي على مسألة الهيمنة، وأدوات وآليات فرضها، بغض النظر عن مضمون النظام الاجتماعي وأهدافه (أحادية الهدف عند سبيرو تعني العنصرية عند النازية، ودكتاتورية البروليتاريا عند الشيوعية، وكأنه لا فرق بين الهدفين!!)، ولعل أكثر التشبيهات شيوعاً بين هذين النمطين من الأنظمة هي تلك المتعلقة باستخدام العنف لفرض الهيمنة. هنا يجري خلط (متعمد في معظم الحالات) بين أشكال العنف المختلفة: العنف الثوري الذي تمارسه الطبقة العاملة للتحرر من القهر والظلم والاستغلال (وقد استعملت البرجوازية الليبرالية العنف أيضاً لفرض هيمنتها)؛ والعنف الذي مارسه فرد تسلط باسم الطبقة العاملة، خلال مرحلة أُدينت ورفضت من ممثلي هذه الطبقة، واعتبرت انحرافاً خطيراً عن المبادىء الأساسية للنظام السوفياتي؛ والعنف العنصري الفاشي الذي عمل على إفناء شعوب بأكملها، بوسائل لم يعرف لها تاريخ البشرية مثيلاً.

ولعل أصدق تعبير عن الفرق الشاسع بين هتلر وستالين، هو ذلك الذي قدمه اسحق دوتيشر في كتابه الشهير **ستالين**. فبعد حديثه عن أوجه الشبه العديدة بين الرجلين من حيث إن «كلاً منهما قمع المعارضة المحلية ضده، دونما شفقة أو وخزة ضمير، وكلاهما أقام دولة توتاليتارية، وأخضع شعبه لتسلطه الدائم...» أوضح دوتيشر أوجه الخلاف الكامنة بشكل رئيسي، في أن هتلر دمر الأمة الألمانية وجرَّها «إلى الوراء، بعيداً الى الوراء»؛ بينما ارتقى ستالين ببلاده من حالة الضعف والتخلف الى التقدم والازدهار. إن المانيا التي كانت عشية سيطرة هتلر عليها «بلداً غنياً مزدهراً، صناعته أكثر فاعلية من أية صناعة أخرى في أوروبا، وخدماته الاجتماعية أحدث منها في أية أمة أوروبية أخرى؛ وجامعاتها مراكز اشعاع علمي تفاخر بأنها خرّجت أشهر رجالات العلم...» باتت بعد هتلر «بائسة ومتقهقرة الى عهد همجي. ولا يدور الحديث عن هزيمة المانيا وإنما عن وضعها ذاته بغض النظر عن هذه الهزيمة. فقاعدة الانتاج المادي التي كانت الأمة تتمتع بها في ظل الحكم الهتلري لم تكن متفوقة بكثير عما كانت عليه من قبل، باستثناء

الصناعة الحربية طبعاً؛ خدماتها الاجتماعية شبه معدومة؛ جامعاتها مراكز تدريب جيل من الوحوش البغيضة؛ وأبرز رجالات العلم فيها مضطرون للهجرة أو الى الرضوخ لتسلط أجهزة المخابرات والتصفين للهستيريا العنصرية؛ أطباؤها يتحولون الى اختصاصيين في النقاوة العنصرية للدم البشري والى سفاحين يقتلون أصحاب الدماء الملوثة. أما في محراب الفلسفة الوطنية، فقد تربع الفرد روزنبرغ على الكرسي التي كان يحتلها عمانوئيل كانط. . . .».

أما روسيا الستالينية فأمرها مختلف كل الاختلاف. «فقاعدة الانتاج المادي، وقد كانت عام 1930 مختلفة عن مثيلتها في أية أمة أوروبية متوسطة الحجم، اتسعت بسرعة بحيث باتت روسيا، أول قوة صناعية في أوروبا، والثانية في العالم. وفي غضون عقد من الزمن تضاعف عدد مدنها وبلدانها، . . . وتضاعف عدد المدارس لمختلف مراحلها على نحو مذهل. الأمة بأسرها تتلقى العلم. وقد تفتح ذهنها بحيث يكاد يستحيل إعادته الى واقعه الراكد السابق. وقد شحذت حكومة ستالين تعطش الأهالي للمعرفة، في حقلي العلوم والآداب، الى درجة انهم باتوا لا يشبعون، لا بل اضحوا محرجين في تطلبهم (. . .) ولعل ما من بلد في العالم شجع نشأه على احترام الآداب والفنون الكلاسيكية للأمم الأخرى والشغف بها بقدر ما فعلته روسيا. وهذا يشكل فارقاً أساسياً بين الأساليب التعليمية النازية والأساليب التعليمية الستالينية (. . .). لم تحرق كتب ليسينغ 1729-1781أو هايني 1797-1856 في روسيا، بل حرقت في المانيا. وليس بمقدورنا أن ننسى أن المثال الذي دافعت عنه الستالينية، وهو مثال عبر عنه ستالين بشكل مشوه جداً، لم يكن مثالاً يدعو الى سيطرة الانسان على الانسان، أو أمة على أخرى أو عرق على عرق آخر، بل كان المساواة الأساسية بين البشر. . . وحتى دكتاتورية البروليتاريا ليست أكثر من مرحلة انتقال الى مجتمع تزول فيه الطبقات. فالهدف إذن ليس التسلط والدكتاتورية، بل هو بناء مجتمع من الأفراد الأحرار المتساوين.. لهذا فإن الميراث الثقافي الستاليني ينطوي على عناصر إيجابية ثمينة ومتعددة، وهي عناصر قابلة، على المدى الطويل، لأن تتغلب على ما فيه من سلبيات». ويختم دوتيشر مقارنته قائلاً: «لكل هذه الأسباب، لا يجوز تصنيف ستالين الى جانب هتلر في قائمة الطغاة الذين لم يخلفوا الا الدمار والعبث. كان هتلر زعيم ردة عقيمة ضد الثورة، في حين أن ستالين هو الرجل الذي قاد واستغل ثورة خلّاقة مأساوية ومتناقضة في آن معاً. . . .».

ومهما كان الرأي حول أوجه الشبه والاختلاف بين شخصيتي، هتلر وستالين، ودور كل منهما في حياة بلاده فإن الأمر، على كل حال، لا يتعلق بالزعيم أو الديكتاتور قدر تعلقه بطابع النظام الاجتماعي ـ الاقتصادي، وبالطبقة أو الفئة الاجتماعية التي يقف ذلك الزعيم على رأسها ويمثل مصالحها.

ففي الاتحاد السوفياتي بُنِيَ نظام اشتراكي، قائم على إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، يستند الى الطبقة العاملة وجماهير الكادحين، ويعمل على إزالة الاضطهاد الطبقي والقومي والعرقي، وجميع أشكال استغلال الانسان للإنسان.

أما في ألمانيا النازية فإن ما سمي بالاشتراكية القومية بعيد كل البعد عن أية اشتراكية، سواء في المفاهيم النظرية أم في التطبيق العملي. يقول غوبلز 1897-1945 إن الاشتراكية القومية هي الاشتراكية الحقة، فهذه لا تقوم على إثارة الطبقات بعضها ضد بعض، بل لحملها على العيش معاً ولتوحيدها داخل الجماعة القومية. ويقول مولر فان دونبروك في كتابه **الرايخ الثالث**: «لكل شعب اشتراكيته»، . . . «الاشتراكية القومية الحقة ليست مادية بل مثالية؛ وصراع الطبقات يجب أن يحل محله التضامن القومي. . .». أما موسوليني فكان أكثر صراحة ووضوحاً: «الفاشية تناقض الاشتراكية التي تجمد الحركة التاريخية في صراع الطبقات، وتتجاهل وحدة الدولة، التي تذيب الطبقات في حقيقة واحدة اقتصادية وأخلاقية».

ومن الناحية التطبيقية، ورغم حديث بعض الباحثين عن أن النازية والفاشية كانتا تمثلان الفئات الوسطى والبرجوازية الصغيرة، فإن الواقع العملي برهن على أنهما كانتا تمثلان بالضبط مصالح الملكية العقارية الكبرى، ورأس المال الكبير والاحتكاري. يقول جان توشار: «من المؤكد أن التصريحات الاشتراكية لدى الفاشيين تظل الى حد بعيد تكتيكاً وشفهية. ورغم التوق الى تحقيق الاشتراكية الحقة، لم تنل الفاشية ولا الاشتراكية القومية من قوة الأوليغارشية (حكم الأقلية) ورأس المال الكبير؛ بل بالعكس. إن صناعيي الرور ولومبارديا، وكبار الملاكين العقاريين الايطاليين لم يقتصدوا في دعمهم لهتلر وموسوليني». ويقول موريس دو فرجيه: «وهكذا بدت الفاشية والاشتراكية القومية كديكتاتوريتين محافظتين». كما يؤكد اسحق دوتيشر الحقيقة ذاتها قائلاً عن المانيا النازية: «لم تحدث الاشتراكية القومية تغيراً أساسياً في بنية الأمة الاجتماعية. فما أن انهارت الواجهة النازية، حتى تراءى لأنظار العالم أن البنية القائمة وراء هذه الواجهة لا تكاد تختلف عن بنية المانيا الاجتماعية قبل هتلر: صناعيوها الكبار (كرّوب وتيسنس)،

والنيكرز (كبار ملاكي الأراضي)، والطبقات الوسطى، والعمال الزراعيون والعمال الصناعيون. من منظار سوسيولوجي، لا سياسي، لم تكن المانيا في عام 1945 مختلفة عنها أيام حكم سلالة (الهوهنشولرن) وقد رمى بها بلبال مأساوي عابث في خضم الفوضى والاضطراب».

مصادر ومراجع

- بيسونوف. ب. ن.، نارسكي. ي. س، ياكوفليف م. ب.، الفلسفة الاجتماعية لمدرسة فرانكفورت، بالروسية، موسكو، 1975.
- توشار، جان. تاريخ الفكر السياسي، مترجم عن الفرنسية، بيروت، 1983.
- دوتيشر، إسحق. ستالين، مترجم عن الانكليزية، بيروت، 1969.
- شاتليه، فرانسوا وآخرون، تاريخ الأفكار السياسية، مترجم عن الفرنسية، بيروت، 1984.
- غالكين. آ. آ.، الفاشية الألمانية، بالروسية، موسكو، 1967.

- Arendt. H., *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1966.
- Aron. R., *Démocraitie et totalitarisme*, Gallimard, 1965.
- Cohen, H., *Communism, Fascism and Democracy*, NewYork, 1963.
- Spiro, H., *Totalitarianism, International Encyclopaedia of the Social sciences*, vol. 16, 1968.

خضر زكريا

التوفيقية (فكر عربي)

Syncretism
Syncrétisme
Synkretismus

توفيقية أو تلفيقية أو توافقية، وكلها مصطلحات مترادفة استخدمت في الفكر العربي الحديث والمعاصر للدلالة على ذلك التيار الذي يحاول الدمج أو التوفيق بين الحضارة والثقافة الغربية الأوروبية، وبين التراث الشرقي العربي والإسلامي. والأصل اللغوي للمصطلح من وفق: الوفاق: الموافقة. والتوافق هو الاتفاق والتظاهر: ووفق الشيء ما لاءمه، وقد وافقه موافقةً ووفاقاً واتفق معه وتوافقا. ونقول هذا وفْق هذا ووفاقه وفيقه وسيّه وعدله على ايقافٍ واحد. والوفق من الموافقة بين الشيئين كالالتحام. وتتألف التوفيقية في المصطلح العربي الحديث من مجموعة ثنائيات متقابلة تتجاوز تلك المحاولات الكلاسيكية للتوفيق بين العقل والايمان أو بين الحكمة والشريعة، الى التصالح التوفيقي مع الحضارة والثقافة الغربية، أو الى حركة إصلاح توفيقي، أو الى ردات فعلٍ سلفية أو علمانية متطرفة. أما الثنائيات التوفيقية فهي تقوم على محاولة الملاءمة بين: القديم والجديد، والماضي والحاضر، والتراث والواقع، والأصالة والحداثة، والغرب والشرق، والدين والعلم. ويرى بعض المؤرخين للفكر العربي الحديث أن التوفيقية حقيقة حضارية جامعة، وديناميكية خاصة بالمجتمع العربي، وأنها روح عامة لها علاقاتها وقوانينها. فهي الحل الفكري للكثير من المتناقضات، حيث يمكن للنقائض أن تعيش بدون أن يطغى أحدها على الآخر، لأنها تمثل تعادل طرفي المعادلة الاجتماعية - الايديولوجية. وكذلك، فإن الطبيعة العربية الإسلامية - قديماً وحديثاً - مرتبطة بالروح التوفيقية. ويرى هؤلاء أن الانتقاد الموجه الى التوفيقية من الجانبين السلفي والعلماني، ليس إلا مجرد إشارة الى طبيعة الجدلية القائمة بين نقيضيها (السلفي والعلماني)، وليس إلا تعبيراً عن نوع الديالكتيك الخاص بطبيعة الفكر والمجتمع الحديث في هذا الشرق العربي. وهو الشرق الأوسط وليس جغرافياً فقط، وإنما هو على الأرجح فكري وحضاري أيضاً. وعلى ذلك، فقد نفذت الروح التوفيقية الى صميم التكونات التاريخية المجتمعية الحضارية للعرب، وكان لها انعكاساتها العقلية والشعورية منذ بدء القرن التاسع عشر الميلادي. وقد امتد أثر التوفيقية الى جميع نواحي الحياة والفكر العربيين، فشمل الى الناحية السياسية والإدارية، الناحية الاقتصادية، والاجتماعية، والتربوية، والعلمية والتقنية. فكانت التوفيقية الاستجابة الحضارية والثقافية المثمرة في المواجهة المصيرية مع الغرب. واعتبرت التوفيقية الحديثة لقاءً آخر متجدداً بين تراث الشرق الأدنى والعقل الأوروبي منذ نشأته الاغريقية. فكان ما حدث إنما هو، في حقيقته، مواجهة لموجة هيلينية جديدة قادمة هذه المرة من أوروبا الغربية بثوب عصري. لكن التوفيقية ما لبثت أن أصبحت في المفهوم المعاصر وجهاً من وجوه أزمة عدم الأصالة في المجتمعات العربية. ذلك لأنها لا تفسر الواقع العربي والتاريخ العربي الحديث والمعاصر، بجدليةٍ مستمدة من تراثه وحضارته وذاتيته. فقد أخضع هذا التاريخ وذلك الواقع لتفسيراتٍ كثيرة مقتبسة من خارج نطاقه الحضاري. لذا نرى ردات فعلٍ تدعو للعودة الى الذات الحضارية وفهمها من الداخل، واستكشاف قوانينها وعلاقاتها الأصيلة، خصوصاً بعد إخفاق محاولات التحديث الخارجي وما ارتبط بها من تنظير فكري شديد التأثر بالتجارب الأجنبية. وبعد أن أتت الموجة الهيلينية الجديدة لتفرض التحديات، لا لتُقيم اختياراً حُراً.

ومن الوجهة التاريخية، فقد ظهرت التوفيقية في البيئات الأكثر احتكاكاً بالحضارة الغربية والأكثر انفتاحاً على مؤثراتها. فمنذ فجر النهضة العربية (1800 م). تستمر محاولات دعم المعادلة التوفيقية بين توازن واختلال، وذلك حسب حركة المد والجزر في مجرى المؤثرات الغربية. ونلاحظ أنه كلما جاءت هذه المؤثرات بتحديات أكثر اضطرت التوفيقية الى مزيد من التنقيح في معادلتها. وذلك من طريق التوسع في إعادة تفسير الإسلام ـ عقلياً وحضارياً وعلمياً، ثم ديموقراطياً ثم اشتراكياً، وربما ماركسياً ـ من أجل الحفاظ على سلامة منطلقها الفكري المبدئي القائل: إن الإسلام يتقبل كل ما هو صحيح وجوهري وضروري في الحضارة الحديثة، وكل ما تحتمه تطورات العصر ومصالح الجماعة. بمعنى أنه قادر تماماً على استيعابها وتكييفها وفقاً لروحه العام. كما نلاحظ أن النزعة التوفيقية تعود الى الظهور، بل وتفرض نفسها بقوة، عندما يتعرض المجتمع العربي للعنف الاجتماعي والانشطار الحضاري (بين التمسك بالتراث ومحاكاة الغرب)، فتحول جاهدةً دون تصدعه وانقسامه، وتعيد الالتئام بين قديمه وجديده، وبين ماضيه وحاضره، وبين تناقضاته وتعارضاته العديدة، مفرزةً صيغاً توفيقية شتى في الفكر والسياسة والاقتصاد والاجتماع. وهي التي تمثل بمجموعها تلك الظاهرة التوفيقية الشاملة التي حكمت المجتمع العربي، والتي يُمكن على ضوئها تفسير الواقع والتاريخ العربي الحديث. ذلك، لأن الاتجاهات الغالبة في الشرق العربي الحديث والمعاصر، من فكرية واجتماعية وسياسية، تندرج في معظمها تحت الظاهرة التوفيقية، التي تعود بجذورها الى التوفيقية الإسلامية التقليدية بين الدين والعقل، وبين شتى المؤثرات المتباينة والمتعارضة التي هضمتها الحضارة العربية الإسلامية بعد أن قامت بعملية التوفيق بينها. غير أنه لأسباب تتعلق بمعظمها بالشكل السياسي والبناء الايديولوجي، لم تستطع هذه الحضارة التوفيقية العربية الإسلامية، أن تواكب حركة التطور الحضاري والثقافي. وهي التي كانت أولى الحضارات العالمية الإنسانية، وأولى الثقافات أيضاً، حتى بدء الثورة الصناعية في الغرب الأوروبي.

لكن، مع تفكك الدولة العثمانية وتصاعد حركة التحدي الأوروبي، بدأت حركة الإحياء السلفي المطعَّم بالصوفية الإسلامية مُمَثَّلَة بالحركة الوهابية وحركة عبد القادر الجزائري 1832-1847 م، وتلتها الحركة المهدية 1881-1898 م، فالحركة السنوسية 1912-1925م. إلا أن هذه الحركات أخفقت في تحقيق أي قدر من التحديث أو الاستيعاب لعناصر القوة المادية والمعنوية للحضارة الغربية. وذلك، على العكس من السلفية أو التقليدية اليابانية التي نجحت في الحفاظ على جذورها، واستوعبت بشكلٍ فعالٍ وإيجابي التقنية الغربية والقدرة الحديثة على التعبئة والتنظيم، مما مكنها من تحقيق النهضة ورد التحدي. ويبدو أن السلفية العربية الحديثة، قد وقعت في إبهام تاريخي، حينما فاتها التمييز بين الاستعمار الغربي الحديث، ومن وراثه حضارته الحية، وبين الحملات الصليبية وإرثها الديني الوسيط. وهي الحملات التي كانت السلفية التقليدية قد نجحت في صدّها ثم ركدت بعدها مطمئنة الى انتصارها التاريخي، والى تفوقها على الغرب المسيحي، لمدة خمسة قرون. وهذا مما فوت على السلفية مواكبة النهضة الحضارية الانسانية الجديدة بتحولاتها غير المعهودة في الفكر والاجتماع والتقنية والسياسة.

توفيقية ـ إصلاحية

بعد إخفاق السلفية الحديثة في رد التحديات الأوروبية الخارجية، جاءت حركة الإصلاح التوفيقي (على يد الطهطاوي والتونسي والأفغاني وعبده والكواكبي)، لتمثل الأسلوب البديل لمجابهة هذه التحديات، فقد اتضح أن التحدي في جوهره حضاري وليس بعسكري أو ديني أو سياسي فقط. وكانت السلطة المركزية العثمانية قد فشلت في التوافق مع الموجة الهيلينية الجديدة القادمة بثوب عصري من الغرب الأوروبي. وذلك عكس الخليفة المأمون من قبل. فاضطر الإسلام الحديث أن يلمس من الغرب ظواهره المادية المتفوقة من طريق غزوه الاستعماري، قبل أن يدرك جوهره الحضاري الإنساني الداخلي.

وكانت التوفيقية ـ الإصلاحية، قد حاولت خلق صيغة متوازية بين قيم الإسلام والحضارة الأوروبية الجديدة، وليس مجرد محاولة وضع الطرفين على جانبٍ واحد من الاهمية. ذلك لأنه لم يكن بالإمكان وضع نظامٍ إلهي بموازاة نظام بشري حسب معايير الإيمان الإسلامي. لكن ذلك تم فعلاً عن طريق التنظير التبريري القائم على مبدأ إرجاع القيم والمنجزات الأوروبية الى أصول أو جذور أو قرائن إسلامية. ويبدو أن نشأة التوفيقية ـ الإصلاحية لا تدين للظروف السياسية الإسلامية أو العربية بشيء. فقد نشأت مستقلة، تقريباً، عن الإرادة المباشرة للحكام. وإذا كانت النهضة العربية الأولى قد بدأت فعلاً في عصر محمد علي، فإن هذا الحاكم نفسه لم يقم بإصلاحاته اقتناعاً بعقيدة معينة أو سعياً وراء التحديث. وإنما

قام بها لتدعيم مركزه الخاص تجاه السلطان العثماني، وتجاه رعاياه والدول الاوروبية. ثم إنه كان، وهو الذي لم يتلق أية دراسة ولم يتعلم القراءة إلا في الأربعين من عمره، أقل استجابة من سلاطين زمانه للأفكار السياسية المنطلقة من أوروبا الحديثة. وفضلاً عن ذلك، فإنه لم يصدر أي بيان في الحقوق، ولم يقم بأية محاولة لإصلاح المؤسسات السياسية في البلدان العربية التي استولى عليها. بل إنه كان يحكم وفقاً للنمط الفردي التقليدي، باستثناء دعوته لمجلس استشاري واسع في العام 1829 م. لكنه كان يتخذ القرارات شخصياً، بعد مناقشة عامة ووجيزة مع مستشاريه. أما العلماء، فلم يكونوا في عداد مستشاريه الأقربين. إلا أنه كان ذا نظرةٍ خاصةٍ الى أوروبا الحديثة، كمجتمع نشط، يستثمر موارده ويدير شؤونه استناداً الى العقل، ويتخذ له من القوة الوطنية معياراً للقانون والسياسة. ويبدو أن اطراد النمو الصناعي والزراعي والعمراني، كان يلائم مصالحه الخاصة في الحكم. لذلك، فقد سعى جاهداً لتطوير التعليم «العسكري» بالدرجة الأولى، فأرسل البعثات الى أوروبا، وحمل طلابها بعد عودتهم على ترجمة المؤلفات التقنية. وقد تخرج من بين صفوف هؤلاء أول ممثل للتوفيقية ـ الإصلاحية في الفكر العربي الحديث، وهو رفاعة رافع الطهطاوي 1801-1873 م.

ويُعتبر كتاب الطهطاوي **تخليص الابريز في تلخيص باريز** أول نافذة أطلّ منها العقل العربي على الحضارة الأوروبية الحديثة. وقد استخدم الطهطاوي إبراز الواقع الحضاري الفرنسي لنقد الواقع الإسلامي والعربي والمصري المحلي. وهو في سبيل ذلك، طرح المفهوم الأوروبي للعلماء الذي يتجاوز علوم الدين والعلوم ـ الأدوات الى علوم المقاصد والغايات، بما فيها العلوم النظرية والعملية الحديثة. كما تعرّض بالنقد غير المباشر للنظام الاقطاعي السائد في معظم الدول الإسلامية والعربية آنذاك، مبدياً إعجابه بالنمو الرأسمالي في أوروبا الذي صنعته روح العلم والعقلانية والاستنارة الحضارية الأوروبية. معتبراً الحرية الاقتصادية (الليبرالية) من أعظم الحريات، ومن أهم فنون الادارة السياسية، ومن أعظم المنافع العمومية. وإدراكاً للإصلاح التوفيقي المنشود، وقفَ الطهطاوي مع العمل اكثر من الملكية. ونظر الى الإقطاع باعتباره عقبة رئيسة أمام التطور الرأسمالي، الذي دعا إليه قاعدةً ماديةً للمجتمع، وأمام التنوير الذي صاحبه قيماً وبناءً فوقياً للمجتمع الحديث. وكانت التجربة الأوروبية السياسية أيضاً موضوع دراسة ومقارنة عند الطهطاوي، الذي حاول إلباسها ثوباً إسلامياً ـ شرعياً، من طريق التقريب بين المصطلحات، لكن محاولته هذه تبدو غير مقنعة تماماً. وتبنى الطهطاوي، ولو على استحياء، الليبرالية السياسية، داعياً العالمين الإسلامي والمصري الى نمط الحرية كما عرفته المجتمعات الأوروبية المتحضرة. وهي تلك المجموعة المركبة من الحريات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. والطهطاوي، في تبشيره بالنمط الأوروبي المتحضر، وفي دعوته الى البدء من حيث انتهت أوروبا، لا يغلف دعوته هذه ولا يداريها، لكنه يدعو الى توفيقية إصلاحية محدودة تتناول العلوم التراثية والفنون والصنائع من دون التغريب الكامل للمجتمع الإسلامي، خصوصاً من النواحي التشريعية والأخلاقية والاجتماعية. ويعتبر الطهطاوي رفض العلوم الأجنبية قائماً على الوهم، لأن الحضارة دورات وأطوار. فقد كانت هذه العلوم إسلامية، فأخذتها أوروبا وطوّرتها، ومن واجب المسلمين أن يتتلمذوا على الغرب، كما تتلمذ هو على المسلمين. لذا، طالب الطهطاوي الأزهر بإضافة سائر المعارف البشرية المدنية التي لها مدخل في تقدم الوطنية، وخصوصاً العلوم الحكمية (أو الفلسفية). ويُظهر الطهطاوي ميلاً توفيقياً واضحاً في تقريبه بين المصطلحات الغربية والمصطلحات العربية ـ الإسلامية. فالحرية في الغرب هي العدل والانصاف في الشرق، والحقوق الطبيعية توازي أصول الفقه وفروعه التي عليها مدار المعاملات. وعلى ذلك فإن توفيقية الطهطاوي تظل دنيوية وليست دينية. فقد ظلّ محتفظاً بتكوينه السلفي فيما يختص بأمور الدين والشرع. وكأنه بذلك، كان من دعاة الإحيائية التراثية، الحديثة، فهو ينادي صراحةً بصلاحية المعاملات الفقهية في حال انتظامها والعمل بها لإقرار الحقوق، وذلك بتكييفها وفقاً للعصر والأحوال، فهي لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة للمصالح العامة (كالتجارة مثلاً). ولم يغب عن ذهن الطهطاوي، على الرغم من إعجابه بنمط التطور والتحضر الأوروبي، تلك النغمة الاستعمارية التي تريد احتواء الشرق بواسطة التبعية الحضارية. فرأى أنه ليس من الحتمي أن تتم عمليات التحضر على النمط الأوروبي من طريق الاستيلاء والسيطرة الاستعمارية لدولة غربية على أخرى شرقية. وكان الطهطاوي توفيقياً ـ اصلاحياً، حينما دعا الى الأخذ بعلوم الدنيا والى استلهام التراث الصالح بعد ملاءمته لظروف الزمان والمكان. مؤمناً أن الحرية الحقيقية للأمة إنما تتمثل في احترامها لحريات غيرها، مشدداً على فكرتي العروبة والحضارة العربية غير العرقية، مقابل فكرة التتريك. وكان نضاله أساساً يتوجه الى وصل الخيط بين وطنه وبين مراكز الحضارة الحديثة، فوقف موقف العداء من دعوات العزلة

وعقد النقص التي تؤدي الى الإنغلاق على الذات. فأخذ يدعو الى الإنفتاح على المجتمعات المتحضرة ويُسَفه أصحاب النزعات السلفية الجامدة والمحافظة، منادياً بتجديد المخالطات مع ذوي الحضارة والنباهة.

ومع خير الدين التونسي 1820-1890 م. برزت التوفيقية ـ الإصلاحية، خصوصاً السياسية منها، بوضوح. ففي مقدمة كتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** يدعو التونسي الى الخروج بالبلاد من العزلة الأسطورية الى الحضارة الحديثة، والى التلمذ عليها فيما لا يتعارض وأصول الشريعة الإسلامية. هذه الشريعة التي يجب أن تواكب المصالح المتجددة للمسلمين. وهو في دعوته للاختلاط بالأوروبيين والتعلّم منهم، يعتبر وحدة العالم والحضارة الانسانية واحدة. ويقول التونسي بحتمية الأخذ بالحضارة الأوروبية، التي تكتسح في طريقها كل الحضارات، لكن من طريق الانتقاء، أي الأخذ بما لا يتعارض مع الشريعة، وبما يحقق المصالح المتجددة ومنها: التنظيمات السياسية الأوروبية. ويعتبرها التونسي السبب المباشر في تقدم أوروبا. ويقول إنه ينبغي تأسيسها على العدل والحرية، وإحياء هيئة «أهل العقد والحل» بعيداً عن الاستبداد وحكم الفرد. كما يدعو الى تكوين المجالس النيابية بالانتخاب العام، والى حصر الحكم التنفيذي بالوزراء على أن يكونوا مسؤولين أمام الوكلاء المنتخبين للأمة. ذلك، لأن الشريعة لا تتنافى وتأسيس التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن والعمران. فإن مُلْك الإسلام مؤسس على الشرع، الذي من أصوله وجوب المشورة وتغيير المنكر. ويعتبر التونسي إطلاق الحريات السياسية، وبخاصة حرية الانتخاب، من أعظم الوسائل في حفظ قوة الدول وعمرانها. ويميِّز التونسي مع مونتسكيو الدول، الى: دولة وراثية، ودولة وراثية مقيدة بالقوانين، وجمهورية مقيدة بالقوانين. ويوافق مونتسكيو على تمثيل المستبد وتصرفاته بمن يتوصل الى اجتناء الثمرة بقطع الشجرة من أصلها. ويربط التونسي بين الحرية السياسية والحرية الاقتصادية التي ترتبط بدورها بالعمل والأمن واتساع عمل الشركات. فهو بذلك يُقدم صورة متكاملة للحرية، متأثراً بالتجربة الأوروبية التي حققت الحرية المستقرة بواسطة التنظيمات الدستورية والقوانين، مما أدى بها الى تحقيق التقدم في المعارف والعلوم. لقد أراد التونسي لأمته مواجهة التحدي الحضاري الأوروبي بأن تتسلح بسلاحه. وكان مذهبه هذا، وكأنه محاولة للتجديد والبعث القومي لأمته حتى لا تقع تحت الاستعمار الأوروبي. فقد أدرك أن الأخذ بتجربة أوروبا النهضة من شأنها أن تحرر الأمة العربية والإسلامية من تجربة أوروبا الاستعمارية فكشف عداء الاستعمار للأخذ بتنظيماته السياسية والدستورية حتى يُبقي مجالات الاختراق مفتوحة أمامه. وأدان التونسي جمود الجامدين من علماء الدين، الذي يعرضون عن وعي الحقائق السياسية للعصر، فضلاً عن الحقائق الاقتصادية. ويُعيب عليهم الإحجام عن الاجتهاد بأحكام تعالج المصالح المستجدة للمسلمين ويرى التونسي أن العناصر الرئيسية للتمدن الإسلامي ما زالت موجودة. ويحذر من الوقوف بالأخذ عن أوروبا عند حدود الاستهلاك والاستمتاع بثمرات فكرها وحضارتها من المصنوعات والأدوات، منادياً بالأخذ بالأصول لا الثمار فقط. ومحذراً، كذلك، من التلمذ السلعي ـ الاستهلاكي وخطره على الاقتصاد الوطني والاستقلال السياسي، دعا الى تمثل الفكر والحضارة الغربيين، وليس التحول الى مجرد سوق استهلاكية منتجة. فإن هذا من شأنه أن يؤدي الى خلل اقتصادي بين المنتجات والمصدرات، ومن ثم الى خللٍ سياسي تحكمه الحاجة ثم التبعية.

ويستلهم جمال الدين الأفغاني 1838-1898 م الأصول السياسية والاقتصادية الأوروبية في دعوته للإصلاح العربي والإسلامي والشرقي، وذلك بصورة غير مباشرة. ويدعو، في الوقت نفسه، الى الحفاظ على الهوية القومية والإسلامية فيما يتعلق بشؤون العقيدة والشريعة، وشؤون الاجتماع والثقافة واللغة والتربية والتعليم. فقد أدان الأفغاني بشدة استيراد العقائد المادية والطبيعية والعدمية والإباحية من الغرب. واعتبرها دعواتٍ هدامة للبناء الديني المميز. غير أنه أخطأ في ردِّ هذه العقائد الى جذور فكرية إسلامية. إذ ربط مباشرة في رسالة **الرد على الدهريين** بين المنحى الباطني الاسماعيلي وبين الفكر الطبيعي ـ الدارويني. كما ربط بين الدهرية والمادية في المذاهب الاجتماعية (السوسياليست) والعدمية (النيهليست) والاشتراكية أو الشيوعية (الكمونيست)، ويندّد الأفغاني بظاهرة تقليد الغرب، خصوصاً من قبل الناشئة الشرقية تقليداً يتناول القشور والمظاهر من دون اللباب والجوهر. وهو على إعجابه بالشعب الفرنسي وحضارته يتعرض بالنقد لفكر الثورة الفرنسية وأعلامها من (أمثال فولتير وروسو) الذين خرجوا من الدين العيسوي الى الدين الطبيعي فجلبوا على أمتهم الثورة والاقتتال والتفكك والهزيمة. وتظهر توفيقية الأفغاني الإصلاحية، في مناداته بالقضاء على الحكم المستبد القائم على القوة المطلقة، لأنه لا عدل إلا مع القوة المقيدة، وفي ضرورة استبداله بالاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح،

رافضاً فكرة المستبد العادل. وينادي الأفغاني أيضاً بالدعوة القومية الوطنية، لكنه يعتبر الجامعة الإسلامية أقوى رابطة بين القوميات الإسلامية المختلفة وحكوماتها، والتي من شأنها منع التدخل في أمورها من قبل أوروبا. كما كانت للجامعة الاسلامية في ذهن الأفغاني مضامينها الاقتصادية، وهي: منع عوامل الاستنزاف والسيطرة الأوروبية على موارد الثروة في الشرق الإسلامي. ويؤكد الأفغاني على المفهوم الديموقراطي - النيابي، شرط - أن يتمتع النائب عن الأمة بصفة الاعتزاز بالمقومات الأهلية القومية وشرط أن يكون هذا المفهوم مندرجاً في اطار الخلافة الإسلامية العربية. وتظهر عروبية الأفغاني واضحة في رده على محاضرة المستشرق الفرنسي ارنست رينان الذي اتهم فيها العقل العربي بمعاداة العلم، والعنصر العربي ومزاجه بالتنافر مع الفلسفة، والإسلام بوأد حرية البحث والتفكير. فقد دافع الأفغاني بحرارة عن العرب والعروبة، وعقد لها لواء الحضارة التي تتلمذت عليها أوروبا في عصر النهضة. وتظهر توفيقية الأفغاني الإصلاحية - الاقتصادية، في تبنيه للدعوة الاشتراكية التي لا بد لها أن تنتصر كما انتصرت الدعوة لطلب الحرية في فرنسا. لكنها ليست تلك الإشتراكية الغربية المتخبطة والمتطرفة بين حدي الانتقام والحسد الطبقي، وإنما هي اشتراكية الإسلام التي تبدت أولاً في الإخاء بين المهاجرين والأنصار. وهي، التي يتضمنها القرآن، والتي تلتحم مع الدين الإسلامي، متلائمة والخلق العربي، الاسلامي منذ أن كان العرب أهل بداوة وجاهلية. لقد رفض الأفغاني فكرة الاستعمار الأوروبي واعتبره أقرب الى الخراب والتخريب منه الى العمار والعمران والاستعمار. ورأى أن جراثيم المرض في الشرق، إنما أتت من مطامع الغرب. لذلك، فإنه يصح وصف توفيقية الأفغاني بأنها إصلاحية - جذرية عقلانية مستنيرة. فهي أقرب الى التنوير منها الى القبولية أو التصالحية التي كان الطهطاوي والتونسي قد قارباها، خصوصاً، وأن الأفغاني رفض فكرة السلطة الروحية المستقلة عن السلطة الزمنية.

ويمثل محمد عبده 1849-1905 م، امتداداً للنهج التوفيقي - الإصلاحي المستنير الذي بدأه استاذه جمال الدين الأفغاني. وعنده تظهر فكرة الوطنية بوضوح أكبر. وكذلك تظهر فكرة التحرر الفكري من الجمود والتقليد والرجعية الدينية، من طريق سلوك المنهج العقلي لتجديد الدين، وإحياء الدراسات الفلسفية الممزوجة بالإلهيات، وإحداث إصلاح ديني يغربل الموروثات السلفية، خصوصاً تلك التي أتت من عصور التخلف والانحطاط. كما دعا عبده الى التحرر السياسي من الاستعمار الغربي، والى التصدي له بالنهضة الحضارية، وبتجسيد الفكر الإسلامي، الشوري في مؤسسات دستورية ونيابية حديثة - على الطراز الغربي - وكذلك بتقييد سلطة الحكومات بالدساتير والقوانين. وفي كل ذلك، كان عبده إصلاحياً - تدرجياً (وليس جذرياً كأستاذه الأفغاني). فرأى في التربية المستندة الى الدين، بعد تجديدها وتحديثها، السبيل الوحيد لبلوغ الشرق غايته من التحرر الكامل. وفي ذلك يختلف عن الأفغاني الذي رأى في الثورة المخضبة بالدماء طريقاً لهذا التحرر. فقد رأى عبده أن بدء التقدم الأوروبي في الحقيقة كان في نفوس الأهالي وأفراد الرعايا. فإن العرب والمسلمين لو قدموا زينة الفضائل الانسانية والشرعية على ذلك الرونق الصوري لخافهم العالم بأسره.

وكانت توفيقية عبد الرحمن الكواكبي 1854-1902 م. إصلاحية - جذرية أقرب منها الى روح الأفغاني منها الى روح محمد عبده. فقد رأى في النظام الاستبدادي فردياً كان أم جماعياً علة التأخر والتخلف والفقر في الشرقين الغربي والاسلامي. ودعا الى القضاء عليه وعلى نتائجه السلبية في جميع المجالات الحضارية والثقافية والدينية والاجتماعية والأخلاقية. وحاول التوفيق بين مقولة الحرية والقومية والاشتراكية وبين الأصول العربية والإسلامية العقائدية منها والتشريعية والتاريخية. ولقد ميَّز الكواكبي بين الديموقراطية كنمط للحياة السياسية يمكن أن يختلف من مجتمع الى آخر. ومن مذهب الى مذهب وبين الحرية كمعطيات وثمرات ونتائج لهذا النظام. وهو، على إعجابه بالتجربة النيابية في الأمم الغربية التي خصصت منها جماعات باسم مجالس النواب، وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية السياسية، يشير الى أن ذلك ينطبق تماماً على ما أمر به النص القرآني ﴿ولتَكنْ مِنكُم أمةٌ يدعوْنَ الى الخَير ويأمرونَ بالمعْروفِ وينهَونَ عنِ المنكر، وأولئِك هُمُ المفلِحون﴾ (آل عمران، 104)، معتبراً هذه الوظيفة شريعة بذاتها، لكنها ممقوتة عند المستبد وأعوانه. ويرى الكواكبي أن الاسلامية مؤسسة على أصول الإدارة الديموقراطية أي العمومية، والشورى الارستوقراطية أي شورى الأشراف. وهو بذلك يحاول التوفيق بين الديموقراطية الغربية العامة وبين مفهوم «أهل الحل والعقد» النخبوي الاسلامي الخاص. وينزع الكواكبي منزعاً قومياً خالصاً في قوله بالعودة الى الخلافة العربية، وفي معارضته للتتريك، وفي اعتباره العرب أمةً وشعباً له خصائصه المميزة جنساً ولغةً ووطناً وحقوقاً مشتركة. ويرى الكواكبي أن نظام الحكم الاسلامي

قام على الفلسفة الاشتراكية، وهي تعني من الاشتراك والاشتراك العمومي. ولقد حاول المقارنة بين غنى التجربة الإسلامية والفكر العربي الاسلامي بالقيم والأسس والمبادىء الاشتراكية، وبين افتقار التجارب اوروبية اليها. فعند العرب والمسلمين المنبع، والسوابق التاريخية، والهدى القرآني. وهذا يعني أن الاشتراكية ليست إلا امتداداً تاريخياً لتجربة عربية ـ إسلامية، وبعثاً لمجد يجب أن يبرز ويقدم ويُعاد تأهيله وفقاً للمجريات والتطورات والملابسات المستجدة. فالاشتراكية، ليست نظاماً غربياً يستريب فيه البعض، وينفرُ من غرابته البعض الآخر على اعتبار أنه مستورد. ذلك لأن السياسة الإسلامية زمن الخلفاء الراشدين كانت في نظر الكواكبي: نيابية اشتراكية. أي ديموقراطية تماماً، اتحدت فيها إدارة الدين بإدارة الملك، وأحدثت بين المسلمين حالات معيشة اشتراكية لا تكاد توجد بين الأشقاء في الأسرة الواحدة. فالاشتراك أعظم سر للكائنات به قيام كل شيء ما عدا الله وحده. فهو سُنة وناموس طبيعي ـ كوني. ويدعو الكواكبي الى استيعاب العلوم الحديثة، وبخاصة العلوم الرياضية والطبيعية التي نمت في الغرب، ودخلت في صميم الحياة، وكانت أساس الاكتشافات الجديدة والاختراعات. ولا يُهمل العلوم الحكمية أو الفلسفية، وأثرها في فهم أسرار كتاب الله، التي جعلت من الغربيين أدرى منا حتى في مباني الدين.

توفيقية ـ قبولية

استطاع الغرب الأوروبي، منذ العام 1882 م. عام الاحتلال البريطاني لمصر الى العام 1918 عام السيطرة البريطانية ـ الفرنسية على المشرق العربي، وصولاً الى العام 1924 عام إلغاء الخلافة الإسلامية ـ العثمانية رسمياً... استطاع أن يصفي الكيان الإسلامي العربي لأول مرة في التاريخ، وأن يحكم أقطار الشرق العربي حكماً مباشراً. وبذلك استطاع أن يفرض أسلوبه في الإدارة والتشريع، ومنهجه التربوي، ونمطه الاقتصادي، وأن يُلحق المنطقة بدورته الرأسمالية مُصَدِّراً للمواد الخام، وسوقاً استهلاكية لمنتوجاته وممراً استراتيجياً لطرقه العسكرية والتجارية. وتبعاً لذلك أصبحت المؤثرات الحضارية والثقافية الغربية تنفذ الى المجتمعات العربية بقوة واندفاع بدون أن يكون لهذه المجتمعات حرية الرفض أو الاختيار لافتقادها الشخصية الجماعية المشتركة والمتماسكة. وقد نتج عن ذلك سوء استيعاب وهضم للمؤثرات الغربية أدى الى ارتباك واضطراب في تلك المجتمعات، فاختل التوازن الى مدى بعيد بين موروثها وجديدها. وهو ذلك التوازن الذي طمحت التوفيقية ـ الإصلاحية لإقامته في وجه التحدي الغربي. وبذلك نشأت توفيقية جديدة، عملت على الاستيعاب الكلي للحضارة الغربية، بإحلال النظرة العقلية العلمية محل النظرة الغيبية الدينية، وقصر الدين على جانبه الفردي الروحي. وقد برز ضمن هذا الاتجاه التوفيقي ـ القبولي نماذج فردية وفئات محدودة، معظمها من خارج البيئات السلفية، أي من خارج الإيمان الأصولي الاسلامي. لكنه اصطدم بالإطار الجامع ـ المانع للاسلام الذي لا يسمح بظهور مثل هذا التيار. ومع ذلك، فقد قبلت التوفيقية الحديثة التعايش مع الحكم الأوروبي ومؤثراته الحتمية وبعض تشريعه، جاهدةً قدر الإمكان لصياغة تلك المؤثرات إسلامياً، أو إلباسها ـ على الأقل ـ المصطلحات الإسلامية، فأصبحت الديموقراطية الغربية تقابل الشورى، والمنفعة العامة توازي المصلحة الشرعية، والرأي العام يقارن بمبدأ الإجماع الفكري ـ الفقهي، والضريبة بالزكاة. لقد كان التقاطع بين الحضارة الغربية والعالمين العربي والإسلامي حتمياً. ذلك لأن الرأسمالية الأوروبية منذ بدء عصرها الكولونيالي افتتحت ما يمكن تسميته بعالمية الحضارة الغربية، التي أصبحت منذ ذلك التاريخ الحضارة الإنسانية الحديثة. غير أن هذا التقاطع الذي تمَّ في ظل القهر الاقتصادي والسياسي كان يُمكن أن تختلف نتائجه عما لو كان قد تمَّ في مناخ مغاير. فهناك فرق كبير وخطير بين دول تتوجه الى الحضارة الغربية والثقافة الغربية وهي مستقلة، وبين دول تتوجه اليها وهي مستعبدة ومقيدة بالغرب. فهناك اختلافات جوهرية بين مكونات النهضة في الغرب وخط سيرها، وبين النهضة العربية من جهة أخرى. وعلى ذلك، فإنه لم يكن ممكناً الإفلات ـ لمن شاء التقدم من مناطق العالم المتخلف ـ من التقاطع مع الحضارة الغربية التي لم تعد كذلك منذ العصر الكولونيالي، حيث أصبح رأس المال عالمياً في بحثه عن الأسواق والمواد الأولية والأيدي العاملة الرخيصة. إن ذلك الإفلات لم يعد ممكناً، حتى ولو لم يحدث القهر الاستعماري، سواء من طريق الحملات العسكرية المباغتة (كحملة نابليون)، أو من طريق تأسيس الدولة الحديثة، (كدولة محمد علي)، أو من الطريقين معاً، اللذين تداخلا على نحو مباشر في بعض المراحل. وهذا ما حتَّم قيام نزعة التوفيق القبولي، بدلاً من التصادمي أو التصالحي، الذي عرفه الفكر العربي في فجر النهضة العربية. إذ أن الاحتكاك بالغرب وبالحضارة الحديثة كان قد بدأ في مناخٍ اقتصادي وسياسي واجتماعي مغاير تماماً

للمناخ الذي نشأت فيه النهضة الأوروبية وترعرت. فقد أقبلت الحضارة الحديثة على العرب والمسلمين في عصرها الكولنيالي، عصر القهر الاستعماري وعالمية رأس المال والسوق. وكانت حاجتها اليهم من الجانب السلبي البشع: أن تكون الأقطار العربية والإسلامية سوقاً وممراً لها الى بقية الأسواق. وكانت حاجة العرب والمسلمين إليها من الجانب الايجابي المشرق: أن تكون عوناً لهم في النهوض من الكبوة التاريخية. وكان، ولا يزال، الصراع بين هاتين الحاجتين محور الملحمة التي عاشها الفكر العربي منذ بدء القرن التاسع عشر. وترتب على التباين الجذري بين النهضة الأوروبية والنهضة العربية عدة إشكالات حضارية وقومية وطبقية وإيديولوجية. وعلى الصعيد الاقتصادي العام، لم يكن مطلوباً من العرب المسلمين، ولم يكن باستطاعتهم، أن يبدأوا من حيث انتهى الأوروبيون، أي من الكشوف العلمية ومخترعات الانقلاب الصناعي الى تكوين السوق الرأسمالية. وإنما كان المطلوب الاستنارة بمناهج العلم التي استخلصتها الكشوف، وكان مطلوباً استيراد التكنولوجيا الموازية لدرجة التقدم الاجتماعي. وكان مطلوباً كذلك الانسلاخ عن الأمبراطورية العثمانية، وترسيخ الوعي الوطني والقومي، وتشجيع السوق العربية الضعيفة وحمايتها من أنياب الاحتكارات الغربية القوية. غير أن هذا كله غاب عن ذهن التوفيقية القبولية.

فقد تحولت التوفيقية ـ الاصلاحية الى توفيقية قبولية شبه مطلقة للفكر الأوروبي وللسياسة الأوروبية ونظمها لدى الفرع العلماني من مدرسة محمد عبده، الذي مثله لطفي السيد 1872-1963 م. وسعد زغلول (?-1927). وطه حسين 1889-1973 م. واسماعيل مظهر 1831-1962 م. ومحمد حسين هيكل 1888-1956. ومنصور فهمي (?-1958). وعلي عبد الرازق. وقد مثل هؤلاء التيار العلماني العقلاني في الفكر العربي الحديث، وغالباً ما يُطلق عليهم اسم «العلمانيين المسلمين». وهم الذين برزوا بعد الحرب العالمية الأولى بفترة وجيزة، وقبلوا المنهج العقلي ـ النقدي الغربي للتراث الأدبي والديني. وكانت أكبر هزة تعرض لها الفكر السلفي والتوفيقية الاصلاحية، حينما نشر الشيخ علي عبد الرازق كتابه **الإسلام وأصول الحكم**. إذ قبل فيه مقولة «فصل الدين عن الدولة»، محاولاً تخريجها إسلامياً على قواعد فقهية وتاريخية محددة. وأثار طه حسين عاصفةً أخرى، حينما طبق المنهج النقدي التاريخي في **الشعر الجاهلي**، مؤكداً ضمناً، أن العلم في ناحية والدين في ناحية أخرى، وأن التوفيق بينهما مستحيل. وأما اسماعيل مظهر فقد شدد على أن المعركة بين الأسلوب الغيبي والأسلوب اليقيني معركة حتمية. ولمهاجمة المفكرين السلفيين والتوفيقيين وحتى المجددين، أسس مجلة **العصور** عام 1927 م. متأثراً بروح يعقوب صرّوف العلمية ـ الداروينية. وطرح محمد حسين هيكل مفهومات جديدة في الأدب الفرعوني وفي العلم الخالص، وترجم أبحاثاً لأوغست كونت مبنية على مقولة انتصار مرحلة العقل، وألف كتاباً عن حياة روسو 1922 م. شارحاً فكرته في الدين الطبيعي. ونشر الشاعر جميل صدقي الزهاوي 1863-1936 في مجلة **الدهور** ملحمته «ثورة في الجحيم» ضمنها تأملاتٍ في العدل الإلهي، وفي مفهوم الجنة والنار، والعمل الصالح، وعالج إسماعيل أحمد أدهم الموضوعات الدينية الإسلامية بحرية شديدة، وكان على صلة بالاستشراق الروسي.

توفيقية جديدة

بعد إخفاق العلمنة الإسلامية وغيرها من التيارات المختلفة التي وقعت في الخدعة الأوروبية ـ الاستعمارية، ظلت تنتقي من الغرب ما تراه باهراً من أوجه حضارته كأساليبه العسكرية والسياسية والاقتصادية بدون النفاذ الى ما ورائها من غايات ومنطلقات، ومن نظرة كونية جديدة للإنسان والحضارة والطبيعة مغايرة تماماً للمفاهيم العربية ـ الإسلامية. . . وبعد أن بدت العلمنة الإسلامية في العام 1930 م. وكأنها على وشك أن تحقق منعطفاً حاسماً في تاريخ الفكر العربي الحديث، اتضح أنها كانت مجرد ومضة خاطفة ما لبثت أن خبت بدون أن تمر بمرحلة الانتصار الكامل. وظهر لأحد شهودها بعد سنوات قليلة (1936 م.) أن نموها وتطورها لم يخضعا لسُنة النشوء والارتقاء، بل لسُنة التدهور والانحطاط. أما السبب في نظر أحمد أمين فمرده الى أن الرأي العام كان قوياً ومسلحاً فتغلب وانتقم وأصبحت له السلطة التامة، وانهزم أمامه فريق المفكرين الصرحاء هزيمة نكراء. وفي الحقيقة، فإنه لم تكن هناك حاجة لتيار علماني ـ إسلامي، لأن الإسلام لا يعترف بأية سلطة دينية روحية تتخذ شكلاً مؤسسياً مستقلاً عن السلطة السياسية أو تابعاً لها. ومهما يكن من أمر، فقد اضطرت التوفيقية القبولية بتيارها العلماني الى التسليم والمجاراة بدلاً من المقاومة، والى المداراة بدلاً من المصارحة. وذلك خوفاً من تفاقم الانشطارية الحضارية في بنية المجتمع العربي بين معسكرين تراثي ـ توفيقي (يمثله محمد رشيد رضا وتلاميذه) وقبولي ـ علماني (يمثله العلمانيون الإسلاميون). وهكذا لم يعد

هناك معسكران، ولم يعد هناك صراع، وإنما أصبح الجميع في معسكر واحد. وتحول التياران المتصارعان الى مدرسة واحدة يختلف أفرادها اختلافاً طفيفاً في العرض لا في الجوهر. وهذا تعبير عن عودة الاتجاه التوفيقي ـ الإحيائي (منذ 1935 م.) بعد أن تعثر الحسم وتحتّم التصالح. وهكذا قُدر لهذه الثورة العقلية القائمة بمعظمها على مفاهيم الغرب في حرية العقل والبحث العلمي والنقد وفقاً لمقولات غربية، أن تخرج عن التوفيقية الإصلاحية لتعود إليها. وأبرز تفسير لذلك يلخصه أحد أعلام التيار العلماني ـ الإسلامي بقوله إن «البذر» الثوري العقلي كان يُلقى في غير منبته، فإذا بالأرض تهضمه ولا تتمخض عنه ولا تبعث الحياة فيه. وذلك بعد أن ارتد هيكل عن تلك الثورة ـ التي لا يمكن تسميتها كذلك لأنها كانت مجرد قبول توفيقي لمفاهيم غربية ـ متأملاً في إخفاقها. فيما بقي بعض الأفراد ـ الرواد على مواقفهم القومية، ومنهم ساطع الحصري وقسطنطين زريق اللذان واصلا دعوتهما الى علمنة القومية بدون تراجع. لكن هذا يمثل استثناء للمجرى التوفيقي الجديد الذي توجه الى رفض التسوية السياسية والحضارية التي فرضها الغرب. ففي الفترة 1920-1930 نجح الغرب الأوروبي في إقامة كيانات متعددة في الشرق العربي ذات جذور إقليمية منفصلة تستند الى فكرة الوطن المحدود وتخضع للنفوذ الغربي وتقتبس أنظمته السياسية وقيمه الحضارية والفكرية، وتخرج تدريجاً على وحدة الكيان الحضاري ـ الثقافي العام الإسلامي العربي. لكن اتضح، فيما بعد، أن هذه التسوية ـ التجزئة التي فرضها الغرب، والتي خلفت أمراً واقعاً، لم تحقق الهوية الحقيقية للمنطقة العربية التي طمحت الى تحقيق ذاتها ضمن تشكل مشترك جديد له جذوره الحضارية بقدر ما يكون متفاعلاً مع الغرب. وذلك مهما تفاوتت الاجتهادات حول طبيعة التشكل الجديد والجذور التي يستقي منها. وتمثل اتجاهات الأحزاب الجديدة المنشأة منذ العام 1930 م. (الاخوان المسلمون والحزب القومي السوري وحزب البعث العربي) شاهداً فكرياً ـ سياسياً على اختلال التسوية الاقليمية التي فرضها الغرب. فلقد كان موقف الغرب معارضاً لإقامة أي كيان عربي بديل، وخصوصاً حينما نقض وعوده بتأييد إقامة «المملكة العربية المتحدة» وحارب المحاولات الاتحادية التالية لها. كما لم يسمح بأية حركة تصنيعية حديثة على الرغم من تظاهره بحمل رسالة التحديث. واتضح أيضاً أنه لا يهتم الا بمصالحه الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية المباشرة، وذلك أكثر من اهتمامه برسالته الحضارية وقيمه الانسانية في الحرية والمساواة. واتضح لجيل الشباب المنفتح على الغرب وثقافته أنه كان مخدوعاً، وأن للغرب وجهين متناقضين (السياسة والحضارة)، وأن مؤثرات الغرب التي يجلبها للمستعمرات أغلبها مظاهر وقشور، أما تبشيره بثقافته وقيمه فإنما كان لزعزعة تراث المنطقة العربية وهدم كيانها الحضاري ـ الثقافي الموّحد أكثر منه لنشر الفكر الإنساني المتحرر.

لذلك اضطربت عمليات التحديث والتحضير العربي والاسلامي، وسببت من الارتباك والاختلال أكثر مما خلقته من الحيوية والانفتاح. ونظراً للمطامع الاستعمارية «الخاصة» التي عرقلت عمليات التحديث في المنطقة العربية، فإن التجربة التوفيقية الجديدة لم تؤدِ الى ما يشبه النموذج الياباني في النهضة التقنية مع المحافظة على الشخصية التقليدية، ولا الى ما يشبه النموذج الهندي في تحقيق حد أدنى من ملامح الدولة العصرية ـ الديموقراطية مع الاحتفاظ بتراثها الروحي وطابعها التقليدي. وهنا، نلاحظ أن هذه الأمم الشرقية الكبرى انطلقت من مبدأ الوحدة القومية أساساً، ولم تدخل العصر مُقسمة ومُجزأة بالشكل الذي يستحيل معه إنجاز تجربة تحديثية راسخة تجابه تحديات العصر ومستلزماته من واقع التقسيم والتجزئة. ولو كان العرب مسؤولين، فإنه لا يمكن إغفال الموقف الغربي. لقد وقف الغرب ضد أية وحدة عربية فاعلة سواء كانت ليبرالية أم سلفية أم يسارية. لذا، تشعبت مشاكل التحديث والتحضير والبناء الفكري والايديولوجي. وهذا مما يُفسر لنا الى حد لا يجوز إغفاله، ذلك الاختلال البنيوي في الاستيعاب الحضاري والفكري لدى العرب. لأن مثل تلك الاختيارات الجوهرية تحتاج الى كيان جماعي متسق الوجهة يقررها ويقوم عليها. وهذه لا يمكن أن تنجزها كيانات متفرقة متنازعة الاتجاهات والنظم والمؤثرات. وفي الفترة الواقعة بين الحربين العالميتين، سادت الانفصامية الفكرية والثقافية والحضارية العالمين العربي والاسلامي، فساد التنازع بين اتجاهات متغربة واتجاهاتٍ إسلامية، أو بالأحرى بين اتجاهاتٍ لا توفيقية وأخرى توفيقية، سرعان ما انتهى بسيطرة هذه الأخيرة.

وبدأت التوفيقية الجديدة على يد الشيخ محمد رشيد رضا 1854-1935 م. الذي دعا الى تطبيق الشورى الإسلامية على شكل مجالس نيابية ـ تشريعية، والى تقييد السلطة التنفيذية للحكام بالقوانين الدستورية، والى نظام اقتصادي ومالي إسلامي مميز بتلك الروح الاصلاحية الاجتماعية الجامعة التي جاء بها القرآن. وشارك رضا شكيب أرسلان اعتقاده أنه بالإمكان، نظراً للمكانة الخاصة للعرب في الأمة الإسلامية، التوفيق بين القومية العربية والوحدة الإسلامية توفيقاً يستحيل

في غيرها من القوميات. لا بل كانا يذهبان الى أبعد من ذلك، فيقولان بأن نهضة الأمة الإسلامية رهن بنهضة العرب. وكان محمد رشيد رضا ورفاقه يؤكدون أن غير العرب هم الذين أفسدوا حقيقة الخلافة والأمة، إذ دسوا في الإسلام تعاليم غريبة، وأفرطوا في مدح الخلفاء، ومحوا الفكرة الصحيحة عن الحكم بالشورى. ومع اعتراف رضا بأن علوم الكون المادية تثب في هذا العصر وثوباً يشبه الطفور، وبأنها تؤتي من الثمار اليانعة بتسخير قوى الطبيعة للإنسان ما صارت به الدنيا كلها كأنها مدنية واحدة، إلا أنه يرى أن البشر يرجعون القهقرى في الآداب والفضائل على نسبة عكسية مطردة لارتقائهم في العلوم المادية. وقد أدى ذلك الى انحطاط خلقي، فازدادت الجرائم، وانتشرت الشهوات، وضعفت الروابط الأسرية والزوجية، ونبذت هداية الأديان. ورأى رضا أن الدول الحضارية الكبرى تتنافس فيما بينها لاستخدام نتائج العلوم والتقنية (الفنون) في المجال الحربي، مما يهدد السلام العالمي، وينشر الاستعمار والظلم للشعوب الضعيفة التي أُبتليت بسلطان هذه الدول الكبرى. ويؤكد رضا أن استقراء تاريخ هذه الحضارة المادية يدل على أن الشرور كانت لازمةً لها ونمت بنمائها. وهذا هو البرهان على أن العلوم والتقنية البشرية غير كافية لتحقيق السعادة. وإنما تتم السعادتان للانسانية بهداية الدين في المجالين الدنيوي والأخروي. والإسلام وحده هو القادر على حل الأزمة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية للحضارة الحديثة. لكن هناك العديد من العقبات التي تحول بين الافرنج وحقيقة الاسلام، وهي: الكنيسة ودعاياتها المغرضة وتربيتها للأوروبيين على أن المسلمين أعداء للمسيح، والعقبة الثانية: رجال السياسة الأوروبية المساندة للكنيسة والطامعة في استعباد واستعمار شعوب الاسلام. والثالثة: سوء حال المسلمين في هذه القرون الأخيرة.

ومن هذه الموجة التوفيقية الجديدة برز عبد الرحمن البزاز الذي نفى أن يكون هناك أي تناقض بين الإسلام والقومية العربية. وأكد أنه إذا ظهر أي تناقض، فإنما هو ناجم عن المفهوم الغربي للإسلام والقومية، وأن قبول العدد الكبير من العرب بهذا المفهوم دليل على سيطرة الفكر الغربي عليهم، بينما الواقع أن مضمون القومية العربية هو مضمون الإسلام بالذات، وأن هذا لا يصح إلا على العرب دون سواهم من الأمم الإسلامية الأخرى. فالإسلام في نظر البزاز هو دين قومي. وهو في حقيقته، الإسلام العربي الذي أفسدته الأمم الأخرى بخصائصها، فيما بعد. وهذا الإسلام ليس إلا صورة مكبرة عما كان مطوياً من قبل في طبيعة العرب، وما مثله الأخلاقية العُليا إلا مُثُل الخلقية العربية الطبيعية. وليست الشورى، وهي مثاله السياسي، الا ديموقراطية العرب الطبيعية ذاتها. وكذلك، فإنه لما كانت الحضارة الإسلامية هي ذاتها مضمون اللغة العربية، فبإمكان العرب والناطقين بلغتهم أن يجعلوا من الحضارة الإسلامية ومن الماضي الإسلامي كله حضارتهم وماضيهم. وحاول قسطنطين زريق بدوره أن يوفق بين الإسلام (كروح دينية) وبين القومية العربية. فذهب الى أن مجتمعنا العربي هو من نوع خاص. فهو يستمد وحيه ومبادئه من الدين، الذي لا يمكن أن يكون بالنسبة الى العرب غير الدين الاسلامي. لكن هناك فارقاً بين الروح الدينية والعصبية الطائفية. ويقوم هذا التمييز عند زريق على مسلمتين: الأولى: أن جميع الأديان تتضمن جوهراً واحداً للحقيقة هو في متناول جميع البشر. والثانية: أن مبادىء الدين عند الجميع هي واحدة من الناحية الأخلاقية، وهي لا بد منها لبناء مجتمع مستقر ومزدهر. فقد تختلف الرموز بين الأديان من حيثُ المبادىء الأخلاقية، إلا أن لهذا الاختلاف أهمية حضارية لا فكرية. وبهذا المعنى فقط كانت العلاقة بين العرب والإسلام علاقة جوهرية، فمحمد (ص) هو منشىء الحضارة العربية، وموحِّد الشعب العربي، ورجل العقيدة، الذي منه يستطيع هذا الشعب أن يستمد الإلهام. لكن، ليس هناك ما يشير الى أن على العرب أن يستمدوا منه أكثر من ذلك، أو أن يسترشدوا بالشريعة الإسلامية أو بمؤسسات الخلافة. فإن على العرب أن يكونوا شعباً حديثاً، وعليهم بالتالي أن يقتبسوا المؤسسات التي يتميز بها الغرب. ودعا أدمون رباط الى أمة عربية في كتابه **الوحدة السورية والمصير العربي**، قوامها وحدة العرق والأصل، ووحدة اللغة التي هي العامل القومي الأكمل، ووحدة الدين. لكنه ينظر الى وظيفة الدين السياسية نظرة الفلاسفة الوضعيين ذاتهم. فالدين يلعب دوراً كبيراً في المرحلة الأولى من حياة الأمم، والتضامن الديني هو الذي يمهد للتضامن القومي. والإسلام دين ذو فحوى قومي. وهكذا، فإن الأمة الإسلامية ليست سوى الأمة العربية في مرحلة تكوينها الأولى. ونجد في كتابات ساطع الحصري في الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين، نظرية نقية للقومية استمدها من الفكر الانكليزي والفرنسي، وخصوصاً من جذور النظرية القومية في الفلسفة الألمانية. والأمة عنده موجود موضوعي بالفعل، أساسها اللغة المشتركة، ثم التاريخ المشترك ـ وهو أمر مهم لكنه ثانوي لأنه لا يمكن أن يخلق الرابطة القومية، بل يقويها إذا استخدم عمداً ـ. ولا ينكر الحصري أثر الدين في المشاعر الإنسانية. لكنه يميز بين الدين

القومي والدين العالمي من حيث التأثير. فالدين لا يمكنه منفرداً أن ينشيء جماعة سياسية، بل يمكنه فقط أن يقوي الجماعة التي نشأت عن تضامن طبيعي ناجم عن صلات طبيعية. فإن وجود الأمة يسبق منطقياً وجود الجماعة الدينية. ومع ساطع الحصري ابتدأت فكرة القومية العربية تحل محل فكرة الجامعة الإسلامية كرابطة بين الشعوب العربية. فيما ظل الاتجاه التوفيقي ـ الجديد مسيطراً على الفكر والحياة العربية. وهو الاتجاه الذي زاوج بين الدين والقومية، وبين الحضارة العربية والثقافة الإسلامية، وبين الدين والعلم، وبين التراث والثقافة الغربية.

ويُمثّل خالد محمد خالد ذروة التوفيقية الجديدة بفرعها الديني ـ القومي ـ العلماني. فقد حاول في كتابه من هنا نبدأ (1950 م.) التوفيق بين الإسلام وقومية الحكم السياسي وبين علمنة القوانين والمجتمع. فأثار بذلك عاصفة من النقد لا تقل عن العاصفة التي أثارها علي عبد الرازق وطه حسين انتهت بمحاكمة الكاتب بناء على دعوى أقامها عليه رئيس لجنة الفتوى في الجامع الأزهر. وذلك بتهمة التعدي العلني على الدين الإسلامي، وبتصوير الحكومة الدينية بخصائص وغرائز من شأنها أن تبعث في النفوس محاربة هذا النوع من الحكم. لكن المحكمة برأت خالد من هذه التهم وغيرها، وأفرجت عن الكتاب في العام نفسه. وتعني قومية الحكم عند خالد فصل الدين عن الدولة أولاً. وقد وجه نقده المرير الى الكهانة معتبراً إياها مخالفة لحقيقة الدين. وبنظره، فقد ولى الزمن الذي كاد فيه الحق يلتبس على كثيرين يوم كان بعض المتحدثين الرسميين يتجشأون كل يوم فتوى تشحذ ضراوة الإقطاع. حتى أصبح الحكم الديموقراطي الآن هو المطلب الأساسي لجماهير الشعب.

فقد أدرك هذا الشعب، وبشكل نهائي، أن الإقطاع والملكية المطلقة هما الحاجز الشاهق الذي يحول بينه وبين حريته. وكان الهدف الأساسي لخالد محمد خالد الفصل العقائدي والفقهي بين الدين والسلطة السياسية، مكملاً بذلك نهج علي عبد الرازق في رفضه الصريح للخلافة السياسية ـ الدينية. وكان خالد في ذلك كله توفيقياً يعمل على تطوير المبادىء الرئيسة التي جاءت في النصوص القرآنية وفي السُنة، وفقاً لمفهوم الحكم القومي. وفي رأيه، فإن الشورى، التي اعتبرها أساس الديموقراطية، موجودة في هذه النصوص. لكن، ينبغي في جميع الحالات، الفصل بين وظيفة الدين ووظيفة الدولة. فوظيفة الدين الهداية والإرشاد الى أنبل ما في الحياة من معنويات وفضائل، وأما وظيفة الدولة فهي رعاية المصالح المدنية للمواطنين وإقرار النظام بينهم.

توفيقية ـ إسلامية

استطاعت التوفيقية (الجديدة منها خصوصاً) أن تجعل من المفاهيم الحديثة (كالمفاهيم العقلية والحضارية والعلمية والديموقراطية والاشتراكية وربما المادية ـ الماركسية) جزءاً من الإيمان الإسلامي ذاته، وشاع على ألسنة الكتاب والمفكرين، وبدون أدنى تحفظ، نسبة المصطلحات الغربية الى مضمون العقيدة والشرع الاسلاميين (كالديموقراطية والاشتراكية مثلاً).

توفيقية ـ سُنيَّة

بدت التوفيقية السُنيَّة أقرب الى التفاعل مع العقل الغربي من الباطنية الإسلامية التي وجدت في العقل الحديث نقضاً صريحاً لمنطلقها العرفاني السري ولعصمة تعاليمها الخفية. ذلك، لأن الباطنية لم تستطع أن تقوم بثورة تجديدية تتحول فيها الى ثورة بالمعنى العقلاني الحديث، أي بمعنى أن تكون موجهة ضد المحافظة التقليدية الإسلامية من منطلق عرفاني. كما لم تستطع الباطنية أن تقوم أيضاً بثورة فكرية تنفذ الى شتى جوانب المعرفة الحديثة فتحللها وتنقدها، بدون أن تقف أمام أي حاجز من سرية أو عصمة. في حين استطاعت التوفيقية السنية أن تضع المعادلة الرئيسية لمثل هذه الثورة، وهي «أن الحضارة الصحيحة تتوافق مع الإسلام» (محمد عبده)، كما استطاعت أن تميل بطرف المعادلة الى الناحية الأخرى فقالت بأن «الإسلام يتوافق مع ما تأتي به الحضارة» (الرعيل الثاني من مدرسة محمد عبده، وبخاصة منهم رواد التوفيقية ـ القبولية). وبذلك أمكن لرواد التوفيقية أن ينقلوا الأفكار والمفاهيم والقيم السائدة في أوروبا والغرب، وأن يطبقوها على مجتمعهم، فكان لها من التأثير ما لم يتوقعوه، إذ أدت محاولة صياغة مبادىء المجتمع الإسلامي صياغةً جديدة الى فكرة مجتمع قومي علماني، يكون فيه الإسلام مقبولاً ومحترماً، بل ومساعداً على شد الأواصر الوجدانية بين المواطنين بدون أن يكون، بالضرورة، مصدراً وحيداً للشريعة والسياسة. لكن من الناحية التاريخية ـ الفكرية، كانت قوة التحدي الأوروبي الحضاري والثقافي والسياسي أعظم من أن تصمد لها توفيقية محمد عبده ومعادلته التي حاولت بعد أزمان من التنافر والعداء الجمع بين الإسلام والغرب في صيغة تصالحية واحدة. يُضاف الى ذلك كله، أن ثورة الرفض التقليدي في الإسلام، والمتمثلة

خصوصاً بالباطنية، كانت عاجزة عن القيام بالدور التحديثي - بسبب من نزعتها الباطنية نفسها - وذلك لأن الباطنية - العرفانية كانت قد انغلقت على ذاتها بفعل الحصار الفكري والسياسي، فانكفأت دون تقبل العقلانية الحديثة.

توفيقية سُنِّيَّة - شيعية

بدأت هذه التوفيقية في الفكر العربي الحديث على يد جمال الدين الأفغاني الذي دعا الى اعتبار المسلمين أمةً واحدةً: فلا سنة ولا شيعة. معتبراً فرقة «المؤلهة» للإمام علي بن أبي طالب (ك) ضالة عن الإسلام. أما الجعفرية أو الإثنا عشرية التي تقلد مذهب الأمام جعفر الصادق أحد أكابر فقهاء أهل البيت، فإنه لا يجوز إخراجهم من عداد المسلمين لمجرد تقليدهم للإمام جعفر وحبهم لآل البيت وتفضيلهم الإمام علي. ويدرك الأفغاني أن سبب تجسيم وتوسيع الخلاف بين الفرقتين الكبريين في الإسلام، لا يعود الى الاختلاف في الأصول أو في الفروع، وإنما الى عوامل سياسية بالدرجة الأولى. ويذهب الأفغاني الى أن الخلاف «التاريخي» حول أولوية الإمام علي بالخلافة أو عدمها، لا يفيد شيئاً في هذا العصر، وليس فيه إلا الضرر إضافة الى تفكيك عُرى الوحدة الإسلامية. فهذه غفلة وموت قبل الموت. فإن ذلك يخالف روح القرآن الآمر أن يكون المسلمون «كالبنيان المرصوص» ولو استحقت قضية «التفضيل» في الخلافة البحث بعد تلك الأجيال لكفى أن يُقال في حل إشكالها إن أقصر الخلفاء الراشدين عمراً تولى الخلافة قبل أطولهم عمراً. ويعتبر جمال الدين العالم الإسلامي امتداداً جغرافياً واحداً، وامتداداً بشرياً واقتصادياً وحضارياً وثقافياً واحداً. وهذا هو السبب الأول في القوة التاريخية للمسلمين، خصوصاً من الناحيتين العقائدية والعسكرية. فلما ضَعُف احساس المسلمين بوحدتهم تأخروا وتوقفوا عن التقدم. والعامل الرئيس في ذلك الصراع على السلطة السياسية بين الحكام المسلمين الذين شغلوا العامة بقهر بعضهم بعضاً، بدلاً من الانشغال بالعلوم والصنائع والترقي فيها. فلا بد من إعادة الوحدة الإسلامية، وفقاً لسلطان القرآن والدين بعيداً عن الصراع السياسي. وقد لاقت توفيقية الأفغاني صدىً كبيراً بين المفكرين المحدثين، فأصروا جميعاً على مبدأ الوحدة والسيادة الإسلامية الكاملة وفقاً لمفهوم الجامعة الإسلامية التي تستوعب جميع المذاهب والقوميات على اختلافها. وتركزت المحاولات التوفيقية - السنية - الشيعية فيما بعد على التقريب بين المذهبين في الأصول العقائدية والفقهية من دون السقوط في هوة «الكلام» في الفروع.

توفيقية مسيحية - عربية

هي، تاريخياً، توفيقية عقلية - دينية، أي محاولة للتوفيق بين الدين المسيحي والعقل. وكان الفكر المسيحي المشرقي الوسطوي قد قام بدور رئيس في هذا المجال. واستطاع، قبل الإسلام، إدخال المؤثرات العقلية الهيلينية إلى منطقة الشرق الأدنى والتوفيق بينها وبين مسلمات الوحي الديني - المسيحي. كما واصل رسالته هذه إبان النهضة الفكرية الإسلامية الأولى، وذلك عن طريق الترجمة والجهد الفكري المستقل (يحيى بن عدي المتوفى عام 974م). كما استطاع الفكر العربي المسيحي الحديث، انطلاقاً من موقعه التاريخي بين الدين السامي والعقل الأوروبي، أن يكون مؤهلاً أكثر من غيره لدور الريادة التوفيقية، عندما جاءت الموجة الهيلينية الجديدة من أوروبا المسيحية (العلمانية هذه المرة)، ومعها تجربة غير معهودة في تحديد العلاقة الجدلية بين العقل والدين تقوم على مبدأ الفصل والتمييز متجاوزةً المستوى الكلاسيكي التقليدي للتوفيق بينهما. وهي تجربة كان الفكر المسيحي العربي، بحكم جذوره الدينية وصلاته الفكرية والحضارية بالغرب، أقدر على استيعابها وتمثلها، بل والتبشير بها. من ناحيةٍ أخرى، مهدت التأثيرات العقلانية المادية المبكرة (الداروينية والليبرالية والاشتراكية) التي جلبها العلمانيون المسيحيون العرب، لتقبل الأفكار المادية الماركسية في فترةٍ لاحقة. وذلك على الرغم من أن هؤلاء لم يكونوا ماركسيي النزعة أساساً. غير أن العلمانية والماركسية شاعتا إلى حدٍ كبير، ضمن نطاق الاقليات (خصوصاً المسيحية - العربية منها)، وظلتا محصورتين اجتماعياً وفكرياً وسياسياً، في حدود البيئات ذات الأوضاع الخاصة. وذلك، لأنهما لم تحسما علاقتهما بالإسلام الايديولوجي والحضاري بصورة ناجعة لارتباطهما بالغرب (العلمانية) وبالشرق الأوروبي (الشيوعية). وبذلك، قُيض للتوفيقية المسيحية - العربية بفروعها العلمانية والقومية والوطنية والماركسية، التي حاولت المواءمة بين الشرق العربي والإسلامي وبين الغرب المسيحي، ان تتطابق في الذهن العربي مع نمط الباطنية والبدعة والالحاد. فقد جاء الفكر المسيحي - الغربي الرافض للأصولية الإسلامية التقليدية من حضارة علمانية غير إسلامية، ذات فرع عقلي - نقدي متحرر تجاه الدين والتقليد. واتخذ في مراحله الأولى موقف النقد الصريح للإسلام. فكان لهذا أشد وطأة من الرفضية الباطنية القديمة (أو الوسطوية) التي حافظت على انتمائها

للإسلام بأساليبها الخاصة. وقد جوبه التيار الغربي ـ المسيحي الرافض، ومعه تلك التيارات العلمانية والماركسية، بالتيارين القديمين المتجددين، وهما: السلفية الأصولية، والتوفيقية الإسلامية.

ونجم عن ذلك، أن أصبح محور الصراع في الفكر النهضوي يتركز بين التوفيقية الإسلامية والعلمانية المسيحية (ذات الشكل التوفيقي الجديد بين الغرب والشرق). مما أيقظ تيار الرفض الفكري للأصولية الإسلامية، وحرّكه، ولم يتحول الرافد العلماني ـ التوفيقي ـ المسيحي إلى تيار فاعل في الفكر العربي الإسلامي، لأنه لم ينبع من داخله، ولم يتمكن من الاندماج فيه، لكنه أسهم في دفع التوفيقية الاسلامية، بحكم صراعه معها، إلى مزيدٍ من العقلانية والاستيعاب الجدي للحضارة الغربية. كما أنه أسهم، ضمن عوامل أخرى، في خلق تيار إسلامي تجديدي، علماني الميول، ما لبث أن خرج على التوفيقية الإصلاحية بعد أن تتلمذ عليها، ممثلاً بذلك ظاهرة قبولية استثنائية مهمة للحضارة والثقافة الغربية، وإن كانت مؤقتة.

ومن رواد التوفيقية ـ العلمانية في الفكر العربي (المسيحي) الحديث الشدياق والبستاني. وهما من رواد تلك المدرسة من الكتّاب الذين فتح نمو الصحافة الدورية العربية مجالاً جديداً أمامهم. وكان لظهور المجلات العربية، التي كانت تهدف إلى اطلاع الفكر العربي على أفكار الغرب ومخترعاته وعلى كيفية التعبير عنها باللغة العربية، تأثير كبير في جمهور القراء العرب. ومن أشهر هذه المجلات: مجلة الجنان للبستاني 1870-1886 م. والمقتطف أنشئت عام 1873 م، والهلال (1892 م.). ومن أوائل الرواد الذين حاولوا صياغة نظرية توفيقية إلى المجتمع بطريقة منظمة فرنسيس مراش 1836-1873 م. وتعتبر أفكاره هي نفسها الأفكار الأوروبية المنتشرة في ذلك الوقت، التي تدور حول فوائد السلام، وأهمية الحرية والمساواة، وحاجة العرب إلى حب للوطن متحرر من الاعتبارات الدينية، وحاجتهم إلى مدارس حديثة، وحاجة الحكام إلى تربية سياسية وأخلاقية، والحاجة كذلك إلى التساوي أمام القانون الذي يجب أن يكون منسجماً مع المجتمع. وأما شبلي الشميل 1850-1917 م. فقد آمن منذ البدء بالعلم أسلوباً ومنهجاً وغاية. وكان العلم عنده يعني النظام الميتافيزيقي الذي بناه هكسلي وسبنسر في انكلترا وهاكل وبوخر في المانيا، على فرضيات دارون الحذرة حول النشوء والارتقاء للكائنات الواحدة في طبيعتها.

ولم يكن من قبيل الصدفة، أنه أطلق على وحدة الطبيعة، ذلك التعبير أو المصطلح المستخدم في علم الكلام الإسلامي للدلالة على وحدة الله، وهو التوحيد. فكأنه بذلك أراد أن يُحل «الدين الطبيعي ـ العلمي» (الأوروبي) محل الدين المسيحي والإسلامي على السواء. ويُعتبر فرح انطون من رواد التوفيقية بين الدين والعلم من طريق تحديد مجال كل منهما. ورأى أن مجال العقل هو مجال العلم القائم على الملاحظة والاختبار، وأن مجال القلب قبول الكتب المقدسة بدون نقدٍ لأسسها. لذلك ينبغي أن يحترم الواحد الآخر وأن لا يتجاوز حدوده. ويصرّح فرح انطون بضرورة الفصل بين الدين والدنيا على النمط الأوروبي ـ فكان بذلك من رواد «التوفيقية القبولية» ـ وذلك حتى يتمكن العقلاء في الشرق من الاتحاد. و«مجاراة تيار التمدن الأوروبي» الجديد ومنافسة أهله. وقد حاول فرح انطون كذلك تقريب الأبعاد بين عناصر الشرق وغسل القلوب وجمع الكلمة. فكتب عن ابن رشد محاولاً التوفيق بين الأديان، وبخاصةٍ بين الإسلام والمسيحية، تمهيداً لإقامة دولة علمانية تنفصل فيها السلطة الزمنية عن الروحية. تلك الدولة القائمة على الحرية والمساواة والسلام. وإلى جانب هذا التيار التوفيقي ـ المسيحي العربي، نما التيار القومي ـ العربي بفرعيه العلماني والتوفيقي، وكان معظم رواده من المسيحيين العرب.

اللاتوفيقية

اللاتوفيقية نزعة حديثة في الفكر العربي، تنقسم إلى: تيار أصولي إسلامي، وتيار علماني قومي، وتيار ماركسي. وقد رفضت هذه النزعة أية عمليات توفيقية بين المبادىء والمفاهيم والقيم والأنظمة الشرقية أو العربية أو الإسلامية، وبين تلك الحضارة والثقافة الغربية الأوروبية. فاستند التيار الأصولي الإسلامي إلى الإسلام وحده، فيما استند التيار العلماني ـ القومي إلى الفكرة القومية وعلمنة الدولة. أما التيار الماركسي فإنه نادى بالفلسفة المادية وحدها. وفي الحقيقة، فإنه لا يُمكن تحديد سنوات معينة، يُمكن الوقوف عندها لتلمس بدايات الفكر اللاتوفيقي ـ الأصولي الجديد. فقد بدأت عمليات تكييف الحياة الاسلامية ـ العربية مع الاتجاهات الغربية تتعرض لمراجعة ومعارضة متصلبة. وذلك قبل الحرب العالمية الأولى. فمنذ أن نشر اللورد كرومر كتابه **مصر الحديثة** Cro-mer, *Modern egypt*، في السنة 1908 م. بدأ الاتجاه اللاتوفيقي الإسلامي ينتفض في وجه الحضارة والثقافة الغربية. إذ شكل هذا الكتاب صدمة للفكر السلفي. حيث

اعتبر كرومر (الحاكم البريطاني لمصر آنذاك) أن الإسلام إن لم يكن قد مات، فإنه في طور الاحتضار اجتماعياً وسياسياً. فهو غير قابل للتحديث الاصلاحي مهما كان هذا التحديث بارعاً. لأن التدهور كامن في جوهره الاجتماعي، الذي يقوم على تحديد دورٍ متخلف للمرأة، وعلى التغاضي عن «الرق»، وعلى جمود التشريع وقطعية العقيدة. والحل هو في التحديث الكامل بدون الإسلام. وقد تصدى الشيخ اللبناني مصطفى الغلاييني لهذه المزاعم في كتاب وضعه للرد عليها عنوانه الإسلام روح المدنية. لكن، لم يتيسر للاتوفيقية الإسلامية أن تنمو باطراد إلا مع بدء الثلاثينات من القرن العشرين.

فقد تميزت السنوات ما بين 1932-1939 بوفرة الدلالات الفكرية والاجتماعية والسياسية، وبعمق التحولات والتغيرات في بنية المجتمع العربي. وكانت هذه الفترة هي الفترة التكوينية الجنينية التي بذرت فيها بذور الاتجاهات المعاصرة. ثم ما لبثت هذه البذور والإرهاصات أن قويت مع الحرب العالمية الثانية. فليس صحيحاً ما ذهب إليه ألبرت حوراني من أنه في السنة 1939 ولى عهد وانقضى، وبانقضائه ذهب معه نوع معين من الفكر السياسي في العالم العربي. كما أخطأ الباحث الأميركي ج. س بادو Badeau في تأريخ بدء تلاشي عمليات التوفيق بين الشرق والغرب مع نشوب الحرب العالمية الثانية. فهذا المنحى الغربي يرد التحولات الكبرى في الكيانات الحضارية الشرقية الى عوامل غريبة. ويقلل من شأن وأهمية التحولات الذاتية والإرادية بحيث تبدو عديمة الأثر لولا تلك المؤثرات الغريبة. ويشكل هذا إهمالاً لقانون التحدي والاستجابة في سياق تتالي الفعل ورد الفعل، وما ينشأ بينهما من جدلية. وإن الأقرب إلى الصحة اعتبار تلك التحولات الجذرية العميقة نتيجةً للوعي الحضاري والثقافي الذاتي الذي تبلور بحثاً عن الهوية الضائعة، بعد أن نجح الغرب ـ بعد الحرب العالمية الأولى ـ في فرض تسويته على الشرق العربي بتصفية كيانه الإسلامي السياسي ـ الحضاري وتقسيمه إلى دويلات. وقد عبّر هذا البحث عن نفسه بعد الحرب العالمية الثانية، بصيغٍ قومية وإسلامية وماركسية، شكلت جميعها تيار الرفض الجديد للتوافق بين الشرق والغرب. حتى بلغ ذروته بعد السنة 1950 م. وبالتحديد بعد قيام ثورة 23 يوليو/تموز 1952.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، **لسان العرب**، إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي، دار لسان العرب، بيروت.
- الأفغاني، جمال الدين، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، لا.ت.
- الأنصاري، محمد جابر، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (1930-1970)**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980.
- التونسي، خيرالدين، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق المنصف الشنوفي، تونس، 1972.
- حوراني، ألبرت، **الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)**، تعريب كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، 1977.
- خالد، محمد خالد، **الدين للشعب**، الطبعة 4، دار الكتاب العربي، بيروت، 1932.
- ـــــ، **من هُنا نبدأ**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1974.
- رضا، محمد رشيد، **الوحي المحمدي**، المكتب الإسلامي، الشركة المتحدة للتوزيع، بيروت، لا.ت.
- شكري، غالي، **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1982.
- الطهطاوي، رفاعة رافع، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ج 1، بيروت، 1973.
- عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979.
- عمارة، محمد، **العرب والتحدي**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980.
- المخزومي، محمد، **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني**، المطبعة العامة، بيروت، 1931.
- Amin, Osmain, *Muhammad Abduh, Essai sur ses ideés philosophiques et religieuses*, Cairo, 1944.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford, 1963.

جميل منيمنة

التومائية

Thomism
Thomisme
Thomismus

من الواضح أنّ للتومائية، التي أطلقت على أتباع القديس توما الإكويني حتى القرن الرابع عشر، مضموناً مختلفاً باختلاف الفترات الثلاث التاريخية الرئيسية التي يمكن تمييزها. امتازت الفترة الأولى، التي تمتد من مجيء الأكويني وحتى بداية 1500م. بسكولاستيكية شديدة ومنافسة قوية بين عدة مدارس، كما دعمت فكرة التمييز بين الذات والوجود، في مستوى الميتافيزيقا، وعارضت، في مستوى العقل والإدراك، المذهب الاسمي والتصور الأفلاطوني في الإشراق. والفترة الثانية، التي تمتد من القرن السادس عشر وحتى القرن الثامن عشر، هي فترة ازدهار التومائية في العصر الذهبي للسكولاستيكية الإسبانية. وخلال هذه الفترة، طبق

التومائيون، دون تحفظ، على اللاهوت، التصور الميتافيزيقي لحركة كل العلل الثانوية بوساطة العلل الأولى. أما الفترة الثالثة، التي تمتد من منتصف القرن التاسع عشر تقريباً وحتى وقتنا الحاضر، فإنها تتميز بالرسالة البابوية الصادرة عام 1879، والتي بموجبها أصبحت التومائية الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية.

وإذا كان التمييز بين تلك الفترات الثلاث ممكناً، فإن هذا لا يعني مطلقاً أنّ هناك فلسفات مختلفة تطورت خلال تلك القرون، بل فلسفة واحدة مستمدة من تعاليم القديس توما ومؤلفاته استمرت في كل مكان حتى وقتنا الحاضر، وإن كانت بأشكال متعددة وفق متطلبات الأزمنة والأمكنة. ولنبحث الآن في هذه الفترات، متوقفين طويلاً على فلسفة القديس توما الأكويني 1225-1274 مؤسس هذه المدرسة.

***

ولا بدّ أن نشير، هنا، الى ثلاث صعوبات تعترض مهمة الباحث: أولها متعلق بمؤلفات الأكويني ذات الصبغة والأطر اللاهوتية. ومع أن بعض المؤرخين ـ جلسون مثلاً ـ إعتقدوا أن بامكانهم عرض فلسفة الأكويني ضمن أُطر الخلاصة اللاهوتية، فإن هذه الأطر لاهوتية، ولا يمكننا أن نفرض على فلسفته بنية اللاهوت النظري، خاصة وأن الأكويني ميّز تماماً المنهج الفلسفي من المنهج اللاهوتي. وثانيها ناجم عن أن مؤلفاته الأدبية تندرج في ثقافة عصره، مع كل النتائج المترتبة على ذلك من صعوبات لغوية، تعود الى أنّ فكره كتب بلغة لاتينية، هي لغة المدارس في القرن الثالث عشر، وصعوبات فكرية متمثلة بأن أفكاره وصيغه الاستدلالية قد طُبعت بالمنطق الأرسطي. ولهذا لا بدّ من ممارسة طويلة في قراءة النصوص، وثقافة فلسفية جدية لفهم الطرق السكولاستيكية في التفكير والكتابة. وثالثها مرتبط بحجم المؤلفات التي تركها الأكويني، لذا لا بدّ من التضحية بكثير من الفوارق الدقيقة، وتأكيد بعض الأفكار دون إثباتها، والسماح لبعض المذاهب بالعبور الى الوجود دون التعليق عليها.

لا يشك المتتبع لمؤلفات الأكويني أن معلمه قد أسس، منذ طفولته، نظاماً فلسفياً خاصاً متأثراً بقوة بالأرسطية، إضافة الى المسيحية والأفلاطونية الجديدة. ومهما يكن من أمر منابع فكره ومصادره، فإننا نستطيع أن نستنتج، من مجمل نصوصه، أن قضيتين أساسيتين، يتفرع عنهما قضايا أخرى ثانوية، هيمنتا على مجمل فكره، وهما: نظرية المعرفة والميتافيزيقا.

من الواضح أن الأكويني يأخذ من التقليد الأرسطي فكرة تمييز الفلسفة النظرية من الفلسفة العملية. والآن كيف تُنظَّم الفلسفة النظرية؟ جرت العادة، عند أرسطو ومن سار وراءه من يونان وعرب، على أن تبدأ الدراسة بالطبيعة، موضوع الخبرة الإنسانية، ثمّ يتم الانتقال الى التعليميات، للوصول أخيراً الى المستوى السامي للفلسفة الأولى، أي العلم الإلهي أو اللاهوت. أما الأفلاطونية، فقد عدَّلت بشكل أساسي من هذا التسلسل معطية اللاهوت تفوقاً وأولويّة. وقد تجلّى هذا التفوق في الصيغ المسيحية الأفلاطونية، عند القديس أوغسطينوس في الغرب، وعند المنتحل دنيس في الشرق.

لكن كيف كان موقف الأكويني من هذه التقاليد المختلفة؟ ميّز الأكويني المستوى البيداغوجي من مستوى المنهجية العلمية. ففي المستوى الأول، يبدأ طلاب الفلسفة دراساتهم بالفلسفة الطبيعية، بعد أن يكونوا قد أتمّوا دراسة المنطق، ثمّ ينتقلون الى الميتافيزيقا. أمّا في المستوى الثاني، فإن الميتافيزيقا هي التي توجه فلسفته النظرية. وعندما يوضّح الأكويني التعبير الأرسطي في الفلسفة الأولى، يؤكد أولوية علم الموجود، من حيث هو موجود، وهيمنته، معتبراً أنّ هذا العلم هو الذي يحدّد المبادىء الخاصة بالعلوم الأدنى منه.

أمّا الفلسفة العملية، فتُدرس على ضوء الفلسفة النظرية. وهذه الاعتبارات تبرر تقسيم فلسفة الأكويني الى الأقسام التالية: المعرفة العلمية، الميتافيزيقا، فلسفة الطبيعة، فلسفة الإنسان، فلسفة الأخلاق. وسندرس الآن هذه الأقسام.

وفيما يتعلق بالمعرفة، نجد أنها غارقة في الوجود، أي وجود الأشياء الذي يصل إلينا أول الأمر عن طريق الحواس. هذه الحواس، التي تصل بالفعل الى الوجود، تعطيه للعقل بصفته كنزاً معقولاً دون أن تعرف هي نفسها أنه معقول، ولكن العقل يعرفه بلا شك ويسميه باسمه، ألا وهو الوجود. والعقل، بإمساكه بالمعقولات التي يستخلصها بقوته الذاتية من التجارب الحسية، يصل الى صميم حيويته الداخلية، أعني أنه يصل الى تلك الطبائع أو الماهيات الحقة التي استخلصها على طريق التجريد من وجودها المادي، بقصد إعادتها الى الوجود الخارجي من خلال عملية الحكم. فوظيفة الحكم إنّما هي وظيفة وجودية. وهكذا تطلق كلمة عقل على قدرة الإنسان على التجريد والحكم.

والعقل الإنساني قادر على وعي ذاته، وعلى نشاط عفوي تلقائي مكون من سلسلة من الأحكام. هذا النشاط هو النشاط الاستدلالي الذي يدرسه المنطق، محدداً العلاقات التي تفرض نفسها بين الموجودات العقلية Entia Rationis، أي التصورات المجردة في مضمونها، كما أنّه يحلّل بعد ذلك الصور

ويحدّد قوانين الحكم. إنّه، في الواقع، يصف الصور المختلفة للقياس، ويبدي رأيه في صلاحيتها. كما يعود إليه نقد الأنواع المختلفة للاستدلالات السوفسطائية، وأخيراً يميز الصور المتنوعة للاثبات، ويحدد وضع العلم ومكانته.

بيد أنّ الحواس الخارجية، وإن كانت بذواتها معصومة عن الخطأ في إدراك مواضيعها الخاصة الحسية كما هي، تخدع الانسان وتحمله على الخطأ العرضي الناجم عن خلل في العضو الحاس، كمرض عضو الذوق الذي يحمل صاحبه على أن يدرك الحلو مراً. وكذلك فإن الحواس المشتركة، كالامتداد والحركة، غير معصومة عن الخطأ، كما في حالة القطر الظاهر للشمس الذي يبدو طوله طول القدم. ولهذا لا بدّ، للتأكد من صحة احساسنا وأمانته، من أن تراقب إحدى الحواس الحواس الأخرى، أو من اللجوء الى خبرات سابقة. أما بالنسبة للعقل، فإن علينا أن نميّز التصور البسيط من الحكم. والعقل، في التصور البسيط، معصوم عن الخطأ، ويدرك الموجود، Ens، موضوعه الخاص، الذي هو موضوعه الصوري، أي أن الموجود هو تعبير أول في التصور البسيط. والعقل، في الحكم الذي هو فعل مركب من موضوع ومحمول، يتجاوز الماهيات ليدرك الوجود، Esse، من خلال إسناد المحمول الى الموضوع (الحكم الإيجابي)، أو نفيه عنه (الحكم السلبي). وفي هذا الفعل المركّب تعبّر الذات العارفة عمّا أدركته من الموضوع وتصدر أحكامها. هذه الأحكام إمّا أن تكون أساسية وبسيطة الى أبعد الحدود، وتسمّى المبادىء الأولى، وإمّا أن تكون مركّبة، كما هو الحال في التحديدات. وفي المبادىء الأولى، سواء أكانت أولى بشكل مطلق (كمبدأ عدم التناقض)، أم أولى في نظام جزئي (كمبدأ الكل أكبر من الجزء)، لا يوجد أي مكان للخطأ، لأن هذه المبادىء تجمع المفاهيم الأكثر بساطة والأكثر بداثية، علماً أنها ليست فطرية، بل يكتسبها العقل بسهولة منذ لحظة تفتحه نحو الواقع. ولكن قد تقع الذات في الخطأ عندما تبتعد عن المبادىء الأولى وتدخل ضمن نطاق التحديدات، فيتسرب إليها الخطأ بمقدار ما تتضمنه التحديدات من أحكام، والأحكام من دلائل متناقضة، أو إذا أسندت الى مواضيع لا تتطابق معها. والآن كيف يكون هذا الخطأ ممكناً؟ يؤكد الأكويني، كأرسطو وابن سينا، أنّ الحقيقة هي تطابق الحكم مع الموضوع الذي يستند إليه، والخطأ هو عدم تطابقهما. ولكن كيف يحدث أن الذات العارفة لا تطابق حكمها مع المعطيات التي قدّمت لها؟ إن الموضوع المعروف ليس أبداً علة الخطأ، رغم أنّه ببعده، أو بتعقيده، أو بغموضه وبتشابهه مع موضوعات أخرى، قد يساهم فيه. الواقع أن سبب الخطأ هو عدم التبصر، وتهور الذات التي تحكم بأكثر ممّا تعرف، كعدم الانتباه والتسرع والاضطرابات وتأثير الأحكام المسبقة وعدم الدقة في الاستدلال.

وبكلمة واحدة، علينا، إذا أردنا بناء العلم على قواعد ثابتة ومتينة، اللجوء الى نقد معارفنا، سواء في مستوى الإحساس الخارجي (تمييز الإحساسات التي يصيبها خلل في العضو الحاس)، أم في مستوى الإحساسات المشتركة (كشف الأوهام البصرية وتقصيها)، أم في مستوى العقل (التبصر في إعداد التحديدات والحذر من علل الأخطاء ومن فرصها). وهذا ما يقودنا الى العلم الميتافيزيقي.

* * *

أطلق الأكويني على الميتافيزيقا الأرسطية اسم العلم السامي، لأن موضوعها أشرف الموجودات وأكثرها ألوهية. وهي كذلك العلم الأكثر يقيناً الذي يوجه كل العلوم الأخرى، ويدافع عن المبادىء الأولى ضد كل من يرفضها. وعلى هذا العلم السامي دراسة أعقل المعقولات وفق أوجه ثلاثة: اكتساب المعرفة، وطريقة عقلانيتها، ومعقولية موضوعها. وانطلاقاً من هذه المفاهيم الثلاثة، توصل الأكويني إلى تحديد موضوع هذا العلم بالموجود المشترك. وهذا ما يدلنا على كلية هذا العلم، بحيث لا يوجد اي شيء خارجاً عن نطاقه. هذا الموجود، الذي يقال وفق مفاهيم وطرق مختلفة، هو أول ما يتوصل العقل الى إدراكه. وتصور العقل له متقدم على كل التصورات الأخرى التي لا يمكن أن تمثّل إلاّ أنماط الموجود. فالموجود الأكويني هو، إذاً، كالموجود السينوي، أوّل الأشياء المعروفة مباشرة، ودون أي شك أو خطأ.

ولكن بما أن الجوهر هو المبدأ الذي يجمع بين مفاهيم الموجود وطرقه المختلفة، لذا فإن علم الموجود يدرس، أولاً، وبشكل رئيسي الجواهر. فالجواهر، إذاً، هي التي تحدّد نوع هذا العلم وفقاً لنظامها التسلسلي. ومن بين الجواهر المفارقة، التي يدرسها هذا العلم، هناك جوهر أول، هو اللّه. وهذا هو الحد النهائي الذي يعطي هذا العلم غايته. هذا العلم ليس أي علم كان، وإنّما هو الحكمة السامية والنهائية، التي تنظم بقية العلوم، والتي تمارس تجاه نفسها وتجاه المبادىء الأولى التي تدركها وظيفة نقدية.

إذا كان أرسطو لم يعرف سوى نوع واحد من اللاهوت، هو اللاهوت الطبيعي، الذي هو جزء من الميتافيزيقا، فإن الأكويني، كابن سينا، قد عرف، إضافة الى النوع الأول المبني

على العقل، نوعاً آخر يتجاوزه ويسمو عليه، لأنه قائم على كلام اللّه، هو العلم الإلهي. ورغم أن العقل يدرك هذين النوعين من اللاهوت بطريقتين مختلفتين، فإنهما، في النهاية، يؤديان إلى النتيجة نفسها.

والآن، ما خواص هذا الموجود، موضوع الميتافيزيقا؟ للموجود نوعان من الأنماط: أنماط جزئية تشير الى درجات الموجود المختلفة، التي تُصنَّف إلى أجناس وأنواع؛ وأنماط عامة، أو خواص تؤثر في كل موجود مهما تكن طبيعته الخاصة، وهذا ما سندرسه هنا. وبالاستنباط، يمكننا تصنيف الخواص انطلاقاً من تصور الموجود في ذاته على الشكل التالي: بعض الخواص تؤثر في الموجود في ذاته Inse إيجابياً كان أم سلبياً. والموجود، من الناحية الأولى، ذات تملك فعل الوجود: فمن حيث إنه يملك فعل الوجود نطلق عليه اسم الموجود Ens، ومن حيث إنّه ذات أو ماهية نسميه واقعة أو شيئاً Res. أما من الناحية السلبية، فإن كل موجود غير منقسم Indivisum، أو واحد unum. وبعض الخواص الأخرى تؤثر في الموجود بشكل نسبي، إمّا بمقابل الموجودات الأخرى، فيكون كل موجود متميّزاً عن غيره Aliquid: وإمّا بتناسب مع شيء آخر، أي مع القوى الروحية للنفس، لأن لهذه القوى قوة ترانسندنتالية. هذا التناسب إمّا أن يكون بتناسب مع العقل، كل موجود حقيقي، أي معقول Verum؛ وإما بتناسب مع الإرادة، أي النزوع العقلي، كل موجود جيّد أو مرغّب Bonum.

وهكذا فإن استنباط خواص الموجود تتيح الفرصة لمجموعة من المبادىء الأولى الميتافيزيقية: كل موجود واقع أو شيء Res؛ غير منقسم أو واحد unum؛ متميّز أو آخر Aliquid؛ حقيقي أو معقول Verum؛ جيّد أو مرغّب Bonum. هذه المبادىء أو الخواص الخمس ليست وقائع جديدة متميزة عن الموجود التابعة له، بل إنّها تصورات جديدة توضّح تصور الموجود بقدر ما تغنيه. وهي، كتصور الموجود، تشكيكية في معناها وترانسندنتالية في بعدها. إنها تبادلية مع بعضها البعض ومع تصور الموجود، أي يمكن أن تُستعمل موضوعاً ومحمولاً في أحكام الإسناد التي يمكن أن تصاغ بشأنها: كل موجود غير منقسم، متميّز، حقيقي، وجيد؛ كل غير منقسم موجود، متميّز، حقيقي، وجيد، الخ. ويمكننا أن نعطي هذه المبادىء صيغة سلبية: إن ما لا يوجد، ليس واقعاً، ولا منقسماً، ولا متميزاً، وهكذا دواليك. فنفي صفة ترانسندنتالية هي بالتأكيد نفي للموجود، أي إنها تعادل العدم. وبما أن كل موجود، من حيث إنه موجود، هو معقول، فإن اللامعقول يعادل العدم.

إضافة الى تقابل الموجود والعدم، هناك تقابل آخر، ضمن إطار الموجود، هو تقابل الواحد والمتعدد. لكن كيف يمكن أن يكون الموجود واحداً ومتعدداً ؟

علينا، قبل كل شيء، رفض الإجابات المتطرفة التي تنكر إمّا وحدة الموجود، وإمّا واقعية المتعدد. فالموجود يُسند الى كل الوقائع دون استثناء، وعالمنا مكون، بوضوح، من موجودات متعددة: فأنا، مثلاً، لست الآخرين من الناس، ولا النباتات، ولا الحيوانات ولا النجوم، ولا الصخور. فعالمنا، كما تبيّن لنا الخبرات الحسية، مليء بالموجودات المتناهية، أي الموجودات المقابلة لموجودات أخرى تملك الوجود ضمن حدود طبيعتها، أو ذاتها. بيد أنّه كيف يكون الموجود المتناهي ممكناً ؟

الموجود البسيط لا يمكن أن يكون متناهياً، لأنه موجود دون زيادة، ويتطابق مع كمال الموجود. أمّا المركب، فهو وحده الموجود المتناهي، لأنّ مبدأ الكمال فيه مرتبط بمبدأ التحديد: فهو يشارك في كمال الموجود على طريق مبدأ الكمال، ويعود الى عالم التناهي، على طريق مبدأ التقييد والتحديد. فلنسمِّ الوجود Esse مبدأ الكمال، لأنّ الوجود هو، حقيقة، كمال الكمالات، أو الكمال الممتاز؛ أمّا الكمالات الأخرى، فإنّها مجرد أنماط للموجود، إمّا مساوية له (الصفات المتعالية)، وإمّا صوره الجزئية (الذوات أو الطبائع). ولنسمِّ الذات Essentia مبدأ التحديد، لأنّ الذات هي ما يملكه الموجود بشكل خاص وما يميّزه عن الآخرين. ويمكننا التعبير عن تركيب الموجود المتناهي، ذات ـ وجود، بتعبيرين أرسطيين، هما قوة ـ فعل، لأنهما يتقابلان كالناقص والكامل. فالوجود هو الفعل الأول للموجود المتناهي، والذات هي القوة المقابلة له.

هذا الوضع الأنطولوجي للموجود المتناهي، القريب بوجوده من الموجودات الأخرى والمميّز عن غيره بذاته وبطبيعته الفردية المتناهية، يحمل مبدأ أولاً لحل التناقض القائم بين الواحد والمتعدّد، وإن كان لصالح التعدد. فالعالم، على ضوء هذا المذهب، مكوّن من تعددية من الموجودات المتناهية المتحدة بتشابهها وبمشاركتها مع كمال الموجود. هذه الموجودات المتناهية ليست ساكنة، وإنّما فعّالة ومصادر لفعاليات مختلفة: بعضها يستمر في الإنسان ويكمله مباشرة، والبعض الآخر يستهدف الموجودات المحيطة به. النوع الأول متأصل وماثل في الإنسان، كما هو الحال عندما يعرف، أو يمشي، وهذا النوع متعلق بالميتافيزيقا. والنوع الآخر يتجاوز الإنسان ويتعدّى الى غيره، كما هو الحال، عندما يغيّر شيئاً من مكان الى آخر، وهذا النوع، الذي يُسمّى بالفعاليات المتعدية Transitives، خاص بالعالم الجسمي، موضوع الفلسفة الطبيعية. تلك هي

معطيات الخبرة، ولنر الآن كيف يجب تأويلها لوضعها في الإطار الميتافيزيقي للموجودات المتناهية.

إذا كان الموجود يتضمن المثولية والاستمرارية، فكيف يمكن له أن يتغيّر ويصبح آخر؟ لا بدّ من تجاوز الحلول المتطرفة التي قال بها بارمنيدس وهيرقليطس، والتأكيد أن كل ما يتغيّر هو معاً محدّد ويمكن تحديده، أي أنّه بالفعل من جهة، وبالقوة من جهة أخرى. وعلى اعتبار أنّ الفعالية تغيّر، فإن الذات الفاعلة يجب أن يكون فيها قوة فعل واقعية متميّزة عمّا يقوّمها ويجعلها، بالفعل، ذاتاً متناهية. وبما أنّ الفعالية لا تعدّل الهوية الفردية للذات، فإن قوة الفعل هذه يجب أن تكون خارجية بالنسبة للذات الفاعلة. والواقع أنّه لا بدّ، إذا أردنا أن نأخذ بالحسبان الفعل ميتافيزيقياً، من الاعتراف بوجود تركيب جديد في الموجود المتناهي، هو الجوهر. هذا الجوهر محدّد، من ناحية، بوجوده، ومن ناحية أخرى، بقوة الفعل التي هي مبدأ واقعي وعرضي. وهكذا تُظهر الدراسة الميتافيزيقية للموجودات المتناهية عن وجود بنية انطولوجية مزدوجة فيها: بنية أساسية ذات نظام سكوني، مبدأ كمال ومبدأ تحديد (وجود ـ ذات)؛وبنية متممة ذات نظام حركي، مبدأ متأصل ماثل، ومبدأ فاعل (جوهر ـ قوة الفعل). التركيب المقوّم للموجود المتناهي(وجود ـ ذات) يغلقه في حدود ذاته،ولا يخرج من هذه العزلة، وبالتالي لا يكتمل إلاّ بفضل قوته في الفعل التي تجعله على احتكاك مع موجودات أخرى متناهية، دون أن يفقد شيئاً من ذاته ومن هويته. وهكذا فإن الموجود المتناهي لم يعد فقط متقارباً مع الموجودات الأخرى ومشابهاً لها، من حيث هو مثلها موجود، وإنما أيضاً من حيث إن مبدأه في الكمال، الذي هو مصدر لقدرته الخفية على الفعل، يمكّنه من الاتصال بالموجودات الأخرى لبلوغ الكمال العرضي.

وهكذا، فمن ناحية، تشكل الموجودات المتناهية نظاماً، على طريق وجودها الذي يقيم فيما بينها علاقة تشابه أساسية، ويجعل منها مجموعة من الموجودات المتناهية. ومن ناحية أخرى، يسمح لنا مذهب الفعالية بمعرفة أن فعاليات الموجودات المتناهية تحقق تدريجياً مشاركة معينة فيما بينها. وهذه هي صورة جديدة لتوحيد المتعدد. يبدو، إذن، أنّ النظام الساكن، المؤسس على التشابه الأنطولوجي، يُنتج نظاماً متحركاً مؤسساً على الفعالية. إلى أين يذهب هذا النظام الحركي؟ وتحت أية صيغ يتحقق في العالم؟ تبقى هذه الأسئلة دون إجابات في الوقت الحاضر.

والواقع أن فعالية نظام الموجودات المتناهية تتضمن فيما بينها علاقات علّية، وبالتالي علاقات تبعية. وهاتان الفكرتان موجودتان، دون أي شك، في الفعل المتعدي. كما أننا نجد نوعاً من التبعية في العملية الماثلة أو المتأصلة: ففي حالة الأحياء الجسمية (الإنسان ضمناً)، تفترض العملية الماثلة فعلاً متعدياً، أو تتمّ بفعل متعدٍّ (لكي أعرف، يجب أن يفعل الموضوع في أعضائي الحسية، إذا أردت أن أتناول هذا الكتاب، فإنّ على فعلي الإرادي أن يأمر في حركة جسمية، أي في فعل متعدٍ وهو أخذ الكتاب). وهذه الأحداث توجّه الفكر نحو أسئلة أعمق: هل يكفي موجود متناهٍ نفسه بنفسه؟ إذا تعلّق، بفعاليته، بموجودات أخرى متناهية، فهل يستطيع أن يكون تماماً مستقلاً في وجوده؟ وبتعابير أخرى هل يوجد في ذاته؟ أهو غير معلول؟ أو بالأحرى هل الموجود المتناهي موجود تابع وخاضع ومعلول؟ ولكن معلول بماذا؟ وكيف معلول؟

وبالنسبة لعلاقة الفلسفة بالدين، هناك شرط مزدوج يسيطر عليها، وهو التمييز بين العقل والإيمان من جهة، وضرورة تطابقهما من جهة أخرى. فالفلسفة مبنية على العقل، أي أن الفيلسوف لا يقبل إلاّ بما يقبله العقل وبما يمكن إثباته عن طريقه. أما اللاهوت فإنه مبني على الوحي، أي على ما أمرنا الله به. وهكذا فإن العقائد الدينية لا يمكن فهمها، لكننا ملزمون بقبولها والأخذ بها، لأن مصدرها خارج عن الطبيعة وأسمى منها. إن الفيلسوف يبحث عن مبادىء الإثبات في العقل، أمّا اللاهوتي فإنه يبحث عنها في الوحي. وهكذا توجد، عند الأكويني، حقيقة واحدة وطريقتان: طريقة فلسفية وطريقة لاهوتية. وهاتان الطريقتان لا تؤديان إلاّ الى حقيقة واحدة.

نفترض، وفق علاقة الفلسفة بالدين، أن هناك مسائل محلولة وأنّ ما هو معروف في ذاته معروف أيضاً بالنسبة لأنفسنا المتناهية. ومن هنا بالذات، فإن الكون، كما هو. مع الله، بصفته مبدأ وغاية، هو الذي نتأمله عقلياً بدعوة من اللاهوت الطبيعي المبني على العقل. وهكذا يبدو لنا، للوهلة الأولى، أنه من المناسب الانطلاق من الله لإثبات وجوده. ولكن لّما كان الله موجوداً غير متناه، وليس له تصور، فإن ذهننا المتناهي لا يمكن أن يرى ضرورة الوجود الذي يتضمنه عدم تناهيه. لذا لا بدّ من استنتاج هذا الوجود الذي يمكننا التوصل إليه عن طريق الاستدلال. وهكذا فإن البرهان المباشر الذي تقدّمه الحجة الأنطولوجية، للقديس انسلم قد أغلق أمامنا، ولم يبق إلا الانطلاق من الموجودات المتناهية تمشياً مع القواعد الأساسية التي أشادها أرسطو وسار على خطاها فلاسفة العرب

الأرسطيين كالفارابي وخاصة ابن سينا. ولنبحث، إذن، في الأشياء الحسية، المتناسبة طبيعتها مع طبيعتنا، عن نقطة ارتكاز لنرتقي الى الله.

كل البراهين التومائية عن وجود الله تستعمل عنصرين متميّزين: ملاحظة واقعة حسية تتطلب توضيحاً، وتأكيد سلسلة من العلل يكون هذا الواقع قاعدتها والله قمتها.

البرهان الأكثر وضوحاً هو البرهان الذي ينطلق من الحركة. هناك حركة في الكون يجب توضيحها. لكل حركة علّة، وهذه العلّة يجب أن تكون خارجية عن الموجود المتحرك نفسه. وفي الواقع، لا يمكن أن يكون الشيء معاً ومن الجهة عينها، مبدأ محركاً وشيئاً متحركاً. ولكن المحرك نفسه يجب أن يكون متحركاً بشيء آخر، وهذا الآخر بآخر أيضاً. يجب، إذن، أن نقبل، إمّا أن سلسلة العلل غير متناهية وليس لها حد أول، ولكن في هذه الحالة لا شيء سيوضح أن هناك حركة، وإما أن السلسلة متناهية وهناك حدّ أول، وهذا الحدّ الأول ليس شيئاً غير الله.

المحسوس لا يطرح علينا فقط مسألة الحركة، وإنّما أيضاً مسألة الوجود، لأن الأشياء قبل أن تتحرك توجد، وبقدر ما تكون واقعية، تحوز على درجة معينة من الكمال. والحالة هذه فإن ما قلناه على علل الحركة يمكن قوله على العلل بشكل عام. فلا شيء يمكن أن يكون علّة فاعلة لذاته، إذ لا بدّ لكي يحدث شيء ما من أن يكون متقدّماً، من حيث إنّه علة، على ذاته من حيث هي معلولة. فكل علة فاعلة تفترض لها علة أخرى، هي بدورها تفترض لها علة أخرى. وعلى هذا فإن هذه العلل لا تحافظ فيما بينها على علاقة عرضية؛ فإنها تتحدّد بالعكس وفق نظام معيّن. ولهذا السبب تماماً فإن كل علة فاعلة تأخذ بعين الاعتبار العلة التالية، وإذا كان الأمر هكذا، فإن العلة الأولى توضّح العلة الموجودة في منتصف السلسلة، وتلك الموجودة في منتصف السلسلة توضح الأخيرة. لا بدّ إذن من علة أولى للسلسلة لكي يكون هناك علّة وسطى وعلّة أخيرة. وهذه العلّة الأولى الفاعلة هي الله.

ولنعتبر الآن الموجود ذاته. إن ما نختبره من العالم موجود في صيرورة مستمرة، أي أن هناك موجودات ممكنة. الموجود الممكن معلول، ولا يمكن أن يكتسب الوجود إلاّ بتأثير علّة. وبما أنه لا نستطيع الصعود الى اللانهاية ضمن سلسلة الممكنات المعلولة، لذا لا بدّ من تأكيد وجود واقع ضروري. إذا استمدّ هذا الواقع ضرورته من علّة، لا بدّ من الصعود، في النهاية، الى ضروري في ذاته غير معلول.

البرهان الرابع يمر بالدرجات المتسلسلة للكمال التي نلاحظها في الأشياء. هناك درجات في الخيرية، في الحقيقة، في النبل وفي الكمالات الأخرى لهذا الجنس. وفي هذه الحالة، فإن الأكثر أو الأقل يفترض دائماً حداً للمقارنة هو المطلق. هناك إذن حقيقي وخير في ذاته، أي هناك بعد التفكير موجود في ذاته هو علة كل الموجودات الأخرى، وهو الذي نطلق عليه الله.

أما البرهان الخامس والأخير، فإنه يقوم على نظام الأشياء. تسعى الأجسام الطبيعية في كل عملياتها نحو غاية، بالرغم انها في ذاتها خالية من المعرفة. إن الانتظام الذي به تصل الأجسام الى غايتها يبين جيداً انها تصل اليها صدفة، وهذا الانتظام لا يمكن أن يكون الا عن تعمد وعن ارادة. وبما انها خالية من المعرفة لا بد إذن من وجود آخر يعرف بالنسبة لها، وهذا هو العقل الأول، منظم غايات الأشياء الذي نطلق عليه الله

وفي نهاية عرض هذه المحاولات المختلفة في إثبات وجود الله، هناك نتيجة هامة متعلقة بالمنهج المشترك بين هذه المحاولات. هذا المنهج يقوم دوماً على الانتقال من المعلولات المعروفة بالخبرة الى العلة الترانسندنتالية، وذلك عن طريق الإثبات. وهذا الإثبات هو استنباط ارتدادي أو تصاعدي، واستدلال ميتافيزيقي ينتقل من المعلولات الى العلة، ولا يمكن أن يكون أستنباطاً تدريجياً ينتقل من العلة الى المعلول.

هذه الحقيقة الفلسفية، المتضمّنة في الاسم الذي أعطاه اللّه ذاته لذاته ليعرفه العقل الإنساني، من خلال التعبير التالي: «أنا هو الذي هو» Ego sum qui sum، هي فعل الوجود المحض. هذا الفعل ليس أية ذات كانت كالواحد أو الخير، وهو ليس طريقة معينة بارزة في الوجود، كالأبدية، وإنما هو، في الواقع، الوجود ذاته Ipsum esse المفروض في ذاته دون أية إضافة، لأنّ كل ما يضاف إليه يحدّده وبالتالي يقيّده. إن ما نريد أن نقوله، عندما نؤكد أن الذات في اللّه متطابقة مع الوجود، هو أن ما نطلق عليه ذاتاً بالنسبة للموجودات الأخرى هو في اللّه فعل الوجود ذاته. فإذا كان اللّه هو الوجود المحض، فإنه بذلك الكمال المطلق للوجود، هو إذاً غير متناهٍ. وإذا كان اللّه الموجود غير المتناهي، فإنّ لا شيء ممّا يجب أن يكتسبه يمكن أن يفوته، ولا يمكن أن يكون متغيّراً. فهو إذاً ثابت وأبدي الى منتهى الحدود. والأمر نفسه بالنسبة للكمالات الأخرى التي من المناسب إسنادها إليه. وهكذا فإن اللّه، ضمن إطار الموجود، غير متناهٍ وبالتالي تام.

هذا اللّه الذي نؤكد وجوده لا يدعنا نكشف حقيقته، بل علينا أن نأخذ عنه قدر المستطاع من المناظر الخارجية، دون أن

نـدّعي استغراق مضمـونه، إذ إنـه غـير متنـاه، بينـما أفكـارنـا متنـاهية. الـطريقة الأولى في العمـل تقوم عـلى أن ننكـر عـلى الذات الإلهية كل ما لا يمكن أن يعود إليها من الحركة والتغيّر والانفعـاليـة والـتركيب، لنؤكـد بـذلـك أن الله مـوجـود غـير متحرك، وثابت، وبالفعل تماماً، وبسيط بشكل مطلق. وهـذا هـو الطريق السلبي. ولكن يمكن اتبـاع طريق إيجـابي بتسمية اللّه بموجب التشابهات القائمة بينه وبين الموجودات الخارجيـة. فنسند إلى اللّه كل الكمالات، التي نجد لها أثراً في المخلوقات، بإسنادها الى اللانهايـة. ونقول هكـذا إن اللّه كامـل، خيّر الى اقصى الحـدود، وحيد، عـاقل، كـلي العلم، حر، عـليٌّ قادر. وكل من هذه المحمـولات تعود، في نهايـة المطاف، لأن تكـون جـانبـاً من الكـمال غير المتنـاهي والواحـد تماماً لفعل الـوجـود المحض الذي هو اللّه. والواقع أن القديس تومـا الأكويني قـد اقتبس هذه الفكرة عن الفيلسوف العربي ابن سينا، الذي بعد أن أثبت وجـود اللّه، حاول تحـديد ذاتـه بوسـاطة خـواصـه، مستعملاً الطريقتين الإيجابية والسلبية.

مـذاهـب متعـددة مهمـة تنجم عن الـبراهـين الميتـافيـزيقيـة لاثبات وجود اللّه، وأولها مسألة الخلق، إذ بإثباتنا وجود اللّه، عن طريق مبدأ العليّة، نبينّ في الوقت نفسه أنه خالق العـالم. بما أن اللّه هو الـوجود المـطلق واللامتنـاهي، فإنـه يحتوي، في ذاته، بالقوة، على وجود كل المخلوقات وكمالاتها. ولكن كيف تصـدر المـوجـودات عن اللّه؟ وهنـا نميّـز بـين شكلين للعلة الفـاعلة: العلة التي يقتصر فعلهـا عـلى التغيـير، والعلة التي تعطي الوجود. اللّه يعطي الذي لا يوجد، في ذاته، الوجود؛ وهذا ما نطلق عليه خلقاً. ولتحديـد هذه الفكـرة، لا بدّ من توضيح ثلاثة أمـور أساسيـة: أولها أن مسألة الخلق لا تـطرح بـالنسبـة لهـذا الشيء الجـزئي أو ذاك، وإنما بـالنسبـة لمجمـل الوجود. وثانيها أن الخلق، إنما هو عطاء الوجـود نفسه، حيث لم يكن هناك أي شيء. وثالثها، إذا كان الخلق لا يفـترض أية مادة، فإنـه يفترض أيضـاً ذاتاً خـالقة بإمكانها أن تسبّب أفعال وجود متناهية، بينما هي نفسها فعل وجود محض.

وبفـرض هذه الشروط، نـدرك أن الخلق ممكن، وأنه يجب أن يكون فعلاً حـراً. فاللّه، بصفتـه فعل الـوجود المحض، لا ينقصـه شيء إذا لم يوجـد العالم، ولا يكتسب شيئـاً إذا وجد. وهكذا فالخلق ممكن الحدوث، لأنه إذا فـرضنا، اللّه، بصفتـه فعلاً محضاً ليس فقط للفكـر، كما فعـل أرسطو، وإنّمـا للوجود نفسه، فإن الشروط الثلاثة المطلوبة للخلق ستتحقق: المقصود هنا الخلق من عدم، أمّا علة هذا الخلق فقائمة في كمال الوجود الإلهي.

تسمّى العلاقة بين المخلوق والخالق بالمشاركة، وشارك تعني في الفلسفة، منذ أفلاطون، «تلقّى جزئياً من علّة» ممّا تحتويـه هـذه العلّة بشكل تـام. بيد أنّ هـذا التمام ليس مـوزّعـاً، عن طريق القسمة، كما تـوزّع قـطعـة من الحلوى بـين عـدد من الأشخاص، وإنما تنقل العلّة بشكل محدود وغير كـامل ممّـا هو فيهـا من تمـام الكـمال. وهـذا مـا يحـدث عن طـريق الخلق. فـالمشـاركـة تعبّر، معـاً، عن الـربـاط الـذي يجمـع المخلوق بـالخالق، وهـذا ما يجعـل الخلق معقولاً، وعن التفـريق الذي يمنعهما من الاختلاط. إن مشـاركة المخلوقـات للخالق في فعله المحض وكماله هو أن تمتلك هذا الفعل وهذا الكمال الموجودين مسبقاً في الخالق، دون أن يؤدي ذلـك الى زيادتهـما أو نقصانهما في اللّه بظهور المخلوقـات وفـق نمط محدود متنـاه. فالمشـاركة، إذن، لا تعني مطلقاً أن المشـارِك هو جـزء ممّا هـو مشارك فيـه، وإنّما أن يأخذ المشارِك وجوده وأن يتلقاه من موجود آخر، وان في تلقي وجوده منه دليلاً على أنّه مغاير له.

وفي الواقع، فإن العالم لم يخرج من اللّه الى الوجود بنوع من الضرورة الطبيعية، وإنّمـا هو بكـل وضوح نتـاج عقل وإرادة. كل المخلوقات قبل خلقها كانت موجودة في اللّه، ولكن بما أنه عقل غير متناه وعقله هو وجوده ذاته، فإن كل معلولاته توجـد مسبقـاً فيه وفق طـريقـة كونها معقـولـة. اللّه يعـرف إذاً كـل معلولاتـه قبل أن يخلقهـا، وإذا خلقها فـلأنـه كـان يعـرفهـا، وبالتالي يريد خلقها. وإن في منظر نظام العالم البسيط والغـائية التي تسيطر عليه دليلاً على أن الطبيعة العميـاء ليست هي التي خلقت الأشيـاء عـلى نـوع من الضرورة، وإنما هي العنـايـة العاقلة بمحض حريتها واختيارها.

وهنـا نـدرك كيف أن مـوجـوداً واحـداً استـطاع أن يخلق انـطلاقاً منـه كل المخلوقـات فوراً ودون أيـة وسـاطـة. وهـذا بعكس ما اعتقده بعض الفلاسفة العرب، وبشكل خاص ابن سينـا، الذين رأوا أنـه لا يمكن من علة واحدة أن يصـدر فوراً اكثر من معلول واحد. هذه المخلوقات تتهيأ وفق نظام تسلسلي من الكمال، انطلاقاً من الأكثر كمـالاً، التي هي الملائكـة، الى الأقل كمالاً، التي هي الأفلاك السـماويـة. فهناك، إذاً في قمـة الخلق، المـلائكة التي هي مخلوقـات غير جسميـة وغـير مـاديـة وبسيطة، دون أن تكون محضة بشكل مطلق، وإلاّ لكانت اللّه ذاتـه. فهي، إذاً، كغيرهـا من المخلوقات الأخـرى مركبـة من ذات ومن وجود، وهـذا الـتركيب كافٍ لـوضعها في مـرتبة أدنى من مـرتبـة اللّه. وهي، بخـلاف المخلوقـات الأخـرى، لا تتضمن تمييزات أخرى. وبعد الملائكـة تأتي الأفـلاك السماويـة المادية، متسلسلة من السماء الأولى الى الفلك القمري الأقـرب

إلينا. ويقابل تسلسل الأفلاك هذا تسلسل محركاتها غير المادية والأكمل منها. أما في عالم ما تحت القمر فإن التسلسل يبدأ من الأقل كمالاً الى الأكثر كمالاً، على الشكل التالي: العناصر، المخاليط غير المتحركة، النباتات، الحيوانات الدنيا والسامية، الكائنات الإنسانية. ومع أنّ كائنات عالم ما تحت القمر تعيش في فوضى نسبية، فإنها تحافظ على انسجامها بفعل التأثير الدائم للأفلاك السماوية. والواقع أن كل شيء في عالمنا هذا مخلوق لفائدة النوع الإنساني ولصالحه.

يبقى أن نعرف متى خُلق الكون. إذا كان العالم، عند الفلاسفة العرب وبشكل خاص ابن رشد، أبدياً، بحيث إنّ اللّه، علته الأولى الموجودة منذ الأزل، قد خلقه منذ الأزل، وإذا لم يكن، عند آخرين وفي طليعتهم القديس بونا فنتورا، موجوداً دائماً، فإنه، برأي الأكويني، قد بدأ في الزمان، وإن كنا لا نستطيع إثبات ذلك عقلياً. الواقع الوحيد، برأي الأكويني، الذي يمكننا أن نبني عليه رأينا، هو أنّ اللّه أظهر لنا إرادته عن طريق الوحي، وأعلمنا بهذا البدء الذي يجب أن نؤمن به.

ينجم عن أنّ الكون مدين بوجوده الى علّة عاقلة وكاملة، أنّ عدم كماله لا يعود الى صانعه الذي خلقه، إذ لا يفلت شيء من حكمه، كما أنّ أية علة خارجة عنه لا تستطيع أن تعاكس فعله. ومع ذلك فالشر موجود! فهل هو من أراده اللّه؟ وما هي مكانته في النظام الكلي؟ إن الشر ليس شيئاً بالمعنى الدقيق للكلمة، ويمكن أن يسند إليه الوجود أقل بكثير من عدمه. فالشر هو غياب خير يجب أن يوجد، أو بالأحرى، هو عدم الخير. يجب أن نميّز الشر الطبيعي من الشر الأخلاقي. فالأول فوضى في العالم الجسمي، ونتيجة لسلبيته التي تؤدي الى فساد جوهره. وهذا الشر مشكلة عندما يصيب الإنسان بالألم والموت، ولكن هذا الأمر متعلق بالفلسفة الأخلاقية. أما الشر الأخلاقي، فإنه فوضى في نشاط المخلوقات الحر، وهذا هو بالتحديد الرفض الإرادي للخضوع الى القانون الأخلاقي.

* * *

نبدأ بحثنا في الفلسفة الطبيعية بهاتين الملاحظتين: إحداهما متعلقة بالوضع العلمي للفلسفة الطبيعية في القرن الثالث عشر، والأخرى ببنية العالم الجسمي آنذاك. بالنسبة للأولى، نلاحظ أن العصور القديمة والوسيطة، رغمْ أنها ميّزت بوضوح اللاهوت الطبيعي من اللاهوت الموحى، خلطت بين الفلسفة والعلم الوضعي، بل غالت في شمولية الفلسفة حتى اعتبرت العلوم الجزئية أقساماً للفلسفة. وضمن هذه المنظورة تضمنت الفلسفة الطبيعية آنذاك كل العلوم التي تدرس الموجود المتغيّر: فيزيقا، جوّيات، علوم المعادن والنبات والحيوان والنفس، الخ. وعندما حدّد الأكويني مكانة الفلسفة الطبيعية وضعها في مستوى التجريد من الدرجة الأولى، أي التجريد الذي به تتحرّر المواضيع الحسية من سماتها الفردية والحسية. وبالنسبة للملاحظة الثانية، تبنّى الأكويني، ككل معاصريه، كوسموغرافية أرسطو المركزية (التي تعتبر الأرض مركز الكون)، المكملة ببعض الجوانب من الفلسفة الأفلوطينية اليونانية والعربية.

إذا كانت الرياضيات تدرس الأجسام من جانبها الكمي فقط، فإن الفلسفة الطبيعية تدرسها بصفتها خاضعة للصيرورة والتغيّر. وعالم الأجسام الطبيعي هذا مكوّن، بشكل واضح، من تعددية لا تحصى من الأجسام الفردية، المتحدة مع بعضها بعضاً بوحدة لا يمكن إنكارها، والمتميّزة من بعضها بعضاً في الوقت ذاته. فالجوامد السماوية والأرضية، والنباتات والحيوانات والناس تقدّم هذه السمة المزدوجة.

وإذا نظرنا الى شخص من الأشخاص، فإننا نكشف فيه عن تعددية في الجوانب تظهر تركيبه وتعقيده. ميّزت المدرسة الأرسطية مركبات هذا التعقيد وصنفتها في لائحة المقولات العشر الشهيرة المتعلقة، بادىء ذي بدء، بالمنطق، لأنها تبيّن أجناس المحمولات التي يمكن إسنادها الى موضوع معيّن. وبما أن الطبيعة هي موضوع بحثنا، فإننا نستطيع الاستفادة من تحليل الموجود الجسمي، الذي أطلق عليه أرسطو الجوهر الأول، لاكمال وصف الطبيعة.

* * *

صنّف الأكويني المقولات على الشكل التالي، قال: قد تكون نسبة المحمول الى الموضوع على ثلاثة أوجه: فإمّا أن يكون المحمول هو الموضوع، وإمّا أن يؤخذ من ذات الموضوع، وإما أن يؤخذ ممّا هو خارج الموضوع. فمن الوجه الأول، المحمول هو الموضوع في قولنا: سقراط إنسان، فإن سقراط هو ما هو إنسان، والمحمول هنا يعبر عن الجوهر الأول. ومن الوجه الثاني، المحمول صفة الموضوع. وهذه الصفة، إمّا أن تكون لازمة للموضوع من مادته، وهذا هو الكم، أو من صورته، وهذا هو الكيف؛ وإمّا أن تكون له إضافة الى آخر، وهذه هي الإضافة. ومن الوجه الثالث، المحمول خارج عن الموضوع، إما بالمرة، وإما بعض الشيء. والخارج بالمرة، إما ملك، وإمّا مقاس. والمقاس، إمّا زمان،

وإمّا مكان. والمكان، إمّا أين غير ملحوظ في ترتيب أجزاء الجوهر من المكان، وإمّا وضع ملحوظ فيه ذلك. والخارج بعض الشيء، إمّا أن يكون الموضوع مبدأ له، وهذا هو الفعل، وإمّا أن يكون نهاية، وهذا هو الانفعال.

وهذا التحليل يبدو كاملاً، فهو يميّز في الموجود الجسمي جوهراً واحداً، وتسعة أجناس من الأعراض تؤخذ جميعها في المعنى التجريبي للتحديدات المسندة الى موضوع. بيد أنّ هذه التحديدات لا يمكن أن توضع على المستوى نفسه: الامتداد هو بوضوح الخاصة الأساسية للموجود الجسمي؛ الكيفية والفعل والانفعال تضاف الى الامتداد وتتعلق بنشاط الأجسام؛ أمّا المقولات الخمس الأخيرة، فإنها تشير الى علاقات الموضوع مع وسطه التي قد تكون على أربعة أوجه: فإما علاقات بالمعنى الدقيق للكلمة، وإمّا إسنادات المكان والزمان، وإمّا ملكية المواضيع. وإمّا وضع الجسم بالنسبة للأجسام الأخرى. تلكم هي السمات العامة التي يقدّمها العالم الجسمي الى ملاحظاتنا.

لقد علّمتنا الميتافيزيقا أنّ كل موجود متناهٍ قائم بذاته، ويمكن أن يكتمل بنشاطه الذي يفترض قوة فعل متميزة عن الموضوع. وبتطبيق هذا المذهب على الموجودات الجسمية يتبيّن أنها جواهر ذات قوة فعل تستطيع بها اكتساب أفعال ثانية: فهي، أولاً، ممتدة، وهذا ما يجعلها منفعلة ومنقسمة الى كميات، إما متجانسة، وإما متنافرة (كما هو في الأحياء مثلاً)؛ وثانياً فإن نشاطها هذا هو، في الواقع، تفاعل يحقق تبادلات بين الأجسام المجاورة، وثالثاً وأخيراً، تُمارِس في الأعضاء المتنوعة للأجسام المكونة من أجزاء متنافرة نشاطات متنوعة ومختلفة.

هذا الامتداد الجسمي هو، من ناحية، اتصال منقسم الى أجزاء متجانسة الى ما لا نهاية له، وهذا ما يتضمن عدم تحديد أساسي؛ وهو، من ناحية أخرى، مصدر للسلبية، بسبب تعرض الجسم للتصادم مع الأجسام الأخرى وفعلها. وعدم التحديد والسلبية ليس لهما أي أساس في الجواهر البسيطة، وإنما فقط في الجواهر الجسمية المركبة من مبدأ تحديد نوعي، ومن مبدأ آخر، في ذاته، غير محدد، ولكنّه، بالمبدأ الأول، محدّد. وعن طريق المشابهة مع التمثال، الذي يمكن أن نميّز فيه مادة التمثال الرخام عن صورته الأسد، أطلق أرسطو على مبدأ التحديد اسم الصورة، وعلى مبدأ عدم التحديد اسم المادة الأولى. ويقال مادة أولى لتمييز هذا المركب الجوهري من المادة، في المعنى الشائع لمادة البناء التي نسميها مادة ثانية.

فاللاتحديدية والسلبية، اللتان تؤثران في الامتداد، هما نقطة الانطلاق في برهان، من براهين أخرى، عن التركيب مادة ـ صورة Hylémorhique، للجواهر الجسمية. وهذا البرهان صالح أيضاً بالنسبة لكل الأجسام، بما فيها الأجسام السماوية، لأنها امتداد.

يمارس الفاعل، بفعله المتعدي، تأثيراً في موجود آخر متناهٍ يطلق عليه اسم المنفعل. وبتعابير أخرى يمكن القول: إن الفاعل علّة أنتج معلولاً ما في المنفعل: النار، مثلاً، علة تسخين الماء الموجود في الوعاء. وبما أن العلّة تطلق، في معناها العام، على «ما ينجم عنه شيء ما ضروري»، فإن مادة التمثال (الرخام) وصورته (الأسد) هما علتان للتمثال الذي ينجم ضرورياً عن اتحادهما. وبما أن هاتين العلتين متحدتان مع التمثال، فإنهما علتاه الداخليتان أو المقوّمتان. والنّحات، الذي أنتج التمثال بفعله في الرخام، هو أيضاً علّته الفاعلة. وكذلك فإن للنحات هدفاً أو عدة أهداف: الهدف المباشر، المترجم في الفعل نفسه، هو إنتاج صورة جميلة للأسد. ولكن قد يبتغي النحات ايضاً غايات شخصية، ككسب حياته، وضمان تقدير الزبون له. والفاعل والغاية هما العلتان الخارجيتان للتمثال. وما تقسيم الأكويني العلل الى داخلية وخارجية إلاّ محاكاة حرفية لتقسيم ابن سينا لها بتأثير من أرسطو والفارابي.

وهذه العلل الأربع موجودة في الأجسام الطبيعية، المركبة جميعها من مادة وصورة، والتي لها علّة فاعلة حققتها، وفيها نشاط طبيعي يحملها بالضرورة نحو غاية محددة. وبالنسبة للعلّة الفاعلة، فهناك، في مستوى الميتافيزيقا، عدة قوانين تنظمها: أولها «أنّ ما يتغيّر هو تحت تأثير علة متميّزة»؛ وثانيها «أن كل فاعل ينتج معلولاً مشابهاً له»، تطبيقاً للمبدأ القائل، «لا يمكن أن يعطي الفاعل إلاّ ممّا يملك»؛ وثالثها يؤكد «أن كل فاعل يعمل من أجل غاية»، وإن كانت الفواعل الطبيعية ليست واعية للغاية المتجهة نحوها. أما معنى القانون، هنا، فهو أن فعل العلّة الفاعلة يؤدي بشكل ضروري الى غاية محددة بطبيعة الفاعل. وسنحاول الآن تحديد الطبيعة الأنطولوجية للموجودات السماوية والأرضية.

إنّ طبيعة الأفلاك السماوية، التي هي جواهر جسمية فردية، مركبة من مادة وصورة. ومادتها، خلافاً لمادة الأجسام الأرضية، ليست بالقوة تجاه الصور الجديدة، بل هي، كالجواهر الروحية، غير فاسدة. وعدم فسادها يجعل تكاثر الأفلاك الى عدة نماذج من النوع عينه عملية ضرورية. أما حركتها، فهي، بعكس حركة الأجسام الأرضية، حركة دائرية يدور الفلك حول مركزه في سرعة ثابتة. ولما كان كل متحرك

يتطلب محركاً، فإن حركة الأفلاك يجب أن تكون متحركة بموجودات أسمى منها هي نفسها غير متحركة، وهذه المحركات هي جواهر غير مادية. ولكن هل الأفلاك السماوية، عند الأكويني، هي، كما عند أرسطو محرَّكة وحيّة، أو أنها متحركة بجوهر روحي متميّز انطولوجياً، كما قال بذلك الفلاسفة العرب وخاصة ابن سينا؟ رغم أن ليس لهذا الموضوع أهمية كبرى في فلسفة الأكويني، فإن الاحتمالين، بالنسبة له، معقولان، حتى إنه وجد صعوبة في الاختيار بينهما.

من الواضح أن الأجسام السماوية تؤثر في موجودات العالم الأرضي، كتأثير الشمس في الأحياء، والقمر في المدّ والجزر. وهذا التأثير هو الذي يوجّه الفكر نحو قانون عام، ونحو عنصر جديد للنظام الإلهي، أي أن الأفلاك السماوية والنجوم التي تحملها تمارس، بحركتها، تأثيراً دائماً وكلياً في تطور العالم الأرضي لأن عليتها ذات طبيعة أسمى من طبيعة علل عالم ما تحت القمر. وعلى هذا لا يكون علم التنجيم دون أساس يستند إليه، إذ إننا نستطيع تمييز فعل النجوم في مصير الناس، شريطة أن لا يؤثر ذلك في حرية الإنسان ومسؤوليته.

أما بالنسبة للعالم الأرضي، فهناك اربعة عناصر أساسية (الأرض، الماء، الهواء، النار) تُنتج، وفق ترتيبها في نسب متنوعة، مخاليط يمكن أن تكون؛ إما جامدة غير متحركة، وإما متحركة حيّة متشعبة الى ثلاثة أصناف: النباتات ذات الحياة النباتية؛ الحيوانات ذات الحياة النباتية والحسية؛ والكائنات الإنسانية التي ترتقي الى مستوى الحياة التعقلية. إن كل الاجسام الأرضية خاضعة لتغيرات بعضها عميقة وجوهرية تؤثر في هوية الفرد، فتؤدي، إمّا الى ولادة كائن جديد، وإمّا الى فساده بموته وانحلال جثته. ولكن كيف تحدث هذه التغيرات؟ إن كل تغيّر ينتج وجوداً مكوناً من مبدأ تحديد بالفعل يعطي هذا الوجود طبيعته النوعية، ومن مبدأ بالقوة يجعل التغيّر الجوهري ممكناً. وهنا نصل الى التركيب مادة ـ صورة: ففي الكون تقوم الصورة الجوهرية الجديدة بتحديد جزء من المادة العائدة للأم؛ وفي الفساد، تتخلّى الصورة الجوهرية عن مكانها الى صور أخرى. وما يحصل في الأحياء يحصل أيضاً في المادة الجامدة غير المتحركة، حيث تتم تحولات جوهرية مستمرة عن طريق خصائص جديدة تظهر في نهاية تغيرات معينة.

وهذه التغيّرات، التي تتضمن تغيّراً في الطبيعة، يمكن إسنادها الى ثلاثة مبادىء توضيحية: المادة والصورة، اللتان منهما تتركب كل الجواهر الجسمية تحت القمر، والعدم.

والصورة مبدأ؛ تحديد نوعي تتلقاه المادة التي هي في ذاتها موضوع قابل غير محدّد، وقوة محضة جوهرية قادرة على استقبال أية صورة. هذه القدرة غير المحددة للمادة يطلق عليها اسم عدم.

ولكن من أين تأتي الصورة الجديدة عند الكون، وكيف تختفي عند الفساد؟ الواقع أن المركب وحده هو الموجود، وهو الذي يتحول بفعل علّة فاعلة لانتاج مركب آخر في نهاية التحوّل؛ أما الصورة، فإنها لا توجد بمفردها، ولهذا يقال، غالباً، إنها «مستنتجة من قوة المادة»، بعكس النفس الإنسانية المخلوقة من قبل اللّه، لأنها غير مادية.

وبسبب اختلاف مستويات نشاطات الكثير من الموجودات الجسمية، اعتقد بعض الفلاسفة أن بإمكانهم تمييز عدة صور جوهرية منضدة في هذه الموجودات. فميّزوا، على سبيل المثال، في الحيوان، صورة جسمانية ونفس نباتية ونفس حسيّة. بيد أن تعددية الصور هذه تعرض للخطر إمّا وحدة الموجود، وإمّا طبيعته. وحدته، إذا أكدنا أنّ كل هذه الصور صور جوهرية، لأنّ موجوداً واحداً ـ إذا كان حقيقة واحداً ـ لا يمكن أن يتحدّد بعدة أفعال جوهرية، أو عدة صور كل منها فعل. وطبيعته، إذا اعتبرنا أنّ الصورة الأولى التي تلقتها المادة تكوّن وإياها جوهراً، أمّا الصور الأخرى اللاحقة فلا يمكن أن تكون إلّا صوراً عرضية؛ إذ سيكون الحيوان، جوهرياً، جسماً، بينما الحياة النباتية والحياة الحسية لا تكونان إلّا صفات عرضية. وهكذا لا يمكن أن يكون للموجود الجسمي إلّا صورة جوهرية واحدة.

ومع أن الأجسام الأرضية، خلافاً للأجسام السماوية، متعددة، فإنها ذات نوع واحد. ولكن كيف يمكن لكمال واحد ولتحديد نوعي واحد أن يكون تابعاً لعدة كائنات فردية؟ الواقع أن التركيب مادة ـ صورة يجعل تعددية أفراد النوع الواحد أمراً ممكناً. المادة الأولى هي مبدأ تشخيصي للجواهر الجسمية. والمقصود هنا بالمادة الأولى المشار إليها بالكمية، أي المادة المعتبرة بأبعادها المكانية الحسية الملموسة. أما العرض الكمي، فهو ليس مبدأ تشخيصياً، لأن التشخيص لازم في المستوى الجوهري، أمّا العرض، فهو ـ بعكس الجوهر ـ لا يقوم إلّا بغيره، وتدخل تحته المقولات التسع الأخرى، التي سندرسها الآن، لنرى ما تمثله بالضبط بالنسبة للجوهر الجسمي.

ومع أن الموجود الجسمي واحد، فإنه ـ بسبب كميته المتعلقة بالمادة الأولى ـ منقسم بالقوة، وليس بالفعل، الى اللانهاية. وكذلك فإن الامتداد المكاني، الذي يحدّد الموجود

الجسمي، يعبر عن كمية متصلة منقسمة أيضاً بالقوة، وليس بالفعل الى اللانهاية. ولهذا فإن اعتراضات زينون ليست ملائمة، إذ ليس على أخيل اجتياز مسافة غير محددة للحاق بالسلحفاة. وهناك، الى جانب الكمية المتصلة، صورة أخرى للكمية، هي العدد، أي الكمية المنفصلة، التي نحصل عليها بتقسيم الكمية المتصلة الى أجزاء متجانسة. والجزء المكون، نتيجة هذا التقسيم، هو الوحدة العددية التي تستعمل مقياساً للعدد.

وهكذا نحدّد العدد على أنّه تعددية مقاسة بالوحدة، وهذا يعني أن كل تعددية ليست عدداً، وإنّما فقط التعددية المكونة من عناصر متجانسة، حيث إن أحدها يمكن أن يستعمل لإحصاء العناصر الأخرى: ست أشجار حور، أربع قطط، عشرة رجال. هناك عدة جواهر روحية، ولكن لا تشكل عدداً بالمعنى الدقيق للكلمة. وهكذا فإن الامتداد والعدد، الجنسين الأساسيين للكمية، ينقسمان الى أجناس وأنواع. فالامتداد يمكن أن يكون له بعد واحد (الخط)، وبعدان (السطح)، أو ثلاثة أبعاد (الحجم). والخط بدوره يحتمل عدة أنواع (مستقيم، ومتعرج، الخ). أمّا العدد، فإنه يحتمل من الأنواع بقدر ما يوجد من الأعداد المتميزة (إثنان، ثلاثة، الخ).

وإضافة الى ذلك فإنّ الموجودات الجسمية متأثرة بتحديدات متعددة تجيب عن هذين السؤالين: ما هو هذا الموجود؟ وكيف هو موصوف؟ يميّز الأكويني، ككل الفلاسفة الأرسطيين، أربعة أنواع من الكيفيات: الملكات والحالات، القوى الفعّالة، القوى الانفعالية، والشكل. الملكات والحالات هي الكيفيات الأقرب الى طبيعة الذات، إنّها الرغبات والتوجهات التي تسهل فعل الذات، إمّا بالتطابق مع طبيعتها، (الفضيلة)، وإمّا بالتعارض معها (الرذيلة). إذا كانت الملكات هي توجهات ثابتة وتتلاقى لاسيّما في الإرادة الإنسانية، فإن الحالات غير ثابتة، كالصحة والمرض على سبيل المثال. أمّا القوى الفعالة والمنفعلة، فإنها مبادىء نشاط الجواهر الجسمية، ويجب أن نلحق بهذه القوى الكيفيات الأولية (ساخن، بارد، رطب، جاف، الخ)، والكيفيات الحسيّة بصفتها مبادىء متعلقة بالفعل (لون، صوت، رائحة، طعم، الخ)، والأفعال المطابقة أو المقابلة (كفعل الرؤية أو حاسة النظر، وكفعل السمع أو حاسة السمع). أما الشكل، فهو الصورة الهندسية التي تحدّد الأبعاد المكانية للجسم، وهو، في الموجودات الطبيعية، محدَّد بالطبيعة النوعية، إذ إن لكل نوع نباتي أو حيواني شكله الخاص به.

أما بالنسبة للفعل، فهو الذي يميّز الأجسام الطبيعية ويرتبط بالانفعال. فنشاط هذه الأجسام صيرورة، أو حركة، أو بالأحرى تحقيق قوة فعّالة في الفاعل، من حيث إنّه محرك، وقوة منفعلة في المنفعل، من حيث إنّه متحرك. والفعل المتعدي ليس فقط تفاعلاً بين فاعل ومنفعل، وإنّما هو أيضاً عليّة، بحيث إن الفاعل ينقل شيئاً من ذاته الى المنفعل محدثاً فيه تغيراً هو المعلول.

بيد أنّ هذه الموجودات الجسمية ليست منعزلة عن بعضها بعضاً، وإنّما ندرك فيما بينها وجود إضافات مختلفة. ولكن هل لهذه الإضافات واقع خاص؟ هناك بكل تأكيد إضافات عقلية محضة، نكشف عنها بين تصوراتنا من حيث إنها مجردة وكليّة، كإضافة القوة الى الفعل بين الجنس والفصل النوعي. وهناك أيضاً إضافات مؤسسة على الواقع، كإضافات الأبوة والبنوة. وقد تكون الإضافة واقعية في أحد حدودها وعقلية محضة في حدّ آخر: فإضافة العقل الى الموضوع المدرك هي إضافة واقعية (فعل الفكر مضاف واقعياً الى موضوعه)، أما إضافة الموضوع المدرَك الى العقل، فهي إضافة عقلية (كون الموضوع مدركاً لا يغيّر في شيء من واقع الموضوع). وكذلك فإن تعلق المخلوق بالخالق إضافة واقعية، بينما إضافة الخالق الى المخلوق ليس لها في اللّه أي واقع، لأنّ الواقع الإلهي لا يعدَّل بفعل الخالق.

وبالنسبة للمكان فليس له أي واقع خاص يحدَّد فيه موقع الأجسام، بل هو مجمل الأجسام بصفتها ممتدة ومتجاورة، بسبب عدم وجود الفراغ في الكون. ولكن ماذا يجب أن يفهم بمكان جسم محدّد؟ هذا المكان لا يمكن أن يكون شيئاً ما من الجسم عينه، لأنّ الجسم يمكن أن يغيّر مكانه، بينما المكان هو، بشكل واضح، غير متحرك. وهو كذلك ليس المكان الذي يشغله الجسم، لأن المكان، ليس له أي واقع خاص به. المكان هو شيء ما خارجي عن الجسم، أو شيء ما يحتوي هذا الجسم ويتضمنه. هذا المتضمَّن هو سطح الأجسام التي تحيط به، علماً أنّ هذه الأجسام متحركة وسطحها متغيّر معها. فمكان جسم ما هو، إذن، السطح الذي يحتويه هذا الجسم ويتضمنه، ليس من حيث إنه جزء من الأجسام المحيطة، وإنما من حيث إنه يقع على مسافة محددة وغير متحركة بالنسبة للمحرك الأول أو السماء الأولى. وهذا المحرك الأول هو الذي يمنح كل أمكنة الكون ثباتها بالنسبة الى المتضمِّن السامي. فلكل جسم من الأجسام الطبيعية والسماوية مكانه الطبيعي الذي يسعى الجسم الى شغله، إذا لم يمنعه عائق من ذلك.

هذا بالنسبة للمكان، أمّا الزمان فإنّه، كما حدّده أرسطو، «عدد الحركة وفق المتقدم والمتأخر»، علماً أن هذا العدد، من

حيث هو كذلك، لا يوجد في الطبيعة وإنّما في ذهن الإنسان الذي يرغب في قياس الزمان. وهنا تميّز الزمان الواقعي من الزمان الصوري: فإذا كان الزمان الواقعي، الذي هو عدد في القوة فقط، جانباً للحركة الواقعية، فإن الزمان الصوري، الذي هو مقياس الزمان الواقعي بمساعدة وحدة مختارة كيفياً، لا يوجد إلّا في الذهن. وهكذا يبدو أن الزمان هو المدة التي تمرّ بسرعة ثابتة والتي هي المقياس الطبيعي لكل الحركات. ولكن ما الذي يؤسس هذه السمة المطلقة للزمان؟ إنّه تماماً ما يؤسس السمة المطلقة للمكان، إنّها حركة السماء الأولى، التي هي حركة دائرية كاملة، متسقة ومنتظمة تماماً.

أمّا المقولتان الأخيرتان، التملك والوضع، فإنهما تعبران عن علاقات الموضوع مع وسطه: طريقة معينة في الملك، وطريقة ما في الموجود. فإذا كان التملك يعني علاقة جزئية للذات مع بعض المواضيع التي حازت عليها، كالثياب التي ترتديها، فإن الوضع يعني حالة الذات فيما يتعلق بوضعها في المكان الذي تشغله، ككونها جالسة، أو نائمة، أو واقفة.

وبعد دراسة المقولات العشر، لا بدّ من القاء الضوء على العناصر والمخاليط والأحياء في فلسفة القديس توما الأكويني. وهنا نرى أيضاً أنّ الأكويني لم يخرج عن تعاليم أرسطو. الخاصة النوعية الأساسية للعناصر الأربعة هي حركتها الطبيعية المستقيمة نحو مكانها الطبيعي، اذا لم يمنعها عائق من ذلك. ويملك كل عنصر من العناصر كيفيتين ملموستين تميّزه: الأرض باردة وجافة؛ الماء بارد ورطب؛ الهواء ساخن ورطب؛ النار ساخنة وجافة. هذه الكيفيات، التي تقيم بين العناصر تعارضات جذرية، تنظم تحول العناصر فيما بينها وتكوّن من اتحادها مخاليط جديدة. وطبيعة هذه المخاليط محدّدة بنسبة العناصر التي تحتويها، وبمعايرة الكيفيات الأولية. أما الموجودات الحية، فهي مخاليط مركبة جداً، أو ذات أعضاء متنوعة، تجعل النشاطات الملازمة، أي النشاطات التي تكتمل داخل الكائن الحي ولفائدته، أمراً ممكناً. هذه النشاطات تحدّد الحياة: فالكائن الحي موجود يتحرك بنفسه، وهو مبدأ لتغيرات معيّنة داخل جهازه العضوي.

وهو، ككل الكائنات المتناهية، مركب من وجود وذات؛ وذاته، ككل الموجودات الجسمية، مركبة من مادة وصورة، مع كل النتائج المترتبة على ذلك من جسمانية وسلبية وتشخيصية ضمن النوع. أمّا النفس، فإنها، في معناها الفلسفي العام، مبدأ الحياة الذي يحرّك الأحياء، أو بالأحرى الصورة الجوهرية للجسم المتعضي. هذا المبدأ الحيوي، أو بالأحرى المضمون الذي يحدّد الوجود الكامل للحي، يتجلى عند النباتات والحيوانات والإنسان. فهو عند النباتات الأساس الجوهري للفعاليات المشتركة بين كل الأحياء، كالتغذي والتكاثر والنمو. ويتجاوز، عند الحيوانات، هذه الفعاليات، ليوجهها نحو غاية تعرفها هذه الحيوانات، وهي استقلاليتها. وهذا ما يدلّ على أنها أكمل من النباتات. وهو، عند الإنسان، النفس الروحية، التي تتضمّن في صورة روحية سامية، كمال كل الصور. وهكذا فإن الإنسان، الذي لا يعرف فقط غايات فعالياته وإنّما قادر على تحديدها بحرية، أكمل الموجودات الأرضية. ولهذا سندرسه بشكل مستقل عن الفلسفة الطبيعية.

والواقع أنّ دراسة الطبيعة، عند الأكويني، تُظهر لنا أنّ العالم الجسمي منظّم ومرتبط، حتى في وجوده، بالموجود الأول، أي اللّه. والفوضى، التي نعثر عليها في هذا العالم، لا تؤثر إلّا في الموجودات المتناهية، ولا تعرض للخطر خير المجموعة. وإذا كان أرسطو قد اعتقد أنّ العالم كان موجوداً دائماً وإنه أبدي في الماضي، وإذا كانت العقيدة المسيحية، كغيرها من العقائد الدينية، تعلّم أن للعالم بداية زمانية، وهذا ما أكده بعض اللاهوتيين الذين اعتقدوا أن بامكانهم إثبات ذلك عقلياً؛ فإن موقف القديس توما يقع بين هاتين الفرضيتين المتعارضتين. فالحجج التي قدّمها الفلاسفة لإثبات أبدية العالم غير مقنعة، لأنّ فعل الخالق هو، كاللّه وبعكس الحركة والزمان، فعل أبدي، كما أنّه فعل حر الى أقصى الحدود، لذا فإن كون العالم المخلوق أبدياً، أوّلَهُ بداية، أمر متعلق بالإرادة الإلهية. وكذلك فإن حجج اللاهوتيين لإثبات بداية العالم ليست مقنعة: فالخلق من عدم لا يساوي الخلق بعد العدم، لأن الخلق يتضمن التعلق تماماً بالخالق، ولا شيء يمنع أن يتعلق المخلوق بشكل دائم بعلّته الأبدية. ولكن قد يعترض أحد فيقول إنّ عالماً أبدياً في الماضي يتضمن سلسلة غير متناهية من الأحداث المكتملة، والحالة هذه فإن الكثرة غير المتناهية بالفعل مستحيلة. ولكنّ الأحداث الماضية متعاقبة، إذ لا تُعطى مطلقاً دفعة واحدة، ولا تقوم لانهاية بالفعل وإنما فقط بالقوة. والواقع أنّه لا يمكن إثبات لا أبدية العالم ولاحدوثه. ولكنّ الإيمان فقط يعلّمنا أن العالم قد بدأ: ماضيه يمكن قياسه، والأحداث المنجزة متعددة ويمكن حصرها.

* * *

الإنسان هو الموجود الوحيد العاقل في الطبيعة، ولذا خصص له الأكويني جانباً كبيراً من تأملاته الفلسفية، ويتميز عن الآخرين بصورته الخاصة وبصورة الموجودات الأخرى التي

يعرفها. ومعرفته هذه تبدأ باستعمال الحواس الخارجية والحواس الداخلية. والحواس الخارجية، التي تضع الحيوان على اتصال مع العالم الخارجي، قوى عضوية ومنفعلة، أي أنّ ملكة الإحساس تُمارس في الأعضاء الحسية وبها، كما أنها تنفعل بالمواضيع الحسية التي تُحدث في اعضاء الحواس صوراً حسية تمكن الحواس الخمس الخارجية (النظر، السمع، الشم، الذوق واللمس) من معرفة جوانب الأجسام المدركة. فاتحاد الذات بالموضوع، الذي هو الشرط الأساسي لكل معرفة، محقق في الأحساس، بفضل الصورة الحسية. أما الحواس الداخلية، الضرورية لتكون المعرفة الحسّية فعّالة تماماً، فهي: أولاً، الحس المشترك، وهو يجمع معطيات الحواس الخارجية، فيقارنها ويستخلص منها السمات المشتركة بين عدة محسوسات خاصة كالحركة والسكون، والامتداد والشكل والعدد. وهناك، ثانياً، المخيلة، وهي تحفظ الصور، المستفادة بالحواس الخارجية، على شكل صور ذهنية، ويمكن أن ترتبها بحيث تكوّن منها بنى خيالية متنوعة جداً. وهناك، ثالثاً، الوهم الضروري للحيوان، لكي يميّز جوانب الأجسام الحسّية التي لاتدركها الحواس الخارجية، كالمفيد والضار. والوهم نوع من الغريزة الفطرية التي تحمل الشاة الى الهروب من الذئب. وهناك، رابعاً وأخيراً، القوة التذكرية، التي تستطيع أن توقظ في الحيوان صوراً قديمة وتجدّدها حتى يستطيع الاستفادة منها. إذ كانت أعضاء الحواس الخاصة خارجية، فإن أعضاء الحواس الداخلية متمركزة في المخ، بحيث إن كل واحدة منها تحتل جزءاً منه.

يملك الإنسان، كالحيوانات الأخرى، الحواس الخارجية والحس المشترك والمخيلة، وعوضاً عن الوهمية، يملك القوة التأملية، التي يقتصر دورها على تمييز معطيات الحواس، ويطلق عليها أيضاً عقلاً جزئياً، لأنها وظيفة من وظائف العقل. وكذلك فإن الذاكرة الحيوانية يطلق عليها عند الإنسان اسم قوة التذكر، التي لها وظيفة فاعلة في إيقاظ الذكريات الماضية وإعادة تصورها في الشعور الحالي، وهذا لا يتم دون بحث وجهد متواصلين.

وهكذا فإن العقل طريقة في المعرفة أسمى من المعرفة الحسية ومستعملة في القوة التأملية وفي القوة التذكرية. هذه القوة السامية في المعرفة، التي هي قوة استقبالية مجردة بطبيعتها من أي مضمون فطري، تظهر بمثول التصورات الكلية المكتسبة ذات الطبيعة غير المادية. هذه التصورات تعبر عن طبيعة العقل غير المادية، كما أنها تمثل الموضوعات الجسمية المدركة بالحواس. ولّما كانت هذه الموضوعات لا تستطيع لا أن تفعل في قوة غير مادية ولا أن تحدث فيها تصورات غير مادية، كما يُحدث الموضوع الحسي الصورة الحسية، وجد الأكويني نفسه مضطراً لأن يأخذ بالتقسيم الأرسطي للعقل الى عقل فاعل قادر، بفعله في الصور العقلية، أن يكوّن على غرارها صوراً مجردة، أو تصورات عقلية أخرى، والى عقل منفعل يتلقى هذه التصورات فيصبح مفكراً بفضلها. وهكذا يتم اتحاد الذات بالموضوع بفضل هذه الصورة العقلية التي هي تماماً فعل العقل المنفعل. ولهذا السبب فإن العقل، حينما يتعقل فعلياً، يكون متطابقاً وموضوعه. وبما أن هذا الموضوع يتمثل بالصور النوعية، فإن العقل هو صورة كلية مستقلة عن الهيولى، وبالتالي واحد لدى جميع الناس، إذاً لا يمكن أن يكون جزءاً من النفس.

هذان العقلان لا يعملان أبداً إلاّ من خلال إضافتهما الى عمليات بحاجة هي نفسها الى أعضاء جسمية. ولكن الصعوبة هي في معرفة الذات التي تقوم بها هذه العمليات: فهل هذان العقلان مفارقان؛ أم واحد منهما فقط، وهو العقل الفاعل، بينما العقل المنفعل جزء من النفس؛ أم أن كليهما، أخيراً يعودان الى النفس؟ يعتقد أميل برهييه أن الرأي الأول ذهب إليه ابن رشد، والثاني ابن سينا، والثالث الأكويني. ومهما يكن من أمر، فإن العقل المنفعل عندما يصبح بالفعل عقلاً، بتلقيه الصورة عن العقل الفاعل، يصبح قادراً على نشاط مستقل معقد أكثر فأكثر: فهو يدرك بالخبرة الحسية طبيعة الأشياء وماهيتها؛ ويقوم بإعداد التحديدات بوضع الموضوع المدرك في سلّم الأجناس والأنواع؛ كما يحول التصور المجرّد، بإسناده الى موضوع حسّي، الى حكم؛ وكذلك يرتب أحكامه وينسقها بأساليب الحوار المختلفة. إنه يحاول هكذا إعادة بناء النظام الكلي تحت صيغة النظام التصوري، وهذا هو العلم في معناه الواسع أو الفلسفة.

يقوم الأساس الأنطولوجي لمعرفة الماهيات على السمة الطبيعية للنشاط العقلي: إن من طبيعة العقل الفاعل تجريد صور معقولة متطابقة مع الصور العقلية المتطابقة بدورها مع الأشياء المدركة بالحواس؛ وكذلك من طبيعة العقل المنفعل، الذي تلقى صوراً من العقل الفاعل، إعداد تصورات متطابقة مع الأشياء. وهذه العمليات الطبيعية أكيدة، إذا لم يمنعها أي عنصر خارجي من التحقق، لأن الطبائع من نتاجات الخالق، ولا يعقل أن تكون صناعتها سيئة.

إنّ توجه عقلنا نحو الواقع، وتأقلمه الطبيعي مع معرفة

العالم الجسمي أمران أساسيان في المعرفة يفترضان أنّ كل حكم تام يجب أن يستند الى الواقع المدرك بالحواس. فإذا انقطع نشاط الحواس الخارجية، كما في الحلم مثلاً، فإن العقل لا يستطيع بعد تكوين أحكام صالحة تماماً.

أما بالنسبة للموجودات الروحية، كالله والجواهر المفارقة، فإن عقلنا يستطيع معرفتها بقدر ما تتجلى في عالمنا الحسي. أي أن وجود الله يمكن أن يُدرك انطلاقاً من الموجودات الجسمية بصفتها معلولاتٍ له. أما الجواهر المفارقة، فيُدرك وجودُها انطلاقاً من الأجسام السماوية، بصفتها عللاً محركة لها، كما وأنها تُدرك عن طريق اعتبار النظام الكلي الذي لا يمكن أن يكون كاملاً بدون هذه الجواهر المفارقة. وكما رأينا، لا نعرف الطبيعة الخاصة بالموجودات غير المادية إلّا بطريق سلبي، إذ ننكر عنها كل ما يميّز الأجسام الحسية. ومعرفتنا لها عن الطريق الإيجابي لا يمكن أن تكون إلّا معرفة تشابهية Analogique؛ أي عن طريق صفاتها المشتركة معنا، كالوجود والوحدة والثبات، الخ.

لكل موجود متناهٍ نزعة طبيعية تحمله الى الاتصال مع غيره، باحثاً في ذلك عن الكمال. وتسمّى هذه النزعة، في الحيوانات، نزوة طبيعية، أما في الإنسان فإنها تقع في مستوى المعرفة. وتتضمن هذه النزوة الحسية الطبيعية قوتين متميزتين: النزوة الشهوانية التي توجه الحيوان الى المواضيع المناسبة له وتبعده عن تلك الضارة به؛ والنزوة الغضبية التي تسمح له بمقاومة ما يعيق رغباته، أو ما يسبب له ضرراً. أما في الإنسان، فإن النزوات الحسية موجهة بالعقل والإرادة أي: بالقوة التأملية، أو بالعقل الجزئي.

إن ما يقابل المعرفة العقلية هي الإرادة، أو النزوة العقلية التي تبتغي الخير المعروف بالعقل. هذه النزوة محددة في حالتين: أولاً، تميل الإرادة بالضرورة نحو الغاية النهائية للإنسان، التي هي السعادة التامة؛ وثانياً، ترغب الإرادة في الوسيلة التي تبدو ضرورية للوصول الى الغاية التي ترسمها لنفسها. والإرادة، خارجاً، عن هاتين الحالتين، غير محدّدة، لأن معظم الخيرات الجزئية لا تبدو شروطاً ضرورية للسعادة التامة، ولأنّ من يرغب في اجتياز البحر عليه أن يمتطي الباخرة وسيلة للوصول الى هدفه. والواقع أن للإنسان حرية الاختيار لأنه كائن عاقل، والوظيفة الخاصة لهذه الحرية هو اختيار الخير الجزئي الذي تتجه نحوه الإرادة. هذا الاختيار يتعلق بالعقل وبالإرادة معاً: بالعقل الذي يتأمل في الباعث المفضل ويتذاكر في أمره، وبالإرادة التي تقبل بالحكم. والآن لماذا يختار الإنسان هذا الأمر دون غيره؟ هناك عدة علل، خارجة عن العقل والإرادة، قد توضح، على الأقل جزئياً، هذا الانتقاء كالسهو وتأثير العادات المكتسبة والانفعالات والوسط الاجتماعي. أما إذا كانت هذه العناصر غير حاسمة، فإن الاختيار يتعلق في نهاية الأمر بالشخص صاحب حرية الاختيار التي قد تكون مهيأة بهذه التأثيرات الخارجية. ولكن في هذه الحالة، هل يعود القرار النهائي الى العقل، أم الى الإرادة؟

لقد نوقش موضوع التفوق النسبي للعقل أو للإرادة كثيراً، ولا سيّما في الأوساط اللاهوتية. المدرسة الفرنسيسكانية قالت بتفوق الإرادة، المدرسة الأرسطية أكّدت بالعكس سيطرة العقل. أما موقف الأكويني فقد كان أكثر تعقيداً، فإذا اعتبرنا العقل والإرادة، من حيث طبيعتهما ومن حيث إنهما قوتان، فإن العقل أسمى من الإرادة، لأن موضوعه أبسط وأكثر إطلاقاً من موضوع الإرادة: موضوعه هو الفكرة ذاتها للخير المرغوب ـ وهو موضوع مجرد وكلي ـ بينما موضوع الإرادة هو دوماً خير عيني ومفرد. ولكن إذا اعتبرنا القوتين بالمقارنة مع شيء آخر، فإن الإرادة أسمى من العقل عندما تستند الى موضوع أسمى من موضوع العقل. فإذا كان الخير المرغوب أنبل من النفس الإنسانية التي توجد فيها فكرة الموضوع المعروف، فإن الإرادة أسمى من العقل. ولهذا يفضّل محبة الله على معرفته، ومعرفة الأشياء الحسية على محبتها. وهكذا إذا كانت المعرفة تستوعب المواضيع المدركة بحركة منطلقة من العالم الخارجي نحو العقل حيث تكتمل فيه، فإن الإرادة تتجه، على العكس من الداخل نحو الواقع الخارجي موضوع رغبتها. فإذا كان العقل هو الذي يحرّك الإرادة مقترحاً عليها الخير المرغوب، فإن الإرادة هي التي تحرك العقل وكل قوى النفس الأخرى، لأن القوة الفاعلة التي موضوعها الغاية الكلية تحرك القوى الموجهة نحو غايات جزئية. فموضوع الإرادة خير الشخص في مجمله، أما قوى النفس الأخرى، فإنها تطمح الى خيرات جزئية.

هذه النشاطات الحسية والعقلية للموجودات المتناهية تكشف لنا عن طبيعتها الجوهرية. فأفلاطون، الذي تأثر بالمفارقة بين هذين النوعين من النشاطات، اعتقد أن عليه إسنادهما الى جوهرين متميزين وحتى متناقضين هما النفس والجسم. والقديس أوغسطينوس وتلاميذه ميّزوا أيضاً جوهرين في الانسان، النفس الروحية والجسم، ولكنهما طبيعياً متحدان ويشكلان معاً الطبيعة الإنسانية، واتحادهما مؤاتٍ للنفس. أمّا القديس توما، فقد تجاوز هذه الثنائية، لأنّ نشاطاتنا تعبّر عن وحدتنا العميقة: إنني واعٍ من أنني أفكر وأريد، وكذلك من

أنني أرى وأسمع وأتنفس وأتغذى وأتألم جسمياً. فكل هذه النشاطات تعود الى الذات عينها، الى الإنسان الضروري. يجب أن نؤكد إذاً أن الإنسان جوهر واحد، أي فرد واحد في ذاته، غير متحد مع أي فرد آخر، ومستقل عن الوقائع المحيطة به. وهذا ما تؤكده هذه الوقائع.

وإضافة الى ذلك فإن الانسان، المركّب من جسم وصورة في عالم مركب من طبائع، منفعل في نشاطاته العضوية وخاضع للتحولات الجوهرية كالكون والفساد. والنفس المفكرة هي صورته الوحيدة التي تحتوي على كمال كل الصور الأدنى النباتية والحيوانية. ورغم أنها صورة جوهرية للجسم المادي، فإنها في ذاتها صورة روحية غير مادية، لها كمالات العقل والارادة. هذا الوضع المزدوج الانطولوجي للنفس الانسانية يؤدي إلى نتائج حيوية عضوية واخرى روحية: فهي، من حيث إنها صورة للمادة ومتحدة بها، خاضعة لنشاطات مرتبطة بدقة بنشاطات عضوية ومشخصة بهذا الاتحاد؛ وهي، بصفتها صورة روحية، غير فاسدة ودائمة. وإذا ما أدّى خلل خطير في الوظيفة العضوية الى فسخ المركب الجوهري بين النفس والجسم، فإن النفس قادرة على مفارقة الجسم لتصبح نفساً مفارقة. والنفس المفارقة، التي تملك نشاطاً متناسباً مع طبيعتها، أي نشاطاً روحياً (فكر وإرادة) مشابهاً لنشاط الأرواح المحضة، تعرف ـ بفضل تصورات مستمدة من اللّه ـ النفوس الأخرى المفارقة والأرواح المحضة (الأقل كمالاً) والعالم الجسمي. وتتسع معرفتها لتشمل بعض الوقائع الفردية، بفضل ذكرى المعارف المستمدة في هذا العالم وبفضل العلاقات الشعورية التي تربطها مع أشخاص معينين، أو مع وضع خاص للّه. وهي، وإن كانت تمارس معرفة العلم النظري المستوعب خلال حياتها الأرضية وفق نمط جديد، فإنها لا تحيط بما يحدث على هذه الأرض، على الأقل إحاطة طبيعية.

يؤدي الوضع الأنطولوجي للجوهر الإنساني المخلوق، للوهلة الأولى، الى نتيجة غريبة: فبشكل عادي يعود الوجود، في مركب مادة ـ صورة، الى المركب من حيث هو كذلك؛ أما في حالة الإنسان، المركّب من جسم ـ نفس، فإنّ الوجود يعود تماماً الى النفس، لأنها واقع روحي. ولمّا كان يستحيل على الإنسان أن يملك وجودين متميزين عن بعضهما البعض (وجود المركب ووجود النفس)، لذا فإن المركب يشارك في وجود النفس. والإنسان، بصفته روحاً مجسّدة، معرض للألم وللموت، وهذا ما يحملنا على طرح السؤال التالي: لماذا لم يقتصر الخالق على خلق أرواح محضة لا تتألم ولا تفنى؟ الجواب يكمن في أن نظام الكون، لكي يكون تاماً، يجب أن يتضمن نوعاً واقعاً على حدود عالم الأرواح وعالم الأجسام، هو النوع الإنساني. وهكذا فإنّ الوضع الإنساني، رغم ضعفه وعرضيته، يحقق، في فلسفة الأكويني، قيماً عديدة أصلية لا تستطيع أن تجد مكاناً لها في عالم الأرواح المحضة. العالم الجسمي هو، إذاً، كلياً في خدمة الإنسان الذي يعطيه قيمته وسبب وجوده.

* * *

الإنسان، وهو على هذه الأرض، قلق بشكل مستمر على مصيره الأخروي، ويسعى دوماً الى الكمال وإلى نوع من الخير السامي النسبي اللذين لا يمكن أن يتحققا بالنظر وحده، بل لا بدّ من تدخل العمل أيضاً، أي الفلسفة الأخلاقية. ولكن كيف يتوصل الإنسان الى هذا الكمال وإلى هذا الخير؟ هل يكفي التأمل، أي النشاط العقلي الأكثر سمواً في الإنسان، للوصول الى هذه الغاية، كما اعتقد ذلك أرسطو؟ التأمل، برأي الأكويني، غير كافٍ ولا يمكن أن يتحقق على هذه الأرض، لأنّه، من ناحية، ليس لدى معظم الناس لا الوسائل ولا الوقت الضروري للوصول الى الحياة التأملية، ومن ناحية ثانية، حتى هؤلاء القادرون على ذلك لا يفلتون من تبعيات الحياة الإنسانية بما فيها الموت. فالسعادة التامة موجودة، إذاً، في الحياة الأبدية، ومشروطة باستقامة الإنسان الأخلاقية لحظة موته. فإذا وجد الموت الإنسان في حالة استقامة أخلاقية، فإن النفس المفارقة ستكون في حالة اتساق تام مع نظام الخلق وإرادة الخالق، وبالتالي سيكون تأملها للنظام الكلي مصدراً لسعادة روحية متناسبة مع كيفية ارتباطها مع الخير الأرضي. أمّا إذا وجدها على غير ذلك، فإنّ هذا سيؤدي الى حالة من عدم الاتساق وبالتالي من التعاسة. فأفعالنا الحرة تكون جيدة أو سيئة أخلاقياً، بحسب إسهامها في الوصول أو في عدم الوصول الى الغاية النهائية. وهكذا تبدو الحياة الحاضرة تهيئة واستعداداً للحياة النهائية.

ولكن أليس للإنسان، وهو على هذه الأرض، رغبة طبيعية لمعرفة اللّه في ذاته معرفة حدسية حقيقية عقلية؟ ألا يمكن اعتبار كل ما نفعله في هذا العالم وسيلة للوصول الى الغاية النهائية؟ يقتبس الأكويني الأفكار الأساسية للأخلاق الطبيعية عن أرسطو. فمن الأخلاق النيقوماخية يأخذ الفكرة القائلة: إن إرادتنا تنزع نزوعاً طبيعياً وعفوياً نحو الخير الذي هو غايتها، والفكرة القائلة إن حريتنا في الاختيار ليس قوامها أن نختار غايتنا، وما هي بحرة، بل ان نختار، بالتروي وأعمال

العقل، الوسائل التي تؤدي بنا الى هذه الغاية. ينبغي إذاً أن يكون هناك نور طبيعي يهبنا مقدمات استدلالاتنا العملية. ويتجلّ هذا النور في القانون الأزلي الذي هو عبارة عن وضع Habitus طبيعي وثابت ينقسم الى قواعد جزئية، ومنه تنبع استقامة الإرادة. وما الفضائل إلاّ عادات مكتسبة، مصدرها قدرتنا على اختيار أحسن الوسائل بفضل حريتنا في الاختيار. فالعادات التي تنزع الى الفعل الحسن تسمى الفضائل، وتلك التي تنزع الى الفعل السيىء تسمّى الرذائل. وتفترض هذه النظرة أن شرائع الأخلاق والقانون مبنية على أساس عقل اللّه الذي له بالذات تخضع إرادته. بيد أن ذلك النور الطبيعي لا يقدم أية وسيلة للترقي الى الفضائل العليا، الى المحبة وسعادة المصطفين التي لا قوام لها سوى معرفة اللّه. وهذه السعادة مستحيلة في الحياة الدنيا، وهي وحدها القادرة على إشباع الرغائب البشرية كافة.

والأن كيف رأى الأكويني الأخلاق الخاصة، كأخلاق الفرد وأخلاق العائلة وأخلاق الدولة؟ بحث الأكويني في العائلة وبشكل خاص في الزواج، وكذلك في الحياة الاجتماعية والسياسية بدراسة العدالة والحق والقانون. سنذكّر هنا بمذاهبه الأكثر أصالة.

لمّا كان الإنسان بمفرده لا يستطيع تلبية جميع حاجياته، فإنه من الطبيعي أن يعيش في المجتمع بالتعاون مع غيره. والمجتمع الطبيعي والأساسي الى أقصى الحدود هو العائلة التي فيها يتّحد رجل وإمرأة للتعاون فيما بينهما، وبشكل خاص لضمان الحفاظ على النوع، بالإنجاب وتثقيف الأولاد. والقانون الطبيعي يتطلب أن يستمرّ اتحاد الزوجين، على الأقل، حتى إكمال تربية الأطفال؛ ويفرض ـ وإن كان بالحاح أقل ـ عدم فسخ الزواج، بسبب نتائج الطلاق الخطيرة. أمّا تعدّد الأزواج فيجب أن يدان حكماً، لأنه يجعل الأبوة غير أكيدة. وبالنسبة لتعدّد الزوجات، فرغم أنه غير مناقض للمبادىء الأولى للقانون الطبيعي، لأنه لا يعرّض للخطر الغاية الرئيسية للزواج، أي الإنجاب، فإنه متناقض للمبادىء الثانوية للقانون الطبيعي، لأنه يعرّض للخطر الحب الزوجي، السلام داخل العائلة، كرامة المرأة وتربية الأطفال، هذا وقد أعطى الأكويني السلطة، داخل العائلة، إلى الرجل، لأنه الأقوى جسمياً، ولأن العقل يسيطر فيه أكثر من المرأة.

تتحد العائلات لتشكل المدينة، وتنتظم المدن في مقاطعات تجد وحدتها في الدولة، وهي المجتمع التام، من حيث إنّه يكفي ذاته لتأمين خير المواطنين. فهدف المجتمع المدني الحصول على الخير المشترك الأسمى من الخير الجزئي، ومثله مثل الكل الأسمى من الجزء، والنوع الأسمى من الفرد. وعلى الفرد، في حالات معيّنة، أن يضحّي بنفسه لمصلحة بلده، وحتى تقديم حياته لأنقاذ وطنه وسلامته. ولكن يجب أن نفهم جيداً خضوع الفرد للجماعة: فالدولة ليست كياناً متميّزاً عن المواطنين مفارقاً لهم؛ والخير المشترك ليس خير هذا الكيان، الذي لصالحه تنتظم الأفراد وسائل بقصد الغاية، وإنّما هو، في الواقع، خير الأشخاص الذين يعيشون حياة جماعية. فخير الجميع، هو، أيضاً، خير كل واحد. وعلى الدولة، إذا ما تناقضت المصلحة الجزئية للأشخاص مع هذا الخير المشترك، التوفيق بينهما وفق قواعد العدالة. وبالنسبة للتضحيات الشخصية التي تطلبها الدولة للحفاظ على الجماعة، فإنها شرعية، لأن المواطن، بقبوله بهذه التضحيات لسلامة الأمة ونجاتها، يحقق تماماً غايته الأخيرة الشخصية.

بيد أنّ المجتمع المدني لا يستطيع الاستمرار بدون السلطة التي تبحث عن الخير المشترك عن طريق احترام الحق والعدالة. والحق هو موضوع العدالة التي هي فضيلة تحملنا على إعطاء كل ذي حق حقه، أي أن نحترم، في علاقاتنا مع الآخرين، حقوقهم. وهنا علينا أن نميّز الحق الطبيعي الذي أملته علينا طبيعة الأشياء من القانون الوضعي الناجم عن اتفاق. وحق الناس، الذي هو الحق الوضعي المشترك تقريباً بين كل المجتمعات الإنسانية، مكوّن من اتفاقات استنتجها العقل المشترك بين كل الناس، بشكل تلقائي، من الحق الطبيعي. فالتمتع بخيرات الأرض، وفق احتياجاتنا ومتطلباتنا، هو حق طبيعي، وإلاّ لاستحالت الحياة الإنسانية. وبالنسبة لحق التملك الشخصي، فإن العقل يوصي به، لأنّ تملك الأشياء تملكاً مشتركاً يؤدي الى نتائج خطيرة، من خلافات، وإخلال في الأمن، وعدم الحفاظ على الملكية الجماعية. أمّا فيما يتعلق بفضيلة العدالة، فلا بدّ من التمييز بين ثلاثة أجناس من العدالة: عدالة تنظم علاقات الأشخاص فيما بينهم، وعدالة تنظم علاقات السلطة مع المواطنين، وعدالة تنظم علاقات المواطنين مع السلطة.

والآن ما أفضل شكل للحكومة بنظر الأكويني؟ فضّل الأكويني النظام الملكي الذي يضمن أكثر من غيره وحدة الشعب والأرض. بيد أن المملكة لم تُجعل للملك، «بل جعل الملك للمملكة». فالملك ليس لسلطانه من مبرّر آخر للوجود سوى طلب خير المجموع؛ فإن ضحّى بصالح رعاياه لصالحه الخاص، حُلَّ هؤلاء من أي التزام تجاهه وكان من حقهم أن يعلنوا خلعه. لذا لا بدّ من أن يساعد الملك في إدارة دفة

البلاد مجلس استشاري منتخب من الشعب. ولمّا كان القانون الإلهي، بنظر الأكويني هو الذي «يدل على الخير الحقيقي، وتعليمه يعود الى الكنيسة»، فإن من حق الكنيسة أن تحرم الملوك وتخلعهم. وهكذا فإن دولة الأكويني العقلانية لا يمكن أن تكون إلاّ دولة مسيحية تترك للسلطة الزمنية استقلالاً ذاتياً يناظر ذاك الذي يتركه اللاهوت للفلسفة العقلية. وهذا الضرب من التيوقراطية المعتدلة يباين بقوة التيوقراطية المتشددة التي دعا إليها الناسك الأوغسطيني جاك الفيتربي الذي وقف، وفق الروح الأوغسطينية، موقف المعارضة من المطامع المتنامية للأنظمة الملكية القومية.

وصفوة القول إن الأخلاق، عند الأكويني، عقلانية، إذ إنها ترى في العقل مرشداً للفعل الأخلاقي، وفي التأمل العقلي غاية أخيرة للنفس الإنسانية في الحياة الأبدية. إنها ليست أخلاقاً مُتعيّة Hédoniste، كتلك التي قال بها الأبيقوريون، فهي لا تعتبر اللذة والشهوة خيراً سامياً وغاية أخيرة. وهي كذلك ليست أخلاق ترفّع Désintéressement، لأنها تعتبر ابتغاء السعادة عملاً طبيعياً وشرعياً. فحيازة الغاية الأخيرة، على طريق العقل، ترافق التمتع في هذا الخير، وهذا التمتع هو الفعل التام للنزوة العقلية. وأخيراً فإن هذه الأخلاق أخلاق إلهوية Théocentrique، تعتبر اللّه نقطة الانطلاق في الفلسفة الأخلاقية، أي أنّ اللّه هو المبدأ المفارق للنظام الأخلاقي، والأساس الأخير للالتزام، والمثيب عن الخير والمجزي عن الشر. وبكلمة واحدة يجب أن تُدرك الغاية النهائية الطبيعية للنفس الإنسانية، كما يُدرك التأمل السعيد للنظام الكلي ولعلته المفارقة.

* * *

لكي نحكم بعدل على فلسفة الأكويني، لا بدّ من وضعها في إطارها التاريخي. فالفلسفة المسيحية كانت، في القرن الثالث عشر، مسرحاً لأزمة عقلية لم يسبق لها مثيل: فمن ناحية، أخذت الفلسفات الملحدة تظهر بشكل قوي، بدءاً من منتصف القرن الثاني عشر، وتشكل خطراً واقعياً على العقيدة الدينية، لا سيّما في كليات الفنون المتحررة أكثر من غيرها؛ ومن ناحية أخرى، بدأت الأرسطية، المنتشرة في وسط الجامعات الناشئة وحتى في كليات اللاهوت، تشكل تهديداً جدياً على الفكر المسيحي. أما المسيحية نفسها، فكانت خاضعة لنظام لاهوتي، دون أن يكون لها أية فلسفة تستحق هذا الاسم، ولم تدرس في مدارسها العلوم الفلسفية باستثناء المنطق. وفي هذا الجو، حاول القديس توما تخصيص المسيحية بفلسفة عقلانية، هي الفلسفة التومائية، بحيث يعاد النظر في دراسة المسائل اللاهوتية المتعددة على ضوئها. والواقع أن الأحوال التاريخية كانت مؤاتية لهذا الاسهام الفنيّ الكبير: فقد وجد الشاب الدومينيكاني نفسه على ملتقى كل التيارات الفكرية الآتية من العصور القديمة الوثنية والمسيحية، ومن ثمّ القرون الوسطى البيزنطية والعربية واللاتينية. فقد التقت للمرة الأولى في جامعة باريس، التي كانت آنذاك، العاصمة الفكرية للمسيحية، الأفلاطونية والأرسطية ـ الهلينية والعربية ـ والوثنية والمسيحية. وقد استطاع الأكويني، ذو الثقافة المدهشة والشاملة لكل العلوم والآداب المتوفرة آنذاك، الاستفادة من هذه المصادر الغزيرة والمتنوعة.

تبنّى القديس توما، بجرأة، القضايا الأساسية للأرسطية، وأعاد صياغتها في صفائها ونقائها الأصليين. وأمانته لفلسفة أرسطو قادته الى معارضة أفلاطون في أغلب الأحيان، وحتى معارضة القديس اوغسطينوس، دون أن يناقضه علانية. ومع أنّه اقتبس من ابن سينا وابن رشد الكثير من المفاهيم الفلسفية، فإنه لم يكتفِ بإسنادها الى أرسطو، بل وجّه إليهما ـ وعلى غير حق في أكثر الأحيان ـ انتقاداته اللاذعة. كما أنّه عارض الفيلسوف اليهودي سليمان بن جبرول والراهب الفرنسيسكاني بونافنتورا. وتعتبر شروحاته المتعددة حول أرسطو أعمالاً رائعة لا مثيل لها، لأنها تعبّر عن تعمق دقيق في النصوص الغامضة، في أغلب الأحيان، بسبب اقتضابها المتطرف. أمّا إذا كان النص قابلاً للنقاش في فحواه الأدبي، فكان توما يشرحه، بحيث يأتي متوافقاً مع الفكر المسيحي، دون أن يأخذ بالحسبان المواقف الأساسية للأرسطية. وهكذا فقد أسند الى أرسطو مذهب الخلق وخلود النفس الإنسانية الفردية.

إن ما كان يبدو عند الأكويني سينوياً أو رشدياً أو أرسطياً أو أفلاطونياً، أخذ معنى جديداً بدخوله في مذهبه الخاص مرتدياً ثوباً مسيحياً محضاً. إنّ إله القديس توما ليس الفعل المحض للفكر الذي ترأس عالم أرسطو، وليس العقل الذي يفيض عنه العالم (ابن سينا)، أو المبدأ المتحد به (ابن رشد)، وإنّما هو الفعل المحض للوجود الذي خلق العالم من العدم. وكل فرد في هذا العالم المخلوق، الذي هو بنية مركبة من قوة وفعل، ومن جوهر، ومن قوى وعمليات مختلفة، يأخذ وحدته من الفعل الخاص للوجود. وهو، بهذا الفعل، كل هذه الأشياء معاً، ويعمل باستمداده قوة العمل من هذا الفعل الوجودي، دون توقف، ليكتمل وفق قانون ذاته وبجهد متواصل ليلحق بعلته الأولى التي هي اللّه. وبتجاوزه هكذا الأرسطية، إضافة

الى رفضه فكرة الوسائط في الخلق التي قال بها ابن سينا، وفكرة ابن رشد في وحدة الوجود، أدخل القديس توما في التاريخ فلسفة هي، بجوهرها الأكثر خصوصية، غير متطابقة مع أي من أنظمة الماضي، وتبقى بمبادئها، منفتحة باستمرار على المستقبل.

إذا كانت مؤلفات القديس توما قد أثارت اعجاباً متحمساً عند بعض التلامذة، فقد كانت أيضاً موضوع نقاش وجدال عنيفين. ورغم كتاباته ضد الرشدية والرشدية اللاتينية، فقد تطورت معارضة عنيفة ضده، وتألب عليه الفرنسيسكان أنصار التقاليد، وممثلو اللاهوت الأوغسطيني التقليدي، وفريق من أعضاء رهبنته الذين نشأوا على الأوغسطينية قبل ظهور التومائية. فهذا هو اتيان تمبيه E. Tempier، أسقف باريس، يصدر في 7 آذار 1277 ثبتاً بمئتي وتسع عشرة قضية حظّر تعليمها، منها اثنتا عشرة تعود الى الأكويني. وكانت أكسفورد مركزاً آخر للمعارضة، فقام، في العام نفسه، روبرت كيلواردبي R. Kilwardby، رئيس أساقفة كنتربري، وحرم تعليم فلسفة الأكويني. ثمّ تابع خلفه جوهن بيكهام J. Peckham، السياسة عينها مؤكداً أن ليس هناك من أمور مشتركة بين مذهبه الفرنسيسكاني ومذهب الأكويني إلاّ أسس الإيمان. وقد أعلن الفرنسيسكاني غيوم دي لامار G.de la Mare، عن وجود 117 خطيئة مستنتجة من كتابات الأكويني. والواقع أن التهديد بالحرم الذي رافق الأمر الصادر في 7 آذار 1277 قد أوقف بشكل ملموس تقدم التومائية في باريس، لأن عدداً من مذاهبها بدت مشبوهة بسبب تشابهها مع المذاهب الأرسطية الهرطقية. وكان لا بدّ من تطويب الأكويني قديساً عام 1323 لانهاء هذه المعوقات. فدخلت فلسفة الأكويني حلبة التاريخ من بابه العريض. وتحولت النجاحات المؤقتة التي حققها خصومه ضده لمجده في نهاية المطاف.

رغم ما لاقاه مذهب الأكويني من معارضة، فإنه استمال إليه الكثير من التلاميذ، ليس فقط داخل رهبنته، وإنّما أيضاً داخل أوساط مدنية ودينية. وأثّرت فلسفته في مجالي الفلسفة واللاهوت حتى انه يستحيل وجود أي موضوع، في هذين المجالين وبشكل خاص في مجال الانطولوجيا، لم يتأثر بها. وبقبول القديس توما تماماً للانطولوجيا الأرسطية للجوهر، أكّد بقوة قضيتين أساسيتين: الأولى، تحديد الفرد على أنّه صورة محضة، في حالة الموجودات غير المادية، وعلى أنّه اتحاد المادة مع الصورة، في حالة الموجودات المادية، والثانية؛ اعتبار الصورة، ضمن إطار الجوهر، الفعل السامي والوحيد الذي يحدّد هوية الفرد. وهكذا قبل الأكويني بوحدة الصورة الجوهرية في المركب، حتى ان النفس العاقلة هي فعل الصورة الوحيدة للجسم الإنساني. وقد أقلقت هذه القضية كل من لم يدرك أنّ خلود النفس، هو أمر ممكن. ومن بين التومائيين، الذين انحازوا لمذهب وحدة الصورة في المركب، الدومينيكاني جيل دي ليسين G. de Lessine، المتوفى بعد 1304. إنّه دافع، في بحثه **وحدة الصورة**، عن أن لكل جوهر فردي صورة واحدة تعطيه وجوده النوعي وتحدده بصفته جوهراً له ذات محددة نوعياً. وكذلك دافع بارتلمي دي لوك B. de Lucques، المتوفى عام 1326، عن الأكويني حول هذه النقطة.

ومن بين المؤيدين لتوما، الدومينيكاني الأكسفوردي توماس دي سوتون T. de Sutton، شارح المقولات والتحليلات الأولى، والذي دافع، في مؤلفه **مسائل متفرقة**، عن مذهب المعلم ضد مذهب دان سكوت. وقد ترك لنا أيضاً، من جملة ما تركه، بحثين: الأول، في **خلق الصورة الجوهرية**، والثاني في **تعددية الصور**، مخصّص بشكل خاص للدفاع عن المذهب التومائي في وحدة الصورة ضد هنري دي غان H. de Gand. وقد قال، كالأكويني، بالتمييز الواقعي بين الذات والوجود في الأنطولوجيا، وبالتمييز بين النفس وقواها في علم النفس؛ ولكنّه خالفه في موضوعه انفعالية العقل، إذ إن المعقول، برأيه يكفي في ذاته، دون أي فاعل آخر، لأن يتمثّله العقل. لكن كيف يمكن لانفعالية العقل هذه، التي نلاحظها أيضاً عند غود فورا دي فونتان G. de Fontaines، أن تتوافق مع ما علّمه سوتون حول العقل الفعّال؟ لا بدّ، للإجابة عن هذا السؤال، وبالتالي لمعرفة إن كان سوتون قد تمسك تماماً بأفكار الأكويني، من دراسة موضوع انفعالية العقل دراسة معمّقة. وهذا ما لا يمكن أن نقوم به هنا.

وكذلك نذكر هرفي دي ندلك H. de Nédllec، الذي انتخب رئيساً عاماً لرهبنة الدومينيكان عام 1318 والذي دافع عن الأكويني، ضد منتقديه من داخل رهبنته ومن خارجها، وانحاز إليه، ضد جاك دي ميتز J. de Metz وديران دي سان بورسان D. de S. Pourçain. ومع أنّه تأثر الى حد كبير بالأكويني، فإن هذا التأثير يتلاشى، أحياناً، من كتاباته، بفعل تأثيرات أخرى، في بعض النقاط المهمة، حتى أننا نتردد في تحديد المدرسة التي يمكن تصنيفه فيها. والواقع أنّ هرفي افترق عن التومائية المحضة في ثلاث نقاط مهمة على الأقل: أولها، أنه بتمييزه الوجود الذاتي لفعل التعقل من الوجود الموضوعي للشيء المعروف، وضع الأساس الواقعي للكليات في المماثلة القائمة بين أفراد النوع الواحد، وأسند الى هذه المماثلة وحدة

معينة عددية. ومع أن الكليات، عند هرفي، ليست موجودات واقعية، بل إنّ وحدتها لا توجد إلاّ في العقل، يبدو أنّ المماثلة التي تؤسس هذه الوحدة توجد في الأشياء عينها، وهذه طريقة لتحقيقها. وثانيها، يتعلق بمسألة التشخيص، إذ تجاوز هرفي مذهب الهوية السكوتية ومذهب الأكويني في التشخيصية، ليعلن أنّ السبب الخارجي لتعددية الأنواع والأفراد هو العلة الفاعلة. والعلة التي تميّز كل فرد عن الآخرين هي ذاته الخاصة، أمّا أعراض كل فرد فتتميّز بالأفراد عينها التي تعود إليها هذه الأعراض. وثالثها، يتعلق بالتمييز الواقعي بين الذات والوجود، الذي قال به الأكويني ورفضه هرفي في كتابه **مسائل الوجود والذات**. والواقع أن مذهب هرفي لم يدرس، كما يقول جلسون، إلاّ «بشكل غير كامل، والتعاليم التي تعطى حول هذا المذهب متناقضة أحياناً. وعلى كل حال، فإن تومائيته لا يبدو أنّها كانت كثيرة الدقة».

أصبحت المدرسة اللاهوتية الدومينيكانية، بعد عدة سنوات من موت الأكويني، خاضعة لمذهبه، ودافعت عنه بعنف ضد هجمات المحافظين. وتأثير المعلم الفقيد استمال أيضاً مجموعة من اللاهوتيين الذين أوكلوا لأنفسهم مهمة الإبقاء على مذهب الأكويني وصيانته. ومن بين هؤلاء التومائيين نذكر: برنارد دي لاتري B. de la Treille، المتوفى عام 1292؛ برنارد دي أوفرني أو دي غانات B. d'Auvergne أو Ganat المتوفى عام 1336، بيير دي لابالو P. de la Palu، المتوفى عام 1342؛ جان دي نابل J. de Naples، المتوفى بعد عام 1336. ومن الملاحظ أن تأثير التومائية لم يكن متجانساً جغرافياً. فقد كان قوياً جداً في فرنسا وفي إيطاليا، وأقل قوة في انكلترا، ويبدو أنه كان ضعيفاً في ألمانيا، حيث إنّ التيار الرئيسي اتبع بالأحرى اتجاه العلم الروحاني التأملي السائد في القرن الرابع عشر، الذي كان يقوده البيرتو الكبير.

وإضافة الى هذه المجموعة من المفكرين، هناك مجموعة أخرى طرحت مسائل أعقد من مسائل المجموعة الأولى، فحالة الراهب الأوغسطيني الحبيبي جيل دي روم J. de Rome، الذي اعتبر خلال مدة طويلة من التومائيين، تبيّن جداً نسبية هذه التصنيفات. إنّه كدي فونتان ودي أوفرني وغيرهما من مفكري نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر الذين لو لم يتأثروا بتعاليم الأكويني لما كانوا قد توصلوا الى ما كانوا عليه. وجيل، الذي أصبح مذهبه منذ عام 1287 المذهب الرسمي لرهبنته، ترك نتاجاً غزيراً ومتنوعاً لم يستوعب التاريخ مضمونه حتى الآن. اعتقدت فئة من المفكرين أن نظامه الفلسفي اللاهوتي يقوم كلياً على أسس أرسطية تومائية؛ واعتقدت فئة ثانية أنه قاوم التومائية؛ بينما اعتقدت فئة ثالثة أنه تابع طريقه الخاص بكل بساطة دون أن يكون مع هذا أو ضد ذاك. ومهما يكن من أمر هذه الآراء، فإنه دافع مع الأكويني عن التمييز الواقعي بين الذات والوجود، وكان له مع هنري دي غان مجادلة كتابية طويلة ودقيقة حول هذا الموضوع. ومع أنّ جيل، كالأكويني، يؤكد هذا التمييز، فإنه يؤكده بتعابير مختلفة الى حدّ ما عن تعابير الأكويني. ويعتقد جلسون - وعلى حق - أنه ليس من المؤكد أن للتمييز المعنى نفسه في المذهبين: بالنسبة للأكويني، يتميّز الوجود واقعياً عن الذات بصفته فعلاً متميزاً عن الصورة؛ أما بالنسبة لجيل، فإن الوجود والذات هما شيئان ويتميزان بهذه الصفة. وهذا ما يحملنا على القول إن مذهب جيل يستمد أسسه من روح مغايرة كلياً لروح الأكويني.

وكذلك فإن جيل، باستناده الى أفلاطونية بروكليس، عاش في عالم من الصور المعقولة ليست مجردة بالمعنى التومائي للتعبير. ويكفي أن يحرك العقل الفعّال المخيلة والعقل الممكن وينيرهما حتى يفعل الأول في الثاني ويحدث النوع المعقول. وهكذا فإن العقل الفعّال يتصرف هنا بصفته نوعاً من صورة العقل الممكن. والواقع أن العلاقات المتعددة بين الأكويني وجيل، كما أشار إليها دنيس لي شارتري D. le Chartreux، تدل على وجود علمين لاهوتيين غير متناقضين ومتميزين عن بعضهما البعض. ولكن هل يمكن إنكار أنهما يتفقان حول عدة نتائج مشتركة،؟ قطعاً لا، ولكن حتى حول مسألة وحدة الصورة، لم يدافع جيل إلاّ عن أطروحته الخاصة، رغم أنه اعتمد كثيراً على العلة التومائية. وإن أريد بأي ثمن اعتباره تلميذاً للأكويني، لا بدّ من القول إنّه كان أحد هؤلاء التلاميذ الذين كانوا يعتقدون أنّ المعلم كان على حق وأول من عرف لماذا.

وما أن بدأ تأثير عصر النهضة حتى أخذت الفترة الأولى من التومائية بالانتهاء في شمال إيطاليا مع بورتولومي دي سبينا B. de Spina وكريستومو جافلي C. Javelli، وفرانسوا سلفستروس الفيراري F. Sylvester وكاجيتان Cajetan. المفكران الأخيران، اللذان شرحا على التعاقب **الخلاصة اللاهوتية والخلاصة ضد الأمم**، كانا صديقين وخصمين معاً، وبشكل خاص في موضوع ميتافيزيقية التمثيل Analogie. وكلاهما استجاب لنشاط الرشدية اللاتينية المتجدّد، وهذا ما أدّى الى تماسك مدرستهما داخلياً. وكاجيتان 1468-1534، الذي كان رئيساً عاماً في سلك الرهبنة الدومينيكانية، ثمّ

كاردينالاً في مرحلة لاحقة، تفوق في تحليلاته البارعة، وتمتع بقدرة غير عادية على متابعة التجريد الدقيق. وقد انتهى به نقده لمذهب دان سكوت الى مشكلة التمثيل، أي الى استعمال الأسم نفسه للإشارة الى موضوعات مختلفة، بشكل يجاوز مجرد ازدواج المعنى أو المعنى المجازي. وقد ميّز بين نوعين من التمثيل: تمثيل الحمل الذي يقوم على رابطة سببية، وتمثيل التناسب، الذي فيه يحمل مدركان متشابهان، من حيث النسبة، على جميع أطراف التمثيل حملاً صورياً. والنوع الثاني وحده، فيما يرى كاجيتان، هو الذي يُعنى بمستلزمات التفكير الميتافيزيقي. والواقع أن منزلته، في المدرسة، أتت في المرتبة الثانية بعد الأكويني نفسه، ولم يكن في قضايا معينة أرسطياً أكثر من كونه تومائياً.

* * *

أما الفترة الثانية، فإنها رافقت العصر الذهبي لاسبانيا، ولكنها أخذت بالتلاشي والانحطاط عندما فشلت في التكيف، خارجاً عن حدودها، مع مفاهيم العالم المتوسع. ففي القرن الخامس عشر طوّر دومينيك دي فلاندرس D. de Flanders، العرض التومائي للميتافيزيقا، كما شارك بطرس كراكت دي بروسل P. C. de Brussels، معلم فرانسيسكو دي فيتوريا (أب القانون الدولي)، في تأسيس جامعة سالامنكا في اسبانيا، التي تدخلت مع الحكومة الاسبانية لتلطيف السياسة الاستعمارية. ومن سمات التومائية في هذه الفترة أن مفكريها هجروا الزوايا المعقدة للقرن الخامس عشر السكولاستيكي نحو فنّ متميز بدقة الزخرفة وباصطناع الأشكال المنحرفة أو الملتوية. كما أنهم، في الوقت نفسه، أتخذوا من المنطق الصوري الأرسطي آلة كافية لمجادلاتهم ومناقشاتهم، مهملين بذلك كل التحسينات الطارئة عليه. ومع أنهم كانوا مشهورين، فإن القضايا اللاهوتية التي نظروا فيها، كعلاقات النعمة مع حرية الإرادة، أدّت الى إطالة النقاش الفلسفي.

ومن بين مفكري التومائية الذين يستحقون الدراسة، في القرن السادس عشر، يمكننا أن نذكر من رهبنة الدومينيكان الأسماء الآتية: ملشيور كانو M. Cano في المنهج العلمي؛ بارتولوميو دي مدينا B. de Medina، دومينيك دي سوتو D. de Soto، ومارتن دي ليدسما M. de Ledesma، في نظرية الأخلاق؛ ودومينيك بانز D. Banez، الذي أُعجب به كثيراً لتومائيته الراقية في الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي. والمفكر الذي كان معروفاً في ذلك الوقت هو اليسوعي واللاهوتي الاسباني فرنسيسكو سواريز F. Suarez, 1548-1617، الذي يقع على عاتقه إحياء الفلسفة المدرسية. هذا الإحياء، الذي حدث خارج العصور الوسطى وعقب عصر النهضة، أخفق في الاستمرار، لأنّه لم يستطع مسايرة نهضة العلم الحديث. ومع هذا، أصبحت التومائية، بالشكل الذي أخذته لدى سواريز تدرّس في كل مكان، واستطاعت أن تحلّ، حتى في جامعات الأقطار البروتستانتية، محل مذهب ميلانختون (اللاهوتي الألماني صديق لوثر). ومع أن تومائيين متزمتين عدّوا سواريس انتقائياً وإنه أتمّ وضوحه بالحقائق العينية والفكر معاً، فقد كان مدهشاً باتساع اهتماماته وبتنظيم كتاباته الضخمة. وكان اليسوعيون، آنذاك، يشغلون الطليعة في الثقافة العليا، وكانوا، في كل المجالات، الأكثر اطلاعاً على الأبحاث العلمية المعاصرة. وقد بدأت تدرس الفلسفة بشكل مستقل عن اللاهوت.

أمّا في نهاية القرن السابع عشر، فقد كانت التومائية مهمة فقط في مراكز التعليم الكنسي، حتى إنها أصبحت جزءاً من الكنيسة الرسمية. وما يعبّر عنها في ذلك الوقت مكتبة كاساناتا Casanata، في روما إضافة الى مركزين للتأويلات التومائية. وكانت الفلسفة التومائية تدرّس كمدخل نقدي للدراسات اللاهوتية. وفي هذه الروح كتب، في ميلانو، انطوان غودن A. Goudin كتابه المعبِّر 1676، الذي طبع أربع عشرة طبعة حتى عام 1744. كما كتب سلفاتور روزيلي S. Roselli في روما عام 1777 ستة أجزاء من **الخلاصة الفلسفية**، جواباً عن الوعد الدومينكاني المتكرر لمذهب الأكويني الذي قدّمه الأب العام جوهن توماس بوكسادورس J. T. Boxadors. وكلا العملين أثرا في نهضة التومائية في نهاية القرن الثامن عشر. والواقع أنه لم يشارك في حوار الفلسفة، بدءاً من ديكارت وحتى هيغل، إلاّ القليل من التومائيين الذين لم ينظروا الى كتابات المدارس الفكرية إلاّ من زاوية محدّدة خاصة بتاريخ الفلسفة. والواقع أن الفلسفة المدرسية التي نشأت في العصر الوسيط اندثرت تدريجاً خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر نتيجة لاخفاقها في متابعة تطور العلوم التجريبية، والنظرة الجديدة الى نظرية المعرفة.

* * *

ظهرت فكرة العودة الى التومائية الأصلية، كرد فعل ضد السكولاستيكية الانتقائية التي كانت مسيطرة في المدارس الفلسفية الكاثوليكية، في نابولي، منذ منتصف القرن الثامن عشر. ولكنّ الحاجة الى إعادة بناء الفكر الكاثوليكي انتشرت أكثر في بداية القرن التاسع عشر على أثر الاضطرابات التي

أحدثتها الثورة، والتهديد الذي حملته فلسفة كانط معها ضد الفكر التقليدي، أي ضد المذاهب الانتقائية المستعملة في الدراسات الاكليريكية. هذه المذاهب الانتقائية، التي كانت تنتقد كانطية جورج هرمس G. Hermes المتطورة، وهيغلية انطون غونتر A. Günther المتكيّفة، وانطولوجية أنطونيو روسوميني A. Rosomini هي التي حملت جماعة من الأساتذة التومائيين، في بياسنزا ونابولي وروما، على إعادة النظر في تركيبة توما الأكويني الفلسفية. أمّا أعضاء الرهبنة الدومينيكانية أنفسهم، فقد ظلوا أمينين على فكر الأكويني متقيدين بحرفية النص، وكانوا ـ باستثناء رهبنة اسبانيا وجنوب إيطاليا ـ قد، تبددوا في كل الأمكنة خلال الأزمنة المضطربة بعد الثورة الفرنسية. وفي بداية القرن التاسع عشر حثّ الكاهن ڤنشنزوبوزتي V. Buzetti، أحد المحاضرين المغمورين في إحدى مدارس اللاهوت في بياشترا، الشقيقين سيرافينو ودومينيكو سوردي S. et D. Sordi، اللذين دخلا فيما بعد الرهبنة اليسوعية، وغيوسبي بيكي G. de Pecci، شقيق ليون الثالث عشر، للعمل معاً على إعادة بناء التومائية. ثم التحق بهم، لتحقيق هذه المهمة، غاتانو سانسفيرينو G. Sanseverino بنابولي، الذي قدّم للنشر، عام 1853، الفلسفة المسيحية، المكوّن من خمسة أجزاء. وقد دعمت المجلة اليسوعية المتنفذة الدورية سيفيليتا كاثوليكا **Civilita Cattolica** جهود هذه الحركة التي اتضحت وتأكدت مع القرارات الصادرة عن أول مجلس فاتيكاني 1869-1870، ومع تعاليم استاذين كبيرين، هما ماتيو ليبراتوري M. Liberatore من إيطاليا، وجوزيف كلويتغن J. Kleutgen من ألمانيا، وكذلك مع ارشادات ونصائح كاردينالين من الدومينيكان، هما كورسيكان توماس زيجليارا C.T. Zigliara وسبانيارد زيفرين غونزالس S.Z. Gonzales.

بيد أن تطور التومائية بقي بطيئاً خلال القرن التاسع عشر إلى أن أصبحت الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية بموجب **الرسالة البابوية** Aeterni-Patris التي أصدرها قداسة البابا ليون الثالث عشر في 4 آب 1879. وهذه الرسالة، التي دعت المفكرين الى العودة الى مذاهب الأكويني الأساسية بقصد مواجهة الاحتياجات الحديثة، أعطت الدراسات التومائية دفعاً حاسماً الى الأمام وأدت الى ظهور تيارات واسعة من الدراسات التاريخية والمذهبية تجاوزت حدود العالم الكاثوليكي، وحتى حدود الكهنوت الضيقة. ثمّ قام البابوات المتعاقبون بتعزيز هذه التوصية وتدعيمها، وهذا ما أربك، ليس فقط هؤلاء الذين لا يرتبطون بالرباط التومائي برباط وثيق، وإنما أيضاً التومائيين الذين لا يرغبون بالفلسفة ثابتة في الذهن وفق قواعد محددة مسبقاً.

الحركة التومائية ليست الحركة الفلسفية الوحيدة داخل العالم الكاثوليكي، بل هناك حركات أخرى يمكن أن تلخص جميعها، بما فيها الحركات التومائية، على الشكل التالي:

1 ـ الأوغسطينية؛ وهي اتجاه حدسي فعلي، وحتى في أغلب الأحيان براغماتي، ومن ممثليها جوهانس هاسن J. Hessen وبطرس فوست P. Wust.

2 ـ السكولاستيكية الجديدة أو الموقف التعقلي. وهنا نميّز ثلاث حركات:

2. آ. السكوتية، أي المدرسة الفرانسيسكانية.

2. ب. السؤاريزيانية، ومن مفكريها ب. ديكوك P. Descoqs، ل. فوتشر L. Fuetscher.

2. جـ. التومائية، وهنا نميز كما بيّن الراهب اليسوعي إريخ برزيوارا E. Przywara، ثلاثة اتجاهات:

2. جـ. 1. التومائية المحضة للمدارس الدومينيكانية.

2. جـ. 2. دراسة ولادة الفلسفة التومائية في القرون الوسطى بصفتها فلسفة مستقلة، كالدراسات التاريخية التي قام بها أهرل Ehrle، وغرابمان Grabman، وباومكر Bäumker، وجيلسون Gilson.

2. جـ. 3. وأخيراً سكولاستيكية جديدة مبدعة، هي نفسها تتبع اتجاهات مختلفة. وقد ميّز برزيوارا من هذه الاتجاهات اتجاهين رئيسيين، هما: الميتافيزيقا المسيحية والتومائية الجديدة. الأولى تعالج قضايا فلسفية يفترض اللاهوت حلاً لها، كالحقيقة ووجود العالم الخارجي وطبيعة النفس. وهذا هو موضوع أعمال غوتبرلت Gutberlet، والكاردينال مرسييه Mercier، وغيسر Geyser، وجملي Gemelli. وهذا الاتجاه، بحسب برزيوارا، مختلف الى حدّ ما عن التومائية الجديدة، ويصفه بالمولينية الجديدة. ولهذا الاتجاه قضيتان أساسيتان، وهما: «تعقّل الأشياء المفردة متقدم على تعقل الأشياء الكلية»، وهذا هو أساس «الواقعية النقدية» المقابلة «للواقعية الساذجة» للتومائية التي تعتقد إدراك الذوات في الأشياء المفردة. أمّا القضية الثانية، فإنها تقود الى ميتافيزيقا مؤسسة على الأشياء العينية وليس على المبادىء الأولى.

والواقع فإن التومائية، التي لم تخرج من إطار الأجواء الكنسية إلّا قليلاً، أخذت بعد الحرب العالمية الأولى تتجاوز هذا الإطار لتصبح، في كل مكان، عنصراً من العناصر الروحية الأكثر أهمية في عصرنا. ويؤكد الأب الدومينيكاني

بوخنسكي أنه لا توجد أية جماعة أخرى فلسفية، كالجماعة التومائية، تملك عدداً كبيراً من المفكرين ومراكز للأبحاث. ويضيف أن النشرة التومائية **Bulletin-Thomiste**، الناطق البيبليوغرافي باسم المدرسة، كانت تحتوي سنوياً، حتى الخمسينات، على 500 إعلان من كتب ومحاضرات. كما كان للمدرسة، حتى ذلك التاريخ، ليس أقل من 25 مجلة علمية تومائية.

إن إحدى سمات التومائية الجديدة هي الاستعداد أو الميل لفهم المؤثرات الناجمة عن خارج التقليد الخاص بها. والسمة الأخرى لها هي أنها لم تهتم بمسائل كنسية محضة، بل أحيت التعاليم الاجتماعية لقداسة البابا ليون الثالث عشر، إضافة الى أنّ عدة علمانيين ورجال دولة رجعوا إليها في تطوير ممارسة الديمقراطية المسيحية. فلا سلوك التأمل كان قد اقتصر على رجال الدين، ولا كان للتومائية، خلال السنوات الحديثة، رجل دين أكثر شهرة من اسمي جاك ماريتان واتيان جلسون العلمانيين. ومع أن التومائية الحديثة تحتكم، قبل كل شيء، الى الكثلكة، فإن انتماءاتها لم تكن بالضرورة كاثوليكية، أو حتى مسيحية. إنها، في الواقع تمثل صورة غير واضحة عن المطابقة والانسجام.

وللتومائية ممثلون ومراكز ابحاث في كل أنحاء العالم تقريباً، وبشكل خاص في فرنسا وبلجيكا. وأهم هذه المراكز: المعهد العالي للفلسفة في لوفان الذي أسسه، عام 1889، الكاردينال مرسييه، لسد الفجوة بين العلم الحديث والفلسفة، وبشكل خاص فيما يتعلق بمشكلة المعرفة. وقد قام جوزيف مارشال في هذا المجال بأعمال تستحق الذكر. أما الدومينيكان الفرنسيون، فقد أسهموا بشكل فعّال سواء في أبحاثهم النقدية عن الفلسفة التومائية، أو في جعلها في متناول مدارك الجمهور. ومجلاتهم الدورية، كمجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية، والمجلة التومائية، إضافة الى المعهد الكاثوليكي في باريس، تقدم أفضل دلالة على نشاطات المدرسة. ومن جامعة ميونيخ وجامعة مونستر Münster أتت أعمال مهمة. ومن الأسماء اللامعة، في الدول الناطقة باللغة الألمانية نذكر غالوس م. مانسر G. M. Manser، الكسندر هارفات A. Harvath، المؤرخ المعروف بفلسفة القرون الوسطى مارتن غرابمان M. Grabmann، أتوغير O. Geyer، وجوزيف موسباخ J. Mausbach. أما في إيطاليا، فهناك الجامعة الكاثوليكية في ميلانو، والانجيليكوم Angelicum في روما، وبرز من الشخصيات فيها ريجينا لدغاريكو لاغرانج R. G. Lagrange. وفي سويسرا برز في جامعة فريبورغ ي. م. بوخنسكي I. M. Bochenski، ر. فيلتي R. Welty، لويس برتراند غيغر L. B. Geiger، وماري دومينيك فيليب M. D. Philippe. وهناك تيار قوي من التومائية في ايدنبورغ Edinburgh، قام بتأسيس دعائمه أ. ي. تايلور A. E. Taylor. وفي السنوات الأخيرة تطورت المدرسة بقوة في البلاد الانكلوسكسونية وبشكل خاص في اكسفورد، كينت كيرك K. Kirke، وفي شيكاغو، مورتيمر أدلر M. Adler. وقدّم المعهد الوسيطي في تورنتو عملاً مميزاً. وهنالك كذلك مراكز مزدهرة للدراسات التومائية في الولايات المتحدة الأميركية (واشنطن وريغر فورست وسان لوي)، وفي كندا (مونتريال)، وفي استراليا (سيدني).

وفي الواقع، فإن التومائية الحديثة مدرسة بالمعنى الدقيق للكلمة، لها مشاكلها الخاصة، ومنهجها الخاص، وعدد من المذاهب التي علّمها ممثلوها المنتشرون في انحاء العالم. وهي تشبه في هذا الصدد الوضعية الجديدة، والمادية الديالكتيكية، والمدارس الكانطية الجديدة. ومع أنّ هناك بين التومائيين خلافات قوية في الرأي حول قضايا متعددة، فإنهم يبحثون فيما بينهم مجموعة من المسائل الخاصة نوعياً، إضافة الى المسائل الفلسفية المعاصر، في مؤتمرات يعقدونها دورياً وتتخللها مناقشات حادة وعميقة. ومن بين المؤتمرات الحديثة للمجتمع التومائي، نذكر المؤتمرات المخصصة للفنومنولوجيا 1932، ولما يطلق عليه الفلسفة المسيحية 1933، وللعلاقات بين الفلسفة وعلوم الطبيعة 1935، ولمسألة الوجودية 1947.

كان هذا أحد الشهود على حركة تحتل مكاناً كبيراً في أيامنا: وهذا ما يدلّ على مقدار تنوعها واختلاف جوانبها، ولكنها تمتّ بواقعيتها الى المثالية الكانطية والى البرغسونية الحيوية. فواقعيتها التعقلية تضعها مقابل الواقعية البرغسونية الحيوية، وفي الوقت نفسه مقابل المثالية أو الظاهراتية الكانطية. وبالنسبة للنقطة الأولى، بيّن ماريتان ان برغسون «بإحلاله حدسه مكان العقل، والزمان أو الصيرورة المحضة مكان الوجود، الغى وجود الاشياء وهدم مبدأ الهوية». ومن خلال هذه الانتقادات إضافة الى انتقادات اخرى، كعدم احتياج الحركة الى متحرك والمتحرك الى محرك، رأى ماريتان في البرغسونية تأكيداً مقابلاً للمبدأ الكبير الأرسطي التومائي، المقوِّم للتعقلية التومائية، وهو أنّ الموجود بالفعل متقدم على الموجود بالقوة. وبالمقابل يريد ماريتان أن يبيّن «أنّ الواقعية

التومائية، بانقاذها قيمة معرفة الأشياء بمنهج نقدي حقيقي، تسمح بالكشف، في قرارة ذاتها، عن عالم التأمل، ومن ثمّ تقيم منه» موقعاً للميتافيزيقا. وهي تقابل أيضاً «المثالية المعاصرة»، فعوضاً عن «عرض الروح بأكملها على مستوى واحد من التعقل»، كما فعلت المثالية، فإن الواقعية التعقلية التومائية تميّز في هذه الروح مستويات متدرجة، كمعرفة الطبيعة الحسية، والمعرفة الميتافيزيقية، والخبرة الصوفية.

أمّا موقف الواقعية التومائية من المثالية الكانطية، فقد حدّده الأب ماريشال، بوضوح، «في نقطة انطلاق الميتافيزيقا». يرى الأب ماريشال أن جوهر الكانطية قائم في ترابط هاتين القضيتين: نفي الحدس العقلي، ونفي معرفة النومان، أي نفي معرفة الشيء في ذاته، إذا لم يكن لهذه المعرفة من عضو إلّا الحدس العقلي. لا يدّعي ماريشال، ضد كانط، إقامة وجود الحدس العقلي، ولكنه لا يعتقد أن نفي وجوده يستلزم نفي معرفة النومان. وكانط نفسه بيّن، في **نقد العقل العملي**، أن النومان والله والموجود الحر تكتسب جميعها قيمة موضوعية، كشروط لممارسة العقل العملي.

«ولنفترض، [يضيف ماريتان]، أننا نستطيع اثبات أن مسلمات العقل العملي. . . ، على الأقل المطلق الالهي. . . ، هي أيضاً شروط لإمكانية ممارسة أعمق قوى المعرفة. . . ، فإننا نكون قد أقمنا الواقع الموضوعي لهذه المسلمات، على ضرورة تابعة للمجال التأملي»، دون اللجوء، من ناحية اخرى، الى الحدس العقلي. وهكذا فإن الشيء ممكن، إذا رفضنا هذا الفاصل الذي أقامه كانط بين الفينومن (الظاهر) والنومان (الشيء في ذاته). وهذا ما يمكن القيام به دون اللجوء الى الأفلاطونية التي تدعي ادراك المعقول مباشرة. بيد أن التومائية، برأي ماريتان، تعلّمنا طريقاً وسطاً: فتصوراتنا لا تتجاوز الماهية الحسية، ولكن موضوعها يحتوي على علاقة انطولوجية مع المطلق، وهذا ما يحيلنا إليه. والواقع أن خطأ المثالية الحديثة ينجم عن «الانفصال التعيس» الذي حصل في نهاية القرون الوسطى بين الجانب الحيوي أو الديناميكي والجانب الشعوري للمعرفة.

ولكن هل كان اختيار هؤلاء المفكرين للقديس توما الأكويني معلماً ومفكراً عملاً موفقاً؟ إن ما دفع رواد النهضة التومائية في بداية القرن التاسع عشر للعودة الى الأكويني هو، في الحقيقة، شعورهم العميق بالحاجة الى فلسفة متماسكة تستطيع الدخول بحوار مع الفكر المعاصر وبشكل خاص مع الكانطية. لكنهم لجأوا الى لاهوتيٍّ لم يترك أي عرض لنظامه

الفلسفي، والى سكولاستيكي تابعٍ للقرن الثالث عشر ومعجب بأرسطو فحافظ على معظم مذاهبه بما فيها الفيزيقا، والى مؤلف كتب إنتاجه الفكري بلاتينية القرون الوسطى مع مصطلح فلسفي محيِّر في يومنا هذا. بعض المراقبين من داخل الكنيسة، وبشكل خاص من خارجها، صاغوا اعتراضاتهم بتعابير عنيفة جداً، معتبرين أنّ لا معنى، في القرن التاسع عشر، من إعادة إحياء طريقة وسيطية في التفكير مرتبطة بثقافة بالية تماماً. من الصعب القول الى أي حدٍّ أدرك محركو العودة الى الأكويني صعوبة هذا الموضوع، لكن يبدو أن دراسة مؤلفاته أظهرت لهم عمق تفكيره الفلسفي، وهذه القناعة حملتهم على مجابهة الصعوبات.

والواقع أننا نجد أنفسنا أمام نوعين من التومائية. تومائية تقدمية تطورت، بشكل واضح، في لوفان، وفي فترة لاحقة في باريس وفي ميلانو، وانفتحت، الى حدّ كبير، على العلم، وتهيأت للحوار مع مختلف التيارات الفكرية المعاصرة. هذه التومائية الجديدة، المتمسكة بجوهر فكر الأكويني، لم تتردّد بالتضحية بما هو بالٍ ولاغ في مؤلفاته، وبشكل خاص، الصياغة السكولاستيكية لمذهبه، بقصد تجديد فكره وتحديثه وإعادة كتابته بلغة سهلة البلوغ امام رجال عصرنا. وتومائية محافظة ذات قوانين وقواعد ضيّقة تركّزت في الجامعات الرومانية الكاثوليكية، وفي مراكز أخرى تستلهم تعاليمها من الروح نفسها. وهذه التومائية، التي رفضت كل نقد وكل تقدم خارجاً عن حدود الأرثوذكسية التومائية المطلقة، فضلت التمسك الحرفي بتعاليم المعلم. ومع أنّ الأكويني كان، في زمانه، مثلاً في الانفتاح التام على التقدم، حتى إنّه أثار ردة فعل عنيفة من قبل محافظي عصره، فإن التومائية المحافظة رفضت تحديث فكره، ورفضت النظر الى فلسفته على ضوء مكتسبات العلم الوضعي، بل فضلت أن ن تجعل منه فكراً متحجراً ودُمى محنطة في متاحف التاريخ، وليس فكراً حياً. وهذا النوع من التومائية لا يزال يعيش، مع الأسف، في بعض الأوساط المحافظة جداً والمتنفذة، الى حدّ كبير، ولا يزال عدد كبير من تلاميذ الأكويني يخضع، وفق درجات مختلفة، الى عدوى هذه الأوساط.

والآن، ما الذي يجب تحديثه في نتاج الأكويني، في نظر التومائية الجديدة؟ لدراسة مسألية الأكويني الفلسفية وفق المسألية الحاضرة ولتوضيحها، لا بدّ من إعطاء الأمثلة الثلاثة التالية: لا بدَّ، أولاً، من طرح مسألة النقد، أي مسألة قيمة المعرفة الإنسانية، على نحو ملائم. وهنا لا يمكن تجاهل

نظريات أوكام وديكارت وهيوم وكانط وهوسرل والوضعيين الجدد في هذا المجال. وقد أدرك جيداً هذه النقطة تومائيون كثر بارزون منذ بالماس Balmès ومرسييه ونويل Noël وماريشال وأولجياتي Olgiati ودي فريس De Vries وكثيرون آخرون، مخالفين بذلك جلسون في رفضه العجيب لأي نقد أساسي للمعرفة، مدعياً أن أي تنازل من هذا القبيل سيؤدي الى المثالية. وثانياً، لم تعد الطرق الخمس في إثبات وجود الله صالحة بعد لعدم تكيّفها مع الفكر العلمي الحالي، وهذا ما أوضحه جيداً الأب د. ديبارل D. Dubarle الدومينيكاني الفرنسي عام 1958. والمثال الثالث متعلق بالمسألة الكوسمولوجية التي يجب أن تطرح اليوم وفق قواعد مختلفة جداً عن تلك التي نجدها عند القديس توما.

وما الحالات الثلاث المذكورة سوى أمثلة يجب أن تعمّم على أقسام فلسفة الأكويني، لتحديد ما يمكن أن يخضع لبعض التغيرات، إما باستبعاد الاستدلالات غير المرضية تماماً، وإما بتصحيح بعض المواقف، وإما بإكمال فكر المعلم، وإمّا برفض الفكرة كليّاً.

فقواعد المعرفة العلمية يجب أن تتطور في بحث ابيستمولوجي كامل، بالاعتماد على المعطيات المباشرة للوعي، الذي يمكن أن يكتمل تحليله على ضوء البسيكولوجيا التجريبية. ونقد الاحساس ونقد التصور يجب تحديثهما. أمّا وحدة المعرفة، فيجب أن يشار إليها أكثر، وذلك بالتغلّب على ثنائية الإ- ساس والفكر التي تركز الأرسطية عليها كثيراً.

وبالنسبة للميتافيزيقا، التي هي دون أي شك أكثر أجزاء فلسفة الأكويني تماسكاً، فلا بدّ من إجراء تعديلات عديدة في صياغة نظرياتها وفي اثباتها. وهذه بعضها: إثبات التركيب المقوّم للموجود المتناهي ؛الوجود ـ الذات)؛ صياغة المبدأ الميتافيزيقي للعليّة؛ إثبات وجود الموجود غير المتناهي بالطريقة المزدوجة للموجود وللعمل؛ المضمون الدقيق لتغير مفاهيم القوة والفعل في الميتافيزيقا؛ اثبات الوحدانية الإلهية والعقل الإلهي؛ هوية الخلق، حفظ المخلوقات وحركتها؛ الطبيعة الحقيقية للشر الذي لا يمكن اسناده الى مجرد عدم وجود الخير فقط.

والفلسفة الطبيعية التي تركها الأكويني، بالية، بكل تأكيد، في جزء كبير منها. لذا يجب أن يعاد التفكير فيها رأساً على عقب، مع الأخذ بعين الاعتبار بما أتت به العلوم الوضعية في الوقت الحاضر حول العالم الجسمي.

وفيما يتعلق بانتروبولوجية القديس توما، فهي من أثمن أقسام فلسفته. إذ نجد فيها مفهوماً رائعاً عن الطبيعة الإنسانية، ونشاطات نوعية للإنسان ومكانته في الكون. بيد أن هناك تغيرات لا بدّ من إدخالها في الوضع الحالي لهذه الانتروبولوجية: طبيعة الإحساس؛ اثبات الطبيعة غير المادية للفكر (اثبات السمة الروحية للعقل الإنساني يمكن أن يتم اليوم بتنمية الجوانب المختلفة للنشاط العقلي)؛ التمييز الواقعي للعقلين، الفاعل والمنفعل، لا يبدو أنّه يفرض نفسه حالياً؛ معالجة أكثر اعتدالاً لوضع النفس المفارقة، تاركين لعلم اللاهوت الاهتمام بتفاصيل هذا الموضوع.

أما في مستوى الفعل الإنساني، فإن الفلسفة التومائية تحتفظ بكل قيمتها، ليس فقط في نظرياتها الأساسية، ولكن أيضاً في تطبيقات عديدة. بيد أن مسائل المجال العملي، يجب أن تدرس وأن تحلّ في إطار جديد. فالأخلاقي لا يمكن أن يتجاهل المساهمة الضخمة للعلوم الإنسانية، لا سيّما للعلوم الاقتصادية، ولعلم الاجتماع، ولعلم النفس وللعلوم التي تمت إليه بصلة. كما أنّه لا يستطيع تجاهل التطورات المثيرة أحياناً للعلوم البيولوجية، حيث إن النتائج تطرح بتعابير جديدة بعض المسائل ذات الطابع الأخلاقي. وأخيراً يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار كل الأوضاع الجديدة التي تنجم عن شروط الوجود الحالي للإنسانية: ولنذكر، مثلاً، التوزيع غير العادل للثروات، تخلف جزء هام وكبير من الإنسانية، وجود ديكتاتوريات متعددة الأنماط والأشكال، السباق على التسلح، وخطر الحرب النووية.

وأخيراً يجب تحديث لغة الأكويني بنقلها من اللاتينية السكولاستيكية الى لغاتنا الحية المعاصرة، مع ما يكتنف هذا العمل من صعوبات جمّة. وذلك بعكس ما اعتقده التومائيون المحافظون الذين أصرّوا على أنّ فلسفة الأكويني كانت مرتبطة باللاتينية دائماً، ولهذا يجب تعلمها وتعليمها باللاتينية. بيد أنّه إذا كانت هذه الفلسفة لا يمكن أن يعبّر عنها إلّا باللاتينية، فإنها لا تعنينا وتبقى بدون فائدة بالنسبة لفكرنا المعاصر.

ولكن ما الذي يبقى من فلسفة الأكويني بعد هذا التحديث؟ أوَ يبقى الأكويني المطعّم هكذا بفلسفات أخرى أكوينياً؟ وهل نستطيع بعد الكلام على فلسفة تومائية بالمعنى التومائي للكلمة؟

* * *

مصادر ومراجع

— الأكويني، توما، المجموعة الفلسفية، ترجمة نعمة الله ابو كرم بعنوان، مجموعة الردود على الخوارج، نشر منها ترجمة المقالة الأولى، جونيه ـ لبنان، 1931.

- ——، المجموعة اللاهوتية، ترجمة بولس عواد، نشر منها خمسة مجلدات بعنوان الخلاصة اللاهوتية، بيروت، 1887 وما بعدها.
- ——، «الوجود والماهية»، ترجمة حسن حنفي في كتابه نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، بيروت، 1981.
- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 1، بيروت، 1984.
- ضومط، ميخائيل، توما الأكويني، بيروت، 1956.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، بيروت، 1979.

- Bochenski, I. M. *La Philosophie Contemporaine en Europe*, Trad. française par François Vaudou, Paris, 1951.
- Bréhier, Emile, *Histoire de la Philosophie:* T.1. *L'Antiquité er Moyen Age*, fascicule 3, Paris, 1967.
  - ترجمة جورج طرابيشي بعنوان العصر الوسيط والنهضة، الجزء الثالث، بيروت، 1982.

  et T.II. *La Philosophie Modern*, fascicule 4, Paris, 1968.
- *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, 1967.

  Concise Encyclopedia of western philosophy and philosophers:

  ترجمة عربية بعنوان الموسوعة الفلسفية المختصرة، القاهرة، 1963.
- Gilson, Etienne, *La Philosophie au Moyen Age*, deuxième édi, Paris 1962.
- ———, *Le Thomisme*, Paris, 1947.
- ; Van Steenberghen, Fernand, *Le Tomisme*, Paris, 1983.

غسان فنيانس

الجبرية

Fatalism
Fatalisme
Fatalismus

الجبرية مذهب يعتبر كل حوادث الحياة الانسانية مثبتة قبل حدوثها، ولا يمكن لأية قوة مهما عظمت ان تمنع هذا الحدوث، وغالباً ما يكون وراء هذا النظام الصارم مسبب واحد ما ورائي. فالجبرية تعني إذن نفي كل فعالية للحرية الانسانية. وقد عرف هذا المذهب تجلياته الاخيرة في ميثولوجيا نيتشه المتعلقة بالعود الأبدي، بما يصاحبه من فرح كبير بحب القدر Amor fati، ذلك أنه إذا غاب الانسان، بعد اعلان موت الإله، فلا يبقى سوى الاستسلام الكامل والسخرية من عبادة التقدم الانساني والتاريخ الانساني على السواء.

وفي اللغة جَبَرَ الرجُلَ على الامر يجبرُهُ جَبْراً وجُبوراً وأجبره: اكرهه، والاخيرة أعلى كما يقول صاحب لسان العرب، واللحياني يقول: جَبَرَهُ لغة تميم وحدها: قال: وعامة العرب يقولون: أجبره. والجبر تثبيت وقوع القضاء والقدر، والإجبار في الحكم، يقال: اجبر القاضي الرجل على الحكم إذا أكرهه عليه. والجبرية هم الذين يقولون بأن الله اجبر العباد على القيام بأفعالهم ولا إرادة لهم في ذلك وقد سموا بهذا الاسم لأنهم نسبوا الى القول بالجبر. ويقول صاحب لسان العرب إن الجَبْر خلاف القدَر. والجبَرية، بالتحريك خلاف القَدَرية، وهو كلام مولد.

وفي تاريخ الفرق الاسلامية اطلق اسم الجبرية على كل الذين أنكروا الاختيار وخالفوا بذلك القدرية (أي الذين أنكروا القضاء والقدر). وقد لاحظ الشهرستاني أن الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد واضافته الى الرب تعالى. إنما يجب ـ حسب الشهرستاني أيضاً ـ، تصنيف الجبرية الى أصناف: فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً. فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمى ذلك كسباً فليس بجبري.

1 ـ تجليات الجبرية في الفلسفة القديمة:

يتجلى هذا المذهب في شذرات متفرقة في الفلسفة القديمة ولم يظهر في شكل راق، أو يتبلور في اطار واضح بسبب الغموض الذي ظل يكتنف دور الآلهة، ويمكننا التعرف على ملامحه في كل فلسفة روحية تدعو الى السكينة والهدوء والخلاص salut وعدم مقاومة الظواهر الطبيعية وإماتة كل رغبة للنفس وكل مطمع. فالحياة الروحية التي كان ينشدها حكماء الهنود حسب اسفارهم المقدسة كان همها التجرد عن الرغبة وترك كل حظ للنفس وإعراضاً تاماً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية. وهذا يستتبع إماتة القوى العقلية، فالانسان عليه ان يستسلم بالكلية لأنه لا يستطيع أن يغير في ما هو مرسوم قيد أنملة. الا ان هذا الامر في الحكمة الهندية لا يمكن اخذه على إطلاقه، لأن هذه النزعة الروحية تتخللها نفحات صوفية تبعدها تارة وتقربها طوراً من النزعة الجبرية.

ويمكن تلمس الجبرية في الحكمة الصينية القديمة التي تقول بوجود قوى خفية تربط بين جميع الموجودات والحوادث في الطبيعة، وهذه القوى هي التي تكفل النظام الدائم في العالم وتحقق الانسجام والاستقرار والاسلام. وفضيلة الانسان العظمى هي الخضوع وتوجيه السلوك وفق هذا النظام.

اما في الفكر الاغريقي فكان من الطبيعي أن لا نجد للجبرية من يتبناها، وهذا عائد ربما للأهمية الفائقة التي اعطاها اليونانيون للعقل واحكامه والمنطق وقوانينه. وعندما سادت المذاهب الطبيعية اصبحت جميع الظواهر تفسر بالتفسير

الطبيعي أولاً والعقلي ثانياً، وحاولوا جهدهم إزاحة أي سلطة خارجية غير سلطة العقل في تفسير الظواهر فاستبعدوا الآلهة وحددوا لها أدواراً ثانوية بغالبيتها. كذلك القوى الخفية والسحرية والعوامل الغامضة والخرافات والاساطير. فحل علم الكون محل الاساطير، والنظام والقانون محل الهوى والتقلب. واعطي الانسان في هذا العالم دوراً ريادياً، لذلك كان من الطبيعي ان لا تسود الجبرية، انما نستطيع ان نرى بعض ملامحها في المذهب الابيقوري، حيث يرى ابيقور ان الحكمة تقضي بتتبع اللذائذ العقلية، وأن اللذة القصوى والسعادة العظمى هي الحصول على طمأنينة النفس وهدوئها وتجنب تكدير صفوها. وهذا يتم بدراسة الكون وفهمه ومعرفة مم يتألف وكيف تتم الحركات فيه وصلة الآلهة به. فاذا فهمنا اسرار هذه اللوحة المثبتة لا يبقى مبرر للخوف من المستقبل ومن غضب الآلهة ومن الموت وغيرها من الأشياء التي تعرقل طمأنينة النفس.

واذا التزمنا تعريف المذهب باعتبار الحوادث مثبتة قبل حدوثها فيمكن ان نرى في عالم المثل عند افلاطون مسبباً ما ورائياً كلياً وثابتاً لحوادث الكون لأن المثل أو الصور هي حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل وجوداً خارجياً مفارقاً مستقلاً عن الانسان، وهي في نفس الوقت مصدر للمعرفة وعلة لها، كما هي مصدر وجود الاشياء في العالم المحسوس وعلة له. وكل موجود انما يتعين نوع وجوده وصفته بمشاركته في مثال من المثل، وهذا التشبه وهذه المشاركة عنصران يتفاوتان في الاشياء قوة وضعفاً ولكنهما لن يبلغا الكمال لأن الكمال للمثل، ولمثال المثل خاصة، وهو مثال الخير.

2 ـ الجبرية في الفكر الاسلامي:

تتضمن مشكلة الجبر والاختيار في الفكر الاسلامي مشكلة التكليف، واستطراداً استحقاق الثواب والعقاب. ويرى ابراهيم مدكور أن هذه المشكلة عرفت في الاسلام منذ عهد مبكر، وتذاكر فيها الصحابة والتابعون. ففي القرآن ما قد يشعر بالجبر ﴿فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة﴾ (النحل، 36) وفيه ما قد يشعر بالاختيار ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف، 29).

أما شيخ الجبرية بلا منازع فهو الجهم بن صفوان (قتل سنة 128 هـ 745-746 م) وهو من علماء الكلام المسلمين انضم الى الحارث بن سريج إبان الفتن التي نشبت في خراسان في آخر ملك بني أمية وقتله مسلم بن أحوز المازني بمرو، وقد عده الشهرستاني من الجبرية الخالصة لقوله في القدرة الحادثة: إن الانسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وانما هو مجبور في افعاله؛ لا قدرة له، ولا ارادة، ولا اختيار. وانما يخلق الله تعالى الافعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب اليه الافعال مجازاً كما تنسب الى الجمادات، كما يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وامطرت، واهتزت الارض وانبتت، الى غير ذلك. والثواب والعقاب جبر، كما أن الافعال كلها جبر. وقال: إذا ثبت الجبر فالتكليف ايضا كان جبراً. ويستدرك الجهم فيفسر قدرة الانسان على الفعل بقوله إن الله تعالى خلق للانسان قوة كان بها الفعل، وخلق له ارادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك، كما خلق له طولاً كان به طويلاً، ولوناً كان به متلوناً.

والملاحظ أن مقالات الجهم مستنكرة بجملتها من قبل أهل السنة والجماعة كنفيه للصفات وقوله بخلق القرآن واعتماده التأويل العقلي اضافة الى قوله بالجبر. لكن علماء اهل السنة والجماعة في هجومهم ونقدهم للجهمية ـ وللمعتزلة في بعض الاحيان تحت هذا الاسم ـ يمسّون مقالته الجبرية مساً خفيفاً، يختلفون مع الجهم فيها، ولكنهم لا يقسون عليه كثيراً. وما شغلهم وعناهم اشد الشغل والعناء هو نفيه للصفات الإلهية، وانكاره للاستواء المادي عند متأخري السلف، وما راعهم اكثر من ذلك كله هو استخدامه للعقل المطلق في تأويل النصوص وما أدى إليه من إبطال كثير من عقائد اهل السنة السمعية.

ومن الفرق الاسلامية الجبرية التي تابعت الجهم بن صفوان فرقة النجارية وهم اصحاب الحسين بن محمد النجار (ت حوالى 230 هـ). وكان أكثر معتزلة أهل الري وما حواليها على مذهبه كما يقول الشهرستاني. ويطلق بعضهم على النجارية اسم الحسينية كما فعل الأشعري في مقالات الاسلاميين، ونسب اليه قوله إن اعمال العباد مخلوقة لله، وهم فاعلون لها، وإنه لا يكون في ملك الله سبحانه الا ما يريده، وان الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل، وان العون من الله سبحانه، يحدث في حال الفعل مع الفعل، وان الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلان، وإن استطاعة الايمان توفيق وتسديد وفضل ونعمة واحسان وهدى، وان استطاعة الكفر ضلال وخذلان وبلاء وشر، وان المؤمن مؤمن مهتد، وفقه الله سبحانه وهداه، وان الكافر مخذول خذله الله سبحانه، واضله، وطبع على قلبه، ولم يهده ولم ينظر له، وخلق كفره، ولم يصلحه، ولو نظر له واصلحه لكان صالحاً.

اما الشهرستاني فيرى في قول النجار بأن الله هو خالق افعال العباد، خيرها وشرها، حسنها وقبيحها، والعبد مكتسب لها. وإضافة إلى إثبات تأثير القدرة الحادثة وتسميتها كسباً إنما يثبت ـ أي النجار ـ ما يثبته الأشعري. وعلى كل حال فالشهرستاني يرى ان النجار كان على مذهب الأشعري في قوله بأن الاستطاعة مع الفعل.

وما يجدر ذكره في هذا الصدد ان اصحاب النجار اختلفوا بعده أصنافاً جرياً على سنة معظم الفرق الاسلامية، الا انهم لم يختلفوا في المسائل الاصولية وظلت صفة الجبرية ملازمة لهم،

وقد عد الشهرستاني منهم ثلاثة اصناف: البرغوثية والزعفرانية والمستدركة.

ومن الفرق التي عدت جبرية الفرقة الضِّرارية وهم اصحاب ضرار بن عمرو ـ وقد ظهر في ايام واصل بن عطاء ـ وحفص الفرد. ورأى الأشعري أن ضرار بن عمرو خَالفَ المعتزلة بقوله: إن اعمال العباد مخلوقة للباري تعالى، وأجاز فعلاً واحداً لفاعلين، احدهما خلقه، وهو الله، والآخر اكتسبه، وهو العبد، وإن الله ـ عز وجل ـ فاعل لأفعال العباد في الحقيقة، وهم فاعلون لها في الحقيقة، وكان يزعم أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل، وأنها بعض المستطيع. ومسألة كسب الفعل من قبل الانسان مع وجود الفاعل الحقيقي الذي هو الله تعالى طرحت في الفكرالاسلامي مشكلة تصنيف القائل بالكسب: هل هو جبري أم أنه ليس بجبري كما يقول الشهرستاني، وهذه المشكلة اخذت ابعادها القصوى في فكر الامام ابي الحسن الأشعري المتوفى في أواخر الربع الأول من القرن الرابع للهجرة ومؤسس فرقة الاشاعرة. وقد حاول الأشعري بعد تركه مذهب الاعتزال الذي نشأ عليه واخذ مبادئه على يد أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة في زمنه ان يتوسط بين الفرق الكلامية وخاصة بين المعتزلة من جهة والجهمية والرافضة والحشوية والمجسمة من جهة أخرى فسلك طريقة بينهما وأسس مذهباً جديداً ما لبث أن انتشر وذاع بين اتباعه في مشارق الارض ومغاربها يدعون اليه في خراسان وفي الحجاز وفي الشام حتى اصبح مذهب الأشعري من أكثر مذاهب أهل السنة اتباعاً في العالم الاسلامي. ومن اتباع الاشعري الذي اولى مسألة الكسب الاهتمام الكافي هو امام الحرمين ابو المعالي الجويني الذي كان أحد أئمة الاعلام في بلدة جوين بنسابور وقد ظهر في وقت اشتد فيه التعصب بين الاشعرية وخصومهم وقد توفي سنة 478 هـ. ومن اقواله في هذه المسألة ان جهم بن صفوان ذهب الى ان العبد لا يقدر على إحداث شيء وعلى كسب شيء، وقالت المعتزلة إن الانسان قادر على الإحداث والكسب معاً فسلك الأشعري رضي الله عنه طريقة بينهما فقال إن العبدَ لا يقدر على الإحداث ويقدر على الكسب. فنفى قدرة الإحداث واثبت قدرة الكسب. وهنا نرى أن الأشعري كما يقول الجويني يتوسط بين طرفين هما الجبرية الذين ينكرون على الانسان كل اختيار وكل قدرة على الفعل وبين المبالغين في القول بحرية الارادة وهم المعتزلة الذين يثبتون للإنسان القدرة على الفعل والقدرة على الاختيار. وينبغي ان نلاحظ هنا أن الأشعري في موقفه بين الجبرية والمعتزلة كان أقرب الى الجبرية بالرغم من عدم متابعته لمذهبهم الجبري الخالص في محاولة لإنقاذ المبدأ العام للفكرة الجبرية.

وحجته في وجه المعتزلة الذين اصروا على ان الانسان هو الذي يُحدث الأفعال بفضل قوة يسمونها الاستطاعة يهبها الله للانسان وهي سابقة على الفعل او ملازمة لأدائه، قال إن الله يخلق ما يوجد في الانسان من استطاعة وقوة لتنفيذ أي فعل من الافعال. والله تعالى يخلق كل ذلك في كل وقت بحيث لا يتيسر للانسان ان يفعل أي فعل دون تمكين الله إياه من أدائه، وكما أن الله يعطي الانسان الحياة فهو كذلك يعطي اعضاءه وجوارحه القوة اللازمة لأداء الأعمال، وهو قادر في أي وقت أن يسلب الانسان هذه القوة، وهو يسلبها إما بالموت وإما بإيقاف الجوارح عن أداء أعمالها. وعلى هذا تكون الافعال الصادرة عن الانسان ليست من فعله وإنما هي من فعل الله، وإحداثها أي خلقها وإيجادها لا يرجع الى الانسان. وبعبارة اخرى فإن إعطاء الوجود لأي ظاهرة من الظواهر الطبيعية هو من اختصاص الله وليس من اختصاص الانسان ولا من اختصاص أي مخلوق من مخلوقاته. والانسان مثل سائر المخلوقات ليس اكثر من وسيلة أو واسطة لظهور الافعال التي يحدثها أو يوجدها الله.

في هذا التفسير الأشعري تظهر النزعة الجبرية بوضوح لا لبس فيه، إلا أن الأشعري يحاول أن ينقذ التكليف الإلهي وما يترتب عليه من ثواب او عقاب فيقول بأننا نرى أن افعال الانسان مرتبطة في الواقع بإرادته ونيته وتفكيره، والانسان يريد من اعماله هدفاً معيناً وغاية معينة، قد يستحق عن هذه الغاية المدح أو الذم أو بتعبير آخر: الثواب أو العقاب، فما يستحق الانسان عن الفعل هو كسب للانسان سواء أكان خيراً أم شراً، ومعنى هذا أن الأشعري يحاول بابتداعه الكسب افتراض اعطاء الانسان حيزاً من المسؤولية في توجهه الديني والاخلاقي، ويضرب لذلك مثلاً فيقول بأن الانسان يريد الصلاة، ولأجل أدائها لا بد له أن يتحرك ويمشي ويقوم بأفعال جسمانية مختلفة، وهذه الاعمال الجسمانية والتنفيذ للصلاة يسمى باسم الفعل. وهذا الفعل كما نرى يحتاج الى قوة طبيعية عضلية. وفي نظر الأشعري يتوقف هذا الفعل كله على الله، ولكن ارادة الصلاة والنية التي عقد الانسان عليها عزمه والغرض الذي يرمي اليه من أداء الصلاة، كل هذا كسب للانسان. وقد لا يزيد المجهود العضلي والجسماني الذي يناله الانسان في فعل صلاة عن مجهود جسماني آخر يبذله في عمل من اعمال الشر، وفي هذه الحالة يكون الفعل أي إيجاد هذا الفعل الشرير متوقف على الله ولكن الكسب عائد الى الانسان. وهكذا تكون كل الظواهر الوجودية او الكونية تابعة لله على نحو مطلق والانسان وحده لا يملك القدرة على إيجاد شيء ولا على إحداث شيء ولكنه يستطيع ان يكسب خيراً أو شراً، ثواباً أو عقاباً بحسب نيته وإرادته.

يقول هنري كوربان في هذا الصدد أن الأشعري اتاح للانسان مجالاً من الحرية ليكون مسؤولاً عما يأتيه من أفعال، بينما رأى آخرون أن الأشعري قام بمحاولة لم يكتب لها النجاح لسد الثغرات والعيوب الموجودة في مذهب الجهمية، وقد أصر

المعتزلة على القول بأن افعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، ويؤكد القاضي عبدالجبار المعتزلي أن من قال بأن الله سبحانه خالق افعال العباد ومُحْدِثُها، فقد عظم خطؤه، ويضيف بأن المعتزلة احالوا حدوث فعل من فاعلين، وناقش المعتزلة مفهوم الكسب الذي ابتدعه الأشعري فقالوا إن «الاكتساب هو الفعل الذي يكتسب الانسان به لنفسه خيراً أو شراً، ضراً أو نفعاً، صلاحاً أو فساداً. والمُكْتَسَب غير الاكتساب، لأن الاكتساب هو تجارة الانسان وبيعه وشراؤه، والمُكْتَسَب هو المال». ثم إن المكتسِب من جهة اللغة لا بد أن يكون فاعلاً ومحدثاً، كما أن الخالق لا بد من كونه كذلك. ويدل على ذلك اطراد هذه اللفظة في المعنى، فلا شيء يُجْتَلَب بالأفعال، ويطلب بها من نفع وضر إلا ويقال إنه كسب، ويقال لما وصل به إليه إنه اكتساب، ولذلك سمّوا الاعضاء جوارح أي كواسب.

وبيّن المعتزلة تناقض الأشعرية بادعائهم الفصل بين الكسب والفعل. وكأن من الممكن للانسان ان يكسب شيئاً وهو لا يفعل، أو كأنهم بذلك تجنبوا القول بأن الانسان يفعل، ثم وصفوه بذلك وبزيادة فائدة بعبارة اخرى هي الكسب. وخلاصة الأمر أن المعتزلة اثبتوا للانسان الاستطاعة المطلقة ونفوا كونها مقارنة أو مساوقة للقدرة التي يخلقها الله فينا كي نستطيع القيام بالفعل. وقد اصروا على ذلك لإيمانهم العميق بالعدل الإلهي القائم على قاعدة التكليف وما يترتب على ذلك من ثواب أو عقاب. وهذه الاستطاعة كما قلنا مطلقة وسابقة للفعل لأن جوهر الخلاف مع الجبرية هو محاولة هؤلاء تقييد «استطاعة» الانسان بافتراضها محدثة من عند الله، إلا أنه تعالى المحدث الحقيقي كما يرى الامام ابن حزم الظاهري الذي جادل المعتزلة طويلاً في مسألة الاستطاعة. وقد أورد الجاحظ في كتاب **الحيوان** أن بعض المخالفين سأل بعض أصحابه (المعتزلة) فقال: هل تعرف في كتاب الله تعالى انه يخبر عن الاستطاعة أنها قبل الفعل؟ فقال نعم، أتى كثير، من ذلك قوله تعالى: ﴿قال عفريت من الجن، أنا آتيك به قبل ان تقوم من مقامك، وإني عليه لقوي أمين﴾ (النحل، 38).

3 ـ الجبرية في الفكر الحديث:

تراجعت فكرة الجبرية في الفكر الحديث مع تطور العلوم الانسانية التي أثبتت فاعلية الانسان التاريخية والاجتماعية. ولم يعد مقبولاً أو مفهوماً اعتبار الانسان بنية جامدة مثبتة أفعال قَبْلياً في لوح محفوظ. كما تراجعت المفاهيم الميتافيزيقية القديمة التي كانت تصعب شرح الحوادث البشرية. وأثبتت علوم الانسان والأبحاث المرتكزة على تقنيات متطورة أن الانسان هو نتاج التاريخ، والوسط الاجتماعي، والتربية،وهو في الوقت نفسه صانع التاريخ، وأن الوسط الاجتماعي والتربية هما من منتجاته، وأن الانسان لا يستطيع ان يوجد وأن يتطور دون ان يؤثر عملياً بمساعدة وسائل الانتاج التي خلقها.

وفي غمرة الصراع الدائر بين المذاهب المثالية والمادية لم يعتمد المثاليون على فكرة الجبرية لكثرة سلبياتها في سلب الفاعلية الانسانية، ولم تلق اسطورة نيتشه الوثنية مكاناً مرموقاً في الفلسفة الحديثة، وعندما درس جون ستيوارت مل 1806 - 1873 المنطق والعلوم التجريبية ورأى أن العالم المحسوس به نظام واطراد، ويخضع لقوانين حتمية تتبعها كل ظواهر الطبيعة وحوادثها، ومن ثم فإن العالم جبري. وأراد أن يطبق الجبرية في العالم الطبيعي على الانسان لكنه وجد ان الانسان يجب ان يكون حراً. إن الانسان عضو في العالم الطبيعي، فكيف يمكن إنقاذ حريته؟ وقد خرج مل من هذا التعارض بتفسير معين للجبرية، اخذه في الغالب عن هيوم. فقال بأن الجبرية التي يخضع لها الانسان ليست تعني اضطرار الانسان لأداء افعاله مدفوعاً بسلطة خارجية، إلهية أو طبيعية. وإنما تعني الجبرية التتابع الثابت والاطراد المنتظم لأفعاله. ومن ثم فالانسان مجبر على افعاله لا من خارج وانما من داخله. ويعني بذلك أن دوافعه هي التي تحتم عليه ان يسلك وفق طريقة معينة. إلا أن مل رغم قوله بجبرية تنبع من داخل الانسان أصر على القول إنه عند الانسان حرية بمعنى معين هو أن تلك الدوافع التي يعتبرها اساس الجبرية في الانسان يمكن ان تتغير وتتعدل. يمكن للانسان ان يغير عاداته أو يقاومها. كما يمكنه ان يوجه غرائزه وانفعالاته وجهة مختلفة. وهكذا يمكن القول إن الانسان استثناء عن غيره من عناصر العالم الطبيعي يفلت من قانون الجبرية. وحتى الفكر الديني حاول ان ينفض عن ثناياه كل فكرة جبرية. ففي الفكر الاسلامي الحديث يرى سيد قطب أنه لا يجب أن ينتظر البعض من هذا الدين (الاسلام) ـ ما دام منزلاً من عند الله ـ ان يعمل في حياة البشر بطريقة سحرية غامضة الاسباب، دون أي اعتبار لطبيعة البشر، ولطاقاتهم الفكرية، ولواقعهم المادي، في أية مرحلة من مراحل نموهم، وفي أية بيئة من بيئاتهم. وينتهي قطب الى التأكيد بأن الدين منهج إلهي للحياة البشرية. يتم تحقيقه في حياة البشر بجهد البشر أنفسهم في حدود طاقتهم البشرية.

وفي حدود الواقع المادي للحياة الانسانية في كل بيئة.

مصادر ومراجع

- ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن، تلبيس ابليس، دار الكتب العلمية، بيروت. لا.ت.
- ابن حزم الظاهري، الفصل بين الملل والنحل، مكتبة المثنى بغداد، لا.ت.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- البستاني، بطرس، دائرة المعارف.
- دائرة المعارف الاسلامية، ترجمة أحمد الشيباوي، ابراهيم خورشيد، عبدالحميد يونس، حافظ جلال.
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، الترجمة العربية، القاهرة، 1954.
- الشهرستاني، أبوالفتح محمد بن عبدالكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت لا.ت.
- طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، حيدر آباد، 1328 هـ.
- عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- غارودي، روجيه، النظرية المادية في المعرفة، تعريب ابراهيم قريط، دمشق لا.ت.
- القاضي عبدالجبار بن احمد الهمذاني، المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاهرة، 1965.
- قطب سيد، هذا الدين، دار الشروق، الطبعة السابعة، بيروت، 1402 هـ/ 1982 م.
- النشار، علي سامي، نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام، دار المعارف، مصر، 1978.
- *Larousse, Dictionnaire encyclopédique,* Paris, 1970.

احمد خواجة

الجشطالتية

Gestaltism
Gestaltisme
Gestalttheorie

«الجشطالتية (بالألمانية Gestalttheorie) أو نظرية الصيغة، نظرية نفسانية وفلسفية تناولت بالبحث النظري والتجريبي العمليات العقلية ولاسيما عملية الإدراك، كما اهتمت بالمشكلات الفلسفية الخاصة بنظرية المعرفة. نشأت نظرية الصيغة (الجشطالت) في الربع الأول من القرن الحالي في ألمانيا وأسهم في إنشائها ثلاثة رواد هم: ماكس فرتهايمر من براغ Max Wertheimer 1880 - 1943. كورت كوفكا من برلين Kurt Koffka 1886 - 1941. وفولفغونغ كوهلر من استونيا Wolfgang Kohler 1887 - 1967. وامتد تأثير هذه النظرية إلى مجال علم النفس الاجتماعي عن طريق أعمال كورت لفين Kurt Lewin 1890-1947 وتلامذته. وكان هؤلاء الرواد قد هاجروا في السنوات الثلاثين م. من بلدانهم الأصلية إلى الولايات المتحدة الأميركية بعد صعود النزعة الوطنية - الاشتراكية (النازية) في ألمانيا والبلدان المجاورة لها.

تمثّل نظرية الصيغة (الجشطالتية) أرقى صورة للبنيوية في علم النفس. فقد أدخلت هذه النظرية مفهومي الصيغة والبنية في تفسير العالم الفيزيائي، كما أدخلتهما في تفسير العالم البيولوجي والعالم العقلي، وأبرزت العلائق القائمة مابين الوقائع الفيزيائية والبيولوجية والعقلية، وأسست على هذه العلائق فلسفة وحدانية للطبيعة، كما طبقت هذين المفهومين في مجال علم النفس على مشكلات محدّدة ولاسيما على مشكلة الإدراك.

قامت الجشطالتية في بدء أمرها كرد فعل على المدرسة الارتباطية التي سادت مجال علم النفس في القرن التاسع عشر، هذه المدرسة التي غالت في نزعتها التحليلية بحثاً عن أبسط العناصر (الاحساسات والصور الذهنية) التي تتكوّن منها الحياة الذهنية. فالمدرسة الارتباطية أغفلت، حسب الجشطالتيين، أهم جانب من جوانب الحياة النفسية وهو الخبرة المباشرة كما يحياها الشخص. أما الجشطالتيون فقد ركزوا اهتمامهم في هذه الخبرة المباشرة وقاموا بوصفها دون تحيز علمي مسبق. ولهذا انتهجوا منهج التفكير الظواهري الذي دعا إليه الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل Edmund Husserl وكان كوفكا تلميذاً له وبفضل هذا التفكير الخصيب أعادوا بناء علم النفس بمجمله.

نمت الجشطالتية إذن في مناخ الفلسفة الظواهرية لهوسرل، إلا أنها في الواقع لم تستقِ منها إلاّ مقولة التفاعل الأساسي بين الذات والموضوع (وهي مقولة جدلية بوجه عام). كما تأثرت بنظريات الحقول الفيزيائية عن طريق كوهلر بوجه خاص الذي تلقى تعليمه في الفيزياء. فالمعلوم أن حقلاً من القوى الفيزيائية كالحقل الكهربائي - المغناطيسي يشكّل كُلاً منظماً، بمعنى أن تكوين القوى يتخذ صيغة معينة تبعاً لاتجاهات القوى وشدّتها. والواقع أن فكرة الكلّ المنظّم قد شكلت الفكرة المحورية في نظرية الصيغة إلا أن تطبيق هذه الفكرة في مجال علم النفس (لاسيما في مجال دراسة الإدراك) فتدين به نظرية الصيغة لعالم نفس من فيينّا يدعى فون اهرنفلز Von Ehrenfels 1859-1932 الذي نشر عام 1890 مقالة عن خصائص الصيغة Veber Gestalqualitaten يبرهن اهرنفلز في هذه

المقالة على وجود إدراكات تستند إلى الخصائص الإجمالية (بالألمانية Gestalqualität) للأشياء المركبة مثل اللحن الموسيقي أو الصورة. فاللحن يتألف من أصوات موسيقية كما تتألف الصورة من خطوط ونقط. ولكن لكل من هذين المركبين وحدة وفردية. فاللحن له بداية ونهاية وأجزاء، ونحن نميز الأصوات الموسيقية التي تنتمي إليه من الأصوات التي - وإن اندست بين الأصوات الأصلية - تظل غريبة عنه. وكذلك فإن الشكل يتحدَّد في حقلنا البصري بالنسبة إلى الأشكال الأخرى؛ فهذه النقط والخطوط هي جزء منها، بينما تلك الأخرى خارجة عنها. فاللحن والشكل هما إذاً صيغتان (جشطالتان) . . «ويُقصد بالصيغة (أو الجشطالت) هذه الخاصية التي لا تقبل الاختزال إلى تعداد الأجزاء التي تؤلفها، فالكل الذي يشير إليه تحديداً تعبير اللحن أو تعبير الشكل يتكوَّن من علاقة معينة بين الأجزاء بعضها مع البعض الآخر (الأصوات الموسيقية في حالة اللحن/والخطوط والنقط في حالة الشكل)» . . (Guillaume, *Psychologie de la forme*, p. 17).

على ذلك يبرز المبدأ الرئيسي الذي سوف يوجِّه كل الأبحاث التي قام بها روّاد الجشطالتية: إن الكل ليس جمعاً للأجزاء التي يحتويها هذا الكل، بل هو يمتلك خصائص ذاتية تؤثر في هذه الأجزاء؛ بهذا المعنى فإن الجزء في كل هو شيء يختلف عن هذا الجزء منعزلاً أو مندمجاً في كل آخر وذلك بفضل الخصائص التي يكتسبها من موقعه ومن وظيفته في كل حالة من الحالات. فالصيغة (أو الجشطالت) هي شيء آخر أو هي شيء يزيد على حاصل جمع أجزائها. إنها تمتلك خصائص لا تنتج من مجرد جمع خصائص عناصرها. وهذا ما يوضحه اهرنفلز بالصورة الآتية: إذا أخذنا قطعة موسيقية مؤلفة من عدد «ن» من الأصوات الموسيقية المتتالية وأخذنا العدد نفسه من الأشخاص وجعلنا كل شخص من هؤلاء الأشخاص يستمع إلى صوت واحد من هذه الأصوات فإن هذه الإدراكات السمعية لا تحتوي على شيء من خصائص اللحن الموسيقي ذاته، أي أن هذه الإدراكات المختلفة لا تشتمل على شيء من خصائص اللحن البنيوية التي تظهر حين تُوجَّه كل هذه الأصوات الموسيقية متتابعةً إلى وعي شخص واحد. كما يمكن أيضاً نقل اللحن نفسه من مقام موسيقي معين إلى مقام موسيقي آخر وبذلك تتغير كل الأصوات الموسيقية المخصوصة (أي كل عناصر اللحن)، إلا أننا نتعرَّف رغم ذلك على اللحن نفسه بسهولة إلى حد أننا لا ننتبه أحياناً إلى التغير الذي طرأ على مقامه. وعليه يحتفظ اللحن في هذه الحالة بهويته وبخصائصه المميِّزة رغم التبدُّل الذي طرأ بطريقة معينة على كل الأصوات. وعلى الضد من ذلك إذا تبدلت علامة موسيقية واحدة من اللحن الأصلي فإننا نحصل على لحن آخر يتصف بخصائص إجمالية مختلفة. وعليه يمكن لتغيير شرط موضوعي أن يولِّد أحياناً تغيُّراً موضعياً في الصيغة موضوع الإدراك، كما يمكن أن يترجم أحياناً أخرى إلى تغيّر في خصائص الصيغة برمتها.

تسلِّم الفلسفة الظواهرية لهوسرل بأن أصول المعرفة تكمن في العلاقة العيانية المعاشة بالعالم. لذلك يعتبر أصحاب نظرية الصيغة أن الشيء الواقعي يتمثّل في ماندركه فقط. فإذا أعطى كل الناس الحكم الإدراكي نفسه فإن هذا الحكم هو الواقعة الحقيقية. وتبرهن الخبرة على عدم اتفاق صارخ بين معظم إدراكاتنا والوصف الموضوعي لما هو مدرَك. ويتضح ذلك في المجال الهندسي: يولِّد إدراك المربع انطباعاً موحداً لدى كل الناس في حين لا تتوصّل الشروح الوصفية الهندسية المتعددة التي يمكن أن نقدّمها عن هذا المربع إلى احتواء هذا الانطباع الموحّد. ذلك أن الشرح الوصفي يقوم بجمع إضافي لمقولات جزئية في حين أن الإدراك، على العكس، لا يقوم بعمله بصورة تحليلية. فالمربع بالنسبة للإدراك ليس 1 صورة 2 مؤلفة من أربع زوايا 3 قائمة 4 وأربعة أضلاع 5متساوية، إنما المربع بالنسبة للإدراك هو صورة معطاة مباشرة بكليتها التي لا تقبل التجزئة؛ بكلام آخر لا يتحدَّد الإدراك (أو أية حالة من حالات الوعي) بالعناصر التي تؤلفه فقط بل يتحدّد أيضاً بالعلاقات القائمة بين هذه العناصر وبأسس انتظامها. يشكّل الإدراك إذن وحدة كلية لا يمكن اختزالها إلى مجموع أجزائها أو عناصرها - هذا هو مبدأ الكل الذي تعتبره الجشطالتية مبدأ كونياً.

على ذلك تشكل الوقائع النفسية صيغاً جشطالتات، بمعنى أنها وحدات عضوية تتفرد وتتحد ضمن الحقل المكاني والزماني للإدراك أو التصور. وبما أن كل نظرية تبدأ من معطيات تنظر إليها على أنها معطيات أولية فإن علم النفس التقليدي (المدرسة الارتباطية) قد بدأ من الإحساسات الأولية، (أو من استرجاعها)، كما يقيم منها إما عن طريق إوالية الترابط وإما عن طريق عمليات العقل التأليفية أشياء أو وقائع منتظمة بدرجة أو بأخرى. والواقع أن اهرنفلز نفسه قد رأى في الخصائص الإجمالية للصيغ وقائع إدراكية تتراكب على وقائع الإحساسات. أما جدّة النظرية الجشطالتية فقد تمثّلت على العكس في إنكارها لوجود إحساسات تقوم مقام العناصر

النفسانية المسبّقة، فهي لا تضفي على الإحساسات إلا دور العناصر التي تتلقى فعل الانبناء ولا دور لها هي ذاتها في عملية الانبناء نفسها. فالإحساسات المناظرة للأصوات الموسيقية واحداً واحداً كانت تبدو لعلم النفس التقليدي على أنها كل حقيقة الإدراك. إلا أن اللحن الموسيقي كما لاحظنا يحتفظ بهويته وبخصائصه المميزة عندما تتبدّل بطريقة معينة كل الأصوات وبالتالي كل الإحساسات. وعلى العكس من ذلك فإن هذه الأصوات نفسها حين تتبدل مواضعها تضطلع بوظائف أخرى بالرغم من أن الإحساسات المناظرة لها قد ظلت كما هي. وعليه فإن الكل إنما هو حقيقة تعلو في أصالتها على مجموع العناصر المكوِّنة له. وقد أدى مبدأ الكل إلى أن تبدأ النظرية الجشطالتية من الصيغ بوصفها حقائق أو معطيات أولية: فالإنسان يواجه قبل كل شيء صيغاً وتنظيمات. بكلام آخر لا تعتبر الجشطالتية بمادة خلوة من الصيغة؛ فليست هناك مادة بغير صيغة. وعليه نستطيع القول إن جميع المشكلات التي عجز علم نفس العناصر (التحليلي) عن حلها يتحتم إما استبعادها وإما إثارتها بطريقة جديدة، ما دام مفهوم العنصر قد اختفى.

ما هو معطى في إدراكنا يتمثّل إذن في وحدة كلية لا بد من تفسيرها: هنا تبرز فرضية الحقل التي تنص على أن الموردات الحسية لا تصل إلى الدماغ بصورة منعزلة الواحدة عن الأخرى بل إنها تؤدي بتوسُّط الحقل الكهربائي للجهاز العصبي إلى صيغ من الانتظام شبه آنية. يتعين إذن بصورة أساسية وصف البنى الإدراكية الإجمالية بهدف اختزال تجلياتها وتحولاتها إلى قوانين محددة؛ كما يتعين بوجه خاص تبيان كيف أن الانتظام الداخلي الذي يتحكم بهذه البنى الإدراكية يعدّل العناصر التي تؤلف هذا الانتظام؛ وكيف يكفي أن تغيّر في عنصر واحد من هذه العناصر لتعديل البنية الإجمالية.

بكلام آخر لم يعد ممكناً، حسب الجشطالتيين البحث عن أصل الصيغ انطلاقاً من العناصر المفترضة (الإحساسات) بل يتحتم عن طريق التجارب تحديد الشروط الخاصة بظهور هذه الصيغ والقوانين التي تحكم تغيراتها. بهذا تصبح مشكلة الإدراك مثلاً تقتصر على تحديد الانتظام الفيزيائي للمثيرات الذي يقابل كل صيغة من الصيغ موضوع الإدراك وتحديد التغيرات التي تطرأ على هذه المثيرات فتغيِّر من بنية الصيغة.

لقد تبيَّنا أن الأحداث الفيزيائية (كالأصوات الموسيقية في لحن معين أو الخطوط والنقط في صورة معينة) - وهي أحداث مستقلة عن بعضها البعض - تولِّد في وعي المدرِك ظاهرة تتسم بخصائص الصيغ. وهنا يبرز التساؤل: هل أن الصيغ هي تلك المظاهر التي تتخذها في إدراكنا الذاتي حقائق فيزيائية غريبة من حيث المبدأ عن كل انتظام؟ أم أن الصيغ مفهوم عام يمد تطبيقه إلى المجال الفيزيائي؟

لقد برزت حول هذه المسألة اختلافات بين ممثلي النظرية الجشطالتية أنفسهم حول طبيعة المجموعات المنبنية وأصلها، ولاسيما بين الثنائيين في مدرسة كراز Craz النمساوية والوحدانيين في مدرسة برلين (فرتهايمر - كوفكا - كوهلر). فأصحاب النظرية الثنائية يرون أن الصيغة تشكّل تصوّراً عقلياً ينطوي على نشاط إنبنائي يقوم به الفكر وهم بذلك يشدّدون على دور الذات (الفاعل) في المعرفة؛ أما أصحاب النظرية الوحدانية فيعتبرون أن الصيغ تنبثق في حقل الإدراك الذي ينتظم من تلقاء ذاته وهم بذلك يمدّون مفهوم البنية الإجمالية ليشمل المجال الفيزيائي بحيث يستحيل معه تحديد النصيب العائد إلى الذات (الفاعل) وذاك العائد إلى الموضوع في الفعل المعرفي. وعليه لا يمكن إلا عن طريق التجريد التمييز بين الصيغة والمعطيات الحسية، ذلك أن هذه المعطيات ليست مادة تضفي عليها الصيغة معنى معيناً، أي أنهاليستمعطيات عديمة الصيغة. فالوحدانيون يرون إذن أن المجموعات المنبنية في صيغة معينة لا توجد في الفكر فقط بل توجد أيضاً في العالم البيولوجي والعالم الفيزيائي.

ففي العالم البيولوجي يشكل الكائن الحي كائناً عضوياً تتوقف أجزاؤه، من أنسجة وأعضاء، على الكل، هذا الكل الذي يحدد في ما يبدو خصائص الأجزاء. وعليه نستطيع أن نقارب ما بين الصيغ النفسية والصيغ العضوية. ولا تنشأ هذه المقاربة نتيجة تماثل الوقائع النفسية والوقائع العضوية وحسب بل أيضاً نتيجة اقتران هذه الوقائع بعضها مع البعض الآخر. فالحياة العقلية تبرز في نطاق الحياة الفيزيولوجية وتمد جذورها في الكائن العضوي. إن الإدراك والتفكير يرتبطان كلاهما بالوظائف العصبية. فإذا كان إدراكنا منتظماً فإن العملية العصبية التي تقابله ينبغي أن تكون هي الأخرى منتظمة بالطريقة نفسها. وإذا لم تكن هناك عناصر نفسية منعزلة فلن تكون هناك عمليات دماغية أولية منعزلة. إن الموازاة ليست قائمة ما بين وقائع أولية وإنما بين صيغ، فيزيولوجية ونفسية، تتميز باتفاق في البنية. ذلك هو مبدأ التعادل، Isomorphisme، الذي به تبعث الجشطالتية المفهوم القديم للموازاة النفسية - الفيزيولوجية بعثاً جديداً.

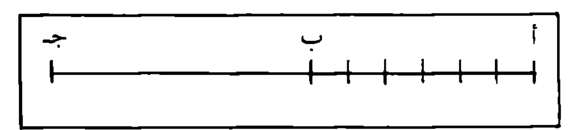
إذا كان للواقعة الفيزيولوجية، طبقاً لمبدأ التعادل، خصائص الصيغة فإن هذه الخصائص تكون لها بفضل قوانين فيزيائية عامة (لابفضل القوانين الخاصة بالحياة البيولوجية).

فالواقعة الفيزيولوجية والواقعة العصبية في جميع مظاهرهما إنما هما وقائع فيزيائية. ويقتضي هذا التصور بالضرورة الامتداد بمفهوم الصيغة (الجشطالت) إلى الوقائع الفيزيائية بحد ذاتها، أي تلك الوقائع التي يدرسها الفيزيائي ويستخدمها في مختبره. بذلك يعبِّر مفهوم التعادل عن هذه القرابة البنيوية بين الصيغ على مختلف المستويات النفسية والفيزيولوجية والفيزيائية. والواقع أن نظرية الصيغة تسلِّم بوجود قبْلي لتعادلات بنيوية بين انتظام العملية العصبية (والعملية العقلية التي توازيها بالتالي) وانتظام البيئة التي تصدر عنها الإثارات أو التنبيهات. وبهذا المعنى يعنون كوهلر أحد فصول كتبه بكلمة غوته Was innenist Ist aussen «ما هو في الداخل هو أيضاً في الخارج». وهذا يعني أن التعادل الجشطالتي يختلف عن المعاش الظواهري في إدراك الواقع.

يسرد أصحاب نظرية الصيغة العديد من الأمثلة التي تؤكد على وجود كليات (جمع كل) في العالم الفيزيائي هي شيء أكثر من حاصل جمع أجزائها، أو وحدات فيزيائية كلية يستحيل تحديد خصائصها عن طريق الإضافة ابتداءً من خصائص أجزائها. ويشيرون في هذا الصدد إلى الائتلافات الكيميائية حيث لا تظل الأجزاء (المواد الكيميائية) المكونه لها هي هي في حال تجمعها، وهي ائتلافات لها خصائص جشطالتية. كما يشيرون إلى مثال التيار الكهربائي: لنأخذ قطعة من موصل كهربائي متصلة بقطبي مصدر القوة الكهربائية في نقطتين لا غير، فللتيار بين هاتين النقطتين بنية خاصة به، إنه يتألف من تيارات جزئية تتوقف شدة كلٍ منها على شدة سائر التيارات الجزئية الأخرى. ويمكن أيضاً تبينُ الخصائص الجشطالتية في الحالات الفيزيائية للاتزان: فللغشاء المرن المشدود على إطار جامد مغلق بنيته الخاصة، وكل شد موضعي إنما يتحدد بالشدود التي يتوازن معها، وهكذا بالتبادل، بحيث أن حالة الغشاء في نقطة ما إنما يتوقف على حالته في جميع النقط الأخرى، وهكذا.

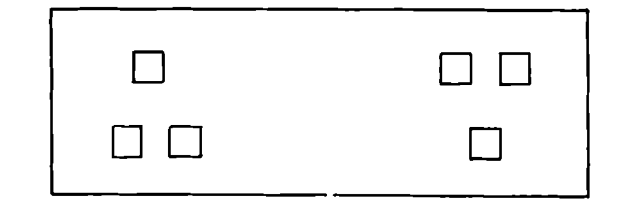
ترى نظرية الصيغة أيضاً أن الكثير من الوقائع الفيزيولوجية تتسم بخصائص جشطالتية بأكثر ما تتسم بها الوقائع الفيزيائية. فالبنية الشراحية للجهاز العصبي تتسم بخصائص جشطالتية، كما أن العمليات الكهربائية التي تتولد في الجهاز العصبي لا بد وأن تكون لها خصائص جشطالتية. والواقعة الفيزيولوجية الحسية (في شبكية العين مثلاً) ليست نتاجاً للتغيير الموضعي في الجزء المستثار وإنما هي نتاج فرق الجهد الكهربائي الذي ينشأ ما بين الجزء المستثار والجزء غير المستثار أو المستثار بطريقة أخرى، أي أنها نتاج علاقة بين أجزاء الكل. فالعضو الحسي يستجيب ككل والاستثارة تحدد بنية للحقل الحسي الكلي. فإذا ما تغير موضع المثير في الحقل الحسي فإن العملية الفيزيولوجية تتخذ بنية جشطالتية مختلفة.

يتبيَّن مما تقدم أن العناصر في حقل معين هي في حالة تبعية دائمة للكل، لذلك فإن كل تغير موضعي يؤدي إلى تعديل المجموع الكلي، وعليه فإن القانون الأساسي الأول للكليات الإدراكية - حسب الجشطالتيين - لا ينص فقط على وجود خصائص مميَّزة للكل بما هو كذلك بل ينص أيضاً على أن القيمة الكمية للكل ليست مساوية أبداً للقيمة الكمية لمجموع الأجزاء. وهذا ما يدعوه الجشطالتيون بقانون التكوين غير الإضافي (غير الجمعي) للكل. ويمكن في ميدان الإدراكات التثبت بسهولة من هذا التكوين غير الإضافي: فالمكان المقسَّم يظهر في الإدراك بأنه أكبر من المكان غير المقسَّم، وذلك رغم أنه مساوٍ موضوعياً للمكان الأول، وعليه فإن الخط المقسَّم أ ب يظهر في الإدراك حين عرضه في شروط تجريبية مناسبة بأنه أكبر من الخط غير المقسَّم ب جـ، رغم أنهما متساويان موضوعياً.



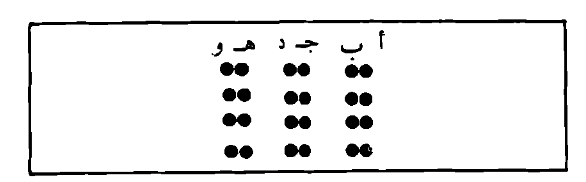
وينص القانون الأساسي الثاني على ميل الوحدات الكلية الإدراكية إلى أن تتخذ أفضل صيغة ممكنة، وهو القانون المسمى بقانون السيطرة أو قانون الصيغ الجيدة. وتتميز هذه الصيغ الجيدة أو المتلئة ببساطتها واتساقها وتناظرها واستمراريتها وقرب عناصرها وتشابهها الخ. وكيما نتبيَّن تأثير هذه الخصائص التي تتصف بها الصيغ الجيِّدة أو هذه القوانين الفرعية التي تحكم انتظام الحقل الإدراكي فإن أيسر طريقة هي أن نتناول مادة مجردة من أية دلالة خاصة - وذلك لتأكيد استقلالية هذه القوانين من حيث المبدأ عن الدلالات المنضافة بفعل التربية - وأن ندخل عليها تغييرات لنرى ما تتمخض عنه من نتائج.

لنأخذ بقعاً سوداء على قطعة من الورق. ففي هذه الصورة يستطيع كل فرد أن يرى كومتين اثنتين من البقع. وكل كومة لها وحدة في إدراكنا. والبقع التي تنتمي إلى إحدى الكومتين لا تتجمع مع البقع التي تنتمي إلى الكومة الأخرى على الرغم من الشبه القائم بينها. إن تناحياً معيناً يفرض نفسه، ويُقصد بالتناحي استقلال الشيء بوحدته عما حوله ضمن الحقل.



إذا قلّلنا المسافة بين الكومتين، وإذا ما زدنا المسافة ما بين عناصر كل منها، وإذا ما أضفنا بقعاً جديدة على الورقة فإن انطباع الوحدة الذي لدينا عن الكومتين الأولتين يتضاءل. ودور القرب أو المسافة ما بين هذه العناصر لهو واضح في هذا المثال. وثمة متغيرات ترينا الآن الشبه ما بين العناصر يعين أيضاً على إدراك وحدة المجموعة. ولو كانت المجموعة مكونة من عناصر متباينة سواء من حيث الشكل أو اللون أو الحجم فإن انطباع الوحدة لدينا يتضاءل، إذ أن وحدة المجموعة تميل الى أن تفقد من سيطرتها، ويلزم مثلاً تقليل المسافات الداخلية لتقوية هذه الوحدة. وهذه الوحدة تتضاءل أيضاً حين تشتمل الكومتان على بعض العناصر الجد متشابهة بحيث نستطيع رؤية وحدة مجموعة جديدة تتكون من اثنين من هذه العناصر، وذلك على الرغم من علاقات المسافة. عندها تختفي الكومتان الأولتان وتسود الإدراك صورة أخرى للتمييز أو التفريق. وعليه نستطيع أن ندرس تعارض الواحدة مع الأخرى، دور عاملي القرب والشبه، ومن ثم نفيس تأثيرهما.

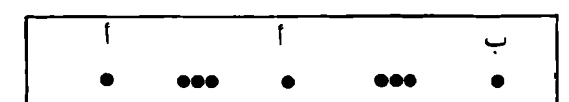
لنحاول الآن أن ندرس وحدات أمعن في الانتظام، تتميز بالترتيب والاتساق. لنأخذ النقط أ، ب، ج، د، هـ، و، مصفوفة كما في الشكل التالي:



إن المسافة بين أ وب هي ٤ ملم بينما المسافة بين ب وجـ هي ١٢ ملم وهكذا، والسطور المتعاقبة تكرّر النسق نفسه. إن نظرة واحدة ترينا مباشرة المجموعات (أ ب)، (ج د)، (هـ و)، وإنه لمن الصعب بل وأحياناً من المستحيل أن نرى المجموعات (أ)، (ب ج)، (د هـ). ففي تراكب السطور ما يبرز سيطرة الشكل. فنحن نرى أعمدة عمودية يتكوّن كل منها من صفين من النقط. إننا نجد في هذه المجاميع المنسقة أن المسافة التي تفصل أ عن ب لا تنطوي على نفس القيمة التي تنطوي عليها المسافة التي تفصل ب عن ج، فالمسافة الأولى تنتمي إلى هذا الشيء الذي يكونه العمود الأول، بينما تنتمي المسافة الثانية إلى الخواء الذي يفصل عمودين. وعليه تتيح العصب أو المجموعات ذات البنية المتسقة والوحدة القوية الدراسة الدقيقة لشرطي الشبه والقرب. فلنزد المسافات أ ب... ولنقلّل المسافات ب جـ... بحيث يظل مجموع المسافتين ثابتاً. عندها تصبح المجموعات أو العصب الأولى أقل سيطرة، وتأتي لحظة (نقطة اللاتمايز) يتذبذب فيها الإدراك ما بين وحدة قوامها (أ ب)، (جـ د)... ووحدة قوامها (أ)، (ب جـ).... ونستطيع من ناحية أخرى أن ننوِّع من نوعية العناصر ومثال ذلك أن نضع في مكان بعض النقط دوائر وذلك وفق قاعدة موضوعية معينة كما في الشكل التالي:

بهذا نعزّز ميل العناصر المتشابهة إلى أن تتحد. فحين لا يكون عامل القرب معزّزاً لأي تجمع من التجمعات الممكنة (كما في الشكل أعلاه) فإن التجمع المستند إلى الشبه يصبح جد مستقر عندما ينضاف إلى عامل الشبه عامل الوضع المتسق للعناصر.

«وعليه نستطيع القول بأنه في تصارع الصيغ الممكنة، يتم التجمع أو التفرق في اتجاه تحقيق صيغ مفضلة، والصيغ المفضلة أو المسيطرة هي، كما ذكرنا، متسقة وبسيطة ومتماثلة، والصيغة التي ندركها هي أفضل صيغة ممكنة (قانون الصيغة الجيدة) (أو قانون الشكل المسيطر). وإن كل العوامل التي درسناها حتى الآن تزداد فاعلية عندما ينضاف إليها عامل التناظر وتقل فاعلية حين تكون في صراع معه. فإذا بدت النقطة (أ) غريبة عن عصبة جد بعيدة عنها فإن إضافة نقطة أخرى ب في تناظر مع النقطة أ بالنسبة للعصبة إنما تتمخض عن خلق وحدة جديدة تكون النقطة أ متكاملة ضمنها، وعلى الضد فإن حذف هذه النقطة ب يقوّض التناظر ويعمل على تفكك العصبة التي كانت قائمة.

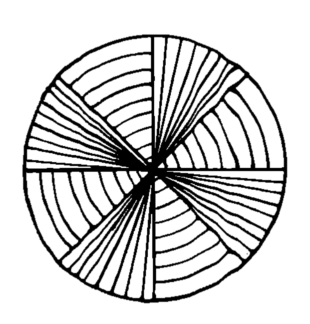


تنشأ هذه الخصائص التي تتصف بها الصيغ الإدراكية الجيدة بفعل تأثيرات المبادىء الفيزيائية للتوازن والحد الأدنى. فالوقائع الفيزيائية تميل إلى أن تتحقق في صيغ اقتصادية: فعلى جسم مشحون بالكهرباء يميل الجهد الكهربائي إلى التوزّع

بحيث تكون الطاقة المستثمرة في الحد الأدنى. والغشاء المشدود يتخذ شكلاً بحيث يكون مسطحه الحد الأدنى. وفقّاعة الصابون تتخذ الشكل الكروي الذي يضمن الحد الأعلى من الحجم في الحد الأدنى من المساحة. كما تميل هذه الوقائع تلقائياً وبقدر الممكن إلى البنية الأكثر اتزاناً وتجانساً واتساقاً وتناظراً. . . ففقاعة الصابون تميل إلى اتخاذ شكل كروي مكتمل، فإذا ما حطمناها فإن الأجزاء، عن طريق إعادة توزيع لجميع الجزيئات في المكان، تكوِّن في الجو كريات جديدة أصغر. ذلك أن الشكل الكروي، من بين كل الأشكال الممكنة، عندما تتساوى الحجوم، هو الشكل الذي يتميز بأصغر مسافة ممكنة (قانون الحد الأدنى)، وهو أيضاً أكثر الأشكال بساطة واتساقاً. وعليه يمكن الحديث عن ميل عام إلى تحقيق بنية من البساطة ومن الاتساق ما أمكن». . . «ويقرر هذا الميل العام في الطبيعة إلى تحقيق نظام معين، نوعاً من الغائية في الطبيعة تحكمها قوانين الفيزياء نفسها لا أية علة فوق العلل الفيزيائية».

هناك إضافة إلى ما تقدم، قوانين هامة أخرى نصَّت عنها نظرية الصيغة وأمكن التثبُّت منها تجريبياً أهمها قانون التمايز بين الشكل والأرضية: فالشكل ينفصل دائماً في إدراكنا على أرضية معينة. فإذا كان القلم موجوداً على طاولتي إلى جانب المحماة فإنني أدرك هذين الشيئين بوصفهما شكلين في حين يؤدي سطح الطاولة دوره كأرضية أو خلفية لهذين الشكلين. والواقع أن الشكل يتعينَّ على أرضية معينة بصورة أفضل بقدر ما يملي الوضع الداخلي لأجزائه القوانين المذكورة آنفاً.

«وعليه فكل شيء نحسه لا يمكن أن يوجد في إدراكنا إلا بالنسبة إلى أرضية معينة، وينطبق هذا القول ليس فحسب على الأشياء المرئية وإنما أيضاً على كل ضرب من الأشياء والوقائع المحسوسة. فالصوت الموسيقي ينسلخ متميزاً فوق أرضية تتكوَّن من أصوات أخرى، أو فوق أرضية من الضجيج أو السكينة، كما ينسلخ الشيء المرئي فوق أرضية مضيئة أو مظلمة. والأرضية شأنها شأن الشيء يمكن أن تتكوَّن من مثيرات معقدة وغير متجانسة؛ فإني أرى شخصاً فوق أرضية تتكوَّن موضوعياً من الحائط والأثاث واللوحات الفنية الخ. ولكن يوجد دائماً وأبداً اختلاف ذاتي بارز بين الشيء والأرضية. . . وكيما نجعل هذا الاختلاف الذاتي ملموساً لنتناول نموذجاً فيه جزءان من الحقل لا يتغيران من الناحية الموضوعية ويمكن مع ذلك أن يتناوبا بالنسبة للرائي، دوراً، الشكل والأرضية». . .



«ففي هذه الصورة نستطيع أن نرى صليباً يتكوَّن من قطاعات قوامها أقطار في الدائرة، وهذا الصليب ينسلخ فوق أرضية تتكوَّن من قطاعات قوامها دوائر آحادية المركز. . . وهذا الانطباع يفرض نفسه منذ اللحظة التي يمسك فيها الشخص بالصورة في وحدتها الطبيعية؛ . . .» «لكننا حين نتأمل هذاالرسم لفترة ما، فمن الممكن أن نرى فيه ـ فجأة ـ . . . صليباً آخر يتكوَّن من الأقواس الأحادية المركز، وهذا الصليب هو الذي يبدو الآن في حالة بروز محتلاً دور الشكل. . . ، أما الصليب الآخر فقد اختفى وأصبح جزءاً من الأرضية بحيث تثير الأقطار الانطباع بأنها تمتد تحت الشكل الجديد بوصفها أرضية له. إن بعض هذه الأقطار تشكل حدوداً للصليب، فهي تنتمي إلى الشكل: إنها محيطه الخارجي، أمّا الأرضية فليس لها محيط خارجي خاص بها. ولا يكاد يتحقق قلب الأدوار حتى تنتقل نفس هذه الخطوط إلى الشكل الجديد، فهي حدود خارجية مرة أخرى لهذا الصليب ومرة لذاك. فللشكل صيغة أما الأرضية فلا صيغة لها. ونحن لانستطيع أن نرى في الوقت نفسه الصليبين معاً، فلا نكاد نرى الواحد حتى يختفي الآخر». وهذا ما يدعوه الجشطالتيون بقانون الحدود المحيطية: فالحدود المحيطية لصيغة معينة تنتمي إلى الشكل لا إلى الأرضية».

يتضح مما تقدم أن مجال الإدراك احتل موقعاً مركزياً في النظرية الجشطالتية. والواقع أن الدراسات في هذا المجال قد قدمت نماذج لتفسير الكثير من الوقائع الأخرى كالذاكرة والذكاء والابتكار والاستدلال والانفعال الخ. ففي مجال الذكاء على سبيل المثال حاول كوهلر خاصة التثبُّت من وجهات النظر الجشطالتية عن طريق التجارب التي أجراها على القردة العليا ولاسيما الشمبانزي «ويتحدَّد الذكاء في نظرية الصيغة بالقابلية للتكيف وإمكانية الابتكار وحل المشكلات، فلا بد من وجود مشكلة لإمكان دراسة الذكاء، ولامشكلة حين تكفي استجابة غريزية أو عادة، أي تكيف موجود سابقاً، لإرضاء الحاجات. وعلى العكس من ذلك فثمة ذكاء في كل تكيف جديد. ونظرية الصيغة تنكر التكيف بالانتقاء

الآلي لاستجابات عشوائية عمياء»، بل إن كوهلر يفسر نجاحات القردة العليا في تجارب التعلُّم التي تنطوي على مشكلة معينة بالطريقة التالية: إن تغييراً مفاجئاً في الحقل الإدراكي للحيوان بتأثير توتر داخلي معين (ناشيء عن الجوع مثلاً) يحوّل عناصر الموقف المحايدة أساساً إلى موجِّهات تعين على إيجاد الحل لمشكلة معينة، بكلام آخر فإن شيئاً معيناً في موقف جديد يكتسي معنى جديداً (دلالة جديدة) كاكتسائه معنى الأداة التي يمكن توجيهها إلى هدف معين: فالشمبانزي الجائع مثلاً الذي يواجه موزة معلقة في السقف يقوم بنقل الصناديق المبعثرة في الحجرة ليضعها بعضها فوق بعض ويتسلق عليها بهدف تناول الموزة، كما توصَّل أحد القرود ـ المدعو سلطان ـ إلى وصل عصاتين لاستخدام هذه الأداة الجديدة لبلوغ الموزة. وعليه فإن شيئاً معيناً (صندوق، عصا، الخ.) يمكن أن يكتسب فجائياً في إدراك الموقف الجديد دلالة معينة كان يفتقدها أساساً، وهذا ما يقتضي من الحيوان نوعاً من الذكاء يدعوه كوهلر بالاستبصار، أي هذا الحدس الفجائي للحل.

مارست النظرية الجشطالتية تأثيراً واسعاً على معظم مجالات علم النفس المعاصر. فقد أبرزت في مجال التربية مثلاً أفضلية التعليم القائم على المجموعات المتماسكة التي يمكن استيعابها استيعاباً أفضل بكثير من استيعاب المواد التي لا رابط بينها، كأفضلية الطريقة الكلّية في القراءة على الطريقة التحليلية. كما أخذ الطب بوجه عام والطب النفس ـ جسدي بوجه خاص يتجه بتأثير الجشطالتية إلى النظر بعين الاعتبار إلى التوازنات واللاتوازنات الإجمالية للفرد في وحدته الكلية النفسية والعضوية. لقد شدّدت نظرية الجشطالت أيضاً في المجال الاجتماعي على التأثير الذي تمارسه البنى الاجتماعية على الأفراد وشجعت بالتالي الامتداد بالنظرية إلى مجال علم النفس الاجتماعي، هذا الامتداد الهام الذي تحقق بصورة أساسية عن طريق أحد تلامذة كوهلر في برلين وهو كورت لفين Kurt Lewin 1890-1947 الذي لعب دوراً أساسياً في مجال علم النفس الاجتماعي في أميركا الشمالية.

لقد صاغ لفين مشروعاً لتطبيق نظرية الصيغة على دراسة العلاقات الاجتماعية وقام بهذا الصدد بتعميم مفهوم الحقل: فالحقل الإدراكي عند الجشطالتين يتمثّل في مجموعة العناصر المدرَكة في آن معاً ولا يشتمل على النشاطات الداخلية للفرد إلا بحدود دنيا، أمّا لفين فقد اقترح لتحليل العلاقات العاطفية والاجتماعية مفهوم الحقل الكلي الذي يشتمل ـ إضافة إلى عناصر البيئة ـ على الفرد نفسه بميوله وحاجاته. ذلك أن حقل الإدراك ينتظم بالنسبة للجائع مثلاً بطريقة مختلفة عن انتظامه بالنسبة للشبعان، كما يبدو الريف بالنسبة للجندي الباحث عن مأوى بطريقة مختلفة عما يبدو عليه بالنسبة لعالم الجمال. وعليه ينتظم الحقل الإدراكي بصورة دينامية وتأليفية بفعل التوترات الداخلية الناشئة عن حاجات الفرد وميوله والتي تسهم إلى حد كبير في تحديد ردود الفعل. بيد أن هذه الحاجات والميول لا تشكِّل بالنسبة للفين حاجات وميولاً داخلية فقط، بل إن أشياء البيئة أيضاً تولِّد تبعاً لنمط تشكُّل الحقل محرِّضات للفعل عند الفرد، مما يؤكد على التفاعل التام بين العناصر ـ الداخلية والخارجية ـ المتواجدة في الحقل الكلي. إن مفهوم الحقل الكلي ـ الذي يُعدُّ توسيعاً لمفهوم الحقل الإدراكي ـ يشتمل إذن على الفرد والبيئة كقطبين مترابطين، وهو الحقل الذي يشكِّل حسب لفين المحيط الواقعي للفعل الإنساني.

حاول لفين من خلال إحدى تجاربه أن يشرح التبعية المتبادلة بين الفرد والأشياء المكوِّنة لصيغة إجمالية في الحقل الكلي كالآتي: وَضَع طفلاً ضمن دائرة مرسومة بالطبشور بحيث يتعين على الطفل دون اجتياز الحدود المرسومة أن يبلغ شيئاً معيناً موضوعاً خارج هذه الحدود بواسطة بعض الأدوات، كالعصي مثلاً. لقد لاحظ لفين ردود الفعل الانفعالية للطفل تجاه هذه البنية التي تشكِّل العنصر الإدراكي أو المعرفي للموقف. فالموقف ينطوي على قوتين: قوة متجهة نحو الشيء وتمارس تأثيراً جاذباً على الطفل وقوة أخرى متجهة بالاتجاه المعاكس يدعوها لفين بالحاجز النفسي وتتمثّل في الدائرة التي لا يجوز اجتيازها. يشتمل هذا الصراع، (المأزم)، على توتر وقد لاحظ لفين الطريقة التي يحاول بها الطفل أن يضع حداً لهذا التوتر كما لاحظ المواقف والمشاعر التي يُظهرها. إن الحقل الكلي في هذا المثل قد جعل الموقف يتسم بحالة التقاطب أو التجاذب وذلك تبعاً لتأثير القوى التي تظهر بمظهر أقطاب جذب أو نبذ.

استناداً إلى هذه الطرائق البنيوية أسَّس لفين وتلامذته؛ (لبيت Lippit، وايت White، زيغرنيغ Zeigarnik)، اتجاهاً في علم النفس الاجتماعي انتشر على نطاق واسع في الولايات المتحدة وكان في أساس العديد من الأبحاث حول دينامية الجماعات. وتقوم الفكرة الرئيسية لهذه الأبحاث على أن الجماعة تمثّل عن طريق تفاعلاتها الثابتة مع الأفراد الذين يؤلفونها محلاً لتحولات دائمة، ذلك أن الجماعة تمتلك صفات

ذاتية لا يمكن بلوغها عن طريق الصفات التي يتصف بها أفرادها.

في تاريخ علم النفس، كما في تاريخ علوم أخرى، بدت بعض المشكلات في وقت ما وكأن البحث قد استنفدها وبدت بعض الحلول وكأنها نهائية. ولكن النقد الذي قامت به الجشطالتية لعلم النفس التقليدي قد كشف عن وهن الصرح الذي قام عليه وأتاح في الوقت نفسه دفعة جديدة للجهود النظرية والتجريبية. لقد كان لنظرية الصيغة (الجشطالتية) فضل إثارة مشكلات جديدة ورسم برنامج عمل للباحثين، وهو برنامج تكشّف عن خصوبته في علم النفس ولم يتوقف قط عن الاتساع.

مصادر ومراجع

- جيوم، بول، علم نفس الجشطالت، ترجمة صلاح مخيمر وعبده ميخائيل رزق، مراجعة يوسف مراد، الناشر مؤسسة سجل العرب، 1963.
- Guillaume, Paul, *Psychologie de la forme,* Flammarion, 1937.
- Katz, David, *Introduction à la psychologie de la forme, rivière et cie,* 1955.
- Koffka, Kurt, *Principles of Gestalt Psychology,* Harcourt, New York, 1929.
- Köhler, Wolfgang, *Gestalt psychology,* Liveright, New York, 1929.
- ——, *L'intelligence des singes supérieurs,* Payot, 1931.
- ——, *Psychologie de la forme,* Gallimard, 1964.
- Lewin, Kurt, *A Dynamic Theorie of Personality,* Marc Graw-Hill, New York, 1935.
- ————, *Psychologie dynamique,* P.U.F., 1964.
- Piaget, Jean, *LeStructuralisme,*P.U.F. ,coll. Que Sais-Je? 1970
- Wertheimer, Max, *Drei Abhandlungen Zur Gestalt theorie,* Erlangen, 1925.

كمال بكداش

الجمالية

Aesthetic
Esthétique
Aesthetik

تعتبر الجمالية معرفة متخصصة بالجمال الفني دون الجمال الطبيعي. ويفترض عدم الخلط بين الجمالية، كدراسة معنية بالقوانين الكفيلة بكشف الجمال في العمل الفني، وتاريخ الفن المعني بتحديد أطر انتاج الأعمال الموسومة بالفنية والنقد الفني المعني بتبين التحولات في الاتجاهات الفنية والأسلوبية الجمالية.

ويبدو واضحاً من هذا التمييز المبدئي أن الجمالية ليست، كما النقد الفني، معيارية بالضرورة بالرغم من أن تاريخ فلسفة الجمال عرف جهوداً حثيثة لوضع قوانين مسبقة تحدد الجميل في ذاته أو اكتشاف محدداته من خارجه.

والسؤال المطروح حول شرعية الجمالية، أي علم الفن، يدور حول الرابط الممكن والمعقول بين الجمالية، وهي معرفة عقلية، والنتاج الفني، وهو وليد الشعور. فالفنان يتذوق ويتأمل، بينما الفيلسوف يعقل ويفكر. فما هو سبب التلاقي بين فكرة إحساسية وفكرة ذهنية؟

تبين فلسفة الجمال، في تحولاتها الهائلة، ان الجمالية ممكنة ومشروعة إن بصفتها علم الفن أو فلسفته أو دراسة مختصة بأسلوبية الحساسية وتقنياتها.

وفي هذا المجال، تلاحظ أسبقية الفن على النظام الفلسفي. فالإبداع الفلسفي أقل سرعة وتنوعاً من الابداع الفني، بل ويذهب بعضهم إلى القول إن الفلسفة تتطلب عبقرية أدق من تلك المطلوبة في الفنون. وفي كل الأحوال من الخطل عزل الفكر الفلسفي عن الانجازات الجمالية.

ويعزز هذا القول غياب أي دور واضح للفلسفة تجاه الفن، بل إن كل نظرية جمالية، كما يدل عليه تاريخ الفلسفة، كانت محكومة بوهم أنها نهائية. وتبقى نتيجة أكيدة وهي أن التفلسف حول الجميل والجمال يوسع مدارك النظر الفلسفي.

الجماليات من الوجهة الانطولوجية

تحفز الجماليات التفكير الانطولوجي بل وتمهد له إلى حد بعيد إذ إنه يصعب الجزم إن كانت الحركة المعتمدة من قبل المبدع الفني تنطلق من الواقع الى المثال وحسب، كما يؤكد بخاصة ملتزمو النظر الاجتماعي والوضعي، أم أنها تنطلق من المثال في سبيل الوصول الى العياني كما يؤكد بخاصة الفلاسفة المثاليون.

وتكشف النظرة الانطولوجية شدة اتساع ميدان الممكن على صعيد الفنون. ولا ينفك النظر الجمالي يراوح بين ممكن متحقق ذي ماهية موضوعية وجدير بالملاحظة الاختبارية، وممكن غير متحقق حتى الآن ولكنه قابل للتحقق وهو ذو ماهية خارج الزمان والحس؛ فالفنان يبقى في مسعى دائم نحو اكتفاء ربما لن يتحقق أبداً.

وبالفعل فإن التفكير الأنطولوجي هو بالضبط بحث عن فنون ذات ماهيات غير متحققة في الواقع ومساءلة حول أشكال لها غير مكتشفة بعد. علماً بأن الجماليات، وفق هذا المنظور الانطولوجي، تطرح لا أنماطاً وأنواعاً أو صفات

وحسب، وإنما موضوع التدرج في كشافات الوجود. وهكذا يبدو أن نقيض الجمال ليس هو البشاعة وإنما الإسفاف والتفاهة والرداءة. وهكذا تندر الأشياء التي يجوز وسمها بالبشاعة.

قضايا فلسفية جمالية

يطرح النظر الفلسفي حول الجميل والجمال أكثر من قضية فلسفية جمالية ذات دلالات بعيدة الأهمية.

وهناك في البداية مشكلة تصنيف الفنون الجميلة التي تفترض عدم التعسف في فرض الأفكار المسبقة على الواقع الفني؛ فالمطلوب ملاحظة الفنون الممارسة وتعدادها ومن ثم التفكر في تصنيف لها والنظر في ترابط مبادئها وعلاقاتها بعضها ببعض. وعلى الرغم من الاصرار على صيغة الجمع في مصطلح الفنون الجميلة، فقد توحي هذه التسمية أن هناك استثناءً لفنون ما أو أن هناك فنوناً غير جميلة أو في احسن الحالات، أنه ليس من وحدة عضوية تجمعها.

وتكمن صعوبة التصنيف في أن الجميل العقلي لا يتناقى بالضرورة مع الجميل الحسي أو الجميل النفعي، والعكس بالعكس. فقد تتناسب في أحيان كثيرة غاية الجمال مع غايات اللهو والنفع والتزويق. فالنفعي والجميل لا يتخارجان ولا يتناقضان بل إنهما قد يتكاملان ويتعاونان.

وفي الاطار عينه، يلاحظ تعثر مشكلة التصنيف من حيث اعتمادها على معيار الحواس. فالحواس مختلفة ومتشابكة وليست موحدة بل غير متساوية ومتفاضلة في تذوقها الجميل أو في التعبير عنه. فالسمع لا يستنفد المقطوعة الموسيقية واللوحة لا يتلفها النظر بينما يصعب تذوق الطبق الشهي دونما إدخال تغيير ملحوظ عليه!

وتتعثر أيضاً كل محاولة تصنيف للفنون الجميلة باعتمادها المطابقة بين البصري المكاني والسمعي ـ الزماني. فهناك فنون بصرية ـ زمانية كالسينما أو أن توحي لوحة ما أبعاداً وهمية كالحركة وهي جامدة أو العمق وهي مسطحة!

وتذكر ايضاً مشكلة الموضوعية والذاتية في العمل الفني. والشاغل فيها هو اكتشاف معايير موضوعية تجعل تذوق العمل الفني، وهو نتاج ذاتي، ممكناً بخاصة أن المشاعر الجمالية، في التعبير والتذوق عظيمة التنوع والتباين.

وهذا يطرح مشروعية توق العمل الفني الى العالمية أو الكلية والشمولية، مع أن نتاج فرد معين أو بيئة ثقافية محددة ذات قيم جمالية، ثابتة ومتحولة يحمل معالم خصوصيته. فالتعبير الفني يخرج في آن بفضل عبقرية الفرد المبدع وعبقرية المجتمع الذي ينتمي اليه، ويتوق الى الشمولية والعالمية.

وتُعْنَى فلسفة الجمال بإمكان استخراج ماهية الفن عبر هذا التنوع الجمالي وتعدد الانجازات المعبرة عنه وتضارب الأذواق واختلافها. وهي معنية بتقديم شرحٍ وافٍ لظاهرة عدم الانقطاع في تذوق قيم جمالية تنتسب الى عصور سالفة وجماعات مندثرة.

وتطرح قضية المنهج في فلسفة الجمال قضية خصوصية المتعة الجمالية. فيصار الى البحث إن كانت المتعة الجمالية اختباراً قائماً بذاته أم أنها ملحقة باختبار انساني آخر. فالمطلوب إنما هو فحص تلك الرغبة في التمتع بالجميل لذاته بذاته بغض النظر عن الأسباب الموجبة الثقافية والأخلاقية والدينية وتبيان نوعية العلاقات المتداخلة والمتشابكة في ما بين هذه الاختبارات البشرية الراسخة.

وبالرغم من هذا التداخل بين المتعة الجمالية والاختبارات الانسانية المتعددة فالخير الوحيد الذي يترصده العمل الفني هو كمال العمل نفسه. فلا يدخل في نطاقه التعبير عن الحق الذي هو موضوع المعرفة ولا الكمال الأخلاقي الذي هو موضوع الارادة. إذ يمكن للعمل الفني أن يعبر جمالياً عن أشياء غير جميلة أو حتى مرذولة. فمهمته الأساسية تنحصر في صياغة موضوع ما على نحو تتحول مقاربته الحسية الى مدعاة متعة لكائن عاقل وقادر على التذوق.

ويلحظ المعني بتاريخ الفنانين والفنون الميل الرفضي والنقدي الملازم غالباً لسيرهم. غير أن هذا لا يعني أن كل فن ملتزم هو بالضرورة ناجح جمالياً. فالأعمال الفنية لا تستمد جماليتها من عدالة قضية ما أو قدسيتها. فلا السيء من النتاج الفني الملتزم يضير حكماً بالقضية التي يحمل أو أنه يتمتع بسببها بأية أفضلية فنية. فالرؤية الايديولوجية التي تتحكم بنتاج فني ما لا تمحضه بالضرورة قيمة جمالية إضافية وإن كانت ملهمة ممكنة للشكل أو مضمونه.

فالعمل الجمالي يستمد قيمته من كونه حقيقياً دون أن يكون وليد ارادة عقلية، وأن يكون نافعاً دون أن يكون وليد مقصد استعمالي، وأن يكون خيراً دون أن يكون محققاً بالضرورة قيمة أخلاقية أو دينية. فكل عمل جمالي، وشرطه الحرية، يتمتع بقدرة جذب تنزع بالمتذوق نحو عالمٍ خاص وقائم بذاته. فالمتعة الجمالية عبور خارج المألوف والمعيوش. وبهذا المعنى يعتبر الفن خلاصياً دون أن تضطر فلسفة الجمال الى تحديد سبل الوصول الى عالم أفضل أو اكثر كمالاً. ففي عالم الجمال يتجلى

حدس انساني، بعيد الرسوخ، حول ضرورة وجود عالم اكثر كمالاً وقابلاً للتحقق.

وهذا ما سيتم التركيز عليه في هذه المراجعة المكثفة عبر تاريخ فلسفة الجمال والجماليات كمحور أساسي في تاريخ الفلسفة. وسنستعرض التحولات الفلسفية في النظر الى الجميل والمبدع عبر تاريخ الفلسفة.

النظرة الفلسفية الاغريقية الى الجمالية

شاع النظر الى أن فلسفة أفلاطون 428/427-347 ق.م. هي بداية التفلسف حول الفن والجمال. غير أن المرحلة ما قبل السقراطية حوت مداخلات فلسفية يجدر التوقف عندها. فالاعتقادية (الدوغماتية) التي وسمت المذهب الجمالي الافلاطوني سبقها نظر فلسفي جمالي نسبي محوره الانسان؛ فقد اكدت الفلسفة السفسطائية إنسانية الظاهرة الجمالية باعتبارها وليدة تحولات زمانية ومكانية. وأبرز السفسطائيون قيمة الادراك الحسي والانطباعات المرافقة له وطالبوا بحرية الفرد في التعبير عن مكنوناته العاطفية وانفعالاته.

وأنزل بروتاغوراس Protagores 485-410 ق.م. قيمة الجمال في مجمل نظرته النسبية الى القيم الانسانية وفق مذهبه القائل إن «الانسان معيار كل شيء». وأما غورجياس Gorgias 483-376 ق.م. فصاغ نظرته في الجمال مبتعداً عن ربطها بفكرة الحقيقة. وهذا ما يفسر تشديده على الخطابة وليس على الشعر. فالخطابة، بسحر تراكيبها اللغوية تتجاوز الاقناع العقلي إلى حد إثارة الانفعالات والعواطف وسلب الانسان إرادته. وغاية العمل الفني، بحسب هذه الفلسفة الحسية، ارضاء المتذوق وإن حمل ذلك تمويهاً أو بعداً عن الحقيقة أو الواجب.

لم يسلم أفلاطون بتأسيس فلسفة الجمال على اللذة بل استخلص فلسفته من النظرية الجمالية الفيثاغورية والنظرة السقراطية.

وقد اعتبر فيثاغورس حوالى 580-500 ق.م. أن صراع الأضداد يؤول في النهاية الى ظهور وحدة سببها وجود وسط رياضي بين نقيضين. فالمعيار الجمالي عند فيثاغورس رياضي هندسي يقوم على الاعتدال والائتلاف، وهدف العمل الفني التعبير عن الحقيقة بصدق.

عارض سقراط حوالى 470-399 ق.م. أي نظرية للفن تجعله غاية لذاته وتقيمه على المعيار الحسي، بل رأى أن الجميل هو ما يحقق الخير النافع، وأن الجمال له غاية هادفة. وركز سقراط الفن على النظر العقلي لا على إثارة الانفعال.

افلاطون

وأفاد أفلاطون من التمهيدَيْن الفيثاغوري والسقراطي لصياغة أكثر النظريات الجمالية تماسكاً في المرحلة الاغريقية. وأخرج افلاطون، في محاورة **هيبياس الأكبر** التصور السقراطي الداعي الى تكريس الجمال في خدمة الفضائل الأخلاقية متجنباً أي تعريف ينتهي الى تفسير الخير بأنه علة الجمال.

ففي المأدبة وضع أفلاطون رؤيته الفلسفية للجميل في ذاته وصوَّر على لسان سقراط «هذا الجمال الإلهي الذي لا يتولد عن شيء ولا يفنى ولا يزول ولا ينحط ولا ينمو والذي يضفي على الحياة معنى». وهذه الروح الأزلية المشعة بجمال فائق للطبيعة التي يتصورها سقراط لن تعاين إلا بالحب. فالحب يوصلنا الى الجمال بذاته. وذلك بالتدرج من حب الأشكال المحسوسة أو الجمال الجسمي إلى حب النفوس البشرية أو الجمال الروحي الأخلاقي الى حب العلم أي الجمال العقلي وأخيراً الى حب المثال وهو الجمال المطلق.

وإن رؤية الجمال التي هي هدف الحب تتحقق بالاستدلال العقلي. فليس من اختلاف عندئذ بين جدلية التأمل الفلسفي وجدلية الحب الصاعد نحو مثال الجمال. ولكن افلاطون بمجرد تشديده على التأمل الصوفي ابتعد عن النزعة العقلية السقراطية الصارمة. وقد تجلى ذلك عندما افترض افلاطون وجوداً مسبقاً لحب المثال في عالم مفارق يفترض بالفنان الحق الوصول اليه. فالفنان الراغب في إبداع رائعة فنية غير مضطر الى ابداع من عدم. فالقيم موجودة قبل أي عمل فني وهي لا تبدع ولا تخلق. فالمطلوب البحث عنها وبالتالي ايجادها ومحاكاتها. والمحاكاة، في المفهوم الأفلاطوني، ليست مجرد نقل أو تمويه وخداع، وإنما تفترض المعرفة الفلسفية والصدق في التعبير. وهذه المحاكاة مستنيرة وهي تقتضي بأن يعبر الفنان عن فن محقق للحق والخير والجمال. ويشار هنا إلى أن المحاورة، وهي الأسلوب الأفلاطوني الأرقى، تدلل على أفضل محاكاة للحقيقة، إذ إنها لا تقف عند الظاهر الشائع بل تحفز العقل على البحث عن الجوهر.

وتترتب على هذه النظرة الأفلاطونية دعوة الى الفنان كي يتقرب من الأقدمين لأنهم، ونظراً لقربهم من المثال المطلق، خير من فهم معنى الجمال المطلق.

أرسطو

ودافع ارسطو 364-322 ق. م. عن قضية أخرى مفادها أن الجميل ليس مفارقاً وانما هو كامن في الواقع. وَقَصَّرَ ارسطو مفهوم المحاكاة إنما جاء عند افلاطون، على الفنون نافياً شمولها كل أنواع الابداع وبخاصة النظر الفلسفي. وأكد أرسطو أن الفن ليس محاكاة الجميل في ذاته وإنما هو محاكاة جميلة لأي موضوع يختاره الفنان. وهكذا وفق ارسطو في تخصيص اللذة الجمالية دون أن يشترط أن تكون الموضوعات الفنية المختارة جميلة بالضرورة. فالجمالية قد تتأتى عبر محاكاة جميلة لموضوعات بشعة. فمحاكاة الطبيعة، وهي نظرية ارسطية شائعة، لا تفيد على الاطلاق محاكاة الواقع كما هو أو الطبيعة على نحو ما هي عليه، بل تفيد أن الفن مكمل للطبيعة. على كل، إن المحاكاة غريزية في الانسان، لذا لا بد من إرواء الحس الجمالي وتنمية التذوق الفني. بالرغم من ملاحظة التداخل بين العمل الفني والنتائج الأخلاقية المترتبة عليه فقد فرق أرسطو بين النقد الأخلاقي والنقد الجمالي للنتاج الفني.

الجمال في الفلسفة العربية ـ الاسلامية

يلحظ مؤرخو الفلسفة العربية ـ الاسلامية وجود تداخل وتفاعل ما بين التراث الهليني والتراث العربي الاسلامي في ما يخص مفهوم الجمال.

وبالرغم من أن بعض المشتغلين بتاريخ الفن في الحضارة العربية ـ الاسلامية يشكك في وجود أي آية قرآنية تحرم صراحة تصوير الكائنات الحية؛ فالاسلام الاول وبخاصة زمن الرسول، عرف رسومات لكائنات حية، وأن المقصود من التحريم عدم عبادة الانصاب أو الاصنام أو الأوطان، فإن الأغلب بخاصة في تاريخ الفن العربي أن هذا التحريم كان ملزماً الى حد بعيد. وقد شكل العنصر الحاسم في الرؤية العربية الاسلامية لمفهوم الجمال والجميل.

ويشار الى أن تعريفات الجمال في الفلسفة العربية لم تقف وحسب عند الامر الديني بل تأثرت بالتراث الهليني. وبقي مفهوم الجميل متجاذباً بين أهل النقل وأهل العقل.

فقد تأثر المعتزلة، على سبيل المثال، بما جاءت به الافلاطونية من فكرة الجمال المطلق وأن الحق والخير والجمال إنما هي ماهية واحدة. وعبَّر المعتزلة، بوصفهم ممثلي التيار العقلاني في الاسلام، عن هذه النظرة إلى أولوية العقل والمطلق.

وتشكل الفيثاغورية، بتعليمها المركز على الرياضيات والهندسة، وبخاصة عبر تيارها الأقل عقلانية مستنداً لكل الجماليات النابعة من الحركات الدينية التي ظهرت في تاريخ الاسلام.

ومن الصعب فهم نظريات فلسفية متماسكة وإن بشيء من التباين، على غرار ما جاء به الفارابي 878-950 م. وابن سينا 980-1037 م. دون تقدير دور الافلاطونية الحديثة وبخاصة كتاب **الإلهيات** المنسوب الى أرسطو. فقد غلب على هذا التيار الفلسفي فكرة الإشراق ووجود الواحد المطلق الذي يتجاوز الخير والحق والجمال.

وتشكل هذه النظرة الفلسفية المستند الأساسي لكل نزعة صوفية في الاسلام وفي المسيحية المشرقية في آن. وتتمثل بخاصة في الفلسفة الصوفية الفارسية عند السهروردي 1155-1191 م. وهذا ما يفسر ظهور المنمنمات وتزويق الكتب الدينية وأهمها المتعلقة بالمعراج النبوي.

ولا ينكر دور الفلسفة الارسطوطاليسية في تضمين الجماليات الاسلامية فكرة التجريد وقيامها على تصورات غير آنية. وهذا ما جعل الفن الاسلامي ينحو الى التجريد وتصوير الأشكال والماهيات والأجناس والأنواع.

ويشار بشكلٍ خاص الى أثر المذهب الاشعري في الرؤية الاسلامية للجمال. وترتكز الاشعرية على ردّ الميتافيزيقا الاغريقية؛ فهي تؤكد أن اللّه ليس عقلاً وإنما إرادة. وهي ترهن كل قانون طبيعي بالمشيئة الإلهية؛ فاللّه هو الخالق الأوحد ولا ماهيات بذاتها. ولا يُخفى أثر هذا التوحيد المطلق على فلسفة الجماليات: «اللّه ليس كمثله شيء».

النظرة الفلسفية الوسيطية

وأما القرون الوسطى المسيحية الغربية فبقيت. على الرغم من التحولات الهائلة في الفنون وكثافة الانتاج الفني، أمينة للرؤية الافلاطونية. فبدا الجمال الفني دلالة على الحقائق الروحية. وتأثر فلاسفة القرون الوسطى الغربية، أمثال القديس بونافنتورا Saint Bonaventura 1221-1274 والقديس انسلم St Anselme 1033-1109 والقديس توما الاكويني St Thomas d'Aquin 1225-1274، على رغم التباين في توجهاتهم الفلسفية، بتعاليم القديس اغسطينوس 354-430، الافلاطونية، وبمؤلفات الفيلسوف **افلوطين Plotin 205-270**، واضع **اثولوجيا ارسطاطاليس** المفعم بالروح الافلاطونية، حول الجميل والصانع والمثال الجمالي **والتاسوعيات** التي تضمنت فلسفةجمالية صوفية مشبعة بالروحانية الشرقية. فكل شيء جميع بقدر ما فيه من الوجود الحق الذي هو الخير. فإن الجمال هو الخير ومن الخير يستمد

العقل جماله. والبحث عن الجمال هو، في الوقت عينه، توق إلى الاتصال بالعالم المثالي ومعاينة المبدأ الإلهي.

وهكذا غلب على الفلسفة السكولاستيكية توجه أفلاطوني - أفلوطيني يرى الجمال قرين التناسب والنظام وموحياً للخير ودالاً على عظمة الله، الخالق من العدم.

وفي عصر النهضة، عرفت فلسفة الجمال عصرنة للقيم الجمالية، فغلب على الجماليات النظر في الوقائع الطبيعية بحد ذاتها، والاهتمام بالمعنى الانساني للفن، وحاول ليوناردو دافنشي Leonardo da Vinci 1452-1519 تقعيد الفن على أساس رياضي.

النظرة الفلسفية الحديثة الى الجماليات

الجمالية في الفلسفة النقدية عند عمانوئيل كانط 1724-1804

تتعارض الرؤية الفلسفية النقدية الكانطية بشكل شبه جذري مع الرؤية الافلاطونية. فقد اعتمد كانط مبدأ الثورة الكوبرنيكية وجعل الذات منطلق الحكم الجمالي رافضاً البحث عن الجميل في ذاته. وراح يؤكد على الذات الحاسة والمتذوقة.

ويرتبط هذا التغيير الكانطي الحاصل في منتصف القرن الثامن عشر بمجمل تطورات فكرية تسارعت منذ نشوء الفكر العلمي الوضعي مع فرنسيس باكون 1561-1626 في انكلترا ومونتناي 1533-1593. وسرعان ما انتقل كانط من نظرة اعتقادية إلى الجمال إلى نظرة نقدية في كتابه نقد الحكم (1790). وجاء ذلك بعد تمثل خلّاق للتراث الفلسفي الأوروبي الذي سبقه لايبنتز 1646-1716 ولسنغ 1729-1781 في المانيا، بورك 1729-1797 وهيوم Hume 1711-1776 في انكلترا، وديكارت 1596-1650، وجان جاك روسو 1712-1778 في فرنسا، وبهذا الصدد يشار تحديداً إلى الجهد الفاصل الذي بذله الكسندر غوطليب بوماغرتن في تأسيس علم مستقل يبحث في العلاقة بين الشعور والإحساس والكمال. ويعتبر كتابه **الاستطيقا** 1750 رائداً في الجماليات الحديثة. غير أن كانط لم يستفق من سباته الدوغمائي الا بعد قراءة مندلسون 1729-1786 وذلك سنة 1787. فتجاوز من سبقه ووضع نظرية جمالية أكثر تكاملاً وشمولية.

وقد جهد كانط في تحليل الشروط الأولية للحكم الجمالي وسعى إلى تأسيس منطق للذوق على غرار ما أنجز بالنسبة إلى العلم والأخلاق. وقد أفرد كانط للجمال مجالاً مستقلاً ذا كيان قائم بذاته وذلك برفضه تفسير التجربة الجمالية بردها إلى عامل من خارجها، أي من مجال المعرفة النظرية أو من مجال الأخلاق العملية.

واعتمد كانط المنهج الترنسندنتالي إياه الذي سبق له تطبيقه على صعيدي العلوم والأخلاق في الكشف عن الشروط الأولية للحكم الجمالي. ويقضي هذا المنهج بمحاولة التوفيق بين التجربة الحسية التي تقدم مادة المعرفة وبين الفعل الذي يقدم الشكل المنظم لها. فالسؤال الكانطي يدور حول الشروط الأولية الضرورية لقيام نظام العلم والأخلاق والجمال.

وأكد كانط أن عالم الطبيعة يسوده مبدأ العلّية، وعالم الأخلاق مبدأ الحرية، والحكم الجمالي مبدأ الغائية الذاتية أو التخطيط. فالحكم الجمالي يتحرك وفقاً للمبدأ الأولي القبْلي للحكم المنعكس الذي هو مبدأ ذاتي لا يستمد من طبيعة الموضوع الخارجي بل يستمد من تناغم الملكات. فهو يفيد أن الشيء المحكوم عليه بالجمال يظهر متناغماً من حيث استقلاله لا عن المضمون التجريبي للتصور فحسب، ولكن أيضاً عن كل عرض فردي. فالحس الجمالي يوجد قبْلياً ويؤسس بذاته المصداقية الكلية والضرورية للأحكام الجمالية. والحس الجمالي هو بالضبط هذا التناغم بين ملكة الفهم والمخيلة. وذلك يفضل تماماً التحرك الحر لهذه الأخيرة. وينتج من هذا التناغم الشعور باللذة والرضا.

ولا بد من نظرة تفصيلية إلى معنى الحكم الاستطيقي عند كانط، أي الحكم بالجميل والجليل ومعنى نقد الحكم الغائي.

يتسم الحكم الجمالي عند كانط أولاً أنه يرجع إلى الذات. فالذوق هو ملكة تحكم بقبول فكرة أو موضوع أو عدم قبولها دون أي غرض أو منفعة. وثانياً يؤكد كانط على الطابع الكلي ودون أي تصور عقلي للحكم الجمالي. وثالثاً يشير كانط إلى الطابع النموذجي الضروري والملزم للحكم الجمالي من حيث إن الحكم على الجميل غير مستند على التصور العقلي ولا على السلوك العملي. وأخيراً، إن الحكم الجمالي يوحي بالغاية دون أن ينحصر بحاجة بيولوجية أو منفعة أو تصور عقلي. فالغاية هنا هي وليدة التخطيط الخفي الذي هدفه تسيير التناغم بين الملكات أو ملاءمة الفكرة المحصلة عن الشيء الجميل وادراك هذه الملاءمة.

ورغم التشابه بين الجميل والجليل عند كانط فإنه يلحظ الفارق في أن الجليل يستند إلى تناغم المخيلة مع العقل لا مع الذهن. فالجليل، بالرغم من أنه يبعث الرضا واللذة على غرار الجميل، فإنه يبعث أيضاً على فكرة اللانهاية. فالجليل يتصل باللذة من حيث الكيف، بينما الجميل يتصل بها من حيث الكم. وهذا يفسر واقع أن الجليل يثير الاعجاب، فإذا

ارتبط بالمعرفة تولد الجليل الرياضي، وإذا ارتبط بالإرادة تولد الجليل الحركي. فالجميل لصيق بالنظام (النهار، الحدائق المنسقة) والجليل يتبدى في الاضطراب (الليل، العواطف، الغابات).

وقصارى الكلام أن الجليل يبدو حالة ذاتية تماماً لا يتوصل الحدس الحسي إلى لانهائيتها. إذ إنه يفرض على الذات التفكر ذاتياً بالطبيعة وبكليتها على غرار تصور شيء ما فوق حسي دون التمكن من تحقيق هذا التصور موضوعياً.

أما بالنسبة إلى الفن فيضع كانط تعريفاً يلحظ فيه دور العبقرية. فالفن هو خلق واع لأشياء تولد لدى المتأمل فيها الانطباع انها خلقت دون قصد كما أشياء الطبيعة، وذلك بفضل العبقرية التي لا تقلد انما تخرج بحكم الأصالة عملاً نموذجياً.

ويميز كانط بين الذوق القادر على الحكم على الجمال في الطبيعة والعبقرية كملكة للجمال الفني مؤكداً أن الذوق ينظم العبقرية المبتكرة ويفرض نفسه معياراً لتقدير الجميل في العمل الفني.

ويصح القول أخيراً إن كانط انتقل بعلم الجمال الى آفاق جديدة لا تبحث في ماهية الجمال وانما في شروط ادراكه انسانياً. والاسهام الكانطي لم يؤسس فلسفة جمالية واحدة إنما حث على صياغة نظريات عدة. وذلك نظراً لما حوته الفلسفة الجمالية الكانطية من ايحاءات وحتى التباسات وعورات مثال رهنه التجربة الجمالية بثبات الملكات البشرية، وتحجيم دور الخيال الخ.

وهذا يعني أن المناخ الفلسفي النقدي بقي مستمراً في الفلسفة الجمالية حتى ظهور الفلسفة الوضعية؛ فقد استعاد شيلر 1759-1805 في كتابه **رسائل حول التربية الجمالية** (1795) فكرة كانطية مفادها أن الفن لهو مجاني ولعب متناغم. وهذا تجاوز للكانطية بمعنى أنه إسقاط لأهمية المضمون من تقييم العمل الفني واعتبار الشكل هو كل شيء. فسّر الفنان أنه يمحو الطبيعة بالشكل.

ويعود شلنغ 1775-1854 الى السؤال الكانطي: هل هناك في أعماق الأنا حركية لاواعية كما الطبيعة وواعية كما الروح؟ ويجيب شلنغ بالايجاب مؤكداً أنها الحركية الجمالية وهي بالضبط حجر الزاوية في أي عمارة فلسفية.

هيغل وشوبنهور

ويجدر التوقف، ولو باقتضاب، عند محاولتي هيغل 1770-1831 وشوبنهور 1788-1861 للتوفيق بين الافلاطونية والكانطية.

ينطلق هيغل من افتراض الروح المطلق معتبراً أن كل ظواهر الوجود هي مظهر من مشكلات الروح وفق قانون الجدل القائم على صيرورة مستمرة. والفن، كما الدين والفلسفة، وسيلة هذه الروح في وعيها لذاتها. ولا يتوسل الفن من أجل التعبير عن المطلق التصورات وإنما العيني الحسي. فالجمال هو التجلي الحسي للفكرة.

ويؤكد هيغل أن علم الجمال موضوعه لا الجمال الطبيعي وإنما الفني؛ إذ إن هذا الأخير هو وليد ابداع الروح والوعي والحرية وبالتالي فإن الجمال الفني يكون، بفعل طابعه الروحي، ارفع مقاماً من الجمال الطبيعي. على كل، إن الفن وهو ابداع ليس مجرد محاكاة. ويعتبر هيغل أن المحاكاة لا توصل الى عمل فني ذي قيمة. كما أن المضمون في العمل الفني لا يتوجه إلى الرغبات الحسية أو يستهدف مردوداً نفعياً. والمضمون الفني هو حكماً موضوع فردي وليس تصوراً مجرداً. ففي الفن بحسب هيغل، يتحول المحسوس إلى روحاني والروح تتمظهر في الشكل الحسي. وهذا ما يفسر قوله إن الجانب الحسي في الفن مجرد عن المادية ومشاركاً في الفكرة، وإن الجانب الفكري يشارك في المثالي لأنه ليس تصوراً مجرداً بل إنه متحقق ومتموضع ويخاطب العقل.

ويردف هيغل نظرته هذه بموقف من الفن أساسي، ومفاده أن الفن في أرفع مراميه هو تعبير عن الماضي ويبقى كذلك. أي أن هذا الفيلسوف يقرر دونية الفن بالنسبة الى الفكر وهيمنة السمات المادية والمصالح السياسية وخلافها. . .

فالفن، باختصار، ومن المنظور الفلسفي الهيغلي المثالي له مركز مرموق. إلا ان الفن لا يعتبر الوسيلة الأكثر تأهيلاً لاعلاء الأحاسيس والغرائز الى مستوى أرقى من الوعي. فلا المضمون ولا الشكل يستطيعان ذلك، فالمضمون يكشف عن جزء من الحقيقة، والشكل يُبقي الفن محصوراً في نطاق ضيق، فالفن ليس هو السبيل الأفضل لادراك المطلق.

وانطلاقاً من ارتباط الشكل بالمضمون ورهن اكتمال النتاج الفني بذلك، يضع هيغل تفسيراً فلسفياً لتاريخ الفن على أساس تحقق الفكرة. ففي النمط الرمزي، الفكرة غير واضحة ولا محدودة وبالتالي الشكل غير محدود (فن العمارة). . وفي النمط الكلاسيكي، تنمو الفكرة وتحدد ذاتها بذاتها فتجد الشكل الأنسب لها (النحت). وفي النمط الرومنطيقي تدرك الفكرة نفسها روحاً مجردة عن أي تحديد فتتجاوز الشكل الحسي بل يبدو هذا غريباً عنها (الموسيقى والشعر).

وأخيراً أسس هيغل بالفعل فلسفة مثالية ميتافيزيقية للجمال والفن ستبقى بعيدة الأثر في الفلسفة الحديثة والمعاصرة. ولفت إلى أهمية المضمون وعلاقته الوثيقة بالشكل مؤكّداً على الوحدة العضوية في العمل الفني.

شوبنهور

وأما شوبنهور فبدوره تأرجح بين الكانطية التي نشأ عليها والافلاطونية التي تجذبه؛ غير أنه أفاد من الهيغلية بخاصة في النظر الى فلسفة تاريخ الفن. والفن، بالنسبة اليه، هو التصور الدقيق للارادة دون أن يؤدي ذلك الى تطابق الفن والفلسفة. فالفن هو التأمل في الأشياء المستقلة عن مبدأ العقل. وهذا يعني أن شوبنهور يعتبر الفن أفضل نمط للمعرفة الفلسفية، وأن نسبة الفلسفة الى الفنون كعلاقة الخمرة بالكرمة: الأولى صعبة المنال والثانية سهلة كما أن جمهور الفن عديد وجمهور الفلسفة محصور. وأفضل تلخيص لنظرة شوبنهور قوله: «الفنان هو من أعارنا عينيه للنظر الى العالم».

ويجدر ههنا ذكر محاولة توفيقية مثالية معاصرة بين كانط وهيغل جاء بها بنديتو كروتشه Benedetto Croce 1866-1952 فقد اعتبر الجمال كمرتبة من النشاط الروحي واعتبر علم الجمال وصفياً لا معيارياً وحدسياً عينياً. فالفنان يقدم صورة أو وهماً لا سبيل الى قياسها أو تجزئتها. كما أن الفن ليس فعلاً نفعياً أو أخلاقياً أو حكماً عقلياً يحتمل الصدق والكذب. وأكد كروتشه على انتفاء الطابع الأسطوري من الفن؛ إذ لا مقدس فيه ولا ايمان. والفن عند كروتشه، هو حدس غنائي تمثيلي ووجداني في آن. والعمل الفني هو مزج تعبيري منسق ومتحقق بين صورة ماقبْلية وعاطفة حسية. وفي هذا الموقف، رفض أكيد لنظرية المحاكاة وتأكيد على مفهوم خاص للحدس الجمالي.

وقبل الانتهاء من المرحلة الحديثة لا بد من اثبات ثلاث محاولات مضادة لفلسفة الجمال عند كانط وهيغل.

وعلى نقيض المناخ الهيغلي حاول كارل ماركس 1818-1883 وضع نظرية جمالية تشدد على المضمون لا على الشكل ولا على البنى الاقتصادية ـ الاجتماعية ولا على العبقرية الفردية. فالجمال في الفن يتحقق على أفضل نحو عندما يعبر عن مصالح الطبقة الصاعدة، أي البروليتاريا، ويسهم في غلبة قيمها ورؤيتها. فالفن في العرف الماركسي، له مهمة ايديولوجية في مناخ نزاعي. ويفترض في الفنان التعبير عن القوانين الموضوعية والجدلية في الواقع الاجتماعي والثقافي. غير أن اجتهادات عديدة في اطار الفلسفة الجمالية الماركسية ما لبثت أن ظهرت لتغني هذه النظرة السوسيولوجية المادية الجدلية.

وفي الخط الرفضي عينه أقام الفوضويون بخاصة بيار جوزف برودون 1809-1865 وميشال باكونين 1814-1876 وبيوتر الكسفيتش كروبوتكين 1842-1921 نظريتهم الجمالية على قاعدة اعطاء بعد سياسي واجتماعي للتجربة الفنية. وهذا يعني أن الفوضويين يحذرون من تسلط الفنان وديكتاتوريته، لذا يصرون على فن يبدعه الشعب ولا يتلقاه فحسب. كما أن هذا الموقف يفيد أن الفوضويين لا يفصلون بين نقدهم أزمة الحضارة الغربية وبين نقدهم الفكر الجمالي.

نيتشه

رفض فريدريك نيتشه متابعاً بذلك خط فلسفة الارادة عند شوبنهور النزعة العقلية، المتمثلة بخاصة بالنهج السقراطي، في التطلع الى الأعمال الفنية. ودعا الانسان المتمتع بإرادة القوة إلى السيطرة على الطبيعة عبر الفن والعلم والفلسفة. وقد انطلق نيتشه من تحليله التراجيديا الإغريقية معتبراً إياها خير مثال على ثنائية لصيقة بالوجود الانساني: النزعة الابولونية المائلة نحو التأمل والهدوء والخيال والحلم، والنزعة الديونسية المائلة نحو النشوة والعربدة والألم. ويعتقد نيتشه أن الفنان هو الذي يسعى، عبر ارادته الكلية التي هي مصدر كل ابداع فني، على فرض ارادته على الطبيعة بل وتغييرها عبر رؤية تراجيدية وليس عبر المعرفة العلمية والتصورات العقلية. وأكد أنه، عبر هذه الارادة، مؤسساً بذلك الفكر الوجودي، يحقق الانسان نفسه بل يكون نفسه. وبالرغم من أن الاثارة هي حافز كل عمل فني فإن انجازه يتطلب سيطرة على الانفعالات وتوجيهها. وعلى هذا النحو يقول نيتشه إن أهم عمل فني ينجزه انسان هو تحقيقه ذاته. وفي هذا القول دعوة سيتلقفها أكثر من اتجاه فلسفي جمالي معاصر ليؤكد على اللامعقول وعلى ضرورة استكشاف الباطن وعدم الوقوف عند حدّ التصورات العقلية والمعرفة الوضعية. وهكذا كشفت المرحلة الفلسفية النقدية عن أنظمة فلسفية جمالية كبرى. مما يؤخذ على هذه المرحلة، التي لم تتجاوز نصف قرن، انها أبقت موضوع طبيعة الجميل غائباً عنها. وهذا ما أبقى الافلاطونية، أقله كفلسفة حول الجميل في ذاته، مستمرة.

وسيؤذن قدوم المرحلة الوضعية بدء محاولة لتخطي التفسيرات الجمالية القائلة بأن الحسن الجمالي هو وليد تناغم كامل بين ملكات النفس. فالمطلوب رؤية عينية ووضعية للعالم وبالتالي للفن بحد ذاته.

المرحلة الوضعية

برز في القرن العشرين اتجاهان في فلسفة الجمال: الأول عبّر عن ميل واضح نحو ايلاء الشكل الأهمية الكبرى والثاني أكّد على الذاتية كمنطلق في سبيل استطيقا علمية وفلسفية.

ويعتبر أوغست كونت 1798-1857 رائد هذه الجمالية الوضعية. وإن الشاغل الأهم في هذه المرحلة هو استكمال نقد المرحلة الاعتقادية واسقاطها. وتبين للدارسين وجود ثلاثة تيارات رئيسة في الفكر الجمالي الوضعي.

أولاً، الجمالية في صيغة المتكلم Première Personne. ومحور هذا التيار دراسة الوعي الجمالي بتحليل عياني وعبر اختبار أهمية العمل في الخلق الفني. ويمثله اندريه مالرو 1901-1976.

ثانياً، الجمالية في صيغة المخاطب Deuxième personne. ومحور هذا التيار دراسة عملية للادراك الجمالي ودور الذات في الحكم الجمالي. وتمثله البرغسونية والظواهرية الهوسرلية التي منها الوجودية الفرنسية.

ثالثاً، الجمالية في صيغة الغائب Troisième personne. ومحور هذا التيار دراسة اختبارية للتذوق الجمالي ومعاييره. ويمثله غوستاف ثيودور فخنر 1801-1887.

التيار الأول: الجمالية في صيغة المتكلم

ينطلق هذا التيار من ملاحظة عقم المناقشة في الأذواق والمحاججة بشأن الأحكام الجمالية. ويرفع شعاراً طالما ردده اميل فاغيه 1847-1916: «الذوق الجديد هو ذوقي».

ويعتبر اندري مالرو، أحد أهم ممثلي هذا التيار، أن الاعجاز الفني لا يقاس بمدى قدرته على عكس الواقع الحياتي وإنما تجميل المعطى ودفعه الى عالم آخر. فالمضمون في الفن هو مادة أولى ليس إلا، سرعان ما يفرض الأسلوب نفسه كموضوع فني خصوصي. فالأسلوب، وإن تبدّى أحياناً بأشكال عبثية وفوضوية، هو سمة الانسان الحر الذي يقاوم استعباد الطبيعة له ويحول فوضاها الأصلية إلى وحدة فنية. إذ إن الفن هو «قدر مضاد».

والعبقرية شرط تحقق الحرية الانسانية؛ إذ إن الأعمال الفنية التي يضعها المريض عقلياً تحمل ثمة قطيعة مرضية تمعن في عزله عن محيطه. بينما، وبالمقابل، تبدو قطيعة الفنان هي عون ولحظة عبقرية وفرصة حرية وتواصل إبداعي مع فنانين سابقين.

ومجمل القول إن مالرو يعتبر أن درجة الفنان تتحصل له عبر الأعمال الفنية التي يتعرف اليها وليس عبر رصده الجمال الطبيعي. فالعمل الفني ليس تزويقاً أو رسوماً وإنما «أنشودة التاريخ».

التيار الثاني: الجمالية في صيغة المخاطب

تكمن أهمية إسهام هنري برغسون 1859-1941 في محاولته إيجاد حل منهجي توفيقي بين الذاتية المطلقة والموضوعية المطلقة المتحكمتين بالحكم على العمل الفني. ويؤكد برغسون أن المحطات الثلاث الأساسية في الفن: الخلق والتأمل والتفسير لن تفهم على حقيقتها إلا عبر رفض جذري للموضوعية المطلقة والذاتية المطلقة.

والمطلوب الاندماج مع العمل الفني أو التماثل معه كمقدمة لكشف فرادته والارتباط الوثيق معه. فالحدس ههنا هو المنهج الأنسب لعلم الجمال. ذلك أن الفن يبسط الادراك ويكشف غنىً لم يعهد في الطبيعة. وهذا الادراك ليس نفعياً مع العلم أن برغسون لا يقر بوجود ادراك جمالي وإنما بوجود جمالية إدراك واسعة.

على كل، ليس من موضوع علم جمال عند برغسون ولا جمالية موضوع، وإنما هو يقصر رأيه على وجود منهج جمالي هو في صلب فلسفته.

وأما الظواهرية فقد تشبثت بالتقيد بخصوصية الفن؛ فالعمل الفني يتطلب إدراكاً معيناً من أجل التعرف اليه ووعيه بصفته «موضوعاً جمالياً». وهذا الوعي الذاتي طبعاً يستهدف الكشف عن المعاني؛ إذ إن الحس الجمالي ليس لحظة ذاتية وإنما اطار تعبير عن جوهر ما. فالعمل الفني يكشف ذات الناظر ويكملها في آن.

ومن الواضح أن الجمالية الظواهرية تستمد توجهها من أدموند هوسرل 1859-1938 وما أتى به في نظريتَيْ القصدية وحدس الجواهر. وتقر الفلسفة الظواهرية بوجود «ما قبْليات شكلية» وغير عقلية هي بمثابة أطر تجليات جمالية واخلاقية. فهناك في الذات ما يشبه التشكل المسبق لكل المقولات الجمالية القابلة للتحقق عند أي احتكاك بنتاج فني ما.

ويؤكد ميكال دوفرين، أحد أهم ممثلي الجمالية الظواهرية، أن الحس الجمالي ذاتي وموضوعي، فردي وكلي: «الفردي بحكم أنه انساني هو كلي»... والاختبار يكشف للذات الماقبْليات التي تحمل. كما أن المسار التاريخي يدل على التمظهر الدائم والذي لا حد له للمقولات الجمالية. وهذا ما دفعه إلى

الاعتقاد «أن العالم المعبر عنه فنياً مكثف بذاته». فلا يحكم على العمل الفني بمدى واقعيته أو بنفعيته.

ولا يصح الاستنتاج أن الذات المدركة الواعية هي التي تؤسس معنى العمل الفني وإنما إليها يعود فضل الاعتراف بأن المعنى في قوامه. ويمكن القول إن العمل الفني هو الذات والموضوع معاً. ذات بمعنى أنه كائن حي له غائية وبنية، وموضوع بمعنى أنه ملحق بالوعي المدرك. ويخلص دوفرين إلى القول إن العمل الفني «شبه ذات» بالنسبة الى الشاهد المدرك.

وقد ركز مارتن هيدغر 1889-1976، الفيلسوف الوجودي الألماني، على دراسة العمل الفني باعتباره ظاهرة معاشة مشيحاً عن دراسة شخصية الفنان وعملية الابداع الفني. فالفن، بحسب هيدغر، هو الأعمال الفنية وهي تشكل ماهيته. فالمطلوب استنطاق العمل الفني نفسه، إن شاء الفيلسوف سبر حقيقته أو ماهيته القابلة للادراك أو كينونته الخاصة. فالعمل الفني، على نقيض النتاج النفعي، يتمتع بحضرة واكتفاء ذاتي بينما النتاج النفعي غايته مصلحية أساساً، والنفعية تحده وتقيده.

ويكشف العمل الفني، وهو عالم خاص له حضرة واكتفاء بذاته، عن حقيقة الموجود. فالجمال مظهر من مظاهر تجلي الحقيقة. أو هذا ما يفسر إصرار هيدغر على تنمية ذات الفنان في سبيل إبراز الصفات الموضوعية في العمل الفني. أما في فرنسا فقد صاغ جان بول سارتر 1905-1980 نظرته الوجودية الى الجمال انطلاقاً من الموقف الاجتماعي الاقتصادي السائد في الماركسية تجاه القيم ومنها القيم الجمالية ومن الفلسفة الظواهرية كما جاء بها ادموند هوسرل. ويذهب سارتر بخلاف هيدغر، إلى أن الموضوع الجمالي، كما يدركه الوعي هو موضوع متخيل، أي انه ليس أمراً واقعياً وليس تصوراً عقلياً. فالذهن ليس محكوماً بملكة تسمى الخيال ولا بمجموعة صور ثابتة، بل له حركة تلقائية إبداعية قادرة - وعلى الرغم من حضور الموضوع الجمالي - على إظهاره غائباً أو لاواقعياً وغير مُسْتَلّ من عالم الواقع الماضي أو الحاضر. ويعتقد سارتر أن العمل الفني ليس مجموعة أدوات أو وسائل أو مواد أو أصوات وإنما هو «معنى» يتجاوز «الشيئية» المدركة حسياً. ويدعو إلى رفض الواقع والافلات من الكينونة. ويفترض سارتر أن على المتذوق مجاراة «دعوة» توجه إليه من كل عمل فني فيعيد تشكيل معناه المتضمن فيقبله أو يرفضه أو يهمله.

ويشار الى ناحية مهمة في فلسفة سارتر الجمالية ألا وهي رفضه تعميم نظرية جمالية واحدة على كل أنواع الفنون وضروبها. وقد خص الأدب، لما فيه من ارتباط مع مفهومه للالتزام السياسي، بنظرية خاصة تدعو الى كتابة تتوجه تبعاً لمسؤولية واجبة على الأديب، إلى قارىء متعين في زمان ومكان وعصر. ويقرن سارتر موقفه هذا بربط بين الأمر الجمالي و الأمر الاخلاقي في كل كتابة أدبية نثرية.

ووسم موريس ميرلو بونتي 1908-1961 فلسفته الجمالية بطابع الظواهرية مؤكداً أن أسلوب الفنان الخاص الذي يكتسب عبر صراعات ضد نفسه وضد العالم، هو ما يميز العامل الفني ويعطيه معنًى. وعلى كل حال، إن الفنان، بحسب ميرلو بونتي، يعجز دون اسهام الجمهور، عن سبر كل الدلالات المتضمنة في عمله، وينفي ميرلو بونتي صفة التناقض بين الفنان والعالم. ويعتبر أن العمل الفني لغة غير مباشرة وصامتة، للجسد فيها دور أساسي.

تدعو سوزان لانجر الأميركية (1895) إلى دراسة المعاني والدلالات في التجربة الجمالية. فالشكل الفني قابل للادراك ولا يقف عند حد الحس. فهو شكل ذو دلالة ورمز عن عالم باطني وجداني تعجز اللغة عن كشف بعض معانيه العميقة واعطائها معالم الحقيقة.

وتذهب لانجر إلى أن الفن قابل للتعقل، كما اللغة، بل إنه أصدق في التعبير عن الوجدان. وإن الحقيقة الفنية هي بالضبط الصدق في التعبير عن هذا الوجدان.

يؤكد آلان اميل شارقيه Alain Emile Charlier 1385-1433 على أهمية الصناعة في العمل الفني. فالفنان يصارع المادة ويصقلها ويستخرج منها ايقاعات جميلة غير منصاع في ذلك الى مخيلته أو أوهامه أو حتى الى قوانين الطبيعة نفسها، بل إنه يسعى الى تجاوزها واستبدالها بفرض قانونه الخاص عليها. وفي كل ذلك يتطهر الفنان ويكتشف نفسه عبر مساره في الشأن الجميل. فالعمل الفني له ثلاث مقومات: الفكرة والمتعة والحركة المادة أو الشيء.

الجماليات في صيغة الغائب

يطمح هذا التيار الى جماليات موضوعية عبر الركون الى الاختبار والاستقراء. وحاول فخنر اكتشاف، عبر تطبيق منهج الاستقراء، المبادىء الأساسية التي تتيح إخراج علم جمال اختباري واحصائي ينهي عهد التنظيرات السالفة.

وبالرغم من الفشل البين في إيجاد تعريف للجميل أو حتى للفن، فإن الميل الاختباري غلب على الجماليات المعاصرة.

وبالفعل، يحبِّذ، كل جمالي صناعي الارتكاز على فهرسة ما لأذواق جمهور معين فيتسنى له ربط النافع بالجميل وتحقيق

صيغة رائجة من التجريبي والعقلاني بأقصى سرعة وبأقل جهد ممكن.

ونذكر على عجل أهم ممثلي الفكر الجمالي المعاصر.

يطرح الفرنسي ريمون باير 1859-1959، المنهج الواقعي الاجرائي كأفضل منهج لدراسة العمل الفني والجمالي. وينقد كل المناهج المطبقة سابقاً، الميتافيزيقي، والنفسي، والفيزيائي والنفسي التحليلي والاجتماعي والذهني. ويعتقد باير أن الانتاج الفني له شكل حسي متحقق يمكن ملاحظته. ولا ضرورة للعودة إلى مفاهيم فلسفية كالحدس والتصور والوجدان، بل اعتماد المنهج الاستدلالي والتجريبي. وهذا يعني مواجهة العمل الفني حتى تخرج احكام هي في النهاية على المتذوق لا على العمل نفسه.

ويؤكد إتيان سوريو Etienne Souriau 1892-1979 في الاتجاه عينه، أن علم الجمال هو جهد في سبيل الوقوف على المقولات الأساسية والصور والأشكال الثابتة التي تنتظم بموجبها الخبرات الجمالية. وهذا يتجاوز أي دراسة لشخصية الفنان وابداعه، بل التأكيد على أسس المعرفة الجمالية العقلية الطابع؛ إذ إن الفن هو ابداع أشياء تستلزم نظرة موضوعية. وهذا يعني أن الشكل والصورة وحدة لا تتجزأ في أي عمل فني.

أما شارل لالو 1877-1953 فمثل الموضوعية الاجتماعية وتأمل في الجمالية التجريبية ثم ما لبث أن تجاوز موافقة الهيغلية.

أما على صعيد الاسهامات الفكرية المعاصرة في فلسفة جمال عربية فتذكر على سبيل المثال، محاولة عباس محمود العقاد 1889-1964 في مصر وهي قد قرنت بين الحرية والجمال. فالاهتمام بالجمال يحمل دلالة على التوق إلى الحرية والتجديد حتى بالنسبة إلى الطبيعة. وبالتالي فإن التعبير الفني يتولاه الممتازون الذين يتجاوزون مستوى الحاجة والضرورة إلى مستوى الخلق والابداع. غير أن العقاد يرى أن التعبير الفني تحده قوانين وقواعد وليس منفلتاً بل، وفي نظرة إلهية، يرى العقاد أن الله وضع القوانين دعامة للحرية. وانطلاقاً من هذا الموقف الميتافيزيقي المتمسك بالحرية الفردية المتعاملة مع الضرورة يرفض العقاد أية وظيفة اجتماعية للفن والحرية هي الأصل في النشاط الابداعي.

ويؤسس سلامة موسى 1888-1958 على فلسفة النشوء والارتقاء، فكرته عن الجمال فيقول ان «الجمال الطبيعي» هو ركيزة وحيدة «للجمال الفني». بل إنه يرى أنه كلما ارتقت الكائنات والحيوانات كلما صارت اجمل واكثر استقامة. وهذا جمال في صميم الواقع وليس مجرد توهم. ويلفت سلامة موسى إلى ظاهرة تحول النتاج الجميل من وسيلة الى غاية فتتجرد من النفعية لتصبح جمالاً بحد ذاته. ويشدد على مهمة الفنان في اكتشاف الواقع وتصويره، إذ إن الأدب نقد للحياة.

ويرفض زكي نجب محمود نظرية التعبير ولا يؤكد على مقاربة العمل الفني بحد ذاته. فعلم الجمال موضوعي قائم بذاته.

وأما يوسف كرم فاستعاد النظرية المثالية حول الجمال مؤكداً على ربطه القيمة الجمالية بالمبحث الانطولوجي حول الوجود بما هو وجود.

مصادر ومراجع

- ابراهيم، زكريا، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، دراسات جمالية، مكتبة مصر، 1966.
- مطر، اميرة حلمي، في فلسفة الجمال من افلاطون الى سارتر، دار الثقافة، القاهرة، 1974.
- هويسمان، دني، علم الجمال، منشورات عويدات، 1961.
- Adorno, T.W., *Théorie esthétique*, traduit de l'allemand par Marc jimenez, Paris, 1974.
- Bach, V., *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, Paris, 1896.
- Bryne, E., De., *Etudes d'esthétique médiévale*, Bruges 1946.
- Chouillet, jacques, *L'Esthétique des lumières, coll. littératures modernes, P.U.F., Paris, 1974.*
- Dufrenne, M., *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, paris, 1953.
- Gilson, Etienne, *Les Arts du Beau*, Vrin, Paris, 1963.
- Huisman, Denis, *L'Estétique*, coll. Que sais je ? P.U.F. Paris, 1971.
- Lolo,,Charles, *Notion d'esthétique*, Paris, 1948.
- Marcuse, Herbert, *Eros et Civilisation, contribution à Freud*, traduit de l'anglqis par Jean gys, Paris, 1968.
- Nedoucelle, Maurice, *Introduction à l'esthétique*, coll. Initiation philosophique, P.U.F., Paris, 1976.
- Reszler, André, *L'Esthétique anarchiste*, Coll. «Le philosophe», P.U.F., Paris, 1976.
- Rosset, Clément *L'Esthétique de schopenhawer*, Coll. Iniatiation philosophique, No. 88, P.U.F., Paris, 1961.
- Souriau, Etienne, *L'Avenir de l'esthétique*, Paris, 1929.
- Teyssedre, Bernard, *L'Esthétique de Hegel*, Coll. Initiation Philosophique, No 31, P.U.F. Paris., 1963.

سامي عون

الجوانية

Juwwaniyya (Inwardness)

الجوانية طريقة في التفلسف، أو حركة فلسفية، وضعها عثمان أمين في كتابه **الجوانية ـ أصول عقيدة وفلسفة ثورة**، وفي دراساته لشخصيات مختارة، ومترجمة.

يُعدّ ذلك المذهب إحدى الثمار اليانعة للتجربة العربية الثالثة مع «**الذمة العالمية**» للفلسفة في أوائل الستينات، ومنتوجاً لا يخلو من الأصالة للتفاعل والجدلية بين الحقل العربي والشروط الاجتماعية السياسية داخل «حضارة التكنولوجيا ومواكباتها الفكرية» إبان هذا القرن.

1 ـ تعريفاتها وبنيتها:

الجوانية طريقةٌ روحية في النظر الى الأشياء، ورؤية روحية للانسان والشيء. وإدراكُ العالم بمنظورٍ ديني أو نهوض من وعيٍ دني له الأولوية وهو المنطلق ثم القصد...

تكثر تعريفات الجوانية؛ وكلّها تعريفات تترادف، وتكرر بعضها بعضاً حتى وإن تواضحت وتركزت وتبرز كمنتوج محلي أو بضاعة وطنية أي بنت تار فكري شديد الازدهار، وعريض القاعدة، عميق الجذور في أبعاد الوعي الفلسفي العربي أو في الثقافة العربية الاسلامية. فالجوانية عقيدة تتجه الى المعنى والقصد، وتلتفت الى الانسان في جوهره، وتدرس حياتنا الداخلية بحثاً عن العميق والأصيل، عن الروحي والفكري. وبكلمات تقول أكثر، فإن الجوانية تهتم بما هو ماهوي، وأخلاقي، ومثالي. إنها عمارة تتأسس على مصطلحات كبرى هي: الروح (ترد أكثر من 40 مرة في كتاب **الجوانية**، القاهرة، 1964)، القلب (ترد حوالى العشر مرات)، الدين (33 مرة)، الجوهر (أكثر من 20 مرة)، الأخلاق (60 مرة تقريباً)، الجواني (90 مرة)، الجوهر، الحساسية، الايمان، الذات، التصوف...

في طلبها لما هو جوانيّ في الانسان، تُعرِض تلك الفلسفة المثالية عن مظهر الانسان، وعن العادات الخارجية، والشكليات والرسوم. إنها، في جملةٍ اخرى، ترفض الوقوف عند الواقع، واللفظ، والكمّ، وتأبى الاكتفاء بما هو برّاني، والخضوع للتكاليف الشكلية، والآلي. مقاصدها هي الباطني لا ما هو بادٍ ومألوف ولفظي ولا ما هو حرفي ونصيّ. فهي تتعدّى كل ذلك طالبة جوانيّة والنفس والجوارح. أما ما هو مشاهدة عيان، ما هو غرضٌ وموضوع، فلا يُلتمس أو تحلّه فلسفتنا هذه في المرتبة الدنيا بالنسبة للروح والقيمة والمثال. ومع هذه الكثرة من التوضيحات لتيار مثالي، يعطي ع. أمين لتلك الثنائية معنى امتدادياً بحيث يطبق مانويته هذه على الفكر العام: فتلاقي الأمة، وهي معنى جوّاني، في مقابل الدولة، والجماعة في مقابل الحس... وكلّها ثنائيات تُبسِّط الظواهر، وتُسطِّح المعالجة والنظر والمحاكمة؛ لكنها تُظهر اتساع مفهوم الجواني وتمدّده، وما صَدَقَه، واعتماده نظام الامكانات (بالنسبة الى الفرد أو الى الجماعة) بالمعنى الهيغلي الذي هو أبعد دلالة وطموحاً ومثالية من نظام المتحققات حيث الوقائع والمعطيات المباشرة أو الحسّيات عموماً.

2 ـ المناهج المفضَّلة في الجوانية:

حيث إنها فلسفة تلتمس الباطن، وتنقّب عن المعنى، وتنطلق من الوعي الديني أو من أساس روحي، فإن مجالها هو الماورائيات؛ أو هي ميدانُ ما ورائياتٍ، ودينيات. لذلك فمنهجها ـ نظير ميدانها ـ جوانيٌ أولاً وقبل كل شيء؛ ثم هو بعد ذلك برّاني أو مرتبط بالواقع. واذن فلها منهجان هما: التأمل في روح الدين والأخلاق وخاصة في آيات القرآن، والأحاديثية (الحديث النبوي)؛ وهذا هو منهج الجوانية الأول. لكن ذلك لا ينبغي له ان يحجب منهجها الثاني وهو «مداومة التعرّض لتجربة الوقائع والمعاناة لشؤون الناس» (**الجوانية**، ص 9). هذا المنهج الآخر هو دون منزلة الأول، وعاجز عن ادراك المعنى والروح والجوانية في العلاقات والظواهر. تجعل فلسفتنا هذه المناهج التجريبية، والطرائقية المعروفة في العلوم، أي حيث التحليل والتقطيع والبحث عن قوانين وحيث التفسير بالسببية، خاصة بالمذاهب الحسية والوضعية والمادية وما الى ذلك مما ترفضه المثالية الجوانية. وبتفصيلٍ نافع، فان المنهج الفلسفي هو الفهم الذي يعاكس الشرح أو التفسير، والذي هو معرفة نحياها، وتنبع من الداخل، أو تكون بلا طريقة مكتسبة وبلا منهج تحليلي أي بعكس المناهج المعروفة في علم الطبيعة. وباختصار، فإننا نجد الجوانية تحتذي هنا المنهج الصوفي المعروف في الفكر العربي الاسلامي، وتجتاف الأفكار الفلسفية التي أشاعتها السوسيولوجيا الألمانية التفهُّمية أو تقسيم العلوم الى علومٍ روحية وعلومِ العقل؛ ثم وضع. ما نفسِّر أو ما نشرح (Expliquer, Erklären) في مقابل ما نفْهم (Com-prendre, Verstehen). فالجوانية تصقل هنا وتمتص تلك الأفكار الألمانية المثالية التي لم يكن للفرنسيين الا حظّ

توضيحها، ونشرها، وتقديمها للعالَم الفلسفي المثالي. وما اعطاه المفكِّر برغسون لذلك العالم، ومن ثم ما أعجب عثمان أمين ببرغسون هذا، لا يخرج عن تيار متفلسفٍ روحاني أو مثالي، مغرق في الذاتانية واللاعقلية أي في الارتماء بأحضانٍ تمجّد الغريزة والمعطى المباشر والوعي، على حساب الذكاء والتجربة والعينيّ، (علي زيعور، مذاهب علم النفس، ص 22-28 - 123-130).

يُعدّ التعاطف منهجاً آخر في هذه الفلسفة التي تغدو حالتئذٍ نظرةً فنية، أو رؤية روحية نفسية، للانسان ثم للواقع. فعالمها الأخلاقي يولَج بواسطة الذوبان في الموضوع، أو في غرق الذات وتخلّيها والاستسلام الغائم، كي تنبجس فينا المعرفةُ أو نحياها ونتوحّد فيها أو نتشارك معها. وهذا التذوّق، في علم المعرفة، يستضيف أيضاً المحبة جاعلاً منها، هي بَعْدُ أيضاً، طريقاً لاكتساب الحقيقة او صياغتها واكتشافها. والى هذه المجالات من حقول المعرفاء [علم المعرفة، المعرفيات] يأتي فارس المثالية وصَنَم الصوفية الذي هو الحدس. ويسترشد عثمان امين هنا ـ أو أنه يذكّرنا ـ ببرغسون من جهة أي حيث المعاني المطاطة والعديدة والشاعرية للمصطلح هذا، وبأسلافنا من الصوفيين أمثال الغزالي أو من المحدثين أمثال محمد إقبال. وتسعى الجوانيةُ بقوة وتسرّعٍ للانتساب الى مثالية كانط، ومن اليه ممن اعطوا للقَبْلية مكانةً اولى أو مسبقة وسبّاقة. وعلى غرار المعروف المألوف في المثالية، العربية منها وفي الذمة العالمية للفلسفة، تسعى الجوانيةُ لإظهار الحدس، تلك الطريقة الصوفية أو حيث الذوق والقلب واللاطرائقية، صديقاً للعقل أو مؤيداً من جهة، ومتفوقاً في العطاء والوصول والقدرة، من جهة اخرى. فمثلاً: إن الحدس لا يتعارض مع العقل؛ هما يتكاملان أو هما، كالحال في الفلسفة والدين أو في العلم والفلسفة، يُدركان الظواهر بطريقتين مختلفتين: إحاطةٌ وإجمالٌ هنا، وتجزئة وتبعيض هناك. وهذه المسلّمة شديدة الشيوع في الفكر العربي المعاصر والراهن (العقاد، طه حسين، الخ . . .) تعطي الأولوية، في نهاية التحليل، الى الحدس أو الى النور المعطى لنا بواسطة الحدس والذي هو ـ مثلما سنكرّر ـ ليس من منتوجنا ولم نصقله والذي هو لا يكفي وغير عقلاني ومع ذلك يود لنفسه الواحدية في التفسير وفي احتكار الحقيقة.

3 ـ نشوء الجوانية في شخصية صاحبها وفي حقله:

أمام محكمة العقلانية، تظهر الجوانية فلسفةً أقرب الى الريف، أو تتنفّس هواءَ القربة وقيَمها، وتتغذّى بروح الفلاح وعلائقه. وهي تُنبيء عن احتماءٍ بالأرض الممثّلة بالتراث، وعن نكوصٍ الى الماضي وأمجاده، وحنين الى الرحم والأم (ومن ثم الى اللاعقل والحدس والايمان والنورانيات و. . .). كانت نشأة عثمان أمين قروية، في بيئة دينية يحركها **القرآن** الكريم، و**صحيح البخاري**، و**إحياء علوم الدين**، وتفسيرات محمد عبده القرآنية. وعرف التسامحَ والأخوةَ في علاقاته بأصحاب الدين الآخر، والمودة واللطف بأبناء الطبقة الشعبية الريفية الجذور والمتواضعة المنبت وهكذا يلاحظ أن السلوكات تتصف، في الجوانية أو عند صاحبها، بالتمرد على الشائع والبراني والخضوع للروتين؛ وبالنرجسية أو بالتفوق على أقرانه وأقرانها من المذاهب الفلسفية الشائعة آنذاك. ثم استقل هو عن ابيه، وكوّن شخصية حرة مسؤولة مكافحة اي على غرار ما تعكس الجوانية من استقلالية عن الأب (المعلم الأجنبي والفكر الفلسفي العالمي)، ومن بروزٍ قويّ في حقل التفلسف وفي الكفاح لإنهاض الفكر والأمة وإدانة الاستعمار وما يدعى بـ «الضمير الوسخ» حيث العِرقية والعنصرية والتسلّط عند المستعمِر. وهكذا فإن خصائص عثمان أمين، كما تظهر في مذكّراته التي تُحدّثنا عن بوادر الجوانية عنده، هي خصائص فلسفته: عدمُ التعصّب للهوى، التعاملُ مع الآخر بقدر من الودّ والاستلطاف (في مقابل معاملةِ الاستعمار السيئةِ للانسان المضطَهد المُتغلِب)، نشدان «المدنية الحقيقية» بدلاً من المدنية الحاضرة المشوبة بالتعصب والسياسة الارضاخية الدموية. كذلك يرفض المؤلف، ومن ثمّ الجوانية، أكاذيب المجتمع. ويطلب الجوهر؛ يرفض أن «يعيش»، ويطلب أن «يحيا». يلحق بالجوهر والمثل الأعلى وبالحقيقة، بدلاً من العَرَض والمغلق والواقع. ويلتمس التديّن المنفتح، والاخلاص في العمل، بدلاً من الغرق في الرسوم والعادات الجامدة او الاكتفاء بالشكليات والبرانيات. وللتوضيح الأزْود، فالتعلّم، في سبيل التكوّن ثم الخَلْق أو التجاوز، خاصية تعكس هنا الوضع الواقعي آنذاك للفرد وللأمة: اكتساب اللغة الفرنسية لقراءة الفكر والانفتاح على الثقافة في العالم، والانكليزية لمعرفةٍ أقوى بالأب الخصم والثورة عليه، والالمانية لمعايشة واستكناه الروح التي خلقت النجاح عند الألماني في مجال رفع المواطن وتكوين الأمة القوية سريعاً وبثبات، واليونانية.

لقد كانت الأمة، مع الثورة الناصرية، بحاجة الى فلسفة توقظ؛ والبلاد بحاجةٍ الى ايديولوجية واسعة عمّارة. فالفكر العربي آنذاك، إنْ في مصر أم في غيرها من بلداننا العربية، كان يسعى لوضع مبادىء تربوية تقلق الوعي الوطني، وتردّ على الجهل والانغلاب امام الأجنبي بثقافته وقوته واقتصاده. وهكذا فإن خصائص الفلسفة المطلوبة، أو الفيلسوف المنتظر،

كانت الانغراس في الانصهار الاجتماعي الداخلي، وفي الوعي بالانجراحات، وفي تقلقل المشاعر بالنَّحْنُ. ولذا ترفض الجوانية انعزال المفكّر، والانصراف عن الكفاح ضد الغاصب؛ فَتَمَظْهرت بمثابةِ ايديولوجية، وعقيدة ثورية تطمح لبناء الانسان والواقع وتوكيد الذات العربية في الحقل العالمي والذمة العامة للفلسفة. كانت الجوانية طموحة، وتعكس طموح أمة: إنها رغبة وعيٍ عام بضرورة الاحترام الذاتيّ للذات، واستعادة النضج الخلّاق، ورفض الاستلحاق والتبعية.

أ - روافد تراثية غزيرة في تيار الجوانية:

يودّ عثمان أمين ان يرتبط - عبر الجوانية - بمحمد عبده (المصدر نفسه، ص 54,52,30) وأن يتخذ من هذا الامام مُعلِّماً، ومَعْلَماً من معالم الجوانية أو احد رجالاتها: من هذه الناحية، تتبنّى الجوانية النظرة الصوفية للدين وتعتبره دين قلوب لا دين رسوم. ومن ثم تهاجم التظاهر بالتقوى، وعادات مثل إرسال اللُّحى مع ركوعٍ أمام تمثال المال، وتنقد الرسوم الصوفية وطرقها، وتحمِل على التقليد والجمود، وتفتح المجال للتفكر والاجتهاد، وتنزع الى التحرر والتململ، وتوتّر الوعيَ الفردي والمجتمع بالعقلانية وبثّ روح التجديد. وفي أشْمولةٍ واحدة، فإن المواقف التي تدعونا فيها الجوانية الى الغوص وسلوك الطريق الجواني، تبين ان عثمان امين يكرر بسرعة بل بلطف بعض ما سبق أن انتقده الامام بسرعة ايضاً والأفغاني قبله بعنف. فمثلاً: هنا التوجه الى الشباب، والى الطريق الأعمق في دراسة النص والدين، والى لجم غطرسة اغنيائنا وسوء سلوكهم وفكرهم. وتحت ما يسميه «إشارات جوانية»، يستعيد عثمان أمين ما ترسخ في السلفية [أو في الأفكارية العامة للأفغاني وعبده ومن اليهما] حول نقد المجتمع. فيهاجم النشاطات الطُّفيلية في المجتمع، والسلوكات اللاعقلانية، والوضع الدوني والإرضاخي للمرأة، وشتى ما نصفه ونسرده اليوم، بدون كبير تفكير، من خصائص نفسانية واجتماعية واقتصادية للمجتمعاتِ النامية... والى جانب استنكار العلاقات الاجتماعية والبَيْفَرديَّة القائمة على النفعية والاستغلال، أو على الخداع والمجاملات الزائفة، نجد تقريرَ عمقِ علاقاتِ التسامح والتراحم والمحبة، ورفْضَ الاقتداء بالأجنبي والتفرنج والنشاطات الاستبذاخية والاستعراضية، وضرورة تأصيل المعرفة والمتع المعرفية، وتعزيز مشاعر الحرية والكرامة واحترام الانسان.

ويَستلهم عثمان أمين اساتذة آخرين: مصطفى عبدالرزاق، احمد ل. السيد، احمد أمين وأساتذة في الجامعة المصرية في الربع الثاني ثم في الخمسينات من هذا القرن. يُبدي اعجابه بهم، ويتمثّلهم؛ ويشدِّد على الافكار التي تُنير وتَعِد. ويغدو بذلك للجوانية ركائز عريقة، وجمهورٌ، وعلاقاتٌ متميزة داخل الحقل الفكري العام، والفلسفي. والجوانية، وبطريقة مباشرة فورية، ترفض النظر الفلسفي عند يوسف كرم (الجوانية، ص 47-48)، وكأنها استنكرت التَّدلّه - عند ذلك الرجل - بالفكر اللاهوتي الوسيطي، ونبذت التنكّر للواقع الاجتماعي وللحس التاريخي. وتشد الجوانية الى صدرها العقاد، وتجعله منها وفيها، معجبةً بأدبه المتفلسف، وفكره الذي هو في رأيها ائتلاف بين المنطق الصارم والحس المرهف، وبين المثال المجرد والحقيقة الواقعة. (عثمان أمين، المصدر نفسه، ص 293). ويظهر العقاد، في الجوانية جواني النزعة: في النقد، والقصة، والأدب عموماً، وفي الشعر والفلسفة... فهو في كل ذلك «يمضي الى الفكرة والدلالة، ويعبر عن روح الفنان، ويتمحور حول الذات الانسانية لا الموضوع الخارجي» (المصدر نفسه، ص 47، ص 293-315).

ب - بناةٌ آخرون:

يورد عثمان أمين أسماء اجنبية كثيرة أثّرت في مسيرته الفلسفية، أو استلهمها، أو عرّف العربية بها. من اولئك يذكر، بشكل خاص، الذين ينفعون لتوكيد فلسفته، وترسيخها في الحقل الفلسفي، ورفدها أو دعمها. هناك افلاطون في الجانب المثالي من فلسفته. وديكارت من حيث هو مفكر لاهوتي، وكاتب روحي، ومنظّر لثنائية الجسد والنفس؛ والاستنادُ الى نقدية كانط المثالية والى تركيزه على الأفكار القَبْلية، وما الى ذلك مما يرمي الى جعل أُنظورة عثمان أمين حلقة متينة داخل التيار المثالي في العالم الفلسفي. أما ما يأخذه فيلسوفنا عن بَرغْسون، أو ما يستلهمه من هذا المفكّر الفرنسي، فهو ليس أفكاراً او نظرات بقدر ما هو الدعامة المعنوية وتفسيرات لمصطلحات مثل: حدس، روح، انفعال، المعيوش المعرفي... وفي رأيي، فإن تمييز برغسون بين الأنا الاجتماعي والأنا الصميمي كان معواناً اول ونبراساً داخل الجوانية. بل إن نقد لالاند، أحد اساتذة عثمان أمين في الجامعة المصرية، لم يردع صاحب الجوانية عن الانزلاق في تلك الثنائية المطاطة العمومية. إلا أن ما قدمه عثمان امين للفلسفة، في الفكر العربي، يبقى مذكِّراً لنا بأعمال لالاند وأ. ابرهيه (E. Bréhier): اهتمّ كلٌّ من الثلاثة هؤلاء بتاريخ

الفلسفة، ونشرها. ولم يبق من العمل الفلسفي، لكل منهم، ما هو أسطع من انتاجهم في ذلك الميدان (وضع ع. أمين معجماً فلسفياً، ما يزال غير مطبوع).

4 - عالَمها ومعالِمها:

ربما صار الآن من المستساغ تكرار بعض ما تقدم، لكن المقصود هو المزيد من الاحاطة تارةً، والتبضيع تارة اخرى، كي نستطيع التقاط الجوانية في أشمولة جامعة.

أ - فلسفة مثالية، ومنهج لا عقلي:

اذا وافقنا، تسهيلاً، للدراسة وتبسيطاً، على تقسيم الفلسفة الى تيارين عريضين هما الواقعانية [التيار الواقعي] والمثالانية [التيار المثالي] فإننا نستطيع أن نلاحظ اعتزاز الجوانية بأنها فلسفة مثالية. فهي تصرِّح بذلك علناً، وتكراراً؛ لقد قلنا إنها تقدِّم الذات على الموضوع، وتضع الفكر قبل الوجود، وباطن الانسان فوق خارجه، والماورائيات قبل الواقعيات، وما في الأذهان قبل ما في الاعيان. كما هي فلسفةٌ تأسست على تقسيمها الانسان الى جسد وروح، والى حياة عامة وحياة باطنية. لقد اكثرت من الصراع بأنها في أساسها وقمتها تعطي الأولوية للكيفيّ، والحدسيّ؛ وبأنها تؤخر معاينة الأشياء بالنسبة الى الرويَّة، والرؤية بالبصيرة، واللامحسوس، والروح، واللب... دور الفكر عندها هو الأول؛ والفكر هو الأول والأسبق. وخصومها هم أصحاب المذاهب الوضعية، والمادية، والحسية، والتجريبية، والعقلانيون هم، في رأيها، مغالون وليسوا ذوي الباع الأطول في الفلسفة والمحاكمة والفعل.

ومنهجها العام، كمنهج التعاطف الذي نظَّر له في هذا القرن ماكس شيلر في كتابه **طبيعة التعاطف وأشكاله**، أو كمناهجها الأخرى، مثاليةٌ وغير تحليلية، وتذكِّر بما يقوله صوفيونا من أن المعرفة الحقة تكون بالذوبان في الشيء، أو الاتحاد معه، والاتصال المستمر الشديد به، أو صحبته ومعايشته. باختصار، المنهج الذي هو كشفٌ باطني يبني حقيقة لا الحقيقة. إنه يبني حقيقة جزئية، فردية، خاصة، ذاتية، حدسية. كذلك فإن المنهج الذي هو وحيٌ داخلي يعيدنا الى الطرائق الصوفية في الفعل، وبناء النظر، والمحاكمة. ومنهج الجوانية هذا يستلزم الانعزال، وتحضير الذات كي تصبح جاهزة لتلقي المعرفة من خارج لا بطريقة المقاربة والمقارعة. إنّ إعداد القلب كي يغدو أهلاً لتلقّي الالهام، أو الارتفاع بالنفس كي تنطبع فيها الحقائقُ القادمةُ من أعلى أو من الخارج أو من عقلٍ عام مثاليّ، طريقتان لا تُعمَّان، بل هما ذاتيتان، وناقصتان. إنّ المنهج الذي ترعاه الجوانية هو منهجُ الشاعر، والصوفي، والفنان، والمثاليِّ التفكير. هو جزئي، وخاص، لا يخدم الواقع، ولا يدرس الظواهر. ويعادي الآلة، والدقة أو القوانين العلمية. والماورائيةُ صفةٌ لاصقة أساسية للجوانية؛ والماورائيات قصْدُ تلك الفلسفة، وملاذها، ومَثَلها الأعلى. والماورائيات إنْ كانت نافعة، فهي غير كافية وذات ميدان خاص داخل الفلسفة التي هي الأشملية والأعميَّة في النظر والتغيير والعمل. وبالجملة، فإن معرفةً تقوم على أن نحيا الظاهرة كي نفهمها، أو أن نعرفها بالحدس والرؤية المباشرة والتشارك الروحي، هي فعلاً معرفةٌ روحية فقط. والمعرفيات التي ترتكز الى «النفث في الروح»، وصقل النفس كي يصلها ذلك النفث، أو تتلقاه بالحدس، تجعل المنهج متحيزاً، فردانياً، منعزلاً وعازلاً، ما ورائياً؛ يتعبد للأشياء ويغني لها بدلاً من مقارعتها للسيطرة والتحكم وصوغ القوانين.

ب - فلسفة مثالية وواقعية معاً:

الجوانية تزاوج بين المثالي والواقعي، وتجمع بين العقل والقلب، وتؤالف بين الجواني والبراني. إنها تلائم، وتوائم، بل هي تلاصِق وتكدِّس بين التيارين المادي والروحي. فمنهج البصر، أو المنهج الذي يدرس المظهر والظواهر والواقعي، يُستعاد في الجوانية بإوالية التفاف، وحيلةٍ أو طريقة توفيقية بل خفيفة القيمة متسرّعة الأحكام، مفروضة بتعسف واعتمال مسبق. وبرغم هذه الالتواءات لاحتضان المعرفة المكانية البرانية، ولدمجها مع المعرفة بعين الروح والبصيرة، فإن المكانة الأدنى - في النظرية المعرفية للجوانية - تبقى للخارجي والعينيّ والوجود والزمني. فالجوانية تقرر ان المعرفة التي لا تستلزم منا جهداً روحياً، ولا تقوم على حركة نفسية وذاتية، تبقى معرفة جزئية، ولا تدرك الكُنْهَ، ولا تلتذّ بالتأمل الماورائي.

بعد التقسيمات الثنائية الكثيرة، تُظهِر الجوانية رغبة في احتواء المطرود او المحافظة عليه في وضعه المطفَّف. وبذلك، وبعد التنكّر للتيارات الواقعية، تعود الثنائيات للتجمع والتلاصق برباط واهٍ تلفيقي يجعل الجوانية تتزاوج بين الماء والنار، بين الواقعي والمثالي، بين الروحي والجسدي، الاجتماعي والفردي، الموضوعي والذاتي، التوحّد والاجتماع... إنها، بعد تلك الأجمة من الالفاظ المتناقضة او الازدواجيات النافرة، تستعيد شبكتَها التوحيدية، فتعالج الوضع البشري بشقَّيه، لكن دون ان تقول بكلّيته ووحدته العضوية الحية المترابطة.

ت ـ فلسفة روحية، الأخلاق:

تؤمن الجوانية بالقوة الحقيقية للروح، ولعيونِ الروح، وللمثَل الأعلى؛ وبأن الطاقة الروحية مصدر غنى الانسان، وميزته الأولى، ومحوره الأكبر. لقد اتضح ذلك اعلاه: فالاعجاب بالعقاد سببه المحور الروحي في فكر العقاد، وكذا القول بصدد الغزالي، والصوفيين، ونفرٍ من المحدثين أمثال إقبال وغيره. وتتذكّر الجوانية أسلافاً في هذا المضمار العالمي فترشد الى كثيرين: مين ده بيران، للمثال، وألكسيس كاريل، وكليهما كثير الضجة، قليل العقلانية، ولا سيما هذا الأخير في تفسيره لأزمة الانسان في هذا القرن باللاانسجام بين المادة والروح او بالنقص في توجهاته الروحية... وتجد الجوانية الكثير من السابقين الذين شدّدوا على ما هو روحي. الا أن نظرتها التي بقيت مشوبة بشيء من الانبهار بالأنا مركزية الأوروبية، او التي لم تتحرر كفاية من إوالية تركيز الفلسفة بيد الغرب، حجبت الاستعانة بالفلسفة في الهند والصين والأمم الاخرى غير الاوروبية.

تحتل الاخلاق اهمية مطلقة (المصدر نفسه، ص 136): فجوهر الحضارة أخلاق؛ والأخلاقُ قِوامٌ، ومحرِّكٌ، وروح...؛ هنا تَظهر الجوانيةُ منبريةً، ونمطية؛ وتعلن أنها تنهض من مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وهنا تَبرز الجوانيةُ ركيزةً مثالية في اخلاق الاسلام، وفي فروسية عليٍ، والقيم الصوفية (المصدر نفسه، ص 187-221).

ث ـ توجُّهاتٌ صوفية:

تَبرز الخصائصُ الصوفية بكثرة وجلاء داخل الجوانية. إنّ الطعم الصوفي متغلِّب في العمارة التوفيقية التجميعية لعثمان أمين؛ إذْ تتذوّق بسرعةٍ استلهام علمَ القلوب، أو علمَ اسرار القلب، ومصطلحات علم الباطن الذي يحارب النصَّ والحرْف، ويقرر اولوية الباطن وتفوق الحقيقة على الظاهر والشريعة أي حيث الرسوم والشعائر تتراجعِ لمصلحة الصميمي والمعاش او الروحي. لقد مررنا بالقول إنّ العرفان الصوفي ينبعث في معرفيات الجوانية وفهمها للحقيقة: هنا المعرفة الذوقية، والنور ينبجس في الذات، والنفثُ في الروع، والنور يُقذَف في الصدر او في القلب، والرؤية بعين البصيرة...

ج ـ توجّهات سلفية، ربط التاريخي بالراهن والمستقبل:

ترتبط الجوانية بالتاريخ الاسلامي، وتسترشد به. وهي عموماً تمجد ذلك التاريخ اكثر مما تنتقده او تحاول ان تستوعبه بعد نقده وتمثّلُه. كما أنها تجتاف شتى الأفكار السلفية حول الدين والمجتمع والتاريخ؛ وبذلك فهي تبقى فلسفة شبه رسمية تتبناها الجماهير العربية والاسلامية بلا صعوبة، وتتوافق مع مفاهيم وتطلعات المسلم، والعربي، الدهمائي والمحظوظ، أو ابن العامة والأكثرية الساحقة، وهي توفر للنحن المشاعر بالتوكيد الذاتي، والاستقرار داخل الحقل العالمي وفي مواجهة المستقبل. وهنا نجد فلسفة الأخلاق المعيوشة، وخطاب الدين المنفتح والأنا الصميمي: ففي نشدانها للمثالي، والروحاني، والمناقبي، وما هو بعد النص والحرف، تُطلِق الجوانيةُ نداءاتٍ تقرر قصور المألوفية، والمظاهر، والعلم نفسه، أمام عمق الايمان، ونفاذ القلب، وصدق العرفان الصوفي وسُمُوّه، وعدم حاجته للمكتسب والتجريب واللغة.

5ـ العودة الى العيني، دور الوعي الملتزم في تغيير الواقع:

تتقدم الجوانية كعقيدة للكفاح، وكنظريةٍ هي إصلاحية وثورية معاً وفي الآن عينه. وهي خطاب في التغيير يهتدي بالدين والروح والفكرة كي يصلح البراني. والوعي المتنوِّر، أو التغيير من الداخل [«لا يغيّر اللّه ما بقومٍ حتى يُغيّروا ما بأنفسِهم»]، يجب أن يقود العمل ويبني فلسفة الفعل.

أ ـ اللغة العربية:

هي، في الأنظورة الجوانية، فلسفة. وفلسفة اللغة العربية قوامُها الانطلاق من دور اللغة، وقدراتها، وكونها مجلىً للفكر، ومكوِّنة للعقلية، وهادية للسلوك. وهكذا فإن اللغة العربية هنا تغدو في أساس نظرتنا للكون، وطريقاً الى استكشاف جوانيِّ الأمةِ العربية ورسالتِها بين الأمم او في العالم. وفلسفة تعني هنا مجموعة خصائص يستخلصها، بل يفرضها احياناً كثيرة ويبررها، عثمان أمين: فلغتنا «تنحو نحواً من المثالية لا نظير له في أي لغة من اللغات الحية المعروفة». (المصدر نفسه، ، ص 152). ها نحن امام لغة تحسب حساب الفكرة والمثال، وتضعهما في الصدارة. وتلك اللغة تعطينا فلسفةً قادرة على دحض الفلسفات المادية، والوضعية، والواقعية. ويعطي عثمان امين امثلة متعسفةً، مفروضة، تبين ما يريد، وتدعم فرضيته: عدَمُ وجود المحمول، عدم الحاجة الى فعل الموجودية (الكينونة، الأنية)، عدم الحاجة الى إثبات ضمير المتكلم والمخاطَب او الغائب (نكتفي بـ: أفكِّر؛ يصنع الأنكلوسكسوني أو الجرماني او الفارسي: الضمير)، عدم حاجة الاضافة الى لفظٍ يشير اليها...؛ هذه الصفات تميز

العربية، وتُفرِدها عن غيرها، وتضعها في مرتبةٍ اولى، وتُظهرها لغةً جوانية وذات فلسفة جوانية.

ويكثر عثمان. أمين من التبريرات، والتسويغات، وفرض النظر المسبق، وإسقاط رغبته الكامنة، كي يبرر الجوانية، وعظمَة اللغة العربية أو مثالية فلسفتها... وخلاصةُ قوله: إن العربية تساعد الذهن على الانتقال من المعطى والظاهر الى ما هو خفيّ وباطن، ومما هو صريح وجليّ الى ما هو هاجعٌ ومضمَر.

حتى صعوبات اللغة العربية، في اكتسابها وإعرابها، تتغطى بالجوانية أو تغدو خصائص مثالية وتعكس الصدارة المعطاة للمعنى في تلك اللغة. فامتناع البدء بالحرف الساكن، هو أيضاً، يتمشى مع فلسفة لغتنا. ويعكس وجوب تهيئة القائل أو السامع للفعل المرتقب؛ وهناك خصائص اخرى هدفها إعداد القارىء لاستجماع قوى الفكر ودعوته الى التأهب للفهم (المصدر نفسه، ص 183). وتغطيةٌ لانجراحاتٍ نرجسية، في الذات العربية ولغتها، يلخّص عثمان امين تكراراته ومسبقاته وتعسفاته بالقول إن خصائص الجوانية في فلسفة اللغة العربية هي: المثاليةُ، والحضورُ الجواني، وصدارةُ المعنى، والإعرابُ الذي هو للتوضيح والابانة، والدعوةُ الى الحركة والاتجاه الى القوة، والوعيُ والفهم قبل النطق والسمع (مجلة العربي، الكويت، العدد 118، ص 45-48).

ب ـ فلسفة الأمة العربية:

تقول الجوانية إذنْ إنّ الفلسفةَ المتميزة للغة العربية فلسفةٌ جوانية اصيلة؛ بل وإنها كالجوانية أيضاً تربط بالقولَ والفعل، وتوحِّد بين الفكر والعمل. ذاك ما يقال ايضاً في مجال خصائص الأمة العربية، وبخاصة في رسالتها: إننا أمةٌ مثالية نؤمن بقدرة الفكر، ونتوجه بمبادىء جوانية، ونستنير بمثل اعلى...، وهناك أيضاً افكار كثيرة أخرى هي احكام معيارية، واسقاطات نفسانية اجتماعية لتوفير مشاعر التوكيد الذاتي. فمثلاً: الأمة العربية مؤمنة، وتهتدي بكتاب مجيد، وصاحبة رسالة بين الأمم، و...

ت ـ رسالة الأمة العربية:

تقود عثمان أمين الإواليات (الناقصةُ، السيئةُ التكيّف) السابقةُ عينها: إسقاط الأماني الوطنية تغطيةً لطموحات قومية، ولبلسمة انجراحاتِ أمة، ولإعدادِ ايديولوجيةٍ خاصة بالأمة العربية في الدوائر الاسلامية والافريقية والعالمية؛ في المسكونة، وفي الدار الآخرة. كان شائعاً في الفكر العربي، القومي والمتوقِّد، أنّ فخته في خطابات الى الأمة الألمانية ا ستطاع أن يبثّ الحماس في الأمة، ويوقظ الوعي الجماعي. وظنوا أن ذلك الوطني المتحمّس لعب وحده دوراً سحرياً. واقتداء بذلك، أو بتأثير تلك الآراء عن فخته، تعطي الجوانيةُ دوراً قديراً للمثقّف، وللتحميس، وبلورة الوعي القومي. كذلك فقد كانت الناصرية آنذاك في أوجها، وكان العربي يشعر بالتبلسم والقدرة في استجاباته وردوده على حواجز التخلف والاستعمار والتحديات الثقافية الاجتماعية. وفي سبيل تعزيز ذلك الوعي بالرسالة القومية للعرب، طرحت الجوانيةُ ركائز ومقوِّمات نظرية في ايديولوجيةٍ خلابة براقة تصحّ لكل أمة أو تناسب طموحات الأمم الناهضة: فرسالة الأمة العربية تتلخص برعاية الكرامة الانسانية، ومعنى ذلك أن الانسان ليس بمظهره بل بروحه ومَخْبَره. والأمة العربية تنزع نزعة روحية، ومن ثمّ فرسالتها نشْرُ الروحية. والعربي ديمقراطي بطبعه، ولذا فرسالة امته رسالةُ الاشتراكية الديمقراطية التعاونية. وعند قمة هذه الأمور نجد رسالة «الجامعة الانسانية الشاملة» التي تؤلف بين الناس، دون النظر الى اختلافٍ في اللون والدين واللغة والعرق. والأمة العربية تحمل رسالة الحق: والدليل على ذلك، أو قوام ذلك، هو أن القرآن الكريم أورد لفظ الحق وذكّر الناس به وبمراعاة معناه نحواً من مئتين وخمسين مرة في مئتين واثنتين وثلاثين آية» (المصدر نفسه، ص 231). كذلك يقدِّم ع. أمين ثوابت وشواهد لفظية في سعيه لاظهار أن أمتنا تحمل رسالة السلام: والشواهد هنا مستخرجة من اللغة، ومن الدعوة الاسلامية التي هي تناهض العصبية والشعوبية وتجعل السلام هو الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم.

ث ـ الاشتراكية العربية الجوانية:

المثالية هنا تَسْطو وتستبدّ، فمعالجةُ الجوانية للجانب الواقعي، أو للجانب الاجتماعي في الجوانية المثالية، معالجةٌ مثاليةٌ بارزة. فحيث إن الواقعي والمثالي في الجوانية، ممزوجان، كان لا بد لتلك الفلسفة من أن تهتم بالعيني والاجتماعي والسياسي. من هنا تتأتّى اشتراكيةٌ تقودها مثالية: فالمجتمع حقيقة عيانية واقعة؛ والاشتراكية فكرة. لذا فلا بد من الائتلاف بين الواقع والمثال، بين ما هو في الأعيان وما هو في الأذهان، ومن ثمّ بين الجوانية والاشتراكية. والاشتراكية هنا جيلة أكثر مما هي واقعية. إنها متفائلة، ومرحة أو مستبشرة، وباحثة عن السعادة. فكأنّها بليدة، كسولة، ركونية غير متحركة ولا

ضرامية. هي أفكار عذبة الطعم، تكرر مثاليات ونداءات كانت في اساس الوعي العربي الوطني أو مطلباً عاماً: الحفاظُ على نصيب من الثروة الفردية، توفير وسائل متكافئة وفرص متساوية، محوُ الطبقية المشروط، اعتبار المجتمع شركة واسعة مساهمة. . . . وهناك كلاماتٌ أخرى حول الحرية، ورفضِ الصراع الأناني وحب الذات والامتيازات، والتوافقِ مع العلم والدين والتاريخ، والسعي الهادف لتحقيق الاصلاح الشامل في الأذهان والأخلاق (فهذا الاصلاح هو في الوعي والأخلاق والفكر قبل كل شيء، والاصلاح في المثاليات يسبق كل اصلاح). ولا تُغفل الدعوةُ لارساء قواعد المساواة والديمقراطية والعدالة، ولتحقيق مجتمع يحقق الالتئام [التلاؤم، التوفيق، المزج، او التلفيق] بين الحرية والتعاون، بين الثروة العامة والمساواة في الدخول الفردية، بين الأخلاق والثقافة، وبين العدالة والمساواة، هنا تبدو التلفيقية، والمنطلقات المسبقة، والخوف من الأعَميِّة في النظر. . . لقد تعمقت في وعينا القومي، وفي ثقافتنا العربية عموماً، تلك النظرات الفكرية التي عبّرت عنها الجوانية. لكن القضية ليست في رسم ايديولوجية بقدر ما هي قضية معالجة الواقع بروح عقلانية، ونقد مجتمعي، ونظرٍ تحليلي للظروف السياسية العالمية، والارشاد الى الطريق او رسم المنهج. ومشكلات الجوانية، في مضمار الوعي الايديولوجي، هي مشكلة الوعي القومي العربي المدعو الى إعادة النظر المستمرة في ايديولوجيته، والى تعميق نظره، وإقامةِ جدليته مع الحقل على أسس عقلانية، وإعادة تنظيمِ بنيته وعوامل إحباطاته في المحاكمة والتغير. تشدّد الجوانية على وجوب التقيّد باشتراكية محددة، خاصة، مغلقة: إنها تريد لنا اشتراكيةً تساير طبيعة البلد، وتتمشى مع تعاليم الدين ومع التاريخ؛ وتكون في الوقت عينه فلسفة ثورة [المقصود الثورة العربية المتمثلة بالناصرية]، وأصول عقيدة [العقيدة الاسلامية]، من جهة؛ وموافقةً للما يجب والينبغيات، من جهة أخرى. وبلا إكثارٍ أو تطويلٍ فاننا نرى ان الفكر القومي، الواقعانيَّ لا المثاليَّ التوجّه أو الجوانيّ، يرفض أن تكون القضية تتمثّل «في العطف على المحرومين والمظلومين، والاستنكار للمحتكرين والمستغِلّين». (المصدر نفسه، ص 245). يُطلب من الاشتراكية، في الجوانية، أن تكون «روحية عقلية»، وأن يكون قانونها المحبة والصفاء والأخلاق. بذلك نقيّدها مسبقاً، ونحدّد لها الاتجاه المفروض والمفترض، أو السير المحكَم والمغلَق. إننا بذلك نبقيها عند السطح، ووعظيةً لا علمية؛ نخنق جدليتها مع الواقع كي تعالج مشكلات الفرد والوطن بحريةٍ وعقلانية وبحسب القوانين في علم التغير.

الأخلاق الثابتة، المعايير المسبقة، التوفيق بين العلم والتاريخ أو بين الحرية والنقل. . . ؛ تلك هي الموجِّهات الواعية واللاواعية، أو الشروط الذاتيةُ التوجّه والمفروضة على الاشتراكية، في الجوانية.

6 ـ محاكمة وكلمة شمّالة:

حتى لا نسرد الشائبات كلها، ولا نغرق في تعداد الزائنات، تجدر الاشارة فوراً ومباشرة الى مرموقية الفلسفة في الجوانية. فهذه الأخيرة تتبنى فهماً خاصاً للفلسفة يقوم على رفض النسق المحكم المحيط، واستنكار الانحباس داخل إناءٍ مغلق، وأحكام قطعية، ونظرةٍ الى الوجود تزعم احتكار كلمة الحقيقة في مجال القوانين الأعم أو الأشملية في مبادىء التغير والوجود. وتعطي الجوانية أهمية كبرى للفلسفة التي تستطيع أن تصنع التاريخ، أو أن تغيّر التاريخ. فالتاريخ الانساني بأسره، في رأيها، هو تاريخ فلسفات وايديولوجيات. وهكذا فالفلسفة باقيةٌ بقاء الانسان، وهدفها ايجاد معنى للحياة. والفلسفة هنا لا تعادي العلم. والعالِم الحقيقيُّ لا يكون عدواً للفلسفة. فخصمها الحقيقي هم السلبيون، والعدميون، واصحاب المذاهب الهدامة أي من أنكر قوة الروح، ورفض تزكية الوعي، وشتى من يتهجم على المثالية. ومن زائنات الجوانية انطلاقاتُها، على غرار الوجودانية والشخصانية، من الذات العربية: إنها فلسفة تنهض من التراث، وتستلهم التاريخ. تستشهد بنصوصٍ عربية، وتستنطق فلاسفتنا القدامى والمحدثين، وتُعيد الى الساحة الفلسفية افكاراً اجتافتها ثقافتنا منذ تجربتها الأولى مع الفلسفة: وهكذا نتواصل مع أفكار الفارابي المسكونية، وآراء الغزالي في الحدس والمعرفة والقلب والقيم الروحية، والأخلاق السامية أو اخلاق الرجل الأول في الجوانية المتمثل بعلي بن ابي طالب، ونرى إقبال والعقاد. . . بذلك يشعر العربي ان الجوانية ليست فلسفة ملصقة؛ ولا هي منقطعة الجذور أو منقولة من حقل حضاري غريب أو من سياق تاريخي غير محلي. فالأفكار، في فلسفتنا هذه، تأخذ صفة بلدية أو ترتدي ثوباً تاريخياً: تُقرأ بأسلوب عربي وبرنّة عربية. الفكرة الكانطية، أو البرغسونية، لا تظهر هنا غربية غربية: إنها تكتسي اللون المألوف أو الطعم المحلي؛ تظهر بشكلٍ جديد، في غشتالت مختلف: للفكرة الواحدة، دور، أو مكانة ووظيفة، لا يكون هو في فلسفتنا هذه وفي السياق الفلسفي الغربي.

والجوانية، بَعْدُ أيضاً، استمرار للفكر السلفي. إنها تطوير

للسلفية؛ وإعادةُ بناءٍ لأفكار عبده، على سبيل الشاهد، على أسس أمتن نظراً وأكثر تطوراً. فالجوانية مشبعة بالفكر المنظَّم، والمثاليات، لكنها تسبح في خضم تعرفه. إنها تتحرك في مجال فلسفي لم يكن موفوراً للأفغاني، أو لعبده، ومن اليهما. إنّ الجوانية سندٌ أو مدماك في العمارة الفكرية الاصلاحية، أي في التجربة العربية الثانية مع الفلسفة. وبذلك فإنّ تلك الفلسفة - الشديدة الصراخ عن أهمية الروح والوعي والفكرة والمثال أو عن أسبقية وصدارة النظرة المثالية الدينية الصوفية الاصلاحية - تبقى لبنةً في التراث الاصلاحي، إذْ تحافظ على استمرار بعض مصطلحاته وهمومه. وبذلك فإن هذه الجوانية تَظهر بنتاً شرعيةً ومحظية داخل القطاع الفلسفي العربي الاسلامي. هي تحتل مكانة مرموقة داخل التيار المثالي في الفكر العربي الاسلامي في تجربتَيْه: الأولى مع الكندي ومن تبعه؛ والثانية مع الأفغاني وعبده ومن اليهما. إنّ ما يرضي غرور الوعي الفلسفي، في الذات العربية، هو تلك الصفة المحلية الحية العضوية التي تُظهِر الجوانية، هي والشخصانية والوجودانية، استمراراً للفكر المتفلسف ونتاجاً وطنياً أو غرسةَ الحقلَ العربي. فمع الجوانية تظهر الفلسفة عندنا شريفة، غير طريدة، وجزءاً من وحدة حية تاريخية؛ وتظهر الفلسفة ايضاً مهتمة بالواقع والمجتمع، بالانسان العربي ووعيه المحتمل: تستنهض الهمم، تبثّ التفاؤل بالمستقبل، تعزّز مشاعر الثقة بالنحن، تحافظ على التوكيد الذاتي، توفر الثقة بمشاعر الكرامة والاستقلالية، وتشير الى طريق التغيير والى المثل الاعلى الجديد في المواطن وفي الأمة.

يُلاحَظ أن الجوانية تمثِّل جانباً تجديدياً في القطاع الفلسفي العربي، وتتكلم معتزة أو واثقة من أنها تمثل نهضة، وأنها عطاء نهضة، وتعكس نهوضَ أمةٍ ولغةٍ وفكر. فهي، كالشخصانية والوجودانية، من الثمار التي أينعت داخل التجربة العربية الثالثة مع الذمة العالمية للفلسفة. وتقدّم لنا عطاء مستقلاً، أصيلاً، ومنتوجَ جدليةِ العربي مع الحقل العالمي بلا اقتباسٍ بل باستلهام، بلا نقْلٍ وتكرار، بل باستيعابٍ ونقدٍ شمّال متحرِّر؛ وذلك إزاء التاريخ من جهة، وفي مقابل الفكر في العالم القوي من جهة أخرى. ومن الركائز التي تقدمها الجوانية، والتي هي ايضاً ركائز في الوعي الفلسفي والايديولوجي الراهن، نذكُر القيمةَ الفائقة المعطاة للحرية. فالحرية لازمةٌ للانسان، وهي في أساسه وقدره. وهي قيمته الأولى. صارت الفلسفةُ عندنا تشدد على القيم المعطاةِ للانسان المنجرح في وطننا، والتي يعززها الفكر في الذمة العالمية للفلسفة، مثل: احترام الانسان، وكرامته، واعتباره قيمة في حد ذاته: وهكذا فإن الانسان عندنا قيمةٌ أولى، وفوق كل متاع أو غرض؛ والمجتمع المعادي لأعضائه أو للفكر مرفوضٌ؛ والمفكِّر المنعزل رجسٌ؛ وحبُّ الوطن مع الايمان بالانسانية مبدأٌ او قانون.

وتقف الجوانية، مَثَلها في ذلك كمثل فلسفاتٍ عربية أخرى تركّز على الفرد والذات وتتّشح بالتاريخ والدين، الى جانب الانسان الذي استعبدته الآلة، أو استلبته التكنولوجيا، فارتمى في العزلة، والأنانية، والتشاؤم، والقلق. وبذلك تحارِب تلك الفلسفة ما تقرر أنه المنتوج الحتمي لجوّ الآلة: الغرق في المادي، الاستسلام لما هو خارجي واجتماعي، اللحاق باللذة الحسية وبالحاجات المصطنعة التي تخلقها في نفسه الصناعة والمدنية الحديثة... فكأنَّ الفلسفةَ الجوانية، هي ومن انتقد الألوية عندنا، تكرر ما تراه المجتمعات الشديدة التصنيع من استهجان ما فعلته الآلة بالانسان. هذا، برغم أن بلادنا لم تصل بعد الى تلك الشروط الاقتصادية الاجتماعية. الا أن فلسفاتنا، انطلاقاً من ذلك النقد والتبصّر، تمثِّل دعواتٍ غير مباشرة الى العودة الى التدين، وتغذية الروحاني في النفسي والاجتماعي. فكأننا نظن أن الألوهية سوف تسكن القلب والروح، وتوجِّه القيمَ والسلوك، إنْ طردنا الآلة أو هاجمنا مفاعيلها السلبية في الشخصية والمجتمع.

وفي الجوانية نقاط أخرى كثيرة تشد النظر، وتستحوذ على الاحترام: لقد تبنت عدم الفصل بين الفكر والحياة. وبذلك فهي فلسفة نحياها، او طريقة في العيش. فهي هنا بعيدة عن أن تكون منظِّرة، أو واعظةً مكتفية بالقول والنداء. وهذا ما يجعلها في الوقت عينه فلسفة للخاصة أو تتوجه الى الشخصية الناضجة، والى جعل القيم الرفيعة حَيَّةً معيوشة. وذاك الطابع النخبوي، وهو صفة نجدها في الشخصانية وغيرها من فلسفاتنا المثالية في الوضع الراهن، تجسَّدَ بالقول القاسي الصريح: «إنّ الجوانيين لا يستطيعون أن يخاطِبوا الا النفوس الممتازة، ولا أن يُسمِعوا أصواتهم الا للضمائر الحية». (المصدر نفسه، ص 262). كما تبنّت الجوانية المذهب العربي الاسلامي في الاصطبار، أي حيث الدعوة لكي تتسلط الارادة في الحكم على الواقع أو يتحول الصبر العقلاني الى موقفٍ يجابه الآلام والمصير بعناد. يُستدعى هنا أنّ ع. أمين، في دراساته لتأثير الرواقية في الفكر العربي الاسلامي، ما يزال بين المجلّين داخل اللغات العربية والانكليزية والفرنسية. وذاك ايضاً ما يعبِّر عن الطبيعة المنفتحة للجوانية على لغات كثيرة

وفلسفات. وهي صفات نافعة معروفة، تربط اليوم الكثير من كتّابنا بالعالم.

لن نكثر بعد من النقاط المزايا في فلسفتنا هذه؛ لكننا لا ننسى أنها مشوبة بنقائص كثيرة، وتعتورها مطاعن رأينا معظمها أو أهمها بمعرض الكلام عن منهجها، وميدانها، وثنائياتها المصطنعة. نقول، بَعْدُ ايضاً، ان الجوانية مصطلحٌ فلسفي يتصف بالطموح لتفسير كل شيء، ولأن يكون واحداً نافياً. فهو شديد الاتساع والمرونة بحيث نلاحظ أن الجوانية كلمة تعني العديد والمختلف: والدة عثمان أمين أُميِّة، لكنها تقرأ وتكتب على المعنى الجواني؛ واللغة العربية جوانية؛ وكذلك هي ايضاً الأمة العربية، والأخلاق العربية، والدين يكون جوانياً، و. . .، و. . . من الممكن القول إنّ الخوف من العلم موقف ملحوظ، لكن هاجع أو مضمر، في الجوانية. ولن نطيل هنا لاسيما بعد أن رأينا توجهاتها المعرفية، وأنظورتها في الحقيقة. إن الاقتبال الكامن والضمني لوصايةٍ روحية على العقل والأمة، على الفرد والمجتمع، بل حتى على التقدم والمستقبل، عارضٌ يكشف عن خوف لا سويّ [خُواف] من الآلة، والعقلانية اللامقيَّدة، والعلم. الجوانية لاتناقض العلم، والعلم لا يناقض الدين، وأمثال هذه المسلّمات المتكررة (المصدر نفسه، ص 110,58,56,24، الخ) مقولةٌ ركيزية في تلك الفلسفة ومتغطية بالدين بل ومحكومة بالخوف عليه.

من اليسير اطالة المآخذ التي نراها تَسِمُ الجوانية وتشوبها، أو تدعونا لتجاوزها أو لنقدها: فهي فلسفة أهملت البراني في الانسان. والبراني هو، كما يَظهر في مفاهيم الجوانية، الاجتماعي والاقتصادي وبخاصة العلائقي أو ما هو مؤسَّسٌ ونُظُم اجتماعية. ولا يجوز الفصل القاطع بين جوّاني وبرّاني، بين أنا صميمي وأنا اجتماعي؛ إذْ في ذلك تنكُّر لوحدة الانسان الجميعاوية، ولرؤيته بأشمولةٍ واقعية اجتماعية. وحتى العلاقة داخل تلك الثنائية الحادة غير مدروسة. والثنائية تُجرح؛ وهي عاجزة قاصرة، ونظرة كليلة أو فكرة غيبية مسبقة لا تعالج الانسان في مواقف ولا من حيث كونه سلوكاً وفكراً معاً وبآن واحد، ومنغرساً في العيني والعلائقي. من هنا كانت الجوانية وصّافة لا محلِّلة؛ تَسرُد، وتَعرض، وتفترض. لا تفسّر ولا تَشرح. تدّعي أنها تَفهم، وتُحبّ، وتتعاطف (بحسب المعنى الفلسفي والعرفاني لهذه المصطلحات)؛ أكثر مما تتحدى الواقع، وتعالجه بعقلانيةٍ وطرائق التجريب. ومجتمعنا، والعقل في ثقافتنا، أحوج الى طرائق علوم الطبيعة إذْ هنا الأمل الأوعد والأشمولة الفلسفية المرغوبة.

يَفرض نقدُ الجوانية القيام بنقد عام للثقافة العربية الحديثة والمعاصرة والراهنة؛ ويستلزم منا توضيح المنهج الذي بموجبه نحاكم تلك الثقافة، وقطاعَها الفلسفي، ومستقبليّتها أو وعيَها بالمستقبل. لقد برزت الجوانية كفلسفةٍ ماهوية؛ وأتت في خطّ فلسفي مثالي شديد الغنى، واسع القاعدة، عميق الجذور. من السهل أن نقول إنها ايديولوجية؛ ومن الكلام القليل النفع والثمن القول بأنها تعبير عن وعي طبقة في مرحلة زمنية معينة. هي فلسفة، ولها جانب ايديولوجي، وعبّرت عن تطلعات أمة، وعكست انجراحاتٍ ذاتٍ تسعى للاتزان الخلّاق داخل الذمة العالمية للفلسفة وللنجاح وللثورات التكنولوجية. إنها تنبت من جذور واقعية وتاريخية، وتغطي طموحات قومية؛ لكنها غير ثابتة المنهج والاساس، سريعة الانصداع.

لا تلغي مواقفنا النقدية الكثيرة للجوانية، الترحيبَ بهذه الفلسفة الماهوية التي أغنت الوعي الفلسفي عندنا، واحتلت داخله مكانة، ومعزِّزة غزارةَ تياراته المثالية والروحية والذاتية والفردية. وعدم الموافقة على توجُّهها لا يحجب زائناتها، ولا يعني عدم احترامها؛ فهي تستحق التقدير، وتستلزم منا التعميق: لا بد من التوجه بحيث يكون الفكر أكثر اهتماماً بالجماعي، وبالتحليل العيني، والنقد لما هو مجتمعي وسياسي ونخبوي. . . لقد قدَّمت مجلوبات. لكنها، على غرار الشخصانية والوجودانية وما اليها من الحركات الفلسفية الزاهرة في وعينا الفلسفي المعاصر والراهن، تظهر لنا فلسفةً تنقصها الجدلية في البحث الحر عن الاعمية والاشملية في ميداني النظر والتغيير وفي المحاكمة؛ كما أن الخوف على الدين وعلى التاريخ لا يتغطى ـ أو هو لا يعالج ـ بالقول إنهما يتماشيان مع العلم والعقل. فالنظرة العقلانية الى التاريخ لا تكون تمجيداً؛ ولا هي اختيارٌ تعسفي لهذا الموقف أو عزل ذلك. والفلسفة ليست هي الدين، ولا تخضع الا لما تقودنا اليه مبادىء النظر بحرية ونزاهة. بل وليس عثمان أمين شديد الثقة بالفلسفة التي يبسطها بأسلوب جميل، ويُقدِّمها دليلاً ونوراً، وصاحبةَ الكلمة الأولى في الحقل الفلسفي العربي، والاسلامي؛ وربما العالمي ايضاً. لقد ربط ذلك الفيلسوف المثالي، وليست المثالية تهمة ولا تبخيساً، فلسفته بالجذور التاريخية ثم بالفلسفة في العالم راهناً: أقام الصلة مع الديكارتية، ومع النقدية الكانطية؛ وهو من جهة اخرى يجتاف ويستوعب، وإنْ بمحدودية، الفلسفات الاشتراكية في العالم. ونحن نرفض اشتراكية تزعم أنها وحدها علمية، ومطلقة، ومفسِّرة كل شيء؛ أو تصرح بأنها البداية والنهاية، الملاك الأكبر والخير الأسمى للفرد والبشر.

إن الوعي الاجتماعي عند العربي ـ وواقع مجتمعه ـ لم يبلغا وضعاً ينتقد المنطلقات الغيبية، أو يتنكّر لفلسفاتٍ ماهوية، وللاصلاح والتوفيق. ولعل ذلك الوعي، وذلك الواقع للمجتمع، ينتج مثل تلك الفلسفات التي تغذيها ويتعزز بها، تُنمّيه ويقوّيها. وستبقى هذه الدائرةُ المقفلة سِجناً وسَجينا، طالما لم يتغير محور النظر والمعيار باتجاه تحقيق التوازن الخلاق داخل العالم أي حيث تتوفر للنحن حاجياته ورغباته في الشخصية الابتكارية، أي حيث تزول الجارحات وتنطفىء الإواليات الاعتمادية.

لقد كان عثمان أمين مثالياً، واهتم بالفلاسفة المثاليين وحدهم: ففي حرثه داخل الحقل الفلسفي العربي ترجم اعمالاً فلسفية تتصف بالمواقف الروحية، وعرّف على فلاسفة وضعوا الفكرة في الصدارة. ويلاحَظ أنه ـ فِعلة أسلافنا ـ يعرض آراءً كي يمرّر آراءه الخاصة، ويستعين بآخرين لتوضيح مواقفه الخاصة لا لينقل منهم أو يأخذ عنهم. فهو أصلاً، ومن حيث التكوين والتوجّه، مثالي النزعة، إنه مؤمن متديّن: ولذلك التيار العقليماني قيمته التي ما تزال صعبة على المهاجِين داخل العقلية الراهنة وفي الوضع الاجتماعي الراهن. ان الثورة الناصرية لم تتعمق بواسطة الجوانية؛ بل إنّ هذه الأخيرة هي التي انتفعت من ثورة عبدالناصر التي لم تجد الفلسفة أو الأُنْظُورة الشاملة كي تنغرس وتتوسع، أو تتجذّر وتخلّق.

مصادر ومراجع

- ابن ابي طالب، علي، **نهج البلاغة**، ط 5 ، شرح محمد عبده، دار الأندلس، بيروت 1980.
- إقبال، محمد، **تجديد الفكر الديني في الاسلام**، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1955.
- أمين، عثمان، **الجوانية ـ أصول عقيدة وفلسفة ثورة**، ، دار القلم، القاهرة، 1964.
- ———، «الخصائص الفلسفية للغة العربية»، **مجلة الكويت**، العدد 118، الكويت، 1968.
- ———، **دفاع عن العلم**، ألبر مايه، الدار القومية، القاهرة، 1963.
- ———، **ديكارت**، ط 4، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1958.
- ———، **رائد الفكر المصري الامام محمد عبده**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1955.
- ———، **رواد الوعي الانساني في الشرق الاسلامي**، المكتبة الثقافية، القاهرة، 1961.
- ———، **شخصيات ومذاهب فلسفية**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1945.
- ———، **شيلر**، دار المعارف، القاهرة، 1958.
- ———، **الفلسفة الرواقية**، ط 2 مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958.
- ———، **في الفلسفة والشعر**، لمارتن هيوغر، الدار القومية، القاهرة، 1963.
- ———، «الفيلسوف يوسف كرم»، **الاهرام**، القاهرة، عدد 8 حزيران، 1959.
- ———، **محاولات فلسفية**، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1952.
- ———، **مستقبل الانسانية**، لكارل ياسبرز، الدار القومية، القاهرة، 1963.
- ———، **نداءات الى الأمة الالمانية**، ، **تراث الانسانية**، القاهرة، مج 2، العدد 3، 1964.
- ———، **نقد العقل الخالص لكانط**، **تراث الانسانية**، القاهرة، مج 1، العدد 12، 1963.
- بدوي، عبدالرحمن، **الزمان الوجودي**، ط 2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1955.
- الحبابي، محمد عزيز، **الشخصانية الاسلامية**، دار المعارف، القاهرة، 1969.
- زيعور، علي، **التجربة الثالثة للذات العربية مع الذمة العالمية للفلسفة**، دار الاندلس، بيروت، 1984.
- ———، **العقلية الصوفية ونفسانية التصوف**، دار الطليعة، بيروت، 1979.
- عبدالناصر، جمال، **فلسفة الثورة**، القاهرة، طبعات عديدة.
- عبده، محمد، **الاعمال الكاملة**، ج 4 و ج 5 (في تفسير **القرآن**)، إعداد محمد عماره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.
- الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، القاهرة، 4 اجزاء، مكتبة الحلبي، 1364-1352 (1933).
- ———، **مشكاة الأنوار**، نشرة عفيفي، الدار القومية، القاهرة، 1964.

علي زيعور

الحتمية

Determinism
Déterminisme
Determinismus

في تناولنا لمذهب الحتمية، سنركز على مسائل ثلاث: (1) معنى الحتمية، و (2) الفرق بين الحتمية والجبرية و (3) الحجج التي يمكن اللجوء إليها لتسويغ النظرة الحتمية.

لسنا معنيين هنا بالحتمية من حيث هي نظرة تتعلق بنوع معين من الظواهر، كالحتمية الاقتصادية، مثلاً، أو الحتمية النفسية أو الاجتماعية وما أشبه ذلك. فما يعنينا هو الحتمية باعتبارها نظرة شاملة لكل أنواع الظواهر أو الحوادث في الكون. والحتمية، بهذا المعنى هي نظرة تقول بأن كل ما يحدث في الكون على الاطلاق يخضع لقانون سببي ما، قد يكون الحتمي، واحدياً، كاسبينوزا، مثلاً، (أي لا يؤمن سوى بوجود جوهر واحد مطلق يكون كل ما هو موجود مظهراً أو حالاً له) أو قد يكون تعددياً (أي يؤمن بتعدد الجواهر)، أو ثنائياً، قد يكون مؤمناً أو ملحداً، تجريبياً أو عقلياً، مادياً أو مثالياً. ما يجعله حتمياً ليس كونه واحدي النظرة أو تعددي النظرة، ليس كونه تجريبياً أو عقلياً، مادياً أو مثالياً بل اعتقاده بأن لا شيء يحدث أو يمكن أن يحدث في هذا الكون إلّا إذا كان حدوثه خاضعاً لقانون سببي. هذا الاعتقاد هو العنصر المشترك بين كل الحتميين، كائنة ما كانت مواقفهم الفلسفية الأخرى.

ولكن ما هو المقصود هنا بالنظر إلى ما يحدث على أنه يخضع لقانون سببي؟ المقصود باختصار، أن ما يحدث - ولنسمه (ب) - يمكن استنباط حدوثه من قانون كلي يقول ما معناه أنه كلما حدث شيء من نوع (أ)، يجب أن يحدث شيء من نوع (ب)، ومعرفتنا لكون الشروط السابقة لحدوثه هي من نوع (أ). والقانون الكلي المشار إليه هنا هو بالطبع من النوع السببي. إنه يقول إن شروطاً من نوع معين هي شروط كافية سبباً لحدوث شيء من نوع معين.

لا بد عند هذه النقطة من توضيح مفهوم الشرط الكافي والتمييز بين الشروط الضرورية والشروط الكافية. أن نقول إن حدوث (أو وجود) شيء ما (أ) هو شرط كاف لحدوث شيء آخر (ب) يعني أنه بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، إذا حدث شيء من نوع (أ) يجب أن يحدث شيء من نوع (ب). إن قطع رأس انسان هو حتماً شرط كاف سبباً لموته، لأنه بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، إذا قطع رأس إنسان فلا مهرب من موت هذا الانسان. كذلك فإن ازدياد حرارة معدن هو شرط كاف سبباً لتمدد هذا المعدن. فكائنة ما كانت الظروف الزمانية والمكانية، إذا ازدادت حرارة معدن، إذن لا مهرب من تمدده.

لننتقل الآن إلى توضيح مفهوم الشرط الضروري. أن نقول إن حدوث (أو وجود) شيء ما (أ) هو شرط ضروري لحدوث شيء آخر (ب) هو أن نقول إنه بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، إذا لم يحدث (أو يوجد) شيء من نوع (أ) لا يمكن أن يحدث شيء من نوع (ب). فالأكسيجين، مثلاً، شرط ضروري للإحتراق، لأن في غياب الأكسيجين، لا احتراق، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، ولكن، لحسن حظنا، ليس الاكسيجين شرطاً كافياً سبباً للاحتراق، وإلّا لكان كل شيء يحترق باستمرار ما دام الاكسيجين موجوداً. وكما أن الشرط الضروري قد لا يكون كافياً، كذلك الشرط الكافي قد لا يكون ضرورياً. فقطع رأس انسان، كما رأينا، كاف سبباً لموته، ولكنه حتماً ليس شرطاً ضرورياً لموته،

بدليل أن الانسان قد يموت لاسباب غير قطع رأسه. يوجد بعض الحالات بالطبع يكون فيها نفس الشرط ضرورياً وكافياً سببياً لحدوث أو عدم حدوث شيء ما. إن تسخين الماء إلى درجة مئة فوق الصفر على الأقل، مثلاً، هو شرط ضروري وكافٍ على مستوى سطح البحر لغليان الماء. إنه شرط ضروري، لأن لا غليان للماء على مستوى سطح البحر إذا لم تصل حرارته إلى درجة المئة فوق الصفر، وكافٍ لأنه إذا وصلت حرارة الماء إلى هذه الدرجة على مستوى سطح البحر فلا مهرب من غليانه.

إذا عدنا الآن إلى تعريفنا لمذهب الحتمية، نجد، في ضوء تمييزنا بين الشروط الضرورية والكافية، إنه يمكن أن يصاغ على النحو التالي: كل ما يحدث في الكون يوجد شرط كافٍ لحدوثه. في الواقع لا يوجد فرق على الاطلاق، من الوجهة الدلالية، بين الصيغة الأخيرة لتعريفنا لمذهب الحتمية والصيغة السابقة التي تقول ما معناه إن كل ما يحدث في الكون يخضع لقانون سببي ما. فالقانون السببي، لأغراض بحثنا، يتخذ الصورة: إذا حدث شيء من نوع (أ)، يجب أن يحدث شيء من نوع (ب)، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية. ولكن هذه الصورة هي أيضاً الصورة المناسبة للتعبير عن فكرة كون (أ) شرطاً كافياً سببياً لحدوث (ب)، ولذلك فإن تعريفنا لمذهب الحتمية بأنه يقول بخضوع كل ما يحدث في الكون لقانون سببي ما هو الا بمثابة تعريف يقول بوجود سبب كاف لكل ما يحدث في الكون.

الاشارة في تعريفنا الأخير إلى الأسباب الكافية وحدها لا يجوز أن تقودنا إلى الاستنتاج بأن الحتمي لا يولي الشروط الضرورية أهمية أو لا يعترف بوجود شروط ضرورية لما يحدث. فمن جهة، إن الحتمي، بإصراره على وجود شروط كافية لكل ما يحدث، يلزم نفسه منطقياً بالاعتراف بوجود شروط ضرورية لكل ما يحدث، لأن هذا يلزمه بأن يقول إنه إذا لم يحدث شيء ما (أ)، إذن لم يحدث أي شرط من شروط (أ) الكافية. وهذا أمر واضح من تعريف الشرط الكافي. فلو حدث أي شرط من الشروط الكافية لحدوث (أ)، لحدث (أ) لا محالة. إذن إذا لم يحدث (أ)، علينا أن نستنتج أنه لا شرط من الشروط الكافية لحدوث (أ). حدث بالفعل، وهذا بدوره يعني أن حدوث شرط واحد، على الأقل، من الشروط الكافية لحدوث (أ) هو حتماً شرط ضروري لحدوث (أ). ومن جهة ثانية، فإن مسألة وجود شروط ضرورية لما يحدث، بالإضافة إلى كونها لا تشكل مدار جدل بين الفلاسفة، ليست ذات أهمية بالنسبة لمسألتي التفسير والتنبّؤ، والحتمي يهمه، في نهاية المطاف، أن يركز على كون كل ما يحدث في الكون قابلاً للتفسير والتنبؤ، على الأقل من حيث المبدأ.

لنفهم الفكرة الأخيرة جيداً، علينا أن نميز، أولاً، بين القابلية للتفسير والتنبؤ عملياً والقابلية للتنبؤ والتفسير نظرياً (من حيث المبدأ). إن القابلية للتنبؤ والتفسير عملياً تنطبق على الحالات التي تكون لدينا فيها معرفة بالقانون الذي يخضع له الحادث، موضوع التفسير أو التنبؤ، وتكون لدينا فيها كل الوسائل المطلوبة للتأكد مما إذا كانت الشروط السابقة لحدوث الحادث المعني هي من النوع الذي يمكن حسبانه بموجب القانون المشار إليه مجموعة الشروط الكافية لحدوث هذا الحادث. بهذا المعنى يمكننا أن نفسر عملياً الخسوف والكسوف وأن نتنبأ بهما. يجب أن نفترض، إذن، بالنسبة للتفسير والتنبؤ بالمعنى العملي، ان ما يراد تفسيره أو التنبؤ به، يخضع لقانون سببي ما واننا نعرف ما هو هذا القانون وإن لدينا كل الوسائل اللازمة لمعرفة نوع الشروط السابقة على حدوث الحادث المقصود من التفسير أو التنبؤ. من الواضح أن القدرة على التفسير أو التنبؤ عملياً مرتبطة بالضرورة بوضعنا المعرفيّ، أي بما إذا كنا نعرف بالفعل القانوني السببي المطلوب.

إذا انتقلنا الآن إلى القدرة على التفسير والتنبؤ نظرياً، نجد أنها لا ترتبط مطلقاً بوضعنا المعرفي، فالشرط الوحيد المطلوب لحيازتنا على هذه القدرة هو أن يخضع الحادث الذي يراد تفسيره أو التنبؤ به لقانون سببي ما قابل لأن يعرف. قد توجد شتى الموانع العملية التي تحول بيننا وبين معرفة هذا القانون، ولكن المهم ألّا تكون هناك موانع نظرية أو منطقية، تتعلق بطبيعة القانون نفسه، أن نقول، إذن، إن لدينا القدرة من حيث المبدأ (نظرياً) على تفسير حادث ما أو التنبؤ به هو أن نقول إن هناك قانوناً سببياً يخضع له الحادث المعني وإن هذا القانون قابل لأن يعرف من قبلنا، فعلى افتراض أننا ما زلنا لا نعرف ما هو هذا القانون، بامكاننا أن نقول إننا لو كنا نعرف ما هو هذا القانون، لكان بامكاننا أن نفسر الحادث المعني أو تنبئنا به عملياً. إننا نفترض، مثلاً «إنه بامكاننا أن نفسر السرطان أو أن نتنبأ بالإصابة به، على الأقل من حيث المبدأ. وما نعنيه هو أن هناك قانوناً سببياً يخضع له حدوثه وان هذا القانون قابل لأن يعرف. لو كنا نعرف ما هو هذا القانون لكان بإمكاننا، بالطبع، أن نفسّر عملياً ظاهرة حدوث السرطان وكذلك ان نتنبأ عملياً بها.

نعود هنا فنكرر أن ما يهم الحتمي، في نهاية التحليل، هو أن كل ما يحدث في الكون قابل للتفسير والتنبؤ من حيث المبدأ. وواضح هنا أن وجود ظواهر كثيرة لا يمكننا أن نفسرها

أو نتنبأ بها أمر لا يتعارض مطلقاً مع موقف الحتمي، ما دام بإمكاننا أن نعزو عدم قدرتنا على تفسيرها أو التنبؤ بها إلى وجود موانع عملية وليس موانع نظرية. وبإمكاننا الآن، في ضوء التحليل السابق، أن نصوغ موقف الحتمي على النحو التالي: كل حادث في الكون يخضع لقانون سببي واحد على الأقل بحيث أننا إذا حزنا على معرفة هذا القانون والشروط السابقة لحدوث الحادث المعني، يكون بإمكاننا أن نفسّر عملياً حدوث هذا الحادث وكذلك أن نتنبأ به عملياً. وهذا تماماً ما نفهمه من إعلان المفكر الرياضي الفرنسي بيير سيمون دي لابلاس 1749-1827 بأن من يحوز على معرفة الماضي والحاضر، بإمكانه، من حيث المبدأ، أن يتنبأ بالمستقبل بكل تفاصيله. إن هذا الموقف يفترض وجود قوانين سببية تتحكم بما يحدث، كائناً ما كان، وأن من يعرف ما حدث حتى الآن لا يبقى أمامه سوى أن يعرف هذه القوانين السببية حتى يتنبأ بكل حوادث المستقبل بكل تفاصيلها ودقائقها.

توجد مسألة مرتبطة بالتحليل السابق يجب تناولها قبل الانتقال إلى التمييز بين الحتمية والجبرية. فإن تحليلنا السابق يوحي بأن الحتمي ملزم بحسبان كل ما يحدث، ليس فقط قابلاً للتفسير من حيث المبدأ، بل أيضاً قابلاً للتنبؤ من حيث المبدأ. إنه، حسب هذا التحليل، يفترض أن هناك تناظراً منطقياً تاماً بين التفسير والتنبؤ، بمعنى أن البنية المنطقية لعملية التنبؤ هي ذاتها البنية المنطقية لعملية التفسير. فكما أن التفسير يتخذ نمطاً استنباطياً، كما رأينا في البداية، كذلك هي الحال، بناء على التحليل السابق، بالنسبة لعملية التنبؤ. فالتفسير السببي، كما رأينا، يعني استنباط ما يراد تفسيره من قانون سببي ما ومن معرفتنا لكون الشروط السابقة لحدوث ما يراد تفسيره هي من النوع الذي ينص عليه القانون.

ولكن هذا تماماً ما تعنيه عملية التنبؤ. فإن أتنبأ، مثلاً، بأن سعيداً الذي تناول كمية كبيرة من السم مع وجبة غذائه سيموت خلال فترة قصيرة هو أن استنبط حادث موته المقبل من القانون السببي القائل إنه كلما تناول شخص كمية كبيرة من السم، لا بد له من أن يفارق الحياة في فترة وجيزة ومن معرفتي لكون الشروط السابقة لحادث موته المتوقع تتضمن تناوله كمية كبيرة من السم. إذا ركّزنا الآن على هذا المثال، نجد أن الفرق الوحيد بين التفسير والتنبؤ ينحصر في كون التنبؤ عملية نقوم بها قبل حدوث الحادث، موضوع التنبؤ، بينما التفسير هو لشيء حدث. ولكن في كلا الحالتين، كما هو واضح من مثالنا، ما نفعله هو استنباط الحادث الذي يشكل موضوع التفسير أو التنبؤ من القانون السببي المشار إليه ومن معرفتنا لنوع الشروط السابقة.

لا يقبل كل الحتميين وصفنا السابق للحتمية بأنها نظرة تقول بامكان تفسير كل ما يحدث في الكون وكذلك بإمكان التنبؤ به قبل حدوثه. إن بعض الحتميين يقبل الشق الأول من وصفنا، أي الشق الذي يشير إلى إمكان تفسير كل ما يحدث، ولكنه يرفض الشق الثاني. من المهم أن ننبه القارىء هنا إلى أن هذا البعض من الحتميين لا يرفض القول بإمكان التنبؤ الرجعي Retroaction لكل ما يحدث. ولكن فكرة التنبؤ الرجعي لا تختلف في شيء عن فكرة التفسير بما هو عملية تتخذ النمط الاستنباطي - السببي الذي أشرنا إليه سابقاً.

فإذا عدنا إلى مثالنا السابق، فأن نتنبأ رجعياً بموت سعيد هو أن نقول لم يكن لسعيد مفرّ من الموت على أساس معرفتنا لكون سعيد تناول كمية كبيرة من السم ولكون من يتناول هذه الكمية من السم، لا مفر له من الموت.

من الواضح من هذا التحليل أن التنبؤ الرجعي لا يختلف في شيء مطلقاً عن التفسير. إنه، كالتفسير، يتضمن استنباط ما حدث من الشروط السابقة لحدوثه ومن القانون السببي المناسب.

ولكن السؤال الذي لا بد من أن نواجهه الآن هو السؤال التالي: ما هي الأسباب التي تدعو بعض الحتميين إلى تبني الموقف القائل بأن كل ما يحدث في الكون قابل للتفسير، ولكن ليس قابلاً للتنبؤ بالضرورة ؟

يوجد سببان رئيسيان لتبنيهم هذا الموقف. الأول: هو أن هناك ظواهر أو حوادث من النوع الذي لا يمكن التنبؤ به، لأن التنبؤ به يفترض حدوثه إما قبل قيامنا بالتنبؤ به أو بصورة متزامنة مع تنبؤنا به، مما يبطل كونه تنبؤاً. فلا يمكن، مثلاً، التنبؤ بنظرية علمية، لأن التنبؤ بها يعني إبداعها قبل أوانها، مما يعني انها موجودة في أدمغتنا قبل التنبؤ بها، أو على الأقل بصورة متزامنة مع عملية تنبئنا بها. هذا ينطبق، لا شك، على كل عمل إبداعي. هل كان بامكاننا مثلاً، أن نتنبأ بقصيدة «الفراغ» لأدونيس كما هي بكل تفاصيلها ؟ بمعنى آخر، هل كان بإمكاننا أن نقول سنة 1950، مثلاً، أو في أي وقت آخر سابق على إبداع أدونيس للقصيدة، أن أدونيس سيبدع سنة 1954 قصيدة تقول:

حطام الفراغ على جبهتي
يمد المدى ويهيل الترابا. . . الخ

إلاّ إذا ابدعنا القصيدة أنفسنا ؟ ولكن إذا ابدعنا القصيدة أنفسنا، فإن ظهورها هو في سنة 1950 وليس في سنة 1954، وما نتنبأ به، إذن، هو شيء حاصل قبل الموعد الذي يفترض

تنبؤنا حصوله فيه، مما يجعل من الخارق القول بتنبؤنا به.

السبب الثاني الذي يدعو بعض الحتميين إلى تبني الموقف، الذي نعالجه هو أن عملية التنبؤ ذاتها تشكل، في ظل بعض الظروف، عاملاً مؤثراً على ما سيحدث، مما يبطل عملية التنبؤ ويحولها إلى عملية تقدير أو تخمين. لنفترض أن سعيداً من النوع الذي يتصرف بصورة عصبية إذا عورضت وجهة نظره وكنت على وشك أن أعارض وجهة نظره فقلت قبل إبداء معارضتي: «ستغضب مني بعد قليل يا سعيد»، فهل يمكنني، في هذه الحالة، أن أضمن أن معارضتي لوجهة نظره ستقوده إلى التصرف بصورة عصبية؟ بالطبع لا. فإن قولي له (تنبؤي أمامه) بأنه سيغضب مني بعد قليل هو عامل اضافي قد يؤثر على سلوكه على نحو يجعل هذا السلوك مغايراً لما اتوقعه. في ظل هذ المتغير الاضافي، لا يعود قولي: «ستغضب مني بعد قليل يا سعيد» يشكل تنبؤاً بالمعنى العلمي - الاستنباطي الذي يهمنا هنا. إن هذا المتغير الاضافي يبطل التنبؤ، ليس بمعنى أنه يجعله كاذباً، بل بمعنى أنه يجعل صدقه غير مضمون. في حالات من هذا النوع قد يصدق ما نتوقعه ولكن المسألة الأساسية هنا هي أننا لسنا في وضع دليلي يسمح لنا بأن نقول بأنه سيصدق. إن طبيعة هذه الحالات تجعل من المستحيل علينا أن نعرف ما نتوقعه سيحدث بالفعل، لأنه يوجد احتمال، ولو ضئيل، أن تنبؤنا العلني سيجعل هذا الشخص يتصرف على غير النحو الذي نتوقعه. وما دام الأمر كذلك في حالة من هذا النوع، إذن فإن حالة هذا النوع هي حالة لا تسمح بالتنبؤ الاستنباطي حتى من حيث المبدأ.

الحتميون الذين يتبنون الموقف الذي نعالجه يصرّون، كما رأينا، على إمكان التنبؤ الرجعي (أي إمكان التفسير) في كل الحالات بما في ذلك الحالات التي رأينا سابقاً انه يستحيل التنبؤ بها. فقد لا نستطيع في رأي بعض الحتميين، كما رأينا، أن نتنبأ بصورة علنية ان سعيداً سيقوم بفعل من نوع معين، ولكن لو قام سعيد بهذا الفعل لن يوجد شيء يمنعنا، من حيث المبدأ، أن نفسر قيامه به. كذلك لا معنى لأن نقول إنه كان بإمكاننا أن نتنبأ بقصيدة (الفراغ) لأدونيس، ولكن لا شيء الآن يمنعنا، نظرياً، بعد أن كتبت القصيدة، أن نفسّر، في ضوء قوانين سيكولوجية معيّنة وفي ضوء ما نعرفه عن أدونيس، لماذا استعمل أدونيس ما استعمله من ألفاظ وصور وتشابيه ورموز على النحو الذي نجده في القصيدة المعنية. قد لا نعرف كل القوانين السيكولوجية المطلوبة هنا، وكذلك قد لا نعرف بما فيه الكفاية عن شخصية أدونيس، ولكن جهلنا بهذين الأمرين، على افتراض انه أمر حاصل، هو شأن عملي، وليس شأناً نظرياً، بمعنى أن العوامل التي تحول بيننا وبين معرفة هذه الأمور أو بعضها هي، على الأكثر، موانع عملية وليست نظرية.

بامكاننا الآن أن نستنتج، في ضوء تحليلنا السابق، ان ما يلتزم به الحتمي، على الأقل وليس على الأكثر، هو الاعتقاد بأن كل ما يحدث في الكون قابل لأن يفسّر سببياً من حيث المبدأ. ولكن هل الحتمية بهذا المعنى، نظرة جبرية؟ الجواب هو بالنفي، حتى الحتمية بالمعنى الأوسع الذي تناولناه في البداية، أي المعنى الذي يستلزم من الحتمي الاعتقاد بأن كل ما يحدث قابل، من حيث المبدأ، ليس فقط للتفسير، بل والتنبؤ أيضاً، حتى الحتمية بهذا المعنى الأوسع ليست بالضرورة، نظرة جبرية.

حتى نفهم السبب لقولنا هذا، لنشرح باختصار ما هي الجبرية.

الجبرية، بمعناها الأوسع، هي نظرة تقول بأن كل ما يحدث في الكون تقرر حدوثه سلفاً.

وهذا يعني، على وجه التحديد، أن كل ما حدث أو سيحدث، حدث أو سيحدث بغض النظر عن رغبات البشر وميولهم واختياراتهم وأفعالهم. فعلى سبيل المثال، إذا تزوج سعيد من خولة الساعة الخامسة يوم الأربعاء من سنة 1975، فقد كان مقرراً قبل الموعد بزمان أن يحدث زواج سعيد من خولة على النحو وفي الوقت المشار إليهما. وهذا يعني أنه لم تكن هناك قوة، قبل الموعد المشار إليه، تستطيع أن تمنع حدوث هذا الزواج. هذا الزواج حدث، إذن وما كان إلّا ليحدث، بغض النظر عن أي شيء آخر حدث أو كان ممكناً أن يحدث قبل حدوث هذا الزواج. فلا معنى لأن نقول هنا، مثلاً، أنه كان ممكناً ألّا يحدث هذا الزواج على اساس انه كان ممكناً أن تغير خولة رأيها وترفض الزواج من سعيد. فإذا كان مقدراً لها أن تتزوج من سعيد في الموعد المشار إليه، فإن هذا الأمر سيحدث في ذلك الموعد بغض النظر عن رغباتها.

الجبرية، بالمعنى الأضيق، لا تعد كل ما يحدث أمراً مقرراً (أو مقدراً) بصورة سابقة، بل تحصر الحوادث المقررة سابقاً في الحوادث الهامة في حياة البشر، مثل الولادة والموت والزواج وما أشبه ذلك.

والمهم بالنسبة لبحثنا هنا هو أن نبين ان الحتمية غير ملتزمة، بالضرورة، بأي نوع من أنواع الجبرية. فالحتمي ليس ملزماً بالقول بأن ما يحدث كله أو بعضه تقرر سلفاً أو كتب لنا وما أشبه ذلك. أنه ملزم بأن يقول، على الأقل، بأن لكل

حادث تفسيراً سببياً، أي لكل حادث أسباباً ضرورية وكافية تفسّر حدوثه.

ولا شيء من هذا يلزمه بأن يقول بأن ما يحدث، يحدث بغض النظر عن رغباتنا واختياراتنا وأفعالنا، لأن قد تكون الأخيرة، من منظور الحتمي، بين الأسباب الضرورية والكافية لما يحدث، إذا عدنا إلى مثالنا السابق، نجد أن الحتمي غير ملزم، بوصفه حتمياً، أن يقول سوى أن زواج سعيد من خولة حادث يمكن تفسيره سببياً، وربما ذهب الحتمي إلى أبعد من ذلك وقال إنه كان بإمكاننا أن نتنبأ بهذا الحادث قبل حدوثه. ولكن ليس في هذا ما يلزمه بأن يقول بأن ما يفسّر هذا الحادث هو شيء مستقل كلياً عن رغبات واختيارات وافعال سعيد أو خولة. فمسألة وجود دور سببي في تفسير الزواج المعني لاختيارات ورغبات وأفعال كل من سعيد وهولة هي مسألة مفتوحة من منظور حتمي صرف.

لننتقل الآن إلى المسألة الثالثة والأخيرة، أي المسألة المتعلقة بالحجة أو الحجج التي يمكن اللجوء إليها لدعم مذهب الحتمية. من الأمور التي يجب أن تتوضح في معالجتنا لهذه المسألة أن نوع الحجج التي يمكن اللجوء إليها لدعم مذهب الحتمية يتوقف على كيفية فهم الفيلسوف، صاحب هذه الحجج، لطبيعة مبدأ السببية. فإن فيلسوفاً عقلياً كسبينوزا Spinoza 1632-1677، مثلاً، ينظر إلى مبدأ السببية على أن تعبير عن حقيقة ضرورية منطقياً، بينما فيلسوف تجريبي كديفيد هيوم David Hume 1711-1776، لا يرى في هذا المبدأ سوى تعبير عن تعميم تجريبي. ومن الواضح هنا أن من ينظر إلى مبدأ السببية نظرة سبينوزا إليه، سيلجأ لا محالة إلى حجج قبْلية لدعم مذهب الحتمية، بينما من ينظر إليه نظرة هيوم لن يحاول أن يجد دعماً لمذهب الحتمية سوى في حجج استقرائية بَعْدية.

حتى تتوضح الأمور أكثر، لنتناول بصورة أكثر تفصيلاً كيفية ارتباط طريقة تسويغ مذهب الحتمية بنظرة الحتمي لمبدأ السببية.

توجد ثلاثة مواقف أساسية من مبدأ السببية: الموقف العقلي والموقف التجريبي والموقف التوفيقي (موقف عمانوئيل كانط). لنتناول الآن كل موقف من هذه المواقف ولنحاول أن نبين كيف يقرر هذا الموقف الطريقة التي يُركن إليها لتسويغ مذهب الحتمية.

لنبدأ بموقف العقلي. إن الفيلسوف العقلي، انطلاقاً من اعتقاده بوجوب تأسيس المعرفة على أسس قبْلية، لا يمكنه أن يؤوّل مبدأ السببية، بما هو مبدأ أساسي من مبادىء المعرفة الانسانية، إلاّ على أنه مبدأ قبْلي. ان نقول إنه مبدأ قبلي هو أن نقول إننا نعرف صدقه باستقلال عن التجربة الحسية، مثله في ذلك مثل المبادىء الرياضية.

إن سبينوزا، في الواقع، ذهب إلى حد الاعتقاد بأن العلاقات السببية يمكن ردها إلى علاقات منطقية خالصة، بمعنى أن قولنا إن شيئاً ما (أ) هو سبب (ب) لا يمكن أن يكون صادقاً إلاّ إذا كان صادقاً بالضرورة المنطقية، وهذا بدوره، يعني أنه إذا كان صادقاً، فإن نفيه يؤدي إلى تناقض منطقي. من الواضح من تحليل سبينوزا أن النسق السببي ينحل إلى نسق منطقي وأن معرفة العلاقات السببية، بالتالي، هي شأن قبْلي، مثلها في ذلك مثل معرفة العلاقات المنطقية، عامة.

إن فيلسوفاً، كسبينوزا، يفهم العلاقة السببية على هذا النحو، لابد له، بوصفه حتمياً، أن ينظر إلى الوجود، بما هو نسق سببي، على انه نسق ضروري بالمعنى المنطقي أو بمعنى شبيه بالمعنى المنطقي. هنا كل حادثة أو حالة من حوادث أو حالات الوجود ترتبط بما سبقها وكذلك بما يتبعها في النسق السببي برابطة الضرورة المنطقية. الموقف الحتمي ينحل هنا إلى موقف يقول ما معناه: كل حادثة في الكون وكذلك كل حالة من حالات الكون متضمنة منطقياً فيا سبقها من حوادث وحالات.

إذا كان الموقف الحتمي هو من النوع الذي نجده في فلسفة سبينوزا، إذن فإن البرهنة على صدقه تحتاج إلى أكثر بكثير من اللجوء إلى الملاحظة التجريبية. فالحجج المطلوبة هنا لتسويغ الموقف الحتمي يجب أن تكون من النوع القبْلي الذي يحاول استنباط فكرة كون الوجود ينحل إلى نسق سببي كامل من أفكار أخرى يفترض أن تكون بديهية قبْلياً، وإلاّ علينا أن ننظر إلى الفكرة السابقة على أنها هي نفسها بديهية قبْلياً ولا تحتاج بالتالي، إلى برهان. هنا إما نعامل مبدأ السببية الشاملة كما نعامل المبرهنات الرياضية أو نعامله كما نعامل مصادرات أو بديهيات نسق رياضي ما.

يتخذ الفيلسوف التجريبي موقفاً مغايراً تماماً لموقف فيلسوف عقلي، كسبينوزا، من طبيعة مبدأ السببية الشاملة. فإن فيلسوفاً تجريبياً كديفيد هيوم، مثلاً، ينظر إلى مبدأ السببية على أنه تعميم استقرائي، ليس الا. فإنه يستحيل، من زاوية نظر هيوم، حسبان مبدأ السببية أكثر من تعميم استقرائي، لأن ينظر إلى العلاقة السببية، أصلاً، على أنها ذات طبيعة جائزة Contingent وليست ضرورية. وأن نقول إن العلاقة السببية ذات طبيعة جائزة هو أن نقول إنه يستحيل أن نكتشف قبْلياً، أي بواسطة تفكير متحلل من تأثرات

التجربة والملاحظة، أية علاقة سببية في العالم. فبدون أن نلاحظ، مثلاً، بصورة متكررة ازدياد حجم غاز معين على اثر ازدياد حرارته، لا يمكننا أن نحكم بأن هناك علاقة سببية بين ازدياد حجم الغاز وازدياد حرارته. ولكن إذا كانت العلاقات السببية لا تكتشف إلا بواسطة الملاحظة والتجربة، إذن لا يمكن قبول موقف سبينوزا بأن السبب يتضمن نتيجته بصورة منطقية. وهذا بدوره يعني أنه لا يمكننا النظر إلى العلاقات السببية على أنها ضرورية منطقياً، بل على أنها، في أفضل حال، علاقات جائزة.

إن موقف هيوم من طبيعة العلاقات السببية، الذي صار من مسلمات الفلسفة التجريبية، قاده إلى النظر إلى مبدأ السببية الشاملة على أنه مجرد تعميم استقرائي. فإذا كانت العلاقة بين السبب ونتيجته لا تتجاوز كونها علاقة جائزة، إذن لا تناقض منطقياً في تصورنا لوضع فصل يكون فيه السبب موجوداً بدون المسبَّب. لا تناقض منطقياً، مثلاً، من زاوية النظر هذه، في تصورنا لغاز ازدادت درجة حرارته ولم يزدد حجمه أو في تصورنا لمعدن ازدادت حرارته ولم يتمدد أو في تصورنا لانسان فصل رأسه عن جسده، وظل حياً. بل لا تناقض منطقياً، من زاوية النظر هذه، في تصورنا غياب العلاقات السببية من العالم أو في افتراضنا، على الأقل، صدق النظرة اللاحتمية. فإذا كنا، أصلاً، لا نكتشف العلاقات السببية، على افتراض انها موجودة بين احداث وحالات العالم، إلاّ بواسطة الملاحظة التجريبية، إذن فإن وجود هذه العلاقات أو وجود علاقات أخرى من نوعها بين أحداث وحالات العالم لا يمكن أن يكون أمراً ضرورياً منطقياً. ولذلك فإن مبدأ السببية الشاملة لا يمكن أن يتجاوز كونه تعميماً استقرائياً، بخلاف ما قال به فلاسفة عقليون كـ سبينوزا.

إذا كان مبدأ السببية الشاملة هو بالفعل مجرد تعميم استقرائي، إذن فلا يمكن البرهنة على موقف الحتمي بواسطة حجج قَبْلية، الا وان هذا الموقف يجد فحواه الأخير في مبدأ السببية الشاملة.

ولكن ما هي الحجج البَعْدية التي يمكن اللجوء إليها هنا لتسويغ موقف الحتمي؟

إن مبدأ السببية الشاملة، بوصفه تعميماً استقرائياً، يفترض فيه أن يقول شيئاً عن الواقع يمكن التحقق من صدقه بواسطة الملاحظة التجريبية. والسؤال الأساسي امامنا الآن هو السؤال التالي: ما الذي يقوله هذا المبدأ عن الواقع وكيف يمكن التحقق منه عن طريق الملاحظة التجريبية، وهل لدينا بالفعل من الأدلة ما يشكل تسويغاً معقولاً له؟ ما يقوله هذا المبدأ هو ما يشكل الفحوى الأخير للمذهب الحتمي والذي رأينا أنه يتلخص في القول إن لكل حادث، أو حالة، من حوادث، أو حالات، الكون أسباباً كافية.

وما يعنيه القول الأخير، كما رأينا، هو أن كل حادث من حوادث الكون (حـ) يرتبط ببعض ما سبقه من حوادث على نحو ما، بحيث انه كلما حدث شيء من نوع ما سبقه، يتبع ذلك حدوث شيء من نوع (حـ). من الواضح من تحليلنا هذا أن مبدأ السببية، بوصفه تعميماً استقرائياً، أكثر تعقيداً بكثير من التعميمات الاستقرائية العادية، لأنه تعميم استقرائي ينطوي على عدد لا حصر له من التعميمات الاستقرائية سواه. إنه يقول إن كل ما يحدث يرتبط بما سبقه بعلاقات سببية من نوع ما، ولكن لا يمكن أن نتحقق بالنسبة لأي حادث (حـ) من وجود علاقة سببية تربطه بما سبقه، إلاّ إذا تحققنا من التعميم الاستقرائي الذي مفاده أنه كلما حدث شيء من نوع الحوادث السابقة لـ (حـ) يتبع ذلك حدوث (حـ). ولذلك فحتى نتحقق من التعميم الاستقرائي «لكل ما يحدث اسباب كافية» علينا أن نرده إلى صورته الأكثر تحديداً والتي مؤداها أنه بالنسبة لأي حادث (حـ) على الاطلاق، إن (حـ) يرتبط بما سبقه على نحو ما بحيث أنه كلما حدث شيء من نوع ما سبقه، يتبع ذلك حدوث شيء من نوع (حـ)، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية.

من الواضح هنا أن التعميم الأخير ينطوي على عدد لا متناهٍ من التعميمات التجريبية، أي لا حصر لعدد التعميمات التجريبية التي يمكن استنباطها منه. ولذلك فحتى نتحقق من صدق هذا التعميم، علينا أن نتحقق أولاً من صدق التعميمات التجريبية المتضمنة منطقياً فيه، أي علينا أن نجيب عن أسئلة كهذه: هل حدوث (حـ 1) يرتبط بما سبقه على نحو بحيث انه كلما حدث شيء من نوع ما سبقه، يتبع ذلك حدوث شيء من نوع (حـ 1)؟ وهل حدوث (حـ 2) يرتبط بما سبقه على نحو مماثل؟ وماذا عن (حـ 3) و (حـ 4)؟ الخ.

لا شك أن هناك عدداً كبيراً من التعميمات التجريبية التي هي من النوع الأخير تحققنا من صدقه، ولكن يستحيل منطقياً التحقق منها كلها، لأنها، كما رأينا، تشكل فئة لامتناهية. ولذلك أقصى ما نطمح إليه، في نظرالتجريبي، هو أن نتحقق من عدد كاف منها لإعطاء دعم استقرائي معقول لمبدأ الحتمية. والسؤال الآن هو التالي: هل تحققنا من عدد كاف من هذه التعميمات التجريبية، أي هل لدينا دعم استقرائي معقول لمبدأ الحتمية؟ إن جواب الفلاسفة التجريبيين هو بالإيجاب. إن هذا الدعم، في نظرهم، تزودنا به خبراتنا

اليومية والعلمية على حد سواء، وهو يزداد قوة باستمرار عن طريق النجاح المطرد للعلم في حقليّ التفسير والتنبؤ. أن نتكلم هنا عن النجاح المطرد للعلم في حقليّ التفسير والتنبؤ هو أن نتكلم، في المقام الأول، على نجاحه المطرد في اكتشاف القوانين السببية التي تخضع لها حوادث العالم (أي اكتشاف اسبابها الكافية) لأن التفسير والتنبؤ، كما رأينا، غير ممكنين، علمياً، إلّا عن طريق معرفة الأسباب الكافية. ولذلك فبمقدار ما تزداد قدرتنا على التفسير والتنبؤ، بمقدار ما تزداد قوة الدعم الاستقرائي لمبدأ الحتمية.

قد يعترض البعض على الحجة الأخيرة على أساس أن خبراتنا، في مجملها، تؤيد موقف اللاحتمي، لاموقف الحتمي، كما يتصور أصحاب الحجة الأخيرة. فحتى الفيزياء الحديثة، في نظر هذا البعض من المفكرين، ابتدأت تتجه اتجاهاً لاحتمياً تحت تأثير هايزنبرغ. لن نتناول وجهة النظر هذه إلى حين معالجتنا موضوع اللاحتمية في مكان آخر من هذا الجزء من الموسوعة. ولذلك فلننتقل الآن إلى معالجة كيفية تناول فيلسوف توفيقي ككانط لمسألة تسويغ مذهب الحتمية.

كانط Kant 1724-1804 يعتقد، مع التجريبي، ان مبدأ السببية الشاملة أو مبدأ الحتمية ذو مدلول تجريبي وان خبراتنا اليومية والعلمية على حد سواء مؤيدة لهذا المبدأ. ولكن كانط يذهب إلى أبعد بكثير مما ذهب إليه التجريبي، إذ إنه يصرّ على أن مبدأ الحتمية غير قابل للدحض، مما يعني أن خبراتنا العادية والعلمية على حد سواء لا يمكن، من حيث المبدأ، إلّا أن تكون مؤيدة لمبدأ الحتمية. إن القول الأخير يدفع كانط في اتجاه عقلي، إذ إنه يفترض منطقياً بصورة سابقة حسبان مبدأ الحتمية مبدأ قبْلياً.

ومع ذلك، فإن كانط لا يذهب إلى الحد الذي ذهب إليه سبينوزا، أي إلى حد حسبان العلاقات السببية فئة فرعية للعلاقات المنطقة. إن مبدأ السببية أو الحتمية، في نظره، هو مبدأ تركيبي ـ قبْلي. في الواقع، إن نظرته إلى هذا المبدأ على هذا النحو هو في صميم موقفه المستهدف للتوفيق بين الفلسفة العقلية والفلسفة التجريبية.

لا يمكننا فهم وجهة نظر كانط التوفيقية هذه إلّا في ضوء تقسيمه للقضايا القبْلية إلى فئتين، فئة القضايا القبْلية التحليلية وفئة القضايا القبْلية التركيبية. فالقضية التي تنتمي إلى الفئة الفرعية الأولى (فئة القضايا القبْلية ـ التحليلية) ليست فقط قضية يمكن التحقق من صدقها بدون اللجوء إلى أدلة تجريبية، بل إنها من النوع الذي يؤدي نفيه إلى تناقض منطقي. إن قضية مثل «الأرملة انثى» هي من هذا النوع. فنحن حتماً نعرف قبْلياً أن الأرملة انثى، وكذلك أنها قضية يؤدي نفيها إلى تناقض منطقي، لأن موضوعها، في لغة كانط، يتضمن محمولها. فالأرملة انثى، بالتعريف، ولذلك فلا يمكننا أن ننفي أن تكون الأرملة أنثى دون أن نناقض أنفسنا. أما القضية التي تنتمي إلى الفئة الفرعية الثانية، أي القضية التركيبية ـ القبْلية، فهي، كالقضية التي تنتمي إلى الفئة الأولى، قضية يمكن التحقق من صدقها بدون اللجوء إلى وقائع العالم التجريبي. ولكنها تختلف عن السابقة في كونها ليست صادقة بالضرورة المنطقية، أي أن نفيها لا يؤدي إلى تناقض منطقي. فهي تركيبية بمعنى ان موضوعها لا يتضمن محمولها (أي انها ليست صادقة بالتعريف). فهي، إذن، ذات مدلول واقعي أو تجريبي، ولكن، مع ذلك، نحن نعرف صدقها باستقلال عما نكتشفه تجريبياً عن عالم الواقع، ولذلك فهي قبْلية إلى جانب كونها تركيبية (غير تحليلية).

اعتقد كانط أن قضايا الحساب والهندسة والفيزياء هي من هذا النوع. وكذلك اعتقد، كما مر معنا، أن مبدأ السببية مشمول بهذه الفئة من القضايا. إن القضية التي تعبر عن مبدأ السببية أو الحتمية هي، في نظر كانط، كقضايا الحساب والهندسة، ذات مضمون واقعي أو تجريبي ولكنها، مع ذلك، لا تحتاج إلى دعم تجريبي لأننا نعرف قبْلياً أن وقائع العالم التجريبي لا يمكن إلّا أن تؤيد صدقها.

إن توصل كانط إلى النظر إلى مبدأ السببية على أنه قبْلي يتوقف على نظره إليه على أنه ضروري للمعرفة التجريبية. فمن الواضح هنا أنه إذا كانت المعرفة التجريبية غير ممكنة في غياب مبدأ السببية أو الحتمية، إذن لا يمكن أن تكون معرفتنا لهذا المبدأ مستمدة مما نعرفه تجريبياً. فنحن لا يسعنا سوى أن ننظم معطيات الحواس في نسق سببي حتى نحولها إلى موضوعات للمعرفة التجريبية، بعامة، والعلمية، بخاصة، ولذلك فإن لجوءنا إلى الأدلة التجريبية لدعم الموقف الحتمي هو مصادرة على المطلوب الأول، لأنه يفترض سلفاً صدق مبدأ الحتمية.

من الأمور التي صار من السهل توضيحها الآن هو اصرار كانط على أن مبدأ الحتمية غير قابل للدحض. فإذا كان هذا المبدأ، كما يدعي كانط، ضرورياً للمعرفة التجريبية، إذن يستحيل حدسياً، في لغة كانط، أن يحدث شيء بدون سبب، بمعنى أن حدوث شيء بدون سبب هو أمر لا يمكن أن يقع ضمن إطار معرفتنا التجريبية، وأنه، بالضرورة، لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن يحدث أي شيء، على صعيد عالم الظواهر، يتعارض مع مبدأ الحتمية. ولكن هذا لا يعني أن

نفي هذا المبدأ متناقض منطقياً، كما اعتقد سبينوزا، لأن كانط، كما يعرف أي دارس مبتدىء للفلسفة، ميّز بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها. ولذلك فإن قوله بأن لا شيء يحدث على صعيد عالم الظواهر يمكن أن يتعارض مع مبدأ الحتمية لا يعني أن نفي هذا المبدأ مستحيل منطقياً، ما دام نقيضه قد يجد تطبيقاً له في عالم الأشياء في ذاتها.

يعترض بعض الفلاسفة على وجهة نظر كانط على أساس أن الفيزياء الحديثة ـ ميكانيكا الكم بصورة خاصة ـ برهنت على أن مصادرة الحتمية ليست ضرورية للمعرفة العلمية. ليس هذا فحسب، بل إن الفيزياء الحديثة، بالنسبة لهؤلاء المفكرين، كشفت عن حقيقة جد هامة، ألاّ وهي حقيقة كون الجسيمات الدقيقة لا تخضع لقوانين حتمية صارمة. وإذا صح هذا، إذن فإن الفيزياء الحديثة تقدم دحضاً لمبدأ الحتمية، ولا معنى بالتالي لإصرار كانط على كون هذا المبدأ غير قابل للدحض، تجريبياً. بالإضافة إلى هذا، فإن بعض الفلاسفة يعترض على موقف كانط على أساس أنه يقوم على تمييز لا مسوغ له بين عالم الظواهر والأشياء في ذاتها. وفي غياب هذا لتمييز، يصير قول كانط أنه لا يمكن دحض مبدأ الحتمية قولاً يجرد مبدأ الحتمية من مدلوله التجريبي ويجعله أقرب إلى المبادىء التحليلية منه إلى المبادىء التركيبية.

فإذا كان عالم الظواهر يستنفد كل حوادث وحالات العالم، الفعلية والممكنة، أي كل ما هو موجود وما قد يوجد في هذا العالم، إذن أن نقول لا يمكن أن يحدث شيء على صعيد عالم الظواهر يدحض مبدأ الحتمية لا يمكن أن يعني في هذه الحالة سوى انه لا يمكن، حتى منطقياً، دحض هذا المبدأ.

مصادر ومراجع

— Berlin, *I., Historical Inevitability,* Oxford University Press, London, 1954.
— Born, M., *The Natural Philosophy of Cause and Chance, Oxford, 1949.*
— Bunge, M., Causality: *The Place of Causal principles in Modern Science,* Cambridge, 1959.
— ——————, *Metascientific Queries, Springfield, Mss., 1958.*
— Dear, G. F., « Determinism in Classical Physics» *British, Journal for the Philosophy of Science,* 1961.
— Eddington, A., *Nature of the Physical World,* New York, 1958.
— Ewing, A. C., *The Fundamental Questions of Philosoph,* New York, 1951.
— Frank, P., *Philosophy of Science,* New York, 1957.
— Gruenbaum, A., « Causality and the Science of Human Behavior », in Feigl and Brodbeck eds, *Readings in the Philosophy of Science,* New York, 1953.
— Hinshaw, V., «Determinism Versus Continuity», *Philosophy of Science,* 1959.
— Holbach, Baron, *System of Nature,* trans. by H. D. Robinson, Boston, 1853.
— Hook, Sidney ed., *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science,* New York Press, 1958.
— Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding,* Sec. 7, 8.
— Margenau, H., *The Nature of Physical Reality,* New York, 1950.
— Nagel, E., « Th Causal Character of Modern Physical Theory », in Feigl and Brodbeck eds, *Readings in the Philosophy of Science,* New York, 1953.
— *The Structure of Science, Harcourt Brace and World, Inc,* New York, 1961.
— Nieslsen, Kai, *Reason and Practive, Harper and Row,* New York, 1971.
— O'Connor, D. J., « Determinism and Predictability,» *British Journal of the Philosophy of Science,* 1957.
— Peters, R. S., *The Concept of Motivation,* London Routledge, 1958.
— Reichenbach, H., *The Rise of Scientific Pnilosophy,* Berkeley, Calif, 1951.
— Schlick, M., « Causality in Everyday Life and in Recent Science », in Feigl and sellars, eds, *Redings in Philosophical Analysis,* New York, 1949.
— Skinner B. F., *Science and Human Behavior,* New York, 1953.
— Taylor, Charles, *The Explanation of Behavior,* Routledge, London, 1964.
— Warnock, G. J., « Every Event Has a Cause », in A. Flew ed., *Logic and Logic,* Oxford, 1955.

عادل ضاهر

الحدسية (المذهب الحدسي)

Intuitionism
Intuitionisme
Intuitionismus

تنطوي كلمة الحدس وكافة الصيغ المشتقة منها على غموض والتباس كبيرين. وعلى كل حال، فإنه لا بد من القول إن المذهب الحدسي ليس هو ذلك المذهب الذي يقول بأن الحدس أداة للمعرفة، لكنه القائل بأن الحدس هو الأداة الوحيدة للمعرفة اليقينية. وبهذا فإن الحدسيين يعترفون بالحس والعقل كأداتين للمعرفة لكنهم يعطونهما منزلة ثانوية فحسب. إن المذهب الحدسي في الحقيقة نظرية فلسفية تلح على أن الحقائق الأساسية، سواء في مجال الرياضيات أم الميتافيزيقا أم الأخلاق أم الاستطيقا، هي حقائق مدركة بطريق الحدس.

تاريخ المذهب الحدسي

علينا - إنصافاً للحقيقة التاريخية - أن نميز في التاريخ العام للمذهب الحدسي بين تاريخ المذهب الحدسي في الفكر العربي الإسلامي وتاريخ المذهب الحدسي الغربي، وإن تكن جميع الدراسات قد تجاهلت هذا الامر كلية.

أ - المذهب الحدسي في الفكر العربي الإسلامي:

ليس افتئاتاً على الحقيقة أن نقول: إن الاتجاهات المعرفية في الفكر العربي - الإسلامي لم تحظ بعد باهتمام الباحثين بحيث تكون موضوعاً لدراسات جادة وعميقة وعصرية. ومن هنا فإن الحديث عن الاتجاه الحدسي يتطلب دراسة متعمقة للحقول المختلفة في التراث. ولعل في وسعنا أن نمهد لهذا بإشارات موجزة إلى حقول الفلسفة والتصوف، مع محاولة تعمق بعض الكتابات في هذين الحقلين للكشف عن طبيعة المعرفة الحدسية وموضوعها.

1 - الحدسية الفلسفية:

نظر أصحاب النزعة الحدسية في الفكر العربي - الإسلامي إلى الحدس باعتباره ملكة تمكننا من إدراك كيفيات غير طبيعية، وتكوين أحكام خاصة بالأفعال الجزئية، وفئات الأفعال، إضافة إلى معرفة المبادىء الكلية. ومن ثم فإن لنا أن نصنف هذه النزعة في ثلاثة اتجاهات أو صيغ فرعية تبعاً للشيء الذي يقال إنه يؤلف موضوع معرفتنا الحدسية، مع التنبيه على أن أصحاب النزعة الحدسية قد قالوا بهذه الصيغ أو الاتجاهات الثلاثة في آن واحد.

2 - الحدسية الحسية:

تحدث الفلاسفة في الإسلام عن حواس ظاهرة وأخرى باطنة. وقالوا إن من بين الحواس الباطنة ما يسمى بـ«القوة الوهمية». وقد استدلوا على وجودها عبر تحليلهم للأنواع المختلفة من الأحكام. إننا - كما يقول ابن سينا - «نحكم في المحسوسات بمعان لا نحسها». وهذه المعاني أو الكيفيات غير محسوسة لسببين: الأول «أن تكون محسوسة لكنّنا لانحسها وقت الحكم»، والثاني «أن لا تكون في طبائعها محسوسة البتة». (النجاة). وهكذا أثبت وجود كيفيات غير طبيعية.

لقد قال الفلاسفة من قبل: «إنه لا بد من قوة مدركة للمعاني الجزئية. وتلك القوة غير الحواس الظاهرة، إذ المعاني هي ما لاتدرك بإحدى الحواس الظاهرة. وكذا غير الحس المشترك والخيال، لأنه لايرتسم فيهما إلا ما يتأدى إليهما من الحواس الظاهرة، وتلك المعاني لم تتأد منها إليهما». (التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**).

وافق ابن رشد حين تناول وجهة النظر السابقة بالتحليل على أن الأحكام ذات المحمولات غير الحسية هي من صنع القوة الوهمية. لكنه قال إن مصدر هذه الكيفيات هو الحس على أي حال. إن الحس والتخيل مصدران لجميع المعقولات، سواء تلك التي نشعر بحصولها فينا أو التي لاندري كيف حصلت ومتى. والدليل على هذا أن «ابتداء التوهم هو الحس، فحيث لا يوجد الحس لا يوجد الوهم». و«الأشياء التي لا تحس لا تتوهم ولا يفكر فيها». و«الحس يأخذ أوائل علمه من الحواس». (**تلخيص كتاب النفس**).

وهكذا يرى ابن رشد أن الكيفيات التي قيل إنها غير حسية، مستمدة بالتحليل الأخير من الحواس، فالحدوس حسية بالضرورة. لكنه يعترف إلى جانب هذا بوجود حدوس غير حسية تظهر بعد تعطل الأفعال الطبيعية. ومعنى هذا أنه يعترف في الواقع بوجود حدس فوق عقلي، وصفه بأنه «بالجملة موهبة إلهية».

يتبين مما سبق أن المفكرين في الإسلام قد قبلوا في النهاية كون الكيفيات غير الطبيعية الخاصة بفعل جزئي غير مستمدة من مادة الحس، إما لأنها لا تدرك بها أو لأنه يمكن أن تدرك بغيرها، أي بالحدس.

لقد قيل إن الإدراك الحدسي ليس على مستوى واحد - فيما يقول الفارابي مثلاً - فنحن نلاحظ أن بعض إدراكاتنا الحدسية قوية وواضحة، وبعضها الآخر ضعيف ومبهم. ومن ثم فإن الحدوس الجزئية تنقسم إلى قسمين: الأول يقيني، والثاني احتمالي. «فإن كان الحكم بواسطة حدس قوي مزيل للشك مفيد لليقين (فإن القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحدس) تعد من القطعيات، كعلم الصانع لإتقان فعله. فإنّا لما شاهدنا أن أفعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بأنه عالم حكماً حدسياً... وإن لم يكن الحكم بواسطة حدس قوي (فإن تلك الأحكام) تعد من الظنيات ولذلك ترى الاختلاف». (التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**).

لكن فيلسوفاً آخر كابن سينا لا يرى الحدس احتمالياً من جهة صدقه. إن الحدوس الاحتمالية ليست حدوساً حقيقية. الحدس صادق بالضرورة. وحدوس الأفراد تتفاوت فقط «بالكم والكيف. أما في الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس.. وأما في الكيف فلأن بعض الناس أسرع زمان

حدس» (النجاة). وقد يكون هناك فرد «مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء» فيصير له عندئذٍ «حدس في كل المطلوبات أو أكثرها . . في أسرع وقت وأقصره». (النجاة) بل يبدو «كأنه يعرف كل شيء من نفسه. وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد، ويجب أن تسمى . . عقلاً قدسياً . . ولا يبعد أن تفيض هذه . . لقوتها . . على المتخيلة، فتحاكيها المخيلة أيضاً بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام». (النجاة). ولا يبدو من خلال هذه النصوص أن هناك اختلافاً جدياً بين الفيلسوفين.

لقد ذهب الفارابي إلى أن الحدوس، باعتبارها فيضاً من اللّه إلى العقل الفعال، قد تتجه نحو العقل المنفعل أو نحو المخيلة. ويكون الفرد بما يفيض «إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً . . وبما يفيض . . إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات». وتبدو الحدوس الحسية أو الجزئية - في ظل الرأي السابق - أعلى مكانة من الحدوس العامة أو الكلية، لأنها أوضح وأدق. ومن هنا كانت مكانة صاحب الحدوس الجزئية (النبي) فوق مكانة صاحب الحدوس العامة أو الكلية (الفيلسوف). ولكن «لايمتنع أن يكون الإنسان، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة . . ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة». (آراء أهل المدينة الفاضلة).

3 - الحدسية العامة:

نجد في كتاب الفارابي **فصول يحتاج اليها في صناعة المنطق**. نصاً هاماً يحدد أنواع وموضوعات المعرفة الحدسية. إن المعرفة بعامة إما أن تكون تصديقاً، أي استنباطاً، أو تصوراً، أي إدراكاً حدسياً مباشراً. وتضم المعرفة الحدسية في نظر الفارابي ما يسمى بالمقبولات (وهي الأحكام «التي نقبلها عن شخص نثق به أو عن أكثر من شخص») والمشهورات («وهي الآراء الذائعة عند جميع الناس أو عند أكثرهم أو عند علمائهم دون أن يخالفهم فيها غيرهم، مثل أن برّ الوالدين واجب، وشكر المنعم حسن، وكفره قبيح»)، والمحسوسات (وهي المدركة بإحدى الحواس الخمس، مثل أن زيداً هذا جالس، وأن هذا الوقت نهار)، والمعقولات الأول وهي التي نجد أنفسنا كأنها فطرت على معرفتها عند أول الأمر، وجبلت على اليقين بها، وعلى العلم بأنه لا يمكن ولا يجوز غيرها أصلاً، من غير أن ندري من أول الأمر كيف حصلت لها هذه، مثل أن كل ثلاثة فهو عدد فرد . . وكل ما هو جزء الشيء فهو أصغر من ذلك الشيء: وكل مقدار مساوٍ لمقدار آخر فذانك المقداران متساويان».

إذا نحن دققنا النظر في المعارف الحدسية المشار إليها أعلاه وجدناها تندرج تحت ثلاث فئات: الحدوس الحسية، والحدوس العامة، وهي معرفة بكيفية غير طبيعية تخص فئة من الأشياء أو الأفعال، كالعلم بوجوب برّ الوالدين، وأن شكر المنعم خير، والحدوس الكلية وهي معرفة بمبادىء شاملة هي المعقولات الأول.

4 - الحدسية الكلية:

حدد الفارابي موضوع الحدس الكلي بأنه «المعقولات الأول». وقد أوضح ابن سينا هذه بالقول: «أعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق، لاباكتساب، ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية». (النجاة).

أما أصناف المعقولات الأولى - عند الفارابي - فثلاثة: «صنف أوائل للهندسة العلمية، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقبيح . . وصنف أوائل تستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يعقلها الإنسان ومباديها ومراتبها، مثل السموات والسبب الأول». (آراء أهل المدينة الفاضلة). ويذهب ابن سينا في **الإشارات والتنبيهات والنجاة** في ذات الاتجاه حين يقول إن السبب أو المبدأ . . «يحصل بضربين . . فتارةً يحصل بالحدس . . وتارةً يحصل بالتعليم. ومبادىء التعليم الحدس. فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس ثم أدوها إلى المتعلمين». والخلاصة أن الحدوس الكلية تزودنا بالمبادىء الشاملة التي تتأسس عليها المعرفة النظرية والأخلاق.

لعلنا نلاحظ - في ضوء ما سبق - جملة من الحقائق. (1) إن المذهب الحدسي يفترض أن الحقيقة قائمة ومختبئة في مكان ما، وكل ما يلزم لمعرفتها هو أن ترى. (2) إن إدراك الحقيقة يتم بفعل عقلي خالص لا عبر التجربة. (3) إن الحقيقة تامة ولا تبنى أو تتكامل تدريجياً عبر الزمان. (4) إن التغير الكوني لا يكشف بالتالي عن جديد بمعنى الكلمة، إنه يعرض عبر الزمان ما هو محدد في الذهن الإلهي مسبقاً ومن قبل. (5) إن صدق ويقين وضرورة فكرة ما يتوقف على كوننا قد رأيناها حقاً

وبوضوح. ولاحتمال الخلط بين الرؤية العقلية الواضحة من جهة والرؤية المتوهمة من جهة أخرى، فإن معيار الرؤية والوضوح قد انتقل من فعل الإدراك إلى خيرية اللّٰه. فالرؤية الفعلية هي «فيض» أو«إلهام» أو«هبة إلٓهية». ولكون اللّٰه خيراً فإن من الممتنع أن تكون الهبة «مغشوشة». إن المعرفة الحدسية لا تفسر لنا المسلمات القصوى للفكرين الرياضي والأخلاقي فحسب بل والعلل الأولى أو المبادىء القصوى للكون. (7) إن المعرفة الحدسية ليست معرفة لا عقلية، أعني أنها لا تنتهك قوانين العقل، لكنها غير عقلية، أي فائقة العقل. (8) ومن هنا فإنه إذا كانت النبوة حدساً فهذا لا يعني تعارضها مع العقل. وبهذا نرى أن أحد الأهداف الأساسية للحدسية الإسلامية عقلنة النبوة والدين.

5 ـ الحدسية الصوفية:

إذا كان الحدس عند الفلاسفة هو الذي يزودنا بمقدمات الاستدلال فإن العقل عند المتصوفة عقبة تعترض طريق إدراكنا للحقيقة المطلقة. وقد نظر الصوفية إلى الحدس دوماً باعتباره «نور يقذفه اللّٰه في القلب». (**المنقذ من الضلال**). وهو نور مخلوق «من نور الكمال الإلٓهي». (**كشاف اصطلاحات الفنون**). إن العقل فعالية إنسانية بينما الحدس فعالية إلهية في صميمها. ولهذا نظر المتصوفة إلى المعرفة العقلية نظرة مفعمة بعدم الثقة. وقد عبر فريد الدين العطار عن هذا الموقف بقولة: إن «العقل لا يجدي عليك، إنما يأتي إليك بما يأتي إليه غربال من بشر. إنما يحاول العقل أن يدرك في هذا العالم. ولكن هذا العقل.. لا يقوى على المعرفة الإلٓهية». (مختار نامة، نقلاً عن عبد الوهاب عزام، **التصوف وفريد الدين العطار**).

بغض النظر عما يثيره هذا الموقف إزاء المعرفتين العقلية والحدسية من تساؤل عن صلته أو شبهه بمواقف كانط أو الحدسيين الغربيين، وهو شبه كبير وإن لم تقم دراسات كافية لتبين طبيعية أو مصدر هذا الشبه، فإن المعرفة الصوفية الحدسية تقوم على التسليم بواقعية الحقيقة المطلقة. ولهذا صار مدار نظرية المعرفة سؤالين: أين توجد هذه الحقيقة؟ وما أداة إدراكها؟ وقد أجيب على السؤال الأول بصورة موحدة: «إن القلب محل المعارف». (**الرسالة القشيرية**). وما دامت الحقيقة موجودة في الداخل لا في الخارج، فإنه لادور للحواس أو العقل في إدراكها. إنها موضوع للإدراك المباشر.

إن وجود الحقيقة في القلب لايعني أنها مرئية دائماً. إن الكشف عنها أو رؤيتها باطنياً لا يتم إلا بعد أن يعد الإنسان نفسه لرؤيتها عبر العزلة والزهد وتطهير القلب وتزكيته. فهذا «يجلو مرآة القلب ويصفيه وينوره.. فيصير القلب كالكوكب الدري والمرآة المجلوة، فيلوح فيه جمال الحق». (**إحياء علوم الدين**). وحين يصير القلب طاهراً إلى هذا الحد يكون محلاً مقبولاً وجديراً بأن تشرق فيه الأنوار الإلهية. وإذا وقع هذا «انكشف له سر الملكوت، وانقشع عن القلب حجاب الغرة» بما ينعكس على صفحته من حقائق اللوح المحفوظ.

إن حقائق اللوح المحفوظ عند المتصوفة بمنزلة المثل الأفلاطونية، ومن ثم فإن الرؤية التي يتحدثون عنها غير بعيدة عن الحدس الأفلاطوني، فهي تطلع صاحبها على «أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجملة، غير متضحة، فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية». (**إحياء علوم الدين**).

ومما يكشف الطابع الأفلاطوني للمعرفة الحدسية عند المتصوفية تسميتهم لها بـ «المكاشفة» و«علم الأسرار» (**ابن عربي**) و«العلم اللدني» أي الذي هو هبة من اللّٰه. إن هذه المعرفة فوق عقلية. يقول ابن عربي في **الإنسان الكامل**: «إعلم أن اللّٰه تعالى جعل الوهم مرآة نفسه ومجلى قدسه. ليس في العالم شيء أسرع إدراكاً منه. له التصرف في جميع الموجودات.. هو نور اليقين وأصل الاستيلاء والتمكين، من سخر له هذا النور وحكم عليه تصرف به في الوجود العلوي والسفلي، ومن حكم عليه سلطان الوهم لعب في أموره فَتَاهَ في ظلام الحيرة بنوره». (**كشاف اصطلاحات الفنون**).

المعرفة الصوفية الحدسية إذن قائمة على إمكانية وجود اتصال بين المطلق والفاني. إن الفحص عن واقعية هذه الإمكانية أمر آخر لا يتصل ببحثنا، لكنها كما نلاحظ مسلمة مقبولة في الفكر العربي الإسلامي، سواء في حقل الفلسفة أو التصوف.

ب ـ تاريخ المذهب الحدسي الغربي:

مر المذهب الحدسي، في محاولاته إثبات نفسه أمام الاتجاهات الفلسفية الأخرى، بمرحلتين: ففي القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر دخل الحدسيون في صراع مرير مع أنصار مذهبي المنفعة واللذة. لقد أنكروا أن تكون الأحكام الخلقية مستندة في التحليل الأخير إلى أي حساب للمنافع أو اللذات، وقالوا إن في داخلنا شيئاً قادراً على تزويدنا بمعيار مقدس لقيم الحقيقة والصواب والخير والوجوب والخطأ والشر.

أما اليوم فإن كفاح الحدسيين الرئيسي هو ضد المذهب التجريبي الذي لا يرد الحقائق الخلقية والدينية إلى الخبرات الفردية أو الجماعية فقط بل وإلى خبرات الجنس البشري المتمثلة، عبر التطور البيولوجي، في صورة غرائز وميول معينة للكائن الحي إزاء السلوك الصائب. وما يزال الحدسيون ينادون بوجود حقائق ضرورية في الأخلاقية والدين، وإن هذه الحقائق ليست ثمرة للتجربة بأي معنى. نعم إن التجارب تستثيرها فينا لكنها لاتوجدها. ومن هنا يقترب المذهب الحدسي من وجهة نظر القائلين بالأفكار الفطرية مع الاحتفاظ بالفارق بين المذهبين.

أخذ المذهب الحدسي مع إطلالة النصف الثاني من القرن التاسع عشر، يفقد كل سمعته الطيبة ونفوذه وانتشاره حتى لم يعد يجد أي مدافعين عن ادعائه بوجود حقائق ضرورية في الوعي الخلقي والديني تتولى التجربة استثارتها. لقد بدا كما لو أن التيار السائد صار معادياً لمثل هذا الرأي، فقد بينت الدراسات الأخلاقية المقارنة تباين المعايير الخلقية بتباين الجماعات (هوبز، **تطور العادات الخلقية**)، وتتبعت الدراسات الخلقية ذات النزعة التطورية نشأة قوانين الأخلاقية ابتداء من الحياة الحيوانية والقبلية وحتى أعلى أشكال الحياة الإنسانية. (سوزلاند، **أصل الغريزة الخلقية وتطورها**). وصار واضحاً لعدد من المفكرين أن دراسة الغرائز وتطورها قادر من خلال مفاهيم الكبت والإشباع على تقديم تفسير معقول للغاية لمحتوى الحياتين الخلقية والدينية. (مكدوجل، **مقدمة لعلم النفس الاجتماعي**). كما بين تارد (**قوانين المحاكاة**) كيف ارتبطت الإنسانية ببعضها بعضاً، وبكل قوة، من خلال قوانين التقليد والمحاكاة. وبين آخرون دور قوانين الإيحاء والوراثة الاجتماعية في نقل الأحكام الاجتماعية عبر الأجيال على نحو أكسبها سلطة قوة واقعة وراء نطاق الخبرة البشرية، وكيف أن تمحيص المعايير القبلية قد انتهى ـ تاريخياً ـ إلى ظهور معيار موحد بحيث بدت الأحكام الاجتماعية ضرورية وثابتة تماماً.

لقد اجتمعت تأثيرات العوامل السابقة لتكوِّن مناخاً خلقياً، وفكرياً، وعاطفياً، يعيش الفرد فيه حياته كلها، فصار طبيعياً أن يشارك في النظر إلى الضمير كضرب من الذاكرة الوراثية. وقد بدا أمام هذه التفسيرات الوضعية لما يسمى بالحدس أن المذهب الحدسي يعاني من آثار معاول هدم جبارة، فما يدعيه من حقائق ثابتة سرمدية، ضرورية ويقينية، قد ثبت الآن أنه مجرد تواضع انتقل عبر الأجيال وفق آلية معينة. وهكذا لم يتبق من الشكل القديم للمذهب الحدسي إلا القليل.

لقد أدى انتشار المفهوم التطوري للعالم والأخلاق والدين ـ وعلى عكس ما نتوقع ـ إلى بعث المذهب الحدسي في صورة جديدة مفعمة بالحياة، لا سيما بين الدارسين المحدثين لأصل الدين وتطوره ومعناه. وتتمثل نقطة الخلاف الأساسية بين الصورتين القديمة والحديثة للمذهب الحدسي في الانكباب على دراسة الغريزة والشعور، ووصف عمليات الوعي في علاقاتها التكوينية والتطورية، وتحليل طبيعة التفكير، والقول بأن الذكاء والعقل ليسا واقعتين أوليتين منظمتين للوعي، لكنهما وظيفتان ثانويتان لوعي فعال بصورة حيوية، وأنهما موجودتان بغرض مساعدته في الترقي والوصول إلى توافق أكمل.

1 ـ الأسس العميقة للمذهب الحدسي الغربي:

انتهى أنصار الاتجاه الحدسي الجديد من دراستهم للكائنات الحية إلى إعلان أن الوعي موجود في جميع الكائنات الحية، وأنه يأخذ في أبسطها (النباتات والحيوانات الدنيا) صورة نزوع مبهم نحو أفعال تعرب بشكل غامض عن وجود حاجات ورغبات. ثم يمضي مترقياً إلى أعلى أنواع العضويات (الإنسان) ليبدو في صورة حدس. إن ما يوجد لدى الكائن الأعلى لم يأت من عدم، بل هو مجرد صيغة مهذبة وراقية لعضو أو وظيفة قديمة. فالسلوك الواعي أو الأحكام المنطقية للإنسان مجرد صيغ معقولة جداً للاستجابات الفطرية أو التكيفات الغريزية للعضويات الدنيا. وبهذا أقيم ضرب من العلاقة بين الحدوس العليا للإنسان والحكمة الغريزية للحيوانات، مع الاعتراف بوجود فروق كمية. وكان الغرض من هذا تقديم أساس مقنع وكاف للثقة في أسس المذهب الحدسي الجديد.

لقد بين الحدسيون الجدد أن نزعاتنا وحكمتنا الدينية والخلقية ليست ثمرة الخبرة الإدراكية وحدها (الذكاء، الإدراك، الحكم). إن هذه الخبرة نفسها مجرد واحد من مصادر هذه الحكمة. وقد أثبتت دراسة الكائنات الحية في كل مستوى أن الحدس كان دائماً عنصراً فعالاً وناجحاً في توجيه العضوية نحو توافقات أعظم. كما بين علم الأجنة، والتشريح المقارن، وعلم النفس التكويني، أن العمليات «العقلية. ليست أولية في التطور الحيوي، بل هي نتاج جانبي لاحق له، أو هي صيغة متخصصة لأداء ما هو أساسي للعضوية ـ أعني السلوك. ومن هذا السلوك انبثق العقل بغرض تحسينه».

لم يكن العقل هو الذي يقوم بتفسير ملاءمة السلوك، أو التمييز بين سلوك خاطىء وآخر صائب، بل كان ذلك يتم عبر الحياة الوجدانية، أي بالحدس المباشر للملاءمة.

لقد تحسن أداء العقل خلال التاريخ البيولوجي عبر المخ واللحاء، كما تحسن أداء الحدس أو الشعور من خلال الجهاز العصبي السمبثاوي وعلاقته بالحواس والغدد وغيرها، فصار وسيلة للتقدير الفوري للخبرات العليا من جهة كونها خيرة أو شريرة، صائبة أو خاطئة. ومن هنا فإن كل تجاهل للحدس هو تجاهل للفعالية الأساسية في توجيه الكائن الحي.

أسفرت الدراسة المتعمقة للسلوك الحيواني عن وجود ضرب من العقل في الغريزة. ويبدو هذا العقل كحدس أكثر مما يبدو كإدراك. إن رد فعل الحيوان ينطوي على أو يفصح عن مقدار ضئيل من الوعي بقيمة الفعل للحيوان ومن القدرة على التحرك في اتجاه توكيد استجابات ذات قيمة دون سواها، مع الابتعاد عن الاستجابات المؤذية. وربما تكون هذه الكيفية القيمية للوعي الحيواني غريزة أولية تأخذ صورة الإحساس بالملاءمة، مع الوعي الغامض بالغايات التي يتجه إليها الفعل. إن لهذه الغريزة أو الحدس، وفي أدنى مستوياته، خاصية تنبؤية لا يمكن تجاهلها، فكيف يمكننا تجاهلها بعد أن تهذبت وصقلت في الإنسان؟

يضاف إلى ما سبق أن العمليات دون الشعورية قد تظهر في ساحة الوعي على هيئة نتاج مفاجىء، جديد، وغير متوقع. وقد تبين أن هذا النتاج مستمد من تلك العلاقات القائمة بين الغرائز والميول والتصورات غير المكتملة والتي يظهر تأثيرها المشترك كإلهام مفاجىء بفعل أو تصور سبق أن شعر به الفرد من قبل، ولكن بصورة مبهمة. ويثبت تحليل العمليات المتضمنة في الاختراع والاكتشاف أن إلهاماً من هذا النوع قد لعب دوراً في غاية الأهمية، رغم أن الوعي الواضح يكون في ذروته. مما يعني أن العمليات العقلية لاتبطل أو تلغي وجود العمليات الحدسية. ويشير عدد كبير جداً من الأدلة المستمدة من التجارب النفسية إلى أنه حين يوجد انطباعان حيان متزامنان تحت عتبة الشعور، فإنه سينشأ عنهما إدراك محدد إذا كان مجموعهما فوق عتبة الشعور. ولا يعني هذا الأمر الخطير أن أحكامنا الواعية مؤسسة فحسب على بنيات مشعور بها أكثر مما هي مدركة، بل وعلى أن معظم الفعالية العقلية سيظل تحت وفوق متناول الوصف والصياغة الدقيقين، وأن القيم الإنسانية مستمدة في معظمها من تلك الطبقة المظلمة والغامضة في الشخصية.

لقد قام العلماء والفلاسفة بتحليل أكثر صراحة لوقائع علم النفس المرضي والتجريبي والبيولوجيا وعلم الأجنة، وانتهوا إلى زيف حديث الحدسيين الجدد عن وجود خبرة خالصة متكونة عبر التطور بحيث يمكن ـ بتأثيرها ـ أن يتكون الوعي ابتداءً من ذكريات عضوية، كما بينوا أن مزج العناصر الأصلية للسلوك، والخالية من أية قدرة على القيام بتقدير قيمة أو مناسبة رد الفعل الناجم عنها، لا يسمح برد العقل إلى حكمة الغريزة.

2 ـ تصنيف الاتجاهات الحدسية:

اقترح الكتّابُ تصنيفات مختلفة للفلاسفة الحدسيين، فتارة يصنفونهم تبعاً لما يعدونه المصدر الرئيسي للحقيقة الخلقية والدينية، وتارة أخرى يصنفونهم تبعاً للطابع الأساسي الذي يُسِمُ المعرفة الحدسية عندهم، بل يتم التصنيف في حالات أخرى تبعاً لموضوع المعرفة الحدسية، هل هو موضوع غير حسي أم هو صدق القضايا، هل هو فعل فردي أم فئة من الأفعال أم مبادىء كلية.

وتبعاً للتصنيف الأول فإننا نميز بين (أ) الحدسيين الأسطوريين الذين نظروا إلى الضمير باعتباره صوت الحاكم الأسمى الذي يحكم حياة الفردية، و(ب) الحدسيين القانونيين الذين نظروا إلى الله كمبدع للقانون، و(جـ) الحدسيين الصوفيين الذين قالوا بوجود صلة ألفة بين الحياة الشخصية والذات الأعلى الذي يعقل كروح كامنة، و(د) الحدسيين العقلانيين الذين آمنوا بقدرة العقل على إدراك حقائق ثابتة وسرمدية في الحياة الخلقية، تماثل بديهيات الرياضيات في طبيعتها الأنطولوجية، وهي حقائق تامة، كاملة، لا يمكن أن تكون التجربة مصدراً لها، و(هـ)الحدسيين الانفعاليين كشافتسبري وهيتشنسون ممن سنعرض لهم لاحقاً، و(و) الحدسيين الحسيين ـ مثل بتلر ومارتينيه ـ الذين أقاموا تناظراً بين إدراك القيمة الخلقية للفعل وإدراك البصر للون واليد للامتداد والعقل للعلاقة بين الأشياء.

إن أي تصنيف هو في الواقع تصنيف محدود الانطباق، إذ يظل بعض الفلاسفة الحدسيين خارج فئاته. فلوك فيلسوف تجريبي لكنه قال في نفس الوقت بأن السببية والله والبديهيات أشياء أولية، مطلقة، وتدرك بالحدس. وديكارت فيلسوف عقلي وقد قبل مع ذلك الحدس ـ غير العقلي ـ كمعيار نهائي للحقيقة (التأملات). وهذا هو حال سبينوزا الذي قال بالحدس العلمي المدرك لماهيات الأشياء (الأخلاق). وإلى جانب الاتجاهات السابقة التي لا يمكن إدراجها في التصنيف المذكور من قبل، توجد اتجاهات أخرى كالأفلوطينية وهي حدسية سلبية، ومدرسة الحس المشترك.

3 ـ طبيعة المعرفة الحدسية:

إذا قصرنا اهتمامنا على الحدسية كنظرية في المعرفة فسيكون في وسعنا أن نقول إنها شكل من المعرفة المباشرة والفورية كما في الرؤية. وقد أوضح الحدسيون طبيعة هذه المعرفة بمقابلتها مع المعرفة العقلية الاستدلالية ثم القول: إن المعرفة الحدسية بموضوع ما ليست معرفة له من حيث هو نتيجة لمقدمات، إنها معرفة النتيجة دون معرفة مسبقة بالمقدمات. ومعنى هذا أن المعرفة الحدسية ليست أدنى مكانة من المعرفة الاستدلالية لأنها في ذات منزلتها إن لم تكن أسمى مكانة في كثير من الحالات.

إن هناك طريقتين للمعرفة: معرفة الشيء من الداخل بالنفاذ إلى باطنه، ومعرفته من الخارج من خلال تجميع بعض الإدراكات عنه. وتتسم المعرفة الخاصة بالطريق الأول بأنها مطلقة إذ لا تتوقف على المنظور الذي نتطلع منه. أما المعرفة المتحصل عليها بالطريق الثاني فنسبية بالضرورة لأنها تتوقف وتتغير بتغير المنظور الذي ندرك الشيء منه، كما أن الرموز المستخدمة في التعبير عنها تشوهها. وهكذا يمكن القول إن «الوصف والتحليل والتأريخ إنما هي محاولات خارجية لا تؤدي بنا إلا إلى معرفة نسبية. وأما إذا أردنا أن نصل إلى معرفة مطلقة فلا بد لنا من أن ننفذ إلى باطن ذلك الشخص. . وعندئذٍ نستطيع أن ندرك ما يكون صميم وجوده وعين ماهيته» (زكريا ابراهيم، **برغسون**).

إننا لا ننفذ إلى صميم الأشياء ـ كما يرى الحدسيون ـ إلا بالحدس الذي يضعنا في مواجهة الواقع دون توسط تصورات أو أوصاف أو ألفاظ قد تشوه حقيقته. إن ألفاظ اللغة ليست كلمات معقمة كما يظن، إنها تعبر في الحقيقة ودائماً عن تصورات نرى الواقع ونفهمه من خلالها. وحين نبحث عن الحقيقة فإننا لا نسعى إلى رؤيتها من خلال شيء يغيرها. لهذا يحط الحدسيون عموماً من قيمة اللغة في الإدراك، ويدعوننا إلى الاستغناء عنها وصولاً إلى الرؤية المباشرة للواقع. ومع كل هذا فإنهم يستخدمون اللغة في التعبير عن إدراكاتهم، الأمر الذي يضاعف من صعوبة فهم موقفهم وحقيقة إدراكاتهم الحدسية، في نفس الوقت الذي يعطي فيه هذا الموقف للحدسي عذراً يستخدمه وقتما يشاء لتبرير عدم دقة حدوسه أو حتى عدم وضوحها.

إن أحد شروط المعرفة الحدسية ـ وأحد مزاياها في نفس الوقت ـ التجاهل التام للتصورات والأفكار المسبقة عن الموضوع، والتوجه الحر لرؤية الموضوع كما هو لا كما نتوقع أو نفترض أن يكون، أعني رؤيته دون توسط أية تصورات قَبْلية، صريحة كانت أو ضمنية. وإذا كان هذا التوجه ممكناً فإنه يعطي للموقف الحدسي في المعرفة دوراً كبيراً في محاربة النزعات التقليدية وسيطرة أوهام الفكر الاجتماعي وضلالات الحياة العملية المبثوثة جميعها في ألفاظ اللغة وعباراتها، والتي كثيراً ما تقود الفيلسوف في غير طريق الحقيقة إذ تريه الشيء على غير واقعه. بل يبدو الموقف الحدسي هذا دعوة إلى تجاوز النزعات الشكية والنسبية حيثما تظهر، إذ يكفي ـ في نظر الحدسيين ـ أن يعود المرء إلى ذاته ليرى الحقيقة بعيداً عن تلك التهويشات التي تخلقها في نفوسنا البراهين المنطقية الصورية.

ليس في وسعنا أن نشك بسهولة في وجود الحدس كخبرة، فكثيراً ما ينتابنا شعور مفاجىء باليقين إزاء قضية ما، وفي هذه اللمحة نحس أن نوراً قد أضاء المسألة برمتها حتى صار الحقيقي أو الصادق مرئياً بكل وضوح. إن وجود هذه الخبرة ليس أمراً ذا أهمية للفلسفة فيما يهمها هو ادعاء بعض الأفراد أن لهذه الخبرة قيمة معرفية. ومن ثم يتعين علينا أن نتحقق مما إذا كانت الحقيقة المعلنة قد تم الوصول إليها بالحدس بالفعل أم بطريق آخر واضح أو خفي وتم الخلط بينه وبين الحدس.

لعل الإحساس بالمعقولية الظاهرية للمذهب الحدسي آت من تلك القضايا غير القابلة للتحقق منها بالتجربة والتي تتناول موضوعات غير تجريبية. إن للتجربة والعقل حدوداً، كما أن لدى الإنسان ميلاً إلى معرفة المجهول، وبالتالي فإنه يميل إلى تصديق من يتحدث عما هو وراء حدود العقل والتجربة. فحين ميز كانط بين العالم في ذاته والعالم كظاهرة، وحصر المعرفة العقلية بالعالم كظاهرة جاء برغسون ليقول إن كانط بهذا قد «مهد الطريق أمام فلسفة جديدة قد تتخذ لنفسها مكاناً في مادة المعرفة الخارجة عن نطاق العقل، وذلك عن طريق مجهود حدسي رفيع». (**التطور الخالق**). وبهذا بدت المعرفة الحدسية كما لو أنها استكمال حقيقي وضروري لنظرية كانط في المعرفة.

إن المذهب الحدسي مذهب فوق عقلاني أو لاعقلاني من حيث يفسر الحدس باعتباره فعلاً أنطولوجيا يدرك به واقع لاعقلاني أو فوق عقلاني. إن حقيقة العالم في نظر الفيلسوف الحدسي لا تتمثل في جملة ظواهره المدركة بالحس أو العقل لكنها تتمثل في الديمومة الخالصة التي يبين عنها التغير. والحواس أو العقل لا يستطيعان إدراك هذه الديمومة. إن إدراكها ـ وهي حقيقة العالم ـ رهن بالحدس. وبهذا يقدم المذهب الحدسي نفسه باعتباره طريقة لتحصيل معرفة يقينية أعمق بالعالم.

أما السر في ميل الحدسيين إلى القول باستحالة التعبير عن

الرؤية الحدسية للعالم بالمنطق أو اللغة فهو أن مضمون هذه المعرفة «شيء بسيط، بسيط، بدرجة لامتناهية، بسيط بصورة غير عادية حتى أن الفيلسوف لا يتمكن أبداً من التعبير عنها. . إنه لا يستطيع أن يصوغ ما كان في ذهنه دون أن يشعر بأنه مضطر لتصحيح صيغته، ثم أن يصحح تصحيحه». (برغسون، **المؤلفات الكاملة**، نقلاً عن **تطور الفكر الفلسفي**). ليست هناك إذن إمكانية للتعبير النظري الدقيق عن الرؤية الحدسية سواء بالاستنباط أوالبرهان.

4 ـ موضوع المعرفة الحسية:

أياً تكن طبيعة المعرفة الحدسية فإن في وسعنا أن نميز فيها بين نوعين. الأول معرفة مباشرة وفورية أي غير استدلالية بصدق قضية ما. الثاني معرفة مباشرة بموضوع غير حسي. وقد قال الحدسيون بوجود أربعة أنواع من هذه الموضوعات. فهناك الكليات، واستعمال المفاهيم وتطبيقها على نحو صحيح دون المعرفة بقواعد استعمالها، والموضوعات الحسية، والموضوعات المفارقة غير القابلة للوصف كالديمومة البرغسونية والإدراك الإنساني للذات الإلهية كما في بعض التفسيرات الدينية والاتجاهات الصوفية.

إن المعرفة الحدسية، كما يصورها أصحابها، فوق المعرفة العقلية استدلالية كانت أو استقرائية. ذلك أن العقل حين ينجح في إدراك موضوع مفارق فإنه لا يدركه في ذاته لكنه يدركه من منظور عملي، فالإدراك العقلي يتحدد دائماً بتكوين العقل نفسه. إن إدراك الموضوع المفارق في واقعه وحقيقته أمر لا يمكن أن يتم بالحدس.

وأياً يكن موضوع المعرفة الحدسية فإنه إما أن يكون مدركاً في واقعه ـ وهنا تتعارض المعرفة الحدسية مع المعرفة المنطقية ـ أو أن يكون مدركاً في تعينه ـ وهنا تتعارض المعرفة الحدسية مع المعرفة المجردة. ويمكن القول، من الجهة الأولى، إن المعرفة الحدسية معرفة تخلق بالفعل موضوعها، ولهذا فإن نموذجها الأكمل هو معرفةاللّه بذاته وبالعالم. إن ذات اللّه كلية، وهو يدرك ذاته بصورة كلية حين ينظر في العالم الذي يفكر فيه ويخلقه. وحين ننسب للوعي الإنساني وبذات المعنى سمة حدسية فإن الأمر يتوقف على المعنى الذي نعطيه لهذا الوعي. لقد ذهب ابن رشد وكانط مثلاً إلى أن الحدس الإنساني لا يمكن إلا أن يكون حسياً، ولهذا فإن الأشياء لا تعطى للإنسان إلا عبر الحواس، بينما نسب الفارابي وابن سينا وفخته للنفس ـ بمعنى مختلف نسبياً ـ حدساً عقلياً. وواضح من هذا أن الفلاسفة غير متفقين حول المسألة، فقد رأى أفلاطون ـ قديماً ـ أن المثل ترى مباشرة، ومعنى هذا أن المفارق أيضاً موضوع للحدس، بينما ذهب الفارابي وابن سينا إلى اعتبار المبادىء الأولى للفكر، والمعايير الخلقية وقوانين الطبيعة، وطبيعة الموجود (المعري وأصحاب الاتجاه الفينومينولوجي) هي ما يؤلف موضوع المعرفة الحدسية التي أخذت تبدو عندئذٍ كشكل مبهم من الرؤية الروحية.

وإذا نظرنا إلى المعرفة الحدسية من جهة تعارضها مع المعرفة المجردة فإننا نلاحظ أن لفعل الحدس خاصية تضمن الكل من حيث يعطينا معرفة شاملة بموضوع محدد قبل أن يتفرق إلى أوجه متعددة بفعل الوظائف الإدراكية المختلفة كالتفكير والشعور والإدراك. وقد ذهب أحد أنصار هذا المفهوم للمعرفة الحدسية إلى أن العملية تتجاوز ما سبق، إن جوهرها هو إدراك الروحي في الحسي. لقد فرق كروتشه بين التصورات والحدوس التي هي أفعال يخلق بها العقل مادة التفكير، وأكمل صورة لها هي الإلهام الذي يخلق به الفنان مادة فنه. إن عقل الفنان لا يستمد مادته من العالم الخارجي بل هو يخلق إدراكاته الحدسية خلقاً. وفي عقب هذا الإدراك الحدسي يظهر الإدراك العقلي الذي يكشف ما بين الحدوس من عناصر عامة مشتركة أو نسب. إن الأفكار، كما يقول كروتشه، باطنة في الإدراكات الحدسية. وبدون الأفكار تكون الإدراكات الحدسية عمياء، كما أن الأفكار بلا إدراكات حدسية جوفاء.

5 ـ تقييم المعرفة الحدسية:

انتهى بعض النقاد ـ مثل برتلو ـ إلى أن المنهج الحدسي لا يخرج عن كونه «ضرباً من الحساسية الوجدانية التي تنأى بالفلسفة عن العقل، لكي تقترب بها من ملكة رومانتيكية هي أقرب ما تكون إلى الوجدان أو العاطفة». لكننا نلاحظ ـ من جهة أخرى ـ أن للحدس معنى آخر به يكون ضرورياً للتفكير الرياضي. فحين نستدل على قضية (ق) من قضية أخرى (ك)، فإن علينا أن نرى ودون برهان أن (ق تنتج من ك). فإذا كان البرهان ضرورياً، وكان في إمكاننا إثبات أن القضية القائلة (ق تنتج من ك) هي قضية يمكن الاستدلال عليها من قضية ثالثة (م)، فإن الحدس سيكون ضرورياً عندئذٍ لرؤية أن القضية (ق تلزم من ك هي قضية تلزم من م).

أما في مجال الفيزياء فإن تحليلات اينشتين (العالم كما أرى) قد كشفت عن حقيقة هامة وهي أن الواقع لا يزودنا أبداً بأي مسوغ للإنتقال من الملاحظات إلى القانون، علماً بأن الهدف

الرئيسي للعالم هو الوصول إلى هذه القوانين الكلية التي تمكنه من بناء العالم ابتداء منها وبطريق الاستنباط. إن الأداة الوحيدة التي تمكننا من عبور الهوة السابقة بين الملاحظات و«القانون» هي الحدس.

وقد لاحظ بعض الباحثين (زكريا ابراهيم، برغسون) أن المنهج الحدسي ليس سوى محاولة للرجوع إلى تلك التجربة الحية المباشرة التي يتم فيها التجاوب والتوافق بين العقل والواقع. أو هو. نزعة عقلية مفتوحة، فيها نجعل من الواقع معياراً للمعقولية بدلاً من أن نجعل العقل الإنساني هو وحده معيار كل معقولية، كما هو الحال في سائر النزعات العقلية المغلقة. غير أن في هذا القول وقوفاً عند مقدمات النظر الحدسي وتجاهلاً لدعاوي الحدسيين المعرفية.

المذهب الحدسي الرياضي

لا بد ـ عند عرض الموضوعات التي يبحثها هذا الاتجاه الرياضي ـ من التمييز بين المستويات المختلفة للتفكير الرياضي، أعني الرياضيات التطبيقية والرياضيات البحتة وفلسفة الرياضيات. فبينما تهتم الرياضيات التطبيقية ـ وحدها ـ بالقضية الرياضية من جهة صدقها وانطباقها على الواقع، فإن الرياضيات البحتة تهتم بصحة القضية الرياضية، أعني صحة الاستدلال على صيغة رياضية من صيغة أو صيغ أخرى مؤسسة على مجموعة من المفاهيم الأولية كالمسلمات أو البديهيات التي نفترض صدقها دون برهان. وبهذا، فإن الفحص عن سلامة الجانب الصوري من الاستدلال أو التفكير الرياضي هو ما يؤلف الموضوع الرئيسي للرياضيات البحتة.

إن التفكير الرياضي قد يأخذ إحدى الصورتين التاليتين: التركيب أو التحليل. وخير مثل على الصورة التركيبية الانتقال من الأعداد الصحيحة إلى الكسور والأعداد الحقيقية والمركبة، أو الانتقال من عمليات الجمع والطرح إلى عمليات التفاضل والتكامل، فبهذا يصل الرياضي إلى ما يسمى بالرياضيات العالية. أما الصورة الثانية فتتمثل في تحليل العملية الرياضية الاستدلالية بحثاً عن تلك المبادىء العامة التي يمكن بها تعريف المفاهيم الأولية التي انطلقنا منها. ويطلق على هذا النوع من الأبحاث الرياضية اسم فلسفة الرياضيات. وينبغي أن يكون واضحاً في الذهن أن غرض البحث في فلسفة الرياضيات لا يتوقف ـ على حد تعبير برتراند رسل *(Introduction to Mathematical Philosophy)* عند الكشف عن طبيعة المنهج الرياضي، وإيضاحها، أو زيادة فهمنا للتفكير الرياضي، بل إنه يتعدى هذا إلى تحقيق فهم واسع وعميق للمفاهيم الرياضية الأولية ذاتها، الأمر الذي يعطينا فرصة نادرة لاكتشاف موضوعات جديدة، وأشكال غير تقليدية للتفكير الرياضي، في نفس الوقت الذي يزودنا فيه بالقدرة اللازمة للقيام بهذا العمل.

إن المذهب الحدسي الرياضي هو أحد الاتجاهات الكبرى في فلسفة الرياضيات. ولهذا فإن تحديد موقعه من الاتجاهات الأخرى سيساعد في تكوين فكرة دقيقة وواضحة عن الاتجاه الحدسي نفسه.

لقد أثار البحث في طبيعة القضية الرياضية ومعنى الصدق، وطبيعة البرهان في الرياضيات جدلاً عنيفاً وواسعاً بين المدارس المختلفة. فقد حاول جون ستيوارت مل ـ والذي يعد أبرز أنصار الاتجاه التجريبي في الرياضيات ـ أن يفسر القضية الرياضية باعتبارها وصفاً على درجة كبيرة جداً من العموم. وقد أدى هذا الفهم إلى امحاء الفارق الجوهري بينها وبين قضايا العلم الطبيعي، إذ انقلب إلى مجرد فارق في درجة العموم والإثبات. إن القضية الرياضية إذن صيغة مستمدة من تعريفات، ومن ثم فإنها لا تزيد عن كونها تعميماً استقرائياً خاصاً بموضوع واقعي ما. *(Mill, J.S.,A System of Logic. ch. v.)*

لم يلغ تفسير مل للقضية الرياضية ـ في الحقيقة ـ سمة الضرورة التي تتصف بها، لكنه أعطى لهذه الضرورة ـ في الواقع ـ معنى جديداً هو أنها نتائج تلزم بالضرورة المنطقية عن التعريفات التي استنبطت منها. إننا لا نستطيع أن نقول إن صدق القضايا المستمدة بهذه الطريقة ضروري، لكننا نستطيع القول إن صحتها ضرورية. وقد بين مل أن الصدق الضروري للقضية الرياضية ليس مطلقاً بل هو شرطي في أساسه.

وإلى جانب الاتجاه السابق ظهر في فلسفة الرياضيات اتجاه آخر صوري يمثله رياضيون من أمثال كانتور وبيانو ورسل. لقد رأى هؤلاء أن رفض كل عنصر غريب عن اللغة الرياضية شرط ضروري لقيام إمكانية حقيقية للبحث الدقيق في الرياضيات والمنطق على حد سواء. وقد نجم عن هذه الصورية الخالصة امحاء الفارق الجوهري بين الرياضيات والمنطق من جهة وإبطال أساس دعوى استقلالها عن غيرهما.

إن تطرف أفكار هذه المدرسة قد حمل الرياضيين على توجيه انتقادات منهجية عنيفة دفعت بأحدهم (هلبرت) إلى تطوير الأسس القديمة وتأسيس حركة عرفت باسم المدرسة الصورية

الجديدة. وقد تمثلت مبادىء هذه المدرسة في عدم التسليم لأية رياضيات متعينة بالاستقلال عن اللغة في الوجود والصحة، مع التسليم بذلك لما وراء الرياضيات (اللغة الشارحة للرياضيات). أعني المعالجة العلمية للرموز الخاصة بلغة رياضية كاملة ولقواعد معالجة هذه الرموز.

رأى الفريق السابق أن الموضوع الرياضي كينونة أو كيان مستقل تماماً عن الرياضي الذي يفكر فيه. وعليه فإن الرياضيات بحث في العلاقات القائمة بين هذه الموضوعات وليست بحثاً في طبيعة هذه الموضوعات. ذلك أن طبيعة الموضوع الرياضي أمر لا أهمية له في الرياضيات كما قال هلبرت، إن الشيء الوحيد الهام هو تلك العلاقات. ومن ثم فإن من الضروري أن تتحرر الرياضيات من تأثير اللغة. وهذا أمر يتم من خلال تبني التحليل الصوري المجرد للموضوعات الرياضية. ومما هو جدير بالملاحظة أن الاتجاه الجديد قد تضمن، وبصورة عملية وأساسية، شكلاً من الاستعمال للحدس فيما يتعلق بالأعداد الطبيعية والاستقراء التام، كما اعترف أنصاره ـ وبصورة عامة ـ بوجود فارق جوهري بين المنطق والرياضيات، إضافة إلى إقرارهم استقلال المنطق وجزء من الرياضيات فحسب، بمعنى أن الأجزاء الأخرى من الرياضيات تابعة للمنطق والجزء المستقل من الرياضيات.

لقد انتهت فلسفة الرياضيات ـ بعد الاتجاهين السابقين ـ إلى الاعتراف لأجزاء من الحساب والجبر والنظرية الجوهرية في الأعداد الطبيعية ومبدأ الاستقراء التام، بالوجود والصدق المستقلين عن اللغة ودون برهان. أما فيما يتعلق بالكم المتصل فقد أهملت مسألة الوجود غير اللغوي، مع ظهور محاولة جديدة لإثباتها بطرق منطقية كمجموعة من الأعداد الحقيقية، إضافة إلى قبول مبادىء المنطق التقليدي كوسائل صحيحة وكافية لاستنباط الحقائق الدقيقة.

لقد أدى غلو الاتجاه التجريبي في فلسفة الرياضيات إلى ظهور اتجاه عقلي، مثالي، عرف فيما بعد باسم الاتجاه الحدسي. وقد رفض أصحاب هذا الاتجاه اعتبار الموضوع الرياضي واقعياً، أعني جزءاً من العالم. إنه في نظرهم، كينونة عقلية خالصة، وبالتالي فإن الحدس أو العيان المباشر هو الطريق الصحيح، والوحيد، لإدراك الحقائق الرياضية وطبيعتها. ورأى هؤلاء أن صدق القضية الرياضية مطلق خلافاً لدعوى مل. نعم إن القضايا الرياضية كقولنا 5 +7 = 12 فقضايا ضرورية دائماً، لأنها قضايا لا تقبل التعديل من حيث المبدأ.

إن في وسعنا أن نميز في تاريخ المذهب الحدسي الرياضي بين مرحلتين. المرحلة التقليدية ويمثلها ديكارت وكانط، والمرحلة المعاصرة ويمثلها بروور وهايتنج.

1 ـ المرحلة التقليدية:

لا شك أننا نعثر على بعض الأنظار الحدسية في الرياضيات عند فيثاغورس وأفلاطون واقليدس، مثلما نلمس هذا عند بعض الفلاسفة والرياضيين في الإسلام مثل الكندي والفارابي وبعض شارحي الفكر الرياضي. وإذا كانت أعمال هؤلاء لم تحظ بعد بالدراسة العلمية الجادة فإن الإشارة إليها كافية في هذا المقام. ومن ثم فإننا ننتقل إلى التراث الغربي حيث تبدو كتابات رياضي ممتاز وفيلسوف كبير مثل ديكارت خير مثل على الاتجاه الحدسي التقليدي في الرياضيات. إن هذا لا يعني أي تجاهل منا لكتابات فيلسوف ورياضي عظيم مثل لايبنتز.

ديكارت، سعى هذا الفيلسوف إلى توحيد المعرفة، وانتهى إلى أن توحيد المنهج هو الخطوة الأولى في هذا الاتجاه. وقد لاحظ أن النظام العقلي المتجسد في المعرفة اليقينية في الرياضيات هو نفسه النظام المبثوث في الكون. وعليه فإن الصور الرياضية والفلسفية والعلمية للتفكير لا تخرج عن كونها صوراً من التفكير الاستدلالي الذي يأخذ أوضح تجلياته في الرياضيات. وفي عبارة أخرى، فإن هذاالمنهج هو الذي سيمكننا من الوصول إلى الحقائق اليقينية في مجال الكون والإنسان معاً. ويترتب على هذا التصور أن الحقيقة لا تكتشف من خلال التجارب، ولكن بالعقل الذي هو هبة إلهية للإنسان، وليس قدرة تُكتسب وتُربى وتُصقل.

وهكذا رأى ديكارت في تحليل الرياضيات المدخل الأمثل للكشف عن الحقيقة. ويتفق الدارسون على أن كتابه**قواعد لتوجيه العقل** هو المشروع الأساسي الذي بنى عليه كتاب **مقال في المنهج**. ويبرز في **القواعد** تأثير الرياضيات على تفكيره، حيث يؤكد أن وسيلتي المعرفة اليقينية هما الحدس والاستنباط (= الاستدلال الرياضي).

يرجع هذا التوجه الكامل نحو الرياضيات إلى «ما في براهينها من اليقين والوضوح». (**مقال في المنهج**). فالتفكير الرياضي ينتقل من مقدمات واضحة بذاتها إلى نتائج مضمونة الصدق ما دامت العملية الاستدلالية صحيحة. وبهذا يصل التفكير الرياضي ـ رغم استقلاله عن الملاحظة والتجربة ـ إلى اليقين المطلق. وأي تفكير من هذا النوع قادر على حمل الآخرين على التسليم بصحته تسليماً عقلياً ما دام يتصف باليقين والوضوح. (**قواعد لتوجيه العقل**).

ومن هنا فقد جعل ديكارت الشرط الأول أو القاعدة الأولى لكون قضية ما صادقة يقيناً هو وضوحها الذاتي. فـ «لاأقبل شيئاً ما على أنه حق ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك، بمعنى.. ألا أدخل في أحكامي إلا ما يحضر أمام عقلي بوضوح وتميز». **(مقال في المنهج)**. وأنا «أسمي المعرفة واضحة إذا كانت حاضرة وظاهرة أمام ذهن متيقظ». **(مبادىء الفلسفة)**. إننا نعرف إذن أن قضية ما واضحة بذاتها إذا رأينا أنها كذلك، تماماً «كما يحدث في الرؤية البصرية، حيث نقول إننا نرى الأشياء بوضوح إذا أثرت فينا تأثيراً قوياً، وكان البصر مهيأ للنظر فيها». **(مبادىء الفلسفة)**. إن النموذج الحق للمعرفة إذن هو الإدراك الحدسي للحقيقة حيث تعتمد رؤيتها على النور الواضح للعقل وبعيداً عن التأثر بتشتيتات الحواس وأوهام المخيلة. وبعبارة ديكارت نفسه فإن الحدس العقلي المدرك للحقيقة «تصور يقيني لذهن يقظ صاف. وهو لا ينتج إلا من نور العقل الطبيعي». **(رسالة إلى مرسين في 1641/1/21)**.

يبدو الحدس الديكارتي، كما تكشف عنه النصوص السابقة شكلاً من الوعي العقلي البسيط والمتميز، ولهذا أطلق عليه أحياناً اسم نور العقل من جهة كونه رؤية مباشرة لبعض الحقائق كـ «الأفكار البسيطة، والحقائق الثابتة، والعلاقات القائمة بين قضية وأخرى». إن العلاقات الرياضية هي من بين هذه العلاقات بدليل قول ديكارت إن الإنسان يدرك بهذا الحدس «إن المثلث محاط بثلاثة أضلاع، وأن الكرة محدودة بسطح واحد» **(قواعد لتوجيه العقل)**، إذ ليست هذه الأشياء بالتصورات التي يمكن الوصول إليها ابتداء من مقارنتنا بين المعطيات الحسية. إنها طبائع بسيطة يدركها الحدس مباشرة ودفعة واحدة، أي دون استنباط. وهذا هو أحد الفوارق الرئيسية بين الحدس والاستنباط.

لقد قلنا إن ديكارت يرى أن الحدس والاستنباط هما وسيلتا المعرفة اليقينية. وهذا يعني إقامة شكل من العلاقة بين الحدس والاستنباط. إن الحدس هو الذي يزودنا بالمفاهيم البسيطة الواضحة بذاتها والتي تؤلف مطلق المسألة. أما الاستنباط فهو العملية التي نستخرج عن طريقها وبصورة قبْلية «جميع النتائج التي يمكن أن تنتج عن قضايا طرحناها من قبل. وهكذا، وبعد أن نستخرج بصورة حدسية تعريف المثلث وبعض البديهيات، وبعض المسلمات، فإننا نستطيع البرهنة على نظريات ما، كالنظرية القائلة إن مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين». (كريسون، **ديكارت**).

لا تتعارض المعرفة الحدسية، من كل وجه، مع الاستنباط. إنها ـ في الواقع ـ تلك المعرفة الضرورية لقيام الاستنباط ابتداءً منها. إن الاستنباط هو الحركة المتصلة والمستمرة للفكر الذي يدرك بالحدس كل حد من حدودها. **(القواعد)**. فإذا كنا ندرك المبادىء الأولى للعلم والفلسفة عن طريق الحدس، فإننا نقيم القضايا الأولى الناتجة عنها بالاستنباط.

تتمثل نقطة ارتكاز هذه النظرة للرياضيات والعلم والفلسفة في جعلها الفكرة الواضحة المتميزة نقطة البدء الموثوقة للبرهان. وفي هذه المسألة بالذات تكمن نقطة الضعف في تحليلات ديكارت كلها، ذلك أنها تمثل خلطاً بين اليقين المنطقي واليقين النفسي، وتتجاهل حقيقة أن كون الفكرة واضحة للعقل لايكفي في ذاته كضمان أو دليل على صدق أية قضية. وأكثر من هذا فإن التعمق الأكبر في تحليلات ديكارت سيكشف عن مسألة في غاية الأهمية وهي أن الحدس أو الوضوح الذاتي للقضية ليس هو ـ في نهاية التحليل ـ مصدر اليقين أو الضرورة اللذين يسمان القضية الرياضية. ذلك أن القضية الرياضية عند ديكارت تركيبية، أي أنها عرضة للكذب. لكن اللّه هو الموجود الكامل، وبالتالي فإنه لن يسمح بأن نخدع بقبول اعتقاد أساسي ما مع كونه خاطئاً، فهذا أمر يتعارض وخيريته. ومن جهة أخرى فإن ديكارت يقول بأن القضية الرياضية في نظر اللّه مجرد حالة ليس فيها ما يحتم صدقها. ويتمثل توفيقه بين التقريرات السابقة بجعل القضية الرياضية تجسيداً لاختيار إلهي. ومن ثم يصير اللّه هو الضامن ليقينها وضرورتها. ويصير النور الفطري الذي وهبه اللّه للإنسان كأداة لإدراك هذه القضايا وصدقها تعبيراً عن قيادة اللّه للعقل، وهي قيادة لا يمكن إلا أن تكون موثوقة.

في وسعنا أن نلاحظ ـ من زاوية تاريخية ـ أن حدسية ديكارت تبدو كتأكيد لوجود الفرد ومكانته أمام المجتمع (= الكنيسة)، وإعلان لحقوق العقل الفردي أمام التراث التاريخي. ولهذا فإن القيمة التاريخية لهذا الموقف أعظم من قيمته المعرفية وأجدر بالانتباه. كما نلاحظ تماثلاً ملفتاً للنظر بين تصور ديكارت السابق للحدس كأداة معرفة يضمنها اللّه وتصور الفارابي. ولا نستطيع في هذا المقال أن نبحث عن سبب هذاالتماثل أو دلالته.

لقد حاول كانط في مرحلة لاحقة أن يتعمّق التفسير الديكارتي للكينونة الرياضية، فميز بين القضايا التحليلية التي يكون محمولها متضمناً في موضوعها، والقضايا التركيبية التي يفيدنا محمولها علماً جديداً بموضوعها. إن القضايا التحليليه

«أولية» أما القضايا من النوع الثاني فيمكننا أن نميز فيها بين قضايا تركيبية قبْلية كالقضايا الرياضية، وقضايا تركيبية بعدية كقضايا العلوم التجريبية. وبلغة كانط في **نقد العقل الخالص** فإن «كل الأحكام الرياضية وبدون استثناء أحكام تركيبية» وأولية، لأن الضرورة التي تتسم بها عقلية خالصة وليست تجريبية. ولما كان محمول هذه القضايا من النوع الذي يضيف إلى مفهوم موضوعها شيئاً جديداً فمن الواضح إذن ـ فيما يرى كانط ـ أنها تركيبية. إن «الحدس» هو الذي يجعل هذا التركيب القبْلي ممكناً.

القضية الرياضية إذن قضية مؤلفة بالحدس، وواضحة بذاتها، ومن ثم فإنها غير قابلة للبرهان. ولكن إذا بدا هذا الرأي صحيحاً أو مقبولاً ـ كما يقول فريجة ـ فيما يتعلق بالأعداد الصغيرة كقولنا 2+3=5 فإنه لا يبدو كذلك فيما يتعلق بالأعداد الكبيرة. فقولي 135664+37863=173527 ليس قضية واضحة بذاتها. لقد كان انتفاء الوضوح الذاتي عن هذه القضية دليلاً ـ في رأي كانط ـ على أنها تركيبية. ولكن إذا صح هذا بطل ادعاؤه بأنها قضية واضحة بذاتها وغير قابلة للبرهان، وإلا فكيف يمكن أن تكون هذه القضية غير الواضحة بذاتها صادقة إن لم يكن البرهان هو الأداة التي تثبت صدقها؟

2 ـ المذهب الحدسي الرياضي المعاصر:

يطلق هذا الإسم على مدرسة في فلسفة الرياضيات أسسها الرياضي الهولندي بروور، وتمثلها طائفة من كبار الرياضيين مثل هيرامان وايل، وهانز فرودينتال، وأرند هايتنج. كما يمكن أن ننظر إلى الرياضي ليبولد كرونيكر 1823 - 1891 كرائد لهذاالاتجاه في بعض القضايا.

إن نظرة نلقيها على المدارس الأخرى في فلسفة الرياضيات كفيلة بإقناعنا بأن أفكاراً كثيرة ترتبط ـ في العادة ـ بالمذهب الحدسي ـ وباستثناء رفض قانون الثالث المرفوع ـ هي أفكار قد عبر عنها كثير من الرياضيين المحدثين والمعاصرين من أمثال ج. ريتشارد، وسكولم، وأشباه الحدسيين من الفرنسيين ـ كما يسميهم هايتنج ـ مثل بوريل، وبايير، ولوسين الروسي الأصل، وذي الصلة الوثيقة بالمدرسة الفرنسية.

لقد ظهر نشاط بروور لتأسيس الرياضيات الحدسية مع بداية العقد الثالث من القرن العشرين. وقد رحب بعض الرياضيين ـ لاسيما الألمان منهم ـ بأفكاره، حتى أنه دعي إلى المشاركة في كتابة سلسلة من المقالات حول الموضوع. ثم قام في السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية (1946-1951) بشرح أفكاره والترويج لها، حيث ألقى أكثر من سلسلة من المحاضرات في جامعة كمبردج، وقرر أن يجمع هذه في كتاب ليكون أول كتاب يعرض بطريقة منهجية للرياضيات الحدسية.

نظر بروور إلى الرياضيات الحدسية باعتبارها الرياضيات الوحيدة الصحيحة، فذهب إلى أن التحولات التدريجية في آلية التفكير الرياضي كانت نتيجة للتغيرات التي طرأت، عبر التاريخ، على الأفكار الفلسفية السائدة فيما يتعلق بأمرين: الأول ـ أصل اليقين الرياضي ومصدره. والثاني: موضوع العلم الرياضي وتحديده. وفيما يتصل بموضوع العلم الرياضي وطبيعته فإن بروور قد فصل الرياضيات فصلاً تاماً عن اللغة الرياضية مدركاً أن الرياضيات الحدسية وبصورة أساسية، فعالية غير لغوية للعقل. إن أصل هذ الفعالية ماثل في إدراكنا لحركة الزمان، وهو إدراك يمكن وصفه كانقسام لحظة حية إلى جزأين متميزين يتراجع أحدهما أمام الآخر في ذات الوقت الذي يُستبقى فيه الجزء المتراجع بالذاكرة. وإذا نحن جردنا هذه القسمة من كل كيفية فإنها تتحول بالطبع إلى صورة فارغة تخص الأساس المشترك لكل قسمة ثنائية. إن هذا الأساس المشترك أو الصورة الفارغة هو الحدس الأساسي للرياضيات.

إن للحدس السابق موضوعاً هو الكينونة الرياضية. ويسلم بروور بوجود طريقين لخلق الكينونات الرياضية. ويأخذ الطريق الأول شكل نشوء حر بدرجة ما لمتتاليات لانهائية من الكينونات الرياضية التي سبق اكتسابها، بحيث يسلم بوجود كسور عشرية لامتناهية من جهة، وليس لها قيم صحيحة أو أي ضمان بالحصول على قيم صحيحة من جهة ثانية. أما الطريق الثاني فيتمثل في ظهور أشكال رياضية كخواص متصورة لكينونات رياضية سبق اكتسابها وتستوفي في ذات الوقت الشرط القائل إنه إذا كانت هذه الخواص لازمة لكينونة رياضية معينة فإنها لازمة أيضاً لكل الكينونات الرياضية التي سبق أن عرفت بحيث تكون مكافئة لها. وعليه فإنه يجب أن تستوفي تعريفات التكافؤ شروط التماثل والانعكاس والتعدي.

لقد سلم بروور بوجود بعض المفاهيم الواضحة بذاتها والمدركة بالحدس المباشر، إلى جانب بعض العمليات العقلية الأساسية. وذهب إلى أن المفهوم الرياضي الصحيح هو ذلك الذي يمكننا من أن نبين بالفعل كيفية تركيبه من المفاهيم الواضحة بذاتها. إن بيان هذا التركيب هو مايهبه الصحة، إذ لايكفي لوصف المفهوم بالصحة أن يكون خالياً من التناقض الذاتي. إن هناك قضايا غير متناقضة ذاتياً ـ ومثلها بعض القضايا المتعلقة باللامتناهي ـ ونحن لا نستطيع مع خلوها من

التناقض أن نحكم بصحتها، ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نطبق قانون الثالث المرفوع. ويعني هذا كله ضرورة تكوين منطق جديد، وهو الأمر الذي قام به تلميذه هايتنج.

أوضح هايتنج طبيعة الموضوع الرياضي بالقول: إن الحدسيين المعاصرين «لا ينسبون للأعداد الصحيحة أو لأية موضوعات رياضية أخرى وجوداً مستقلاً عن فكرنا، أي وجوداً ترانسندنتالياً»، فالموضوع الرياضي بطبيعته لا يوجد إلا بالفكر، وخواصه هي على نحو دقيق تلك الخواص المدركة بالفكر. إن الموضوعات الرياضية، كالأعداد أبنية عقلية، أي أنها نتاج عملياتنا العقلية، ومن ثم فإنها لا يمكن أن تشتمل إلا على الخواص التي ندركها كنتيجة لعملياتنا العقلية نفسها، من حيث هي أشياء تشتمل عليها. إن طبيعة الموضوع الرياضي تعني أنه لا يشتمل على خواص يمكن ألا نكون قادرين على اكتشافها. وتبعاً لهذا الرأي فإن إدراك معنى القضية الرياضية هو معرفة البناء العقلي الذي يؤلف برهاناً عليها، والقضية صادقة إذا كان هناك مثل هذا البرهان.

يطابق براوور - في ضوء ما سبق - بين الصدق من جهة وكون الشيء معروفاً بأنه صادق، أي مثبت من جهة أخرى. ذلك أن الموضوع الرياضي في نظره لا يوجد إلا إذا أمكن تقديم برهان استدلالي على وجوده. ومن ثم فإن القضية الرياضية لا تكون صادقة إلا إذا كان هناك برهان عليها، كما أنها لا تكون كاذبة إلا إذا أمكن تقديم برهان على ضرورة رفضها وإنكارها. ويتضح من كل هذا أن ميول براوور المثالية قد أفضت به إلى وصف الرياضيات باعتبارها بحثاً في التراكيب والأبنية العقلية المثالية عند الرياضي.

ومن المسائل الأساسية في المذهب الحدسي الرياضي المعاصر الموقف من العلاقة بين الرياضيات والمنطق. وواضح أن هؤلاء الحدسيين حين أسسوا الموضوعات والبراهين الرياضية على الحدس إنما كانوا يقولون - ضمنياً - بأن الحدس هو مصدر الرياضيات وليس المنطق. فإذا فرضنا أن المنطق هو أساس الرياضيات فسيحتاج المنطق عندئذٍ - وعلى حد تعبير هايتنج - إلى أساس «يشتمل على مبادىء أكثر تعقيداً وأقل مباشرة من تلك المبادىء الخاصة بالرياضيات نفسها. إن البناء الرياضي يجب أن يكون أكثر مباشرة للذهن ونتائجه، وأكثر وضوحاً على وجه لا نكون معه في حاجة إلى أي مبدأ أياً كان. وينبغي أن نعرف جيداً أن التفكير يكون صحيحاً بدون استعمال المنطق، إذ إنه اكتفاءات شعورية علمية واضحة. . والنظرية المنطقية ليست إلا نظرية رياضية على درجة كبيرة من التعميم، أعني أن المنطق جزء من الرياضيات، ولا يمكن النظر إليه على أنه أساس لها».

إن الأساس العقلي الخالص هذا للرياضيات هو الذي مكَّن الحدسيين الجدد من تأسيس يقين القضايا الرياضية على الحدس من حيث هي قضايا واضحة بذاتها «ولا تحتاج إلى أي مبادىء منطقية، فهي بناءات ذهنية أكثر وضوحاً من المنطق، وأفعال شعورية بسيطة لاتحتاج إلى أي مبدأ تقوم عليه». (محمد مهران، في فلسفة الرياضيات).

لقد انتهى المذهب الحدسي السابق - باعتماده الكلي على الحدس الخاص بالتفكير المألوف والبداهة المباشرة للمفاهيم والاستدلالات الرياضية مع الإلحاح على البناء القابل للفهم بطريقة حدسية باعتباره المنهج الوحيد لوجود البراهين الرياضية - إلى رفض مناهج وافتراضات معينة في الرياضيات التقليدية، فكان لا بد لأصحابه من التخلي عن أجزاء معينة في الرياضيات التقليدية، وإعادة بناء أجزاء أخرى بطريقة مختلفة وأكثر تعقيداً في أحوال كثيرة.

لقد رفض هؤلاء الحدسيون وبصورة خاصة المبادىء والأفكار التالية: (1) استخدام التعريف غير التنبؤي. (2) الافتراض القائل إن كل ما يستوفي شرطاً معيناً يمكن إدراجه في فئة بحيث تعامل هذه الفئة بعدئذٍ كموضوع واحد. لقد رفضوا حتى الصيغة المعتدلة لهذا الافتراض، أعني المسلمة الخاصة ببنية الفئة الفرعية. (3) قانون النفي المزدوج الذي ينص على أن أية قضية تتضمن نفي نفيها، مثلما تكون، هي نفسها، متضمنة في نفي النفي هذا. لقد نُظر إلى هذا القانون أحياناً باعتباره قانوناً منطقياً يجمع بين (أ) قانون عدم التناقض (ليس ق ولا - ق معاً) و(ب) قانون الثالث المرفوع (إما ق أو لا - ق). ذلك أن في وسعنا وضع هذين القانونين في صورة اللزوم: (1) إذا ق إذن لا لا- ق (2) إذا لا لا - ق إذن ق. وينتهي بنا هذا كله إلى قانون النفي المزدوج: ق إذا وفقط إذا لا لا - ق. إن رفض الحدسيين قبول قانون النفي المزدوج كقانون صحيح داخل النسق راجع في الواقع إلى رفضهم لقانون الثالث المرفوع. (4) قانون الثالث المرفوع كما هو مطبق في القضايا التي يستلزم التعبير عنها سوراً يعطي للمتغير المتضمن فيها مجالاً غير محدد مثال ذلك القضية التالية: «إما أن كل عدد زوجي أكبر من العدد 2 هو عدد يمكن أن يعبر عنه كحاصل جمع عددين أوليين أو أن كل عدد زوجي أكبر من العدد 2 لايمكن التعبير عنه كحاصل جمع عددين زوجين». إن هذه قضية لا يمكن، من وجهة النظر الحدسية، قبولها لأن هناك وبصورة لامتناهية أعداداً زوجية تزيد على العدد 2، ومن

المستحيل أن نختبرها جميعاً، عدداً عدداً، لنقرر في النهاية، وبالنسبة لكل عدد، ما إذا كان حاصل جمع عددين أوليين أم لا. إن الرياضي الحدسي لايقبل القضية الفصلية إلا بعد تقديم برهان على إحدى القضيتين المفصولتين. ومن المشكوك فيه أن يتمكن إنسان من القيام بهذا العمل في ضوء الوضع الراهن للمعرفة الرياضية.

انتهت المواقف السابقة بالحدسيين إلى إعادة فحص المنطق المستخدم في التفكير الرياضي، ذلك أن المنطق التقليدي الذي يستخدم دوال الصدق مؤسس على افتراض مفاده أن كل قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة بالضرورة، سواء أكنا قادرين على معرفة هذا الصدق أم لم نكن. وهذا هو مبدأ ثنائية التكافؤ الذي تفترضه قوائم الصدق بصورة مسبقة. إن تعريف قائمة الصدق لأداة العطف «أو» مثلاً، يبين كيف أن قيمة صدق (ق أو ك) محددة بقيم صدق «ق» و«ك». ولما كان صدق القضية يكمن، بالنسبة للحدسي، في وجود برهان استدلالي عليها، . فإن تفسيره لمعنى «أو» مسبوق ببيان لما يعد برهاناً على (ق أو ك)، بافتراض أننا نعرف ما يعد برهاناً على «ق»، وما يعد برهاناً على «ك». وبهذا يكون برهان (ق أو ك) هو كل ما يؤلف برهاناً على ق أو ك. وقد قدم الحدسيون تفسيرات مماثلة لبقية الكلمات البنائية في المنطق. فإن يكون لدينا برهان على «لا ق» هو أن يكون لدينا إثبات على أن أي برهان على ق يمكن أن يتحول إلى برهان على شيء مستحيل (صفر = 1، مثلاً). فإذا أعطينا أية قضية «ق»، فليس من الضروري أن يكون لدينا أما برهان على ق أو دليل على أن كل برهان على ق يمكن أن يتحول إلى برهان يقرر أن صفر = 1. أعني أن من الممكن أن نفتقر إلى برهان على (ق أو لا ق) وعندئذٍ لا يمكن أن نقول إن القضية صادقة. ومن ثم فإنه لا يمكن تأكيد قانون الثالث المرفوع كقانون للمنطق الحدسي. إن رفض هذا القانون هو أكثر المسائل الأساسية المميزة للمذهب الحدسي المعاصر في الرياضيات.

واضح مما سبق أن رفض الحدسيين لمبدأ الثالث المرفوع يرتكز في الحقيقة على رفضهم لواقعية فئة معينة من القضايا، وبالتالي فإن من الممكن أن نفكر بتطبيق اعتبارات مماثلة لاعتباراتهم على حقول التفكير الأخرى، لاسيما التي يظن أن المعالجة غير الواقعية هي الأكثر مناسبة، كالحديث عن الفضائل والرذائل مثلاً. وبهذا يكتسب المنطق الحدسي شمولية أعظم إذ لا تكون ملاءمة مبادىء التفكير الحدسي للبحث مقتصرة على أسس الرياضيات.

إن من الضروري على كل حال ألا نفهم رفض الحدسيين السابق لقانون الثالث المرفوع. كإثبات لنفي هذا القانون، فقد أثبت بروور، وعلى العكس من هذا، نفي نفي قانون الثالث المرفوع، مثال ذلك: ـ ـ (ق ق). كما لا ينبغي أن نفهم رفضهم لهذا القانون كإثبات لوجود قيمة صدق ثالثة تتوسط بين الصدق والكذب.

ومما لا شك فيه أيضاً أن رفض قانون الثالث المرفوع يحمل معه ـ كما رأينا من قبل ـ رفضاً للقوانين الأخرى المختلفة والخاصة بحساب القضايا التقليدي، وحساب الدوال من الدرجة الأولى بما فيها قانون نفي النفي، ومن ثم منهج الاستدلال غير المباشر. وقد وصف بعض الباحثين هذا الرفض لمبدأ الثالث المرفوع بأنه «رفض دغماطيقي»، لأنه يبدو لمعظم الناس مبدأً واضحاً تماماً كمبدأ الاستقراء التام. ومن ثم فإنه ليس هناك ما يبرر قبول الحدسيين لمبدأ الاستقراء التام ورفضهم، في نفس الوقت، لمبدأ الثالث المرفوع.

إن في هذا الاتجاه غموضاً غير قليل، فقد أنكر هايتنج بكل وضوح أية إمكانية لوصف الحدس الرياضي الذي يقوم عليه هذا الاتجاه برمته. كما أن فحص أسس هذا الاتجاه يكشف عن وجود افتراضات ميتافيزيقية تنزع الرياضيات المعاصرة إلى التخلص منها، ومن ذلك وصفهم للحدس الرياضي «بأنه أولي وأنه مستقل عن اللغة، وموضوعي، بمعنى أنه واحد عند جميع الموجودات المفكرة». (**محمد مهران، في فلسفة الرياضيات**).

خلاصة القول في الحدسية الرياضية: إن التصورات الرياضية لا تعبر ـ كما قال هوسرل ـ عن شيء قابل للرؤية، ومن ثم فإن من الخطأ أن نسوي في فهمنا بين الحدس الحسي والحدس الرياضي. يضاف إلى هذا أن الحدس في الفلسفة يبدو دائماً كإدراك فردي، أما الحدس الرياضي فلا قيمة له إلا بعد أن يصير عاماً ومقبولاً من جملة ا لرياضيين. نعم إن بعض الحدوس الرياضية يؤدي إلى خلق مشكلات في الرياضيات، كما يوحي بعضها الآخر بحلول موفقة لمشكلات موجودة، لكن الحدس الرياضي لايقبل على كل حال لذاته، لكنه يقبل بعد أن يثبت نفسه من خلال البرهان. والبرهان مؤسس في النهاية على مفاهيم وأحكام حدسية ولا يعني هذا ـ كما في الحدسية الفلسفية ـ أن الحدوس هي الخطوة الأولى في المعرفة، إذ لا قيمة لهذه الحدوس إلا بعد أن تثبت نفسها. وفي عبارة موجزة فإنه إذا كانت النظريات الرياضية تبدو مؤسسة على حدوس، فإن هذه الحدوس إنما تقدم نفسها كأساس صالح للنظرية من خلال المعارف الرياضية الموجودة،

بحيث يكسب اتساع المعرفة الرياضية وعمقها مزيداً من الوضوح للحدس. إن الحدس الرياضي هو حدس عالم ممتاز، لا حدس دارس مبتدىء. ولهذا فإن أسس وطبيعة الحدسية الرياضية تختلف إلى حد غير قليل عن أسس الحدسية الفلسفية والخلقية وطبيعتها.

الحدسية الأخلاقية

يتصف استعمال فلاسفة الأخلاق لكلمة المذهب الحدسي بالالتباس. ذلك أنهم يستعملونها، من الناحية الأولى، في الدلالة على نظرية في المعرفة تعالج طبيعة الأحكام الخلقية، والطريقة التي نعرف بها صدقها. ومن هذه الناحية فإن ما يؤكده الحدسيون بقولهم إن قضايا الأخلاق الأساسية (كنظرية الإلزام، ونظرية القيمة) ذات طابع حدسي إنما هو؛ أن هذه القضايا أولية أي غير مشتقة أو مستدل عليها من أية قضايا أخرى، وتركيبية، وواضحة بذاتها. وتتضمن هذه الدعوى القول بأن واحداً أو أكثر من التصورات الأساسية في الأخلاق غير قابل للتحليل أو التعريف لأنه بسيط وفريد، وعلى هذا تتأسس استقلالية الأخلاق. إن التصورات الأخلاقية التي نتحدث عنها تدل على كيفيات، لكن هذه الكيفيات غير طبيعية. ومن هنا فإن هذا الرأي يدعى أحياناً باسم الاتجاه اللاطبيعي أو الموضوعي أو حتى الواقعي (مور، ليرد).

ومن ناحية ثانية فإن فلاسفة الأخلاق يستعملون صيغة الحدسية الأخلاقية في الدلالة على نظرية خلقية تنادي بوجود عدد من القواعد الخلقية الملزمة بغض النظر عن خيرية أو شرية نتائج العمل وفقاً لها. وتعتقد جمهرة الباحثين أنه لا توجد علاقة منطقية بين النظريتين السابقتين.

يمكن القول، في ضوء النظرية الأولى، أن الحدسية الأخلاقية تقوم على افتراض وجود حاسة أو ملكة ما في الإنسان (=الحدس الخلقي أو الحس الخلقي) قادرة على إدراك الموضوع الخلقي بصورة مباشرة، أي دون أية عمليات استدلالية. وعليه فإن المؤمن بهذه النظرية هو ذلك الذي يقول بأن كل فرد، يملك البصر اللازم، يستطيع أن يرى (=يدرك) صدق التعميمات الأخلاقية، باعتبار أن ثبات هذا الصدق هو نتيجة لرؤية مباشرة، وليس نتيجة لاستدلال منطقي. ونحن نستطيع أن نميز، منذ البداية بين معنيين للحدسية الأخلاقية:

الأول هو المعنى التقليدي الضيق، ويشمل الفلسفات الخلقية التي تقول بأن هناك إمكانية لمعرفة صواب أو خطأ أفعال معينة أو أنواع من الأفعال، بالحدس المباشر لصوابها أو خطئها، وبغض النظر عن القيمة التي لنتائجها. ومن هنا تبدو الحدسية الأخلاقية الضيقة مناهضة لكل من مذهب المنفعة الأخلاقي والمذاهب الأخلاقية الغائية عامة. ولعل أبرز ممثلي هذا الاتجاه هم الحدسيون الجدد في اكسفورد مثل بريكارد وكاريت وروس.

أما المعنى الثاني للحدسية الأخلاقية فهو المعنى الحديث والواسع، ويشمل جميع وجهات النظر القائلة بأن القيمة الخلقية - كالصواب أو الالزام أو الخيرية أو قيمة الأفعال الفردية أو فئات الأفعال - تستند إلى حدس فردي أو عام أو شامل. ونستطيع أن ندخل في إطار هذه الحدسية الأخلاقية الأخلاقيين الانكليز الأوائل (أفلاطونيي كمبردج ومدرسة الحس الخلقي) ووجهة النظر السائدة في الأخلاق الانكليزية المعاصرة، إضافة إلى المذهب الأخلاقي الفينومينولوجي لماكس شيلر وهارتمان، والاتجاهات الحدسية القيمية والغائية والنفعية التي قدمها فلاسفة مثل مارتينيه وسد جويك وراشدال ومور وليرد. وسنحاول تفصيل وجهة النظر هذه.

1 - مدرسة الحس الخلقي:

ليس من المبالغة في شيء أن نقول إن شافتسبري 1671-1713، وبتلر 1692-1752 هما أكبر ممثلين لمدرسة الحس الخلقي. وقد اعتقد الأول أن التوازن الصحيح بين المشاعر الطبيعية إزاء الآخرين (كالحب والتعاطف) والمشاعر الذاتية إزاء المصلحة الخاصة (كحب الحياة والطموح) يولد فينا شعوراً متميزاً يقودنا إلى استحسان بعض الأفعال أو استهجان البعض الآخر منها. ويعني هذا أن الشعور الجديد يلعب - في الواقع - دوراً دافعاً أو باعثاً على السلوك الخير، ومن ثم فإنه ليس من الخطأ أن ندعوه باسم الحس الخلقي.

وقد لاحظ شافتسبري أن التوجيهات الخلقية لهذا الحس تتفق على الدوام مع أحكام العقل حين يكون صحيحاً. ولهذا فإن التأمل الفلسفي في النزيه أو التفكير الحر يقوي من هذا الحس وفاعليته في الوقت الذي تؤدي فيه الأفكار الدينية الزائفة أو الألفة للشر إلى إضعافه وإضلاله. (شافتسبري، **بحث في الفضيلة**).

لقد أوضح هذا الفيلسوف الخلقي طبيعة الحس الخلقي عن طريق مقارنته مع حس آخر كالشم أو الذوق. فأنا «أتجنب أن أكون قذراً حين لا يوجد أحد.. لأن لي أنفاً». (شافتسبري، **الصفات**). ومهمة الفلسفة في هذا المجال أن تعمل عبر التربية على الترقي بهذا الحس. إن المتذوق للشاي يبدأ باستعمال حس الشم، لكنه ينتهي عبر التعليم والممارسة

إلى امتلاك القدرة على الحكم على نوعية الشاي من رائحته. وبذات الطريقة فإن الإنسان المتميز بحسه الجمالي أو الخلقي إنسان ذواقة بمعنى من المعاني. ولهذا فإن قدرته قابلة للصقل والتحسين بالتعليم والممارسة.

أما هيتشنسون 1694 - 1747 فقد مضى قدماً في تطوير مدرسة الحس الخلقي، حيث ميز في الفعل الخلقي بين خيرية مادية أو موضوعية وأخرى صورية. (سد جويك، تاريخ الأخلاق). وتتمثل الخيرية المادية لفعل ما في إحداثها «لأعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس»، بينما تتمثل الخيرية الصورية للفعل في واقعة صدوره عن الشعور الخير. والحس الخلقي هو الذي يقرر امتلاك الفعل لهذه الخيرية. وإذا صح أن الفعل الخلقي هو ذلك الفعل الذي يحقق النفع العام مع كونه نزيهاً من جهة الدافع إليه فإن المعيار الخلقي لم يعد يتمثل في الحدس الخاص بالحس الخلقي بل وفي النتائج الواقعية للفعل أيضاً.

لعلنا نستطيع أن نفهم طبيعة هذا الحس الخلقي بصورة أفضل إذا قارناه مع الحس الجمالي. فالأول يمكننا من التمييز بين الأفعال الخيرة والشريرة، مثلما يمكننا الثاني من الفصل بين الأشياء الجميلة والقبيحة. ولكلا الإحساسين مظهر نفسي من جهة أولى إذ إنه شعور أو انفعال، ومظهر عقلي من جهة ثانية لأنه ينطوي على إصدار أحكام تدعي لنفسها الموضوعية والشمولية. وأكثر من هذا فقد كان شائعاً عند الإغريق وبعض الرواقيين ومفكري الإسلام استعمال لفظ واحد للدلالة على الجميل والخَيِّر «(To Ko h úv)» (الجميل وحده خير. الحسن والقبح) بل إن بعض المعاصرين قد ذهب إلى حد القول بأن الإعجاب الذي نحسه إزاء عمل خلقي نبيل هو ذاته الذي نحسه إزاء لوحة فنية فائقة الجمال، وأن أحكامنا على الأعمال الفنية تتضمن حكماً خلقياً. إن كلا الحسين، الخلقي والجمالي، قابل للتعلم والترقي بتأثير الدراسة النظرية والممارسة والمعلمين والصحاب ذوي القدرات العالية في مجال تكوين الأحكام الجمالية والخلقية. وبالتالي فإن المبادىء التي يستند إليها هؤلاء الخبراء في تكوين أحكامهم هي معايير موضوعية تحظى باهتمام الأخلاق والاستطيقا.

لقد نظر بعض فلاسفة الأخلاق إلى الصواب الخاص بفعل ما باعتباره متمثلاً في ملاءمته للظروف المحيطة أو الموقف القائم (القاضي عبد الجبار، المغني). وفي وسعنا إدراك أن ملاءمة فعل ما لمواقف مستقلة عن النتائج الخيرة أو الشريرة التي تترتب على الفعل. وبهذا تبدو الملاءمة الخلقية كما لو أنها ملاءمة جمالية، ومن ثم فإن الحس الخلقي قادر على إدراكها.

غير أن بين الإحساسين الخلقي والجمالي فروقاً لا يمكن تجاهلها على كل حال. فللنوايا في الأفعال الخلقية قيمة كبرى ليست لها في الأعمال الفنية، كما أن التجسد المادي للعمل الفني أساسي في تقييمه، بينما لا يكون لتجسد الفعل الخلقي ذات القيمة. إضافة إلى هذا فإن للمعايير الخلقية موضوعية أكبر من موضوعية المعايير الجمالية، فنحن نقبل الاختلاف في الأحكام الجمالية بقدر لا نسمح به أبداً في مجال الأحكام الخلقية.

لقد أحدث مجيء بتلر 1692 - 1752 تطوراً جذرياً في مبادىء مدرسة الحس الخلقي، إذ ذهب إلى أن معرفة الصواب والخطأ أمر يتصل بالعقل أكثر من اتصاله بالشعور. ولهذا السبب فقد عدل عن استعماله لفظ الحس الخلقي إلى استعمال لفظ الضمير. وتتمثل مكانة الضمير في فلسفة بتلر الخلقية من خلال قوله إن الذهن الإنساني بنية أو نسق أو كل عضوي، فهو يتألف من عناصر كثيرة يخضع بعضها بصورة طبيعية لبعضها الآخر. وكما أن هناك لكل عنصر وظيفة خاصة فإن بين العناصر علاقات طبيعية. وبهذا المعنى فإن الضمير أو قانون الأخلاق ليس تعبيراً عن جزء معين فينا، إنه بالأحرى تعبير عن هذا الكل الطبيعي. إنه يعبر، بقول آخر، عن الطبيعة لا عن نظام اصطلاحي ما.

وقد درس بتلر الذهن البشري ولاحظ أن فيه دوافع أو رغبات محددة تقودنا إلى السعي وراء أشياء مختلفة، فدافع الجوع يحفزنا على تناول الطعام كما يحفزنا دافع الشفقة على مساعدة الآخرين. ومع أن إشباع هذه الرغبات أو الدوافع يكون مصحوباً باللذة، فإن اللذة نفسها ليست هي الهدف المباشر للدافع، فما نرغب فيه حين نكون جائعين هو الطعام وليست اللذة المصاحبة له. وعلى هذا فإنه لا يمكن قبول التفسير المقدم من مذهب اللذة النفسي للفعل الخلقي.

وقد لاحظ هذا الفيلسوف إلى جانب الدوافع المحددة أن في الذهن مبدأ أو اثنين للحساب الخلقي. أما الأول فهو مبدأ حب الذات الذي نتمكن من خلاله من تحقيق سعادتنا الخاصة، وأما المبدأ الثاني فهو مبدأ الخيرية. لقد اعتقد بتلر أن هذين المبدأين ميلان فطريان فينا، وأنهما يتحكمان بالرغبات أو الدوافع الخاصة. وتفصيل ذلك أنه ـ كما تشير بعض أقواله ـ قد نظر أحياناً إلى الخيرية كميل إلى نشدان خير الآخرين بغض النظر عن مدى شمولية أو عقلانية هذا الميل. وبهذا بدت الخيرية كدافع خاص وليس مبدأ عقلي تخضع له الدوافع الخاصة. كما نظر إلى الخيرية كمبدأ يرمي بصورة عقلية ومتروية إلى تحقيق سعادة كل إنسان أو مصلحته (باستثناء

مصلحة الفاعل نفسه بالطبع). إن من الصعب أن يميز المرء في التجربة الفعلية بين الخيرية كدافع خاص والخيرية كمبدأ عقلاني. فكما يكون إشباع الدافع الخاص مصحوباً باللذة فإن إشباع الميل إلى الخيرية يكون مصحوباً هو الآخر بلذة لا نبالغ إذا قلنا أنها من أقوى وأدوم اللذات الإنسانية. ولهذا كله نقول إن بتلر كان مصيباً في اعتقاده بعدم وجود تناقض بين محبة الذات والخيرية. «وإذا اعتبرنا مع بتلر أن الضمير مبدأ عقلاني بصورة أساسية ـ فإن كلاً من محبة الذات والخيرية ستكون ـ وبقدر ما هي مبدأ للحساب العقلاني ـ تحت سيطرة الضمير». (وليم ليلي، **مدخل إلى الأخلاق**). معنى هذا أن الضمير فوق كل من محبة الذات والخيرية، وبالتالي فإن أحكامه هي الكلمة النهائية. وتستمد هذه الأحكام سمتها الوجوبية الملزمة من مكانة الضمير في بنية الذهن الإنساني. إن الضمير «وبسبب طبيعته الخاصة يدعي بوضوح حق السيطرة على كل العناصر الأخرى». (بتلر، **الموعظة الثانية**).

يتبين مما سبق أنه ليس للضمير طبيعة تأملية خالصة، لأنه، وبنفس الدرجة، إدراك حدسي للقيمة الخلقية التي للأفعال والأشياء. وعن هذا الإدراك الحدسي المباشر للقيمة الخلقية الواضحة له بذاتها يصدر الضمير أحكامه. وفي الوقت الذي يرى فيه الإنسان العادي أن السعي وراء المصلحة الخاصة أو السعادة الذاتية مبدأ واضح بذاته فإن بتلر يؤكد لنا أن الضمير يستند إلى ذات المبدأ في قراراته التي تفضي، في نهاية المطاف، إلى المصلحة الخاصة بالفاعل.

تساءل الباحثون في الأخلاق عما إذا كان رأي بتلر الأخير يعني أن الضمير يأمرنا في نهاية المطاف بالسعي وراء مصالحنا الخاصة وسعادتنا الفردية. والحقيقة أن بتلر لم يجب على هذا السؤال بوضوح. لقد آمن بأن الضمير ذاته لا يمكن أن يأمرنا بشيء كهذا، غير أن عناية اللّه قد نظمت الكون بحيث يؤدي عملنا بما يأمر به الضمير إلى سعادتنا ومصالحنا الخاصة دائماً. وهكذا يبدو الضمير عنده كما لو أنه صوت اللّه أو قانون الطبيعة الذي يرشدنا إلى السعادة الحقيقية والمصالح الحقيقية، هذا في الوقت الذي لا نضمن فيه الوصول إلى هذه السعادة أو المصلحة الحقيقية حين ننطلق من تصورنا الخاص لمصلحتنا أو سعادتنا.

2ـ نقد نظرية الحس الخلقي:

يبدو تهافت نظرية الحس الخلقي من خلال معرفتنا بما وجه إليها من انتقادات. لقد قيل، مثلاً، أن تشبيه الحس الخلقي بالشم أو الذوق لا يخرج عن كونه مجازاً لا يعني شيئاً في الواقع، فبينما يرتبط حس الذوق أو الشم أو الرؤية البصرية بأعضاء معينة للحس فإنه لا يوجد عضو يرتبط به حسنا بالكيفيات الخلقية. ومن هنا يتعذر علينا القبول بفرضية الحس الخلقي. لقد أقامت هذه النظرية أيضاً سلسلة من التماثلات الزائفة على أساس افتراضها التماثل بين الحس الخلقي وأي حس آخر. فالكيفيات الخلقية في نظرها مثل كيفيات اللون والرائحة والطعم. غير أننا نلاحظ وجود فارق هام بين كون الشيء أو الفعل صائباً أو خاطئاً، خيراً أو شريراً وكونه أحمر اللون أو حلواً أو ذا رائحة نفاذة. إن الكيفيات الخلقية ليست من جنس الكيفيات الحسية المألوفة، ذلك أن الكيفيات الخلقية تتوقف على الكيفيات الأخرى للشيء، بينما لا تتوقف الكيفيات الحسية على شيء ما آخر. إن لون بشرة «س» كيفية حسية لا يمكن معرفتها بواسطة أية كيفيات أخرى خاصة بـ«س»، لكن في وسعي معرفة ما إذا كان «س» خيراً أو شريراً، أو أن ما فعله كان صواباً أو خطأً من خلال معرفتي ببعض المعلومات عنه. وبعبارة أخرى فإننا لا ندرك الكيفيات الخلقية بصورة مباشرة لكننا ندركها في ضوء وقائع أخرى خاصة بالشخص أو الفعل. فنحن نحكم على شيلوك بأنه شرير لأننا نعرف أنه يهودي جشع ومخادع ولا يعرف قلبه الرحمة، وأن ما فعله يشكل بكل تأكيد حالة من الأذى المتعمد. ولهذا كله ففعله خاطىء. لكننا لا نستطيع في المقابل أن نقول إن الزهرة ذات رائحة، وجميلة، ومن ثم فإنها بيضاء. ويعني هذا استقلال الكيفية الحسية عن الكيفيات الأخرى مع تبعية الكيفية الخلقية لكيفيات أخرى. إن هذه التبعية هي التي تفسر أو تسوغ الحكم الخلقي، وهي ما يهبه الموضوعية والشمولية اللتين يدعيهما. لهذا كله فإن أقوال الحدسي تبدو لنا غير معقولة: إننا لا نستطيع أن نقبل قوله إن هذا الفعل خاطىء أو هذا الرجل شرير، مع أننا لا نعرف عن أي واحد منهما أي شيء. ويلزم من هذا أنه إذا كان إنسان ما خيراً فإن أي إنسان آخر يماثله تماماً في جميع السمات الأخرى لا بد أن يماثله بالضرورة في كونه خيراً. وإذا كان فعل ما صواباً، وكان هناك فعل آخر مماثلٌ له في جميع السمات الأخرى، فلا بد أن يكون مثله صائباً. أما فيما يتعلق بالكيفيات الحسية فإن الأمر مختلف تماماً. إذا كان هذا اللوح أخضر اللون، وكان هناك لوح آخر مماثلٌ له في جميع السمات الأخرى، فليس من الضروري أبداً أن يكون أخضر اللون مثله. ويقوم هذا التحليل دليلاً على اختلاف الكيفيات الخلقية عن الكيفيات الحسية. فإذا أضفنا إلى هذا ما سبق أن ذكرناه عن وجود أعضاء للإحساس بالكيفيات الحسية وعدم وجود

عضو للإحساس بالكيفيات الخلقية أدركنا أن ما ذهبت إليه مدرسة الحس الخلقي لا يخرج عن كونه افتراضات زائفة مؤسسة على مجموعة من التشابهات أو المماثلات غير الواقعية.

3 ـ الصيغ الرئيسية للحدسية الخلقية الحديثة:

تحدثنا في الجزء السابق من هذه المادة عن وجهات نظر بعض الفلاسفة الحدسيين المتعلقة بملكة الإدراك الخلقي الحدسي. وعلينا أن ننتقل الآن إلى عرض الصيغ الرئيسية للحدسية الخلقية. إن هناك، فيما يرى سد جويك، ثلاث صيغ رئيسية هي:

أ ـ المذهب الحدسي الاستطيقي:

أو الحدسية الحسية: ويعتقد أصحاب هذه الصيغة أن الذي يدرك حدسياً إنما هو القيمة الخلقية الخاصة بالأفعال والعواطف الفردية أو الجزئية، وأن قيمة الفعل هذا قد تدرك على انفراد ـ كما رأى شافتسبري وهتشنسون ـ أو بقياسه على فعل آخر فيما يقول مارتينيه الذي رأى أن الدوافع إلى الفعل توجد في هيئة ضرب من التسلسل الخلقي، ومن ثم فإن الضمير يتبع هذا التسلسل بحيث يفضل الدافع الأعلى على الدافع الأدنى، ويشجب أي تفضيل للدافع الأعلى. وقد يطلق بعض الكتاب على هذه الصيغة للمذهب الحدسي اسم الحدسية الفردية.

وتبعاً لهذه الصيغة فإنه حين يرى الفرد، بصورة مباشرة، أن فعلاً معيناً صائبٌ، وليست هناك أية فرصة للتفكير في المسألة أو الاستدلال على صواب الفعل، فإن عليه أن يعمل بمقتضى هذا الحدس. ومن هنا نرى أن للحدس الفردي هذا فائدة في الحياة الخلقية، لاسيما حين يكون الدليل الوحيد المتاح في موقف يتطلب تصرفاً فورياً.

يستند الموقف الإيجابي من الحدس الفردي إلى واقعة أن الفرد يكتسب عبر الممارسة والخبرة القدرة على أن يعرف مباشرة ما هو صواب أو خير دون الحاجة إلى التفكير فيه أو الاستدلال عليه. ثم إننا نواجه ـ أحياناً ـ بمواقف خلقية فريدة حقاً، وهي مواقف لا تصلح فيها استجاباتنا التقليدية، ذلك أن تفرد الموقف يعني أن الحكم أو الفعل المطلوب اتخاذه شيء أكثر من مجرد البحث عن قاعدة خلقية وتطبيقها. ويبدو أن اكتشاف الملائم خلقياً في هذا الموقف فعل حدسي في المقام الأول أكثر منه فعل متولد عن التفكير والتأمل العقليين. إن إحساسنا بمعقولية هذه الصيغة راجع إلى أن لدينا بالفعل حدوساً من هذا النوع. فكثيراً ما نقبل هدية معينة باعتبار ذلك صواباً في نظرنا، وقد نرفض في المقابل هدية أخرى مماثلة، لا لسبب سوى أننا نرى أن قبولها، في الحالة الأولى، صواب، وفي الحالة الثانية، خطأ. إننا بهذا إنما نقول ـ ضمنياً ـ إن القيمة الخلقية لفعل جزئي تدرك بالحدس.

غير أننا نلاحظ أن الحدوس الفردية التي نعمل بموجبها تكون خاطئة في كثير من الأحيان، لاسيما في الحالات التي لا يكون فيها لدى الفرد ثقافة أو خبرة بالخيرية أو الوجوب، فيكون حدسه ساذجاً. إن قيمة الحدس الفردي تتوقف إلى حد كبير على الخبرة الخلقية التي لصاحبه، ومدى اتساقه مع الحدوس الأخرى، إن الحدوس المتناقضة جديرة بالنبذ دائماً. وأكثر من هذا فإن ما نعده حدساً بالقيمة الخلقية بفعل فردي قد لا يزيد ـ في الحقيقة ـ عن كونه الاستجابة الآلية لعقل متمرس قادر بواسطة عمليات عقلية أخرى على الملاحظة السريعة للعناصر الأساسية في الفعل أو الموقف. ولا شك لدينا في وجود اعتبارات أخرى تؤثر في صواب الفعل أو خيريته أو وجوبه عدا الملاءمة الخلقية المدركة حدسياً. إننا نستخدم ـ في الواقع ـ طرقاً أخرى لتقرير القيمة الخلقية لفعل فردي كالنظر في النتائج الناجمة عن الفعل ومدى تطابقها مع مبادىء معينة كالأوامر الإلهية أو القوانين الطبيعية.

ب ـ الحدسية الدغماطية:

يعتقد أنصار هذه الصيغة أن ما نعرفه بطريقة حدسية إنما هو صواب أو خطأ، فئات أو أنواع من الأفعال أو حتى الدوافع كما اعتقد بعضهم. ومن هنا يطلق بعض الدارسين على هذه الصيغة اسم الحدسية العامة. ولعل من أشهر القائلين بهذه الصيغة ريتشارد برايس، وتوماس ريد، وكالدر وود.

لعل بعضنا يحس بمعقولية هذه الصيغة لأنه يعرف من واقع خبرته الخلقية أن هناك فئات من الأفعال الصائبة دائماً، كمساعدة المحتاج، مثلما أن هناك فئات أخرى خاطئة دائماً كالسرقة أو التعامل مع العدو. وحين نقول تبعاً لهذا: إن الوعود يجب أن تحفظ بغض النظر عن الظروف غير المتوقعة من قبل والتي جعلت الوفاء بالوعد صعباً أو ضاراً، وليس لدينا في نفس الوقت برهانٌ على صدق هذه القضية العامة سوى أن ضميرنا يخبرنا به، وأن صدقها واضح لكل ذي عينين ـ فإن ما نقوله ضمنياً هو أن الحدس يدرك القيمة الخلقية لمختلف فئات الأفعال.

غير أن ما يبدو صحيحاً من الحدوس السابقة قد يكون متناقضاً. إن هناك حدساً شائعاً يقول: إن الكذب خطأ دائم.

ومن ثم فإننا لا نستطيع من الناحية الخلقية أن نقبل بالكذب ولو مرة واحدة لإنقاذ حياة بريء من سفاح أو طاغية ظالم. لكن هناك، وفي نفس الوقت، حدساً آخر يقول: إن واجبنا أن نفعل دائماً ما بوسعنا لإنقاذ حياة الآخرين الأبرياء. وإذا قلنا لأصحاب الصيغة الحدسية السابقة إن هذين الحدسين متناقضان من الناحية المنطقية، ولا يمكن لأي كائنٍ عقلاني أن يعتقد بهما في آن واحد، فإنهم يرفضون الاعتراف ببطلان هذين الحدسين.

واضح مما سبق أن هذه الحدوس لا تزودنا بقواعد خلقية صحيحة وشاملة حقاً، إنها أقرب ما تكون إلى مشروع قانون أو قاعدة تقريبية تصلح لأن يطبقها معظم الناس في معظم الظروف. فهي قواعد مرجحة الصدق وليست يقينية الصدق في كل الظروف، تماماً كما هو حال الحدس القائل إن القتل خطأ. إن هناك حالات لا يكون فيها الحدس صحيحاً كحالة القتل دفاعاً عن النفس ومن هنا ذهب سدجويك مثلاً إلى أن الحدوس العامة هذه ليست حدوساً على الإطلاق، بل هي تعميمات دغماطية متولدة عن خبرة محدودة بأنماط السلوك المؤدي أو غير المؤدي إلى السعادة العامة للمجتمع. لهذا فإن الحدوس العامة الصادقة هي التعميمات الصحيحة فيما يتعلق بسعادة المجتمع. أما الحدوس المشكوك فيها فهي التعميمات التي يشك في مدى ارتباطها سلباً أو إيجاباً بسعادة المجتمع ككل. إننا لانصل إلى تقرير القيمة الخلقية لفئة من فئات الأفعال هذه بالحدس المباشر، بل باللجوء إلى النتائج، أي على أسس غائية. ويرد الحدسيون على مثل هذا الاعتراض بأن النتائج تعتمد إلى حد كبير على الظروف التي يقع فيها الفعل بحيث يصير التعميم مستحيلاً. وإذا قلنا إن الوصول إلى هذه التعميمات الخلقية قد يكون بطريق تعميم حدوس فردية ثبت صدقها على نحو متكرر، رد الحدسيون بأنه يترتب على هذا أن تتسم التعميمات الناتجة ـ أي الحدوس العامة ـ بطابع ذاتي يمكن أن يقلل من صحتها الموضوعية. وهكذا فإنه لا مناص ـ فيما يرى الحدسيون الدغماطيون ـ من جعل التعميمات الخلقية حدوساً بقوانين أو علاقات طبيعية.

وعلى أي حال فإن هناك اعتراضات كثيرة على هذه الصيغة من الحدسية الخلقية. إنها لا تعطي أي اهتمام للظروف التي يقع فيها الفعل، علماً بأن لهذه الظروف أثراً في تقدير المكانة الخلقية للفعل. فإن يكذب المرء انقاذاً لحياة بريء من سفاح يبحث عنه أمر يختلف خلقياً عن أن يكذب في شهادته أمام المحكمة. وإذا تذكرنا أن صواب الفعل فيما يرى بعض الفلاسفة هو ملاءمته للظروف التي يقع فيها، وبغض النظر عن النتائج، وأن إدراك هذه الملاءمة أمر يدرك بالحدس ـ عرفنا أن المذهب الحدسي ـ الذي نتحدث عنه يتجاهل أحد الشروط الضرورية لقيام الإدراك الحدسي نفسه.

وإذا كانت القيمة الخلقية لفئة من الأفعال تتحدد مباشرة فهذا يعني أنه لا أهمية للروح التي يُؤدى بها الفعل أو القصد الذي دفع الفاعل إلى الفعل. فإذ أضفنا إلى هذا إنكار الحدسيين لأثر النتائج والظروف على القيمة الخلقية للفعل عرفنا مقدار تهافت الدعوى الحدسية السابقة.

جـ ـ الحدسية الخلقية الفلسفية:

يعتقد القائلون بهذه الصيغة الحدسية أن ما يدرك حدسياً إنما هو قضايا كلية تدور حول ما هو صواب أو خطأ، خير أو شر، واجب أو غير واجب. إننا ندرك مبادىء خلقية شاملة ولاندرك صواب أو خطأ فعل معين أو فئة من الأفعال. والمبدأ المدرك حدسياً يمكن أن يساعدنا على نحو أو آخر في معرفة القيمة الخلقية لفعل معين. وبهذا فإن هذه الصيغة ليست نظرية أخلاقية في المعيار الخلقي بل هي نظرية فلسفية في كيفية معرفتنا بالحقائق الكلية.

يقول أنصار هذه الصيغة إن المبادىء الخلقية كتعميمات كلية لا يمكن أن يكون مصدرها الخبرة أو الملاحظة والتعميم، ذلك أن التقريرات الواقعية لاتتضمن أية تقريرات خاصة بالوجوب أو الضرورة، وهذا أمر واضح منذ كشف هيوم عن تلك الهوة غير القابلة للعبور والقائمة بين الواقع والقيمة، بين ما هو كائن وما ينبغي أو يجب أن يكون. «ولهذا فإن علينا أن نرفض النظرية التجريبية الخالصة إذا كان لنا أن ندافع عن كون الأخلاق علماً معيارياً يقدم قواعد كلية خاصة بما ينبغي أن يفعل». (وليام ليلي، **مدخل إلى الأخلاق**).

إن الإصرار على اعتبار الأخلاق علماً معيارياً يعني التسليم بأن معرفتنا الخلقية ذات طبيعة استنباطية، أعني أنها مشتقة من مجموعة من المبادىء المجردة والمعروفة حدسياً والتي لا يمكن اشتقاقها من أية مبادىء سابقة عليها، أو تسويغها وإثباتها إلا باعتبارها صحيحة حقاً، أي من خلال قدرتها على جعل خبرتنا الخلقية مفهومة وواضحة. وهكذا فإن في وسعنا أن نجعل من قدرة أي مبدأ على تفسير وقائع خبرتنا وحياتنا الخلقية تفسيراً متسقاً معياراً لصحته بشرط ألا يكون متناقضاً مع أية مبادىء أخرى متضمنة بصورة ضرورية في الأخلاقية. إن اتساق المبدأ مع الحدوس الأخرى هو من بين شروط صحته.

4 ـ نقد الصيغ الثلاث للحدسية الخلقية الحديثة:

توجد إلى جانب الانتقادات المذكورة إزاء كل صيغة من الصيغ الثلاث للحدسية الخلقية الحديثة اعتراضات أخرى جديرة بالنظر إليها عند تقويم هذا المذهب:

(1) قد نعرف بالحدس القيمة الخلقية لبعض الأفعال أو بعض فئات الأفعال أو بعض المبادىء الخلقية، لكننا لانعرف بالحدس القيمة الخلقية لكل فعل أو مبدأ أو فئة من الأفعال. وفي مقابل معرفتنا المباشرة بصواب أو خطأ فعل معين نجد أنفسنا أحياناً على غير ثقة تامة من كون هذا الفعل أو ذاك هو الصائب أو الخير أو الملزم. كما أن شعورنا باليقين إزاء صدق فئة من الأفعال كرد الأمانة إلى صاحبها قد يتزعزع حين نرى أن هذا المبدأ يحملنا على إعادة سلاح إلى صاحبه مع معرفتنا التامة بأنه سيستعمله في ارتكاب جريمة. وينطبق هذا الأمر على المبادىء الخلقية التي نحس في ظروف معينة بأن صدقها ليس يقيناً. فحياة الفضيلة ليست هي حياة السعادة بالضرورة، إنها تكون أحياناً حياة البؤس والشقاء في بعض الحالات أو في نظر بعض الناس.

(2) يرجع قبولنا للحدوس الخلقية باعتبارها صادقة دون برهان إلى كون الحالات التي تنطبق عليها عادية، أي لا تثير أية إشكالات، ولا تتعارض مع أية اعتقادات اجتماعية أو دينية، ولا تتضارب مع أية مصالح. أما في الحالات التي يؤدي فيها تطبيق الحدس الخلقي، فردياً كان أو عاماً أو شاملاً، إلى تضارب ما فإنه لايصير موضع شك فقط بل إننا نشرع في تحديد القيمة الخلقية للفعل عندئذٍ في ضوء اعتبارات أخرى مغايرة كالنتائج المحتملة له مثلاً.

(3) تختلف الحدوس الخلقية باختلاف الأفراد أنفسهم، بل إن حدوس الفرد نفسه تختلف من وقت إلى آخر. ومن هنا يفضي الأخذ بالحدس إلى نزعة ذاتية متطرفة تتعارض وما نسبغه على الأخلاق من موضوعية وشمولية. ويرجع هذا إلى أن ما يبدو واضحاً بذاته لفرد لا يكون كذلك عند غيره. إن ما يبدو واضحاً بذاته لي الآن لم يكن كذلك قبل عشرين عاماً مثلاً. إن نفي إمكانية انتقال الإنسان بين الكواكب كان أمراً واضحاً بذاته أيام الخليفة هارون الرشيد، لكن إثبات هذه الإمكانية هو الواضح بذاته الآن. إن حدوسنا تتباين إذن في المكان وتختلف في الزمان، مما ينفي عنها سمتي الإطلاق واليقين المزعومتين لها.

(4) إن حدوسنا عرضة للتضارب فيما بينها، فقد أحس كموظف أن قبول هدية من فرد معين هو عمل صائب ولا غبار عليه من الناحية الخلقية، ولكن قد يكون لديّ وفي نفس اللحظة حدس آخر بأن هذا العمل خطأ باعتباره رشوة مقنعة أو مستبقة. وهكذا نرى أن الحدس ليس يقينياً وإنما هو شعور ذاتي باليقين.

(5) والخلاصة أن المذهب الحدسي يخفق تماماً كنظرية أخلاقية لأن الحدس لايستطيع أن يبرر نفسه. إنه دعوى نبحث لها دائماً عما يبررها دون أن تستطيع أن تبرر نفسها أمام الآخرين.

اضطر الحدسيون أمام الانتقادات السابقة إلى تطوير موقفهم، إذ لم يعد مجدياً أن يقولوا بأن جميع الحدوس غير قابلة للتحليل أو التسويغ لأن القيمة الخلقية للفعل ترى بعيان مباشر أو أنه لايوجد طريق آخر لإثبات اتصاف الشيء أو الفعل بها. لقد كان هذا الإدعاء ـ في الواقع ـ بمثابة القول إن الأخلاق هي مجرد وصف وتسجيل للحدوس المختلفة دون أي تحليل لها. ولقد نادت الصيغة الجديدة للحدسية الخلقية بأنه على الرغم من أن حدوسنا صحيحة بالفعل إلا أنها قابلة دائماً للتحليل والتسويغ. والحدس ليس المعيار النهائي في الأخلاق إنما هو مجرد حكم أولي يستلزم التعليل والتدعيم على أسس أخرى.

5 ـ الحدسية الخلقية المعاصرة:

يتفق الحدسيون، رغم الاختلافات التي بينهم، على أن الأخلاقية مستقلة تماماً. ومع قولهم بإمكانية معرفة أو تعريف بعض الكيفيات الخلقية بصورة غير مباشرة ـ كمعرفة الإلزام عبر الخيرية، أو تعريفه بها ـ إلا أنهم يصرون على أن هناك، وبالضرورة، لفظاً خلقياً أساسياً واحداً على الأقل ـ كالصواب أو الخير أو الواجب ـ يدل على كيفية أو علاقة غير طبيعية، بحيث يكون هذا اللفظ غير قابل للتحليل أو التعريف، مع كون الواقع الذي يصفه موضوعياً ومدركاً بالحدس المباشر. إن هذا الواقع الموضوعي ليس واقعاً تجريبياً ليكون في وسعنا إثباته أو نفيه بطريقة ما، إنه واقع يدرك أو لايدرك.

ومما يزيد الموقف الحدسي ـ في مجال نظرية المعرفة ـ ضعفاً أن القائل به لا يقدم وصفاً محدداً وواضحاً لما يتعين علينا الانتباه إليه لنكون مدركين للكيفية أو العلاقة غير الطبيعية. ومن ثم فإنه إذا ادعى فرد ما بأن الكيفية المدركة من قبله حدسياً هي على الصورة «أ» أو «لا ـ أ»، فإن اعتراض الحدسي على هذا الفرد اعتراض غير مسوغ. وأكثر من هذا فإنه إذا أطلق أحدنا حكماً خلقياً مثل «أ واجب» «أو ب خير»،

وأعلن بنزاهة تامة أنه لايدرك وجود كيفية غير طبيعية، بل يدرك فحسب وجود شعور من نوع معين في داخله، فإنه لا يحق للحدسي أن يتهمنا عندئذٍ بالعمى الخلقي - قياساً على عمى الألوان والذي هو السبب في عدم إدراك فرد للون معين، ذلك أننا نملك أوصافاً تجريبية محددة وواضحة لما يعد حالة من عمى الألوان بينما لا يملك الحدسي أي وصف من هذا النوع لما يسميه بالعمى الخلقي.

يحاول الحدسيون تدعيم موقفهم بالقول إن الكيفيات الخلقية ليست مستقلة عن الكيفيات الأخرى الحسية. ومن ثم فإن حدسنا ليس مجرد حدس بالكيفية الخلقية (الخيرية، الصواب، الوجوب)، لكنه، وفي نفس الوقت، حدس باعتماد هذه الكيفية الخلقية على الكيفيات الأخرى الحسية. لكن هذا الموقف، كما سأبين، ظاهري وليس حقيقياً، وقد طرح، شكلياً، لإقناع الآخرين بأن الحدس الخلقي قابل للإثبات والتحقق من صحته، مثلما هو قابل للتعليل والتدليل على صدقه من خلال ارتباط الكيفية أو العلاقة الخلقية بتلك الكيفيات التجريبية للفعل أو الموقف. حين يقول الحدسي إن الفعل «س» خير لأن له الكيفيات التجريبية أ، ب، جـ، فليس لقوله هذا أي معنى على الإطلاق لأن العبارة السابقة لا تقدم في الواقع أي دليل على صدق الحكم الخلقي القائل «س خير». أما حين يقول الكيميـاوي إن هذه المادة ملح لأن لها الكيفيات د، هـ، و، فإن عبارة «لأن لها الكيفيات د، هـ، و» تلعب دور الدليل على صدق الحكم بينما لاتلعب العبارة السببية السابقة ذات الدور فيما يتعلق بالحكم الخلقي. وبعبارة أخرى فإن السبب الحقيقي يرتبط بالظاهرة تركيبياً، أما ارتباط الكيفية الخلقية بالكيفيات التجريبية فلا يبدو ارتباطاً من ذات النوع، أي تركيبياً. إن الحدسيين يصرون دائماً على أنه ارتباط تحليلي، ومن ثم فإنه لا يقوى على أن يلعب دور السبب الحقيقي. ولهذا فإن الحكم الخلقي يظل - في التصور الحدسي - غير قابل للإثبات والتحقق أو النقض، فتصير الأخلاق غير عقلانية أو فوق عقلانية. ولا مجال للشك في هذا الوضع في الإمكانيات الهائلة للانحراف نحو ذاتية متطرفة. ما معنى قولي «س خير» أو «س شر»، «أ صواب» أو «أ خاطيء» إذا لم تكن هناك طريقة ما للتحقق من الحكم عن طريق تقديم دليل عليه أو على ضده؟ إذا لم تكن هناك أية إمكانية لتقديم دليل بالمعنى الحقيقي للكلمة فإن الحكم سيصير فريسة للإدعاء المحض. وهكذا تنتهي الدعوة الحدسية إلى صورة متناقضة، فهي تطلق أحكاماً تزعم أن لها معنى (أي يوجد عليها دليل) وتؤكد في نفس الوقت أنه لا دليل - في الواقع - عليها.

ومع اختلاف الحدسيين في موضوع الحدس (هل هو فعل فردي أم فئة من الأفعال أم مبدأ عام) وما يحدس في هذا الموضوع (الخيرية أو الصواب أو الوجوب)، فإنهم يتفقون على أن الحقيقة المدركة بالحدس هي قضية تركيبية وضرورية في آن واحد. ومعنى هذا أننا نرى خطأ فعل ما كوأد البنات بذات الطريقة التي نرى بها أن اثنين واثنين يساويان أربعة. وبهذا يقوم تماثل بين الحدس الخلقي والمنطقي والرياضي. فإذا عرفنا أن الضرورة التي تسم القضايا الرياضية والمنطقية مستمدة من كونها قضايا تحليلية وأولية، ثم قلنا - مع الحدسيين - إن العبارة الخلقية تركيبية، فإنه لا يعود باستطاعتنا أن نفهم اتصافها بالضرورة في ذات الوقت. وتفصيل ذلك أن ادعاء الحدسيين بأن العبارة الخلقية «كل فعل هو حفظ للوعد هو صواب» قضية تركيبية وضرورية، هو ادعاء لا معنى له كما بين ستروسن. إن في استطاعتنا أن نقبل القضية القائلة «تنزع أفعال حفظ الوعد في ذاتها إلى أن تكون صائبة» كقضية تركيبية وضرورية لأن صواب الفعل يلزم من كونه فعلاً من نوع خاص. لنلاحظ الآن أننا نتحدث «عن فئة من الحالات أو الأحداث، ولا نقول إن لكل أعضاء الفئة خاصية الميل إلى امتلاك صفات معينة، بل نقول إن معظم أعضاء الفئة يملكون في الواقع تلك الصفة. إن أحداً لن يقبل الإدعاء بأن العبارة التي لها صيغة «معظم أ هو ب» تعبر عن قضية ضرورية. ترى هل يصير الإدعاء أكثر معقولية حين نعيد كتابة القضية في صورة «كل أ يميل إلى أن يكون ب»..». (ستروسن، **الموضوعية الأخلاقية**).

لقد زعم الحدسيون أننا نحدس الكيفية الخلقية باعتبارها تلزم بالضرورة عن بعض الكيفيات الحسية التجريبية الأخرى. وإذا صح قولهم هذا فسيكون من الكذب أن نقول إن التعميم المتضمن في العبارة الخلقية السابقة يحتاج إلى التعديل المقترح. أما إذا كانت العبارة محتاجة حقاً إلى التعديل المشار إليه فسيكون من الكذب أن نقول عندئذٍ إننا نحدس الكيفيات الخلقية.

إن لدى المذهب الحدسي تصوراً مغلوطاً لوظائف اللغة. فقد ذهب إلى أنه - باستثناء الثوابت المنطقية - ليس للكلمات أي معنى إلا إذا، وفقط إذا أشارت إلى شيء ما. وحين ادعى الطبيعيون أن الكلمة ذات المعنى تشير إلى كيفية طبيعية، لاحظ الحدسيون أن الكلمة الخلقية لا تشير إلى كيفية طبيعية، ومن ثم فقد استنتجوا خطأ أنها تشير إلى كيفية غير طبيعية، كأنما إشارتها إلى كيفية ما أمر محتم. إن الخطأ في هذا هو الإدعاء بأن الكلمة لاتكون مفهومة وذات معنى ما لم تشر إلى

شيء. إننا نعلم اليوم أن ألفاظ الخير والصواب لا تشير إلى كيفية ما على الإطلاق، وأن وظيفتها في اللغة هي إرشاد السلوك وتوجيهه. ومن هنا لم يتمكن الحدسيون من تقديم تفسير مناسب للوظيفة العملية للحديث الخلقي.

مصادر ومراجع

- ابراهيم زكريا، برغسون، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، 1956.
- ابن رشد، أبو الوليد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، **الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي**، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر، 1968.
- ـــــ، **النجاة**، نشر محي الدين صبري الكردي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1938.
- ابن عربي، محي الدين، **الفتوحات المكية**، 4 أجزاء، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، لا.ت.
- ـــــ، **فصوص الحكم**، تعليق أبو العلاء عفيفي، دار إحياء الكتب العربية القاهرة، 1946.
- برغسون، هنري، **التطور الخالق**، ترجمة محمود محمد قاسم، وزارة الثقافة والارشاد القومي، مصر، لات.
- بنروبي، ج، **مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ج 2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967.
- التهانوي، محمد أعلى بن علي، **موسوعة اصطلاحات العلوم الإنسانية، «كشاف اصطلاحات الفنون»**، شركة خياط للكتب والنشر، بيروت، لات.
- خليل، ياسين، **المنطق والرياضيات**، المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1964.
- ديكارت، رينيه، **مقال عن المنهج**، ترجمة محمود محمد الخضيري، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1930.
- الطويل، توفيق، **أسس الفلسفة**، الطبعة الخامسة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967.
- عزام، عبدالوهاب، **التصوف وفريد الدين العطار**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1946.
- الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، لات.
- ـــــ، **المنقذ من الضلال**، تعليق عبد الحليم محمود، الطبعة الرابعة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1964.
- الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تعليق البير نصري نادر، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1968.
- ـــــ، **فصول يحتاج إليها في صناعة المنطق**، مخطوط رقم 1009 في المكتبة الوطنية، باريس، لا.ت.
- فرحان، محمد غلوب، «ملامح فلسفة الرياضيات عند الفارابي»، **الباحث**، عدد 16، 1981.
- القشيري، عبد الكريم، **الرسالة القشيرية**، الطبعة الثانية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي حلبي وأولاده، مصر، 1959.
- كريسون، اندريه، **ديكارت**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1956.
- لويس، جنفياف روديس، **ديكارت والعقلانية**، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت، 1974.
- ماير، فرنسوا، **برغسون**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر.
- مهران، محمد، **في فلسفة الرياضيات**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.

- Banaxerraf, F. and Patnam, H. Editors, *The Philosophy of Mathematics*, Prantice-Hall, U.S.A., 1964. This book includes the most important articles like Brouwer's «Intutionism and Formalism»; Hyting's «The Intutionist Foundations of Mathematics», and «Disputation»; Hempel's» on the Nature of Mathematical Truth».
- Brouwer, L., *Brouwer's cambridge Lectures on Intutionism*, edited by Dalen, C.U.P., 1981.
- Butler, J., «Sermons 1 and 2; in Broad (C.D.), *Five types of Ethical Theory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1971.
- Descartes, R., *A discourse on Methods*, London, J.M. Dept, 1934. This book includes, « The Principles of Philosophy ».
- ——————, *Rules for the Direction of the Mond*, translated and edited by Anscombe and Geach (P.T.(in « *Descartes: Philosophical writings*, » Nelson, 1954.
- Frege, G., *The Foundation of Arithmatics*, trans. by Austin J.L., Harper Torchbook, New York, 1960.
- Garforth, F.W., *The Scope of Philosophy»*, Longman, London, 1971.
- Hampshire, S., «Fallacies in Moral Philosophy», *in Mind*, Vol. LVIII, 1949.
- Kant, E., *Critique of Pure Reason*, trans, by Smith, N.K., Macmillan and co., London, 1950.
- ——, *Prologomena*, edited by Paul Carus, The Open court, Publishing, Chicago, 1949.
- Lillie, W., *An Introduction to Ethics*, Methuen, and co., LTD., London, 1961.
- Mackenzie (J.S.): *A Manual of Ethics*, Sixth ed., London, 1945.
- Mill, J.S., *A System of logic*, Longmans, Green and Co., London 1925.
- Nowell-Smith, P.H., *Ethics*, Pelican Books, London, 1967.
- Rashdall, H., *The Theory of Good and Evil*, Second Edition, Vol.1, O.U.P., London, 1971.
- Ross, W.D., *The Right and the Good*, The Clarendon Press, Oxford 1967.
- Ross, W.D., *Foundation of Ethics*, the Gifford Lectures Delivared in the university of Aberdeen, 1935-6, The clasendon, Press, Oxford, 1936.
- Russell, B., *Introduction to Mathematical philosophy*, London, 1953.
- Shaftesbury, *« characteristics » and Inquiry Concerning Virtue,*

Selections in Selby-Bigge, British, Vol.II.
— Sidwick,,,,, H., *Outlines of the History of Ethics*, many Subsequent editions, London, 1866.
— Strawson, P.F., «Ethical Intuitionism», in *Philosophy*, Vol. X-XXIV, 1949.
— Toulmin, S.E., *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge university Press, London, 1964.
— Wild, K.W., *Intution*, O.U.P., 1938.

سحبان خليفات

الحسيّة

Sensualism
Sensualisme
Sensualismus

I ـ تعريف الحسّية:

الشائع لدى غالب كتّاب تاريخ الفلسفة، وفي أوساط جمهورها بعامة، عدم التمييز بالدقة المطلوبة بين التجريبية والحسّية. ويجد هذا الميل طريقه إلى أعمال المتخصصين أنفسهم، فإذا بالموسوعات الفلسفية المتداولة تمر بالحسّية عَرَضاً، أو هي لا تذكرها البتة، مفترضة أن معالجتها للتجريبية Empiricism تشمل، في ما تشمله، الحسّية كذلك. لكن الحسّية تبقى، ورغم صلتها بالتجريبية، مذهباً متميزاً يجب التوقف عنده بالعناية المطلوبة.

تذهب **الموسوعة البريطانية** *Britannica* في تعريف الحسّية إلى اعتبارها: «نظرية في المعرفة... تعتمد كلياً أو غالباً على وظائف الحواس لتفسير المعرفة». وتذهب المعاجم إلى اعتبارها مذهباً في المعرفة يدّعي أنها مشتقة من الاحساسات وبواسطة الحواس. فـ (The Shorter Oxford English Dict., web-*Ster s, Grand Larousse*). ومن **مجمع التعريفات** الكثيرة يمكن التعميم بالقول: إن الحسّية مذهب فلسفي يذهب إلى أن المعرفة الإنسانية ترجع بكاملها، أو في الغالب، إلى مصدر واحد هو الإحساسات Sensation. والإحساس أو المعطى الحسّي Sencs data, Sensa, Sensation. هو ذرة المعرفة أي معطى فيزيوسيكولوجي سباشر في الذهن، تختلف مدارس الحسّيين في مسألة مدى ارتباطه بموضوعات خارجية مستقلة وموازية له.

ورغم أن معالجة الحسّية تجري عموماً على هذا النحو، إلا أن التحليل الدقيق للحسّية، في تعريفها وتاريخها، يشير إلى معنيين في الحسّية: الحسّية بمعنى Sensationalism. والحسّية بمعنى Sensualism المعنى الأوّل هو الأكثر شيوعاً والأوسع استخداماً في تاريخ الحسّية والذي يربط المعرفة مباشرة، وبدرجات مختلفة، بالاحساسات. وهو المعنى الذي غلب استخدامه حتى القرن الثامن عشر، أما المعنى الثاني، والذي يرتبط بحسّية كوندياك Condillac، فهو أكثر خصوصية وأكثر مغالاة في استناده إلى التركيب العضوي المعقد للإحساسات ـ بمعنى حس، شعور، رغبة، شهوة، ميل، الخ. ويبدو المعنى الثاني، كذلك، أقرب إلى المعيار الحسّي المستخدم في ميداني الأخلاق والجمالية.

ورغم أن للحسّية مذاهبها، كذلك، في علم النفس Psychology والأخلاق Ethics، والجمالية Aesthetics، وغيرها من الميادين، إلا أننا سنكتفي بتحليل طبيعة مواقف الحسيين في نظرية المعرفة لأنها أكثر التصاقاً بالمذهب من جهة ولأن التحليل نفسه ينسحب، من حيث الجوهر، على جملة مواقفهم في المسائل الأخرى.

II ـ الحسّية والتجريبية:

إذا كان للحسّية أصول يمكن رصدها وملاحظتها في أعمال عدد من الفلاسفة والاتجاهات، إلا أن جذرها الرئيسي إنما يقوم، على وجه الدقة، في التجريبية ويتفرع منها. هذا الاشتراك التاريخي والمعرفي يفسّر إلى حد كبير ميل البعض، إلى عدم التمييز، من وجهة عامة، بين الحسّية والتجريبية واعتبارهما بالتالي مذهباً واحداً في مسألة المعرفة. في تأكيدها على دور الحسّ والتجربة الحسّية، وعلى الطابع السيكولوجي الشخصي لعملية المعرفة، ولا يمكن تفسير هذا التداخل إلا في كونه تعبيراً عن واقع فيزيوسيكولوجي يجد صداه في التجربة اليومية العادية، ومن ثمة في الفلسفة.

تعود التجريبية في تاريخ الفلسفة، كمصطلح دقيق، إلى مطلع عصر النهضة ومقدمات الفلسفة الحديثة في غرب أوروبا، بدءاً من القرن السادس عشر، حيث غدت بفعل جملة عوامل ثقافية وتاريخية اتجاهاً رئيسياً في الفلسفة الحديثة كتب له، ولأكثر من قرنين، نفوذ واضح تجاوز ميدان نظرية المعرفة (مجالها الأساسي) إلى الميادين الأخرى في الأخلاق والسياسة والاقتصاد والجمالية وغيرها.

تقوم التجريبية، في الأساس، كنظرية في المعرفة متميزة بل ومتعارضة مع نظريات المعرفة المتداولة منذ عصر الإغريق مروراً بمدرسة العصر الوسيط ووصولاً إلى مطلع عصر النهضة. وإذا كان في التجريبية عناصر تختلف أو تلتقي، إلى

هذا الحد او ذاك، مع تلك النظريات، إلا أن ما يمكن تأكيده هو أنها تعارض على نحو مبدئي واضح وصريح المذاهب التي تذهبها العقلانية في نظرية المعرفة ـ في أصلها وأدواتها ونتائجها ومعاييرها. الاختلاف، بل التعارض، مع العقلانية في ميدان المعرفة بيّن وواضح، وبيان الأمر كما سيلي.

المعرفة عند العقلانيين، على اختلاف مدارسهم، هي في الأساس فعل العقل وما الأشياء المحسوسة والإحساسات غير مناسبات أو موضوعات لا تشكّل في أحسن الأحوال غير جزء من عملية المعرفة يستند حكماً وضرورة إلى أجزاء وشروط أخرى هي أكثر يقيناً وثباتاً وأماناً.

أما المعرفة عند التجريبيين فهي مشتقة من التجربة الحسيّة والاحساس ومن خلال الحواس.

عند العقلانيين العقل كائن موجود بالفعل وفاعل باستقلال عن الحس والتجربة الحسّية؛ وهو يمثّل قبل الحسّ والتجربة الحسيّة شرطاً جوهرياً مبدئياً لكل معرفة، أو أنه يتضمن، عند غلاتهم، المعرفة بكاملها على نحو قبْلي وكلّي.

أما عند التجريبيين فالعقل، باستخدام اللفظة، هو قبل التجربة الحسية، والحس لوح فارغ يملأ بالاحساسات التي تردنا بواسطة الحواس.

المعرفة عند العقلانيين هي حلقات كاملة تامة تجري استعادتها وفق شروط صورية مستقلة، في الأساس ،عن التجربة.

أما عند التجريبيين فالمعرفة هي حلقات ناقصة غير تامة وقابلة دائماً للزيادة والتطور وخاضعة باستمرار للمراجعة في ضوء التجربة ونتائجها.

وعلى ذلك، يميل العقلانيون إلى تشكيل العالم، أو استعادته، في صورة حقائق كليّة، قبْلية ثابتة ومطلقة. أما التجريبيون فيميلون إلى تشكيل العالم، أو وصفه، بأقصى قدر من الحقائق الجزئية، البعْدية، المتغيّرة والنسبية.

هي ذي حدود الاختلاف والتعارض بين العقلانية والتجريبية. وفي مادة هذا التعارض بالضبط تجد الحسيّة ذاتها، أي تجد جذرها الحقيقي الذي يحتفظ من التجريبية بكل عناصر الماهية والجنس والنوع مع استقلال أوسع في الدرجة، وتطرف أكثر في المدى الذي تبلغه في استنادها إلى الإحساس، وفي تطبيقها الراديكالي للمعيار الحسيّ.

الحسيّة كمذهب هي، إذن، شكل من أشكال التجريبية، أو هي التجريبية في صورها القصوى؛ إلا أن الحسيّة في أصلها الحسيّ الصرف، كانطباع وإحساس وتجربة حسيّة، هي فكرة أصيلة في صلب التجريبية، وسابقة على المذهب. فما هي عناصر الحسّية ؟ وما هو حدّ المذهب الحسّي ؟

III ـ عناصر الحسيّة:

بين الاستخدامات المتعددة التي يمكن أن تقف الحسية عليها، في علم النفس، في المنهج، في الأخلاق، في نظرية المعنى، الخ، تبقى الحسيّة أساساً نظرية في المعرفة (الابستمولوجيا). ورغم أن الحسيّة في المعرفة لها موقف متميز، إلا أن هذا الموقف يتداخل، في إطار أوسع مع مذاهب الواقعيين في مسألة ماهية المعرفة، كما أنه يتداخل مع مذاهب اللاأدريين والشكاك في مسألة قيمة المعرفة. ويبقى أن ما يميّز الحسيّة حقاً، كنظرية في المعرفة، إنما هو موقفها في مسألة مصدر المعرفة، أو على نحو أدق، في مصدر معارفنا: ما هو مصدر معرفتي ؟ مم تشتق ؟ ما حدودها ؟ وما هي نتائجها ؟

في هذه المسألة يقوم إذن المذهب الحسّي، فيحمل مواقف واضحة متميزة تتدرج، وهذا ما يجب التأكيد عليه، من حسيّة معتدلة، لا تختلف كثيراً عن التجريبية إلى حسيّة أكثر تطرفاً تذهب بعيداً في التميز والتفرد والابتعاد عن التجريبية المعروفة وعمّا هو عادي ومألوف في الحس اليومي المشترك.

وفي إطار هذه التحديدات يمكن تعريف الحسيّة، عموماً، بالقول إنها مذهب يرى أن المعرفة تقوم كلياً، أو غالباً، على وظائف الحواس، وان كل المعرفة بالتالي تشتق من التجربة الحسيّة. هذا هو الحد المشترك بين مختلف مدارس الحسيين، إلا أن الحسية في مذاهب أكثر تطرفاً، كما عند كوندياك وماخ، تصبح أكثر استناداً إلى الحس بل تصبح مكتفية به دون سواه، فتميل المعرفة بكاملها، بل، كل ملكات الذهن والشخصية إلى الحس، أو بشكل أكثر دقة إلى الاحساس Sensation.

يستند هذا الموقف الحسّي، بالضرورة، إلى قاعدة أولى وهي اعتبارهم الذهن مجرد لوح فارغ Tabula rasa، خالٍ، قبل التجربة الحسية، من كل معنى أو صورة معرفة؛ وأن المعاني والمواد والمعارف والمفاهيم التي يمتلكها بالتالي إنما هي مستمدة من التجربة الحسيّة، الظاهرة والباطنة، وبواسطة الحواس. يقول جون لوك J. Locke 1732 - 1804 في أول صياغة كاملة للموقف الحسّي: «لنفترض أن العقل صفحة بيضاء خالية من كل صورة أو فكرة، فكيف له أن يمتلىء إذن ؟ من أين له كل مواد الفهم والمعرفة التي نجدها فيه؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة: من التجربة. ففيها تقوم كل معرفتنا، ومنها تشتق كلياً.» إلا أن هذه الصياغة المعتدلة

سمحت لـلايبنتز العقلاني Leibniz 1646 - 1716 أن يـوافق لوك تماماً مع إضافة واحدة، ولكن أساسية، على فرضيته وهي أن كل ما في العقـل هو من التجـربة ـ مـا عدا العقـل نفسه. هذه الثغرة التي سمحت للعقلانين أن يجدوا فيها منفـذاً لهم، ستجـد عند هيـوم D. Hume 1711 - 1776 حلاً لهـا، وذلك بتأكيده، في ذروة الصياغة الحسيّة لموقف لـوك، ان كل مـا في الذهن مشتق من التجربـة الحسيّة حتى الـذهن نفسه، والـذي يجعله هيوم مجرد اجتماع إحساسات وفق قوانين التكرار الآلية: «لا شيء هناك سوى اجتماع إدراكات حسيّة مختلفة... العقل هـو نوع من المسرح حيث تـظهر عليـه الإدراكـات الحسيـة، تتـوالى، تتعـاقب، تـذهب وتجتمـع في تنـوع لا حـد لـه من الأوضاع والأشكال... [ولكن] المقـارنة بـالمسرح يجب أن لا تخدعنا إذ ليس هناك إلا إدراكات حسيّة متعاقبة لا أكثر...».

ويشترك مع هيوم في هذه النتيجة الحسيّة المغرقة في التطرف معاصر آخر له وهو كونديـاك Condillac 1715 - 1780، وهو أكـثر التصاقاً بالمـذهب الحسيّ واقتصاراً عليـه، كما سنـرى في الفقرة التالية، حيث يحاول أن يستخرج من الحواس، بـل من حاسة الشم أدنى الحواس، معارفنا كلها.

الحسيّة، إذن، ترد المعرفة إلى الحس والاحساسات، وبهـذا فهي تقف على تناقض تام مع العقلانيين الـذين يجعلون للعقل دوراً ما في عملية المعرفة. فكل ما نعـرفه يعـود في أصله إلى ما نراه ونسمعه ونذوقه ونلمسه ونشمّه. معارفنا كلهـا، حتى أعلى درجاتها، ليست في حقيقتها وفي واقع تركيبها سوى إحساسات قد امتزجت واجتمعت وتنافرت واتحدت وارتبطت في عمليـات آلية معقدة لا دور للعقل فيها. بل إن مايسمى بالعقل نفسـه، في قـواه وعمليـاتـه وتصـوراتـه، ليس إلا نتـاجـاً أخيـراً لتلك الإحساسات التي تردنا بواسطة الحـواس. والاحساسـات هذه تدخل الذهن وفق تصنيف الحواس، من حيث النـوع، ووفق اجتماع مجموعة شروط موضـوعية وذاتيـة، من حيث الدرجـة، وهي تكون خارجية أو داخلية باطنة، حسب المصـدر؛ وتكون بسيطة حسب حاسة واحدة أو مركّبة حسب حاستين أو أكـثر. أمـا من حيث النتيجة فـالإحساس قـد يكون شعـوراً (كشعور اللذة والألم) أو عملية تحدث في حاسة من الحـواس، أو يكون نتيجة للعملية تلك أو يكون أخيراً انـطباعـاً في الذهن. إلا أن هذه جميعاً هي إحساسات تبدو موحّـدة رغم غناهـا وتعقيدهـا الـداخليين حسب علماء الفيـزيولـوجيا. وفي جميـع الأحـوال، فـالإحساس Sensation، حسب الحسيـين، هو وحـدة أو ذرة atom مفـردة، جـزئيـة، ومنفصلة. وهـو ذرة المعـرفـة الأولى ومادتها. وهو إما نسخـة تامـة صادقـة عن المعطى الخـارجي، حسب الحسيين المعتدلين، أو هو المعطى الخارجي نفسه، أو ما نعتقـده كـذلـك، حسب غـلاة الحسيين أمثـال آرنست مـاخ É. Mach 1886-1915 الذي يذهب إلى أن الأشياء نفسها هي إحساسات: «إن الأشياء لا تنتج إحسـاسات، بـل إن تراكيب الإحساسات هي التي تصنع الأشياء». وكما الإحساس كـذلك المعرفة المشتقـة منه، فهي أيضـاً محكومـة بالفـردية والجـزئية والنقص الـدائم؛ وهي إما أن تبقى في مثـل هذا الحال وعلى هـذا المستـوى فقط، أي عـاجـزة عن أن تتحـول إلى معـانٍ ومفاهيم وكليات، كـما يدّعي غـلاة الحسيين، أو تسمـح بقيام معانٍ وأفكار ومفاهيم كليّة مجرّدة، حسب الحسيين المعتـدلين، ولكن باشتقاق مباشر من أصولهـا الحسيّة ووفق قـوانين آليـة لا دور للعقل فيها.

هـوذا الحـد المميّـز في تعـريف الحسّيـة. ورغم وجـود جملة اختلافات جزئية بين مختلف مدارس الحسّيين، فإن هـذا الحد هو الذي يحكم الموقف الحسّي عمومـاً. وينسحب هذا المـوقف في مسألة مصدر معـرفتنا على مختلف درجات المعرفة وأنواعها وأشكالها، بدءاً من المعرفة اليومية العاديـة البسيطة إلى المعـرفة بـالحكم والقيـاس والاستقـراء وصـولاً إلى المعـرفـة العلميـة بالمشاهدة والتجربة والتي تنتهي في فرضيات ونظريات وقوانـين يزعم دائماً أنها دقيقة وصحيحة.

فعلى مستوى المعرفة اليومية العادية البسيـطة تجد ادعـاءات الحسيين ما يؤيـدها في الغـالب. فـالعـلاقـة بـين الإحـســاس والمعـرفة تبـدو مباشرة ومـطردة، وخصوصـاً أن الحس المشترك العـادي لا يناقش أسـاسـاً مـوضوع صدق تمثيل الإحسـاسات للوقائع الخارجية ومسـألة وجـود الوقـائع الخـارجية. والحسيّـة ضمن هذا الحدّ الأوّلي مقبـولة حتى من أرسـطو الذي يخصص دوراً واضحـاً للحس والإحسـاسـات وشهادة الحس في معـرفـة العالم الخارجي. فالحواس هي نوافذ المعرفة والإحساسات هي موادها ـ الأولية على الأقـل. وليس من باب المصـادفة في شيء أن تكون الوقائع الخارجية مصنفة حسب حواسنـا ـ أو العكس ـ وأن لا يكون لدينا بالتـالي علم بوقـائع لا تـطالها حـواسنا ـ مباشرة أو بالـواسطة. فـالذي يحـرم من حاسـة ما، كـما يقول جون لوك، يحـرم حكماً من طـائفة المحسـوسات المـوازية لهـا. ومهما بالغنا في تأكيد دور العقل في تشكيل معرفتنـا عن العالم، فـإن صورتـه أساسـاً هي صـورة حسيّـة تـرد عـبر الحـواس في عمليات معقدة، بل إن العقل ليشبه الحس في كونهما يشكـلان صـوراً حسيّة، مجـرّدة، وهو مـا يلحّ عليه أرسـطو. والحس لا يقـدّم دائماً معـرفة جـزئيـة عن العـالم الخـارجي أو مـا نسميـه

بالكيفيات الثانوية حسب ديكارت مثل اللون والصوت والطعم، بل إن حاسة اللمس تشترك على نحو جوهري في تشكيل فكرتنا عن الكيفيات الأوليّة مثل الامتداد والطول والعرض والشكل، وتشكيل فكرتنا عن المكان والزمان والديمومة. وغيرها: «توضح فيزيولوجيا الحواس أن مواضع الأشياء في المكان والزمان، والتي تدرك بواسطة التجربة الحسّية فقط، هي كذلك عناصر أي إحساسات مثل الألوان والأشكال تماماً».

وعلى مستوى المنطق يقدم الحسيّون نظرية في طبيعة التجريد والحكم والقياس والاستقراء تتضمن تفسيراً حسياً خالصاً هو امتداد مباشر لنظريتهم الأساسية في المعرفة. رأى أفلاطون ومن بعده العقلانيون، بنسب متفاوتة، أن المعاني المعقولة الكلية هي صور في العقل لا نكتسبها، بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإنما نستذكرها. أما أرسطو فاعتقد أن التجريد هو استخراج المعنى الكلّي من الجزئيات وذلك بتجريد مطرد له عن المادة ولواحقها. لكن الحسيين ذهبوا في التجريد مذهباً آخر. فهو عند غلاتهم معرفة غير ممكنة أو إسمية لا تحتوي أي مضمون فعلي، إذ أن هؤلاء يكتفون على نحو صارم بمجرد تسجيل المشاهدات أو الوقائع، حتى لا نقول الإحساسات. أما عند معتدلة الحسّية فالتجريد ممكن ولكن وفق تفسيرهم الحسّي. فهو لا يتضمن أي معنى أو فكرة غير ما تقدمه المعطيات والمشاهدات - على عكس ما اعتقده أفلاطون وأرسطو - هو الصورة الجديدة التي نصل إليها بانتباهنا لما هو مشترك في الخصائص التي تقدّمها المشاهدات والمعطيات الجزئية، ثم تقرن هذه الصورة بلفظ مستقل دال عليها، لا يتضمن أكثر من إشارة إلى الصورة. وبمقدار تكرار التجربة واشتداد الإحساس يزداد تملكه لانتباهنا وحصره له فتزداد الصورة الجديدة وضوحاً وابتعاداً عن الخصائص الجزئية التي كانت في المشاهدات والمعطيات تلك. التجريد، إذن، هو عملية لاحقة بالإحساس، أكثر مما هو فعل عائد للذهن. هو نتاج عملية الإحساس من خلال التكرار وفق قوانين آلية، وليس نتيجة فاعلية في الذهن. المعنى المجرّد إذن هو صورة مركبة مشتركة من عناصر حسيّة تجتمع وفق قوانين آلية. هو انفعال حسيّ وليس فعلاً ذهنياً أو عقلياً. هذا التجريد ينسحب كذلك على الحكم والقياس، حيث يغدو الحكم مجرد انتباه مزدوج، حسب تعبير كوندياك، أو مجرد تركيب بين لفظين، ولا تتضمن هذه العلاقة الإسميّة، في أفضل أحوالها، أكثر مما رأينا في طبيعة التجريد. وإذا كان الحكم كذلك يصبح القياس علماً إسمياً أو كلامياً محضاً، ومجرد انتقال من محسوس إلى محسوس بالتشابه والمقارنة. وكذا موقفهم من الاستقراء، فهذا النوع من الاستدلال، الذي يفرض الانتقال من الجزئي إلى الكلي، بحيث يبرز وفق المفهوم الأرسطي ما هو كلي في الجزئي، هو أقرب إلى ادعاءات الحسين بسبب استناده تعريفاً إلى التجربة الحسّية. لكن الحسيين، وبسبب التزامهم بمطلبهم الأساسي وهو توخي الدقة التامة، لا يذهبون مذهب الأرسطيين في جواز قبول الاستقراء الناقص وتقبل نتائجه وإنما هم يصرّون على الاستقراء التام لكل آحاد التجربة، فإذا توفر ذلك كان المستقبل شبيهاً بالماضي على قاعدة تكرار المشاهدة، ووفق قوانين التوقع الآلية، أما إذا لم يتوفر ذلك فلا مسوّغ لأي استدلال، كما تفعل جمهرة المناطقة، بل يجب الاكتفاء إذ ذاك بما لدينا من مشاهدات ووقائع وبيانات وليس أكثر. هذا الكلام في الاستقراء عند الحسيين يقودنا مباشرة إلى موقفهم من المعرفة العلمية.

المعرفة العلمية عند الحسيين هي ميدانهم الأفضل لبيان تعارضهم مع العقلانية بعامة، ومع مناهجهم في العلم بالذات. ولا يسع المرء إلا أن يؤكد في هذا الباب أن انفصال مناهج العلم الطبيعي عن الفلسفة، والميتافيزيقيا تحديداً، إنما تم بجهد رياضي - تجريبي فيه الكثير من المقدمات والعناصر الحسّية. وإذا كان غاليليو وبرونو كوبرنيكوس قد جعلوا التجريب خاضعاً لنماذج الرياضيات ومعاييرها، فإن هوبس وبيكون ولوك وهيوم وغيرهم قد أطلقوا هذا التجريب إلى نهاياته الاختبارية الحسّية الخالصة، فجعلوا المعرفة العلمية معرفة ممكنة تعتمد الاستقراء والتجربة في بلوغ نتائجها، لكنها تفيد من القياس في ضبط تلك النتائج وتصويبها. إلا أن هذه المعرفة تعود في النهاية إلى التجربة الحسيّة الجزئية كنقطة انطلاق وكمعيار أخير. لكن هذا الاعتدال الواقعي المقبول في الموقف الحسيّ لا يبقى كذلك، وإنما هو يمضي على يد جماعة قيينا من العلماء - الفلاسفة في اتجاه مسرف في التطور، وليبلغ هذا الاتجاه منتهى تطرفه مع أرنست ماخ E. Mach. يرى ماخ أن الإحساس هو الفكرة الأهم في فلسفة العلم. فهو المادة الفعلية التي تشكّل نسيج العالم المحيط بنا، موضوع العلم، «إن العالم بأكمله، ما هو داخلي وما هو خارجي. . . هو ناتج عدد بسيط من العناصر الحسيّة المتجانسة»، وإن مهمة العلم هي «إيضاح العلاقات بين تلك العناصر». وإذا كان العلم عند أرسطو هو معرفة الشيء بأسبابه، فإن مهمته الآن، مع أرنست ماخ في ذروة الاتجاه الحسيّ، هو وصف الوقائع لا تفسيرها: «هدف العلم هو الوصف الدقيق التام الكامل

للوقائع، والوقائع لا تتشكل إلا بالعناصر (الإحساسات) في علاقات، والوصف العلمي هو إيضاح الاختلافات والتشابهات بين العناصر». وهكذا فالمعرفة العلمية، من الوجهة الحسيّة وبتعبير دقيق، هي مجرد وصف للإحساسات وتسجيل لها في بيانات: «كل نتائج العلم، كما كل مقدماته، يجب أن تنحل إلى بيانات بالإحساس». لكن المعرفة العلمية تنتهي إلى فرضيات ونظريات وقوانين، فكيف يجري تفسير ذلك؟ الحسيون لا ينفون هذه الحقيقة؛ هم يعتقدون أن الاستنتاج والتعميم جائزان في المعرفة العلمية إلا أنهما لا يتضمنان أي شيء آخر غير ذلك الذي تقدمه التجربة. أما الهدف من التعميم، عند ماخ والحسيين المتطرفين، فهو مدّ تجربتنا السابقة أو أوصافنا البدائية لتغطي المعطيات الجديدة المتزايدة. أما كيف يحدث ذلك، فليس في الأمر تجريد أو خلق، وإنما هو ناتج فعل التكرار، والذي هو أحد القوانين الآلية التي تحكم طبيعة الذهن. إذ إن تكرار المشاهدات والوقائع المتشابهة تبعث في الذهن صورة مركّبة جديدة هي بمثابة الوسط المشترك بين كافة المشاهدات والوقائع السابقة. وعلى ذلك فكل وصف علمي مشروط بوقائع التجربة السابقة، وهو بذلك ناقص حكماً ولا يمكن أن يكون كاملاً. وإذا كانت التجربة دائماً ناقصة، والتعميمات مجرد مجموع أو حاصل تجربتنا فإن التعميمات والقوانين ليست، بالتالي، من الضرورة في شيء، ولا تتضمن إطلاقاً ما يوجب صدورها حكماً، وعلى هذا النحو المعين دون سواه. بل لعلها تصبح مضللة وخطرة حين نتمسك بها أكثر مما يجب، أو حين لا ندرك طبيعتها الحقيقية: «الفرضيات خطرة حين نستند إليها أكثر من الاستناد إلى الوقائع المحسوسة».

هذا القدر من التحليل الحسيّ لمسألة المعرفة ربما كان ضرورياً لبيان أهم العناصر التي تشكل الموقف الحسيّ، في شكليه المعتدل والمتطرف. وباختصار، فالحسيّة هي وجهة نظر فلسفية تذهب، في شكلها المعتدل، إلى اعتبار المعرفة مشتقة من الإحساس ومستندة إليه بكاملها؛ أما في شكلها المتطرف فهي تذهب إلى اعتبار المعرفة مجرد امتداد للإحساس، على نحو آلي معقد.

IV - تاريخ الحسيّة:

لا تمتلك الحسيّة، على نقيض المذاهب الفلسفية الأخرى، تاريخاً مستقلاً مميّزاً؛ فقد تداخلت منذ بدايات الفكر الإغريقي مع جملة أفكار ومدارس، وتوزّعت عناصرها في عدد من الاتجاهات والمذاهب. فهي، بمعناها الأوسع، موجودة إلى هذا الحد أو ذاك في أعمال مفكري الإغريق ما قبل السقراطيين، في نظريات المعرفة والأخلاق؛ وهي موجودة في جوانب من نظرية المعرفة عند أرسطو ثم عند سائر المدرسيين في العصر الوسيط. أما في عصر النهضة فإن العنصر الحسيّ سيجد من الشروط والظروف التاريخية والثقافية ما يجعله جوهرياً ورئيسياً في أعمال هوبس وباكون ولوك وبركلي وهيوم ثم في أعمال كونديياك وهولباخ وفيورباخ، فإلى وضعية كونت وجون ستيوارت مل، وصولاً إلى المضمون الحسيّ الأولي في أعمال المناطقة التجريبيين، وحلقة ڤيينا، والمدارس الكثيرة من البراغماتية وفي غيرها من الاتجاهات العلمية - الفلسفية المعاصرة.

كان طبيعيو اليونان الأوائل (طاليس، انكسيمندريس، انكسيمنس وهرقليطس) على صلة مباشرة بالأفكار التجريبية الحسية، على فوارق واضحة بينهم، ودون أن ينتهي الأمر عند أي منهم إلى تشكيل تصور حسيّ كامل. وحسيّة هؤلاء، أقرب ما تكون إلى الماديّة العفوية الفجّة. نشير، على سبيل المثال، إلى التفسير الآلي لأنكسيمندريس الذي يفسّر صدور الكائنات «بمجرد اجتماع عناصر مادية وافتراقها بتأثير الحركة دون علة فاعلة متمايزة ودون غائية.» ويمضي ديمقريطس بهذا الاتجاه قدماً إلى حد اعتبار «العقل صدى للحس»، وفي آلية تشبه تماماً آلية انكسيمندريس، وهي خاصية تبدو مشتركة لدى الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط. إلا أن اشتراكاً أكبر حجماً نجده بين الحسيّة والفكر اليوناني في أعمال بروتاغوراس، فهو صاحب المقولة الهامة: «الإنسان مقياس كل شيء» والتي تأخذ بها البراغماتية حرفياً. وأهمية هذه المقولة لا تقف عند طابعها الحسيّ المباشر، وإنما في ما يمكن استخراجه منها، كذلك، باعتبار الإنسان فرداً، ثم اعتبار هذه الفردية المشخّصة مقياساً للمعرفة والقيم، وليس العكس. وقد خص أفلاطون بروتاغوراس بمحاورة حملت اسمه، كذلك ذكره أرسطو في ما **بعد الطبيعة**. إلا أن حقيقة قوة الاتجاه الحسيّ في الفكر الإغريقي، عند بروتاغوراس والشكّاك وأبيقور وآخرين، تبدو جليّة تماماً في الصيغة الدقيقة التي وضع بها أفلاطون دعوى الحسيين **في محاورة ثياتيتوس إحدى أهم محاوراته، حيث يقول في مطلع المحاورة بلسان ثيودوروس «يبدو لي أن من يعلم شيئاً إنما يعلمه بالإحساس، وفي ظني أن العلم ليس شيئاً آخر غير الإحساس». إلا أن أفلاطون يقدم هذا التعريف الدقيق للموقف الحسيّ كي ينتهي إلى تفنيده، فالمعرفة الحقيقية عنده هي المعرفة العقلية، بل معرفة الكليات، ولا يمكن أن تكون حسيّة - رغم أن باحثين مدققين في أعمال أفلاطون يعتقدون أن مذهب أفلاطون قد حمِّل من المثالية أكثر مما فيه حقاً. أما**

أرسطو فقد أدخل، كما يبدو، تعديلات جوهرية في مسألتي دور المادة في تشكيل الأشياء ـ الجواهر ودور الحس في تشكيل المعرفة. ففي باب قوى النفس يسهب أرسطو في تفصيل طبيعة الحس وأنواع الحواس ويصنّف مدركاتها الخارجية والداخلية، ومتى كانت الحواس سليمة فإن معطيات الحس لا يمكن ردها: «الحاسة المعيّنة مختصة بطائفة من الموضوعات، لا تبدل أو تغيّر بطائفة أخرى، وفي حدود هذه الطائفة المحددة بالذات فإن احتمالات الخطأ تبدو محددة». كذلك هو يرى تشابهاً بين العقل والحس في كونهما يدرجان صور الأشياء المحسوسة لا مادتها، وهو أخيراً يرسي أساس الموقف الحسّي الذي سيتبلور في ما بعد حين يؤكد أن إدراك الصور في الذهن شبيه بارتسام «الأحرف على لوح لم ينقش عليه شيء». هذا الجانب الحسّي هو الذي يلحظه الفارابي في مذهب أرسطو: «فأخذها وجعل وجودها هو الوجود الذي يشهد له الحس على النحو الذي توجد المقولات فيها مستعملة لدينا في الاختبار ببعض مع بعض، واستعلام بعض عن بعض وتعرف بعض ببعض». وكذا في قوله: «وسمى الأشياء المتعاقبة التي تتبدل فيها، الأعراض، فهذه هي التي تدرك بالحس ويشهد لها الحس من الحس...». ورغم أن هذه الجوانب الجزئية لا تمثّل سياق المذهب العام عند أرسطو، إلا أنه يُبْقي عموماً على صلة قربى واضحة بالحس والمحسوسات في المعرفة عنده، رغم أنه يعتبر المرحلة تلك أوّلية ولا تشكّل معرفة بالفعل. وهي جزء من عملية المعرفة وشرط لها، فالمعقولات موجودة بالقوة في الصور المحسوسة (وليست مفارقة لها كما عند أفلاطون)؛ وهذا سر حماس المدرسين لأرسطو واعتبارهم الأرسطية المدرسية الوحيدة التي استطاعت الجمع بين التجربة والعلم والتوفيق بينهما. هذا الجانب الحسّي لا يبدّل، في السياق العام لمذهب أرسطو الذي يبقى سياقاً غير حسّي بالتأكيد، والذي لا يأخذ من الحسّ إلا بالمقدار الذي يبدو مشتركاً، ضرورياً، ولا يمكن تجنبه.

ورغم هذه الجوانب الموجودة فعلاً في أعمال مفكري الإغريق، وفي من حذا حذوهم في العصر الوسيط، في الفلسفة العربية الإسلامية وفي الفلسفة الغربية الوسيطة، إلا أن التأسيس الأكثر تنظيماً للحسيّة إنما هو ذلك الذي حملته تحولات الفلسفة الحديثة. ومع أن اسم جون لوك يرتبط في الواقع بالمذهب التجريبي، فإن أعماله وأفكاره العامة وهزّه العميق لقواعد العقلانية قد فتحت، مع ذلك، مزيداً من الأبواب أمام بلورة موقف حسّي راديكالي متميز. فإذا كانت الحسيّة هي إعادة كل المعرفة الإنسانية إلى الحس والإحساسات فإن أدق صياغة لهذا الموقف هي تلك التي قدّمها لوك على نحو نموذجي كلاسيكي في كتابه **مقالة في الفهم الإنساني** الصادر سنة 1690. يتضمن كتاب لوك نقداً حاسماً منظماً لنظرية الأفكار الفطرية ولنتائجها ولكل نمط تفكير يذهب إلى أن في العقل أفكاراً سابقة على التجربة الحسّية. وبدلاً من نظرية الأفكار الفطرية يطوّر لوك ما أسماه المنهج الواضح التاريخي والذي حمل أول صياغة كاملة للموقف الحسّي. يقول لوك: «لنفرض أن العقل هو، كما نقول، صفحة بيضاء خالية من كل صورة وبدون أية أفكار، فكيف له أن يمتلىء إذن؟ من أين له كل مواد الفهم والمعرفة التي نجدها فيه؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة: من التجربة. ففيها تقوم كل معرفتنا ومنها تشتق بالكامل... إما من الأشياء المحسوسة الخارجية أو من عمليات عقلنا الداخلية... هي ما يزوّد عقلنا بكل مواد التفكير. هما إذن قاعدتا المعرفة، ومنهما كل ما لدينا، أو ما يمكن أن يكون لدينا، من أفكار». والتجربة الحسية هي مضمون الإحساس الذي يشكّل ذرة المعرفة أو مادتها عند لوك: «المصدر العظيم لمعظم ما لدينا من أفكار، والذي يعتمد كلياً على الحواس ومنها إلى الفهم، هو الإحساس». هذا الموقف الحسِّي، والذي بدا في حينه كاملاً، يبدو الآن معتدلاً قياساً على مواقف حسيّة أكثر جذرية وتطرفاً. فلوك يبقي العقل خارج التجربة الحسيّة، وهو ما جعل لايبنتز العقلاني يقبل فرضية لوك مع بعض التعديل. كذلك يبدو اعتدال لوك في استدراكه، الذي رأيناه آنفاً، حيث يعتبر الإحساس مصدراً لمعظم أفكارنا وليس كلها. هذا الاعتدال سيجري تجاوزه عند هيوم وكوندياك وماخ وغيرهم من أصحاب المواقف الحسيّة المطلقة. ورغم هذا الاستدراك فإن ما يربط لوك بالموقف الحسّي يتجاوز، حسب اعتقادي، الحد الذي رأيناه وذلك الحسّي يتجاوز، حسب اعتقادي، الحد الذي رأيناه وذلك باشتراكهما في تبني موقف الحس اليومي العادي لدى الناس، الموقف الذي تدافع عنه الحسيّة والذي يمكن التقاطه داخل محاولة لوك والذي بدا عنده، على نقيض هيوم مثلاً، أكثر أهمية من بناء موقف منطقي متماسك.

عند بركلي 1685 G. Berkley -1735، المعرفة كلها حسيّة مباشرة ودون أية مرجعية أخرى: «أعني بالأشياء الحسيّة ذلك الذي يمكن إدراكه بالحس، فالحواس تدرك فقط، في الحقيقة، ما يتأتى لها مباشرة ودون أية مرجعية أخرى».

وموقف هيوم 1711 - 1776 لا يختلف كثيراً في هذا الباب عن موقف بركلي مع أنه أكثر تفصيلاً وأعمق أثراً. يقتفي هيوم

أثر لوك في إرجاع كل معرفة إلى مصدرها التجريبي الحسّي، لكنه يبدو أكثر تصميماً من لوك على عناصر الموقف الحسّي من كل بقية عقلانية. يقول هيوم: «ترجع كل إدراكات العقل الإنساني إلى نوعين. . . الانطباعات والأفكار، والفرق بين الاثنين هو في درجة القوة والحيوية. . . فالإدراكات التي تدخل بقوة أعظم هي الانطباعات وتحت هذا الاسم أضع الإحساسات والمشاعر والانفعالات. . . وبالأفكار أعني الصور الباهتة الأولى في الذهن». والانطباعات هذه تعني الاحساسات تحديداً: «كل الانطباعات، أي كل الإحساسات Sensation، الخارجية والداخلية. . . .». هذه الفرضية كفيلة، حسب هيوم بإزالة كل الغموض الذي بعثته الميتافيزيقيا في الفكر، فتعيد ما نظنه مجرداً أو معقداً ملموساً وبسيطاً: «إذا أحسن استخدام هذه الفرضية غدا كل غامض مفهوماً. . . فالأفكار، والمجردة منها بخاصة، هي باهتة وغامضة». وبالاستخدام الدقيق لهذا المعيار الحسّي غدا طبيعياً لهيوم أن يلغي كل جوهر، أو ماهية ثابتة، وكل قانون، أو كلّية، بل أن يلغي كل معرفة تتجاوز حد الصور الحسّية الفردية الجزئية المباشرة، فنصل إلى مثالية ذاتية تتضمن شكوكاً عميقة في كل ادعاءات المعرفة.

وتجد الحسّية عند معاصر هيوم الفيلسوف الفرنسي كونديلاك Condillac 1715 - 1780 سنداً آخر رئيسياً، بل لعلها أكثر المحاولات تصميماً على استخراج كل أجزاء معرفتنا، حتى أعلى أشكالها، من عناصر حسية خالصة، من الحواس، بل من أدنى الحواس قاطبة وهي حاسة الشم. ورغم أن نظريته هي، في حقيقة الأمر، كلاً معقداً متباين العناصر بل متغارب المقدمات والنتائج والأهداف، إلا أنها تبقى في جزئها التحليلي واحدة من المحاولات لإقامة معرفة تامة بعناصر وأدوات وقنوات حسية خالصة دون سواها. يفترض كونديلاك في كتابة **الإحساسات** الصادر سنة 1754 وجود جسم إنساني حي داخل تمثال من الرخام، فإذا كسرنا التمثال في موضع الأنف أتحنا للجسم الحيّ أن يستخدم حاسة الشم. فإذا عرض له إحساس ما، كرائحة وردة مثلاً، فإن ذلك الإحساس يملأ وعيه ولا شيء عداه. ويستخرج كونديلاك كافة ملكات الذهن وفاعلياته من هذا الإحساس الأولي وعلى نحو آلي تام. فإذا كان الإحساس وحده كان **الانتباه**، وإذا استمر مع تقديم صورة جديدة منه كانت الذاكرة. وبوجود إحساسين الآن، الماضي والحاضر، تكون **المقارنة**، وبالمقارنة يكون **الحكم**، فإذا تكرر الحكم كان الاستدلال. ومن تعاقب الإحساسات يدرك العدد، ومن تكرارها يدرك الزمان، ومن وحدتها يدرك معنى الديمومة، ومن مجموع الإحساسات ووحدتها يدرك معنى الشخصية. هذا الخط الحاسم في التفكير يلغي بلا شك كل أسس العقلانية ونتائجها، حتى في أشكالها المدرسية، وينفي بالتالي أية قيمة موضوعية لكليّاتها وماهياتها وأفكارها، إذ تصبح جميعاً إما جزئيات مكتسبة من الإحساسات أو مجرد ألفاظ دالة على جزئيات دائماً ثم استقلت بفعل التكرار.

هذا الاتجاه الحسّي هو الذي شاع (في شكله المادي الميكانيكي) سحابة القرن الثامن عشر في انكلترا وفرنسا لدى عدد كبير من العلماء والأطباء والفلاسفة الذين وجدوا في نجاحات العلوم الطبية والطبيعية ما يشجّع على اعتناق فرضية إن الإنسان آلة مادية تامة تعمل على نحو ميكانيكي وتتعرف على العالم من خلال الحواس التي هي حكماً نوافذ المعرفة. وإذا كانت الفرضية تلك قد تعززت بالنجاحات العلمية الطبيعية التي تحققت، إلا أنها تعود وعلى نحو مباشر إلى نظرية الإنسان الآلة التي طوّرها ديكارت في كتابه **العالم** *Le Monde* وفي أجزاء من **المقالة**، والتي ربطها بنظامه الميتافيزيقي بشعرة واهية لم يجد طبيعيو العصر صعوبة تذكر في قطعها وإطلاقها بالتالي نظرية آلية مستقلة تكتفي بعناصر المادة والحس وقوانينهما.

وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر توفرت جملة شروط تاريخية سمحت للحسية، وفي انكلترا بالذات، أن تتجاوز ميدان المعرفة إلى ميدان الأخلاق، وبخاصة في مذهب النفعيين الانكليز Utilitarianism الذين استعادوا مفهوم اللذة عند أبيقور ومن ثمة هوبس. وأشهر هؤلاء بنثام J. Bentham 1748-1832، وجون ستيوارت مل J.S.Mill 1806 - 1873. ومع اختلاف في الحدود والتفاصيل، إلا أن النفعية تذهب إلى أن الناس يطلبون اللذة بطبيعتهم وكذلك يجتنبون الألم بطبيعتهم، وعلى ذلك فالخير أو الفعل الخيّر هو الذي يجلب لذة أو يزيد في مقدار اللذة، مثلما الشر أو الفعل الشرير هو الذي يجلب ألماً أو يزيد في مقدار الألم. ورغم الصعوبات التي تنتهي إليها النفعية، إلا أن معيارها في الحالين، حال الخير وحال الشر، هو معيار حسابي كمي، وذاتي غالباً، أي حسّي بالمعنى المباشر. هذا المعيار الكمّي، الحسابي، الذاتي هو الأقرب إلى الحسّية، أما حين تنتهي النفعية لدى البعض إلى معيار المنفعة العامة والموضوعية في الحكم فهي تكون قد ابتعدت، بالمعنى الدقيق للكلمة، عن المنطلقات الحسّية. فالفردي والجزئي والخاص والذاتي هو المضمون الأخير للحسيّة.

وفي القرن التاسع عشر، ورغم الاتجاه المعاكس القوي الذي بعثته نقدية كانط وعقلانية هيغل الشمولية، فإن الاتجاه الحسّيّ لم يضعف، بل وجد على الدوام في تحولات العلم والمجتمع والسياسة ما يدفع إليه ويعزز مطالبه المعرفية والتاريخية. غير أن الاتجاه غدا أكثر تعقيداً وتركيباً وأقل اتصالاً بالحسيّة اليومية العامية المشتركة والتي كانت مرجع تجريبية وحسيّة عصر النهضة. وهكذا اتجهت الحسيّة وجهة مادية ميكانيكية، مع هولباخ وفيورباخ وداروين، ومادية ديالكتيكية، مع ماركس وانغلز؛ أو اجتماعية وضعية مع أوغست كونت وآخرين؛ أو انتهت إلى شكل جديد من الفلسفة اللغوية التي رأت أن المعرفة تدور على ألفاظ لا على أشياء، وأن واجب الفلسفة بالتالي، في تعبير راسل، هو تحليل كل المفاهيم في حدود اعتبارها معطيات مباشرة. هذا الاتجاه الأخير هو الذي نلحظه كذلك لدى جماعة ڤيينا التي أسسها موريتز شليك M Shelic 1882 - 1936 ومعه كارناب Carnap 1891 - 1970 وكارل بوبر Poper 1902-1952 ومن ثمة فيتغنشتاين L. Wittgenstein 1889-1951؛ أو في ذلك الشكل الذري الصرف الذي انتهت إليه على يد العلماء ـ الفلاسفة أمثال أرنست ماخ 1838-1916. والحسّية أخيراً هي على صلة محددة بالبراغماتية Pragmatism والتي هي شكل من أشكال التجريبية الحديثة يتضمن عناصر تجريبية وحسية كثيرة.

ولأن المجال لا يتسع لأعمال أولئك جميعاً، فسنكتفي بإلقاء بعض الضوء على حسيّة أرنست ماخ، لما فيها من عناصر ونَزْعات حسيّة ربما كانت الأكثر مغالاة وتطرفاً بين جميع المحاولات الحسيّة الهامة. ينطلق ماخ من خبرته العملية الواسعة كباحث في الفيزياء ومن معرفته النظرية العالية كأستاذ للرياضيات، في ڤيينا وبراغ وغيرهما، إلى صياغة موقف حسيّ علمي بالغ الدقة والذي يمكن اعتباره منتهى ما يمكن أن تصل إليه الحسيّة في فلسفة العلم وفي الفلسفة عموماً، أو بتعبير أحد نقّاد ماخ: «هي محاولة جريئة لتطبيق تجريبية قصوى في العلم بطريقة كاملة ومنظمة». يشارك ماخ تجريبيو عصر النهضة افتراضهم أن الاحساسات هي مواد المعرفة وأن هذه الإحساسات هي ذرات جزئية. إلا أنه يبدو أكثر راديكالية من هؤلاء في تطبيق هذا المبدأ وفي استخراج أقصى نتائجه. يقول ماخ في **تحليل الإحساسات** الصادر سنة 1906 (والمنقول إلى الانكليزية سنة 1904): «كل مقدمات العلم، كما كل نتائجه، هي في النهاية، وبدون أي استثناء، بيانات بتلك الذرات ووصف للعلاقات القائمة بينها». أما المادة التي تملأ العالم موضوع المعرفة فهي ليست جوهراً أو ماهيات، بل عناصر أولية Elements تجتمع فتكون أشياء؛ وهذه العناصر ليست إلا إحساسات. «العناصر هي إحساسات». الإحساسات، حسب ماخ، ليست صور الأشياء وإنما هي مادة الأشياء وطبيعتها: تراكيب العناصر (أي تراكيب الاحساسات) هي التي تصنع الأشياء». مادة العالم إذن ليست جواهر ولا ماهيات وإنما هي كتلة الاحساسات: «بالنسبة إلينا الألوان، الأصوات، الأمكنة، الأزمنة... هي مؤقتاً العناصر الأخيرة المطلقة... وفي هذا يقوم كل تفسير حقيقي للواقع». ووفقاً لهذا التصور للوجود تغدو المعرفة من نوع الوجود نفسه وليست مغايرة له. يتبنى ماخ نظرية المعرفة هذه مستنداً كلياً إلى الحس والاحساس وإلى الحد الذي تصبح المعرفة معه مجرد امتداد للاحساس أو الاحساس نفسه في صيغة جديدة. المعرفة إذن ليست مغايرة للطبيعة وإنما هي جزء منها وامتداد لها: «المعرفة... هي ناتج الطبيعة العضوية». المعرفة إذن تخلو من كل إضافة عقلية بل من كل عنصر غير حسيّ. ووفقاً لهذا الخط من التفكير يصطنع ماخ تصوراً للوجود والمعرفة يبدو في مقدماته وأجزائه ونهاياته تصوراً حسياً صرفاً؛ إلا أننا لن نتطرق إلى تفاصيل هذا التصور وسنتفق فقط على موقفه من المعرفة العلمية والعلم وكيفية تفسيره لهما تفسيراً حسياً خالصاً. فإذا كانت الاحساسات، حسب ماخ، هي وقائع العالم (الخارجي والداخلي) غدا العلم مجرد وصف للاحساسات: «مهمة العلم هي إيضاح العلاقات بين تلك العناصر»، وإيضاح العلاقات ذاك لا يعني سوى الوصف الدقيق الأمين: «هدف العلم هو الوصف الدقيق التام الكامل للوقائع» أو بشكل أدق: «إيضاح الاختلافات والتشابهات بين العناصر». والقوانين العلمية بالتالي لا تضيف أي شيء جديد إلى التجربة، هي مجرد انتقاء من التجربة الحسيّة والإشارة إليها: «القوانين والنظريات العلمية لا تضيف شيئاً غير موجود في التجربة من الوهلة الأولى، ودورها هو مجرد الانتقاء والإشارة إليها؛ هي لا تستنتج عالماً مطلقاً، وإنما تنتقي من التجربة المعاني الحياتية الأكثر أهمية وتصنفهم كي يغدو ممكناً توقع حدوثها، وتجنب آثارها الخطرة أو الإفادة من ميزاتها البيولوجية النافعة». والأفكار التي نشكلها من التجربة ليست إلا أفكاراً في التجربة أو أفكاراً ـ عناصر حسب تعبير ماخ: «يقوم هدف العلم في ملاءمة الفكر مع حقل من الخبرة المحددة. أما نتائج هذه الملاءمة فتكون أفكاراً ـ عناصر، قادرة على تمثيل الحقل المذكور بكامله». الفرضيات والنظريات والقوانين العلمية تتبع إذن، وعلى نحو آلي المعطيات والوقائع؛ هي مجرد وصف لها.

وعلى ذلك فهذه الفرضيات ليست أهدافاً بذاتها، حسب ماخ، وإنما هي أدوات لاستخراج المزيد من المشاهدات والملاحظات. وينتهي ماخ إلى مثل ما انتهى إليه هيوم من نفي لكل جوهر وماهية وكلية، بل وإلى نفي ما نعتقده من وجود للأنا ووحدتها، بينما هي في حقيقة الأمر مجموع عناصر أو ذرات: «الحقيقة الأولى ليست الأنا Ego بل العناصر (الاحساسات)... فالعناصر هي التي تشكّل الأنا... فالأنا فكرة يجب أن تحذف جانباً... ولن تلقى بالتالي أية أهمية أو قيمة». إلا أن ماخ لا ينتهي كما هيوم إلى الشك المطلق، بل هو يفسح في المجال أمام اليقين طالما نحن في إطار اللوائح والجداول والبيانات الجزئية الدقيقة. ولعل بعض سبب هذا التحول هو ذلك اليقين العلمي الذي خبره ماخ في ملاحظاته وتجاربه ووقائعه العملية والتي بدت كافية لدفع شكوك هيوم.

هي ذي بعض تحولات الحسيّة وتدرجها بين الاعتدال والمغالاة وصولاً إلى ذروة استخدامها للمعيار الحسيّ الصرف.

٧ ـ خاتمة:

شكّلت الحسيّة باستمرار اتجاهاً بارزاً في تاريخ المذاهب الفلسفية، وكان لها دوماً أنصارها وخصومها، إلا أن هؤلاء يتفقون على تقدير الدور الخاص الذي مثّلته الحسيّة في تاريخ المعرفة والأفكار. وبعض أهمية هذا المذهب يعود في جزء منها إلى القربى الدائمة التي جمعت الحسيّة إلى المعرفة اليومية المشتركة لدى الناس العاديين، وهذا تجديد بدأ مثيراً في مراحل مختلفة من التاريخ. وجزء آخر من أهمية الحسية يعود إلى أنها شكّلت محوراً حاسماً في تفسير المعرفة فكانت أقرب إلى الوقائع منها إلى الأفكار وإلى المادة منها إلى العقل والروح؛ وغدت بالتالي حافزاً إيجابياً في سياق تشكيل المعرفة والعلم بالذات. وجزء أخير من أهمية الحسيّة إنما يعود، في هذه العجالة، إلى غناها وتركيبها الداخلي إلى الحد الذي يضعها في منتصف الطريق بين المادية الكاملة والمثالية الكاملة. فإذا اعتبرت إحساساتها انعكاساً لوقائع خارجية موضوعية قادت إلى مادية كاملة بشكليها الميكانيكي (هولباخ، فيورباخ) أو الديالكتيكي (ماركس، وانغلز). وإذا اعتبرت إحساساتها صوراً ذاتية لا موضوع خارجي لها، قادت إلى مثالية ذاتية كاملة (بركلي، هيوم).

إلا أن الأهمية العالية التي تمتلكها الحسيّة لا تعفيها من الإشكالات والصعوبات، والتي سوف نتوقف فقط أمام إحداها. فالحسيّة إذا أخذت في شكلها الأخير، وهو حدّها الأكثر دقة، تبعث جملة شكوك عميقة في مصداقية معرفتنا، وفي مستقبل العلم والمعرفة عموماً. فالتطبيق الدقيق للمعيار الحسيّ لا ينتج إلا معارف، أو صوراً، فردية جزئية حسية ومباشرة. ووفق المعيار الحسي، أيضاً، فإن هذه الصور لا تسمح باستنتاج ما هو أبعد منها، أي لا تسمح بافتراض وجود أشياء خارجية مستقلة مقابلة لإحساساتنا. وهذا بالضبط هو مضمون دعوى الذاتيين: «تدعي الذاتية **Subjectivism** أن كل ما يمكننا معرفته على أساس الإدراك الحسيّ هي الأفكار فقط، المضمون المباشر لوعينا؛ ومن هذه الأفكار لا يمكننا أن نستدل على أي شيء أبعد منها». إن الأخذ الدقيق بالحسيّة الكاملة يقود حتماً إلى لا أدرية تامة شبيهة بتلك التي بلغها هيوم والتي يحدّثنا عنها: «يمكن للمرء أن يسأل عما إذا كانت إدراكات الحواس ناتجة من أشياء خارجية تشبهها؟ ما الذي يقرر الإجابة على هذا السؤال؟ التجربة بالتأكيد، كما كل الأسئلة الأخرى المشابهة؛ لكن التجربة هنا في صمت. فالعقل لا يملك مباشرة إلا إدراكاته المباشرة ولا يمكنه أن يصل إلى أية علاقة لها بالأشياء. إن افتراض علاقة كهذه هو أمر لا أساس منطقي له على الإطلاق». هذه القطيعة التي تثيرها الحسية الكاملة (ومن بعدها المثالية الذاتية ونظريات أخرى) بين الإحساسات والأفكار من جهة والأشياء من جهة أخرى، تلغي بالمعنى الحقيقي للكلمة أية إمكانية لقيام معرفة علمية أو علم (بكل ما فيها من استقراء وتوقعات وفرضيات). كما أن هذه النتائج والشكوك تثير سلسلة أخرى من الاعتراضات التي تدفع دعاوى الحسيّة الكاملة من موقع الدفاع عن المعرفة الإنسانية وموضوعيتها ـ أي تحت الشعار نفسه الذي رفعته الحسيّة ضد مذاهب العقلانيين والمثاليين منهم بالذات.

الخلاف مع الحسيّة، إذن لايعود إطلاقاً إلى اعتبارها التجربة الحسيّة مصدراً للمعرفة وشرطاً لها. فهي إلى هذا الحد مقبولة عموماً، وبخاصة عند أرسطو. بل إنها مقبولة لدى كانط نفسه الذي يفتتح مقدمة الطبعة الثانية من **نقد العقل الخالص** بالقول: «أما أن معرفتنا تبدأ بالتجربة، فهذا أمر لا شك فيه... لكن اذا كانت كل معرفتنا تبدأ بالتجربة، فهذا لا يدل على أنها كلها مستمدة من التجربة» إلا أن ما بدا مقبولاً في الحسيّة المعتدلة، غدا نافراً متطرفاً غير واقعي وغير مقبول في الحسيّة القصوى الكاملة.

تقوم أزمة الحسية، في الحقيقة، حين تتخلى عن اعتدالها وتحاول أن تكون تامة وكاملة، فتضحي برصيدها الواقعي على

مذبح التماسك المنطقي وكمال المذهب؛ وتبني في النهاية مذهباً فلسفياً تاماً، ولكن دون التفات إلى مدى واقعيته، بالمعيار العام المشترك. وهذه ليست أزمة الحسِّيَّة الكاملة وحدها، وإنما هي أزمة كل المذاهب التامة الكبرى.

مصادر ومراجع

- أفلاطون، محاورة ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا.ت.
- الفارابي، فلسفة أرسطوطاليس، دار مجلة شعر، بيروت، 1961.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف، مصر، 1962.
- Alexander, P., *Sensationalism and scientific explanation*, Routledge and Kegam Paul, London, 1963.
- Bereklev, G. *3 dialogous*. Selections from British Empirical Philosophers, Routledge, London, 1952.
- *Britanica Ency.* Vol. IX., 15th ed., 1982.
- Joad. C.E.M. *An Introduction To Modern philosophy*, Clarendon press, Oxford, 1964.
- Graeser, A., «On Aristotle's Framework of sensibilia» *Aristotle on Mind and Senses, 7 Th Symposium Aristotelicum*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*.
- ———, *A Treatizw Concerning Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1896.
- *On Human Nature and Understanding*, Collier Books, N. Y., London, 1967.
- Kant, E., *Critique of Pure Reason*, Tr. by N. K. Smith, St. Martin Press, New York, 1965.
- Kowlaski, Lazek, *Positivist Philosophy*, 3 d. ed. Tr. by N. Guterman, Pelican, England, 1972.
- Locke., J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford, Book II. 1924,
- Mach, E., *Popular Scientific Lectures*, 3d ed., Tr. by Mc Cormack, Open Court, Chicago, 1898.
  ——. *The Analysis of Sensations*, Tr. by Williams, Open Court, London, 1914.
- Mandel, Baum, *Philosophy, Science and Sense Perception*, John Hopkind Press, Baltimore, 1964.
- Ross, Sir David, *Plato's Theory of Ideas*, 2d. ed. Clarendon Press, Oxford, 1961.

محمد شيا

الحسيدية

Hassidism
Hassidisme
Chassidischen

الحسيدية اسم اطلق على تيارين صوفيين يهوديين. الأول حصل خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، والثاني حصل في بولونيا خلال القرن التاسع عشر. وربما كانت الحسيدية انبثاق وتطوير للقبالة (غنوص اليهود وتصوفهم). والقبالة من فعل قَبِلَ (تلقى، تقبل) تشكل في تاريخ اليهودية التيار العميق والسري الذي يكمل دون تعارض أو تناقض التعليم «البيبلي» (من Bible) والتلمودي. إن التعاليم الصوفية الاسرائيلية تتجلى في التاريخ الأدبي اليهودي في كتب غِفْلٍ من أسماء المؤلفين ذات رؤى خلوٍ من أية قيامية (مثل كتاب اينوك Enoch) المحفوظ في صيغته الحبشية الأثيوبية، ومثل الكتاب الرابع من كتب اسدراس Esdras. وأقدم أدب تفسيري ميسدراشي **Misdrachi**)يدل على آثار ملحوظة لتعليم خاص ومحصور ببعض الأشخاص. إن الأديرة الاسينية (نسبة الى فرقة يهودية، القرن الثاني قبل المسيح، متصوفة تعيش عيشة تعبدية جماعية) كانت المراكز الحية التي تعلم وتنقل هذا التعليم أيضاً. وكان ذلك يتم بصورة شفهية في بادىء الأمر، حاله كحال تعلم التلمود، قبل تدوينه، ولكن انطلاقاً من القرن الأول قبل المسيح بدأت الكتابة والتدوين.

ولكن منذ حقبة الهيكل الثاني أخذت أوساط اليهود الغربيين تتناقل تعليماً باطنياً حول الخلق وحول الفصل الأول من حزقيل: «رؤيا أو ظهور عرش الله Merkaba». وهذا التعليم الباطني كان معروفاً لدى أسياد الميشنا (الشريعة غير المكتوبة حتى السنة 200 بعد المسيح). ولكن المؤلفين الصوفيين في هذه الحقبة كانوا مجهولين لحرصهم على التخفي.

ويوجد في التعاليم المنقولة عنهم موضوعات تتعلق بتركيب الكون وبالآخرة وبالتصوف، وتتمحور حول المعرفة وتأمل أسرار الله وعرشه، والعرش هو مكان المجد الإلهي. وهو غاية المسيرة الصوفية، عبر الهيكالوت **Hekhalot**.

ويوجد أدب غزير، في معظمه غير منشور، يصف الرحلة الصوفية لأولئك المتبدلين، Les yordés Merkaba الغارقين في تأمل المركبة. من هذه الكتب نذكر: **المساكن الكبرى** he-kalot Guedolot و**المساكن الصغرى**، والكتاب الثالث لأنوك Enoch، وميسدراش قصة **الشهداء العشرة، وألغِبْاء الرباني** (الراهب) عقيبة. وهذه الكتب صدرت عن أخويات صوفية لا يتم الدخول اليها الا بالتنشئة بعد فترة تدريب وابتداء. ويعطي المبتدىء بالترهب تعليماً روحياً لتأمين تنقيته، ودخوله الى الحياة التأملية، وصعوده عبر المراتب السبع السماوية حتى يصل الى منبع كل خلاص، الى الله في سمو جلاله.

ورؤية مجد جلاله تمجد بأشعار ما يزال بعضها الى اليوم يشكل قسماً من الترانيم الطقوسية، كما يمجد بلغة سرية

shiurkoma تحد قياس الجسد الصوفي لله. وهذه الأفكار موجودة في النصوص الأولى من كتاب الهيكالوت Hekhalot وتشكل اللغة الأولى الأعمق في تصوف اسرائيل.

كتاب **الخلق أو سفر تيسيرا** - هذا الكتاب لا يحتوي أكثر من 1600 كلمة. وهو يرد الى القرن الثالث أو الرابع (سكولم Scholem وفاجدا Vajda). وكان له أثر غريب على التصوف وعلى ميتافيزيقا في اليهودية. وظلّ يؤول ويعلم باستمرار حتى القرن الثامن عشر. إنه مرشد النفوس نحو مشاهدة المركبة (العرش). ونشكونية (نشأة الكون) وكوزمولوجيته (علم الكون) اصبحتا من العلوم الكلاسيكية: إن العناصر العشرة في الكون تتألف من الأعداد العشرة (سفيروت) ومن الأثني والعشرين حرفاً في الألفباء العبرية. وكلها تشكل الدروب الاثني والثلاثين السرية للحكمة، كما تشكل المصدر الحي لكل الواقع، وبدايتها في نهايتها ونهايتها في بدايتها كاللهب بالنسبة الى الجمرة. وعملت مؤلفات عدة: مثل **سيف موسى و الغباء الرباني عقيبة، و الاستعمال الصوفي للمزامير**، على اشاعة الاتحاد الصوفي وتحققه في اسرائيل.

وظلت التوبة والطهارة والصلاة، والالتزام المخلص لتعاليم الكنيس هي السبيل للوصول الى سر مشاهدة الله.

ويصف **سفريتسيرا** أصل وعلاقة السفيروت العشرة بالله. فالأربعة الأوَلُ تشكل تسلسلاً انبثاقياً. والستة الأخيرة ترتبط بابعاد الكون والمعبد السماوي أو قدس الأقداس. ويستخدم الله العناصر الثلاثة الهواء والنار والماء لخلق عالم ما فوق الطبيعة.

وعالم الأرض يولد بفعل الاثني وعشرين حرفاً أساسياً، في الهواء - وهكذا تخلق الكلمة الكون من العدم. والأحرف ألف (الهواء) وميم (الماء) وشين (النار) تعبر عن توازن الاجرام والبراءة على محور الحقيقة. . .

وعرف سفريتسيرا، حول الباطنية اليهودية، نجاحاً باهراً. ويشير الأدب العبري الى عنصر الشعوذة في موضوع المركبة، أو يفسره بالمعنى التيولوجي الصوفي: إن مراحل صعود النفس عبر السماوات السبع الى عرش المجد ترتبط بدرجات الطهارة والكمال النفساني الى أن يتسنى بلوغ المشاهدة الغبطوية.

بعد هذا التمهيد الذي يعطي صورة مشاغل الفكر الصوفي اليهودي نعرض موضوع الحسيدية، التي توصف أحياناً بأنها القبالة العملية التطبيقية، ضمن ثلاثة عناوين هي:

1 - الحسيدية في القرون الوسطى

2 - بدايات الحسيدية الحديثة: اسحاق لوريا والحسيدية البولونية.

3 - الحسيدية الحديثة.

4 - الخلاصة.

1 - الحسيدية في القرون الوسطى:

اتجه عصر الغاونيم Gaonim، في بابل، الذي خلف عصر **التلمود**، الى الورع التأملي المقرون بالتقشف والصيام والتعفف وتعذيب النفس من أجل الصعود في الفضاء السماوي سعياً وراء المركبة أو العرش. في هذه الحقبة كان يوجد عدد من المتحمسين الذين ظنوا أنهم يستطيعون إبعاد الأمراض، واسكات العواصف وتسكين وتدجين الحيوانات المفترسة.

هذه الحالة الصوفية، ذات المظهر التقهقري، التي تختلف عن الحالة الصوفية التي كانت سائدة في الحقبة التلمودية، المطبوعة بالمنحى الميتافيزيقي، سوف تزدهر في ألمانيا، تحت ذات المظهر، أي بشكل ورع وتقشف وسحر عملي تطبيقي.

لقد كان اليهود مقيمين في المانيا منذ قرون، خاصة على ضفاف نهر الرين وفي فرانكوني. وتميزت فيهم عائلة آل كالوني Kalonymides التي أتت من ايطاليا الى هذه البلاد، بعلماء في **التلمود**، ثم بقباليين مثل صموئيل الحسيدي (الورع، التقي) وابنه يهوداها حسيد من راتيسبون، وتلميذ هذا الأخير اليعازار بن يهودا، من ورمس Worms، والمشهور باسم روكح أو الصيدلي العطار. والأبرز كان أبراها الكولوني نسبة الى كولونيا.

وكان يهودا الحسيدي موضوع عدة أساطير أو خوارق. واليه ينسب سفر الحسيديين أو سفر الأتقياء.

يقول Bears ان الرباني يهودا هاحسيد يشبه سان فرانسوا داسيز 1182-1226 من حيث موقعه التاريخي بين الفلسفة والحسيدية. (لقد وجدت كلمة حسيد لأول مرة في **المزامير**، ثم في أيام المكابيين القرن الثاني قبل المسيح حين قاوم اليهود الأتقياء (حاسيديم) الحركة الهيلينية (راجع، هنري سيروبا، الاسينين Esséniens وهي فرقة يهودية من القرن الثاني قبل المسيح حتى القرن الأول وبعده. كان أعضاؤها يعيشون عيشة تقشف جماعية).

ولكن النزعة نحو الورع والتقوى، في القرون الوسطى، تعزى بدون شك، عند اليهود، الى الأثر الموجع الذي تركته في نفس اليهود اضطهادات الصليبيين.

إن الحسيدية، بموقفها الصوفي في الصلاة والدعاء حيث

تمتزج الحروف بمعاني اسم الله، تتوق الى الله. وقبلُ، من أجل اكتشاف أسرار السماء حاول معتنقو هذه العقيدة السرية التقرب من الله عن طريق الوجد والكشف l'extase et la vision. من هنا أصل الاتحاد بالله (Debikut) الذي سوف ينوجد في الحسيدية الحديثة.

الشيء المهم في نظر الصوفيين اليهود، في محاولتهم الاتحاد بالله، هو التوصل الى الوحدة الآلهية حدسياً وبديهياً yehud. وقد اهتم العديد من التلموديين والتوصافيين Tosafistes (وهي مدرسة الذميين (Casuistes) التلموديين في ألمانيا وفي فرنسا الشمالية في القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر) بالفكرة الصوفية وبخاصة بالمركبة وحتى بالمشاهدة Shiurkoma. ويرى سكولم أن أحد كبار معلمي هذه المدرسة الذِمية، كان اسحاق دي رامبير الذي كان يعتبر من أصحاب المشاهدة. وقد مارس تلميذه عزرا دي مون كونتور الملقب بالنبي، صوفية المركبة. وكان «صعوده نحو السماء» عدة مرات قد شوهد، على ما يبدو، من قبل عدة شهود، واعتبر حاصلاً حقاً وقيل انه كان يفعل الخوارق ويحدث المعاجز.

في هذه الحقبة ظهر عنصر القبالة العلمية، خاصة في قوتها السحرية. في كتابات اليعازار دي ورمس، وهو أخلص تلميذ ليهودا الحسيدي. والى جانب الخطابات حول الحسيدوت Hashidut توجد كتب حول القوة السحرية وحول فعالية الأسماء السرية للألوهية. هنا يمكن استقاء أقدم الوصفات للمنتقم، الغولم Golem، وذلك بواسطة مزيج من الأحرف والتطبيقات السحرية. وخلق المنتقم الغولم في نظر سكولم، كان تجربة عظيمة، جربها الصوفي المنغمس في أسرار التركيبات الالفبائية المعروضة في سفر يتسيرا Yetsira. وفيما بعد فقط نُسِجَ حول المنتقم أسطورة بأكملها تُعْنَى بوجوده السابق على الوجدان الانتشائي الشطحي. ومهما يكن من أمر، فإن خلق الإنسان القزم Homuneulus السحري ينحو تماماً منحى القبالة العملية.

لقد تسرب السحر حتى الى تصوف الصلاة وبحسب جاكوب بن آشر J.b.Asher الذي انتقل من المانيا الى اسبانيا، كان الحسيديون الألمان، يحسبون كل كلمة في أدعيتهم وتبريكاتهم وأناشيدهم، بحساب الجماتريا Guematria. وعلى كل أن هذا التصوف في الدعاء ليس له أية علاقة بالصلاة العفوية التي يقوم بها أي انسان تقي. فالصلاة الأخيرة منشأ الطقوس الكلاسيكية التي حددها في معظمها التراث.

إن الجمتريا حساب الأحرف والنوتاريكون التأريخ بالأحرف والتيمورا الترحيل والنقل أمنت غلبة البحث الصوفي في الأدب الحسيدي في ألمانيا أي أنها غلبت القبالة التطبيقية (السحرية) على القبالة النظرية الصوفية. وقد أثر هذا المنحى الحسيدي بصورة خاصة في يعقوب بن يعقوب بن كوهن وفي ابراهام بولافيا. ولعبت تقنية التأمل والبحث النظريين دوراً ثانوياً بخلال القرن الثالث عشر والرابع عشر في كتابات القبالة الكلاسيكية. وبرأينا أن هذا الاتجاه التصوفي العملي السحري والقريب من الشعوذة متأثر جداً بحالة التصوف الاسلامي الذي عبر عنه، في ذلك القرن بالذات، أفضل تعبير، جلال الدين الرومي 1207-1273 من مدرسة نجم الدين كبرى 1145-1226 المتصوف الشهير.

ولكن اليعازار الورمي نسبة الى ورمس Wormes في المانيا الرينانية في تفسيره الكبير حول الأوعية لم يشر أبداً الى التصوف النظري. واكتفى فقط بالاشارة الى الكافانا Kavana أو العزم والى التأمل، وهي من مفاهيم القبالة الاسبانية.

إن الصفة الغالبة في أسرار الصلاة مشتقة من جملة سنن تعود في الأصل الى القبالة التي كانت معروفة في ايطاليا والتي نقلها الى المانيا آل كالوني Les Kalonymides الذين أخذوها عن هارون البغدادي. وهذا التسلسل يؤيد القول بتأثر الحسيدية بحالة التصوف الاسلامي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين.

لقد تأرجحت الحسيدية الألمانية بين تيارين: التيار الأول ويقود الى القول بالحلولية: أي المذهب القائل بأن الله والطبيعة شيء واحد وبأن الكون المادي والانسان ليسا الا مظاهر للذات الإلهية. وهذا التصوف يقول بالحضور الالهي في كل شيء مخلوق. والتيار الثاني يُعْنى بتأثير ثم بتحسين علم اللاهوت، تيولوجيا، السائدة والتي قال بها سعديا غون Saadia Gaon.

يقول اليعازار الورمي de Worms إن الله أقرب الى الكون والى الانسان مما هي النفس بالنسبة الى الجسد. وعقيدته التي قبل بها الحسيديون فيها مشابهات مع عقيدة القديس أوغسطين 354-430 الذي آمن به المتصوفون المسيحيون في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وقد قال هذا القديس إن الله قريب جداً من كل فرد من مخلوقاته. الا أن موييزدي تاكو، تلميذ يهودا الحسيدي أعرب عن خشيته من موضوع العنصر الحلولي الذي دخل في مفهوم الالوهية والذي يُعتبر في نظره اخذاً من الوثنية. وبالواقع أن نشيد الاتحاد، وهو نشيد وضعه تلاميذ يهودا الحسيدي بتأثير من سعديا: «كل شيء فيك،

وأنت الكل. إنك تملأ كل شيء وأنت تقبضه وتحتضنه. . »
وفيه تتجلى الحلولية واضحة ـ وقد لقي معارضة من الرباني سالومون لوريا في القرن السادس عشر ومن الرباني ايلي دي فيلنا (المشهور بغون) في القرن الثامن عشر.

والأمر الذي يميز، بوجه عام، تيوصوفية (نظرية اشراقية دينية موضوعها الاتحاد بالرب) الحسيدية الألمانية، هو قولها بالغابود Gabod أو المجد الإلهي، وفكرة الطفل المقدس على العرش وقداسة الجلال الإلهي.

إن مجد الله غابود هو مظهر الله المكشوف للانسان. إنه بالنسبة الى الحسيديين المخلوق الأول وليس الخالق. وهذه الفكرة جاءت من سعديا الذي يرى أن الله مطلق لا نهائي غير معروف وهو يُحْدِثُ، يخلق، المجد بشكل «نورٍ مخلوقٍ أول قبل كل المخلوقات». هذا المجد غابود هو الشكينا التي تتماهى بحسب تفسير سفر يتسيرا مع الروح القدس.

إن فكرة الطفل المقدس الذي يظهر فوق عرش المركبة غير مذكور عند سعديا. ولكنه مذكور في بعض الكتب الموضوعة حول المركبة والمعروفة لدى الحسيديين. نعلم أن حزقيل يتكلم عن جيش من الأطفال المقدسين. وفكرة الملاك ربما تعود الى اشارة في مقطع وحيد عند هذا النبي 4510 وهو: «وعندها ارتفع مجد الله فوق الطفل المقدس».

والرمز الثالث التيوصوفي يعود في أصله الى أوساط الحسيديين.

إن كتاباتهم تحيل باستمرار الى قدسية الله والى جلاله التي يسمونها أيضاً ملكوته. إن الأمر لا يتعلق هنا بصفات الله بل باقنوم (مخلوق واجب الوجود بذاته) مخلوق من جلاله. إن «القداسة هي حضور الله الخفي في كل مكان وهي أيضاً المجد بدون شكل».

وهناك عنصر آخر ميتافيزيقي، مأخوذ من كتابات اليهود الاسبان، ومعزو الى الأفلاطونية الحديثة، سوف يندمج في العقيدة الحسيدية الألمانية الى جانب الصوفية المثول أو الحضور الدائم، وفي كل مكان، المعزوة الى سعديا، تحت المظهر التيولوجي اللاهوتي أو الغنوصي.

وبحسب عقيدة النماذج الأصلية Les Archétypes التي جهلها أو تجاهلها سعديا، والتي برزت في مؤلفات اليعازر الورمي حول علم الروح، إن لكل شكل بشري، وحتى الكائنات الجامدة، كالحجر والخشب والأشكال الأخرى الدنيا، نموذجه الأصلي دموت Demuth. وهنا تتذكر حالاً الأفكار الأفلوطينية، وأيضاً العقيدة التنجيمية التي تقول أن لكل مخلوق نجمته. إن النموذج، الالهي حتى، وغير المتجسد، هو المصدر العميق للنشاط الخفي للروح.

هذه الحسيدية الألمانية سوف يكون لها تأثير على الحسيدية الحديثة خصوصاً في موضوع الصدِّيق أو العادل إن هذه الحسيدية تختلف عن عقيدة القباليين الإسبان، الاتقياء أيضاً إنما الأكثر ميلاً الى التأمل الفلسفي. لقد تأثر الحسيديون الألمان بالوهم الميتولوجي المشرقي فتقبلوه وغاصوا فيه.

2 ـ بدايات الحسيدية:

أ ـ اسحاق لوريا:

لقد ارتدت توجهات القبالة طابعاً جديداً خصوصاً في دور الانسان وما يمكن أن يحققه على الصعيد الروحاني. هذه التوجهات الصوفية أثارتها هجرة اليهود الاسبان، أي الفرع الارستقراطي في اليهود، من اسبانيا، مطرودين بفعل اضطهاد محاكم التفتيش سنة 1492. وحلت الجاليات المطرودة من اسبانيا، في الأراضي المقدسة. وفيها لم يعد التصوف اليهودي محصوراً بقلة مميزة. إن الموت في المحرقة، محرقة محاكم التفتيش، والابعاد الجماعي والتيه عبر العالم تفتيشاً عن ملاذ، كل هذه المآسي أوحت بالعزلة الدينية وبالتوجه الى العناية الإلهية بدلاً من التعمق في التأمل الفلسفي.

لقد اتجهت القبالة بعد ذلك باتجاه الممارسة العملية وأصبحت في متناول الجماهير، خصوصاً بعد أن انتشرت الحسيدية في أوروبا الشرقية. وكان لظهور متصوف كشفي كبير لوريا تأثير بالغ على انتشار هذه العقيدة المتجددة.

وعزف الناس عن القبالة التأملية الفلسفية منصرفين الى ما يعزيهم في يأسهم بعد الذي أصاب اليهود في اسبانيا من حرق وتهجير ومصادرة أموال وبعد عملية الذبح التي قامت بها السلطات القيصرية في روسيا (هنري سيريويا H. Sérouya، **القبالة**، ص 90-91).

هل من سبيل للخلاص الا بالتوجه الى الله الرحيم؟ وقامت حركة لاهوتية صوفية تستمد ميتولوجيتها من الغنوص الوثني ومن التراث اليهودي العملي: فكانت الحسيدية المتأخرة بممارستها التطبيقية اليومية: التوبة، الاعتراف، الزهد، الصوم، الصلاة من أجل مجيء المخلص المنقذ.

إن توجه المتعبدين سوف ينصب على قهر الشر، عن طريق الكمال الروحي، وبجهد مصلح ومعوض معادل لجهد المخلص المسيح؟

لقد نزلت القبالة من السماء الى الأرض كما نزلت الفلسفة من الميتافيزيقا الى الفيزيقا.

وظهرت كتب أدب كثيرة حول هذه الحالة الجديدة، وكان الأبرز كتابات الرباني موسى بن يعقوب القرطبي R. Moise ben Jacob Cordvero وكتابات لوريا.

وتزعم كوردوفيرو ولوريا عقيدة صفد فيها يتعلق بتحديد القبالة، ومات الاثنان شابين؛ الأول في الثامنة والأربعين سنة 1570، والثاني أخذه الطاعون ابن ثهان وثلاثين سنة 1072. وكان تأثير لوريا على الحسيدية أبرز.

لوريا وعقيدته

تحدر اسحاق لوريا من عائلة يهودية ألمانية. وقد ولد في أورشليم سنة 1534 ونشأ في القاهرة. لم يترك لوريا أي كتاب بخط يده. وتعاليمه دونّها تلاميذه. وأشهرهم حاييم فيتال من كالابريز. وكان فيتال مثل لوريا من أصحاب المشاهدة ومن صانعي الخوارق: «. . . إن لوريا كان يسمع همسات الأرواح في غليان الماء وتحرك الأشجار، وتلاعب اللهب. . .».

وتقوم عقيدة لوريا حول تأويله الشخصي لبعض المواضيع المطروقة قبله والتي وردت في مجموعة **الزوهار** الضخمة منها:

الزمزمة Zimzum القبض والتركيز). وفيها يقول لوريا أن الله لا يتمركز في نقطة واحدة. وحاول أن يبتعد عن الحلولية ولكنه وقع فيها عندما أعلن «أن الله اضطر أن يُخْلِي مكاناً ما من الكون وذلك بتخليه عن قسم من ذاته» (سيرويا، ص 99).

وفعل الخلق يقتضي الرجوع الى نقطة البداية، وعملية الخلق لا تقتضي انبثاقاً بل بالعكس انقباضاً انها أشبه بحركة الشهيق والزفير في الجسم البشري.

وبشأن الغربة أو الابتعاد أو المنفى يقول لوريا أن الله تراجع داخل ذاته. ويجب القول أن أساس فكرة لوريا يدور حول الغربة أو المنفى (غالوت). وقد لقيت فكرة المنفى قبولاً عند الأتقياء من جيل لوريا لأن فيها حل ملائم لحالة الألم الجسدي والنفسي الذي كان الشعب يعاني منها.

تكسير الآنية

وعن تكسير الآنية أو تحطم الأوعية. إن الممالك الصارمة التي لا تأبه بالشفقة سوف تحطم نفسها بعنفها. لأن العالم لا يمكن أن يعيش الا بالتوافق أي الميزان. والموت الصوفي للممالك يؤدي الى ولادة صوفية جديدة ونقية، أي لأوعية جديدة بدل الأوعية المحطمة والمتكسرة.

آدم القديم

الآن وقد تحطمت الأوعية سوف ينبثق نور جديد من المصدر الأصلي (الانصوف) اللانهائي.

إن قوى الحب الإلّهي والرحمة الخالصة الموجودة في الصورة العليا سوف تتحول الى صور أرضية. وهذا لا يتفق مع روحانية القباليين التوحيديين.

التيكون أو الجهد الاصلاحي الناشط.

ان دور الانسان في اصلاح أمور الأرض رئيسي. انه يستطيع أن يؤثر في العملية النهائية. إن اليهودي الذي يتمسك بتعاليم التوراة وينفذها يستطيع أن يعجل في عملية اعادة كل الأنوار وكل الأجزاء التي سبق وتشتت وانعزلت. إن كل عمل من أعمال الانسان يرتد الى هذه المهمة الأخيرة التي حددها الله لعباده. ويرى لوريا بهذا المعنى أن ظهور المسيح ليس الا استكمالاً للعملية المستمرة عملية إعادة التكوين أو الانبعاث الاصلاحي أو التيكون. إن خلاص اسرائيل يعني خلاص العالم.

ويذكر هذا ببعض القواعد المسلم بها في التصوف الاسلامي من أن «الدين عبادة رجل» وإن عدم ظهور المهدي «المخلص والمنقذ» يعود الى قصور فينا. . .

الجلجل Gilgul. وتقوم عقيدة لوريا أيضاً على انتقال الأرواح أو هجرتها أو رحيلها. إن اللطيف (القرن 13 م). المتصوف القبالي رفض الجلجل باحتقار ولكن لوريا يرى في الارتحال أو الغالوت Galuth أو ارتحال الجسد مرحلة عليا من مراحل ارتحال النفس لأن الرحيل تكفير.

وفي القرآن ورد ما معناه:

إن كل انسان بحكم اتصاله بكل الناس فيه شيء من مثيله، بحيث أن كل فرد يرتكب خطيئة لا يحقر ذاته فقط بل يحقر أيضاً هذا القسم من ذاته الذي يعود الى الآخرين.

إن جذور أرواح البشر ممثلة بروح اسرائيل. والدعاء والتبتل يمكنان من التعجيل في الخلاص. هذه القبالة العملية سوف يكون لها انعكاس ضخم ومباشر على الحركة السَبَتية ثم على الحركة الحسيدية المتأخرة.

إن تفسير لوريا الصوفي للرحيل وللخلاص وقد أحدث أثراً عميقاً في الفكر الانفعالي لدى يهود تلك الحقبة، وبصورة خاصة في المثال الأسمى للمتقشف النازع الى الاصلاح الرسولي والى محو قذارة العالم ورد كل شيء الى الله.

ويضيف سكولم: «إن عمل الرجل التقي يمكن أن يحطم

الهجرة أو النفي لأمة اسرائيل وأن يحطم الهجرة الداخلية التي يضطرب فيها الخلق كلهم».

من الناحية الدينية الخالصة ركزت عقيدة لوريا على أهمية الانسان الذي باستطاعته، عن طريق ممارسة التقوى والتأمل أن يلطف حياته وأن يتحرر من المنفى خاصة بعد الكارثة بل الكوارث التي حلت باليهود في أوروبا. كما يستطيع أن يعجل في مجيء المسيح. إن هذا التصور للقبالة المحبب الى القلب يبدو في نظر الشعب أكثر أهمية من قبالة فلسفية نظرية. ولكن نظرية لوريا ترتكز بشكل أساسي على الخرافات والأساطير وعلى كل المبالغات السحرية التي تحتويها القبالة العلمية التي سوف تتجلى بشكل محسوس في الحركة السَبتِّية وفي حسيدية الصديقين العادلين.

ب ـ الحسيدية البولونية:

إن البذرة التي غرسها قاليو صفد ولَّدت في بولونيا حركة صوفية ذات غنىً نادر. فخلال حقبة من الزمن قصيرة نسبياً، وضمن فضاء جغرافي ضيق اغتنت اليهودية بسلسلة من القديسين والمتصوفين غرفوا من تفجر الأشكال الدينية المتحجرة، القوة الخلاقة لحركة أحيوها وأيقظوها. إن الحسيدية هي إذن الصيغة القصوى الدينية الأصيلة بالنسبة الى يهودية المهجر.

ومؤسس الحركة اسرائيل بعل شم توف 1700-1760 صاحب الاسم المقدس لم يشأ على الاطلاق تأسيس فرقة جديدة ولا تغييرات ارث اليهودية العقلانية. إن قوة الحركة ترتكز على ترقية الانجاز الداخلي للتعاليم الروحية التي تعمل الأديان على تعليمها، دون أن تعيشها بالضرورة. لقد التقى توف الله في عزلة جبال الكربات: لقد جعل من ميدزيبودز Miedzybodz مركز تعليمه، لقد كان حامل رسالة اتصال آلهية حقة. إن الصلاة والتأمل كانا مصدر نوره ومصدر إيمانه. لقد أثار الشعور العميق بحضور السيد في كل مخلوق ـ لأن الأرض ليست الا ظِلَّ جمال السماء ـ كما أشاع شعور التسليم المطلق، تسليم الانسان لله وللجار، في قلب تلاميذه كما أضرم فيهم نار تجديدٍ روحيٍ انتقل منتشراً في كل الطوائف اليهودية في أوروبة الشرقية.

وذعر الربانيون من هذه التدفقات الصوفية الحماسية التي ذكرتهم بهرطقات حديثة قام بها السبتي زيفي Zivi والسبتي جاكوب فرانك Jacob Frank فعارضوا الحسيدية معارضة شديدة.

وعانت الطوائف من جديد، من هذه التفرقة ومن هذه الانشقاق: فمن جهة كان الحسيديون مدفوعين بنزعة دينية قادتهم أحياناً الى حقائق واقعية أكيدة في الحياة الروحية، ومن جهة مقابلة كان هناك الميتناجديم Mitnagdim أو المعارضون الذين تمسكوا بالمبادىء العقلية الصارمة الواردة في التلمود. وكان غون Gaon فيلنا 1720-1797 أشهر ممثل لهذا التيار العقلاني الأخير، وبدت الحرب بين الفريقين لا ترحم في أكثر الأحيان.

ونظم الحسيديون أنفسهم ضمن طوائف تدين بالولاء لمعلم روحي لقبه الصديق أو العادل يُبَجَلُ كوسيط بين الله والانسان. وهو يقوم بالمعجزات والخوارق ويتلقى الاعترافات ويُوَجِّهُ روحانياً وكان الوعظ الحسيدي يركز على حياة المؤمن الذاتية الداخلية:

إن التقشف الواعي والمرح يجب أن يطهر النفس، وأن يعطيها التجرد والانسلاخ (هيتبا شتوت) والخشوع (آنافاً) الضروري لصلاة القلب، والتركيز (كوانا) والعباد (آبودا) والى اشتعال الحب (هيتلاهافوت) وأخيراً الى الخوارق والى تمام الاتحاد (دبكوت). وقامت مدارس عديدة تعدل وتغير الى ما لا حد له في صياغة تعاليم بال شم: نذكر منهم أسماء جاكوب جوزيف من بولنا، ودوق بير من مزرتيز، وليفي اسحاق من بردتيشف وشنيور زالمان من لياوي، ومناحيم مندل من فيتيسك، وناحمان برتيزلوف، الخ.

ولم تخلص بعض المؤلفات الحسيدية من نوع من الحيلولة (تاينا)، فيها يبدو الكون المادي والانسان من مظاهر الذات الإلهية.

إن العيش بين الناس وبالوقت ذاته التفرد بالله داخل المطلق، مطلق الحب والحياة والنور: كل ذلك غاية هذه الثورة الروحية التي تميزت بالحماس الديني الجماعي الذي أذكته، عن طريق التحميس وعن طريق القدرة، عظمة الصديقين والربانيين الخارقين الذين كانوا أحياناً أسياداً روحيين بحق. إن روحانية الحسيدية أشاعت في أوروبا مواضيع القبالة الأساسية وذلك بفضل تأويلها تأويلاً يقصد به جعلها في متناول الجماهير التقية.

واعتمدت الحركة طقوس لوريا. فاقترنت صلاة الحسيدي بنوع من الرقص المقدس يناغم فيه الجسد الروح لكي يستعيد فداء وخلاص اسرائيل المرتبط بالخلاص الشامل.

وقام أدب غزير وأصيل، عالي العبر والمعاني، يحتفظ بذكرى أعمال وتعاليم احدى المدارس الأكثر حيوية في يهودية المنفى.

3 ـ الحسيدية الحديثة :

لقد ازدهرت الحركة الصوفية الشعبية المسماة بالحسيدية، في بولونيا، وفي أوكرانيا من روسيا في القرن الثامن عشر. وهي تختلف عن الحسيدية اليهودية الألمانية التي انتشرت في القرون الوسطى، وإن كانت تشبهها بالعجائب التي كان ينفذها معتنقوها خاصة بعد الاضطهاد الرهيب الذي أطلق عليه اسم اضطهاد شميلنتزكي Chmielnitzky.

كان منفذو هذه الخوارق يزعمون أنهم قادرون، عن طريق استعمال اسم الله على تحقيق العجائب والغرائب. ولذا لقبوا أسياد الاسم Baal Chem. ويذكر منهم، على سبيل المثال، حايم بن صموئيل فالك 1782-1708 Haim ben Samuel Falk من أصل بولوني، وقد أنقذ من الحريق، حسب ما ذكر مولر Muller كنسياً يهودياً كبيراً، كما نجا هو بنفسه من الحرق في وستفاليا بواسطة سحره، وفي لندن أيضاً، حيث أقام سنة 1742، وحيث تعرف على كبار من الماسونيين، من بينهم دوق دورليان 1747-1793.

وهذه الحركة الحسيدية الجديدة المستوحاة من روحية عصرية أسسها اسرائيل بن اليزر شم تو المُكنّى بالرباني بخت R. Becht، والمولود سنة 1700 في أوكوب Okup في أوكرانيا الروسية. وعمل كمساعد معلم مدرسة للأولاد وهو ابن اثني عشر عاماً.

يقول مارتن بوبر Martin Buber، المتخصص في الحسيدية، أن بخت استطاع أن يجعل هؤلاء الأولاد أقوياء وسعداء، حينما كان يعود بهم الى بيوتهم حاملين الأغصان الخضراء والأزهار وهم يغنون بين الحقول والغابات. كان مجهولاً غير ذي أهمية، وكان صهره المثقف غرشون كوتوفر دي برودوي يَعْتَبِرُ بخت فظاً جاهلاً. وقام بخت في حياته بأعمال متواضعة، مثل خدمته في فندق أو إدارته. ولكنه لم ينقطع عن العيش وسط الغابة في كوخ. الا أنه كان دائماً مشغول الفكر بتخيلاته، وبصورة تدريجية أظهر قدرته الخارقة للبعض من زواره، وأخيراً لأحد تلامذة صهره، الذي سرعان ما نشر الخبر في القرية.

واستقْبِلَ كمعلم، وسرعان ما أصبحت له حلقة من الطلاب المؤمنين به، وأخيراً استقر بعد تشرد وتنقل في ميدزيبورغ Miedzybarg قرب Brody حيث قضى نحبه سنة 1760.

صانع العجائب هذا انصرف أكثر من لوريا Luria الى القبالة العملية. كان تعليمه شفوياً مثل لوريا. وقد ادخل تياراً مسرفاً جداً يدعو الى التبتل والتقوى والورع. وسمي هذا التيار «تيار الحسيدوت» كما استن اسلوباً في الصلاة مع الفرح الوجدي المقرون بالحركة. وليس من المؤكد أن يكون بخت قد اتصل أثناء وجوده في لندن ببعض المتصوفين من الهنود المسلمين من أتباع مدرسة جلال الدين الرومي الذي أدخل على التعبد الصوفي الحركة وبعض أنواع الرقص الوجدي، وأن يكون قد أخذ التعبد المقرون بالحركة عن المتصوفين المسلمين.

وتلقب تلامذته بالحسيديين Hassidism وكانوا كثراً. وخلفه حفيداه مويزا افرايم Moise Ephraim وباروخ Baruch ثم حفيده الأدنى ناحام دي برازلاف Naham de Brazlav أما خليفته الروحي بحق، والمباشر فكان دوف باير دي مسنيتز Dov Baer de Msenitz الذي مات سنة 1772 وقد لقب بالواعظ مغجيد Maggid وقد أسس نهجاً جديداً في الحسيدية. وكان لدوف هذا ولد اسمه ابراهام، مات سنة 1776، كان ذا ورع اثيري حتى لقب بالملاك. كما كان لابنه شالوم كاشنا Chalom Cachna مسلك الصِّديقين الخُلَّص. وكان ابن هذا الأخير، واسمه اسرائيل روسكين Israël Ruskin نموذج الرباني، صانع الأعاجيب والكرامات، وقد أسس السلالات المسماة كاداغورا Cada gora وزوترتوفو Zotrthovo.

وكان لبخت عدا عن دوف باير، تلامذة مشاهير جداً مثل جاكوب جوزيف دي بولنا Jacob Joseph de Polna وبنحاس دي كورتيز Penhas de Koretz وجيشيل ميشال دي زولوكوف Jechiel Michel de Zolocov، مات سنة 1782.

وكان تلامذة دوف باير من المشاهير أيضاً أمثال مناحيم مندل من فيتبسك Vitebsk، مات سنة 1781، وصموئيل شملك من نيكولسبورغ مات سنة 1778 وتلميذه موييز ليب من ساسوف وابراهام كاليشر الذي كان من قبل تلميذاً للتلمودي الشهير، غون دي فولنا Gaon de volna ثم الشنور الكبير زالمان دي لادي مات سنة 1819 الخ.

إن الاتجاه العقائدي في هذه الحسيدية الحديثة يكمن في الممارسة الصوفية على تمرين الارادة تمريناً كان ملحوظاً ومميزاً في عقيدة لوريا.

وكان هذا الأمر يبرز عند الحسيديين مرة قوياً جداً ومركزاً ومرة متراخياً.

وهم مع اعتمادهم على الورع الديني الذي أمر به لوريا، وقد تميزوا عنه بالتخلي عن التقشف والتنسك. وأحلوا محلهما

الرغبة في اسداء أعمال الخير الأرضية للناس مع الشكر لله على قدرتهم على ذلك.

وتتوجه الحسيدية الى الناس البسطاء الذين تتوجب عليهم الافادة من تجربتها، وهي تطرح جانباً التعليم الباطني الذي ينادي به القباليون المنعزلون السابقون.

إن اهتمامها متوجه نحو الاتصال بالحياة الخارجية وهي بالرغم من استبطانها التنور بصورة دائمة، فإنها لا ترقى الى مرتبة المتنورين. لقد اكتفت الحسيدية المتأخرة، في الأساس، بأن تعمل على اقناع الجماهير بالمحبة وبالشعور العميق بالحياة الدينية وبالأخلاق. إنها بالفعل تؤمن بأن الانسان الذي يغوص في أعماق ذاته، يجتاز كل أبعاد الكون. لأنه يزيل عن ذاته الحواجز والحدود التي تفصل كرة عن كرة ودائرة عن دائرة. فإذا تجاوز الانسان حدود وجوده الطبيعي وجد الله كل شيء في كل شيء، ووجد أن لا شيء غير الله.

وهناك مظهر آخر خاص، في هذه العقيدة هو عدم اهتمامها بالفكرة الرسولية التي كانت تشغل تماماً ودائماً فكر لوريا وتلاميذه فرفاق الواعظ الكبير باير Baer اعتبروا الرسولية Le Messianisme قوة ناشطة بالمعنى الآني، ولم يكن لها في نظرهم الأهمية التي كان لوريا يوليها اياها. وكانوا يرفضون هذا الانتظار المتلهف للمسيح. وهم بذلك ابتعدوا عن الاهتمامات الماورائية، ولم يكن من معتقدهم أن يحذوا حذو الرباني تيتلبوم:

فنقل عن بوبر الذي ذكره مولر، كان الرباني مويز تيتلبوم ينتظر مجيء المسيح كل لحظة. وكان عندما يسمع ضجة في الشارع يسأل وهو يرتجف هل ظهر الرسول؟. وكان، قبل ذهابه الى النوم، يخرج بثياب السبت ويضعها قرب سريره ويضع عصا الحج فوقها، وكان يوقف حارساً خاصاً مكلفاً بإيقاظ الرباني عند ظهور أول إشارة.

ولكن الانفتاح على الحياة لا ينفي عن الحسيدية الاستبطان والتأمل الذاتي:

إن ما يميز كتاب الرباني شنور زالمان ومدرسته، مدرسة الحكمة والفهم والمعرفة هاباد هو المزيج الملحوظ المؤلف من تحمس للتعبد لله ومن تأويل للكون تجسيمي حلولي بل وفنائي في الله (ينتفي معه وجود الكون بذاته، أي من غير الله). ولكن عقيدة زالمان لم تحترم تماماً من قبل أنصاره، الذين كانوا يرون فيها نوعاً من المدرسية غير العادية وغير الطبيعية.

وبعكس ما كان عليه موسى بن ميمون الذي كان يزعم بأن الإنسان يتمتع بالوهية فردية، كان زالمان، مثل بخت Becht يصرح بأن لا شيء يمكن أن يحدث بدون تدخل آلهي. ولا حبة رمل ولا ريشة عصفور تتحرك بدون علم الله وارادته وأمره. إن جوهر الله يقتضي شمول وجوده إذ لا مكان ولا وجود بدون الله.

وفيما خص الموضوع الشائك موضوع الزمزم Zimzum أو القبض والتركيز يرى زالمان أن هذا لا يقتضي أن يكون الله حاضراً في الفضاء الذي يحتله العالم أو الكون، بل أنه فقط حدد مفعول الوجود الفضائي الماورائي حتى يتسنى للكون أن ينوجد.

إن حكمة شنيور زالمان، الذي تأثر بموسى بن ميمون، والذي يستلهم ايديولوجية بخت ودوف باير المرتكزة على تأويل القبالة، قبالة لوريا، تنعكس ضمن مثال كامل هو موضوع الحسيدية المرتكزة على الصديق الحق، وهو شخصية وُهِبَت سلطات خارقة، لا على الصديق الكاذب المنافق الذي يجب أن يُحَارَب بقوة.

وبالإجمال إن نحن تجاوزنا الصديقين الكاذبين، ثم بمعنى من المعاني، إن نحن تعدينا أسلوبها في الصلاة، الذي يشبه الى حد ما أسلوب الدراويش من المتصوفين المسلمين، الذي يناقض تماماً أسلوب الصلاة التأملية الصامتة المعتمدّة لدى القباليين بذات الحقبة، في بيت ايل في أورشليم، أن تجاوزنا كل ذلك، تبدو الحسيدية، وكأنها خليقة روحانية خالصة، فيها يكمن الاتصال الحميم بالألوهية.

إنها في أساسها ردة فعل حادة ضد العقلانية المتمادية المسرفة للحياة الدينية اليهودية.

إن شعارها هو: «الله ينادي القلب» الأمر الذي يمكن الانسان البسيط من أن يعيش الايمان اليهودي بسعادة وفرح (Henri Serouia, *La Kabbale*, p 122-23.).

4 ـ الخلاصة:

التصوف اليهودي بين القبالة والحسيدية

بعد أن انفصلت المانيا عن الامبراطورية الفرنكية بموجب معاهدة فردان Verdun بعد سنة 843، استقرت الطوائف اليهودية الأقدم في اللورين، وفي فرانكونيا، وفي سوابا Souabe وعلى طول ضفاف نهر الرين. وفيما بعد تغلغلت على مجرى الدانوب الأعلى ومجرى نهر الألب. وفي بافاريا وفي النمسا وبوهيميا. في ذلك الحين نشأت المدرسة الفرنسية للتأويل والتفسير الكنسي للنصوص المقدسة. وفي هذه الأثناء قامت في المانيا حركة صوفية ناشطة لعبت دوراً حاسماً في مستقبل اليهودية الأوروبية 1150-1250. والرجال الثلاثة

الـذين أسسـوا الحسيـديـة الألمـانيـة كـانـوا جميعـاً من عـائلة كالونيموس Calonymos من أصل ايطالي: صموئيل القديس في سبير Spire، في منتصف القرن الثاني عشر، يهودا القديس مات في راتيسبون Ratisbonne سنة 1217 واليعازر بن يهـودا من ورمس Worms مات حوالي 1228.

وقـد نقلت وصاياهم الـروحية في سفر الحسيـديـة أو سفـر المتصـوفـين Sepher Hassidism فـاعـطت لليهـوديـة زخمـاً عقائدياً، وقوة ايمان عنيفة، وأحياناً حماساً وجدانياً ووجدياً ظلَّ يلهم، طيلة قـرون، الحيـاة الـدينية للطوائف اليهـوديـة في أوروبا. وقد أشار باير الى أوجه الشبه بين التصـوف اليهودي الوسيطي وبين الحركة الرهبانية المسيحية.

إن الموقف التاريخي الـذي وقفه الـربـاني يهـودا الحسيـدي أو المتصـوف، Rabbi Yehouda ihe-hassid تشبـه مـوقف القـديس فرنسـوا داسيز François d'Assise، المعـاصر لـه. وهناك أكثر من صفة تشابه بين آل كالونيموس وبين المتصـوفين الربنايين في القرون الوسطى. وهكذا، وباسم ولايـة الايمان، نشـأت استفاقـات غامضـة دفعت النـاس نحـو معبـود مـطلق واحد. إن عقيدة سفر الحسيديـين أو سفر المتصـوفين Sepher Hassidsm توجب على التلميـذ التخلي التقشفي الـزهدي عن أشيـاء هذا العـالم. إن الالتزام الـدائم بالعفـة الصارمـة يقترن دائماً ويـستكمل بالتكفير والنـدم الصارمـين، هذا الـزهد وهـذا التقشف يجب أن يـوصـل الى التـأمـل الصـافي لسر الله. والحسيـدي هو الانسـان الـذي يجب عليـه أن يتحمـل بفـرح عظيم دناءة وحقارة العالم، وأن يتحمل الشتائم، والاهـانات، والتعـذيب، دون أن يضعف فرحـه حباً لله ووجهـه الكـريم. وحياته يجب أن تكـون على الـدوام قربـاناً وضحيـة لله وللجار والقـريب: والـديـن السـماوي، Din Shamöim، عـنـد الحسيدي، محكوم بنظام وبأمـر التخلي والتسليم لارادة الله من أجل أن يعيش نورانية الخشية والمحبة: خشية الله ومحبتـه. إن تمام وكمال إرادة الله يصبـح بالتـالي في نفس المؤمن مجرَّد فعـلِ محبةٍ خالصة، موصوفاً في أغلب الأحيـان، بلغة وبصـور نشيد الأناشيد *Cantique des cantiques*. أي بلغـة وبصور الشبق الجنسي. وهنـاك أدب غـزيـر يصف غـزل Fiorehi الأخـويـة الصـوفية، ويفسـح مجالاً مهماً للتأمـل في الطقـوس والشعائـر والصلاة تشبه سلَّمَ يعقـوب الآتي من السماء الى الأرض. إنـه يتغـذى بعلم الأعـداد الصـوفي الـذي يسـاعـد عـلى الـتركيـز الـروحاني La Kawana عنـد المصـلي. وبـالتـدريـج تـوصـل التصـوف الألماني عبر تفرعـاتـه الايـطالية، بـواسطـة هـارون البغــدادي الى الارث الخفي السري في الشرق الســاعي الى مشاهدة المجد كافود Cavod والقداسة في الله.

مصادر ومراجع

— Bension, A., *The Zohar in Moslem and Christian Spain*, Londres, 1922.
— Blau, J.L., *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance.*
— Buber, M., *Die Chassidischen Bucher Mellerau*, 1922.
— —— *Lumières Conservées*, en hébreu.
— Chouraqui, André, *Histoire du Judaïsme*, Que sais-je?, P.W.F., 1979.
— Dubnow, S., *L'Histoire du Hassidisme*, en hébreu, tel, ANV., 1930, 1931.
— Gaster, M., *The Maasek Book*, Philadelphie, 1934.
— Horodezki, S.A., *La Théorie de la kabbale de Moïse Cordovero*, en hébreu, Berlin, 1924.
— Kahana, D., *L'Histoire des Kabbalistes Sabbatiens et de Hassidisme*, en hébreu, Odessa, 1913-14.
— Leisegrand, H., *La Gnose*, Paris, 1951.
— Müller, E., *Histoire de la mystique juive*, Paris, 1950.
— Rosenroth, K., *Les Symboles des lettres hébraïques*, extrait de Kabbala denudata, Paris, 1958.
— Scholem, G., *Bibbliographia Kabbalistca*, Leipzig, 1927.
— ————, *La Kabbale et sa symbolique*, Paris, 1966.
— —— *Le Début de la Kabbale*, en hébreu, Jérusalem, 1948.
— —— *Les Grands courants de la mystique Juive*, Paris, 1950.
— Sérouya, Henrim *« Bergson et la Kabbale », dans Revue Philosophique, 1959.*
— —— *«La Kabbale»*, dans revue *Hommes et Mondes*, Paris, 1947.
— —————, « La Kabbale du point de vue religieux, Philosophique et historique », dans *Actes du congrès international d'histoire des religions, Rome, 1955 et dans Revue de Synthèses, 1957.*
— ————, *La Kabbale*, nouvelle édi., Paris, 1957.
— ————, *La Kabbale*, Que sais-je?, P.W.F., 1972.
— Simon, M., *Vérus Israël*, 1948.
— Tishby, S., *La Doctrine du mal et la religion dans la Kabbale de Luria*, en hébreu, Jorusalem, 1942.

علي مقلد

الحيوية (المذهب الحيوي)

Vitalism
Vitalisme
Vitalismus

المذهب الحيوي، يجمع النظريات البيولـوجية التي تـرى أن ظواهر الحيـاة في الكائن الحيّ لا تُفَسَّر بـالظواهـر الفيزيـائية أو الكيميائية وحـدها ولا بكلتيهـا معاً بـل لا بد من اعتبـار مبدأ يخصُّها تستند إليه.

هذا الاتجاه، في النظر إلى خصائص الحيـاة في الكائن الحي تتجاوز الكيمياء والفيـزياء أو بـالتعبير القـديم تتجاوز الـطبيعة

العنصرية، قديمٌ نجده عند الفلاسفة والعلماء والأطباء الأوائل في الحضارة اليونانية وفي الحضارة العربية الإسلامية. فقد كان كثير منهم يقولون بالنفس الكلية أو النفس النباتية والنفس الحيوانية أو بالقوى المدبرة لكل جسم أو بالطبيعة التي من شأنها حفظ كمالات ما هي فيه.

ونجد تلخيصاً لآرائهم في كتاب **كشاف اصطلاحات الفنون** لمؤلفه الشيخ محمد علي بن علي التهانوي لا بدّ من أن نلم ببعضه إلماماً ليتضح شيء من تاريخ هذا المذهب. ففيه أن القوة تطلق على معان منها مبدأ الفعل مطلقاً سواء أكان الفعل مختلفاً أم غير مختلف، بشعور وإرادة أو لا. وهكذا تنقسم القوة الى أربعة أقسام: القوة الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية.

أما الأطباء فقسموها الى ثلاثة أقسام طبيعية وحيوانية ونفسانية لأنها إما أن يكون فعلها مع شعور فهي نفسانية أولاً فإن كان مختصاً بالحيوان فهي حيوانية أو أعم فهي طبيعية.

ويرون أيضاً أن القوى الطبيعية هي أربعٌ: مخدومةٌ تخدمها أربع أخرى. والمخدومة فعلها مقصود لذاته منها اثنتان يحتاج إليهما البقاء الشخصي وتكميله في ذاته وهما الغاذية والنامية. فالغاذية لا بد منها في بقاء الشخص مدة حياته، وهي تحيل الغذاء جسماً آخر بحيث يشاكل الجسم الذي يغزوه تعويضاً لما تحلَّلَ منه، والنامية لا بد منها في وصول الشخص إلى كماله وهي تداخل الغذاء بين أجزاء الجسم فتضمه إليها بنسب طبيعية إلى غايةٍ ما ثم تقف. واثنتان منها لبقاء النوع وهي، المولِّدة والمصوِّرة. فالمولدة، وتسمى المغيِّرة الأولى أيضاً، تفصل من الغذاء بعد الهضم الأخير ما يصلح أن يكون مادة للمِثْل أي لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه المنيّ، والمصوِّرة، وتسمى المغيِّرة الثانية، تشكل كل جزء بالشكل الذي يقتضيه نوع المنفصل عنه أو ما يقاربه من التخطيط والتجويف وغيرهما. والخادمة يكون فعلها لفعل قوة أخرى وهي الجاذبة التي تجذب المحتاج إليه من الغذاء، والماسكة تمسكه مدة طبخ الهاضمة، والهاضمة تُعِدّ الغذاء لأن يصير جزءاً بالفعل، والدافعة التي تدفع الفضيلة. وهذه الأربع تخدمها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهذه كيفيات تصف العناصر الأربعة.

ثم تأتي فوق ذلك القوى النفسانية ثم العقل.

وقد انتقلت هذه الاعتبارات وأمثالها إلى المفكرين الأوروبيين فاعتمدوها كما شاء لهم تصورهم واجتهادهم أمثال الكيماوي السويسري بارسلوس Paracelsus 1541-1493 والطبيب الفلمنكي يان بابتستا فان هلمونت Yan Baptista Van Helmont 1644-1577. كما يرى هلمونت أن الحياة في الكائن الحي تستمل على قوى وأرواح وخصائص ذات مراتب وأنه يشرف على الأجسام الحية ترتيب خاص من تلك المبادىء. وهذا يشبه في فحواه ما مر من تعلق القوى الطبيعية بعضها ببعض وخدمة بعضها لبعض.

على أن المذهب الحيوي اتسع اتساعاً مرموقاً في القرن الثامن عشر ولاسيما لدى مدرسة مونبيليي الفكرية التي من أبرز ممثليها الطبيب بول جوزيف بارتيز Paul Joseph Barthez 1806-1734 له كتاب عنوانه مبادى جديدة لعلم الإنسان *Nouveaux éléments de la science de L'homme*، ظهر عام 1778، ينوّه فيه بالمبدأ الحيوي وهو يطلق هذا التعبير على «السبب الذي يدبّر ظواهر الحياة في الجسم الإنساني».

هذا ومن المعلوم أن المذهب الحيوي الذي يميز ظواهر الحياة عن الحوادث الكيميائية والفيزيائية يمنع أن ينشأ الحيّ من الجامد أو من الميت الذي لا حياة فيه ويريد أن يجعل الحياة هبة من السماء للأرض أو يجعلها سرمدية في الأرض. كذلك يرى للحياة غائية على تفاوت أشكال هذه الغائية عند مختلف المفكرين. من أبرز الممثلين الإلمان للمذهب الحيوي في العصر الحديث العالم البيولوجي هانس أدولف إدوارد دريش Hans Adolph Edward Driesh من أشهر كتبه كتاب **المذهب الحيوي تاريخاً وعلماً** *Der Vitalismus als Gleschichte und als Lehre* نشره عام 1905، يبرز فيه خصائص هذا المذهب في العلم وفي الفلسفة. إن أصحاب المذهب الحيوي يرفضون التفسير الآلي لظواهر الحياة أي بالاقتصار على الحوادث الفيزيائية والكيميائية ويرون التفسير الآلي تفسيراً بسيطاً وساذجاً. وقد شاع هذا الاتجاه الحيوية وتوطد لدى العلماء والفلاسفة الفرنسيين من أهمهم كلود برنار Claude Bernard 1813 — 1878 ومع أنه أدخل طرائق علمي الفيزياء والكيمياء في علمي الغريزة والأحياء، فهو يرى أن قوانين الكيمياء والفيزياء لا تكفي وحدها لإيضاح حياة الكائن الحي. لذلك يتحدث عن فكرة موجهة Idée directrice فيقول: «إن ظواهر الحياة ذات شروط فيزيائية كيميائية معيَّنة تماماً، ولكن هذه الظواهر يتعلق بعضها ببعض وتتعاقب في ترابط ووفق قانون مبيّن من قبل... وذلك لأجل نتيجة هي تنظيم تعضّي الفرد ونموّه» (C. Bernard, *Leçons*..., t. 1, P. 50).

ويقول أيضاً: «كل ما هو أصلاً من مضمار الحياة ولا يدخل في نطاق علم الكيمياء ولا الفيزياء ولا غيرهما هو تلك الفكرة الموجهة للتطور الحيوي.

ذلك أن في كل نطفة حيّة فكرة خالقة تتكامل وتظهر بالتعضيّ والتنظيم». (C. Bernard, *Introduction à l'étude*..., p. 147 — 148).

إن القائلين بالمذهب الحيوي قد يلابس كلامهم بعض الإبهام أو الغموض حين يتحدثون عن الحياة ويرون أنها تبرز قوة اختراع. يقول العالم البيولوجي الفرنسي لوسيان كوينو Lucien Cuénot 1866 — 1951 في كتابه **الاختراع والغائية في البيولوجيا** *Invention et finalité en biologie*: «إن سراً خفياً يقوم أيضاً في قوة الاختراع هذه التي تُقَدِّم الحيوانات والنباتات نماذج لها لا تكاد تحصى، فهي خلق مستمر دائم لا تُتَوَقَّعُ نتائجه يبدو في تسلسل الكائنات الحية ولا يَسْتَنْفِدُ هذا التسلسلُ غِنى ذلك الخلق وكأنه كان الهدف منه أن يُتَوَّج بالإنسان الواعي المدرك». (ص 247).

ومن علماء البيولوجيا الذي اتسعت شهرتهم الفرنسي لو كنت دونوي Lecomte du Naüy 1883 — 1947 له كتاب عنوانه **الإنسان أمام العلم** *L'homme devant la science* يقول فيه: «كأنني بالطبيعة مُغْمَضَةَ العينين تتقدم متلمّسة طريقها فتندفع ذات اليمين وذات الشمال ثم تستقيم وكأنما تقودها قوة لطيفة وملحة بندائها البعيد الذي لا يزال غامضاً ولكن لا بد من الاستجابة له». (ص 174).

على أن برغسون Bergson 1859 — 1941 الفيلسوف الفرنسي المشهور المعدود في القائلين بالمذهب الحيوي، يرى أن وحدة الحياة كامنة في الاندفاع الحيوي الذي يحفزها إلى الأمام ويجعلها تحقق أعضاءً متشابهة في خطوط تطور متباعدة (العين في الرخويات والعين في الإنسان متشابهتان) كأن الحياة تتفجر كما تنبعث نيران الزينة من مركز ومخلوقاتها المتتابعة لا يمكن توقعها. وكل ما يمكن قوله أن هذه المخلوقات تتجه إلى زيادة حريتها. ولم يُشِدْ أحدٌ بقدرة الإبداع التي تتصف بها الطبيعة إشادة برغسون بها. إن الاندفاع الحيوي يَخْرُج عن مجرد الآلية لأنه يقوم في الحاجة إلى الخلق. لنفكر في تعاقب الأشكال الحية الجديدة التي ظهرت في سياق التطور نجد أن الخلق الحقيقي وظهور أشكال جديدة لا يمكن شرحها بالمذهب الآلي لأن الجديد عند هذا المذهب هو تنظيم جديد لأجزاء قديمة.

هذا وإن نظرية الاندفاع عند برغسون لا تسعى أن تفسر كل شيء بالحياة. ويرى شراح برغسون أن هذا الفيلسوف تَطَوَّرَ بعد أن كتب **التطور الخالق** فانتهى إلى مذهب روحي تأكد في كتابه **منبعا الدين والأخلاق**. ومع ذلك فقد نجد في ذلك الكتاب **التطور الخالق** نقاطاً تشف عن هذا المذهب الروحي. يقول مثلاً فيه: «الحياة في الحقيقة من مرتبة نفسية» وكذلك «إذا صح تحليلنا كان الضمير أو ما هو فوق الضمير مبدأ الحياة». وهذا دليل على أن الحياة ذاتها بمعناها الشائع المتداول ليست عنده مبدأ كل شيء. هذا الضمير أو الوعي والوجدان هو حاجة إلى الخلق واقتضاء له. فالاندفاع الحيوي إذن مظهر من طراز روحي.

وخلاصة القول أن أصحاب المذهب الحيوي يعتمدون في فلسفتهم على ما في ظواهر الحياة من اشتباك وغموض كما يعتمدون على ظواهر التطور في الكائنات الحية فيقدمون آراءهم الفلسفية بشيء من الحذر والحيطة والتبصر يلفُّها نصيب من الإبهام ولاسيما حين يتحدثون عن مبدأ أو قوة أو قدرة تخامر تلك الظواهر دون أن يستطيعوا تحديدها تحديداً علمياً دقيقاً. ومع ذلك فإن تلمسهم تلك القدرة أو القوة أو المبدأ كان حافزاً لهم على البحث والتنقيب والتأليف البديع.

يلتحق بالمذهب الحيوي في العلوم الطبيعية المذهب الحيوي في علم الجمال وفلسفة الفن وأبرز ممثلي هذا المذهب الفيلسوف الشاعر الفرنسي جان ماري غويو Jean Marie Gjuyau 1854 — 1888. وعنده أن مبدأ الفن والجمال قائم في الحياة الكثيفة الواسعة. الجمال حياة مكثفة وهي معيار الحكم الفني: حياة المؤلف، حياة أشخاص الرواية. الأشياء جميلة بمقدار ما تمثل الحياة. إن فيض الشخصية إلى ما وراء حدودها هو صورة الحياة الكثيفة ومن هنا تبدو قيمة الفن الاجتماعية.

إن الحياة الإنسانية تسيطر عليها أربع حاجات أساسية تستند إلى الوظائف الحيوية الأولى لدى الكائن الحي وهي التنفس والغذاء والحركة والحب. وكل من هذه الوظائف إذا نما وامتدّ وتهذب اتخذ شكلاً فنيّاً. إن التنفس فلنتذكر ذلك الإحساس الجميل الذي يدبّ في عروقنا حين نخرج من جوف سد الهواء إلى جو صاف نقي كالذي نلقاه في أعالي الجبال.

وكذلك وظيفة الغذاء لا تعدم مشاعر جميلة.. يجب أن تذكر جمال العافية بعد السقام وجمال البرء بعد المرض إذ نُقْبِلَ على الطعام بعد حِمْية طويلة فكأنا ولدنا إلى الحياة ولادة جديدة. وكذلك في حال الصحة نصغي إلى أعماق نفوسنا فنسمع أنشودة خافتة ولكنها عذبة. وقد كان غويو في جبال البرنس ذات يوم صائف فاستسقى راعياً فسقاه لبناً بارداً فَخُيِّل إليه كأنه يَتَرَشَّفُ «أنشودة ريفية» ومن الجمال الحركة التي تعبر عن تلك الحياة الداخلية ولاسيما الحركة الحاصلة بإيقاع وهي التي مهدت لنشوء فن الرقص.

وأخيراً الحب ولا يجد أحد مكانته في الفنون وخاصة في الشعر. والجمال الأعلى يتجلى لنا في المرأة مهما أنكر المنكرون. والمرأة الجميلة هي التي تكمل وجودنا تكملة طبيعية وروحية. أوليس الإعجاب والتأمل الغني باكورة الحب؟

والخلاصة أن الاعتماد على الحياة الكثيفة بمطالبها ووظائفها لدى الفرد وتجاوزها إياه إلى المجتمع هو الذي يَحُلُّ عند غويو مختلف القضايا الفنية والخلقية والاجتماعية.

مصادر ومراجع

- التهانوي، محمد علي بن علي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، لا. ت.
- اليافي، عبد الكريم، «مشكلة الغائية في علم الأحياء» ضمن كتاب **تقدم العلم**.
- Barthez, Paul Joseph, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, 1778.
- Bernard, Claude, *Introduction à L'étude de la médecine expérimentale*, éd 1920.
- Cuénot, Lucien, *Invention et finalité en biologie*.
- *Dictionnaire philosophique*, éd du progrès, Moscow, 1980.
- *Dictionnary of philosophy*, ed. by Dagarbert D. Runes, philosophical Library, New York, 1942.
- Driech, Hams Adolf Edward, *Dervitalismus als Geschichte und als Lehre*, 1905.
- Du Naüy, Lecomte, *L'Homme devant la science*.
- *Encyclopeadia Unversalis*, 1980.
- Fouillée, Alfred, *La Morale, L'art et la religion d'après M. Guyeau*, Felix Alcan, Paris, 1889.
- *Grand dictionnaire encyclopédique Larousse*, 1980
- Guyau, J., M., *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine*, 13è éd. Felix Alcan, Paris, 1935.
- Lalande, Andrée, *Vocabulaire Technique et critique de la philosophie*, 5e éd. 1947.

عبد الكريم اليافي

الخلدونية
(The Philosophy of Ibn Khaldūn)
(La Philosophie d'Ibn Khaldun)
(Khaldūniyya)

موضوع هـذه المادة لا بـد وأن يفترض مسبقـاً الإجابـة على الأسئلة التالية:

ــ هل أفكار ابن خلدون، والمتعلقة بموضوعات شتى، يقوم بينها نوع من الربط بحيث تشكل منطقاً متجانساً يتجلى في طريقة متميزة في البحث والنظر؟

ــ هل طريقة النظر الخلدونية هذه متميزة فعلاً بالقياس إلى مباحث المفكرين الإسلاميين المعتادة؟

ــ وإذا كانت هناك خلدونية فعلاً، فهل شقت لها طريقاً داخل الفكر العربي الإسلامي، أي هل كان هناك مستقبل للخلدونية؟

يحاول هذا البحث الجواب على الأسئلة السابقة.

عالم العقل وعالم الغيب

هناك مواقف ثلاثة في النظر المعرفي إلى الأشياء: الأول اعتبار الوجود كله في متناول العقل الذي يمكنه الاحاطة به، وأن هناك تطابقاً بين العقل والوجود تطابقاً يؤدي إلى العلم الموثوق به. قد تظل هناك آفاق مجهولة لا يستطيع العقل بعد كشف أسرارها، ولكنه يسعى حثيثاً إلى استكشاف مجاهيل الوجود وتوسيع مجال العقلانية. والموقف الثاني هو الذي يعتبر العقل عاجزاً منذ البداية. وإذا كان المبدأ الذي يركن إليه الإدراك العقلي هو ربط مسببات بأسباب، فإن الله هو السبب أولاً وأخيراً، حسب هذا الموقف الثاني.

ليس هناك ارتباط ضروري بين الأشياء وأسبابها الطبيعية ولذا يمكن أن تظهر الخوارق والمعجزات. فعالم الغيب يخترق عالم الشهادة ويتصرف فيه. فعلى الإنسان أن يَكِلَ أمر علمه وإرادته إلى الله المتصرف في الكون تصرفاً هو وحده العليم به والمريد له. علم الانسان إذن لا يستند إلى ضرورة موضوعية في الأشياء، بل لا علم له إلا ما علمه الله إياه، أي أن العلم الديني هو العلم الحق، والدين نفسه يقوم على معجزة، أي على ما يتجاوز العقل ويتحداه.

وهناك موقف ثالث يتميز عن الموقفين السابقين؛ هو لا يجمع بينهما مجرد جمع يوفق بينهما، بل هو ينفرد بموقفه عن كل منهما. هو لا يأخذ بالعقل معياراً كافياً، ومرجعاً ثابتاً للقيم والحقائق، كما هو حال الموقف الأول. وهو من جهة ثانية لا يخضع الوجود إلى مشيئة عليا لا تمكن العقل من إنشاء علم يقيني ولا يستطيع تجاهها أن يقيم علماً محدوداً بحدود العقل، يبني عليه معرفته بطبائع الأشياء ويسترشد به في أعماله ونظامه الاجتماعي.

هذا الموقف الثالث يعتقد في عالمين معاً، في عالم الغيب وفي العالم العادي المشاهد، وهما عنده يتداخلان ويتمايزان في آن واحد. فهما يتداخلان من حيث أن هذا العالم مخلوق، مسيّر من قِبَل إرادة إلهية متعالية عنه. ولكن للطبيعة مع ذلك منطقها المعقول القار الذي يجعل العلم بها موثوقاً به، وهذا ما يعطي لقوانين العقل مصداقيتها ولعلوم الطبيعة مشروعيتها.

هذا الموقف الثالث هو ما نجده عند ابن خلدون. طبعاً نحن نجد الموقف نفسه عند غيره من مفكري الإسلام كابن حزم مثلاً. ولكن هناك تفرداً في هذا الموقف أيضاً عند ابن خلدون. فيمَ يكمن هذا التفرد؟ في كون صاحب المقدمة بسط

هذا النظر العقلي على الكيفيات التي ينتظم بها البشر اجتماعياً. صحيح أننا نجد عند غيره أيضاً اعتقاداً بأن للطبيعة نظامها الضروري الذي يجعلها موضوعاً مستقلاً للعلم العقلي، إلا أن واضع المقدمة أدخل المجتمع (أو الاجتماع الانساني حسب مصطلحه) في مجال العقلانية. وهو ما أدى به إلى النظر إلى المجتمع لا كوقائع منفردة، وظرفيات، بل كنظام له منطقه الذاتي وبنياته الموضوعية فكان علمه العمراني.

استقلال مجال العقل

يعتقد ابن خلدون ـ كما اعتقد الغزالي من قبل ـ أن الوجود أوسع من العقل. ولكن العقل مع ذلك يستطيع الاحاطة بما هو في مستواه وقدرته. فهو يقرر «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها (. . .) واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادىء رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها»، إلا أنه يستدرك: «وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزانه صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها». (المقدمة، ص 825). للعقل مجال وللغيب مجال. فالعقل «لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة» كما فعل الفلاسفة حين نظروا نظرهم العقلي في الواحد وفي خلود النفس وكما فعل المتكلمون أيضاً ولكن ما فعلوه في واقع الأمر هو خلط الميتافزيقا بالعالم الطبيعي وعالم الناس المشاهد العادي. والنتيجة أن هذا الخلط كان على حساب العقلانية، رغم أن أصحابه يستعملون لفظ العقل ويسمون مباحثهم مباحث عقلية.

استقلال العالمين، عالم الغيب والعالم المشاهد، هذه قاعدة منهجية خلدونية. وهو استقلال منهجي معرفي، أي أن الفكر الانساني يعتمد هذا الاستقلال ليقيم عليه علمه العقلي اليقيني، وليس استقلالاً وجودياً ما دام الكون كله مخلوقاً لله، وما دام للإنسان غاية أخروية. الاستقلال المطلق لعالم الإنسان، هذا ما لم يفكر فيه ابن خلدون، لكنه فكر فعلاً في الاستقلال المعرفي لهذا العالم. إن الله يستطيع أن يتدخل متى شاء في هذا العالم، لكنه أيضاً قد أقرّ له نظاماً لا يتبدل، ﴿سُنَّة الله التي قد خلت من قبلُ ولن تجدَ لسُنَّة الله تبديلاً﴾ (الفتح، 23) الآية التي كثيراً ما أوردها ابن خلدون ليبرر بها وجود قوانين للاجتماع الانساني، مما يعطي للعلم شرعيته ويقينيته. ابن خلدون لا ينكر المعجزات (كما لم ينكر الكرامات والسحر والكهانة وغيرها)، إلا أنه لايقيم على ذلك اعتقاداً يشكك في استقرار الطبيعة وقوانينها كما فعل المتكلمون وكل الذين حاولوا نقض مبدأ السببية ـ المبدأ الذي قامت عليه العقلانية قديماً ـ بلعب ورقة المعجزة. فالمعجزات لا تظهر كل يوم، والمعجزة استثناء، لا يهدم به يقين النظر العقلي وشرعية العلم الطبيعي، ذلك أن «المعجزات لا يقاس عليها الأمور العادية، ولا يعترض بها»، (المقدمة، ص 537). يقوم الدين على معجزة، إلا أن المعجزة لحظة غير عادية يخرق فيها المجرى العادي للأشياء، ليعود بعد ذلك إلى مجراه الطبيعي. هكذا فهم ابن خلدون واقعة الإسلام. هو كدين قام على معجزة، إلا أنه جرى وفق المسلسل العادي لطبائع الأشياء، إذ «قل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي» (المقدمة، ص 347). الله يمكنه أن ينصر أنبياءه كيف يشاء، ولكنه يجري الدعوة اعتباراً بطبيعة المجتمع موضوع الدعوة، وحين يكون هذا المجتمع قَبَلياً فإن أموره العامة لا تجري إلا داخل علاقات القوى العصبية «وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم الى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة» (المقدمة، ص 281). وهكذا فسر ابن خلدون الواقعة التي دشنت تاريخ أمة الاسلام، أي الدعوة المحمدية، ومن باب أولى سهل عليه أن يفسر تاريخ الإسلام نفسه، أي تعاقب عصبيات الشعوب التي اعتنقت الإسلام على قيادة الدولة الاسلامية.

عالم الطبيعة وعالم البشر

ما الإنسان؟ إذا طرح هذا السؤال الكُتّابُ الاسلاميون القدماء فإنهم يجيبون عادة إجابتين حسب اتجاهين مختلفين: ديني، وفلسفي ميتافيزيقي. الجواب الأول هو أن الإنسان مخلوق مستخلف لغاية أخروية. فكل أعماله ينبغي أن تتوخّى هذه الغاية. تعريف الإنسان هنا ليس نابعاً من خصائصه الطبيعية المجتمعية، وإنما تعريفه يكون بناء على الغاية الأخروية من وجوده. أما جواب الفلاسفة الاسلاميين فينبني على توزع ثنائي للإنسان يجعله ينتمي انتماءين متضاربين وقد يكونان متكاملين: انتماء إلى عالم الطبيعة المادي وانتماء إلى العالم الروحي للفكر. وسياسة النفس ينبغي أن توفق بين انتماءيْ الإنسان إلى عالمي الطبيعة والروح ولكن ذلك يتم بقيادة الفكر لكي تتحقق الغاية الفكرية الروحية، لأن بالفكر وبعالم الغايات يمتاز الإنسان عن غيره من الكائنات.

الجوابان الديني والفلسفي الميتافزيقي عن «ما هو الإنسان؟» ـ رغم اختلافهما الظاهر ـ يلتقيان معاً في اعتبارهما الإنسان متجهاً

إلى عالم غير هذا العالم، عالم الآخرة من جهة، وعالم الروح المتعالي من جهة ثانية. ويترتب على ذلك مفهوم معين لما هو العلم، يتفق عليه كل من أصحاب العلم الديني والفلاسفة الميتافزيقيون، على الرغم من الاختلاف الظاهر، خاصة حين يتعلق الأمر بالمجتمع. إن العلم حسب الفلاسفة القدماء، سواء أكانوا أفلاطونيين أم أرسطيين لا يكون إلا بما هو ثابت. العلم يكون بالجوهر لا بما هو عارض متغير، بالضروري لا بالممكن. وقد اعتبروا أن المجتمع والتاريخ هما من عالم الامكان المتغير لأنه من عالم الصيرورة. لذا لم تأبه الابستمولوجيا القديمة بالنظر الى المجتمع كما هو واقعياً، بل نظرت إليه حسب معايير فكرية مثالية، أو أخلاقية. لم ينشأ علم موضوعي بالاجتماع عند الفلاسفة القدماء. كما أنهم لم يثبتوا علم التاريخ في تصنيفاتهم للعلوم لأنهم لم يعدوه علماً بالمعنى الذي حددوه للعلم.

من هنا نفهم لماذا لم تهتم الابستمولوجيا القديمة بالدرس الموضوعي للمجتمعات. فقد نظر إليها الفلاسفة بناء على ما ينبغي أن تكون عليه حسب معاييرهم الأخلاقية المثالية. فنظرهم في المجتمع هو نظر في تدبيره، وتدبير المجتمع لا يستمد من منطق المجتمع نفسه، بل حسب مثل مستقاة من عقل مجرد، يسوس المجتمع كما يسوس النفس. من هنا غاب العلم الموضوعي بالمجتمع الواقعي عند الفلاسفة كما غاب الفقهاء الذين نظروا إلى المجتمع حسب معيار الشريعة، فهم لا يعتبرون الوقائع الاجتماعية كما هي، بل ينظرون إلى حكمها الشرعي. فعلم الفقيه ليس موضوعه الواقعات الاجتماعية بل أحكامها الشرعية.

من هنا أهمية الإضافة الخلدونية الحاسمة، والتي تميز بها ـ وقد أكد هو نفسه تميزه هذا ـ عن كل من الفلاسفة والفقهاء في طريقة النظر العلمي إلى المجتمع.

إذا كان تأكيد ابن خلدون على وجود الشروط الموضوعية لإنشاء علم خاص بالاجتماع البشري وإعلانه أنه واضع أسس هذا العلم مسألة معروفة، فإن السؤال يظل هو التالي:

إذا كان ابن خلدون قد وضع بالفعل علماً جديداً موضوعه العمران أو الاجتماع الإنساني، فلماذا لم يفكر في أن يستثمر علمه في المجتمع نفسه، بل فكر في أن يستثمره في التاريخ، أي في تصحيح الأخبار؟ حين يقول عن علمه الجديد: «وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط»، فلماذا في أخبار التاريخ فقط؟ لماذا لم يفكر في أن الاستثمار الطبيعي لعلمه الاجتماعي هو في المجتمع نفسه؟

ربما يكون الجواب هو أن الموضوع نفسه، أي المجتمع، لم يكن قد استقل فعلياً عن بنياته التقليدية، المادية والذهنية، بحيث يتطلب هذا الاستقلال قيام خطاب موضوعي خاص به.

وهنا المسألة التي تفسر لماذا لم يطور الفكر الخلدوني في هذا المضمار، أي النظر إلى المجتمع بفكر مستقل عن المعيارين: الدينية والأخلاقية الفلسفية. لماذا لم تنشأ خلدونية في الاتجاهين اللذين تنبه إليهما ابن خلدون: أي إنشاء العلم السياسي بمعناه المحدد، وإنشاء العلم الاجتماعي داخل الفكر العربي؟ لقد وعى واضع المقدمة هذه الإمكانية، وتحدث حديثاً واضحاً عن إيجاد علم بالسياسة وبالمجتمع متوفر على الشروط العلمية، حسب مفهوم العلم آنذاك، والذي لم يختلف كثيراً عن مفهومه اللاحق: أي أن يتحدد الخطاب بمنطق الشيء الذي يتحدث عنه. إلا أن هذا الشيء ـ أي المجتمع ـ لم يكن قد استقل موضوعياً عن هياكله التقليدية. لم تتميز فيه بعدُ القوى الاجتماعية، اجتماعياً وسياسياً، فينعكس هذا التمييز في خطابها المستعمل. لم تنشأ مثلاً أحزاب سياسية بدل الفرق الدينية، ولم تنشأ بعد نقابات بناء على تميز علاقات الانتاج واستقلال المؤسسة الانتاجية. ولم تنشأ نظم سياسية تحاول أن تؤسس شرعيتها على قيم مدنية غير القيم الدينية التقليدية. إن هذا ما نعنيه بعدم استقلال الشيء الاجتماعي، واستقلال المجتمع عن هياكله التقليدية.

وهكذا نستطيع أن نفسر إشكالين:

الأول يتعلق بهذه المفارقة التي نجدها عند ابن خلدون نفسه: فتصوره لاستقلال الواقع الاجتماعي وتوفر شروط العلم الخاص به تصور واضح بسطه بسْطَ المكتشف الواعي باكتشافه ليس فقط لعلم جديد بل ولما سوف يترتب على ذلك من فتح أفق ابستمولوجي جديد. ولكنه من جهة ثانية لم يفكر في استثمار علمه في موضوع هذا العلم ذاته، أي المجتمع نفسه. وها هنا مثال لفكر أدرك ما لم يكن الواقع التاريخي الاجتماعي قد تهيأ له بعد.

الاشكال الثاني، وهو مرتبط بالأول، يتعلق بمستقبل الخلدونية كفكر اجتماعي داخل الثقافة العربية التقليدية. فقد تساءل الدارسون عن الأسباب التي لم تمكن الفكر الاجتماعي الخلدوني من أن يفتح له طريقاً داخل هذه الثقافة. لماذا لم تنشأ خلدونية في الفكر العربي قبل أن يرجع كتاب النهضة إلى ابن خلدون. لقد وجدت حاجة جديدة بررت هذا الرجوع في

حين أن مثل هذه الحاجة إلى استعمال الفكر الخلدوني لم توجد في المجتمعات العربية من قبل (أنظر مادة: خلدونية جديدة).

ولعل في الإجابة على الاشكالين السابقين ما يلقي الضوء على العائق الذي واجه مستقبل الخلدونية.

اعادة كتابة التاريخ

من يشرع في قراءة **المقدمة** يجد ابن خلدون يَعدُ بأنه سوف ينشيء في التاريخ كتاباً يتفوق به على سابقيه من المؤرخين. مثل هذا الكلام مألوف عند المؤلفين القدماء، إذ ما أكثر ما نجد مؤلفاً يفخر بكتابه وأنه ـ كما قال الشاعر القديم ـ أتى «بما لم تستطعه الأوائل»! لكن ابن خلدون يعني بالفعل ما يقول وذلك في مسألتين جوهريتين: أولاً نقده للأساس المنهجي الذي قام عليه التاريخ العربي. ثانياً أنه وضع مفهوماً آخر للتاريخ غير المفهوم المتواتر، ويلخصه في قوله: «حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الانساني»، فلنعرض لهاتين المسألتين بإيجاز.

نقد المنهج التقليدي للتاريخ

التاريخ في مفهومه التقليدي «خبر عن حدث». وإذا كان التاريخ الاسلامي حَدَثّياً كالتاريخ التقليدي عموماً، فإن جذوره ضاربة في الحدثية بحكم نشأته نفسها. فقد ارتبطت هذه النشأة بحدث فذ، وهو الرسالة المحمدية. كان الدافع الأول لميلاد العلم التاريخي الاسلامي هو الإخبار عن حياة الرسول وفترة الإسلام الأول. كان الهدف هو استقصاء تفاصيل سيرة النبي لتكون نموذجاً لما ينبغي أن تكون عليه حياة المسلمين، ولذا كان التاريخ الإسلامي الأول تاريخاً للحديث، أي مجموع أقوال وأعمال الرسول وظرفياتها. كل قول أو فعل للنبي فهو «خبر» شهده شهود تناقله عنهم رواة. وبما أن كل واحد من هذه «الأخبار» (وهو المصطلح الأصلي للتاريخ) فذ وحاسم ـ لأن على أجيال المسلمين أن تقتدي به ـ فإن التحقق من معرفته وتوثيقه مسألة بالغة الأهمية. لذا أقام أوائل المؤرخين في الإسلام ـ والذين كانوا أيضاً هم أوائل المُحَدِّثين ـ طريقة لجمع هذه الأخبار وتحقيقها تعتمد منهج الإسناد، وهو نقل خبر بواسطة سلسلة متعاقبة من الرواة، وفحص صحة هذا الخبر بالتأكد من أمانة الناقلين. وهو نفسه منهج علم الحديث. وقد أنشيء عليه علم التاريخ في بداياته. ولو أن تطور هذا العلم أدى إلى عدم الاقتصار على منهج الإسناد وذلك بتوسيع أدوات المعرفة التاريخية، إلا أن التاريخ الأول، حتى عصر الطبري، قد صيغ اعتماداً على هذا المنهج. فماذا تعني عودة ابن خلدون لنقد منهج قد تجاوزه عملياً التاريخ الإسلامي منذ عهود طويلة قبله؟ هل يعني هذا النقد ضمنياً الدعوة إلى نقد التاريخ الإسلامي الأول، ذلك الذي قامت عليه معرفة الفترة الإسلامية الأولى، الفترة النموذج؟ ابن خلدون لا يصرح بذلك، ولو أن استبعاده لمنهج الإسناد من مجال علم التاريخ يؤدي عملياً إلى ذلك.

إن نقد ابن خلدون لمنهج الإسناد يعني ضمنياً أنه ليس هناك تاريخان: تاريخ فترة إسلامية. أولى، فترة الرسالة والصدر الأول، وهو تاريخ أفعال مقدسة ستحكم كل التاريخ اللاحق. هو تاريخ أوامر، والأمر كما قال المناطقة القدماء صحته لا ترجع إلى فحص مادته نفسها ومدى موافقتها للمنطق أو للواقع، إذ هي مسلم بها تسليماً واجباً بصفتها أوامر علوية، بل المطلوب التأكد من أنها صدرت بالفعل عن قائلها أو فاعلها المقدس. إن الخبر هنا لا يناقش في ذاته ولا يفحص في موضوعه ومادته، بل الذي يفحص هو أمانة رواته ومتناقليه. أما التاريخ اللاحق على هذه الفترة الممتازة فهو تاريخ عادي يصاغ ويفحص بمقاييس التاريخ العادي.

نقد ابن خلدون لمنهج الإسناد وأستبعاده من مجال علم التاريخ يؤدي عملياً إلى إلغاء التمايز بين التاريخين: تاريخ الفترة المقدسة والتاريخ العادي. ولا يبقى في نهاية الأمر سوى التاريخ العادي، هو تاريخ البشر أنفسهم. وعليه فالتاريخ كما يقول ابن خلدون هو «خبر عن الاجتماع البشري».

هل أجرى ابن خلدون تاريخه بناء على هذه الاعتبارات النظرية؟ لاحظ الدارسون أن تاريخ ابن خلدون لا يختلف كثيراً عن التواريخ المألوفة، بمعنى أن نظرياته في التاريخ الواردة في **المقدمة** لا تجد لها مجالاً في كتابته للتاريخ وقد ناقشنا هذه المسألة في غير هذا المكان (انظر **الخطاب التاريخي**، ص 11-28). ونكتفي هنا بأن نناقش هذه المسألة على مستوى **المقدمة**، لنوضح أن آراء ابن خلدون تؤدي عملياً إلى دمج فترة الإسلام النموذجي في التاريخ العادي. للنظر إلى الكيفية التي يفسر بها، بمنطق التاريخ العادي واقعتين حاسمتين: واقعة الرسالة المحمدية، وتفسير الصراع حول السلطة الإسلامية الجديدة.

أي مؤرخ من المؤرخين الاسلاميين القدماء فهو يتصور أن تاريخ الإسلام انطلق من واقعة هي نفسها فوق التاريخ، وهي واقعة النبوة. وكأن تاريخ الإسلام دشنه حدث غير

تاريخي. وسيردُّ الوعي الاسلامي وباستمرار تاريخ الإسلام العادي إلى بداية خارقة للعادة.

الله عند ابن خلدون قادر أن يخرق قوانين الطبيعة. ولكنه اختار للطبيعة الاستقرار حتى تنتظم حياة البشر ويكون العلم ممكناً. والنبوة؟ أليست قائمة على معجزة، أي على خرق لنظام الطبيعة وقوانينها؟ ألا ينطوي الإيمان المستمر بها على شك عميق في انتظام الطبيعة وابطال شرعية العلم؟ ناقش المتكلمون والفلاسفة هذه المسألة: أي العلاقة بين استقلال الطبيعة وضرورية العلم من جهة، والإيمان بالمعجزة كحجة على صدق النبوة من جهة ثانية.

الجديد عند ابن خلدون أنه ينقل النقاش من المجال الكلامي الفلسفي إلى مجال التاريخ. إرادة الله غير مقيدة بشيء، لا بقانون طبيعي ولا بضرورة تاريخية. هذا ما لا يجادل فيه ابن خلدون. إلا أن الله اختار حتى في مجال النبوة أن يساير طبائع العمران وقوانين التاريخ. كان في استطاعته دائماً أن يختار أي نبي فينصره بقدرة لا تأبه بأية شروط تاريخية وعمرانية. لكن النبوة هي أيضاً دعوة سياسية، دعوة إلى قلب موازين القوى السياسية قلباً عميقاً، وتغيير أوضاع الناس تغييراً جذرياً. وكل دعوة من هذا القبيل لا بد وأن تستند على قوة اجتماعية قَبَلية يسميها ابن خلدون عصبية: «والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين أو الملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه». (المقدمة، ص 582). لذا كان الرسول من قريش، أقوى العصبيات العربية آنذاك. وبهذا المنطق أيضاً يؤوّل ابن خلدون الحديث الشهير: «الأئمة من قريش». **شرط القرشية في الخلافة هو عنده شرط تاريخي. والذين لم يفهموه كذلك - وما أكثرهم - جعلوه شرطاً باقياً خالداً. نحن نعلم أن الفقه السياسي السني تخلى وقبل ابن خلدون بكثير عن اعتبار القرشية شرطاً لازماً لإثبات الخلافة. والجديد مع ابن خلدون هو أن القرشية كانت قوة تاريخية وانقرضت بانقراض هذه القوة نفسها. ولذا فإن استمرار التمسك بشرط القرشية معناه التمسك بمعنى حرفي جامد لنص يشترط لقيام شرعية السلطة شرطاً انقرضت ظروفه التاريخية ولم تعد تسنده قوة اجتماعية.**

حين نتابع بدقة كيف يؤول ابن خلدون الحديث: «الأئمة من قريش» فإننا نعجب بما قد يفتحه مثل هذا التأويل من آفاق. النتيجة التي يوصلنا إليها ابن خلدون هي هذه ببساطة: أن الحديث - أي حديث - ليس له معنى واحد يترتب عليه حكم واحد في كل زمان ومكان، وإلا وقفنا عند حرفية النص. إن ما ينبغي اعتباره هو روح النص، الغاية منه، أو مقصده بالتعبير الأصولي. واعتبار «المقصد» في النص يحرر من الحرفية، ومن الجمود. والمقصد من كل نص من نصوص الشرع هو «المصلحة»، وهي ما ينبغي اعتباره الاعتبار الأول، لا النص في حرفيته، وبذلك يتاح التأويل المستمر للنص، وتجديد التشريع، أي ايجاد صلة مستمرة بين النص الشرعي والواقع المتغير. يقول ابن خلدون «إن الاحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد (...) ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع، منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي (...) كما هو في المشهور... [لأن] التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة في مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب». (المقدمة، 345).

والواقعة الكبرى الثانية هي ما سمي بـ«الفتنة»، أي هذه الحرب الإسلامية الأهلية التي افترق فيها المسلمون ما بين علي ومعاوية. وقد تمثلت هذه الواقعة للمسلمين كشرخ كبير في تاريخهم. كيف أمكن أن يقتتل صحابة الرسول هذا الاقتتال المريع، والعهد بعهد النبوة ما زال قريباً؟ أما ابن خلدون فينظر إلى هذه القضية بمنظارين: منظار أخلاقي ديني يلتمس به العذر للجميع، للفرقاء المختلفين، وحتى الذين أخطأوا فلم يكن ذلك عن قصد، «وإنما اختلف اجتهادهم في الحق». هذا الموقف هو الذي انتهى إليه أهل السنة: أن يلتمسوا العذر لجميع الصحابة ويوقروهم جميعاً. ولكن ابن خلدون ينظر إلى الواقعة أيضاً بمنظار آخر، حين يفسرها بمنطق تاريخي. هنا لا مجال لتهويل هذه الفتنة، واعتبارها آفة نزلت بالمسلمين ولم تكن في الحسبان. بل إن هذه الفتنة بمنطق تاريخي كانت أمراً عادياً، وكان لا بد أن تقع بمقتضى صراع القوى الاجتماعية القبلية آنذاك: «ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية، وهي مقتضى العصبية»... الفتنة إذن واقعة اقتضاها صراع عصبيات القبائل التي تبنت الإسلام وتصارعت على السلطة. أعتقد ابن خلدون بالطبع أن عهد الخلافة الرشيدة كان العهد **الأقرب إلى ما ينبغي أن يكون عليه الحكم الإسلامي، ولكنه عهد كان لا بد وأن ينتهي ليظهر عهد المُلك، لأن أية عصبية تسعى بطبيعتها إلى تأسيس نظام الملك.** الاستمرار في التعلق بعهد الخلافة محمودٌ ديناً، ولكنه طوباوية بمعيار التاريخ. على الوعي الاسلامي الشقي بكون الخلافة لم تعد

منذ ذهبت مع معاوية أن يريح نفسه، فإن الشروط التي أوجدت الخلافة لن تتكرر. وليفهمْ قضية السلطة بالمنطق العمراني (أي التاريخي - الاجتماعي) للسلطة. وعلى هذا الأساس يقوم العلم السياسي.

هذا هو الدرس الذي يستفاد من ابن خلدون؛ وهو يُدخل الفترات الاسلامية الاستثنائية في التاريخ العادي.

نظرية السلطة

حسب ابن خلدون هناك مستويات للسلطة، مستوى تكون فيه معنوية أكثر منها قسرية، وتنتهي بمستوى الدولة التي يتعاقب فيها المتفردون بالملك، وتقوم على استتباع السلطات المحلية، وانتزاع الجباية، والتفرد بالقمع. الأولى، يسميها الرئاسة: «وهي سؤدد، وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر». والثانية وهي «الملك» [الذي هو] التغلب والحكم بالقهر». (المقدمة، 244) و«الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية، ويجبي الأموال، ويبعث البعوث، ويحمي الثغور» (المقدمة، 333). **السلطة إذن في حقيقتها قمعية، إلا أنها لا تظهر عادة بوجهها السافر هذا، بل تخفيه لتظهر بمظهر آخر، منه تستمد الشرعية.**

من هنا نجد هذه المفارقة التي حاول ابن خلدون بكثير من الجهد حلها: فالمستوى الذي لا تكون فيه السلطة قمعية - أي ما هو دون مستوى الدولة - تكون الجماعة في نظر ابن خلدون غير مكتملة سياسياً. مجتمعات البدو مثلاً فيها رئاسة، صاحبها متبوع ولكن ليس له قهر على الآخرين، فهي مجتمعات غير سياسية بمعيار ابن خلدون. لا بد وأن تتفرَّد السلطة، وتخضع الجميع حتى يكون هذا المجتمع سياسياً، ويكون ذلك في مستوى «الدولة». الدولة إذن نظام قهري. والذي يؤدي إلى قيام السلطة القهرية عاملان اثنان: تنازع البشر وميلهم إلى العدوان، فلا بد من سلطة رادعة (يسميها ابن خلدون «الوازع»)، وكذلك الميل الطبيعي لكل حاكم لأن يتسلط ويمعن في التسلط، وهو ما يسميه ابن خلدون «خلق التألُّه». **هناك مأزق نسقط فيه كل سلطة: فهي من جهة لا بد وأن تكون رادعة بطبيعتها، ولكنها وهي تدخل في مسلسل الردع تستحيل الى سلطة جائرة. كيف إذن يمكن حفظ التوازن بين ضرورة الردع من جهة، وعدم السقوط في الجور من جهة ثانية؟ هذا إشكال يحاول ابن خلدون حله، لا بالدعوات الأخلاقية والمواعظ، كما تحفل بذلك الأدبيات السياسية الاسلامية، سواء تلك التي ألفها الفقهاء وأصحاب السياسة الشرعية، أم تلك التي وضعها مؤلفو نصائح الملوك.**

ابن خلدون نظر إلى الإشكال بمعيار جدلية السلطة نفسها. فالظلم هو سبب - من ضمن أسباب أخرى - تؤدي بالنظام السياسي إلى السقوط. والظلم ليس مجرد سبب أخلاقي لسقوط الدولة، أي أنها لقيت جزاءها بظلمها، بل لما يؤدي إليه من آثار اقتصادية مدمرة: نهب المنتجين لإشباع حاجات الترف المتزايد للفئة الحاكمة، تفاحش الضرائب والجباية، والغصب، مما يفقد الأمل في كل انتاج. ولهذا يعطي ابن خلدون هذا المعنى العام للظلم مما يكشف حقيقة الوضع الغالب في عصره وفي غير عصره: «ولا تحسبنَّ الظلم إنما هو أخذ المال أو المِلْك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب، كما هو في المشهور، بل الظلم أعم من ذلك: وكل من أخذ مِلْك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه حقاً لم يفرضه عليه الشرع فقد ظلمه. فجُبَاةُ الأموال بغير حقها ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وغصاب الأملاك على العموم ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذْهابِه الآمال من أهله». (المقدمة، 510). **النظام الظالم إذن مدان ليس لاعتبارات أخلاقية فحسب، وإنما أيضاً لأنه يحمل أسباب الانهيار الاقتصادي.** وإذا قامت على أنقاضه سلطة أخرى بديلة فباسم تجديد أخلاقي عام، لأنها لكي تفلح، لا بد لها إلى جانب قوتها العصبية من أن تحمل قيماً أخلاقية، لاسيما وأن الترف لم يفسدها بعد، وهو ما يسميه ابن خلدون بـ «الخلال» يقول: «وقد ذكرنا أن المجد له أصل يبنى عليه (...) وهو العصبية والعشير، وفرع يتمم وجوده ويكمله وهو الخلال». (المقدمة، 251).

تغيير نظام فاسد أصبح قائماً على الجور، وعائقاً لنمو العمران يكون بقوة اجتماعية تستطيع فعلياً أن تتصدى له، وهي أيضاً تحمل دعوى إرجاع السلطة إلى القيم؛ وأي داعية متفرد لا سَنَد اجتماعي له لا يستطيع ذلك، مهما خلصت نيته وصدق أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر.

الذي يبرر وجود السلطة - نظرياً - عند ابن خلدون أنها وازع أي مانع لعدوان الناس بعضهم على بعض. ولكن حين تصبح هذه السلطة نفسها هي الظالم الاعظم، آنذاك تفقد المبرر الموضوعي لوجودها، أي تنسف شرعيتها.

الشرعية

الشرعية هي موضع الأدب السياسي الاسلامي، وقد

أدارها حول مسألتين: أولاً، أن تعمل السلطة القائمة على جمع كلمة الجماعة وحفظ سلوكها الإسلامي العام. ثانياً: أن ينتسب الذي على رأسها لعصبة النبي. هذا الشرط الثاني (شرط النسب القرشي للخليفة) تخلى عنه الفكر السياسي السني وأصبح توفر الشرط الأول كافياً ومغنياً عن الثاني. أصبح الشرط الأساس المطلوب هو ما سمي بـ «الشوكة».

هذا الذي انتهى اليه الفكر السياسي السني نجده عند ابن خلدون، فتكون «الشوكة» عنده هي «العصبية» التي بدونها لا يتأسس «الملك».

فماذا يضيف ابن خلدون؟

هو أنه يدفع بهذه الفكرة التي استقر عليها الفكر السني الى غايتها المنطقية: وهي إنهاء كل حنين إلى ما يمكن أن نسميه «الشرعية المثالية» للسلطة الاسلامية، أي إلى سلطة تطابق الشريعة ويتوفر صاحبها على النسب القرشي.

إن اكتفاء مفكري السياسة السنيين بشرط «الشوكة» أي القدرة على جمع الجميع تحت سلطة واحدة لا يعني أن وجدانهم قد تخلى تماماً عن التعلق الطوباوي بالصورة المثالية الاسلامية للسلطة. ذلك أنه قد يتواجد الأمران معاً جنباً إلى جنب: قبول بالسلطة المكنة، وحنين إلى السلطة المنشودة، أي تواجد الممكن واقعياً والمنشود وجدانياً. والنتيجة هي انفصام الوعي الإسلامي وشقاؤه بهذا الانفصام.

وكأن ابن خلدون يحاول وضع حد لهذا الانفصام.

نظام الخلافة في الاسلام لا يمكن أن يرجع إلى عهد الخلافة الأول بعد أن ولَّت شروطه التاريخية واستقر نظام الملك وتداولته الدول.

ومن قبيل الوهم أيضاً انتظار عودة المجد الإسلامي القديم، وأن يسترد المسلمون ماضيهم المفقود. من الممكن تجديد مجد جديد تبنيه قوى جديدة. أما انتظار عودة من «يجدد الاسلام، ويظهر العدل، ويفتح جزيرة الأندلس، ويصل إلى رومية ويفتحها، ويسير إلى المشرق فيفتحه، ويفتح القسطنطينية، ويصير له ملك الأرض فيتقوى المسلمون ويعلو الإسلام ويظهر دين الحنفية...»، (المقدمة، 579) فهو من قبيل انتظار المهدي الذي طالما انتظره الناس، «وفي هذا انفصمت أعمار الأول منهم والآخر».

يبقى العمران إذن بطبائعه. وفيه تُتداول السلطة ونظامها بواسطة قوى اجتماعية متجددة. ولا بد للسلطة من شرعية تفرضها بقوتها الذاتية، ولكنها أيضاً تحاول إسنادها على شرعية دينية. لقد أصبحت كل سلطة في المجتمع الإسلامي تقوم على اعتبارين: قوتها كسلطة قاهرة، والتبرير الديني لحكمها. وهكذا أصبحت قوانين السياسة كما يقول ابن خلدون «مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية»، (المقدمة، 541)، إن السلطة ينتهي بها الأمر إلى القمع الصرف. وحسب ابن خلدون فإن طور ضعف السلطة هو الذي يزداد فيه قمعها السافر، وكأنها تريد درء ضعفها بمزيد من القمع. ويجعل ابن خلدون تزايد مطالب الترف عند الحاكمين هو السبب في فساد السلطة. وهنا لا تجدي النصائح، أي كل هذا الأدب الذي اعتاد وُعَّاظ السياسة تدبيجه. كما لا ينفع التصدي لتغيير منكر الحكام بدعوة مجردة لا يملك صاحبها سوى غيرته الدينية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا تسنده قوة جماعية متلاحمة يدافع بها. وكما أن أسباب فساد سلطة قائمة ليست أخلاقية فقط، بل مادية أيضاً، فإن تغييرها لا يكفي فيه التسلح بدعوة دينية أو أخلاقية مجردة. وحتى لو اقتنع مالك سلطة بالفساد الأخلاقي للطغمة التي يعتمد عليها، فإنه موضوعياً لا يقدر على التراجع، فهو محكوم بما يسميه ابن خلدون «ربقة الملك»، لأن الدولة موضوعياً مقبلة على الانهيار ولا تنفع في تفاديه محاولات الترميم. الطائفة الحاكمة كلها، بما فيها الملك، محكومة بربقة الملك هذه، «التي يعسر الخلاص منها». الاصلاح الجذري لفساد الدولة لا يأتي من صاحبها أو بطانته، بل يأتي من قوة خارجها.

من هنا عدم جدوى كل الأدب السياسي القائم على الوعظ أو على التبشير بما ينبغي أن تكون عليه السياسة عقلاً أو أخلاقاً. ليس معنى ذلك إبطال الأساس الأخلاقي لكل سياسة، وإنما معناه أن تقويم سياسة قد حل بها الفساد لا يكون إلا بتوفر شرط القدرة الموضوعي على ذلك. نستنتج نتيجة أخرى من مثل هذا التفكير الخلدوني في السياسة، وهي أن طائفتي الفقهاء والفلاسفة، المهتمين أساساً بانتاج أو إعادة انتاج ايديولوجيا السياسة، ليس لهم الخطر الذي يضفونه على أنفسهم، فما لم تحمل أفكارهم قوة اجتماعية موضوعية، فإنهم يظلون إما هامشيين، أو تابعين لسلطة فعلية.

إن الشرعية لا تقوم على ذكرى ماضية: ذكرى نسب شريف أو عهد زاهر، يحمله الوجدان على أنه العهد الذي توحَّد فيه الدين والسلطة، أو الشرع والسياسة. إذا استمر العلماء يداولون هذا الوهم فلا يعملون سوى على تأكيد هامشيتهم بالنسبة للسياسة كما هي في واقع الأمر. وعلى كل

فصاحب **المقدمة** اعتبر «العلماء أبعد الناس عن السياسة». (**المقدمة**، 1045-1047).

يفتح ابن خلدون إذن باباً جديداً للعلم السياسي يبتعد بنا عما اعتاد أن يخوض فيه الفقهاء، أصحاب «شروط الامامة»، و«السياسة الشرعية»، وكذا أصحاب الأدب السياسي الفلسفي الذين تحدثوا في تدبير السياسة وفقاً للعقل الفلسفي.

لماذا لم يتجه الفكر السياسي في الاتجاه الذي مهد له ابن خلدون؟ سؤال يتعلق بمستقبل الخلدونية نفسها. لننظر الآن في التجديد الابستمولوجي الذي حاوله واضع **المقدمة**، وحدود هذا التجديد.

جهاز المفاهيم

لا شك أن كل تجديد للمعرفة يقوم على محاولة استحداث مفاهيم تحيل إلى حقل معرفي جديد. هذه المفاهيم إما أن تحملها ألفاظ مبتكرة، أو أن تحملها ألفاظ متداولة مع تحوير دلالي ينقل المفاهيم من حقول معرفية قديمة إلى أخرى جديدة.

هذا الطريق الثاني هو الذي سلكه ابن خلدون.

إن جدة المفاهيم الخلدونية مسألة لا جدال فيها. لكننا إذا فحصنا المفاهيم الخلدونية وجدنا أنها مستقاة في الغالب من مجالين: أصول الفقه، والفلسفة. أن يستقي مفكر مفاهيمه من مصطلحات علوم معروفة فهو شيء عادي. لكن، أن ينقل المفاهيم نفسها لتكتسب دلالات جديدة داخل حقول معرفية غير مطروقة، فهو ما يعطي للفكر طابع الجدة. وهو ما حققه ابن خلدون وهو يستعمل مثلاً مفاهيم من علم الأصول لصياغة نقده لصناعة التاريخ، وهو يلجأ إلى مفاهيم أرسطية لبناء تصوره للحركة التاريخية للمجتمع القبلي.

بنية تصورية ثلاثية

هناك بنية تصورية ثلاثية لعمران ابن خلدون، مستقاة من علم أصول الفقه من جهة، ومن مفهوم النفس الفلسفي الافلاطوني من جهة ثانية.

مقاصد الشريعة وتصور العمران

هناك مبحث من مباحث أصول الفقه طوره المالكيون خاصة، وتأسس كمبحث متميز على يد أبي اسحق الشاطبي (معاصر ابن خلدون) وهو مبحث **مقاصد الشريعة**.

يعتبر هذا المبحث أن للشريعة مقصداً عاماً: وهو تحقيق مصالح الناس، وهو الهدف من أحكامها. وقد رأى الفقهاء أن استقراء هذه الأحكام يجعلها تتوخى مصالح قسموها إلى أصناف ثلاثة سموها: ضرورية، وحاجية، وتحسينية. الأولى هي التي بدونها لا ينتظم اجتماع الناس، بل لا يكون بقاؤهم، وأرجعوا هذه الضرورات إلى خمس: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال (فهم مثلاً لم يتصوروا مجتمعاً عادياً لا يتأسس على الدين، فالمجتمع المدني غير وارد عندهم تماماً). وهناك أحكام شرعت «للتوسعة على الناس وتخفيف مشاق التكليف، وتيسير طرق التعامل». وهناك نوع ثالث من الأحكام تيسير قَصَدَ إلى تحقيق الكمال الانساني، كتلك التي تدعو إلى مكارم الأخلاق.

هذا، إذن هو التصنيف الثلاثي للأحكام عند أصحاب **مقاصد الشريعة**، وكما قال الشاطبي فإن «التشريع دائر حول حفظ هذه الثلاث التي هي أسس مصالح الناس».

وقد وجدنا أن التقسيم الخلدوني لمراتب العمران يساير هذا التقسيم الذي ذهب إليه أصحاب **مقاصد الشريعة**.

فالعمران عند ابن خلدون يتدرج درجات ثلاث، كل درجة يناسبها مستوى من المعاش. أولاها المجتمع الذي لا ينتج ولا يستهلك سوى الحد الأدنى الضروري للبقاء، وهو مجتمع البدو، فهم «مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن». هذا المستوى من العمران الخلدوني يقابل مستوى الضروريات عند أصحاب **مقاصد الشريعة**، أي الاحكام التي وضعت لحفظ المصالح الضرورية للناس. وبما أن هذه الأحكام التي تستهدف الضروريات هي عند الأصوليين سابقة على تلك التي تتوخى الكماليات فإن ابن خلدون يجعل «الابتداء بما هو ضروري منه [المعاش] قبل الحاجي والكمالي» (**المقدمة**، 210). وحين يقول ابن خلدون عن البدو إن «اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والسكن والدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه» (**المقدمة**، 210)، فإننا نجد أن مستوى عمرانه البدوي هذا يماثل ما سماه الأصوليون بـ«الضروريات» والتي هي عندهم الأحكام الشرعية التي وضعت لحفظ حاجات ومصالح بدونها لا يبقى النوع الانساني ولا ينتظم اجتماعه.

ثم يتطور عمران ابن خلدون الى مستوى ثان يكافىء ما أطلق عليه فقهاء المقاصد «الحاجي». يقول: «... ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة،

وتعاونوا في الزائد على الضرورة». (**المقدمة**، 211).

ثم ينتهي العمران الخلدوني إلى المستوى الثالث، مستوى «الترف»، ويقابل ما يسميه أصحاب المقاصد بـ «التحسينات»، يقول «ثم تزيد أحوال الرفه والدعة، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت، واستجادة المطابخ، وانتقاء الملابس الفاخرة (. . .) والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها». (**المقدمة**، 211).

الرد الفلسفي الثلاثي

وضع ابن خلدون نظاماً لمقدمته، رغم اشتمالها على العديد المختلف من الموضوعات والآراء والمعارف. **المقدمة** تساير نظام العمران كما تصوره كاتبها، تبدأ ـ كما يبدأ العمران ـ من البسيط الضروري (العمران البدوي) لتنتقل مع هذا الأخير إلى تأسيس الدولة وتطورها فينتهي بالمستوى الأعلى للعمران، مستوى الحضارة ومظاهرها والصنائع والعلوم. غير أننا نستطيع أن نرجع موضوعات **المقدمة** المعتادة، والتي تبدو كثيرة الاختلاف فيما بينها، إلى وحدات ثلاث أساسية. فما ورد في **المقدمة** إما:

ــ حديث في المعاش: من مستواه البسيط (معاش البدو) إلى معاش الترف. وإلى هذا ترجع كل الموضوعات الاقتصادية لـ **المقدمة**.

ــ حديث في السلطة: ويدخل فيه كل ما قاله ابن خلدون عن تطور السلطة من مستواها الأولى (الرئاسة القبلية) إلى مستوى الدولة، أي كل الموضوعات المتعلقة بالعصبية وطبيعتها وصراع العصبيات وأسباب تأسيس الدولة ونظمها وأسباب انهيارها.

ــ حديث في الفكر الانساني كمنتج للصنائع والعلوم: ويدخل فيه احصاء ابن خلدون للصنائع وعلاقتها بتطور العمران، وكذا حديثه عن العلوم (تاريخها وأنواعها) كنشاط معاشي يتطلبه مستوى متطور من المجتمع الإنساني.

هذا الارجاع الثلاثي الذي نستطيع أن نرد إليه مواد **المقدمة** المتنوعة نلاحظ أنه يساير التقسيم الأفلاطوني المعروف للنفس. فهذه حسب الفيلسوف اليوناني لها قوى ثلاث تنظم كل نشاطها الغريزي وأفعالها الإرادية: القوة الشهوانية (الغذاء والتناسل) والقوة الغضبية (الدفاع والعدوان) والقوة العاقلة (التفكير والسلوك العاقل).

وهكذا نستطيع أن نطابق بين التقسيمين: التقسيم الخلدوني للنشاط الاجتماعي الانساني، والتقسيم الأفلاطوني لقوى النفس:

ــ فمواد **المقدمة** التي موضوعها انتاج البشر لمعاشهم، بأنواعه ومستوياته، تقابل القوة الشهوانية للنفس عند أفلاطون والفلاسفة.

ــ وكل المسائل المتعلقة بالأساس العصبي للسلطة، وظروف تطورها نحو الدولة يمكن أن يقابل النفس الغضبية الأفلاطونية.

ــ أما النفس العاقلة فيقابلها ما جاء في **المقدمة** عن الصنائع والعلوم كانتاج يتطلبه العمران في مستواه الحضاري.

بالطبع ابن خلدون لا يعقد هذه المقابلة على نحو واع وصريح بين أسس عمرانه وأقسام النفس الافلاطونية. إلا أن إمكان ارجاع العمران الخلدوني إلى هذه البنية الثلاثية تظهر عمق تشبع مؤلف **المقدمة** بالثقافة الفلسفية تشبعاً جعله يبني تصوره على نحو ضمني و «تلقائي» ابتداء من مفاهيم فلسفية أساسية.

ونستطيع أيضاً أن نتبع هذا الأثر الفلسفي القوي في مواقع أخرى أجرى فيها ابن خلدون خطابه عن العمران والتاريخ بناء على مفاهيم فلسفية خالصة.

هناك فكرة أساسية يفسر بها أرسطو الحركة في العالم الطبيعي وهي فكرة السعي لتحقيق الكمال. كل موجود بطبيعته يسعى لغايةٍ مّا، يخرج بها من الامكان إلى التحقيق، أو بالاصطلاح الأرسطي «من القوة إلى الفعل».

يأخذ ابن خلدون هذا المبدأ الأرسطي المفسر لحركة العالم الطبيعي ليصوغ على منواله حركة العمران عموماً، وحركة العصبية بوجه خاص. فالعمران ينتقل بطبيعته من مستوى البداوة إلى مستوى الحضارة. هذه الحركة الطبيعية التي يعبر عنها ابن خلدون هكذا: «ولهذا تجد التمدن غاية البدوي يجري اليها. (**المقدمة**، 214). فلفظ غاية هنا يحيل إلى مبدأ من المبادىء الأساسية للميتافيزيقا الأرسطية، وكذلك لفظ «يجري» الذي يرجع إلى مفهوم «الاتجاه» الذي يفسر حركة الموجودات في العالم. والأمر هنا لا يتعلق بالبدوي كفرد، بل بالمجموعة القبلية التي تنتظمها عصبية تتحرك بها حركة اجتماعية سياسية: «وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم». (**المقدمة**، 214).

العصبية هي الاطار الذي تتحرك به وداخله المجموعة

القبلية نحو التمدن. وهي حركة سياسية ومجتمعية. العصبية إذن لها حركة وغاية، يصوغها ابن خلدون حسب بنية تصورية أرسطية كما يلي: «إن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك».

يلجأ ابن خلدون كذلك إلى فكرة فلسفية أخرى، استعملت في الفلسفة القديمة لتفسير عملية التوازن في العالم الطبيعي، واستعملت كذلك كمصطلح من مصطلحات الطب القديم، وهي فكرة المزاج. ومعلوم أن الطبيعيات القديمة تقوم على فكرة التمازج النسبي بين العناصر الأربعة التي كان يعتقد أنها داخلة في تكوين كل موجود من موجودات العالم الطبيعي، وهي الماء والهواء والنار والتراب، تقابلها كيفيات أربع تغلب كل واحدة منها أحد الطباع الأساسية للأمزجة النفسانية.

يأخذ ابن خلدون فكرة المزاج هذه ليفسر بها توازنات المجتمع القبلي وضرورة تغلب إحدى عصبياته على الأخرى ليُحفَظ التوازن ولتتمكن العصبية المتغلبة من إتمام حركتها نحو الملك والتمدن، يقول: «... ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرئاسة لأهلها (...) لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للمتكون. والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر، فلا بد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين». (المقدمة، 231).

رجع ابن خلدون إذن إلى مفاهيم متداولة، خاصة من علمي الأصول والفلسفة، لصياغة أفكاره الجديدة. هل نعتبر أن لجوء مفكر يريد أن يكون فكره جديداً إلى مفاهيم تقليدية من شأنه أن يعوق مشروعه التجديدي؟ إن المسألة تتعلق بمدى تطويعه للمفاهيم المتداولة وإعطائها آفاقاً معرفية جديدة. والواقع أن واضع المقدمة قد أفلح في انتزاع المفاهيم المستعملة من حقلها المعرفي التقليدي وإحداث تحويل في دلاليتها بحيث أصبحت عنده بمثابة أطر لخطاب معرفي جديد.

حين يصوغ ابن خلدون نقده الجذري للمنهج التقليدي في التاريخ قائلاً إن «الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة، وقواعد السياسة وطبائع العمران، ولا قيس الغائب منها بالشاهد (...) ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها...» (المقدمة، 12) فهو إنما يصوغ نقده هذا بمصطلحات ومفاهيم من أصول الفقه (هي التي أبرزناها في الاستشهاد). لكن هذه الأخيرة قد أصبحت تحيل إلى شيء آخر، بحيث أصبحت تنتظم خطاباً يؤدي إلى تحويل منهجي يفتح أفقاً معرفياً جديداً، وهو إعادة تأسيس الكتابة التاريخية.

والأمر نفسه في المفاهيم الفلسفية التي استعملها صاحب المقدمة. فهي لم تعد تدور في حقلها الميتافزيقي الأصلي، لتسهم في تأطير تصور جديد للاجتماع الانساني، وتأويل حركته التاريخية، أو بالأحرى حركة التاريخ كما عرفه وفسره ابن خلدون.

لم تجد الخلدونية ـ ولأمدٍ طويل، لها مستقبلاً، قبل أن يعود مفكرو النهضة إلى ابن خلدون يستعملون فكره استعمالاً واسعاً لصياغة فكرهم الاصلاحي.

ظلت الخلدونية إذن وقبل هذا العصر لا تتجاوز ابن خلدون.

والخلدونية قبل أن تكون نظريات في المجتمع والتاريخ فهي قبل كل شيء منهجية. وفي هذه المنهجية كان على الفكر العربي الاسلامي أن يجد طرقاً جديدة في النظر والنقد والاستكشاف.

الخلدونية وقفة نقدية بالنسبة لكل الفكر السابق عليها ولما أنتجه من معارف وما اعتاده من طرق ومناهج.

وقد بدأ ابن خلدون عمليته النقدية بالتاريخ، ولهذا أهميته القصوى، لأن نقد الفكر للتصور المتداول للتاريخ، لا ينحصر فقط في مجال تدوين التاريخ، ولا تهم فقط المؤرخين المتخصصين وحدهم، بل يترتب عليه اعادة بناء العلاقة مع الماضي على أسس من النقد وتجديد التصور، مما يحرر المستقبل من أن يظل معاقاً باستنساخ الماضي.

وهذا ما يفيده الدرس الخلدوني وهو يفسر بالتاريخ ومنطقه الموضوعي كل التاريخ الاسلامي، بما في ذلك هذه الفترات التي عدها المؤرخون ـ بل اعتاد الوعي الاسلامي اعتبارها أيضاً ـ فهذه لا تدخل ضمن التاريخ العادي، والتي اعتبرت دائماً فوق التاريخ، وإن ظلت تحكم التاريخ.

والخلدونية دفاع عن شرعية النظر العقلي، وذلك في اتجاهين: الأول، نقد كل الأوهام التي تقول بالعجز الطبيعي للعقل، وأن العقل ما دام لا يدرك كل شيء فهو لا يستطيع إذن أن يدرك إدراكاً موثوقاً به أي شيء. والاتجاه الثاني هو بناء معرفة عقلية مستقلة. وهنا يكمن التمييز بين مجال النظر العقلي في الطبيعة والاجتماع والتاريخ وبين ما عداه.

العقلانية الخلدونية لا تزعم أنها عقلانية مطلقة، تتناول «الوجود بما هو وجود» كما قال بذلك أهل الميتافزيقا. إن هذه

العقلانية عند هؤلاء جعلتهم في نهاية الأمر يخوضون في مسائل وهمية لا يزيدها هذا الخوض الميتافزيقي إلا غموضاً، من قبيل: «الذات الالهية وصفاتها»، و «قدم العالم» و «الملائكة وطباعها»، و «عقول الأفلاك» الخ.

أجْدَى لتقدم العلم ونمو المعرفة الانسانية أن يستقل العقل بمجاله وقضاياه. إن الخلدونية نقد لهذا الذي سماه فلاسفة الميتافزيقا نظراً عقلياً، وجعلوه يبدأ بالنظر في المحسوسات وينتهي بالنظر في عالم «العقول المفارقة» والملائكة والملكوت. مجال العقلانية محدود بحدود العقل نفسه، ولكنها حدود مؤقتة دائماً، ريثما ينمي العقل وسائل بحثه واستكشافه.

ولعل الاضافة الخلدونية الهامة هي اعتبار المجتمع والتاريخ ميداناً للبحث العلمي الموضوعي. العمران عند ابن خلدون له طبائع (أو قوانين) بما هو مجتمع وبما هو تاريخ. والعلم الموضوعي هنا ليس معناه أن يؤدي حتماً إلى قبول الواقع وكما هو باسم الموضوعية، أو الركون إلى قدرية تاريخية، بل معناه أن التغيير باسم القيم ينبغي أن يعتمد معرفة موضوعية بقوى الواقع التاريخي والمجتمعي. بغير ذلك لا نستطيع المعرفة الصحيحة بالتاريخ والمجتمع ولن نعرف الطريق الصحيح إلى الاصلاح. اعتبر الفلاسفة قديماً، والاسلاميون منهم أيضاً، أن العلم يتم بادراك الشيء كما هو. ولكن الحقيقة أن هذا الادراك كثيراً ما انطلق إما من مثل فكرية مجردة، أو من أحكام اعتقادية، خاصة حين يتعلق الأمر بالمجتمع والسياسة. من هنا انطلق الاصلاح عندهم إما من تأملات في مجتمع مثالي، أو فيما ينبغي أن يكون عليه المجتمع والسياسة شرعاً.

وحين يجعل ابن خلدون درسه للمجتمع والسياسة مختلفاً عن تأملات الفلاسفة وأحكام الفقهاء، فإنه لا يعمل على فتح أفق جديد للبحث العلمي الموضوعي لهما فحسب، بل إنه يغير من الفهم التقليدي للاصلاح. كل اصلاح عند ابن خلدون عليه أن يرتكز على فهم موضوعي بالواقع الذي يريد أن يغيره. وإذا أصبح مألوفاً اليوم أن كل عمل اصلاحي لا بد وأن يعتمد معطيات ودراسات وتقارير الاقتصاديين والاجتماعيين والاحصائيين والديمغرافيين وغيرهم، فإن ذلك لم يكن معهوداً في الاصلاح التقليدي. ولعل هذه نتيجة كان سيؤدي إليها الفكر الخلدوني الاجتماعي والسياسي، لو قدر للخلدونية أن تشق لها طريقاً داخل الفكر العربي الاسلامي.

علي أومليل

الخوارج

The Khārijites
Kharijites
Al-Khawarij

من أكبر الحركات المعارضة التي رافقت الدولة الاسلامية الناشئة. وبالتدقيق منذ أواخر عهد الخلفاء الراشدين، ظهرت حركة الخوارج التي تحتل مكاناً بارزاً لأنها أوّلت تعاليم الاسلام تأويلاً جذرياً، على المستوى السياسي في اتجاه الديموقراطية والمساواة بين المسلمين، ولأنها قرنت القول بالفعل فتجندت لنشر دعوتها وأقضت مضاجع الخلفاء الأمويين وولاتهم في الأقاليم بما أنشبته من ثورات متعددة في أماكن مختلفة. وكان لنشاطها استمرار حتى في عهد الخلفاء العباسيين حيث استطاعت أن تستقل ببعض الأقاليم وتنشىء دولاً ما زال أثرها سارياً إلى اليوم بعد مرور أربعة عشر قرناً بالتقريب على نشوئها. فهي تمثل بالنسبة للمؤرخ في عصرنا وجهاً للمعارضة السياسية التي عرفتها الدولة الاسلامية الناشئة وتبرهن له في نفس الوقت على وجود تلك الطاقات الفكرية والنضالية التي كانت مكبوتة في المجتمع العربي الجاهلي والتي جاء الاسلام بدعوته الهادفة وتعاليمه الواضحة فحررها من عقالها وأوجد لها الظروف المادية والأدبية لتعبر عن نفسها، فتسجل لنفسها صفحة طويلة في تاريخ الاسلام، جديرة بأن تستوقف الباحث في تاريخ الفكر السياسي الاسلامي.

وفي هذا البحث، سنعرض أولاً للسياق التاريخي الذي ظهرت فيه حركة الخوارج ثم نلقي نظرة على تنظيمهم الأول ونشاطهم في فترة الانطلاق، وعلى المطالب والشعارات التي كانوا ينادون بها ويلتفون حولها ثم ننتقل بتحليلنا بعد ذلك الى التطورات الخطيرة التي دخلت فيها حركتهم في عهد الدولة الأموية وما طرأ عليهم من خلافات داخل صفوفهم تحولت الى انقسامات نشأت عنها عدة فرق، وستكون الفرصة حينئذ مواتية للتعرف بصورة أوسع على أفكارهم وخلافاتهم.

1 ـ نشأة حركة الخوارج:

الرواية المتفق عليها عند المؤرخين في نشأة حركة الخوارج ترجع بنا إلى سنة 36 هـ/657 م التي ذهب فيها علي بن أبي طالب إلى صفين، وهي قرية قديمة بالعراق تقع غربي نهر الفرات، بعد أن شق عليه معاوية بن أبي سفيان عصا الطاعة

وقام يطالب بدم عثمان بصفته زعيماً لبني أمية ووالياً على الشام. وتقابل الجيشان في عين المكان طوال سبعة شهور دون قتال، وفي تمام الموادعة. لكن في شهر صفر 37 هـ نشب القتال بينهما في معارك متوالية. وبدأت كفة الحرب ترجح لصالح علي بن أبي طالب، وخاف معاوية من عواقب الهزيمة، فابتكر حيلة رفع المصاحف لمطالبة خصومه بالاحتكام الى كتاب الله.

ونجحت الحيلة، إذ استجاب أصحاب علي الى الدعوة الموجهة اليهم ولم يستمعوا إلى نصائح رئيسهم الذي حذرهم من الخديعة التي دبرها لهم خصومهم بقصد تشتيت كلمتهم في الوقت الذي بدأ الانتصار يلوح لهم في أفقهم. ولم يجد علي بداً من اتباع رأي أصحابه الذين كان جلهم من أهل العراق، فقبل فكرة الاحتكام الى كتاب الله على مضض، تجنباً للفتنة. وجرت عملية التحكيم التي آلت الى مهزلة بسبب غفلة أبي موسى الأشعري، ممثل علي، ودهاء عمرو بن العاص، ممثل معاوية، إذ انتهت إلى الاتفاق بين الحكمين على عزل الخليفة الشرعي، علي بن أبي طالب وترك الباب مفتوحاً في وجه معاوية كي يجرب حظه في تولي الخلافة. وهكذا وجد رابع الخلفاء، الراشدين نفسه أمام وضعية خطيرة تنذر بانشقاق الأمة الاسلامية الناشئة وتعرضها للفتنة.

وحسب عدد من الروايات التاريخية، فإن الجنود الذين انتقدوا علياً فيما بعد وكونوا النواة الأولى للخوارج، كانوا هم الذين ضغطوا عليه من أجل قبول التحكيم، حينما رفع أصحاب معاوية المصاحف وطلبوا التحاكم الى الله. بل إنهم هم الذين فرضوا عليه تعيين أبي موسى الأشعري كحكم عنه، وكان علي يرشح ابن عمه عبدالله بن العباس لهاته المهمة ومع ذلك، فقد أصبحوا يطالبونه برفض قرار التحكيم ومواجهة خصومه بالقوة.

وحاول علي بن أبي طالب أن يرجعهم عن موقفهم بطرح خلافهم معه على بساط المناقشة، فوجه إليهم عبدالله بن عباس ليناظرهم. فسألهم: لماذا «نقمتم على أمير المؤمنين؟ فأجابوا - قد كان للمؤمنين أميراً، فلما حكّم في دين الله، خرج عن الايمان، فليتب بعد إقراره بالكفر، نعد له».

فاعترض عليهم ابن عباس:

- لا ينبغي لمؤمن لم يشب إيمانه شك أن يقر على نفسه بالكفر: فقالوا - إنه قد حكّم.

قال - إن الله عز وجل قد أمرنا بالتحكيم في قتل صيد، فقال عز وجل: يحكم به ذو عدل منكم، فكيف في إمامة قد أشكلت على المسلمين؛ فقالوا - إنه قد حكّم عليه، فلم يرض.

فقال - إن الحكومة كالامامة. ومتى فسق الامام، وجبت معصيته وكذلك الحكمان لما خالفا نبذت أقاويلهما.

فقال بعضهم لبعض: «لا تجعلوا احتجاج قريش عليكم حجة. فإن هذا من القوم الذين قال الله عز وجل فيهم: ﴿بل هم قوم خصمون﴾ (الزخرف، 58) وقال عز وجل: ﴿وتنذر به قوما لدا﴾ (مريم، 97).

فاتضح من المناظرة أن الخوارج كانوا بعيدين عن سبيل التفاهم وأنهم كانوا يشترطون على علي شروطاً غير مقبولة ليعودوا إلى طاعته والذي حز في نفس الخليفة هو تناقضهم في قضية التحكيم، وتقلبهم بين الالحاح على اجرائه والتبرؤ من قبوله. وقد عبر علي عن خيبته في خطبة مشهورة يقول فيها:

«أما بعد، فإن معصية الناصح الشفيق العالم المجرب تورث الحيرة وتعقب الندامة. وقد كنت أمرتكم في هذه الحكومة أمري، ونخلت لكم مخزون رأيي، لو كان يطاع لقصير أمر، فأبيتم على إباء المخالفين الجناة، والمنابذين العصاة، حتى ارتاب الناصح بنصحه، وضن الزند بقدحه، فكنت وإياكم كما قال أخو هوازن.

أمرتكم أمري بمنعرج اللوى فلم تستبينوا النصح الاّ ضحى الغد»

بدأ الخوارج يقاطعون علياً وهو يخطب في الناس ويرددون شعار «لا حكم إلا الله»، فتصدى لهم علي ذات مرة وهو يخطب في مسجده قائلاً:

«كلمة حق يراد بها الباطل! نعم، إنه لا حكم إلا الله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله، وإنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع بين الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح بر ويستراح من فاجر»...

وبدأ الخوارج يفكرون في تنظيم حركتهم والانتقال من الاعلان النظري عن أفكارهم إلى طور التطبيق. فعقدوا اجتماعاً لهم في حروراء، وهي قرية تبعد عن الكوفة ميلين فكانت أول مركز لهم حتى ان المؤرخين يسمونهم الحرورية. ويصور لنا الطبري الجو الذي جرت فيه تلك الأحداث بهاته الكلمات وهو يتحدث عن الجنود الذين كانوا مع علي في معركة صفين:

«خرجوا إلى صفين مع علي وهم متوادون أحباء، فرجعوا

متباغضين أعداء ما برحوا من عسكرهم بصفين حتى فشا فيهم التحكيم. ولقد أقبلوا يتدافعون الطريق كله ويتشاتمون ويتضاربون بالسياط. يقول الخوارج: يا أعداء الله أوهنتم في أمر الله عز وجل وحكمتم. ويقول الآخرون: فارقتم إمامنا وفرقتم جماعتنا. فلما دخل علي الكوفة لم يدخلوا معه حتى أتوا حروراء، فنزل بها منهم إثنا عشر ألفاً، ونادى مناديهم: إن أمير القتال شبث بن ربعي التميمي، وأمير الصلاة عبد الله بن الكواء اليشكري. والأمر شورى بعد الفتح والبيعة لله عز وجل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

يتضح مما تقدم أن الخوارج كانوا مصممين على الافتراق عن علي ومناصبته العداء بالرغم من كل المحاولات التي بذلها الخليفة للتصالح معهم وإعادتهم إلى حظيرة الجماعة التي كانت تؤيد سياسته. ولا أدل على إصرارهم على الانفعال من مبادرتهم لخلق تنظيم سياسي خاص بهم. فما الذي دفع بهم الى هذا الموقف المتطرف؟ وما هي مطالبهم وملاحظاتهم على الخلافة القائمة؟

قبل كل شيء يجب أن نميز في حركة الخوارج بين جانبين: جانب سياسي وجانب ديني. وهذا لا يمنع أن الدين كان يتخذ كغطاء لمعارضة سياسية محضة. فقد اتضح لنا من الأحداث التي شاهدت بروز حركتهم. والتي حللناها آنفاً أن الهدف الأول من تحركهم كان هو تنحية علي بن أبي طالب من الخلافة أي إحداث تغيير في قيادة الأمة الاسلامية حسب مقاييس جديدة، نعرض لها فيما بعد. والذي يهمنا التنبيه اليه هو، أن مطلبهم كان ذا صبغة سياسية، أي أنه لا يمس في شيء قضية العقيدة والتعاليم الاسلامية الأساسية. ومع ذلك، فقد أقحم الخوارج مع مطلبهم عنصراً دينياً، إذ نعتوا بالكفر كل من يخالفهم في رأيهم السياسي. لذلك يجب أن نعتبر في تحليلنا لخلافهم مع الخليفة القائم، علي بن أبي طالب الأسباب السياسية بالدرجة الأولى، ثم نعرج بعد ذلك على التعليلات الدينية التي أثيرت عن نشوء حركتهم ودخلت في صياغة مذهبهم.

من المعلوم أن قضية التنظيم السياسي للأمة الاسلامية غداة وفاة النبي ﷺ طرحت على الصحابة مشكلاً لم يكن من السهل التغلب عليه. وظهرت منذ الساعة الأولى خلافات بينهم حول من يتولى قيادة الأمة. وحسم الأمر في سقيفة بني ساعدة إذ اتفق المهاجرون والأنصار بعد نقاش وتردد، على مبايعة أبي بكر الصديق كأول خليفة بعد النبي ﷺ لكن كانت هنالك تحفظات من جهة الهاشميين، إذ كان علي بن أبي طالب يعتبر نفسه، بتأييد منهم، أحق بالخلافة من غيره. ومع ذلك، فقد آثر الدخول في الجماعة فأسند بيعته الى أبي بكر الصديق، ثم الى عمر بن الخطاب فيما بعد.

لكن أصعب مشكلة ظهرت مع نشوء الخلافة الاسلامية لم تنشأ عن الخلافات بين قريش أو بين الصحابة، وإنما أتت من موقف القبائل العربية التي تعودت، في الجاهلية، على تقاليد العصبية ورفض كل سلطة خارجة عنها والتمسك بحريتها.

وظهر موقفها في حروب الردة التي لم تكن تعني، في غالب الأحوال، التراجع عن الاسلام، وإنما رفض الخضوع لسلطة الخلافة الناشئة. وكان رمز الخضوع هو تسليم الصدقات للخليفة. وظهر موقف تلك القبائل في الفتنة الكبرى التي أودت بحياة الخليفة الثالث عثمان بن عفان 23-35 هـ/644-656 م.

كان هنالك، إذن، خلاف حول التنظيم السياسي للجماعة الاسلامية الناشئة برز على مستويين:

1 - **مستوى قرشي**: كانت قريش، قبيلة النبي ﷺ، تعرف بأكبر يقين إنها هي المرشحة الوحيدة لتولي الخلافة. ولذلك أصبح همُّ رجالها ينحصر في اختيار الشخص الصالح لتولي هذا المنصب الخطير. وطبيعي أن تنشأ منافسات بين الأسر القرشية وتظهر نزاعات حادة على الخلافة. وهو ما تجلى في الصراعات بين الهاشميين والأمويين والزبيريين. لكن الخلاف في هذا المستوى يكتسي صبغة شخصية وعائلية ولا يسمى أي جانب جوهري من التنظيم السياسي.

2 - **مستوى عربي**: وفيه يقع النظر إلى العرب ككل بسائر قبائلهم ومجتمعاتهم وبلادهم المختلفة مناخاً وجغرافية وبشراً. كل هؤلاء العرب دخلوا إلى الإسلام وقبلوا تعاليمه، لكن هل تحرروا من إرث الجاهلية؟ هل نسوا كل العداوات السابقة؟ هل محوا من قلوبهم كل تأثير للعصبيات والمنافسات القديمة؟ وهل انتهى الصراع بين القحطانية والعدنانية، وبين ربيعة ومضر الخ. . . ؟

حاول الاسلام بتعاليمه الجديدة أن يقوم بثورة جذرية على الارث الجاهلي فنادى بمبدأ المساواة والتعارف والتآخي بين سائر أتباعه والتخلي عن عصبية الجاهلية وأخلاقها. مما تلخصه الآية القرآنية:

﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا. إن اكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ (الحجرات، 13).

ومن المفاهيم الجديدة التي أتى بها الاسلام ليقاوم تيار

القبلية والتمزق السياسي والاجتماعي الذي طغى على المجتمع العربي في الجاهلية مفهوم الأمة، الذي جعل منه القرآن هدفاً ومثلاً أعلى للمسلمين في التغلب على كل عوامل الشتات وإقرار التآخي فيما بينهم، ومفهوم الشورى، الذي لا يترك مجالاً للاستبداد والاستئثار في تسيير شؤون الأمة.

في إطار هذه المبادىء والتعاليم، انطلقت دولة الخلافة الراشدة وحاولت أن تطبقها جهد المستطاع، مما جعل صورة الخلفاء الأولين، وبالأخص أبي بكر وعمر، تكتسي كثيراً من القداسة والسمو الأخلاقي والروحي. لكن سرعان ما ظهرت بعض التناقضات التي نشأت عنها ظواهر الخلاف والنزاع داخل المجتمع الاسلامي الناشىء، فبمرور الزمان على التجربة السياسية القائمة ظهر استئثار قريش بالحكم وتفاقم استياء كثير من العرب من هاته الناحية بسبب الأخطاء التي ارتكبت في عهد الخليفة عثمان بن عفان الذي لم يستطع أن يقاوم جشع عدد من أقاربه بني أمية، نظراً لكبر سنه. ومهما حاولنا أن ندافع عن عثمان، فالأمر الذي لا يشك فيه هو أن الفتنة، التي حدثت في عهده، دست في وسط المجتمع الإسلامي الناشىء، لأول مرة، بذور التشكك والارتياب. مما جعل طائفة من العرب ينتقلون بشعورهم من موقف الثقة إلى موقف الشك والتحفظ في انتظار التحول إلى المعارضة الفعالة.

ذلك هو الوضع الذي ورثه علي بن أبي طالب حينما بويع خليفة سنة 35 هـ/656 م. وهو وضع لا يبشر بالاستقرار والتئام الشمل. بل كل شيء كان ينذر بظهور الانشقاق في صفوف المسلمين، وبخاصة في صفوف المؤيدين لعلي بن أبي طالب، الذين كان يتصدرهم أهل العراق، بحيث أن كل القرائن تدل على أن قضية التحكيم لم تكن إلا المناسبة التي انفجر فيها الخلاف العميق والذريعة التي لجأ اليها المعارضون للتنصل من بيعتهم والتميز عن خصومهم، سياسياً وايديولوجياً.

2 ـ مطالب الخوارج:

قبل أن نزيد في البحث عن أسباب ظهور الخوارج، لنتعرف، أولاً، على الشكل أو الأشكال التي عبروا بها عن معارضتهم حتى تتكون لدينا صورة دقيقة عن موقفهم ومطالبهم. وقد سبق لنا أن لمسنا هذه النقطة ونحن نحلل نزاعهم مع علي بن أبي طالب. والذي نعرض له، الآن، هو توضيحها بالتحليل وبالاستناد إلى النصوص الأساسية.

يظهر لنا الخوارج كأصحاب مبدأ سياسي واضح في مناقشتهم لشيعة علي بن أبي طالب منذ الساعة الأولى من انفصالهم. فقد ذكر الطبري أنهم سمعوا الشيعة يرددون على مسامع علي بن أبي طالب: «في أعناقنا بيعة ثانية نحن أولياء من واليت، وأعداء من عاديت»، فاعترضوا عليهم قائلين: «استبقتم أنتم وأهل الشام إلى الكفر كفرسي رهان. بايع أهل الشام معاوية على ما أحبوا وكرهوا، وبايعتم أنتم علياً على أنكم أولياء من والى وأعداء من عادى».

فيتضح من اعتراضهم أنهم لا يعتبرون البيعة ارتباطاً بشخص وولاء لفرد معين، بل انهم يتجاوزون الشخص إلى الفكرة التي يمثلها منصب الامامة، فما دام الامام يمثلها عن جدارة ويفي بشروطها فالالتزام ببيعته أمر واجب فإذا ظهر منه انحراف أو قصور، سقط ذلك الالتزام وأصبح المسلمون في حل من اختيار إمام آخر. فهم يطرحون قضية المؤسسة في الاسلام: هل المؤسسة تفرض نفسها على متوليها بسلطة خارجية وموضوعية أم هل هو الذي يفرض نفسه عليها. ومن ثم اتجهوا برأيهم إلى فكرة انتخاب الخليفة من عامة المسلمين وإمكان عزله متى اعتبرت الأمة أنه حاد عن الطريق. كما اعتبروا أن القرشية ليست ضرورية في الترشيح للخلافة وأن كل مسلم، سواء إكان عربياً أم غير عربي يتمتع بذلك الحق.

حاول علي أن يناقشهم ويبكتهم محتجاً عليهم بترددهم وتناقضهم في موقفهم لكنهم ردوا عليه بكل بساطة قائلين: «صدقت قد كنا كما ذكرت وفعلنا ما وصفت، ولكن ذلك كان منا كفراً. فقد تبنا إلى الله عز وجل منه. فتب كما تبنا نبايعك وإلا فنحن مخالفون».

فهم يقرون بأنهم كفروا بموقفهم لكنهم تابوا، وما دام علي لم يفعل مثلهم فهو في نظرهم كافر. وقياساً على ذلك، فهم يكفرون علياً وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل وكل من رضي بالتحكيم، ومن ثم يكفرون سائر المسلمين غير من تبع نحلتهم ويرون من الواجب قتالهم. فقد قال أحد الخوارج، زرعة بن برج، لعلي بن أبي طالب، لمّا قرر أن يبعث أبا موسى الأشعري للتحكيم: «أما والله، يا علي، لئن لم تدع تحكيم الرجال في كتاب الله عز وجل، قاتلتك اطلب بذلك وجه الله ورضوانه».

يتبين من الروايات المختلفة ومما نسب من أقوال إلى الخوارج أن فكرة التوبة كانت هي الدافع لبروز حركتهم. فقد فسروا التحكيم على أنه ميثاق عقده علي بن أبي طالب مع الشيطان المتمثل في معاوية وحزبه، وكان عليه أن يحاربه. هذا

التشدد في الموقف السياسي والديني جعل الخوارج يعتبرون أن الخلافة القائمة في الجماعة الاسلامية غير شرعية وأن المتولين لها كفار، وإذن لم يبق لهم أي خيار في المهادنة والتسامح بل الواجب الديني يفرض عليهم أن يثوروا على النظام القائم وأن يتجندوا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فهم يتحركون عن إيمان بأفكارهم. وعندما أسسوا أول تنظيم لهم أثناء التحكيم خطب فيهم أول ائمتهم عبدالله بن وهب الراسبي فكان من جملة ما قال:

«أما بعد، فوالله ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمن، وينيبون إلى حكم القرآن، أن تكون هذه الدنيا التي الرضا بها والركون اليها والإيثار إياها عناء وتبار آثر عندهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول بالحق. وإن مُنَّ وضُرَّ، فإنه من يُمَنّ ويُضرّ في هذه الدنيا، فإن ثوابه يوم القيامة رضوان الله عز وجل والخلود في جناته. فأخرجوا بنا إخواننا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال أو إلى بعض هذه المدائن، منكرين لهذه البدع المضلة» (**الطبري، تاريخ**).

من هذه الأقوال المنسوبة إلى الخوارج وهم في بداية حركتهم نستطيع أن نتعرف بالتدقيق على موقفهم وآرائهم. فهم، أولاً، يرتكزون على الدين ويستشهدون بالقرآن لمواجهة خصومهم. ويظهر تدينهم في النزعة الى الزهد ورفض الدنيا وعدم الافتتان بها من أجل القيام بواجب أساسي دعا إليه الاسلام: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يقول أحد رجالهم في نفس المناسبة وهو يتحدث عن الدنيا: «فلا تدعونكم زينتها وبهجتها إلى المقام بها ولا تلفتنكم عن طلب الحق وإنكار الظلم، فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون» (**الطبري، تاريخ**).

فهم يظهرون تجرداً كبيراً في عملهم ويشترطون شروطاً ثقيلة للحصول على صفة المسلم والمؤمن ولا يتساهلون في ذلك وهو ما حدا بهم إلى حمل السلاح ضد غيرهم من المسلمين الذين لا يتبعونهم في رأيهم. ومن ثم حكم عليهم بعض العلماء والباحثين بأنهم متعصبون وهذا هو الرأي الذي ذهب اليه الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه **تاريخ المذاهب الاسلامية** الذي يتحدث عن اندفاعهم للتحمس للشعارات وسطحيتهم وشجاعتهم الممزوجة بالهوس في مواقفهم. ويؤكد المستشرق الايطالي ديلافيدا في مقاله عن الخوارج **بالموسوعة الاسلامية** في طبعتها الثانية تعصبهم المبدئي في آرائهم الدينية.

لكن أبا زهرة، برغم انتقاده الشديد لهم، لا يتمالك عن الاعتراف لهم بالاخلاص والصدق في سلوكهم. وذكر المبرد في **الكامل** أن «الخوارج في جميع أصنافها تبدأ من الكاذب ومن ذي المعصية الظاهرة» (**الكامل**، ط. النهضة، القاهرة، 3-164). فالذي حركهم، قبل كل شيء هو التوبة كما ذكر ويلهاوزن في كتابه **الخوارج والشيعة** (ص 37)، إذ يعتقدون أن علياً بقبوله التحكيم عقد «ميثاقاً مع الشيطان» المتمثل في معاوية وحزبه، وكان عليه أن يحاربهم. فالخوارج بهذا المعنى حزب ثوري تصدى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فالدولة الاسلامية القائمة وقت ظهورهم هي دولة كفر في نظرهم. وهو ما يبرزه عبدالله بن وهب الراسبي في خطابه السابق حين يدعو أصحابه إلى الخروج من «هاته القرية الظالم أهلها».

فهم، إذن، يبحثون عن قرية جديدة تتميز بالعدل والتقوى، وينعزلون عن بقية المسلمين ليحققوا مثلهم الأعلى انهم يجرون وراء تكوين الجماعة المباركة ويطهرونها من مرتكب الكبيرة حتى يتسنى لهم أن يكونوا من أهل الجنة. وهذا هو معنى تعصبهم.

وقد يقال إن مطلبهم هذا عسير تحقيقه، إن لم يكن من قبيل المستحيل. إنه، على أي حال، مطلب غير واقعي صادر عن جماعة تمثل أقلية صغيرة وسط أغلبية حقة من المسلمين الآخرين. لكنهم لا يحسبون للواقع أي حساب ولا يستندون إلى خطة سياسية وعسكرية مبنية على استراتيجية وتكتيك، بل إنهم كانوا يدركون أن الأهداف التي يسعون إليها من الصعب أن يتم لهم تحقيقها. فالنجاح لم يكن هو الذي يحركهم. بل إنهم كانوا يتحركون من أجل الاستشهاد وهم يجاهدون في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، امتثالاً للآية القرآنية ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة﴾. (التوبة، 111). ولذا كانوا يدعون باسم «الشراة».

وبالجملة، فإن حركة الخوارج لم تنطلق من موقف التعصب والقبلية كما يتراءى لأول وهلة، وكما ورد عند بعض العلماء والمؤرخين، بل إنها حركة تضع نفسها، على المستوى الفكري، في إطار إسلامي وتتشبث بالمثل العليا الاسلامية. وقد أورد المبرد في **الكامل** شعراً للشاعر الخارجي عمران بن حطان، يختمه بالبيت التالي:

فنحن بنو الاسلام والله واحد
وأولى عباد الله بالله من شكر

ويفسر المبرد البيت بقوله: «انقطعت الولاية إلا ولاية الاسلام لأن ولاية الاسلام قد قاربت بين الغرباء. وقال الله

عز وجل ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾ (الحجرات، 10) وقال عز وجل - فباعد به بين القرابة ﴿قال يا نوح إنه ليس من أهلك، إنه عمل غير صالح﴾ (هود، 46) وقال نهار بن توسعة البشري:

دعيّ القوم ينصر مدعيه ... ليلحقه بذي الحسب الصميم

أبي الاسلام لا أب لي سواه ... إذا افتخروا بقيس أو تميم

وواضح من الأبيات ومن تعاليق المبرد الذي عاش قريباً من هذا العصر أن المبادىء الاسلامية هي التي كانت تحرك الخوارج. فالذي جعل حركتهم تظل حركة أقلية منعزلة معرضة للمطاردة والقمع المتواصل من لدن السلطة، سواء في آخر دولة الخلفاء الراشدين أو في عهد الخلافة الأموية؟ الجواب على هذا السؤال يقتضي دراسة تطور حركة الخوارج منذ أن توطد كيانهم وأصبحوا جماعة مستقلة لها بنيتها وقيادتها.

3 - تطور حركة الخوارج قبل الانقسام:

لم يوفق علي بن أبي طالب في التصالح مع الخوارج وإرجاعهم إلى الجماعة التي كانت تؤيده بالعراق. وقد انقسم المجتمع الاسلامي إلى فئتين: فئة مع معاوية بن أبي سفيان ومركزها بالشام، وفئة مع علي ومركزها العراق. إلا أن سلطة علي في تلك الجهة لم تكن تامة التوطيد، نظراً لمشاغبة الخوارج وتحركاتهم التي بدأت تظهر خطورتها.

فقد فكر علي، مرة أخرى، في الذهاب إلى الشام لمحاربة معاوية والقضاء عليه نهائياً ووجه إلى الخوارج يدعوهم إلى الالتحاق بجيشه. كما وجه إلى ابن عمه عبدالله بن العباس يأمره أن يستنفر الناس بالبصرة ويلتحق به في معسكره بالنخيلة. لكن، سرعان ما نجمت أمامه الصعوبات. فالخوارج رفضوا تلبية طلبه ودفعوا به إلى اليأس منهم. وأما ابن عباس، فإنه حاول أن يستنفر أكثر ما يمكن من أهل البصرة لكنه لم يستطع أن يجمع أكثر من ألف وخمسمائة رجل، والحالة أنهم كانوا ستين ألفاً ولا يدخل في هذا الرقم الأبناء والعبيد. كما يدل على تلكؤ أهل البصرة في مناصرة قضية علي.

ولا شك أن الوضع المتأزم في معسكره كان سبباً في تحفظ طائفة من الناس وإيثارهم الإنزواء والحياد بل إن أنصاره أنفسهم حينما اجتمعوا حوله في النخيلة لم يكونوا متفقين على خطة. فمنهم من اقترح عليه البدء بمحاربة الحرورية أي الخوارج ومنهم من أشار عليه بالذهاب توّاً إلى معاوية، ومنهم من ترك له الخيار يقرر ما شاء ويأمر بما شاء. لم يكن علي في وضع مريح لمجابهة خصومه.

وفي هاته الأثناء تسبب الخوارج في حادثة كانت ذات مفعول حاسم في تطور حركتهم. كان إمام الخوارج الأول، كما رأينا، هو عبد الله بن وهب الراسبي. وقد اتفق مع أصحابه على الابتعاد عن بقية المسلمين. فاتجهوا إلى جسر النهروان حيث استقروا هنالك وخرجت عصابة منهم إلى قرية صادفوا بها أحد الصحابة، عبدالله بن خباب وزوجه الحامل، فأحاطوا به وضايقوه بأسئلتهم وقتلوه هو وزوجه. وحينئذ لم يتردد علي في الذهاب بجيشه إلى جهة النهروان.

وطالب الخوارج، قبل الهجوم عليهم، بتسليمه قتلة عبدالله بن خباب وزوجه. فتضامنوا كلهم في مسؤولية القتل. وجرت المعركة بعد ذلك حامية الوطيس، استبسل فيها الخوارج وأظهروا فيها شجاعة فائقة واستماتة ما عليها من مزيد، لكنهم سحقوا سحقاً في تلك المعركة التي أصبحت تحمل اسم معركة النهروان والتي جرت في سنة 658/38. وكان من عواقبها الحاسمة والخطيرة منح الحركة الخارجية بعداً تاريخياً كبيراً لأنها تعدت مجرد الاختلاف في الرأي وتحولت إلى قضية مقدسة عند أصحابها تراق من أجلها الدماء. وهكذا أحدثت صدعاً قوياً في صفوف الجماعة الاسلامية الأولى، وكوّنت عنصراً أساسياً في تاريخ صدر الاسلام.

وبرغم المقتلة الكبيرة التي جرت في صفوف الخوارج يوم النهروان فقد استطاعوا أن يلموا فلولهم ويعززوا صفوفهم بعناصر جديدة وأن يعينوا إمامهم الثاني المستورد بن علفة الذحل محل الراسبي المقتول في النهروان. وسرعان ما امتدت يد انتقامهم إلى أعلى سلطة في الدولة، إذ قام أحد رجالهم، عبد الرحمن بن ملجم، باغتيال علي بن أبي طالب، رابع الخلفاء الراشدين 35-40 هـ، وكان في الحدث ما يشجعهم إذ بدأوا يتحركون من جديد في عهد معاوية بن أبي سفيان. وسلك معهم واليه على الكوفة، المغيرة بن شعبة، سياسة لم تكن تخلو من المرونة والتسامح، إلا أنه كان يتتبعهم بالحراسة ويهددهم وقد دخلوا أثناء هاته الفترة، في معارك أخرى قتل فيها إمامهم الثاني واضطروا لملازمة الهدوء إلى حوالي سنة 677/58 حيث بايعوا إماماً جديداً هو حيان بن ظبيان السلمي الذي قاد أصحابه إلى معركة بانقيا التي قتلوا فيها عن آخرهم، وذلك في سنة 59، وقد وضعت هاته الحادثة حداً لوجودهم بالكوفة التي أصبحت منذ ذلك الوقت معقلاً للشيعة. وسيظهر نشاطهم بعد ذلك في مدينة البصرة.

وتصدى لهم زياد بن أبيه، والي معاوية على العراق، في تلك المدينة وكان شديداً عليهم، وكذلك ابنه عبيد الله الذي خلفه في منصبه والذي كان يقتل لمجرد الشبهة بالانتماء الى الخوارج. وفي عهده ظهر من زعماء الخوارج أبو بلال مرادس، الذي عرف بسيرته المثالية وسنعود إليه. واضطروا للخروج من البصرة فراراً من قمع ابن زياد وذهبوا الى مكة لمساعدة عبد الله بن زبير في ثورته على بني أمية 64-73 هـ لكن سرعان ما اختلفوا معه بعد وفاة يزيد بن معاوية سنة 683/64. وفي هاته الأونة بدأ يظهر الخلاف في صفوف الخوارج الذي انقسموا إلى عشرين فرقة حسبما ذكر عبد القاهر البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق. وسنقتصر فيما يلي على ذكر أهمها.

4 ـ فرق الخوارج:

حينما انفصل الخوارج عن عبدالله بن الزبير، رجعوا إلى البصرة وكان من بينهم بعض الرؤساء الذين سيظهر دورهم فيما بعد مثل نجدة بن عامر ونافع بن الأزرق وعبدالله بن الصفار وعبد الله بن إباض وحنظلة بن بيهس وكل واحد من هؤلاء سيمنح اسمه لفرقة من فرقة الخوارج. وليست لدينا كل المعلومات عن منشأ الانقسام الذي ظهر في صفوف الخوارج الكبرى «في لحظة معلومة حاضرة كلها كاملة التكوين» كما يقول فيلهاوزن.

والظاهرة أن وفاة يزيد بن معاوية، الخليفة الأموي الثاني 683/64 واستفحال الحرب في المدينة، شجع الخوارج على استئناف نشاطهم ومضاعفته، إلا أنهم لم يظلوا متفقين على أسلوب العمل. فكان من بينهم المتطرفون الذين يريدون أن يطبقوا مبادئهم بكامل الصرامة والمعتدلون. وهكذا أفرز الانقسام سنة 68/64 طائفتي الإباضية والازارقة.

ومثلت الثانية نزعة التطرف إذ كانت تدعو إلى العمل المتواصل وتستنكر القعود والإخلاد الى السكينة وتنعت الخوارج المعتدلين بالعقدين وقد برزت على غيرها في تلك الآونة، بما قادته من ثورات وتسببت فيه من معارك طاحنة مع الجيش الأموي. وكان زعيمها الأول هو نافع بن الأزرق الذي دفع أصحابه إلى الهجرة من البصرة واللجوء إلى منطقة الاهواز القريبة منها. وتخوف أهل البصرة من عودة الخوارج إليهم فتناسوا النزاعات الداخلية التي كانت سائدة فيما بينهم واتفقوا على الخروج لمحاربة الخوارج. فكانت معارك ضارية بين الطرفين قتل فيها نافع بن الأزرق 65 هـ. واستمر القتال مدة بعد ذلك الى أن حلت الهزيمة بالبصريين.

ليس من الضروري أن نواصل هذا التحليل التاريخي المفصل الذي لم نكن نقصد منه إلا التعريف بانطلاقة حركة الخوارج والتطورات التي طرأت عليها في البداية والذي يمكن أن نقوله بكل ايجاز لاتمام ذلك التحليل هو أن فرقة الخوارج انقسمت إلى عدة فرق أهمها:

1 ـ الأزارقة: زعيمهم هو نافع بن الأزرق، الذي كان على جانب من الثقافة الدينية إلا أنه انساق نحو أساليب العنف والعمل المباشر دون هوادة. وكانت حركته أخطر فرقة على الدولة الأموية بما أضرمته من فتن وثورات في ناحية البصرة وبعض الأقاليم الشرقية من الامبراطورية الاسلامية. ونبغ في صفوفهم رجال عرفوا بشجاعتهم واستماتهم مثل قطري بن الفجاءة، الشاعر المشهور. وقد تشمر لهم القائد الأموي المهلب بن أبي صفرة والحجاج بن يوسف الثقفي فكسرا شوكتهم وأضعفا حركتهم.

اشتهر الازارقة بالتشدد في تطبيق المذهب الخارجي، وكانت لهم في ذلك قواعد وعادات، يدعون أنهم استنبطوها من القرآن. فمنها إيمانهم بوجوب الهجرة عن بقية المسلمين الآخرين الذين ليسوا على نحلتهم لأنهم يعتبرونهم كفاراً، وكان نافع يدعو المخالفين له إلى الهجرة إليه ولا يقبل منهم عذراً. وهم كذلك يؤمنون بضرورة مواصلة الجهاد دون توقف وينعتون مخالفيهم بالقعدين ولا يقبلون منهم أي تبرير للقعود. ويحرمون التقية ويرون وجوب الدعوة جهاراً. لكن الذي أثار سخط سائر المسلمين على الأزارقة هو التبرؤ من غيرهم من المسلمين برفض مناكحتهم وموارثتهم وأكل ذبائحهم وشهادتهم واستعراض المخالفين كانت كلها سبباً في اندثار فرقة الأزارقة بعد أن ظهرت في البداية، وكأنها أقوى التنظيمات الناشئة عن المذهب.

2 ـ الصفرية: هنالك خلاف في اسم مؤسس هاته الفرقة:

هل هو ابن صفار أم زياد ابن الأصفر أم النعمان بن صفر، الخ . . ؟ ولكن المهم هو أن هاته الفرقة حاولت هي، أيضاً، أن تكثف أنصارها وتدعو إلى محاربة الأمويين. وازدادت خطورتها حينما تولى قيادتها شبيب الشيباني الذي يضرب به المثل في الشجاعة ويعد من أبطال الخوارج. وقد هزم عدة جيوش بعث بها الحجاج بن يوسف لمحاربته ودخل إلى مدينة الكوفة وأصبح العراق كله يخشى من سطوته. ومات وهو يقاتل سنة 697/78 بعد أن وقع به فرسه في النهر.

برغم تشمر هاته الفرقة للحرب، فقد تميزت عن سابقتها بكثير من الاعتدال، على مستوى السلوك المذهبي. وهكذا

قبل أصحاب هذه الفرقة العمل بالتقية ولم يكفروا القعديين ولا مرتكبي الذنوب. وفرقوا بين كفر النعمة الذي لا يخرج مرتكبه من جماعة المسلمين وكفر الملة الذي ينطوي على إنكار الربوبية ويعتبر صاحبه مرتداً. وهم أيضاً، يحرمون قتل النساء والأطفال الذي قال به الأزارقة. ويرى المستشرق هنري لاوست «أن هاته الفرقة تمهد بموقفها لنظرية المنزلة بين المنزلتين التي هي من الأصول الخمسة المعتبرة عند المعتزلة. كما أنها فيما يخص تحديد الايمان تقترب من السنة».

من دون شك أن تسامح الصفرية مكّنهم من الانتشار في بعض جهات العالم الاسلامي اذ استطاعوا أن ينظموا ثورات بالمغرب على الدولة الأموية في آخر عهدها ويؤسسوا دولة بالجنوب الشرقي من المغرب الأقصى، كانت عاصمتها هي سجلماسة.

3 ـ الاباضية: الراجح أن مؤسس هاته الفرقة هو عبدالله بن إباض الذي انفصل عن نافع بن الأزرق. ولكن هنالك روايات أخرى. وقد علا شأنهم في آخر الدولة الأموية حينما تولى قيادتهم عبدالله بن يحيى الكندي الأباضي وأصبح خطراً على وجود الدولة الأموية في كل جزيرة العرب.

يتميز الأباضية في مواقفهم وآرائهم بكثير من الاعتدال بالقياس الى الأزارقة. فهم متفقون مع الصفرية في الكثير من أقوالهم فيميزون بين المؤمن والكافر والمشرك. ويقبلون التعايش مع غيرهم في نفس الوطن. كما يتقاربون مع السنة في موضوع الجهاد. ومع اعتدالهم فإنهم كانوا يتقيدون بالجد والصرامة في تطبيق مبادئهم، مما جعلهم مضرب المثل في السلوك والأخلاق.

وقد ظلت الإباضية هي الفرقة الخارجية التي لها وجود في العالم الاسلامي إلى اليوم، فمنذ القرن الثاني الهجري أخذت في الانتشار في بلاد المغرب على إثر الثورات الخارجية التي اندلعت في المنطقة وأمكنها تأسيس دول في ليبيا وتاهرت في الجزائر (الدولة الرسمية) وقد قامت الدولة العباسية بجهود جبارة لتخمد شوكتها، دون أن تتوصل للقضاء عليها. وما زال للأباضية وجود في جنوب الجزائر وفي سلطنة عمان في الجزيرة العربية وفي زنجبار الى اليوم.

4 ـ النجدات: أتباع نجدة بن عامر الحنفي الذي كان يداً واحدة مع نافع بن الأزرق، وتوجه إلى اليمامة محافظاً على ولائه لصاحبه إلى أن أعلن البراءة من القعديين، فانفصل عنه حينئذ وأصبح أماماً لفرقة تحمل اسمه.

يتميز النجدات برأي خاص في ميدان السياسة. فهم لا يعتبرون إقامة الامامة واجبة على المسلمين الا إذا دعت الضرورة إليها. فإن استطاع المسلمون أن يتناصفوا ويراعوا العدل فيما بينهم، فلا حاجة بهم إلى إمام. وفيما يخص آراءهم الأخرى فهم يقفون بين الأزارقة والأباضية أي بين الغلو والاعتدال. وقد افترقت كل من الأزارقة والصفرية والأباضية والنجدات إلى عدة نزعات فرعية بالاضافة إلى فرق أخرى مثل البيهسية والعجاردة والثعالبة. وقد ذكر عبد القاهر البغدادي في كتابه **الفرق بين الفرق** أن الخوارج عشرون فرقة. وهذا الانقسام الذي يصل إلى حد التفتت ليس له أي مبرر في أعيننا اليوم لأننا نجد كل تلك الفرق لا تختلف فيما بينها إلا في بعض الجزئيات والفرعيات الصغيرة. ومن دون شك، فإن العامل الشخصي لعب دوراً كبيراً في هذا التمزيق الذي عرفته حركتهم والذي كان سبباً رئيسياً في تقلص وجودهم. فإذا راعينا الاختلافات الحقيقية بين تلك الفرق، نستطيع أن نصنفهم على أربع نزعات:

أ ـ المتطرفون الغلاة، ويكون الأزارقة نموذجهم.

ب ـ المتأرجحون بين التطرف والاعتدال مثل النجدات.

جـ ـ المعتدلون نموذجهم الاباضية والصفرية.

د ـ المنحرفون عن الاسلام، توجد منهم فرقتان هما اليزيدية والميمونية.

مبادىء الخوارج

والآن، ما هي أهم المبادىء التي سار عليها المذهب الخارجي بعد أن مر من طور التأسيس وبلغ درجة الرسوخ والاستقرار؟ نقتصر هنا على نظرة إجمالية على ما هو عام ومشترك بين أهم الفرق الخارجية.

وأول ملاحظة يجب أن نبديها هي أن الخوارج أقل الفرق الاسلامية تأثراً بالفكر الأجنبي والمذاهب الفلسفية اليونانية والهندية والفارسية وهنالك من يذهب إلى ربطهم بالحركة السبأية التي تشيعت لعلي، من جهة، وعملت على بث الفتنة في صفوف المسلمين، من جهة أخرى. ومهما يكن، فجل الباحثين في موضوع الخوارج لم يجدوا لهم سنداً فكرياً خارج الجزيرة العربية، بحيث يمكن اعتبارهم ممثلين لفكر عربي اسلامي صميم وإرجاعهم إلى مصدرين رئيسيين:

أ ـ التقاليد العربية العريقة الموجودة منذ عهد الجاهلية والمرتكزة على نوع من الديموقراطية القبلية والأنفة والاستماتة في الدفاع عما يقدسه الانسان.

ب ـ القرآن والسنة: وهو المصدر الوحيد الذي يرجع إليه

الخوارج في تحديد مواقفهم والاحتجاج لمذهبهم.

ولذلك، فليس من المنتظر أن نجد لديهم نسقاً فلسفياً متشعباً على غرار ما نجد عند أهل الكلام أو المعتزلة، وإنما هي جملة من المبادىء والأفكار التي تتحكم في سلوك المسلم الفرد أو الجماعة المسلمة.

بالنسبة للمسلم الفرد، يوحّد الخوارج بين الاسلام والايمان على خلاف ما هو قائم عند أهل السنة الذين يفرقون بينهما فيجعلون الاسلام هو ما يعلنه المسلم عن نفسه أمام الملأ، وقيامه بالشعائر الدينية، أي جانب السلوك والمظهر، بينما الايمان هو ما يكنه في نفسه ويحمله في أعماق قلبه، استناداً الى قول الرسول: «الاسلام علانية والايمان في القلب»، فالخوارج يعتبرون أن العمل، أي تطبيق الشريعة، جزء من الايمان، مما أدى بهم إلى اعتبار مخالفة التعاليم الاسلامية بارتكاب إحدى الكبائر كفراً صراحاً. وهم بذلك على طرفي نقيض مع المرجئة الذين يستندون إلى شعارهم «لا يضر مع الايمان ذنب، كما لا ينفع مع الكفر طاعة»، وتشدد الخوارج في رأيهم هذا فقالوا إن أصحاب الكبائر من المسلمين سيعذبون ويخلدون في النار بوصفهم كافرين.

بالنسبة للجماعة المسلمة، كان للخوارج رأي وهو الذي اشتهروا به واعتبر من مزاياهم التي تثير اليوم فضول الباحثين في جذور الديموقراطية العربية. فكما أشرنا من قبل، كان لهم رأي طلائعي فيما يخص شرعية الحكم وإقامة الدولة، فالشيعة الأمامية اعتبروا الإمامة تنال بوصية، ولا دخل للمسلمين فيها، وخلعوا على الامام رداء العصمة، فلا سبيل لنقده والاعتراض عليه، بحيث يكون الحكم في هذا المذهب تيوقراطياً، أي مرتكزاً على أساس إلهي. أما أهل السنة، فإنهم اشترطوا إلى جانب الصفات التأهيلية للإمامة النسبة القرشية، اعتباراً للظرف الذي نشأت فيه الخلافة، والذي وضع قريش في موقع الحكم لفض الخلافات بين سائر القبائل، وجمع كلمة العرب للدخول في عهد الفتوح الكبرى. وهكذا استقر منصب الخلافة في قريش عدة قرون، واعتبر علماء السنة أن ذلك هو الاختيار المطابق للشرع الاسلامي. والملاحظ أن كلا المذهبين الشيعي والسني لم يمنحا لرأي الأمة أي مكان مضبوط ومحدد. الا الاستخلاف عند السنة يقوم على اساس البيعة ولكن الطريقة التي كانت تجري بها البيعة لم تكن مرسومة على أساس أنها تضمن التعبير عن إرادة الأمة ورغبتها، وإنما هي إجراء شكلي لتزكية الأمر الواقع. أما عند الشيعة فالاستخلاف بالنص كما هو معروف.

وهذا هو الذي أثار رد الفعل العنيف من لدن الخوارج حين شعروا بأن الحكم سيصبح مقصوراً على فئة خاصة من المسلمين هم قريش وأن مبدأ المساواة الذي أقره الاسلام بين المسلمين بكل وضوح لم يعد محترماً، فإذا اعتبرنا البيئة العربية وتقاليدها، وبخاصة في البادية، فهمنا كيف أن طائفة كبيرة من العرب غير القرشيين لم يكونوا مستعدين لقبول أي نظام سياسي مبني على تراتب اجتماعي يميز بين طبقات عليا وطبقات دنيا، فالتراث الجاهلي يبين لنا، بشواهد لا حصر لها، كيف أن كل قبيلة كانت تعتز بنفسها ولا ترضى بأن تكون دون غيرها مكانة.

شعار الخوارج الأول «لا حكم إلا الله» يعني، أولاً، أن البشر لا يتولى الحكم بحق مسبق، وإنما هو منفذ لارادة الله. فالامام بهذا المعنى لا يبايع الا للسهر على تطبيق شريعة الله، فإذا بدأ منه انحراف في أداء مهمته، فإن الأمة لها الحق في عزله واستبداله بغيره لا بل إنهم إذا وجدوا خيراً من إمامهم القائم، حق لهم أن يعزلوا هذا الأخير فيقدموا الفاضل على المفضول. وقد حدث هذا، بالضبط مع أبي طالوت الذي بايعته النجدات بيعة مشروطة، فلما وردت عليهم نجدة بن عامر بايعوه إماماً وخلعوا ابا طالوت.

وإذا كانوا يعترفون بصحة إمامة أبي بكر وعمر وعثمان في السنوات الست الأولى من خلافته، وعلي قبل التحكيم، فإن ذلك لا يعني أنهم كانوا يؤمنون بأولوية قريش، وإنما أن مقاييسهم الصارمة كانت مرعية في تلك الحالات المذكورة. وعلى أي فهم، باستثناء النجدات يقولون بوجوب نصب الامام، وأن الترشيح للإمامة حق ممنوح لكل مسلم سواء أكان من قريش أم من العرب أو من العجم، وأن اختيار الامام يتم بقرار من الأمة، كما أورد المسعودي، وهذا القرار يمكن أن يتم بواسطة الشورى كما ذكر الناشىء الأكبر في **مسائل الامامة**.

يرى فان فلوتن أن الخوارج، بناء على نظريتهم السياسية، يمثلون حزباً جمهورياً داخل الأمة الاسلامية، بينما يرى فيهم مونتغمري وات مثاليين يسعون إلى تكوين الجماعة المباركة. وهذا يختلف، بالطبع، مع حكم أبي زهرة القاسي الذي يرى فيهم أناساً متعصبين وسطحيين متأثرين بالإرث القبلي وبعقلية البداوة يحركهم الحقد على قريش. ولكن الشيء المحقق هو أن ظهور الخوارج اقترن مع إخفاق نظام الخلافة لأسباب أبرزها طه حسين في **الفتنة الكبرى** ولخصها في ـ هاته الجملة: «كان علي يدبر خلافة وكان معاوية يدبر ملكاً. وكان عصر الخلافة قد انقضى، وكان عصر الملك قد أطل».

فكان لا بد من أن تبرز في المجتمع الاسلامي اعتراضات على هاته التطورات التي كانت تبتعد عن الدين بقدر ما تقترب من الدنيا وتجلت قوة تلك الاعتراضات في حركة الخوارج التي لم تمت ولم تنقطع، برغم ما سلط عليها من تنكيل واضطهاد.

مصادر ومراجع

- إبن أبي طالب، علي، **نهج البلاغة**.
- إبن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**.
- إبن عبد ربه، **العقد الفريد**.
- أبو زهرة، محمد، **تاريخ المذاهب الاسلامية**، ج 1.
- أمين، أحمد، **فجر الاسلام**.
- بغدادي، **الملل والنحل**.
- ـــــ، الفرق بين الفرق.
- حسين، طه، **الفتنة الكبرى**، ج 2.
- الدينوري، **الأخبار الطوال**.
- الشهرستاني، **الملل والنحل**.
- الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**.
- فلهوزن، يوليوس، **الخوارج والشيعة**.
- المبرد، **الكامل**.
- المسعودي، **مروج الذهب**.
- معروف، ن. م.، **الخوارج في العصر الأموي**.
- الناشىء الأكبر، **كتاب مسائل الامامة**، الطبعة الثانية، بيروت، 1968
- وات، مونتغمري، **الفكر السياسي الاسلامي**.
- اليعقوبي، **تاريخ**.

محمد زنيبر

الدادائية

Dadaism
Dadaïsme
Dadaismus

1 ـ منطلقات الدادا الفكرية:

الدادائية حركة عبثية، رفضية، ظهرت مع بداية الحرب العالمية الأولى ـ في مجالي الأدب والفن ـ في عواصم غربية، مثل زيورخ، ونيويورك، وباريس، وكولونيا. . . ، وانتقلت بعض مظاهرها، لاحقاً، الى أماكن أخرى من العالم، غير أن عبارة «داد» dada لم تستخدم، للمرة الأولى، بالمعنى التاريخي الذي أعطي لها، إلا في نيسان من العام 1910، حيث اطلقت على الحركة التي أسسها، في زيورخ، فنانون كانوا قد قصدوا سويسرا، بسبب الحرب، من جهات أوروبية مختلفة: من رومانيا تريستان تزارا، ومرسيل جانكو، وفرنسا ماتس آرب، والمانيا، هيوغوبال، وهانس ريتشر، وريشار هيولسنبك. وكلمة دادا ليست، بحد ذاتها، إلا لفظة قد نجدها في جميع اللغات، بما فيها اللغة العربية، وترتبط، عامة بلغة الأطفال. فهي، مثلاً، مجرد عبارة ساذجة في الألمانية، وحرف جواب نعم ـ نعم في الروسية والرومانية، ولا تعني شيئاً سوى حصان خشبي للاطفال في الفرنسية. . .

لا شك في أن الطابع الطفولي والعبثي لهذه العبارة يحكي رفضاً لعالم القيم والتقاليد المتعارف عليها، وتبنياً لمواقف ساذجة لم تكن الغاية منها الا الرد المباشر على ما سببته الحرب من خيبة للآمال لدى شباب تلك المرحلة التاريخية. فاختيار كلمة دادا والعبثية، يشير الى حالة فكرية كانت قد تكونت منذ 1912 ـ وعبّر عنها، آنذاك، مرسيل دوشان وجاك فاشيه وسواهما ـ ويشرح الطابع الأساسي لهذه الحركة والأساليب التي اتبعتها للتعبير عن آرائها. فليس للدادائية من مبادىء مترابطة أو نظم منهجية متماسكة تجعل منها، فعلاً، تياراً فنياً محدداً أو أسلوباً فنياً جديداً الا أن ما يجمع بين مختلف ممثليها هو، بلا شك، طريقة خاصة في التعبير تمثلت بسلوك هذه الجماعة ومواقفها العدائية، السلبية، من المجتمع البرجوازي الحديث، وواقعه السياسي، وتقاليده الموروثة، في مختلف المجالات، ثقافية كانت أم أخلاقية. ولعل همها الأساسي يكاد ينحصر في طرح مسألة القيم الممثلة لهذه الصورة البرجوازية للعالم، وفي السعي الى تفجير الأطر الضيقة للمفاهيم السائدة. لذلك اعتبر تريستان تزارا أن «بدايات الدادا لم تكن بدايات الفن، بل الاشمئزاز «من نتائج الحرب العالمية الأولى التي كرست إفلاس «عقلانية القرن التاسع عشر» والثقافة البرجوازية المرتبطة بها. فالدادا حاكت اسطورتها عندما حددت أهدافها، وجعلت من نفسها حركة هدم وتدمير، سواء على صعيدي الفن والأدب، أو على الصعد الأخرى، الاجتماعية والأخلاقية وقد عبرت، من خلال سلوكها ومواقفها الرفضية، عن رغبتها الملحة لقلب المجتمع البرجوازي، وعن احتجاجها «ضد قصر نظر المجتمع الذي شهرت ضده»، كما يقول فيلي فركوف، سلاح العبثية المطلقة، وتنكرت لكل القيم المعتبرة حتى ذلك الوقت مقدسة لا تمس، وهزأت بالوطن والدين، والأخلاق، والشرف، ونزعت القناع عن كل القيم التي رفعت الى مصاف الأصنام (. . .) وكانت الدادا تفجراً لليأس لدى الفنان الذي شعر بأن الهوة القائمة بينه وبين المجتمع وزمانه، والمتجسدة بهذه المذبحة الجنونية، ما زالت تتسع دائماً. .

فـالدادا ليست، إذن، سـوى ظاهـرة بارزة ولـدتها ظـروف أوروبا التاريخية والاجتماعية لهذه المرحلة، تؤكد، بـدورها، مـا كان الغرب قد شهده ـ في نطاق التطور الفني منذ نهاية القـرن التـاسع عشر وبـداية القـرن العشرين ـ من سعـي حـثيث الى تخطي المفاهيم والأساليب الفنية القـديمة، ومن ردود فعـل ضد البرجوازية، بصفتها طبقـة مهيمنة تتحمـل مـسؤولية الأحـداث التي مهـدت لها. ولعله بسبب مثـل هـذه المـواقف، وصف الفن، قسراً، على أنه يساري سياسياً، وابقي، قسراً، في هذا الـوضع، اذ لم تكن الـطبقة الهيمنيـة قادرة عـلى تطهـير داخلي للفكر (. . .) وهنا، نرى تكراراً للظروف التي ابقت الفنـان، منذ بداية المجتمع البرجوازي، خـارج المجتمع. غـير أن ذلك لا يقتصر على كونه تكراراً، بل يعتبر ظهـوراً لأشكال معـارضة جديدة لا ريب فيها، حسب تعبير هوفستاتر في كتابه **التصوير والرسم والحفر**.

هكذا بدت الحركة الدادائية، عـلى صعيدي الفن والأدب، إنعكاساً لانتفـاضة اجتمـاعية كـانت مصادرهـا المباشرة الحـرب والثورة الروسيـة، وما تبعهـا بعد الحـرب العالميـة الأولى من حــركـات ثــوريـة، قمعت في حينهــا، ومن تبـدل في الآراء والمفـاهيم وتطور في المجـالات العلمية. بيـد أن الـدادائيـين، الذين لم يتبعوا نهجاً محدداً في التعبير عن آرائهم فلجأوا الى كل الوسائل التي يمكن أن تخطر ببـالهم، بهدف إثـارة الرأي العـام والاساءة الى الطبقة البرجـوازية ومفـاهيمها. ولـذلك، كـانت الدادا تسعى الى اثارة الفوضى بين مختلف النشاطات الثقـافية، والى تقليص الحـدود القائمـة بين الفن والأدب، حيث لجـأت الى ما سمي بـ «اللوحات ـ البيانات»، «والقصـائد ـ البيانات، والقصائد المتزامنة» التي يرافقها ضجيج معتمد. كـما لجأت في مجـالات أخرى ـ الى الالصـاق والتركيب، مستخـدمـة مختلف المواد المعتبرة غـريبة عن الفن، بمـا فيها المبتـذل والعادي جـداً كالاسلاك الحديدية، وعلب الكبريت، والشعارات الصحفية، وصنـاديق القناني، وفضـلات الطعـام. . .، كي تـدخلهـا في سياق العمل الفني، أو تجعل منها، بعـد أن تعزلهـا عن واقعها الخاص، أعمالاً فنية قائمة بذاتها.

وباعتمادها مثل هذه الوسائل غير المألـوفة فنياً، إنمـا ارادت الدادا أن تقطع الجسـور مع كـل ما يـربطهـا بالفن، بمفهـومه التقليــدي، وأن تضرب صفحـاً عن المــاضي بـابـراز قــول ديكـارت: «لا أريد حتى أن أعرف أنـه كـان هنالـك رجـال قبـلي». وقد جـاءت تصريحات ممثلي هـذه الحـركـة والنشرات والبيـانات الصـادرة عنها لتعكس هـذا المـوقف السلبي. قبـل ذلـك، كان مـرسـيل دوشـان قـد عـبر عن مـوقفـه، الـرافض والسـاخر، بتناوله الأشياء غير المألوفة فنياً وتقويمها، وبانتاجه ما أسماه بالاشياء الجاهزة ready made. وفي سنة 1914، تنـاول لـوحة مبتـذلة، كـالتي تباع عـلى الأرصفة وفي المتـاجر لصغـار البرجوازيين، وأضاف الى المنظر الطبيعي الذي تمثله بقعة كبيرة باللونين الأخضر والأحمر، ثم وقع عليها وبهدف السخـرية من الصـورة البرجـوازية للعـالم، عمـد دوشـان الى إضـافـة لحيـة وشاربين الى جيوكنـدا ليوناردو دافنشي؛ ثم ذهب الى أبعد من ذلك، في هذا الاتجـاه السلبي، عندمـا توقف عن أيـة ممارسـة فنية، لقناعته بأن الفن بـات عاجـزاً على الصعيـد الأخلاقي، وأنـه يتجه نحـو نهايته، بعـد أن سقط في مجـال التعبـير الـذي حددته له البرجوازية.

2 ـ البناء عن طريق الهدم:

الدادا، في نظر معاصريها،ليست فقط حركة فوضوية وعبثية بل هي ظاهرة أدبية وأيديولـوجية، يـرتبط تاريخهـا بالنصـوص الأدبية والنظريات أكثر ما يرتبط بالأعمال المادية. ولقد عبّر عن هـذا الواقـع، منذ عـام 1920، جـاك ريفيـير الـذي رأى أنـه للتعرف على الـدادا ليس ضرورياً دراسـة نتاجهـا، وأنه يكفي التـوقف عند تصريحـات ممثليها. واعتـبر اندريـه جيد أن مجـرد تمتمة اسم دادا يكفي لتحديد طبيعة هذه الحركة التي لم ير فيها «سـوى مطلق لا معنى لـه». ولكن، رغم هذا المـوقف السلبي إزاء الــدادا، فـإن تـاريخهـا لا يقتصر عـلى الهـدم، أو يتلخص بالفضائح التي اثيرت حولها؛ فهي، لا شك، ظاهرة مميزة تعبر عن أزمة اجتماعية وثقافية. ولا شك أيضاً في أن إصرارها عـلى «الهدم» مصدره قناعة أفرادها بأن المجتمع الغربي بات فاسداً، ولا بد، لبناء «الانسان الجديد»، من هدم القديم والتخلي عن قيم ومفـاهيم بمـا في ذلــك الشرف، والـوطن، والأخــلاق، والفن، والـدين. . . تكـونت عـبر التـاريخ تلبيـة لحــاجـات انسـانية. غير انه «لم يبق منها اليوم، في نظر تزارا، سوى هيكل عـظمي اصطلاحي. . .» فمن خـلال دعوتهـا للهدم ورفضهـا للسلفية، أرادت الدادا أن تبني أسسـاً جديدة لمجتمع جديـد، مؤمنة بضرورة الفن الاجتماعية، واعية خطر العدمية المطلقة.

بيد أن ما تبع الهدم الـذي طالبت بـه الدادا بقي غـامضاً، وكاد يقتصر على الممارسات المجانية والنـظريات. فـالدادائيـة الألمـانية، وحـدها، الـتزمت برنـامجاً سيـاسيـاً، وتحـول بعض ممثليهـا، هـولسنبـك، وبـارغلد، وآخــرون، إلى شيــوعيــين مناضلين. وكان التلاقي، على صعيد الفكر والعمل، من مهام

السريالية التي خلفت الدادا في بداية العشرينات، وتبنت المكتشفات الحديثة، في مجالي اللاوعي والتحليل النفساني، مصدراً للتعبير الفني. بينما رفضت الدادا ـ باستثناء دادائيي برلين الذين وجدوا في التحليل النفساني ما يتلاءم مع ميولهم السياسية ـ هذه المعطيات الجديدة، كما رفضت كل ما هو منهجي. فالدادا بقيت «طريقة في العيش»، تعبر عن نفسها من خلال مواقفها الاجتماعية، وليس بالضرورة من خلال المنجزات الفنية التي لا تنفصل بالنسبة للبعض من الدادائيين، كمرسيل دوشان وبيكابيا، عن سجل حياة أصحابها. فالدادائي الحقيقي ليس بالضرورة فناناً أو شاعراً. فهو أي انسان يعبر عن نفسه بطريقة متعادلة في كل ما يفعله. وقد تأخذ أفعاله ـ كما يقول روبين ـ أي شكل شرط أن تبقى مجانية. فأي انسان يمكنه أن يكون دادائياً، حسب تعبير هولنسبك. . . والرجل الذي يستعد لأن يقوم برحلته السابعة حول العالم هو دادائي. والدادائي، عليه أن يدرك تماماً أنه لا يحق لنا أن نحمل أفكاراً الا بشرط أن نعرف كيف نحولها الى حياة. . .

إن هذا الموقف السلبي من العمل الفني قاد الدادائية، في ممارستها الاشد تطرفاً، الى إعلان العداء للفن، والى ما سمي باللافن anti-art، في حين ان اتجاهات أخرى، أكثر اعتدالاً، توصلت الى التصوير ـ الشعر الذي نجد امتداداً له في السريالية. والاتجاه الأول يمثل رفضاً لما تعتبره الدادائية جمالية مغلقة ومحكمة في التصوير الحديث لما قبل 1914، ورفضاً، إذن، للتكعيبية والفن المنبثق عن سيزان وأحكامه العقلانية. ولكن، رغم هذا الموقف العدائي من الفن والتنديد به في البيانات الدادائية، فإن ما تسعى الدادائية الى هدمه، لم يكن بالضرورة الفن نفسه بقدر ما كانت الفكرة التي تكونت عنه، والدور الذي انيط به، وطريقة الاستمتاع به. لذلك فهي ترفض التقنية والمواقف التي ارتبطت تقليدياً بصناعة اللوحة. فكان دوشان أول من عبّر عن هذا الاتجاه الفني ما بين 1912 و1914، وحمل نتاجه الى اقصى ما يمكن تصوره آنذاك، متخلياً تدريجاً عن الريشة واللوحة والتصوير الزيتي، ليصل، بعد ذلك عام 1914، الى أول عمل له، في ما أسماه بالاشياء الجاهزة: وهو عبارة عن حاملة قناني *porte-bouteilles*.

وكان من الطبيعي أن ترفض الدادائية، بعد أن اعلنت العداء للفن، أن تكون وريثة المستقبلية أو التكعيبية. ولو قبلت ذلك، لما كانت سوى مدرسة جديدة، أو حلقة أخيرة في سلسلة الحركات الأدبية والفنية. فهي تشدد على كونها لا تاريخية، وتزعم أنها لا توجد سوى في الحاضر، ولا ترتبط بالماضي، ولا تقدم نماذج للمستقبل. ولا شيء أشد سخفاً، في نظر الدادائيين، من تكريم المعلمين القدماء والاحتفاظ بأعمالهم. وللتأكيد على هذا الموقف الرفضي، لجأ مرسيل دوشان، كما أشرنا، إلى تشويه صورة الجيوكندا، الرمز الصنمي للتراث الفني.

قبل ذلك، وقفت المستقبلية الايطالية موقفاً مماثلاً من السلفية، فطالبت بالثورة ضد التقاليد والمفاهيم السائدة وطغيان التعابير المطاطة، كالتناغم والذوق السليم، وأعلنت العداء للمتاحف بما تمثله من تجسيد مادي لتراث الماضي. لكن تشابه المواقف لا يعني بالضرورة الالتقاء عند أهداف واحدة. فانتقادات الفنانين المستقبليين للتاريخ تعبر ـ خلافاً لما كان يسعى اليه الدادائيون ـ عن تطلعاتهم نحو مستقبل أفضل، مبني على الاكتشافات العلمية وتطور التكنولوجيا، في بلد بدا، عشية الحرب العالمية الأولى، كأنما تخطاه العصر الحديث في مختلف الميادين. وللمرة الأولى، تحولت الانجازات العلمية والتكنولوجية الى مسائل تناولها الفنانون في نقاشاتهم، معتبرين أن الحركة والسرعة خير دليل على دينامية الحياة الحديثة. فالسيارة، في نظرهم اجمل من انتصار ساموتراس، التمثال اليوناني الذي يعود الى بداية القرن الثاني ق. م.

لكن الدادائية اذ تختلف تماماً عن المستقبلية، في أهدافها كما في سلوكها، فإنها تلتقي مع حركات فنية أخرى ظهرت بعدها؛ تلتقي معها في تصورها بأن جدوى الفن ليس في النتاج الفني نفسه بقدر ما هو في الفعل الارادي الذي يصنعه. فالعمل الفني لا يشكل هدفاً بذاته، ولا ضرورة بالتالي لتقويمه. ازاء هذا التطرف الدادائي، وقف اندريه بروتون موقفاً مغايراً، يستدل منه أن مساهمته في الحركة الدادائية لم تقده الى تبني أفكارها، بل الى توضيح الشروط التي يمكنها وحدها ـ كما يشير روبين ـ أن تجعل الفن مقبولاً داخل السريالية فهو يرفض أن يكون ارضاء العين هدفاً للعمل الفني، لكنه يعتقد أن اللوحة أو المنحوتة لا تبرر إلا بقدر ما تكون مهيأة لأن تقدم خطوة في مجال معرفتنا المجردة بحد ذاتها.

غير أن الأثر الفني لا يقتصر على كونه صورة من صور المعرفة، والفن لا يعلمنا بالصور، وإن كانت له قيمة المعرفة، ما تعلمنا إياه الفلسفة أو التاريخ بالمفاهيم. كما أنه لا يمكن للفن أن يتوقف على سلوك أو منهجيات نفسانية خاصة، فهو

قبل كل شيء نتاج فني. ومهما يكن جذرياً سلوك الفنان واهتماماته خارج نطاق الفن، فإنه ينطلق من مفهوم ما للفن. ورغم هذه المواقف السلبية تجاه الفن، فإن الدادائيين، وكذلك السرياليين، يجدون أنفسهم، بالنهاية، في حوار مع الفن؛ فهم يرتبطون به، كما يرتبطون بالتطور الكبير الذي تحقق في هذا المجال. وإن اعتبرت الدادائية نفسها لا تاريخية، وتبنت عبارة اللافن، تأكيداً لرفضها تقاليد الفن الحديث، فإن أعمال ممثليها وأفكارهم تأخذ مكانتها التاريخية في هذه التقاليد نفسها، بالتمهيد لتيارات فنية جديدة كانت الدادا تدعي أنها نفي لها. ويدعم هذا الواقع تردد بعض الدادائيين بقبول تطرف اللافن بأكثر مما كانت تدعو للاعتقاد، الانتقادات التي تضمنتها بياناتهم. فهذه الانتقادات، الموجهة ضد الفن، كانت في معظم الأحيان من صنع الشعراء والفلاسفة لا الفنانين وإن محاولات بعض ممثلي الدادائية التشكيليين أمثال: آرب، وارنست لا تمثل تجربة لا فنية على طريقة دوشان، بل تسهم - رغم التقائها مع الشعور بأن التصوير قبل الحرب كان شديد الأحكام ويخضع لمقاييس جمالية محددة - في التمهيد لتقاليد التصوير - الشعر الذي بقي قائماً في الدادائية، وأصبح، بعد ذلك، من العوامل الأساسية في السريالية. واذ يطالب الدادائيون في بيانهم لسنة 1919، بحقوقهم في صياغة مثال الدولة وتطوره، بصفتهم ممثلين لجزء مهم من الثقافة، إنما يؤكدون على وجودهم داخل هذه المؤسسة، ويعبرون عن رغبتهم في المشاركة بتحمل مسؤولياتهم، لإيمانهم برسالة الفن الجديد الاجتماعية. وإن هم تبنوا الفن اللاموضوعي الفن التجريدي، فلأنه يمثل، في اعتقادهم، جزءاً كبيراً من الشعور بحرية الإنسان. وعلى الفن، الذي يشكل جزءاً كبيراً من ثقافة الانسان الجديد، أن يتوجه الى الجميع على السواء، واذا لم يكن بوسعه أن يغير المجتمع، فعليه أن يقوم بدوره الاجتماعي في توجيه الرأي العام والمطالبة بحرية الانسان والفكر حيثما بدت مهددة.

هكذا تنتقل الدادا، بفضل نشاطاتها المتنوعة، من مرحلة الهدم والرفض، أو الاعتراض، الى مرحلة بنائية هدفها جمع القوى الخلاقة للعصر. ويؤكد هذا التحول اهتمام «الكباريه فولتير» وصالة دادا، في زيورخ، بعرض الأعمال الجديدة للفنانين الطليعيين الممثلين للتيارات المعاصرة، كالتكعيبية والتعبيرية والباوهاوس، مع انحياز واضح للأعمال اللاموضوعية التجريدية. ولقد أرادت الداد، في زيورخ أن تكون جامعة لكل التيارات الفنية الطليعية، حيث طرحت من جديد بعض المسائل المتداولة آنذاك، كعودة الفنان الى المهنة أو الحرفة من دون تمييز بين فنان وحرفي، وتلاقي جميع الفنون، وإغفال اسم الفنان، والرفض لكل مساومة مع السوق التجارية. وبذلك تكون الدادائية قد توصلت الى مفهوم للفن لا يختلف كثيراً عما كان يدافع عنه الباوهاوس في المانيا، منذ بيانه الأول، عام 1919، وتطالب به حركة دوستيل في هولندا، أو البنيانية في روسيا.

3 ـ انتشار الدادا:

صحيح أن زيورخ كانت مسرحاً لنشاطات جماعية امتزجت فيها كل أشكال التعبير، الا أن حركات مماثلة ظهرت، بخاصة بعد توقف الحرب، في مدن غربية عديدة؛ فانتقلت الدادا الى برلين وكولونيا وهانوفر في المانيا، وباريس في فرنسا، وامستردام في هولندا، وبال في سويسرا، وبرشلونة في اسبانيا؛ كما وصلت، قبل ذلك، الى اميركا، مع بيكابيا ومرسيل دوشان.

الدادا في زيورخ: كانت زيورخ قد أصبحت منذ سنة 1916، مركزا للحركة الجديدة ونشاطاتها، حيث أحيت الدادا سهرات شعرية وموسيقية وراقصة. وتضمنت برامجها أغان فرنسية وهولندية، وموسيقى افريقية، وموسيقى روسية مع الاوركسترا بالالايكا. ثم نظمت الدادا معارض فنية، كما اصدرت، في سنة 1917، نشرة حملت اسم القاعة التي كان يجتمع فيها الدادائيون: الكباريه فولتير. وقد اعطي اسم فولتير لهذه القاعة تقديراً - حسب تعبير هولسنبك - لرجل «ناضل» طيلة حياته كي يحرر القوى الخلاقة من وصاية محامي السلطة. بيد أن اختيار هذه العبارة اكتسب طابع السخرية، بعد أن أعلنت الدادا رفضها للاتجاهات العقلانية وتنكرها للتاريخ. وفي السنة نفسها افتتحت صالة باسم دادا، واصدرت مجلة حملت الاسم نفسه. ومنذ بدايتها، أخذت الحركة طابعاً عالمياً، سيما وأن أتباعها قد بدأوا نشاطاتهم قبل ولادتها، وعاشوا بعدها، وتوزعوا في أنحاء مختلفة من أوروبا واميركا.

نيويورك: وفي أميركا، كان الجمهور النيويوركي قد تعرف، منذ 1908، على بعض الفنانين الأوروبيين أمثال: سيزان، وروسو، ولوترك، وبيكاسو. . . من خلال أعمالهم التي عرضت في صالة المصور الفوتوغرافي الفرد ستيغليتز. بيد أن التظاهرة الفنية الكبرى التي شهدتها نيويورك كانت معرض الأرموري شو Armory Show الذي أقيم سنة 1913، وضم حوالي 1600 عمل

فني تمثل مختلف التيارات الفنية المعاصرة؛ ومنها عارية تنزل الدرج لمرسيل دوشان. والى جانب هذا النشاط الذي كان له أثر كبير جداً في تطور الفن الأميركي، تكونت في نيويورك، منذ 1915، مجموعة من الفنانين المهاجرين أمثال: كرافان، وفاريز، وغليزه... لكن أبرزهم الفرنسيان مرسيل دوشان وفرنسيس بيكابيا، والأميركي مان ري. وقد مارس هؤلاء الفنانون، الأقل صخباً من جماعة زيورخ، تأثيراً حقيقياً وعميقاً على الفن الأميركي. وفي هذا الوسط المرتبط بالطليعة الأوروبية، حقق مرسيل دوشان عمله الفني المشهور: الزجاج الكبير، وأتم بيكابيا المجموعة الأساسية من أعماله.

ودوشان، الذي مهدت أعماله الأولى لحركة الدادا، قد يكون الفنان الدادائي الأكثر انسجاماً مع أفكاره، في سلوكه كما في نتاجه؛ والفنان الذي بقي دادائياً طيلة حياته، والفنان الوحيد الذي احتل، حسب تعبير روبين، مركزاً في عالم الفن بما فعله أو لم يفعله. فقد تخلى عن التصوير وتوقف عن انجاز «الزجاج الكبير» سنة 1923، ثم تحول الى الشطرنج... مجسداً رفض الدادا فصل الفن عن الحياة، ومؤكداً أن الفن ليس الا «وسيلة تعبير الى جانب وسائل أخرى عديدة، وليس غاية مهيأة لأن تملأ حياة بكاملها». هكذا يصبح دوشان خرافة حية في فترة عانت فيها الحركة الفنية من أزمة ولدتها ظروف ما بين الحربين، والظروف التي قدمت لعبثية دوشان ما يبررها. صحيح أن الأجيال اللاحقة المنبثقة عن الحرب قد أهملت ما أدت اليه من نتائج مواقفه اللاجمالية خارج نطاق التصوير، إلا أن ذلك لا ينفي القيمة الفنية لبعض أعماله، كما لا ينفي ما قدمته هذه الأعمال من أفكار ونماذج للصورية اللاحقة، وان توقف هنا الأثر المباشر لأعماله التصويرية. إلا أن آراءه وجدت، بعد ذلك أي منذ الستينات، أرضاً خصبة لدى ممثلي بعض التيارات الفنية المعاصرة، كالفن المفهومي conceptual art وحركة فلوكسس التي تطمح، كالدادائية، الى التحرر من مختلف أنواع الكبت، الجسدي والفكري والسياسي، وتحث على الفوضى، وترفض الحواجز المصطنعة، سواء بين الفنون على اختلافها، أو بين الفن والحياة. وبيكابيا، هو أيضاً من الذين سبقوا الدادا ومهدوا لها، والمعلم الأول، بعد دوشان، في مجال اللاتصوير، اذ رفض، بدوره، كل فكر منهجي وكل جمالية، بما في ذلك الطليعي منها، وعبّر عن آرائه اللافنية، منذ عام 1915، في مجموعة من الرسوم التي صاغها بأسلوب هندسي، وسماها أشياء ـ صور objet-portraits: وهي عبارة عن رسوم لاجزاء معزولة من أشياء مصنّعة، أطلق عليها اسماء وعناوين رمزية، عبثية احياناً، أو ذات ايحاءات جنسية احياناً أخرى. وكي يجسد فكرة اللاتصوير صور آلة غريبة بالأسود والرمادي والفضي، مستبعداً بذلك جميع الألوان الأخرى المعتبرة أساسية في التصوير. ثم اقتصر نشاط بيكابيا، بعد ذلك، على انتاج الشعر، وعلى مجلة 391 التي أسسها في برشلونة عام 1917، ثم على الممارسات الدادائية العبثية التي أثارت الفضائح في باريس، خلال معرضي الخريف والمستقلين.

المانيا: أما في المانيا، فإن الحركة الدادائية قد أخذت، منذ بدايتها، طابعاً ثورياً، سياسياً واجتماعياً. فوقف هوغوبال ضد الظاهرة المذلة في حرب عالمية في القرن العشرين، حيث بدت مثيرة للشك كل القيم الثقافية. وحذا جورج غروص حذو مرسيل دوشان، عندما أثار الشك في الفن وفي دوره الاجتماعي. وفي برلين التي انتقلت اليها الدادا بفضل هولسنبك، وهوسمان، وريشتر، انخرطت الدادا، من خلال كتابات ممثليها وأعمالهم الفنية وتظاهراتهم الجماعية، في الحركة الثورية الماركسية. ولعله بسبب الأوضاع الاجتماعية المتردية والأزمة السياسية والاقتصادية التي عاشتها برلين مع نهاية الحرب العالمية الأولى، اتخذت الدادا، هنا، مواقف أكثر عنفاً وسخرية. فهي لم تكتف بالحط من القيم المتعارف عليها وتشويه وسائل البرجوازية الاتصالية، بل دعت الى استئصال هذه الثقافة باستخدام «كل وسائل الهجاء، والخديعة، والسخرية، وأخيراً العنف»، و«بالعمل الكبير المشترك»، حيث تحولت الدادا، بالنهاية، الى بولشيفية المانية. ولكن، نظراً للدور الذي قام به كل من جورج غروص واتوديكس، ارتبطت هذه الحركة بتقاليد التعبيرية الألمانية، مع الاحتفاظ بالتحريض الدادائي المعبر عن مواقفها ضد تسلط العسكر والبرجوازية. فكانت رسوم اوتو ديكس كاريكاتورية الطابع، موجهة ضد الطبقة العسكرية البروسية. وكي يعبر عن موقف مماثل، حاول هرتفيلد، الذي جند أثناء الحرب الاحتفاظ بلباسه العسكري، الذي ظل يرتديه وسخاً مثيراً للاشمئزاز... وبحجة مرض جلدي، لم يكن يحلق سوى خد واحد، محتفظاً، هكذا، بالنصف الآخر من لحيته، كأنما الغاية من هذا السلوك الغريب أن يقدم صورة كاريكاتورية حية، مطابقة للصورة التي تقدمها رسوم زميله غروص المضحكة، عن هذه الطبقة العسكرية الألمانية. وللتعبير عن شعورهما اللاقومي لجأ كل من غروص وهرتفيلد الى تحوير اسميهما بحيث يلفظان على الطريقة الانكليزية.

أما على الصعيد الفني، فإن ما قدمته الدادائية البرلينية، الموزعة بين الاهتمامات السياسية الدعائية والاتجاهات الفنية، المستقبلية، والبنيانية، والتفونية، يبدو أقل بكثير مما قدمه فنانون آخرون: أمثال ارنست وشويترز خارج برلين. وقد يكون سبب ذلك طبيعة الأعمال التشكيلية نفسها المهيأة، وفي معظمها، لأغراض آنية ودعائية، كالملصقات. ولعل الصورة الفوتوغرافية المركبة Photomontage هي الظاهرة البارزة لمساهمة جماعة برلين في هذه الحركة والسمة الأساسية لعمل حنّه هوخ H.Höch وجوهانس بادر. غير أن هذه الطريقة التي تجمع، في الغالب، بين الصورة الفوتوغرافية ومواد أخرى مطبوعة يضاف اليها أحياناً الرسم والتصوير، كان قد اتبعها هرسمان وماكس ارنست، ونجدها لدى المستقبليين والتفوقيين.

ثم نشأت حركة مماثلة في كولونيا، مع الصحفي بارغلد والفنان ماكس ارنست اللذين انضم اليهما، بنهاية الحرب، هانس آرب. وفي هذا المناخ الفوضوي والشاعري، كان ماكس ارنست الصورة البارزة في الدادائية، وأحد رواد السريالية التي «لم تكن لتوجد بدونه»، حسب تصريح ريبيمون ـ دوسينيه. ونظراً لتعدد أساليبه الفنية وتنوع تقنياته، يجد فيه روبين، ازاء حركتي الدادائية والسريالية، مايجده في بيكاسو ازاء فن القرن العشرين بمجمله. ففي مرحلته الدادائية، توصل أرنست الى نوع جديد من الألصاق الذي يجمع عفوياً، بل لا عقلانياً، بين عناصر متنوعة المصادر ومتباينة، ويختلف، تقنياً أو تشكيلياً، عن الصاق التكعيبيين.

أما في هانوفر، فتمثلت الدادائية بكورت شويترز وحده؛ وهو الذي تصور، منذ عام 1919، شكلاً دادائياً خاصاً به، اطلق عليه اسم «مرتز» Merz ـ عبارة مصدرها كلمة Kommerz التي نجدها ممزقة على ملصق اعلاني، استخدمه شويترز في لوحته الصاقاً. ولعل همه الأول هو ادخال عناصر دادائية الى البنى الشكلية البارزة في التكعيبية، بحيث أن عمله ـ الذي يعود في معظمه الى فترة كانت فيها الدادائية قد توقفت في كل مكان ـ بات يشكل جسراً ما بين الأوائل من التكعيبيين والدادائيين وبعض فناني ما بعد الحرب العالمية الثانية، من الذين حاولوا الافادة من استنباطات الدادائية والتقاليد التشكيلية التكعيبية. والى جانب الالصاق، تضمن عمل شويترز الدادائي ما عرفه باسم مرزباو Merzbau وباو تعني، كما في باوهاوس السالفة الذكر، بناء، عمارة، الذي قدم الفنان بيته نموذجاً عنه، بعد أن حوله الى صرح من المهملات والأشياء المتروكة. أي أن شويترز قد أوجد بيئة جمالية ذات صفة حياتية خاصة، مرتجلة، تتضمن، كما أشار روبين، بذور أفكار تناولها، بعد ذلك، فنانو ما بعد الحرب العالمية الثانية، بخاصة في اميركا. وهنا يتضح موقف شويترز ازاء العمل الفني، المتعارض مع الموقف اللافني أو اللاجمالي، كما عبر عنه مرسيل دوشان وبيكابيا. فهو يؤكد «أن الفن مبدأ أساسي... ويرى أن مرتز أي النمط الدادائي الخاص به، تمثل التحرر من كل القيود باسم الابداع الفني... ومرتز لا تسعى سوى الى الفن»... وهو اذ يرفض فن الماضي فذلك لكونه من الماضي لا لكونه فناً.

فرنسا: وباريس كانت، بدورها، مسرحاً مهماً لنشاطات الدادا، حيث وصل اليها، سنة 1920، تريستان تزارا، الذي استقبل استقبالاً حافلاً من قبل جماعة «أدب»: اندريه بروتون، ولويس آراغون، وفيليب سوبو. بيد أن العاصمة الفرنسية كانت مهيأة، قبل العماد الرسمي للدادا سنة 1916، لتبني الحركة الجديدة بفضل نشاط بعض الفنانين، امثال مرسيل دوشان وفرنسيس بيكابيا اللذين اسهما في انزال الفنان عن منصبته، على حد تعبير بيهار. ومنذ نشأتها، تعرّف الباريسيون على حركة الدادا بفضل المجلات مثل لالبير بيرووت، وشمال جنوب لبيير ريفردي التي نشرت بعض كتابات تزارا، ممهدة بذلك لشعر جديد كأن، باحتقاره المقاييس، وقوانين التقنية، والواقعية، والتصحيحات اللغوية، قد أظهر عن كنز من الغنائية. وكانت الدادا ما بين العامين 1920 و 1921، قد بلغت ذروتها، ومن ثم انحسارها السريع، كما شهدت باريس تظاهرات دادائية تعتبر الأكثر إثارة وأهمية في تاريخ هذه الحركة. وهي التظاهرات التي تجد امتداداً لها في ما سمي بالحدوثية Happening، وتعكسها ممارسة اسلوب مسرحي على صلة مباشرة بالجمهور. بيد أن هذا الجمهور قد أخذ يتحول عن الدادائية لما اثارته من فضائح واتسمت به من فوضوية، أفقدتها الشرعية التي كانت قد وجدتها في الجمهور وفي صلاتها المباشرة به. وهنا حصلت القطيعة بين العنف الفوضوي وممثليه تزارا، بيكابيا، ريبمون... وبين الجماعة التي وضعت اسس السريالية ولم تأخذ من الدادائية الا ما يتلاءم مع مفاهيمها الجديدة، لكن الدادائية في باريس، لم تقدم شيئاً جديداً على صعيد الفن التشكيلي، مكتفية بتسجيل المكتشفات السابقة، سيما وأن فرنسيس بيكابيا بقي المثل الوحيد للحركة بعد ذهاب دوشان الى اميركا.

4 ـ الالصاق والتركيب:

حاولت الداد، من خلال المسار الذي رسمته لنفسها، أن تجمع بين متطرفي الطليعة في مجالات الأدب والفن والموسيقى. وهذه السياسة جعلتها على صلة بالتيارات الفنية المعاصرة وتقنياتها الجديدة، وبخاصة التجريد الذي بات، منذ 1913، الشكل الفني الأكثر شمولاً وانتشاراً. وقد جمعت الدادا حولها فنانين، أمثال بيكابيا، وآرب وارنست، وشويترز... من الذين كانت ممارساتهم الفنية لعباً شكلياً، أو تصورات حرة للمخيلة التشكيلية كما يهمهم بالدرجة الأولى هو أن تكتسب التجربة الفنية صفة التلقائية، اللعبية Ludique أو اللاعقلانية. ولذلك عمدت الدادا الى اختيار الصور التي لا تمثل أية قرابة شكلية فيما بينها، مؤكدة أنها لا تعيش سوى الحاضر، فوضوياً، وترفض كل منهج أو تقليد، وتبنت، من أجل ذلك، وسائل التعبير الملائمة، في الشعر كما في الفنون التشكيلية والموسيقى، كالطباعة غير المنتظمة، والكلمات الحرة، والقصيدة المتزامنة، والقصيدة الصوتية، والصورة الفوتوغرافية، فضلاً عن الالصاق والتركيب Collage, montage. بعض هذه الوسائل، كان قد عرفها التكعيبيون والمستقبليون وجماعة الباوهاوس، الا أنها تأخذ، مع الدادائية، قيماً وأبعاد جديدة. ولعل أبرز هذه الوسائل، على صعيد الفنون التشكيلية، هو الالصاق، أو التركيب، الذي يتمثل بمجموعة الأشياء ـ الغريبة عن التصوير والمهيأ في الأصل لاغراض أخرى لا علاقة لها به ـ الموضوعة فوق قماشة اللوحة المسطحة: كالصورة الفوتوغرافية، وبطاقات دخول الحفلات، وقصاصات الجرائد، والأزرار، وعلب الكبريت... أو أية مادة أخرى تختلف في طبيعتها عن طبيعة السطح المضافة اليه وتتعارض معه، لأنها تشكل، فوق هذه المساحة المسطحة للوحة، نتوءات بارزة عندما تلصق بها بواسطة مادة لاصقة.

وهذه الأشياء اللافنية، اللاتصويرية apictural، التي وجدت صدفة، واستخدمت في غير مجالاتها، قد أفقدت دلالاتها الأساسية، بحيث أن ما كان ثانوياً في وظائفها الأولى، كالشكل واللون والبنية والمادة، يصبح المسوغ لاستعمالها. وباستخدام مثل هذه المواد الغريبة عن التصوير، أدخل إلى الفن واقع جديد، الواقع الشاعري، حسب تعبير آراغون، وطرحت، للمرة الأولى، مسألة واقع العمل الفني الذي أرادت الدادائية من خلاله التعبير عن رفضها للمفهوم الجمالي لتقليدي وما يتطلبه من تقنية فنية محددة، والتركيز على عامل الصدفة ودلالتها الايجابية، والاهتمام بالطبيعة العفوية لهذه العناصر التي أخذت كما هي.

بيد أن الالصاق ليس استنباطاً دادائياً. فقد عرف قبل ذلك بزمن طويل، وتمثل، منذ عصر النهضة، بمحاولات بعض الفنانين للجمع بين عناصر متباينة. لكن هذه المحاولات بقيت هامشية ولم يكن لها أي أثر يذكر على مسيرة الحركة الفنية في الغرب الا بعد سنة 1910، ومع ظهور التكعيبية نفسها. فالأعمال الالصاقية ـ أو ما عرف إنذاك بالورق الملصق papiers collés كان الغرض منها الابقاء على صلة الفن بالواقع الذي كانت التكعيبية قد ابتعدت عنه، والتأكيد على إمكان تحويل الواقع الى فن. والجسم الغريب الذي اخضع ـ في مجال ـ الالصاق ـ للتأليف وأصبح جزءاً منه، لم يعد يعني، بالضرورة، ما يمثله، بل يشير إلى امكان اكتساب مدلول جديد فيما لو عزل عن الواقع الذي ينتمي إليه.

لكن الالصاق، الذي عرف للمرة الأولى مع بيكاسو وبراك، لم يقتصر على التكعيبية. ففي بيانها الذي نشر في باريس، عام 1910، تبنت المستقبلية مبدأ الالصاق قبل ظهوره، معلنة الثورة ضد المواد النبيلة العتيقة، ومطالبة باستعمال مواد مبتذلة تضمن للعمل الفني صفة المعاصرة التي لا بد منها. وهنا لم يعد الالصاق يحمل أياً من صفات ما يسمى بالطبيعة الصامتة، بل يؤكد المسيرة الدينامية الوقائعية للقيم الجديدة التي تسعى اليها المستقبلية: السرعة، حسب تعبير هوفستاتر، والدادائية، التي أضافت إلى الالصاق طابع الحدث اليومي، جعلت منه التقنية الاساسية لمسيرتها الفكرية، المعبرة عن تفجر الوعي الباطني، غير الخاضع للمراقبة. وهكذا، أصبح الالصاق من التقنيات الشائعة في العمل الفني التشكيلي المعاصر، وبلغ من الاهمية بحيث أنه انتقل إلى اميركا حيث أخذ أبعاداً جديدة مع جماعة البوب آرت، في الستينات، ادخلت الى اللوح حيوانات محنطة مع راوشنبرغ، وقوارير فارغة مع جونس، وعناصر كاملة من غرفة حمام مع ويسلمان.

وترتبط بالالصاق الصورة المركبة من عناصر كتابية تجمع بين الشكل الخطي والدلالة اللغوية، بحيث تضاف إلى العمل الفني المصور الظاهرة اللغوية، وتصبح الكلمة، أو جزء منها، شيئاً ملفتاً للنظر، يدفع المشاهد الى قراءته والتعرف اليه. ولئن اتبعت هذه الطريقة من قبل التكعيبيين والمستقبليين، إلا أن الدادائية قد اهتمت اهتماماً كبيراً بظاهرة التركيب، حاملة من المواد الملصقة عناصر أساسية لا يقتصر أثرها على الكتابة

التي تتضمنها، بل يرتبط بالبنية التأليفية للمشهد الممثل. وقد أخذ التركيب والالصاق صفة تعبيرية في أعمال غروص، وهرتفيلد، وهوسمان، وارنست، وارب، وشويترز... حيث يلاحظ أن الصورة المركبة تهدف إلى إظهار التباين، باللجوء إلى تقابل ألوان معتبرة تقليدياً غير متناغمة، وباستخدام عناصر تمثيلية توضع بمقاييس غير متجانسة... كأنما الغاية منها ليس الترابط التشكيلي بل القصة أو الفكرة التي تتضمنها.

وهنا تجدر الاشارة إلى أعمال ارنست الذي استنبط نمطاً جديداً من الالصاق لا تأخذ فيه الناحية التشكيلية سوى أهمية ثانوية. فهو يستخدم عناصر متنافرة جمعت عفوياً في تقنية بارعة. فالعناوين التي أعطيت لهذه الاعمال الالصاقية تصبح بدورها عناصر تأليفية مهمة، اذ كتبت، من دون اكتراث، في أعلى اللوحة أو في أسفلها. وبادخاله اللغة الى اللوحة أضاف إلى عمله الفني بعداً جديداً، يشكل اتجاهاً أساسياً في تقليد التصوير - الشعر. وهذه العناوين التي كانت في السابق على علاقة مباشرة بالصورة البصرية، أو ذات صفة رمزية مع شيريكو، تجمع، لدى ارنست، ما بين المقاطع الشعرية والوصفات الغريبة.

وهنا أيضاً، تأخذ أهمية خاصة أعمال شويترز، التي بقيت أقرب الى التكعيبية والمستقبلية؛ لكنها دادائية لطبيعة المواد التي صنعت منها: بقايا سلات المهملات، أو ما يلتقطه الفنان في الشوارع... ومثل هذه المواد استخدمها التكعيبيون والمستقبليون الا أن شويترز وضعها داخل أطر جديدة، وفق منهج خاص، وذهب في تركيباته الالصاقية الكبيرة الى أبعد مما كانت قد توصلت إليه التكعيبية مع بيكاسو. فهي تميزت بشاعرية فريدة وبلونية متألقة قد لا نجدها في الأعمال الإلصاقية التكعيبية البارزة.

وقد عبرت الدادا عن شعورها ازاء تطور العلم والتكنولوجيا، الذي حوّل الانسان إلى مجرد أداة، بموقف سلبي من الآلة. وهو الموقف الذي أخذ طابع العنف المأساوي منذ نهاية القرن التاسع عشر، وعبرت عنه الصورة الفوتوغرافية المركبة لراؤول هوسمان وحنّه هوخ اللذين عمدا إلى الجمع بين صور الانسان المفكك وصور أدواته. وكان بيكابيا ودوشان قد حاولا، قبل ذلك، الخروج عن نظام القيم السائد: فأخضع بيكابيا معظم تآليفه لبنية غير متناظرة، تجمع بين عناصر متباينة؛ كما سار دوشان في الاتجاه نفسه، إذ عمد إلى المقابلة بين الشيء التقني أو الحرفي والشيء الجمالي والمطابقة بينهما. وقد ذهب دوشان إلى أبعد من ذلك عندما وجد أن أشياء حرفية أو مصنعة تكتسب قيماً فنية إذا عزلت عن محيطها الذي تنتمي إليه؛ فقدم هذه الأشياء الجاهزة ready made للعرض في الصالات الفنية، بحيث أثارت انتباه الوسط الفني وقادته «للاعتراف بأن شيئاً ما ليس ثقافياً الا لأنه صنف هكذا اصطلاحياً، أي بإرادة أولئك الذين يتحكمون بالمتاحف»، على حد تعبير بيهار.

صحيح أن الدادا توقفت سنة 1922، إلا أنها بقيت ممثلة في عمل بعض فنانيها البارزين أمثال شويترز؛ وكان لها دور كبير في تطور الحركة الفنية، إذ بقيت منطلقاتها الأساسية المحرك لكثير من التيارات اللاحقة. وهي مهدت للسريالية التي تلتقي معها - رغم معارضتها لها - في نقاط أساسية: كالرفض لكل فن يقوم على مفهوم عقلاني ومنطقي، والوقوف ضد الرؤية التقليدية، ومحاولة استنباط صور على شكل اشارات ناطقة بحد ذاتها من دون أن تكون مدركة عقلانياً.

مصادر ومراجع

Arnaud, N, *Dada in Critique* No. 156,1960.

BEHAR, H, *Etudes sur le théâtre dada et surréaliste,* Paris, 1967.

Behar, H. & Hugnet, *Fantastic Art, Dada and Surrealism,* New York, 1946.

«Cahiers dada surréalisme,»no. 1 et 2, Faisant suite à *Revue de l'Association pour l'étude du mouvement dada,* no. 1, Paris 1965.

Hausmann R., *Courier dada,* Paris, 1958.

Motherwell R., ed., *The Dada Painters and Poets,* an Antnology, Wittenborn Shultz, New York, 1951.

Pierre, J., *Le Futurisme et le dadaïsme,* Lausanne, 1967.

Richter, H., *Dada art et anti-art,* Bruxelles, 1966.

Rubin. W.S., *Art dada et surréaliste,* trad. de l'américan, Paris.

محمود أمهز

الداروينية العربية
Darwinism in Arab thought
Darwinisme dans la pensée Arabe
Darwinismus

تواضع مفكرو عصر النهضة العرب على إطلاق تسمية مذهب النشوء والارتقاء على مجمل الأفكار الجديدة التي ظهرت في العلوم الطبيعية والكيميائية والاقتصادية والتاريخية عبر القرن التاسع عشر كله وتمكنوا وفق هذه التسمية من التعبير عن التلاقي والتساند في ما بين إسهامات شارلز داروين 1809 - 1882 الذي أكد على الطابع التجديدي لمقولة الانتخاب

الطبيعي، وإسهام ألفرد راسل والاس 1823 - 1903 ودور شارلز ليل 1797 - 1875، وهربرت سبنسر 1820 - 1903 الذي أضفى معنى التطور على هذه المقولة، ووسّع استعمالها على مجالات ثقافية واجتماعية، وآرنست هايكل 1834 - 1919 الذي جاهر بالنتائج الفلسفية الإلحادية المترتبة على اكتشاف داروين وإدوارد بخنر 1860 - 1917 حائز جائزة نوبل عام 1907، وردولف فيرخو 1821 - 1902؛ كما أن هذه التسمية العربية تشير إلى إرهاصات مهدت للإنجاز الدارويني منها ما أكّده جان باتيست لامارك 1744 - 1829 في فكرة التحول الفجائي، وغريغور مندل 1822 - 1884 حول اختبارات انتقال الصفات المكتسبة عبر الوراثة، ولويس باستور 1822 - 1895 حول تولد الحي من الحي ونفي مبدأ التولد الذاتي، وتوماس روبرت مالتوس 1766 - 1834 حول التغيير والتوازن بين الشعوب والثروات المعاشية.

وقد بذل مفكرو النهضة العربية جهداً حثيثاً في سبيل رصد التمايزات والتداخلات والتجديدات والتحولات عند دعاة مذهب النشوء والارتقاء واتباعهم ومعارضيهم. والتفتوا خصوصاً إلى القضايا الخلافية التي تحمل معاني إيديولوجية تنعكس، إيجاباً أوسلباً، على المحمولات الدينية والفلسفية والاجتماعية في الثقافة العربية.

ومن المعلوم أن الداروينية شكلت، أهم اتجاهات الإيديولوجية العلموية التي سادت الثقافة الأوروبية خلال القرن التاسع عشر. (راجع سامي عون، **أبعاد الوعي العلمي ـ دراسة في الفكر العربي الحديث**، منشورات المكتبة البولسية 1986 ص 424، 221، 316). وهذا ما يفسر أنها، وبسبب إيلائها العلم مرتبة محورية، استقطبت، بخلاف الماركسية، الجهد التنظيري الفلسفي والديني في المشرق العربي خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين.

ولا بد من التأكيد أن الداروينية بمعناها الواسع الذي يتخطى كتابات داروين نفسه، وبما حملته من فرضيات علمية ومقولات فلسفية واجتماعية، شكلت الإطار المفاهيمي المرجعي لكل النتاج النهضوي العربي المتفاعل آنذاك مع النهضة الأوروبية.

وبالفعل، فقد تطرق النتاج الفكري في عصر النهضة إلى كل القضايا المطروحة في مذهب النشوء والارتقاء أو ما درج الفكر الأوروبي على تسميته التطورية، مغلباً إياها على مصطلح التحولية الذي راج استعماله عند الفرنسيين.

وهكذا عرفت الصحافة العربية دفقاً من المقالات والدراسات والاستفسارات والترجمات، العلمية والجدالية، في سبيل التعريف بالداروينية وتبسيط أركانها إنْ للترويج لها وإنْ لدحضها. فتمت معالجة كل فرضيات الداروينية على غرار الانتخاب الطبيعي وفكرة الصراع ما بين الأنواع وبقاء الأصلح أو الأنسب وفرضية الأصل الحيواني للإنسان... وتطرق البحث أيضاً إلى الأفكار الفلسفية والاجتماعية التي شكلت مقومات الإيديولوجية التطورية وأهمها الاعتقاد بالتطور المطرد للجنس البشري وتحسنه التدرجي والنوعي، والتأكيد على وجود التنافس الاجتماعي بين الأفراد والجماعات والذي سيسفر عن بقاء الأقوى والأصلح، وفكرة عقد المقارنة بين الكائن الحي العضوي والمجتمع وخضوعهما معاً لقانون التطور من البسيط إلى المركب.

وهزّت الكتابات الداروينية وما ولدته من جدالات، قناعات فكرية ودينية على غرار وجود اللّه والقضاء والقدر وماهية النفس البشرية وخلودها ووجود عالم ما ورائي...

وشهد الفكر العربي الحديث، كما الفكر الأوروبي، كل أنواع الاستجابات الممكنة لفكرة النشوء والارتقاء. واضطر المؤيدون والمعارضون، على حدّ سواء، وبسبب عدم الانقطاع في إنتاجية العلوم الطبيعية واكتشافاتها المتتالية، إلى إجراء تحولات وتراجعات عديدة في مواقفهم المعلنة.

ويدل رصد السجالات عبر المجلات النهضوية مثل **المقتطف** تأسست 1876، **والبشير** تأسست 1870 **والمشرق** تأسست 1898 **والشفاء** تأسست 1896، وأوقعت التبدلات المتلاحقة في النتائج العلمية الجميع في الحيرة الفكرية وجعلت التأكيدات الإيديولوجية تبدو وضيعة أمام حركة العلم النشيطة. (أغناطيوس هزيم: «شواغل الفكر المسيحي منذ 1866» في كتاب **الفكر العربي في مائة سنة**، الجامعة الأميركية، بيروت، 1967).

ويأتي الجدل حول النشوء والارتقاء في الفكر العربي الحديث، كما سبقت الإشارة، في سياق الدعوة إلى ضرورة اقتباس النموذج العلمي ـ الصناعي الغربي من أجل الخروج من التخلف نظراً لما حققه هذا النموذج الحضاري من نجاحات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. لذا يصح القول إن الجدل حول النشوء والارتقاء هو من مقتضيات الدعوة الإيديولوجية العلمية التي ظهرت في الفكر العربي الحديث والتي تنادي بتغليب الوعي العلمي في السلوك الفردي والجماعي.

وهذا ما يفسّر بالضبط الترابط الذي يلاحظه الباحث بين طرح قضايا علمية بحتة على غرار مبدأ التولد الذاتي وطرح قضايا دينية كمبدأ وجود اللّه وعقيدة خلود النفس وعقيدة الخلق من العدم وحتى طرح قضايا فكرية فلسفية سياسية على غرار التعاضد والتنافس والحرية والمساواة. . . إذن لقد تعاطى مفكرو النهضة العربية مع الداروينية ليس بصفتها نظرية تحولية وحسب، أي كما شاءها واضعها، وإنما بصفتها فلسفة تطورية، كما شاءها مريدوها. وهنا مكمن الخلاف بين مفكري النهضة العربية، فقد توزعوا بين معتقد بصوابية إيديولوجية التطور وقدرتها على تفسير كل ظواهر الحياة والثقافة، وآخر مناهض ورافض وأخير توفيقي.

وقد روّج مؤيدو مذهب النشوء والارتقاء، في أكثر اشكاله مغالاة وتطرفاً، للأفكار العلمية والفلسفية الإلحادية التي نادى بها غلاة المذهب الدارويني في أوروبا. ودعوا إلى تغليب الأحكام العلمية على كل نظر فلسفي أو اعتقاد إيماني، ومجاراة عملية العصرنة التي ستقضي حتماً بانحسار دور الدين في المجتمع. وقد توسلوا منهجاً نقدياً جذرياً جاهدين للإطاحة بمقومات الثقافة العربية وما عهدته من تصورات عن الكون والإنسان تشكلت، على الأغلب، بالمشاركة مع الثقافة الدينية التقليدية، ودعوا إلى إجراء تغييرات راديكالية في الأنظمة التربوية والتعليمية السائدة.

وفي طليعة هذا الموقف الدارويني الإلحادي يُذْكَر الطبيب شبلي الشميل 1850 - 1917وشقيقه أمين الشميل - 1828 1897، (راجع مقالته «دارون ومذهبه عند الأقدمين»، **المقتطف**، مجلد 10 ,1885 ص 145)، والشاعر جميل صدقي الزهاوي 1863 - 1936، واسماعيل مظهر 1891 - 1962، مؤسس مجلة **العصور** 1927 - 1930، وابراهيم الحداد - 1904 1982، صاحب مجلة **الدهور** تأسست سنة 1930)، وسلامة موسى 1887 - 1958 (راجع «دارون ونظريات النشوء الحاضرة»، مجلة **المقتطف**، مجلد 36، سنة 1910، ص 437؛ أيضاً كتابه **نشوء فكرة اللّه**، القاهرة، 1913).

وناقض هذا الاتجاه المادي ـ الإلحادي تيار فكري ديني يتوسل النظرة الفلسفية اللاهوتية، بحسب اتجاهاتها الأرسطية والسكولاستيكية، ويسعى جاهداً لدحض الداروينية كنظرية علمية وكإيديولوجية تطورية على حدّ سواء. وأهم ممثلي هذا التيار المضاد للداروينية، الشيخ ابراهيم الحوراني - 1844 1916، والأب اسكندر طوران، «المذهب الدارويني وأصل الإنسان» مجلة **المشرق** مجلد 19، ص ,606 ,659 ,739 ,814 ,908)، أيضاً «أصول التاريخ البشري وسوابقه»**المشرق**، مجلد 20 ص 671 - 804) وتفرض أيضاً جهود السيد جمال الدين الأفغاني 1839 - 1897 نفسها في سياق الرد على الفلاسفة الماديين بخاصة في كتابه **الرد على الدهريين** وعنوانه المعبر «رسالة في أبطال مذهب الدهريين وبيان مفاسدهم، وإثبات أن الدين أساس المدنية والكفر فساد العمران». وهناك أيضاً ردود وتعليقات من المفكر الإسلامي المصري محمد فريد وجدي 1878 - 1954 منشورة في كتابه **ملحق بكتاب الإسلام**.

غير أن موقفاً ثالثاً توفيقياً جاهر بإمكان التقريب بين دعاة النشوء والارتقاء والمؤمنين بالأديان؛ فقد دعا هذا التيار التوفيقي إلى التسليم بالحقائق العلمية المثبتة من العلماء مؤكداً عدم تعارضها مع المبادىء الاعتقادية الدينية الأساسية. فحاولوا بذلك الدفاع عن العلم وتوظيفه في خدمة الصراع الإيديولوجي ضد الدين. كما رفضوا، بالمقابل، المساس بالمعتقد الديني بحجة تضاد بعض أحكامه مع نتائج علمية واختبارية معينة، ودعوا إلى التفسير والتأويل.

وأهم ممثلي هذا التيار التطوري المؤمن: ادوين لويس المتوفى سنة 1907، ويعقوب صروف 1852 - 1927، وجرجي زيدان 1861 - 1914 . . .

وأخذ الاهتمام بالداروينية في الفكر العربي شكله العلني والنزاعي عقب خطبة ألقاها الدكتور ادوين لويس، عضو الكنيسة المشيخية، والأستاذ في الكلية السورية الإنجيلية (تأسست سنة 1866) في حفلة تخريج. وقد قرّظ لويس خلالها شخصية داروين الذي توفي قبل شهر تقريباً 19 نيسان/ابريل 1882 وألمع، على غرار لاهوتيين بروتستانتيين انكلو ـ سكسونيين، إلى انتفاء أي خطر على الدين المسيحي من الداروينية.

وأثارت هذه التصريحات ردات فعل عنيفة على صعيد الكنيسة المشيخية وعلى صعيد الكلية السورية الإنجيلية، إدارة وأساتذة وطلاباً. وتحولت إلى قضية أخلاقية تطرح مصير حرية الرأي والتعبير داخل حرم الكلية خصوصاً أن قراراً بفصل الأستاذ لويس عن التعليم قد اتخذ مما اضطره إلى الاستعفاء.

وما لبثت مجلة **المقتطف** أن نشرت خطبة ادوين لويس بعنوان «المعرفة والعلم والحكمة». . . (**المقتطف**، مجلد7، جزء 3، آب 1882ص 158 ,167) فاستدعى ذلك ردوداً عديدة في مقدمها رد القسّ جيمس انس الأميركاني الذي اتهم ادوين لويس بالكفر (**المقتطف**، المجلد السابع، 1882، ص 223).

وهذا الاتهام أثار بدوره حفيظة مؤيدي لويس، فتوالت الردود والردود على الردود، ومنذ ذلك الوقت تشكل ملف الداروينية في الفكر العربي.

مشكلات داروينية

طرح التيار الداروني العربي، في اتجاهيه، المغالي والتوفيقي، مشكلات فلسفية وثقافية واجتماعية عديدة واقترح لها تفسيرات وإجابات وألقى عليها أضواء جديدة لم يعهدها الفكر العربي والإسلامي في مراحله السابقة.

وعند اشتداد الجدل حول الداروينية، نظرية ومذهباً، عمد دعاتها إلى البحث عن سوابق لها في التراث العربي بعد أن تجاهلوا أهمية عملية التبرير هذه في فترة انطلاق الدعوة. غير أنه سرعان ما تجلت أهمية تأصيل النشوئية في التراث الفلسفي والديني بهدف شرعنتها (راجع محمد صالح غنوم «دارون ومذهبه عند العرب» **المقتطف**، مجلد 35، سنة 1909، ص 1022)، أيضاً («هل كان مذهب دارون معروفاً عند العرب والفرس؟» **المقتطف** مجلد 14، سنة 1890، ص 359 ؛ أيضاً «مذهب دارون والعرب» **المقتطف**، مجلد 40، سنة 1912، ص 95).

وقد جهد في هذا السبيل اسماعيل مظهر في مقدمة ترجمته لكتاب داروين في **أصل الأنواع** إلى إظهار توافق في الآراء بين كتابات فلسفية عربية والاتجاه المحوري في الداروينية. فيذكر أن إخوان الصفا، هم «أول من تكلموا فيه بأسلوب علمي في أول عصور المدنية العربية» (ص 4). ويذكر أيضاً كتابا **الفوز الأصغر** و**تهذيب الأخلاق** للعلامة أبي علي أحمد بن محمد بن مسكويه الخازن المتوفى 421هـ. اللذان يحويان «شروحاً بينة جلية عن آراء أهل ذلك العصر في النشوء، تبدل بعض الأحياء من بعض». (ص 8) وأيضاً، يورد مقاطع من مقدمة ابن خلدون والجاحظ (ص 1 - 14)

وقد دافع اسماعيل مظهر عن محاولات تشويه الفكر الدارويني في معرض تصويبه لأسس الفكر العلمي عند العرب وردّ على السيد جمال الدين الأفغاني معيباً عليه عدم فهمه للداروينية. فيقول إن الأفغاني اعتبر أن مذهب داروين «يفضي بالبرغوث لأن يكون فيلاً وبالفيل لأن يكون برغوثاً. وإذا سألته لماذا؟ أجابك لأن لكليهما خرطوماً!!!».

أولى المشكلات التي طرحتها الداروينية العربية هي مشكلة العلاقة بين العلم والدين. فكان السؤال حول الحدود الفاصلة بينهما وحول دور كل منهما في تشكيل النظرة إلى الكون والإنسان. وطرح في السياق نفسه دور العلوم في نقد العقائد الدينية وموقف الدين من النتائج العلمية التي لا تنسجم، ظاهراً وباطناً، مع أحكامه الشائعة.

ونشأ الخلاف حول العلاقة بين العلم والدين انطلاقاً من مشكلة الأولوية والمرجعية. فقد دافع المقتطف، في بدء انطلاقته، عن موقف يقول بتقديم «الإيمان على العيان» (**المقتطف**، مجلد 3، جزء 7، 1877، ص 180) في حال أي تضارب بين الأحكام العلمية والأحكام الدينية. وتصدى الدكتور شبلي الشميل لهذا الموقف مؤكداً أنه لو صحّ هذا القول «لاكتفى الإنسان عن السعي في سبيل العلم بالقول» «إن كان ما يتأتينا به العلم مأذوناً به في الدين فهو منصوص عنه وما كان منصوص عنه فلا حاجة لنا به».

ويعتقد الشميل أنه لا مناص من تأكيد أولوية النظر العلمي ونتائج الاختبارات. ومردّ ذلك، بحسب رأيه، أن العديد من المسائل «التي رفض العالم الديني البحث فيها أولاً، زعماً منه أنها تمسّ الدين، قبلها أخيراً كحقيقة راهنة قبل غيره». (**عون، مصدر سابق**، ص 266. . .).

ويعتقد الشميل، في موقف آخر، أنه لا يجوز زجّ العلم في المسائل «الاعتقادية البحتة» ويشير إلى أن الإيمان الديني «قام حتى الآن على غير العلم وفي إمكانه أن يبقى في غنىً عنه زماناً طويلاً وليس من الحكمة أن نحاول إلباسه حلة علمية لا تناسبه» لأنها عندئذٍ «تنم عن ضعفه». (**الهلال**: «هل في الوجود عالم آخر»، السنة السابعة عشرة، الجزء العاشر، ص 600).

وفي محاولة توفيقية لاحقة بين النظرة التطورية والنشوئية والوحي الديني، يدعو يعقوب صروف إلى الإقلاع عن رفض نتائج العلوم الطبيعية بحجة التمسك بالوحي وإلى الإقلاع عن رفض الوحي الديني بحجة تعارضه مع نتائج العلوم الطبيعية. ويحصر صروف الخلاف بين العلم والدين في نطاق الاختلاف بين العلوم الطبيعية وبعض تفاسير الوحي الديني ليس إلا. ويدعو بالتالي إلى التمكن من العلوم الطبيعية واستعمالها وتوسيع دائرتها لكون، جوهرها «مصداقاً للوحي». ويؤكد «أن العلم. . . غير محصور في الوحي ولا يصحّ تكذيبه بدعوى أنه غير مذكور في الوحي، إلا إذا ناقض ما في الوحي وكانت موافقته له محالاً وذلك لم يكن ولن يكون». (**المقتطف**، «العلوم الطبيعية» مجلد 11، ص 169 - 171).

وفي السياق عينه، اتخذ جرجي زيدان موقفاً معارضاً لغلاة الداروينية ولغلاة معارضيها في آن. ويعتقد زيدان أن الموقف العلمي يقضي بالتمييز بين ظاهرة العلم وظاهرة الدين وعدم المزج بين أحكامهما وعدم مجاراة أي هيمنة من طرف على آخر فيقول: «فالأولى بنا اعتبار كل من العلم والدين مستقلاً بنفسه نستعين بالواحد على الدنيا وبالآخر على الآخرة». (**الهلال**، «الدين والعلم». السنة الثامنة، الجزء الحادي عشر،

ص 329) هذا مع العلم أن في كتابات زيدان محاولات عديدة للاستدلال على بعض العقائد الدينية من وجهة نظر العلوم الطبيعية. (**الهلال**، «هل في الوجود عالم آخر»، السنة السابعة عشرة، الجزء الثامن، ص 470 - 476).

وطرحت الداروينية العربية مشكلة أصل الحياة وكيفية بدئها وظهورها. واحتدم النزاع بين مؤيدي فكرة الخلق ومؤيدي فكرة النشوء والتطور. فقد جارى الدكتور الشميل ما جاء في كتابات هايكل وبخنر، وهما من غلاة الداروينية في ألمانيا، حول هذا الموضوع الشائك، فأكّد أن الحياة حصلت «بقوى الطبيعة أي النشوء» وأنه ليس ما يوجب جعل «الحياة من مصدر آخر غير مصدر القوى الطبيعية». (**«الحقيقة»** ص 299 - 300 من **المجموعة الكاملة**، الجزء الثاني، مطبعة المقتطف بمصر، 1910).

ودافع الشميل بعناد عن مبدأ التولد الذاتي لما له من نتائج فلسفية مرتبطة بكلية مذهبه المادي. وتراه يصرّ «أن العلم توصل في الأمور الطبيعية إلى هذه النتيجة الكبرى، أن القوة والمادة لا تنفصلان البتة» لأنه يستحيل «البصر بلا عين والفكر بلا دماغ»، وبالتالي يعتبر الشميل «أن المادة دائمة الوجود» أي «قديمة». وعليه فإن تكوّن «العالم من العدم أمر مستحيل». (**الحقيقة**، ص 229 - 230).

غير أن يعقوب صروف، متوسلاً آخر نتائج اختبارات الفرنسي لويس باستور والإنكليزي جون تندل 1820 - 1893، دحض حجج الشميل المادية. وقد رفض صروف مبدأ التولد الذاتي نافياً إمكان نشوء الحي من غير الحي.

ولكن الشميل، بعد أن تراجع مضطراً أمام ثبوت اختبارات التخمير، اعتبر أن نفي مبدأ التولد الذاتي لا يعني الاقتناع بإمكان «خلق الحياة من العدم». ويعتقد الشميل أن العلم حسم حقيقة واحدة وهي «أن كل حي من حي» (**الحقيقة**، 299 - 300)، وهذا يعني سقوط فكرة الخلق الاستقلالي وإبدالها بفكرة النشوء، فإن مفهوم الخلق لا يناسب «الواقع المقرر في العلم»، «هل في الوجود عالم آخر»، **الهلال**، السنة الرابعة عشرة، الجزء العاشر، ص 600).

وانطلاقاً من هذا التحليل، يرفض الفيلسوف الدارويني أسس الفلسفة الغائية برمتها. إذ أن ما يسميه جرجي زيدان «حكمة فائقة» في انتظام الكون وهي «غاية مقصودة» (ص 304)، يصبح عند الشميل «نتيجة لازمة» لعملية النشوء بل إن ما يسمى حكمة فائقة، يقول الشميل، إنما هو «عبث إلا إذا قلنا تناسب ضروري لنشوء مترابط». («هل في الوجود عالم آخر»، **مصدر سابق**، ص 604).

وفي خضم الجدل حول فكرة النشوء في ما بين دعاة الإيديولوجية التطورية أنفسهم، ظهر دفاع قوي عن الفلسفة الروحانية اضطلع به العديد من رجال الدين والمفكرين.

ويمكن اعتبار الشيخ ابراهيم الحوراني في طليعة من تصدوا للداروينية وتعليلاتها الفلسفية المادية. فقد حاول في كتابه **الحق اليقين في الرد على بطل داروين** تأكيدالتوافق بين التيار الفلسفي العقلاني الديني والمنجزات العلمية والأنماط المعرفية القائمة على الاختبار، رافضاً، في الوقت عينه، الاستدلال على صوابية مذهب النشوء والارتقاء من النتائج العلمية الحديثة.

ويعتقد الحوراني أن مقولة النشوء والارتقاء هي «فرض» علمي ليس إلا وأن مقولة «الانتخاب الطبيعي» هي بدورها«فرض» علمي. ويستنتج بالتالي أن الداروينية ليست إلا نظرية مبنية من «الفرض على الفرض» (ص 18). وهكذا أكبّ الحوراني على تفنيد الداروينية عبر إقامته اثني عشر اعتراضاً عليها.

ولكن أكثر الأفكار إثارة للجدل داخل الفكر العربي الحديث هي فكرة نفي وجود الله التي طرحتها الداروينية. وسيثير هذا الإلحاد العلمي الأفكار والمشاعر على حد سواء خصوصاً أنه تجاوز حيّز الإيمان الفردي ليصبح دعوة إيديولوجية واسعة المرامي.

وقد نتج من طرح فكرة وجود الخالق على النقاش العلني تبلور مواقف إيمانية داخل تيارات الإيديولوجية التطورية.

فقد تشبث جرجي زيدان بموقفه الإيماني التقليدي رافضاً الإقرار بأي مترتبات «إلحادية» على قناعاته بفكرة «النشوء والارتقاء» («وجود الخالق»، مجلة **الهلال**، السنة الخامسة عشرة، الجزء الثاني، ص 85)؛ أيضاً، **(«ما هي النفس البشرية وصفاتها ومصدرها ومصيرها»**، مجلة **الهلال**، السنة السادسة، الجزء التاسع، ص 341 - 344 وما بعد).

أما يعقوب صروف فقد بدا لا أدرياً (راجع **عون، مصدر سابق**، ص 291 - 295) عن الإقرار ببعض الحقائق الاعتقادية أونفيها. ولكنه رأى أن الدين يلعب دوراً حاسماً في تقدم مجتمع إنساني أو تأخره (**«المقتطف**، مجلد 67 ,1925، ص 458).

وبقي الشميل الذي جاهر بإلحاده معللاً إياه بالحجج والبراهين. وقد أشار بنفسه إلى ظروف تحوله عن الإيمان الديني المسيحي إلى الإلحاد واعتناقه المذهب المادي وباقتناعه بالداروينية. فذكر اشمئزازه، في البدء، من ذلك الرجل «الذي ادعى أن أصل الإنسان من القرد» واعتبر صاحبه «دعيّاً

ما خالف إلا ليعرف». ويذكر أنه شخصياً، وقبل التعرف إلى كتابات داروين، أكبّ على صياغة خطاب حول «اختلاف الحيوان والإنسان بالنظر إلى الإقليم والغذاء والتربية». ويعلق على اهتمامه المبكر هذا بالنشوء والارتقاء من دون أن يعلم أنه موضوع داروين بقوله «فكنت كالذي يقول النثر وهو لا يدري». وما لبث فترة حتى باشر الشميّل ترويجه للمذهب الداروني بعد أن صار هذا الموضوع، بحسب قوله «موقف أفكاري وموضوع هويّتي وغرضي في كل كتاباتي بعد مبارحتي المدرسة ورحلتي إلى أوروبا واطلاعي على المذهب في مؤلفات أصحابه».

وأكّد الشميّل على رفضه الدين بكل أركانه الاعتقادية. فالتعاليم الدينية، بحسب ما يقول، «تفصل الإنسان عن هذا العالم حتى لا يعود يعتقد به وهو بالواقع لا يفصله عنه شيء حتى ولا الموت» بل إنه يعتقد أن أصل الدين إنما هو «وهم الإنسان» وليس أي ميل غريزي. ويرد ظهور الدين إلى محبة الذات أو الأنانية. وأن الشعور الديني يزدهر بسبب عاملين: «حبّ الرئاسة في الرؤساء وارتياح المرؤوس إلى حب البقاء وكلاهما لما في الإنسان من محبة الذات». والرؤساء، بحسب ظنه، هم «دعاة»والمرؤوسون ليسوا إلا «ساذجي الناس».

وقادته تأملاته حول مبدأ وجود الخالق إلى الإلحاد. فقد رأى الشميل أن اللّه غير موجود في حال اعتبرنا ناحيتي العدل والمساواة بين الناس ويقول شعراً:

قسم الناس بين خلق يجازى
ثم قوم يعدّ ذاك مجونا
بين خلق نعدّ فيه المعافى
ونعد المألوم والمسكينا

هل دريتم بما جنيتم فمظلومون أنتم وأنتم الظالمونا (287).

وأن الله غير موجود، يقول الشميّل لأنه لم يجد له «في المادة محلاً خالياً. . .» كما أنه لم يجده على الصعيد الاجتماعي. ويعبر عن فكرته هذه شعراً:

«عبدنا به ربّاً مثيباً معاقباً
ويقضي ولا ردّ ويقضي كما يشا
رجوناه رحماناً أردناه عادلاً
قصدناه جباراً كملك إذا عتا
دعونا إليه الناس بالمين والدها
دعوناهم بالنار والسيف في القلى»

(راجع: فلسفة النشوء والارتقاء، الجزء الأول، مقدمة الطبعة الثانية، مطبعة المقتطف، مصر، 1910، ص 1 - 51).

وفي فترة لاحقة، كشف الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي عن قناعاته الداروينية. فقد نظّم قصيدة مطوّلة عن أصل الإنسان الفردي وعن بدء الحياة وفق تفسير مذهب النشوء مشكّكاً في وجود خالق للكون وهي بعنوان: «ثورة في الجحيم». (مجلة الدهور، العدد 6، مجلد 1، آذار، 1931).

وظهرت مجلة الدهور لترفع، بتأثير من التيار الدارويني، شعار الإلحاد. وجاهر صاحبها ابراهيم الحداد بالكفر، وروّج له معتمداً ترجمة خاصة للمقولة الديكارتية «أنا أفكر فإذاً أنا موجود» جاءت كما يلي: «أنا أشعر فإذاً أنا موجود».

وعلى صعيد الفلسفة الاجتماعية، توسل دعاة النشوء والارتقاء مذهبهم هذا في سبيل تفسير بعض المشكلات الاجتماعية التي احتدم الجدال حولها.

فقد اتّسم موقف الدكتور الشميّل بعدم مناصرته لدعاة تحرير المرأة ومساواتها بالرجل بالرغم من اعتباره الاشتراكية «نتيجة لازمة لنظر الإنسان في الاجتماع» (راجع «الاشتراكية» المقالة الحادية والعشرين، **المجموعة**، 153). وقد آلت به قناعاته الداروينية، إلى قراءة مشكلة مساواة الرجل بالمرأة على ضوء المذهب النشوئي. واستنتج أن الرجل والمرأة لا يمكن أن يتساويا. وعلل ذلك بمقارنة بين عالم الإنسان وعالم الحيوان أفادته «أن امتياز الأنثى على الذكر من صفات الحيوانات المنحطة في سلّم النشوء وأن امتياز الذكر عليها من صفات الحيوانات المرتقية». («المرأة والرجل هل يتساويان»، المقالة الحادية عشرة والثانية عشرة، في **المجموعة الكاملة**، الجزء الثاني، ص 92 - 106).

ويخلص الشميّل إلى نتيجة شديدة الخطورة مفادها «أن المرأة تنحط عن الرجل كلّما كان الإنسان أعرق في الحضارة والمدنية ومتساوية وترتفع عنه كلّما كان أقرب إلى البداوة والخشونة جسدياً وعقلياً»، وبالتالي «إذ تغلب الرجل على المرأة من ضروريات الارتقاء والضدّ بالضدّ». («المرأة والرجل هل يتساويان»، المقالة الحادية عشرة والثانية عشرة، **المجموعة الكاملة**، الجزء الثاني، ص 92 - 106).

ولكن بالرغم من هذا الاستنتاج الذي يؤثر على جانب معين من الإيديولوجية التطورية فقد استعان يعقوب صروف بالمنطق النشوئي عينه ليدحض كل توظيف لها يبرر السلوك الاستعماري للمجتمعات الغربية؛ فأكّد، مستلهماً مقومات علم الاجتماع بحسب هربرت سبنسر، على إمكان المجتمعات الشرقية الخروج من التخلف والانتظام في حركة التطور (المقدمة، المقتطف، مجلد 9، الجزء السادس، 1885،

واذا هم يحتكون بحضارات تلك البلدان التي فتحوها فاتحين عقولهم لها، فيطّلعون على الفلسفات اليونانية والسورية وعلى الفكر الفارسي والعرفان الهندي وعلى علم اللاهوت اليهودي والمسيحي، ويأخذون بالتأثر بمختلف الآراء والنظريات، ويدخل كثير من تلك الشعوب المغلوبة في الاسلام، ويدخلون معهم كثيراً من افكارهم ونظرياتهم ومعتقداتهم. واذا بالاسلام يتطعم بمختلف النظريات والمعتقدات والافكار والفلسفات، وتنشأ فئة من المسلمين تأخذ بتأويل معاني القرآن الظاهرة، وبتقصي اغراض له توجبها تلك الافكار والآراء والفلسفات والمعتقدات والحضارات الداخلة في الاسلام. وهكذا ينقسم المسلمون على مرّ الزمن الى قسمين رئيسين كان للاحداث السياسية، كما للامور الفكرية دور مهم في تميزهما. اما القسم الاول فيتألف من اولئك الذين تمسكوا بالظاهر من معاني القرآن واتبعوا كتاب اللّه وسنة رسوله، واوجبوا فهم القرآن كما كان يفهم في الاصل عند تنزيله، فعرفوا بأهل التنزيل او اهل السنة أو أهل الظاهر. أما القسم الثاني فيتألف من اولئك الذين اولوا المعاني الظاهرة وتقصوا مرامي لها باطنة، فعرفوا بأهل التأويل أو أهل الباطن. وأخذ الخلاف يحتدم بين الفئتين. وكثيراً ما كان يتجاوز الخلاف الفكري الى خلاف سياسي وعسكري. وكانت هذه الخلافات في معظمها تدور إما حول الاصول في الاسلام وإما حول شخصية رئيس الأمة، وهو الإمام، ومهامه. غير أن طبيعة هذه الخلافات، مهما تشعبت موضوعاتها وتفرقت وتباينت، كانت تلتقي في نقطة واحدة، هي. هل الولاية للامام هي ولاية سياسية أم انها من أصول الدين تتعدى الامور السياسية الى أمور العقيدة الدينية ودعائمها. قال أهل التنزيل، وهم أهل السنة وأهل الظاهر، إن مهمة الامام هي مهمة سياسية واجتماعية وقضائية لا غير، ذلك لأن الامام لا يخلف النبي الا بالسهر على تنفيذ احكام الشريعة وعلى اقامة الحدود والدفاع عن حوزة الدين وعلى اغراء الجيوش وتقسيم الفيء وتزويج اليتامى. لذلك فإن الأمة هي التي تختار لامامتها من هو في نظرها اصلح من غيره للاضطلاع بهذه المهمات ولذلك سمي اهل السنة بأهل الاختيار (عبدالقاهر البغدادي، كتاب أصول الدين، استانبول، مدرسة الالهيات بدار الفنون التركية 1928 ص 272، محمد بن محمد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964، ص 171). أما أهل التأويل، وهم أهل الباطن، فقد قالوا بأن الامام، علاوة على هذه المهام السياسية والاجتماعية والقضائية، يتعين عليه تأويل كلمة الله حسب حاجات الانسان واستعداده العقلي والروحي والخلقي. فمع ان الرسالة تم تنزيلها على النبي فإن تأويلها يبقى قائماً حسب مقتضيات الزمان وتهيؤ الانسان، وذلك لكي تبقى كلمة اللّه مجيبة عما يثور في خلد الانسان من اسئلة، وهادية له الى طريق الرشاد. فاذا كان الرسول قد أدى كلمة اللّه فان الامام من بعده يؤوّلها ويعلمها الانسان ليهديه الى الحق والصلاح. وهكذا فإن الامامة، في عرف اهل التأويل، هي امتداد للرسالة وواجبة الوجود بوجودها. لذلك كان الامام مؤيداً من اللّه، شأنه في ذلك شأن النبي الرسول. وتأييد اللّه للامام إنما يصل اليه من الامام الذي سبقه. أما أول من اضطلع بالامامة في الاسلام بعد الرسول فهو علي بن ابي طالب ابن عم الرسول وزوج ابنته فاطمة. وقد عهد الرسول اليه بالامامة وبلّغه تأييد اللّه له، فبلّغها بدوره للامام الذي جاء بعده ليبلّغها هذا لخليفته، وهكذا دواليك. وبهذه السلسلة من الأئمة تبقى هداية اللّه للانسان، في عرف هذه الفرقة، مستمرة مدى الدهر لا تنقطع ولا تزول، لذلك عرفت هذه الفرقة بأهل النص والتعيين، كما عرفت بالفرقة التعليمية وبالامامية، وقد اشتهرت بالشيعة لكونها الشيعة، أي الفرقة، التي تحزبت لعلي بن ابي طالب وقالت بإمامته. وانقسمت الشيعة على مر الزمن الى فرق كثيرة لأسباب سياسية وشخصية وفكرية مختلفة لا مجال لذكرها في هذه الدراسة. وقد اتبعت كل فرقة من هذه الفرق الشيعية خطاً من التأويل يختلف الواحد عن الآخر قليلاً او كثيراً تبعاً لمختلف الاتجاهات السياسية والفلسفية والكلامية والفقهية.

وقد شهد القرنان الثالث والرابع للهجرة، اي القرنان التاسع والعاشر للميلاد هذا النشاط الفكري في الاسلام، حتى اذا ما هلّت السنة الثامنة من القرن الخامس للهجرة 1017/5408م. ظهرت دعوة التوحيد بعد ان كان قد هيأ لها عصر من الاستعداد الفكري والعقلي والفلسفي والروحي ومن الاستتباب السياسي والاجتماعي، وذلك بفضل الدولة الفاطمية التي شمل سلطانها السياسي افريقيا الشمالية ومصر والسودان وبلاد الشام والجزيرة العربية وامتد اثرها الفكري الى اوسع من ذلك.

دعوة التوحيد

ظهرت دعوة التوحيد بشكلها الاخير إذن في القاهرة، وكان يرعاها الحاكم بأمر اللّه، وقد عهد بإمامتها الى حمزة بن علي يعاونه عدد كبير من الدعاة على رأسهم أربعة هم: ابو إبراهيم إسماعيل بن محمد التميمي وأبو الخير سلامة بن عبدالوهاب السامري وأبو الحسن علي بن احمد الطائي المعروف بالمقتنى

بهاء الدين. (Makarem, *The Druze Faith*, p. 13).

ذلك ما كانت عليه دعوة التوحيد، وهي ثمرة لتطور روحي وعرفاني اكتسبه الانسان عبر العصور نتيجة لقلقه الوجودي ولسعيه وراء معرفة الحقيقة الأخيرة. وقد نهجت دعوة التوحيد هذه منهجاً يعتمد العقل الكلي في استطلاعات السالكين وفي توجهاتهم المعرفية، هذا العقل الذي أبدعه الواحد الاحد، دون أن يكون لهذا الابداع الإلهي أي مدلول زماني أو مكاني. ذلك لأن هذا الواحد الأحد، الذي يتقدس في شمول ملكوته عن كل اينية أوكيفيّة، يضم في حقيقته الاحدية الوجود جميعاً أو قل هو الوجود الحق، ولا وجود الا هو، فكان العقل، هذا المبدع الأول، وهذا التعبير عن هذه الوحدة الشاملة، صورة كاملة متضمنة في سرها، كما يقول الشيخ زين الدين عبدالغفار تقي الدين، «معنى ما كان وما يكون، دفعة واحدة بلا زمان، فاستقرت في معنى معنوي تحت إحاطة مجال وُسْع العظمة اللاهوتية بلا مكان». (الشيخ زين الدين عبد الغفار تقي الدين، الورقة 189 ب). فإذا هذا العقل الكلي قوة وفعل معاً، واذا هو علة كل علة وأصل كل موجود وغاية كل غاية وتمام كل فعل. وقد سمي هذا المبدع الكلي عقلاً لأنه يعقل الاشياء، اي يربطها ويضمها ويحتويها، بالقوة الإلهية (**مخطوطة**، الورقة 121 ب). فهو محض الابداع، وقد صدر عن نور تنزه الوحدة الشعشعاني وكمال الاحدية وشمولها، هذه الاحدية التي تمد هذا العقل الاول الكلي بقوة دائمة الاشعاع وبنور دائم الخلق، فإذا هو امر هذا الاحد، اي شأنه وارادته، واذا هو الواحد في شموله وكليته. (**مخطوطة**، الورقة 74 ب).

أما الأحد، أما اللّه، فليس، في عقيدة التوحيد، كائناً متعالياً عن هذا الوجود بمعنى أن هذا الوجود، هو مخلوق خارج في كينونته عن الأحد، وانما اللّه، في عقيدة التوحيد، هو الواحد الاحد الذي لا يخرج عن ملكوت احديته شيء، إنه الوجود الحق، وما هذا الوجود المحسوس الا تعبير عن اللّه الاحد يحتويه اللّه في محض وجوده وحقيقته. فاللّه، كما يقول احد حكماء التوحيد هو «في كل شيء ولا شيء فيه، وحاوي كل شيء ولا شيء يحويه ومع كل شيء ولا شيء معه وواسع كل شيء ولا شيء يسعه... حاضر كل شيء ولا شيء يحضره». (الشيخ زين الدين عبدالغفار تقي الدين، الورقتان 321 ب - 322 أ). ذلك لأن الاشياء لا وجود لها دون هذه الذات لحقيقتها وهويتها. فاللّه إذن هو في كل شيء دون أن تكون الأشياء فيه بمعناها الحسي المتكثر الوهمي. ان هذه الاشياء الحسية ليست إذن في اللّه بل اللّه متعال عن الحس والوهم منزه عن الاحاطة والادراك، ومع ذلك فهو في الاشياء لأنها تستمد وجودها منه كما تستمد الاشياء التي يراها الحالم في الحلم وجودها من الحالم. وهكذا فإن كون اللّه في كل شيء ولا شيء فيه لا يناقض القول إنه حاوٍ لكل شيء ولا شيء يحويه. ذلك لأنه منزه عن الكثرة والحس، متعال عن المخالفة والتضاد، فالأشياء إذن إنما هي معتمدة في وجودها النسبي عليه، وهو الموجود الأحق والوجود الأحق والموجد الأحق. فالهوية المتعالية إنما هي في هذه الاشياء من حيث أن هذه الاشياء معتمدة بوجودها على هذه الذات الإلهية اعتماداً كلياً، ولا وجود لهذه الاشياء الا بوجود الذات الإلهية الأحق، والهوية المتعالية إنما هي حاوية لهذه الاشياء من حيث أن وجود هذه الذات هو الوجود الأحق ولا وجود إلا هو. وقد قال الشيخ الفاضل محمد ابو هلال في اللّه: «بل داخل في كل شيء وخارج من كل شيء عزة في التعاظم». (الشيخ الفاضل محمد ابو هلال، **مجموعة من تأليف سيدنا الشيخ الفاضل**، الورقة 130 أ). ذلك لأن اللّه لو كان منزهاً عن هذا الوجود متعالياً عنه وحسب، لكان محدوداً بهذا الوجود متناهياً، ولكان محوياً فيه وجزءاً منه، إذ يكون الوجود خارج اللّه وبالتالي محيطاً به فيصبح اللّه بذلك جزءاً والوجود الحسي كلاً، لذلك قال الشيخ زين الدين عبد الغفار إن اللّه حاو لكل شيء ولا شيء يحويه. ذلك لأن الله لو كان محدوداً بهذا الوجود لحدثت ثنائية تتكون من إله خالق محدث ولكنه محدود، ومن وجود مخلوق محدث ولكنه حادّ، كما يحد المحيط المحاط. إنها ثنائية توجب التحديد وبالتالي توجب الوجود المكاني والزماني. واللّه منزه عن أن يحيط به شيء وعن أن يحده زمان أو مكان. إن ذلك لافتراض يخرج عن التوحيد ويتنكر للواحد الاحد. فاللّه لا يكون واحداً إذا كان الزمان والمكان يحدانه، ولا يكون غير متناه اذا كان متناهياً محاطاً. وقد قال في ذلك الامام علي بن ابي طالب: «كان اللّه ولا مكان وهو الآن على ما عليه كان». إذن ليس اللّه خارج هذا الوجود وحسب، بل هو الوجود الأوحد المطلق، ولذلك كان الموجود الحق ولا وجود سواه.

غير أن ذلك لا يعني أن الوجود الحسي هو اللّه، فالوجود الحسي كما سبق القول، إنما هو مظهر والواحد الاحد هو الجوهر، وهو لذلك مظهر من مظاهره ومجلًى من مجاليه. فاللّه إذن، من حيث هو مُظهِر الأشياء، منزه متعال عن الاشياء، ومن حيث كون كل شيء مظهراً ومجلى، هو الموجود الاوحد وهو احق بالوجود من كل موجود. فاللّه دائم التجلي وتجليه هذا مطلق ﴿الله نور السموات والأرض﴾. كما ورد في الآية القرآنية الكريمة (سورة النور، 35). لذلك فهو موجود في مظهره النوراني في هذا الوجود، ومتعال في حقيقته المطلقة من

ص 383)؛ ويعيب على الغرب تشبثه بفكرة «التنازع» مبرراً شن الحروب واستغلال العالم المتخلف. فالحرب، بحسب رأي صروف، ليست «وسيلة لمساعدة الطبيعة في بقاء الأصلح» وبالرغم من أن التنازع ناموس طبيعي، كما يؤكد التطوريون الداروينيون، فإنه لازم بين الإنسان والطبيعة وليس بين «الإنسان وأخيه» «الحرب وتنازع البقاء»، (المقتطف، مجلد 72، 1928، ص 361).

وفي السياق عينه، رفض اسماعيل مظهر في كتابه **ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء** مقولة «أن الشرق شرق والغرب غرب» متهماً أصحابها بجهلهم بحقائق التاريخ ونزعات التطور الاجتماعي.

وهكذا بدا واضحاً أن الداروينية أدخلت مفاهيم ومقولات ومصطلحات جديدة إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر على كل الصعد الفلسفية والدينية والاجتماعية. بل إنها صاغت منهجاً نظرياً لقراءة التاريخ والواقع الثقافي ـ الحياتي العربي. وأتت كدعامة أساسية، إلى جانب تيارات فكرية أخرى، لما سمي مشروع النهضة العربية أو المرحلة الليبرالية في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

سامي عون

الدرزية

The Duruzes
Druzisme
Drusen

مقدمة

يقوم مسلك التوحيد (الدرزية) على أنه استمرار للنظرة العرفانية في المسالك التوحيدية القديمة، وتطور لتلك التوجهات العرفانية التي استبطنتها الاديان التوحيدية عبر العصور. ونحن إذا دققنا النظر في هذه المسالك، نستطيع ان نتبين الترابط بين مسالك الحكمة عبر التاريخ ومسلك التوحيد. فأصول هذا المسلك تتلاقى في كثير من النقاط مع مسالك العرفان في عصور التاريخ القديمة، خصوصاً مع المسالك العرفانية في الصين والهند وفارس وبلاد ما بين النهرين وسوريا ومصر القديمة واليونان. (Henry Corbin, « De la gnose antique à la gnose ismaëlienne, » Convegno di Scienze morali storiche e filologiche, Rome, Accademia nazionale dei Lencei, 1959).

ونحن بدراستنا للمسالك التوحيدية القديمة، من دينية وفلسفية، في تلك البلدان نرى تقارباً بين بعض فلاسفة الاغريق، وبعض حكماء الصين والهند وايران وما بين النهرين وسوريا ومصر. ففيثاغورس، في نظريته التي شرح فيها الواحد الاحد، وبرمنيدس في ما كتبه حول الوحدة والوجود، وهرقليطس في ما كتبه حول الحركة ودوام الفاعلية التي توصل الى الوحدة في الكثرة، وامبذقليس في نظرية التوافق والتضاد، وانكساغوراس في ما كتبه حول العقل، ما هم الا امثلة لهذا التقارب المعرفي مع حكماء آخرين نشأوا في مراكز الحضارة في الشرقين الاوسط والاقصى. ولم يكن هؤلاء الفلاسفة الاغريق الا طلائع لصلات أخرى وثيقة يمكننا ان نلاحظها اذا نحن درسنا غير هؤلاء من فلاسفة الاغريق كسقراط وافلاطون وارسطو والرواقيين والابيقوريين والفيثاغوريين المحدثين والافلاطونيين المحدثين، الى أن نصل الى عدد من الفلاسفة واللاهوتيين السوريين من مختلف الفرق المسيحية واليهودية ـ المسيحية حتى بلوغنا الاسلام حيث نرى في عدد من متكلميه وفلاسفته ومتصوفيه عرفاناً اصيلاً وتوحيداً كثيراً ما يتوجه الى احدية مجردة من كل ثنائية او تكثر او تضاد.

وهكذا فقد درجت مسالك التوحيد عبر التاريخ على تقصي هذا العرفان الاصيل وعلى تنميته في نفوس المتهيئين لتقبله. وحرصت، عندما كانت ترى واجباً، على ستر هذه الحقائق الاخيرة عمن لم يتهيأ عقلياً وروحياً وخلقياً لتقبلها، وذلك اشفاقاً على من يطلع عليها، وهو غير مهيأ لها، من إساءة فهمها، وبالتالي من العدوان على نفسه وعلى هذه الحقائق وعلى القائلين بها والداعين اليها (*Corpus Hermeticum,*Tome 1, P. 97. Texte établi Par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugiere, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres,1954). ذلك لأن هذه الحقائق هي وليدة استطلاعات وتوجهات واختبارات لا يمكن للانسان التوصل اليها الا اذا كان مستعداً لتقبلها روحياً، ومتهيئاً لاستيعابها عقلياً وخلقياً. لذلك اسس فيثاغورس جمعيته السرية، حيث كانت تُجلى هذه الحقائق للمتهيئين لها، فكان هذا الحكيم يشرح في جلسات جمعيته السرية هذه لتلاميذه معنى الواحد الاحد الذي هو مصدر هذا الوجود. هذا الواحد ليس واحداً معدوداً وانما هو متعال عن العدد، منزه عن الحد، لا يمكن ان نفهمه الا بالتأمل الشخصي والانفلات من قيود العقل البشري، بعد ان يكون هذا العقل البشري قد هيأ الانسان وأعده الى السير في هذه الطريق. وهكذا فقد ربط هذا الحكيم

بين الواحد الأحد ومعرفة الانسان له. فالانسان إنما يتحقق انساناً بغايته من حيث هو انسان. هذه الغاية، التي هي اصل وجوده، هي روحه الخالدة ومعناه الحقيقي. انها قبس من الروح الكلية وشرارة من النار السماوية، أو قلْ هي روح من الواحد الاحد الذي لا يحد ولا يوصف، والذي درجنا على أن ندعوه الله. وفي فيثاغورس يقول الفيلسوف الانكليزي برتراند راسل:

«فلست اعلم عن رجل آخر كان له من التأثير في نطاق الفكر ماكان لفيثاغورس، واقول ذلك لأن ما قد يبدو لك افلاطونياً، ستجده عند التحليل فيثاغورياً في جوهره، فكل الفكرة القائلة بوجود عالم ازلي ينكشف للعقل ولا ينكشف للحواس، مستمدة من فيثاغورس، فلولاه لما فكّر المسيحيون في المسيح على انه الكلمة، ولولاه لما حاول رجال اللاهوت ان يلتمسوا البراهين على وجود الله وخلود الروح، غير ان هذا كله كان في فيثاغورس لا يزال كامناً». (برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ص 74).

ولقد اصبح هذا الكامن ظاهراً، وذلك عندما اتى الى مسرح الفكر حكماء عارفون آخرون، كسقراط وافلاطون وارسطو وغيرهم، وكبعض انبياء التوراة وحكمائها، وبعض حكماء المسيحية الاوائل، وبعض حكماء الاسلام ومتصوفيه. وهكذا نرى استمرار هذه المسالك العرفانية وتطورها عبر التاريخ.

لمحة تاريخية

ولذلك فإن الموحدين يعتقدون ان التوحيد بدأ منذ أن بدأ الانسان العاقل، وأخذ يتطور عبر الزمان، وقد استبطنته الأديان التوحيدية والمسالك العرفانية، حتى برز في شكله الأخير في الاسلام، وترعرع في الشيعة، وتبلور في الاسماعيلية، وامتازت معالمه وبدت في دعوة التوحيد، وذلك في أواخر القرن الخامس للهجرة، أي في الربع الأول من القرن الحادي عشر للميلاد. (**الأسفار التوحيدية** مخطوطة درزية من مكتبة المؤلف الخاصة، الأوراق 52 أو ما يلي، و136 وما يلي. راجع أيضاً الشيخ زين الدين عبدالغفار تقي الدين، **المجموعة الكاملة لمؤلفاته** (مخطوط)، الأوراق 236 أ - 295 ب).

كان مركز دعوة التوحيد، وقد اخذت شكلها هذا الاخير، في القاهرة. وكان يظلها الحاكم بأمر الله الخليفة الفاطمي السادس. وقد ازدهرت هذه الدعوة في بلاد الكنانة في كنف هذه الشخصية التي شغلت كثيراً من المؤرخين والباحثين، وامتدت الدعوة الى مناطق حلب وانطاكية شمالاً، ووصلت الى الحجاز واليمن، والى شرقي الجزيرة العربية والعراقين: عراق العرب وعراق العجم (**مخطوطة**، الورقة 228 ب)، وبلغت الري وخراسان (**مخطوطة**، الورقة 306 أ. الشيخ محمد مالك الأشرفاني، المؤلف (مخطوط)، ج 3، ص 121. الشيخ يوسف العقيلي، المؤلف (مخطوط)، ص 314). وبلاد الهند (**مخطوطة**، الورقة 234 ب. الأشرفاني، ج 3، ص 118 وما يلي، يوسف العقيلي، ص 313)، واذا هي تترسخ في بلاد الشام: في القسم الجنوبي الغربي منها وفي قسمها الشمالي، وفي دمشق وجوارها، وتنتشر في بلاد الجليل وسفوح جبل الكرمل في فلسطين، وفي وادي التيم في لبنان الشرقي وفي مناطق لبنان الغربي حيث كان بنو تنوخ قد استجابوا الى التوحيد منذ شروق الدعوة، وحتى منذ فجرها، حين ارسل الحاكم بأمر الله دعاته يبشرون باقتراب دعوة التوحيد، فيهرع امراء تنوخ الى الاستجابة ويخدمون نذراً مبشرين، ويدعون الى ارتقاب هذا الدور الجديد. (**مخطوطة**، الورقة 180 ب. الأشرفاني، ج 3، ص 316).

وكان من سخريات الاحداث ان عرف اتباع دعوة التوحيد هذه بالدروز نسبة الى احد الدعاة الذين ما لبثوا ان خرجوا عن دعوة التوحيد وارتدّوا عليها، وهو نشتكين الدرزي. وكان الدرزي هذا قد طمع برئاسة الدعوة، فأخذ يعصى تعاليم من فوقه ويأبى الانتظام بنظامها (**مخطوطة**، الورقة 107). مما اثار ضجة حوله وألّب كثيراً من الناس عليه فإذا هم يلصقون اسمه على المستجيبين الى دعوة التوحيد. (Marshall G.S. Hodgson, « all-Darazi », s.v. *The Encyclopaedia of Islam, new ed.* M. G.S. Hodgson, « Al-Darazi and Hamza in ther Origin of the Druze Religion», in *The Journal of the American Oriental Society, vol. 82. No 1, 1962, P. 5-20).*

تلك هي لمحة خاطفة لا بد منها للتعريف بدعوة التوحيد كما ظهرت في دورها الاخير. ويستتبع هذه اللمحة ان نلقي نظرة على الخلفية التاريخية والفكرية والاجتماعية لهذا الدور الاخير من مسلك التوحيد.

في السنوات الاولى للاسلام، فهم المسلمون القرآن في معانيه الحرفية الظاهرة، ولم تثر هذه الرسالة الجديدة في اذهان اولئك المسلمين الاوائل أية تساؤلات مهمة، **فالقرآن** الكريم يفصح لهم امور عقيدتهم كل الافصاح، والحديث والسنة النبوية يرسمان لهم امور حياتهم الدينية والاجتماعية والخلقية. ولكن المسلمين ما لبثوا ان فتحوا الامصار، موغلين في الفتح شرقاً حتى اواسط آسيا وموغلين في الفتح غرباً حتى فرنسا،

حيث هو محيط بكل شيء وواسع كل شيء عليم به. وفي ذلك يستشهد الموحدون بقوله تعالى ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم﴾ (البقرة، 115). فهو حاضر في هذا الوجود واسع له محيط به ﴿ولله ما في السموات وما في الأرض وكان الله بكل شيء محيطاً﴾ (النساء، 126). هذا التجلي يعبّر عنه الموحدون برحمة الله وعلمه لقول الآية الكريمة، ﴿ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما﴾ (غافر، 7) وقوله أيضاً ﴿ورحمتي وسعت كل شيء﴾ (الأعراف، 156) والوحدة والعلم والرحمة في نظر الموحدين مرادفة بعضها لبعض لقوله تعالى ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾ (البقرة، 163) ﴿عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم﴾ (الحشر، 22). هذه الرحمة، التي يعدها الموحدون تجلياً من تجليات الحقيقة الإلهية الواسعة المحيطة بكل شيء نزلت على الانسان رسالة هدى أدّاها النبي الكريم محمد صلى الله عليه وسلم قرآناً، فقال له تعالى ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ (الأنبياء، 107). وكان ذلك ﴿سنة من قد ارسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلاً﴾ (الاسراء، 77). هذا هو الله في مفهوم الموحدين وهو، كما يقول حمزة بن علي، ليس في مكان معين فينحصر فيه وتخلو الأمكنة الأخرى منه، ولا يخلو من الله مكان فيكون عاجزاً محدوداً، وليس هو أول فيكون له آخر، ولا آخراً فيكون له أول، ولا ظاهراً فيكون له باطن، ولا باطناً فيكون له ظاهر. ذلك لأن كل صفة من هذه الصفات تحتاج بالضرورة الى شكلها ومثيلها. والله ليس له نفس ولا روح فيكون كالمخلوقين يقبل الزيادة ويقبل النقص، وليس له شخص ولا جسم ولا سورة ولا جوهر ولا عرض، لأن كلاً من هذه الأسماء محتاج الى ستة حدود هي فوق وتحت ويمين وشمال وخلف وأمام، ولأن كُلّاً من هذه الحدود محتاج بدوره الى ستة حدود أخرى، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له، جل الله عن الأعداد أزواجاً وأفراد، وجلّ الله عن أن يكون شيئاً أو حل به الموت، وجل عن ألا يكون شيئاً أو وقع به العدم، وجل عن أن يكون على شيء فيكون قد حمل عليه، وجلّ عن أن يكون في شيء فيكون قد أحيط به، وجل عن التعلق بشيء فيكون قد التجأ اليه، وجلّ عن القيام والجلوس وعن النوم والسهر وعن الشبه والمثل، لا يذهب ولا يجيء ولا يمرّ، ولا يلطف ولا يكثف، ولا يقوى ولا يضعف، تنزّه عن الأسماء والصفات وعن الأجناس وما عبّرت عنه اللغات، وتنزّه عن جميع الأشياء بالجملة والتفصيل. بل نقول ضرورة لا حقيقة أن الله برأ كل شيء وصوره، وأبدع الأشياء الكلية والجزئية من نوره، وأن كل شيء يعود الى عظمته وسلطانه.

(Silvestre de sacy, *Exposé de la religion des Druzes, No. 38 p. 15-17*). وهكذا فإن الله، حسب مفهوم التوحيد، منزّه عن الصفات واللغات (**مخطوطة**، الورقة 71أ). لذلك لا يمكننا أن نقول إلا أن الله هو الوجود المحض. فهو يضم الوجود الحسي ويحتويه احتواءً منزهاً عن المكان، ذلك لأن الوجود الحسي هو مظهّر والوحدة الاحدية محيطة في وجودها المحض بهذا الكون وبهذا الوجود. ويستتبع ذلك أن نقول إن التوحيد الحق هو تنزيه الواحد الأحد من حيث هو محيط بكل موجود والاعتراف بوجوده المحض من حيث كون هذا الوجود الحسي مظهراً ومجلىً. ولذلك كان الله، كما تقول نصوص التوحيد، أحق بالوجود من أي موجود (**مخطوطة، الورقة 146 أ**). أي أن وجوده أكثر حقيقة من أي موجود آخر، بل لا حقيقة الا لوجوده الشامل. ولذلك فالانسان، حسب مسلك التوحيد، لا يوحد الله إلا إذا أقرّ بتنزيهه وبوجوده معاً. وهذا هو المعنى الأصيل للعبارة التي تتردد في غير موضع من نصوص التوحيد بأن الله هو الواحد لا من عدد (**مخطوطة**، الأوراق 124 ب - 125 أ، 129 أ). فالواحد الذي هو من عدد إنما يقبل واحداً آخر وهو كذلك يتجزأ الى آحاد أُخر. أما الواحد الأحد، أما الله، فهو في كماله وشموله لا يُحَدّ بعدد، ولا يقاس بقياس، إنه الوجود الكلي من حيث هو أحد لا من حيث هو مجموع الموجودات.

وهكذا، فإن الكون وجد نتيجة لهذه الارادة الإلهية الواحدة الابداعية التي هي أمر اللّه الذي هو شأنه وارادته والذي سمي بالعقل، وهو الربط والإحاطة والإحتواء، لأنه يحيط بتأييد المبدع الواحد الاحد له من حيث ان اللّه مصدر هذا الأمر ومعلّه، ولأن هذا الأمر يعقل الأشياء بجوهره اللطيف ويحيط بها في حقيقته، ويحصيها في ذاته من حيث أن هذا العقل هو الابداع. وكذلك سمي العقل عقلاً لأنه يعقل ذاته النورانية الأمرية في تلك الوحدة الاحدية الشاملة المنبسطة فيه لاحتوائها له واحاطتها به. هذا العقل الذي هو أمر اللّه هو الذي ورد ذكره في القرآن بقوله: ﴿إنما أمره إذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ (يس 82)، وقد استشهد حمزة بن علي بهذه الآية في بنائه لفلسفة التوحيد. (**مخطوطة**، الورقة، 65 أ، وما يلي).

هذا العقل الكلي إنما يتوق بطبيعته الى الواحد الاحد، ويتوجه الى معرفته ويتحرك إليه، فتتولد من هذه الحركة المعنوية حرارة معنوية هي الطاعة، وتقود العقل الكلي إلى

طمأنينة واستقرار في توحيد الأحد. فيتكون من هذه الطمأنينة طبع الحلم واليقين، وهو طبع يتميز بسكون معنوي واستقرار ويتصف ببرودة معنوية هي ثمرة الطمأنينة والسكينة. وهكذا يتولد في العقل طبعان: حرارة حركة الطاعة وبرودة الحلم واليقين. ثم أن حرارة الطاعة تفعل بطبيعتها ببرودة الحلم، وذلك بالمادة الإلهية الاحدية المحيطة الكلية، فيتولد من هذا الفعل طبع ثالث هو قوة ذلك النور الابداعي. وتتصف هذه القوة التي نتجت عن حركة الطاعة واستقرار السكينة بطبيعتها بيبوسة معنوية. ثم تفعل برودة الحلم بدورها بحرارة العقل، فيتولد من ذلك معرفة العقل لذاته فإذا هو يرى مقامه بالنسبة إلى الواحد الاحد، ويعلم حقيقته الواحدية بالاضافة إلى الحقيقة الاحدية فتظهر جزئية متواضعة أمام العزة الإلهية الاحدية ويتكون بذلك طبع رابع هو سكون التواضع، وإذا هو متصف برطوبة معنوية لبرودة معنوية. وهكذا يتولد من جوهر العقل طبائع أربعة معنوية هي حرارة ويبوسة ورطوبة وبرودة. إنها طبائع لطيفة تفاعلت تفاعلاً معنوياً بعضها ببعض نتيجة لطبع معنوي خامس لين يوفق ما بينها توفيقاً معنوياً ويضبطها ضبطاً لطيفاً. إنه الهيولى الجامع لكل شيء والضابط لكل أمر، وذلك لما يتصف به من ليونة معنوية ولطافة بسيطة. وبذلك اكتملت الطبائع الخمسة. إنها طبائع كلية في ذات العقل الكلي، ولكنها جزئية في غيره من الكائنات. (**مخطوطة**، الورقة 366 ب. تقي الدين، الأوراق 190 أ، وما يلي، حسن والعقيلي، **المنتخب**، الورقة 8 أما يلي).

وهكذا صدر العقل الكلي عن الواحد الاحد صورة كاملة تامة، فأحاط بالكون وأحصاه واحتواه (**مخطوطة**، الورقة، 65 أ). أما الواحد الاحد فهو في تنزهه عن الكثرة وفي احديته الواعية كل شيء اشمل من هذا العقل، يمده ويضمه ويحتويه. أما العقل، فهو من حيث هو عاقل لكل شيء دونه، ومن حيث كونه امر اللّه وشأنه، مبدأ الأشياء وأصلها. هذا المبدأ إنما يحد الاشياء فلا تخرج عن حيزه ولا تتعداه وهو لذلك منتهى الأشياء وغايتها و«نقطة بيكار» (**مخطوطة**، الورقة 64 ب). جميع الموجودات تبدأ منه وتنتهي إليه، إنه كامل النور والقوة، كما يقول حمزة بن علي، تام الفعل والصورة. (**مخطوطة**، الورقة 65 أ).

هذا العقل الكلي إذن هو بجوهره في معية الواحد الأحد باستمرار، فهو أمر اللّه وشأنه وارادته، دائم الوعي من حقائق هذه الوحدة الاحدية الكاملة الشاملة، دائم الفطنة لاحتوائها لذاته ووعيها لحقيقته. غير أن وعيه ذاك قاده، بطبيعة الحال، الى الشعور بوجوده الجزئي، والى وعي كينونته الناجمة عن الوحدة المطلقة، والى التنبه الى ذاته المبدعة من الواحد الاحد، فإذا هو يشعر بذاته كياناً محدوداً، ولكنه ضمن وحدة اللّه الشاملة الواعية الحاوية لكل شيء. وهكذا تولدت «الانا» فيه فإذا بثنائية تبرز الى الوجود، واذا بالعقل يرى الى ذاته تلك، وهي ارادة اللّه وأمره، شاملة كلية، ويعلم أن اللّه لم يخلق ولن يخلق شيئاً افضل منه، فيعجب بذاته هذه الفضلى (**مخطوطة**، الورقتان 65 ب، 97 ب. راجع أيضاً الحديث المنسوب الى النبي: «أول ما خلق الله العقل، فقال بك أعطي وبك أمنع»، وما أورده في شرح هذا الحديث أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، «فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة»، **في الجواهر العوالي من رسائل الامام حجة الاسلام الغزالي**، القاهرة، مطبعة السعادة، 1934، ص 84-85). ويولد هذا الاعجاب غفلة عن خط توجهه الى الواحد الشامل، أي عن خط التوجه الى الوجود الحق. وتسبب هذه الغفلة انحرافاً عن الوجود المحض، وغيبة عن هذا النور الشعشعاني الأحدي. والغيبة عن الوجود إن هي إلا العدم، والغيبة عن النور إن هي إلا الظلمة. إن هذا النظر الى الذات هو الخطيئة الأولى وليدة العدم والظلمة. وهكذا خرج من الوجود عدم ومن النور المحض ظلمة محض تنزع إلى التكثر، والى الأنانية، والى العداوة والبغضاء. لقد خلق الله، كما يقول حمزة بن علي، من طاعة العقل معصية، ومن نوره ظلمة، ومن تواضعه استكباراً، ومن حلمه جهلاً (**مخطوطة**، الورقة 65 ب). فتولد من ذلك طبائع أربعة ضديّة، مقابل الطبائع الأربعة النورانية. ولكن العقل سرعان ما يعلم انها محنة امتحن بها، فيقر بالعجز والضعف أمام الواحد الأحد، ويتضرع اليه ليعينه على هذا الضد الذي برز نفس من شوقه ذاك وتضرعه واستغفاره. (**مخطوطة**، الورقة 66 أ).

إنها نفس تواقة الى الوحدة، أعانت العقل على العودة الى الاحد، فكانت هذه النفس حداً نورانياً ابدع من نور العقل ولطافته. واذا بالضد، وقد حصر بين حدين نورانيين، يجهد في إثبات ذاته المظلمة فيتفاعل بالعقل محرك كل حركة (**مخطوطة**، الورقة 366 أ). فيؤثر بتفاعله هذا على النفس الكلية فإذا هي تعي ذاتها وتشعر بانفصال عن الوحدة الاحدية فيتولد في هذا الحد النوراني شعور بالذات ابعده عن الاحد ورماه في دوامة الانا، ويجد الضد في تلك الظلمة التي تولدت من النفس معيناً له على المعاندة والتضاد والمعصية. واذا بهذا المعين عنصر مخالف واحد من الظلمة مضاد، وقد

دعاه حمزة بن علي بالند (**المخطوطة**، الورقتان 64، 66 أ. تقي الدين، الورقتان 245 أ ـ 246 ب).

غير أن النفس الكلية ما لبثت أن عادت لإمداد العقل لها، عن هذه الغفلة، فإذا هي تطلب المعونة من الواحد الأحد، مستنصرة إياه على شعورها بالانا المتكثرة المتضادة. وتعود هذه النفس الكلية، الى التحقق لفعل إبداعي آخر صدر عنها كلمة (**مخطوطة**، الورقة 66 أ). اظهرت النفس الى حيز الفعل التائق الى الحق المتوجه الى التوحد في الواحد الاحد.

وكانت هذه الكلمة التي خرجت من فعل الارادة الإلهية الذي هو النفس، مبدأ بروز هذا الفعل من الوجود المعنوي الى الوجود الحسي، وبالتالي مبدأ تكثف المشيئة الأمرية وظهور الأمر الكني بقوله ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ (يس، 82). وسعت هذه الكلمة الى التحقق مستعينة في سعيها ذاك بالواحد الأحد ضد أي شعور أناني وحد ظلماني، فكان من نتيجة هذا العمل أن برز من الكلمة حد نوراني (**مخطوطة**، الورقة 66 أ). كان عوناً لها في جهادها ضد ظلمة الانانية والتضاد. وكان هذا الحد النوراني الرابع مصدر النظام والانسجام والتوافق. لذلك كان مبدأ الحياة ينتظم الوجود به جرماً معنوياً كلياً ضمن الوحدة الحق، وقد ضم في انبثاقه من الكلمة النورانية الحقيقية الجرمية جيعها ولذلك سمي «بحد الجرمانيين» (**مخطوطة**، الورقة 48 أ). أي غاية الكائنات الجرمية من حيث هو الجرم الأكبر المعنوي، لا من حيث هو جرم مادي محسوس، ولذلك سمي أيضاً «بالنور البسيط» (**مخطوطة**، الورقة 366 أ). لانبساطه في الوجود وانتشاره فيه.

ويتحرك هذا الجرم متوجهاً بدوره الى الواحد الاحد مستعيناً به للتغلب على شعوره بحد الأنانية المظلم فيتكون فيه ومنه حدّ نوراني خامس يعينه على التحقق في الواحد الاحد. وكان هذا الحد النوراني الخامس غاية كل ما هو جسمي، ذلك لأنه حد لطيف ومظهر للجرم الكلي. ولذلك دعي «بحد الجسمانيين» (**مخطوطة**، الورقة 48 أ). إذ هو محتوى الأجسام كلها من حيث هو عالم معنوي وكون كلي وجوهر لطيف. ومن هنا جاءت تسميته أيضاً «بالحكمة اللطيفة» (**مخطوطة**، الورقة 366 أ). لكونه فعلاً لطيفاً ظهر من الكيان الجرمي الكلي النوراني البسيط وقد سمي الجرم الكوني المعنوي من حيث هو المظهر الأول للوجود الحسي بالسابق وسمي مظهره وهو الحد الجسمي بالتالي (**مخطوطة**، الورقتان 48 ب و143 ب)، أي اللاحق في الكون الحسي، ذلك لأن الجرم المعنوي هو علة وجود الجسم المعنوي، وهو يسبقه في الابداع كما تسبق العلة المعلول. وهكذا كان هذان الحدان جناحي هذا العالم الحسي ينطلقان به الى التحقيق في الواحد الأحد. السابق جناحه الأيمن والتالي جناحه الأيسر. (**المخطوطة**، الورقتان 48 ب، 112 ب).

كان الجسم المعنوي إذن حداً للوجود خامساً، وإذا هو يشعر، كما شعرت الحدود النورانية السابقة، بانفصاله عن هذه الوحدة ويشعر لذلك بذاته وينظر إليها فتتولد فيه ظلمة هي حد ضدي خامس (السيد الامير جمال الدين عبدالله التنوخي، **المجموعة الكاملة لمؤلفاته**، ج 6، ورقة 3 أ). ويسعى هذا الحد النوراني لأن يتحقق، مستعيناً بالواحد الاحد يمده ويهديه. ويكون من نتيجة هذا التوق الى التوحد ان تولد فيه فعل كان حاصل التفاعل بين القوى الايجابية والسلبية في الوجود، فإذا بهذا الفعل مجلى لهذا الحد النوراني الخامس. إنه عالم الأجسام (**مخطوطة**، الورقة 74 أ)، من حيث هو نتيجة صراع النور والظلمة وتفاعل الوجود والعدم. هذا التفاعل هو الصيرورة التي كونت الاجسام المحسوسة الجزئية. وكان هذا العالم وحدة ضمن وحدة الوجود المعلول بالعقل الكلي يعبّر عن هذا التصارع بين النور والظلمة وبين الوحدة والكثرة وبين الحقيقة والوهم وبين الكينونة والعدم. فتم بذلك الابداع في وجوده اللطيف والكثيف معاً.

وهكذا كانت الكثافة، اي الجسمية، امتداداً ومظهراً للطاقة معنوية روحانية هي تعبير عن الوحدة المحض. وبذلك كان الجسم والروح مظهرين لحقيقة واحدة، وان كان عالم الاجسام هذا المحسوس نتيجة لتفاعل الخير والشر، او الوجود والعدم.

وهكذا فإن من الخطأ في مسلك التوحيد اعتبار هذا العالم المادي شراً بالضرورة وعائقاً عن بلوغ الخير، ذلك لأن هذا العالم بحقيقته مجلى للجسم المعنوي الذي برز من الجرم المعنوي مبدأ التوافق والانسجام والنظام، وقد ظهر هذا الجرم المعنوي من الكلمة النورانية التي هي تكثف النفس الكلية مشيئة الارادة الإلهية العاقلة لكل ما هو موجود، هذه الارادة التي هي امر اللّه والعقل الكلي الذي ظهر نوراً من اللّه شعشعانياً فكان محرك كل حركة وعلة كل علة في الوجود، وكان لذلك هيولى الاشياء جميعها وصورة الموجودات. (**مخطوطة**، الورقة 65 أ).

إن الشر هو الانحراف عن حقيقة الاشياء، والعنود عن الوحدة الى الكثرة والارتماء في دوامة الانا النازعة الى الظلمة والجهل، أما الخير فهو في التوجه الى الوحدة الحق.

والانسان هو الكائن الوحيد القادر على ادراك هذه الحقيقة،

وتحقيق ذاته في الوجود. ولكن الانسان لا يتمكن من تحقيق ذاته في هذه الوحدة الشاملة وبالتالي من بلوغ السعادة، الا إذا ايقن بوعي هذه الحقيقة الاحدية له واحتواءه فيها. وهو لا يستطيع ذلك الا إذا تجرد من هذه الانا اصل كل كثرة وتضاد إنها تحجبه عن حقيقة الوجود. وهكذا فإن سعادة الانسان قائمة على رغبته في إدراك الحقيقة الاخيرة للوجود وعلى سعيه لها واستعداده لادراك هذا الواحد الاحد الذي بادراك الانسان لـه حسب طاقته وتهيئه الروحي والعقلي والخلقي يحقق هذا الانسان ذاته ويبلغ سعادته القصوى.

غير أن الانسان لا يتوصل الى ذلك الا اذا سار حسب ما يقضي به العقل الكلي الذي هو أمر اللّه وارادته. ولا يمكن الانسان أن يبلغ هذا الحد من الفضل إلا إذا حقق أموراً ثلاثة وهي معرفة اللّه على أنه العال لجميع الموجودات وعلى أنه غاية كل غاية، وعلى أنه الواحد الاحد المنزه الموجود. ثم معرفة العقل الكلي على انه إرادة اللّه وأمره، وعلى أنه محرك الحركة وعلة علل الوجود وغايته معاً. ثم معرفة حدود الوجود على أنها علل الاشياء وأصل الموجودات ومبدأها ومحتواها وغايتها ونهايتها. (**مخطوطة**، الورقة 28 ب).

غير أن الانسان لا يمكنه الوصول الى معرفة لهذه الحقائق صحيحة إلا إذا آمن وعمل بسبع خصال لا يتم التوحيد إلا بها وهي:

أولاً: الصدق في معناه الاشمل، أي الاخلاص للحق في القول والعمل والفعل.

ثانياً: محافظة الانسان الحق على أخيه الانسان الحق، وذلك بهدايته إلى ما هو خير وبارشاده إلى ما هو عدل وبدلالته على المحبة وباعانته على القيام بما هو حق وخير وجمال.

ثالثاً: ترك عبادة العدم، أي ترك السير على طريق الانحراف عن الوحدة والظلمة والغيبة عن الوجود الحق، تلك الطريق التي هي البهتان في المعتقد والفعل والنية.

رابعاً: التبرؤ ممن يعيق الموحد عن معرفة الحقيقة ويحول دونه ودون بلوغ السعادة الحق. والتبرؤ من بلس هؤلاء الناس لا يتم الا بالتبرؤ من طغيانهم الذي يظهر في عواطف الانسان الانانية ورغائبه التي بها تقوى الانا وتصير محور حياة الانسان. وبهذا التبرؤ يدخل الموحد في سلام داخلي يرقى به في سلم المعرفة فيتحقق هذا الانسان بالعرفان على قدر ما يسمح له تهيؤه واستعداده. وبتحكيم الموحد عقله يصبح حر التصرف والاختيار. ذلك لأن الانسان إنما يبلغ الخير ويتمكن من تمييز الحقيقة من الوهم، والحق من الباطل، والجمال من القبح بقوته العاقلة المميزة للاشياء. العقل إذن يوصل الانسان إلى حالة من الحرية تجعله سيداً لا عبداً، ومختاراً لا مجبراً، وتجعله بالتالي إنساناً يتمتع بصفات الانسانية الاصيلة التي تميزه عن غيره من الموجودات وتجعله أهلاً لادراك غايته ووعي طبيعته وحقيقته.

خامساً: الاقرار بالتوحيد المحض، وذلك بمعرفة اللّه بأحديته وتنزيهه عن كل حد، وبالاقرار بوجوده الذي لا وجود الا هو. والتوحيد الحق إنما هو تنزيه اللّه من حيث هو واحد أحد لا نهاية له ولا حد، والاقرار بوجوده من حيث هو واحد أحد يحوي كل شيء ولا يخرج عنه شيء. فهو الوجود الحقيقي والموجود الاوحد والموجد لكل شيء والعال لكل علة والواعي لكل حركة وصيرورة وتكوين.

سادساً: الدخول في حالة من المعرفة نتيجة لمعرفة الانسان للّه منفرداً بالوجود منزهاً عن التحديد. وهذه الحالة المعرفية إنما تنقل الانسان الى حالة من الرضى إذ يكون بذلك قد عرف تمام المعرفة وأدرك تمام الادراك أن اللّه في أحديته هو الخير المحض، وأن كل ما يصدر عنه إنما هو محتوى فيه دون أن يكون لهذا الواحد الاحد حداً لهذا الذي صدر منه، أو نهاية له أو منتهى.

سابعاً: التسليم لأمر اللّه وارادته العاقلة لكل موجود معلول. وبالتسليم لهذه الارادة يدرك الانسان أنه في ملكوت اللّه وأن ذاته تلك الجزئية هي وهم لا وجود له في الحقيقة الاصيلة. وبذلك يبلغ الموحد السعادة الحق ويدرك الخير المحض ويصل الى الحقيقة الكلية العالة لكل شيء. (**مخطوطة**، الأوراق 25 أ و 28 ب، ـ 29 أ).

هذه هي الخصال التوحيدية التي ينبغي لكل موحد اعتقادها واتباعها ليتمكن من تحقيق غايته في الوجود والتمتع بحياة من المحبة الخالصة والسعادة الاصيلة في التحقق في الواحد الاحد المنزه الموجود.

ولكن الانسان لا يتمكن من الوصول الى ذلك الا بمقدار ما يسمح له حده من المعرفة ومن الاستعداد العقلي والخلقي والروحي. والانسان باتباعه هذه الخصال السبع إنما يتوصل الى طمأنينة يبلغ بها اقصى درجات السعادة التي يتمكن من الوصول اليها. ولا يمكن الانسان ان يدرك هذه الحالة إلا إذا شعر بهذا التوجه الى الوحدة الاحدية، فإذا هو متيقن أنه لم يعد مفصولاً عن اللّه بهذه الكثرة التي هي نتيجة شعوره بوجوده النسبي الاناني السطحي الذي يجعله يدور حول ذاته فيبتعد بذلك عن حقيقته الانسانية ووجوده البشري.

وهكذا يتوجه الانسان الى الواحد الاحد بتحقيقه ذاته من حيث هو انسان، وذلك بتخلصه من تلك الأنا السلبية التي

تميزه عن غيره من الموجودات، فينتقل بذلك الى شعور بالاتحاد بالمثال الكلي للانسان من حيث انه يشعر باتحاد مع غيره من الموجودات، وبالتالي يتوصل الى شعور بالتوجه الى الواحد الاحد على قدر ما يسمح له بذلك صفاؤه الانساني.

ولذلك فإن الانسان لا يتمكن من التوحيد الا من خلال حده هو، فاذا به يدرك الواحد الاحد وكأنه يدرك نفسه إذا ما نظر الى وجهه في المرآة (**مخطوطة**، الورقة 119 أ). كما يقول الموحدون، تلك االصورة هي الصورة الناسوتية، والتي هي الانعكاس الانساني للاهوت الحق، اي الذي يحتوي كل شيء في وجوده المطلق الذي لا وجود إلا وجوده. إن الانسان الذي هو المظهر الذي اوجدته الوحدة الاحدية لا يتمكن من أن يدرك الا تلك الناسوتية، وهي كل ما يستطيع الانسان ان يدركه من الحقيقة. أما لاهوت اللّٰه فهو لا يُدْرَك ولا يُقاس بالخواطر والافهام (**مخطوطة**، الورقة 119 أ، 125 أ). والناسوت، كما يقول حمزة بن علي، إنما يتمثل بالصورة لا بالحقيقة، أما الحقيقة فلا تدرك بوهم ولا يحوط لعلمها فهم. (**مخطوطة**، الورقة 34 أ). ﴿فارجع البصر هل ترى من فطور، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليه البصر خاسئاً وهو حسير﴾ (الملك، 4).

إن كل انسان يستطيع أن يدرك حداً من هذا التحقق يتوقف على مقدرته العقلية والروحية وتهيئه الخلقي والعلمي. ومن يتوصل الى حده هذا من التحقق يتوصل الى حالة من التوحيد، تقول الآية الكريمة ﴿يا ايها الانسان إنك كادح إلى ربك كدحاً بملاقيه﴾ (الانشقاق، 6). فحقيقة الانسان حقيقة قدسية ﴿إنّا لله وإنا إليه راجعون﴾ (البقرة، 156). يأمر الله رسوله (ص) فيقول له: ﴿قل هو ربي لا إله الا هو عليه توكلت واليه متاب﴾ (الرعد، 30). هذا المتاب أو الرجوع الى الله إنما يتحقق عند الموحدين بالمحبة. فالمحبة، في المفهوم التوحيدي، هي شعور بالتوحيد. بهذه المحبة وحدها يستطيع الانسان التقرب الى الله الرحمن الرحيم الذي تجلى على الكون رحمةً لقوله تعالى ﴿ورحمتي وسعت كل شيء﴾ (الأعراف، 156). ولقوله كذلك، ﴿ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً﴾ (غافر، 7). وهكذا فالوحدة والعلم والرحمة في نظر الموحدين مترادفة ﴿ وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾ (البقرة، 163). ﴿عالِمِ الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم﴾ (الحشر، 22). ذلك هو اعتقاد الموحدين بالله ﴿رب السموات والأرض وما بينهما الرحمن﴾ (النبأ، 37). هذه الرحمة نزلت للانسان رسالة هدى أداها الرسل، وقد كان خاتمهم محمد بن عبدالله صلى الله عليه وسلم، فقال له تعالى: ﴿سنّة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلا﴾ (الاسراء، 77). وقال له أيضاً ﴿وما ارسلناك الا رحمة للعالمين﴾ (الأنبياء، 107). أما البغض فإنما هو ناتج عن تلك الأنانية التي تفصل وجود الانسان ومصالحه عن وجود الآخرين ومصالحهم. لذلك ففي حالة التوحيد مع الواحد الأحد ولا وجود لأي بغض ولأية أنانية أو سلبية. وعندما يدرك الموحد هذه الحالة من التوحيد يكون قد حقق الانسان الحق الذي فيه. ذلك هو تحقيق الذات أو هو التحقق الأصيل.

وهكذا كان الانسان، على ما هو قائم عليه من حس وظلم ونقص نتيجة لطبائعه الصلصالية الكثيفة، كائناً وهب العقل والذوق والقدرة والحرية والارادة لادراك المطلق، وبالتالي للتحقق به، هذا التحقق الذي هو التوحيد بعينه، أي توحيد ذاته وما يبدو خارج ذاته في هذه الوحدة الكاملة الخيرة الجميلة الحق، أي هذه الهوية الاحدية المنزهة عن الكثرة والموجودة في الحقيقة المطلقة. ولا موجود إلا هي. وهذا ما يقصد به اهل التوحيد عندما يصرون على المبدأ الاول وهو شهادة ان «لا إله إلا اللّٰه». إن هداية الانسان هذه الى حقيقته تلك هي ما تتضمنه حقيقة الاسلام الثانية المتجلية في كون الاسلام الرسالة التي ارسلها اللّٰه إليه. فلقد كان اللّٰه يرسل إلى عباده كلمته كلما خفت نور الهداية من قلوبهم، إلى أن كانت الرسالة الاخيرة، وهي الرسالة التي اداها محمد بن عبد اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم والتي تتلخص في الشهادة الثانية أي «محمد رسول اللّٰه».

وهكذا كانت الشهادتان «لا إله إلا الله محمد رسول اللّٰه» تدلان في نظر أهل التوحيد على وحدة اللّٰه ورحمته، كما تدلان على مقام الانسان الرفيع عند اللّٰه، وعلى أن اللّٰه إنما عني بالانسان من خلال عقل هذا الانسان وإرادته. لذلك توجب ان يكون هدى الاسلام الانسان الى اللّٰه، اي هديه النبي الى المطلق قائماً على وجهين رئيسين.

الوجه الأول هو حقيقة المطلق كما يستوعبها هذا الانسان النسبي، أي الحقيقة متأنسة للانسان بقدر تهيئه الروحي، ذلك لأن الحقيقة الإلهية الكلية التي عبر عنها **القرآن** الكريم بالغيب تبقى خافية على الانسان المحدود بالزمان والمكان وغيرهما من الحدود، فهو لا يعلم من الألوهة إلا ذاك الذي تمكنه حدوده الحسية والعقلية من علمه. ولا يكون ذاك إلا بهدي المجتبين من الرسل له وإليه وتعليمهم إياه: ﴿وما كان

اللّه ليطلعكم على الغيب ولكن اللّه يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسله وأن تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم﴾ (آل عمران، 179).

أما الوجه الثاني فهو الطريق التي على من اسلم وجهه وأمره الى اللّه أن يتبعها في سعيه للوصول الى تلك الحقيقة المتأنسة للمطلق. هذه الطريق هي التي عبر عنها الاسلام بالشريعة. يأمر اللّه نبيه صلى الله عليه وسلم فيقول: ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون﴾ (الجاثية، 18).

فالاسلام، بسنّه شريعة يتبعها المؤمن، يقصد إلى أن يقيه كل انحراف عن التحقق بالواحد، أي يهديه إلى طريق العدالة، أي التوازن في ذاته، وهو ما يمنعه من طغيان الأنا، وبالتالي من السلبية والعداوة والبغضاء والخصومة. إن هذه العدالة إذن تضع الانسان في الطريق التي تقوده الى التحقق دون أي تردد في السلوك، وبالتالي دون اية حيرة من شأنها ان تعوق تطوره الى التحقق ومسيرته الى التوحيد. والحيرة إنما هي، حسب التعبير المستعمل عند الموحدين «عين الابلاس». فالحائر في امره هو الابليس.

إن باتباع هذه الشريعة يتخلص الانسان إذن من الحيرة والتردد ويسلك الطريق الرشيدة التي تقوده الى الاسلام الحق أي الى اسلامه، وجهه وأمره الى الواحد الاحد فيبلغ بذلك المعرفة. وهي عين الايمان. والايمان هو الطريق التي تؤدي بالانسان الى الاحسان في معناه الحقيقي، وهو التوحيد ذاته بالواحد الاحد. وهكذا كانت الشريعة باباً الى الطريقة، والطريقة باباً الى الحقيقة، أو بعبارة اخرى كان الاسلام باباً إلى الايمان، والايمان باباً الى التوحيد، على حد تعبير الامام حمزة بن علي صاحب طريقة التوحيد.

وهكذا اختص العمل الفاضل بالشريعة، واختص العلم الحق بمعرفة الحقيقة المتأنسة. وبهذين الفعلين: العلم والعمل، تمَّ التوحيد. إن العمل هو النتيجة الحتمية لاسلام الوجه والأمر للّه. والعلم هو النتيجة الحتمية للايمان الحق، أي لمعرفة المتوجه للمطلق المتأنس له بقدر طاقته الذوقية واستيعابه العرفاني.

إن المعرفة، وهي الفضيلة الكبرى في الانسان، لا تتحقق فيه إلا إذا حرر الانسان طبيعته القدسية من طبائعه الصلصالية، فسما عقله عن مدركات الحس الواهم وامّحق فيه ذلك البعد الفكري المتأتي من ثنائية واهمة قائمة على الفصل الخادع بين الذات والموضوع، واصبح هذا العقل متعالياً عن اي محو أو إثبات، وبالتالي اصبح متحققاً من حيث هو عقل، أي من حيث هو هبة إلهية، أو قل قبس وحداني به تقبل الانسان العلم اللدني الذي علمه اللّه آدم وأمر الملائكة أن تسجد له، فكان لذلك أشرف المخلوقات.

من هذا المقترب يمكننا أن نقول إن الانسان، في توجهه الى اللّه تعالى أي في إسلامه وجهه وأمره إليه، إنما يسلك سبلاً ثلاثة تؤدي به الواحدة منها الى الأخرى، لتؤدي به ثالثتها الى عرفانه حقيقته الكلية.

هذه السبل هي الاسلام والايمان والاحسان أو التوحيد. وقد فرق اللّه تعالى بين الاسلام والايمان عندما قال في نفر من الاعراب: ﴿قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الايمان في قلوبكم﴾. (الحجرات، 14).

فالايمان إذن درجة بعد الاسلام. أما الاحسان فهو التوحيد بعينه كما ذكرنا ذلك من قبل، ذلك لأن الاحسان هو الطريق التي توصل الى الحكمة والعلم الحقيقي. يقول اللّه في موسى: ﴿ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً وكذلك نجزي المحسنين﴾ (القصص، 14). فكأن الله يريد ان يقول، في معادلته بين الأشد والإحسان، أن بلوغ المرء أشده في الدين هو بلوغه الاحسان، إذ ذاك يؤتى هذا المحسن الحكمة والعلم. وفي ذلك يقول اللّه تعالى: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾. (البقرة، 269)، إذا يتعرف الى حقيقته الأصيلة وهي الانسانية بمعناها الحقيقي، تلك التي تتمثل في أبهى مجاليها بالحقيقة المحمدية، إذ خاطب اللّه محمداً صلى الله عليه وسلم فقال: ﴿وأنزل اللّه عليك الكتاب والحكمة وعلّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل اللّه عليك عظيماً﴾ (النساء، 113).

من هنا نستطيع ان نقول إن الاسلام، من حيث هو السبيل الأَوْلَى من سبل الدين، هو الحياة بمقتضى ارادة اللّه التي تتمثل في الشريعة. وهي الوسيلة التي يتوسل بها الانسان في توجهه إلى اللّه.

أما الايمان، وهو السبيل الثانية، فهو الحياة مع اللّه حين يلج المرء الطريقة التي عليه ان يتبعها في توجهه الى اللّه، حيث يطلع على المعنى الاصيل لكلمته تعالى، ذلك المعنى الخالص الذي لا يتعلمه الا من اجتباه اللّه لهذا العلم نتيجة إسلامه أمره ووجهه للمطلق إسلاماً خالصاً لا يشرك به أي نسبي. ذاك ما جاء في الكتاب الكريم على لسان ابراهيم إذ قال تعالى: ﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفاً وما انا من المشركين﴾ (الأنعام، 79). أن من وجّه وجهه للمطلق مخلصاً في ذلك كان حنيفاً، اي كان

مستقيماً على الطريقة الرشيدة: طريقة الذين آمنوا بالله الذي ﴿وسع كرسيّه السموات والأرض﴾. (البقرة، 255). تلك هي الطريقة الحق طريقة ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾. (الأنعام، 82). والظلم الذي لم يلبس أولئك الناس إيمانهم به إنما هو الشرك، كما جاء في مختلف التفاسير. هؤلاء لهم الأمن، أي لهم السلام والسكينة واليقين. إنهم الآن يسلكون السبيل الثالثة وهي الحياة لله وفي الله. إنها سبيل الاحسان أي التوحيد التي تنبه المرء الى حقيقته الأزلية حيث لا نسبيّ ينفصل عن المطلق، ولا جزئي يستقل عن الواحد الأحد. وفي ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم عندما سئل «ما الاحسان؟» قال: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكنْ تراه فإنه يراك» (البخاري، الجامع الصحيح، ص 18). إن المرء في هذه الحال يسير على سبيل العرفان الحق، فتقوده هذه السبيل الى توحيد ذاته في الأحد، وتوحيد كل شيء في ذلك الذي ﴿وكان الله بكل شيء محيطاً﴾، كما ورد في (النساء، 126). إنه يرى ذلك ويحسه ويشرف على تلك الحقيقة الأزلية بعد أن يبلغ أشده في الدين. تلك هي سبيل الاحسان التي يسير عليها. إنها سبيل تقوده الى أن يرى تلك الحقيقة الأزلية التي تتمثل برحمة الله. فإذا هي قريبة منه كل القرب. والله يؤكد ذلك بقوله تعالى: ﴿إن رحمة الله قريب من المحسنين﴾، (الأعراف، 56).

تلك هي السبل التي يهدي اليها من جاهد في سبيل الله وتوجه إليه. يقول الله تعالى في ذلك: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين. (العنكبوت، 69).

إن هذه السبل لتقود السالك الى التنبه لحقيقته الكلية حيث تلتهمه صمدية الاحد فيفنى النسبي في المطلق ولا يبقى الا الحضور الاحدي: ﴿كل من عليها فان. ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام﴾. (الرحمن، 26-27). إن الجلال لغة هو العِظَم. جلال الله إذن جلال المطلق لا يحده حد ولا يخرج عنه قدر. إنه الاحاطة الكلية التي تسع كل شيء. أما الاكرام الذي يتصف به وجه الله، أي حضوره، فهو إكرامه الانسان بما انعم عليه من رحمة نزلت الى الانسان رسالة تهديه إلى حقيقته وتنشله من سلبية الكثرة الواهمة الناتجة عن دوران الانسان حول ذاته الخادعة وعنوده عن طريق الوحدة الحق. هذه الرسالة التي قال الله في من أداها الى الناس: ﴿وما ارسلناك إلا رحمة للعالمين﴾. (الأنبياء، 107).

وهكذا فإن الجلال يدل على أحدية الله، كما تدل عليها شهادة لا إله إلا الله، أما الاكرام فيدل على رحمة الله كما تدل عليها شهادة محمد رسول الله.

والمرء إنما يتوصل الى ذلك إذا هو سلك مسلك الفضيلة، وهي العمل لتحقيق غايته من الوجود. بهذه الفضيلة يستطيع المرء ان ينتقل من الانانية والشعور بالكثرة الى التوحد والشعور بالوحدة مع الواحد الاحد. والاخلاق، في المفهوم التوحيدي، إنما تقوم على اتباع الفضيلة التي تقود الانسان منطقياً الى تحقيق لذاته طبيعي. ففضيلة كل شيء، حسب مفهوم التوحيد للأخلاق، هي تحقيق الاشياء لغاياتها وقيامها بأعمالها التي وجدت بها. (التنوخي، الورقة، 26 أ).

إن هذه الطريقة التي تعين مفهوم الموحدين للأخلاق تجعلهم يدعون الى المساواة بين الناس. وهم يعطون المساواة اهمية كبرى في بنائهم الفلسفي وفي نظرتهم الى مقام الانسان في الكون وعلاقته بالله. فبالمساواة تتهيأ الفرصة امام الانسان لأن يحقق ذاته في الواحد الاحد، على قدر ما تسمح به حدوده العقلية وقدراته الروحية وحيزه الحسي الكثيف. فالناس حسب عقيدة التوحيد، يتساوون امام الله، ذلك لأن كل انسان هو مظهر من مظاهر هذه الوحدة، وتعبير من تعابيرها، ولأن كل واحد منهم يستطيع أن يشرف على ذاته، بفضل قوته العقلية، ويعي وجوده ويتساءل عن مصيره ويسعى الى المعرفة ويحاول أن يميز ما هو خير ويعلم ما هو حق ويتذوق ما هو جميل. لذلك فلا فرق بين إنسان وإنسان إلا بمدى تحقيقه لذاته من حيث هو إنسان، وبمدى استعماله لعقله الذي يميزه عن سائر الحيوان، وبمدى تمييزه لما هو خير، وعلمه لما هو حق، وتذوقه لما هو جميل، وبذلك الخير الذي يصيبه منه الآخرون، وبتلك المحبة التي يغدقها على غيره من الناس، وبذلك النفع الذي يمنحه، فيجعله يرقى بالانسانية جمعاء. فلا ميزة لأحد على احد، كما يقول المقتنى بهاء الدين، إلا بما اصابه من الحكمة وأضمره لأهل الخير واعتقده، ولا فضيلة لأحد على احد إلا بمواصلة اهل الحق في الحق وبالبراءة ممن جاز عن طريق الحق وعنه. (مخطوطة، الورقة 374 ب).

وهكذا فلا اهمية للون والجنس والاصل والنسب والغنى والمركز الاجتماعي الرفيع في عقيدة التوحيد. ففي عصر كانت فيه المرأة تحتل مركزاً في المجتمع ادنى من مركز الرجل جاءت عقيدة التوحيد، وذلك في العشر الاول من القرن الخامس للهجرة، أي في اوائل القرن الحادي عشر للميلاد، تدعو الى المساواة التامة بين الرجل والمرأة. ويسن حمزة بن علي قانون العلاقات الانسانية عند الموحدين ومفاده مساواة الرجل لزوجه بنفسه وانصافها من جميع ما يملكه ومعاملة الزوجين بعضهما بعضاً بالمساواة والعدالة، فإذا أوجب الامر فرقة بين الزوجين

وجب على المعتدي أن يعطي الآخر نصف ما يملك. (**مخطوطة، الورقة 115 ب**).

أما موقف مسلك التوحيد من الحرية الانسانية فإنه نتيجة لهذا الموقف الرفيع الذي يعطيه هذا المسلك للانسان. فلكي يستطيع الانسان ان يحقق غايته في الوجود ينبغي أن تكون له القدرة على هذا التحقيق، أي ينبغي أن يكون حرّاً وأن يكون مريداً ومختاراً لما يفعل كل الاختيار. وبكلام آخر ينبغي أن يكون قادراً على فعل أمر من الامور وقادراً على عدم فعله. إن هذه الحرية هي أساس مفهوم التوحيد للعدالة الإلهية. فأمر الله، كما يقول المقتنى تخيير ونهيه تحذير (**مخطوطة، الورقة 162 ب**). إذ الانسان لو لم يكن حراً مخيراً لما استطاع أن يكون إنساناً حقاً ولما استطاع أن يبلغ حالة من المعرفة توصله الى السعادة. وبكلام آخر لا يمكن الانسان أن يفوز بالثواب، وهو التحقق في الواحد، ولا يمكنه أن يحل به العقاب وهو العنود الى التضاد، إلا بسعيه الحر إلى التوحد أو إلى التضاد، وإلى التحقق أو إلى العنود، غير أن ممارسة حرية الاختيار هذه عملياً هي محدودة بما تراكم على الانسان من أعمال اختارها لنفسه فكانت نتيجتها أن جعلت نطاق حريته محدوداً.

لذلك فالثواب والعقاب هما نتيجتان لاعمال الانسان حتميتان، وثمرتان لما يقوم به من أفعال، ولما يعتقده ويؤمن به ويتبعه. إنما هي اعمال المرء ترد إليه، كما يقول حمزة بن علي، فلا يأتي الانسان من مصاعب إلا كان ذلك نتيجة لما قام به من سيء الأعمال (**مخطوطة، الورقة 131 ب**). وهذه الأعمال السيئة إنما تحد من حريته في اتباع حقيقته، كما سبق القول، وترميه في مهاوي العنود والظلمة والضلال.

هذا هو الانسان في عقيدة التوحيد. إنه زبدة هذا العالم (**مخطوطة، الورقة 121 ب**). لما انفرد به من تقدم في تركيبه الجسدي، ومن رقي في بنيانه العقلي، ولما تميز به من مقدرة على التطور والتقدم وعلى الادراك والتمييز. فكان بذلك الوحيد الذي يستطيع أن يكتنه حقيقته التي هي قبس من عالم العقل النوراني الخالد البسيط. ولذلك فإن حقيقة الانسان التي هي كنهه وجوهره ومعناه ومدلوله، وقد درج الناس على تسميتها بالروح، بسيطة لطيفة متحركة محركة خالدة لا تفسد ولا تتجزأ ولا تبيد.

ولقد اتخذت هذه الحقيقة الجوهرية اللطيفة المعنوية من الجسد الكثيف آلة (**مخطوطة، الورقة 326 ب**) تبدو بها وحقلاً تعمل ضمنه وتفعل خلاله وتتحرك به وتتحقق. وهكذا أصبح الانسان، من حيث هو حقيقة لطيفة مدركة فاعلة وجوهر معنوي، يشارك عالم العقل في اللطافة، ومن حيث هو جسد كثيف منفعل، يشارك العالم الجسماني في الكثافة. فإذا الانسان هو الكائن الوحيد الذي يدرك هاتين الخاصتين، والذي يعي ذلك الواقع ويفهم تلك الحقيقة.

أما العالم الجسماني فقد ابدع من العالم اللطيف وظهر من نوره (**مخطوطة، الورقة 366 ب**). فكان إذن من جوهر عالم العقل وكانت كثافته من لطافة ذلك العالم الكلي (**مخطوطة، الورقة 121 ب**)، فبتكثف تلك اللطافة ظهر المظهر، وبرز الجسم. غير أن الحقيقة بقيت واحدة ضمن الوحدة الارادية العاقلة التي هي بداية كل شيء ونهايته وأصل كل شيء وغايته، والتي هي أمر الله الواحد الأحد.

وهكذا كان الانسان، في كثافته ولطافته، وفي مظهره ومعناه، وفي جسده وروحه، وحدة لا تنفصل وكلًّا لا يتجزأ، فهو يقوم بكليته كياناً واحداً يدل بوجهيه على الوحدة الشاملة وعلى الكون الكلي. فاللطائف، كما يقول المقتنى بهاء الدين، لا تثبت بذاتها ولا تقوم إلا بالآلة الجرمية. (**مخطوطة، الورقة 326 ب**) هذه الآلة هي الحقل الذي تتحقق الروح به وتنمو وتتسع وتتقدم ويصير بها الانسان إنساناً. فالكثائف إذن ضرورة طبيعية لا تقوم اللطائف ولا تثبت ولا تتحقق إلا بها، من هنا نرى ان الجسد، في المفهوم التوحيدي، هو حقل تحقق به الصورة الحقيقية للانسان، أي روحه، وجودها، فتشارك بذلك في سير الانسان وتطوره، وتحقق في سلوكها لطريق الفضيلة تقدم الانسان نحو المعرفة والمحبة والسعادة، هذا التقدم الذي بدأ منذ أن وجد الانسان.

إن عقيدة التوحيد تعلِّم أتباعها أن المعرفة دائمة النمو والاتساع، فهي لا تدعو إذن الى الانفتاح على الحقيقة وحسب، بل توجب على الموحد ايضاً أن يؤمن بالحقيقة إيماناً معرفياً، وأن يكون دائم الانفتاح على هذه الحقيقة، دائب السعي وراء المعرفة، مهما يكن نوع هذه المعرفة، شرط أن تكون منطبقة على العقل، غير معارضة للمنطق. هنا نرى كيف تتجاوب عقيدة التوحيد مع المعارف الانسانية ومع العلم والحكمة. وأصدق برهان على ذلك قول حمزة بن علي في إحدى توجهاته سائلاً اللّه برأفته وإحسانه أن يرزقه قوة في بصيرته لتتسع نفسه في معرفة التوحيد ويقوى بها لسانه في اتباع الحكمة ويشتد بها شوق هويته الى النعمة الحق فلا تسكن هذه الهوية عن المُسافَرة في درجات العلم (**مخطوطة، الورقة، 123 أ**).

وهكذا فإن الموحدين ليصرون على ان أهم شيء في حياة

الانسان هو السعي إلى الحقيقة المحض لا اتباع الحرفية الضيقة التي يحدها ضرورة الزمان والمكان وادراك الانسان الناقص الاشياء.

مصادر ومراجع

- ابو هلال، الشيخ الفاضل محمد، مجموعة من تأليف سيدنا الشيخ الفاضل. لا. ت.
- الأسفار التوحيدية، مخطوطة درزية من مكتبة المؤلف الخاصة.
- الأشرفاني، مالك محمد، المؤلف (مخطوط).
- البخاري، الجامع الصحيح «كتاب الايمان»، دار الفكر، بيروت، 1401 هـ.
- البغدادي، عبدالقاهر، كتاب اصول الدين، استانبول، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، 1928.
- تقي الدين، عبدالغفار زين الدين، المجموعة الكاملة لمؤلفاته، مخطوط. لا. ت.
- التنوخي، السيد الأمير عبدالله جمال الدين، المجموعة الكاملة لمؤلفاته.
- راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957.
- العقيلي، يوسف، المؤلف (مخطوط).
- الغزالي، ابو حامد محمد بن محمد، فضائح الباطنية، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964.
- «فيصل التفرقة ثم بين الاسلام والزندقة»، الجواهر العوالي في رسائل الامام حجة الاسلام الغزالي، مطبعة السعادة، القاهرة، 1934.
- Corbin, Henry, « De la gnose antique à la gnose Ismaélienne » *Convegno di scienze morali storiche e filologiche*, Rome, Accademian nazionale dei Lencei, 1957.
- *Corpus Hermeticum*, Tome 1, Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.- J. Festugiere, Paris, société d'édition Les belles Lettres, 1954.
- De Sacy, Silvestrede, *Exposé de la religion des Druzes*, Imprimerie Royale, Paris, 1838.
- Hodgson, Marshall G. S.,
- ————, « Al Darazi, S.V., *The Encyclopedia of Islam*.
- « Al-Darazi and Hamza in the Origin of The Druze Religion », in *the Journal of the American oriental Society*, Vol. 82. no. 1, 1962.
- Mkarem, Sami Nasib, *the Druze Faith*, Delamer, New York, Caravan Books, 1974.

سامي مكارم

الدستورية

Constitutionalism
Constitutionnalisme
Konstitutionell

الدستورية فكرة وحركة ونظام. إنها مصطلح سياسي قانوني يشتق، لفظاً، من الدستور ولكنه ينطوي على جملة مضامين سياسية وقانونية واجتماعية تعود بجذورها الى تاريخ نشوء الدولة في العهود القديمة وتطورها في العصر الوسيط وفي التاريخ المعاصر. فالبشر، على اختلاف أجناسهم وطبقاتهم، يعيشون دائماً في مجتمع سياسي. ولكل مجتمع سياسي، أياً كان نوعه وإطاره ودرجة تطوره، سلطة تتولى قيادته. وهذه السلطة قد تتجسد في شخص أو في هيئة. غير أن السمة الرئيسية في المجتمع السياسي هي وجود السلطة وبالتالي ظهور القانون كأحد أدوات ممارسة السلطة. والسلطة السياسية تنزع بطبيعتها الى الإكراه والسيطرة والسيادة الأمر، الذي يستتبع. بالضرورة، ظهور تفاوت في القدرة بين الحاكمين والمحكومين. فالحاكمون يبتغون السيطرة والسيادة بطريق الإكراه، والمحكومون ينشدون الحرية بطريق إيجاد الوسائل التي تحدّ من الإكراه أو تنظم سبل ممارسته بما يؤمن التضامن الاجتماعي ويحقق المصلحة العامة والخير العام. من هنا تنبع جذور الدستورية. فهي نزوع الى تقنين وسائل الإكراه على نحو يقيّد الحاكمين والمحكومين على السواء.

الدستورية كفكرة تعني إخضاع السلطة ـ سلطة الحاكمين ـ في مرتكزاتها وأهدافها وممارساتها الى قانون أساسي، وضعي، مدوّن في وثيقة خاصة تكون، في آن، مخططاً عاماً للحياة في المجتمع السياسي، ومصدراً أعلى لسائر القوانين في الدولة مهيمناً عليها، ومحاطاً بضمانات تحميه من أهواء الحاكمين وبإجراءات خاصة لتعديل أحكامه ومؤسسات مخصوصة لمراقبة سبل تنفيذه، والتقيد بروحه ونصه.

يجمع علماء القانون الدستوري في الغرب ومن تتلمذ على أيديهم من أهل الشرق على اعتبار الدستورية وليدة المجتمعات الغربية ومدينة لها في نشوئها وتطورها. والحق أن للمجتمعات الشرقية دوراً بارزاً في توليد هذه الفكرة وتطويرها، ولعلها أسبق من المجتمعات الغربية في هذا المضمار. وإذا كانت الدستورية كفكرة تعني، في نهاية المطاف، تقييد الحاكمين والمحكومين بطائفة من القواعد الأساسية تحدد لكل من الفريقين حقوقه وواجباته فإن الدولة العربية الإسلامية، في

حياة الرسول (ص) كانت أسبق بألف سنة ونيف من الولايات المتحدة الأميركية في سن دستور مكتوب عرف باسم **الصحيفة**، بيّن للمسلمين وأهل الكتاب الحقوق والواجبات، ويوزع المسؤوليات، وينص على مبادىء عامة وعلى شؤون عاجلة.

بمراجعة هذا الدستور الذي ينطوي، عملياً، على 47 فقرة يقع المرء، عند تحليله، على مبادىء عامة أهمها، في رأي ظافر القاسمي، تكوين الأمة وتعريفها، وبيان الحقوق والواجبات المترتبة لفئاتها وعليها، واعتبار أهل الكتاب الذين يعيشون مع المسلمين «مواطنين وأمة مع المؤمنين ما داموا قائمين بالواجبات الملقاة على عواتقهم». فاختلاف الدين لا ينفي مبدأ المواطنية كما كان عليه الحال في الدول الأوروبية التي عاصرت الدولة العربية الاسلامية. وقد نصت **الصحيفة** على جملة مبادىء وقواعد ومفاهيم منها المساواة، ومنع البغي (الظلم)، وقتل القاتل، ومنع إيواء المجرمين، وشخصية العقوبة، ومنع الصلح المنفرد، ووفاء الدين عن الغارمين، وفداء الأسرى، ورعاية الجار، وإبقاء بعض الأعراف السابقة، وتعيين بعض تدابير الأمن، والإسهام في نفقات الدفاع، وتحديد مرجع الخلاف على تنفيذ أحكام **الصحيفة** أو تفسيرها.

الدستورية كفكرة تنشد وضع دستور، أي تقنين القواعد والأحكام العامة في وثيقة خاصة. والدستور، لغةً، كلمة مشتقة من الفارسية وتعني الأساس أو القاعدة. وهي ترادف بالفرنسية والانكليزية كلمة Constitution التي تعني أيضاً الأساس أو التأسيس. وعليه فالدستور هو القانون الأساسي الذي يشتمل المبادىء والأحكام الرئيسة التي تنتظم بموجبها الحياة العامة في الدولة، والقواعد التي تخضع لها سلطاتها ومؤسساتها وهيئاتها الفاعلة. وبالنظر الى أهمية الدستور ومكانته ودوره الرئيسي في حياة الدولة وانتظامها فقد أستنبط الفقه الدستوري المبدأ المعروف باسم «سمو الدستور أو تفوقه». فالدستور يعلو على سائر القوانين والأنظمة حتى إذا تعارضت هذه، في روحها ونصها، مع أحكامه كان للدستور سيادته عليها، بمعنى انه أسمى منها قيمة ومكانة وأرجح قوة وفاعلية الأمر الذي يقتضي ان تخضع لروحه ونصه وأن تأتلف احكامها وتتلاءم مع مبادئه وقواعده.

والدستور، بما هو وثيقة الحياة السياسية للدولة، ظهر في الغرب في أواخر القرن الثامن عشر بصيغتي دستور الولايات المتحدة، 1787، وفرنسا، 1793. لذلك كان طبيعياً ان يكون ظهور اصطلاح القانون الدستوري مرتبطاً به وناشئاً عنه.

ولعل الإيطاليين أسبق الأوروبيين الى تدريس القانون الدستوري في جامعات شمال إيطاليا، إبان احتلال جيوش الجمهورية الفرنسية الأولى للأراضي الإيطالية، إذ أنشىء بها أول كرسي لهذا القانون في العام 1797. أما فرنسا فقد تأخرت في تدريسه الى العام 1834 عندما أنشأ وزير معارفها Guizot أول كرسي لهذا القانون في كلية الحقوق في باريس. ويقول العلامة Dicey أن اصطلاح القانون الدستوري Constitutional Law حديث أيضاً في بريطانيا حتى إن بعض أساتذة الفقه الدستوري، مثل بلاكستون Blackstone، لم يستعمل هذا المصطلح في مؤلفاته الدستورية. أما في الوطن العربي فهو مصطلح حديث جداً اذ لم يستعمل إلّا بمناسبة صدور دستور العام 1923 في مصر، وكان الفقهاء يستعملون قبل ذلك تعبير نظام السلطات العمومية. ورغم الاختلاف في تعريفه طبقاً للاختلاف في استخدام المعيار اللغوي او الشكلي أو الموضوعي فإن غالبية الفقهاء تعتمد المعيار الموضوعي الذي يمكن تعريف القانون الدستوري على أساسه بأنه «مجموعة القواعد القانونية المتعلقة بنظام الحكم في مجتمع سياسي معين.»

يتفق الفقهاء على أن مصادر القانون الدستوري أربعة:

1 ـ المصدر المادي أو الموضوعي وهو يتضمن العوامل العامة كالدين والحياة الاقتصادية والمؤثرات الدولية، والعوامل المحلية كالصراعات السياسية الداخلية والظروف الخاصة بكل دولة،

2 ـ المصدر التاريخي وهو نظام الحكم في الدولة المعنية من حيث هو برلماني أو رئاسي، ديمقراطي أو ديكتاتوري الخ،

3 ـ المصدر الرسمي أو الشكلي وهو يتضمن التشريع والعرف،

4 ـ المصدر التفسيري وهو يتضمن القضاء والفقه.

يُعنى القانون الدستوري بتصنيف الدساتير من حيث هي 1 ـ دساتير عرفية تقوم على التعامل والتقليد من دون وجود نص وضعي، كالدستور البريطاني غير المكتوب الذي يتألف من أحكام قضائية وشرائع مستنبطة من أوامر إدارية ومواقف سياسية أو عادات وأعراف مرعية، و2 ـ دساتير مكتوبة تضعها جهة معينة، ملك أو حكومة أو جمعية تأسيسية، وهي الصنف الغالب.

وثمة تصنيف آخر للدساتير أوجده الفقه الدستوري على أساس الأجراءات المعتمدة في تعديلها وذلك بالتمييز بين الدساتير الجامدة والدساتير المرنة. فالدستور الجامد هو الدستور المكتوب الذي لا يمكن تعديله إلّا بمقتضى اجراءات وقواعد صارمة تختلف عن تلك المتبعة في تعديل القوانين العادية. أما الدستور المرن فهو الدستور القابل للتعديل بإجراءات بسيطة كتلك المتبعة في تعديل القوانين العادية.

الدستورية كحركة بدأت في أواخر القرن الثامن عشر ولم تنتشر وتتقدم في العالم كله بالوتيرة نفسها بل وفق موجات متعاقبة بطريق حركات ثورية أو حروب عالمية كبرى. ويميّز أندريه هوريو André Hauriou بين أربع حركات كبرى على صعيد الدسترة:

- الحركة التي تلت الاستقلال الاميركي والثورة الفرنسية في العام 1789.

- الحركة التي أعقبت الثورتين الفرنسيتين في العامين 1830, و1848.

- الحركة التي حدثت في أعقاب الحرب العالمية الأولى، أي بعد هزيمة المانيا، وتجزئة الامبراطورية النمساوية الهنغارية، والامبراطورية العثمانية، والامبراطورية الروسية القيصرية، وصعود الثورة البلشفية وولادة اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية.

- وأخيراً الحركة التي نمت في أعقاب نهاية الحرب العالمية الثانية والتي جاءت في معظمها بعد حركة جلاء الاستعمار عن العالم الثالث.

ارتبطت الحركة الدستورية في الولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا بوصول الطبقة الوسطى الى الحكم وبميلها الى الأنظمة المكتوبة بصورة رسمية. كما ارتبطت بنمو الوعي الوطني وبالرغبة في التحرر الجماعي من سيطرة خارجية والتحرر الفردي من سيطرة حكومة مستبدة. ويقول ادمون رباط إن الحركة الدستورية تلازمت أيضاً مع المبادىء الديمقراطية في الحرية والمساواة، بل تجاوزتها ايضاً الى النظام الاجتماعي نفسه إذ أخذت دول عدة تتحول الى دول اشتراكية أو الى ديمقراطيات اجتماعية. كل ذلك، «لأن الديمقراطية تحمل في طياتها مبادىء نموها وتحولها كنتيجة لتحقيق المساواة وترسيخ فكرتها، ليس في الحقوق السياسية فحسب وإنما أيضاً في الحقوق الاجتماعية والاقتصادية». ولعل هذا ما حمل اندريه هوريو على التأكيد بأن الحركة الدستورية المنطلقة في أحوال كثيرة بفعل عمل الطبقات الوسطى، لا تزدهر إلّا إذا أرادها إجماع الأمة الأمر الذي يثير، غالباً، المقاومة الحادة من قبل اولئك الحاكمين الذين يرفضون ان يتركوا الحكم بإرادتهم فتصطبغ الحركات الدستورية بالثورات.

الدستورية كنظام تعني وجود حكم سياسي يقوم على مؤسسات سياسية تستند الى ركائز السيادة الشعبية، وديمقراطية التمثيل النيابي، والفصل بين السلطات، وسمو الدستور بالنسبة الى سائر قوانين الدولة، وتهدف جميعاً الى حماية الحريات العامة. والفرق بين القانون الدستوري والنظام الدستوري أن الأول يُعنى بدراسة نظام الحكم في الدولة بصرف النظر عن طابعه ومضمونه، ديمقراطياً كان أم ديكتاتورياً، بينما النظام الدستوري يُعنى بوجود حكم ديمقراطي حر وليس مجرد وجود حكم. لذلك يفضل بعض الفقهاء مصطلح الدستورية الديمقراطية على مصطلح النظام الدستوري. غير أن الفقهاء يتفقون على شروط للدستورية كنظام من حيث إلزامية خضوع الحكومة لقواعد قانونية عليا - القانون الأساسي او الدستور - لا يملك الحاكم حق الخروج عن أحكامها، وأن تكون الحكومة مقيدة بالفصل بين وظائف الدولة الثلاث التشريعية والإجرائية والقضائية، وأن تكون الحكومة قانونية اي مؤلفة وفقاً لأحكام دستور مطبق بصفة مستمرة وتباشر اختصاصاتها في حدوده، وأن يشترك الشعب في ممارسة الحكم من خلال التمثيل النيابي أو الشعبي، وأخيراً وليس آخراً أن يكون للدستور سمو على سائر القوانين في الدولة مما يقتضي ان تكون هذه القوانين مستمدة من أحكامه، ومتوافقة مع نصوصه ومنسجمة مع روحه.

ولكي يكون للدستور بما هو الناظم العام لحياة المجتمع ولمؤسسات الدولة، السمو والاحترام فقد اقترن النظام الدستوري بنظرية الرقابة الدستورية على القوانين. وقد تجلت هذه النظرية، في أول عهدها في الغرب، في اجتهاد المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأميركية التي عقدت بقيادة رئيسها جون مارشل وبقرارها الصادر في العام 1803 (دعوى ماربوري /مادسن) مقارنة ملفتة بين احكام الدستور من جهة وسائر القوانين من جهة أخرى لتخلص الى الحكم بأن الدستور، أو القانون الأساسي، في الدولة الاتحادية متفوق على القوانين العاديّة الأمر الذي يستتبع إبطال كل قانون يصدر بعده ويكون مخالفاً لروحه أو نصه صراحة أو ضمناً.

ترك هذا الاجتهاد الثوري آثاراً إيجابية واسعة في شتى دول العالم، وتحوّل الى نظرية دستورية وجدت طريقها الى نصوص معظم الدساتير الحديثة، بل أصبحت جزءاً أساسياً من مفهوم الدستورية الديمقراطية.

لئن تميزت الدستورية الديمقراطية في الغرب الأميركي والأوروبي بإرساء قواعد واضحة لنظرية الرقابة الدستورية وإيجاد مؤسسات متخصصة في ممارستها فإن الدولة العربية الاسلامية عرفت هذه النظرية في قالب آخر ومارستها على نحو ملحوظ. فـ القرآن الكريم والسنّة هما شريعة الدولة ودستورها اللذان يقتضي التقيد بأحكامها. ويقول ظافر القاسمي إن طرق المراجعة كانت دائماً متوفرة «فليس هنالك من يقيد حرية الناس في طلب الإبطال لأن لكل مسلم الحق في ان يطلب الى

الخليفة إبطال قانون صدر مخالفاً لأحكام كتاب الله، أو لسنة رسول الله». غير أن الرقابة الدستورية الاسلامية كانت متروكة، بالفعل، كأمانة في يد الخليفة او السلطان الذي يعود له وحده تقرير إبطال قانون أو تدبير مطعون فيه لجهة مخالفته أحكام القرآن أو السنة.

والرقابة الدستورية على القوانين صنفان: الرقابة الشائعة والرقابة المختصة. الرقابة الشائعة هي تلك التي يمارسها الحكام بحكم وظائفهم، خصوصاً عندما يوضع الدستور أمانة في أيديهم، كالدستور الفرنسي للعامين 1791 و 1795، أو عندما يولي الدستور رئيس الجمهورية مهمة حماية الدستور كما نصت عليه المادة الخامسة من الدستور الفرنسي للعام 1958. أما الرقابة المختصة فهي تلك التي تتولاها هيئة خاصة سياسية أو قضائية. فـ «مجلس الشيوخ الحامي للدستور» المنصوص عليه في الدستور الفرنسي للعام 1852 كان مسؤولاً، من الناحية النظرية، عن مراقبة التشريع بما يؤمن احترام الدستور وحمايته. كذلك فإن برزيديوم Presidium الدولة الاتحادية في الدستور السوفياتي يتمتع بحق تفسير قوانين دولة الاتحاد. كما ان له حق إبطال المراسيم الصادرة عن مجلس الوزراء الاتحادي ومجالس الوزراء في الجمهوريات الاعضاء في حال مخالفتها القوانين وأحكام الدستور.

أما الرقابة القضائية - وهي الرقابة الجادة والفاعلة - فتتجسد في القضاء العادي (المحكمة العليا وسائر المحاكم الفدرالية والمحلية) الذي يُجري الرقابة على دستورية القوانين في معرض النظر في النزاعات العالقة أو بطلب من المتضررين، وفق ما هو عليه الحال في الولايات المتحدة الاميركية. كما تتجسد الرقابة القضائية في هيئة ينشئها الدستور ويحدد اختصاصاتها ويضمن بقاءها واستقلال اعضائها. ففي فرنسا تدعى المجلس الدستوري، وفي ايطاليا المحكمة الدستورية، وفي الهند المحكمة العليا. وقد لخص ادمون رباط الأهداف المتوخاة للرقابة الدستورية بثلاثة: التوازن بين سلطات دولة الاتحاد والدول الاعضاء، وحماية الحقوق والحريات الفردية والجماعية، وإيجاد الحلول القانونية للحؤول دون التصادم بين الحكومة والمجلس النيابي في الدول الموحدة البسيطة.

الدستورية فكرة وحركة ونظام، ولكنها في وجوهها الثلاثة تتأثر بشروط المجتمع السياسي الذي تنشأ فيه وبظروفه التراثية والاقتصادية والاجتماعية. فهي وإن كانت تجد أفضل تعبيراتها في ديمقراطية الدولة المعاصرة إلّا أنها تبقى محكومة بحاجات الشعب الاساسية لممارسة حرياته العامة وحمايتها والمشاركة في القرار السياسي وفي تقرير أهداف التنمية.

مصادر ومراجع

- رباط، ادمون، **الوسيط في القانون الدستوري العام**، الجزءان الأول والثاني، بيروت، 1964.
- سايز داير، عبد الفتاح، **مبادىء القانون الدستوري**، القاهرة، لات.
- القاسمي، ظافر، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي**، بيروت، 1977.
- ليله، محمد كامل، **القانون الدستوري**، القاهرة، 1961.
- Dicey, A.V., *Introduction of the Study of the Law of the Constitution*, London, Last edition, 1959.
- Dixon, Robert jr, *Democratic Representation*, New york, 1968.
- Freidrick, C.J., *Constitutional Government and Democracy*, Boston, 1950.
- Hauriou, André., *Droit Constitutional et Institutions Politiques*, Paris, 1974.

الترجمة العربية لعلي مقلد وشفيق حداد وعبدالحسن سعد، بيروت، 1977.

عصام نعمان

الديكارتية

Cartesianism
Cartésianisme
Cartesianismus

---

1 - الديكارتية وعصر النهضة:

اذا كان ديكارت قد اعتبر، بحق، أباً للفلسفة الاوروبية الحديثة فإنه من الضروري الاشارة الى مجموع الشروط والتحولات التاريخية، الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والدينية، التي بدأت تتراكم تدريجاً والتي مهدت للانتقال من المجتمعات الزراعية الاقطاعية الى المجتمع الرأسمالي التجاري - الصناعي. وبانهيار النمط الزراعي، في غرب اوروبا وجنوبها، انهارت بالتدريج الحواجز التي كانت تمنع التطور، والنماء، ووفرة الانتاج، وتراكم الثروة، وتبادلها، وتمركزها، وتمنع في موازاتها كل أشكال التقدم العلمي، والانفتاح الفكري والديني والثقافي. وهكذا لمعت أسماء رجال بارزين أسهموا على نحو جذري، في تعميق مضمون تلك التحولات وفي دفعها باتجاه غاياتها، ففي ميدان العلوم نذكر منهم دافنشي

1519-1452 L. Davinci، وكوبرنكس Copernicus 1543-1473، وجيلبرت Gilbert 1603-1540، وجوردانو برونو J. Bruno 1548-1600 وغاليليو Galileo 1642-1564، وكبلر J. Kepler 1571-1630، وفي ميدان الفكر، ورغم اتصاله العميق بالميدان السابق في تلك الفترة نجد ماكيافيلي N. Machiavelli 1469-1527، وبيكون F. Bacon 1501-1626، وهوبز T. Hobbes 1588-1679، وعلى المستوى اللاهوتي نجد إراسموس D. Erasmus 1466-1536، وكالفن Calvin ولوثر M. Luther 1483-1546.

وفي الميادين الثلاثة السالفة الذكر، وبخاصة في ميدان العلم، تحرك العقل الأوروبي الغربي في خطوات ثابتة الى الأمام بعيداً عن علوم القرون الوسطى وأفكارها وتعاليمها، فأدرك كوبرنيكوس حقيقة أن الشمس هي مركز العالم لا الأرض، واكتشف ماكيافيلّي وهوبز، كلّ على طريقته، ان الإنسان هو شخص واقعي في جسد مادي وهو موضوع احساسات وشهوات ومطامح لا تنطبق عليها بالضرورة تقسيمات العقل السكولاستيكي ولا لوائح الكنيسة، وأعاد لوثر، بعد ثلاثة عشر قرناً من الغربة، الانسان الفرد الى الكنيسة ونجح في تقديمه كائناً عاقلاً مستقلاً قادراً على الفهم والعمل. وهكذا كرست وقائع الحياة الأوروبية، مع مطلع القرن السابع عشر وبعد أقل من قرنين من التحول، جملة اكتشافات وحقائق جديدة يمكن اختصارها في ثلاثة: أ ـ اكتشاف الأرض (الطبيعة) قيمة بحدّ ذاتها وموضوعاً لمعرفة الانسان وعمله واهتمامه، ب ـ اكتشاف الانسان قيمة كاملة ومستقلة عن أي اعتبار آخر خارجي، ج ـ إحياء ثقة الانسان بنفسه وتفاؤله بالمستقبل واطلاق طموحاته كاملة، وللمرة الأولى بعد غروب شمس حضارة الأغريق.

في هذا المناخ العارم من الحركة، والتفاؤل والتقدم، يمكن تحديد طبيعة اسهام الديكارتية العلمي والفلسفي، الذي يمكن اعتباره، كما سنرى، استجابة دقيقة لاسئلة المرحلة تلك، وهكذا يمكن فهم الدور المعرفي والتاريخي البارز الذي لعبته الديكارتية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

2 ـ سيرة ديكارت:

ولد رينيه ديكارت سنة 1596 في ضواحي مدينة تور الفرنسية، ودخل في الثامنة من عمره، مدرسة اليسوعيين (الجزويت) لافليش La Flèche، احدى أرقى مدارس ذلك العهد وتخرج منها في سن السادسة عشرة أو السابعة عشرة بعدما اكمل برنامجاً صارماً درس فيه اقسام فلسفة أرسطو، والطبيعيات، مع تمكن واضح من الرياضيات وميل باتجاهها لإحكام انظمتها ودقة نتائجها، قياساً بما كانت عليه العلوم الأخرى من اضطراب المنهج وفوضى المضمون.

توجه ديكارت، بعد مغادرته المدرسة، الى باريس حيث تنقّل بين اكثر من بلاط كسيد من أصل نبيل (جنتلمان)، ثم غادر باريس سنة 1618 متنقلاً، كمحارب متطوع ودون كبير مآثر، بين جيوش عدد من الأمراء. لكن الأمر لم يطل به، إذ أنه ما لبث أن ترك سنة 1628 هذا النمط من الحياة منسحباً من حلبة شؤون دنياه اليومية والعملية نحو الذات في رحلة بدت له أكثر أهمية وامتاعاً. وعلى عادة علماء تلك الفترة في الولوج الى الطبيعيات، بل الى كل علم، من خلال الرياضيات؛ وبالنظر الى الأهمية الاستثنائية التي نسبت الى الطبيعيات، بعد توقف طويل، وفي استجابة واضحة لحاجات التحول والتقدم المستجدة وفي أولاها كما رأينا اعادة اكتشاف الطبيعة أو الأرض، كانت بداية ديكارت الحقيقية في الطبيعيات، أو في الطبيعيات الرياضية، وذلك بمقالة أولى قصيرة في «وجود الله ووجود النفس» ثم على نحو أكثر شمولاً وتكاملاً في كتابه الضخم العالم *Le Monde*. لكن ديكارت أحجم عن نشر كتابه هذا، إذ أنه تضمن كما يبدو نظريتين أعتبرتا آنذاك على تناقض مع تعاليم الكنيسة، نظرية دوران الأرض ونظرية لا نهائية العالم؛ وكان ديكارت يكن احتراماً داخلياً للكنيسة من جهة، ولم تكن محاكمة غاليليو وإدانته سنة 1616 غائبة عن باله من جهة أخرى، لهذا لم ينشر الكتاب الا سنة 1677؛ أي بعد وفاة ديكارت بسبع وعشرين سنة وبعد أكثر من أربعين سنة على نشر نظرية غاليليو وتعاظم نفوذها، وتحولها الى حقيقة جديدة أخرى في جملة الحقائق التي كانت تتصارع في تلك الحقبة الحاسمة. وبمعزل عن الشروط والظروف الخارجية والشخصية فإن اسهام ديكارت في وقائع التحول المعرفي والتاريخي لم يكن أقل نشاطاً أو ريادة من أعمال كوبرنيكس أو برونو أو غاليليو، بالرغم من اختلاف الشكل والواقع، بل يمكن القول أن إسهامه كان أكثر شمولاً وجوهرية وبالتالي نفوذاً؛ وكان قضاء ديكارت لمدة عشرين سنة 1628-1649 من عمره في هولندا، بلد الحريات النسبية آنذاك بعيداً عن تزمت كرادلة باريس واساتذتها، دلالة أخرى على نوعية الاتجاه الديكارتي الفكري. ورغم احجام ديكارت عن نشر افكاره ومذهبه الطبيعي دفعة واحدة، فقد مهّد له في اكثر من رسالة ومقالة بالفرنسية واللاتينية، ودافع عنه بحدّة في أوساط لاهوتيي باريس وأساتذتها، وفي زياراته القصيرة

الثلاث لها؛ كذلك قدم له برسالة موجزة تحت عنوان **مقال في المنهج** وذلك بعد سنة 1637. ثم نشر سنة 1641 **تأملات في الفلسفة الأولى** وهو شرح موسع واضح لأفكاره الأولى. ثم نشر سنة 1646، وباللاتينية كذلك، **مبادىء الفلسفة** في نص مدرسي واضح، ثم **رسالة في انفعالات النفس**، آخر مؤلفاته المنشورة، سنة 1649.

حلّ ديكارت في ايلول (سبتمبر) 1649 ضيفا على البلاط السويدي بدعوة من الملكة كريستينا، سيدة العصر المثقفة، لكن شتاء السويد كان أقسى من أن يتحمّله جسد ديكارت الرقيق، فسقط مريضاً ثم وافته المنية في شباط (فبراير) 1650.

3 ـ الديكارتية محاولة في المنهج:

يمكن القول، إن الديكارتية هي مذهب في الطبيعة، أو تطبيق للرياضيات الأساسية على الطبيعة، وفقاً لضرورات التحول في لحظة تكوّن معرفية وتاريخية، أو أنها عقلانية محدثة في مواجهة المدرسية التوماوية التي سادت أواخر العصر الوسيط، غير أن أهم ما في الديكارتية إنما هو اسهامها الرئيسي في دفع مسألة المنهج في العلم الى الواجهة ثم محاولتها تقديم اجابتها الخاصة، في ضوء المبادىء من جهة وحدود التقدم العلمي من جهة ثانية.

ففي مناخ من الحاجة الى العلم والى انجازاته ونتائجه الملموسة، في ظل صعود الانسان ومطامحه الواقعية، بدت مباحث الفلسفة الوسيطة صورية، عقيمة، وجافة، وعاجزة عن تلبية تلك الحاجات التاريخية الملحة والمحددة، على خلاف الرياضيات والطبيعيات، العلمين اللذين اضطلعا بالنصيب الأعظم من الريادة والأهمية في توفير أدوات التحول ووسائله النظرية والمادية. لم تبد الفلسفة كذلك طوال عشرة قرون، أو ما يزيد، عجزاً أو ضعفاً في أداء ما هو مطلوب منها، فقد كانت في ثوبها الاوغسطيني ثم التوماوي، رديفاً ملائماً ومناسباً تماماً لحاجات الكنيسة ومجتمعها. ولكن تبدل المجتمعات والمهام والحاجات والمطالب في مطلع عصر النهضة اسقط تلك الطمأنينة التي عاشت الفلسفة في كنفها. لم تعد الفلسفة الآن في شكلها وأفكارها الوسيطة، ملائمة لشروط العلم الصاعد ولم تعد قادرة على تمثيل أي دور ايجابي في تلبية الحاجات المستجدة والملحة. لذلك بدت الفلسفة في أزمة، وهو بالضبط ما أدركه ديكارت وهو يتلقى تلك الفلسفة في كلية الجزويت، لذلك رأيناه يقول في **مقالة في المنهج**:

«حالما أنهيت برنامج دراستي الكامل، حيث يفترض بالمرء أن يبلغ به درجة المتعلمين، وجدت نفسي تحت وقع شكوك وأخطاء عديدة كأنما... ما تعلمته لم يكن الا كشفاً متزايداً عن مدى جهلي». (**مقالة في**، ص 79). لم يكن سبب ذلك، كما يقول ديكارت، قصوراً في العقل أو الجهد، فقد توفر لتلك الفلسفة أكثر العقول نباهة ولم يعوزه الحكم الصحيح ولا الجهد المطلوب، لكن القصور الحقيقي إنما كان في المنهج. هناك اذن، حاجة الى منهج جديد يبعد عن الفلسفة، أو العلم، الشكوك والأخطاء.

كان تقويم ديكارت العالي للمنهج ولضرورته ولنوعه، انجازاً حقيقياً في ضوء معايير العصر. فللمرة الأولى يجري الإعلان، بوضوح، أن القصور والوهن والضعف لا تكمن في طبيعة الانسان وفي جهله كما كان يحلو لفلاسفة العصر الوسيط أن يدّعوا تبسيطاً، وإنما في نوع المعرفة المتوارثة والمتداولة وفي أسسها ونهجها تحديداً، يقول ديكارت في القسم الأول من **المقالة**: «بين كل أشياء هذا العالم، يبدو أن الحس السليم هو الأكثر مساواة في التوزيع، اذ يعتقد كل انسان انه يمتلكه...

إن ملكة تشكيل الحكم الصحيح، وتمييز الصواب من الخطأ، أو ما يسمى بالحس السليم أو العقل هي ملكة متساوية طبيعياً بين كل الناس... فاختلاف الأفكار لا يعزى اذن الى كون بعض الناس أكثر عقلاً من البعض الآخر، بل لكون أفكارنا تمر في أقنية مختلفة ولأن الموضوعات تؤخذ من وجهات مختلفة، ولهذا فامتلاك قوى عقلية سليمة، ليس كافياً، وإنما المسألة الجوهرية هي في استخدامنا الصحيح لها... ولا أتردد في القول أنني منذ طفولتي قد استنرت على الدوام، ولحسن الحظ، باعتبارات وقواعد بنيت منها منهجاً، استطيع به أن امتلك الوسائل التي أزيد بها من معرفتي تدريجاً والارتفاع بها الى اعلى نقطة يسمح بها ضعف مواهبي وحياتي القصيرة» (**المرجع نفسه**، ص ص 77-78).

فما هي، اذن، تلك الاعتبارات والقواعد التي تشكل المنهج؟ الى هذا التعريف العام الذي نجده في المقالة أي تلك التي بواسطتها «ازيد من معرفتي تدريجاً... الى أعلى نقطة»، يقدم ديكارت في **قواعد لتوجيه العقل** تعريفاً للمنهج أكثر تحديداً ودقة، وهو: «مجموعة من القواعد اليقينية البسيطة التي تكفل لمن يراعيها بدقة ألا يتوهم الصدق في ما هو خطأ، والا يهدر جهوده الفكرية دونما هدف، بل سيزيد من معرفته تدريجاً، فيبلغ معرفة حقيقية في كل ما يمكن معرفته».

المنهج اذن، هو باختصار مجموع القواعد التي تكفل لمن يراعيها بدقة اجتناب الخطأ أولاً، مما يتيح له ثانياً، بلوغ معرفة حقيقية يقينية في كل ما يمكن معرفته، أما قواعد المنهج حسب **المقالة** فهي أربع:

الأولى: «أن لا أقبل شيئاً كحقيقة اذا لم اتميّزه بوضوح. . . وأن لا أقبل منه الا ما يتمثل لعقلي بوضوح وتميز، وبشكل لا يسمح بقيام أي شك فيه».

الثانية: «أن اقسم الصعوبات التي أفحصها الى اكبر عدد ممكن من الأجزاء. . حتى يمكن حلها بالشكل الأفضل».

الثالثة: «أن أبدأ بنظام. . . من الموضوعات الأبسط والأسهل فهمها، حتى اترقى رويداً رويداً. . الى معرفة الموضوعات الأكثر تعقيداً».

الرابعة: «أن أقوم في جميع الحالات بإحصاءات عامة ومراجعات شاملة الى الحد الذي أتأكد معه أني لم اغفل شيئاً».

ويمكن إدراك حدود المنهج الديكارتي، على نحو أفضل، في القواعد التفصيلية التي يعيّنها في **قواعد لتوجيه العقل** والتي تبلغ احدى وعشرين قاعدة، رغم أنه يمكن اعتبار القواعد التالية أكثرها أولوية وأهمية:

«القاعدة الثالثة: على بحثنا أن لا يتجه، في الموضوعات التي نفحصها، نحو ما فكر به الآخرون، أو ما نتوهمه نحن، بل نحو ما يمكن إدراكه بوضوح وما يمكن أن نستخلصه بدقة، ولا يمكن نيل معرفته بأي طريق آخر».

«القاعدة الرابعة: هناك حاجة الى منهج لبلوغ الحقيقة، أما بدون ذلك فمثلنا مثل بعض الناس يتحرقون شوقاً للعثور على كنز فيجوبون الشوارع علهم يعثرون على شيء، اتّفق أن سقط من عابر سبيل. هذه طريقة معظم الكيميائيين وبعض المشتغلين بالهندسة وبعض الفلاسفة ولا شك أن مثل هذا البحث غير المنظم يفسد نور بصيرتنا الطبيعي ويعمي قدراتنا العقلية».

«القاعدة الخامسة: يتألف المنهج اذا أردنا بلوغ أية حقيقة، . . . من رد ما هو غامض أو مركب الى ما هو أبسط، خطوة خطوة، وأن نبدأ بإدراك حدسي لما هو بسيط تماماً ثم الى سائر المدركات الأخرى في خطوات مماثلة تماماً».

«القاعدة الثامنة: إذا ما بلغنا في المسائل التي نفحصها خطوة في السلسلة يبدو ادراكنا لها غير كاف لأن يكون ادراكاً حدسياً، فعلينا التوقف عندها. علينا أن لا نحاول فحص ما يليها، اذ سيكون ذلك عملاً لا طائل تحته».

ذلك هو المنهج الذي يستطيع أن يصل بنا الى مستوى المعرفة اليقينة. ولكن ما هي المعرفة اليقينية أو اليقين؟ ما هي علاماته وشروطه؟ الجواب يتلخّص بالتأكيد في القواعد التي ذكرناها، وبخاصة في القاعدة الأولى من **قواعد المنهج في المقالة** التي تنص على «أن لا أقبل شيئاً كحقيقة اذا لم اتميزه بوضوح»، أي أن التميز والوضوح هما علامتا اليقين. المعرفة المتميزة والواضحة هي المعرفة اليقينية. وفي مواضع اخرى من **المقالة والتأملات**، يضيف ديكارت البساطة والتنظيم كعلامتين أخريين للمعرفة اليقينية، الا أنهما في الحقيقة خطوتان جزئيتان ولاحقتان للتميز والوضوح. الا أن معيار اليقين لا يكتمل بالتميز والوضوح وإنما باستبعاد مطرد لكل ما يمكن الشك به. الحقيقي أو اليقيني، اذن، هو المتميز، الواضح والذي لا يمكن الشك به. تلك هي المعرفة اليقينية التي يبحث عنها ديكارت، والتي تصلح لأن تكون القاعدة الصلبة لسائر أقسام المعرفة أو العلوم، تماماً كما نقيم في الهندسة، نموذج اليقين عند ديكارت، نظاماً شاملاً وتاماً انطلاقاً من نقطة أولى بديهية ثابتة ومطلقة. فأين نجد في معرفتنا تلك النقطة الأولى البديهية الثابتة المطلقة؟ ذلك هو المضمون الحقيقي لمشروع الشك الديكارتي والذي يجب التوقف عنده، شرطاً أساسياً لبلوغ المعرفة المتميزة والواضحة والتي لا يزيدها الشك الا ثباتاً ويقيناً.

4 ـ من الشك الى اليقين:

بعد أن تحددت الغاية، اذن في «طلب المنهج الحقيقي لبلوغ معرفة كل شيء يمكّنني عقلي من معرفته». (ديكارت، **مقالة المنهج**، 88). أو «طلب اليقين في العلوم». (**المرجع نفسه**، ص 89)، بكلام أدق، وبعد أن حددنا التميز والوضوح علامة لليقين وتعذر الشك به شرطاً له، يمكننا التقدم الى الامام بحثاً عن المعرفة التي تنطبق عليها علامات اليقين وشروطه.

في كلية لافليش وفي دراسته المركّزة لفلسفة القدماء، لم يجد ديكارت تلك المعرفة المتميزة الواضحة التي لا يمكن الشك فيها والتي يمكن اعتبارها أساساً متيناً للعلم والفلسفة، «ومع أنه توفر لها عبر قرون، اكثر العقول نباهة على الاطلاق فلا شيء فيها الا وهو موضوع جدال، وتشوش واضطراب. . . وكيف تتناقض الآراء في المسألة الواحدة، وكلها من اناس متعلمين، بينها واحد منها فقط هو الصحيح». (**المرجع نفسه**، ص 82). واذا كانت الفلسفة كذلك فما قولك بحال العلوم المشتقة من الفلسفة أو التي تستند اليها: «أما بالنسبة للعلوم الآخرى والتي تشتق مبادؤها من الفلسفة، فيمكنني القول أن المرء لا يمكنه ان يبني شيئاً متيناً على قواعد أو أسس غير متينة». (**المرجع نفسه**، ص 82).

هذا الحكم لا يسري على الميتافيزيقيا وحدها، كما قد يظن، بل كذلك على الفروع التي تتضمن قدراً عالياً من التميز واليقين، كما يعتقد عادة؛ فالمنطق، مثلاً، والذي استمر

طويلاً مثالاً للدقة، يحاكي بها الرياضيات، يبدي عند التحليل قصوراً جوهرياً، قصور عن أن يكون منتجاً، وهو ما يلتقطه ديكارت بكثير من الوضوح: «وبالنسبة للمنطق فإن صوره والشطر الأعظم من تعاليمه لتبدو كأنها تشرح ما يعرفه المرء أكثر مما هي تعلم لما هو جديد». (المرجع نفسه، ص 88) (هذه الملاحظة الثاقبة من ديكارت تحولت نقداً كلاسيكياً للمنطق، وللصوري منه بخاصة. فهو يبدو محكوماً بمعادلة دراماتيكية، فهو إما يكون صحيحاً وغير منتج لأي جديد، أو يكون منتجاً ولكن غير صحيح). وحتى الرياضيات، والتي بدت أثناء دراسته انها الوحيدة التي تمكنت «من تحقيق خطوات متقدمة. . . أي نتائج واضحة ومتميزة»، (المرجع نفسه، ص 89)، فإنها مصابة بعقم من نوع آخر وهو فشلها في أن تكون ذات منفعة عامة، فهي لا تتعدّى مجرد تطبيقات عملية ضيقة.

هذا الاضطراب في المعرفة، من حيث مستوى اليقين بالمعنيين الخاص والعام، دفع ديكارت الى خارج المسألة برمتها، أي الى كنس تلك المعارف جميعاً محاولاً البحث عن أسس جديدة أكثر ثباتاً تصلح لأن تكون قاعدة صلبة للعلم الجديد. فهو يقول في **التأملات**: «تبين لي منذ حين أنني تلقيت. . . طائفة من الآراء الخاطئة ظننتها صحيحة ثم اتضح لي أن ما نبنيه بعد ذلك على مبادىء هي على هذا الحال من الاضطراب لا يمكن أن يكون إلا أمراً يشك فيه، ولهذا قررت أن أحرر نفسي جدياً مرة في حياتي من جميع الآراء التي آمنت بها قبلاً وأن ابتدىء الأشياء من أسس جديدة اذا كنت أريد أن أقيم في العلوم أسساً ثابتة ودائمة». (ديكارت، **تأملات في الفلسفة الأولى**، ت 1، ص 15).

وكيما يجد ديكارت تلك الأسس أو المبادىء الثابتة والدائمة يخضع كل معارفنا ومعتقداتنا لعملية فحص شاملة لمعرفة مدى انسجامها مع معيار اليقين الذي ذكرناه في الفقرة السابقة. وعملية الفحص الشاملة تجد ترجمتها في مشروع الشك الديكارتي. وحتى نميز بين هذا الشك وأنواع أخرى معروفة من الشك، نقول أنه شك منهجي، شك في كل ما يحتمل شكاً. هو ليس شكاً من أجل الشك، بل خطوة أولى تأسيسية في سبيل تحصيل المعرفة اليقينية. هو الجانب السلبي الذي يسبق لحظة بناء المعرفة، والنفي الذي يلغي كل ما هو غامض ويزيل كل اضطراب وركاكة من أجل تأسيس معرفة بديلة تقوم على أسس صلبة، متميزة وواضحة: «أما في ما يتعلق بكل الآراء التي تعلمتها حتى الآن، فإني لا أجد افضل من كنسها جميعاً، بعيداً، حتى يمكن استبدالها في ما بعد بأفضل منها أو بالإبقاء عليها حين تثبت يقينيتها». (المرجع نفسه، ص 15). لكن ديكارت لا يفحص أفكاره واحدة واحدة، وإنما هو يكتفي بخطوطها العامة: «. . . وليس بواجب كي أدرك هذه الغاية أن ابين زيفها كلها، فهذا أمر قد لا ينتهي أبداً. وإنما يكفي لرفضها كلها أن أجد سبباً للشك فيها». (المرجع نفسه، ص 15).

يخصص ديكارت التأمل الأول من **تأملات في الفلسفة الأولى** لمراحل الشك، كذلك هو يستعيده في اجزاء هامة من **المقالة والمبادىء** معتبراً إياه تمهيداً ضرورياً لكل عملية بناء لاحقة. يقوم هذا الشك، بإيجاز، في بيان عجز الحواس أولاً عن تقديم معرفة واضحة متميزة: «ورغم أن أكثر ما لدي من معرفة صادقة ومتميزة مصدره الحواس، أو من خلال الحواس، الا أن هذه الحواس تبدو لي احياناً خادعة. ومن الحكمة بالتالي أن لا أثق كلياً بما خدعني، ولو مرة واحدة». (المرجع نفسه، ص 15). ويعيد ديكارت صياغة الاعتراض نفسه في المبدأ الرابع من **مبادىء الفلسفة**: «. . . لقد حدث وخدعتنا حواسنا، ولذلك علينا أن لا نثق كثيراً في ما قد خدعنا في السابق». (ديكارت، **مبادىء الفلسفة**، ص 150). ومع انهيار ثقتي بالحواس تنهار الأشياء والمعطيات التي احسها فيّ وحولي، خصوصاً واني اثناء المنام، كما يقول ارى أشياء شبيهة بتلك التي أحسها في اليقظة، «ولكن لنعترف مع ذلك أن هناك أموراً أكثر بساطة وكلية تقدمها الهندسة والحساب والعلوم المشابهة والتي تعالج أموراً بسيطة وكلية جداً دون أن تعني بوجودها الخارجي الفعلي. . . . فإثنان وثلاثة يساويان خمسة، في يقظتي كما في منامي، وكذلك المربع لا يمكن أن يكون له أكثر من أربعة أضلع ولا يمكن أن يصيب هذه الحقائق الواضحة والبسيطة أي شك أو ظن خطأ». (ديكارت، م، **تأملات**، ص 17-18). ورغم أن الله المطلق الخير لا يخدعني في ذلك كله، فلنذهب مع «أولئك الذين ينفون وجود إله بمثل تلك القدرة»، ولنفترض، «أن شيطاناً ماكراً خادعاً لا يقل قوة عن الله قد بذل كل قوته في خداعي في ما أعتقده» (المرجع نفسه، ص 22)، وهكذا «فإني اعترف أن لا شيء مما كنت اعتقده صحيحاً أو حقيقياً الا ويمكنني، بشكل أو بآخر، أن أشك فيه». (المرجع نفسه، ص 19).

هناك، اذن، شك يطال كل معطى وكل تصور بل وكل معرفة إلا أن أمراً واحداً يبقى في معزل من الشك، وهو أني اشك، أي أني افكر، ولو افترضت أسوأ الاحتمالات فتصورت أن هناك إلهاً خادعاً يخدعني في كل ما احسه أو أعقله الا أنه لا

يستطيع أن يخدعني في أني افكر. هذه قضية لا يزيدها الشك فيها الا يقيناً وثباتاً، «التفكير اذن هو الصفة التي تخصني وهي وحدها، بين سائر الصفات، لا يمكن فصلها عني. وهكذا فأنا موجود، تلك حقيقة» (**المرجع نفسه**، ص 22-23) أو حسب صياغة **المقالة**: «افكر، اذاً، أنا موجود» (ديكارت، **المقالة**، ص 98).

وهكذا يصل ديكارت، بعدما شك في كل ما يمكن الشك فيه الى الحقيقة الأولية الواضحة، التي لا يمكن الشك فيها. تلك الحقيقة هي الأنا أو الذات «والتي اقبلها دون تردد كمبدأ أول في الفلسفة التي ابحث عنها». (**المرجع نفسه**، ص 98).

تلك هي النقطة الأولى المطلقة التي بحث عنها ديكارت، والتي تتخذها الديكارتية قاعدة صلبة تقيم عليها نظريتها في فلسفة العلوم، وفي الفلسفة عموماً.

تكتسب عملية الشك في ذاتها وفي النتائج التي اسفرت عنها، أهمية عالية من وجهة منهجية وتاريخية في آن.

فعلى المستوى المنهجي، يمكن اعتبار اصرار ديكارت على طلب الحقيقة في العلوم، أو اليقين المطلق كسباً معرفياً هاماً في مواجهة روح التقليد التي سادت العصور الوسطى، أو التسليم الأعمى بما قاله القدماء، وهو ما نعاه ديكارت على اساتذته المدرسيين. وبمعزل عن مسألة جدية مراحل الشك، التي عرضنا له، الا أن فكرته العامة تبقى جوهرية جداً في حدود ما تعنيه من جذرية ونقد ونفي وتحليل متبصر يجب أن يسبق حكم اليقين؛ حكم يجب أن يعلّق حين لا تتوفر شروطه جميعاً.

وعلى المستوى التاريخي، تعتبر عملية الشك الديكارتي، في ذاتها وفي نتائجها، تجديداً جريئاً بالغ القيمة حسب معايير العصر. هي جرأة في مواجهة اللاهوتيين وأساتذة المدارس، كما يسميهم ديكارت، الذين ادركوا خطر فتح الباب أمام ملكة الحس الصحيح، أو ذلك النور الطبيعي، في ممارسة حق الانسان الطبيعيّ في التفكير والاستنتاج والنقد، حق يمارسه بمهارة عالية «حتى اولئك الذين لا يتكلمون الا لغة بريتاني السفلى ولم يتعلموا اللاتينية في حياتهم». (ديكارت، م، **المقالة**، ص 81). هو نقد لاذع مبطن لاساتذة عصره. وكي ندرك مدى صعوبة مشروع الشك، من حيث الأساس، يكفي القول أن ديكارت اضطر الى الدفاع عن مشروعه، في «**التأمل الرابع**» مثبتاً أن الشك ليس كفراً وهو لا يتنافى مع حكمة الله وحسن تدبيره: «ليس قصوراً في كمال الله إنه اعطاني حرية الموافقة أو الرفض لأشياء لم يجعلها في فهمي واضحة ومتميزة، بل انه لقصور عندي أن لا أحسن الافادة من تلك الحرية فأعطي موافقتي الجاهزة لمسائل تبدو لي غامضة». (ديكارت، م، **المتأملات**، ص 50).

أما في ما يخصّ النتيجة التي تمخض عنها الشك، أفكر اذن أنا موجود، فهي بدورها تمثل انجازاً تاريخياً هاماً، من حيث هي انجاز معرفي هام يعكس بأمانة تحولات تاريخية بارزة، ويعبر في الوقت نفسه عن تبني الفكر لهذه التحولات ثم اسهامه فيها. فالحقيقة الأولى المطلقة، من حيث اليقين ومن حيث الزمن، هي الأنا، الأنا ـ الفرد تحديداً، هي أكثر أولوية، ويقيناً بالتالي، من كل الحقائق التي ستلي، وأياً كانت. هذا الاعلان المباشر البسيط للأنا، كحقيقة أولى مطلقة أو بداية حقيقية للعلم والفلسفة هو حدث جديد في تاريخ الفلسفة، هو تعبير عن المركز الهام والمتقدم الذي احتله الأنا ـ الفرد في مطلع عصر النهضة سابق لكل الحقائق الأخرى وكشرط مسبق للحقائق الأخرى.

5 ـ الأنا، الله، العالم:

يفضي بحث ديكارت عن اليقين، كما رأينا، الى اكتشاف الحقيقة الأولى المتميزة الواضحة والتي لا يرقى اليها الشك وهي وجودي الفردي كذات مفكرة أو كأنا مفكر. فطالما أنا افكر فأنا موجود. هذه حقيقة لا يغيرها شك، ولا خداع شيطان ماكر، بل أن ذلك ليزيد من وضوحها وتميزها ويقينيتها، وهكذا وجد ديكارت اخيراً، نقطة ثابتة مطلقة يمكن أن يبني عليها فلسفته، تماماً كتلك «النقطة الثابتة غير المتغيرة التي كان يبحث عنها ارخميدس أساساً لتصوره للعالم». (**المرجع نفسه**، ص 20). هذه النقطة الثابتة الأولى هي الأنا Ego وليس لدينا الآن غير تلك الحقيقة ـ الأنا، الذات، النفس، لا الله ولا أشياء العالم المادي، رغم انه سيستعيد بعد قليل ثقته بهاتين الحقيقتين، مشتقاً فكرة وجود الله من فكرة النفس، وفكرة وجود العالم المادي من فكرة الله.

يفتتح ديكارت التأمل الثاني من **التأملات** بالقول: «أما الآن فإني اقفل عيني وأذني وحواسي جميعاً.. وابحث في ذاتي». (**المرجع نفسه**، ص 28). وبعد تحليل مسهب لما يمكن أن يكون في الذات من أفكار يصل ديكارت الى أن في الذات (1) أفكاراً عارضة، ربما كان سببها في الخارج، (2) افكاراً مصطنعة ربما كانت من صنع خيالي، (3) افكاراً غريزية مثل فكرة الله. وطالما أن لكل فكرة سبباً أو مصدراً، فربما كانت ذاتي سبباً لأفكاري العارضة وأفكاري المصطنعة، أما فكرة

لله، فمن الضروري أن يكون لها سبب كذلك. فهل الذات سبب لفكرة الله «... تبقى فكرة الله فقط، فهل تكون ذاتي سبباً أو مصدراً لها؟ إن اسم الله يعني جوهراً لامتناهياً، أبدياً، لا يتغير، مستقلاً، تام المعرفة، تام القدرة، بواسطته خلقت أنا، وخلق كل شيء آخر، اذا كان موجوداً». (**المرجع نفسه**، ص 37). ولأني لا استطيع أن اكون سبباً لتلك الكمالات الموجودة في تعريف الله، «اذ لو كنت قادراً على ذلك لكنت منحتها لنفسي». (ديكارت، **المقالة**، ص 100). ولأن لتلك الكمالات سبباً بالضرورة، فلا شيء إذن أقل من الله قادر أن يكون سبباً لتلك الكمالات وسبباً لفكرة الله، ولا شيء بالتالي غير الله قادر أن يكون ذلك السبب، أي «ان علينا أن نستنتج أن الله موجود بالضرورة». (ديكارت، م، **التأملات**، ص 37). الله اذن موجود تلك هي النتيجة التي ينتهي اليها ديكارت في التأمل الثالث، ثم في **المقالة** وفي عدد كبير من **مبادىء الفلسفة** يبرهن على وجود الله بأشكال وصيغ مختلفة لا تخرج كثيراً عن هذا الاستدلال المعروف في الأدلة الكلاسيكية على وجود الله، باسم الدليل الانطولوجي.

وكما استخرج ديكارت فكرة الله من فكرة الذات، كذلك سوف يستخرج الآن فكرة العالم المادي من فكرة الله. فبثبات فكرة الله الموجود ضرورة، والتام المعرفة والقدرة والذي لا يخدع، نستعيد ثقتنا باحساساتنا وبموضوعاتها الخارجية، أي بوجود أشياء مادية مستقلة عنا. يقول ديكارت في نهاية التأمل الخامس: «بعدما تثبّت من أن الله موجود، وبعد تأكدي من أن كل الأشياء تعتمد عليه، وانه ليس بخادع، استطيع أن استنتج ان ما أدركه بوضوح وتميز لا يمكن الا أن يكون صحيحاً». (**المرجع نفسه**، ص 57). وهكذا ومع احتفاظ ديكارت بمعيار اليقين السابق، الا أنه يضيف اليه الآن ضمانة أخرى وهي الضمانة الالهية التي لا تتعارض مع شروط اليقين الأخرى.

بعد أن توافرت شروط المعرفة اليقينية، يتجه ديكارت نحو اثبات وجود أشياء العالم الخارجي، وهو ما يفتتح به التأمل السادس بالقول: «لم يبق الآن غير التثبت من وجود الأشياء المادية، وأني لأعرف على الأقل وبوضوح أن هذه الأشياء قد توجد في حدود اعتبارها موضوعات رياضية لأني اتبينها اذ ذاك بتميز ووضوح، لأن الله يمتلك بلا شك القدرة على ايجاد أي شيء يمكنني تصوره بتميز، ولا شيء عنده مستحيل الا اذا بدا، في محاولتي لتمييزه، متناقضاً». (**المرجع نفسه**، ص 58). فالأشياء المادية التي تبدو لي متميزة وواضحة هي كذلك في الواقع بضمانة أخيرة ومطلقة من الله الذي لا تعوزه قدرة والذي لا يخدع. وهكذا نستعيد ثقتنا بالعالم المادي أو الطبيعة وما فيها من أشياء أو موضوعات، مع التأكيد على احتمال الخطأ في الجزئيات نظراً لطبيعتنا غير الكاملة.

انتهت اذن، عملية تكوين اليقين من جديد، بالثلاثية الديكارتية المترابطة انطلاقاً من الذات؛ من الذات الى الله ومن الله الى العالم. ورغم أن وجود العالم المادي قد خضع، كما رأينا، لعملية فحص منهجية فقد جعل ديكارت وجوده مؤيداً بضمان الهي، الا أن ذلك لم يضعف اطلاقاً من حقيقة وجود هذا العالم واستقلالية قوانينه في آن واحد.

6 ـ العالم المادي، حقيقة ميكانيكية مستقلة:

اذا كنا قد تحدثنا حتى الآن في انجازين ديكارتيين بارزين، الأول في المنهج والثاني في اكتشاف الأنا، فإن الانجاز الثالث هو الآن في ميدان العالم المادي ـ أو ميدان الطبيعة والعلم الطبيعي.

ينتهي ديكارت في مذهبه الفلسفي الى إرساء وجود جوهرين مختلفين ومستقلين تماماً وهما الجوهر المفكر والجوهر المادي. هما جوهران بالمعنى الكامل للجوهر، حسب تعريف الجوهر في المبادىء كموجود غير مفتقر في وجوده الى أي شيء آخر: «ما نعنيه بالجوهر هو ذلك الشيء الذي لا يحتاج في وجوده الى أي شيء آخر». (ديكارت، **مبادىء الفلسفة**، ص 171)، ورغم أن هذا التحديد لا ينطبق تماماً الا على الله غير المفتقر الى شيء، الا أن الفكر والامتداد هما، رغم ذلك، جوهران حقيقيان. وهما مختلفان تماماً، بمعنى أن الفكر هو غير المادة أي أن كل ما يخص الفكر هو غير ممتد وغير مادي كلياً، وأن كل ما يخص المادة فهو غير الفكر وغير فكري تماماً: «هناك دائماً في الجوهر خاصية رئيسة تشكل طبيعته الوحيدة وعليها تستند كل الكيفيات الأخرى. وهكذا فالامتداد في الطول والعرض والعمق هو خاصية الجوهر المادي، والفكر هو خاصية الجوهر المفكر». (ديكارت، **مبادىء**، ص 172).

هناك اذن عالمان مختلفان، كل منهما مؤلّف من جواهر تامة ومستقلة أحدها عن الأخر: عالم الفكر وعالم المادة، وهما في الوقت نفسه مرتبطان واحدهما بالآخر. هذه المعادلة العلمية ـ الفلسفية هي انجاز علمي ـ فلسفي وتاريخي. هي نوع من المصالحة المعرفية والتاريخية بين الحقيقة الروحية والدينية من جهة، والحقيقة المادية والعلمية من جهة ثانية. وهي اعتراف بالعالم المادي جوهراً مساوياً، للعالم الفكري والروحي والديني. هذا الموقف هو يمثل نقلة حاسمة من مرحلة سيطرة اللاهوت وميتافيزقيا المدارس وصورها وغائياتها الى مرحلة

التوازن مع العلوم الطبيعية الصاعدة، وبخاصة علم الفيزياء ـ علم جذوره في الهندسة وثماره في الميكانيكيا ـ والذي بات سلطة جديدة طامحة الى مقاربة الطبيعة مباشرة، في ذاتها كما هي، لا بالواسطة. وهذا التحول الفلسفي هو رمز تحول تاريخي اكثر شمولاً تضمن، في جملة ما تضمنه، إعادة اكتشاف الانسان الفرد وإعادة اكتشاف الطبيعة، وذلك للمرة الأولى بعد أفول شمس العقل اليوناني.

يولي ديكارت مسائل العلم الطبيعي عناية فائقة الى حدّ يمكن القول معه أن الديكارتية هي فلسفة العلم الجديد، في تبنيه للعالم المادي ووصفه وتفسيره له، بل أن كل الذي رأيناه في مباحث المنهج واليقين لم يكن في حقيقته غير محاولة تأسيس قاعدة فلسفية متينة للعلم الجديد. في ظل هذا الموقف الدقيق، وبعيداً عن تبريرات اللاهوتيين ومثالية الميتافيزيقيين، يبدي ديكارت احتراماً عميقاً للطبيعة ورغبة عارمة في مقاربتها وفهمها، احترام أين منه مواقف المدرسيين الذين يدّعون الانتساب الى ارسطو وهم أبعد ما يكون عن فهمه للطبيعة، هؤلاء «الذين يدعون أنفسهم أرسطيين هذه الأيام سيسرون جداً إن توفرت لهم معرفة بالطبيعة كتلك التي توفرت له». (ديكارت، **المقالة**، ص 123). أرسى ديكارت قاعدة هذا الموقف في **المقالة والتأملات**، ثم أسهب في تفصيله في كتابه الضخم *Le monde* العالم 1633، أحجم عن نشره بعد محاكمة غاليليو، والكتاب مخصص في غالبه لاعادة قراءة العالم، بل واستعادة سياق تركيبه، من وجهة هذا التصور الفيزيائي الهندسي الجديد ووفق قوانين ميكانيكية خالصة.

الا أن تأسيس العلم الجديد، وتحديده النظري، لا يتمان على قواعد نظرية فحسب بل على قواعد عملية وتطبيقية يؤكّد عليها ديكارت تكراراً.. فعلى خلاف التجريد والشكلية اللتين انتهت اليهما الفلسفة المدرسية في نهاية العصر الوسيط، يبحث ديكارت عن فلسفة جديدة تصلح أساساً للعلم الجديد في سياق غايات عملية وتطبيقية تقود الى سيطرة الانسان على الطبيعة: «. . . فبدلاً من الفلسفة التجريدية التي تدرس في المدارس علينا العثور على فلسفة تطبيقية تجعلنا، بفضل معرفتها الواضحة والمتميزة وفعل النار والماء والهواء والنجوم والسماوات وباقي الأجسام التي تحيط بنا، قادرين على توظيفها في كل الاستخدامات التي نرغبها، وتجعلنا بالتالي أسياد الطبيعة ومالكيها». (**المرجع نفسه**، ص 117).

كان هذا الهدف الذي تضعه الديكارتية أمام العلم جديداً في زمانه، وهو يشير بوضوح تام الى المطلب التاريخي، الاجتماعي ـ الاقتصادي، الذي حملته الديكارتية وسعت من ثمة الى تحقيقه. أن إعلان الطبيعة (المادية المحيطة بنا) هدفاً للإنسان وعلومه وفلسفته، ثم السعي لتملكها والسيطرة عليها، هما هدفان يتعارضان على نحو كلي مع الأهداف المقترحة للانسان في لوائح العصر الوسيط وفي توجهات الفلسفة الوسيطة.

واذا كانت الطبيعة هي هدف الديكارتية العام، فإن الإنسان، في حفظ صحته وإطالة عمره وتنمية ذكائه وقدراته، هو الهدف المباشر والخاص ـ شعارات كان انسان العصر الوسيط دونها بمسافات. لذلك يتابع ديكارت تحديد هدف العلم فيقول: «إلا أن هذا لا يعني فقط ابداعاً بغير حد للفنون والمهن التي تمكننا من التمتع السهل بثمار الأرض وخيراتها وإنما بمقدار ما يؤدي ذلك الى حفظ الصحة التي هي، بلا شك النعمة الكبرى في الحياة بل وأساس كل النعم الأخرى، فالعقل يعتمد الى حد كبير على حال اعضاء الجسم وأمزجته الى حد أنه اذا أريد جعل الانسان أكثر ذكاء وحكمة مما هو الان، فتلك، كما اعتقد، وظيفة الطب». (**المرجع نفسه**، ص 117-118).

هذا الالتزام الصريح والمطلق بالطبيعة والانسان كهدف للفلسفة والعلم هو، بلا شك، مؤشر التحول من الفلسفة الوسيطة الى الفلسفة الحديثة من جهة، ومبرر أبوة ديكارت الأصيلة لهذه الفلسفة من جهة ثانية.

أما الشرط الأساسي الذي يسمح بتحقيق شعار سيادة الطبيعة وامتلاكها فهو بالتأكيد معرفتنا بها، وهو ما ينجزه ديكارت على نحو تفصيلي في **العالم** وعدد من أعماله الأخرى. غير أن معرفة الأجزاء والتفاصيل هي دائماً لاحقة بمعرفة المبادىء والتي هي «الأسباب الأولى لكل ما هو موجود أو يمكن أن يوجد في العالم»، (**المرجع نفسه**، ص 119)، وهي المبادىء التي يعرض لها في كتابه **مبادىء الفلسفة**، أو حسب تقديمه لها «الأكثر تعمياً في الفيزياء، أي شرح مبادىء الطبيعة أو قوانينها الأولى». (ديكارت، **مبادىء الفلسفة**، ص 143).

وحسب المبدأ الرابع من **المبادىء**، العالم امتداد، لا حد له. وهو ملاء لا يتخلله فراغ، إذ أن ما يعتقد فراغاً هو بحد ذاته امتداد، الا أنه ليس امتداداً بالمعنى الفيزيائي الملموس. ولا يكتفي ديكارت بذلك، بل يعتبر في المبدأ الثالث والعشرين، أن كل التنوع والكثرة في المادة إنما سببها الحركة: «كل التنوع في المادة، أو كثرة الأشكال التي نراها انما تعتمد على الحركة». (**المرجع نفسه**، ص 198). والحركة هذه مقننة في قوانين تحاكي عمل الطبيعة تماماً واعمّها ثلاثة، الأول: «إن

كل شيء يبقى على حاله طالما لم يعرض له ما يغيره»، والثاني «أن كل جسم متحرك فهو يميل الى الاستمرار في حركته على خط مستقيم»، والثالث «أن كل جسم حين يصطدم بجسم أقوى منه لا يخسر شيئاً من حركته، وحين يصطدم بجسم أقل قوة منه يخسر بمقدار ما يكسب الجسم الآخر». (المرجع نفسه، ص 200-201). وعليه قس القوانين التي تحكم الجسم الحي في النبات والحيوان والانسان، فهي قوانين ميكانيكية خالصة، «فالجسم آلة»، آلة تعمل بحركة العناصر الداخلية الدقيقة في تنظيم عجيب. الجسم اذن آلة، والأجسام آلات، والعالم بأكمله آلة كبرى تجري وفق قوانين الميكانيكا.

وهكذا، تقدم الديكارتية تصوراً جديداً للعالم المادي، يستطيع معه أي مذهب حسي أو مادي أن يقطع الشعرة التي تربط هذا التصور بالله فيجعله بالتالي تصوراً مادياً ميكانيكياً صرفاً.

وفي ظل هذا التصوّر، تتحول الأشياء الى آلات تتباين بتباين عناصرها الداخلية من حيث العدد والنسب والقوانين، أي أنها لم تعد، وفق التقليد الافلاطوني والأرسطي، ماهيات وأنواعاً ثابتة. وهذا مبدأ سوف تتأكد صحته باطراد، لا فلسفياً وحسب وإنما من خلال تقدم العلم ونظريات الفيزياء الحديثة والبيولوجيا وسواها.

7 ـ خاتمة، الديكارتية والعقلانية:

وبعد، فالديكارتية منهج ومذهب. وهي في الحالين عقلانية تحاول أن تكون كاملة.

فعلى مستوى المنهج، هي عقلانية صارمة في طلب الوضوح والتميز في ما نعرفه، واليقين المطلق في خطواتنا والنتائج التي ننتهي اليها، ولا شيء أقل من اليقين، أو دون اليقين، يمكن أن يرضي الديكارتية. فالمعرفة، كل معرفة، إما أن تكون يقينية على نحو تام ومطلق أو هي ليست معرفة في الأساس. لا وسط بين الحدين، ولا نسبية في المعرفة. ومن أجل معرفة كهذه شككت الديكارتية في الاستقراء وفي نتائجه وصاغت بدلاً منه منطقها الخاص الذي يقوم على الحدس ـ كحد واضح متميز وبسيط ـ ثم التقدم من حدس الى آخر في استدلال عقلي صرف. هذا الوضوح التام في المعرفة لا نجده الا في البرهان الرياضي. وهذا النمط من اليقين لا نجده الا في الأنظمة الهندسية ـ التي لا تعنى أساساً بمدى انطباق معطياتها على الوقائع. وهكذا تردّ الديكارتية الاستقراء والتجربة الى الحدس والاستدلال، كما أنها تؤسس للفيزياء قاعدة متينة في الهندسة. وهو ما يقودنا الى الحديث على العقلانية في المذهب.

على مستوى المذهب، يمكن المجازفة بالحكم على الديكارتية ـ رغم أن ديكارت لا يميل الى ذلك ـ انها انقلاب عقلاني على المدرسية الأرسطية التي سادت في أواخر العصر الوسيط. ولأنها كذلك، فمن الطبيعي أن تكون عودة بشكل أو بآخر، الى الافلاطونية، ولعل هذا هو سبب ترحيب الأوغسطينيين بها بخلاف الآخرين آنذاك. فإذا كان الوضوح واليقين المطلق هما مطلبنا، فإنه مطلب لا يتحقق بالتأكيد في الجزئيات وإنما في الكليات؛ واذا كان اليقين في الكليات فهو بلا شك عود مباشر الى افلاطون والأفلاطونية. هذا الاستنتاج مرتبط مباشرة ومن وجهة سلبية، بتطورات الأرسطية. فقد أرسى أرسطو تقليداً في المعرفة والفلسفة استمر طويلاً يقوم على أن وظيفة العقل هي المعرفة، أو التعرف، أكثر مما هو التفكير أو التأمل الداخلي ـ بالمعنى الحصري للكلمة. أما مع الديكارتية فقد اختلف الأمر تماماً. لم يعد العقل ذاتاً تواجه موضوعها وحسب، وإنما غدا ذاتاً وموضوعاً في الآن نفسه، أي أن العقل، وباستقلال عن الوجود، بات في الديكارتية موضوعاً للتفكير. ولهذا مارست الديكارتية شكاً كاد يكون كاملاً ـ أي تفكيراً داخلياً عميقاً، وهذا كسب جديد للعقل. أما الكسب الثاني فهو اكتشافها أن الذات، بل الذات المفكرة، هي الحقيقة الأولى اليقينية ـ قبل الله وقبل العالم المادي. وهكذا فبدلاً من السير من الوجود الى العقل، كما في الأرسطية، غدا الاتجاه في الديكارتية من العقل الى الوجود. هذا الاتجاه وجد طريقه بقوة في الفلسفة الحديثة، وصولاً الى القرن التاسع عشر، حتى في المذاهب التجريبية عند لوك وبركلي وهيوم، اذ أن فيها افتراضاً ضمنياً أولياً وهو أن الموضوع المباشر للعقل هو العقل نفسه وليس الخارج. هو تحول ديكارتي تماماً، وفيه بعض أبوة ديكارت للفلسفة الحديثة.

الا أن هذه العقلانية الديكارتية مرتبطة بتعديل أساسي هو ديكارتي كذلك ـ رغم أن مدى نجاح هذا التعديل هو موضع نقاش دائماً. فالعقلانية الديكارتية تطوِّر نوعاً من الثنائية الحادة بين العقل والعالم، ثم تفرض اعترافاً متبادلاً بين الجوهرين، بل ومصالحة إيجابية يعوزها في الحقيقة تبرير أكثر اقناعاً وهو ما لا نلحظه عند ديكارت. هذا الفشل في ربط حديّ الثنائية تلك، هو النتيجة الأكثر ركاكة في نهاية المذهب. وهو فشل لا يلحق الديكارتية فحسب وإنما ينسحب حكماً على كل ثنائية أخرى كذلك. فالثنائية محكومة دائماً بمأزق لا خروج منه، الا على قاعدة الغاء احد طرفي المعادلة، وهو ما تحاوله العقلانية

الديكارتية دون جدوى، فهي ترفض المادية أساساً كما أنها تتجنب بلوغ حد المثالية ـ التي لم يتجنبها سبينوزا وهيغل وغيرهما.

هذا الاستدراك صحيح، الا أنه لا يذهب بتلك القيمة التاريخية العالية التي تمثلتها الديكارتية في مطلع عصر النهضة والفلسفة الحديثة. فالديكارتية محاولة واتجاه أكثر مما هي نظام ناجز مكتمل ـ وهي روح نلحظها باستمرار في **المقالة**. هي محاولة عميقة لصياغة فلسفة شاملة للعلم البشري بمعناه الشامل، وتأسيس ذلك العلم بالتالي على قاعدة ميتافيزيقية متينة.

هذا الهاجس التاريخي هو ما يلح عليه ديكارت باستمرار، مؤكداً أن تحقيقه كاملاً هو فوق طاقة فرد واحد، وما الدور الذي اضطلعت به فلسفته الا خطوة أولى في ذلك الاتجاه «... فبنشري مبادىء الفلسفة التي استخدمتها انما افتح النوافذ وادع ضوء النهار يدخل الى الكهف الذي انغلق فيه اصحابه». (ديكارت، م، **المقالة**، ص 124).

وأخيراً فالديكارتية من حيث الاهمية هي دائماً فوق كل نقاش، وبصماتها بارزة في مناهج الفلسفة الحديثة كما في مضمونها. الا ان فيها كذلك امراً آخراً، وهو ما لحظه جون لوك، من أن ديكارت قد جعل الفلسفة امراً ممتعاً. هي مهارة كانت تعوزها الفلسفة الوسيطة المجردة الجافة. والفلسفة ليست بالضرورة نقيضاً للمتعة.

مصادر ومراجع

— Descartes, R., *Œuvres complètes*, éd. C. Adam and P. Tonnery, Paris, 1896-1911.
— ——, *The Philosophical works of Descartes*, trans. E.S., Holdene and G.R.I. Ross, 1911-12.
— Fischer, K., *Descartes and his School*, New york, 1887.
— Gibson, A.B., *The Philosophy of Descartes*, 1932.
— Gibson, E., *Le Rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930.
— Holdene, E.S., Descartes, *His Life and Time, 1905*.

محمد شيا

الذرية المنطقية

Logical Atomism
Atomisme Logique
Logische Atomismus

1 تعريف الذرية المنطقية:

هي اتجاه من الاتجاهات الرئيسية في معالجة المشكلة، مما يطلق عليه عادة اسم التجريبية المنطقية. وقد انتشرت في انكلترا وتزعمها برتراند راسّل، واتخذت من جامعة كمبردج مقرّاً لها، الى حد أنه يطلق أحياناً على أعضائها اسم جماعة كمبردج.

والذرية المنطقية اسم أطلقه راسّل على فلسفته الخاصة. لذا فهي تختلف عن الوضعية المنطقية التي هي فلسفة أعضاء حلقة فيينا. وحسب ما ذكره راسّل نفسه في كتابه **فلسفتي كيف تطورت**، استخدم اسم الذرية المنطقية لينعت به لأول مرة فلسفته في محاضراته التي نشرت سنتي 1918-1919 تحت عنوان **فلسفة الذرية المنطقية**. دون أن يعني ذلك أنه لم يأخذ بها كفلسفة إلا في تلك الفترة. فقراءة مقدمة كتاب **معرفتنا بالعالم الخارجي** الذي ظهر سنة 1915، تؤكد أنه كان يعتبر فلسفته ذرية منطقية، كما كان يعلق على هذه الأخيرة آمالاً كبيرة في أن تقدم الفلسفة وتخطو بها خطوات عملاقة على درب تطور علمي شبيه بذلك الذي تحقق على يد غاليليو وغيره من رواد العلم الحديث. فهؤلاء أحلّوا النتائج الجزئية والتفصيلية القابلة للتأكد محل التعميمات الخيالية.

وترجع أسباب تسميته لها بالذريّة الى اقتناع راسل بأن العالم يتكون من كثرة وتعدد في الوقائع المنفصلة، وهما كثرة وتعدد لا يمكن اختزالهما في وحدة أو ردّهما الى عنصر واحد. فالعالم هو مجموعة الوقائع التي تقع فيه، وهي وقائع فردة. إنها عبارة عن بناء يتكون من ارتباط أشياء ارتباطاً علاقياً: كقولنا «السبورة على الحائط» و«الاناء في المطبخ» و«الصحن على المائدة»... العالم حوادث نصوغها في قضايا ونعبر عنها بصيغ وعبارات منطقية. ويؤكد راسل في كتابه **معرفتنا بالعالم الخارجي** على أن هذه الصيغ والعبارات أكثر تجريداً من الوقائع العينية التي تنعكس فيها. ومن هذا الجانب، تختلف القضايا المنطقية عن الوقائع العينية وعن وجود الأشياء الواقعية، كما تتمتع باستقلال عنها.

وتأكيداً على الفرق بين الوقائع والأشياء، يؤكد راسل، على أن الذرات ليست ذرّات فيزيائية، بل ذرات منطقية. وهذا سبب تسميته لفلسفته أيضاً بالمنطقية. فالذرة التي يتحدث عنها، هي ذرة التحليل المنطقي لاالتحليل الواقعي الشيئي.

ومن هذه الزاوية، تتميز تجريبية راسّل المنطقية عن التجريبيّات الكلاسيكية، وعلى رأسها تجريبية ديفيد هيوم، فهذا الاخير يردّ معارفنا بكاملها الى الانطباعات والاحساسات معتبراً إياها العناصر الأساسية الوحيدة المكونة للعقل البشري. لذا، فهي ذرية نفسانية حسانية، ترجع محتوى ومضمون الفهم الانساني الى الاحساس.

وفي ذكر هذه الملاحظة ما يكفي لإبراز الارتباط الوثيق بين الذرية المنطقية لدى راسّل ونزعته المنطقية المناوئة لكل تفسير نفساني لطبيعة القضايا والتصورات المنطقية والرياضية. غير أن ما تجدر الاشارة اليه، هو أن الذرية المنطقية تمثل الاطار أو الأفق الفلسفي أو الميتافيزيقي للنزعة المنطقية، من حيث إن الأولى تتناول الجانب المتعلق بالنظرة للعالم وعلاقة اللغة به. لكن راسّل وصل الى هذا الجانب عن طريق الرياضيات وبالتفكير في الأساس النظري لهذا العلم. لقد رأى منذ وقت

مبكر أن الرياضيات البحتة هي الوسيلة المثلى، وربما الامكانية الوحيدة لاكتشاف الحقيقة وللبلوغ الى المعرفة العلمية الدقيقة. كما طالع وهو صبي، كتاب **المنطق** لـ جـ. س. مِلّ، دون أن يقتنع بالأساس التجريبي للحساب والهندسة. وبعد ذلك بوقت معين، طالع كتب هيوم المليئة بالأفكار الفلسفية الاختبارية الكلاسيكية، فتأثر بها تأثراً قوياً لا من حيث إنها قائمة على التجريبية، بل من حيث إنها تكرس موقفاً شكياً اعتبره لازماً لكل تجديد فلسفي ويقظة فكرية.

2 ـ برتراند راسل و. د. ج. إ. مور:

فهو لا ينقاد وراء المواقف الانطباعية المغرقة في الذاتية والتي تقودنا اليها نزعة هيوم، بل يقرؤها قراءة واقعية جديدة تستلهم مواقف جـ. إ. مور G.E.Moore معتبراً هذه الصيغة الرد الصحيح على المذاهب المثالية التي كانت منتشرة في انكلترا آنذاك، تلك المذاهب التي عرفها وهو طالب في كمبردج حينما عكف على دراسة كانط وهيغل. كما درس بوجه خاص كتاب **المنطق** لفرانسيس برادلي زعيم الهيغليين الانكليز، وتأثر به بضع سنوات. غير أن اطلاعه على أفكار مور ومعرفته به وبمنهجه الفلسفي الجديد سنة 1898، أدّيا الى تغيير حاسم وتام في طريقته في التفكير. وقد اعترف راسل بذلك صراحة في مقدمة كتاب **أصول الرياضيات** *The principles of Mathematics* حيث قال: «إن موقفي في جميع المسائل الأساسية مستمد في أهم معالمه من جـ. إ. مور. وقد لفتت نظره في ذلك الحين أيضاً كتابات لايبنتز وأثارت اهتمامه ناحية معينة من نواحي فلسفة لايبنتز، وهي الناحية الرياضية المنطقية.

غير أن راسّل وإن كان قد شارك مور في اتجاهه الواقعي، إلا أنه انفصل عنه فيما بعد ليضع لبنات موقف واقعي متميز يهتم أكثر بالمنطق والتحليل المنطقي، لكن من منظور ذري.

هكذا، إذن، نرى أن الذرية المنطقية جاءت لتبلور موقفاً جديداً مناهضاً للمثالية الانكليزية التي حمل لواءها الهيغليون الجدد بزعامة برادلي. إنه موقف يدعو الى التعدّد والكثرة. وفي هذا الصدد يقول: «قرأت **المنطق الأكبر** لهيغل واعتقدت ـ وما زلت أعتقد ـ أن كل ما يقوله عن الرياضيات لغو صادر عن عقل مشوّش، وانتهيت الى عدم الاعتقاد بحجج برادلي ضدّ العلاقات، وإلى عدم الثقة في الأسس المنطقية للواحدية، وكرهت ذاتية الحساسية المتعالية transcendental الكانطية. وقد قادتني الصدفة في ذلك الوقت لدراسة لايبنتز، ووصلت الى النتيجة التالية: إن كثيراً من آرائه التي تميزه تمييزاً كبيراً إنما ترجع إلى النظرية المنطقية الخالصة القائلة إن لكل قضية موضوعاً ومحمولاً، هذه النظرية هي إحدى النظريات التي يشترك فيها لايبنتز مع سبينوزا وهيغل وبرادلي. وبدا لي أنه لو تم رفض هذه النظرية لتحطم كل الأساس المتعلق بميتافيزيقا كل هؤلاء الفلاسفة».

ويمكن القول، إن رفض راسّل كون القضايا الحملية الصورة الوحيدة للتفكير، وإلحاحه على القضايا العلاقية، كان خطوة كافية للتقدم على درب فلسفة مناهضة لمذهب الوحدة ولرسم معالم طريق جديدة نحو مذهب الكثرة الذي ستقوم عليه فلسفته الذرية.

وقد قدّم راسّل الخطوط الكبرى لذريته في سائر كتبه. لكنه قدم أحسن عرض لها في محاضرات ألقاها خلال سنتي 1918-1919، أطلق عليها إسم **فلسفة الذرية المنطقية**.

يؤكد في هذه المحاضرات أن نوع الفلسفة الذي يسميه ذرية منطقية موضوع فرض نفسه عليه وهو بصدد التفكير في فلسفة الرياضيات؛ فعندما نحلل هذه الأخيرة ونلاحظ أنها مشتقة من المنطق وترتد اليه بالمعنى الصوري الدقيق. إلا أن المنطق هنا لا ينبغي أن يؤخذ في معناه الواحدي الميتافيزيقي الشبيه بذلك الذي دافع عنه هيغل. . بل هو منطق ذري يشارك الموقف الطبيعي، والفهم المشترك الذي يعتقد بوجود أشياء كثيرة منفصلة. فأول حقيقة بالنسبة للذرية المنطقية هي أن العالم سلسلة وقائع، لكنها وقائع غير فيزيائية، بل وقائع منطقية، يرتد اليها الفكر المنطقي لادراك ما إذا كانت القضية التي نصوغ فيها الواقعة صادقة أو كاذبة. أي ما يجعل القضية صادقة أو كاذبة. فالذرات التي يريد الوصول اليها في نهاية التحليل إنما هي ذرات منطقية. «إن الذرة التي أبغي الوصول اليها هي ذرة التحليل المنطقي، وليست ذرة التحليل الفيزيائي». إن العالم يحتوي على وقائع، وثمة أيضاً اعتقادات تشير الى تلك الوقائع. ورجوعاً الى هذه الأخيرة، يتبين صدق أو كذب الأولى.

ويعني راسّل بالواقعة، ما يجعل قضية ما صادقة أو كاذبة. فحينما نقول إن السماء تمطر، فإن قولنا ذلك يكون صدقه متعلقاً بحالة مناخية ما وبوضع معين يكون عليه الطقس، كما يكون كذبه تابعاً لحالة الطقس. فحالة الجو التي تجعل عبارة «السماء تمطر» صادقة أو كاذبة، هي ما يسمى واقعة.

وحينما نتحدث عن واقعة، فليس المقصود بها جُزَيْئاً معيناً كالمطر أو السماء أو سقراط، لأن كل واحد من هذه لا يمنح عبارة ما صدقها أو كذبها، وأي شيء جزئي بذاته، لا يجعل أي قضية صادقة أو كاذبة. فالواقعية هي ما تعبر عنه جملة

مفيدة تربط شيئاً ما بخاصية معينة أو علاقة محددة.

ولا تعبر الوقائع عن حالات سيكولوجية أو انطباعات ذاتية، بل تنتمي إلى العالم الموضوعي وتعبر عنه. ولا يهم في شيء أن تكون صادقة أو كاذبة، فهي موضوعية في الحالين.

ليست الوقائع متشابهة. ثمة وقائع جزئية مثل «هذا أبيض» ووقائع كلية مثل «كل الناس فانون». ولا يمكن بأي حال وصف العالم وصفاً كاملاً اعتماداً على الوقائع الجزئية وحدها. ثمة كذلك وقائع موجبة مثل «سقراط فانٍ» وأخرى سالبة مثل «أرسطو ليس على قيد الحياة».

من أدق خصائص القضايا المنطقية أنها رموز فحسب، رموز مركبة، أي أنها تتكون من أجزاء، وتلك الأجزاء هي أيضاً رموز. إن الجملة تتكون من كلمات عديدة هي رموز. لكم الجملة هي كذلك رمز. ويرى راسّل أن لهذه النقطة أهمية بالنسبة للفلسفة، لكنها أهمية سالبة تكمن في أن الفلسفة اذا لم تعِ أهمية الرمز وعلاقته بما يرمز له، فإنها ستنسب للشيء خواصاً ليست له وإنما هي للرمز. وغالباً ما يحصل هذا في مجال الدراسات النظرية المغرقة في التجريد، مثلما هو الأمر في المنطق الفلسفي الذي يصعب التفكير فيه، فقد نخطىء فهم الخواص الرمزية ونجعلها خواص شيء.

تكمن أهمية الرمزية أيضاً في أن ثمة أنواعاً مختلفة من الرموز وأنواعاً منوعة من العلاقات بين الرمز وما يرمز اليه. وعدم الانتباه لذلك يوقعنا في الخطأ. وبعض المفاهيم مثل فكرة الوجود أو الواقع الخارجي التي ينظر إليها على أنها أساسية ومطلقة في الفلسفة، أساسها خطأ من أخطاء الرمزية. يقول راسّل: «واعتقد الآن أن كل ما عرفته الفلسفة ناجم كلية عن خلط في الرمزية، وحينما يُزال هذا الخلط سيبدو عملياً أن كل ما قيل عن الوجود ينطوي على خطأ...».

والمقصود بالرمز، في سياق الذرية المنطقية، كل كلمة أو جملة وما إلى ذلك، أي كل شيء يعني شيئاً آخر.

إن القضية تتركب من عدة كلمات، وفهمها يتم عندما نفهم الكلمات التي تتكون منها. تركيب الرمز يناظر تماماً تركيب الوقائع التي يرمز اليها. العالم ذو تركيب موضوعي، وإن ذلك التركيب ينعكس عن طريق تركيب القضايا. ويجب في كل لغة كاملة منطقياً أن تناظر الكلمات عناصر الواقعة، تناظر الواحد للواحد، فيما عدا بعض الأفعال والحروف الرابطة بين الكلمات. وعلى هذا النحو تكون هذه اللغة المطابقة تحليلية توضح بنظرة واحدة البناء المنطقي للوقائع المقررة أو المنفية.

واللغة المعروضة في كتاب برنكيبيا ماتماتيكا **مبادىء الرياضيات** (1916) نموذج للغة التحليلية الكاملة. إنها لغة مثالية لا تعكس سوى البناء المنطقي الصوري فحسب. ومن هذا الجانب تختلف عن اللغات العادية اليومية التي تنقل مضامين واقعية وتوصلها.

من بين الأسئلة التي يطرحها راسّل انطلاقاً من قضية التناظر بين القضية والواقعة سؤال هام يمكن صياغته على النحو التالي: هل توجد وقائع سالبة؟ فإذا كان صدق أو عدم صدق قضايا من قبيل «هذا نهر» أو «الغراب فوق الشجرة»... يتوقف على الوقائع التي تعبر عنها هذه القضايا الموجبة، فإن ثمة نوعاً من القضايا السالبة التي لا ندري ما إذا كانت وقائعها سالبة أو تعبر عن السلب كقولنا «ليس هذا نهر» أو «لا يوجد الغراب فوق الشجرة»؟

ويسلم راسّل بوجود مثل هذه الوقائع السالبة. فلولاها لما كانت القضية الذرية كاذبة. إذ لو قلنا «أرسطو يؤلف الآن كتاباً» لعارضتها واقعة أن «أرسطو ليس على قيد الحياة»، وهي الواقعة التي تجعل القضية الموجبة آنفاً كاذبة.

وينتقد راسّل بشدة بعض الذين يؤوّلون القضايا السالبة بأنها موجبة في الأصل وأننا حين نقررها، فإننا نقرر قضايا غير متفقة مع الأصل أي مع القضايا الموجبة. فقولنا «لا ـ ق» فيه تقرير ضمني أن هناك قضية ما «ك» وهي قضية صادقة، وتكون هذه الأخيرة غير متفقة مع «ق» أو مناقضة لها.

ووجه اعتراض راسّل أنه يرى فيه تأويلاً ينصب عدم الاتفاق كواقعة موضوعية معتبراً إياه جوهرياً. بينما الحقيقة أنه يفترض أن يكون لدى المرء اقتناع بأن «ق لا متفقة مع ك».

وعليه، لا بد من أن نأخذ الوقائع السالبة كوقائع وأن نسلم بأن «أرسطو لا يكتب الآن مؤلفاً» واقعة موضوعية على وجه حقيقي، بذات المعنى الذي تكون به «أرسطو انسان» واقعة.

3 ـ لودفيغ فتغنشتين والذرية المنطقية:

من أبرز الفلاسفة الذين تأثروا أعمق التأثر بفلسفة الذرية المنطقية، الفيلسوف النمساوي الأصل لودفيغ فتغنشتين L. Wittgenstein الذي احتك براسّل ومور ابتداء من سنة 1908 حينما هاجر الى انكلترا. وقد جاء كتابه **المقالة المنطقية ـ الفلسفية** *Tractatus logico-philosophicus* (1922) زاخراً بالآراء والأفكار الذرية المنطقية. وقد لقي ترحاباً كبيراً من قبل أعضاء جماعة فيينا الذين جعلوا منه بياناً لعقيدتهم. غير أن ما تجدر الاشارة اليه مع ذلك هو أن فلسفة الذرية المنطقية لم تستحوذ على طلب فتغنشتين إلا في المرحلة الأولى من تفكيره،

وبالضبط مرحلة ما قبل تأليف الاتجاهات الفلسفية *Philosophical Investigations* الذي يمكن اعتباره مؤلف القطيعة فقد تضمن نقداً للآراء والأفكار الواردة في المقالة ومراجعة للقواعد النظرية الفلسفية التي تنطلق منها فلسفة الذرية المنطقية.

لذا فإن اشارتنا هنا الى انطواء المقالة على أبرز الأفكار الذرية المنطقية، لا يعني أنها هي الفلسفة الوحيدة التي استغرقت تفكيره بكامله، بل يعني أنها استقطبت اهتمامه في فترة معينة ما لبث أن أدرك عندها نقائص نظرياته. واذا كان صحيحاً أنه لم ينشر حتى وفاته سوى كتابه المقالة ومقالاً آخر، فإن ما هو أوكد، هو أن مؤلفاته التي نشرت بعد وفاته أبانت عن اختلاف في مضمون المقالة ومضمون المؤلفات التي نشرت فيما بعد، وإذا كان قد طغى على الدارسين ميل الى قراءة المؤلفات المتأخرة انطلاقاً من المقالة. والاصرار على اعتبارها امتداداً لها، فإن العين الفاحصة تثبت العكس. وربما كان هذا سبباً من الأسباب التي جعلت فتغنشتين يكتشف من جديد ويرد له الاعتبار في بلد لم يحظَ فيه الفكر الوضعي المنطقي باهتمام، والقصد فرنسا التي عبّر مفكروها المعاصرون أنصار فكر الاختلاف على مظاهر هذا الفكر في مؤلفات فتغنشتين الأخيرة؛ ويتبين هذا بوضوح من خلال ما كتبه ويكتبه حالياً J. Bouveresse جاك بوفريس.

ولا يعني حديثنا عن ذرية فتغنشتين المنطقية هنا، أننا نعتبره ذرياً منطقياً ويقطع بذلك؛ فقد كان كذلك في مرحلة أولى، واذا صح الحديث عن قيمة ما لكتاب المقالة وللأفكار الواردة فيها، فإنها لا تعدو كونها مجرد قيمة تاريخية نظراً للنقد والمراجعة اللذين عرفتها في المؤلفات التي ظهرت، بعدها.

إن مقالة فتغنشتين ومؤلف رسّل في فلسفة الذرية المنطقية لا يكوّنان معاً ركني المذهب الذري المنطقي على العموم. لكن ثمة نقط اختلاف عديدة أهمها العناصر المكونة للعالم.

فبينما يرى راسّل أنها أربع، هي الجزيئات والصفات والعلاقات والوقائع، يذهب فتغنشتين إلى أنها الأشياء في ائتلافها وتشكلها. فتشكل الأشياء، يكوّن الوقائع الذريّة. غير أنه اذا كانت الأشياء بسائط ثابتة، فإن تشكلها وصور ائتلافها متغيرة.

ينقسم العالم الى وقائع، وكل واقعة تنقسم هي الأخرى الى وقائع ابسط وهكذا حتى تبلغ وقائع لا تتجزأ. لذا فإن الأشياء هي جوهر العالم. وهو هنا لا يحيد عن راسّل رغم الاختلاف الملاحظ بين تناول كل منها بالتحليل للوقائع الذرية. فالواقعة الذرية تعبر في نظر فتغنشتين عن الكيفية التي تترابط بها الأشياء وتتركب. لذا فإن طريقة ائتلافها، تمثل بنية الواقعة الذرية أو صورتها.

وقد قسّم فتغنشتين، الوقائع الذرية الى موجبة وسالبة كما فعل راسّل، معتبراً أن أساس التمييز بينهما هو الصورة المنطقية. فاذا كان للواقعة السالبة ما للواقعة الموجبة نفسها من عناصر مكونة، فإن وجود عنصر النفي في الأولى يجعل صورتها مختلفة عن الثانية. كما أن أداة النفي التي توجد بصورة الواقعة لا يقابلها شيء في الوجود الخارجي. وعليه، فإن التمييز بين الواقعتين تمييز صوري منطقي لاواقعي. ونجد فعلاً أن الضرورات المنطقية تقتضيه: ومنها ضرورة تحليل اللغة والبحث عن توافر إمكانية التحقق.

العالم في نظر فتغنشتين، وقائع، والواقعة تستند الى وقائع ذرية أخرى تتكون نتيجة تشكل الأشياء وارتباطها على نحو معين. واللغة بدورها قضايا، والقضية تستند الى قضايا ذرية أبسط تتكون من أسماء هي عبارة عن رموز بسيطة.

واذا كانت القضية تتركب من أسماء مترابطة فيما بينها على نحو معين، فإن كل اسم من تلك الأسماء، يقابل شيئاً من الأشياء الخارجية. لذا فإن الكيفية التي ترتبط بها الأشياء في الواقعة الذرية الخارجية، تنعكس على القضية التي اسماؤها ترتبط هي الأخرى ارتباطاً يناظر ترابط الأشياء. غير أن الاسم لا يدل، مع ذلك، ولا يكتسب معناه إلا في سياق القضية. مما يستبعد إمكانية تصور الأسماء منفردة تحصل على معانيها الذرية. وهو استبعاد مصدره أن القضية وإن كانت تتركب من أسماء لها مقابلات واقعية، إلا أنها، فضلاً عن ذلك، تضم علاقات غير ذات مقابلات واقعية، لكن معناها يأتي من ارتباط أسماء القضية أي يولده الكل.

إن القضية، في رأي فتغنشتين، رسم للواقعة أو للوجود الخارجي. وعليه، فإن الفكر موازٍ للواقع. وما دام الفكر يتم باللغة وعن طريقها، واللغة ارتباط بين كلمات، فإن فحص مبادىء الارتباط، التي هي المنطق، يكون كافياً للتحقق مما اذا كانت القضايا ذات معنى أو خالية منه. ومن هنا يصبح المنطق مرآة للعالم وصورة له. إنه يغدو قوام العالم الذي يعبر عنه الفكر بواسطة القضايا. المنطق ينبؤنا بالكيفية التي تترابط بها الأشياء بعضها مع بعض. فهو الجسر الرابط بين الفكر والعالم واللغة والواقع، قضاياه تصف بنية العالم الذي هو مجموع الوقائع الذرية الموجودة.

وحتى العلم، يعتبره فتغنشتين مجموع القضايا الصادقة ما دامت تصف الوقائع وصفاً دقيقاً وكاملاً. واذا كان التحديد ينطبق على العلم الطبيعي من حيث إنه يصف الواقع ويصور

الوجود الخارجي، فإنه لا يصدق على العلوم الصورية (المنطق والرياضيات) التي لا تقول قضاياها شيئاً عن العالم، لأنها قضايا تحليلية تكرارية.

في المقالة يطغى على فتغنشتين ميل الى اعتبار علاقة القضية بالواقعة الذرية، علاقة رسمية أو تصويرية. فالقضية نموذج للوجود الخارجي ورسم له، لكنه رسم منطقي يصف العالم، أي تصوير فكري له.

ثمة إذن تناظر بين تركيب اللغة وتركيب الواقع. فهذا الأخير ينحلّ الى وقائع أولية، واللغة تنحلّ الى قضايا بسيطة. وكل قضية بسيطة تقابل في تركيبها وبنائها وكيفية ترابط عناصرها واقعة ذرية. ويعد ذلك التقابل أساساً لتكون القضية رسماً للواقعة، ولتكون ذات معنى. ونلاحظ أن المقالة تلح على أن العلاقة بين الصورة أو القضية والواقعة، علاقة تقابل وتناظر بحيث إن كيفية ارتباط عناصر القضية تخبر عن كيفية ارتباط عناصر الواقع الخارجي، مما يجعل محك ومعيار الحكم على القضية بالصدق أو الكذب، اخبارها بصدق أو كذب عن الواقعة.

إن الوقائع الذرية هي التي يمكن ملاحظتها وإدراكها باعتبار أنها هي التي يتوقف عليها صدق أو كذب القضية الأولية. ومحاولة معرفة ما إذا كانت القضية صادقة أو كاذبة، تقتضي مقارنتها بالوجود الخارجي، إذ اتفاقها أو عدم اتفاقها معه، هو أساس صدقها أو كذبها. ولا بد من وجود الوقائع حتى يكون للقضايا معنى ما دام تناظرها مع الوقائع هو ما يجعلها صادقة. فالقضايا لا تثبت شيئاً الا بقدر ما تكون رسماً وتصويراً له. وهذا هو جوهر «مبدأ التحقق» كما تصوّره فتغنشتين في المقالة.

مصادر ومراجع

— Russell, B., « Logical Atomism », « The Philosophy of logical Atomism », in *Logic and Knowledge*, G. Allen and Unwin, 1950.

— Wittgenstein, L., *Tractatus Logico. - Philosophicus*, Paris, 1961.

سالم يفوت

الرشدية (المذهب الرشدي)

Averroism
Averroïsme
Averroismus

تنسب الرشدية إلى أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد 520-595 هـ /1126-1198 م. وقد زخرت المؤلفات العربية وسواها بترجمة حياته والتحدث عن محنته ثم وفاته. (Renan, Ernest, *Averroès et l'Averroïsme,* 9ème, éd., Paris, Calman - Levy) كما ذخرت بتناول مؤلفاته؛ مثلاً: (جورج شحاته قنواتي، **مؤلفات ابن رشد**، إدارة الثقافة جامعة الدول العربية، 1978 م).

وابن رشد فيلسوف مسلم كان من كبار مفكري الأندلس العربية قدم عطاءاته في اللسن العربي وضمن البعد الإسلامي، وأحياناً خرجت بعض مؤلفاته في ثوب عبري أو لاتيني. وما يعنينا هنا نظريته في بنائها العربي والإسلامي. إن السمة الرئيسة التي اتصف بها مذهب ابن رشد هي سمة العقلانية والارتكان إلى العقل الإنساني في شقه الناطق وبنهجه المنطقي المستند على البرهان والنظر والحكمة. وينعقد مع هذه السمة توجهه العلمي المستند إلى التجربة الطبيعية والعضوية، فهو طبيب ومجرّب مما يملي على شخصيته توجهاً معيناً يسعى إلى السبب الواقع والعلة القائمة. كل ذلك عمل على وسم آرائه بنهج معين، وطبع معتقداته بطابع من العقل والربط والتعليل والتجريب، إضافة إلى تأثره بالأرسطوية النقية من غير شوائب المزج الذي أصابها على يد الشراح الإسكندرانيين ومن ثمَّ المشائية العربية.

إن الرشدية اتجهت اتجاهات عدة في عطاءاتها، ولعلّ أهمها الآتي:

- اتجاه الشرح والتعليق على كتب أرسطو طاليس، فلا عجب أن يكنّى ابن رشد بالشارح الكبير.
- اتجاه التصدي لمشكلات الفلسفة الإسلامية والتعليق عليها. وأعني بالفلسفة الإسلامية التيار المشائي والتيار الكلامي.

- اتجاه المقابلة بين الحكمة والشريعة أو بين النص والعقل. وهنا كان ابن رشد بديئياً (بديء Original). وتتجلى بديئيته في تصديه لمسألة تأويل النص القرآني ودعم رأيه استناداً الى النصوص وشرحها وربط المسألة بالمنهج وبفئات الناس حسب درجة معارفهم. ورب معترض يقول إن هذه المحاولة كان قد سبقه إليها فيلون الإسكندري المتوفى 50 م. الذي عمل على تأويل الشريعة الموسوية تأويلاً عقلياً في محاولة للتقريب بين أسفار العهد القديم وبين معاني الفلسفة اليونانية. ثم نسج على هذا المنوال بعض آباء الكنيسة المسيحية أمثال: أوريجنس المتوفى 254 م. والقديس أوغسطينوس المتوفى 430 م. وسواهما.

ولم تخل المحاولات هذه عند العرب، فالكندي 185-256 هـ /801-871 م. يذهب إلى أن صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية معرفة لا ينكرها إلا الجاهل. (**رسائل الكندي الفلسفية**، مصر، 1950، ص 244).

إلا أن هذا الاعتراض يظل شكلياً إذ ان الرشدية تتميّز عن سواها بتلك الخصوصية الإسلامية والتعمق في مسألة التفسير تعمقاً اجتهادياً له المنحى المميّز وفيه التوجه الجريء الحر، ولاسيما أنه قاضي قرطبة فهو يعرض للصلة بين الشريعة والحكمة لجهة الإباحة والحظر. فالنهج إسلامي. ثم يتطرق إلى مبدأ العقل وعمله في ميدان الآيات القرآنية فالتوجه إيماني، ومن ثمّ لمبدأ العقل وفعاليته فالتوجه إنساني.

لكن مما لا ريب فيه أن الرشدية تأثرت بمحيطها ولاسيما أعمال المفكرين العرب السابقين في المشرق والمغرب خصوصاً ابن باجّة المتوفى 533 هـ/1138 م. وذلك فيما يتعلق بالدفاع عن حرية الفكر وحقه في التعمق في فهم النصوص المقدسة للكشف عن معناها المضمر وهو أمر من اختصاص العلماء دون غيرهم. (Avempace, *lettre d'Adieu,* P. 141). علماً بأن التمييز بين مستويات المعرفة الثلاثة: الحسية والعقلية المجردة والمستوى المشترك بين الحسي والعقلي جاء عند ابن باجّة واضحاً. (Zainaty, *La Morale D'Avempace, vrin, p.75)* نخرج من هذا باستنتاج مفاده: ان الرشدية تيار فلسفي متميّز في نظرته وأفكاره يشترك مع مشائية العرب في اعتماد الفكر اليوناني قاعدة انطلاق وينعطف في مجرى خاص اختص بأخذه أرسطو 384-322 ق.م. نقياً من الشوائب مشروحاً بالعربية منطبعاً بقالبها منسكباً بمعانيها الإسلامية. وهذا ما جعله يتناول المشكلات الخاصة بالنقل وفهم الشريعة والتصدي لمسألة الإنسان العاقل والعلة الطبيعية. ولهذا كانت للرشدية طابعها الإسلامي العقلي الجدير بالبحث. وقد حفلت أوروبا بالرشدية فيما بعد وتأثرت بها.

وإننا اخترنا السير في مخطط الكلام على عطاءات ابن رشد بحسب ما أشرنا إليه سابقاً إذ قسّمنا الرشدية إلى اتجاهات ثلاثة:

1 ـ الشرح والتعليق.
2 ـ التصدي لمشكلات الفلسفة الإسلامية والردود.
3 ـ المقابلة بين الشريعة والحكمة.

أولاً ـ اتجاه الشرح والتعليق على كتب أرسطو:

وصلت الفلسفة اليونانية إلى أيدي المفكرين المسلمين عبر الشراح والمترجمين. وقد شابها عبر الشراح الإسكندرانيين ما شابها من خلط وبعض التلفيق. وقام الكثير من العلماء العرب والغربيين في الآونة الأخيرة بدراسة كيفية هذا الوصول. إلا أن ذلك لا يبخس حق القدماء في تأريخ هذه العملية ولاسيما: ابن النديم في **الفهرست** والقفطي في **طبقات الحكماء** وابن أبي أصيبعة في **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**.

لقد تناول ابن رشد كتب أرسطو خالصة.وافْتَنّ بها أيما افتنان وشرحها وعلّق عليها في الميادين الأساسية الثلاث: المنطق، الطبيعيات، وما وراء الطبيعة.

وقيل إنه شرح لِـ أفلاطون 427/428 - 347 ق. م. لكن نص ذلك لم يوجد في العربية. ويصف لنا الأب Morataفهرساً قديماً للمخطوطات العربية الموجودة في الاسكوريال جاء فيه: أفلاطون في الثلاثة مقالات المنسوبة في سياسة المدينة بتلخيص أبي الوليد ابن رشد. ويقال إن المخطوط العبري واضح في بيان هذا التلخيص، لكن يبقى السؤال: هل عرف ابن رشد أفلاطون مباشرة؟ الارجح انه تعرف عليه من خلال نقل حنين ابن اسحق جوامع جالينوس الى العربية. وهذه الجوامع تضمنت الكتب العشرة **للجمهورية. فيكون ابن رشد قد لخصها إلى مقالات ثلاثة.**

استفاد ابن رشد في هذه المقالات من التعليم اليوناني في السياسة بأن قرّبه من الشريعة الإسلامية. وجعل خير الإنسان هو المقصد الاسمى من العلم السياسي. والإنسان لايستطيع أن يصل إلى خيره الأعلى إلا من حيث هو عضو في المجتمع السياسي. وهذه الاتجاهات تدل على وحدة حقيقية بين مفهوم الجمهورية الأفلاطونية وبين الأخلاق النيقوماخية الأرسطوية ومن ثمّ مفهوم الأمة السياسي عند المسلمين طفرة متقدمة على الاجتماع القبلي والبربري.

أما إذا عدنا إلى شروح ابن رشد على أرسطو فتجدر الإشارة إلى أن هذه الشروح اتسمت بثلاثة أنواع من المستويات:

ـ مستوى الشرح الكبير.
ـ مستوى الشرح الأوسط.
ـ مستوى الشرح الصغير.

ولم تنخرط عطاءاته مجتمعة في هذه المستويات الثلاثة أي لم يحرر لكل كتاب من كتب أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح. إذ يخصص لها تارةً نوعاً واحداً وتارةً نوعين وطوراً ثلاثة. والأرجح أن الرشدية انتهجت هذه الطريقة باقتباس من تفسير **القرآن الكريم**، لأن تفسيره ظهر في عدة مستويات. كما عمد المفسرون إلى التفريق بدقة بين ما هو خاص بالكلام المنصوص وبين ما هو خاص بالمفسر أو الشارح.

أما ميادين شروح أرسطو الثلاثة فسنعرضها كالآتي:

I ـ شرح ابن رشد لمنطق أرسطو:

قدم أبو الوليد تلخيصات لكتب المنطق التقليدية من **المقولات حتى الخطابة والشعر وألحق بها تلخيصاً لإيساغوجي** فورفوريوس. والمعلوم أن كتب المنطق تضم: المقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والسفسطة وألحق بها الخطابة والشعر، وقد لاقى المنطق منذ الكندي أهمية. فهو أولاً وآخراً آلة تستعمل لعصمة الذهن عن الذلل. وتميّز الحكم الصادق من الحكم الكاذب. وقد اتخذه بعض

الأصوليين وعلماء الكلام معياراً للتأويل واستخراج المجهول من المعلوم المنصوص.

والمعلوم أن أرسطو ترك كتبه المنطقية ونصوصه من غير تبويب ومن دون تقسيم، فقام شراحه من بعده يقسّمون هذه النصوص كلّ بحسب ما يراه ملائماً. وسار ابن رشد هذا المسار. فهو مثلاً يقسم كتاب **المقولات** إلى ثلاثة أجزاء عامة يضمّن كل جزء أقساماً وفصولاً. وهذه الأجزاء هي:

الأول: وضمّنه أحوال ما للموجودات من جهة دلالات الالفاظ عليها.

الثاني: المقولات العشر نفسها.

الثالث: لواحق المقولات العامة وأعراضها المشتركة.

(بويج، **تلخيص كتاب المقولات**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1932. جهامي، جيرار، **تلخيص منطق ابن رشد**، الجامعة اللبنانية،**المقولات**،12، ص 3 - 5). ولعل هذه الأجزاء غير مبتكرة فقد وردت عند الفارابي 257-339 870-950 م. المعلم الثاني قبل ذلك. (العجم، رفيق، **المنطق عند الفارابي**، ج 1، دار المشرق، بيروت، 1985، ص 34 وص 89). والتقسيم على هذا المنوال ينساق على الكتب الباقية. وابن رشد في هذا يتبع النمط التالي: طرح التمهيدات والأوليات ثم الانتقال إلى جوهر الموضوع فتناول المتفرعات واللواحق. وبهذا يتم الانتقال من الكل إلى الجزء على عادة المناطقة ومن العام المنصوص إلى الخاص المتفرع على عادة أصوليي الفقه الإسلامي.

ووحدة المنهج عند ابن رشد تتجلى في اتباعه هذه الطريقة في كتاب **تفسير ما بعد الطبيعة** ولا سيما في **التفسير الأكبر**. أما في **التلخيص** فيختلف الأمر.

وإن دقة أبي الوليد في التعبير عن المعاني المنطقية كانت جليّة. فهو مثلاً يستعمل لفظ «الرباط» الذي يربط المحمول بالموضوع (جهامي، تلخيص **منطق ابن رشد**، ج 1، ص 88). ويعترف في بحثه للقضايا بعدم وجود هذه الرابطة في اللسان العربي. لقد استعمل العرب كلمة «هو» و«كان» و«الموجود»، ليعبروا حيناً عن حلول المحمول في الموضوع، وحيناً على نسبة إلى فئة، وحيناً على تلازم محمول بمحمول آخر. وعندما يتطرق ابن رشد إلى هذه المسائل يقول: «أقرب الألفاظ شبهاً بها في لسان العرب هو ما يدل عليه لفظ هو في مثل قولنا: زيد هو حيوان أو موجود في مثل قولنا: زيد موجود حيواناً». (**المرجع نفسه، العبارة**، ص 88).

وقد أحصى الفارابي 878-950 م. في كتاب **الحروف** معاني لفظ الموجود وأماكن دلالاته فتبين له أن لفظتي الصادق والموجود مترادفتان. ثم إن ابن رشد اعتبر في **التهافت** أن الصادق «ليس سوى المعنى الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس» (**تهافت التهافت**، دار المعارف، 1964، ص 188) وهكذا ينجلي الفرق بين الرابطة اليونانية وبين استخدامها بالعربية، إذ لها البعد المحدّد لعلاقة الموضوع بالمحمول يونانياً، بينما هي في بعض أبعاد ابن رشد تشكل علاقة أحكام بين العقل والواقع الآني، كما تبلور في سبر أغوار مفهوم الصادق وارتباطه بالموجود. وهنا يظهر لنا الطابع التجريبي الخفي من جهة والاتجاه الإسمي في تركيب القضية المنطقية عربياً على الرغم من الالتزام الكامل بتركيبات أرسطو، لكن البنية الذاتية للرشدية أوضحت معالمها كما بيّنا. فلفظ الموجود جاء عند النَقَلة وعبّر عن أبعاد لغوية تعني فيما تعنيه فعل وَجَدَ، بمدلول وجد مطلوبه ﴿ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فأستغفروا اللّه وآستغفر لهم الرسول لوَجَدوا اللّه تواباً رحيماً﴾ (النساء، 64) والواجد الغني الذي لا يفتقر إلى غيره، ووجد وجداً بمعنى أحب حباً، وبمعنى حزن أيضاً. (ابن منظور، **لسان العرب**، حرف د).

ورأى ابن رشد أن الموجود يقال على أنحاء: أحدها على كل واحد من المقولات العشر، وهو من أنواع الأسماء التي تقال بترتيب وتناسب، وهو الذي في الذهن على ما هو عليه في خارج الذهن. ويقال على ماهية كل ما له ماهية وذات خارج النفس. (ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، 1952، ص 80).

إن ابن رشد أحس بغربة أبعاد معاني المنطق عن العربية فعبّر بها ما شاء له مما ترك أثره في الشروح، ولاقى من جهة بعض الإحراج فاستعان بمفاهيم ونصوص ما وراء الطبيعة ليبلور المعنى ويبقى أميناً على أبعاد أرسطو ونظرته الفلسفية المرتبطة بشكل غير مباشر بمنطقه.

كما وان ابن رشد اتبع انتقائية في شرحه منطق أرسطو على الرغم من أمانته لنصوصه. وتتجلى هذه الانتقائية بارزة في تفاصيل الشروح التي حملت آراء شراح أرسطو منذ القدم إضافة إلى الترجمات، فلا بد من رؤية الشراح من خلال نص الشارح الأكبر. ومن خلاله يعثر القارىء العربي على أهم ما أضيف الى منطق المعلم الأول. وقد ساعد ذلك على الإحاطة بالمنطق الأرسطوي.

وإن استفادة ابن رشد من كل ذلك جعلته يجمع مبادىء المنطق ويوحد نتائجه. فهو عندما كان ينتهي من تفصيل أشكال القياس وضروبها، مثلاً كان يختتم بحثه ذاكراً الشروط الضرورية للتمييز بين الضروب الصالحة وتلك غير الصالحة

أي غير المنتجة. يقول في نهاية بحثه في الشكل الأول: «فقد تبين المنتج في هذا الشكل من غير المنتج، وإن المنتج منها أربعة فقط وهو الذي يكون من موجبتين كليتين، ومن موجبة كلية كبرى وموجبة جزئية صغرى، ومن كلية سالبة كبرى وجزئية موجبة صغرى، ومن كلية سالبة كبرى وكلية موجبة صغرى». (**تلخيص منطق أرسطو، كتاب القياس**، ص 158). وهكذا فعل ابن رشد أيضاً في تحديده الانتاج في المقاييس ذوات الجهة.

ثم إن ابن رشد حاول الخروج من دوامة الالتباس بين اللفظ ومدلوله اللغوي، وذلك باستعمال الرموز عوضاً عن المواد أو الحدود في الأقيسة، قال: «إن التمثيل بالحروف هو أحرى لئلا يظن بما يبيّن من ذلك أنه إنما لزم من قبل المادة، أعني من قبل مادة المثال الموضوع فيه لا من قبل الأمر في نفسه. مثل أن نضع بدل أ حيواناً وبدل ب حجراً». (**المرجع نفسه**، ص 145).

وكان ابن رشد يؤكد آلية المنطق. ولو قدر له أن يسير بأبعاد هذا المنحى لتبدل على يديه مفهوم المنطق إلى نوع من العلوم الرياضية التي تعمل وفق المنطق الرياضي كما ظهر حديثاً. علماً بأن هذه المحاولة لها ارهاصاتها عند الفارابي السابق عليه.

وقد اهتم ابن رشد بالقياس الشرطي ورد أسسه إلى الحملي جاعلاً قاعدة الأشياء ما جاء عند أرسطو، لكنه في تعابيره استعمل علاقة الانفصال والاتصال والتلازم وحروف الشرط والتعاند الخ. . . وهي تشير إلى تأثره بمصطلحات الفارابي ثم ابن سينا 370 - 428 هـ/980 - 1037 م. وعلى الأخص بـ الغزالي 1058 - 1111 م. الذي استخدم التلازم والتعاند ليعبّر عن الشرطي المتصل والشرطي المنفصل وهذه المصطلحات لها أبعادها العربية والإسلامية.

وقبل أن نقفل الكلام على المنطق نخلص إلى جملة نتائج كما يلي:

- بقيت شروح ابن رشد على المنطق مشتّتة في طيات الشروح ولم تجمع في نظرية محدّدة.
- لم يتحرر من تركيب القضايا والأقيسة من الأبعاد الماورائية على الرغم من جهوده.
- لم يستطع الانفكاك في شروحه وتعابيره من بنية العربية لغة والإسلام معنى.
- لم يضف جديداً على نظرية القياس والبرهان الأرسطوية.
- لم يبدل من طبيعة السور في القضية بل تركها ضمن الكلي والجزئي ولم يهتم بالمهمل والعام والخاص في أبعادها الفقهية.
- برزت لديه اتجاهات تجريبية وصورية لم تكتمل وتبلغ مرحلة النضج الكامل.
- إن ابن رشد الشارح الكبير مثل سائر مفكري الإسلام فهم أرسطو فهماً دقيقاً وشرحه بوضوح وبالتالي تمَّ نقله إلى الغرب اللاتيني مبسطاً. حتى بات بعض دارسي المنطق يقرأون التلخيص دون الرجوع إلى نص أرسطو عينه.
- استطاع ابن رشد في دقته أن يبرز نصوص أرسطو نقية ويميزها من آراء شرّاحه بمثل ما استطاع تقديم واستيعاب نصوص وآراء الشراح وعرضها فخرج بخواتم للكلم اجتمع فيه الرأي المنطقي مسبوراً ومجموعاً كلًا واحداً في أورغانون تمت صيانته من الضياع بحيث شكّل صمام أمان للفكر وصرحاً يعصم عن الذلل.

II- شرح ابن رشد على الطبيعيات:

شملت الطبيعيات العالم والنفس الإنسانية. وقد ترك لنا ابن رشد مصنفات في بضعة موضوعات منها: السماع الطبيعي والسماء والعالم والكون والفساد والآثار العلوية والحس والمحسوس والنفس ومسائل أخرى.

جاء منها الشرح والتلخيص ومنها الرسائل بصفة الجوامع. وقد طبعت الجوامع في الهند 1947م. تحت عنوان **رسائل ابن رشد** (ماجد فخري، **ابن رشد فيلسوف قرطبة**، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 13).

والنظرة العامة التي تستمد من هذه الأبحاث تدور حول كيفية تركيب الموجودات. وكان ابن رشد في فكرته يسير على مسار أرسطو جاعلاً الموجودات تستند على عنصرين جوهريين هما: المادة والصورة، والمادة بتعريفه: «الموضوع الأقصى لجميع الكائنات الفاسدات، ليس فيه شيء من الفعل أصلاً ولا له صورة تخصه» (**جوامع السماع الطبيعي**، ص 10). فالمادة بهذا المعنى مبدأ هيولاني لا وجود له بذاته بل بالصور التي تتعاقب عليه. ومن خصائص هذه المادة كونها غير متكوّنة وليست فاسدة. إذ يستحيل ان تكون مادة لهذه المادة تتكون عنها أو تفسد ويؤول مآلها إليها؛ وذلك نظراً لاستحالة تسلسل المواد إلى اللانهاية. ومن هذه المادة تحدث الموجودات الأولى أو الإسطقسات الأربعة: النار والماء والهواء والتراب. ثم يتّصف بكل منها إحدى الطبائع الأربع: الحار والبارد والرطب واليابس. ويسند إليها إحدى الحركات الطبيعية الأُول. وهي من فوق إلى تحت ومن تحت إلى فوق وهما حيّزان مطلوبان في هذه العناصر. (**جوامع السماء والعالم**، ص 13).

وتحدث الأجسام المركبة عن الأجسام البسيطة. والتركيب ينتج من فعل الكيفيات الأولى المضادة وهي الكيفيات الأربع السابقة الذكر. فالثقل والخفة، والصلابة واللين، والتخلخل والكثافة، واللطافة والغلظ، والقحل واللزوجة، والخشونة والملاسة هي الكيفيات المنتجة. (**الكون والفساد**، ص 16). وهذه الكيفيات التي تدرك بالحس منها ما هو فاعل ومنها ما هو منفعل. والفاعل كالحرارة والبرودة. إذ الحرارة تجمع الأشياء المتجانسة والبرودة تجمع المتجانس وغير المتجانس من الأجسام. أما المنفعل فكالرطوبة واليبوسة. إذ الرطوبة سهلة الانحصار من غيرها، عسيرة الانحصار من ذاتها. واليبوسة على نقيض ذلك أي عكس الرطوبة. وترد جميع الكيفيات إلى هذه الأضداد الأربعة.

يبقى السؤال كيف تحدث المركبات عن الأجسام البسيطة؟ والجواب واحد عند ابن رشد وأرسطو معاً، إنه الاختلاط. فالاختلاف بينها يكون تبعاً لمقادير الإسطقسات التي تدخل في تركيب الأجسام.

ومن ثمَّ يرى ابن رشد أن الفصول الخاصة بكل من هذه المركبات تنشأ عن هذا الاختلاف في تركيب المقادير. وهنا نوع من الاستعارة المنطقية لبلورة المعرفة التي تخص تركيبات العالم الطبيعي. وبناءً عليه تختلف الأجسام من حيث المقدار أو الكم الذي يوجد في كل منها (**الكون والفساد**، ص 22). فيتجلى الكون في غلبة القوى الفاعلة من حرارة وبرودة على القوى المنفعلة من رطوبة ويبوسة. بينما الفساد يحصل عند غلبة القوى المنفعلة على الفاعلة. ويجري هذا المبدأ على الأجسام الآلية التي لا تخضع للاختلاط بقدر خضوعها لاكتساب الصور الخاصة التي تميّزها عن مثيلاتها من الأجسام الآلية، بحيث إذا انتفت عنها هذه الصور الخاصة فسدت طبيعتها الآلية.

والمركبات الآلية هي أجزاء النبات والحيوان، وهي آخر مرتبة في موجودات عالم الكون والفساد. يلي هذا العالم عالم الأجرام السماوية غير المركبة التي تشبه الموجودات الفاسدة من بعض الوجوه. وهي تتألف من عنصر أزلي هو العنصر الخامس أو الأثير مثلما يسميه أرسطو والقدماء. وهي تخضع للحركة المكانية أو النقلة، وتختلف عن المركبات السابقة من حيث بساطتها واستمرار حركتها الدورية الأزلية وديمومتها، إذ لا يطرأ عليها الفساد. لذا كانت نسبتها إلى الموجودات الكائنة الفاسدة الواقعة تحت فلك القمر نسبة الأسباب أو المبادىء إلى ما هي أسباب ومبادىء له.

وهذا المسار ينقلنا مباشرة إلى مبادىء الأسباب العامة وهو مبحث متعلق بما بعد الطبيعة.

وإذا ما أعدنا النظر إلى ما رسمه ابن رشد في تركيب الطبيعة لعثرنا على تماثله مع أرسطو وأمانته للمعلم الأول، ولاسيما فيما يتعلق بدور الصورة أيضاً، علماً بأن العرض السابق يظهر لنا دور المادة والصورة أسباباً خاصة في الموجود الذي يحدث عنهما ويفسد إليهما ـ أي المادة والصورة ـ كما وأن المادة الأولى هي السبب الأقصى للتحريك والفعل. وإلى جانب هذه الأسباب هناك الصورة والغاية «لأن الغاية الأولى في الكون هي الصورة». (**السماع الطبيعي**، ص 17). وكأن الطبيعة هنا أشبه بالصناعة بحيث يعمل الإنسان من أجل الصورة. إذ لو كانت الصورة من أجل المادة لبطل الفاعل وحلّ مبدأ الصدفة في الأمور الطبيعية وهذا محال.

وهنا تتجلى براعة شروح ابن رشد وتبيان البناء الأرسطوي المعرفي القائم على مبدأ الصورة والفكر أصلاً ومحركاً للوجود، إذ تنتفي صبغة الاتجاه المادي أو الطبيعي في عمق الخلفية الأرسطوية أوالرشدية فيما بعد، من غير انتفاء الأسباب المادية في ميدان العمل وليس في ميدان الفعل والخلق.

ولنعرج أخيراً على رأي ابن رشد في علاقة الاسطقسات بالجرم السماوي. لنجد أن علاقتها بمثابة الهيولى من الصورة، أي أنها استعداد أو قابلية لتلقي صور المركبات تحت تأثير حركة الأجرام السماوية. فينشأ مثلاً عن حركة الشمس في فلكها المائل كون وفساد أكثر الموجودات تبعاً للفصول الأربعة. وينشأ عنها ثانياً حركة القمر وسائر الكواكب. (**الكون والفساد**، ص 29).

وتنتهي سائر الحركات في الكون في عالمي الأرض والأجرام السماوية إلى محرك أقصى هو الفلك المحيط أو (السماء الأولى) الذي يتحرك من تلقائه حركة «دورية» أزلية لا يلحقها الكون والفساد. ودليل ابن رشد مستمد من أرسطو ومفاده: إنه لما ثبت أن لكل متحرك محركاً لزم أن تنتهي سلسلة المتحركات إلى متحرك أول يتحرك من ذاته لا من شيء خارج عنه. (**السماع الطبيعي**، ص 98). كل ذلك حتى لا تتسلسل المحركات إلى ما لا نهاية.

وختاماً، فإن التصورات عند أرسطو وابن رشد عبارة عن صور. إلا أن هناك صوراً تقع خارج الفكر. وتنشأ عن هذه العلاقة الرئيسية بين الصور قوانين العالم الثابتة. وخارج الفكر تقوم تراتبية الصور وتنشىء الكون. أما صورة العالم المنتظم المتناغم فتنشأ عن العلم الذي في الفكر، وهي الصورة الأمينة

للكون. وهنا يمكن العودة إلى الربط بين مفهوم الموجود ومفهوم الصدق الذي تحدثنا عنه في الأبعاد المنطقية، إذ الموجود صورة صادقة بحيث تتطابق الصورة الفكرية مع الواقع الموضوعي.

في مبحث النفس الرشدي

يمهد ابن رشد للبحث في طبيعة النفس بعرض أهم النتائج التي ذكرها في العالم الطبيعي. ولاسيما في كون الأجساد الفاسدة المركبة من هيولى وصورة. ثم يتحدث عن تركيب لأجسام العضوية غير المتشابهة الأجزاء من الأجسام المتشابهة الأجزاء. كأعضاء الحيوان على سبيل الطبخ الناجم عن الحرارة الغريزية، وفي النبات على سبيل المقايسة. وتكتسب هذه الموجودات شكلها: من الحرارة الموجودة في البذر والمني، في النبات والحيوان المتناسل، ومن الأجرام السماوية في النبات والحيوان غير المتناسل (**تلخيص كتاب النفس**، مصر، 1950، ص 3 و4).

ثم توجد القوة الغاذية في النبات والحيوان. والقوة الغاذية عند ابن رشد في عداد القوى الفاعلة، إنها تحرك ما هو غذاء بالقوة وتخرجه إلى الفعل، أي تجعله غذاء بالفعل وآلة ذلك الحرارة الغريزية التي تفعل على سبيل المزاج. وهذه القوة توجد من أجل بقاء النبات والحيوان أو من أجل الحفظ. (**المرجع نفسه**، ص 16).

وتلي هذه القوة، القوة النامية وغايتها النمو، وليس الحفظ والبقاء، ثم القوة المولدة. وفعل التوليد لا يستكمل إلا بمحرك من خارج وهو الجرم السماوي عند أرسطو والعقل الفعال عند ابن سينا.

تلي القوة الغاذية القوة الحساسة في النفس ويشير ابن رشد إلى أنها قوة منفعلة وليست فاعلة كالقوة الغاذية. ونسبة الحساسة إلى الغاذية كنسبة الصورة إلى موضوعها، وهي لا توجد إلا في الحيوان. ثم إن وجود المحسوسات في هذه القوة أشرف من وجودها في الهيولى. فهي توجد في القوة الحساسة مجردة عن الهيولى على وجه شخصي أو جزئي لا كلي. فهنا أولى مراتب التجريد التي تعرض للصور الهيولانية. إنها «القوة التي من شأنها أن تستكمل بمعاني الأمور المحسوسة: أعني الحسية من جهة ما هي معان شخصية» (**كتاب النفس**، ص 24). وهذه القوة لا توجد مفارقة وهي تحتاج إلى أعضاء، إذ لا يتم فعلها إلا بأعضاء الحواس الخمسة. وأولى هذه الأعضاء اللمس الموجود في الإسفنج البحري ويليه الذوق الذي هو شبيه باللمس ثم الشم وبعدها السمع والبصر. يتناول عقب ذلك ابن رشد كل حاسة من هذ الحواس فيرى أن البصر والسمع والشم كل منها قوة تقبل معاني محسوساتها مجردة عن هيولاها، لكنها لا تماس موضوعها أو محسوسها فتحتاج إلى متوسط يصل بينها وبين هذا المحسوس ألا وهو الهواء وأحياناً الماء. إن هذا الوصف وصف أرسطوي تماماً. أما الذوق واللمس فتقوم فيهما مماسة حيث يعرض ابن رشد لآراء ابن باجّة وثامسطيوس وجالينوس ويختار منها على عادة الطبيب المجرب. (المرجع نفسه، ص 36 - 45) وعلى عادة أرسطو قسّم ابن رشد المحسوسات إلى خاصة ومشتركة: ـ الخاصة، هي التي أتينا على ذكرها، والمشتركة هي التي تكون بين حاستين أو أكثر كالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار. ويلي ذلك حس باطن هو القوة المتخيلة التي تباين قوة الحس، على عكس رأي الماديين وديمقريطس حوالى 460 - 370ق. م. وامبادوقليس 483 - 423ق. م. وأصحابه والأخير اعتقدها قوة ظن، وأفلاطون وشيعته، الذي جعلها مركبة من الظن والحس.

إن التخيل يدرك المحسوسات بعد غيبتها ويمكن عبر ذلك تركيب أشياء لم نحسها أصلاً. ومحرك هذه القوة الآثار الباقية في الحس المشترك ولها سمة الفعل عندما تركب الأشياء في المخيلة بحيث لا تقتصر على الانفعال. وكل هذا الشرح لم يضف على أرسطو شيئاً.

ينتقل ابن رشد إلى القوة النزوعية ذات الصلة بالقوة المتخيلة وجميع هذه القوى ضمن قوة الحس. إن النزوع قوة ينزع بها الحيوان إلى النافع وينفر من الضار. فإذا كان النزوع إلى الملذ هو المطلوب دعي شوقاً وإذا كان إلى الانتقام دعي غضباً وإذا كان روية وفكرة سمّي اختياراً وإرادة. والقوة النزوعية لا توجد إلا مع التخيل. والخيال في نهاية الأمر مبدأ الحركة المباشرة عند الحيوان أما العقل فهو مبدأ هذه الحركة عند الإنسان، وموضوع العقل النفس الناطقة.

إن النفس الناطقة عند ابن رشد تعمل على إدراك المعاني إدراكاً كلياً خلافاً للحس والخيال اللذين يدركان المعاني إدراكاً جزئياً، من حيث أن المعاني متصلة بالهيولى. وإدراك النفس الناطقة هذه المعاني مجردة عن الهيولى يتم بفعلين: إما أن تركب تلك المعاني بعضها إلى بعض وهذا يعرف بالتصور، أو تحكم ببعضها على بعض وهذا يعرف بالتصديق. وهذه القوة جُعلت للإنسان من أجل وجوده على الوجه الأفضل، إذ هي أساس الصنائع العملية والعلوم النظرية، إذن هناك عقل عملي وعقل نظري.

إن القوة العملية تدرك معقولات تحصل فيها بالتجربة، ويصيب الحيوان شيئاً منها بالطبع مثل التسديس لدى النحل والحياكة لدى العنكبوت. وبواسطة هذه القوة يدرك الإنسان صور الأفعال الإرادية ومايتصل بها من فضائل كالشجاعة والمحبة والصداقة الخ . . . .

أما القوة النظرية فإنها تدرك الكليات أو المعقولات. لكن السؤال المهم هو هل هذه المعقولات بالقوة أم بالفعل؟ هل القوة أولاً والفعل ثانياً؟ يرى ابن رشد أنه يجب أن ننظر في ماهية اتصالها بنا. فإذا كان هذا الاتصال شبيهاً باتصال المفارقات كاتصال العقل الفعال بالموجودات الحادثة كان حصولها لنا مستقلاً عن مراحل العمر التي يجتازها الإنسان، وعن علاقتها بقوى النفس.

إن المعقولات المدركة بالنفس الناطقة هي صور متميزة عن تلك الحادثة في التخيل والنزوع وما دونها من قوى وأهم مميزاتها ما يلي:

- إن المعقول منها والموجود سيّان.
- إن العقل هو المعقول بعينه، بحيث يمكن أن يتطابق العقل الفرد مع العقول أو العقل الذي خارج الفرد.
- إدراك المعقولات لا يتم على سبيل الانفعال كسائر قوى النفس.
- العقل يقوى مع تقدم الإنسان بينما تضعف سائر قوى النفس الأخرى. **(المرجع نفسه، ص 76-77)**.

ويرى ابن رشد أن هذه المعقولات مهما بلغت من مراتب التجريد فإن لها صلة ما بالهيولى، «فالكلي إنما الوجود له من حيث هو كلي بما هو جزئي». أي من حيث يوجد في الجزئي - وهذه نظرة منطقية تستند إلى وجود الصفة كمفهوم في الجوهر المشخص ضمن التصور المفهومي **Compréhension**.

فوجب برأي ابن رشد أن يستند إدراكنا للمعقولات إلى الصور المتخيلة لأفرادها ومن خلال هذه الصور إلى الصور المحسوسة التي تستمد منها.

إن أمانة ابن رشد لأرسطو جعلته يخلص إلى نتيجة عدم مفارقة المعقولات للمادة، بخلاف رأي ثامسطيوس والفارابي المتأثرين بأفلاطون، بحيث يسند الوجود إليها من خلال صلتها بالمادة. فإذا وجدت المعقولات في الهيولى كان موضوعها الموجود الجزئي. على أن الصور الهيولانية في جوهرها معقولة والصور غير الهيولانية في جوهر عقلي بحيث تكون الكليات غير هيولانية.

ولا بد من الإشارة إلى تباين بسيط بين ابن رشد وأرسطو في مسألة العقل الهيولاني إذ يعتبر الشارح الكبير العقل الهيولاني شيئاً ما بالفعل من جراء نسبة الصور الخيالية إليه فتكون موضوعاً له. أما عند أرسطو فهو جوهر بالقوة لجميع المعقولات وليس هو في نفسه شيئاً من الأشياء لأنه لا يعقل جميع الأشياء. **(المرجع نفسه، ص 86)**.

ثم كيف يخرج العقل الذي بالقوة إلى الفعل فتغدو الصور التي في الخيال وفي العقل الهيولاني مجردة؟ إن ابن رشد يرى أن هذا شأن العقل الفعّال. بحيث «يصيِّر المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل». (مقالة «هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعّال»، ص 121). وينشأ عن هذا مرتبة العقل بالملكة وهو ضرب من القوة المتوسطة بين القوة المحض والفعل المحض. وعندما يعقل العقل بالملكة ذاته يبلغ مرتبة العقل المستفاد. إن أسمى مراتب الكمال الإنساني مرتبة الإتصال، إنها كمال فوق طبيعي، إن العقل المستفاد كمال إلهي ينجم عن إضافة ما. **(كتاب النفس، ص 95)**.

وباختصار إن للعقل الفعّال فعلين: أحدهما من حيث هو مفارق للمادة ويعقل ذاته. والآخر من حيث نسبته إلى العقل الهيولاني، بحيث يصيِّر المعقولات التي فيه من القوة إلى الفعل.

إن المشائية الإسلامية اعتبرت العقل الفعال جوهراً يقع على حدود عالم الكون والفساد ويحرك الأجرام السماوية. واختلف ابن رشد عن ذلك فهو يعتبر هذا العقل مفارقاً من حيث ماهيته لكنه صورة العقل الهيولاني من حيث فعله وأن صلته بالنفس البشرية واضحة.

ويبقى التساؤل المهم الذي طرحه أرسطو وابن رشد، هل يمكن للعقل أن يفارق الجسم جملة أم لا، وهو ما يعرف باسم مسألة المعاد وموقف ابن رشد مضطرب في هذه المسألة ففي **التهافت وفي الكشف عن مناهج الأدلة** يعلن أن بقاء النفس اتفقت على وجوده الشرائع وأقرته الحكمة. أما الاختلاف فيقع في صفة المعاد لا وجوده. أي هل المعاد جسماني أم روحاني. علماً بأن الشريعة اعتمدت التمثيل بالمحسوسات لأنه أشد تفهيماً للجمهور. ثم إن الأخذ بما نصّت عليه الشرائع من أمر المعاد وأمور أخرى،متصل بالفضائل العملية والخلقية. لذا لا بد من التسليم بحقيقة هذه العقائد. وهذا التسليم هو نوع من الاتجاه العملي البراغماتي، وذلك أن رفع هذه العقائد يؤدي إلى رفع الفضائل الخلقية، فهي ضرورات عملية لسيادة الفضيلة والأخلاق. وتثار مشكلة أشد وهي إنكار معظم الحكماء والفلاسفة لمسألة المعاد الجسماني.

إن ابن رشد ينتحل الأعذار لهم من غير أن يصرّح في كتبه بتسليمه بنوع هذا المعاد.

ثم إن أرسطو أنكر الخلود الفردي وتردّد في إثبات خلود النفس بجملتها بل صرح بإثبات خلود العقل أحد أجزاء النفس. فكيف يتجاوز الشارح الكبير قول المعلم الأول «الذي كمل به الحق»، كما قال. لقد كان قريباً من أرسطو ورسم خلود النفس بشيء من التشابه مع الحكيم الأول معتبراً أن هناك جزءاً واحداً قابلاً للمفارقة والخلود. فالعقل الهيولاني أزلي أما الصور الخيالية التي هي «بجهة ما موضوع وبجهة ما محرك لهذه المعقولات» فهي كائنة فاسدة. (**كتاب النفس، ص 86- 87**). وفعل العقل بالملكة فاسد أما هو بذاته فخالد. بينما العقل الفعال وحده بفعله وذاته أزلي ومفارق ضرورة لأن الكون والفساد لا يتطرقان إلى الموجودات المفارقة للهيولى أصلاً. وبالتالي يمكن اعتبار القوى النفسية الغاذية والحاسة والنزوعية والمتخيلة خاضعة لمبدأ الكون والفساد.

ويمكن أن نوجز القول في مفهوم ابن رشد النفساني بالآتي:

- النفس واحدة بالموضوع مثلما قال أرسطو متعدّدة بالقوى.

- إن النفس النباتية والحيوانية فانية والباقي هو النفس الناطقة بحيث تكون المفارقة من باب ما يكون اتصاله بالهيولى اتصالاً عرضياً.

- إن المعقولات تخضع لمبدأ القوة والفعل بحيث يخرج ما هو بالفعل ما هو بالقوة من القوة إلى الفعل ومن المحسوس إلى المجرد.

- إن الأزلي من النفس هو العقل العاقل للمجردات والمعاد صحيح في الحكمة من هذه الوجهة، ومسلّم به شرعاً صيانة للأخلاق والفضيلة، وما التمثيل بالمحسوسات والمعاد الجسماني إلا على سبيل تفهيم العامة والجمهور.

III - شرح ابن رشد لما وراء الطبيعة:

برزت آراء ابن رشد في مصنفين هما: **التلخيص و التفسير الكبير**. قدم عثمان أمين لـ **التلخيص** ونُشِرَ بالقاهرة 1950 م. وحقّق **التفسير الكبير** الأب بويج ونشر في بيروت بين 1938- 1955. إن الشارح الكبير يتعرض في أبحاث **ما بعد الطبيعة** لمسائل جمة يأتي في مقدمتها البحث في الحق المطلق والمبدأ الأول والجواهر المفارقة بمثل ما يبحث في مسائل القوة والفعل والذات والعرض وجواهر الأشياء وكيفياتها وله تعاريف في المصطلحات على جانب من الدقة وتحديد الدلالات وتصوير المفاهيم. وهو يربط بين أبحاثه في الموجودات الطبيعية وحركاتها وبين فعل المبادىء المحركة الأولى أو العقول المفارقة. وأرسطو كان قد أوجز القول في المحركات الأُول وطبيعتها وكيفية تحريكها الأجرام السماوية. ثم إن ابن رشد يربط بين نظرته النفسية وبين طبيعة هذه المحركات معتمداً مبدأ الوجودين المحسوس والمعقول المجرد. فيعتبر أن المحركات صوراً «الوجود لها من حيث أنها ليست في هيولى». مما يلزم أن تكون عقولاً مفارقة (**تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 140**).

وهذه المفارقات تحرك موضوعها أي الأجرام السماوية على سبيل التصور العقلي الذي يتولد عنه الشوق إلى المحرك، أي العشق. فكأن تحريك هذه المبادىء التي تحركها أشبه بتحريك المعشوق للعاشق، وهو التحريك الغائي. علماً بأن الأجرام السماوية أزلية. وتتسلسل صلة هذه المفارقات بما دونها وصولاً إلى الموجودات الكائنة الفاسدة على نحو من صلة الكامل بما دونه. فالكامل يفيد ما دونه من كماله وما دونه يفيد ما دونه وهكذا. فالمفارقات أو العقول المفارقة تحرك الأجرام السماوية حركة غائية «وتعطيها صورها التي هي بها ما هي». فكانت إذن فاعلة لها، والفعل إعطاء الشيء جوهره أي صورته. والعقول المفارقة لا تقوم من أجل موضوعاتها وموجوداتها بل إن الموجودات تكون من أجلها، إذ هذه العقول لا تكتسب من موجوداتها شيئاً بل موجوداتها تكتسب بها وجودها. فهي كاملة لا تفتقر إلى شيء. وليست هذه المبادىء المفارقة من جنس واحد إذ هي ليست في رتبة واحدة، إن بعضها متقدم على بعض في الشأن، وبعضها معلول عن بعض. والمتقدم على سائرها هو العلة القصوى لها والسبب في وجود جميعها (**تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 144**).

وكان ابن رشد شاملاً في أبحاثه، يتطرق إلى آراء الفلاسفة ومفكري الإسلام على السواء فيدحض آراءهم ويفندها عارضاً الرأي الذي يراه صواباً، يقول مثلاً: يجب «أن يفهم أن الطبيعة إذا كانت تفعل فعلاً في غاية النظام من غير أن تكون عاقلة إنها ملهمة من قوى فاعلة هي أشرف منها وهي المسماة عقولاً. وهذه النسب والقوى الحادثة في الإسطقسات عن حركات الشمس وسائر الكواكب هي التي ظن بها أفلاطون أنها الصور، . . . والذي يعتمده أرسطو في أن الفاعل ليس يخترع الصورة هو أنه لو اخترعها لكان شيء من لا شيء. ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد إلا بالعرض، أعني من قبل كون المركب وفساده. . . . ولما اعتقد المتكلمون من أهل ملتنا أن الفاعل إنما يفعل بالاختراع والابداع من لا شيء ولم يعاينوا فيها ها هنا من الأمور الفاعلة بعضها في بعض شيئاً

بهذه الصفة قالوا: إن ها هنا فاعلاً واحداً لجميع الموجودات كلها، هو المباشر لها من غير وسيط. وإن فعل هذا الفاعل الواحد يتعلق في آن واحد بأفعال متضادة ومتفقة لا نهاية لها، فحددوا أن تكون النار تحرق والماء يروي والخبز يشبع». (**تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، ص 1504-1505).

إن التطرق لهذه المسألة وجعل الوسائط من الصور أو العقول أسباباً متوسطة بين الموجودات والخالق لهو من أشد المسائل حجاجاً في تاريخ الفكر الإسلامي. لقد لعبت هذه المعضلة دوراً أساسياً على صعيدي المعرفة والمنهج في ميدان تفكير المسلمين وعلى امتداد حقبهم المعطاءة. إنها عملية تبدأ فيما وراء الطبيعة وتمتد إلى الطبيعةوالإنسان، شاملة الموجودات والمبادىء، المعرفة البشرية والمنهج.

إن أفضل معبرعن نقيض هذه النظرة هو الموقف الأشعري. فأبو بكر الباقلاني (الرابع الهجري) قال: إن الله قادر على «أن يستأنف الأفعال وأن يحدثها في زمان كانت قبله معدومة...» (**«التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة»، الفكر العربي**، القاهرة، 1947، ص 52). ثم يتابع «أما أنهم يقولون إنهم يعلمون حساً واضطراراً أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب، فإنه جهل عظيم». (**المرجع نفسه**، ص 55-56). وتابع الإمام الغزالي الموقف، الذي أجاز احتراق القطن وانقلابه رماداً، من دون فعل النار وملاقاتها. (**تهافت الفلاسفة**، دار المعارف بمصر، 1972، ص 243). فالنار ليست فاعلة بالطبع بل الله هو الفاعل الحقيقي. وإن التتابع بين علة النار سبباً والاحتراق في القطن معلولاً ليس إلا عادة ومشاهدة خارجية تمرّس عليها الإنسان. ونتساءل كيف سار الغزالي هذا المسار وتوغل في المسألة إلى نهايتها؟ ألم يكن ذلك هدماً للحد الأوسط في كونه قانوناً علّياً رابطاً الحدود في القياس والاستنتاج، علماً بأنه دعا في كتبه المنطقية من **المعيار**إلى **المحك والقسطاس المستقيم** انتهاءً بمقدمة **المستصفى من علم الأصول**إلى تدعيم الاستدلال الإسلامي على أساس القياس المركب من الحد الأوسط.

والمتبحر في أبحاثه يرجح أنه وعى المسألة حين قال إيّاكم والنفي العلّي في الأحداث الطبيعية لأنه يؤدي إلى خراب منهجي وتجريبي. بحيث ينقلب الولد بالبيت إلى كلب أو رماد، وتستحيل نطفة الإنسان إلى فرس. ولكنه في الوقت عينه خشي أن تتوارى معطياته الأساسية المتمثلة في عدم جواز تقييد قدرة الله وربطها بأي شيء ولو منهجياً. و«إن الله تعالى قادر على كل شيء وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر». (**المرجع نفسه**، ص 244- 245).

إن ابن رشد انتقد موقف هؤلاء مجتمعين وانتقد نفي السبب والمسبب في الطبيعة معتبراً أنه يجر إلى شناعات عظيمة. و«إن من رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعاً إن ها هنا أسباباً ومسببات. وإن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له» (ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 24).

وانطلاقاً من هذا التوكيد على السببية يخلص الشارح الكبير إلى دليل الوجود الحق في نظرته الماورائية. ومفاد هذه النظرة: أن بين المبادىء المفارقة صلة سببية ضرورية. لأن اسم المبدأ يقال عليها جميعاً، وما كانت تلك حالها من المبادىء «فهي ضرورة منسوبة إلى شيء واحد هو السبب في وجود ذلك المعنى لسائرها». (**تلخيص ما بعد الطبيعة**، ص 146).

ومن خصائص المبدأ الأول والعقول المفارقة جملة، أيضاً، الحياة واللذة. فالمبدأ الأول حي وملتذ بل هو «الحي الذي لا حياة أتم من حياته، ولا لذة أعظم من لذته». (**المرجع نفسه**، ص 145). وإدراكه أشرف الإدراك وكل ما شاركته به المبادىء الثواني فقد استفادت منه، ما دام هو مبدأ الكل. وقبل أن ننهي الكلام على **ما بعد الطبيعة**نمر على تعريفات الحدود التي شرحها ابن رشد في **التلخيص**، وهي تمدُّنا بأبعاد رشدية ومعارف حكمية ومعاني تميّز الخصوصية العربية والإسلامية فلنتناول بعضاً من الشواهد، وهي:

الهوية

عرّفها ابن رشد بأنها: «تقال على المعاني التي يطلق عليها اسم الموجود... واشتق منها اسم المصدر الذي هو الفعل أو الصورة التي يصْدر عنها الفعل، فقيل الهوية من الهو، كما تشتق الإنسانية من الإنسان، والرجولية من الرجل».

إن النظرة الأولى لهذه الشروح تبيّن أنها متعلقة ببعض المبادىء المقولية وهي تشبه أبحاث الحروف والألفاظ المستعملة في المنطق عند الفارابي، إلا أنها تذهب في أبعادها إلى مسائل أعمق تتعلق بمفهوم الإنسانية ماهية تحلّ في الإنسان ومفهوماً أو صوراً مفارقة على شاكلة المثال الذي يتدرج هبوطاً فتشاركه الموجودات في ذاته. ولمّا كان ذلك غريباً عن المعرفة الإسلامية وطبيعة العربية اضطر الشارح إلى تسمية العملية عملية اشتقاق لغوي بينها هي صورة فاعلة تفعل، وهو بعد أفلاطوني ثم أرسطوي ممتزج.

الجوهر

يبدأ ابن رشد تعريفه هذا الحد بأنه «يقال أولاً وأشهر ذلك على المشار إليه الذي ليس هو في موضوع، ولا على موضوع أصلاً».

إن الإقرار بهذا الجوهر وأولويته وشهرته ووصفه على هذه الطريقة يحمل البعد العربي تماماً. إذ إن هذا الجوهر يشير إلى الجوهر المشخص المفرد المحدد، كزيد، الذي لا يوجد في موضوع ولا يقال على موضوع. والمسلمون أقروا بهذا واعتمدوه قاعدة التصور وأساسه، وقد نفى بعضهم الكلي والماهوي كأن يقال الإنسان مقول على زيد والإنسانية جوهر زيد. بينما أقر المتفلسفون هذا البعد الأخير واعتبروه يعرّف ماهية الشيء ورأوا أنه «أحق باسم الجوهر» لكن ابن رشد، الذي وعى الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ عند المتكلمين، ثم الجوهر المجسم. والجوهر الماهوي، عاد فالتزم بموقف الفلاسفة حين قال: «أعني أن ما عرّف ماهية المشار إليه أحق باسم الجوهر من المشار إليه. فإن الشيء الذي هو سبب لأمر ما هو أحرى بذلك الأمر الذي هو له سبب».

وعلى الرغم من هذا الالتزام بالموقف الفلسفي إلا أن ابتداء النص عند ابن رشد جاء عفوياً أو لاوعياً ليشير إلى بعده القائم في ذهنيته إقراراً بأولوية الجوهر المشخص المفرد.

الكل

«يدل به على الذي يحوي جميع الأجزاء وليس يوجد خارجاً عنه شيء». والكل في تصوره اللغوي ومدلوله هو اسم يجمع الأجزاء، ويقال: «الكل هو عبارة عن أجزاء الشيء». (**لسان العرب**). والكلي الطبيعي غير موجود بالطبيعة وهو عقلي ومنطقي لا يتحقق إلا بالعقل. (الجرجاني، كتاب **التعريفات**، ص 125- 126). ثم إن الفارابي في تصوره لهذه المفاهيم غاير النقلة العرب ومن ثمّ ابن رشد الذي جاء لاحقاً، فقد جعل الكليات تحلّ مكان لفظ الموجودات فقال: الكليات ضربان: كلي الجوهر وكلي العرض. بينما قال النقلة «الموجودات التي تقال»؛ وقال ابن رشد «الموجودات منها ما يحمل» إذن هناك اختلاف بشأن الكلي وما إذا كان مقوله لا وجود حقيقي له إلا في الذهن وبين كونه اسم جامع لأجزاء، فتقتصر دلالته على الاسم.

نكتفي بهذا القدر من الإطلالة على رأي الرشدية فيما وراء الطبيعة، ونوجز ما ذكرناه ببضع نقاط:

ـ أقر ابن رشد بوجود مفارقات بين العلة الأولى والوجود الطبيعي جاعلاً هذه الصور مبادىء تخضع لقاعدة السبب والمسبب ومبدأ القوة والفعل ولم يكن مبدعاً في ذلك بل سار مسار أرسطو شارحاً ومبيناً.

ـ اعتبر الإقرار بالمفارقات وبدورها صوراً فاعلة من أحق الضرورات على مستويي الطبيعة والكون. وذلك، منعاً من قيام خراب لنظام الكون ولتسلسل علله، وحرصاً منه على منهجية الاتصال بين الأكبر والأصغر أو البسيط الاول والمتكثر المتعدّد.

ـ إن مسألة تدخل اللّه المستمر في الخلق من غير واسطة كانت طبيعة الاتجاه الإسلامي المحافظ والكلامي. وقد تطرق إليها ابن رشد واعتبرها تناقض العقل والمنطق والوقائع تمشياً مع طريقته في فهم الشريعة والتي ستتحدث عنها لاحقاً.

ـ تناول الشارح الكبير الكثير من المصطلحات والمقولات وشرحها شرحاً يوافق مذهبه ويتابع فيه أرسطو والمذهب المشائي. إلا أن محاولة أولية لتحليل بعض التعريفات والشروح تبرز لنا الطابع الإسلامي واللغوي بشكل أو آخر. أو على أقل تقدير وعي ابن رشد لهذه الآراء المختلفة المتعددة وإبرازها.

ننفلت عقب هذه الإلمامة بشروح ابن رشد وآرائه من مسائل الماورائيات ونتجه نحو البحث في الموضوعات الباقية.

ثانياً ـ التصدي لمشكلات الفلسفة الإسلامية والردود:

إن تصدي ابن رشد لمشكلات عصره الفكرية تناولت موقف الفلاسفة المشائين من المسلمين. وقد رد على بعض آرائهم وفنّدها. وتجلت ردوده المشهورة بدحض آراء الغزالي في انتقاده للفلاسفة وتهافت أدلتهم، إذ تصدى للتهافت مبيّناً تهافت هذا التهافت بالحجة والبرهان، متناولاً المسائل مسألة مسألة مصحّحاً ناقداً ثم هادماً. وذلك بطرق البرهان واستخدام الأقيسة المنطقية. كما أنه تناول آراء المتكلمين الذين اعتبرهم يتسلحون بالجدل وليس بالبرهان وفنّد آراءهم وأظهر تصورها في ميدان تصور اللّه وفعله وصفاته وفعل الإنسان ومسألة الاختيار والحرية.

فلنتناول بادىء ذي بدء ردوده على المشائية الإسلامية وتتلخص بما يلي: نبذ الشارح الكبير في كتب **التفسير والتلخيص** على أرسطو ما أدخله «المتأخرة من فلاسفة الإسلام» على المذهب الأرسطي عن آراء لا تمت للمعلم الأول بصلة. وذلك أن هؤلاء ولا سيما الفارابي وابن سينا كانوا قد حاولوا التقريب بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو، وشاب هذه المحاولة بعضاً من اختلاط الأفكار. وتتجلى هذه

العملية بكتاب الفارابي الجمع بين رأيي الحكيمين ثم نسج ابن سينا أبحاثه وآراءه على هذا المنوال.

ـ يعتبر ابن رشد أن قسماً من فلسفة أرسطو هو عبارة عن رد محكم على أفلاطون. وأن المعلم الأول قد انفصل عن أستاذه انفصالاً واضحاً، ولا سيما في مسألة المثل. فالأفلاطونية تجعل الكليات أو المثل جواهر قائمة بأنفسها ومفارقة. وهذا الاتجاه يثير الكثير من الاشكالات في بناء المعرفة. وهو في الوقت عينه يبعد الحكيم عن المعرفة بالأشياء الجزئية ويعسر عليه التدليل على وجودها، ما دام ذلك الوجود جزئياً في جوهره، أي الطبيعي. كما أن الأدلة المساقة للدفاع عن هذا الاتجاه أقاويل شعرية لغزية تستعمل في تعليم الجمهور. **(جوامع ما بعد الطبيعة**، ص 48-56).

ـ نقد أبو الوليد مذهب المشائين في الصدور وتنصل من بعض آرائه المشابهة لهم في الصدور التي وردت في الجوامع. حيث عمد في **التهافت** إلى إنكار وجود بناء لنظرية الصدور في فلسفة أرسطو. ويعود الاعوجاج في ذلك إلى الفارابي وابن سينا وأشياعهم الذين غيروا مذهب الأرسطوية في العلم الإلهي حتى بات ظنياً. **(التهافت**، ص 182) ومذهب الصدور يرى أن الموجودات الجزئية تصدر عن الأول بتوسط سلسلة من العقول المفارقة للمادة. فالكثرة تدخل على الموجودات من قبل نسبتها المزدوجة إلى الأول من جهة وإلى ذواتها من جهة أخرى، أي من قبل كونها واجبة بالأول جائزة بذاتها. وهذايحمل الكثير من المغالطات برأي ابن رشد، ولعل أهمها:

1ـ تشبيههم الفاعل الذي في الغائب، أي اللّه، بالفاعل الذي في الشاهد. واقتضى ذلك أن اللّه يفعل موجوداً واحداً بعينه سمة الفاعل الجزئي، وهذا يحدّ من القدرة المطلقة. والصحيح إن االلّه يفعل فعله ويوجد الكائنات على اختلافها البسيط منها والمركب. وهذا رأي أرسطو أيضاً.

2ـ قولهم إن التركيب والكثرة يدخلان على الموجودات من جراء عقل المعلول الأول لذاته فكرة باطلة: وذلك لأن العاقل والمعقول شيء واحد لدى العقل البشري ناهيك بالعقول المفارقة. وهذا لا يؤخذ من رأي أرسطو الذي يذهب إلى أن وجود المركب متصل بمبدأ تركيبه. فمعطي الرباط هو معطي الوجود. علماً أنه لا يصح وجود الأشياء إلا بارتباط بعضها ببعض وهذه حال المادة والصورة. **(المرجع نفسه**، ص 152، **وتفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، ص 1498).

ـ قولهم ولا سيما ابن سينا بأن الإيجاد عبارة عن اختراع الصور وإبداعها، دون المادة، وإثباتها في الهيولى من قبل العقل الفعال ـ أو واهب الصور ـ. لقد رأى الشيخ الرئيس أن الصور الجوهرية تفيض عن جوهر مفارق هو العقل الفعال الذي يدعوه بواهب الصور، تبعاً لحصول الاستعداد في المادة. ويرد ابن رشد بأن ذلك يؤدي إلى إنكار تأثير الأشياء بعضها في بعض، وهو ما يعرف بالسببية الطبيعية. وإن رأي ابن سينا أقرب إلى مذهب أفلاطون، علماً بأن الشيخ الرئيس لا ينكر دور المادة لكن ينسب الدور الجوهري لذلك الفاعل الخارجي الواهب للصور. ويتشابه الموقف هنا مع الأشاعرة الذين أنكروا انتساب الفعل ألى أي مبدأ مغاير للّه الواحد الفاعل الخالق.

ـ يذهب ابن سينا إلى أن الماهية لا استغناء لها في وجود الموجود وقواميته عن عامل خارجي هو الوجود أو الآنية. وهذا العامل خارج عن الماهية فوجب إسناده إلى مؤثر خارج عنه هو واجب الوجود. يرى أبو الوليد أن هذا الدليل الجدلي غير صادق. إذ حين يقر ابن سينا بأن الآنية أو الوجود حال تعرضهما للماهية تكتسب عقبها هذه الماهية وجودها الفعلي إنما يضمر أن للماهية وجوداً سابقاً على وجه ما. فالقول بأن الوجود يعرض للماهية والماهية أصلاً موجودة هو قول متناقض فكيف يتقدم وجود الماهية وجودها الفعلي عند وجود الإنية فيها، فيحمل على الماهية وجودين. ولا ينفع القول أن وجود الماهية بالقوة كما يرى ابن رشد لأن القوة من صفة الهيولى الحاملة لطبيعة الإمكان ولها صفة القوة المتقدمة على صفة الوجود الفعلي. **(تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 1، ص 313 وج 3، ص 1279).

ننتقل بعد ذلك إلى ردود ابن رشد على المتكلمين وبيان موقفه ورأيه في أكثر الموضوعات دقة، مستثنين تلك الموضوعات المتعلقة بالحجاج العقلي والمتعلقة بالدفاع عن العقيدة، والمتناولة لمسائل وجود اللّه وأفعاله وصفاته ومعرفته ومعرفة أفعاله. ورث ابن رشد إرثاً كلامياً غنياً، فجاءت كتبه غنية جداً، ولعلّ أشهر كتب الشارح كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة**. وقد طبع الكتاب عدة مرات وفي أكثر من مكان ويمكن أن يقف القارىء على بعض أفكار ابن رشد الكلامية في **فصل المقال و التهافت**؛ إلا أن كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة** أكثرها أهمية في بيان الآراء. وقد اعتمد الشارح فيه مبدأ إيراد دليل الخصم كاملاً ثم إيراد رأيه الخاص مع رد وتفنيد. ضم الكتاب خمسة فصول: البرهنة على وجود اللّه والقول في الوحدانية ثم في الصفات ومعرفة التنزيه ومعرفة أفعال اللّه. ففي الفصل الأول

وردت أدلة أهل الظاهر والأشاعرة والمعتزلة ثم أدلة ابن رشد. وفي الثاني أدلة الأشعرية ثم وجهة نظر ابن رشد. وهكذا في بقية الفصول. والملفت للنظر تلك المنهجية الجدلية التي تتبع إظهار مقدمات الخصم ثم الرد عليها وتفنيدها. وذلك عن طريق استخدام طرق الاستدلال المختلفة ووسائل البرهان المتخذة للمقدمات، بحيث يتم دحض المقدمات بوسائل الجدل وتفنيد مادتها وصولاً إلى نفي نتائجها، واعتبر أبو الوليد أن أهل الفرق ضلّوا الطريق، لأنهم حاولوا تفسير وتأويل النصوص للجمهور، بينما كان عليهم أبقاء الظاهر للجمهور وجعل المؤول فرضاً على العلماء فقط. لأنه لا يحلّ للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور. (**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة**، دار الآفاق، بيروت، ص 45).

لقد حصر ابن رشد الفرق والطوائف بأربع: الأشعرية والمعتزلة والحشوية والباطنية. لكن أكثر الحجاج الرشدي أنصب على معالجة موقف الأشاعرة.

وإننا سنبرز بعضاً من هذا السجال والجدال توخياً لإبراز الرأي الرشدي، متبعين الالتزام بموضوعات الكشف الرئيسية، وعلى الشكل التالي:

1 ـ في البرهان على وجود الله:

ساق الأشاعرة دليلين على وجود اللّه معتبرين أن ذلك لا يدرك إلا بالعقل، وهما:

الأول: ينبني على ثلاث مقدمات: الجواهر لا تنفك من الأعراض أي لا تخلو منها.

ـ إن الأعراض حادثة.

ـ إن ما لا ينفك عن الحوادث حادث.

ـ الثاني: إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه.

إن العالم الجائز مُحدَث وله مُحدِث أي فاعل صيّره باحد الجائزين أولى منه بالآخر. (**الكشف**، ص 47-58).

ورأى الأشاعرة أن العالم تركب من أجزاء لا تتجزأ على طريقة المتكلمين. ردّ ابن رشد على الدليلين بالشكل التالي:

تبنى الأشاعرة ثلاث مقدمات: الأولى فيهاشك، باعتبار أن الجوهر إن قصدوا به الجوهر الفرد غير المنقسم ففيه شك. ثم إن الاعراض لا تنفك عن الجواهر يضطرنا إلى جعل الحدوث من موجود ما، وهذا الموجود أيكون من غير عدم؟ وأين فعل الفاعل؟ وكل هذا يضطرنا إلى جعل ذات متوسطة بين الوجود والعدم. وهذه الأمور لا تدرك بطريقة الجدل ولا يجب أن تكون بمتناول الجمهور فطريقها البرهان. أما الرد على المقدمة الثانية فهو أنه لا يجوز جعل الأعراض كافة حادثة، لأنه لا يجوز أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده. ويعتبر ابن رشد أن استعمال قياس الغائب على الشاهد في غير محله هنا، مستشهداً بالقرآن الكريم ﴿وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾ (الأنعام، 75). وبالتالي فالأعراض الموجودة في الأجرام السماوية غير معروفة ولا يمكن الحكم عليها بحدوث أعراضها، بمثل حدوث أعراض الكائنات الفاسدات. أما المقدمة الثالثة فقد خالفت مبدأ وحدة المعنى في تحديد حدود القياس. إذ اعتمدت على اشتراك الاسم في الحدوث، لأن هناك جنس الحوادث وهناك حدث مخصوص مشار إليه. فإن قصد الثاني صح أن موضوعه محدث معه وإن قصد الأول فالحكم غير صحيح لأنه يصح أن يتعاقب على المحل الواحد أو الجسم أعراض غير متناهية. أما في الدليل الثاني فإن المقدمة الأولى خطبية تصلح للجمهور، وهي كاذبة ضمناً ومبطلة لحكمة الصانع، ومبطلة للحكمة، لأن الأخيرة ليست أكثر من معرفة أسباب الشيء. وهذا يؤدي إلى إبطال المعرفة جملة وتفصيلاً، مما يؤدي إلى امتناع الاستدلال على الصانع، لأن من أنكر ترتيب الأسباب والمسببات ونسب حدوث الموجودات جميعها إلى الجواز فقد جحد الصانع الحكيم، وتعالى اللّه عن ذلك علواً كبيراً، (**الكشف، التهافت**، ص 522).

ثم إن الشرع لم يصرح بإرادة قديمة أو حادثة لترجيح ما سمي أحد الجائزين. فاعتبر الأشاعرة أن الإرادة موجدة موجودات حادثة، فهي حادثة، مع العلم أن الجمهور لا يدرك ولا يستوعب موجودات حادثة عن إرادة قديمة. وخلاصة القول استعمال الأشاعرة لطرق غير يقينية ولمقدمات خطبية معقّدة.

أما طائفة الحشوية وأهل الظاهر عامة فهي تثبت الأشياء بالسمع ولا تقرّ بالعقل، وطائفة المعتزلة لم تصل كتبها كاملة إلى ابن رشد الذي عرض لهم دليلين على إثبات اللّه: خلق جميع الموجودات والكائنات ـ اختراع الحياة وجواهر الأشياء. ولم يعلّق الشارح الكبير عليهما كثيراً لأنه ما يلبث أن يسوق الدليلين اللذين يعتمدهما لإثبات الصانع.

اعتمد ابن رشد في إثبات وجود اللّه على دليلين هما:

ـ دليل العناية.

ـ دليل الاختراع.

ودليل العناية مفاده الوقوف على وجه العناية الإلهية

بالإنسان وتسخير جميع الموجودات من أجل ذلك، مما يقتضي وجود فاعل مريد يقصد إلى هذه الغاية في أفعاله ولا يتم ذلك نتيجة الاتفاق. والدليل المتعلق بالاختراع يفضي إلى النظر في ما هو واقع من اختراع جواهر الأشياء، مثل اختراع الحياة في الجماد والحس والعقل في الكائنات الحية. مما يقتضي أيضاً وجود مخترع أخترع الموجودات أحدها عن الآخر. فاخترع الجماد الذي يوجد عنه النبات والحيوان الخ.. فمن أراد معرفة اللّه عليه الوقوف على حقيقة الاختراع فيها. وهذا ما تشير إليه الآيات الداعية إلى النظر والاعتبار في المخلوقات. وهنا يستشهد ابن رشد بالقرآن الكريم الذي تزخر آياته بمثل هذا النظر. فيعمد إلى استخراج الدليل من القرآن بمثل ما استخرج الغزالي بعض الأقيسة من القرآن الكريم في كتابه الموسوم بـ **القسطاس المستقيم**. ولعلّ ابن رشد القاضي يعلم جيداً كيفية الاستنباط من الأصول وكيفية عمل المجتهد من أهل العلم، فهو يسوق أدلته مستنداً على الأصل مثلما يفعل في **الكشف** (ص 63 - 65) وكما حاجج في **التهافت** كما سنرى.

2ـ في وحدانية اللّه:

يتضمن دليل ابن رشد في إثبات وحدانيته جلّ جلاله معنيين: الإقرار بوجود الباري سبحانه وتعالى ونفي الألوهية عمن سواه. وهذا هو معنى لا إله إلا اللّه. ويستشهد بثلاث آيات ﴿لو كان فيهما آلهة إلا اللّه لفسدتا﴾ (الأنبياء، 22). و﴿ما اتخذ اللّه من ولد وما كان معه من إله إذن لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان اللّه عما يصفون﴾. (المؤمنون، 91) و﴿قل لو كان معه آلهة كما تقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً﴾ (الإسراء، 42). ثم يفسر هذه الآيات جميعاً التي تفضي إلى البرهنة على امتناع وجود إلهين فعلهما واحد وخلقهما واحد. وأما تفسير المتكلمين فباطل ولا يقوم على البرهان والإقناع بحيث يعمد إلى تفنيده (**الكشف، ص** 65 - 68).

3 ـ في صفات اللّه:

يرتكز ابن رشد في صفات اللّه على ما جاء في الكتاب العزيز من أوصاف الكمال وهي سبعة: العلم والحياة والقدرة والإرداة والسمع والبصر والكلام. فالعلم ثابت له من جهة الترتيب الذي نشاهده في مصنوعاته وتسخير بعضها لبعض. وهذا العلم فيه قديم.

ويرد على المتكلمين القائلين بأن الله «**يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم**». بالقول: إنه «**يلزم على هذا أن يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علماً واحداً وهذا أمر غير معقول**». وذلك ان العلم وقت وجوده بالقوة هو غير وقت وجوده بالفعل. ويدحض الرأي الكلامي مستنداً الى ما صرح به الشرع. وهو أن الله يعلم المحدثات حين حدوثها وذلك في قوله تعالى: ﴿**وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين**﴾ (الأنعام، 59) وبالتالي فإن الشرع عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان، وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه (**الكشف**، ص 71، **الضميمة**)، على أن هذا يجب أن يفهمه الجمهور.

أما التأويل في صفة العلم فـ «ذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود» (**التهافت**، ص 468). فتعلق العلمين بالموجود مختلف أصلاً ولا يمكن قياس الواحد منهما على الآخر؛ أي قياس العلم القديم مع الموجود على العلم المحدث مع الموجود. أما علم اللّه بالكليات أو الجزئيات فهو من الضرب الذي لا يدرك كيفيته إلا جلّ جلاله. إن علم الإنسان هو غير علم اللّه وهذا رد على الغزالي محكم. (**التهافت**، ص 227 و446 و462).

والحياة من صفات اللّه وهي شرط لازم من شروط العلم. والحال عينها في الإرادة والقدرة. والإرادة واضح اتصافه بها، إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له، وكذلك أن يكون قادراً.

ثم إن ابن رشد ينبّه إلى الشطط الذي أحدثه المتكلمون حين راحوا يتساءلون، هل هذه الصفات هي الذات أم زائدة عليها؟ أي، أهي صفات نفسية ذاتية أم صفات معنوية؟ إذ ذهب الأشاعرة إلى أنها صفات معنوية زائدة على الذات. وقد ألزمهم ذلك أن في اللّه حاملاً ومحمولاً. وذهب المعتزلة إلى أن الذات والصفات شيء واحد. مّما ألزمهم أن كلا المضافين أي الذات والصفة شيء واحد. ورأى أبو الوليد أن هذا يتجاوز مقصد الشريعة التي لم تندب إلى التمحيص في كيفية الصفات، بل ندبت إلى الإقرار بوجودها وحسب.

ويشبّه موقف الأشاعرة بالنصارى القائلين بالتثليث في الجوهر الأول. إذ قال الأشاعرة بالصفات الزائدة على الذات. وهذا يتعارض مع البرهان الذي يرى أن الأشياء المفارقة للهيولى لا يتميز الوصف والموصوف فيها إلا بالاعتبار. والاعتبار لديه هو الذهن. وبهذا المنحى ينحو أبو الوليد في تفسير التثليث والصفات الزائدة منحىً معرفياً قائماً في ذهن الإنسان، وليس حقيقة خارجية واقعة في الوجود. ولا سيما أنه

يأخذ بمبدأ كون المعقول والعقل وفعل العقل شيئاً واحداً بعينه (**تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، ص 1620 - 1701) وعليه يكون علم اللّه ضرباً آخر من العلم وكذلك سائر الصفات تبقى مسألة الكلام في كونها إحدى الصفات السبع.

إن الكلام مثلما نص عليه قرآنياً كما ذكر ابن رشد يندرج تحت الموضوعات التالية:

- يكون وحياً بغير واسطة لفظ مخلوق.
- يكون فعلاً في السامع ينكشف له ذلك المعنى.
- يكون بواسطة لفظ يخلقه اللّه في سمع المختص.

ويستند على الآية القائلة ﴿وما كان لبشر أن يكلمه اللّه إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه من يشاء﴾ (الشورى، 51).

ثم قد يكون من كلام اللّه ما يلقيه إلى «العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين، وبهذه الحجة صح عن العلماء أن القرآن كلام اللّه» (**الكشف**، ص 73). وهذا القول جرَّ على ابن رشد شناعات واتهامات تقول إنه يساوي مرتبة الحكيم بمرتبة النبي. لكن قصد ابن رشد بيّن فيما شرحه لاحقاً حين اعتبر:

- كلام اللّه قديم واللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه وليس للبشر.
- باين لفظ القرآن الألفاظ التي يُنْطَقُ بها في غير القرآن.
- ألفاظ القرآن فعل لنا بإذن اللّه وألفاظ القرآن هي خلق اللّه.

استناداً إلى ما تقدم يقال في القرآن إنه كلام اللّه. (**المرجع نفسه**، ص 73). نفى الأشاعرة أن يكون الله فاعلاً للكلام بذاته فتكون ذاته محلاً للحوادث. إنما الكلام بنظرهم صفة قديمة لذاته كالعلم وسواه...

أما المعتزلة فاعتبروا أن الكلام هو لفظ فقط، فالقرآن مخلوق. لقد اشترطت الأشعرية أن يكون الكلام بالإطلاق قائماً بالمتكلم وأنكرت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق. واشترطت المعتزلة أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق وأنكرت كلام النفس. ويرى ابن رشد أن في قول كل طائفة من الطائفتين جزءاً من الحق وجزءاً من الباطل، وأن ما يصح في الإنسان لا يصح في اللّه.

هذا بعض من الجدال مع المتكلمين والحجاج في ذات اللّه وصفاته وإثبات وحوده، وهو إن دلّ على شيء إنما يدل على سعة معارف ابن رشد وقوة حجته وتمرسه بطرق البرهان وبوحدة نظريته الفلسفية التي تطال اللّه والوجود والعالم والإنسان. أما الإنسان فقد أورد أبو الوليد في نهاية **الكشف** **مسألة فعله بين الاختيار والجبر أو القضاء والقدر**. وهذه المسألة من أعوص المسائل. ولا سيما أن دلائل السمع من الكتاب والسنة إذا تفحصناها وجدناها كثيرة محيِّرة بين حرية الإنسان في فعله وبين كونه مجبوراً على الفعل. ثم يورد ابن رشد الآيات الدالة على كل اتجاه (**الكشف**، ص 120) وقد أدى ذلك بنظره إلى انقسام المسلمين ثلاث فرق: فرقة نادت بالاختيار مما يؤدي إلى استحقاق المرء الثواب والعقاب وهم المعتزلة. وفرقة ذهبت إلى نقيض ذلك وأكّدت على أن الإنسان مجبر على أفعاله وهم الجبرية. والفرقة الثالثة أخذت موقفاً وسطاً معتبرة أن الاختيار أو الاكتساب والمكتسب مخلوقان للّه، والعبد مجبر على الاكتساب بين الممكنات وهم الأشعرية. ويعقب أبو الوليد أن ذلك لا معنى له وهو يماثل موقف الجبرية. وبعد مناقشة كل رأي منهم يعرض إلى أدلة العقل فيثبت تعارضها ويخلص إلى رأيه الخاص المرتبط بنظرته الفلسفية فيقول: «إن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج... ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك، بحسب ما قدرها بارئها عليه. وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود... وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج...». (**المرجع نفسه**، ص 123). ثم هناك أسباب داخل الأبدان طبيعية تحرك الإرادة وتجعل لها دوافع ونوازع.

فبناءً عليه: إن العوامل التي تحرك إرادة الإنسان من تقدير اللّه، بحيث يكون بين فعل الإنسان وسلسلة الأسباب الخارجية ارتباط وثيق فيضاف إليها العوامل الداخلية للبدن لتشكل مجتمعة الشروط اللازمة لحصول الفعل. فالقضاء والقدر هو انسياق هذه الأسباب مجتمعة على نظام ثابت وسنّة لا تتغير، وهذا هو اللوح المحفوظ بنظره وقد أشار إليه **القرآن** الكريم.

وهكذا توجد الأشياء من إرادة الإنسان وبحريته من غير استقلال عن وجودها حاصلة بالأسباب الخارجية التي قدرها اللّه. فالفعل ينسب إلى إرادة الإنسان وإلى الأسباب الموضوعية. فاللّه هو الذي يفعل الأسباب الداخلية والخارجية ويحفظها في الوجود. هنا اجتمع النص والعقل، التفسير

والتأويل. فحرية الإنسان مرتبطة بضرورة العلم الطبيعي والعلم العضوي النفسي.

أليس هذا ضوء من الأضواء التي تنير مفهوم الحرية والضرورة الحديثين؟ أو ليس هيغل 1770 - 1831 في العصر الحديث يعلن أن الحرية وعي الضرورة؟ ألم تجعل الفلسفات الاقتصادية والنفسانية والبنيوية الحرية تخضع لبناء خارج الإنسان يتقيد به هذا الإنسان ويفعل فعله فيه؟ وذلك من غير أن يفقد الإنسان معنى الحرية باتجاه الحرية الملتزمة، الحرية الخاضعة للقانون. إذ ليس هناك حرية مطلقة أو حرية فردية على الطريقة البربرية. فالحرية هي وعي واختيار، فكر وقرار، تخضع جميعها لضوابط الموضوع الفاعل فعله في الذات. ها هي الرشدية منبثة في الفكر الإنساني في أروع تجلياته وأكثرها كشفاً ونقداً وتطويراً. وأخيراً لنمر على تفنيد آراء الغزالي في دحضه الفلسفة ورد ابن رشد على **التهافت**، وهذايعتبر في جملة التصدي لمشكلات الفلسفة الإسلامية. لقد أفرد أبو الوليد كتاب **تهافت التهافت** لذلك، وضمّن **الكشف** بعض الردود على الغزالي مباشرة وفي سائر كتبه الباقية بطريق غير مباشر.

إن كتاب **التهافت** يعتبر من مؤلفات ابن رشد الخاصة ومن عطاءاته الذاتية. وتضمن هذا الكتاب جملة موضوعات، أبانت اتجاهات الرشدية الرئيسية في الميدان المعرفي وتصور الوجود. وقد جاء الكتاب على صورة حجاج عقلي رداً على مسائل كتاب **تهافت الفلاسفة** للغزالي واحتوى على ست عشرة مسألة. ومن المعروف أن الغزالي عمل في كتابه على إبطال رأي الفلاسفة وبيان ضعف عقيدتهم كما عمل على نزع الثقة من الفلاسفة وإظهار انحرافهم عن سبيل الله. ولعل العنصر الأهم هو رغبته في بيان قصور العقل وعدم قدرته على معرفة الأمور الإلهية. وذلك كله إبّان أزمته الشكّية التي رافقته فترة من الزمان. إلا أن ابن رشد الذي انتصر للفلسفة والعقل ودحض إبطال الغزالي للكثير من المسائل كان من خلال ذلك يقدم نظرة معرفية متكاملة، انبثت فيها آراؤه المبتكرة. ولعلّ الأبرز في كتابه **التهافت** تلك المسائل المتعلقة بـ :

- قدم العالم.
- أزلية العالم والزمان والحركة.
- الخلق والإبداع.

إن مسألة قدم العالم احتلت حيزاً في الفكر الإسلامي. وقد سبق الغزالي إليها آخرون، يجمعهم مع الغزالي عدم الإقرار بقديمين الله والعالم.

في قدم العالم وأزليته وأزلية الزمان والحركة

لقد استنكر ابن رشد تكفير الغزالي للفلاسفة وللمشائية الإسلامية في مسألة لم ينص عليها الشرع علانية أو ينعقد عليها إجماع المسلمين، معتبراً أن هذه المسألة تتعلق بالتأويل. مما يلي أن يقف على حقيقتها أهل البرهان أو الخاصة من العلماء. يلخص الغزالي أدلة القائلين بقدم العالم ويبطلها واحداً تلو الآخر وهي:

الدليل الأول: يستحيل صدور الحادث عن القديم لأن افتراض حدوث العالم بعد أن لم يكن، يقتضي حدوث مرجّح لم يكن. وبالتالي من يحدث هذا المرجّح؟ علماً أن المعروف أن أحوال اللّه متشابهة منذ الأزل وإرادة التغيير فيه ممتنعة.

رد الغزالي: - إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الزمان الذي وجد فيه وليس من الضروري حصول المراد عند اكتمال الإرادة، فإرادة اللّه مغايرة لإرادة الإنسان. وليس هناك من دليل برهاني عند الفلاسفة.

- يقر الفلاسفة ضمناً بمبدأ صدور الحادث عن القديم تبعاً لوجود الحوادث ووجود أسبابها، وإذا سرنا بإقرارهم إما أن تتسلسل الأسباب إلى ما لا نهاية ويرتفع وجود الصانع. وإما أن يتم التسليم بوجود طرف أول هو مبدأ هذه الأحداث وعندها تصدر الأحداث عن القديم.

اعتراض ابن رشد: 1ـ لقد خلط الغزالي بين الإرادة والفعل عند الفاعل القديم. فتراخي المفعول عن إرادة الفاعل يجوز عند الفلاسفة لكن تراخيه عن فعل الفاعل فغير جائز. لأن الإرادة والفعل مقترنان ضرورة في الزمان لدى الفاعل القادر المطلق. إذ أثبت الغزالي والمتكلمون الإرادة القديمة ولم يثبتوا الفعل القديم ولو فعلوا وثبتوا قدم العالم ولو أنكروا لجعلوا للفاعل حالة ما من التجدد، وهو محال.

2ـ لم يدرك الغزالي صلة الحوادث بالقديم بحسب مذهب أرسطو، فأرسطو وضع كائناً أزلياً عنه تصدر جميع الحركات هو الجرم السماوي وهو وسط بين الحوادث والفاعل القديم. والفاعل القديم محرك لا يتحرك وتحريكه للأشياء فعلى سبيل الشوق. لذا فهو غير خاضع لسنّة التغير والحدوث كما هي حال الحوادث التي تستمد حركتها منه على الوجه النهائي. والمحرك خارج عن سلسلة الحوادث فهو ليس مصدراً لجواهرها بل هو مصدر لحركاتها. فالفلاسفة إذا أقروا بصدور الحوادث عن الأول القديم فهذا ليس مذهب أرسطو. حتى أن الأفلاطونيين المحدثين يجعلون الحوادث تصدر عن الأول صدوراً أزلياً بتوسط الجواهر الازلية المفارقة. وكل هذا ينافي فهم الغزالي في

ابتداء الحوادث. (**التهافت**، ص 49 - 59).

الدليل الثاني: إذا كان اللّه متقدماً على العالم، فإما أن يتقدم عليه بالذات كتقدم العلة على المعلول، وإما أن يتقدم عليه بالزمان. والتقدم بالذات يقتضي أن يكون اللّه والعالم إما قديمين وإما حادثين. والأول قديم، فالعالم قديم. والتقدم بالزمان يقتضي أن يوجد قبل وجود العالم والزمان، زمانٌ كان العالم فيه معدوماً، وهذا متناقض. فوجب أن يكون الزمان قديماً. ولما كان الزمان عبارة عن قدر الحركة فالحركة قديمة والمتحرك كذلك. فالعالم والحركة والزمان مفاهيم متلازمة.

رد الغزالي: إن الزمان حادث ومخلوق فلا زمان قبله أصلاً. وأن اللّه كان من غير عالم، ثم كان ومعه العالم. والافتراض القائل بوجود زمان سابق لزمان العالم من فعل الوهم. ثم إن اللّه قادر أن يزيد في أبعاد العالم مقداراً ما وهكذا إلى ما شاء. فيكون وراء العالم كَمٌّ هو الجسم أو خلاء له مقدار، وكلاهما ممتنع. إذ لا يوجد ملاء غير متناهٍ بالفعل ولا خلاء لا مقدار له.

اعتراض ابن رشد: يقر ابن رشد صحة رأي الغزالي في مقدار المكان، وينكر عليه قياس الزمان على المكان. فالمكان شيء محصّل تستحيل الزيادة فيه إلى ما لا نهاية. أما الزمان فهو: «شيء يدركه الذهن من الامتداد المقدَّر للحركة (**التهافت**، ص 89). ووجوده وجود ذهني له جانب موضوعي يتمثل في الحركة مما لا يمنع امتداده إلى اللانهاية.

ويرى ابن رشد خطل الغزالي وخطأه في مقايسته اللّه على العالم في القدم، لأن اللّه يباين العالم، فلا نسبة بينهما وذلك أن الباريء سبحانه ليس من شأنه أن يكون في زمان، والعالم شأنه أن يكون في زمان(**المرجع نفسه**، ص 65). **ومن ثمَّ فإن التقدم في الزمان والتقدم بالذات مقدمات خاطئة لأنها تجعل مفهومين** مختلفين يدخلان في جنس واحد. إذ اللّه والعالم لا يدخلان في جنس واحد. فذلك «تقدم الموجود الذي هو ليس بمتغير ولا في زمان على الموجود المتغير الذي في زمان، وهو نوع آخر من التقدم. وإذا كان ذلك كذلك، فلا يصدق على الوجودين - اللّه والعالم - لا أنهما معاً ولا أن أحدهما متقدم على الآخر». (**المرجع نفسه**، ص 68).

الدليل الثالث: إن العالم قبل وجوده ممكن، فلو كان ممتنعاً لاستحال وجوده، والإمكان لا أول له. وإننا إذا افترضنا العالم حادثاً فلم يزل ممكناً وقبل إمكانه كان ممتنعاً أي قبل حدوثه. فكيف هو ممكن أبداً وقبل ذلك كان ممتنعاً أبداً. ويؤدي هذا التناقض أيضاً إلى انتقال صانعه من العجز إلى القدرة، وهذا محال.

الدليل الرابع: كل حادث تسبقه المادة، ولا سيما أن الحدوث ليس إلا تعاقب صور على المادة. بمعنى أن العالم قبل حدوثه كان ممكناً، ولم يكن ممتنعاً لأن الممتنع لا يحدث أبداً، كما لم يكن واجباً لأن الواجب بذاته لا ينعدم أبداً. فالعالم ممكن إذن.. والإمكان صفة إضافية لا قوام لها بنفسها بل بالمحل الذي تضاف إليه أو تحلّ فيه وهو المادة. وهذه المادة لا يمكن أن يكون لها مادة منعاً من الوقوع بالدور. فالمادة الأولى قديمة وليست حادثة.

رد الغزالي على الدليلين: - يقر الغزالي رأي الفلاسفة أن العالم لم يزل ممكن الحدوث لكن ذلك لا يلزم أنه موجود أبداً. فالقديم ليس ممكن الوجود بل واجب الوجود. وهكذا يكون معنى الممكن أن لا يتصدر وقت إلا ويمكن إحداثه فيه.

- الإمكان يعود إلى قضاء العقل وليس إلى موضوع يقوم فيه الإمكان. فالممتنع والواجب والممكن أحكام عقلية ليست بحاجة إلى المحل لتقوم فيه.

اعتراض ابن رشد: إن الإمكان وهو أزلي يستدعي مادة أزلية. فالمعقولات الصادقة لا بد أن يقابلها شيء ما خارج النفس. وحجة الغزالي بأن الممكن والممتنع والواجب لا تستدعي موضوعات حجة واهية. فإذا رفعنا موضوع الإمكان المنتقل من حال الوجود بالقوة إلى حال الوجود بالفعل ارتفع الحدوث والتغيّر. فما يقال إنه يمكن أن يوجد ليس نفس العدم، وما يقال فيه إنه يمكن أن ينعدم ليس نفس الوجود، بل هو ثالث بينهما يتصف بالإمكان والوجود أي الانتقال من العدم إلى الوجود. ونفس العدم لا يتصف بالتكوّن والتغيّر وكذلك نفس الوجود، بل الحامل المسمى بالهيولى، والهيولى هي موضوع الكون والفساد. فلا يمكن تصور موجود تعرّى من الهيولى وإلا كان غير كائن وليس بفاسد؛ أي دخل في نطاق الجواهر المفارقة غير المركبة من الهيولى. وهذا ليس بموجود من موجودات الطبيعة (**التهافت**، ص 103-106).

في الخلق والإبداع

يتهم الغزالي الفلاسفة في المسألة الثالثة من **تهافت الفلاسفة** بالتلبيس في قولهم إن اللّه فاعل العالم أو صانعه. وقد ظن أن القديم لا يفتقر إلى صانع أو فاعل إلا على سبيل المجاز.

ويرى ابن رشد أن هذه الدعوى فاسدة. فالفلاسفة لم ينكروا كون اللّه فاعلاً أو صانعاً العالم، إنما أنكروا أن يكون فعله له يشابه فعل الفاعل في الشاهد أي في الطبيعة

والإنسان. كالحرارة تفعل الحرارة، والإنسان يفعل عن إرادة ورويّة. و«اللّه مريد بإرادة لا تشبه إرادة البشر. وإنه كما لا تدرك كيفية علمه كذلك لا تدرك كيفية إرادته» (**التهافت**، ص 149).

أما كيف يستقيم أن يكون العالم قديماً واللّه صانعاً له؟ فالجواب عند ابن رشد هو: إن العالم في حدوث دائم، وإنه ليس لحدوثه مبدأ ولا نهاية. فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث أو الخلق من الذي أفاد الإحداث المنقطع، أي الإحداث في زمان. فالعالم مُحْدَث للّه سبحانه. وقد سمّى الحكماء العالم قديماً تحفظاً من المحدث الذي هو في زمان وبعد العدم. (**المرجع نفسه**، ص 162)، ولا يجوز إسناد الإحداث المنقطع إلى اللّه لأن الإحداث الدائم أولى فيه، ويشير إلى قدرته المستمرة على الفعل فلا عجز ولا توقف ولا تغير. فأزلية العالم لا تنكر الخلق والإحداث.

ثم أن الغزالي ينبري إلى إثارة أمر إثبات الصانع في المسألة الرابعة، ويرى أن دليل الفلاسفة في ضرورة وجود علة للموجودات لا علة لها فاسد من وجهين:

ـ إن الأجسام القديمة بحسب ما يقولون من غير حاجة إلى علة.

ـ إن التسلسل العللي إلى ما لا نهاية غير ممتنع عندهم ما داموا قد جوّزوا حوادث لا أول لها وجوّزوا خلود الأنفس.

يجيب ابن رشد على ذلك: إن الفلاسفة ميّزوا بين أربعة أشياء من العلل المادية والصورية والفاعلة والغائية. وبناء عليه هناك علة أولى لكل منها وهذا شطط. ثم إن تسلسل العلل إلى ما لا نهاية ممتنع عند الفلاسفة إذا كانت بالذات ولكن ليس ممتنعاً إذا كانت بالعرض، مثال حدوث المطر عن الغيم والغيم عن البخار الخ... بحيث تنتهي إلى علة أزلية أولى. ثم يعرج أبو الوليد على مسائل خلق الصور ووجود الأسباب في الكون وعملية التركيب التي تحدث الموجود، كما ذكرنا في مسائل سابقة، ليخرج إلى القول بأن: العالم يحتاج إلى الباري في حال حدوثه وفي وجوده بعد أن يكون قد وجد. (**التهافت**، ص 167 - 168).

نخلص إلى القول بأن ابن رشد اعتمد ما يلي:

ـ رد مقدمات الغزالي الجدلية وتفنيدها وإثبات وهمها أو شططها.

ـ تعمقه في معاني الفلاسفة تعمقاً قوياً.

ـ استخدامه وسائل البرهان وتسلحه بالمنطق وقواعده.

ـ التمييز المستمر بين اللّه وجوداً ومعرفةً وفعلاً وبين الكون أو ما سوى اللّه وجوداً ومعرفة وانفعالاً.

ثالثاً ـ المقابلة بين الشريعة والحكمة:

يعتبر كتاب ابن رشد **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال** من أكثر كتبه دقة وإثارة للعنصر الرئيسي المتعلق بالدين وعلاقة الإنسان فيه، تبعاً للخصوصية الإسلامية. وقد كان الشارح الكبير كما أشرنا أكثر بديثية في هذا الكتاب وعطاءً. وإن هذه الموضوعات ورد بعض الشيء منها في **الكشف والتهافت**. ولم تكن إثارة هذه المعضلة قد تمت على يد ابن رشد لأول مرة، فإخوانه من فلاسفة المشرق والمغرب العربيين قد سبقوه إليها من غير المنحى المتعمق الذي نحاه هو. فابن طفيل 1100-1185 م. سار على درب ابن باجة في جعل المتوحد، أي الفيلسوف، صاحب ملكة خارقة تمكّنه من اكتناه جملة المعارف الإلٰهية بنور العقل. حتى أن ابن طفيل يعتبر المعارف العقلية البرهانية تمتاز عن المعارف النقلية التي تعتمد التشبيه الحسي تقريباً للمعارف من فهم الجمهور. (**حي بن يقظان، دمشق**، ص 186).

لقد افتتح ابن رشد كتاب **فصل المقال** بالتزام منهجي وشرعي حين تساءل: «هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به؟ أما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب...» (**فصل المقال، الآفاق، بيروت**، ص 13).

وهذا اتجاه يسلّم بالدين ويعتبر الأحكام تخضع لجهات الوجوب والحظر والإباحة وإن العمل والجهد لا بد أن يتجه إحدى هذه الجهات. ومن ثمَّ يتم ربط التعاطي في الفلسفة بالنظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع. وكلما كانت تلك المعرفة تامة كلما كانت معرفة صانعها أتم. علماً بأن الشرع ندب إلى اعتبار الموجودات ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (الحشر، 2). والاعتبار حثّ على النظر العقلي، إذ يقول ابن رشد فيه «الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه» (**المرجع نفسه**، ص 14). وهذا الاستخراج يمثل القياس برأيه، والقياس أنواع أتمها القياس البرهاني **Apodictique, syllogisme démonstratif**، ويجب الحذر من القياس الجدلي والخطابي والمغالطي أي السفسطائي. وإن الإلمام بطرق القياس البرهاني وعلم المنطق عامة ضرورة للنظر العقلي بمثل ما يتوجب على الفقيه الإلمام بالقياس الفقهي واستنباط الأحكام. ثم لا بد من

النظر في العلوم السابقة عند القدماء، فما كان موافقاً للحق «قبلناه وسررنا به» وما كان غير موافق منها للحق «نبهنا عليه وحذرنا منه». والمعارف قد يكشف عنها النظر البرهاني، ولا سيما تلك التي سكت عنها الشرع أو النص من الكتاب والسنة. فالمسكوت عنه لا إشكال فيه. أما المصرّح به فإما أن يكون مّما يتفق مع ما يفضي إليه البرهان أو لا يتفق، فإذا لم يتفق تحتّم تأويله. وهنا بيت القصيد؛ إذ التأويل الرشدي ميزة لديه ومسلك منهجي غفلت عنه الدراسات العقلية فيما بعد عربياً، ولم تعره الانتباه المهم والعناية الخاصة. ومعنى التأويل بتعريف أبي الوليد «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدِّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي». (المرجع نفسه، ص 20). إن مقصد ابن رشد هنا على الأرجح عدم الاتجاه نحو التأويل اللغوي والاستفادة من الدرسات المجازية في دلالات الألفاظ عربياً، بل الاتجاه نحو دلالات المعنى وتأويل المعنى وهذا هو عمل العقل والبرهان، حيث يستخرج ذلك بآلة المنطق وعمل العقل الاجتهادي.

ثم إن وجود ظاهر وباطن في الشرع يعود إلى اختلاف فطر الناس وتباين مزائجهم في التصديق. ولهذا ميّز رب العالمين أهل العلم من البقية وذلك بقوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾ (آل عمران، 7).

ويستند ابن رشد إلى الإمام علي رضي الله عنه في تمييز الراسخين في العلم من سواهم وذلك في قول الإمام «حدّثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله» وأنه لا يجوز للعامة أن تدرك باطن الأشياء حتى لا يزوغ إيمانها الفطري وإدراكها بالمحسوس. وهنا تسعى الرشدية إلى الفصل بين الخاصة من أهل العلم والعامة من أهل الإيمان الظاهر.

وقد لاقى ابن رشد معارضة في تفسير احتجاجه بالآية الآنفة الذكر فقال بعض المفسرين ان الواو، ليس للعطف، إنما هناك بدء جملة جديدة مفادها ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنّا﴾ (آل عمران، 7) وبالتالي التأويل لله وحده. لكن ابن رشد يسوق لنا الكثير من الآيات التي تحض على العقل والتفكير وتمييز العلماء من سواهم. علماً بأن رب العالمين كما يتبادر لنا اليوم في علم اللغويات أضاف الراسخين في العلم بصفتهم في الرسوخ وربط دورهم بالتأويل ولولا ذلك لجاء (والمؤمنون كافة يقولون آمنا). إن ذكرهم ووصفهم هو دلالة على دورهم الذي شرطه بالإيمان الأساسي. فالمتكلمون يجادلون في العقيدة لكنهم يبدأون بالتسليم في الإيمان المطلق بالإله الواحد، لأن الله يغفر ما دون ذلك ولا يغفر الإشراك به. ففي معرض آخر يميّزهم جلّ جلاله ﴿لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك﴾ (النساء، 162) وهكذا جاءت الآيات محكمات تدل على دلالات واضحة هي وجود فصل للراسخين في العلم. ثم إن رب العالمين في معرض معاني آية التأويل يتناول مسألة الآيات المحكمات والآيات المتشابهات، ويحذّر من الذين في قلوبهم زيغ في العقيدة لذلك يشترط الإيمان المسبق والأكيد حتى لا يكون التأويل مغالطياً يؤدي إلى الفتنة.

وقد اعتبرت الرشدية أن ذلك كافياً للفصل بين خاصة وعامة. ومن أفشى التأويل إلى العامة فقد دعا إلى الكفر. ولا يجب أن تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين. «لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان. وأما إذا ثبتت من غير كتب البرهان... كما يصنعه أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة». (فصل المقال، ص 30).

ويربط ابن رشد بين هذه الاتجاهات وأصناف الناس اجتماعياً جاعلاً المعرفة تخضع لفئات الناس الثلاثة:

- صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الجمهور الغالب، وهم خطبيون.
- صنف من أهل التأويل الجدلي، وهم جدليون بالطبع.
- صنف من أهل التأويل اليقيني، وهم البرهانيون بالطبع والصناعة.

ولا يجوز أن يصرّح الصنف الثالث بتأويلاته للصنفين السابقين حتى لا يفضي ذلك إلى الكفر. وهكذا يتطابق المنهج أو القياس الخطبي مع الصنف الأول والجدلي مع الثاني والبرهاني مع الثالث، لكن الملفت للنظر ورود كلمة الطبع في أصناف هؤلاء الناس. فهل هذا الطبع بالتميّز الثقافي المكتسب من البيئة أم بالتميّز الذهني المفطور عليه الإنسان بالفطرة والتكوين؟ والبيّن من خلال استعمال ابن رشد للطبع والجبلة الدلالة على الفطرة والتكوّن العضوي. ونتساءل: هل هذا نوع من التمييز العرقي بين المجموعات أم بين الأفراد تبعاً لمقاييس القدرات العقلية والذكاء كما نعرفه اليوم؟

ويشد ابن رشد النكير على الغزالي والمتكلمين لأنهم صرّحوا بتأويلاتهم أمام الجمهور فكانوا سبباً لهلاك الجمهور لما أثاروه من اعتقادات فاسدة وتزويغ للعقيدة.

ثم يستشهد بآية ذات منحى إنساني تميّز الإنسان عمن عداه

وتعطيه الأولوية في اختيار اللّه له خليفة في الأرض وعلى صورته، وذلك في إيراد قوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأَبَيْنَ أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾ (الأحزاب، 72) ليبيّن كيفية تأويل الآيات عند المتكلمين والتصريح بها للجمهور وكيف كان الإنسان ظلوماً كفوراً.

إن المبتغى في نهاية **فصل المقال** التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق «وأن الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة. فالإذاية ممن ينسب إليها أشد الإذاية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة». (**فصل المقال**، ص 38). إنه تماهي وتوحد بين الحكمة والشريعة وعدم فصل بينهما. إنهما من خلق واحد وطبع واحد وأصل واحد.

وإذا كان أرسطو قد ميّز بين الأقيسة على أساس منطقي محض وتبعاً لنوع المقدمات ومادتها فإن تمييز ابن رشد يأخذ منحى اجتماعياً يفرق بين فئات الناس ويصنفها ثلاث. إلا أنه يمكن جعلها فئتين عامة وخاصة، لينسلك الخاصة في سلك الرسوخ في العلم بحيث يتطابق البعد المنهجي مع البعد الاجتماعي مع البعد الديني.

لقد دعت الرشدية، من خلال **فصل المقال** وغيره، إلى قولٍ فَصْل يعالج المسائل كافة، ولا سيما عندما يبلغ الأمر حد الاصطدام بين الشريعة والفلسفة أو بين النص والعقل؛ هذا القول يفيد ترجيح العقل وجعله رائد الإنسان وخيره العميم في بحثه عن أسمى المعارف وإدراكه لأجلّ العلوم بما فيها الإلهي فليس للوحي والإيمان من ميزة سوى مصدرهما الإلهي الأسمى، يدل على ذلك جملة اعتبارات منها:

- رد المعاني النصية إلى التأويل، والتأويل يعتمد أصل الدلالات ويقايس فيما بينها بطريق البرهان. على أن يطال التأويل المعاني المتشابهة والتي يَشْكُلُ على الإنسان فهمها عند اصطدامها بالعقل والعلم.
- إعطاء الأولوية للخاصة وللراسخين في العلم استناداً إلى بيان اللّه وأمره ونصه، وتبعاً لأغراض الشريعة وأحكامها وجهاتها.
- النهج البرهاني هو المفضي إلى طريق الحق وليس سواه من الاستدلالات والأقيسة.
- يختص النهج بفئة اجتماعية من الناس جبلت طباعها على التميز وامتلاك نواصي العلم والمعرفة والعقل وطرقه الحقة.
- وجود اللّه وعلمه لا يقارنهما وجود أو علم. وعلمه يتصف بالإرادة والفعل القديمين والمستمرين فهما نظام الكون. إنهما حال الثبات في إخراج الأشياء من القوة إلى الفعل وحفظ الكون وإحداثه المستمر. (**الضميمة المنشورة مع فصل المقال**).

خاتمة

أولاً ـ لم يبتكر ابن رشد تياراً فلسفياً متكاملاً، إلا أنه الشارح الكبير لأرسطو المتعمق بالفكر اليوناني، إضافة إلى أصوله الفقهية والإسلامية ولغته العربية المتميزة ومع ذلك فإنه يمكن القول إنه أكثر أقرانه من فلاسفة المسلمين ابتكاراً وأكثر ما يظهر ذلك في جعله العقل مصدر التأويل عند الخاصة، ورد النصوص في حال تعارضها وعسرها على الفهم إلى التأويل، مع اعتبار اللّه المنظم لسنّة الكون والمحدث للإحداث باستمرار. ومع التأكيد على أن العلية أو السببية وهي مصدر انتظام الكون وتجليات الذات الإلهية.. جعل ابن رشد النفس الكلية أوالعقل الكلي بمثابة الفكر المطلق حديثاً الذي يتخطى الفكر الفردي الإنساني لينعقد جميعاً. ثم إن ابن رشد يمتاز عن سواه من فلاسفة المسلمين بجعله الفلسفة علماً أكثر منها فناً. **وقد تأثر في ذلك ببعض تيارات الفكر اليوناني.** كما وأنه في تأكيده المستمر على أن الموجود الحقيقي يظهر عند مطابقة الصورة للمادة كان يجعل العقل يطابق التجربة من خلال صوره. لذا كان استعماله لكلمة الموجود بأبعادها ودلالاتها التي تجعل ما في النفس مطابقاً للواقع.

ثانياً ـ إن اللّه في تصور أرسطو هو جوهر أول وعقل محض **وهو مكتف بذاته ولا علاقة له مع الكون.** (**Cauthier, *Leon, Iben Rochd,* P.U.F., Paris, 1948, p. 264**) لكن اللّه عند ابن رشد على صلة مع العالم عبر القرآن بواسطة الوحي المحمدي النبوي. إن اللّه حي وخالق وفاعل وغاية يحدث الأحداث باستمرار ويوهب الوجود والحياة للموجودات ويحرك الصورة المفارقة التي تخضع لمبدأ العشق والقوة والفعل وليس سواه فعل مطلق من غير انفعال. ويأتي واجب الفيلسوف في المقام الأول وذلك عند إدراكه بالبرهان الحقائق والمبادىء، باطن النص وحقيقة كلام اللّه المتشابه. علماً بأن اللّه يميّز باستمرار في كتابه العزيز فئة العلماء ويخصهم بالرسوخ في العلم ويقدمهم على سواهم طالما هم مؤمنون بحسب ما تقر الرشدية باستمرار.

ثالثاً ـ استمرت الرشدية في أبحاثها حول الطبيعة والنفس وما وراء الطبيعة تميّز باستمرار بين حال الموجودات وحال

الموجود الأول وذلك على صعيد الحركة والفعل والصفات وإثبات الوجود. وكان جدال ابن رشد مع المتكلمين خير دليل على ذلك ولا سيما تفنيده آراء الغزالي. وقد انتصر أبو الوليد باستمرار للعقل معتبراً إيّاه قوة تعمل على الربط وتدرك ارتباط الأسباب بالمسببات وإن النظام العام للوجود يقوم على علاقة الربط المنظّم والتناغم المحكم. وأشارت الرشدية بإلحاح إلى خضوع الإنسان لبعدين: بعد ذاتي وآخر موضوعي، الذاتي يتمثل في حريته واختياره. والموضوعي يتجلى في قوانين جسمه العضوية وقوانين الطبيعة الخارجية في ترابط أسبابها بمسبباتها وجميعها خاضعة لفعل اللّه وخلقه وعنايته المستمرة في إحكام هذا النظام واستمرار ذلك التناغم.

وقد سمح ذلك للعقل أن ينطلق حراً يبحث عن القوانين السائدة في الطبيعة يدركها ويتكيف معها. وقد ساعد هذا الاتجاه الرشدية اللاتينية، ثم الفكر الأوروبي لاحقاً، على الانطلاق حراً من غير قيد.

رابعاً ـ لم تحظ الرشدية بما تستحق من دراسة فسيحة، ولم تلعب دوراً عملياً في العقل العربي وقد كان يمكنها ذلك خاصّة بنزعتها لجعل حقائق الدين مندرجة في العقل الفلسفي معبراً من خلال تأويلاته وتحليلاته. فهي ترى الفيلسوف المتسلح بالبرهان والمالك للحكمة مؤهلاً لإدراك الحقائق، على عكس المتكلم والعامي الذي عليه أن يفهم النصوص بظاهرها وتبعاً للمحسوس والمخيّل. ويمكن عقد مقارنة هنا مع الأفلاطونية ثم مع الهيغلية وبالتالي مع الظاهراتية. فالحقيقة الرشدية هي التبدّي للعقل الفلسفي ورؤية الحقائق من خلال ما يبدو للعقل.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، ابو الوليد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، بويج، المطبعة الكاثوليكية، 1955.
- ـــــ، **تلخيص كتاب النفس**، محمد فؤاد الأهواني، مصر، 1950.
- ـــــ، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، عثمان امين الحلبي، القاهرة، 1958.
- ـــــ، **تلخيص منطق ارسطو**، جيرار جهامي، الجامعة اللبنانية، بيروت، 1982.
- ـــــ، **تهافت التهافت**، بويج، الكاثوليكية، 1950.
- ـــــ، **جوامع ابن رشد**، دار المعارف، الهند، 1947.
- ـــــ، **فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة والاتصال والكشف عن مناهج الادلة**، الآفاق، بيروت، 1982.
- ابن منظور، **لسان العرب**، 15 جزءاً، دار صادر، بيروت، 1956.
- الجرجاني، علي بن محمد، **التعريفات**، مصر، 1321 هـ.
- الغزالي، أبو حامد، **تهافت الفلاسفة**، دار المعارف بمصر، 1972.
- الفارابي، أبو نصر، **المنطق عند الفارابي**، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق 3 أجزاء، 1986.
- فخري، ماجد، **ابن رشد فيلسوف قرطبة**، دار المشرق، بيروت، 1986.
- قنواتي، جورج شحاتة، **مؤلفات ابن رشد**، جامعة الدول العربية، 1978.

— Aristote, *La Métaphysique*, Paris, 1966.
— Gauthier, Léon, *Ibn Rochd, Averroès*, P.U.F., Paris, 1948.
— Munk, Salomon, «Ibn Rushd,» *in Dictionnaire des sciences philosophiques*, Hachette, Paris, 1847.
— Renan, Ernest, *Averroès et L'Averroïsme, 9ème* éd. Calman-Levy, Paris.
— Wolfson, Harry A., Plan for the publication of a corpus Commentarirum*Averrois inAristotelin*, submitted to the Mediaeval Academy of America. Reprinted with revision from speculum. 1931-1963.

رفيق العجم

الرشدية اللاتينية

Latin Averroism
L'Averroïsme Latin
Der Lateinische Averroismus

تمهيد

عرفت الرشدية اللاتينية كحركة فلسفية غربية بفضل كتاب أرنست رينان E.Renan المسمى ابن رشد والرشدية، والصادر في باريس سنة 1852 م. إلا أن الدارس الحقيقي لهذا التيار كان بيار ماندونيه P. Mandonnet في كتابه بمجلدين حول زعيم الرشديين اللاتين سيجر البربنتي Siger de Brabant والرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر، وقد صدر الكتاب بعد مضي نحو نصف قرن على صدور كتاب رينان. ثم تتالت الدراسات العديدة حول هذه الحركة بشتى اللغات، واثارت جدلاً لم يهدأ تماماً الى الآن.

ولقد كان الجدال عنيفاً، وجاء من الغرب ومن العرب في آن، وتناول الأسس نفسها التي تقوم عليها الرشدية اللاتينية، لذا كان على الباحث قبل الكلام عن اية معطيات أن يجيب على السؤال الاساسي: هل هناك حقاً رشدية لاتينية، أم نحن امام سوء تفاهم غريب؟ وهذا ما سنبدأ به، ثم بعد ان نؤكد على حقيقة هذا التيار، سنتوقف عند كل التغيرات الاجتماعية والفكرية والحضارية التي سبقت الرشدية اللاتينية ورافقتها، بعد ذلك سننتقل لنرى ما هي الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر، ثم نتوقف عند تعاليم اهم ممثلي هذه الحركة داخل جامعة باريس في ذلك القرن.

حين حوربت الرشدية اللاتينية في باريس لم تتوقف، بل انتقلت الى ايطاليا والى مدينة **بادوفا Padova** في الشمال، واصبحت حركة فكرية سياسية راديكالية، كان دانتي من أنصارها الا أن **ممثلها الأكبر كان مارسيليو مؤلف كتاب المدافع عن السلم**، وسنتوقف عند هذا المفكر، والدور الهام الذي لعبه في سبيل خلق بداية الفردية الغربية.

الرشدية اللاتينية لم تنته بعد أن تحولت الى فكر سياسي راديكالي، بل رافقت عصر النهضة، وكانت تشكل احد روافده، بل ان عصر النهضة رفع افلاطون 347-427/428 ق. م كرمز من اجل محاربة الرشدية المتعصبة لـ أرسطو 384-322 ق. م.، ولقد علم الرشديون في الكوليج دي فرنس المؤسسة حديثاً في ذلك العهد في باريس، لمحاربة السوربون الذي تسيطر عليه الكنيسة. وهناك ذكر للرشدية لدى الفيلسوفين مالبرنش **Malebranche 1638-1715** ولايبنتز **Leibniz 1646-1716** في القرن السابع عشر، لذا فإننا سنتابع هذه الحركة في عصر النهضة لنرى كيف اصبحت، وما هو سبب ذبولها وتلاشيها بعد أن سيطرت على الفكر الغربي طيلة قرون عديدة.

1 ـ حقيقة الرشدية اللاتينية:

بالرغم من الدراسات العديدة التي قامت منذ منتصف القرن الماضي، حول الرشدية اللاتينية وتأثيرها على مجمل الفكر الغربي، خصوصاً في القرن الثالث عشر الميلادي، إلا أن عاصفة قد ثارت في وجه هذه الفلسفة لتؤكد أن العملية كلها لا تعدو كونها سوء تفاهم حصل بسبب الترجمة أو عدم الوضوح، فلقد كان هناك الكثير من الباحثين العرب الذين يعتبرون أن الغرب قد حرف آراء ابن رشد واستعمله لبعض مآربه، ولا علاقة في كل ذلك لفيلسوف قرطبة المسلم المؤمن. ولسنا هنا بصدد عرض مسهب لكل ما قيل حول الموضوع، بل سنكتفي بما قاله عبدالرحمن بدوي في كتاب صادر بالفرنسية في باريس سنة 1972م:

«هناك مبدأ آخر نسبه خطأ الى ابن رشد فلاسفة العصر الوسيط، وهو مبدأ وحدة العقول الذي يتضمن انكار خلود النفس. إن كون العقل الفعال واحد، هذا كل ما يسلم به كل الفلاسفة المسلمين: الفارابي (878-950 م). وابن سينا (980-1037 م). وابن طفيل (1100-1185 م). وابن باجّة Avempace (1080-1138 م). **أما ان العقل الخاص بكل انسان هو واحد بالعدد لدى جميع الناس، فهذا ما لم أجده** صريحاً في أي نص لابن رشد. السكولاستيكيون اللاتينيون نسبوا هذا المبدأ الى ابن رشد، دون أن يقولوا لنا أين عثروا عليه ولا بأية صيغة». (هذه هي ترجمتنا الحرفية لما كتبه بدوي بالفرنسية، في كتاب **تاريخ الفلسفة** بإشراف فرنسوا شاتليه *(Histoire de la philosophie, Tome 2, La Philosophie médiévale, éd,Hachettes. Paris P. 142).*

نحن هنا امام نقد راديكالي لاحدى دعائم الرشدية اللاتينية، فإن صحّت، يكون سوء التفاهم وحده سيد الموقف. غير ان ما يقوله بدوي يستدعي عدة ملاحظات تبرهن كلها عن خطأ موقفه تماماً.

أولاً: ان ما نشر بالعربية من مؤلفات ابن رشد لا يتعدى كونه جزءاً صغيراً من مجموع مؤلفاته. ثانياً: إن الامر لا يتعلق بالعقل الفعال. وقد شدد فان ستينبرغن في كتابه **حول الفلسفة في القرن الثالث عشر**، والصادر في لوفان في بلجيكا وباريس سنة 1966 على هذه النقطة بالذات، وقد عاب على الكثيرين ومن بينهم ارنست رينان واتيان جيلسون الوقوع في مثل هذا الخطأ الفادح (انظر كتابه، ص 366 و 367). ثالثاً: إن فلاسفة العصر الوسيط في الغرب قالوا اين وجدوا هذه النظرية. ففي سنة 1908 م. نشر بيار ماندونيه الجزء الثاني من كتابه **حول سيجر**، ويحتوي هذا الجزء على نصوص لم تكن قد نشرت سابقاً ومنها كتاب لجيل الروماني Gilles de Rome تحت عنوان: **رسالة حول اخطاء الفلاسفة: ارسطو وابن رشد وابن سينا والغزالي والكندي وابن ميمون** *Tractatus Erroribus Philisophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis*.

حين يأتي مؤلف هذه الرسالة على أخطاء ابن رشد يصل الى الخطأ الحادي عشر، وهو المتعلق بنظرية وحدة النفوس أو وحدة العقول، فيؤكد بأن ابن رشد Averroës 1126-1198 م. قال نظريته هذه في الكتاب الثالث في كتاب **النفس**. والواقع ان الاستاذ الأهواني كان قد نشر سنة 1950 م. في القاهرة تلخيص كتاب **النفس** لابن رشد، أما شرح كتاب **النفس** فلم ينشر بالعربية ولكنه منشور بطبعات عدة باللاتينية منذ ان وجدت المطبعة في الغرب، وفي غياب النص العربي لا بد من العودة الى الترجمة اللاتينية بالرغم من التحفظات التي تثيرها مثل هذه العودة، قبل أن نجزم بأن مبدأ وحدة العقول أو النفوس نسب خطأ الى ابن رشد. والخلاصة هي ان قولنا بأن الغربيين في العصر الوسيط لم يعرفوا ابن رشد الحقيقي، لا يستند الى أي دليل قاطع بل يبدو احياناً ان العكس هو الصحيح، مع ملاحظة أن الغربيين عرفوا

شروحات ابن رشد على كتب ارسطو فقرنوا الاثنين معاً. فكان ابن رشد الشارح الاكبر لكتب ارسطو أو محرفها، ولكن في الأمرين يقترن الاسمان.

أما من الغرب فإن النقد المنكر لوجود رشدية لاتينية قد جاء من فان ستينبرغن في كتابه الذي مر ذكره، إذ يقول فيه بأن الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر هي عمل من نتاج خيال ارنست رينان، ثم جاء بيير ماندونيه ففتن بالبناء التاريخي الذي اشاده سلفه، فسار على خطاه، أما الحجة التي يقدمها فهي أن محتوى فلسفة سيجر ظل مسيحياً مؤمناً وبالتالي لا صلة له بعدم الايمان الرشدي؛ بمعنى آخر نحن مع فان ستينبرغن امام غربي يلصق بالفيلسوف العربي التهمة التي يلصقها العرب بالغربيين حين يؤكدون أنهم وراء تحريف فكر ابن رشد. طبعاً فإن ستينبرغن يعي تماماً ضعف موقفه، ويعلم بأن صفة الرشديين يستعملها توما الاكويني 1225-1274 نفسه وسواه من فلاسفة القرن الثالث عشر للدلالة على المدرسة التي تزعمها سيجر. فالإكويني كرس العديد من الكتب والمقالات ليس لدحض الرشدية فحسب، بل لمهاجمة اتباع ابن رشد الذين اطلق عليهم تعبير الرشديين Averroista والذين كانوا يعلّمون في جامعة باريس الى جانب الاكويني. وهناك كتابان هامان في هذا الصدد كتبهما القديس توما الاكويني، وكان الأول يحمل عنوان في **وحدة العقول** اما الثاني فقد حمل عنوان **ضد الرشديين أي أنصار ابن رشد في جامعة باريس وعلى رأسهم سيجر. هذا عدا عن أن جيل الروماني في الكتاب الذي سبق وذكرناه، قد كان عنيفاً ضد ابن رشد وفلسفته بسبب قوة التيار الرشدي داخل جامعة باريس، والضجة التي أثارها، واقترح فان ستينبرغن استبدال تسمية رشدية لاتينية بتسمية جديدة هي الأرسطوطالية المنحرفة، يعقد الأمور دونما طائل.**

إلا ان هناك حقيقة تبقى وهي، أن الرشدية في الغرب لم تنتظر طويلاً لتصبح رمزاً لكل حركة راديكالية وتحررية، وكرمز انتقلت الرشدية سريعاً من قاعات الجامعات الى شتى المحافل الاجتماعية والشعبية، فاصبحت ايديولوجيا ستخرج منها التيارات الليبرالية السياسية والتيارات الإباحية الأدبية والفنية، والتيارات الجذرية في حياة سعيدة عقلانية. بالطبع، ليست هناك علاقة مباشرة بين فكر ابن رشد وكل هذه التيارات، إلا أن هذه الظاهرة تعني بأن الغرب كان بحاجة ماسة الى رمز للفكر العقلاني المتحرر، فما أن وقع على ابن رشد وتأويله العقلاني المحض لأرسطو حتى استولى عليه، وجعله حامل راية الموقف العقلاني في كل الأمور. وهذا يقودنا الى التساؤل المباشر حول ما جرى من تغيير في المعطيات الاجتماعية في القرن الثالث عشر الميلادي في الغرب، وهذا ما سيشكل النقطة التالية لبحثنا.

2 ـ التغييرات الاجتماعية والفكرية والحضارية في الغرب زمن بروز الرشدية اللاتينية:

يعد القرن الثالث عشر في الغرب قرن تأسيس الجامعات الواحدة بعد الأخرى في شتى مدن اوروبا. الا أن تأسيس الجامعات مدين بوجوده الى تأسيس المدن، وازدهار التجارة، وتأمين طرقها بين مختلف المدن، ولقد بذلت السلطات المدنية الجهود الكبيرة لتوفير الأمن والاستقرار داخل المدن، فازدهرت هذه وكبرت، وبرزت طبقة جديدة هي طبقة البرجوازية ساكنة المدينة التي تتعاطى التجارة والاعمال الحرة، وبدأ الغرب يخرج من مجتمع الاقطاع القائم على اكتاف الفلاحين الذين يعيشون في نظام اقتصادي مغلق، قائم على الاستكفاء بسدّ الحاجات الضرورية للعيش.

القوى الاجتماعية الجديدة التي تعرف حياة المدن وبداية الرفاهية والتحضر، أطلعت أيضاً على الرفاهية المنتشرة في مدن العرب والمسلمين في المشرق، بفعل الحروب الصليبية، وبدأت تطلب علوماً جديدة غير متوفرة في كلية اللاهوت، وكانت اول جامعة اسست هي جامعة مدينة بولونيا في ايطاليا، اذ كان فيها سابقاً كلية للحقوق وأسست فيها كلية للطب واخرى للفنون الحرة، الى جانب كلية اللاهوت. وفي الواقع فإن انشاء كلية للفنون الحرة منفصلة عن مدرسة اللاهوت هو ما سمي بالجامعة. بعد ذلك انشئت جامعة باريس، وتلتها جامعة اكسفورد، ثم مختلف الجامعات في المدن الاوروبية. غير ان شهرة جامعة باريس ستطغى على شهرة غيرها من الجامعات، فلقد تجمع حول جبل القديسة جنفياف، وكنيسة نوتردام، أي على ضفاف نهر السين، الطلبة من مختلف الجنسيات الاوروبية، تجمع بينهم معرفة اللاتينية، وتجذبهم شهرة الاساتذة. ولقد التقت ارادة الكنيسة ممثلة بالبابا، بالإرادة المدنية الممثلة بملوك فرنسا لبناء الجامعة، فلقد كان يهم هؤلاء ان يوفروا جواً من الأمن التام للأساتذة والطلبة من مختلف الجنسيات، لما في مثل هذا العمل من شهرة ترسي قواعد سلطتهم في الداخل، ومن مكسب يساهم في ازدهار عاصمتهم.

ولقد رافقت حركة بناء الجامعات حركة ترجمة واسعة، ما كانت الجامعات الاوروبية لتكون على ما هي عليه بدونها.

الـترجمات كـانت الى الـلاتينيـة وكـانت في معـظمهـا تتم من العـربية. كـان الغرب، قـد عرف بعض كتب ابن سينا منـذ القرن الثاني عشر، اما الآن فإن حركة الترجمة ستصبح منتظمة تتنـاول شتى حقول المعـرفة، اهم الـترجمات كـانت لكتب ابن الهيثم 965?-1039 م. في البصريـات، وكانت رائجـة بشكـل خـاص في جامعـة اكسفورد التي اتجهت نحـو العلوم الطبيعيـة والـتجـريـبيـة، وتـرجمـت أيضـاً بـعض كتـب الـكـنـدي 796 ?–873 م والفارابي والغزالي 1058-1111 م. أمـا فلاسفـة الأنـدلس فعـرف منهم أولاً ابن ميمـون، 1135-1204 م وقـد عرفت فلسفة ابن بـاجه وابن طفيـل بفضل مـا قالـه عنهما ابن رشد في شروحاته، على الأرجح. ولقد كانت طليطلة وجنـوب ايطاليا وصقلية أهم مراكز الترجمة. أما الـترجمات التي ستلعب الـدور الأهم فهي ترجمـة شروحات ابن رشـد لكتب أرسطو، وخصـوصاً لكتب ثـلاثة رئيسيـة لم يكن الغرب يعـرفها، وهي كتاب النفس، وكتاب الطبيعة وكتاب ما بعد الطبيعة.

إن تـدفق النصوص العلميـة العـربيـة على اوروبـا القـرن الثالث عشر يعني إدخال ارسطو الى حلبة الفلسفة واللاهوت، ويعني إدخال التفسيرات الطبيعية على الظواهر، وبالتالي يشكل صدمة كبرى لكل التراث الفكري الحضاري الذي بناه الغرب بصـبر طـويـل، منـذ القـديس أوغسـطين Saint Augustine 350-430 م أي خـلال ثمانيـة قـرون، فلقـد كـانت الكنيسـة تملك وحدها العلم على مدى كل العصور الوسطى الاوروبية، وكان الناس يعيشون في نـظام اقطاعي شـامل يتنـافى مع وجـود دولة حقيقية. ولقد نصرنت الكنيسـة كل الفكـر السـابق، فـأخذت منه ما كان يتمشى مع اهدافها وتعاليمها وتركت جانبـاً كل مـا خالف ذلك. كـان اللاهـوت هو المسيـطر، وكانت الجـامعات الوحيدة - إذ جاز التعبير - الأديرة. وهناك جملة شهيرة للقديس انسيلم اسقف كانتدبري المتوفى سنة 1109 م. سيتردد صـداها كثيراً في القرن الذي يشغلنا، وتقول هذه الجملة بـأن الفلسفة خـادمة لـلاهوت، بمعنى أن العقـل يجب ان يسخر بـاستمـرار للدفاع عن الايمان. كل المحاولات السابقة في الغرب لإقامة فلسفة مستقلة عن الدين قد باءت بالفشل، وكأن الغرب كـان بحـاجة الى فـترة قرون طـويلة قبل ان يبني الـدول الحـديثـة، ويقيم المدن المزدهرة لينطلق الى رحاب حضارة العلم.

ولقـد ادركت الكنيسـة الخـطر المحـدق بـالـلاهـوت، إذ ان التبـادل الحضـاري الـذي جـرى في ذلـك العهـد خلق واقعـاً جـديداً، وفي هـذا المعنى يقول فـان ستينبرغن بـأن تدفق كتب أرسطو، كما شرحهـا ابن رشد، خلق للمـرة الاولى في الغرب صراعاً بين نص مقدس وعلم وثني، بين تعاليم الانجيل وعلم ارسـطو والعـرب، بـين علم مكـرس بـأكمله للدفـاع عن اللاهوت، وبين علم لا يأخذ بعين الاعتبار الا نور العقل.

الـواقـع أن المعـركـة الحقيقيـة كـانت أبعـد من ذلـك، إن الصراع بين نص موحى بـه وبين علم صنعـه العقل البشري، كان يهدف في نهاية المطاف الى استقلالية الفلسفة، استقلاليتها عن الفكـر الديني الـلاهوتي، وبـدون هذا البعـد لا يمكن على الاطلاق أن نفهم الرشدية اللاتينية، كرمز للانطلاق نحو آفاق عالم جديد مغاير لما كان سابقاً.

القوى الاجتماعية الجديدة كانت تـطلب أفقاً جـديداً، ففي الفترة السـابقة، فترة اعادة بناء الدولة بعـد تهدم الامـبراطوريـة الرومانية، كانت فكرة الخطيئة وسقوط الانسان وفساد الـطبيعة البشرية مسيطرة، وكان العمل البشري يعتـبر تكفيراً عن هـذه الخطيئة الملتصقة بالطبيعة البشرية، اما الآن ونحن في فترة بناء الكاتدرائيـات الغوطيـة الضخمة، التي كـان يستغرق بنـاء كل منهـا اكـثر من قـرن من عمـل دؤوب يسـاهم فيه كـل عـمال المدينة، وكل الفئات من المهنـدس الى النحات، الى البنـاء الى النجار الى الحداد، الى العامل العادي، فإن الموقف من مفهوم العمل بدأ يتغير وفي هذا الصدد يقول المؤرخ جاك لوغـوف في كتابه من أجل عصر وسيط آخر: «وبـاختصار فـإني اقول بـأنه في ما يخص العمل فقـد لاحظت وجـود تطور في فكـرة العمل كتكفير عن الذنب، كما في التوراة، الى عمل أعيد له الاعتبار ليصبح اخيراً وسيلة للخـلاص». وهكذا يمكننـا أن نقول بـأنه مع الرشدية اللاتينية فإن شمساً انسانية جديدة مختلفة تماماً عن كل ما كان، بدأت تشرق في الغـرب الأوروبي، بل يمكننـا أن نقول بأن الحضارة الغربية المعاصرة بـدأت مع عصر الـرشديـة اللاتينية، ولكن ما هي بالضبط الأسس التي قامت عليها مثـل هذه المدرسة. هذا هو مدار بحث النقطة التالية.

3 - الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر:

بدأت شروحات ابن رشـد وتفاسيره لكتب ارسطو تـدخل رويـداً رويداً الى اوروبـا، وما أن انتصف القـرن الثالث عشر حتى كانت هذه الكتب قـد عرفت في الجـامعات، واصبـح لها أنصار. والرشدية اللاتينية بدأت في جامعـة باريس وقـد شكل الرشديون وعلى رأسهم سيجـر دي برايـان (البربنتي) وبـويس الـدغركي (دي داسي) أقليـة، ولكن كانت لهـذه الأقلية أهميـة خاصة، وأثارت الزوابع والعواصف، فكـانت الصراعات التي هـزت الكنيسـة كلهـا، وقـد انقسم اسـاتـذة جامعـة بـاريس

السوربون، الى انصار للرشدية وخصوم لها، وحاول توما الاكويني ان يقف موقفاً وسطاً يتبنى أرسطو وابن رشد في النظريات التي لا تصدم الكنيسة، ويتبنى أرسطو واضعاً اللائمة على الشارح ابن رشد، في النظريات التي يعتقد انها تتعارض مع تعاليم الكنيسة.

الضجة ظلت تعلو وتزداد، داخل جامعة باريس، مما اضطر الكنيسة الى التدخل، فمنعت اولاً تدريس كتب ارسطو الطبيعية ومنها كتاب الميتافيزيقا، ثم كلف البابا القديس البير الكبير بالرد على الرشدية، وكتب الاكويني ضد سيجر، ورد سيجر عليه، وظل التصادم جارياً داخل الكنيسة، اذ يجب ألا ننسى أن جميع اساتذة الجامعة، في ذلك الحين، كانوا من رجال الدين. واخيراً اضطرت الكنيسة الى أخذ موقف حازم وحاسم من كل الرشدية، فأوعزت الى ممثلها في باريس المفتش اتيان تامبييه Etienne Tempier بأن يصدر حرماناً يتناول مجمل التعاليم الرشدية، وهذا ما حصل في العاشر من شهر ديسمبر (كانون الاول) سنة 1270 م. هذه الإدانة تناولت ثلاثة عشر رأياً خاطئاً نوردها كما جاءت في كتاب ماندونيه بترجمة شخصية:

«إن الأخطاء التالية قد ادانها والقى الحرمان عليها، وعلى كل من يعلمها عن قصد أو يؤيدها، صاحب النيافة اتيان (استفانوس)، اسقف باريس في سنة 1270 م. يوم الاربعاء بعد عيد الطوباوي نقولاوس:

1 - بأن عقل جميع الناس واحد، وهو واحد بالعدد.

2 - بأن من الخطأ أو سوء التعبير القول بأن الانسان يعقل.

3 - بأن الارادة البشرية لا تريد ولا تختار الا تحت تأثير الضرورة.

4 - بأن كل ما يجري في عالمنا السفلي هذا يخضع وجوباً لتأثير الاجرام السماوية.

5 - بأن العالم قديم.

6 - بأن ليس هناك من إنسان أول.

7 - بأن النفس التي هي صورة الجسد تفسد بفساد الجسم (تفنى بفناء الجسد).

8 - بأن النفس المفارقة بعد الموت لا تنفعل بنار مجسمة.

9 - بأن حرية الاختيار هي قوة منفعلة (سلبية) لا فاعلة، وبأنها تحركها ضرورة النفس النزوعية.

10 - بأن اللّه لا يعلم الجزئيات.

11 - بأن اللّه لا يعلم الا ذاته.

12 - بأن اعمال البشر ليست خاضعة للعناية الإلهية.

13 - بأن الله لا يستطيع ان يمح الخلود او عدم الفساد للكائنات الفاسدة والفانية.

يؤكد ماندونيه بأن هذه القضايا المدانة تعبر افضل تعبير عن جوهر التعليم الرشدي، أي جوهر تعاليم أرسطو كما شرحها ابن رشد. ونحن لو تفحصنا كل هذه الآراء لرأينا أن بعضها آت من أرسطو مباشرة، وليست له أهمية كبرى، ولكن يبرز هنا خضوع كل الطبيعة، وكذلك الارادة البشرية الى أحكام الضرورة أي الى علم يمكن ان يعرف مسبقاً، وكذلك هناك قضية انكار العناية الإلهية وهي نتيجة منطقية للمفهوم الارسطوطاليسي لإله يدير ظهره للعالم. أما القضيتان الأساسيتان اللتان ارتكزت اليهما كل الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر فهما القضية الاولى اي قضية وحدة العقول أو النفوس، والقضية الخامسة أي قضية قدم العالم، وهما قضيتان، وإن أتتا من ارسطو، إلا أن لابن رشد تفسيراً خاصاً به حولهما، وهذا ما سنفصّله الآن.

أ) نظرية وحدة العقول أو وحدة النفوس:

لعبت هذه النظرية دوراً هاماً في الصراعات الفكرية، لذا نجد انها كانت أول قضية تدان. وقد عرفت هذه النظرية تحت اسم Monopsychisme، وتقوم ليس على وحدة العقل الفعال كما ظن عبدالرحمن بدوي، ولكن على وحدة العقل الفردي عند الانسان أي العقل المنفعل او الهيولاني حين يتصل بالعقل الفعال. ومع ان الجميع يعتقد بأن هذه النظرية خاصة بابن رشد الا ان أول من نادى بها كان ابن باجّة الذي عده ابن رشد لفترة استاذاً له. وقد عرف ألبرت الكبير Albertus Magnus 1280-? 1200 والاكويني آراء إبن باجّة حول الموضوع من خلال ما قاله عنه ابن رشد في شرحه لكتاب النفس (انظر كتابنا *La Morale d'Avempace*).

نقطة انطلاق بحث ابن باجة وابن رشد هي جملة لأرسطو في كتاب النفس تساءل فيها إن كنا نستطيع ادراك الجواهر المفارقة ونحن بعد في هذا العالم. ولقد قال ارسطو بأنه سيجيب على هذا السؤال فيما بعد، ولكنه لم يجب، لا في كتاب النفس، ولا في غيره. أما ابن باجة وابن رشد فقد اجابا على السؤال بالايجاب، وكل واحد على طريقته. الأول ميز، على طريقة اسبينوزا 1632-1677 فيما بعد، ثلاث درجات للمعرفة، درجة المعرفة الحسية وهي درجة معرفة كل الناس، ثم درجة التجريد عن المحسوسات والانتقال الى المعرفة، وهذه درجة المعرفة العلمية، أما الدرجة الثالثة فهي درجة اتصال العقل الفعال بالانسان، وهي درجة الحدس المباشر

لِكُنْهِ الاشياء وجوهرها الأخير، ويسميها إبن باجَّة درجة السعداء، وعلى هذا المستوى وبنوع من العقلانية الصوفية يكون جميع السعداء واحداً، إذ تتلاشى جميع الاختلافات، وتصبح هناك وحدة صوفية تجمع كل عقول السعداء الذين بلغوا درجة الاتصال.

أما ابن رشد فقد اعترف لابن باجّة بفضل كبير، ولكنه دافع عن نظرية اخرى للاتصال عرضها مونك Munk، في القرن الماضي، عن الشرح الاوسط لكتاب النفس، في نظر ابن رشد أن العقل البشري حين يتصل بالعقل الفعال المفارق يستطيع أن يأتي بالجديد من العلم، يكتشف ناحية جديدة من المعارف البشرية على اختلافها، فيزداد أفق المعرفة الانسانية، ويضاف جديد الى التراث البشري العلمي والفني، ولكن حين يتم مثل هذا الاتصال لا يعود هناك ما يميز بين عقل فردي معين وعقل آخر، إذ يصبح عقل الفرد على اتصال مباشر بالعقل المفارق اللاهيولاني. في حالة الاتصال هناك اذن وحدة للعقول، إذ ليس من فرق بين عقل فردي وآخر، وكأن العقل المفارق هو الذي يفكر ويكتشف من خلال الفرد اي ان هذا الأخير لا يعود سوى مجرد آلة أو وسيلة.

بهذه المشكلة، المتعلقة بالمعرفة ترتبط مشكلة اخرى في غاية الأهمية الفلسفية، وهي مشكلة خلود النفس أو بالاصح خلود النفس الفردية للانسان. إبن باجّة كان قد اكد بأن الخلود الفردي مرتبط بالتوصل الى الدرجة الاخيرة من المعرفة، أما ابن رشد فيبدو انه فهم موقف ارسطو كما يفهمه شارحوه الغربيون المعاصرون، إذ يبدو أنه لا يقول بأن الفرد حين يصل الى مرتبة الاتصال يكتسب الخلود الفردي. ما يبقى ويخلد هو ثمرة هذا الاتصال، البقاء هو للنوع لا للفرد. للبشرية ككل حين تحفظ مجموعة المعارف والمنجزات الفنية التي جاءت ثمرة هذا الاتصال، وبتعبير أوضح فإن الخلود هو لكتب أرسطو مثلاً وليس لشخص أرسطو. ومن هنا نفهم مناداة الرشديين، وعلى رأسهم سيجر بأن عقل جميع الناس واحد، وبأنه من الخطأ أو سوء التعبير القول بأن الانسان يعقل، ذلك ان من يعقل داخل الانسان، ويمكنه من اكتشاف كل جديد، هو العقل الفعال الذي يتصل به الفرد.

من الواضح أن مثل هذا الرأي يتعارض تماماً مع تعاليم الكنيسة التي كانت تخشى باستمرار العودة الى الوثنية، ومن هنا نفهم المحاربة المريرة التي شنها القديس توما الاكويني على هذه النظرية، مفرداً كتاباً خاصاً لمحاربتها، مؤكداً براءة أرسطو منها، ملقياً اللوم على الشارح الذي نعته بالمحرف.

ب) قدم العالم:

نادى الرشديون اللاتين بقدم العالم أي بأزليته، بمعنى انه غير مخلوق في زمان معين بل كان دوماً.

وقدم العالم يعني أن اللّه لم يخلقه من شيء إذ ان مادة العالم قديمة أيضاً، وأن اللّه أعطى العالم صورته فقط لا مادته. وعند ارسطو فان اللّه ـ المحرك الأول ـ يحرك ولا يتحرك، والعالم بسبب شوقه للكمال اي للمحرك الأول تحرك وأخذ، منذ القدم، شكله، أي أنه ليس هناك من فاصل زمني بين اللّه والعالم، وقدم العالم مقترن عند أرسطو بقدم الزمن، ففي نظر ارسطو يتألف الزمن من لحظات، وكل لحظة كان قبلها لحظة اخرى، وهكذا الى ما لا نهاية، قدم العالم يعني إذن وجود زمن ازلي ابدي. نظرية قدم العالم تتعارض مع نظرية خلق العالم، أي ايجاد العالم في زمن معين، وكذلك خلق المادة من لا شيء، أو كما يقول الكندي عن ليس.

لا يُخفى تعارض هذه النظرية مع كافة الاديان السماوية التي نادت كلها بالخلق من العدم، هذا مع العلم بأن نظرية ارسطو في قدم مادة العالم تجعل من اللّه كائناً يدير ظهره للعالم، ولا يعلم جزئياته ولا يدبره، إذ أنه لا يعلم الا ذاته (انظر الأخطاء رقم 5 و10 و11 و12 من إدانة الرشدية التي أشرنا اليها سابقاً). أما ابن رشد نفسه، فرغم سيره في ركب المعلم الأول، فقد جاء في كتاب **تهافت التهافت** بنظرية لا تخلو من أصالة، فهو يقول بخلق العالم ولكن منذ القدم ومن مادة قديمة، ويستشهد بآيتين من القرآن الكريم **﴿وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾** (هود، 7)، **﴿ثم استوى الى السماء وهي دخان﴾** (فصلت، 11). **الخلق جاء إذن من مادة قديمة هي الدخان، كما أن الماء كان موجوداً قبل الخلق، الخلق لم يكن من عدم إذن، بل من مادة أزلية.**

ولقد كانت للرشديين اللاتين في جامعة باريس طريقة لا تخلو من حيلة، للدفاع عن نظرية قدم العالم، بالرغم من تعارضها مع تعاليم الدين، إذ كانوا يقولون بأن العقل يرى وجوب قدم العالم، وبالتالي فإن العلم يؤكده في حين ان الشرع يرى خلاف ذلك، ونحن نضع الحقيقتين امام الناس دون ان نبتّ في الموضوع. وهنا نصل الى مبدأ أخير يشكل أحد أسس الرشدية اللاتينية وهو مبدأ الحقيقة المزدوجة la double vérité، أي القول بأن هناك حقيقتين: حقيقة علمية للخاصة، وحقيقة دينية للعامة، غير ان مارتين جربمان، في كتابه عن الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر يؤكد بأن

هذا المبدأ لم يظهر الا في القرن السادس عشر مع بومبانازي الايطالي، غير أن مبدأ الحقيقة المزدوجة يمكن ان يستشف من كثير من آراء ابن رشد، ومما قاله ابن رشد عن ابن طفيل الذي عبر عن هذا المبدأ في كتابه الشهير **حي بن يقظان**.

4 ـ الرشديون اللاتين في جامعة باريس في القرن الثالث عشر، سيجر البربنتي (دي برابان) وبويس الداغركي (دي داسي):

لقد استعرضنا سابقاً الأسس التي قامت عليها الرشدية اللاتينية، وقلنا بأن الرشديين داخل جامعة باريس، كانوا اقلية ولكن اقلية مهمة كانت وراء كل الصراعات الايديولوجية في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، وقد اضطرت الكنيسة الى التدخل لوقف الصراع المهدد بأزمات اجتماعية خطيرة. ولقد تزعم الرشديين اثنان، أولهما سيجر من منطقة البرابان Brabant في بلجيكا، والثاني بويس من منطقة داسي Dacie او الداغرك.

ونبدأ مع سيجر فنقول بأن ما يميز كل فكره هو إعجابه الشديد بأرسطو الذي يعتبره الفيلسوف، وبشارحه العربي. وبطبيعة الحال فإن الأراء المدانة سنة 1270 م كانت آراء سيجر بشكل أساسي، ولن نعود هنا الى الموضوع بالتفصيل، ولكن لا بد من بعض الملاحظات:

أ) إن الايمان بخلود الأجناس وليس الأفراد قاد سيجر الى نوع من فلسفة العودة الابدية، وذلك قبل فيكو 1668-1744 ونيتشه 1844-1900 في العصر الحديث، كما يؤكد اتيان جيلسون، ان الاشكال ذاتها تعود مئات المرات بعد ان تفنى، وذلك باستمرارية لا تتوقف.

ب) لقد ادخل سيجر طريقة جديدة في التعليم، وهي طريقة البحث الفلسفي الذي لا يأخذ بعين الاعتبار المعطيات اللاهوتية، وكان بذلك رائداً اذ ان هذا يعني بأننا نستطيع ان نعالج الكثير من الشؤون العملية على ضوء نور العقل الطبيعي وحده، كما أن هذا يعني بأن كل علم له استقلالية خاصة به يمكننا ان نظل ضمنها، دون ان نهتم بما يقوله الشرع حول الموضوع، بهذا المعنى يكون سيجر قد فتح معركة استقلالية الفلسفة بل استقلالية كل العلوم عن اللاهوت. وهذه المعركة ستكون مريرة في الغرب ولن تتأكد استقلالية الفلسفة التي تدير ظهرها للاهوت، الا مع ديكارت 1596-1650 في القرن السابع عشر.

ج) إن كان سيجر قد شق طريق العقلانية في البحث الطبيعي في جامعة باريس، فهذا لا يعني انه كان يقول بأن البحث الطبيعي للظواهر، على ضوء نور العقل، يقود الى الحقيقة، الحقيقة بالنسبة له كانت النص المقدس، ولكن سيجر كان يقول بأن هذا هو رأي الفلسفة، هذا ما قاله الفلاسفة وعلى الاخص الفيلسوف اي ارسطو وشارحه، وهذا ما يؤكده العقل، وحين يتعارض أمر مع تعاليم المسيحية فإن الحقيقة هي الى جانب الايمان المسيحي.

هذا الموقف من رمز العقلانية والراديكالية هاجمه توما الاكويني وجعل خصوم سيجر يقولون عنه بأنه يقول بحقيقتين. وقد أثار هذا الموقف في شتى الاحوال حيرة كل الباحثين، فالسؤال المطروح بالحاح هو التالي: هل كان سيجر صادقاً في موقفه هذا؟ إذ كيف يعقل أن يقول بأن نور العقل الطبيعي يرى الامور بهذه الطريقة، في حين ان العقيدة الدينية تناقضها، والحقيقة هي الى جانب العقيدة؟ كيف يمكن الدفاع عن مثل هذين الموقفين في آن معاً. لقد انقسم المؤرخون حول القضية، بالطبع، من السهل القول بأن سيجر كان يخاف سلطة الكنيسة التي كان هو نفسه جزءاً منها، لذا فقد قال ما قاله بسبب الحذر والحيطة والخوف من إثارة الغضب والنقمة عليه، خصوصاً اننا ما نزال في فترة تسيطر الكنيسة فيها على كل التعليم سيطرة تامة. فان ستنبرغن رأى بأن سيجر قد بهر بالعلم اليوناني العربي ـ الذي جاءه وكان يحتاج هو والغرب كله الى فترة تأمل يستطيع خلالها أن يهضمه ويتمثله، وان سيجر ظل في نهاية التحليل مسيحياً مخلصاً للكنيسة التي ينتمي اليها، في حين اعتبره بعض مؤرخيه انه رائد الفكر الحر في العصر الوسيط، وسابق لعصر التنوير.

ويبقى السؤال المحير: كيف يمكن للانسان ان يفكر كفيلسوف وان يؤمن كمسيحي وهو يرى التعارض بين الموقفين؟ إن إجابة اتيان جيلسون على هذا السؤال، في كتابه عن **فلسفة العصر الوسيط**، ربما لم تكن حاسمة ونهائية، غير أنها مقنعة، فهو يرى بأن مشكلة سيجر ليست وقفاً عليه، ففي عصره كان الايمان المسيحي البعيد عن الذهنية العلمية مسيطراً سيطرة تامة، وفجأة تدفقت كل العلوم الوثنية اليونانية وعلوم العرب فحدثت صدمة هائلة، وما كان يعد ايماناً لا يتزعزع اصبح في مهب ريح العقلانية الطاغية، وهذا يعني ان المشكلة تصبح التوصل الى نوع من التوازن الجديد، دون التخلي عن الايمان السابق، والقصة تتكرر مع عصور كثيرة في الغرب، اذ كثيراً ما كان العلم يصدم بمعطياته الجديدة قناعات الناس الدينية، فيحاولون دون التخلي عن ايمانهم السابق، مصالحة المعطيات، العلمية الجديدة مع الايمان القديم.

وفي كل الاحوال، فإن هوس سيجر بالعقلانية، جعله يكتشف امكانية اقامة علوم طبيعية، بمعزل عن كل الاعتبارات اللاهوتية، إذ ان استقلالية الفلسفة عن اللاهوت كانت تعني استقلالية كل العلوم، لأنها كانت ما تزال كلها في كنف الفلسفة. والضجة التي اثارها كانت تساندها كل القوى الاجتماعية الجديدة، التي استشفت الامكانات الضخمة التي يمكن أن تفتحها العلوم الجديدة، أمام الحضارة الغربية.

لقد كان سيجر زعيم مدرسة، وكان اشهر تلاميذه بويس دي داسي او الدنمركي، وإذا كانت إدانة سنة 1270 م. قد تعرضت للرشدية اللاتينية منمثلة بشكل خاص بتعاليم سيجر، فإن إدانة اخرى اعنف جرت سنة 1277 م. وطالت حتى بعض تعاليم الاكويني نفسه الذي كان قد مات قبلها بثلاث سنوات. والادانة هذه تناولت بعض التعاليم التي كان بويس المروج الاساسي لها. ويبدو ان فيلسوفنا قد منع من التعليم بعد هذا التاريخ، وقد انقطعت من بعدها اخباره. ولم نكن نعرف شيئاً من مؤلفاته الى ان كان هناك اهتمام متزايد به، وبكل الحركة الرشدية بين الحربين الأخيرتين، وقد نشر المطران جربمان سنة 1924 كتاباً هاماً لبويس يلقي ضوءاً جديداً على الرشدية اللاتينية وسنتوقف عنده.

يحمل هذا الكتاب العنوان التالي باللاتينية: *De summo bono sive de vita philosophi* وترجمته: **في الخير الأعظم أي في حياة الفيلسوف** في هذا المؤلف الفريد الكثير من الصلة الروحية مع فيلسوف عربي هو ابن باجّه في «**تدبير المتوحد**» فـ «**رسالة الاتصال**» رسالة الوداع وحتى مع سبينوزا كما أشار الى ذلك اتيان جيلسون.

يبدأ بويس بمحاولة تحديد الخير الأعظم، ولا بد من القول انه لا يبحث عن الخير المطلق الذي هو اللّه كما نعرف من الشرع، ولكنه يحاول أن يبحث عن الخير الأكبر، أي على أعظم سعادة يستطيع أن يصل اليها الانسان، وهو في الحياة الدنيا، على ضوء العقل الانساني، إن مثل هذا الخير العظيم لا يمكن ان يكون الا بممارسة الانسان لأعظم قواه اي لعقله. والعقل هنا هو العقل التأملي، أي النظر العقلي المحض الذي يقودنا الى معرفة الحق، والى التمتع بالحقيقة. اللذات العقلية هي اللذات الحقيقية للسعادة والانسان العاقل لا يقوم بأي عمل لا يساهم في تعزيز سعادته وزيادتها. وكل عمل لا يساهم في هذه السعادة هو خطيئة وبالتالي فإن العامة التي تجري وراء اللذات الحسية والشهوات وحب المجد والمال، لا تستحق منا أي احترام أو تكريم. لنكرم إذن أولئك الذين يكرسون حياتهم لدراسة الحكمة ويعيشون حسب النظام الطبيعي **quia vivunt secundum ordinem naturalem** وهؤلاء الذين يعيشون حسب النظام الطبيعي هم الفلاسفة، وبالتالي فإن الحياة الفلسفية هي الخير الأعظم، كما يدل على ذلك عنوان كتاب بويس، والحياة الفلسفية لها شقان: شق معرفة الحقيقة عن طريق التأمل والنظر العقلي، وشق ممارسة اعمال الخير؛ وهكذا فإن العيش كفيلسوف يعطينا أعظم سعادة يستطيع الانسان أن يبلغها في هذه الحياة الدنيا. والفيلسوف يرتقي بعقله من علة الى أخرى ليصل الى العلة التي لا علة بعدها، وهي تشكل المبدأ الأول الذي هو بمثابة الأب للمنزل والقائد للجيش والخير العام للمدينة. وكل واحد يكتسب منزلته في المجتمع بحسب مشاركته لهذا المبدأ الأول. والفيلسوف هو الذي يدرك هذا المبدأ ويحبه عن طريق الرأي الصواب للطبيعة، والرأي الصواب للعقل. وهذا التمسك بالمبدأ الأول والتعلق به ومحبته هو وحده الصراط المستقيم لحياة مستقيمة سعيدة.

كتاب بويس أثار المشكلة نفسها التي كان قد اثارها سيجر، وهي اننا امام فيلسوف يدير ظهره للاهوت ويتنكر بالتالي لكل التراث المسيحي منذ أوغسطين. فمشكلته ليست السعادة الأخروية التي لا ينكر وجودها كمسيحي، ورجل دين، بل أن مشكلته التي يطرحها بوضوح هي بلوغ السعادة ههنا، ولقد انقسم حوله المفسرون: ستنبرغن يرى أنه ظل مسيحياً مؤمناً، في حين أن مندونيه اعتبر كتاب بويس هذا بمثابة «البيان الاكثر راديكالية من اجل برنامج حياة طبيعية». كما عبرت عنه «العقلانية الاكثر صفاء ووضوحاً وتصميماً التي يمكن ان نجدها... حتى أن عقلانية عصر النهضة.. لم تنتج شيئاً يمكن مقارنته بمثل هذا الكتاب».

مرة اخرى، إن التفسيرات الشائعة لا تفي بالموضوع، فصحيح أن بويس لم ينكر الغبطة في الحياة الأخرى واعتبرها الأعظم، ولكن الصحيح أيضاً هو ان الراديكالية العقلانية لا يمكن أن تفهم الا كمؤشر حضاري. مع الرشدية اللاتينية إنسانية جديدة ولدت في الغرب، فكأني ببويس يقول، إن اللاهوت المسيحي والسيطرة المسيحية ـ الفكرية قد اخذت مداها منذ أوغسطين في القرن الخامس الميلادي، والآن إني أرى في الأفق الانسانية الجديدة تشرق في الغرب عن طريق النور الطبيعي للعقل، وإني أمثل طموحات هذه الانسانية الجديدة وآمالها، فالعظمة هي بعد اليوم الفضيلة الأولى.

5 ـ الرشدية السياسية في القرن الرابع عشر:

بعد إدانتي سنة 1270 م. وسنة 1277 م. وإيقاف بويس

عن التدريس استدعي سيجر زعيم الرشديين الى روما، وهو ما زال في مقتبل العمر، ومنع من التدريس كعقاب له، ثم مات هناك بطريقة غامضة، فكان أن توقفت الرشدية اللاتينية في جامعة باريس، إلا أن الكنيسة لم تستطع إيقاف التيار المطالب باستقلالية الفلسفة عن اللاهوت، بل على العكس سيتحول الرشديون منذ مطلع القرن التالي الى مفكرين سياسيين همهم الأول محاربة السلطة المدنية للكنيسة. المعركة نقلت فلسفياً الى جامعة اوكسفورد بفضل وليم أوف أوكام William of Ockham, Guillaume d'Ockham 1349-1285 الا ان المعركة الفكرية أخذت كل أبعادها في جامعة بادوا Padova, Padoue, Padua المدينة الواقعة في شمال ايطاليا والخاضعة لجمهورية البندقية المستقلة عن سلطة الكنيسة، والبعيدة عن يد محاكم التفتيش.

إن الرشدية السياسية قد اخذت كل مداها مع مارسيليو البادوي Marsilio di Padova, Marsilio of Padua Marsile de Padoue وقد عاش بين سنة 1275 وسنة 1343 واشتهر في كتاب وحيد هو **المدافع عن السلم** *Defensor Pacis* ولم يترجم الكتاب الى الانكليزية والفرنسية الا بعد الحرب العالمية الثانية. إلا اننا قبل الوقوف على الآراء السياسية التي تضمنها هذا الكتاب، لا بد لنا من أن نتوقف عند جان دي جاندون Jean de Jandun، فقد علّم مع مارسيليو في جامعة باريس، ثم هرب الاثنان معاً الى الملك لويس ملك بافاريا خوفاً من سلطة البابا، ذلك أن جان هذا كان جريئاً جسوراً في محاربة السلطة المدنية للبابا، وكان اشد الرشديين تعصباً لابن رشد، إذ كان يؤكد أن تعاليمه ليست سوى تقليد للفيلسوف العربي العظيم، فابن رشد هو في نظرة «أتم وأكمل وأمجد صديق ومدافع عن الحقائق الفلسفية». اهمية جان دي جاندون هي أنه مؤشر الى جيل جدبد من الرشديين، جيل لا يريد أن يبدي أي تحفظ تجاه الأمور الدينية، ولا يعترف الا بسلطة العقل والتجربة، آراء جان هذا لا تستحق ان نتوقف عندها كثيراً لأنها تكرر الرشدية اللاتينية كما مرت معنا سابقاً، أهميته هي اذن في تأثيره على زميله مارسيليو في كتابه السياسي الهام **المدافع عن السلم** الصادر سنة 1324 م.

والآن كيف تبدو الآراء التي يعبر عنها هذا الكتاب القيم في تاريخ الفكر السياسي الغربي:

أ) إن آراء مارسيليو تنطلق من سلطة أرسطو الفلسفية في فكره السياسي، وتناقش الاشكال المختلفة الصالحة والفاسدة التي يمكن ان تتخذها الدولة، غير أنه يجدد كثيراً في الفكر السياسي، ولا يظل عبداً لسلطة ارسطو كما سنرى.

ب) مارسيليو جاء بمفهوم جديد للقانون حين اسس شرعية كل قانون لا على اقامة المصلحة العامة فحسب، بل على رضى الشعب وقبوله بمثل هذا القانون، فالشعب هو مصدر التشريع، صحيح ان الرومان كانوا قد عرفوا مثل هذه النظرية، ولكن اهمية قول مارسيليو انه جعل من العودة للشعب مصدراً للتحرك السياسي، والعمل الدؤوب للشعب، لأخذ المبادرة للتخلص من السلطة التي تحكم بقوانين لا يرضاها لنفسه.

وهنا يقترب مارسيليو من المفاهيم الديمقراطية الحديثة. وهذا المفهوم القائم على موافقة الشعب يخالف ايضاً الفكر الوسيط المتمثل بالاكويني الذي كان يعتقد بأن القانون نظام من العقل غايته المصلحة العامة. بدل العقل المجرد العام اصبحت هناك ارادة شعبية تنتج قانوناً له صفة الالزام والقهر. وهكذا يكون مارسيليو رائداً في ابراز القانون الوضعي الذي لا يصدر عن عقل عام يرى الخير والشر، بل عن مجموعة من الناس ارتأت لنفسها أن تعيش في ظل قانون اشترعته هي، وارادته ملزماً لها.

ج) بسبب الصفة الوضعية للقوانين فإن مارسيليو يشدد على الوسائل المستعملة، إذ ان هذه يجب أن تمر عبر ارادة الشعب أو المشترع، فالغايات وحدها لا تكفي، وبالتالي فإن اللجوء الى مفهوم المصلحة العامة من اجل تبرير قمع الشعب واستغلاله أمر مرفوض، لا بد إذن من ايجاد صلات ديناميكية بين الاهداف التي تتوخاها المجموعة والوسائل التي تلجأ اليها، وبهذا يكون مارسيليو هنا رائداً ايضاً من رواد الديمقراطية.

د) قبل أن يكون مارسيليو رائداً من رواد القوانين الوضعية والديمقراطية الحديثة، هو قبل كل شيء عدو بلا هوادة للسلطة الزمنية للكنيسة، وهذا ما كان يجمعه مع صديقه جان دي جاندون الرشدي المتشدد.

إن عنوان الكتاب يشير بوضوح الى هدف مؤلفه، فالمدافع عن السلم هو الحاكم الذي ارتضته ارادة شعبية ويحكم بقوانين وضعية، اما مصدر القلق والاضطراب والخصم الأول للمدافع عن السلم فهو اسقف روما (البابا) وجماعة الإكليروس الذين يهدفون الى بسط سيادتهم، ليس على روما وحدها بل على كل البلدان، من اجل الإثراء الفاحش والتسلط.

معركة استقلالية الفلسفة عن اللاهوت اتخذت هنا بعداً اجتماعياً واصبحت معركة استقلالية السلطة المدنية عن السلطة اللاهوتية اي الدينية، واصبح كل هم مارسيليو نزع كل

الصلاحيات من رجال الاكليروس عدا السلطة الروحية، مارسيليو يهدف الى انتزاع كل سلطة مدنية من يد الكنيسة، لذا فهو يقول بأنه لو ارتكب إنسان هرطقة دينية يحاكم اللّه صاحبها في اليوم الآخر، أما اذا كان لمثل هذه الهرطقة من مردود اجتماعي، واقلقت السلم العام فليس للكنيسة أن تتحرك على الاطلاق، بل على السلطة المدنية أن تتحرك وتطبق قوانينها الوضعية.

خلاصة القول أن مارسيليو اراد ان يجعل من الكنيسة مجرد دائرة من دوائر الدولة.

هـ) لم يكن مارسيليو اول من هاجم السلطة الزمنية للكنيسة الكاثوليكية وعلى رأسها البابا، إذ كان الشاعر الايطالي الكبير دانتي Dante 1321-1265 مؤلف **الكوميديا الإلهية** الشهيرة، قد ألف حوالى سنة 1310 م. أي قبل المدافع عن السلم بنحو أربع عشرة سنة كتاباً أسماه **النظام الملكي** ***De Monarchia***، هاجم فيه السلطة الزمنية للكنيسة، وبهذا المعنى كان رشدياً، ولا ننسى أنه وضع سيجر زعيم الرشديين في فردوسه مخالفاً إدانة الكنيسة لتعاليمه. إلا أن هوة سحيقة تفصل بين فكر الشاعر الايطالي وفيلسوف بادوا الرشدي؛ فدانتي ينتمي الى العصر الوسيط في صياغته للاشكاليات وفي الحلول التي يجدها، في حين ان مارسيليو يفتح آفاق الحداثة الفكرية. دانتي كأن يهمه أن يكف يد الكنيسة عن التدخل في الشؤون الزمنية، ولكنه ظل ككل مفكري العصر الوسيط الغربي يؤمن بامبراطور واحد وبابا واحد، ولا يريد أن يتعدى الواحد صلاحياته.

إن مفهوم دانتي يظل مفهوم الأمة المسيحية الواحدة، والدولة المسيحية الواحدة، والحكومة الكونية الواحدة، وعلى رأسها امبراطور واحد، وبابا واحد يرعى الشؤون الروحية فقط، في حين أن مارسيليو يكسر كل المفهوم المنوليتيكي monolitique للأمة. هذا المفهوم الذي يجعل من المجموعة كلاً متجانساً تختفي فيه الفروقات، وليس من ملك واحد، ولا من امبراطور واحد ولا من اسقف واحد في مفهوم مارسيليو، بل قوميات متعددة مختلفة متباينة، من حقها أن تؤسس دولاً عديدة تختلف عن بعضها البعض، حسب اختلاف عاداتها وتقاليدها ولغاتها.

لا بد إذن من وجود حكومات متعددة حسب «تعدد الحدود الجغرافية واللغوية والأخلاقية». ان كان امبراطور دانتي همه الأول إعادة الوحدة الأساسية للمجتمع المسيحي، فإن مارسيليو يعترف بالشعور القومي لكل مجموعة. ويمكن ان نقول بأن الصراعات داخل جامعة براغ كانت من اجل سيطرة عنصر من العناصر القومية عليها، وقد تمت بعد فترة سيطرة العنصر التشيكي، وبذا انتهت الجامعة القائمة على وحدة اللغة اللاتينية التي تجمع الفئات القومية المتنافرة.

ويعتقد المؤرخ الفرنسي المعاصر جاك لوغوف J. Le Goff في كتابه **المثقفون في العصر الوسيط** بأن فلسفة مارسيليو حين اعترفت بالشعور القومي، وان للشعب حقه في أن يعبر عن نفسه، وأن تكون له دولته المستقلة ضمن حدودها اللغوية، فقد فتح الطريق امام التعددية في المسيحية، وكسر الوحدة الاساسية لها، مما قاده الى تبني الخصوصية Le particularisme، اي السمات المميزة لكل شعب، أو مجموعة لغوية أو اتنية.

وانه لمن المؤكد بأن الدفاع عن الخصوصية لكل امة يعني كسر المفهوم الوحدوي للانسانية، والقبول بالتباين والتمايز، وكسر المفهوم التوحيدي للمجموعة المسيحية، بل يعني ولادة الخصوصية، الخطوة الاولى على طريق الفردية التي جاءت من قبول مفهوم التفرد والاختلاف، والفردية مفهوم خاص بالفكر الغربي الحديث، كان لمارسيليو شرف إدراكه والدفاع عنه، مما يعني انه قد فتح في الفكر الغربي الطريق الى الفردية اي الى الحداثة، وان العصر الوسيط قد اصبح خلفه.

6 ـ الرشدية اللاتينية في عصر النهضة:

لقد بدأت النهضة الاوروبية في ايطاليا منذ القرن الخامس عشر ثم من هناك شملت كل اوروبا، في القرن السادس عشر، قرن الاصلاح الديني، والواقع أن عصر النهضة يتمثل اول ما يتمثل بإيديولوجية جديدة هي الحركة الانسانانية L'Humanisme، أي تلك الحركة التي تجعل من تراث الانسانية، وهو وثني بغالبيته، أمراً عظيماً يستحق كل اعجاب وتقدير، وهذا الموقف كان همه رفع شعار الانسان الرائع الناجح ضد شعار الانسان المكبل بالخطيئة الاصلية، والساقط دوماً في مستنقع الخطايا، وعلى الصعيد الفلسفي، فإن عصر النهضة قد رفع شعار افلاطون 427/428-347 ق. م كرمز للعقلية الجديدة وللعلوم الجديدة، في وجه ارسطو الذي استعادته بغالبيته السكولائية التومائية المنتمية للعصر الوسيط.

إلا أن هذا لا يمنع ان يكون هناك تيار رشدي قوي في عصر النهضة، فملك فرنسا فرنسوا الاول مؤسس اهم جامعة فرنسية بعد السوربون، وهي الجامعة المسماة اليوم الكوليج دي فرنس Collège de France والتي كانت تسمى في حينه

كلية القارئين الملكيين Le Collège des lecteurs royaux، استدعي للتعليم فيه الرشدي فيكومركاتو Vicomercato وقد درس هناك بالفعل من سنة 1542 الى سنة 1557 م. ويشير الفيلسوف لايبنتز Leibniz في كتابه الشهير الثيودية *La Théodicée* المنشور سنة 1710 م. الى وجود الرشديين اللاتين في ايطاليا في عصر النهضة ويسميهم وذلك في الفصل الذي أسماه «خطاب حول توافق الايمان والعقل». ونحن بدورنا سنتوقف قليلاً عند اثنين من هؤلاء. اولهما هو بومبونازي Pomponazzi 1462-1525، الذي حاول ان يجد هدفاً انسانياً لحياة الفرد بمعزل عن كل اعتبار ديني، في غياب كل غاية سامية تصبح الغاية الأخيرة للانسان هي في هذه الارض وتصبح كل القيمة لهذه الحياة، ويصبح الهدف الاخير ليس الطمع في مكافأة إلهية، بل في حب الفضيلة والنفور والابتعاد عن كل شر. وكل هذا يذكرنا بموقف بويس الدغمركي، وإن كان احتمال وجود سعادة اخروية قد ابعد من فكر بومبونازي.

أما الرشدي الايطالي الآخر، وأحد أواخر ممثلي مدرسة بادوا فهو قيصر كريمونيني Cremonini 1550-1631 وهو يعيد المواضيع الرئيسية المعروفة للرشدية اللاتينية: الصلة الحميمة بين الجسد والنفس وبالتالي فناء النفس مع الجسد، وكذلك القول بقدم العالم وبالتالي نكران فكرة الخلق، اي اننا لا نجد عنده من فكر جديد. والواقع أن هذه الآراء بالرغم من عدم أصالتها كانت تخيف المعاصرين، وقد جابه فيلسوفنا بعض الصعوبات في متابعة تدريسه في جامعة بادوا اذ تعرض للتحقيق.

هذا ويخبرنا لايبنتز بأن مجمع لاتران 1512-1517 كان قد أدان الرشدية اللاتينية، ولكنها ظلت الى القرن السابع عشر.

ورشدية عصر النهضة تطرح الكثير من القضايا لعل أهمها أنها على الصعيد الفكري العقائدي لم تأت بجديد، في حين أنها لعبت دوراً نقدياً هاماً على الصعيد الادبي والاخلاقي. أما المشكلة الثانية والأهم فهي أن الافلاطونيين كانوا على وعي برياح التغيير التي بدأت تعصف في عصر النهضة الاوروبي، فعصر النهضة هو عصر بداية العلوم الحديثة عصر كپلر Kepler 1571-1630 وغاليليو Galilée 1564-1642) وقبلهما كوبرنيك Copernic 1473-1543) الذي برهن عن دوران الكواكب على ذواتها وحول الشمس، وانهى بالتالي المفهوم الارسطوطاليسي بسماء تخضع لدوران ابدي، ولقد ذهب الرشديون الايطاليون بالتعصب لأرسطو ولشارحه الى حد انهم قالوا بأن ارسطو اتى بكل العلوم، فليس هناك من جديد ممكن، ونحن نلمس من كتابات غاليليو تهكمه عليهم، وفي الوقت نفسه مدى مرارته امام عنادهم.

ان عدم استيعاب العلوم الجديدة، وعدم الشعور بأن رياح التغيير قد بدأت تعصف في كل اوروبا، جعل الرشديين اللاتين يتحجرون وهم الذين كانوا سابقاً رواد التجديد والراديكالية، وهكذا فقد بدأت حركتهم تضمحل رويداً رويداً لتظهر بعدها إيديولوجيات جديدة، انتهت في القرن السابع عشر بانتصار الكلاسيكية التي كانت بمثابة إقامة توازن بين التراث الوثني القديم والتجديد.

خاتمة

لقد كانت الرشدية اول ايديولوجية تسيطر على الغرب، بعد ان كان اللاهوت المسيحي قد سيطر طيلة ثمانية قرون، لذا فإن محاولة طرح مسألة امانة الرشدية اللاتينية لفكر ابن رشد تبدو مشكلة ثانوية.

إن القوى الجديدة المتمثلة في جامعة باريس اولاً وفي مدرسة بادوا ثانياً، كانت متعطشة الى افق جديد، فوجدت بابن رشد ضالتها، وصنعت منه رمزاً، ونسجت حوله القصص وربما الأساطير. فرنسا وايطاليا كانتا تميلان الى عقلانية نظرية فاختطفتا الفكر الرشدي وجعلتا منه غذاءهما الجديد، في حين أن انكلترا كانت تميل الى المتجسد والتجربة فوجدت جامعة اكسفورد ضالتها لدى عالم عربي آخر هو ابن الهيثم في بصرياته. اما الفكر الالماني فكان ينشد الى مزج العقلانية بتصوف خاص، وقد عبر عنه احد اوائل ممثليه وهو مايستر ايكهارت Maître Eckhart في القرن الرابع عشر متأثراً، ولو بطريقة غير مباشرة، بالعقلانية الصوفية للفيلسوف الاندلسي ابن باجّة.

إن كل شعب، حين يقتبس من غيره من الشعوب، فكراً أو فناً أو علماً، يشدد على ما يريده هو عند الشعب الآخر. والغرب في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بشكل خاص، كان بحاجة الى الوقوف في وجه هيمنة الفكر اللاهوتي الذي ساد كل القرون الوسطى، وحين عثر على شروح ابن رشد أيقن أنه وجد ضالته، فاستعمل الرشدية من اجل معركته هو، أي من اجل التعبير عن الانسان المتحرر من هيمنة فكرة الخطيئة، والجاعل من العمل التعبير الأكمل لتحقيق ذاته، وتأكيد قدرة العقل الانساني وعظمته. وهكذا يمكننا أن نقول بأن الرشدية اللاتينية نقطة التحول الفاصلة في كل تاريخ الغرب، أي أن الغرب الحديث لم يبدأ كما يؤكد المؤرخون، مع عصر النهضة الاوروبية، بل ولد في القرن الثالث عشر، فاهوة سحيقة بين القرن الثاني عشر والقرن الذي يليه، في

حين ان عصر النهضة يبدو كأمتداد طبيعي لما كان قد حصل في القرنين اللذين سبقاه، وهذا ما تؤكده ايضاً الرشدية اللاتينية السياسية في القرن الرابع عشر، ففي ذلك الحين ولد الفكر الديمقراطي الحديث، وولدت لأول مرة فكرة الخصوصية، ومنها الفردية التي بدونها ليس من غرب ولا من حداثة، إذ ستصبح كل الفلسفة الغربية فلسفة انتزاع الحريات المجسدة للفرد، وتحريره من ربقة السلطة المتمثلة بشتى الصور والاشكال.

مصادر ومراجع

— اعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الانسانية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1978.
— انطون، فرح، ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده، وفرح انطون، دار الطليعة، بيروت، 1981.
— الخضيري، زينب محمود، اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت، 1985.
— زيناتي، جورج، «ابن رشد بين العرب والغرب»، مجلة الباحث، العدد الاول ايار/حزيران، باريس، 1978.

—a

Bréhier, E., *Histoire de la philosophie,* tome 1 fasc, 3, éd. P.U.F Paris, 1967.
— Dante, *œuvres Complètes*, éd, Gallimard bibliothèque de la Pléïade, Paris.
— Ebenstein, William, *Great Political Thinkers,* (4 è éd., Dryden Press, Hinsdale, Illinois, 1969.
— Gilson, Etienne, *La Philosophie au Moyen âge*, tome 2, éd. Payot, Paris, 1976.
— Grabmann, Martin, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Stizungs berichte.. 1931,2 Munich 1931.*
— ———, *Neu aufgefundene Werke des Siger Von Brabant und Boetius Von Dacien*, Sitzungsberichte 1924, 2 Munich,1924.
— Le Goff, Jacques, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, éd. du Seuil, Paris, 1976.
— ———, *Pour un autre Moyen Age*, éd. Gallimard, Paris 1977.
— Leibniz, *Essais de Théodicée*, éd. Garnier/Flammarion, Paris 1969.
— Mandonnet, Pierre, *Note Complémentaire sur Boèce de Dacie*, R. Sciences, 1933 (22).
— ———, *Siger de Brabant et L'Averroïsme latin au XIII ç siècle*, *Iére* éd. Fribourg (Suisse) 1899, 2 ç éd. 2 volumes (Les philosophies belges VI-VII) Louvain, 1911-1908.
— Badawi, A., in Châtelet Fr., direction, *Histoire de la Philosophie,* tome 2 éd, Hachette, Paris, 1972.
— Marsile de Padoue; *Le Défenseur de la Paix*, tr, J. Quillet, éd. Vrin, Paris
— Masilio of Padua, *The Defender of Peace*, trans. Alan Gewirth Columbia University Press, 1952.
— Munk, S., *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, 1 e éd. Paris 1859; rééd. Vrin, Paris, 1955.
— Nardi, B., *Saggi sul'Aristotelismo Padovano dal secolo XIV al XVI (*Università degli Studi *di Padova)*, Florence, 1958.
— Quillet, J., *La Philosophie Politique de Marsilè de Padoue*, éd. Vrin, Paris.
— Renan, E., *Averroès et l'Averroïsme,* 1`ère éd, Paris 1852; rééd. Calmann- Levy, *œuvres,* tome 3.
— Saint Thomas d'Aquin, *De l'Unité de l'intellect, Contre les disciples d'Averroès etc*, éd. Vrin, Paris, 1984.
— Van Steenberghen, F., *La Philosophie au XIII è siècle,* éd. Publications Universitaires Louvain et Béatrice Nauwelaerts, Paris, 1966.
— Zainaty, Georges, *La Morale d'Avempace,* éd. Vrin, Paris, 1979.

جورج زيناتي

الرمزية (في الفلسفة)

Symbolism
Symbolisme
Symbolismus

على الرغم من أن الرمزية قد ارتبطت أساساً بفنون الأدب ومدارسه باعتبارها نهجاً في التعبير ورؤية فنية للواقع، الا أنها قد امتدت الى مجال الفلسفة أيضاً لتصبح مجالاً من مجالات التفلسف وأداة للتعبير عن فكر الفيلسوف ومحاولة نحو تكوين رؤية شاملة للواقع بل ووسيلة جوهرية نحو اقتحام الواقع ككل، وبذلك لم تقتصر الرمزية على الفن بل تعدته الى العديد من مجالات التفلسف كالعلم والأسطورة والتجربة الدينية والمعرفة التاريخية والميتافيزيقا.

1 ـ موقع الرمزية من الفلسفة المعاصرة:

يذهب الأستاذ جوزيف برينان Joseph Gerard Brennan في عرضه لأهم التيارات الفلسفية المعاصرة الى القول بوجود اتجاهين أساسيين على النحو التالي:

1 ـ فريق المدرسة التحليلية وينتمي اليه أصحاب الوضعية المنطقية ويرى أن وظيفة الفلسفة تنحصر في التحليل النقدي للتصورات الرئيسة المستخدمة في لغة الحديث الانساني عادياً كان أم علمياً وذلك بمساعدة الأساليب اللغوية والمنطقية الحديثة.

2 ـ فريق الحفاظ على المفهوم التقليدي لوظيفة الفلسفة،

ويعتقد أصحابه بأن التحليل النقدي، رغم أهميته، لا يعدو أن يكون أداة من أدوات الفلسفة، والى هذا الفريق تنتمي غالبية الفلسفات المعاصرة من وجودية الى ماركسية الى برغماتية.

وبين هذين الفريقين انبثق اتجاه جديد يحاول أن يضع حداً للصراع القائم بين أصحاب النزعة العلمية التحليلية وأصحاب الاتجاهات التقليدية، وذلك عن طريق استعمال مفهوم الرمز Symbol في التعبير عن مناطق مختلفة من النشاط الفكري الانساني كالمنطق واللغة والفن والدين والأسطورة.

وهكذا يمكن فتح آفاق جديدة للفلسفة المعاصرة، ويمكننا القول بأن هذا الاتجاه يدين بالفضل الأكبر في التعبير عنه وتأصيله الى كل من أرنست كاسيرر Ernst Cassirer وسوزان لانجر Suzane K. Langer كما يتبدى فيما يعرف اليوم بأبحاث الاشارات والدلالات والمعاني Semantics and Semiotics. وهنا يمكن أن نذكر اتجاه شارلز موريس Charles W. Morris. في البحث في الدلالة والرموز بتأثير تقدم دراسة المنطق الرمزي Symbolic logic.

وبالإضافة الى هؤلاء يمكن أيضاً أن نضيف أصحاب النزعة البنيوية ويمثلهم كل من لاكان Lacan وفوكوه Focault والتوسير Althusser وكلود ليفي شتراوس Claude Levy-Strauss. وأصحاب هذا الاتجاه اهتموا أساساً بمفهوم الرمز في دراسة العديد من الظواهر الانسانية كاللغة والأسطورة والقرابة والنسب والزواج.

2 ـ الرمزية ونظرية المعرفة أو فلسفة الحضارة عند أرنست كاسيرر:

اذا كانت الابستمولوجيا التقليدية ابتداء من كانط الى الكانطية الجديدة قد اكتفت بنقد المعرفة العلمية، فإن كاسيرر جعلها تمتد الى نقد المعرفة الإنسانية أو نقد الحضارة الانسانية في كل أشكالها من لغة الى اسطورة الى فن الى تاريخ. لقد كانت المشكلة الرئيسية بالنسبة للفلسفة الكانطية تتمثل في توضيح كيفية تطبيق التصورات على الخبرة الحسية. أما عند كاسيرر فلقد استحالت عملية التصور Conceptualization الى مجرد حالة خاصة مما يطلق عليه الرمزية Symbolization أو التمثيل الرمزي Symbolic representation. فالتمثيل الرمزي عند كاسيرر أصبح في المحل الأول يمثل عملية أساسية في الوعي الانساني Human Conscious وهو الذي يوضح لنا كيفية فهمنا للعلم بل وأيضاً للأسطورة والدين واللغة والفن والتاريخ. ولا غرو في ذلك فالموجود البشري عند كاسيرر قد أصبح خالقاً للرموز ولم يعد مجرد حيوان ناطق.

ويتميز الرمز عند كاسيرر بأنه يخلق علاقات أو ارتباطات معينة بين الاشارات الحسية Perceptual Signs من ناحية والمعاني Meanings من ناحية أخرى ـ فطبيعة عملية الرمز تتمثل في خلق عالم يعلو على الاشارات الحسية ويغلفها به.

والعالم الرمزي الذي يخلقه الموجود البشري شأنه في ذلك شأن التصورات والمقولات الكانطية. فهو لا يعكس العالم الموضوعي أو يحاكيه بل إنه يخلقه ويكونه ويبنيه وينظمه. فالرموز العلمية تنشأ وتخلق عالماً من الموضوعية الا وهو عالم العلم.

والصور الأسطورية تنشأ وتكون وتخلق واقعاً آخر موضوعياً الا وهو عالم الأساطير والدين.

والكلام العادي واللغة الجارية تكون وتشكل أيضاً واقعاً موضوعياً الا وهو عالم الحس المشترك Common Sense.

والرموز الفنية تخلق وتشكل واقعاً آخر موضوعياً الا وهو عالم الأشكال الخالصة.

ويمكن القول بصفة عامة أن هناك دائماً طريقة معينة يجري على أساسها التمثيل الرمزي. وهذه الطريقة تقابل واحداً من النظم الثلاثة الرمزية التي تخلق وتشكل ثلاثة نماذج من الواقع الموضوعي تقابلها على التوالي ثلاث وظائف رمزية وهي:

1 ـ وظيفة التعبير Expression Function: والعالم الذي تخلقه هذه الوظيفة هو عالم الأسطورة البدائي. وهنا تختلط العلامات أو الإشارات بمدلولها وتمتزج الرموز بما ترمز اليه. واذا كان هناك من فارق بينهما إلا أن هذا الفارق لا يتضح على مستوى الوعي الانساني. فالبرق الذي يعبر عن غضب الاله في المجتمعات البدائية ليس مجرد علامة له بل إنه هو وغضب الإله شيء واحد. وقد يجري هذا أيضاً على مستوى حياتنا الادراكية عندما لا ننظر الى أنها دليل الرضا بل تنسب الرضا للابتسامة نفسها فتصبح ابتسامة راضية.

2 ـ وظيفة الحدس Intuition Function: وهذه الوظيفة تتم عن طريق استعمال اللغة العادية التي تخلق أشكال عالم الادراك العادي. إنها الوظيفة التي تشكل وتخلص وتصوغ عالم الحياة الجارية. وبهذه الوظيفة يمكن لنا أن نميز بين بعض الصفات الدائمة التي تحدد لنا أنواع الجواهر وبين الصفات الأخرى العرضية. كما يمكننا أن نميز بين الموضوعات وصفاتها أو بين الأشياء وبعضها. وفلسفة أرسطو تقدم لنا في رأي كاسيرر مرحلة سابقة على المرحلة العلمية نفكر بها في الأشياء. وأساس هذه المرحلة هو التمثيل الرمزي بطريق الحدس.

3 ـ الوظيفة التصورية The Conceptual Function: وهذه الوظيفة تخلق وتشكل عالم العلوم، وهو عالم أقرب الى أن يكون نسقاً من العلاقات وليس مجرد نسق من الجواهر وصفاتها. فالجزء لا يرد الى الكل، بل إنه يرد الى مبدأ تنظيمي بحيث تنتظم الجزئيات بحسب نظام معين أو سلسلة محددة.

وإذا كان كاسيرر قد قدم لنا في مؤلفه الكبير **فلسفة الأشكال الرمزية** *The Philosophy of Symbolic Forms* عوالم اللغة والأسطورة والعلم، فإننا نجده في كتابه **مقال عن الانسان** An essay on Man، والذي يعد عرضاً موجزاً للكتاب الأول الذي يقدم عالمي الفن والتاريخ، وكل من هذين العالمين يقدم لنا نوعية جديدة من المعرفة، فالفن يقدم لنا معرفة بالأشكال الخالصة للواقع، والتاريخ يقدم لنا معرفة بالأحداث الماضية.

من هنا أصبحت لدينا معرفة أسطورية ومعرفة لغوية ومعرفة جمالية ومعرفة تاريخية، والخلاصة أن فلسفة الأشكال الرمزية عند أرنست كاسيرر تقدم لنا نظرية شاملة في المعرفة، ومن هنا كان انتقال كاسيرر من نقد العقل عند كانط الى نقد الحضارة وبالتالي توحدت نظريته المعرفية بفلسفته الحضارية. لو اتضح الموقف على هذا النحو لأمكن لنا أن نتبين أن التعريف القديم المألوف للإنسان باعتباره حيواناً ناطقاً لم يعد كافياً. وبذلك عرف كاسيرر الانسان باعتباره حيواناً خالقاً للرموز.

فإذا كانت الفلسفة النقدية عند كانط قد عنيت أساساً بنقد العقل وبالتالي اعتبرت العامل الوحيد الحاسم في تمييز الانسان هو العقل النظري المنطقي، فإننا نجد الجانب العقلي عند كاسيرر لا يمثل كل فعاليات الانسان، ومن ثم فلا يمكن أن نرد اليه كل صور الحضارة الانسانية، ولما كان قد انتقل بفلسفته من **نقد العقل الخالص** عند كانط الى نقد الحضارة، فإنه ترتب على ذلك أن أصبح العقل النظري المنطقي مهما تعددت وظائفه وتنوعت بمثابة فرع واحد فقط من فروع كثيرة تندرج كلها تحت طابع واحد يميز الانسان. وهو القدرة على الرمز. ومعنى هذا أنه لم يعد العقل وحده هو ما يميز الانسان، بل لقد أصبح العقل مصطلحاً ناقصاً لا يمكننا من احتواء كل فاعليات وأنشطة الموجود البشري، وهنا يقول كاسيرر «العقل أو النطق اصطلاح ناقص لا نستطيع عن طريقه وحده فهم أشكال الحضارة الانسانية في ثرائها وتنوعها وكل هذه الأشكال رمزية. وعلى هذا الأساس بدلاً من أن نعرف الانسان باعتباره حيواناً عاقلاً فإن علينا أن نعرفه باعتباره حيواناً رمزياً. فعن طريق العقل وحده لا نستطيع أن ندرك العالم الاسطوري أو العالم اللغوي، فإذا كانت القوة العاقلة مظهراً كامناً في كل أنواع النشاط الانساني، فإننا مع ذلك لا نستطيع أن نعد بناء الأسطورة بناء عقلياً، كذلك اللغة فإنها اذا كانت قد عرفت عن طريق العقل الا أنه من السهل أن نجد هذا التعريف يعجز عن أن يشمل الميدان كله، وإنما هو جزء من كل، لأننا نجد الى جانب اللغة الفكرية لغة عاطفية، والى جانب اللغة المنطقية أو العلمية لغة خيال شعري، وفي المقام الأول لا تعبر اللغة عن الأفكار وإنما تعبر عن المشاعر والعواطف، حتى الدين في حدود العقل الخالص ـ كما تصوره كانط واستنتجه ـ لا يعدو أن يكون مجرد محض تجريد. انه لا يحمل الا الصورة المثالية، الا الظل من الحياة الدينية الأصيلة الملموسة.

واذا كان كاسيرر قد عرف الإنسان باعتباره حيواناً خالقاً للرموز فإنه لم يكتف بهذا التعريف بل زاده تحليلاً، فيبين لنا أن العالم البيولوجي يوكسل **Uexüll** قد أوضح بأن لكل كيان عضوي حسب تركيبه التشريحي جهازين: الأول منهما يسميه جهاز الاستقبال والثاني منهما يسميه جهاز التأثير. ولا بد من تعاون الجهازين معاً.

وهذان الجهازان، جهاز الاستقبال الذي يتحقق عن طريقه تقبل المؤثرات الخارجية وجهاز التأثير الذي يستجيب لهذه المؤثرات يتسمان بسمة التلاحم الوثيق بينهما، فهما حلقتان في دائرة واحدة يسميها يوكسل بالدائرة الوظيفية، ولا يعارض كاسيرر تشريح يوكسل للجهاز العضوي على هذا النحو، لكنه يضيف اليه جهازاً آخر يميز الانسان عن غيره من الكائنات العضوية ويسميه بالجهاز الرمزي. وهنا يقول: «بين الجهاز المستقبل Receptor والجهاز المؤثر Effector وهما اللذان يوجدان في كل الأنواع الحيوانية، نجد لدى الانسان حلقة ثالثة يمكن تسميتها بالجهاز الرمزي Symbolic System، فإذا ما قرنت الانسان بغيره من الحيوانات، وجدته لا يعيش في واقع أوسع فحسب، ولكنه يعيش أيضاً إن صح القول في بعد جديد من أبعاد الواقع، وهو البعد الرمزي، وهنا يقول كاسيرر: «وما دام الانسان قد تجاوز العالم المادي فإنه أصبح يعيش في عالم رمزي، وما اللغة والأسطورة والفن والدين الا أجزاء من هذا العالم، فهذه هي الخيوط المتنوعة التي تنسج منها الشبكة الرمزية. إنها النسيج المعقد للتجربة الانسانية وكل التقدم الانساني يرهف من هذه الشبكة ويقويها».

لم يعد الانسان قادراً على مواجهة الواقع مباشرة. لم يعد يستطيع أن يحدق فيه وجهاً لوجه ـ ويتقلص العالم المادي ـ فيما يبدو ـ كلما تقدمت فعالية الانسان الرمزية. وبدلاً من أن يتعامل الانسان مع الأشياء مباشرة نجده بمعنى من المعاني

يتحدث دائماً مع نفسه. فلقد استغرق نفسه بالأشكال الرمزية والصور والرموز الأسطورية أو الشعائر الدينية - حتى أصبح لا يرى شيئاً ولا يعرف شيئاً الا عن طريق تلك الوسائط المصطنعة.

وموقف الانسان في هذا واحد سواء في الجانب النظري أو الجانب العملي. ففي الأخير منها نجد الإنسان لا يعيش في عالم من الوقائع الصلدة أو طبقاً لاحتياجاته ورغباته المباشرة.

انه يعيش وسط عواطف متخيلة وفي الآمال والمخاوف. لقد قال ابكتيتوس Epictatus ان ما يزعج الانسان ويخيفه ليست الأشياء وإنما آراؤه عنها وأوهامه ازاءها.

الواقع الجديد إذن هو وحده موضوع فلسفة الأشكال الرمزية. إنه واقع قائم بذاته، له استقلاله الخاص وموضوعيته المحددة. إنه ليس مجرد محاكاة للواقع المادي، بل هو من ذلك بمثابة بُعْدٍ من ابعاده Organs of reality وعن طريقه وحده يصبح كل شيء موضوعاً لإدراكنا.

وهذا الواقع الجديد لا يمكن أن يعد على هذا الأساس جزءاً من العالم المادي بل إنه يصبح بصفة أساسية منتمياً الى عالم المعنى.

ومن هنا يقول كاسيرر «ومن الضروري من أجل الفكر الرمزي أن يوضع فصل حاد بين الواقعي والممكن، أي بين الأشياء الواقعية والمثالية. ليس للرمز وجود واقعي كجزء من العالم المادي وإنما له معنى.

«وقد كان من العسير على الفكر البدائي أن يميز بين الوجود والمعنى فهما هنالك مختلطان وإنما ينظر البدائي الى الرمز نظرته الى شيء قد وهب قوى سحرية ومادية الا أن التفرقة بين الأشياء والرموز أصبحت بعد تقدم الحضارة الانسانية أمراً ملموساً بوضوح. وهذا يعني أن التفرقة بين الواقع والامكان أصبحتْ ملحوظة عندئذ».

الواقع الرمزي عند فيلسوفنا إذن ليس مجرد شيء مادي وإنما هو في المحل الأول، أن هذا المعنى لا بد له من بنية مادية أو قوام حسي لكي يتضح من خلاله. فالموضوع الحضاري يتطلب أساساً مادياً فيزيائياً، فالصورة تحتاج الى القماش والتمثال لا بد له من الرخام والوثيقة التاريخية لا بد لها من المخطوطات والأوراق.

الشكل الرمزي عند كاسيرر يتسم إذن بنوعية خاصة تتمثل في شكله المادي الحسي من ناحية، وماهيته العقلية من ناحية أخرى.

ولعل مثل هذه الخصائص يمكن ردها الى كانط في معالجته للرسوم الخيالية الترنسندنتالية Transcendental Schemata .

وبالرجوع الى الفلسفة النقدية يمكن لنا توضيح وظيفة هذه الرسوم. حيث إنه لما كانت الوظيفة الأساسية للمقولات تتمثل في تطبيقها على الحدوس التجريبية، لذا فقد نشأت مشكلة هامة وهي كيف يتسنى للمقولات وهي صور أولانية كلية ضرورية أن تنطبق على الحدوس وهي حسية جزئية متغيرة.

كان لا بد إذن من وسيط له الطابع الحسي والأولاني معاً. بحيث يمكن أن يقال عنه صورة عقلية حسية - وعن طريقه وحده يمكن تطبيق المقولات على الحدوس. مثل هذا الوسيط رده كانط الى المخيلة وسماه بالرسم الخيالي الترنسندنتالي. فالمخيلة هي الواسطة بين الحاسية والفهم. ذلك لأنها تتسم بالطابع الحسي، إذ أن الصور التي تمدنا بها هي دائماً في المكان والزمان. ومع هذه السمة التي تتسم بها المخيلة فإنه توجد سمة أخرى تتسم بها وهي سمة التلقائية والابداعية. إذ أن المخيلة تستطيع بطريقة أولية مطابقة للمقولات ابداع رسوم تخطيطية Schemes أو رموز يمكن أن تنتظم تحتها الحدوس الحسية. ويضرب كانط مثلاً لذلك فيقول أننا لا نستطيع أن نفكر في الزمان دون أن نرسم خطاً مستقيماً في مخيلتنا، وكذلك لا نستطيع أن نفكر في الكم دون أن نتصوره باعتباره عدداً.

ومعنى هذا أن المخيلة تفرض على الحدس عملاً أولياً هو عبارة عن عملية تنظيم أو تأليف رمزي يكون بمثابة تمهيد للتأليف الذهني الذي تحققه المقولات، ولما كان عمل المخيلة باطنياً صرفاً، كان لا بد له من اتخاذ صورة الحس الباطني نفسه وبالتالي فإنه كان لا بد له من أن يتخذ صورة الزمان.

والزمان أيضاً يمكن أن يقال عنه وسيط بين الحدس والمقولات. فالزمان مجانس من جهة للحدس، إذ انه متضمن في كل تمثل من تمثلاتنا التجريبية. وهو من ناحية أخرى مجانس للمقولة، فهو كلي وهو قاعدة أولية.

لا بد اذن من حدس الزمان حتى تتمكن المخيلة من أن ترسم أولياً تلك الاطارات التي تستطيع الظواهر أن تندرج تحتها، والتي تشير الى المقولة التي سوف تنظم هذه الظواهر. هذه الاطارات هي التي أسماها كانط بالرسوم التخطيطية الصورية أو الرسوم الخيالية الترنسندنتالية.

إنها أشكال مجملة متخيلة أو صور تشبيهية رمزية، يوفرها الذهن للمقولات حتى يجعلها قابلة للانطباق على الظواهر.

من هنا يتضح لنا أن الشكل الرمزي عند كاسيرر وثيق الصلة بالرسم الخيالي الترنسندنتالي. إن مقوماته تماثل في طبيعتها مقومات الرسوم الخيالية الترنسندنتالية. فالشكل الرمزي عند فيلسوفنا يتسم بالماهية العقلية الخاصة به من ناحية والشكل الحسي المادي من ناحية أخرى.

ومن هنا يتضح لنا أن تحليل عملية التمثيل الرمزي ليكشف لنا عن تضمنها لخطتين أساسيتين هما الشكل الحسي Sensous من ناحية والمعنى Sense من ناحية أخرى - وهنا لا بد لنا أن نوضح أن التمييز بين الرمز والمعنى عند فيلسوفنا ما هو الا عملية تجريدية محضة تتم في الفكر وحده لا في الواقع. فاللون والامتداد يمكننا فصلهما في فكرنا وحده ولكننا لا نستطيع ذلك في الواقع، وكذلك الحال بالنسبة للتميز بين الرمز والمعنى.

فالرمز على الرغم من بنيته المادية الحسية الا أنه يتجاوز مع ذلك تلك البنية ليشير بذلك الى المعنى.

إن ماديته مستغرقة تماماً في هذه الوظيفة. حقاً أنه يخضع للشكل الحسي ولكنه في نفس الوقت ليس خاضعاً له كلية.

3 - الرمزية كمفتاح جديد للفلسفة عند سوزان لانجر:

اذا كان العلم عند كاسيرر يمثل بعداً واحداً فقط من أبعاد الواقع، واذا كانت فلسفة الوضعية المنطقية قد اتسمت بهذا البعد وحده، واذا كان كاسيرر قد أدخل ذلك البعد الواحد ضمن فلسفة أعم وأشمل وهي فلسفة الأشكال الرمزية، فإننا نجد تلميذته سوزان لانجر تدخل الرؤية العلمية المحدودة لفلسفة الوضعية المنطقية في عالم أرحب وأشمل الا وهو العالم الحضاري. فإذا كانت الوضعية المنطقية قد حصرت نفسها في حدود عالم اللغة فحسب، فإن سوزان لانجر تبدأ فلسفتها فتبين لنا أن عالم المعنى أوسع من عالم اللغة، ذلك أنه توجد مجالات أخرى خلاف الفكر اللغوي لا يمكن قياسها على أساس المنطق اللغوي وحده كالأحلام والأساطير والفن والميتافيزيقا، وكل هذه المجالات تعد في رأي سوزان لانجر رموزا حافلة بشتى المعاني خلقتها الطبيعة الإنسانية للتعبير عن بعض الجوانب التي تعجز اللغة عن التعبير عنها.

وتذهب سوزان لانجر الى القول بأننا عندما نقول أن ثمة شيئاً ما قد عبر عنه تعبيراً جيداً فلا يعني قولنا هذا بالضرورة إننا نؤمن بالفكرة المعبر عنها أو نعتقد بصحتها، بل إن كل ما نعنيه في هذه الحالة هو أن هذه الفكرة قد أُعطيت لتأملنا بوضوح وموضوعية. وفي مثل هذه التعبيرات تكمن وظيفة الرموز متمثلة في توحيد الأفكار واستحضارها. وهنا يتضح أن الاشارات Signs تختلف اختلافاً جذرياً عن الرموز Symbols، فالإشارة تفهم متى استخدمت للاشارة الى الموضوع أو الموقف الذي تدل عليه. أما الرمز فإنه يفهم متى جعلنا نتصور الفكرة التي يقدمها.

فالإشارة ما هي الا مجرد أداة أو وسيلة لخدمة الفعل بينما الرموز تشكل أدوات ذهنية أو مظاهر لفاعلية العقل البشري. وعندما ينجح الموجود البشري في إيصال فكرته الى غيره عن طريق الرموز فإنه بذلك يكون قد نجح في التعبير عن هذه الفكرة.

4 - شارلز ويليامز موريس Charles. W. Morris وعالم الرمز والاشارة:

فرق موريس بين الرمز الفني وبين الرمز أو العلامات المستخدمة في العلم وهي الدراسات المنطقية التي تعرف الآن بدراسة الرموز ودلالتها، فالعلوم المختلفة تستعمل رموزاً مختلفة أو إشارات مثل الحروف والأشكال والأعداد، وقد تسمى هذه الاشارات رموزاً، لكنها ليست رموزاً Symbols بالمعنى الدقيق للكلمة وإنما هي مجرد إشارات Signs. والفرق بين الاشارة والرمز إنما يرجع الى أن الاشارة ليس لها معنى نستمده من تأملنا لها وإنما تستمد دلالتها من الشيء الذي نتفق على أن نستعملها للاشارة اليه، أما الرمز فله في ذاته معنى خاص به ونستمده من تأمل هذا الرمز والانفعال به فكأنه الشكل والمضمون يكونان معاً وحدة عضوية بمعنى أن اللحن الموسيقي إذا ركب بطريقة معينة فإنما يفيد دلالة يتغير معناها لو كان اللحن ركب في صورة أخرى واختيار الوان قاتمة قد يثير فينا شعوراً مختلفاً كل الاختلاف عن اختيار ألوان زاهية. ومن هنا تصبح الصلة بين الشكل والمضمون في العمل الفني صلة طبيعية وليست علاقة مصطنعة كالتي نجدها بين الاشارة ومعناها. وبناء عليه نستطيع أن نُستبدل اشارة بإشارة أخرى في نطاق علم معين بغير أن يتغير المعنى كما لو استبدلنا الاشارة بالاشارة 2<1 أو اذا استبدلنا كلمة بتعريفها في القاموس أو استبدلنا كلمة ماء بعبارة يد.

فالرموز غير الفنية أو الاشارات هي لغة اتفاقية في حين تتميز الرموز الفنية بأنها لا يمكن أن تستبدل بغيرها ويبقى المعنى واحداً ولذا يصعب في الفن تغير الشكل أو الصورة بغير أن يصحبه تغير المعنى أو التعبير، ذلك لأن العمل الفني وحدة عضوية تستمد من علاقة الرمز بمدلوله علاقة عضوية لا تفرض عليه من الخارج أو بالاصطناع والا تحول الرمز الفني الأصيل أو العمل الفني كله على العموم الى اشارات مصطنعة تضعف من التعبير الفني في أصالته.

الانثروبولوجيا والوظيفة الرمزية عند كلود ليفي شتراوس

لم يكن ليفي شتراوس أول من فكر في اللغويات كنموذج

للبحث الانثروبولوجي، لكن بينما مال علماء الانثروبولوجيا في انكلترا وأميركا الى اعتبار اللغويات مجرد فرع من الانثروبولوجيا نجد ليفي شتراوس قد اتجه اتجاهاً معاكساً في ضوء اعتباره الانثروبولوجيا مجرد فرع من فروع اللغويات. ويعتقد ليفي شتراوس أن كلا من مالينوفسكي وموس Mouss & Malinowski لم يتمكنا من جعل الانثروبولوجيا علماً دقيقاً لأنهما لم يتبعا نموذج اللغويات وبدلاً من ذلك ظلّا في مستوى الفكر الشعوريّ. ومن ثم نجح موس في تجاوزهما في ضوء اتجاهه الى استخراج الأبنية اللاشعورية للعادات والتقاليد من المعطيات الانثرجرافية Raw ethnographic بنفس الطريقة التي يحاول بها عالم اللغة استخراج القوانين الصوتية والنحوية والصرفية من مادة الكلام العادي، ذلك أنه يوجد تماثل بين الأبنية اللاشعورية للعادات وبين أبنية اللغة، فالنشاط اللاشعوري للعقل يتضمن فرض أشكال على المضمون أو المحتوى، وهذه الأشكال واحدة لكل العقول القديمة والحديثة، البدائية والمتمدنة، وعلى ذلك فإن دراسة الوظيفة الرمزية كما تعبر عن نفسها في اللغة تبرهن على ذلك بوضوح، ومن ثم يصبح من الضروري الوصول الى البنية اللاشعورية الكامنة وراء كل مؤسسة وكل عادة للوصول الى مبدأ صحيح للتفسير لبقية المؤسسات والعادات الأخرى. ومن هذا المنطلق كان اعتقاد ليفي شتراوس بأن الأبنية اللاشعورية ينبغي أن تتماثل مع أبنية اللغة حيث أنه من غير الممكن أن نتصور العقل الانساني كما لو كان يتكون من مجموعة من الحجرات المنفصلة بعضها عن بعض عن طريق حواجز منيعة لا تسمح بالمرور من حجرة الى أخرى.

وهكذا تبدو المظاهر المختلفة للثقافة عند ليفي شتراوس كمجموعة من اللغات. كل منها يعبر عن جانب أو مظهر أو بعد واحد من أبعاد المجتمع، فالثقافة كلها ما هي الا مجموعة من النظم الرمزية، في المستوى الأول منه تقع اللغة، وقوانين الزواج والعلاقات الاقتصادية والفن والدين. وكل هذه الأنظمة تستهدف التعبير عن بعض مظاهر الواقع الاجتماعي والفيزيائي.

والحق أن موقف ليفي شتراوس هنا يتفق الى حد كبير مع الموقف العام لفيلسوف الأشكال الرمزية أرنست كاسيرر الذي أكد على أهمية الوظيفة الرمزية للانسان وعلاقة مجالات الحضارة المختلفة بهذه الوظيفة.

واذا كانت الانثروبولوجيا البنيوية عند ليفي شتراوس لم تقدم أكثر من التزاوج البسيط بين فكرة موس الواقعية الاجتماعية الكلية مع فكرة النظر الى الثقافة كمجموعة من الرموز شبيهة برموز اللغة، فلقد أصبح من الضروري التوحيد بين هاتين الفكرتين وبين تصورات ومفاهيم علم اللغة البنيوي أو بعبارة أخرى أصبح من الضروري تأصيل نظرة ليفي شتراوس الى مجال الدراسات الانثروبولوجية في ضوء النظريات اللغوية، ومن هنا بدت أهمية التقائه بعالم اللغة الكبير رومان جاكبسون Roman Jakbson، وهو اللقاء الذي تمَّ في المدرسة الحديثة للبحث الاجتماعي في نيويورك عام 1940. وحتى نتبين أهمية وخطورة هذا اللقاء نجد هناك من يقول أن ما يمثله الاقتصاد السياسي بالنسبة للتصور الماركسي عن التاريخ تمثله الدراسات اللغوية عند سوسير وجاكبسون بالنسبة للانثروبولوجيا عند ليفي شتراوس. وتتحول العلاقات الانسانية الأصيلة بين البشر الى ما يشبه العلاقات القائمة بين الظواهر الطبيعية، فالزواج مجرد علاقة بين رموز أو علامات وليس علاقة بين رجل وأنثى كليهما يمثل كياناً عينياً وجودياً يتوهج عاطفة وانفعالاً. وتبادل النساء لا يختلف في شيء عن عملية تبادل العلاقات والرموز، ونظم القرابة تكاد تتماثل مع تلك النظم التي يمكننا اكتشافها بين ظواهر العالم المادي، فالعاطفة وما يتصل بها عند ليفي شتراوس اختزلت وأصبحت بعداً من أبعاد النسق الطبيعي وبالتالي فقدت خصوصيتها وذاتيتها وتوحدها.

الرمزية والتجربة الدينية

وهنا نجد أكثر من فيلسوف قد أدرك الطابع الرمزي للتجربة الدينية، فإذا كان الصوفية قد سبق لهم أن أدركوا ضرورة التعبير عن الخبرة الصوفية من خلال الرموز، فإننا نجد بعض المفكرين والفلاسفة في الفكر المعاصر يؤكدون على هذه الحقيقة، وعلى سبيل المثال نجد ولترستيس W.T. Stace من خلال بحثه عن المشكلة الدينية في كتابه **الزمان والأزل** يقول: «إن كل لغة دينية لا بد من أن تؤخذ رمزياً لا حرفياً. والواقع أنك بمجرد ما تحاول أن تأخذ مذهبك الديني بمعناه الحرفي، فإنك سرعان ما تجد نفسك بإزاء الكثير من المتناقضات، كالتناقض القائم مثلاً بين خيرية الله ووجود الشر في العالم، أو التناقض القائم بين ثبات الله (أو عدم قابليته للتغير) وفاعليته، والتناقض القائم بين شخصية الله ولا نهائيته. وهذه المتناقضات إنما هي بضاعة الشاك الرائجة. وكل مهمته إنما تنحصر في إبرازها والعمل على اظهارها، وهو كاسب حتماً ودائماً، لأن هذه المتناقضات حقيقية، ولأنه لا سبيل الى تفاديها بأية حيلة مصطنعة أو أية خدعة بارعة. والدفاع المألوف الذي طالما قام به المتدينون من البشر قد

انحصر دائماً - وبلا جدوى - في محاولة تصفية تلك المتناقضات، وهو الأمر الذي هيهات لأحد أن يقوم به. . . ويمضي ستيس فيقول: «وهكذا أصبحت النزعة الشكية هي النتيجة الضرورية المحتومة التي لا بد من أن تترتب على التأويل الحرفي للمذاهب الدينية، وهكذا وجدنا أنفسنا مضطرين الى التسليم بأن الموجود البشري الأسمى هو فيما وراء كل تصور، وأنه أياً ما كان المفهوم الذي نستخدمه من أجل العمل على فهمه، فإنه لا بد من أن يقود الذهن على الفور الى متناقضات منطقية، وإن الفاظنا ولغتنا لا تملك مطلقاً سوى أن تولد لدينا حدوساً معتمة عما يكمن وراء كل تفكير. وهذا هو معنى الألوهية السلبي، وهذا أيضاً تبرير التأويل الرمزي للغة الدينية.

وعند الفيلسوف الوجودي الشخصاني نيكولاي بيرد يائف نجده يرى أن الرموز والأساطير هي الوسائل الوحيدة للتعبير عن التجربة الروحية الدينية، فهي ليست مجرد صور وهمية أو اعتقادات خيالية تقابل الواقع بقدر ما هي تعبير عن الأحداث الموجودة في العالم الروحي والتي تندّ بدورها عن أية محاولة لتفهمها أو إدراكها عقلياً. وهكذا يصبح الفكر الرمزي عنده هو وسيلتنا الوحيدة للاقتراب من ذلك الواقع الروحي وتبريره شعورياً ووجدانياً. ومن هذا المنطلق يقدم لنا نظريته في الرمزية الواقعية Realist Symbolism والتي مؤداها أن الشكل الخارجي للعالم ما هو الا مجرد تجسيد للوقائع الروحية ورمز لها.

كما يتفق كل من بول تليش Paul Tillich ورنولد نيبور Reinhold Nibur في القول برمزية التجربة الدينية واستحالة عقلنتها أو تفهمها منطقياً.

مصادر ومراجع

- الجزيري، محمد مجدي، كلود ليفي شتراوس والحضارة المعاصرة، مطبعة العاصمة، 1985.
- ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ترجمة زكريا ابراهيم، بيروت، 1967.
- محمود، زكي نجيب، فلسفة وفن، مكتبة الانجلو المصرية، 1963.
- مطر، اميرة حلمي، مقدمة في علم الجمال، دار النهضة العربية، 1972.
- Berdyaev, N., *Freedom and the Spirit.*
- Brennan, Joseph Gerard, *The Meaning of Philosophy*, New York, 1957.
- Cassirer, E., *An Essay on Man*, Bantam Book, 20th Printing, New York, 1970.
- ——, *Language and Myth*, Translated by Sussane K., Langer, Dover publications, New York, 1946.
- ———, *The Logic of the Humanities*, Trans. by. C.S. Howe., New-Haven, Yale University, 1961.
- ———, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Volume 1.
- Langer, Sussane K., *Feelung and Form.*
- ————, *Philosophy in a New Key*, mentor book, 1951.
- Schilpp, Paul Arthur, ed., *The Philosophy of Ernst Cassirer.*
- Valon, Michel, *An Apstole of Freedom, Life and Teachings of Nicolas Berdyaev.*

محمد مجدي الجزيري

الرمزية (في الفن)

Symbolism
Symbolisme
Symbolismus

الرمزية (فن)

قد يكون من الصعب رسم حدود واضحة للحركة الرمزية في مجال الفنون التشكيلية، لإنها لم تكن في نشأتها وتطورها، مماثلة للحركات الفنية التي عاصرتها أو أتت بعدها. فهي بالأحرى تيار لم تتوضح أطره العامة، ويشبه، في شموله، فن الباروك Baroque من القرنين السابع عشر والثامن عشر، أو الحركة التعبيرية في العصور الحديثة. ولا شك في أن محاولة البحث عن صيغة تجمع بين حركات متباينة، لا تلتقي الا في الظاهر، هي محاولة غير ناضجة، ويكفي، دليلاً على ذلك، تبني عبارة «ما بعد الانطباعية» التي هي من الغموض بحيث أنها تغطي معظم التيارات الفنية التي شهدتها السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، وعبّر عنها فنانون تباينت ميولهم وأساليبهم التعبيرية، أمثال: فان غوغ، وغوستاف مورو، وبوفي دو شافان، وكاريير، وسيزان، وغوغان واصدقاؤه في البونت آفن، والفنانون الذين عرفوا باسم النبيين.

صحيح أن موريس دوني، أحد النبيين، قد اعتبر أن كلمة رمزية «لم تعد متداولة أو مفهومة»، ولكن رغم هذا التصريح ذي الدلالة، ازداد الاعجاب منذ أواسط القرن العشرين، ولأسباب مختلفة ومعقدة، بالفنانين الذين وصفوا، صواباً أو خطأً، بالرمزية، وانتهى هذا التعبير بأن عرف شمولاً خطيراً على حساب التيارات الفنية الأخرى - كالواقعية والانطباعية - التي بدا ممثلوها وكأنهم لا يشكلون سوى مجموعات صغيرة جداً في «بحر هذا القرن الرمزي» (أي القرن التاسع عشر). ففي كتابه **الحركة الرمزية في فن القرن التاسع عشر**، الصادر

سنة 1947، اورد الكاتب شارل شاسة، تحت عنوان الحركة الرمزية، أسماء مجموعة كبيرة من الفنانين، أمثال: غوستاف مورو، بوفي دو شافان، كاريير، رودون، غوغان، وكذلك النحات رودان وممثلو البونت آفن والنبية. وبعد عشرين سنة، تصاعد عدد الرمزيين، بل تضاعف، حيث أضيف الى هذه اللائحة فنانون آخرون: رومنسيون المان. وبلجيكيون وهولنديون واسكندنافيون طليعيون، ومستقبليون ايطاليون، وتجمع الروزكروا الغريب... وكان المعرض المخصص للحركة الرمزية، الذي أقيم في عدة عواصم أوروبية، ما بين سنتي 1975، 1976، قد اختار سنة 1848 تاريخاً لانطلاقة الرمزية، أي تاريخ تأسيس الجماعة ما قبل الرافائيلية في لندن (راجع الرومنسية). ومن الشائع اليوم أن من رواد الرمزية والممهدين لها فنانين ظهروا هنا وهنالك في أنحاء مختلفة من أوروبا الغربية، أمثال فوسلي، وبليك، وتورنر في انكلترا، وفريدرش وورنج في المانيا، وبوكلين وهودلر في سويسرا، وشاسيريو في فرنسا...

1 ـ مراحل الرمزية:

من الواضح أن تفسير هذه الشمولية يكمن في النظرة الفنية التي قدمت الموضوع على الشكل، ودافعت عن «الفكرة» على حساب الخلافات المنهجية الأكاديمية. فالحركة الرمزية التشكيلية ارتبطت، في بعض مراحلها على الأقل، بالأدب والأدباء الذين التزموا بمبادىء الرمزية ودافعوا عن الفنانين الممثلين لها. فكان الكاتب هويسمان J.K.Huysmans قد وجد في الفنانين الرمزيين، مورو ورودون Redon، معلمي الطليعة الجديدة، وأعجب الكاتبان شارل موريس والبيراوريه بالفنان غوغان الذي بات «فريسة الأدباء»، حسب تعبير فيلكس فينيون، وهو الذي رفض، من جهته، أن يقوم بالدور نفسه إزاء الانطباعيين المحدثين. وكان للشعر بدوره تأثير مباشر على التصوير، بخاصة في فرنسا، حيث أصبحت أقوال الساربيلادان Le Sar peladan وكتاباته عن الفن الجماهيري موضوع الساعة في أكاديمية جوليان. وهكذا بدت «الرمزية في الفنون التشكيلية وكأنها ـ كما يقول بويون ـ تتستر خلف الحركة الأدبية وتنقاد لها، حتى أن اختيار المصورين لموضوعاتهم كان يتم من خلال الأدباء، الأمر الذي بات يشكل نقيضاً للانطباعية».

ففي أيلول من سنة 1886، نشر الشاعر جون مورياس بيان الرمزية، طارحاً تسمية ملائمة لتيار فني كان قد ظهر قبل ذلك بعدة سنوات في الشعر الفرنسي. وهو تيار يعارض النزعة الطبيعية كما جسدها أميل زولا، ويعارض أيضاً بعض مظاهر الرومنسية الفرنسية. والرمزية في مجال التصوير، تتبع مبدأ المحاكات الأكثر كلاسيكية، وتسعى، من خلال ذلك، الى توظيف لغة تشكيلية استنفذت طوال ما يزيد على أربعة قرون. غير أن إعادة الاعتبار الى الأساليب الفنية القديمة يبررها أو يدفع اليها البحث عن مادة ملائمة للتعبير عن الصورة الحلمية. لذلك، فإن أثر الاهتمامات الرمزية في نطاق التصوير، قد يتخطى المجال الزمني كما هو معروف بالنسبة الى الشعر الرمزي، مما يعني أن التصوير لم يكن ـ رغم تأثره الكبير بالأدب ـ مجرد تسجيل للشعر الرمزي، وأنه يستلهم مصادر ظهر أثرها في التصوير قبل أن يظهر في الشعر.

لا شك في أن جماعة ما قبل الرافائيليين Préraphaélites الانكليزية تمثل مرحلة أولى في تطور الرمزية على الصعيد الفني. ذلك أن ممثلي هذه الجماعة ـ ميليه J.E. Millais، وهونت W.H. Hunt، وروسيتي D.G. Rossetti، الذي جمع بين الشعر والتصوير ـ قد طالبوا، منذ 1848، بحقوق المخيلة، وعمدوا الى تمثيل الطبيعة والتعبير عن مشاعر انسانية بصدق، تماماً كما فعل فنانو الكوتروشنتو (أي القرن الخامس عشر في ايطاليا). فأعمالهم الفنية ذات ملامح أدبية، عاطفية وأخلاقية، تمثل عالماً عناصره التشكيلية رموز وأساطير يونانية أو مسيحية، أو فصول من روايات محلية كلتية، أو نساء غريبات، أو مشاهد شكسبيرية. غير أن هذه الجماعة توجهت بتأثير من بعض الأعمال الأدبية المعاصرة، نحو جمالية اشتراكية، وعمدت الى تزيين الحياة بتجديد مظاهر الفن الزخرفي. وقد اتبع هؤلاء، للتعبير عن أغراضهم تقنية تشبه، من حيث توخيها الدقة والبحث عن التفاصيل الواقعية المثيرة، تقنية الواقعيين المفرطين المعاصريين الذين جعلوا من الصورة الفوتوغرافية وسيلتهم الأساسية (راجع الواقعية). وإن هم لم يترددوا في تصوير شخصيات دينية، توراتية أو انجيلية، داخل اطر على صلة مباشرة بالحياة اليومية العادية، فذلك لأنهم ارادوا، كما يشير جوزيه بيير، أن يختصروا المسافة بين معاصريهم والمراحل الأولى للمسيحية، وأن يعبّروا عن مفهوم اشتراكي كان ما يزال ضبابياً. وبرجوعهم الى فناني القرن الخامس عشر، أي الى ما قبل رافائيل، أرادوا البحث عن صفاء مفقود، والتعبير عن رفضهم لتقاليد أكاديمية مصدرها القرن السادس عشر وممثلوه: دافنشي، ورافائيل، وميكل انجلو.

وكـان لهذا التيـار، المتمثل في أعـمال ما قبـل الرافـائيليين، انتشار كبير بعد ذلك في انحاء مختلفة من أوروبـا، حيث ظهر أثره بوضوح في معارض الروزكروا Rose-croix، التي نـظمها جـوزف بيلادان مـا بين عـامي 1892-1897. وفيهـا بـرز أسم الفنان البلجيكي فرنـان كنوف Khnopff، الـذي عمد الى تـأويل الصـورة الفوتـوغرافيـة والانطلاق منهـا لصياغـة عمل فني ذي طبيعة واقعية ساحرة. ولكن، ثمة جماعة أخرى من الفنـانين، أقـل تمسكـاً بمـظاهـر العـالم المرئي، قـدمت تقـاليـد الفن الكلاسيكي على واقعية الصورة الفوتوغـرافية، وتـوجهت نحو اللامرئي، أو لجأت، هرباً من الحياة التي تعيشهـا، الى الماضي والأحـلام، ورجعت الي جماليـة العصـور القـديمة، الى اليـونان والشرق. ولعل أبرز ممثلي هذا الاتجاه الأكثر مثالية هم: أوجين كاريير، وبيير بوفي دو شـافان في فـرنسا، وهـانس فون مـاري Marées، ومـاكس كلنغـر في المـانيـا. ورغم أن هـؤلاء لم يتحرروا تماماً من تقاليد فن المتاحف والأكاديمية، الا أنهم كانوا مجددين نسبياً، ونجحوا في تنظيم المسـاحة المصـورة على أسس متينة. فأعمال بوفي دوشافان تصور عالماً مثالياً صيغ في أشكـال أنيقـة صافيـة وألوان هـادئة وتـأليف ساكن، وتعبر عن نـظرة الفنان الى اللوحة التي لا يرى فيها الا ترجمة تشكيليـة للفكرة، فكـرة ساميـة ومثاليـة. أما مـاكس كلينغر، الأكـثر غرابـة بـين هؤلاء، فيعـبر عن احسـاسـات غريبـة في مجموعـة من الأعـمال الطباعية التي جعلت منه واحـداً من أبرز فنـاني القرن التـاسع عشر في مجال الحفر.

وثمة اتجاه آخر داخل الحركة الـرمزيـة قد يتمثـل في أعمال فنانين بـرزا حوالي السنـة 1870 ـ أي في الوقت الـذي ظهرت فيـه الحركـة الانـطبـاعيـة ـ همـا السـويسـري أرنـولـد بـوكلين Böcklin والفـرنسي غوستـاف مورو. فعـلى الـرغم من تبـاين وسائلهم التعبيرية، يجمع بينهما طابع حسي تميزت به اللمسات اللونية، وموقف مشترك من الأساطير القديمـة والتقاليـد الفنية من القرنين السادس عشر والسابع عشر. ففي أعمالهـما، تأخـذ الميتولوجيا اليونانية الرومانية قيماً رمـزية جـديدة، ولم تعـد، كما كـانت من قبل في جـزء كبـير من الفن الغـربي، مجـرد مسـوغ لاختبـارات كان هـاجسـهـا الكشف عن مهـارة حـرفيـة، بـل أصبحت منطلقاً للبحث عن قيم جمـالية ونفسـانية وفلسفيـة في آن. فكـان مورو ـ وهـو الذي صـور الأشياء بـدقة متنـاهيـة، وصفت بدقة الصائغ، في أجواء تكتنفها الرؤى والمثاليات ـ قد توجه نحو دراسة الميتولوجيـا والأديان، ووقـع في صوفيـة دينية «قـادته، كما يقول فلوريزون، الى تحليـل عـام ودقيق للروح الانسـانية، عـلى الرغم من أنها صيغت من التبـاسات صـوفية وأشكـال ذات ملامـح باطنيـة». لـذلـك فهـو عنـدمـا يصـور المينـوتـور، وأورفيـه، وأوديب، يـدعي أنـه يثـير في نفـوسنـا الاحساسات نفسها التي يشعر بها إزاء هذه المـوضوعـات. ولا شك في أن ما يمثله عمله التصويري هو عالم غريب يتكون من صخور جبلية، وسماوات دامية، وجواهر متـألقة، لـونت كلها بألوان فيها شيء من الكلفة، لكنها تعبر عـما قد يعـانيه الفنـان من احساسات ذاتية خاصة. وقد ترتبط هذه الاحساسات، في نـظر الكـاتب جـوزيـه بيـبر، بمـا سمي «حـرب الجنس» التي يعكسهـا اهتمام الفنان بالأعمال الطائشة لجوبيتر، وبخاصة تلك التي يقوم بها متخفياً في صورة حيوان، كي يثير إعجـاب ليدا، أو أوروبا، أو بازيفايه، «لقناعة الفنان بأنـه لا بد من التصرف حيـوانياً اذا كـان لا بد من إثـارة اعجـاب النسـاء وارضـائهن خاصة، حسب تعبير جوزيه بيير. أما بوكلين فقـد اتبع بـدوره أسلوباً يحمل بعض ملامح فن الباروك من القرنين السابع عشر والثامن عشر، واهتم بالآلهـة الصغيرة، آلهـة البحر أو الغـابة، الممثلة لقوى الطبيعـة، والتي جسدهـا اليونـانيون والـرومان في صـور حية.

وبـدوره يؤكـد اوديلون رودون 1840-1916، عـلى أهميـة المصـادر اللاوعيـة في العمل التصـويري، محـاولاً أن ينقـل الى عـالمه المثـل ملامـح الرؤى الخيـاليـة كما تعكسهـا محفـوراتـه القائمة على تباين الأسود والأبيض وأعماله الطباشيرية والزيتيـة الغزيرة الألوان. ورغم اهتمامه بالتفـاصيل الـطبيعية الـدقيقة، يبقى عالمه الأكثر غرابة، عالم الغـوامض والاسرار. أما الفنـان البلجيكي جيمس انسـور، 1860-1949، ذو النزعة التعبيريـة، فيجمـع في عمله بـين المبتـذل والقيم الـروحـانيـة الصـوفيـة الرمزية، بين السخرية والنشوة، بين القلق والانفراج.

فنـانون آخـرون، في فرنسـا وبلجيكا وهـولندا وايـطاليا، اسهمـوا بدورهم في إغنـاء وتعميق آفاق الفن الغـربي، آفاقـه العـاطفيـة والصــوريـة. فكــان بـول غــوغـان , Gauguin 1848-1903، ان حـاول سنة 1886، أن يكسب الخط واللون والشكل دلالات رمزية خاصة، وفاقاً لما توصل اليه، مع زميله اميـل برنـار في البونت آفن Pont-Aven، في شمالي فـرنسـا، سنة 1888، حيث وضعا صيغة «المثاليـة التأليفيـة» idéalisme synthétique، «الأكـثر مـلاءمـة للترجمة التشكيليـة للفكـر الرمزي، بمـظاهره الاسـطورية والصـوفية والحلميـة»، في نظر جوزيه بيير. وهي الصيغة التي اتبعها غوغان في جزء كبـير من أعـماله بـدءاً بلوحته **رؤيـة بعد المـوعظة** من سنة 1888، التي

وجد فيها بعض الشعراء الرمزيين بياناً للرمزية على صعيد التصوير يقابل بيان الرمزية في مجال الشعر. ذلك أن غوغان ـ وهو الذي وقف ضد منهج الانطباعيين لأنهم «لا يرون سوى المادة بالعين من دون الفكر» ـ قد لجأ الى أسلوب جديد في التصوير يقوم على تجزئة وجوه الشاشة التشكيلية، وعلى الخط المحيط بالمساحات اللونية والفاصل بينها، وعلى استخدام اللون بطريقة جديدة تسهم في التعبير عن الفضاء التشكيلي من دون الاستعانة بالوسائل التقليدية. هذه الطريقة التي استنبطها غوغان وأميل برنار، وعرفت باسم «القواطعية» cloisonnisme، تحوّل اللوحة الى مساحات لونية مسطحة، غير مجسمة، تحدّها خطوط عريضة واضحة، كما في الزجاجيات وبعض الأعمال الفنية الشرقية. وهنا، يلغي المنظور العلمي المتبع تقليدياً في التصوير الغربي، ويتحول الفضاء التشكيلي الى مسطح أو مسطحات ثنائية الأبعاد، كما تتحرر الألوان من القوانين البصرية وتتحول بدورها الى ظاهرة عقلانية، الى ابتكار اصطلاحي. فاللون كما يظهر في أعمال غوغان ليس نقلاً لما يراه الفنان في الطبيعة، بل هو لون اصطلاحي، يسهم والخط المحيط به في التعبير عن اهتمامات تشكيلية جديدة تسعى الى تخطي أطر الفضاء التصويري كما مورس في الفن الغربي منذ عصر النهضة.

ولعل ما قدمه غوغان على هذا الصعيد التشكيلي هو ما يميزه عن الفنانين الرمزيين الآخرين، ويجعله يحتل مكانة بارزة في تاريخ التصوير، الى جانب كبار فناني نهاية القرن التاسع عشر ممن أسهم فعلاً في تحول الفضاء التشكيلي الغربي. صحيح أن الرمزيين كانوا، منذ بدايتهم، يسعون الى تخطي الواقع، والى «جعل اللامرئي مرئياً» ـ حسب تعبير بول كلي ـ الا أنهم لم يتخطوا المفاهيم السائدة للتصوير الغربي، وبقوا متمسكين بمبادئه وتقنياته الأكاديمية. وحتى أولئك الذين اظهروا عن جرأة محدودة في مجال استنباط مفردات تشكيلية جديدة ـ أمثال مورو ورودون ـ لم يكونوا مجددين، ولم يتمكنوا عملياً من التحرر أو التخلص من الماضي وتاريخ الفن، بينما استطاع غوغان أن يقدم مفهوماً جديداً لبناء اللوحة ولعلاقتها بالعالم الذي تمثله، مرئياً كان أو لا مرئياً. لا شك في أن غوغان قد استعان بمصادر تقع خارج العالم الغربي، كالفن الياباني أو الفن المصري القديم أو فن جافا...، إلا أن ما يهمنا هنا هو نجاح غوغان في استخدام مفردات جديدة وإعادة تنظيمها وفقاً لما يتطلبه التعبير الرمزي. فالألوان الاصطلاحية كما مارسها غوغان لا تقتصر على كونها مادة تشكيلية أو جمالية، بل تعبر عن قيم أو دلالات ذات طبيعة رمزية. فالتصوير المسطح الثنائي الأبعاد هو تجاهل للفضاء الحقيقي ذي الأبعاد الثلاثة، وألوانه الاصطلاحية الصافية ليست انعكاساً لتجربة الفنان مع الواقع المرئي، بقدر ما هي انعكاس لعوالمه الخيالية والحلمية. وقد يبدو قريباً منه، رغم تباين أسلوبه، الفنان النروجي ادفار مونش Munch الذي بلغت معه صيغة التأليفية Synthétisme كامل بعدها الوجداني. فالكثافة الخطية واللونية في أعمال هذا الأخير تعكس بدورها حالة نفسية وتعبر عن قلق داخلي عميق.

2 ـ المنطلقات العامة للرمزية:

هكذا نشأت الرمزية وتحددت أهدافها، في الأدب أو في الفنون التشكيلية، جاعلة من الفن هدفاً للحياة، لأنه يعكس بوسائله التعبيرية على اختلافها وتنوعها، احساساتنا الأكثر عمقاً، بل الأقل وعياً، بالمفهوم النفساني للكلمة. وما الطبيعة التي يحاكيها الفنان إلا منطلق الفكر إلى الحلم. فالدور البارز للرمزية ـ وهي التي سبقت الحركة الانطباعية وعاصرتها، وامتدت بعدها حتى أوائل القرن التاسع عشر، مع بعض ممثليها: رودان وكاريير ـ هو في ما كانت تسعى اليه من أجل تلاقي الفن التشكيلي والنشاطات الثقافية الأخرى، الأدبية والموسيقية والعلمية والفلسفية. وإذا كان التصوير قد أسهم ـ كما يشير فلوريزون ـ في تحديد الأطر الزخرفية للحياة وفي التحرر من عبء تقاليد الماضي، فإنما يعود ذلك، في جزء منه، الى الرمزية، والأصح الى بعض تيارات الحركة الرمزية. ولا شك في ان كثيراً من الخزافين والزجاجين وسواهم من العاملين في شتى الحرف قد تأثروا بالرمزية واخذوا عنها بعض الانماط الزخرفية، وان ما عرف باسم الفن الجديد، في السنوات العشر الأخيرة من القرن التاسع عشر، قد ارتبط ارتباطاً مباشراً بالحركة الرمزية.

وفي مقالاته التي نشرت في مجلة مركور دو فرانس، سنة 1891، حاول الكاتب الفرنسي الشاب، البير اوربيه، ان يوضح مبادىء الرمزية في التصوير. وقد جاء في مقالته «الرمزية في التصوير» التي كرسها لصديقه بول غوغان: ان على العمل الفني ان يكون: 1) ليس مثالياً Idéaliste وحسب، لأن المثالية تقتصر على الانتقاء من الطبيعة، بل «فكرياً» Idéist، لأن مثاله الوحيد هو التعبير عن الفكرة Idée، 2) رمزياً، لأنه يفسر هذه الفكرة بالأشكال، 3) تأليفياً Synthétique، لأنه يكتب هذه الأشكال بواسطة الاشارات،

4) ذاتياً، لأن الموضوع لا يعتبر أبداً من حيث هو شيء، بل من حيث هو اشارة تدل على فكرة مدركة من الذات، 5) زخرفياً، لأن التصوير الزخرفي، كما فهمه المصريون واليونانيون، والبدائيون على أشد احتمال، ليس شيئاً آخر سوى تظاهرة فنية ذاتية، تأليفية، رمزية وفكرية.

بيد أن أورييه يضيف: كل ذلك لا يساوي شيئاً إن لم يكن الفنان مزوداً «بهذه التأثيرية المتسامية émotivité transcendantale العظيمة جداً، الثمينة جداً، التي تجعل النفس الانسانية ترتعش أمام المأساة التي تصطبغ بها التجريدات». لا شك في أن ما ورد في هذا النص ينطبق على أعمال غوغان التي تلت رؤية بعد الموعظة، كما ينطبق عامة على جماعة البونت آفن والنبيين. ويتبين منه ومن أقوال أخرى للناقد أن أورييه لم يكن يهدف الى وضع مبادىء عامة لمذهب معين بقدر ما يسعى الى تنظيم لإحساس جديد. وكان أورييه قد اعتبر غوغان رمزياً، ولكن ليس «على طريقة البدائيين الايطاليين - وهم المتصوفون الذين لا يجدون صعوبة في ابقاء أحلامهم غير مادية - بل رمزياً يشعر بالضرورة الملحة لأن يلبس أفكاره أشكالاً واضحة وملموسة، لأن يلبسها غطاء جسدياً ومادياً». و«تحت هذه المادة الغنية بماديتها، تكمن، بالنسبة الى العقل النير، الفكرة، وهذه الفكرة هي الأساس الجوهري للعمل الفني ومسببه الفاعل في آن». فالخطوط والألوان ليست، اذن، في نظر أورييه، الا وسيلة لبلوغ الرمزية. وهنا تكمن احدى الصعوبات الأساسية في الفن الرمزي، صعوبة التوفيق بين الشكل والمضمون، الصعوبة التي لم تحل، في كثير من الحالات، الا على حساب الشكل.

وخلافاً للانطباعيين، المتمسكين بمظاهر العالم المرئي، تخلى الرمزيون عن التصوير في الهواء الطلق، وعمدوا الى التصوير داخل المحترف استناداً الى رسوم أولية تسجل في الطبيعة، وانطلاقاً لا من الأشياء المرئية نفسها بل من الذاكرة التي تتخطى ظواهر هذه الأشياء ولا تحتفظ الا بملامحها المعبرة عما هو أساسي وجوهري فيها. أي ان ما يهمهم بالدرجة الاولى هو ان يعيدوا الى الموضوع لا صورته الظاهرية، بل محتواه اللاعقلاني الذي يفسر وينقل الى المشاهد عبر هذه الأشكال الظاهرية. ومن هنا كان موقف الرمزيين من التيارات الفنية المعاصرة، ولجوؤهم الى الاسطورة والتاريخ كي يأخذ نتاجهم صفة ثقافية لم تكن في متناول الجميع. ومن هنا أيضاً المسلمة التي عبر عنها الكاتب شارل موريس: «الفن... هو ذاتي في جوهره، وليس مظهر الأشياء إلا رمزاً، وعلى الفنان أن يفسره، إذ ليس من حقيقة لهذه الأشياء الا فيه، وليس لها الا حقيقة داخلية». وهذا الموقف المناقض للنزعة الطبيعية في الفن، قد يبرره عداء عميق ازاء التحرر الاجتماعي، والخوف من تبدل الواقع الاجتماعي لصالح الحركات اليسارية. فالتيار الرمزي، في نظر روبير دولوفوا، يعمل، من حيث هو بنيه ايديولوجية، على دمج الثقافة الخاصة بوسط اجتماعي مع النماذج المتكونة سابقاً، ويعارض، من حيث هو التزام سياسي، الفلسفة الوضعية والمادية التاريخية، كما يعمل، بصفته وسيلة تعبير، على تبديل مسار الفن انطلاقاً مما كان قد أدت اليه التحولات الاجتماعية والاقتصادية والتقنية من قلق ومعاناة. لذلك تبدو الرمزية وكأنها هروب من الواقع الذي تعيشه عبر النزعة الرومنسية والهذيان الحلمي لوليم بليك وعالم فوسلي الخرافي. غير ان مجموعة من الفنانين الرمزيين - امثال: غوغان، كلمت، مونش، دوغوف دونونك - قد وجدوا انه لتثبت هذا المحتوى اللاعقلاني لابد من اعتماد الخط واللون الصافي، وتصوير أشياء العالم المنظور لا كما تراها العين في الطبيعة، بل كما يتصورها الفنان ووفقاً لما تتطلبه قوانين التمثيل الداخلي، اي انه لا بد من اعادة صوغها أو تأويلها، لا نسخها، بحيث انها تعبر عن الموضوع من دون التقيد بالمظاهر الخارجية. وهذا الاتجاه الجديد القائم على تفسير مظاهر العالم المرئي وتأويلها قاد الى التحوير، بل الى التشويه الذي لجأت اليه فيما بعد الوحشية الفرنسية والتعبيرية الالمانية وسواهما من الحركات الفنية التي شهدها القرن العشرين منذ بدايته.

واستناداً الى هذه الوقائع يمكننا تحديد اطار ظاهرة الرمزية ورسم منطلقاتها العامة: فهي، اذن، رفض للمادية وللمجتمع الذي جعله التطور بشعاً وحطّ من قيمه، رفض يترافق مع قدوم العلم والتقنيات الحديثة وازدهار وهم التقدم؛ ثم رفض للنظريات الجمالية التي تكرس عبادة الواقع. وهي كما يقول هوفستاتر، «تعبير عن موقف إزاء الواقع المدرك علمياً، الموقف الذي نجده، منذ عصر الأنوار، في مختلف مراحل الفن الاوروبي، مدعياً أنه يقود الوعي الى مفهوم للواقع يقع خلف الادراك الحسي». فالواقع، كما يراه الرمزيون، لا يقتصر على المادي، بل يتخطاه ويمتد الى الشعور والتأمل الباطني، كي يتحرر من عوائقه المادية، ويبلغ دلالته السامية وقيمه الروحانية، الواقعة خلف الظواهر. لذلك، تدين الرمزية الجمالية الواقعية، وترفض الخضوع للقانون الذي وضعه الفنان الفرنسي كوربيه، أبرز ممثلي النزعة الطبيعية: «التصوير لغة فيزيائية تتألف من الأشياء المرئية كلها»؛ كما أنها تعتبر

الانطباعية واقعية ضيقة جداً، لأنها لا تعترف الا بالحقائق الحسية، المرئية. وقد وصف الفنان الرمزي رودون الانطباعية بعبارته المشهورة: «سقفها منخفض جداً». وثمة أقوال اخرى بالغة التعبير، ومنها هذه العبارة: «اجمل أعمال هؤلاء الشغيلة لا تساوي مطلقاً، في نوعيتها، أدنى خربشة لألبير دورر ـ وهو فنان الماني من القرن السادس عشر ـ الذي ترك لنا فكره ذاته، وحياة روحه».

هكذا، فإننا نجد مقابل هذا الاتجاه الرفضي ـ رفض الواقعية، رفض العالم المعاصر المادي، رفض العقلانية الضيقة ـ تطلعاً الى مجال آخر، الى عالم ماورائي، الى ما فوق العالم الواقعي، بل الى عالم مستقبلي. وقد يعبر عن هذا الموقف الاتجاه المتفائل، بل المسيحي، الذي يفسر ارتباط بعض الرمزيين بالاشتراكية، ولكن بمعناها الطوباوي الأشد غموضاً. غير ان الحركة الرمزية كانت ذات ثقافة عالية وعلى اطلاع بأعمال اسلافها الذين مهدوا لها. فكانت الظاهرة الرئيسية، في فرنسا أو في انكلترا والمانيا، هي العودة الى معلمي النهضة الايطالية، وبخاصة فناني الكوتروشنتو؛ أي القرن الخامس عشر. كما أصبح رفائيل، وميكل انجلو، وليوناردو دافنشي، من آلهة الفن، في نظر بعض الرمزيين. وبالمقابل، كان للرمزية اثر كبير على فناني نهاية القرن التاسع عشر، حيث اسهمت في تجديد الفن الزخرفي في مختلف المجالات الحرفية، كما اعتبرت بمثابة الخميرة لبعض تيارات القرن العشرين، كالتعبيرية والسريالية.

3 ـ مصير الرمزية:

ان ما يجمع عليه المصورون الرمزيون، رغم تباين وسائلهم التعبيرية، هو مفهوم العمل التصويري القائم على التلاقي بين جميع الفنون، وهو ما كان يتمناه الكاتب والفنان الانكليزي ويليم موريس، أو يعبر عنه الشعار الالماني «شمولية العمل الفني» Gesamtkunswerk. فاللوحة، كما يفهمها الرمزيون تجمع بين الشعر والموسيقى، وتدفع المشاهد الى التفكير والتأمل، وتولد لديه الاحساسات نفسها التي تولدها قصيدة شعرية أو قطعة موسيقية. غير ان مثل هذا المفهوم قد يتعارض مع تيارات فنية أخرى ترى ان لكل فن خاصية تميزه أساساً عن سواه من أشكال التعبير الأخرى: فالرومانسية والرمزية، والسريالية لاحقاً، لا تنظر الى العمل الفني الا من خلال ما يتضمنه من معان او دلالات، بينما تتجاهل تيارات أخرى ـ كالانطباعية وسواها من الحركات التي قدمت المسائل البصرية والشكلية على المضمون ـ مثل هذه المعاني، ولا ترى في التصوير سوى «مساحة مسطحة مغطاة بألوان جمعت وفق نظام ما»، حسب عبارة موريس دوني المشهورة. ومن هنا كان الموقف السلبي من الرمزية، الموقف الذي يأخذ عليها كونها روائية أو قصصية، ولم تتوقف عن تكرار مشاهد الحيوانات الغريبة والكائنات الخرافية، والعذارى الحالمات، والعيون المتطلعة الى السماء، وحالات الوجد الصوفية. . . فالمبالغات، وبخاصة تلك المبالغات العقيمة، قد اسهمت، في نظر بعض مؤرخي الفن، في انحلال الرمزية التي يحدد تاريخها الفعلي ما بين سنتي 1885-1895. وحتى أولئك الذين اتبعوا المثالية التأليفية قد اخذتهم، كما يقول جوزيه بيير، «نشوة مخدر المسطحات وحشيشة الارابسك»، وذهبوا بعيداً في هذا الاتجاه، حيث ان فنانين عديدين ـ في انكلترا والمانيا وهولندا وبوهيميا ـ قد عبروا بأشكال مختلفة عن هذا التطرف التأليفي الذي يعكس ما كان يعانيه العصر من تناقضات تجمع بين مبالغات العنف الواقعي والطموحات الروحانية. غير ان فنانين بارزين ـ أمثال: فردنان هودلر، وغوستاف كلمت، وفيلكس فالوتون ـ قد لجأوا أيضاً الى الجمع بين الاشكال ذات الملامح التجريدية وبعض مظاهر الواقعية ولكن «بنسب ملائمة كافية كي تبقي هذا الخليط متفجراً» في نظر جوزيه بيير.

غير أن ما كانت تطمح اليه الرمزية هو تخطي الواقع وبلوغ معان أخرى، معان خفية. وقد يفسر ذلك التحول المتصاعد الذي شهدته الحركة الرمزية خلال القرن التاسع عشر بالانتقال تدريجاً من الاستعارة الى الرمز، وبالتخلي عن الموضوعات المعقدة لصالح الموضوعات المبسطة التي يصبح فيها الشكل واللون من العناصر الأساسية المباشرة المعبرة عن حقيقة داخلية. وللمرة الأولى يحتل المنظر الطبيعي والصورة الشخصية Portrait حيزاً كبيراً من اهتمامات بعض الفنانين الرمزيين ـ أمثال: هودلر، كنوف، كلمت، غوغان، دوغوف دونونك، مونش ـ على حساب الموضوعات المستمدة من التاريخ والأساطير القديمة، والمتمثلة في أعمال الرمزيين الأوائل. وقد فسر هذا التحول باتجاه الدلالات الرمزية الكامنة في المناظر الطبيعية أو الوجوه على أنه تخل عن الرمزية، في حين رأى فيه البعض تعميقاً لها.

وعلى الرغم من الغموض الذي أحاط بها لم تكن الرمزية بمعزل عن حركة التطور العام. فالفنانون الذين اطلقوا على أنفسهم اسم النبيين، أو النابيين Nabis ـ نسبة الى الكلمة

العبرية التي تعني نبي ـ قد ارتبطوا ارتباطاً مباشراً بالرمزية، ووقفوا، بدورهم، ضد الانطباعية لكونها شديدة الامانة للواقع المرئي. وكان بول سيروزيه، أحد ممثلي النبية Nabisme، قد أعلن أن على الفنان أن لا يأخذ من الشيء المرئي الا الجوهر، وان يستعيض عن الصورة بالرمز، وان يعمد الى التأويل بدلاً من التمثيل المباشر للطبيعة. وفي لوحته **منظر غابة الحب**، التي صورها في البونت آفن، سنة 1888، وفق تعاليم غوغان، يقدم سيروزيه تصوراً خاصاً للعمل الفني، مؤكداً على أهمية اللون الصافي داخل المساحة المسطحة. وكان موريس دوني، المنظّر الآخر لهذه المدرسة الجديدة وأبرز المتكلمين باسمها، قد وضع تعريفه المشهور للعمل الفني، معتبراً أن اللوحة «قبل أن تكون حصان معركة، أو امرأة عارية، أو أية قصة أخرى، هي أساساً، مساحة مسطحة مغطاة بألوان جمعت وفق نظام ما». وبهذه العبارة، «وفق نظام ما»، يؤكد دوني على ما توصل اليه غوغان على صعيد اللون والخط، ولكنه يحول هذه العناصر التشكيلية الى فن ذي طابع تزييني. والمبادىء العامة، كما حددها موريس دوني، تلتقي مع هذا المفهوم الفني؛ وهي تتلخص بما يلي: على التصوير أن يعمد، كالموسيقى، إلى مبدأ الايحاء، والعمل على إدخال المشاهد عوالم غامضة غير محددة، وأن يُبنى على أسس جمالية وتزيينية، وأن تبقى غايته تحويل الطبيعة الى مثال بإدخالها ضمن أطر رياضية صوفية؛ وعلى الفنان أن يقدم الحدس على ما عداه، مهما تطلب ذلك من مخالفة للطبيعة وأصول التصوير، كقواعد التباين وتجاور الألوان، وأن يجعل من اللون وسيلة للتعبير عن العواطف التي ينظر من خلالها الى الموضوع.

وقد يكون أشد ارتباطاً بالرمزية والمثالية التأليفية تفجر الحركة الفنية التي شهدها العالم الغربي في السنوات العشر الاخيرة من القرن التاسع عشر، وعرفت باسم الفن الجديد ـ Art Nouveau Jugendstil, Modern Style. هذا التيار الفني لم يقتصر على التصوير، بل شمل أيضاً مختلف النشاطات الفنية الأخرى، كالعمارة والفن الزخرفي، وشتى الفنون التطبيقية والحرفية. فالأشكال الخطية ـ اي الارابسك ـ تكتسب قيماً تشكيلية جديدة، وتقتحم، من دون تمييز، واجهات البيوت والأثاث، والورق الملون، والأقمشة، والملصقات، والكتب، والفساطين وقبعات النساء... ذلك ان الفن الجديد ينطلق من الآراء السائدة آنذاك، الداعية الى رفض التقاليد الاكاديمية، والى توثيق الصلة بين الفنان والحرفي والمساواة بينهما، بحيث يسهم نتاجهما في تجميل أطر الحياة الانسانية اليومية. قبل ذلك كان ممثلو جماعة ما قبل الرافائيلية ـ وهي احدى الحركات الممهدة للفن الجديد ـ قد اهتموا أيضاً بالفنون الحرفية، وطرحوا، منذ سنة 1850، عبر مجلتهم *The Germ*، مسألة التعاون بين الفنان والحرفي.

وهكذا، يبدو الفن الجديد وكأنه التعبير الحسي عن تيار فكري يتخطى الفن ليشمل مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية. لذلك، فهو يرفض الأشكال الزخرفية السائدة، متوخياً البساطة، ساعياً الى تخطي الإيهام البصري والتجسيم ليستعيض عنهما بأشكال مسطحة ثنائية الأبعاد. وللغاية نفسها، كان الفن الجديد يهتم بالخط، رافضاً المحاكاة المباشرة للطبيعة، رغم أنه يبحث فيها عن قيم جديدة ينقلها الى العمل الفني. أما جذور هذه الحركة فترتبط بمختلف التيارات الفنية التي شهدها القرن التاسع عشر منذ أواسطه، كما يرى بعض المؤرخين أن أصول الفن الجديد تعود الى الشاعر والفنان الانكليزي وليم بليك، 1757-1828، الذي اصطبغ نتاجه الشعري والفني بالطابع الخيالي الصوفي. فالعناصر الخطية، اللهبية، لدى بليك تجد ما يقابلها في أعمال الفنان الألماني فيليب أوتو رونج، والفنان السويسري جوهان هنريش فوسلي الذي عاش الجزء الأكبر من حياته في انكلترا. وهكذا، انطلاقاً من بليك ورسومه ذات الأشكال اللهبية المتموجة، يمكننا تتبع الخط الذي يقود الى الفن الجديد، مروراً بما قبل الرافائليين وسواهم من الممهدين المباشرين للحركة الجديدة. والفن الجديد يلتقي، في كثير من منطلقاته العامة، مع الحركات الفنية المعاصرة له، كالرمزية، ومدرسة البونت آفن، والنبية، وما عرف عامة باسم ما بعد الانطباعية. فهو يلتقي معها في موقفها من الانطباعية نفسها، ويشاركها الاهتمام بالشكال والخط والمساحة بعيداً عن المنظور التقليدي والوسائل الإيهامية الأخرى، كما أنه يسعى، بدوره، الى تأويل الطبيعة واختزالها، وتحويلها الى أشكال ذات طابع تجريدي، تأخذ أحياناً مدلولاً رمزياً.

والعناصر التشكيلية المميزة في الفن الجديد غنية ومتنوعة، أخذت، في معظمها، من العالم المرئي، عالم الحيوان والنبات. ولكنها حولت الى أشكال زخرفية، تجريدية في الغالب. فالغاية من محاكاة الطبيعة ليست نقل الصورة وجعلها مرئية أومقروءة، بل ترجمة هذه الطبيعة وتأويل أشكالها في مساحات وخطوط مبسطة ومختزلة، تلتقي فيها الحركة ـ المعروفة باسم «ضربة السوط» لأن الخط المعبر عنها ينتهي بالشكل الحلزوني أو

الدائري ـ مع التعرجات والتموجات اللونية والأشكال اللهبية الملتوية التي لا تخلو من إشارات حسية وجنسية.

لكن أثر الرمزية لا يقتصر على التيارات الفنية المعاصرة لها. فالتحولات الفنية التي شهدها العالم الغربي في السنوات الأولى من القرن العشرين، والتي سبقت الحرب العالمية الأولى، ترتبط، في جزء منها على الأقل، بالرمزية. فالتعبيرية الألمانية قد انطلقت من أعمال فنانين وصفوا بالرمزية، أمثال مونش وهودلر، وكلمت... ولا شك في إن جماعتي الجسر والفارس الأزرق الألمانيتين (راجع التعبيرية) تدينان بالكثير للرمزية. وأثر الرمزية قد لا يقل أهمية بالنسبة الى الوحشيين الفرنسيين، أو المستقبليين الايطاليين في بدايتهم. فكان الفنان الايطالي جورجيو دو شيريكو قد توصل، منذ 1910، الى تصوير ذي طابع حلمي وجد فيه السرياليون بعد ذلك ما كانوا يبحثون عنه في هذا المجال. وثمة علاقة بين الرمزية والتجريد في مراحله الأولى، بفرها الانتقال الى الفن اللاصوري عبر فنانين أو تيارات فنية كانت على صلة وثيقة ومباشرة بالحركة الرمزية، فالفن الجديد ـ وهو الذي كانت ميونخ أحد مراكزه الأولى ـ قد وجد في اللون والخط، المتحررين من قيود التمثيل الصوري، ما يكفي لتحويلهما الى لغة تستجيب لما يتطلبه التعبير عن الاحساسات الداخلية والتوترات العاطفية. فنانون آخرون ـ أمثال نوفاليس، ورودون، وغوغان... ـ لجأوا هم أيضاً الى هذا التقابل بين الصورة الملونة والحالات النفسية، ووضعوا للوحاتهم عناوين ذات طبيعة موسيقية. وبتقصيه اللون والشكل، حاول كاندانسكي، أحد كبار الفنانين التجريديين الأوائل، أن يعبر عما أسماه «الضرورة الداخلية»، باعتماد الأشكال المجردة التي وجد فيها قوة إيحائية كافية للتعبير عن الجوهر والمضمون الكامنين خلف الظواهر. أي أن كاندانسكي الذي يقترب من المثالية التأليفية، وينطلق مما توصلت اليه على الصعيد التشكيلي، يعيد اكتشاف فضائل التعبيرية الذاتية، ولكن باعتماد وسائل جديدة تتجنب التمثيل الصوري، وتعمل على ايجاد نظام من الرموز المعبرة عن ضرورة داخلية، وذلك بإعادة تقويم الخط والمساحة الملونة بمعزل عن علاقتها بالواقع المرئي.

مصادر ومراجع

— Aurier, G.A., «Les Peintres symbolistes», in *Revue Encyclopédique,* avril, 1892.

— ——, «Le Symbolisme en peinture, Paul Gauguin», in *Mercure de France,* mars, 1891.

— Cachine, F., *Gauguin,* Le Livre de Poche, Paris, 1968.

— Cassirer, E. *La Philosophie des formes symboliques,* Les Editions de Minuit, Paris, 1972. éd. originale en anglais, Yale University Press, New York, 1953.

— Cassou, J., *Panorama des arts plastiques contemporains,* Gallimard, Paris, 1960.

— Chassé, C., *Le Mouvement symboliste dans l'art du XIXe siècle,* Floury, Paris, 1947.

— —— *Les Nabis et leur temps,* Bibliothèque des arts, Paris, 1960.

— Clay, J. *L'Impressionnisme,* Hachette Réalités, Paris, 1971.

— Delevoy, L., *Journal du Symbolisme,* Skira, Genève, 1977.

— Dorival, B., *Les Etapes de la peinture française contemporaine,* Gallimard, Paris, 1943.

— Duncan, A., *Art Nouveau and Art Deco Lighting,* Thames and Hudson, London, 1978.

— Florisonne, ., «Impressionnisme et Symbolisme», in R. Huyghe, *L'Art et l'Homme,* vol. III, Librairie Larousse, Paris, 1961.

— Hammacher, A.M., *Phantoms of the Imagination,* H.N Abrams. New York, 1981.

— Hofstätter, H., *Peinture, gravure et dessin contemporains,* Albin Michel, Paris, 1972.

— Jaworska, W., *Paul Gauguin et l'Ecole de Pont-Aven,* Idéeset Calendes, Neuchâtel, 1971.

— Pierre, J., *Le Symbolisme,* Fernand Hazan, Paris, 1976.

— Rewald, J., *Post-Impressionism, from van Gogh to Gauguin,* Museum of Modern Art, New York, 1965.

— Stromberger, R.N., *Realism, Naturalism and Symbolism,* Walter, New York, 1968.

محمود أمهز

الرواقية

Stoicism
Stoïcisme
Stoicismus

لم يبق أي شيء من المؤلفات المتعددة التي كتبها الرواقيون القدماء، مؤسسو المذهب الرواقي، والتي احتفظت لنا بعناوينها تقليدات مختلفة. الاستشهادات والملخصات التي تركها لنا النقاد والخصوم المتأخرون أمثال شيشرون وبلوتارخوس والأفروديسي وسكستوس أمبيريكوس، أو بعض المصنفين أمثال ديوجونيوس اللايرسي وستوبه Stobée، هي مراجعنا الوحيدة في البحث والدراسة. وهنا نذكر عمل هانس فون أرنم Hans Von Arnim، الهائل بعنوان **شذرات الرواقيين القدماء**، الذي جمع في ثلاثة أجزاء كل النصوص اليونانية واللاتينية المتعلقة بالرواقية والتي تركتها لنا العصور القديمة. ورغم قيمة هذا العمل ودقته فإنه لا يخلو من بعض

الثغرات؛ كتعدد النصوص حول النقاط الواضحة، في حين أنّها تنعدم حول النقاط الغامضة، أو أن بعضها متناقض أو مشوّه أو مبتور بشكل مخيف. وبالإضافة إلى تلك الصعوبات، فإن علينا، إذا أردنا الكلام على الرواقية، أن نُدخل تحت هذا العنوان ممثلين عن مدرسة فلسفية يمتد تاريخها ليشمل أكثر من خمسة قرون. وهذا ليس بالأمر السهل، لأن أفكار الرواقيين لم تكن دوماً متفقة حول كثير من النقاط التفصيلية. ومع كل هذه الصعوبات نستطيع الكلام على ما يسمّى بالمذهب الرواقيّ.

لم تكن الرواقية فلسفة زينون السيتي فقط، مؤسس المذهب في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد، وإنما كانت مدرسة تضمّ طلاباً وأتباعاً وجهوها بعد زينون. وقد جرت العادة على تمييز ثلاث فترات في تاريخ المدرسة الرواقية: 1 ـ الرواقية القديمة، التي اقتصر نشاطها على أثينا، في القرن الثالث قبل الميلاد، ومن فلاسفتها زينون السيتي، كليانتس وكريزيبوس. 2 ـ الرواقية الوسطى التي أخذ نظامها الفلسفي ـ بتأثير من اللاتينية في القرن الثاني قبل الميلاد ـ يفقد من اندفاعه الأول. ومن أعلام هذه الفترة ديوجونيس البابيلوني، انتيباتر الفارسي، بانيتيوس الرودسي وبوزيدونيوس الأفامي. 3 ـ والرواقية الحديثة، في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد، التي ظلت قائمة حتى اغلاق المدارس اليونانية عام 529 م. وهذه الرواقية، التي هي بشكل جوهري رومانية، أهملت المنطق والطبيعيات واهتمت فقط بالأخلاق. وأقطاب الرواقية الحديثة من الرومان هم سينيكا، موسونيوس روفوس، وبشكل خاص ابكتاتوس، ومرقص أوريليوس. وسننظر في سير بعض هؤلاء الاعلام قبل الانتقال الى دراسة الاتجاهات الفكرية الرئيسية للرواقيّة.

زينون، الذي ولد حوالي سنة 336 قبل الميلاد بمدينة كتيوم بجزيرة قبرص، كان على وجه الاحتمال من أصل فينيقي. ورغم اختلاف الروايات حول الدوافع التي حملته للسفر إلى أثينا، وحول كيفية وصوله اليها، فإنه وصلها عام 314 قبل الميلاد على وجه الاحتمال، وجعل بلاد اليونان مقامه وارتضاها لنفسه وطناً ثانياً. وذلك بسبب ازدهار عدد من المدارس الفلسفية، كأكاديمية افلاطون ولقيون أرسطو، وعدد من الاتجاهات الفكرية، كاتجاه اقراطيس، الذي خلّد إرث المدرسة الكلبية، واتجاه تيودوروس الملحد، الذي خلّد إرث المدرسة القورينائية، وأخيراً اتجاه ديودوروس كرنوس واستلبون، اللذين خلّدا إرث المدرسة الميغارية.

أمّا الأساتذة الذين تلقّى عليهم زينون، فهم: اكسينوقراطس على الأرجح، الذي تعلق كثيراً بالفضيلة حتى أنه جعلها شرطاً أساسياً للسعادة. وتلقى، بكل تأكيد، العلوم على بوليمون، الذي كان يمتدح التربية القائمة على المجاهدة ورياضة النفس ويؤثرها على التربية المستندة الى الثقافة النظرية، والذي كان يرى أنّ الحياة الكاملة هي الحياة الملائمة للطبيعة. وقد أثّرت هذه المبادىء في المدرسة الرواقية. وتتلمذ كذلك على استلبون الميغاري الذي سلك مسلك الكلبيين في ازدراء العرف العام، وأخذ عن الميغاريين، بوجه عام، ذلك الميل الى الجدل المنطقي الجاف الذي طالما أسنده الناس إلى الرواقية القديمة. وتتلمذ أيضاً على أقراطيس الكلبي زمناً غير قصير، فتأثر به تأثراً عميقاً، حتى أنّه ألّف كتاباً في أستاذه سمّاه **مذكرات أقراطيس**، كما تأثر بشعار الكلبيين، القائم على متابعة الفطرة والرجوع إلى الطبيعة، وهو ذات المبدأ الأساسي في فلسفة زينون الأخلاقية وأصحابه؛ وكذلك تأثر بالنزعة الاسمية، التي تجلّت عند انتستانس، مؤسس الكلبية. هذه النزعة القائمة على انكار الكلي والاعتراف فقط بالجزئي، أثرت، كما سنرى فيما بعد، في المنطق الرواقي. وقد تلقى زينون عن أستاذه أقراطيس مبدأ مفاده أن وطن الإنسان هو العالم، حيث لا دستور ولا قوانين موضوعة، بل يعيش جميع الناس في أمة واحدة في مجتمع واحد يسودهما الانسجام الناشىء عن الغرائز الطبيعية في حال استقامتها ونقائها. ولقد أدت هذه التعاليم، التي استقاها زينون من أساتذته، إلى توثيق أثر المذهب الكلبي في مدرسة الرواق. وبالإضافة إلى ذلك تأثر زينون بطبيعيات هرقليطس القائمة على التحول والتغيّر، وأخذ عنه فكرته في أنّ النار هي أهم عناصر الوجود. واستعار من الفيثاغوريين فكرتهم في «الرجعة الأبدية»، أي أن كل فترة يمر الكون بها هي صورة مضبوطة للفترة التي سبقتها. ومن المحتمل أن يكون زينون قد تأثر بالنظرات الفلسفية الشرقية، وبشكل خاص بالحكمة الفينيقية الساميَّة.

وبعد أن تردّد زينون على المدارس الفلسفية اليونانية مدة طويلة من الزمن وأصاب منها بغيته، اتخذ لنفسه مجلساً للتعليم مستقلاً في إيوان ذي أعمدة هو الرواق المنقوش، الذي كان فيما مضى منتدى للأدباء والفنانين، ومن ذلك المكان اشتق اسم المدرسة الرواقية. جعل زينون، الذي كوّن لنفسه **أصدقاء** بسرعة فارضاً احترامه على الجميع، تعليمه مجانياً مفتوحاً أمام الجميع، وليس مقتصراً على ارستقراطية الاغنياء، كما كان الوضع عند السوفسطائيين. والأثينيّون كانوا يقدّرونه حق التقدير، حتى أنّهم قدّموا له مفاتيح مدينتهم مانحينه تاجاً من الذهب وناصبين له تمثالاً من البرونز. ومات زينون، كما عاش ببساطة، عام 246 قبل الميلاد، وقبر في مدفن العظماء.

ولزينون مؤلفات عدة ضاعت ولم يبق منها إلّا عناوينها،

التي ذكر لنا ديوجونيس اللايرسي قائمة بها، وبعض الجمل والشذرات المتفرقة، التي تسمح لنا بالقول إنّ مؤلفات زينون قد حدّدت الخطوط الجوهرية للمذهب الرواقي.

ولد كليانتس، خليفة زينون في ادارة المدرسة، في مدينة أسوس؛ وكان قبل اشتغاله بالفلسفة مصارعاً؛ ويقال إنه حينما قدم إلى أثينا عام 282 ق.م. لم يكن يملك من المال إلّا أربع دراخمات. بيد أن فقره لم يصرفه عن طلب المعرفة والانكباب على الفلسفة. وقد تكون بعض فضائل كليانتس المهمة، كالدقّة والأمانة العلميتين، اضافة إلى الجدّية بالعمل، من الأسباب التي حملت زينون على اختياره خلفاً له في ادارة المدرسة. وبالفعل بقي كليانتس مشرفاً على شؤون المدرسة مدة طويلة، امتدت من سنة 264ق.م. حتى وفاته عام 232 ق.م. بيد أن مهارته في الجدل لم تصل الى درجة تمكّنه من افحام خصومه، بل يظهر أن تفكيره كان بطيئاً وحجته غير بارعة. ولهذا ضعف نفوذ الرواقية في عهده، واشتدت على المذهب هجمات الأبيقوريين وأنصار الاكاديمية الجديدة. لم يبق لنا من مصنفات كليانتس التي بلغت خمسين كتاباً، ذكرها ديوجونيس اللايرسي، غير أربعين بيتاً من «**الأنشودة الى زيوس**». لخّص كليانتس في هذه القصيدة الرائعة الجمال، التي ألّفها مناجياً زيوس رب اليونان، أهم مبادىء الطبيعة والأخلاق في الفلسفة الرواقية.

أعاد كريزيبوس، بشخصيته وجدله العقلي الذي سمح له بالردّ على خصومه، الوحدة إلى المدرسة الرواقية. فلولاه «لما أمكن [كما يقول ديوجونيس اللايرسي] أن تقوم لمدرسة الرواق قائمة بعد اضمحلالها في عهد كليانتس». ولد كريزيبوس حوالي 280 ق.م. في مدينة صول بجزيرة قبرص. ولما كانت هذه الجزيرة مسرحاً للمنازعات السياسية، وبلاداً حال فيها تقلب الحكام والسادة الفاتحين دون ازدهار الشعور بمحبة الوطن، فقد جعل كريزيبوس المثل الأعلى في الأخلاق فكرة الجامعة العقلية الروحية التي تنادي بأن الفيلسوف لا وطن له، أو أن وطنه هو الكون كلّه. يبدو أن كريزيبوس، بعكس سلفه، كان رجلاً متعجرفاً ومتأكداً من نفسه، وله ثقة في قدرته على الاستدلال، حتى أنه كان يقول لأساتذته إنه ليس بحاجة إلى شيء أكثر من تقرير المسألة، وهو كفيل بأن يجد البرهان عليها. ولعل أهم طابع طبع منهجه التعليمي هو دوغمائيته المستندة إلى جدلية بارعة، حتى قيل في عصره: «لو كان بالآلهة حاجة إلى فن الجدل لاصطنعوا جدل كريزيبوس». فهاجم شكّاك الأكاديمية الجديدة، إلى حدّ أنه سمي بـ«السكّين القاطعة للخيوط الأكاديمية». كان كريزيبوس واسع الاطلاع، غزير التأليف، أراد أن ينظّم في علوم زمانه موسوعة تحلّ محل الموسوعة الأرسطية، فألف في المنطق والطبيعيات والأخلاقيات كتباً كثيرة جداً لم يبق منها الا شذرات قصيرة. وقد خصص كريزيبوس هذه الكتب للدفاع عن الرواقية ضد خصومها، ولتنظيمها وبسطها بسطاً تثبت به دعائمها مدى خمسة قرون حتى جاء أفلوطين الاسكندراني فقوّض بفلسفته جميع المذاهب المادية.

بعد موت كريزيبوس ترأس المدرسة على التوالي: زينون التارسي، ديوجونيوس البابيلوني، وانتيباتر التارسي الذي اشتهر بمجادلاته مع قرنيادس الأكاديمي. وبموت هذا الأخير انقضى عهد المنازعات بين المذاهب، وحل بعده عهد اتجه فيه المفكرون إلى التقريب بين الآراء المتباينة، ملتمسين مواضع الاتصال بين الرواقيين والمشائين والأكاديميين. وهنا حاولت الرواقية الوصول إلى روما، بعد أن انتشرت في الشرق وكانت معروفة جيداً في الاسكندرية.

وأول ممثلي الرواقية الوسطى بانتيوس، تلميذ انتيباتر. ولد بجزيرة رودس حوالى 180 ق.م. وتعلّم الفلسفة في أثينا على يد انتيباتر، ومن ثمّ ذهب إلى روما حيث أصبح صديقاً للكثيرين من مشاهير الرومان، وبشكل خاص اسقبيون اميليان، الذي رافقه الى الاسكندرية، وفي رحلته على طول الشواطىء الغربية الافريقية. ولكن بانتيوس عاد، بعد موت انتيباتر، إلى أثينا، وتسلم ادارة المدرسة الرواقية. ومعه تحولت الرواقية إلى نزعة عقلية مهيأة باتقان لجذب مشاهير الرومان، وفقدت من صلابتها، وأظهرت مرونة معينة، باعتمادها على مؤلفات تلاميذ أرسطو ومؤلفات الاكاديمية الجديدة معاً. وللابتعاد عن صلابة الرواقية القديمة، استنجد بانتيوس بقانون الاحتمال عوضاً عن قانون اليقين، بحيث أن مهمّة «جعل الكون مألوفاً بالنسبة للناس» كانت قد فرضت نفسها. ترك بانتيوس كتباً عديدة منها: كتاب **العناية** وكتاب **الرغبة** وكتاب **اللائق** الذي اقتبس منه شيشرون الشيء الكثير في كتاب **الواجبات**.

أمّا بوزيدونيوس الأفامي، المؤرخ والفيلسوف السوري الأصل، فكان آخر مفكّر معروف في الرواقية الوسطى. عاش من سنة 153 حتى سنة 51 ق.م. سخط على تقاليد بلاده السورية، وحمل على عاداتها؛ فقام نحو عام 100 ق.م. برحلة كبيرة سمحت له بزيارة كل سواحل المتوسط، واستقر زمناً في رودس، وأسس فيها مدرسة فلسفية، ومارس هناك، في الوقت ذاته، وظائف سياسية مهمة. صادق الكثير من عظماء الرومان مثل: بومبي، القائد المشهور، وشيشرون الخطيب

الذي قال فيه: إنّ «بوزيدونيوس صديق لجميع المستنيرين في عصره»، وهو يمثل في تفكيره نزعة كانت سائدة في العصر الذي سبق المسيحية، وهي اتجاه المدارس الفلسفية الى الاتحاد وسعيها إلى التأليف بين مختلف النظرات. لذلك نجده، كبانتيوس، يحاول التوفيق بين رواقية زينون وآراء أفلاطون. والواقع أن التقريب بين الرواقية والأفلاطونية ظاهر في بسيكولوجية بوزيدونيوس. وقد اشتهر بسعة معارفه وغزارة انتاجه، فكان مؤرخاً وعالماً طبيعياً وفيلسوفاً لاهوتياً، ولكن مصنفاته ضاعت هي أيضاً، وكل ما نعرفه من آرائه، إنّما وصل إلينا طريق شيشرون وسينيكا وغالينوس.

وفيما يلي ندرس ممثلي الرواقية الحديثة، أي الرواقية الرومانية، مبتدئين بسينيكا. ولد سينيكا بقرطبة في السنة الرابعة ق.م. وتوفي، في روما، سنة 65 ب.م. كان خطيباً وسياسياً وفيلسوفاً رواقيّ النزعة. ولم يهتم من الرواقية إلا بالجانب الاخلاقي العملي، فاهتم بالفضائل العملية أكثر من اهتمامه بالبحث في ماهية الفضائل، معتبراً أن الفلسفة وسيلة لتحصيلها. فالغاية، إذن، من الفلسفة ليست معرفة الحقيقة، وإنّما هي اقتناء الفضائل العملية. وكان يعتقد أنَّ في وسع الإنسان أن يسلك سبيل تلك الفضائل، إذا توفرت لديه الإرادة لذلك، رغم كثرة الاغراءات التي تشجعه على الرذيلة. ومع أنه كان مادياً خالصاً، لدرجة أن الروح هي الأخرى مادية، فإنّه كان أحياناً ينسى هذا الموقف الأصلي، ويتحدث عن الصراع بين الجسم والنفس على نحو يقرب من كلام أفلاطون. وكان يؤكد ما ذهبت إليه الرواقية بعامة من الدعوة إلى الأخوة بين بني الإنسان جميعاً، إلى أي مكان أو جنس أو لغة انتسبوا.

وعن ابكتاتوس يمكن أن يقال ما قاله اليونان عن زينون: إن حياته كانت صورة صادقة لفلسفته. ولد حوالى 50 ب.م. في هيرابوليس، من أعمال افروجيا (بآسيا الصغرى). ثم قادته صدف اسواق العبيد إلى روما، وهناك أصبح عبداً لرجل اسمه أبافروديت. ومن هنا اشتق اسم ابكتاتوس، ومعناه العبد باليونانية، ومنذ ذلك الحين أُطلق ذلك اللقب عليه. وابكتاتوس، كسقراط، لم يدوِّن أي كتاب، ولكن تلميذه أريانوس دوَّن تعاليمه. وقد وصلت إلينا من مؤلفاته الأبواب الأربعة الأولى من محاوراته المكونة من ثمانية أبواب، كما وصلتنا مؤلفات أخرى. ويكمن جوهر مذهبه في الأخلاق وخاصة في دعوته للحرية الداخلية التي هي الأساس في سعادة الانسان. والواقع أنَّ فلسفته كانت تعبيراً عن الاحتجاج السلبي للمقهورين ضد النظام العبودي. وقد أثرت هذه الفلسفة في المسيحية، كما تأثرت بها. بيد أن المذهبين قد تطورا الواحد بشكل مستقل عن الآخر.

إذا كان الرواقي أبكتاتوس عبداً، فإن الرواقي مرقص أوريليوس كان امبراطوراً رومانياً. ولد مرقص في روما 121 ب.م. من أسرة نبيلة. وبما أنه فقد والده وهو صبي تكفل جده بتربيته، وقام على تربيته خيرة الأساتذة وشُدَّ إلى الفلسفة في سن مبكّر، وفي الثانية عشرة من عمره ارتدى معطف الرواقيين وتبنى نمط زهدهم في الحياة. ولما تولى انطونيوس التقي عرش الامبراطورية الرومانية، بعد وفاة والده هادريان، تبنى مرقص، وزوّجه من ابنته فاوستنا. ولما مات أنطونيوس عام 161 م. أصبح مرقص امبراطوراً على البلاد الرومانية. وقد واجه سنوات حكمه، التي حفلت بالحروب الدامية والاضطرابات الداخلية والكوارث الطبيعية، بشجاعة باسلة إلى أن وافته المنية عام 180 م. في فيّينا نتيجة اصابته بالطاعون على الأرجح. أما آراء هذا الرجل الهادىء المحب للسلام، فقد سجّلها في مجلد سمّي بـ **التأملات**، كتبها لنفسه باللغة اليونانية، أثناء حملاته الحربية بين 166-174 م. في ساعات الفراغ التي كان يقتنصها من حياة مليئة بالمشاغل، ليخلو إلى نفسه كي يخاطبها ويحاسبها. وهو يتناول في هذه **التأملات**، التي تعدّ من روائع الكتب الإنسانية، آراءه في الأخلاق وفي الدين، محاولاً تعميق معنى الواجب بمواجهة وجود عابر وعناية خيّرة. وإذا كانت فلسفة مرقص تشهد بوجود قلق إنساني متمثل بالموت، فإنها تنفتح أيضاً على نوع من المروءة الأنسية، لأن مرقص يدعو كلّاً منا إلى اعتبار ذاته، ليس فقط مواطناً لمدينته، وإنما مواطناً للعالم كلّه.

***

ولندع الآن هذه الأقوال العامة، ولننتقل إلى بحث الاتجاهات الفكرية المختلفة للمذهب الرواقي.

يعتبر القرن الثالث قبل الميلاد، أو عصر ازدهار الرواقية القديمة، الذي أطلق عليه الفترة الهلّينيَّة Hellenism، بداية فترة من الاضطراب السياسي في حوض المتوسط. فأثينا، التي كانت دائماً عاصمة عقلية لامعة، فقدت سيطرتها السياسية وتفوقها البحري، ونُزع منها حق صك النقود، كما أنه سيطر، في مجال تاريخ الأفكار، اضطراب كبير حول اقتسام الفلاسفة للإرث السقراطي. فإذا كان سقراط قد اتخذ من التهكّم أفضل سلاح ضد ادعاء السفسطائيين بمعرفة كلّ شيء، فإن الكلبيين قد احتفظوا من هذا التهكّم بالنوايا وبالمغزى السقراطي. وإذا كان سقراط قد وضع مقابل ادعاءات

السوفسطائيين الموسوعية شكّاً مريباً، فإن الميغاريين قد استنتجوا من هذا الشك، أنَّ الإنسان لا يستطيع الكلام على شيء دون أن يحدّده بأن ينفي عنه كل ما لا يمكن اسناده اليه، وأن القضية «أ هي أ» هي الوحيدة التي يمكن اعلانها بحكمة. وإذا كان سقراط قد وضع «أعرف نفسك بنفسك» مقابل العلم الخارجي للسوفسطائيين، فإن القورينائيين قد استنتجوا من هذه الوساطة الداخلية فكرة أن الإنسان عليه فقط التمسك بمعرفة ما يحلو له، والبحث عن المتعة. وهكذا فبينما توجه فكر سقراط بأكمله بقصد الوصول إلى الاستقلالية والسيطرة الداخلية، فإنّ تأملات صغار السقراطيين مالت جميعها نحو تمكين الإنسان من الوصول إلى الاكتفاء الذاتي. هذا، ومن ناحية أخرى، فإن أفكار أفلاطون وأفكار أرسطو قد خلّدت بأمانة تقريباً، من قبل اتباع الأكاديمية واللوقيون.

وفي هذا الجو المضطرب سياسياً وفكرياً، حاولت مدرستان متساوقتان، الابيقورية والرواقية، تعليم الإنسان سمات اليقين القادرة على اعطائه قواعد الحياة والعمل للتوفيق بينه وبين الطبيعة. ورغم التناقض القائم بينهما، فإن لهما رمزاً مشتركاً فيما بينهما، وهو العيش بتوافق مع الطبيعة، كما أنهما اتفقا على جعل الإحساس أساس المعرفة، وعلى عدم التسليم بمبادىء غير المبادىء الجسمية. بيد أن هاتين المدرستين الطبيعيتين اتبعتا طرقاً مختلفة: فعلى حين استبعد ابيقورس العقل عن الطبيعة طالباً من الإنسان العيش بتوافق معها على طريق خضوعه للاحساس معيار الحق والخير، تصوّر الرواقيون أن العقل، عن طريق امتثاله لأمر الأحداث المعبرة عن إرادة الله، ينفذ إلى الطبيعة، ويتحكم فيها تحكماً مطلقاً. وهكذا إذا كانت الأبيقورية تطورت كحسوية ومُتْعيّة، فإن الرواقية تطورت كمادّيّة وعقلانية أخلاقية. ومع ذلك فإن هاتين المدرستين اتفقتا على تقسيم الفلسفة إلى منطق وطبيعيات وأخلاق.

إن أجمع الرواقيون على تمييز هذه الأقسام الثلاثة للفلسفة، فإنهم اختلفوا حول تسلسلها. وبحسب ديوجونيس اللايرسي، تبنّى زينون وكريزيبوس التسلسل التالي: منطق، طبيعيات، أخلاق؛ بينما بدأ ديوجونيس البطليمي بالأخلاق، وبدأ بانتيوس وبوزيدونيوس بالطبيعيات. وعلى كلّ حال، فإن هذه الأقسام المختلفة للفلسفة، أو هذه الأمكنة كما قال أبولودور، أو هذه الصور بحسب كريزيبوس، أو هذه الأجناس بحسب رواقيين آخرين، متحدة فيما بينها اتحاداً عميقاً، بحيث أنَّ لا قيمة لها إذا أخذت مستقلّة بعضها عن البعض الآخر. وهذا ما توضحه الصور الشهيرة التي نقلها إلينا ديوجونيس اللايرسي، عندما شبّه الفلسفة بحيوان عظامه وأعصابه المنطق، لحمه الأخلاق، ونفسه الطبيعيات؛ أو ببيضة قشرتها المنطق، بياضها الأخلاق، وما يوجد تماماً في المركز هو الطبيعيات؛ أو بحقل خصب سياجه المنطق، ثماره الأخلاق، وأرضه وأشجاره الطبعيات، أو بمدينة محاطة تماماً بأسوار ومنظمة عقلياً. ويجب أن نعلم جيداً أن المذهب الطبيعي الرواقي يتضمن معرفة للطبيعة قادرة على تأسيس حكمة، سواء أكانت الطبيعيات نقطة انطلاق الفلسفة، أم هدفاً وغاية لها، لأن الفلسفة هي علم الأمور الإلهية والبشرية الذي يمكّن الحكيم من أن يعيش وفقاً للطبيعة، أي وفقاً لإرادة الله ووفقاً للعقل. والنظر والعمل، عند أصحاب الرواق، أمران لا يفترقان: فمهمة الفلسفة، من ناحية النظر، أن تهدي الإنسان إلى منزلته ومكانه في الكون؛ ومن ناحية العمل أن تُعدّه لممارسة الفضيلة الحقّة. وسنبحث الآن على التوالي في هذه الأقسام الثلاثة للفلسفة مبتدئين بالمنطق.

* * *

أكّد عدد ممّن أشركهم شيشرون في المناقشات الفلسفية أن المنطق الرواقي هو تكرار غير موفق وغير مفيد لما قاله فلاسفة الاكاديمية واللوقيون. وقد اعتمدت بعض الانتقادات الحديثة على هذا الرأي في تقليلها من قيمة المنطق الرواقي.

مما لا شك فيه أن الأرسطية والرواقية مدرستان تجريبيتان، بيد أن تجربتيهما تضمان رؤى عن العالم مختلفة تماماً: فرؤية أرسطو عن العالم سكونية ومتسلسلة: سكونية بمعنى أن الحركة هي انتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل؛ ومتسلسلة بمعنى أن كل فرد محدد بعدد من المحمولات وأن «ليس هناك تغيّر لجنس في آخر»، بموجب مبدأ الهوية. ولكل فرد مكان في العالم وجد من أجله، وقوته قائمة في الاعتياد الممنوح من التوازن وسط التسلسل الذي اندمج فيه هذا الفرد. وهكذا فإن التجريدية الأرسطية تتطور، بحيث إنّ الحواس تكون، قبل كل شيء، حاملة للكيفيات. وإذا كان صحيحاً كما يؤكد ذلك القول السكولاستيكي المأثور: إن «لا شيء في العقل ما لم يمر قبل ذلك بالحواس»، فلأن الحواس تسمح للعقل بإبداء رأيه في الكيفيات التي تقوده الى التصور بأن تمكنه من القيام بالتحديدات والتصنيفات والاستدلالات. والواقع أن كل قضية، عند أرسطو، تعود إلى حكم يقال له «حكم ملازمة»، يقوم على إسناد كيفية محسوسة إلى موضوع بوساطة فعل الوجود. فالعلم الأرسطي يستند، في النهاية، إلى العام، أو إلى السمات المشتركة بين عدد من الجزيئات الفردية، حيث

نجمت الصيغة التالية: «لا علم الاّ بالعام، ولا وجود إلاّ للجزئي». ويقابل هذا النمط من العلم، الذي هو تصنيف التصورات، أو بالأحرى التاريخ الطبيعي مع تصنيفاته الحيوانية والنباتية والمعدنية، نمط آخر من العلم هو البيولوجيا الحديثة ضمن النطاق الذي تبحث فيه عن القوانين الكمية والضرورية. وهكذا يبرز دور المنطق الارسطي مع كل آلياته، في الأقيسة. هذا المنطق يستند إلى مدلول التصورات ويتمسك بالكشف عن علاقات التضمن أو الاستبعاد، بالانتقال من الجزئي إلى الكلي (الاستقراء)، أو من الكلي إلى الجزئي (الاستنباط).

ومع الرواقية أصبحت علاقتنا مع تجريبية ذات مدلول مختلف عن تجريبية أرسطو، فهي لم تعد ذات مغزى كيفي، وإنما هي تجريبية تداخل الإنسان والعالم مع بعضهما البعض. والاحساس هو أن تمتلك النفس الحواس، وهي منفعلة بما هو خارجي، إمّا بشكل متسق، وإمّا بشكل غير متسق. ففي الحالة الأولى نكون في الحقيقة وفي الحالة الثانية نكون في الخطأ والانفعال. والواقع أن القضية الرواقية ليست أبداً من نمط القضية الأرسطية: فعلى حين نسند، عند أرسطو، محمولاً إلى موضوع «سقراط إنسان»، فإننا عند فلاسفة الرواق نبين الأحداث والوقائع «الجوّ صاف، هذه المرأة أنجبت». ان الاستدلال الأرسطي يستند إلى تصورات من نمط معروف جيداً «كل انسان فانٍ، سقراط إنسان، اذن سقراط فانٍ»، أمّا الاستدلال الرواقي فإنه يستند إلى تضمّن علاقات زمانية (إذا كان لهذه الإمرأة حليب فلأنها أنجبت) قادرة على تحديد الحكمة. فالزمان الرواقي لا يعبّر عن الكون والفساد، كما هو الحال عند أرسطو، وانما عن الحكمة الإلهية، وعن ديناميكية الحياة الكلية وانسجامها. فالحكمة هي، اذن خضوع للزمان، أي للحياة وللعالم بما فيه الله المختلط معه؛ وهي تستند إلى معرفة الضرورة. أمّا الكلي، العزيز على أرسطو، فهو كلمة بالنسبة للرواقيين، لأن الأفراد، في نظرهم، هم وحدهم الموجودون. ولهذا أقام الرواقيون منطق الاستتباع مكان منطق الملازمة الأرسطي القائم على إسناد محمول إلى موضوع. والواقع أن معرفة العلاقات الزمانية بين مقدمة ونتيجة وارتباطات الضرورة بينهما هي أول ما يسعى إليها الإنسان الذي يرغب بالحياة وفقاً للعقل، أي وفقاً للطبيعة. وهكذا تحل علاقة التعاقب المستمرة وفكرة القانون، عند فلاسفة الرواق، محل الوجود الجوهري وفكرة الذات عند أرسطو.

ان التجريبية الرواقية هي المرحلة الأولى لحكمة تحاول أن تتحدّد باتساق وانسجام بين خبرة داخلية وأخرى شخصية يكوِّنها كل فرد عن عالمه الخارجي الذي يعيش فيه. وهذه التجريبية، من حيث هي كذلك، هي معاً نظرية معرفة، وخبرة أخلاقية وخبرة انطولوجية.

وهنا لا بدّ من التمييز بين تعبيرين يونانيين مهمين: التصور phantasia، والتخيل phantastixon. التخيل، بحسب ما يعتقد المتحل بلوتارك، هو «حركة باطلة، وانفعال يحصل في النفس، ولكن دون موضوع قابل له، كما لو أنّ أحداً يقاتل ضد الأخيلة أو ضد الفراغ». أمّا التصور، فإنّ هناك موضوعاً قابلاً له هو الشيء المتصوَّر. فالتصور، كالنور، يتجلّى لكل منا، ويُظهر لنا العلة التي أنتجته. وهو، كما يقول شيشرون، الصورة الذهنية لموجود حقيقي، أو الأثر الذي يحدثه في النفس شيء خارجي. وهو، كما يؤكد أتيوس Aetius والمنتحل بلوتارك، «إنفعال يتمّ داخل النفس ويعبّر معاً عن ذاته وعن الذي أثاره». إن مثل هذه المفاهيم تضعنا في صلب الرواقية الواقعية، ولكنها تثير في الوقت ذاته مشكلة فلسفية أساسية هي مشكلة الذات والموضوع.

يؤكد شتاين أنّ نشاط النفس هو أحد الشروط الجوهرية للتصوّر، الذي هو، كما يقول سكستوس امبيريكوس، «انطباع في النفس». هذا الانطباع أشبه ما يكون، لدى زينون، بذلك الذي يطبعه خاتم في الشمع، أو لدى كريزيبوس، بالتغيُّر الذي يحدثه في الهواء لون أو صوت. يقارن شتاين تغيّر النفس بالتغيُّر الذي ينتج في جوّ خارجي عندما ينتشر الصوت من مصدره الأساسي حتى يصل إلى حاسة السمع. فالكيفيّة الحسيّة تنتشر خلال النفس نتيجة توتر طبيعي هو عينه نشاط النفس. وهكذا فإن التصور انما هو انتشار النشاط الداخلي للنفس المتعلق بالاحساس.

وبالنسبة لإميل برهييه، الذي قلب هذا التأويل، ينضاف التوتر «إلى العلوم والفضائل دون أن يقوّمها، فالتوتر هو نتيجة، تارة، لتحريض خارجي (في التصور الحسي)، وطوراً لفكر فعّال (في العلم وفي الفضيلة). بيد أنه لا يمكن أن يكون، بأي شكل من الأشكال، مبدأ، كما أنّه لا يجب البحث بشتى الوسائل عن ايجاد موضوع ديناميكي وراء كل تعبير طبيعي أو نفسي. وهكذا علينا أن نأخذ هذا التأكيد حرفياً وهو أنّ «التصور حالة سلبية». وهذا التأويل يستند، على ما يبدو إلى عدد من النصوص، من بينها نص يؤكد فيه سكستوس أمبيريكوس أن «التصور هو تعديل للمبدأ الموجه للنفس، تعديل من حيث إنّه انفعال وليس من حيث أنه فعل». فمقارنة التصور بالأثر الذي يحدثه الختم في الشمع واستعمال كلمة patos، المتضمنة معنى الانفعال، للإشارة إلى

التصور، يدلان على أن التصور هو، بالنسبة للنفس، حالة سلبية كما يوضح ذلك إميل برهييه.

وهكذا يبدو أننا نستطيع القول مع شتاين إنّ التصور، عند فلاسفة الرواق، يتضمن نشاطاً للنفس، ونستطيع الإضافة مع برهييه أنه ليس مبدأ، وإنّما هو جواب يتضمّن حركة ونشاطاً. ومن المهم أن نذكّر هنا بالفكرة الجوهرية للنظام الرواقي: لا يوجد إلّا الافراد، ولا يوجد فردان متشابهان، كل منهما متميّز بتوتّر داخلي يحدّده. وانطلاقاً من هذا المفهوم نستطيع أن نحدد التصور على أنه تعديل للتوتر الداخلي للنفس بموضوع خارجي حائز هو نفسه على توتره الخاص به. فالتصور هو، إذن، العنصر الأول لهذه التفاعلية بين الأفراد الموجودين في العالم. وهو ليس تماماً موضوعياً، إذ ان الذات القابلة له تتلقاه وفق أوضاعها وأقوالها الجزئية الخاصة بها. ولكن هذا لا يعني أن التصور انسجام واتّساق، ولهذا السبب ميّز الرواقيون بين التصور المحيط وبين التصور غير المحيط. «من بين التصورات [يقول ديوجونيس اللايرسي] البعض محيطة والبعض الآخر غير محيطة... التصور المحيط سمة الأشياء... إنّه إشارة تنجم عمّا يوجد ووفق ما يوجد». أمّا التصور غير المحيط، فإنه «لا يولد من شيء موجود، أو إذا ولد منه فإنّه لا يتطابق معه؛ وهو ليس متميّزاً ولا واضحاً».

ولكن ما الذي يجعل التصور محيطاً أو غير محيط؟ إن التصوّر المحيط هو التصور القادر على فهم الواقع. إنّه، كما يقول امبيريكوس، تصور يكون له من البداهة والقوة ما يحملنا على التصديق به والاذعان له. وهو يسمح للعقل بأن يدرك الحقيقة في يقين. فالتصور المحيط هو معيار ومحكّ للحق. فهو، إذن، تصور مصحوب بحكم، أو تصور مرتبط بفعل عاقل تسببه النفس. والتصور، كما يعتقد إميل برهييه، يكون غير محيط، عندما تعطيه النفس تصديقها، ولكن النفس تعطيه تصديقها لأنه محيط. ويرى برهييه، خلافاً لبعض مؤرخي الفلسفة، أن لفظ «التصور المحيط» لا يعني أن التصور قادر بنفسه على الاحاطة، إذن التصور ليس فعلاً ولا فاعلاً يمكّن النفس من ادراك الأشياء، وإنّما هو - كالتصور ذاته - منفعل؛ وكونه محيطاً معناه أنّه قادر على إحداث الادراك والتصديق الصحيح. فمرتبة التصور المحيط، التي يشترك فيها الحكيم والجاهل على حدّ سواء، هي أول مرتبة من مراتب اليقين.

تلك مراتب المعرفة عند أهل الرواق: فمرتبة «التصور» فوقها مرتبة «التصديق» ومرتبة «التصديق» فوقها مرتبة «التصور المحيط»، وفوق هذه المراتب كلها مرتبة «العلم». وهذه المراتب المختلفة، التي نقلها زينون فيما يروي شيشرون، إنما هي جهود متتالية تبذلها النفس مرتقية من الجزئي إلى الكلي، ومن الخاص إلى العام. والنفس بما أوتيت في جوهرها من قوة فاعلة كفيلة أن تحقق هذا الارتقاء من مستوى الاحساس الى مرتبة اليقين. وهكذا فإن التصديق هو الانتماء إلى الحقيقة. هذه الحقيقة تعطينا الادراك الذي ينجم عنه العلم. هذا العلم هو «الإدراك الصلب والثابت والراسخ بقوة العقل»، وهو بداية حكمة تتوضّح بالانضمام الموافق إلى ما يحدث وفق الزمان والطبيعة.

فالعلم، اذن، هو ما يستطيع أن يسمح للإنسان بالانضمام الى بنية العالم. وبفعل الانضمام هذا يتحرك الإنسان، إلى حدّ ما، ليكون متوافقاً ومنسجماً مع العقل، وبالتالي مع الله ذاته، لأن «العقل إنما هو جزء من العقل الإلهي المنغمس في أجسام الناس». وللعيش في انسجام مع الطبيعة لا بد من التطابق معها، وهذا التطابق تعبير عن الأشياء الموجودة في الطبيعة، والاحساس بالتعاطف معها. ولهذا السبب فإن الاحساسات تمثل، عند الرواقيين، الاتجاهات المختلفة التي تسلكها النفس للوصول إلى موضوعات العالم الخارجية. ولما كان العالم غير جامد، بل على العكس إنّه موضوع حي، بل اله حي، فإن الحكمة تتضمن قبولاً بحياة العالم مؤسساً على العقل. وهذا ما يقع على عاتق الجدل.

والجدل الرواقي، الذي أوجده كريزيبوس، ينصبُّ، لا على الأشياء، وإنما على المنطوقات الصادقة أو الكاذبة المتصلة بها. وأبسط هذه المنطوقات تتألف من موضوع معبّر عنه باسم موصوف أو بضمير، ومن محمول معبّر عنه بفعل. والمحمول بحد ذاته مقول ناقص يتطلب موضوعاً، أمّا مجموع الموضوع والمحمول (سقراط يتنزه) فيؤلف مقولاً كاملاً، أو حكماً بسيطاً. وهذا الجدل هو في ذاته، بالاضافة إلى أنّه ضروري، فضيلة عامة تحتوي على فضائل أخرى خاصة. ومن فضائل الجدل، كما أحصاها ديوجونيس اللايرسي: التبصُّر، وهو أن يعرف الجدلي متى يعطي تصديقه للآثار الخارجية ومتى يمسكه؛ الحيطة، وهي التوقّي والحذر ممّا قد يبدو لساعته محتملاً راجحاً؛ الصرامة، وهي أن تكون الحجة من المتانة بحيث لا ينساق صاحبها إلى الرأي المخالف؛ والرزانة، وهي موقف لحمل التصورات إلى العقل الصريح. ومن صفات الجدل الماهر عندهم حسن الحديث، قوة الحجة، وجاهة السؤال واقناع الجواب.

إنَّ نمط القضايا الحملية التي يستخدمها الرواقيون لا يمت بصلة إلى نمط المنطق الافلاطوني الأرسطي. فالقضايا، عندهم، لا تعبّر اطلاقاً عن حكم إسنادي من نمط «سقراط

فانٍ»، ولا عن علاقة بين تصورات كلية، وإنما عن أفعال مثل «يتنزّه» وعن حقائق فردية جزئية، سواء أكانت محددة مثل «هـذا»، أم غير محددة مثل «أحدهم»، أم نصف محددة «سقراط». وعلى هذا النحو يتملص المنطق الرواقي من جميع الصعوبات التي أثارها السفسطائيون والسقراطيون بصدد امكانية تأكيد شيء من شيء آخر. وهو اذ يجهل مفهوم التصورات وشمولها يجهل أيضاً عكس القضايا وينفض يده من الآلية المعقدة للقياس الأرسطي. فالاحداث المقولة على مواضيع فردية هي مادة الجدل.

وما ذلك لأن الرواقيين لم يحتفظوا بالقياس، ولكن لأن علّة النتيجة ليست علاقة تضمّن بين التصورات المعبّر عنها بحكم مطلق، وإنما علاقة بين وقائع، كل واقعة منها يعبّر عنها بقضية بسيطة. (النور مشرق، النهار طالع)، والعلاقة بينها يعبر عنها بقضية مركّبة، مثل: إذا كان النور مشرقاً، فالنهار طالع. والقضايا المركبة عندهم خمس، فالأقيسة خمسة: (1) قياس مقدمته الكبرى قضية شرطية متصلة، مثل: إذا كان النهار طالعاً فالشمس ساطعة، والنهار طالع، إذن فالشمس ساطعة. (2) قياس مقدمته الكبرى قضية شرطية منفصلة، مثل: إمّا النهار طالع وإمّا الليل مخيّم، والليل مخيّم، إذن فليس النهار طالعاً، أو: النهار طالع؛ اذن فليس الليل مخيماً. (3) قياس مقدمته الكبرى قضية فيها تقابل بالتضاد، أو بالتناقض، مثل: ليس بصحيح أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حيّاً، ولكن أفلاطون قد مات، إذن فأفلاطون ليس حياً، أو: ولكن افلاطون حيّ، إذن ليس بصحيح أن أفلاطون مات. (4) قياس قضيته الكبرى سببيّة مثل: من حيث إنّ (أو لأن) الشمس طالعة فالنهار موجود. (5) قياس قضيته الكبرى فيها مفاضلة، مثل: زيد أعلم أو أقل علماً من عمرو.

وبالجملة، هذه الأقيسة جزافية مبنية على اللغة تربط حدثين أو تفرق بينهما. فالقضية الشرطية، التي هي أداة الجدل الرواقي، مؤهلة أتمّ التأهيل للتعبير عن رؤية الرواقيين للأشياء والموجودات. والمثل الأعلى للجدل الرواقي الذي هو ذاته المثل الأعلى لنظرية المعرفة، يتمثل في نفاذ العقل إلى الواقعة واستيعابها بتمامها.

والواقع أنّ المنطق الرواقي هو منطق استقرائي، يقوم على أن العالم مؤلف من ظواهر مرتبطة ببعضها البعض، لا كالمنطق الأرسطي القائم على ارتباط التصورات والماهيات. وهو لا يمثل، بنظرهم، مجرد آلة، وإنما هو جزء من الفلسفة أو نوع من أنواعها. هذا المنطق، الشبيه بمنطق الاطباء الذين يستدلون على الأمراض بعلاماتها، يتضمن مذهباً اسميّاً، وكذلك نظرية تعاطف كلّي، يحمل أفراد المجتمع الى الدخول في تفاعلية طبيعية.

* * *

إن مفهوم الطبيعيات عند الرواقيين هو غيره عند أفلاطون وأرسطو. فالطبيعيات الرواقية لا تفسح مجالاً البتّة للمصادفة والفوضى، كما هو الحال لدى أفلاطون وأرسطو، وإنما لكل شيء مكانه في النظام الكلي. والحركة والتغيّر والزمان لا تدلّ عندهم، كما هي عند أفلاطون وأرسطو، على عدم كمال العالم، بل إنّ لهذا العالم المتغيّر والمتحرك باستمرار تمام الكمال والوجود. فالحركة الرواقية هي فعل، في كل لحظة من لحظاتها، وليست، كما يقول أرسطو، انتقالاً إلى الفعل. وكذلك فإن الطبيعيات الرواقية بعيدة كلياً عن مجمل النظريات العلمية المنظمة للقوانين، أي للعلاقات المجردة الكميّة والضرورية. ورغم ذلك فإنها تهدف إلى حملنا على أن نتخيّل عالماً يهيمن عليه بتمامه العقل.

يؤكد لنا ديوجونيس اللايرسي أن الرواقيين قد أطلقوا كلمة طبيعة «طورا على الذي يحتوي العالم، وطوراً آخر على الذي ينتج الأشياء الأرضية». والطبيعة «طريقة في الوجود تتحرك من ذاتها... منتجة ومحتوية الأشياء التي تولد فيها في أزمنة محدّدة ومكونة أشياء مشابهة للأشياء التي انفصلت عنها». وقد سمّى الرواقيون أيضاً الطبيعة «نارا فنانة» و «نَفَساً نارياً وصانعاً ماهراً». ولهذا يمكن القول إنّ الطبيعة والله والنار تعابير مترادفة عند الرواقيين، فتأليه الطبيعة أو بالأحرى طَبْعَنة الإله، انما هي إعطاء الإنسان امكانية الاتصال بالله لايجاد المعنى المنظم لحياته في الواقع المحيط به.

وهكذا فإن مجال علم الطبيعة، عند الرواقيين، واسع يشمل من المباحث ما يتصل بالكون بما فيه الله والإنسان، فيدخل في هذا العلم، اضافة إلى الكوسمولوجيا، النظر في الإلهيات، وفي علم الأشياء الانسانية. والآن ندرس هذه الأقسام مبتدئين بالعالم.

أما العالم، فيقال، كما يؤكد اللايرسي وفق ثلاثة مفاهيم: يقال أولاً، «على الألوهية، الوحيدة من كل الجواهر الأخرى التي تملك الكيفية الخاصة لأن تكون أبدية وغير مخلوقة، وهي مهندسة نظام العالم»؛ ويقال، ثانياً، «على الترتيب عينه للكواكب»؛ ويقال، ثالثاً، «على ما هو مركب من الاثنين». وهكذا فإن العالم مكون من أفراد مختلفين تماماً، بحيث أنّ لكل واحد صفته الخاصة التي تميزه عن غيره وتقوّمه. فهذا العالم يشمل الآلهة، والسماء، والأرض بما تحتويه من كائنات حيّة.

وهو اضافة إلى أنه حيّ ومتحرك وعاقل، إلهي، أو بالأحرى الله ذاته.

والعالم مركب من مبدأين: مبدأ سلبي جامد هو المادة، ومبدأ ايجابي فاعل هو العقل أو الله؛ فالمادة لا صفة لها، وهي تنفعل دون أن تفعل أبداً، بل إنها تتكيف بمنتهى اللين والانقياد للفعل الإلهي، أي للجسم الايجابي الذي يفعل دوماً دون أن ينفعل أبداً. وإذا كان المبدأ الايجابي علّة فاعلة، بل العلة الوحيدة التي ترتد اليها كل علة أخرى، فإن المبدأ السلبي هو ما يقبل بلا مقاومة فعل هذه العلة. وبما أن العقل يفعل فهو جسم، والمادة التي تنفعل متأثرة بفعله هي أيضاً جسم، وبالإضافة إلى ذلك فإن كل فرد جسم بحيث أن العالم لا يحتوي الاَّ على الأجسام. وبتأكيد الرواقيين أن الشيء لا يكون حقيقياً ما لم يكن جسمانياً، نجد أنفسنا أمام مادية رواقية ذات طابع خاص. بل لقد ذهب بعضهم في تلك النظرية المادية إلى أبعد من هذا، فصرحوا بأن النفس الانسانية جسم، وأن الله هو أيضاً جسم، والاّ فكيف يؤثر في جميع الأجسام التي يتألف منها العالم؟

وهكذا مضى أصحاب الرواق في تلك النظرية المادية العجيبة إلى أبعد حدود منطقهم، فرأوا أنَّ خواص الأجسام وصفاتها (كاللون والرائحة والطعم والشكل والصوت)، والصفات الأخلاقية نفسها (كالخيرات والفضائل والحكمة)، والانفعالات (كالغضب والحزن والحب) هي كلها أشياء جسمانية. وكذلك لم يترددوا في القول بعد هذا بأن النهار والليل والشهر والعام وأيام الأسبوع والفصول جميعها أجسام: يعنون من ذلك أنَّ كل حالة من هذه الحالات الأخيرة هي تيارات من الحرارة والضوء تنبعث من الشمس، وهي تيارات مادية ذات أثر حقيقي واقعي.

وكذلك نجد أنفسنا أمام عقلانية للعالم لا تكمن، كما عند افلاطون وأرسطو، في صورة نظام ثابت تنعكس فيه بقدر ما تسمح لها بذلك المادة، بل في ايجابية العقل الذي يُخْضِع كل شيء لسلطانه. وفي الوقت نفسه يجب أن نفهم هذه الايجابية على أنها ايجابية فيزيقية وجسمانية. أي بما أن الوجود، عند الرواقيين، هو ما يقبل الفعل والإنفعال، والأجسام وحدها هي التي تملك هذه القابلية، إذن لا توجد إلاّ الأجسام.

أما اللاجسميات، التي كانوا يسمونها أيضاً المعقولات، فهي إما أوساط غير فاعلة وغير منفعلة على الاطلاق، نظير الخلاء والمكان والزمان، وإمّا تلك المعاني المقولة في فعل، أي الأحداث أو المظاهر الخارجية لإيجابية موجود من الموجودات، أو بالأحرى كل ما يدور في العقل بصدد الأشياء ولكن ليست الأشياء ذاتها.

والآن كيف نشأ هذا العالم؟ نشأ العالم من النار الأولى، الموجودة في الأعلى، التي هي الألق الوضيء للسماء، عبر سلسلة من الاستحالات: فاستحال جزء من النار هواءً، وجزء من الهواء ماءً، وجزء من الماء تراباً، وخفّ الهواء ودقَّ حتى استحال أثيراً وناراً سماوية. وبعد ذلك امتزجت العناصر الأربعة: النار (سواء أكانت حارّة مدمّرة أرضية، أم كانت أثيراً وناراً سماوية) والهواء والأرض والماء، فتولد منها العالم، لأن نَفَساً نارياً أو بنوما نارياً أو إلهياً قد نفذ الى الرطب، ومن هذا الفعل تتولد، كما يؤكد إميل برهييه، بطريقة تبقى غامضة لم توضحها النصوص المتبقية لدينا، جميع الموجودات المفردة المترابطة فيما بينها في عالم واحد. ولكل موجود منها فرديته المستقلة وتوتره الداخلي، كما أن له بنية بالنسبة للموجودات المعدنية، أو طبيعة بالنسبة للموجودات النباتية، أو نفس بالنسبة للموجودات الحيوانية، أو عقل بالنسبة للانسان.

ومن الفعل المنظم للأفراد يتكون نظام هذا العالم المحدّد بفلك الثوابت مع السيارات المتحركة في الفضاء بحركة ارادية حرّة، والهواء المليء بالكائنات الحيّة، والأرض المثبتة في مركز الكون. بيد أن علل وحدة الكون ليست واحدة، فبينما يقيم افلاطون هذه الوحدة، كما يؤكد ذلك ابروقلوس، «على وحدة نموذجية، وأرسطو على وحدة المادة وتعينِ الأمكنة الطبيعية فإن الرواقيين يقيمونها على وجود قوة موحّدة للجوهر الجسمي». وإن لم يكن العالم واحداً، فذلك لأن أجزاءه تتماسك بقوة النَفَس أو النفس النافذة فيه، ولأنه يحوز توتراً مشابهاً للتوتر القائم، بصورة مصغرة، في كل كائن. ولما كان التوتر، أي حركة الذهاب والاياب من المركز الى المحيط وبالعكس، هو الأساس في وجود كل كائن، فلا جدوى من المثال الأفلاطوني ومن المكان الطبيعي الأرسطي. وقوة الله، التي تحتوي العالم، هي معاً فكر وعقل. أي أنّ العالم يمكن أن يوجد في وسط فراغ لامتناه، بدون أن يكون فيه هو نفسه أي فراغ، إذ لا وجود لأي محل طبيعي غير ذلك الذي تختاره القوة لنفسها.

بما أن هناك قوة واحدة إلهية تحتوي هذا العالم، فمن الضروري أن يوجد تجاذب كلي ومشاركة وجدانية بين موجوداته المختلفة، أي أنَّ الكل في تجاذب مع ذاته. ولنظرية التجاذب هذه قيمة طبيعية، ومضمون ميتافيزيقي وأخلاقي. قيمة طبيعية من حيث إنّها تتويج لنظرية العليّة التي تقضي بوجود مادة واحدة مشتركة موزعة الى كمية لامتناهية من الأجسام الجزئية، وحياة واحدة موزعة الى كمية لامتناهية من

الأجسام المحددة. ولها مضمون ميتافزيقي، أي أن تجاذب الأشياء يتضمن غائية تفترض تدابير نافعة لعناية إلهية قادرة، لأنّه يعبّر عن وجود الله الكلّي في عالم يؤول، في النهاية، إلى الله ذاته. ولها أخيراً قيمة أخلاقية، بمعنى أنّها تحمل الحكيم على أن يعيش في انسجام داخلي، وعلى أن يحافظ على حياته في تجاذب مع الكون. ومن هنا يبدو أن «كسموبوليتية» الرواقيين هي، كما سنرى، الترجمة عن التجاذب الكلي على المستويين الاخلاقي والاجتماعي.

وهذا التجاذب العام لعالم «كل شيء فيه يأتلف» يميّز تمييزاً جذرياً عالم الرواقيين عن عالم أرسطو المتدرج. فعالمهم أشبه بجسم كروي، والأرض وكل ما عليها من سكان تتلقى التأثيرات السماوية. ومن ناحية أخرى تولّد الفيوض الجافة الصادرة عن التراب والفيوض الرطبة المنبثقة عن الماء، باستحالة معاكسة للاستحالة التي انتجت العناصر، مختلف أنواع الشهب والنيازك. وأخيراً تتسم فلكيات الرواقيين بسمة خاصة: فقد ضربوا صفحاً تاماً عن علم الفلك الرياضي، ولم يسلموا إلّا بإيجاد حركات دائرية أو متناظمة في السماء. فكل سيارة من السيارات، وهي عبارة عن نار متكاثفة، تسير من الآن فصاعداً في مسارها الخاص، بتوجيه من نفسها الذاتية.

ونظرية مركزية الأرض هذه التي قال بها الرواقيون هي عقيدة ثابتة وثيقة الصلة بسائر معتقداتهم. وبكلمة واحدة، إنّ العالم نظام إلهي، وأجزاءه موزعة كلها توزيعاً إلهياً. «إنه جسم كامل، لكن أجزاءه غير كاملة، لأنّها على صلة بالكل ولا وجود لها بحد ذاتها». إنّ كل ما في العالم هو من نتاج العالم.

وهكذا فإن للعالم، عند الرواقيين، بداية، خلافاً لأرسطو والمشائيين الذين قالوا بقدمه وأزليته. أما نهايته، المتطابقة مع السنة الكبرى والمتحدة برجوع السيارات إلى مواقعها الأولى فستكون عبارة عن احتراق كلّي أو ذوبان الأشياء والموجودات في النار. يسمي زينون وكريزيبوس هذا الاحتراق تطهيراً للعالم ملمّحين بذلك إلى أنّ الهدف من ذلك هو، كما في الأساطير السامية حول العواصف والطوفانات، الرجوع إلى حالة الكمال. ويحرص كريزيبوس على أن يبيّن أنّ هذا الاحتراق لا يعني موت العالم؛ إذ أن الموت افتراق النفس عن الجسم، أما في حالة الاحتراق الكلي فإن نفس العالم لا تفترق عن جسمه، بل تكبر وتعظم بصورة متصلة على حسابه إلى أن تمتص المادة بأسرها.

والواقع أن الكون الرواقي معلول لعلة فاعلة بموجب قانون حتمي، بحيث يستحيل أن يقع أي حدث من الاحداث إلّا كما وقع فعلياً. فليس هنالك أي مكان، في العالم الرواقي، للعفوية أو للصدفة. وما الله والعقل وضرورة الأشياء والناموس الإلهي والقدر، عند زينون، إلّا شيء واحد. وما نظرية القدر إلّا تعبير واضح عن هذه العقلانية المتكاملة التي نجدها عند الرواقيين. فمع الرواقيين يتوقف القدر عن أن يكون، كما كان في الفكر الاغريقي تعبيراً مأساوياً حصراً، أو قوة لاعقلانية خارجة بشكل أساسي عن العالم، ليصبح واقعاً طبيعياً أخلاقياً ولاهوتياً يدخل في بنية العالم وفي الحياة التي تحرك الكون والموجودات، وليكون ذلك العقل الكلي «الذي به كانت الأشياء الماضية وتكون الأشياء الحاضرة وستكون الاشياء المستقبلة». وهذا العقل الكلي هو الذي يأمر الافعال كلها، سواء أكانت مخالفة للطبيعة «من مرض أو تشويه»، أو الأفعال التي توصف بأنها موافقة للطبيعة «مثل الصحة». فكل ما يقع موافق للطبيعة الكلية، ونحن لا نتكلم على أشياء مخالفة للطبيعة إلّا إضافة إلى طبيعة موجود جزئي منفصل عن الكل.

بيد أن هذه القدرية، المغايرة من جهة للحتمية العلمية، ومن جهة أخرى لترابط العلل والمعلولات، هي العلة الوحيدة، أو بالأحرى الرابطة بين العلل بمعنى أنها تحتوي في وحدتها جميع الأصول البذرية التي فيها ينمو ويتطور كل موجود جزئي. كما أنها اصطدمت بالحرية الانسانية، إذ كيف يمكن للفعل الحر أن يكون في الوقت نفسه متعيناً بالقدر؟ توصل كريزيبوس إلى التوفيق بين القدر والحرية الانسانية بتمييزه بين نوعين من العلل: العلل الرئيسية التي تصدر عن طبيعة الشيء؛ والعلل الإضافية التي تعبر عن الفعل الذي يؤثر في الشيء من الخارج. فحين نقول: إنّ كل ما يحدث إنّما يحدث بعلل سابقة متقدمة، فنحن نعني فقط العلل الاضافية، ونستبعد تلقائية العلل الرئيسية. وعلى هذا النحو، فالاسطوانة لا يمكنها أن تتحرك إذا لم تلقَ دفعاً من الخارج؛ بيد أن الطريقة التي تتحرك بها، بدورانها حول ذاتها، انما تنتج عن طبيعتها الذاتية. وهكذا يصوِّر هذا الحل الأمور كما لو أنّ قدرة العقل لا تطال سوى الظروف الخارجية أو الأسباب الموجبة لأفعالنا.

أمّا أن يكون اللاهوت جزءاً من الطبيعة، فهذا أمر لا يفاجىء أحداً، في نظام موجوداته مترابطة ومتسقة بفعل العقل الكلي. هذا العقل، باستناده إلى ترابط العلل، يصرّف الأشياء وفقاً لقواعد الكمال، ويجعل من الكون عملاً فنياً رائعاً. فالعقل والله والطبيعة ألفاظ مترادفة، بل ومتطابقة. هذا التطابق يوضّح أنّ فكرة القدر تتخذ في الوقت ذاته جانباً فيزيقياً وآخر دينياً. هذا القدر يظهر بصفته علة وحقيقة

وطبيعة وضرورة وعناية. فالقدر، اذن يُدْعَى العناية، إذا نظرنا إليه من ناحية ترابط موجودات الكون واتساقها، أي من الجانب الميتافيزيقي اللاهوتي.

بسط شيشرون نظرية الرواقيين في العناية في الكتاب الثاني من مؤلفه **طبيعة الآلهة**، وأورد الحجج التي دلّل بها زينون على أن العالم كائن عاقل يحكم ذاته بحكمته. ويقول في ذلك: «إنَّ من له عقل خير ممن ليس له عقل، بيد أنّه ما من شيء أحسن من العالم؛ إذن فالعالم له عقل». وإلا لما كان بإمكان العالم أن يحدث الكائنات الحية والعاقلة. ولنفرض أن شجرة الزيتون نبت عليها مزمار يحدث أغنية شجية، فهل كنا نشك أن عند شجرة الزيتون علماً وهو علم الضرب على المزمار؟ **وعلى هذا النحو تشهد الكائنات الحية والحكمية التي أحدثها العالم، أن العالم كائن حي وحكيم. والبرهان على ذلك هو جمال العالم: فكما أننا حين نرى تمثالاً جميلاً نحكم بأنه من صنع فنان، فكذلك حين نرى جمال العالم لا نشك في أنه من آثار العقل.**

والحقيقة أننا لا نستطيع أن نكف عن الاعجاب بما في هذا العالم من ترتيب فائق ونظام بديع، ولا بما في دوران الكواكب من **انتظام واطّراد**، ولا بما بين أجزاء هذا الكل العظيم من انسجام واتساق. وليس اعجابنا أجلّ حينما ننظر إلى الكائنات الجزئية بادئين بالنبات والحيوان، حتى نصل إلى الإنسان الذي يدل تدبير بنيته بنوع خاص على مقاصد «العناية الإلهية»، والذي فضلا عن التئام جسمه، وعمّا مُنح من أعضاء نافعة، يملك عقلاً يجعله شبيهاً بالآلهة. إنَّ هذه المشاركة الطبيعية بين الانسان والآلهة، تسمح لنا باثبات أنَّ العالم قد صنع من أجل الانسان بقدر ما صنع من أجل الآلهة. فكما أنَّ المدينة تبنى من أجل الكائنات العاقلة، كذلك يُبنى العالم من أجل الآلهة والانسان. ولوجود كل كائن غاية، ولا شيء يحصل عبثاً من غير قصد، بل أن الأخسّ موجود من أجل الأرفع وخادم له. فالنبات والحيوان وجودهما لأجل الانسان، الذي هو بدوره مدار الطبيعة ومركزها وعلتها الغائية. فالعالم هو، قبل كل شيء «مقام الآلهة والبشر والأشياء المصنوعة لأجل الآلهة والبشر»، وهو ما فيه ليس له غاية إلاّ الإنسان. ولقد غالى الرواقيون كثيراً، إلى حدّ السخف، في القول بغائية خارجية، فعزوا مثلاً إلى البراغيث وظيفة ايقاظنا من نوم ثقيل، وإلى الفئران وظيفة إجبارنا على السهر على حسن ترتيب أمورنا وحوائجنا.

وهكذا فإن الرواقي لم يتصور الله فقط بصفته «ناراً صانعة تعمل باستمرار في توليد الأشياء»، أو «عسلاً يسيل عبر الأشعة»، وإنما خاطبه أيضاً باعتباره كائناً تتجسد فيه العناية الإلهية، وأبا مدبراً لكل ما في الوجود لصالح الموجودات العاقلة، ومشرفاً على نظام العالم وجماله. إن معرفتنا التي كوّناها حول اتساق العالم ونظامه وجماله، بفعل علة مدبرة إلهية، هي الأساس الراسخ لاعتقادنا بالله. وعلى هذا النحو، يصبح أمر وجود الله بديهياً بالنسبة الينا، وذلك لأن العقل الذي أحدث الأشياء أعلى من العقل الانساني العاجز عن صنع الاشياء الموجودة في العالم وعن التحكم بها وفق ما يطيب له.

أمّا أدلّة الرواقيين على وجود الله، فإنّها تقوم على أنَّ منظر نظام الكون وجماله يتطلبان ضرورة التسليم بوجود مهندس معماري للعالم، وبوجود عقل مماثل لعقل البشر، إن لم يكن أعلى منه. أمّا من ينكر وجود الله، فإنه أحمق أو انفعالي، ينقصه بالتحديد هذا العقل الذي بدونه يبتعد عن الحكمة. بيد أن أشهر أدلّة الرواقيين، الدليل الذي يقوم على «اجماع الناس»: الناس جميعاً في كل الشعوب يجزمون بوجود الآلهة، ووجود الآلهة فكرة فطرية مغروسة في نفوس الناس أجمعين.

تنطوي الرواقية، الى حدّ ما، على تصورات عن التسامي الإلهي، وإن كانت من طبيعة مغايرة تماماً لتسامي الله المقترن، عند أرسطو أو عند الافلاطونيين، بالقول بقدم العالم. فالافلاطونيون لا يملون من تكرار القول بأن الله لا يمكن تصوره، إذا لم يكن هو فاطر العالم منذ الأزل، وما الوجود الفعلي والراهن للعالم إلا أحد وجوه الكمال الإلهي أو أحد شروطه. أما عند الرواقيين، فإن الأمر غير ذلك؛ إذ أنَّ إلههم ينعم، بفعل الاحتراق الكلي، بحياة مستقلة إلى حد ما عن العالم. فإذا كان إله أرسطو وإله الافلاطونيين هو الإله المتسامي ولاهوتهم هو اللاهوت العلمي، فإن إله الرواقيين هو موضوع تقوى ولاهوتهم ذا طابع انساني. ألم يؤمنوا بجميع الاصول التي يعزو الورع الشعبي فكرة الآلهة اليها؟ ألم يقولوا بإبصار الشهب والنيازك وبنظام الكون، وبوعي القوى النافعة للإنسان والضارة به، وهي قوة مجاوزة لنا؟ ألم يسلّموا أيضاً بوعي القوى الداخلية التي توجهنا كالحب والعدل؟ وأخيراً ألم يؤمنوا بأساطير الشعراء، وبذكرى الابطال البررة؟ وفي هذا الخط ذاته تندرج أدلتهم على وجود الآلهة.

وموضوع العناية الإلهية أقحم الرواقيين في دراسة مسألة الشرّ: إذا كانت الأشياء متعلقة كلها بالله، ومنظمة تنظيماً دقيقاً، فمن أين، إذن، أتى هذا الشر الذي نراه في العالم؟ اعتمد كريزيبوس في اجابته عن هذا السؤال حجتين أساسيتين، فقال: «لا أسخف من الاعتقاد بأن الخيور كان

يمكن أن توجد، لو لم توجد في الوقت نفسه شرور؛ ذلك أن الخير ضد الشر، ولا وجود للضد الا بضده». أمّا حجته الثانية، فكانت أن الله يريد بطبيعة الحال الخير، وذلك هو قصده الأول. ولكن ما كان له أن يصل إليه إلاّ إذا لجأ إلى وسائل قد لا تكون بحد ذاتها براء من المحاذير. فرقّة عظام القحف، الضرورية لبدن الإنسان، لا تخلو من خطر على سلامته. والشرّ في هذه الحالة ملازم ضروري للخير. وثمّة حجة ثالثة يمكن استنتاجها من خلال العبارة التي وردت في تسبيحة اكليانتس لزفس: «ولا شيء يحدث بدونك، خلا الافعال التي يرتكبها الاشرار في جنونهم». فالشر الاخلاقي يعود هنا إلى حرية الانسان في ثورته على القانون الإلهي، على حين أنّه يعود في الحجة الأولى إلى ضرورة وجود توازن متناغم. وهذان تفسيران متناقضان، كما يقول إميل برهييه، ما استطاع الرواقيون قط أن يختاروا بينهما. ومهما يكن من أمر، يبقى القانون الإلهي الذي تخضع له الأشياء كلها وبشكل خاص الانسان، في سبيل خيرها الأكبر، هو الحقيقة الوحيدة.

وهنا نصل إلى الانسان الذي هو، كالحيوانات، كائن حي، وإن كان يتميز عنها بالعقل. تتفوق الحيوانات على النباتات والجوامد بأن لها، بالإضافة إلى البنية والطبيعية ملكتين مترابطتين هما: النزوع والقدرة على التصور. والإنسان يملك بالاضافة إلى ذلك، نفساً عاقلة هي جزء صغير من النَفَس الإلهي المغموس في الجسم الانساني. أمّا نظرية النفس الفردية لدى الرواقيين، فهي كنظرية نفس العالم، عقلانية وحركية وروحية. فهم ينفون وجود النفس في النباتات، ولا يقرون بها إلاّ للحيوان. كما أنهم ينكرون العقل على الحيوان انكاراً باتاً، محتفظين بذلك للإنسان بمكانة سامية.

والنفس الإنسانية جزء من النار الإلهية؛ وهي - وإن كانت نفس كل فرد لا تأتي مباشرة من الله - تنطلق من الله إلى الإنسان بأن تنبثّ في الإنسان الأول، ومن بعد هذا تنتقل من الولد إلى الطفل في فعل الانجاب. أمّا قبل الولادة، فقد افترض الرواقيون القدامى أنّ النَفَس الناري المنقول عن الأب لم يكن في أول الأمر نفساً، وإنما هو نوع من القوة النباتية التي تنظم الجنين وتتيح له أن يحيا حياة نباتية. فالجنين المرتبط بأمه بالحبل السري يشبه نبتة تحمل اليها الجذور المواد الغذائية. ثم في لحظة الولادة يبرد النَفَس الناري بفعل الهواء البارد الخارجي ويقسو ويصلب كالحديد المسقّى ويصير هو ذاته نفس الحيوان. وعندها تصبح النفس قادرة على التصورات المحددة وعلى الاستجابة بتحريضات من الانطباعات التي تتلقاها. وفي سن السابعة تصل النفس إلى تفتحها الكامل عندما تتلقى المفاهيم المشتركة. ومن ثمّ، في سنّ الرابعة عشر، تصبح هي ذاتاً مولّداً قادراً على خلق موجودات أخرى حية.

والنفس الناضجة في طبيعتها ووظيفتها مختلفة عن تلك التي قال بها الأفلاطونيون والأرسطيون. فالأنفاس الثمانية، التي قال بها الرواقيون، ذات طابع وراثي، أي أنها مبدأ متعلق بالوجود المتوارث الذي يمرّ بمراحل مختلفة من التصور. وهي ليست أجزاء تابعة للنفس، وإنما هي بالأحرى النفس المسيطرة ذاتها في انتشارها عبر الجسم، وهي بالتالي لا تؤدي أبداً الى الإخلال بمبدأ وحدة النفس. وهي، أخيراً، نتيجة لنظرتي التجاذب والتوتر الاساسيتين في فلسفة الرواق.

يطلق الرواقيون على ذلك الجزء من النفس، الذي تحدث فيه التصورات والتصديقات والنزوعات، اسم الجزء المسيطر، أو التفكير. وتفيض من هذا الجزء، المتموضع في القلب على شكل نَفَس ناري، سبعة أنفاس نارية: خمسة أنفاس منها الحواس الخمس، تمتد في الأعضاء حيث تستقبل الانطباعات الحسية وتنقلها إلى المركز؛ والنَفَس السادس هو نفس الصوت، أو الروح المنطلقة من الجزء المسيطر عبر الاعضاء الصوتية؛ والسابع هو النَفَس المولد الممتد من الجزء المسيطر أو الرئيسي حتى الاعضاء التناسلية، وهو ينقل الى المولد شذرة من نفس الأب.

ولهذه النفس الواحدة، التي بفضلها يتمكن الانسان عن طريق العلم والعقل العيش بتوافق وانسجام وحكمة مع العالم، وظيفتان: وظيفة ذات طابع بيولوجي، أي ذات طابع حركي أو نباتي، ووظيفة ادراكية. وبتعبير آخر، للنفس ثلاث وظائف أساسية: التصور الذي ينشأ عن انطباع الموضوع الخارجي في جوهر النفس؛ والنزوع الذي هو وظيفة اختبار الرغبة والاشمئزاز؛ والتصديق القائم على ربط التصور بالنزوع. فالصفة الذاتية المميزة للنفس العاقلة هي أن ايجابية النزوع لا تتولد مباشرة من التصور، وإنما بعد أن تكون النفس العاقلة الخاصة بالإنسان قد منحت، بطوع إرادتها، التصورات موافقتها أو تصديقها، بحيث أن كل رفض من قبلها يمنع الفعل. فللعقل إذن القدرة على ألاّ يعطي موافقته الاّ للتصورات الحقيقية وألا يتبع إلاّ النزوعات المتوافقة مع الطبيعة. وهكذا يصبح النزوع عاقلاً، بل إرادة. ولما كانت النفس البشرية عقلاً محضاً، فإنّه من العسير أن نتصور كيف يمكن للرذيلة أن تشقّ طريقها إليها.

وصفوة الكلام أنّ النظريات الرواقية حول النفس خلت من أي اتجاه أُخروي، فلم تؤكد، بعكس أفلاطون والعقيدة الدينية، معاقبة الأشرار ومكافأة الأبرار. واقتصرت اهتمامات

الرواقيين على القبول ببعض الاعتقادات الدينية وترويجها: فهذا زينون يقول إنّ النفس، بعد الموت، تستمر في الوجود الفردي، ولكنها تنتهي في التشتت؛ وهذا كليانتس يؤكد أنها تختفي في الحريق العام للعالم؛ أمّا كريزيبوس فإنه يعتقد أن أنفس الشريرين هي وحدها التي تختفي بموت الجسم، ولكن أنفس الأبرار الصديقين فإنها تدور ـ كما تفعل النجوم ـ حول الأرض، فتأخذ بذلك الشكل الكوكبي.

* * *

إذا كان المنطق يبين لنا كيفية اشتباك الاحداث، والطبيعيات ترينا كيفية ارتباط الأشياء والموجودات ببعضها البعض، فإنّ الأخلاق ستعلمنا كيفية تتابع أفعالنا.

وسوف نتبع، في عرضنا لهذه الأخلاق، الخطة التي أشار إليها ديوجونيس اللايرسي، وهي عينها خطة كريزيبوس وورثته وصولاً إلى بوزيدونيوس. هذا علماً أن زينون السيتي وكليانتس عالجا هذا الموضوع، ولكن بشكل مبسّط مركزين اهتمامهما على تمييز المنطق من الطبيعيات. وهذه الأقسام هي: النوازع، الخيور والشرور، الفضيلة، الخير المطلق، القيمة الأولى، الأفعال، التصرفات المناسبة، التشجيعات، الروادع.

إذا كانت الطبيعة تتجه عفواً دون تصور أو شعور في الجماد والنبات. فإن الغريزة تتجه إلى غاياتها مع تصور وشعور في الحيوان ومع العقل في الانسان. وعلى الانسان أن يبحث في نفسه عن العقل أكمل الطرق لتحقيق أسمى الغايات، وأن يترجم عنه بأفعاله، أي أن يحيا وفق الطبيعة والعقل. والواقع أن غريزة الحفاظ على الذات هي النزوع الأول والأساسي الذي لا يقبل انفصالاً عن معرفة الذات ولا يمكن أن يتقدم عليها. وقد وهبتنا الطبيعة هذا النزوع الذي يهدينا إلى التمييز بين ما هو موافق لها وما هو مضاد، فنطلب ما ينفعنا ونتجنب ما يضرنا بالطبع. وخلافاً للأبيقوريين الذين أكدوا أن النزوع الأول منصرف إلى اللذة، فإنه يدفعنا عند الرواقيين إلى صيانة أنفسنا بأنفسنا، وكأن الطبيعة عهدت بنا إلى أنفسنا، إذ أعطتنا منذ البدء الحس والوعي بذواتنا. فما اللذة الاّ عرض ينشأ حين يحصل الكائن على ما يوافق طبيعته ويستبقي كيانه. «والصغار قبل تذوقهم المتعة أو الألم، تبحث «عما يفيدها وتهرب مما يضرها»، كما أنها «لا تستطيع أن تتعود على تذوق أية متعة كانت ما لم يكن لديها شعور بذواتها وحب لذواتها ومن هنا يجب أن نستنتج أن حبها لذاتها كان أول مبدأ».

وإلى جانب هذا النزوع الأول والأساسي وهبتنا الطبيعة أيضاً نزوعات خاصة طيبة، تكون موضوعاتها موافقة كذلك للطبيعة. والحكيم هو ذلك الانسان الذي يدرك بالعقل أنه جزء من الطبيعة الكلية، وأن حبّه للبقاء متصل بارادة الطبيعة الكلية وتابع لها. كما أنه يضع الحكمة والخير في مطابقة إرادته للارادة الكليّة، ويعتبر الموضوعات الخارجية منافع أو مضار، لا خيرات وشروراً.

فالخير أن يحيا الكائن الحي بتوافق مع طبيعته الذاتية، أو أن يحيا بتوافق مع عقله، إذا كان الأمر متعلقاً بالانسان. بيد أن الإنسان حينما يحيا وفقاً لما يراه العقل، لا يتفق مع ذاته فقط، بل يتفق مع جملة الأشياء أيضاً، لأنّ العقل لا يخص الإنسان وحده، بل يخص العالم أيضاً. وهذا يعني أنّ العقل الانساني هو جزء من العقل الكلي، أي أننا بالعقل نحيا في اتفاق مع ذواتنا ومع العالم في الوقت ذاته.

الخير والفضيلة شيء واحد، ومن الصعب جداً أن نميزهما من بعضهما البعض، فكلاهما نفيس وحميد ونافع، بل ضروري لا غنى عنه. كما أن السعادة أو الخير، لدى فلاسفة الرواق، لا يعودان هبة إلهية تضاف إلى الفضيلة من الخارج. هذه الفضيلة ليس لها أي موضوع خارجي تسعى إليه، أو أية غاية تلتفت اليها، لكنها هي نفسها هذا الموضوع وهذه الغاية، إذ تنتهي عند نفسها، وتقوم في إرادة المطابقة مع الطبيعة. وهي بخلاف الفنون الأخرى، غير قابلة للتقدم، ولا تقاس قيمتها بغاية تحققها، ولكنها هي الغاية تُشتهى لذّاتها. فهي كاملة منذ البداية، تامة في جميع أجزائها.

لهذا كانت الفضيلة، علاوة على كونها واحدة وكلاّ لا يقبل الانقسام، استعداداً ثابتاً متطابقاً مع العقل. وعلى هذا المعنى أطلق زينون اسم «التبصر». وخلافاً لما قام به أرسطو حينما ميّز بين فضائل الرجل والمرأة وكذلك بين فضيلة الغني وفضيلة الفقير، تحاشى زينون الفصل بين الفضائل والتفريق بينهما. إذ إن أي تمييز من هذا القبيل لا يعود وارداً متى ما صارت الفضيلة هي العقل الكلي، حتى أن الله نفسه ليست له من فضيلة غير تلك التي للانسان. وإذا تكلّم زينون على الفضائل، فإنه يجب أن يُفهم أنّ هذه التعددية ليست سوى وجهات للفضيلة الاساسية مختلفة اختلاف الأحوال: الشجاعة هي الحكمة فيما يجب احتماله، والعفة هي الحكمة في اختيار الأشياء، والعدالة هي الحكمة في توزيع الحقوق. فالحكيم هو الذي يعلم أن كل شيء في الطبيعة، إنّما يقع بالعقل الكلي أو بالإرادة الإلهية، معتبراً الموضوعات المطابقة للطبيعة جديرة بالاختيار، والموضوعات المضادة لها منبوذة، دون أن يتعلق بموضوع، ودون أن يريده كما يريد الخير. ويبدو أنّ كليانتس ألحّ أكثر من معلمه على الوجه الايجابي لهذا العقل الكلي حينما

عرّف الفضيلة الرئيسية بأنها توتر، هو الشجاعة، إذا كان الاحتمال هو المطلوب، وهو العدالة، إن كان التوزيع هو المقصود. ويأخذ كريزيبوس بنزعة زينون العقلية، ويرفض أن يرى في التوتر شيئاً آخر سوى مصاحبة الفضائل. ومع أنه سلّم بتعدد الفضائل فإنه رأى، كزينون، انها أوجه متعددة للفضيلة الأساسية، ومرتبطة ببعضها البعض برباط دقيق، بحيث أنَّ من حاز على واحدة منها حاز على جميعها. لكن هذا لا ينفي أن كل فضيلة تُمارس في حقل خاص من حقول الفعل وأنه ينبغي تعلمها على حدة.

بيد أن النوازع الأولى لا تدوم مستقيمة، بل تتحول، لا سيما تحت تأثير الوسط الاجتماعي، إلى انفعالات وأهواء من قبيل الحزن أو الخوف أو الشهوة أو اللذة، فتعكر صفو النفس وتنهض عائقاً في وجه الفضيلة والسعادة.

والانفعال حركة للنفس تابعة لمجال النوازع، وهو معاكس للعقل وبالتالي للطبيعة. لكن كيف يكون الانفعال ممكناً إذا كان النازع حركة طبيعية وعقلية، كما رأينا ذلك سابقاً؟ وكيف يمكن للنازع أن يكون غير عقلي ومعاكساً للطبيعة مع الاستمرار في كونه نازعاً؟ ثمَّ كيف يمكن أن يتعارض ما ينجم عن الطبيعة مع الطبيعة؟ إذا كنا نجد في مسألة سقوط النفس عند افلاطون من موكب الآلهة واتحادها في الجسم حلاً لهذه المعضلة، وإذا كانت المسيحية قد عبّرت عن المسافة التي تفصل الانسان عن الله بادخالها مفهوم الخطيئة الأصلية، فإنّنا لا نجد شيئاً من هذا القبيل في الفلسفة الرواقية. إن مشكلة الانفعال تطرح على علم النفس الرواقي مشكلة معقدة: فلو كان جوهر النفس عقلاً، فكيف لها أن تنطوي على جانب غير عقلي متمثل بالانفعالات المعاكسة للعقل؟ وكيف اذن يصبح النزوع الطبيعي العقلي والشبه إلهي غير عقلي، ويتحول إلى انفعال؟

لم يتمكن أفلاطون وأرسطو من تفادي هذا الإشكال الا بتسليمهما بوجود أجزاء غير عقلانية في النفس. ولكن هذا الطرح اضافة إلى أنه يجرّح نزعة الرواقيين العقلانية التامة يقف عاجزاً عن تعليل بعض عناصر الانفعالات والأهواء. وبالفعل، يجب أن نأخذ في اعتبارنا أن النزوع لدى الانسان غير ممكن ما لم يكن مرفقاً بالتصديق، وما يصدق على النزوع يصدق على الانفعال.

وهكذا فإن الانفعال هو، كما يقول كريزيبوس، حكم وعقل، ولكنه «عقل لاعقلي»، أي متمرد على العقل. وهذا ما يتضمن عنصراً لا يمكن ارجاعه إلى العقل، وإنّما إلى انحراف النزعات، باتخاذ اللذة الناشئة عن ارضائها غرضاً وغاية، وتساعد البيئة ـ على ذلك بما تفرضه على الاطفال من مفاهيم حول الخير والشر، وبإشادتها طوال مدة تربيتهم باللذة والمال والكرامة. فتنقلب النزعات انفعالات مسرفة مضادة للعقل، تزعج النفس وتحول دون الفضيلة والسعادة.

فالانفعالات، اضافة إلى أنها مخالفة للطبيعة وللعقل هي حالات من أحوال النفس المرضية: إذا كان جهازنا العضوي معرّضاً للمرض، كالرشح وغيره، فإن «دور الفيض من الآراء الخاطئة والصراعات المتولدة عنها تحرم النفس من الصحة وتجعلها مريضة» معرضة لأحد الانفعالات الاساسية، كالقلق والألم والرغبة الحسية والمتعة. فكما أنَّ أمراض الجسم ضعف له كذلك، فإن أمراض النفس ضعف لها، وإذا كانت العلة الأولية للانفعال هي «ضعف النفس»، فإنَّ الانفعال الذاتي هو «تصديق ضعيف». هذا الانفعال الذي ينجم عنه وقائع مثل انقباض النفس في الحزن وانبساطها في الفرح، عابر وغير ثابت، وقد ينمو ويرسخ فيصير مرضاً في النفس يتعذر علاجه، مثل الطموح أو كره المجتمع. والواقع أنَّ فلاسفة الرواق يؤكدون أنَّ الانفعال صادر عن جانب غير عاقل في العقل، أو بالأحرى أنَّه العقل وقد صار غير عاقل بتراخي النفس وجريها مع النزوعات المسرفة والأحكام الكاذبة.

وبمجيء الرواقيين لم يعد الانفعال من انتاج الآلهة، كما كان الوضع في الاسطورة اليونانية البدائية، بل من نتاج الانسان. هذا الانسان لم يعد منفعلاً ضمن لعبة القوى المتعالية التي لا تستطيع مقاومتها، بل أصبح تقريباً أمام مفهوم تعقلي للانفعال. «فإضلال الفكر يأتي من الخطأ» الذي منه «يتولد الكثير من الانفعالات، علل الاضطرابات». وهذا المفهوم مهّد الطريق، في مراحل لاحقة، أمام ظهور علم المداواة لمعالجة بعض الأمراض النفسية الناجمة عن الانفعالات التي إنّما هي نوع من الأمراض النفسية والعقلية.

فطمأنينة الرواقي متمثلة بالرصانة العقلية البعيدة عن الانفعالات والمخيّلة، التي إن سيطرت عليه منعته من ادراك الاخطار الحقيقية، وجعلته كالطفل يصدر أحكاماً انفعالية ولا يستطيع التحرر منها إلا عند نضوج عقله. وبالجهد العقلي نفسه يكتشف الانسان الغاية التي من أجلها قام بجميع الأفعال التي يخلق به القيام بها. وبما أنَّ هذه الأفعال تحدث بقوة العقل الكلي، أو إرادة الله، أو القدر، فلن يكون للغاية قوام إلّا في موقف داخلي للارادة. فإذا انصاع كل موجود وجوباً للقدر، رغم معارضة العقل لذلك فإن الحكيم يقبل، عن تبصّر، بالاحداث الناجمة عن القدر. وإذا كان الشرير يساق بالقوة الى هذه الاحداث، فإنّ الحكيم يقصدها بطوع إرادته، إذ انّه

يعلم أن القدر يريده مشوّهاً أو فقيراً وهو يقبل بهما.

بيد أن الاستعداد للخير أو للشر لا يبقى داخلياً، بل يحض، على العكس، على الفعل والعمل، وبذا نصل إلى جوهر الأخلاق الرواقية التي تحثُّ مريديها على أداء وظائفهم. ومع أنَّ الرواقية قد رفضت، في البدء، فصل الحياة التأملية عن الحياة العملية، فإن هذا الفصل، بفعل تعاليم أفلاطون وأرسطو، قد وقع فعلاً. تبدو الاخلاق الرواقية للوهلة الأولى وكأنها تنطوي على صعوبة مستعصية تقول بجمود الإنسان الكامل ووقوفه مكتوف اليدين أمام كل ما يحدث. وبالفعل يُجمع الرواقيون على كل شيء سيان، باستثناء الحكمة، وأن ما يقع لنا لا ينطوي، بالنسبة الينا، على خير أو شرّ. وهذا معناه أنه لا حاجة لأن نطلب ضداً دون الضد الآخر، كالغنى مثلاً بدل الفقر. أو المرض بدل الصحة. فالصحة والغنى أثمن في نظر الانسان الناقص وأعظم قيمة من المرض والفقر، لأنها أكثر موافقة لطبيعته وأقدر على إشباع نوازعه ورغباته. أمّا بالنسبة للانسان الكامل، فإن الصحة والمرض ليسا من منزلة الإرادة المستقيمة، هدف هذا الانسان، لأنها مستقلة تماماً عن أي منهما، رغم أنّها قائمة فيهما، ومن ثمَّ فهي ذات قيمة لا تضاهى. ولكن هل هذا يعني أنّ ليس لإحدى هاتين الحالتين، بالنسبة للانسان الكامل، قيمة تفوق قيمة الحالة الأخرى؟ كلا، بكل تأكيد، لأن ما يميز الانسان الكامل هو أنّه لا يتعلق بأحدهما أكثر مما يتعلق بالآخر، خاصة وأن تعلقه مشروط، إذ انّه سيختار المرض، مثلاً، لو علم أنه مرام القدر، ولكن إذا تساوت الأشياء وتعادلت فسيختار الصحة. وبشكل عام، يعتبر الانسان التام، دون أن يريد الاشياء كما يريد الخير، أنَّ الأشياء الموافقة للطبيعة أشياء مفضلة، وأنَّ الأشياء غير الموافقة للطبيعة أشياء غير مفضلة.

وهكذا يصبح في وسع الرواقيين أن يضعوا لائحة بالأفعال اللائقة، التي هي أشبه بوظائف الكائن العاقل، أو بواجباته كالوظائف السياسية والواجبات العائلية. واداء هذه الوظائف، التي هي ليست خيراً ولا شراً، يمكن أن يكون مطلوباً من بني الانسان قاطبة. وهكذا تظهر أخلاق ثانوية، سي أخلاق النّاس الناقصين التي هي في متناول الجميع. وبفضل هذه الأخلاق العملية (الأخلاق النصحية)، التي تطورت فيما بعد، شقت الرواقية طريقها إلى حياة عامة الناس. ومع أن واجبات كل من الحكيم والانسان الناقص واحدة ومتماثلة، فإن سلوكهما ليس واحداً الا في الظاهر. فحيثما ينجز الانسان الناقص واجباً عادياً ينجز الحكيم واجباً كاملاً، أو عملاً مستقيماً، وذلك بحكم توافقه الواعي مع الطبيعة الكليّة، إضافة إلى أنَّ هناك حالات يجد فيها نفسه مضطراً إلى الامتناع عن أداء واجباته العائلية أو السياسية.

إن نفي الصفة المطلقة عن الوظيفة أو عن الواجب أدّى إلى ازدهار أدب النصائح أو الأخلاق العملية، التي تنحي جانباً المبادىء المجردة لتدرس الحالات الجزئية الفردية. والأخلاق الرواقية لا تبارح أبداً مجال وصف الانسان الفاعل، فهي لا تنشد أي خير خارج نطاق الاستعداد الارادي. وهذا يعني أنها لا تتحقق بتمامها الا عند الانسان الفاضل أو الحكيم الغني الذي يعيش وفقاً للطبيعة وللعقل، وهو، بالتالي، خالٍ من الانفعال والتكبر والعطف. إنّه المخلص والتقي الذي لا يعرف الألم، والعالِم السامي، والبريء، والاجتماعي، هو وحده الحرّ، لأنه يعلم مع ابيكتاتوس، «أن لكل شيء ممسكين، بالأول نحمل الشيء وبالآخر لا نستطيع ذلك». والحكيم هو الذي يعلم أن الأشياء المتعلقة فينا هي فقط أفعالنا، ولهذا فإن لا شيء يدهشه حتى الموت، الذي لا يمكن أن يكون شرّاً، ولكن رأيه فيه هو الشر. أما الحكمة، فإن المرء لا يمكن أن يؤتاها الا دفعة واحدة، فهي كالفلسفة لا تحتمل التقدم. ويؤكد إميل برهييه أنَّ «ما رمى اليه الرواقيون القدامى ليس على وجه التعيين التقدم الأخلاقي، وإنما هو، كما قال كليمنصوص الاسكندراني، نوع من استحالة باطنية تغيّر الإنسان بأكمله إلى عقل محض، وتبدل مواطن المدينة الى مواطن عالمي».

ومواطنة cosmopolitisme الرواقيين العالمية هي تطبيق اجتماعي وسياسي لنظريتهم في التجاذب الكلي. فوطن الحكيم ليس فقط البلد الذي فيه ولد، وإنما العالم بأسره، أي «المدينة الإلهية» التي يرفرف عليها الحق دائماً. والبشر جميعاً يمتون بصلة نسب إلى هذا الوطن الكبير، مهما كان وضعهم الاجتماعي، ومهما كانت قوميتهم. انهم اخوان جميعاً من حيث انهم يتمتعون بالعقل ويتوخون الفضيلة.

وهذه الفكرة قديمة جداً تعود إلى أفلاطون وأرسطو اللذين أرجعا وحدة العالم ونظامه الى واحد حق وعقل منظم للأفلاك وحركاتها. ولمّا أتى الاسكندر مهد، بفتوحاته العسكرية وبفكرة واحدية أفلاطون وأرسطو، الطريق أمام فكرة المدينة العالمية التي تضم جميع الشعوب على حد سواء، تحت لواء قانون واحد وحكم واحد، هو حكم هذا الإله. وقد صاغ زينون هذه الفكرة في صورة واضحة نهائية، من خلال نص ذكره بلوتارخوس في صدد حديثه عن كتاب زينون المفقود في الجمهورية. يؤكد زينون في هذا النص أنَّ «الناس يجب ألا يتفرقوا في مدن وشعوب لكل منها قوانينها الخاصة: لأن كل

الناس مواطنون، ولأن لهم حياة واحدة ونظاماً واحداً للأشياء كما هو حال القطيع الموحد في ظل قاعدة قانون مشترك. وما كتبه زينون في حلمه. قام الاسكندر بتحقيقه... لقد جمع في اناء واحد كل شعوب العالم قاطبة... وأمرها بأن ترى في الأرض وطنها، وفي جيشه قلعتها الحصينة، وفي أهل الخير أهلها، وفي الاشرار أغراباً».

والواقع أن السمة الجديدة لفكرة مواطنة الرواقيين العالمية متمثلة بالظروف السياسية والاجتماعية لمدينتي أثينا وروما. فهاتان المدينتان، بعد ازدهار الرواقية فيهما، فتحتا الأبواب أمام التأثيرات الأجنبية. كما أن سكانهما من الرواقيين كانوا من الأجانب الذين كانوا يتكلمون يونانية رديئة. وهاتان الفترتان، فترة أثينا، حيث أن كل ما هو غير يوناني كان يعتبر بربرياً، وفترة روما، حيث وضع المواطن الروماني قوات جيشه وقانونه وحضارته مقابل ما هو غير روماني، حملتا الرواقي على تبني شمولية القانون الكلي، ليعمّ الطبيعة والمدن معاً. فالرواقي هو إذن من يعلم أن «ما هو غير مفيد بالنسبة لجماعة النحل، هو أيضاً غير مفيد بالنسبة للنحلة».

وهكذا تميزت المدرسة الرواقية من المدرسة الكلبية التي اعتبرت أن الحكيم هو الذي يعيش في المجتمع مع ذاته، لأن للقدر تعقيدات ناجمة عن أن الاحداث والناس أمور مرتبطة ببعضها البعض. كما أن المدرسة الرواقية رفضت أخلاق الهرب والتملص فكانت نزعتهم، بعكس الكلبيين والابيقوريين، ايجابية. هذه النزعة حملتهم على وضع طابعهم الأبدي على العالم الهيليني: طابع مواطنتهم العالمية، ومفهومهم للحكيم، وموقفهم السياسي الواضح جداً.

ولكن هل لهذه الدعوى الرواقية في الامبراطورية الواسعة قوة سياسية ذات كيان مادي؟ الواقع أنَّ الرواقيين أرادوا من هذه الامبراطورية أن تكون جامعة روحية ـ لا قوة سياسية ـ تقوم قبل كل شيء على وحدة المعرفة والإرادة. ومع ذلك فإنها، كما يقول عثمان أمين «أحدثت، على مر الزمان، آثاراً بعيدة المدى: فقد استطاعت أن تلقي طابعاً قوياً على فكرة القانون عند الرومان، وبقيت عند مشرعيهم مصدر إلهام، كما استطاعت أن تؤثر في توجيه الدعوة المسيحية إلى المحبة والرحمة؛ وأن توحي إلى جان جاك روسو وفلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا نظراتهم عن اخاء بني الانسان وحقوقهم في الحرية والمساواة».

* * *

وصفوة القول أن الرواقية أقل اصطباغاً بالروح اليونانية من أية مدرسة أخرى من مدارس الفلسفة اليونانية. وكان الرواقيون الأولون سوريين في كثرتهم الغالبة، كما كان معظم الرواقيين المتأخرين من الرومان. ويلاحظ أوبرفغ Ueberweg، بحق، أنَّ اليونان حين أخذوا في صبغ العالم المتأخر بالحضارة اليونانية، أسقطوا من هذه الحضارة عناصرها التي تلائم اليونان وحدها. وكانت الرواقية ـ خلافاً للفلسفات الأخرى التي سبقتها ـ ضيّقة في أفقها العاطفي، بل كانت متعصبة لتعاليمها تعصباً أعمى بوجه من الوجوه، لكنّها إلى جانب ذلك كانت تمثل تطوراً عميقاً في التفكير اليوناني، وتحتوي على عناصر دينية أحسَّ العالم أنّه بحاجة إليها، وظهر أنَّ اليونانيين عاجزون عن إعداد العالم بمثلها. وقد صادفت الرواقية هوى عند الحكام إلى درجة أن «كل الملوك الرئيسيين في الأجيال التي جاءت بعد زينون قد أعلنوا ـ كما يقول جلبرت مري ـ أنفسهم رواقيين».

والحقيقة أن الرواقية كانت مرحلة حاسمة في تقدم المذهب الانساني في المعرفة الذي وثق فيه البعض، فحلت حكمة الرواقيين العقلية اللاإنفعالية محل «حكمة التعجب» التي قال بها أفلاطون. وهكذا تولدت، مع الرواقيين «أُنسية المعرفة»، أساس «الأُنسيات الوضعية المعاصرة». فعلى طريق المذهب الرواقي، إضافة إلى المذهب الأبيقوري، نجد أنَّ بذوراً من الفكر كانت من قبل لا تكاد تلمس، قدّر لها أنّ تنمو وتزدهر. ولعلَّ المادية وجدت ـ كما يقول البير ريغو ـ فيهما لأول مرة صيغها الأساسية. وبجهود رجال الرواقية أيضاً استطاعت الإلهيات المبنية على العقل أن تتكون وتتضح، وأصبح هناك اعتقاد جديد في الآلهة يفرض نفسه على أناس يتعلمون كيف يصلّون لآلهتهم وكيف يعتمدون عليها.

بيد أن الرواقية لم تكن أبداً فلسفة شعبية، ولم تنتشر بين الناس من كل الأنساب والأصول، بل كانت وقفاً على الارستقراطية المثقفة. ومن مبادئها أنَّ جميع أفعال الحكيم فاضلة، وجميع أفعال الجاهل رديئة. ولم يبذل رجالها أي مجهود لتخليص الجهلاء من شقائهم، بل كانوا يتعالون عليهم ويعتبرونهم أطفالاً يتركون وشأنهم. ومع أن الرواقية لم تعرف بعد مرقص أوريليوس أسماء لامعة، فإن الأخلاق الرواقية استمرت راسخة خلال العصور القديمة والوسطى والنهضة والحديثة؛ وربما كان المزج بين الأخلاق العملية، التي عظم شأنها إبان الرواقية المتأخرة، وبين المثل العليا النبيلة هو الذي جعل الرواقية أكثر المدارس الفلسفية شيوعاً خلال تلك القرون العديدة. ودون أي شك، فإن فلاسفة المدارس الأخرى اطّلعوا على تعاليمها، فشرحوها وانتقدوها وتأثروا

بها. فقد تضمن تعليم افلوطين نقداً للعديد من نظرياتها في الطبيعيات، على وجه التعيين؛ كما أكثر شراح أرسطو من الاستشهاد بها، ليثبتوا تعارضها مع أفكار معلمهم. ومن جهة أخرى أمسى أخلاقيو المدرسة الرواقية، مع نظائرهم من الكلبيين، ملكاً مشاعاً بين الجميع، فأقبل المسيحيون والوثنيون، على حد سواء، على هذه التعاليم الغنية مقتبسين منها كل ما يشدون به أزر الأخلاق. ورغم تناقض التعاليم الرواقية مع العقائد المسيحية تأثر المفكرون المسيحيون منذ القرن الثامن بما أتت به الرواقية من تفصيل القول في الفضائل والرذائل، وفي صفات الله، وفي العناية الإلهية، علماً أنّها هي نفسها مدينة للأفلاطونية بالشيء الكثير في هذه الأمور الثلاثة وما يتصل بها. وقد تسرب الكثير من الآراء الرواقية الى الفلسفة الاسلامية وهذا ما نلمسه في رسائل إخوان الصفا حول مسائل كثيرة منها في وحدة الطبيعة وفي القدر والحرية والأخلاق والتنجيم. وما الأخلاق عند ديكارت إلا الأخلاق الرواقية. وما مذهب سبينوزا الا المذهب الرواقي في ثوب ديكارتي. وما الأخلاق عند كانط إلا أخلاق الرواقيين في لغة جديدة.

مصادر ومراجع

— أمين، عثمان، الفلسفة الرواقية، القاهرة، 1945.

— بدوي، عبدالرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 1، بيروت، 1984.

— كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط 5، القاهرة، 1970.

— Bréhier, Emile, *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, nouv. éd., Paris, 1951.

— ———, *Etude de philosophie antique*, Section C, Paris, 1951.

— ———, *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1967:

ترجمة جورج طرابيشي بعنوان تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، بيروت، 1982.

— Brun, Jean, *Le Stoïsisme*, 7ème. éd., *Paris, 1976*

— *Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*.

ترجمة عربية بعنوان الموسوعة الفلسفية المختصرة، لفؤاد كامل، جلال العشري، عبدالرشيد الصادق، إشراف زكي نجيب محمود، القاهرة، 1963.

— *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, 1967.

— Stace, W. T., *A Critical History of Greek Philosophy*, 1953.

ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد بعنوان تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، 1984.

— Werner, Charles, *La Philosophie Grecque*, Paris, 1979.

ترجمة تيسير شيخ الأرض بعنوان الفلسفة اليونانية، بيروت، 1968.

غسان فنيانس

الرومنسية (في الفن)

Romantism
Romantisme
Romantismus

مع نهاية القرن الثامن عشر شهد العالم الغربي صراعات فكرية وخلافات حادة بين مختلف التيارات الفنية، الممثلة بالكلاسيكية، والرومنسية، والواقعية، وقد لا نجد تفسيراً لهذه الحالة إن لم نأخذ بالاعتبار تلك التحولات الكبرى التي احدثتها، داخل المجتمع الغربي، الثورة الفرنسية 1789-1794، وحروب نابليون، وما تبعها من تطور اقتصادي، وأزمات حادة، وثورات داخلية، دفعت اليها التناقضات الاجتماعية والنظريات الثورية المطالبة بالاشتراكية. فكان لا بد من أن تتبدل المفاهيم العامة والنظريات الجمالية، على أثر التطور العلمي والتقدم الصناعي، وبروز النزعات القومية، وكذلك الانفتاح على ثقافات الشعوب الأخرى خارج اوروبا. وبسبب مختلف هذه العوامل، كان من الطبيعي أن تتبدل ايضاً ملامح العمارة مع استعمال الحديد على نطاق واسع، خاصة في بناء الجسور والمعامل والأسواق والمحطات. فالهندسة المعمارية لم تعد مجرد فن، بل تحولت في جزء كبير منها إلى علم. وكان للاكتشافات الأثرية التي بدأت في النصف الأول من القرن التاسع عشر، فضلاً عن مذكرات الرحالة وتبادل السلع التجارية ـ ومنها الحرف والأعمال الفنية الشرقية ـ إن عرّفت الغرب الى عوالم جديدة كانت ما تزال مجهولة: بابل وأشور ومصر، ثم الصين واليابان والهند.

وبظهور النزعات القومية في البلاد التي بدأت تفتش في ماضيها عما يدعم استقلالها، انعكست في الفن مظاهر الأزمات السياسية والاجتماعية، وتجلت بوضوح في تيارين رئيسيين: الأول يدعو للتمسك بالقديم، المتمثل بالكلاسيكية اليونانية الرومانية؛ وذلك لبناء عالمه الخاص انطلاقاً من هذا النموذج المتلائم مع ذوق البرجوازية ومفاهيمها؛ أما التيار الثاني فيطالب بالعودة إلى المنابع والأصول المحلية، المعبرة عن طموحات قومية، ويسعى لأن يجعل من المخيلة مصدر الهام وابداع فني.

أي في الوقت الذي كانت فيه اوروبا عامة، وهي المشبعة بالثقافة اللاتينية، قد انطلقت في بناء حضارتها من ثوابت العقلانية والنظام، نجد أن البلاد الشمالية، بعد أن تكرست

فيها البروتستانتية، اكثر تمسكاً بتراثها وأعرافها الخاصة، رغم المظاهر اللاتينية التي تسربت اليها عبر النهضة الايطالية وكلاسيكية القرن السابع عشر الفرنسية. بيد أن هذا الموقف السلبي من الماضي الكلاسيكي، المعترف به رسمياً، والتمسك بماض آخر كانت النهضة قد رفضته أو تناسته لن يقتصرا على البلاد الشمالية، فهما يشكلان ظاهرة أوروبية شاملة تجلت بأشكال متباينة، بل متناقضة أحياناً، لأن أوروبا لم تكن كلها متشابهة في نظمها السياسية والاجتماعية، ولم تخضع كلها لتيارات ثقافية واحدة. وإن خضعت لها أحياناً فإنما بدرجات متفاوتة. وتؤكد هذا الاتجاه الكتب والدراسات النظرية التي وجد أصحابها (امثال فليبيان، وسوفلو، وبانجيرون) في فنون القرون الوسطى - الرومانسكية، والقوطية خاصة - ظاهرة محلية تجدر العودة اليها. وللمرة الأولى تناول المؤرخون - منذ نهاية القرن السابع عشر - تاريخ الشعوب المحلية (الكلتيين والغاليين. .) ومعطياتها الحضارية ونظروا اليها كمصدر حقيقي لثقافة الأوروبيين ولغاتهم.

وكي تتجنب اللاتينية وتعبر عن هذا الشعور بالحنين إلى الأصول التاريخية المحلية، حاولت أوروبا، في الشمال خاصة، أن تواجه الكلاسيكية وتقاليدها بنوع من النزوع نحو الاغرابية والاهتمام المتزايد بكبار فناني الشمال من القرن السابع عشر، كرامبرانت، وفيرميردودلف في هولندا، وروبنس في بلجيكا. وفي مجال الأدب والشعر، أعيد صوغ الخيال بالتوجه نحو المواضيع الرومنيسة، مع هيرفي وغري ويونغ في إنكلترا، وتم الانتقال من العقلانية والتمسك بالقديم إلى إدراك جديد للواقع والتاريخ، مع الغنائيين من جماعة العاصفة والاندفاع Sturm und Drang، أمثال نوفاليس وريختر. . . في المانيا.

ومع هذه الدعوة للعودة الى الأصول التاريخية، شهدت أوروبا تفتحاً وتفجراً لطاقات الشعور، وتحولاً موضوعياً، كان بداية للمغامرة التي قادت الفن الغربي في القرن العشرين نحو آفاق جديدة. وكان هذا التوجه للخلاص من المفاهيم السائدة قد مهد للتحرر من القواعد الكلاسيكية والمناهج العقلانية التي أطنبت بها الثقافة اليونانية اللاتينية. وأهمية هذا التحول ليست فقط في تخطي الانسان لهذه المقاييس والنظم الصارمة التي خضع لها طيلة قرون عديدة، بل في استعادته لعفويته وحدسه، والانتقال تدريجاً، في مجال التعبير الفني، الى الأهواء والنوازع، ومن ثم اللاوعي، الذي جعل منه السرياليون بعد ذلك المحرك الأساسي للخلق الفني. وقد شهدت أوروبا، بسبب هذا التحول، صراعات داخلية عنيفة بين الكلاسيكيين المدافعين بعناد واصرار عن مواقفهم، والرومنسيين التواقين إلى عوالم جديدة. لذلك بدا القرن التاسع عشر، على حد تعبير رينيه هويغ، وكأنه «حقبة جوهرية»، «كل الماضي ينتهي اليه، وكل المستقبل يبدي بذوره فيه».

1 - التيارات الفنية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر:

قبل الحديث عن الرومنسية لا بد من الاشارة الى ما عرف باسم الكلاسيكية المحدثة، لا لأنها تمثل الحركة الفنية التي سبقت الرومنسية وعاصرتها وحسب، بل لأنها تلتقي معها أيضاً في أمور كثيرة رغم التناقض الظاهري واختلاف المثالية التي تدافع عنها. والحق أن تأرجح الأفكار الفلسفية في القرن الثامن عشر بين العقلانية والعداء للعقلانية كان له أثر بالغ الأهمية على التيارات الفنية المعاصرة التي كانت بدورها تقترب من المفاهيم الكلاسيكية العقلانية حيناً، أو تبتعد عنها وتقترب من المفاهيم المناقضة لها حيناً آخر، جاعلة من الخيال مصدر إلهام لها، ومقدمة الشعور على العقل. فكان من الطبيعي أن يؤدي هذا التردد والعجز عن الاختيار بين مختلف الأساليب الى النزعة التلفيقية التي اصطبغت بها كل من الكلاسيكية المحدثة والرومنسية.

غير أن المثالية الكلاسيكية التي كانت على وشك الانهيار في القرن الثامن عشر، تجددت وازدهرت في النصف الثاني من هذا القرن، مع الطراز الامبراطوري، وعرفت شيئاً من الاستمرار في القرن التاسع عشر، ومارست تأثيراً متفاوتاً اصطبغ به الطراز الرسمي في بعض البلاد الأوروبية وأميركا الشمالية. وقد تبنت السلطة الرسمية، في فرنسا، هذا الأسلوب الفني ابتداء من نابليون، وجعلت منه وسيلة للتعبير عن أغراضها السياسية، بعد أن أصبح، في نظر الكثيرين، مرادفاً لفكرة البلاغة الفارغة والجمود الأكاديمي، ودعي بسبب ذلك، بـ «الطراز الطنان». غير أن هذا الحكم السلبي، وهو الحكم السائد حتى أواسط القرن العشرين، قد تعدّل نسبياً، بعد أن تناولت الدراسات الحديثة، الأكثر موضوعية، الأعمال الكلاسيكية المحدثة، وفي مقدمتها العمارة، ووضعت هذه الحركة الفنية في مكانها الصحيح.

وكان فنكلمان - وهو المدافع عن الجمالية الكلاسيكية وواضع أسسها - قد حدد نظريته في كتابه: **تاريخ الفن في العصور القديمة** الصادر سنة 1764 بقوله: «ليس باستطاعتنا، نحن الذين لم نبلغ الكمال، تحديد الجمال الذي هو مرادف

للكمال». فالجمال «يحس ويتذوق بواسطة العين، لكننا لا نتعرف اليه وندركه الا بالعقل». ولكونه لغة عالمية، «فإنه يقوّم من قبل جميع الناس... لذلك فهو غير محدد، ولن يوصف بأية صفة خاصة.. وهو يتجسد في الرسم، وفي الشكل الذي هو مدرك ومتفوق على اللون الذي هو محسوس. وهو هادىء ساكن، بينما الحركة هي عارض». وعلى الفنان أن يختار مما يقدم إليه أفضل الأشكال ليصوغ منها الجمال المثالي. هذه النظرية التي اتبعها، من قبل، كلاسيكيو القرنين السابع عشر في فرنسا، والسادس عشر في ايطاليا، نقلها الى اكاديميات اوروبا ومحترفاتها عدد من الفنانين والكتاب أمثال: رفائيل منغس وهاغدرون.

ولكن، مع ذلك، فاننا ما نزال نواجه آراء عديدة تفسر هذه الحركة الفنية بأشكال متناقضة ومتباينة. صحيح أن الكل يجمع على أن الكلاسيكية المحدثة كانت بمثابة احتجاج على ما اتسم به طراز الروكوكو الزخرفي المزركش من بريق فارغ، وتأنق، وزيف في العواطف المصطنعة، مطالبة بالعودة إلى الروح العلمية والعقلانية، إلى المنابع القديمة السليمة؛ ولكن البعض يرى خلف تمسك الكلاسيكية المحدثة بالقديم، عنصراً خيالياً، طوباوياً، يقربها من الرومنسية.

فالعودة إلى القديم شأنها تماماً شأن العودة الى العصور الوسطى التي طالبت بها الرومنسية، «لأن العصر الكلاسيكي القديم ذاته بدا عندئذ، حسب تعبير هاوزر، كأنه قد اصبح منبعاً بعيد المنال للثقافة البشرية». فالكلاسيكية والرومنسية قد وجدتا في تراث العصور الغابرة مصدراً للإحياء والتجديد؛ غير أن هذا الحنين الى الماضي قد تركز، في الحالة الأولى، على الكلاسيكية القديمة، اليونانية الرومانية، بينما تركز، في الثانية، على الفنون المسيحية الوسيطة، الرومانسكية والقوطية. والكلاسيكية المحدثة التي تبحث عن التوافق والسكون، وعما أسماه فنكلمان «البساطة الرفيعة والعظمة الوقورة» و«تستوحي الأشكال الصافية، البدائية، هي، في نظر اوستري، من طينة الإغرابية الرومنسية» نفسها، وذات سمة مزدوجة ونزعة تلفيقية، اذ تجمع بين «العودة إلى المنابع - الأصول - وبناء عالم أمثل»، فضلاً عن أنها ترتبط بفكرة العودة إلى الطبيعة التي دافع عنها روسو. لكنها الطبيعة «عبر الاغريق ورفائيل»، كما يقول انغر، «الطبيعة التي تحتم (علينا) دراسة القديم كي نتعلم رؤيتها»، على حد تعبير ديدرو الذي يرى «التصوير كما يتكلم الناس في اسبارطة».

ولعل فن العمارة - المعبر عما كانت تسعى اليه الكلاسيكية المحدثة من عودة الى العقلانية، ورؤية خاصة للطبيعة - يشكل النموذج الذي تتجسد فيه هذه النزعة التلفيقية، ومختلف اتجاهاتها الأسلوبية المتباينة. ففي العمارة، تلتقي التكوينات الداخلية من طراز الروكوكو مع الواجهات الخارجية الكلاسيكية. وإن كان المعماريون قد حاولوا الافادة من المكتشفات العلمية المعاصرة، وعمدوا إلى تطوير الأصول التقنية، واستخدموا مواد جديدة كالحديد، إلا أن اهتماماتهم الأولى تركزت على الأشكال الخارجية التي بنيت حسب قواعد العمارة القديمة ونظمها المتمثلة بالأعمدة، والمثلث الجبهي، والافريز، والرواق... وهنا، غابت الأشكال المنحنية أو الملتوية، لتخلي المكان للخطوط المستقيمة الصافية المميزة لطراز العهد الامبراطوري. وكان تبني نابليون لهذا النمط الفني قد جعل منه الطراز الرسمي الواجب اتباعه في جميع الأشكال المعمارية مهما اختلفت وجهات استعمالها، وأسهم في انتشاره وفي تحوله الى نموذج يقتدى به، خاصة بعد أن فرض هذا الأسلوب الجديد سواء في فرنسا أو في البلاد التي خضعت للنظام النابليوني.

غير أن هذا الطراز الامبراطوري، المنبثق عن طراز لويس السادس عشر، لم تتوضح معالمه بجلاء إلا في الفنون الثانوية - كالفن الزخرفي، والأثاث، والفنون التطبيقية - التي جاءت، في كثير من الأحيان، جافة، جامدة. أما التصوير، فإنه يعكس بدوره، وفي تقليده الرسمي، أي البرجوازي، تطوراً مماثلاً. فاعتمدت الكلاسيكية المحدثة، في البداية، المواضيع النبيلة والخطوط الصارمة والألوان الرصينة، بعيداً عن أهواء العاطفة. وقد عولجت الموضوعات، المستمدة في معظمها من الأساطير القديمة والتاريخ اليوناني الروماني، بأسلوب يميل الى النحت، حيث بدت الصور الممثلة، الملونة بألوان فقيرة متدرجة، صلبة البنيان، شديدة النتوء، أقرب الى التماثيل. غير أن هذه المثالية الصارمة دخلتها بعد ذلك عناصر جديدة، وباتت تميل نحو اللين، حتى مع دافيد ابرز ممثلي الكلاسيكية المحدثة. واننا لنجد لدى انغر تحولاً كبيراً، بل انحرافاً عن المثالية الكلاسيكية الصارمة، واتجاهاً نحو النعومة والتأنق اللذين هما التنكر لها. وهكذا، فإن عمل انغر، «المدفوع بميل جامح ودقيق للواقع البرجوازي، فعلاً، قد استهوته شهوانية لا تبحث في الشرق، كما يقول رينه هويغ، الا عن «الحريم»، وتحلم بالأبدان الندية الرخوة، كالتي في الحمام التركي».

أما في البلاد الجرمانية والانكلوسكسونية، فإن مجموعة من الفنانين قد التزمت بمبادىء الكلاسيكية. ولكن بالرغم مما

لاقته الكلاسيكية، في البداية، من تأييد عام، تعرضت هذه الحركة لانحرافات بارزة، يفسرها فهم الشماليين الخاص للثقافة اللاتينية، ورغبتهم في التحرر من الهيمنة الفرنسية، وتعارض هذه الثقافة نفسها مع ميولهم الطبيعية الى سذاجة البدائيين، ونزوعهم، لأسباب سياسية وقومية، نحو التقاليد المحلية. فالكلاسيكية، كما يفهمها الشماليون، هي ذات طابع محلي خاص ولا تتناقض مع الفكر المسيحي، بل تعتبر ممهدة لما سمي «بالقوطي الحديث». ففي الوقت الذي كان فيه انغر وجماعته ملحدين، يفتشون لدى القدماء عن نماذج فنية خالصة، أبدى الشماليون عن تمسك شديد بالمسيحية والفنون المسيحية ذات الطراز الخطي المعماري، يفتشون عند اسلاف رفائيل ليس فقط عن دروس في الرسم، بل عن مصدر إلهام ديني. مواضيعهم دينية مسيحية، مع الجماعة «الناصرية» (نسبة للناصرة) التي كان لها تأثير كبير في ألمانيا، والجماعة المسماة باسم ما قبل الرفائيلية Préraphaélites في انكلترا. بيد أن السمة الأكاديمية قد لازمت هؤلاء الفنانين الشماليين الذين مهدوا، مع ذلك، نظراً لتمسكهم بالقرون الوسطى، للرمزية والرومانسية وما عرف باسم الفن الجديد، في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر.

2 ـ ظاهرة الرومنسية:

إذا كانت الكلاسيكية المحدثة قد جسدت، بتمسكها بالتقاليد ومختلف مظاهر الثقافة اليونانية اللاتينية، هذا الجانب «السلبي» من الصراع القائم، فالرومنسية تبدو وكأنها الوعي الجديد الناتج عن الانقلاب العميق الذي كانت الثورة الفرنسية أحد أبرز مظاهره. غير أن الرومنسية لم تولد هكذا، ذات يوم، في منطقة محددة. اذ على الرغم من انتصارها ما بين 1820 و1830، فإن الأفكار التي مهدت لها وأسهمت في بلورة منطلقاتها الأساسية قد تكونت قبل ذلك بخمسين عاماً، كما وجدت التعبير عنها بقوة وبتركيز لا مثيل لهما في المانيا القرن الثامن عشر. وقد تمثلت هذه الحركة الجديدة في الأدب (مع غوته وشيلر في المانيا؛ وشللي وبيرون في انكلترا؛ وهوغو وموسيه في فرنسا؛ وبوشكين وغوغول في روسيا)؛ كما تمثلت في الفن (مع دولاكروا، وجيريكو.. في فرنسا؛ وتورنر، وكونستيبل في انكلترا؛ وغويا في اسبانيا؛ ورونج، وفريدريش في ألمانيا...).

غير أن الرومنسية ليست حركة متجانسة ومتماسكة، ولا تقتصر على فئة واحدة ذات أهداف واضحة ومحددة؛ فهي تتمثل في جماعات مختلفة، كان لها مذاهب خاصة وجماليات متباينة أحياناً، كجماعة شليغل في المانيا، وشعراء البحيرات في انكلترا، ورومنسية شارل العاشر في فرنسا. وقد انتقلت هذه الأفكار الجديدة، على تباينها، الى الفنون التشكيلية التي لم تكن رومنسية الا بمقدار ما كانت ترتبط بهذه الجماعة أو تلك وبوسائل تعبيرها عن الاحساس الجديد. ولكن رغم الاختلاف بين هذه الاتجاهات الرومنسية وطرق تعبيرها، تجمع بينها مبادىء عامة تقوم على تقابل الأنا والأأنا، وتتلخص في مفهومها للفرد، مركز العالم ومرجعه الأساسي، وفي سعيها لفصل «الأنا» عن واقع خارجي تدركه (الأنا) وتنعكس فيه، وفي طريقة ادراكها للعالم الخارجي الذي لا يمكنه أن يوجد إلا في فكر الفرد وانطلاقاً منه. هذه الأفكار الجديدة كما صاغها فلاسفة العصر، في المانيا خاصة، يقابلها، على الصعيد الفني، تبدل في الرؤية وانقلاب عميق في المفاهيم العامة. فانصرف الفنان عن المراعاة الملتزمة للعالم المنظور، وعن التقيد «بالجميل» المثالي، محاولاً الكشف عن عوالم الذات وعما تتضمنه من مزايا خاصة. وبات الفن «يعتمد ما يوحى ويقاس، آخذاً على نفسه ـ كما يقول رينيه هويغ ـ مهمة اظهار أعمق ما هو حميم وأدق ما يحس في الكائن»، وحلت، بذلك، النزعة العاطفية Sentimentalisme محل المذهب العقلاني rationalisme، كما حلت «العاصفة والاندفاع» مكان «الأنوار» Aufklärung في ألمانيا. وانسجاماً مع هذه المواقف الجديدة، تبنت الرومنسية جمالية جديدة، تتعارض مع جمالية ونكلمان وكاترمير دوكانسي ودافيد، ويوضحها التعبير «استيتيك» aisthêtikos ـ التعبير اليوناني الذي يعني، لغوياً، «فن الاحساس» ـ الذي اختاره الفيلسوف الالماني بومغارتن، عام 1750، لتحديد علم الجمال.

واستناداً الى هذه الجمالية تصبح الاحساسات الفردية الوسيلة التي يعتمدها الفنان لادراك العالم ادراكاً ذاتياً، ويتحول الابداع الفني من نشاط ذهني مبني على قواعد محددة وثابتة الى عملية غامضة لا يمكن كشف مصادرها المرتبطة بالالهام الالهي والحدس الأعمى. فالعالم الذي هو شيء معقول يمكن ادراكه وتفسيره في نظر حركة التنوير والكلاسيكية عامة، يتحول الى شيء غامض ومحاط بالاسرار مع حركة العاصفة والاندفاع والرومنسية. واذا كان العبقري، في نظر الكلاسيكيين، هو الانسان الذي يتميز بعقله النير، وذكائه الخارق، ولا يتقيد إلا بما يمليه العقل والتاريخ والتقاليد، فإنه، في نظر الرومنسيين، تجسيد لمثل عليا تحرره من هذه القيود،

لأن «تجربته الخيالية الصوتية، تغنيه عن التجربة الحسية»، حسب تعبير هاوزر، ولأنه ذو بصيرة كاشفة يستطيع بفضلها لا «أن يلاحظ، بل أن يرى، ويشعر»، كما يقول لافاتر.

وفي حين كان المذهب الكلاسيكي قد تبنى جمالية مثالية، عالمية، غير محددة بزمان أو مكان، أساسها الجمال التشكيلي النحتي، وتقيّد، من أجل ذلك، بالفنون القديمة، اتجهت الرومنسية نحو مجالات مغايرة تماماً، ودافعت عن الطابع الخاص المميز والاحساس الفردي، وغلّبت الخيال على الواقع، كما تحرت الغوامض والعوالم الغريبة، جاعلة من اللون الهدف الرئيسي بدلاً من الشكل النحتي الواضح والمجسم. ذلك يعني أن الفن لم يعد نقلاً للواقع أو «تقليداً لنمط مبتكر»، كما يقول فورنيه، أو لمثال محدد. وبات على الفن أن ينتج ويبدع، مضيفاً الى العالم الواقعي «عالماً جديداً»، حسب تعبير ليسينغ. ومن هنا ينطلق دولاكروا ليدرك «أنه أكثر أهمية للفنان التقرب الى المثالية التي يحملها في نفسه من التقرب الى مثالية مذهبية، أو إلى المثالية العارضة التي تقدمها الطبيعة». ويرى أيضاً «إن الذي يصنع الرجل الفائق هو، قطعاً، طريقة خاصة تماماً في رؤية الأشياء». ويلتقي مع هذه الأفكار الجديدة، التي ركزت بشكل خاص على المعطيات الذاتية، قول الشاعر الالماني شللير: «كن ما شئت، أيها العالم المتحرك، شرط أن يبقى «أناي» لي وفياً». أي أن الطبيعة لم تعد مثالاً، بل غدت مسوغاً، وتحولت الى «مخزن صور واشارات تعطيها المخيلة مكاناً وقيمة نسبية»، حسب تعبير بودلير. وهي «مجرد قاموس» في نظر دولاكروا، يختار منه الفنان ما يشاء ليصوغه حسب أسلوبه وما تمليه أحاسيسه وتخيلاته. والرومنسية في نظر بودلير «ليست، اذا ما توخينا الدقة، لا في اختيار الموضوع ولا في الحقيقة الحقة، بل في طريقة الشعور»، أي أن الموضوعات المستمدة من القرون الوسطى والمعبرة عن شعور عاطفي «لا تكفي لتجعل من هذه التآليف اعمالاً رومنسية». فالرومنسية بحاجة، كما يقول هوتكور، إلى «لغة تعكس حالاتها النفسية» باعتمادها، لا الخط الأنيق الصريح والأشكال الهادئة، بل الحركة وحشد كتل الأشخاص والألوان المتلألئة.

وثمة مجال آخر حاولت الرومنسية ان تجد فيه ما يلي عنصر الخيال لديها هو الاستشراق الذي كانت قد مهدت له احداث معاصرة، كحملة نابليون بونابرت الى مصر، وحرب تحرير اليونان، واحتلال الجزائر الذي وجه نظر الغربيين، بعد سنة 1830، نحو شمالي افريقيا. والاستشراق الذي قدم للغربيين عالماً جديداً، بديلاً عن العالم القديم، اليوناني - الروماني، يرتبط، في مجال التصوير، بمصدرين متباينين أساسيين: الأول يعتمد على الخيال، ويرى الشرق انطلاقاً من الصورة التي تكونت عنه لدى الغربيين آنذاك، ومن خلال الأدب الرومنسي الموجه للذوق السائد؛ أما المصدر الثاني فيعتمد على الرؤية المباشرة للواقع الشرقي، بعد قيام عدد كبير من الفنانين بزيارة بلاد شرقية والاقامة فيها أوقاتاً طويلة، أمثال: ديكان A.G. Decamps، وديلاكروا، وفرومنتان F. Fromentin، وجيروم، وارنست، ودوتيش L. Deutich، وبورنفايند G. Bauernfeind، ورنوار، وماتيس...

الأعمال الأولى التي صورت مناظر من الشرق، كالحريم، والحمامات، والأسواق، والقوافل... كانت أشبه بانعكاسات «لتصورات غريبة، أو غربية، عن الشرق»، لا ترى فيه سوى هذه الظواهر التي تلتقي مع عالم خيالي «لبرجوازية اصابها الملل والضيق»، حسب تعبير ستيفن غرين (في مقالته، «صور من عالم خيالي»، في مجلة **فكر وفن**، العدد 20, 1984. وحين صور دولاكروا لوحته الاستشراقية **موت سردانبال**، سنة 1827، لم يكن بعد قد زار أياً من البلاد الشرقية، واكتفى بما أوحت اليه مأساة الشاعر بيرون التي يصف فيها نهاية الملك الآشوري سردانبال. وأعمال انغر الاستشراقية كلها هي أيضاً من نسج الخيال، وتصور المرأة العارية، كما في **الحمام التركي**، داخل اطر شرقية خيالية تشير اليها بعض المظاهر العامة ونقوش المباني الداخلية. ولعل اختيار مثل هذه المواضيع قد جعل من انغر الفنان الكلاسيكي الأقرب الى الرومنسية. والحقيقة أن هذه الصورة عن الشرق، كما تقدمها أعمال انغر، وحتى اعمال معظم الفنانين الذين زاروا العالم الشرقي بعد ذلك، هي، في كثير من الحالات، انعكاس لواقع يتوافق مع الفكرة التي تقابل بين غرب عقلاني متحضر وشرق بدائي متخلف.

بيد أن هذه الصورة التي تقدمها اعمال فناني القرن التاسع عشر الاستشراقيين لا تنفي أن للاستشراق وجهاً آخر اكثر ايجابية، لارتباطه باهتمامات فنية تقنية تتعلق باللون والضوء، مماثلة للاهتمامات التي أخذت بعد ذلك ابعاداً جديدة مع الانطباعيين وفناني نهاية القرن. فكان دولاكروا قد وجد في مسألة الضوء وانعكاساته على الأشياء ما يفسر حدوث الألوان وتكاملها، وحاول ادخال اللون الى مساحة الظل داخل اللوحة، كما في **نساء الجزائر**. ويبدو أن ما توصل اليه دولاكروا في هذا المجال قد دفع رنوار، الفنان الانطباعي، الى زيارة الجزائر مرتين، ومهد للتطور الفني الكبير الذي شهده

الغرب في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وقد أشار الى هذه المعطيات التقنية الجديدة وأثرها على حركة التطور الفني كل من بول سينياك - احد ابرز ممثلي الانطباعية المحدثة - في كتابه: *D'Eugène De la croix au Néo-Impressionnisme*، الصادرة سنة 1899؛ ورينه بيو R. Piot، صديق ماتيس، في كتابه *Les Palettes De la croix*، الصادر سنة 1931.

ولا شك في أن الاهتمام بالتفاصيل الدقيقة في أعمال الفنانين الاستشراقيين قد اسهم بدوره في التحول نحو تصوير الواقع ومحاكاته استناداً الى الملاحظة المباشرة للعالم المرئي، والانتقال من ثم الى التصوير في النزعة الواقعية أو الطبيعية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

ولعلّ هذه الملاحظات الأولية قد اثارت بعد ذلك انتباه ماتيس الذي حول الفضاء التشكيلي للوحة الى مساحة رقشية مسطحة، وغيره من الفنانين الغربيين الذين لم يتوقفوا عند هذه الظواهر المتجلية، في أعمال الاستشراقيين، ووجدوا في تراث الشرق الفني، العربي والاسلامي، قيماً تشكيلية كان لها دور مهم جداً في تطور الفن الغربي في القرن العشرين.

3 - المعطيات التشكيلية الجديدة:

من المتعارف عليه أن الرومانسية قد اسهمت، فعلاً، في تقديم صور وأفكار جديدة، واعتبرت ممهدة للتطور الفني الذي شهده العالم الغربي، منذ أواخر القرن التاسع عشر، رغم أنها تجنبت المساس بالأطر الثابتة لتمثيل المدى التشكيلي، كما عرف منذ عصر النهضة، وبدت، من بعض الوجوه، تياراً محافظاً. لكن هذه الحركة المعادية للكلاسيكية والثقافة الفرنسية في أوروبا عامة، لم تقبل في فرنسا من دون أن تواجه مسائل معقدة. وإن كانت صفة العداء للعقلانية هذه قد لاقت نجاحاً لدى الأدباء، إلا أنها أثارت التباساً كبيراً على صعيد الفن التشكيلي، لأن الكلاسيكية، الممثلة بمدرسة دافيد، في فرنسا، قد انتهت بأن أصبحت الأسلوب الفني المميز للبرجوازية الثورية، وأسهمت في القضاء على بعض المفاهيم الاكاديمية السائدة. ولعل ما زاد في الأمور تعقيداً غموض الحدود الفاصلة بين الكلاسيكية المحدثة والرومنسية والتقاؤهما عند قواسم مشتركة، كارتباطهما بالثورة الفرنسية التي اعتبرت مصدراً أساسياً لكل منهما، والنزعة التلفيقية التي ظهرت بوضوح في أعمال بعض ممثلي هاتين الحركتين. فكان انغر، أحد أبرز ممثلي الكلاسيكية المحدثة، قد اقترب، في بعض أعماله الأخيرة، المعبّرة عن ميل شديد نحو الغرائبية، من الرومنسية الى درجة تخوله أن يصنف رومنسياً. غير أن صفة رومنسي قد ارتبطت، بالنهاية، باللون الذي حاول بعض الرومنسيين أن يجعلوا منه معياراً أساسياً لبناء اللوحة وفقاً لتناغم لوني ومن دون اهتمام كبير بالتجسيم والقيم التشكيلية المبنية على الخط. وثمة مسألة أخرى واجهت الرومنسية الفرنسية تمثلت بالعلاقة مع النزعة الواقعية التي كانت في الأصل سمة من سمات الرومنسية. فالواقعية التي باتت تشكل، مع كوربيه خاصة، تياراً فنياً مستقلاً تخطى الرومنسية، قد أصبحت في نظر دولاكروا - وكذلك في نظر بودلير الذي دافع، حتى سنة 1846، عن الصلة التي تجمع بين الرومنسية «والحقيقة الحقة - «مرادف ابتذال» و «غياب الفكر». وللتعبير عن عدائه للواقعية كان لا بد لمفهوم المخيلة من الجنوح نحو اللاواقعية.

صحيح أن القرن التاسع عشر قد شهد، مع الرومنسية والحركات الفنية التالية، واحداً من أكبر مظاهر التبدل في عالم التصوير منذ عصر النهضة، حيث قدم الشرق والآداب والتاريخ كموضوعات جديدة وعناصر تشكيلية جديدة كان لها أثر مهم جداً في تطور الفن الغربي. لكن يجب ألا نبالغ بأهمية هذا التحول، أقله، في البداية. فالرومنسية لم تصل الى حد الانقطاع الفعلي بالنسبة الى مفهوم اللوحة التقليدي، وبقي دولاكروا، إلى حد كبير، كلاسيكياً، واعتبر كآخر كبار المزخرفين النهضويين. ولئن ابتعدت الرومنسية عن رفائيل، الا أنها اقتربت، وبقدر أكبر، من كبار فناني الباروك البندقيين والفلامنديين، ولم ترفض، اذن، التقاليد كلياً. فاحتفظت الرومنسية بمفهوم اللوحة واطرها العامة وطرق تأليفها، مع محاولة جديدة للتشديد مأساوياً على اضطراب الجو. لكنها محاولة تعتمد، مرة أخرى، على اكتشاف المدى في الباروك.

فالفن الغربي كان، منذ نهاية القرون الوسطى، يعيد بناء الظواهر المرئية تبعاً لمفاهيم وقواعد ما انفكت تتأرجح بين الاتجاه البنيوي البحت المتمثل بالكلاسيكية - من القرن الخامس عشر حتى أوائل القرن التاسع عشر - وبين التيارات الفنية الأقل صرامة وتمسكاً بالمقاييس الأكاديمية، كالتأنقية maniérisme، والمخلّب أو الباروك baroque، والروكوكو rococo، والرومنسية، والحق أنه لم يطرأ أي تعديل يذكر على هذه المبادىء العامة طوال قرون عدة، واقتصر التغيير على اختيار احد هذين الاتجاهين من دون أن يحل واحدهما تماماً محل الآخر.

ولعل ابرز مظاهر التجديد في الرومنسية هي في اعتماد التنوع في التأليف بدل «التوزيع الكلاسيكي الذي ينسق - على

حد تعبير فرانكاستل ـ بين جميع أجزاء التأليف بهدف إعطاء وقع خطيّ أو لوني لمجمل اللوحة». فالكلاسيكية تناولت الموضوع، وعالجت مختلف حلقاته بأسلوب متجانس، بينما حاولت الرومنسية اعتماد الأسلوب الملائم للمحتوى العاطفي لكل من هذه الحلقات المترابطة. بيد أن الشيء «الذي ادهش المجتمع الحديث، وليد الثورة الفرنسية وكذلك الثورة التقنية والعلمية الناتجة عن اكتشافات القرن الثامن عشر العلمية. هو ـ كما يقول فرنكاستل ـ قاموس المفردات التشكيلي (. . .) حيث فقدت الاشارات الرمزية، التي اتفق عليها خلال أجيال عدة، شيئاً من وضوحها، وتكونت ثقافة جديدة وتربية جديدة». غير أن هذا التحول التقني والعلمي والاجتماعي الذي انعكست آثاره الأولى في التصوير لم يتعرض بعد للأسلوب التصويري، واقتصر على مسألة الموضوع.

وحتى في هذا المجال، لم تتخلص الرومنسية من الأنواع ورتبها ـ أي تصنيف الأعمال التصويرية وفقاً لموضوعاتها ـ ويؤكد هذا الواقع تمسك دولاكروا الشديد بلقبه «مصور الموضوعات التاريخية» والخلاف الكبير بين الرومنسيين وفناني الواقع وأولئك الذين بقوا متمسكين بالمثال. واحتلت مسألة الموضوع، حتى بعد ظهور الانطباعية، مكانة بارزة سواء في النقد الفني لبودلير أو في الأعمال التصويرية. فقيل عن مانيه أنه تنقصه المخيلة، وأنه يرفض بسبب ذلك معالجة المواضيع الكبيرة. وللدفاع عن أولوية التصوير التاريخي تؤكد النظرية الاكاديمية أن هذا النوع يتضمن جميع الأنواع الأخرى، كالمناظر، والطبيعة الصامتة، ووجوه الأشخاص Portraits. لكن المناظر تشكل نوعاً قائماً بذاته، وتفقد كل امكاناتها الايحائية اذا ما بقيت مجرد مظهر من مظاهر التصوير التاريخي. بيد أن معالجة المواضيع الحديثة، الخالية من مظاهر اللباس القديم والاستعارات، قللت من أهمية الحدود الفاصلة بين الموضوعات التاريخية والموضوعات الأخرى المستمدة من الحياة اليومية.

لذلك اعتبر عمل جيريكو، **طوافة ميدوزا**، بمثابة نموذج جديد. قد وصف كليمنت هذه اللوحة عام 1867، اذ قال: «بتنظيمها الأكثر رحابة، والأكثر أصالة، والأكثر طرافة، جعل جيريكو من موضوع يلامس الحياة اليومية عملاً ذا قيمة عالية وأسلوب كبير». وفعلاً فإن اللوحة تتعدى ظروف الحادثة وملابساتها السياسية، وتكتسب قيمتها من حيث هي رمز للحالة الانسانية بكل ما فيها من ألم وصراع بين اليأس والأمل. ولعل غويا وحده استطاع أن يعبر في عمله الفني بالطريقة نفسها والقوة ذاتها. وقد لجأ فنانو التآليف الكبرى دعماً لالهامها، الى الاستعارة الرمزية وإلى الأدب، فاتاح لهم استلهام النص الأدبي ادخال عنصر الشعر الى اللوحة. وبفضل صداها الأدبي، اعتبرت رومنسية، تلك اللوحات التي استمدت موضوعاتها من دانتي، وشكسبير، وغوته، وولتر سكوت. وكانت القصائد المنسوبة الى أوسيان، هوميروس الشمال ـ وهو الشاعر الغنائي الاسكتلندي الاسطوري، من القرن الثالث ـ قد شكلت مصدر الهام لبعض أعمال رونسيمان، وجيرار، وجيروده. . . ولعل أبرزها **حلم أوسيان** لانغر. وقد أوحت مؤلفات غوته، وشكسبير، وسكوت، وبيرون، لدولاكروا بالعديد من أعماله الرئيسية، مثل **موت ساردانبال** لبيرون.

وثمة مجال آخر قدمت فيه الرومنسية أعمالاً رائعة هو المناظر الطبيعية، حيث تخلت فرنسا عن مكانتها الأولى لألمانيا وانكلترا، اللتين كان منهجهما الأكاديمي اقل تصلباً ومتانة. فاهتم الفنانون الألمان اهتماماً كبيراً بالمناظر الطبيعية، وعبّروا من خلالها عن مشاعرهم ورؤاهم ذات الطابع الماورائي، السريالي أحياناً. وهي الرؤى التي تمثلها بدقة مذهلة أعمال فيليب أوتورونج، وكسبار دافيد فريدريش 1774-1840، الذي قدم للرومنسية شكلاً تصويرياً فريداً، مستقلاً عن التقاليد المتبعة في رسم المناظر. فأعمال فريدريش ترتبط بمشاهد الطبيعة، بما فيها من وقع للضوء واللون كما يعكسها طلوع القمر، وتألق مغيب الشمس، وغير ذلك من الظواهر الطبيعية التي تفرض نفسها دائماً بحدتها التعبيرية النفسانية، وقيمها الرمزية. وهي تعبر عن اهتمام باللامتناهي، وعن علاقة الانا بالطبيعة من دون عاطفية أو تداعي أفكار أدبية، كما تعبر عن قول الفنان بأن «على المصور لا أن يصور فقط ما يراه في الخارج، بل ما يراه أيضاً في داخله. وأن كان لا يرى شيئاً في ذاته، فليتوقف عن تصوير ما يراه أمامه. . .». غير أن فريدريش، الذي اهتم بشكل خاص بالمنظر الداخلي وبايحاء المناخ النفساني، ربما على حساب الوصف الصحيح للظواهر الخارجية، لم يهمل الملاحظة الدقيقة للطبيعة؛ هذه الطبيعة التي نجدها بكل تفاصيلها وجزئياتها في لوحته **حطام الرجاء الغارق في الجليد**، الأشبة بالصورة الفوتوغرافية.

وفي انكلترا، حيث لم تعرف الكلاسيكية انتشاراً كبيراً، واقتصر تأثيرها على عدد محدود من الفنانين، أمثال غافن هاملتون، وبنجمان وست (West)، تجلت الرومنسية بمظاهر جديدة، وبأشكال مختلفة لفتت انتباه الوسط الفني الأوروبي. فقد بقي معظم الفنانين الانكليز محافظاً على التقاليد التي

وضعها، منذ القرن السابع عشر، الفنان الفلامندي، فان ديك (Van Dyck)، كما أعجب بعضهم بروبنس، وتأثر رسامو المناظر بالمصورين الهولنديين، من القرن السابع عشر. وكان كونستيبل Constable، أحد أبرز المصورين الانكليز، قد ارتبط ارتباطاً مباشراً بالطبيعة، محاولاً تمثيل العالم المرئي باعتماد المخيلة والملاحظة الدقيقة في آن. وقد تطلب منه ذلك الانتقال من المرسم الى الطبيعة نفسها كي يسجل ما يلفت انتباهه من ظواهر متبدلة يحدثها الضوء واللون. ويبدو أن اعمال كونستيبل ذات النزعة الطبيعية قد أثارت الجدل حولها في الوسط الفني الفرنسي: ففي حين أعجب دولاكروا وجيريكو بهذه الأعمال وبما فيها من تألق للضوء واللون، لم يجد فيها أصحاب الميول الكلاسيكية سوى ابتذال وتصوير لمشاهد ريفية تافهة. والحق أن كونستيبل من الفنانين الغربيين الحديثين الأوائل الذين جعلوا من المنظر الطبيعي موضوعاً للوحة قائماً بذاته. فرغم اهتمامه باللون ونظرته العلمية الى مشكلات التصوير، بقي دولاكروا فناناً روائياً، ولم يتخل عن الصورة الانسانية التي بقيت، في لوحاته، تحتل مركز اهتماماته وعالمه الممثل؛ بينما يتحول كونستيل الى مصور للطبيعة، فيجعل منها مادة عمله الفني وموضوعه الأساسي، حيث لم تعد الصورة الانسانية الا جزءاً من هذا العالم المصور. وابعاد الانسان، بما يمثله من قيم فكرية وتشكيلية، عن مركز الفن والاهتمامات الفنية، وتحويله الى مجرد عنصر هامشي من عناصر التأليف الموضوعي، قد اكسبا التصوير مضموناً جديداً، لأن اهتمام الفنان تركز على طريقة التصوير لا على الموضوع.

أما تورنر 1775-1861، فهو، خلافاً لكونستيبل الذي ارتبط خياله بالواقع، من أبرز ممثلي الرؤية الداخلية التي تعبر عنها أعماله ذات الطابع الغنائي الشاعري، الرهيب أحياناً، والألوان الشفافة، والحركة الجامحة. أن جميع الفنانين الانكليز الذين صوروا الطبيعة قد حافظوا على ملامحها الخارجية، وأبقوا على مميزاتها الأساسية وعلى صفائها، مستخدمين الألوان المائية التي جعلوا منها فناً رفيعاً. لكن تورنر - وهو الذي ترك مجموعة كبرى من المائيات الرائعة - استطاع أن ينقل شفافية الألوان المائية الى اللوحات الزيتية، حيث تغيب الجزئيات، ويتحول المشهد الى كتلة لونية تبهر الناظر بأضوائها، ويصبح الضوء الموضوع الرئيسي لهذه الملاحم الكونية. ففي لوحتيه **العاصفة الثلجية وهنيبعل يقود جيشه عبر الألب**، يظهر بشكل حلزوني كبير يلف بحركته كل عناصر اللوحة. وهذا الخط الحلزوني يصبح، من حيث هو رمز للحياة الكونية، المحرك الأساسي لدى الفنان، أن نجده، أي بأشكال مختلفة، في عدد آخر من أعماله الفنية التي تجسد، بشمولها، ورؤيتها الداخلية، وعناصرها الصورية النادرة، الرومنسية بشكل لم يعرف أبداً في التصوير بمثل هذا التكامل وهذه المباشرة. والحقيقة أن تورنر قد استطاع، بفضل هذه الوسائل التعبيرية وطريقته التصويرية الخاصة، أن يحدث انقلاباً في مفهوم التصوير، وأن يسهم في التمهيد للتطور الفني الكبير الذي شهده العالم الغربي منذ أواخر القرن التاسع عشر.

وفي اسبانيا، تمثلت الرومنسية بشخصية فرنشسكوغويا، تلك الشخصية الفريدة، ذات المخيلة الغريبة، المتفجرة دائماً، والقادرة على تمثيل بشاعات الحرب ومآسيها وما يرافقها من آلام وشقاء. ولعله الفنان الأول الذي ادخل عنصر «البشاعة» و«التشويه» الى الفن، محاولاً تجسيد الخصائص المميزة لا الجمال بمفهومه التقليدي. لذلك لم يتناول غويا، في أعماله الفنية، الطبيعة كما رآها الفنانون الانكليز والالمان، بل تناول الانسان بأسلوب أقرب إلى التعبيرية منه إلى الرومنسية، وبطريقة تذكرنا بالفنان الفرنسي دومييه. وقد اتبع غويا تقنية جديدة تقوم على الضربات اللونية السريعة، العفوية، وعلى تقابل الظل والنور. ويحدد الفنان نفسه طريقته في التصوير على الشكل التالي: «الخطوط دائماً، وأبداً الأجسام، لكن اين نرى الخطوط في الطبيعة؟ أنا لا أرى سوى أجسام مضاءة، وأخرى غير مضاءة، سطوح ناتئة، وسطوح مجوفة، نتوءات وتجويفات. فإن نظري لا يرى أبداً لا خطوط ولا جزئيات، ولا يسعني أن أحصي شعر لحية الرجل الذي يمر، ولا أن أثبت نظري على أزرار ثوبه. ريشتي لا ترى سواي».

مصادر ومراجع

— Antal, F., *Classicism and Romanticism*, London, 1966.
— Hautecœur, sous la direction de R. Huyghe, *Larousse* Paris, 1961.
— Brion, M., *L'Art romantique*. Hachette, s.d. Paris.
— Courthion, P., *Le Romantisme*. Skira, Genève, 1961.
— Emery, L., *L'Age romantique*, 2 vol., Lyon, 1957, 1960.
— Francastel, P., *Peinture et société*, Gallimard, Paris, 1965.
— Hautecœur ., *l'Art . sous'a révolution, Le Directoire et l'empire*, Paris, 1953.
— Huyghe, R., *Sens et destin de l'art*, Flammarion, Paris, 1967
ترجم الى العربية بعنوان: الفن، تأويله وسبيله، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1977.
— Leymarie, J., *La Peinture française, le dix-neuvième siècle*, Skira, Genève, 1962.
— Moreau, P., *Le Classicisme des romatiques*, Paris, 1932. *N*
— —— *Le Romantisme*, Paris, 1957.
— Peyre, H., *Qu'est-ce que le romantisme*, Paris, 1971.

— ———— *La Femme dans la peinture orientaliste*. ACR, Paris.
— Thornton, L., *Les Orientalistes, peintres voyageurs 1928-1980*, ACR, Paris, 1983.

محمود أمهز

الرومنطيقية (في الأدب)

Romantism
Romantisme
Romantismus

كانت العصور التي تقدمت عصر الرومنطيقية توفر للأدب إطاراً موضوعياً من مسلمات الفكر ومعطياته الاجتماعية والكونية، وفي مقدمتها فكرة الثبات في طبائع الأشياء واستقرار هذه على نظام مرتبي يتدرّج من الجماد إلى اللّه؛ ويتوسطه الانسان لما في طبيعته الثنائية من عنصر الألوهة وعنصر المادة. وكان من المفترض أن يسيطر على المجتمع نظام طبقي يعكس نظام الكون وتماثله. ولئن أفاد الملوك من هذا الافتراض فاستندوا إليه في ترسيخ حقهم الإلهي واستبدادهم، فقد ظلّت تداخله صفة التصور المثالي لما يجب أن يتحقق في الواقع، وكان مبعث التوتر المفارقة بين التصور المثالي وامتناع الواقع عن مطابقته. ومثلنا عليه ذلك الصراع على السلطة بين حزب الملك وحزب ادموند والبنات الشريرات في مسرحية **الملك لير**. ويقضي اللّه بالعدل في النهاية فينصر الملك على المتمردين ويثبت اركان ملكه ونظامه، غير أن المسرحية تكشف كذلك عن احتقار الحزب المتمرد للنظام المثالي احتقاراً لا تلغيه هزيمته ولا انتصار الملك.

وكان العقل في عصور الكلاسيكية أداة الأدب في تصور النظام والتعبير عنه، وفي ضبط الشعور وتوجيهه؛ والعقل لا يخضع خضوع الشعور والاحساس للاختلاف والتغيّر، وبذلك تمّت للأدب شروط الموضوعية في الأداة والموضوع والدلالة، فكان موضع اهتمام عام يتخطى فوارق الذوق والثقافة والبيئة.

وكان من المسلّم به في تلك العصور أن العقل ملكة عليا في الانسان تنهض به عن طبيعة الحيوان الى طبيعة الملائكة، وأن الخيال يناقض العقل فيعبر عن الشهوة ويشيع الشرور والعواطف المشوشة، وأنه يتلقى الوحي من الشيطان فيظنه وحياً سماوياً.

وتستمر المبادىء الكلاسيكية على هذه الحال إلى أواسط القرن الثامن عشر. ثم يأخذ التفاوت يتعاظم بين الواقع والمثال فيفرغ المثال من معناه الى حدّ لم يعد يستفاد منه ما يستفاد عادة من أسطورة قديمة. وتنمو الطبقة الوسطى ويشتد نفوذها بنمو الصناعة والتجارة، وتنحط الملكية والارستقراطية، وكانتا من قبل مصدر السيادة والقوة، وتشيع المفاهيم الديمقراطية وتنتهي إلى غايتها في الثورة الفرنسية التي وقعت سنة 1789 وكانت الباعث والنتيجة في آن واحد للفكر الرومنطيقي المتحرر والمتمرد على الاقطاع السياسي والديني والاجتماعي.

ويطل عصر جديد يرفض النظام الطبقي واستناد الدولة إلى عقيدة دينية، ويلح في طلب المساواة وحكم الشعب لنفسه بنفسه. كذلك تنزاح الصفات والمراتب القديمة عن عالم الطبيعة فتستجد ظواهره وتتغير قيم أشيائه. وبعد أن تحطم النظام بإطاره الموضوعي راح الشاعر يبحث عن مبدأ للنظام في عالم ذاته ويحاول أن يكتشف فيه طريقاً توصله الى اللّه. وأصبح الفرد محور الشعر الرومنطيقي والمجتمع بما هو مجموعة أفراد لا مجتمعاً متحداً تنتظمه الطبقات فكان النظام الذي أقره الشاعر الرومنطيقي مستمداً من عالمه الداخلي ومن ثقته بالخيال أداة فضلى في الكشف عن الحقائق وفي التعبير عنها؛ لأنه ليس بالعقل والتعقل الذاتي نستطيع الوصول إلى اللّه بل بحدس الذات لذاتها.

لذا ليس من السهل معرفة البدايات الحقيقية للحركة الرومنطيقية بالمنظار الزمني، لأننا إذا توغلنا في التاريخ ضلّت بنا القدم دون أن نتنهي إلى أية نقطة انطلاق والسبب في ذلك هو أن الرومنطيقية خليط من مشاعر فردية وتطلعات مثالية اتخذت لها جذوراً وينابيع عند أبي الفلسفة المثالية في تاريخ الفكر البشري ونعني به افلاطون، وكان أبرز ما يميزها كمذهب أدبي اعتبار الانسان منبع القيم جميعاً، وجعلها الفرد جديراً بعناية الأدب. فبينما كانت الكلاسيكية تعنى بالإنسان النموذج أو المثال فإن الرومنطيقية أخذت تُعنى بالإنسان الفرد في انطلاقته وراء اللامحدود والمطلق. وإذا بالفن يتخطى وهج افلاطون الفكري وجاذبيته ليأخذ منحىً أكثر ذاتية ويميل إلى مفهوم النسبة ويتوجه إلى علم النفس لأن تطلعاته تحوّلت نحو التحليل بدل السرد الموضوعي والمفاهيم الاعتقادية أو الدوغماتيكية.

وقد كان جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau 1778-1772 «أول من ثار على النزعة العقلية في القرن الثامن عشر»، كما أنه «كان النموذج لكتّاب ما قبل الرومنطيقية»، ومن أول آثاره الهامة **هيلوييز الجديدة** *La Nouvelle Héloïse* وهو مجموعة رسائل تروي قصة حبه الفاشل، إذ عرف روسو قبل غيره الاستجابة لتلك الإلهامات الغامضة، فهو لم يتدعها ولكنه اكتشفها لقرائه وعبر عنها بأسلوب وجداني فريد. وعندما

أعلن روسو في **العقد الاجتماعي** *Le Contract Social* الذي ظهر سنة 1762 أن الانسان يولد حراً وأنه في كل مكان مقيد بالسلاسل كان قد وضع حجر الأساس في فلسفة الثورة. ولعلّ **اعترافات** *Les Confessions* 1764-1770، التي نشرها في أواخر حياته كانت أول محاولة في الأدب الحديث لاعطاء صورية ذاتية للانسان، وأنه بها أدخل الذاتية إلى الأدب وبذر بذور الرومنطقية؛ بحيث قال فيه غوته: «إذا كان ڤولتير نهاية العالم القديم، فإن روسو بدء العالم الجديد».

وإذا كان روسو هو الممهد لعصر ما قبل الرومنطيقية فإن مدام دي ستال M^me de Staël 1766-1817 وفرنسوا - رينيه شاتوبريان François- René Chateaubriand 1768-1848 هما معلما الرومنطيقية المباشران. مدام دي ستال في كتابها **عن الأدب** *De la Littérature* الصادر عام 1800 والذي ألحقته بكتابها النقدي الهام **من ألمانيا** *De L'Allemagne* الصادر عام 1810. أمّا شاتوبريان فمن مؤلفاته الممهدة لعصر الرومنطيقية **عبقرية المسيحية** Génie du Christianisme الصادر سنة 1802**ومذكرات ما وراء القبر** *Mémoires d'outre-tombe* الذي أمضى ثلاثين سنة في كتابته 1811-1841.

وعلى الرغم من أن مدام دي ستال لم تكن تهدف أساساً إلى هدم الأدب الكلاسيكي بل إلى تطوير الذوق الأدبي السائد، فإنها «قدمت للرومنطيقيين المنطلقات الموضوعية التي بنوا عليها أدبهم» فهي من هذا القبيل كما يقول جوستاف لانسون «ابنة ڤولتير من جهة العقل، وابنة روسو من جهة العاطفة، مما جعلها بالتالي ابنة القرن الثامن عشر أو صورة حية لهذا القرن بأكمله». (لانسون غوستاف، **تاريخ الأدب الفرنسي، الجزء الثاني، ص 200**).

وكان من دعوات شاتوبريان «أن تكون المسيحية مصدراً للإلهام، لذلك كان لا بدّ من ردّ الاعتبار إلى القرون الوسطى والتغلغل تاريخياً في جماليات الآداب الايطالية والألمانية والانكليزية وتفجير ينابيع الأدب الغنائي». (غوستاف، **تاريخ. . .، ص 217**).

لذا لا بدّ من رجم العالم الموضوعي القديم والضيق وبناء عالم آخر لا يعرف عنه شيء ولكن يُحس بوجوده، عالم مبهم، ليس هو الجنة التي يَعِدُ بها الدين، ولا الماضي المحسوس الذي يمثله التاريخ، ولا العالم الأفضل الذي تبنيه السياسة ولا البلد البعيد الذي يتخيله المسافر إنه عالم من الرؤى ينتظر فيه الغريب الرائي كل شيء من القدر ولا ينتظر شيئاً من إرادته.

وتأثر بروسو أدباء المانيا وكان في طليعة من ثار على الكلاسيكية الناقد لسنغ Lessing 1729-1781 لاسيما في اهتمامه بالأدب الشعبي. وجاء بعده هردر Herder 1744-1804 وكان ذا أثر بالغ في شعراء المانيا من خلال تأثيره في شاعرهم العظيم غوته، وقد أكدً على النظرية التطورية في الأدب وألحّ على معاني الولادة والنمو والفناء ثم البعث، كما دعا إلى السذاجة في التعبير ومال الى تفضيل الأغاني البدائية القديمة.

ورأى الرومنطيقيون في الخيال ملكة الشاعر العليا ووسيلته الوحيدة التي تحطم وتذيب لتوحد وتبدع أو تسبغ على أشياء الواقع المألوف صفات الغرابة والمثال.

ونشأت المثالية على الصعيد الفلسفي وجاء أمانويل كانط Emmanuel Kant 1724-1804 في كتاب **نقد العقل الخالص** *Critique de la raison Pure* (1781)، يحاول أن يظهر أن العقل وإن كان باستطاعته شرح العالم المادي فإنه لا يستطيع أن يكشف عالم ما وراء المادة لأن ذلك منوط بالتجربة الفردية والشعور الداخلي أو الحدس.

وكان ديدرو Diderot 1713-1784 قد سبق كانط إلى الفصل بين الاتجاه الجمالي والاتجاه الواقعي في الفن. غير أن تقسيمه جاء فلسفياً لا أدبياً واحتل قاعدة الهرم الفكري الحديث، علماً أن ديدرو لم يكن مثالياً لأنه رفض افلاطون وعارض تفسيره الميتافيزيقي للجمال إذ اعتقه من انعكاسه الأزلي ومثاليته وخلوده فديدرو «عالج الفن على أنه متحرك متحول واستعرض مسألة الجمال واختلاف الناس فيه على حسب أعمارهم أو على حسب درجات المدنية منذ أقدم عهود الانسانية. وأدرك تأثير العصور التاريخية ودرجة المدنية فيها وفي هذا خروج على ما كان قد استقر عند الكلاسيكيين من اطلاق معنى الجمال وعمومه». (Cohen, J.M., *A History of western literature,* P. 226).

وكان التوكيد على معنى النسبية في الأدب والفن، وكانت المشكلة التي شغلت الفلاسفة والفنانين بعد عصر الثورة الفرنسية: ماهية الجمال ثم مقاييسه. وكانت الاجابة يسيرة هينة في العصر الكلاسيكي لأن الجمال هو انعكاس الحقيقة الثابتة والمطلقة، أمّا مردّ الجمال عند الرومنطيقيين فهو إلى الذوق؛ والذوق فردي، والفردية تعني النسبية والتغيُّر. إذاً بعد أن كان الجمال موضوعياً أصبح ذاتياً، وبعد أن كان مطلقاً صار نسبياً. وكشف ڤولتير في رسائله الفلسفية عن قدرة شكسبير الذي كسر قاعدة الوحدات الثلاث التي أرستها المسرحيات اليونانية وقلدها الكلاسيكيون حتى مطلع القرن الثامن عشر. ومدح غوته شكسبير في حفلة أقامها تخليداً

لذكراه في فرانكفورت عام 1771 جاء فيها: «إن أول صفحة قرأتها منه جعلتني عبداً له ما حييت، وعندما أتممت المسرحية الأولى من مسرحياته كنت مثل أكْمَه مسّته يد سحرية فأضاءت في لحظة عينيه، فعلمت وأحسست أكثر من ذي قبل أن وجودي قد امتدت جوانبه إلى ما لانهاية. أي شكسبير! لو كنت لا تزال بيننا ما رغبت في العيش إلاّ معك». (Van Tieghem, *Le Romantisme dans...*, P. 174).

وكتب وولفانج غوته Woolfang Goethe 1832-1749 **آلام فارتر** التي ظهرت سنة 1774 متأثرة برواية **هيلويز الجديدة** لروسو، ومن جميل التعليقات التي صدرت حول هذه الرواية ما قاله غوته نفسه عقب إصدارها «كان إحساسي بعد انتحار فرتر، كاحساس من يغادر الكاهن بعد أن اعترف بخطاياه. فقد رأيتني خفيف العبء مطمئناً إلى نفسي، شاعراً بأني أستطيع أن أعاود الحياة من جديد». وقالت فيها مدام دي ستال «إن ظهور هذه القصة سبب من حوادث الانتحار أكثر مما سببته النساء الجميلات، واعترف نابوليون نفسه أمام غوته عندما قابله في المانيا أيام زحفه المتواصل أنه قرأ الرواية سبع مرات في غضون حملته على مصر» (شيبوب، صديق، **آلام فرتر لغوته...**، ص 26).

فإذا كان الأدب الكلاسيكي «نتاج شعب أو جيل يشعر بتحقيقه درجة من التقدم الأخلاقي والسياسي والفكري، ويؤمن أن نظرته للحياة أكثر طبيعية وانسانية وعالمية وأحكم من النظرة البدائية التي تخلّص منها» فإن «الرومنطيقية هي الثورة التي نقلت الفكر الأوروبي من توقع الثبات والرغبة فيه إلى الرغبة في التغير وتوقعه».

ففي الموسيقى تجلّت الرومنطيقية في نتاج عدد كبير من الموسيقين الغربيين الذين اهتموا بالتعبير عن العواطف الشخصية وابتدعوا أشكالاً جديدة لتحل محل الأشكال الكلاسيكية. وكان بيتهوفن Beethoven 1827-1770 في ما بلغت إليه أعماله من قمة الاتقان الشكلي كلاسيكياً، لكنه في ما عبّر عنه من عواطف وأفكار عظيمة يعد أول رومنطيقي عظيم.

ومن أساطين الرومنطيقية في الموسيقى الغربية ڤيبر Weber 1826-1786، وبرليوز Berlioz 1869-1803، وشوبان Chopin 1849-1810، ولست Liszt 1886-1811، وشومان Schumann 1856-1810 وفاغنر Wagner 1883-1813 وقد مالوا في معالجة مواضيع الأوبرا إلى تصوير الحياة الشعبية والشؤون القومية وهجروا الأساطير اليونانية والرومانية.

وانحنى الرسامون على تصوير المناظر الطبيعية واستعمال الألوان الجريئة وطرق المواضيع العاطفية فامتاز ديلاكروا Delacroix 1863-1798 وجيريكو Géricault 1824-1791 بجرأة الألوان وحرارة العاطفة ورصد الحركة وامتاز دوميه Daumier 1879-1808 بروحه التهكمية، وميه Millet 1876-1814 بتمجيد الفلاحين وأعمالهم، أما الشاعر وليام بليك William Blake 1827-1757 فكان نسيجاً وحده في الرسم إذ رفض النقل عن الطبيعة مباشرة، وصور عالم الرؤى الروحية الذي عاش فيه منذ طفولته. وقد قال: «عندما يلتهب الخيال تظهر الرؤيا. وعندما تنقل الرؤيا يدّ صناع نرى ألوهة الفن الحقيقية». ويكاد مذهبه الفني يتلخص في قوله «إن من يرى اللامحدود يرى الله» (Cheney, S, *A New World History of Art*, P. 72).

وتأثر وليام بليك منذ طفولته بالفكر الصوفي في انكلترا وخصوصاً بما ورد عليه من أثر الشاعر الألماني امانويل سويدنبرغ Emmanuel Suidenberg 1772-1688 وانتشر في شعره ذلك الشعور الصوفي بأن هذا العالم لا يستطيع أن يرضي نزعات الروح، وأن التمييز بين الخير والشر من الأمور التي خلقها الانسان لأن كل شيء خير في عيني الله وكان في ذلك إقراره بوحدة الوجود.

ثم جاء الشاعر وليام وورذز William World Worth 1750-1770 الذي «ترك بصماته العريضة على الأدب الرومنطيقي بتغنيه المفرط بالطبيعة والطفولة والحدس العاطفي والذكريات الروحية. أما الطبيعة فقد نظر إليها وورذز ورث على أنها الوجه الآخر للإنسان أو أنها مظهران للحياة الروحية نفسها التي ميزت بينهما وجمعتها في عملية التأمل». (بلاطه عيسى، **الرومنطيقية ومعالمها في الشعر**، ص 29).

والتقى وورذز ورث الشاعر صموئيل تيلر كولردج Samuel Taylor Conlerifge 1834-1772 الذي وضع القواعد العامة للنظرية الرومنطيقية عبر كتابه القيّم **النظرية الرومنطيقية في الشعر - سيرة ذاتية -** واشتركا في ديوان **القصائد الغنائية** *Lyrical Ballads* الذي صدر سنة 1798 والذي يعد وثيقة النهضة الرومنطيقية الكبرى في انكلترا لبساطة المواضيع التي تناولها ولأن الشعر فيها فيض تلقائي من العواطف المشبوبة.

ولا ريب في أن أشهر من مثل المدرسة الرومنسية في الشعر الانكليزي ثلاثة هم: اللورد بيرون *Lord Byron* 1824-1788 البطل الثائر في وجه المجتمع والملتهب حماسة ومثالية، وشيلي Shelley 1792 - 1822 الغنائي المتميز بشفافية التشابيه والمشاعر، وكيتس Keats 1795 - 1821 الفنان الرقيق العبارة.

فهؤلاء غنّوا الطبيعة وأغدقوا عليها من حالاتهم الروحية وغناهم النفسي «بقوة تجعل كل ما قاله سواهم في الطبيعة من شعر، يبدو حائل اللون».

ويلاحظ «أن الرومنطيقية الانكليزية لم تكن شديدة العداء للأدب القديم. ولعلّ ذلك عائد إلى أن الانكليزي المحافظ بطبيعته وهو يحب التجديد تعديلاً للقديم لا ثورة عليه». (**مصدر سابق، الرومنطيقية...، ص 30**).

فاللورد بيرون ثبت خلوده في مطوّلة **دون جوان Don Juan** 1818-1824 وفيها نرى بيرون يعلو على تقاليد المجتمع هازئاً، ويشعر بعظمة الطبيعة وحقارة الانسان الذي ينسج لنفسه أنسجة كاذبة من الادعاء والتظاهر والكبرياء والمجد الفاني. وقد ظهر فيها أثر تطوافه في بلاد المشرق ومنحها إطاراً رومنطيقياً بما في الشرق البعيد من سحر ومغامرة وغرابة.

ولعل شلي أعظم شعراء الرومنطيقية ثورة جذرية، وتتمثل ثورته في مطوّلته **بروميثوس طليقاً *Prometheus unbound*** التي ظهرت سنة 1820 لترمز إلى الانسانية التي تناضل صابرة على العذاب الذي يطهرها فتخلص.

أما كيتس فقد بلغ منتهى إتقانه الفني والشعري في قصائده المسماة Odes وفيها يعقد مقارنة بين ديمومة الفن وفناء العواطف البشرية الزائلة.

بيد أن الرومنطيقية في المانيا ظهرت بشكل متطرف في حركة «العاصفة والشدّة» فاجتاحت المسرح الألماني وثارت على المفاهيم الكلاسيكية فيه ونقضت وحداته الثلاث، وخلصته من أثر الكلاسيكيين الفرنسيين أمثال كورناي Corneille وراسين Racine وڤولتير Voltaire وأخذت تتقرب من روسو وديدرو ومن الأدب الشعبي.

وتأثر فردريك شيللر Friedrich Shiller 1759-1805 بحركة العاصفة والشدة وظهر ذلك في مسرحيته **اللصوص** التي يتجلى فيها عداء البطل للمجتمع الظالم. وتبعه فردريك ڤون شليغل Friedrich Von Schlegel 1772-1829 بثورة عارمة على الكلاسيكية واتجهت أحلامه إلى القرون الوسطى التي رآها ساذجة بعيدة عن التصنع فياضة بالشعور الصادق.

أما فردريك ڤون هاردنبرغ Friedrich Von Hardinberg 1772-1801 الذي يعرف باسم نوڤاليس فكان أحسن شعراء الرومنطيقية الألمانية. وقد بالغ في استعمال الألفاظ الصوفية في شعره وفي تعشقه لفكرة الموت التي كان دَوِيُّها عميقاً في ديوانه **أناشيد الليل**، الذي ظهر سنة 1800 وكان مليئاً بالاشارات إلى حياته البائسة.

أما وقد نبهنا إلى أصداء دعوات شاتوبريان ومدام دي ستال وقبلهما روسو في الأدبين الانكليزي والألماني، فلا بدَّ من العودة إلى الرومنطيقية الفرنسية التي انتظرت حتى سنة 1820 لتعلن أنها بعثت حقاً مع الفرد دي ڤيني، ولامارتين، وڤيكتور هيغو، والفرد دي موسيه.

لقد نشر الفرد دي ڤيني Alfred de Vigny 1797-1863 سنة 1826 **القصائد القديمة والحديثة *Poèmes antiques modernes*** وهي ذات شكل أخرق مثقل باللون المحلي، ولكننا نشعر من خلالها ببزوغ فجر اتجاه تاريخي غريب وتذوق للمشكلة الفلسفية ونزعة تشاؤمية شخصية تؤكد مجد مؤلف **المقادير *Les Destinées*** الذي نُشِرَ سنة 1864.

إن ظهور **تأملات** الفونس دي لامارتين *Les Méditations poétiques* سنة 1820 سجّل بدء الشعر الرومنطيقي في فرنسا. «ولم يكن النقاد المعاصرون فقط هم الذين قضوا بذلك، ولكن قرناً من التقهقر لم يجعلنا نبدّل هذا الرأي». فماذا حمل إذن من جديد هذا الكتيب ذو القصائد القصيرة الأربعة والعشرين الذي نشره ريفي مجهول في باريس ومستقل عن كل مدرسة أدبية؟ إن الكتيب يلبي بدقة ما ينتظره الجمهور، إذ فرض هذا الشكل من الشعر نفسه بسرعة بحيث لا يمكن الحكم على مصائر شعر المستقبل دون أن نتخيل مطابقته لـ **تأملات** لامارتين.

لقد جاء الفونس دي لامارتين 1790-1869 بشعر ذي شكل بسيط ليس فيه من الصناعة ما يثير، بل يبدو كل شيء معبراً بطريقة مباشرة عن قلب كئيب ونفس سامية. إنه شعر يتشح بدينية غامضة وعاطفة شفافة تبرز فيه الطبيعة بأبسط خطوطها وملامحها.

إن الشعر الغنائي اللامارتيني لم يقدم شيئاً ثورياً، فـ «البحيرة» «Le Lac» و«الوادي» «Le Vallon» و«العزلة» «L'Isolement» أشهر صفحات الديوان لا تجدد في اللغة ولا في الانشاء ولا في طبيعة العواطف أو النظم ولا يستطاع القول إن فناً جديداً قد خُلِق وإن فناناً عبقرياً جاء وكشفه، ولكن القصائد تجمع هذه العناصر تحت قوانين الانسجام في التعبير والموسيقية المغنّاة التي لم يستطع أحد أن يبلغها، بالرغم من أن بدايات الشعر الرومنطيقي هي تعميق الميول التي كانت منتشرة قبلاً، وإتقان فن تقليدي بواسطة العبقرية الشعرية الأولى التي شوهدت في فرنسا منذ رونسار 1524-1585.

وجاء ڤيكتور هيغو Victor Hugo 1802-1885 ونشر ديوانه **الشرقيات *Les Orientales*** 1828 وقد ألفه تحت تأثير الفضول الواسع الذي أيقظه الشرق حينذاك والعطف على اليونان التي كانت في نضال لأجل استقلالها. ثم نشر بين 1830 و1840

أربعة دواوين ذات مادة وفيرة متشابهة جداً هي **أوراق الخريف** *Les feuilles d'automne 1831* **أناشيد الغسق** 1835 *Les Chant du crépuscule* , **الأصوات الداخلية** *1837* *les Voix intérieures,* **الأشعة والظلال** *Les rayons et les ombres 1849.* ولكن التجديد في هذه الدواوين يكمن في الدور الذي تلعبه التأثيرات الأكثر ذاتية وأولها الحب الذي يحترم المرأة، تلك التي عزم أن يتزوجها منذ كان في السابعة عشرة والتي انتظرها طويلاً واستحقها بالارادة والعمل والنجاح. تلك التي ولدت له أربعة أولاد أعزاء، وإلى جانبها حبه العنيف لجولييت دروه Juliette Drouet عشيقته منذ 1833 التي أمسك جمالها بحواسه وعرف ذكاؤها أن يجد الوسائل الدائمة التجدد لتظل مرتبطة بالرجل الكبير الذي كانت فخورة به. ثم تأتي الطبيعة، الينبوع الأكثر بقاءً وتنوعاً حيث يستطيع القلب والروح الارتواء والنفاذ من وراء المظاهر الى السر الذي لا يسبر غوره.

ومما يكشف عن أصالة هيغو «عاطفة العائلة» التي لم تكن مادة للشعر الغنائي في فرنسا ولا في خارجها. وقد لزمها لتدخل في الغنائية أن تنتظر أكثر الشعراء موهبة وأن يكون في الوقت نفسه أكثر الناس بورجوازية. وأظهر هيغو بذلك أنه ليس هناك من شيء لا يمكن أن يصبح شعرياً، بشرط أن يلتقي مخيلة وموهبة للتعبير جديرتين برفعه إلى مستوى الفن. وقد أثبت بذلك اتساع صعيد الشعر الرومنطيقي وبرر مطلب الحرية في الفن الذي كان المتمسكون بالكلاسيكية يخافونه. ومنذ هذا الوقت لم يبق من حق لكل ما هو إنساني أن يُطرد من البرناس.

ولما كان ڤيني ولامارتين وهيغو هم الأولون في الرومنطيقية الشعرية فإن الفرد دي موسيه Alfred de Musset 1810-1857 قد جاء بعدهم ووصل إلى الحياة الأدبية حين هدأت المعارك بين الممسكين بزمام الأدب الجديد نحو سنة 1828 وبدأ عمله حين ثبتت الرومنطيقية بوجه الكلاسيكية المغلوبة. ففي العام1830 نشر كتابه **حكايات من اسبانيا وايطاليا** *Contes d'Espagne et d'Italie* وأجبر الاتجاه الرومنطيقي الجديد على الاغراق في اللون المحلي والافراط في الانفعال وتفكيك البيت ذي الاثني عشر مقطعاً أي الـ Alexandrin. وأعقب ديوانه الأول بمسرحية رولا *Rolla*، 1833، وهي حكاية شعرية قصيرة كتبت بانفعال واسترخاء معاً، يبزغ فيها موسيه من وراء مغامرة الشاب الفاسق حيث يقتل الفسق الروح ويدمرها.

وقد عرف موسيه أكثر من ڤيني ولامارتين وهيغو ما هي المسرحية الأخلاقية «إن لامارتين وهو اكتئابي بشكل غامض يحلم دون حمّى أو اضطراب، وهيغو يحتفظ في أعماقه بحالة نفسية رابطة الجأش، ولا تقلقه الحياة، ولكن مشكلة الموت وحدها ستزعجه بشكل عميق، وڤيني الذي تسيطر عليه مبادىء راسخة استطاع أن يتألم في قلبه وفي ذكائه وليس في أخلاقه» (ڤان تيغم، **الرومنطيقية**... ص 47)؛ أما موسيه فلم ينقطع عن التألم، وعن النضال ضد نفسه، وعن العذاب من صراع الشر والخير، صراع المثالية والفسق.

وشهد موسيه انهيار طهارته وذبول شبابه وأدرك أن الحياة السهلة، والغراميات المتعددة، والقمار، والكحول، وكل ما كان يعتقد أنه يستطيع ممارسته دون خطر كبير قد أبلى طبعه، وقلبه الضعيف، ونفسه التي لا نابض لها قبل أن يبلغ الخامسة والعشرين. وقد أرّخت مؤلفاته لهذا الافلاس حتى التقى جورج صاند سنة 1833، وتحابا. وظن موسيه أن الحب العظيم سيجدد قلبه البالي ويقوم في أعماقه نفساً مسترخية كئيبة. ولكنه خرج من هذا الحب محطماً من امرأة أكثر قوة منه. وكان ديوان **الليالي** *Les Nuits* 1835 ثمرة هذه المغامرة.

وموسيه كشاعر أصيل لم يكن عنده سوى شيء واحد يقوله هو أناه. وهي أنا رجل معذب، ولكنها المادة الشعرية الأكثر وجدانية وغنائية واستساغة.

أخيراً لم يكن الغنائيون الأربعة الكبار الذين أتينا على ذكرهم هم الشعراء الرومنطيقيون الوحيدون في ذلك العصر 1820-1840 فهناك كثير غيرهم أقل شهرة منهم ولكنهم لا يستحقون الاغفال ومنهم سانت بوف Sainte Beuve 1804-1869 في دواوين **الحياة** 1830 **وخواطر آب** 1837، ثم جيراردي نرڤال Gérard de Nerval 1808-1855، وتيوفيل غوتييه Théophile Gautier 1811-1872 في **أشعار** 1830، **وألبتروس** 1833، **ومهزلة الموت** 1833.

وتفرع من الجذع الرومنطيقي فرعان نحو سنة 1850، الأول وقد سجل فيه تيوفيل غوتيه الانتقال من الرومنطيقية إلى البرناسية والثاني وقد سجل فيه شارل بودلير الانتقال من الرومنطيقية إلى الرمزية.

وكان من خصائص الذاتية الرومنطيقية عدم الرضا بالحياة والقلق أمام الكون وما يعجّ به من أحداث والحزن الغالب على النفوس في كل حال ووهن سلطان العقل لتنطلق الحساسية المرهفة دون عناء.

ويعتصم الرومنطيقي من الواقع بالانطواء على نفسه ونشدان مثال رؤيوي بعيد، فتتسع الهوّة بينه وبين الواقع وما ينشد من مثال، ويطغى عليه الشعور الفردي، فيرق نفساً للأشياء العابرة المتغيرة على حد تعبير الفرد دي ڤيني القائل

«أحبُّ من الأشياء ما لا أراه مرتين». لذا يضيق الرومنطيقي ذرعاً بالأشياء الثابتة لأنه يتخيل أنها لا تبالي به ولا تبادله حزناً بحزن.

وإذ كان الخيال جذوة وينبوعاً يفجر ويرفد الرومنطيقي بتشكلات ترتسم ثم تمحّي. فلقد اهتم قدماء اليونان بكلمة الخيال. ولكن اهتمامهم بهذه الملكة كان مقيداً بعقيدتهم بأن الشعراء متبوعون. ويتضح ذلك عند سقراط القائل: إن الخيال نوع من الجنون العلوي. ويستمر هذا الاعتقاد سائداً عند أفلاطون الذي كان يؤمن بأن الالهام ضرب من الجنون تولده ربّات الشعر. وعلى الرغم من أن أرسطو قد أشار إلى ملكة الخيال في أكثر من مناسبة في كتابه فن الشعر وأنه أرجع إليها القدرة على الجمع بين الصور وفي ردّ العمل الفني الوحدة فإن مجمل القول إن الاغريق كانوا أقرب إلى المبدأ الذي يتخذ من الحياة مواقفها التي تُقنِعُ العقل، ويتناول جوهريات الحياة وكلياتها الثابتة في كل بيئة وفي كل زمان حتى تكون في متناول ادراك كل العقول. وعلى الرغم مما كان لدى اليونان من ثروة وخصب في الأساطير التي كانت زاداً لا ينضب لكل مسرحياتهم وملاحمهم فقد ظلوا أكثر اهتماماً باكتشاف الكليات التي تحدّ بطبيعتها من انطلاق الخيال والتي تصور عالماً خلقياً ثابتاً على مر العصور.

وقد تبعت المدرسة الكلاسيكية هذا الاتجاه ونادت بالحقيقة وحدها وجعلتها مدار الأدب والفن وتضاءلت قيمة الخيال؛ وظنه النقاد نوعاً من الجنون، ووصفوه بأنه ملكة فوضوية لا تخضع لسلطان العقل وقد تذهب بنا إلى حال من الهذيان والخلط.

وكانت ثورة الرومنطيقية العاتية على الكلاسيكية من حيث ضيقها بعالم الحقيقة، واطلاق العنان لسلطان الخيال والأحلام يعوض بها الرومنطيقي ما فقده في عالم الناس من حوله. وضاق الرومنطيقي ذرعاً باللغة حين اكتشف أن المرء لا يمكنه أن يفكّر بدون كلمات وجمل، فتطلع إلى مكانة المخلوقات العليا التي تفكر دون قيد، فاصطدم إذ ذاك بالحاجز الحصين الذي يميز الفكر الانساني عن فكر المخلوقات العليا، وهو الضرورة اللغوية التي لا تستطيع أن تنطلق بدونها قوة الانسان الفكرية. فما اللغة إلّا وسيلة مصنوعة بها يمكن الوصول إلى شيء شبيه بالفكر الحقيقي المحض الذي ربما نصل إليه يوماً ما.

ويدفع ظمأ الرومنطيقي الدائم للعالم المجهول إلى تفضيله ذلك العالم على عالم الحقيقة الناقص ولذا تتراءى صورة هذا العالم مجللة بضباب اللانهاية، اللانهاية العلمية التي نشدها غوته، أو اللانهاية في المتعة كما نشدها اللورد بيرون، أو اللانهاية في الحزن والموت كما نشدها الفرد دي موسيه في رواقيته.

وبما أن هذه الملذات المنشودة تتجاوز كثيراً حاجة الانسان الطبيعية، لم يكن خيال الرومنطيقي ليقر على قرار، فهو متجاوز حاضره إلى مستقبل زمني آمل أو بائس، أو إلى ماضٍ تاريخي ينشد فيه ضالته؛ وقد يتمثل هذا الخيال في الاغتراب المكاني أو الاغتراب الزمني حيث يشعر الرومنطيقي بحاجته الى الفرار من بيئته، فيختار لنفسه بيئة يحيا فيها بروحه ويحلق في أجوائها بخياله.

وقد كان الشرق يصور هذا الحلم إذ كان ينشد فيه الرومنطيقيون المواد والصور وقد كان فلوبير يذوب شوقاً إليه فيقول: «ربما لا أرى أبداً الصين، ولا أنام أبداً على ظهر الجمال في خطوها المنتظم، ولا أرى أبداً في الغابة عيون النمر».

إذن لقد كان خيال الرومنطيقي طموحاً جموحاً، يتطلب مثالاً له أينما وجده في غير زمانه ومكانه ولكنه لا يستوحيه أولاً وآخراً إلّا من ذات نفسه، إذ فيها وحدها الشرارات الأولى التي تهديه الطريق وترسمه له. ولا يتاح له فهم ما تجيش به عواطفه وآماله إلّا بالصور والأخيلة التي يضيفها على الحقائق لا ليتنكر لها بل لعله يهتدي من خلالها إلى سعادته، إذ ان الأحاسيس لا تُفصح عن نفسها إلّا في الصور ولا تستسيغ إلّا الصور، وكل كنوز المعرفة والسعادة مقصورة على الصور، وما كان العصر الذهبي الانساني إلّا عصراً تحدثت فيه الانسانية بلغة الفطرة وهي لغة الشعر الذي سبق النثر.

ويرى الرومنطيقي أن الروح تتكلم في الحلم بلغة مغايرة كل المغايرة للغتنا العادية. فلغة الأحلام شبيهة باللغة الهيروغليفية ولذلك فهي أقوى تعبيراً وأفسح مجالاً من لغة اليقظة، وأكثر تلاؤماً مع طبيعة الروح، ولغة الأحلام لغة طبيعية تنبعث من ذات أنفسنا وبينها وبين العالم الخارجي صلة أوثق من ذلك العالم وصلاته بلغة الكلام، لأن لغة الأحلام لا تستخدم اللغة التجريدية في العبارات التي اصطلح عليها الناس بل تستخدم الصور والأشكال. والأحلام لا تتغير في خصائصها العامّة من شخص لآخر وفي هذا ما يربط لغة الأحلام بالطبيعة ذاتها. فالطبيعة وحي من الله للانسان، ولكن كلمات هذا الوحي تتمثل مخلوقات حية، وقوى متحركة، وهذه اللغة المتجلية في الطبيعة صوراً وأشكالاً هي

لغة الأحلام ذاتها. فلا زالت الروح وهي القبس الإلهي في الانسان وحبيسة جسمه توحي له في الأحلام ببقايا قواها الفطرية. ثم فقد الانسان صفاء فطرته الأولى في إدراكه ولم يعد له منه إلا بقايا مضطربة في أحلامه. ويرجع السبب في ذلك الى هبوطه من إدراكه الروحي إلى إدراكه المادي.

وتحولت اللغات الانسانية، «فبعد أن كانت في الأصل منحدرة من لغة واحدة هي لغة الأشكال والصور فسدت بالتجريدات ففقدت كل فضائلها وتحوّل الشعر إلى نثر بارد لا حرارة فيه وصار نشيد الطبيعة معاني فلسفية صماء» (Ménard, L., *Rêveries d'un Païen mystique*, p. 65).

فالحلم يعود ليلتقي الكلام البدئي متحدياً أنظمة اللغة وقوانينها، لأنه ليس للحلم صرف أو نحو، كما أنه لا يعرف الفعل ولا يخضع لصيرورة تنال منه. فكما أن المسرح يستكين مختبئاً وراء الستار هكذا تختبىء اللغة في الرؤيا والأحلام، حتى إذا ما تحولت وتجسدت صارت إحباطاً للرؤيا وخيبة، وتحوّل الابداع الخائب الى محاكاة. فالرؤيا وحدها خلق يومض ويغيب أما الابداع فهو محاكاة واستحضار واستبطان. وتنقل اللغة الفكر لأنه يستحيل عليها الابقاء على الاحتمال فتحوله الى فعل يتعانق فيه زمن الولادة والفجيعة، فجيعة السقوط في الزمن تليها فجيعة التشكّل.

إذن هناك قوتان متضادتان تتيحان للانسان الرجوع إلى الفطرة واسترواح الأبدية في عالم أرحب من هذا العالم تتمثل الأولى في الحب الذي يجتذب الروح إلى الأعلى ثم النوم الذي يشكل صورة للحظة تتذوق فيها الروح السعادة بقطع علاقاتها الظاهرة بهذا العالم. ويتذوق الجسم كذلك لذة الراحة بالرجوع إلى أحضان أمه الأرض حين يستغرق الجسم في النوم وتبدو الروح أقرب إلى عالم سام نشأت فيه كما نشأ الجسم من عناصر الأرض.

ولكن الرومنطيقي لا يدعو الى الاستسلام للأحلام ولا إلى اتخاذها وسيلة للأعمال والأخلاق، ولكنه يعدّها دليلاً قاطعاً على ما في طبيعته من عنصر إلهي وعلى أن فينا جزءاً يرجع إلى اللانهاية. فالأحلام تنتزعنا من حياة العزلة حيث نعيش أفراداً متفرقين وتصلنا بالأعماق النفسية فتربطنا بروابط خفية مع مصيرنا الأبدي.

وفي النوم يتعطل مؤقتاً عمل الحواس، وتتلاشى حدود الذات فتتوثق الصلات بين اللاشعور والوجود الأعظم الذي هو أصل كل حياة، وتتاح للمرء تجربة نفسية يدرك فيها حقيقة العالم إدراكاً غامضاً لكنه عميق، ونشاط الروح في الحلم نشاط عجيب إذ تنقطع صلة الانسان بالعالم الخارجي ليظل على صلة بنفسه وباللاشعور، ويمحّي الشعور بالزمن والمسافات لأن الروح وهي الفيض الإلهي لا تعرف زمناً ولا مسافة متى تركت لذات الجسد وتخلّت عن حال اليقظة لأنها تتصل حينذاك بالكون وتكون معه وحدة لا تتجزأ.

ومعنى هذه الحالة أن يكون الانسان خارجاً عن طوره وعن نفسه. فهي حالة أشبه ما تكون بحالة الجنون في العشق أو حالة النشوة في السكر، يتحول فيها قلق المبدع واضطرابه الى لذة سكونية خلو من الحاجة، ولكن ما إن تعبر هذه اللحظة الوامضة حتى يزيد الألم الناشىء في النفس لأن المتحقق جزئي يطمح إلى كماله.

هذا وقد كان الكلاسيكي يألف المدن ويحب المجتمعات المدنية. وهذا فارق جوهري بينه وبين الرومنطقي المنطوي على ذات نفسه، والمولع بالارتحال عن المدن إلى الطبيعة، حيث تروق له الوحدة بين أحضانها وفي هذا يقول شاتوبريان «في زمن الجليد تصير المواصلات بين سكان الريف أقل يسراً، فينقطع ما بين سكانه، ويشعر المرء أنه أحسن حالاً وهو بمعزل عن الناس».

لذا كثر في الأدب الرومنطيقي التحدث عن الحياة الفطرية، وساكني الأدغال، وعن الشعوب البدائية التي تنعم بالسعادة في حياتها البسيطة الساذجة.

وحب الطبيعة هو الذي جعل الرومنطيقيين يشيدون بالريف وأهله، ويختارون أبطالهم من بين الفلاحين الذين كانوا في الأدب الكلاسيكي محتقرين لا يُتحدَّث إليهم ولا عنهم. ولكن ليست فصول الطبيعة ومناظرها سواء عند الرومنطيقيين، فهم يفضلون بعضها على بعض. فمن بين الفصول يفضلون الخريف لأنه فصل الضباب الذي يوحي بالذبول والتحلل والفناء ويتجاوب مع مشاعر الرومنطيقيين ونفوسهم الآسية.

ويغني الرومنطيقيون الليل لأنه معبر إلى اللانهاية، وهذه ناحية صوفية في أدبهم، لأن الليل يجسد قمة الهدوء الذي يشبه العدم. والليل عند الرومنطيقيين يوحي بالانطلاق والتحرر؛ لأن النهار تتجلى فيه الموجودات محددة المعالم، والليل يمحو هذه الحدود فيرتفع ستار الأسرار عن النفس بالاشراق الروحي والأحلام.

ويفضل الرومنطيقيون مناظر العواصف وأمواج البحار والمقابر والأديرة الصامتة والقصور العتيقة المهجورة ويبكون على الأطلال والآثار لاثارتها ذكرى من عبروا.

ولا يختلي الرومنطيقيون في الطبيعة ليفكروا ويستخلصوا العبر ولكن ليحلموا ويستسلموا لمشاعرهم. وقد تعتريهم أمامها

نشـوة مشوبـة بشعـور ديني عميق، فهي الشعـر الإلهي، وهي صنع الله الدال عليه، وقد يتحـول حبهـم الى عبادة فيـزعمون رؤيـة الله في الأشجار والـرياح والصخـور والأزهار والنسمات والأمـواج ظنـاً منهم أن الـطبيعـة هي الصـورة المحسوسـة للألوهية.

على أن من الرومنطيقيين من كان يضيق ذرعاً بـالطبيعـة في أنها لا تأبه له ولا تتأثر بشعوره فتـظل هي هي مهما أصـابه من حزن أو موت، ومن أقـوى صيحات الـرومنطقيـين المعبرة عن هذا الضيق ما جـاء على لسـان اللورد بيرون «مهـما ينطلق من صيحـات الأسى فوق نعشـك الصـامت، فلن تـذرف عليـك الأرض ولا السماء دمعة واحـدة، ولن تشوّد صفحـة سحابـة، ولن تسقط ورقة، ولن يرسل النسيم زفرة أسىً واحـدة، ولكن يستـأثر الـدود الـزاحف منـك بغنيمتـه، ويهيء صلصـالـك لإخصاب الأرض».

أخيراً إذا اختلف الرومنطيقيون في موقفهم من الطبيعـة حباً وعبـادة بغضاً واستخفـافاً، فـإنهم اتفقـوا جميعـاً عـلى تقـديس عاطفة الحب الذي هو وسيلة تطهير النفوس وصفائها. فبالحب تنجذب الأكوان إلى الله وتتماسك ذرات الحجر، لأنه إذا خـلا الكون من الحب انطفأت الشمس.

مصادر ومراجع

– بلاطة، عيسى، الـرومنطيقيـة ومعالمها في الشعر العـربي الحديث، دار الثقافة، الطبعة الأولى، بيروت، 1960.
– الدسوقي، عمر، المسرحية، نشأتها وتاريخها وأصولها، طبعة خامسـة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1968.
– شيبوب، صديق، آلام فرتر لغوته، دار المعارف، سلسلة إقرأ، اكتـوبر 1945.
– ڤان تيغم، الرومنطيقية، ترجمة بهيج شعبان، دار بيروت، 1956.
– لانسـون، جوستـاف، تاريـخ الأدب الفرنسـي، الجـزء الثاني، تـرجمة محمود قاسم، مراجعـة سهير القلماوي، وزارة التعليم العالي، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، 1962.
— Babitt, I., *Rousseau and Romanticism*, New York, 1955.
— Chateaubriand, F.R., *Mémoires d'outre-tombe*, Ed. Garnier, Vol I., Paris, 1965.
— Cheney, S., *A New World History of Art, New York, 1956.*
— Cohen, J.M., *A History of Western Literature*, Pelican, 1956.
— Craven, T., *Famous Artists and Their Models*, New York, 1949.
— Diderot, D., *Traité du beau: Essai sur la peinture, œuvres* Ed. de la Pleîade, Paris, 1946.
— Grierson, H. J. C., *The Bacground of English Literature*, London, 1934..
— Grovés, «Romanticism». *Dictionary of Music and Musicians*, Edited by H. C. Colles, Vol. IV, London, 1940.
— Lord Byron, *Poetical Works*, London, 1905.
— Martin, P., *L'Orient dans la littétature française*, Paris, 1906.
— Ménard, L. *Rêveries d'un Païen mystique*, Paris, 1895.
— Van Tieghem, P., *Le Romantisme dans la littérature européenne*, Paris, 1948.

أمينة غصن

الريبية

Scepticism
Scepticisme
Skepticismus

I.1) ليست الـريبية مـذهباً متفصـل العناصر بقـدر مـا هي مسـألية (مشكليـة) نقديـة مفتوحـة. فالـريبي لا يدعي إنشـاء حقائق جديـدة أحق من غيرهـا بالاعتنـاق ولا يزعم اكتشـاف قنـاعات اجـدر من سواهـا بالاتبـاع وانما يـدعـو الى مـراجعـة طريقتنا في بناء الحقيقة والى إعادة النظر فيها اعتقدنـا أننا أنهينـا النظر فيه لأنه اضحى - بحكم التعود والالفة - من البداهـة ما يـرفعه فـوق كل تسـاؤل ويحصنه ضـد مداخـل الشك. ولـذا فالأقرب الى الحق أن نعتبر الريبيـة موقفـاً منهجياً نقـدياً يـطرح من الاسئلة اعمقهـا ويزعـزع من القناعـات اوثقها ويفتـح من الآفاق ما يجعل الفكر يرتد الى ذاته بعد طول غفلة عنها فكـأنما هي تعبـير عن عمليـة تمرد يتخلص بهـا الفكـر من خـارجيـة تسحقه الى حد نسيان الذات والتقوقع داخل موضـوعية هـائلة تظافرت على نحتها اللغة والمنطق والاشياء.

فـالريبي يـرفض ان تكـون للكلمات معـان تستقيم بـذاتهـا ولقوانين العقل قوة ذاتيـة تكره عـلى التسليم بها كـما يرفض ان يكـون للاشيـاء وجود مستقـل عن شعورنـا وكأنمـا هو بـرفضه المتعدد الابعاد ذاك ينتقم ولـو على نحـو وجداني - للذاتيـة من الموضـوعية أو كأنمـا الموقف الـريبي في وعيه بـذاته - هـو موقف الانتصار للداخلية والمحايثة في مواجهة الخارجية والتعالي او قل إنه موقف التحدي لكل اشكال الوثوقية بما هي في عرفه نسيج من الاخطاء العنيدة لا بد من تمزيقه.

ذلك على الاقل ما قصد إليه كانط Kant حين اعتبر تاريـخ الفلسفة تاريخاً بلا صيرورة حيث إنه لم يكن سوى تأرجح بين هذين الخصمين العنيدين: الوثوقية والريبية كموقفين متناقضين لا يستوي أحدهما حتى يزعزعه الآخـر. *(Kant, Critique de la raison pure,* P. 5., 6, 512, 514 etc... *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf P.* 13 etc...).

وظـاهرة الصراع هـذه لا تفسر عنـد صـاحب نقـد العقـل

المحض بعنصر خارج عن العقل كتعقد الظواهر امامنا او ضعف الحواس عندنا او فعل الهوى فينا وإنما بتمشي العقل الانساني نفسه في مقاربته لموضوعاته مقاربة مباشرة تنتج معارف سرعان ما تطفو مضيقاتها وتظهر مفارقاتها فيكون الوعي بالتناقض فالتردد والارتياب واليأس من المعرفة ذاتها. ولذا كان كانط يقول إن الوثوقية تولد الريبية كرد فعل عنيف يحطم المعرفة كما يترتب عن الاستبداد السياسي تمرد يستنزف الحياة الاجتماعية.

وليس المقصود بالوثوقية مذهباً فكرياً بعينه وإنما هي نمط إنتاج نظري تسحق فيه الذات العارفة أمام موضوعاتها بحيث يكون الفكر مدركاً لمنتجاته دون أن يعي أنها انتاجاته ودون أن يفهم عملية الانتاج ذاتها وهذا اللاشعور بذاته الفاعلة يجعله «يُشَيّىء» الافكار يسقطها على حيز مغاير له فتغدو وكأنها لم تصدر عنه وإنما كانت منذ الازل مستقلة بوجودها.

ذلك هو المنحدر الطبيعي الذي ينساق فيه العقل تلقائياً وذلك هو - على حد عبارة كانط «قدره العادي» فكأنما الطبيعة البشرية مجبولة على الخطأ وكأنما أول اخطائها عدم انتباهها الى ذاتها وهو ما يفسر غياب المسألية النقدية في الأنساق الفلسفية الوثوقية أي طرح السؤال المتعلق بإمكانية المعرفة من جهة المشروعية المنطقية بدل الاكتفاء بها كواقعة معطاة. فالوثوقية إذن تعني ادعاء الفكر معرفة الاشياء دون معرفة مسبقة بذاته وبما لها من امكانيات وما تتمتع به من قوى في حين أن الريبية دعوة ملحة الى العودة الى ملكوت الذات والانعتاق من سيطرة الموضوع. ولأمر كهذا كان هيغل Hegel يرى في الريبية تجربة الحرية الفكرية نعيشها ولو على نحو سلبي. (Hegel, *La Phénomenologie de l''esprit, T. I, P. 171)*

فالشعور الوثوقي شعور بالموضوع اكثر مما هو شعور بالذات فكأنما الوثوقية انطولوجيانية Ontologisme تكتسب فيها الاشياء من الاهمية بقدر ما تفقد فيها الذات من قيمتها ذلك أن الوثوقي يصادر على أن الحقيقة قائمة في الواقع سواء كان هذا الواقع واقعاً يحسه أو واقعاً يصعّده عالماً من المثل. وبذلك يكون الوجود الخارجي معيار عملية التعقل ومحدد إحداثيات عملية التوجه الفكري. ولذا كان العقل الوثوقي عقلاً واثقاً من امتلاك كنه الاشياء وهو ما يولد فينا شعوراً «بالاطمئنان» أو «الرضا» (Kant, *Critique de la raison pure,* p. 35) أو «الغبطة» (*Réponse à Eberhard* P. 78). (Critique de la raison pure, P. 493). وهذا الشعور السعيد يجعل الفكر يعمل دون أن «يداخله الشك في مبادئه الاولى الموضوعية» (*Critique de la raison pure,* P. 521) ويأخذ الوجود على أنه قُدَّ «من اشياء حقيقية تقوم مستقلة عنا وفقاً لضرب من الثنائية المتعالية التي بدل ان تضيف الى الذات تلك الظواهر الخارجية بصفتها تصورات - تنقلها خارجنا تماماً كما يقدمها لنا الحدس الحسي بصفتها موضوعات، فاصلة إياها كلياً عن الذات المفكرة». *(Critique de la raison pure,* P.314).

واذا كان الشعور الوثوقي تائهاً في دنيا الاشياء بما هي عالم الغيرية المطلقة فإن الشعور الريبي ينفي ببساطة تلك الخارجية الصلبة فإذا عالم الوثوقيين بما هو امتلاء انطولوجي ومعيار معرفي يفقد جديته تلك وتنحل معطياته الى مجرد وهم *(Critique de la raison pure,* P. 336). فكأن الريبي يفضل أن تتميع الاشياء بدل أن يضيع فيها فلا جوهراً عنده ولا كنهاً ولا وجوداً قائماً بذاته وإنما هي تصورات ننشئها أي لا وجود للوجود الا بالاضافة الى شعورنا. تلك هي الدلالة المنطقية لعبارة بروتاغوراس Protagoras كما أوردها افلاطون في إحدى محاوراته 151 ب - Théetète والقائلة بأن «الانسان مقياس كل الأشياء مقياس وجود ما وجد منها ومقياس لا وجود مالا يوجد». فالوجود في نهاية التحليل - مجرد مظهر لا يستمد قيمته الانطولوجية والمعرفية إلا من الذات العارفة.

ولأمر كهذا يعتبر مؤرخو الفلسفة أن الجذور التاريخية والمنطقية للحركة الريبية تعود بشكل أساسي الى السوفسطائية (Sextus Empiricus, *Contre les logiciens et les sceptiques Grecs,* الكتاب الاول. الفقرات (60 -64 ,65 -87) بما هي ذاتانية نسبوية Subjectiviste relativiste بما هي اول ردّ فعل ضد وثوقية الفلسفة الطبيعية التي هيمنت على الفكر الاغريقي حتى بروز الظاهرة السقراطية دعوة للانسان الى أن يعرف نفسه بنفسه.

فمع بروتاغوراس Protagoras نشهد فعلاً نشوء ما نسميه اليوم مسألية الذات العارفة ولعل ذلك ما جعل هيغل يرى أن «الجانب الايجابي لهذه الريبية يتمثل على وجه الدقة في كونها تعتبر فلسفة لا تتجاوز الشعور...».
(Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie,* suivi de *L'Essence de la critique philosophique,* P. 28).

وبهذا الارجاع الى الشعور يتجلى فساد مختلف التحديدات التي تدعي القيام بذاتها ولذاتها ويتأكد للشعور نفسه بطلان الآخرية ووهن حقيقتها (Sextus Empiricus, «Contre les moralistes» *in Œuvres choisies,* P. 171). تأكيداً يتحول

بمفعوله اليقين من يقين في الموضوع الى يقين في الذات حتى لكأن الموقف الريبي تعبير وجودي معاش عن سعادة تغمر الفكر وهو يتأمل ذاته (Hegel, *La Phénoménologie de L'esprit,* T.I. P. 174). ويفرضها حقيقة أصلية بنفي الآخرية وجعلها تتميع وتفقد صلابتها لتحل في تيار الشعور المنتصر على الوجود وقد غدا وجوداً بالنسبة للأنا ولا قيمة له إلاّ منه.

2.I) إن هذا الموقف الجذري يصبح ذا اهمية معيارية عندما يتعلق الأمر بتحديد الخصوصيات المعرفية للريبية وتعيين نشوئها التاريخي. فالريبية بما هي موقف متجذر لا تعني ميوعة الفكر وعدم استقراره على حال سواء لانعدام وضوح الرؤية أو لانعدام القدرة على اتخاذ المواقف. ولذا فعندما يرد المؤرخون نشوء الريبية الى هوميروس Homère لأنه كان متردداً في مواقفه يصدر الحكم ونقيضه على الشيء الواحد دون أن يستقر على رأي V. Brochard, *Les sceptiques Grecs,* (الجزء الأول) أو الى «الحكماء السبعة» (J. Voliquin, *Les pen-Seuurs Grec avant Socrate de thalès De Milet à Pro-dicos,* P. 23-43) لأنهم أرادوا لأنفسهم الترفع عن صروف الحياة ودعوا الى ضرب من التمهل في إبداء الرأي والتريث في اتخاذ القرار، فذلك كله يدل على أن هؤلاء المؤرخين لم يدركوا الريبية وفقاً لخصوصياتها المميزة وتبعاً لحقيقة مقاصدها ذلك أن الفكر المرتاب ليس الفكر الشاك في قيمة الموضوعيات والتحديدات وإنما هو الفكر الواثق من عدميتها. إن الريبية يأس وليست تردداً في قيمتها.

(Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit,* P. 69. *La Relationdu scepticisme avec la philosophie* Suivi de *L'Essence de la critique philosophique,* P. 32.....).

ولذا فإن الشك وحده لا يكفي لتحديد الريبية. فالشك يمكن ان يكون خاطرة معزولة تنتابنا عفوياً او عملية نأتيها إرادياً إثر خطأ ما نقع فيه ولذا فعندما يقول ديوجان لارس Diogène Laërce إن الريبية قديمة قدم الفكر الانساني فإنما يصدر حكمه ذلك عن خلط بينها وبين الشك. فلو كان ذلك صحيحاً لكانت كل الفلسفات ريبية إلا إنه لا تخلو فلسفة ما من ضرب من ضروب الشك.

بل من الشك ما هو مجرد إجراء منهجي وظيفته إقامة الدليل على وجوب الوثوق بالتصورات العقلية اكثر من الوثوق بالتصورات الحسية وهو إجراء يفترض قيام اليقين في كلا الحالتين فموضوع آخر التأمل السادس لديكارت هو البحث عن الأدلة التي تسمح باستنتاج وجود الاشياء المادية الذي جعله التأمل الأول موضع شك وما ذلك لأن هذا الوجود في حاجة الى أن يقوم عليه الدليل أو لأن تلك الأدلة صالحة للبرهنة على ما تبرهن عليه إذ إن كون العالم موجوداً وإن للبشر أجساماً وما شاكل ذلك من الأشياء لم تكن قط موضع شك من قبل انسان ذي حس سليم وانما الغاية من هذه البرهنة تبيان ان تلك الأدلة ليست على بداهة الادلة التي تقودنا الى معرفة الرب والروح... أي أن وظيفة الشك الديكارتي لا تتمثل في نفي حقائق او حتى التردد في قيمتها وإنما ترتيبها من الاكثر بداهة الى اقلها بداهة حتى يحصل الاقتناع مثلاً بأن الروح أيسر معرفة من الجسم ملخص التأملات ص 265.
(R. Descartes, «les méditations métaphysiques» *in Descartes Œuvres et lettres).*

ومن الشك أيضاً ما هو عملية تكتيكية تستهدف استيعاب الحقائق الخارجية بشكل يجعلها تبدو وكأنها حقائق ذاتية نابعة من الانا المفكر نفسه وهو ما عناه هيغل في مقدمة فينومينولوجيا الفكر حين الح على ضرب من التمييز بين الشك كتصنع والشك كتجربة فعلية معاشة؛ فالشك المتصنع محاولة لهز أركان حقيقة مسبقة ما بشكل سطحي، إذ إن الشك سرعان ما ينتفي والحقيقة المظنون فيها سرعان ما يعود إليها يقينها بحيث تظل تلك الحقيقة في نهاية العملية على ما كانت عليه من رسوخ في بدايتها. أما الشك الوجودي فهو الولوج الواعي في حقيقة المعرفة والكشف عن باطلها دون وجل مما قد يترتب عن ذلك من عدمية اساسية ويأس مقيم. ففي الحالة الاولى يظهر الفكر بمظهر الرافض لسلطان الغير عليه والعازم على تفحص كل الحقائق بنفسه والخوض فيها خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور؛ ولكن النتيجة هي مجرد تحوير سطحي يمس كيف المعتقد لا طبيعته لأن تحويل معتقد ما من شيء يستمد شرعيته من القناعة الشخصية لا يغير من الأمر شيئاً ما ظل محتوى المعتقد هو هو وما لم يترتب عن هذه العملية استبدال الخطأ بالحقيقة بل إن نقطة (Hegel, *La phé-noménologie de l'esprit,* T.I, P.70) الإنتهاء هي عين نقطة الابتداء اي اننا لم نخرج عن مجال الظن والأحكام المسبقة. واذا كان الأمر كذلك فسيان اتباع رأي الآخرين أو اسناد الرأي الى القناعة الشخصية. فليس الفرق الا في مستوى ما ينطوي عليه الموقف الثاني من خيلاء وإيهام بالتحرر (Hegel, *La phénoménologie de l'esprit,* T.I, p.70).
أما الشك الريبي فهو يعصف بكنه الحقيقة ذاتها دون ان يخشى السلبية المطلقة بل إن تلك السلبية هي ما يكتسب به الشعور

بالذات اليقين بأنه حر وبأنه يمارس حريته في تجاربه المعاشة بشكل يجعله يرتفع بذلك اليقين الذاتي الى مستوى الحقيقة الموضوعية (Hegel, *La phénomémenologie de l'esprit*, T.I.P. 73)، التي تمحى أمامها مختلف الموضوعات بما هي موضوعات لا وجود لها إلا بالأنا. فإذا كانت الوثوقية إذن موقفاً يشد الانسان انطولوجياً ومعرفياً الى العالم فإن الريبية موقف يشد العالم الى الانسان.

ومن هذا المنطلق المتجذر يمكننا أن نرسم خط الفصل بين الريبية وبقية الفلسفات التي كثيراً ما يعتبرها المؤرخون - ولو على نحو جزئي - من منابع الريبية. فلا يكفي مثلاً أن يكون سقراط وجّه التساؤل الفلسفي وجهة مغايرة لوجهة الطبيعيين الاغريق حيث جعل مطلبه الانسان والقيم الاخلاقية لا الطبيعة والقيم المعرفية النظرية ليكون سقراط أباً للريبية. ذلك أن سقراط - على ما نلمس عنده من حاسة نقدية عميقة تدعو بالحاح الى الاقرار بمحدودية المعرفة الانسانية وعلى ما نجد في تصريحاته من أنه لا يعرى شيئاً أو من تريث في اتخاذ المواقف يستلزم النظر الى المسائل من كل الوجوه وتحليل كل الفرضيات الممكنة - لم يكن ريبياً بل كان يؤمن عميق الايمان بوجود قيم الخير والحقيقة والجمال بما هي قيم متعالية على الذات الفردية ولا يمكن بحال ردها إليها وهو ما يتنافى تماماً مع الروح الريبية. ولئن اعتبر افلاطون ايضاً ريبياً فما ذلك إلا لما يلاحظ في بعض محاوراته من تردد وعدم الحسم في المسائل التي يثيرها او لما يلمس عنده من نفس خصامي وهو يجادل السوفسطائيين (Sextus Empiricus, *œuvres choisies*, 1, P. 226) أو يحلل مختلف الامكانات الجدلية للاجابة عن سؤال ما، وهي طريقة نلمس آثارها عند ارسطو نفسه دون ان يجعل ذلك منه او من افلاطون فيلسوفاً ريبياً. (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P. 3).

والحقيقة انه بإمكان المؤرخ أن يجد لكل فلسفة جذوراً سابقة عنها وبإمكانه أن يرد عناصرها الى تيارات مذهبية مختلفة ومناخات فكرية متباينة ومؤثرات روحية متعددة ولكن ذلك لا يفقد تلك الفلسفة أصالتها وطرافتها وتفردها بخصائص لا تكون الا لها. صحيح أننا نجد عند الفلاسفة السابقين بعض الحجج التي استعملها الريبيون كما نلمس عندهم بعض ملامح مذهبهم ولكن تلك الحجج وتلك الملامح لم تكتمل الا مع الريبية كما أنها لم تجتمع في بؤرة دلالية تأليفية واحدة إلا معهم. (V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, P.P. 32-33, & P. 50.).

بل إنه لا يمكن رد الريبية الى البيرونية رغم ان بيرون Pyrrhon يمثل فعلاً علماً من أعلامها لكن من جهة الحياة العملية لا من جهة الممارسة النظرية. فبيرون لم يكتب شيئاً ولا نعرف عن مقاولاته إلا نزراً قليلاً توارثته العصور عن تيمون Timon وارستوكلاس Aristocles (V. Brochard, *Les sceptiques Grecs*, P. 54).

جاء في ترجمات ديوجان ليارس انه لا ينبغي ان نُسم الريبية بالبيرونية لأننا اذا كنا لا نملك التعرف على طريقة تفكير الغير فإنه لا يمكننا معرفة حقيقة فلسفته وبما اننا لم نعرف عنها شيئاً وجب ان لا نسمي انفسنا بالبيرونيين. ومن جهة اخرى لم يكن بيرون اول من قال بالريبية ولم تكن له فلسفة بالمعنى الصحيح. إن البيروني - على وجه التقريب - من عاش مثل بيرون (Diogène Laërce, *Vie doctrines et sentences des philosophes illustres.* وفي هذا السياق نفسه يذهب سكستوس (sextus Empiricus *Œuvres choisies*, P. 70). امبيريقوس الى أن الريبي لا يتبع اي مذهب فلسفي تهافت الاخلاقيين. (Sextus Empiricus, *Contre les moralistes*, P. 165).

فكيف يمكن ان نفسر إحجام بيرون عن الكتابة؟ يبدو لنا ان صمت بيرون عميق الدلالة. فما نفوره من المساجلات وما عزوفه عن إنشاء الأدلة ونظم البراهين الا علامة على أن مهمته الاساسية لا تتمثل في تفسير اسباب الشك بقدر ما كانت تتمثل في زلزلة يقين الذين لا يشكون. والحقيقة أن الريبي بوجه عام قليل الكلام لأنه خلافاً للسفسطائي والوثوقي معاً - ليس له ما يدافع عنه ولأنه يعلم - من منطلقه - أن كل موقف دفاعي هو موقف خاسر مسبقاً فكأن العقل الريبي - كما يقول كانط - (E. Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et wolf*, P. 92). على يقين من هزيمة الخصم اذا هاجم ولكنه متأكد أيضاً من اندحاره هو إذا دافع.

ولذا فهو لم يسبق الى الكلام ولئن تكلم فلكي يستفز العقل ضد نفسه (E. Kant, *Critique de la raison pure*, P. 517). ويشهد معركة تنتهي لا بفصل المقال فيما اشتبه فيه الأمر وإنما بيأس العقل من نفسه (E. Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf*, P. 92). فالريبي يدرك بشكل حاد انه يكفي ان نبدأ بالقول لنقع في مصاعب لا مخرج لنا منها.

ولعل هذا الوعي الحاد بخطورة القول ذاته ما جعل هيغل

يرى ان من فضائل الريبية التنبيه الى اهمية المسألية اللغوية التي طرحت لأول مرة بشكل عميق مع زينون الايلي Zénon d'Elée وبارمينيدس Parménide وأعادت الريبية طرحها بشكل يجعل التواصل بين زينون والريبيين أمراً متأكداً.

وفعلاً فقد دعت المدرسة الايلية الى أن نجعل من اللغة مشكلاً برمته بدل التمادي في التعامل الطبيعي المباشر معها كما يفعل الوثوقيون الذين يغفلون ـ بحكم انشدادهم الى الأشياء ـ عن الكلمات فتتحول الكلمات الى اشياء والأشياء الى كلمات فكأنما يكفي ان نتكلم عن شيء ما لنفوز بكنهه أو كأنما يكفي ان تكون لنا خبرة بشيء ما ليحصل لنا علم به.

إن التعامل المباشر مع اللغة يجعل قول الوجود يغطي ما في القول ذاته من مصاعب. ولذا نرى بارمنيدس يمتدح لسقراط سعيه لتعريف الاشياء وتحديد الماهيات حتى لا يضيع الحوار في متاهات سوء التفاهم ولكنه يردف قائلاً: «عليك ما دمت شاباً ان تتمرس أكثر وتدرب على ما يعتبره العوام غير مجد ويسمونه هذياناً والا ضاعت منك الحقيقة» (بارمنيدس 135 د Platon, *Parménide*) أي انه لا بد قبل محاولة حبس الحقيقة في القول تأمل القول ذاته واعتبار إمكاناته الذاتية بصرف النظر عن الصور والماهيات والاكتفاء ـ الى حين على الاقل ـ بمجرد فرضيات تكون منطلقاً لاستدلال فرضي استنباطي يمكّن الحوار من ان يتقدم وان يتحرك ولكن في حيز هو غير حيز الحقيقة. «خذ لك مثلاً هذه الفرضية التي وضعها زينون والقائلة بوجود الكثرة. فالواجب هو البحث عما يترتب عنها بالنسبة الى الكثرة ذاتها وبالنظر الى الواحد وبالنسبة الى الواحد بالنظر الى ذاته والى الكثرة. وعلى العكس من ذلك اذا لم تكن الكثرة موجودة وجب أيضاً أن ننظر فيما يترتب عن ذلك بالنسبة الى الكثرة والواحد بالنظر الى ذات كل منهما وبالنظر الى احدهما في علاقته بالآخر» (Platon, *Parménide,* P. 136.).

فهذا التمرين يجب القيام به قبل التعريف وتثبيت الجواهر حتى يقع التعرف على اللغة وما تتضمنه من رؤى داخلية وحتى ننتهي عن التعامل معها تعاملاً مباشراً ساذجاً يفترض شفافية الكلمة وبداهة المعنى إنسياقاً مع ظروف الحياة العادية وما يترسب في الشعور بمفعولها من إلف يتحكم في الطبع فيغدو طبيعة ثانية.

فعندما يدعي ديكارت مثلاً ان الفاظاً كالوجود والأنا والفكر.. الفاظ تستقيم معانيها ذاتها وانها من الوضوح والتميز ما يغني عن كل تفسير إضافي فإنما يصدر حكمه ذلك عن وثوقية متأصلة تجعله يتهم بالغباء كل من يحاول تفسير تلك المقولات البحث عن الحقيقة. (R. Descartes, *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle,* P.99). بدل التفطن ـ كما تفعل الريبية ـ الى سذاجة الموقف المباشر الذي يوظف اللغة وكأنها دالة بطبعها على الاشياء المحدوسة دلالة تغني عن كل تساؤل حول الأشياء ـ المقولة.

ذلك ان الريبية skepsis هي بادىء الأمر موقف باحث zététique فما موضوع هذا البحث ؟

إن الريبي انسان يعيش ـ كسائر الناس ـ وفقاً لقناعات Peisei لا تتصل بحقيقة الاشياء ولا بخواصها وإنما هي قناعات مترتبة عن ظاهر الاشياء أو المظهر او الظاهرة Phaînomenon أي التصور الذاتي الحاصل لنا من لقائنا كذوات بالعالم وهذا التصور ليس محل بحث او تحقيق Azetetos أي لا مجال لسوء الظن فيه او الارتياب منه (Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie* suivi de *L'Essence de la critique philosophique,* P. 32).

وهذا الارتفاع بالظواهر عن الشك يعني انها صالحة عملياً بمعنى انه يمكن أن نتخذها معياراً نهتدي به في حياتنا. (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies,* 1. P. 21, 23). فالحكيم يعرف ان النار تحرق وان الجوع يؤلم وليس له ان يهرب من الاقرار بهذه البديهيات الحسية وليس للعقل ان يغير من تلك الفعاليات شيئاً وبالتالي فتلك المحسوسات الظاهرة لا تدعو الى بحث ولا الى تحقيق.

ولكن هذه البداهة العملية لا تخول لنا بحال بناء معرفة بخصائص تلك الاشياء لأننا لا نملك حق التأكيد أن كل مظهر يُخفي حقيقة مستترة أو واقعاً متخفياً هو الجوهر الذي يجعل ظهور ما ظهر ممكناً. فحتى عندما يدعي المناطقة أن كل عرض يستند الى جوهر فإنما هم يعرفون العرض ولا يبرهنون على وجود الجوهر وما من شيء يكرهنا على التسليم بوجوده تماماً كما أن تجربة الفعل الارادي الداخلية لا تكفي حجة على وجود ملكة اسمها الارادة.

فالظاهرة ليست إذن موضع شك ومن ثم ندرك البعد الخصامي لتأكيد الريبيين على تكذيب الحواس. فالريبي لا يكذب الحواس لأنها تخطىء وإنما هو يفعل ذلك ليقنع الوثوقي بتهافت المعرفة التي ينشئها استناداً الى الحواس. فإما الاعتراف بأن الحواس لا تحكم وبالتالي لا داعي لتكذيبها (E. Kant, Anthropologie du point de Vue Pragmatique فقرة) واما ان تقول ـ كما يقول الوثوقيون ـ بمعرفة حسية وبالتالي

وجب تكذيب الحواس وهي الوظيفة الاساسية لما سمي بالحجج Tropes العشر التي صاغها اينزيدام Anésidème.

فالمظاهر بما هي مظاهر ليست موضوع الشك الريبي وإنما موضوعه ما يقال في تلك المظاهر. فلكي نحكم بالخطأ او الصواب لا بد من القول أما ما لم يقل فلا صحة فيه ولا خطأ ولا يقين ولا شك وذلك يعني - في نهاية الأمر - أن الحواس براء من المسؤولية المعرفية وبالتالي فلا تحقيق معها في خطأ او صواب كما انه لا تحقيق امام العدالة في المسؤولية حجارة وقعت فقتلت بعض المارة.

إن الريبية موقف موضوعه القول لا الاشياء أو الجواهر أو الموجودات ولذلك امكن اعتبارها يقظة حازمة للنظر في اللغة بما هي «عقل متجسم» إذ ان العقل واللغة صنوان (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P. 226). فما قيمة اللغة في ذاتها وهل تمكّن فعلاً من إنشاء معرفة بالاشياء؟

«إما أن تكون اللغة دالة وإما أنها لا تدل على شيء. فإن كانت لا تدل على شيء فلا يمكنها أن تعلم شيئاً وإن كانت دالة على شيء فإنما تدل إما وقفاً وإما وضعاً. ولكن اللغة لا تدل وقفاً اذ لا يكفي أن نصغي لنفهم كما هو الشأن عندما يصغي الاغريق للمتوحشين أو المتوحشون للاغريق. واذا كانت اللغة دالة بالوضع فمن البديهي ان الذين حصلوا مسبقاً على مفتاح البرهان يدركون الاشياء المعنية لا بتعلم الكلمات التي تدل عليها وإنما عن طريق التذكر واسترجاع ما تعودوا معرفته بينما الذين يرغبون في تعلم ما جهلوا والذين لا يعرفون الاشياء التي تدل عليها الألفاظ فإنهم لا يدركون منها شيئاً» (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3, P. 267)، فأن نعرف مثلاً أن هذا الرجل يسمى سقراط لا يضمن لنا اية معرفة فعلية له، فليس للغة صلة مباشرة بالوجود بل إن بينهما بوناً شاسعاً لا يطويه تعسفاً الا الوثوقي. إننا ندل فعلاً على الأشياء بالكلمات ولكن الكلمات ليست الجواهر ولا هي الموجودات وبالتالي فليست الاشياء هي التي نبلغها الى من يستمع إليها وإنما نبلغه قولاً يختلف عن الجواهر (Sextus Empiricus, «Contre les logiciens» *in les sceptiques Grecs*, P. 38). أما الموجودات فتبقى خارج اللغة لا يمكن تحويلها الى قول (Sextus Empiricus, «Contre les logiciens *in les sceptiques Grecs*, P. 86)، فضلاً عن ان للقول وجوداً مفارقاً يختلف بالنوع عن وجود المرئيات او المسموعات أو المحسوسات عامة (Sextus Empiricus, «Contre les logiciens» *in les sceptiques Grecs, P. 86)*.

وهكذا تتجلى لنا حقيقة موضوع الشك الريبي بصورة تكفي لاستبعاد ما يتعرض له هذا الموقف الفلسفي من سوء فهم وانتقادات في غير محلها. إن ذلك الموضوع ليس الواقع ولا هو المظهر وإنما ما يقال في ذا أو ذاك ولذا فخلافاً للوثوقي الذي يؤكد او ينفي (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P. 19) بشكل مطلق فإن الريبي على غاية من التحفظ في تعامله مع اللغة بصورة تجعله ينزع نحو التعبيرة الاستفهامية تفادياً لكل ما يمكن ان يفيد إثباتاً او نفياً (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, *1. P. 189)*, أو يفضل صيغ التعبير التي تفيد الظن والاحتمال (Sextus Empticus, *Œuvres choisies*, 1. P. 194). ويدعو الى «اللاتقرير» (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P. 192-193). والصمت أي تعليق الحكم.

إن الريبي لا يشك في فكره وهو يقر بأن الشمس في كبد السماء وبأنه يعيش ويبصر ويتألم ويلتذ. «فالعسل يعتبر لذيذاً ونحن نسلّم بذلك لأن تلك اللذة من معطيات الحس. أما اذا تعلق الامر بمعرفة ما اذا كان العسل لذيذاً في جوهره فتلك مسألة لا تتعلق بالمحسوس وإنما بتأويله. إن الحجج التي نعترض بها على التصورات لا تستهدف دحض المعطيات الخبرية وانما بيان تهور الوثوقيين» (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P. 20). تهوراً يجعلهم ينسون ان ما يأخذونه مأخذ هيكل العالم انما هو في الحقيقة هيكل لغوي وان الجواهر التي يتحدثون عنها ليس الا اسماء لا تعبر عن كنه الاشياء وانما عن تأثيرها فينا وانفعالنا بها وتصورنا لها (Sextus Empiricus, *Œuvre choisies*, 1. P. 190) فعالم اللغة ليس الا عالم التصورات الذاتية والريبي لا يرفض الاعتراف بأن النار تحرق (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3. P. 179) إنما أن يكون الاحراق من طبعها فذلك ما لا يسلم به كما أنه لا يسلم بسلامة المرور من تعبير عن حالة شخصية (أنا اشعر بالبرد) الى قضية تدعي الصحة (الطقس بارد) إذ بين القولين من الفرق ما بين الذاتي والموضوعي، ما بين العلم واللاعلم. وفي غمرة هذا التهور في إصدار الاحكام نغفل عن الملكة الحاكمة بما هي الاساس الذي تقوم عليه العلاقة بين الحامل والمحمول وبما هي اصلاً هذا الشعور بما يفعل الأنا عندما يحكم فيعطي للأشياء معنى ويضفي على الوجود قيمة ويصبغ عليه من التحديدات ما يكون به قوامه.

3.I ومن ثم فسواء حللنا حقيقة الموقف الطبيعي وما ينطوي عليه من تلقائية وثوقية تشيء معطيات الشعور وتجعل منها كائنات مستقلة قائمة بذاتها أو حللنا حقيقة التعامل المباشر مع اللغة وما تتضمنه من مقالب لا شعورية تنتهي بنا - من حيث لا نحتسب - الى أخذ الكلمات مأخذ الاشياء. فإننا نجد انفسنا دائماً امام حقيقة ثابتة وهي ان الموجودات ظواهر لا قوام لها الا بشعورنا.

تلك هي - على ما يبدو - النتيجة التي ارادها الريبيون فوظفوا لها هذه الأدلة العشرة (Tropes) التي توارثتها الاجيال سواء عن سكستوس امبريقوس (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P.P.40-163). أو عن ديوجين لايرس Diogène Laërce, *Vie doctrines et sentences des philosophes illustres*, P.P. 79-88). أو عن فيلون (Philon, *De L'ivresse*, P.P. 171-197). والتي يمكن ان نصوغها باختزال شديد في هذا الجدول (Hegel, *La Relation du Scepticisme Grecs*, P. 49).

فيلون	سكستوس امبريقوس	ديوجين لايرسي
1) تنوع الحيوانات	1) تنوع الحيوانات	1) تنوع الحيوانات
2) الاختلاف بين البشر	2) الاختلاف بين البشر	2) الاختلاف بين البشر
3) الظروف	3) اختلاف تركيبة اعضاء الحواس	3) اختلاف تركيبة اعضاء الحواس
4) الأوضاع والمسافات والامكنة	4) الظروف	4) الظروف
5) كمية الجواهر وتركيبتها	5) الأوضاع والمسافات والأمكنة	5) الاخلاق والعادات والقناعات الوثوقية
6) العلاقات	6) المزج	6) المزج
7) المزج	7) كمية الجواهر وتركيبتها	7) الأوضاع والمسافات والأمكنة
8) الاخلاق والعادات والقناعات الوثوقية	8) العلاقة	8) كمية الجواهر وتركيبتها
	9) كثرة اللقاءات وندرتها	9) كثرة اللقاءات وندرتها
	10) الاخلاق والعادات والقناعات الوثوقية	10) العلاقة

وفي تقديرنا أن هذه الحجج لا تفهم - على حقيقتها - إلا مُنزلة في سياقها الخصامي إذ هي موجهة اساساً ضد الموقف الوثوقي لتفكك آليات تكون المعتقدات وترسب الآراء وتشكل اليقين ولتبين - في الوقت نفسه - أن تلك الآليات ذاتها يمكن أن تنتج الرأي المناقض والمعتقد المخالف واليقين المغاير بحيث لا يصح تفضيل هذا عن ذاك ولا حتى ترجيح احدهما على الآخر وإنما الواجب تعليق الحكم نتيجة للتناقض الصارخ بين معطيات الحس التي يدعي الوثوقيون اعتمادها اساساً لمعرفتنا ونتيجة لتضارب العادات والتقاليد وتباينها من شعب الى شعب ومن زمان الى زمان.

إن تلك الأدلة العشرة تتحرك على مستوى الشعور الحسي العامي لتخلخل كثافة يقينه وتعرى عن زيف حقائقه (Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie*, suivi de *L'Essence de la critique philosophique*, P. 50...). وهو ما يفسر انعدام الاشارة فيها الى التناقض على مستوى عقلي علمي واكتفاءها بالرد بصورة «عامية» ساذجة على شعور عامي ساذج (Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie*, suivi de *L'Essence de la critique philosophique*, P.P. 51-52). ولكن هذا الرد على سذاجته - يرتفع بالارتقاء ذاتياً الى تجربة الحرية ويمكن له ان يعيش لحظة الارتقاء الى مستوى تجاوز «الحتمية الطبيعية» (Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie*, suivi de (*L'Essence de la critique philosophique* , P. 52). والموضوعيات القاهرة والآخرية المطلقة برد الوجود نفسه الى الشعور بما هو مقاسه ومداه ومنتهاه.

وبديهي ان هذا الشعور بالحرية يبقى منفوصاً ما لم يستكمل تحرره من بقية الموضوعيات والتحديدات العقلية. وهكذا تتغير أرضية الخصام فهي لم تعد ارضية المعتقد العامي والشعور المباشر وإنما اصبحت ارضية النظريات واذا كانت الادلة العشرة تسجل ضعف المعرفة او تشير الى تناقضها فإن «الأدلة الخمسة» التي صاغها أغريبا Agrippa تبين ببساطة استحالة المعرفة مبدئياً. (V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, P. 306).

فأولى حجج اغريبا ضد المعرفة العقلية تستند الى تناقض الفلاسفة وغموض موقفهم مما لا يسمح بالحسم في مسألة ما ويدعو بالتالي الى تعليق الحكم. وقد تبدو لنا هذه الحجة اليوم واهية ولكنها كانت تحظى في عصر متقدم من عصور تاريخ الفلسفة بكل ثقلها النظري لأن ما نقره نحن اليوم بين

الفلاسفة من تفاضل لم يكن شيئاً معهوداً في عصر بيرون أو تيمون أو أغريبا. فيكفي مثلاً ان ننظر في ترجمات الفلاسفة كما قام بها ديوجين لايرسي لنرى كيف ان الفلاسفة يعاملون وكأنهم متساوو القيمة وبالتالي فلا تفضيل لأحدهم على الآخر ولذا كان اختلافهم كفيلاً بدفعنا الى التخلي عن ابداء الرأي وخاصة عن أن نقوم مقام الحكم فيما اختلفوا فيه لأن مجرد هذا الادعاء يعني اننا نتوهم أننا أكثر منهم حكمة وأرجح رأياً وأقدر على الوصول الى حقيقة ما لم يفصل فيه المقال وهو ادعاء مجاني لا يعبأ به لأنه لا يمكن ان يقوم عليه دليل.

وكيف لنا ان ندلل على شيء في حين أن كل دليل يحتاج بدوره الى دليل وهذا بدوره الى آخر الى ما لا نهاية له؟ فاذا كان الأمر كذلك الا يكون الواجب - منطقياً - الإقرار باستحالة البرهان نفسه؟ فحتى لو سلمنا - جدلاً - لتفادي هذا الارتداد الى اللانهاية - بوجود مبادىء يقوم عليها البرهان تؤخذ مأخذ الفرضية لا مأخذ المبدأ اليقيني الحقيقي لصعب عندها على القائل بالاستدلال الفرضي الاستنباطي تفسير اختيار هذه الفرضية بدل تلك.

هل تزعم أن قيمة تلك الفرضية من قيمة ما تسمح به من استنتاجات؟ ولكن ألا نكون عندها وقعنا في حلقة مفرغة بمصادرتنا على المطلوب كما يقول المناطقة انفسهم. ولقائل ان يقول إن تلك العملية ممكنة بمقارنة الاستنتاجات بمعطيات التجربة التي تكون عندها - بصورة غير مباشرة - محكاً لقيمة تلك الفرضيات. ولكن الريبي يجيب بأن الأشياء التي يقع عليها الادراك البصري تولد فينا هذا التصور او ذاك تبعاً لحالة الذات الحاكمة والاشياء المدركة معاً بحيث لا يمكننا بحال النفاذ الى طبيعة الاشياء وبالتالي فإن تعليق الحكم واجب (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P. 164). فموقف الريبيين من المنطق كما يبدو بالخصوص عند أغريبا، وما يفترضه المنطق من تعريفات (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 2. P.P. 205-215). ومبادىء اولية (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 2. P.P. 104-120). واستدلالات تنتظم في قضايا متتابعة وفقاً لضرورة داخلية هو - على وجه التدقيق موقف الرفض للضرورة المنطقية رفضاً يتماشى مع رفض الضرورات الحسية، فحتى لو سلمنا رفض الضرورات الحسية. فحتى لو سلمنا - جدلاً - بمتانة التعريفات وبداهة المبادىء وسلامة الاستنتاجات فإن ذلك لا يقدم دليلاً على أن الاستدلال المنطقي كفيل بأن يكشف لنا عن حقيقة الواقع لأنه ليس الا عملية نظرية ينتقل فيها الفكر من مسلمات متقدمة الى مبرهنات ناتجة عنها وفقاً لقواعد تجعل حركة الفكر تلك ضرورية. ولكن هذه الضرورة لا تكون إلا بمبدأ الهوية بما هو مبدأ ما قبْلي. واذا كان الأمر كذلك فإن النتائج ليست في الحقيقة الا صياغات اخرى للمقدمات أي أن أحكامنا لا تكون إلا تحليلية على حد تعبير كانط، ومن ثم فإن الفكر المستدل لا يخرج من دائرة تعريفاته ولا يمكنه بالتالي معرفة الاشياء انطلاقاً من تلك التعريفات الاولية.

لقد بين كانط بما فيه الكفاية ان المنطق الصوري علم يتحرك في حيز الاحكام التحليلية ألما قبْلية وهي الاحكام التي يكون المحمول فيها متضمناً مسبقاً في الحامل بحيث تكون العلاقة بين الاول والثاني علاقة هوية ولا يفيد المحمول علماً جديداً بالحامل وإنما يوضحه وبالتالي فإن توسيع معارفنا الموضوعية يستوجب إنشاء احكام تركيبية ما قبْلية تكون فيها العلاقة بين الحامل والمحمول علاقة اختلاف بحيث يوسع المحمول معرفتي بالحامل ويُثريها ويمكن بالتالي من إنشاء علم الأشياء ولكن بالخروج عن عالم المفاهيم المجردة وهو ما يستدعي إنشاء المنطق المتعالي. ذلك هو الحل النقدي.

أما الريبيون فهم يشكون في إمكانية الخروج من المفاهيم فكأنما العقل عندهم منحبس في ذاته أو كأن تحرره يمر حتماً بالتمرد على مبادبه وتعريفاته واستدلالاته أي بنفي إمكانية الحقيقة وجوبياً واليأس من العلم مبدئياً سواء كان هذا العلم علماً بالمجردات يستند الى مبدأ الهوية كالمنطق والرياضيات أو علماً بالمحسوسات يستند الى مبدأ السببية بما هو مبدأ تأليفي ترتبط في إطاره علاقة اختلاف بين حدين يسمى الأول سبباً أو علة فاعلة ويسمى الثاني مسبباً او معلولاً منفعلاً (Sextus Empricus, *Œuvres choisies,* P.P. 180-186 & Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit,* T.I. P.P. 17-28).

وقد ألح الريبيون - كما ألح هيوم في العصر الحديث ومن قبله الغزالي في القرون الوسطى - على أن مبدأ السببية ليس مبدأ عقلياً تحليلياً لأنه مهما تأملنا الحد الذي نعتبره علة فلن نعثر فيه على الأثر ولأنه مهما فعلنا فلن نعرف أن شيئاً ما علة إلا عندما يحدث اثراً وبالتالي فإن تلك المعرفة لا تكون الا تجريبية بحيث لا يصح رد العلاقة بين السبب والمسبب الى مجرد علاقة منطقية مثل العلاقة بين السابق واللاحق. ومن ثم فإن العلاقة السببية علاقة ذاتية صرفة تستند الى العادة والتخيل والادراك. ولذلك فليس من شيء هو بذاته علة بل انه لا يكون كذلك الا بالأثر الذي يحدثه واذا كان موضوع العلم تفسير المعلولات بالعلل - كما يقول ارسطو - كان العلم

كإنشاء عقلي مستحيلاً لأن العلة لا يمكن ان تعرف الا بالمعلول.

وهكذا تكفر الريبية بمختلف اشكال الضرورة وتنفي كل الحتميات لترمي بالعالم في بريق المظهر ومتاهات العرضية واللاأدرية الصرفة فكأنما نحن تجاه دمار كوني يهز العالم والمعرفة معاً ويدكهما فلا نسمع الا قهقهة الشعور الساخن المنتصر. وفعلاً فعندما يطالب الريبي الوثوقي بأن «يبرهن على برهانه» فإنما ذلك ليحمله على الاعتراف بأن الأرضية التي يستند اليها رخوة لا تصلح ان تكون أساساً لبناء معرفي وأن الادلة وحدها - كانت طبيعتها ما كانت - لا تكره بذاتها على التسليم بشيء إذا أن كل دليل يحتاج بدوره الى دليل آخر يضرب بجذوره في نهاية الأمر في حقيقة لا دليل عليها وبالتالي وجب الاعتراف بأن قبول حقيقة ما تصديق ذاتي لا يستمد شرعيته الا من الانا ذاته، بما هو أرضية قبول الاحكام أو رفضها. إن الأنا يقبل او يرفض كما يريد.

1.II) هل نرد على الريبي باتهامه بالغباء كما فعل ديكارت؟ هل نتهمه بسوء النية كما فعل سبينوزا ؟ أم نستخف به كما فعل كانط ؟ إن وظيفة توهم الشيطان الماكر عند ديكارت تعميق الشك بصورة يجعل كل ضروب اليقين تفقد صلابتها وتندك ارضيتها فإذا هي كالخدعة أو الوهم. ولكن صاحب **التأملات** سرعان ما خرج من متاهة هذا اللايقين الكوني بفرضية الإله الطيب بما هو ضمان يقين معارفنا وموضوعيتها. فهل فكرة الإله الطيب كفيلة باخراجنا من جحيم الشك الى برد اليقين ؟ هل معيار البداهة بما يستوجبه من وضوح وتميز كفيل بتوجيهنا في عملية التفكير ؟

ذلك ما يرفضه لايبنتز Leibniz معتبراً ان المعيار الديكارتي معيار بسيكولوجي ينمُّ على مدى تساهل ديكارت مع نفسه ليخرج من الشك. (L. Conturat, *LaLogique de Leibneiz*, P.P. 201-202).

ذلك هو التساهل الذي يرفضه الريبي مبيناً بذلك ان موقفه يعبر في الحقيقة كما يقول غرنبيه Grenier عن رغبة متأصلة في الوصول الى عقلانية عميقة وعن تقدير مفرط للعقل يجعله يكره ان يعبث به كما يفعل الوثوقيون ولعل صرامة الريبي جعلته يبدو وكأنه يكره العقل من فرط عشقه. (G. Grenier, «L'Exigence d'intelligibilité des Sceptiques Grecs» in *Revue philosophique*, No.3, 1957). والهيام به هياماً جلب له استخفاف الوثوقيين. فكانط مثلاً يعتبر ان «امتداد مذهب الشك الى مبادىء معرفة الحسي والتجربة نفسها لا يمكن اعتباره بحكمة فكرة جدية وجدت في فترة ما من فترات الفلسفة» (E. Kant, *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et wolf*, P. 15).

وكأن الموقف الريبي ليس الا موقفاً متصنعاً في حين ان هذا التقييم يدل على انعدام القدرة عند الوثوقيين عامة على الشك في معارفهم والمجازفة بحقائقهم اكثر مما يدل على وهن الموقف الريبي ذلك ان غيرتنا على حقائقنا وإلفنا بديهياتنا تجعلها تبدو لنا من القوة والوضوح ما يكره الفكر على الاستسلام لها كرهاً الى درجة ان الارتياب فيها يؤخذ مأخذ المؤشر على جنون من ملكاتنا العقلية كما يقول ثاني **التأملات الميتافيزيقية** أو على «سوء نية» كما يقول سبينوزا Spinoza.

جاء في كتاب إصلاح الذهن (E. Kant, *Prolégomènes à toute méthaphysique future.... P.116*). فقرة 47

«. . . فإذا ما ظل بعد ذلك أحد الريبيين في شك من حقيقتي الأولى والحقائق التي استنبطتها وفقاً لمعيارها فمن المؤكد انه ينافق (يتكلم ضد ضميره) أو أنه علينا أن نسلم بوجود أناس عميُ البصيرة. . ». هل الريبيون عميُ البصيرة؟ أم هل كشف عنهم الغطاء، فإذا بصرهم حديد؟

لسنا ندري، ولكن المؤكد ان هذا النقد لا يحرج الريبي بل هو تأكيد من الخصم لصحة موقفه ذلك ان التجاء الوثوقي الى اتهامه بالنفاق وسوء الإضمار يدل فيما يدل على انه يشاطر الريبي يأسه من العقل النظري من حيث أراد الدفاع عنه. فمقولات النفاق وسوء الإضمار والنزاهة الخ. ، ليست مقولات منطقية وإنما هي مقولات اخلاقية يلعب فيها الوجدان دوراً والارادة دوراً. فإذا كان لا بد من توفر حسن الاستعداد والارادة الخيرة للتسليم بالبديهيات والحقائق الأولى فلماذا يزعم الوثوقيون أنها حقائق عقلية صرفة يقبلها العقل حتماً لضروراتها الداخلية وقوتها الذاتية. الا يعني ذلك - في نهاية التحليل - ان أنساقنا النظرية عامة تستمد قوتها لا من ارضية منطقية عقلية وانما من ارضية اخلاقية وقناعات ذاتية ؟

إن المشروع الكانطي برمته شاهد على ذلك، فقد آل صاحب **نقد العقل المحض** على نفسه أن «يحطم المعرفة» (E. Kant, *Critique de la raison pure*, P. 24). ليجعل مكاناً للايمان وذلك بإظهار زيف ادعاء العقل معرفة المطلق (الرب - الروح - الحرية) وما يترتب عن هذا الادعاء من خطر يهدد الحياة الاخلاقية، وهذا الموقف العملي نفسه هو الذي حدد طبيعة النقد الذي وجهه كانط لهيوم (G., Grenier, L'Exi-

gence d'intelligibilité des sceptiques grecs» in *Revue philosophique*, No.3, P. 11, 1957).

«إن هذا الرجل (هيوم) المتبصر لم يباشر الا الفائدة السلبية التي تعود علينا إذا ما اعتدل العقل النظري في مزاعمه بدلاً من المبالغة فيها حتى يضع حداً للعديد من الخصومات اللامتناهية المزعجة التي تعكر صفو الجنس البشري غير انه لم يدرك الخسارة الفعلية التي تلحق بنا اذا حرمنا العقل من اهم رؤاه التي بواسطتها وحدها يستطيع ان يثبت للارادة الانسانية غاية سامية لكل جهودها». .

وعلى هذا النحو يتجلى لنا مرة اخرى ان لا شيء يتعالى عن ارادتنا ولا شيء يخرج عن حريتنا ولذا فلا يمكن ان ننسب لمعارفنا ضرورة داخلية لا وجود لها بل إن كل الحقائق عرضية ما دام قبولها او رفضها او الشك فيها أموراً متوقفة في نهاية التحليل ـ على حسن استعداد الذات المفكرة وخاضعة لتشريعها.

ولذا فعندما يتهم الوثوقي الريبي بما هو مجادل عنيد بسوء النية فذلك لا يشكل البتة رداً لتحدياته وإنما هو انتقال بالخصام من مجال نظري علمي الى مجال أخلاقي عملي. والحقيقة ان هذا الانتقال لا يحرج الريبي لا لأن القيم الاخلاقية نفسها عرضية مثلها في ذلك مثل القيم النظرية فحسب بل وأيضاً لأن كل النظريات المجردة انبنت على أسس عملية.

فالاخلاق ليست ثمرة المجهود الفكري ونتيجة مطاف عقلي كما يزعم الوثوقيون وإنما هي مبتدأ ذلك المجهود ومنتهاه أي ان غاية الفعل المعرفي ليست الحقيقة المجردة بقدر ما هي المنفعة العملية. هل يكفي ان ننحو هذا المنحى لنكون ريبين ؟ إذا كان الأمر كذلك فأية فلسفة تنجو من سيطرة الريبية ؟ كان نيتشه يقول: «لقد تفطنت الى ان المقاصد الاخلاقية (او اللاأخلاقية) تمثل ـ في كل فلسفة ـ الأصل الحقيقي الذي عنه تنشأ النبتة كلها. ومن ثم فإذا أردنا ان نفهم كيف نشأت فعلاً اشد التوكيدات الميتافيزيقية تعالياً عند هذا الفيلسوف او ذاك فمن الحكمة ان نتساءل اولاً: الى أية أخلاق يجب ان تؤدي (تلك التقريرات) أو يريد ان يصل ذلك الفيلسوف ؟ إني لا اؤمن إذن بوجود «غريزة معرفة» تحتسب (أُمّا) للفلسفة بل أعتقد أن هناك غريزة اخرى استعملت ـ في هذا المجال كما في غيره ـ المعرفة (او اللامعرفة) كأداة. . . » (F., Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*). فقرة (6).

ووظيفة هذه الأداة التمكين من الاستجابة لمتطلبات الحياة.

ومن ثم فإن المعيار الصحيح ليس معياراً منطقياً وانما هو مغيار عملي فأن يكون حكم ما خاطئاً ليس بالضرورة اعتراضاً على ذلك الحكم اذ المهم ان نعرف الى اي مدى يكون قادراً على الارتقاء بالحياة الى أعلى، (F., Neitzsche, *par delà le bien et le mal*). فقرة 4. **وما دامت الغاية تلك فليست الحقيقة أفضل من الخطأ ولا الوهم أقل شأناً من الواقع بل قد لا تكون حقائقنا الا مجموعة أكاذيب تشدّ من عزمنا وتجعل الحياة محتملة.**

ذلك ما يجعل من الريبية في تقديرنا ـ موقفاً براغماتياً ذا نزعة انسانية مميزة تقوم الحكمة فيها من الروح العليلة مقام الطب من الجسم المريض. يقول ساكستوس امبيريقوس: «إن الريبي يريد ـ بسبب حبه للناس ـ ان يشفيهم بواسطة القول من الخيلاء والعجلة الوثوقيين بقدر ما يسمح به هذا الدواء. وكما ان لأطباء الامراض الجسمية ادوية متفاوتة القوة يستعملون ثقيلها لمن كانت إصاباتهم خطيرة وخفيفها لمن كانت إصاباتهم هينة فكذلك يستعمل الريبي ادلة متفاوتة القوة: فهو يستخدم أعنفها وأشدها فعالية في القضاء على هذا المرض الذي هو الغرور الوثوقي بالنسبة لمن كانوا اشد إصابة بالعجلة وهو يستخدم أخفها بالنسبة لمن كانوا اقل إصابة بداء الغرور والذين يمكن شفاؤهم بإقناع اخف. ولهذا فإن من استلهم الشك الريبي لم يتردد في ان يعرض احياناً أدلة ذات بال من شأنها ان تكره على الاقتناع وأحياناً تصورات اقل حدة. وهو يكتفي بذلك ما دامت (تلك التصورات) صالحة لبلوغ مأربه. . . » (Sextus Empiricus, *Œuvres choisie*, 3, P.P. 280-281).

لا يتسع المجال هنا لشرح العلاقة التي قامت ـ داخل الفكر الاغريقي عامة ـ بين الحكمة الفلسفية والحكمة الطبية وهي العلاقة التي نلمس الكثير من مظاهرها عند افلاطون نفسه وهو يحاور غورجياس Gorgias او تياتات Théetète كما نلمسها عند الريبيين انفسهم باعتبارهم في اغلب الاحيان ـ اطباء متفلسفين وإنما نكتفي بالاشارة الى ان الفكر الريبي يعي ذاته كممارسة استشفائية (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P.P. 236-241). معتبراً ان الوثوقية هي الداء الذي يجب استئصاله ووسيلة ذلك الشك وغايته القصوى بلوغ مرتبة الرضا (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P. 12) Ataraxie.

ولذا وجب التنبيه الى ان الشك الريبي لا يطلب لذاته وانما لغاية عملية ينتفي فيها الشك ذاته (Sextus Empiricus,

وتتحطم في إطارها الحركة (Œuvres choisies, 1. P. 25).
ويهدأ الاضطراب فإذا هي السكينة Adiaphoros تملأ النفس ولو لحين وبصورة نسبية ذلك ان الرضا الريبي ليس حالة مطلقة وانما هو كسب يتراوح قوة وضعفاً تبعاً لما نبذله من جهد إرادي (Sextus Empiricus, Œuvres choisies 1., P. 205). لمصارعة الأهواء المترتبة بالخصوص عن العجلة في الحكم وادعاء المعرفة بالحقيقة والخير والشر وهو الادعاء الذي أتت عليه الريبة ببيان تهافت الاطلاقية الأخلاقية.

2.II) فالفكر الوثوقي يزعم ان الممارسة الفكرية تتقوم وفقاً للحقيقة وان الممارسة العملية تنضبط وفقاً للخير بما هما قيمتان بذاتها ولذاتها تتميزان بالضرورة والكونية وتؤهلان للفضيلة ويجعل من المنطق العلم المتكفل بتحديد الخط الفاصل بين الخطأ والحقيقة ومن الاخلاق العلم الذي يحدد الخير والشر.

اما الفكر الريبي فهو يقحم الشك في الاخلاق نفسها ليبين زيف هذا العلم معتبراً أن حالة الرضا المنشود لا يمكن بلوغها عن طريق التأمل النظري بعد أن ثبت عدم قدرة ملكاتنا على معرفة الاشياء في كنهها وبالتالي فإننا لن نعيش حالة الرضا ما لم نتخل عن كل رأي يتصل بالشر والخير. فشقاء الانسان مترتب في اغلب الاحيان إما عن حرمانهم من شيء يعتبرونه خيراً لهم او عن خوفهم من فقدان ما اكتسبوا وإما عن خوفهم من شيء يقدرون انه الشر. ولذا فإن التخلص من هذه الأراء عن طريق الشك فيها وتعليق الحكم عليها كفيل برفع ذلك الكابوس الذي يشقيهم (Sextus Empiricus, Œuvres choisies, 1., P. 28 & Sextus Empiricus, Œuvres choisies, 3.,P. 168).

• فعمَ يمكن ان يدل مفهوم الخير؟ هل نقول انه المنفعة (Sextus Empiricus, Œuvres choisies, 3. P. 169). وما المنفعة؟ هل هي الفضيلة؟ هل هي العمل الشريف؟ هل الخير ما يوصل الى السعادة (Sextus Empiricus, Œuvres choisies, 3.,P. 173).

إن هذه التحديدات (المنفعة - الشرف - السعادة) ليست كنه الخير وإنما هي بعض صفاته التي لا تمكن من ادراكه في ذاته، فمن لا يعرف الحصان مثلاً لا يمكنه ان يعرف الصهيل وحتى اذا عرف الصهيل فلا يمكنه ان يعرف - انطلاقاً منه الحصان. إن المعرفة لن تحصل له الا اذا لقي الذات والصفة معاً كأن يرى حصاناً يصهل وكذلك الشأن بالنسبة للخير. فمن جهل كنه الخير لا يمكنه ان يتعرف على ما اذا كانت هذه الصفة او تلك من صفاته المميزة وبالتالي فإن معرفة الشيء في ذاته واجبة قبل تحديد خصائصه ولما كان ذلك غير ممكن وجب التحفظ وتعليق الحكم في طبيعة الخير والشر، وبذلك تكون الأخلاق كعلم علماً لا موضوع له وما وقع فيه الوثوقيون من تناقضات يدل فعلاً على جهلهم بطبيعة الخير فهذا يدعي انه الفضيلة وذاك يزعم انه اللذة ولو كانت طبيعة الخير محددة لما وقعوا فيما وقعوا فيه من خصام.

هل يمكن ان نحسم القضية باختيار هذا التعريف او ذاك فيكون الخير عندها مستنداً الى عملية الاختيار ذاتها؟! (Sextus Empiricus, Œuvres choisies, 3, P. 183-187).

هل نقول عندها إن الخير هو تجربة الاختيار ام انه موضوع الاختيار؟ إن تجربة الاختيار ليست خيراً في ذاتها لأنه لو كان الأمر كذلك لما اجتهدنا للحصول على شيء نفضله حتى تبقى التجربة قائمة باستمرار. فلو ان الرغبة في الشرب كانت خيراً فإننا لن نشرب لأنه متى شربنا انتفت تلك الرغبة وبالتالي تجربة الاختيار ذاتها. فممارسة الاختيار اذن ليست خيراً في ذاتها فضلاً عن انها تكون عادة مصدر اضطراب اذ الجائع يجتهد للحصول على غذائه ليتخلص من الاضطراب الذي يسببه الجوع.

هل الخير إذن هو موضوع الاختيار لا اختيار ذاته؟ اذا سلمنا جدلاً بأن الامر كذلك وجب الأقرار بأن هذا الموضوع إما أن يكون خارجياً وإما أن يكون داخلياً.

فإذا كان خارجياً فهو إما أن يحدث فينا شعوراً بالسعادة واحساساً بالاعجاب يدفعاننا الى اختياره وتفضيله والسعي له وإما أن لا يحدث فينا اي انطباع ولا يحركنا نحوه. ففي الحالة الاولى ليس الموضوع في ذاته هو الذي يحملنا على اختياره وانما الانطباع الذي احدثه فينا ولذا فإن الشيء الخارجي لا يكون بذاته موضوع اختيارنا.

هل يكون موضوع الاختيار اذن شيئاً داخلياً؟ اذا سلمنا بذلك جدلاً فإن هذا الشيء الداخلي إما أن يكون في الجسم وحده أو في النفس وحدها أو في النفس والجسم معاً.

فإذا كان في الجسم وحده فإننا لن نشعر به لأن الجسم على ما يقول الوثوقيون لا عقل له، واذا ما تسرب من الجسم الى النفس فإنه لن يكون موضوع اختيار الا من حيث انه يمس الروح ويحدث فيها احساساً بالاعجاب ومن ثم فإن الشيء الذي نفضله يكون موضوع حكم ذهني يتم استناداً الى تأثير الجسمي في النفسي ولا يكون موضوع حكم جسدي.

فهل يمكن أن يكون الخير شيئاً مستقراً في الروح؟ إن التسليم بذلك يفترض وجود الروح وهو امر غير متيقن منه

وحتى لو سلمنا به فإن الروح غير معروفة لدينا فكيف نحكم بأن شيئاً ما يحدث فيها، في حين اننا لا نستطيع تحديد طبيعتها ولا فهمها ؟ (Sextus Empiricus. *Œuvres choisies*, 2. P.P. 29-33).

إن هذه المطاعن كلها تشير الى أن لا وجود لخير في ذاته يجب ان نتبعه كما انه لا وجود لشر في ذاته ينبغي تجنبه اي أن الموضوعيات الاخلاقية زائفة زيف الموضوعيات الانطولوجية والمعرفية. فليس من قيمة الا وهي متناقضة وليس من اختيار الا وهو نسبي. فاللذة تولد الألم وعن الألم قد ينشأ خير ما (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3, P.P. 194-196).

إن الخير والشر قيمتان نسبيتان متغيرتان وفقاً للظروف والأوضاع والاستعدادات المختلفة باختلاف صروف الحياة وتباين الأفراد والمجتمعات (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3, P.P. 191-193).

فليس ادل على نسبية القيم عند الريبيين القدامى - كما عند الانثروبولوجيين المحدثين - من اختلافها من شعب الى شعب وعند الشعب الواحد من زمن الى زمن (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3, P.P. 226-232). فإذا اعتبرنا مثلاً ان البرّ بالموتى قيمة اخلاقية فإن اختلاف اشكالها في المكان والزمان تجعل برّ هؤلاء تمثيلاً عند اولئك. فهذا شعب يدفن موتاه اكراماً لهم وذاك يحفظهم تأكيداً لخلودهم بين الاحياء والأخر يلقي بهم في البحيرات طعماً للاسماك او في المروج نهباً للكلاب فكأنما خير قوم عند قوم شر او كأنما الحقيقة في هذا الجانب من جبال البيريني خطأ في ذاك الجانب كما يقول باسكال Pascal.

ولذا إذا عرّفنا الاخلاق بأنها علم الخير والشر واذا تبين لنا أن لا وجود لخير في ذاته ولا لشر في ذاته وجب الاقرار بأن الاخلاق ليست علماً لأنه لا موضوع لها.

وهذا الرفض للتنظير الاخلاقي لا يعني عند الريبيين ضياعاً وجودياً بل هو شرط إمكان الرضا الوجودي المترتب عن تعليق الحكم (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 28).

ولذا قلنا ان الشك الريبي لا يطلب لذاته وإنما هو وسيلة تضمن توازناً نفسياً لا بد منه للاستقرار العملي فكأنما لا بد من تبكيت الذهن لتكون الحياة الهادئة ممكنة.

وهذا التوازن المنشود يستدعي عملياً أن يتخلى المرء عن غرور يدفعه الى تغيير العالم ليقنع بالتأقلم معه بشكل يحقق بين المرء وعالمه انسجاماً من شأنه ان يزيل التوتر ويبعث فينا شعوراً بالاطمئنان ينتهي بنا الى حالة الرضا.

والتخلي عن إرادة تغيير العالم معناه التخلي عن المنحى الابداعي في القيم تعلقاً بالقيم السائدة. وهذه الاتباعية الريبية ذات بعد نظري وعملي معاً. فالفلاسفة الوثوقيون يدعون تأسيس الاخلاق وإنشاء القيم في حين انهم إنما ينظرون لتبرير القيم السائدة وتصعيد المناقب الاجتماعية العرضية الى مستوى القيم السرمدية المطلقة (Sextus Empiricus, *Contre les moralistes*, 1. P. 140).

وعلى نقيض هذا التبرير الايديولوجي اللاواعي كما نقول نحن اليوم يرى الريبيون ان ليس ثمة من شيء شريف بذاته وإنما المسألة مسألة قوانين سائدة وعادات مألوفة حتى لكأن إبداعية الوثوقيين ليست الا اتباعية مقنعة. والحقيقة ان المناقب الاجتماعية هي التي تحكم سلوكنا وتوجه مواقفنا وتؤثر في أحكامنا ولذا كان من شجاعة الحكمة الاصداع الصريح بهذه الاتباعية والدعوة جهراً الى احترام القيم السائدة وتقبلها على علاتها دون حكم بصحتها أو خطئها (Sextus Empiricus,*Œuvres choisies*, 1, P. 23-24). كان بيرون انساناً كسائر الناس لم يتمرد على شيء ولم يكفر بشيء ولم يستنكف مما كان العوام يأتونه في حياتهم من أعمال.

وهذه الاتباعية غير المشروطة تجعلنا نقف على التناقض الذي يشق الموقف الريبي ويكشف عن محدوديته الفعلية ومعناه الموضوعي.

3.II) فبقدر ما يكون الريبي جسوراً في اتخاذ المواقف النظرية الكاشفة عن زيف التحديدات الانطولوجية والمعرفية يخور عزمه عندما يتعلق الامر بالقيم الاخلاقية. وفي تقديرنا انه يجب تلمس اسباب هذا التواطؤ بين الوثوقية والريبية على مستوى العدمية واللاإدارية بما هو موضوعياً وثوقية سلبية.

فعندما يسعى الريبي الى هدم الوجود الموضوعي برده الى مجرد تصورات ذاتية او مظاهر فإن هذا النفي لا يتأتى له الا باعتراف ضمني بموضوعية الوجود وإقرار بثقله. إن نفي الوجود هو في الوقت نفسه إثبات له ولو على نحو المظهر الزائف وبالتالي تعلق به ولو على نحو نتنكر له ما دام يقين الذات يمر عبر يقين الآخرية تُنفى فكأن الريبي لا يوجد إلا بجانب الوجود الذي يعدمه (Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, T.1, P. 71).

إن الوجود لم يمت بين يديه بل بقي متهاوتاً وهو لم ينقرض بل ظل منقرضاً فكأنما هو يغير نمط وجوده إذ لم يعد يوجد الا

على نحو المظهر الذي يتخذ منه الريبي معياراً علمياً. ولئن لم يكن هذا المظهر هو الوجود ذاته فهو منه ـ على الأقل ـ كظله أو هو درجة دنيا منه ذلك ان الريبية تضفي على ذلك المظهر المحتوى الذي تضفيه الوثوقية على العالم. فالمحتوى لم يتغير وإنما حوِّل من الوجود الى المظهر الذي يكتسب بمفعول هذا التحويل نفس التحديدات التي كانت من قبل للوجود. فكأنما الريبي يتعامل مع المظهر تعامل الوثوقي مع الوجود. فالأول لا يثبت المظهر إلا بنفي الوجود والثاني لا يثبّت إلا بنفي المظهر وكلاهما مشدود بصورة فعلية الى الوجود المباشر سواء لنفيه أو لإثباته. فمباشرية الوجود سند الانطولوجيا الوثوقية ومباشرية الوجود المسلوب سند الانطولوجيا الريبية (Hegel, *Science de la logique,* Tome III, *La logique de l'essence,* PP. 12-16).

إن حملة الريبي على الوجود حملة فاشلة من اساسها فإذا سبق ان قلنا مع هيغل بأن الريبية اعلان لحرية الفكر وتصعيد لها الى مستوى المبدأ فإنه لا بد أن نضيف ان ذلك الفكر التائق الى التحرر سرعان ما يصطدم بصلابة الوجود. (Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit,* T. I, P. 174). فيظل ملتصقاً به موضوعياً ولو انه ذاتياً لا يكف عن إنكاره، فما جدوى ان نعلن سلبية ما نرى ونسمع ونظل نرى ونسمع وما جدوى ان نعلن عدمية الكليات الاخلاقية، ونقبع تحت وطأة القيم السائدة وما جدوى ان نعلن عن زيف الحياة وبطلانها ونبقى مشدودين في الوقت نفسه الى صروفها ؟ (Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit,* T. I, P. 175).

وهكذا وعلى هذا النحو من الفهم نلمس مع هيغل أن الشعور الريبي ليس إلا وعياً لا يقل اغتراباً عن ذاته من الوعي الوثوقي. والحقيقة ان هذا الشعور يكتشف من خلال تجربته المعيشة هذا التناقض ولكنه لا يستطيع ان يحسمه. لأنه غير قادر على إدراك معنى ذلك التناقض ووحدة مكوناته فيظل متأرجحاً بين نقيضين لا يملك أن يستقر في احدهما.

إنه ينفذ فعلاً إلى مختلف التحديدات الوثوقية ليكشف عن زيفها ويذيبها في صميم وعيه ولكن بذلك يكتشف في الوقت ذاته أنه يجعل من العالم الذي ينفيه عنصراً مقابلاً له وأنه لا ينفيه الا معترفاً به كموضوع قائم يجب ان ينفى. إن الريبي يؤكد أن لا وجود إلا لتصوراتنا وبالتالي لذواتنا مبيّناً بذلك «تكافؤ الذات» و«تساويها مع نفسها» واستقلالها عن الغيرية لكنه لا يفتأ أن يكتشف التفاوت بين اليقين الذاتي والحقيقة الموضوعية اذ انه سرعان ما يدرك ان ذلك التساوي هو في الوقت نفسه اختلاف لأن عملية إثبات الذات تمر حتماً بعملية إثبات الوجود ولو على نحو سلبي. وفي دوامة هذا النفي والاثبات ينتاب الشعور الريبي غثيان الصيرورة ويولد فيه احساس متناقض بالحرية والعبودية وعلى وجه الدقة شعور بحرية ذاتية وعبودية موضوعية تجسمت في تلك الاتباعية التي تعني ـ في نهاية التحليل ـ انه شعور منقاد لوقائع يعتبرها لا جوهرية وتحكمه صروف يحكم بأنها ليست الا مظاهر واوهام (Hegel, *la Phénoménologie de l'esprit,* T. I, P.P. 174-175).

ذلك هو معنى التواطؤ الذي اشرنا اليه بين الوثوقية والريبية. فسواء قلنا بتعالي القيم وموضوعيتها أو قلنا بنسبيتها فإن النتيجة واحدة: الخضوع لها في كل الحالات والتقيد بأوامرها ونواهيها اي انسحاق الذات تحت كل المناقب الاجتماعية.

إن هذا الشعور المأساوي بالتناقض بين الارادة والعجز يحول العدوانية الريبية من رغبة في تحطيم العالم الى رغبة في تحطيم الذات الممزقة بين الحرية كفكرة ذاتية مجردة وواقع يزخر بأسباب العبودية. وفي هذا التأرجح بين هذين القطبين المكونين لتجربته الباطنية المعيشة يكمن ما يسميه هيغل «الوعي الشقي» بما هو وعي منشطر على نفسه لا يقوى على جمع شتاته ولا على الوفاق مع ذاته ومع عالمه ولعل هذا الشقاء هو الذي يدفعه الى الاشارة بفضل الصمت وأخذ الحياة على علاتها كما كان يفعل بيرون.

على هذا النحو يمكننا أن نفهم تمفصل الريبية والوثوقية في اطار الموقف الريبي ككل متناقض. ولذا وجب التنبيه الى عدم جدوى القول بضرورة الفصل داخل هذا الموقف بين النظري والعملي كما يدعو الى ذلك بروشار Brochard (V. *Brochard, Les Sceptiques Grecs,* P.P. 60-63-64-67).

فإذا صح ما ذهبنا اليه من أن التنظيم بما يستلزمه من شك يفضي الى تعليق الحكم لا ينشد لذاته وإنما لغاية عملية هي الوصول الى حالة الرضا بما يتطلبه من تأقلم الانسان مع عالمه وانقياد الى صروفه ادركنا التناغم بين البعدين ووقفنا على تمفصلهما الحقيقي.

فالريبية بما هي انطولوجيا مظهرية Phénoménisme ومعرفياً لاأدرية Agnoticisme هي الصدى النظري للإثباتية الاخلاقية حتى أنه بإمكاننا أن نزعم أن الموقف الريبي من حيث هو موقف نظري ليس إلا تنظيراً لتبرير عبودية معيشة لا

يقوى المرء على قهرها أو هي فلسفة اليأس من الحياة وتعبير عن الزهد فيها لعجزنا عن مقاومة صروفها (Diogène Läerce, *Vie, doctrines et sentences des philosophies*, P.P. 11-61).

ونحن نعتبر هذه الاشارة رداً على النقد الذي يوجه عادة للريبية، إذ يردد الكثير أن الريبي متناقض مع نفسه لأنه يدعو من ناحية الى تعليق الحكم. ولكنه من ناحية اخرى يفضل في فعله هذا الشيء عن ذاك او يأتي هذا العمل دون ذاك وهو أمر يمثل أحكاماً ضمنية مطبقة فكأنما الريبي يدعو نظرياً الى تعليق الحكم ولكنه يحكم عملياً.

إن عدم وجاهة هذا النقد تتمثل عامة في اعتبار اعمالنا نتيجة لأحكامنا وهي مصادرة ليس هناك ما يكره على التسليم بها ثم إن العلاقة المنطقية الصحيحة بين النظري والعملي في إطار الريبية ليست علاقة بين تعليق الحكم والتعطل التام inaction وإنما بين تعليق الحكم والاتباعية. ذلك أن تبرير عبودية ما يمر حتماً بإسكات الذهن وإلجام الفكر وهو ما يتجلى لنا بصورة اكثر وضوحاً عندما نحاول الوقوف على اسباب ظهور التيار الريبي في اهم مراحله التاريخية وابرز اشكاله النظرية لنرى كيف أن الريبية كانت دائماً رد فعل ذاتي داخل وضعية تاريخية متأزمة، ليس لها تاريخ ذاتي وهي لم تنشأ تاريخياً ولم تتنوع ولم تتجدد من فترة الى فترة إلا بفعل عاملين اساسيين غير فلسفيين وهما العامل العلمي النظري والعامل السياسي - العلمي.

فالافلاطونية والارسطية مثلاً يمكن اعتبارهما تعبيرين متقاربين عن وضع عملي متأزم بدأت فيه الحضارة الاغريقية تشهد انحلال قيم الجماعة المتجسدة لتحل محلها قيم الفرد المتحرر كما بشر السفسطائيون (Hegel, *Leçon sur philosophie de l'histoire*، الجزء الثاني، ص 211 وما يليها).

أما تباين المذهبين فمرده الى تباين سندهما النظري العلمي: فقد كانت الافلاطونية مشروطة بالرياضيات الفيثاغورية المحضة وكانت الارسطية مشروطة بعلوم الحياة التجريبية المنحدرة من التراث الطبي الابيقراطي او الناشئة عن الممارسة العملية المخبرية التي قام بها ارسطو نفسه، انظر: بورجي (L., Bourgey, *Observation et experience chez Aristote*) وكذلك بياجيه (J. Piaget, *Sagesse et illusions de la Philosophie*, P.P. 70-72. A. Koyre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, P.P. 16-49 & 166-195).

2.III) ولئن كنا لا نملك في هذا الموضع إيضاح آليات هذا الاشتراط فإن دواعي الاقرارية تبدو لنا اقوى من دواعي الشك فيها، فتحدد نشأة الريبية بوضع المعارف في هذا العصر الاغريقي لا يبدو لنا تعسفياً، ذلك ان هذا التيار الفكري بدأ يتبلور في عهد لم يكتسب فيه الانتاج الفكري اليوناني من القوة ما يجعل منه تراثاً ذا ابعاد مهيمنة وابعاد مهيمن عليها ولم تسيطر فيه قوى موجهة، بل كانت الملل متساوية الاهمية والنظريات متكافئة الدلالة والانساق متعادلة النفوذ الى درجة انه ليس من قمة تطفو وليس من علم يمكن الاهتداء به دون سواه في وسط هذا الخضم من التناقض الرؤى والمناهج والنتائج وبالتالي فليس من أحد يمكنه ان يدعي الفوز بالحقيقة والاهتداء الى سبيل النجاة. ففكرة «الفيلسوف العظيم» كما حدد ملامحها كارل ياسبرس مثلاً لم تكن فكرة رائجة في عصر بيرون ولا حتى قبله (V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, P.P. 41-43).

والحقيقة أن هذه الفكرة لم يرفضها الريبيون وحدهم بل إنها كانت دائماً موضع شك كبير في كل مراحل تجدد الفلسفة ونحن نشهد آثارها لا في **تهافت الفلاسفة** للغزالي فحسب وإنما حتى عند ديكارت نفسه الذي أدان التراث الفلسفي عموماً واتهمه بالعقم واللايقين دون تمييز بين جبابرة واقزام. ذلك على الأقل ما نستشفه من رسالته التي بعث بها الى بيكمان Beeckman بتاريخ 17 اكتوبر 1630 حيث يقول له في لهجة ريبية جلية: «إن افلاطون يقول شيئاً وارسطو يقول شيئاً آخر وكذلك ابيقور وتيليزيو Telesio وكامبينيلا Campenella وبرونو Bruno وباسون Basson. وكل مجدد يقول شيئاً يختلف عما يقوله الآخر فأي هؤلاء الاشخاص يقول الحقيقة؟».

ولئن كان بإمكان ديكارت أن يرفض التراث ليؤسس الحقيقة على الذات المفكرة بما هي الارضية الابستيمولوجية الصلبة بفضل ما توفر في القرن السابع عشر من مكتسبات علمية عقلانية فإن علم عصر بيرون لم يكن يكفل هذا التوجه بل كانت نتائجه تدعو بإلحاح الى ضرورة تعليق الحكم والامتناع حتى عن الترجيح النظري. ولذا كان الشك عند ديكارت مرحلة على درب اكتشاف الحقيقة اما مع الريبيين فقد كان شكاً مقيماً.

فمن الأخطاء الرائجة حول الريبية أنها موقف يهدم العلم، والحقيقة انها تعبير أقرب ما يكون الى روح العلم السائد ومنهجيته وموضوعاته ونتائجه ناهيك انه بالإمكان القول بأن

الريبية بما هي ذاتانية نسبوية ولاأدرية مظهرية تعبير فلسفي منقدر على العلم الاغريقي وليس مناقضاً له.

أشرنا فيما سبق إلى أن موضوع الشك الريبي ليس ما ينطبع في النفس من احساسات وما يبرز أمامنا من مظاهر وإنما تأويلنا لتلك الاحساسات وقولنا فيها آخذين إياها مأخذ الجواهر.

جاء في الصفحات الاولى من كتاب تهافت المنجمين لسكستوس امبيريقوس *Contre les Astrologues.* أن الريبيين لا يشككون في علم الفلك كما وضعه ايدوكس Eudoxe وهيبارك Hipparque وغيرهما وإنما في التنجيم الذي يتعاطاه قوم «لا حياء لهم» يروجون الوهم والتطير بين الناس في حين أن علم الفلك يُعنى بملاحظة ما يجري في السماء بصورة تمكن من التكهن بأزمنة الجفاف والفيضانات ومن الاستعداد لما يمكن أن تحل بالناس من أوبئة وزلازل وتغيرات أخرى تطرأ على القبة السماوية ولذا فإن منافع علم الفلك كمنافع الفلاحة والملاحة (Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie,* suivi de *L'Essences de la critique philosophique,* PP. 33-34).

وتشبيه علم الفلك بالفلاحة والملاحة يدل على أن الريبي لا يثق بهذا العلم وثوقاً نظرياً وإنما هو وثوق عملي لا يستلزم حكماً على طبيعة الاشياء وكأن قيمة حقائقنا لا تستمد من موضوعيتها وإنما مما تجني منها من منافع.

إن هذه البراغماتية الصريحة لا تتنافى مع هذا الضرب من الابستيمولوجيا الظاهرة Epistémologie phénoméniste القائمة على يأس حقيقي من معرفة كنه الاشياء واقتصار على مظاهرها. وهو اتجاه متوارث عن المدرسة الطبية الابيقراطية. فالابيقراطيون مارسوا الطب علماً تجريبياً يتحاشى كل الفرضيات التفسيرية وكل الانتماءات المذهبية وانقطعوا الى ملاحظة الامراض العينية والبحث عن طريق التجربة واستناداً الى «تراث الاقدمين» عن دواء لها. ولذا كان الطب عندهم فناً او تقنية تقيم حسب نتائجها العملية النهائية لا علماً يقيم وفقاً لمبادئه النظرية الأولية (انظر R. Taton, *Histoire générale des Sciences,* T.I. المجلد الاول، الجزء الثاني، الكتاب الاول، الفصل الخامس. وكذلك R. Joly, *Hypocrate, Médecine Grecque).*

وقد تجسم هذا التمشي الابستيمولوجي الظاهري اكثر في علم الفلك حيث كان التقابل بين الفيزيائي والرياضي قاعدة مطردة من ارسطو وبطليموس مروراً بابن رشد والفلكيين العرب (P. Dahem, *La Notion de théorie physique de Platon à Galile).* حتى الثورة الكوبرنيكية الحديثة (A. Koyre, *La Révolution astronomique,* P. 84). وهذا التقابل يعني الاعتراف بأن الفكر البشري لا يمكنه ان يرقى الى حقيقة ما يجري في السماء وانما اقصى ما يمكن ان يطمح اليه هو ان ينقذ الظواهر فليس بوسع الفلكي ان يحدد الحركة الحقيقية للأجرام السماوية فيستعيض عن ذلك بانشاء انساق رياضية تمكن من تنظيمها تنظيماً يجعل التوقع ميسوراً دون حكم عما اذا كانت الأمور تجري فعلاً على هذا النحو او ذاك. وذلك ما تعنيه ايضاً فكرة تكافؤ الفرضيات. فليست هناك فرضية اكثر حقيقة من اخرى وانما هناك فرضية ايسر من اخرى واكثر دقة في تحديد الظواهر السماوية سينماتياً Cinématiquement.

والحقيقة ان فكرة الظاهرة هذه وما ترتب عنها من ابستيمولوجيا ظاهرية ينبغي ردها الى ارضية علم البصريات والفيزيولوجيا والبسيكولوجيا كما عرضها الفكر الاغريقي من هوميروس حتى بعض مؤلفات ارسطو (R. Taton, *Histoire générale des sciences,* T. I, P.P. 209-210). المجلد الاول، الجزء الثاني، الفصل الاول، ص 209-210.

فعلى الرغم من بداثية تفسير آليات الابصار في **الالياذة** فقد كان له اثر كبير في الفيزيولوجيا الاغريقية تردد صداه عند امبيدوكل *Empidocle* وافلاطون *Timée* وارسطو كتاب **السماء**.

كان هوميروس يرى ان عيون الكائنات الحية تحتوي على مادة نارية تشع من العين في اتجاه الاشياءالتي تكون بدورها مضاءة نهاراً بضوء الشمس وليلاً بنور الكواكب السماوية وبالتالي تكون مشعة في اتجاه العين والابصار يترتب عن التقاء هذين الحزمتين الضوئيتين وبذلك تنبجس الظاهرة في اطار وسط شفاف مثل الهواء.

فالظاهرة إذن ليست مجرد وهم ذاتي صرف ولا هي أيضاً شيئاً مستقلاً عنها وإنما هي وسط بين هذا او ذاك يتفاعل عنصران داخلي وخارجي في إظهارها فإذا فرضنا ان شيئاً ما يبدو ابيض فذلك لأنه يرسل اشعة بيضاء في نفس الوقت الذي تبث فيه العين اشعة تصدر عن الحدقة وعن التقاء تلك الاشعة كلها في وسط هوائي شفاف يتولد هذا الذي نسميه الظاهرة وبمجرد ظهورها يبدو الشيء الابيض ويحصل في العين احساس بالبياض.

ولذا فإن ما نراه ليس واقعاً منفصلاً عنا وإنما هو ما ظهر لنا وفقاً لاستعداداتنا وإمكانات ملكاتنا. ولأمر كهذا قلنا إن موقف الريبيين مرتبط بعلم عصرهم. وهم لم يكونوا يشكون في المظاهر بما هي مظاهر وإنما يرفضون فقط اعتبار تلك

المظاهر وقائع جوهرية قائمة بذاتها. (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 2. P. 30).

صحيح أن هذا المعطى الفيزيولوجي ـ البصري جعل بعض الفلسفات تقابل بين ذلك الظاهر والواقع أو بين الظاهرة والشيء في ذاته ولكن الريبيين ما كانوا ليؤكدوا وجود هذا الشيء في ذاته أو ينفوه لأنه على كل حال خارج عن مدار الحس وبالتالي عن مدى العقل بل إنهم ركزوا انطلاقاً من ذلك المعطى على نسبوية الظاهرة وضحالة الوجود الذي هو لها باعتبار أن كل ظاهرة إنما تطفو امام الشعور فيتصورها وفقاً لإمكانات الفرد واختلاف خاصيات الملكات الحسية. فاليرقاني مثلاً يرى الاشياء صفراء في حين يراها غيره بيضاء ومن حقن الدماء عينيه رأى الاشياء حمراء ومن يدرينا لعل الحيوانات التي تكون عيونها مستطيلة تبدو لها الاشياء بشكل مختلف عن الشكل الذي تبدو به لنا نحن او للحيوانات التي تكون حدقاتها مستديرة (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, PP. 44-49). وكذلك الشأن في الملموسات والمسموعات والمشمومات والمتذوقات (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 50-54).

فإذا كان الامر كذلك فأية صلابة يمكن ان تكون لعالمنا؟ إن انحلال العالم الى تصورات ذاتية هو صدى معطيات نظرية سائدة تقضي بعدم امكانية اتصالنا بالوجود اتصالاً مباشراً اي بعدم امكانية حدس الموجودات حدساً يلم بجواهرها.

وهذا العالم الضحل انما هو عالم يظهر لذات مفتتة لا تقوى جمع شتات حالاتها من صحة ومرض

(Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 101).

ويقظة ومنام

(Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 104).

وحركة وسكون

(Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 107).

وحب وكراهية

(Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 108).

وجوع وشبع

(Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 108).

وحزن وفرح

(Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 111).

إنها ذات اشبه ما تكون بنزيف داخلي او تيار جارف لا يستقر له قرار.

إن الريبي وعالمه سيان: وهمان التقيا في إطار حضاري اندكت أركانه وتفتت وحدته وتهاوت قيمه.

فما يذهب اليه بعض مؤرخي الريبية وفي مقدمتهم بروشار Brochard من أن بيرون تأثر شديد التأثر بما رآه عند حكماء الهند من زهد في الحياة ورغبة كلية عنها وبما لمسه في سلوكاتهم من تسام على الالام وتحد للموت مما قد يكون اوحى له بتفاهة الحياة وربما تفاهة الانسان نفسه، ذلك كله لا يخلو من الصحة بل يجب أن نضيف أن ما شهده بيرون خلال سفراته الطويلة مع الامبراطور الغازي الاسكندر المقدوني من اختلاف العادات والتقاليد وتباين القيم والمناقب قد يكون اوحى له بنسبية القيم وزيف كل تحديد مطلق.

ولكننا نميل الى الاعتقاد أن هذه المؤثرات الخارجية على فعاليتها لم تحدد ظهور الريبية بشكل اساسي بل أنه ليس من الضروري ردها الى بيرون نفسه اعتقاداً ايمانياً منا بأن ظهور الريبية منزل في سياق الحركة الموضوعية للمجتمع الاغريقي ذاته معرفياً وسياسياً.

فبعد موت الاسكندر المقدوني نصب قواد الجيش الامبراطوري انفسهم ملوكاً يتقاسمون المجال الاسكندري ويتقاتلون فيما بينهم قتالاً يزرع الرعب والجبروت فتتهافت امام الانسان الاغريقي قيم الحرية والعدالة والانسانية التي كانت مثله العليا ارتفع بها افلاطون وارسطو الى مصاف المقدسات العفوية.

ولذا فلئن قلنا إن الريبية هي فلسفة الحقيقة المتأزمة فذلك لأن الريبي ظهر في عالم متأزم منهار لا يصح أن نتهمه بهدمه لأنه كان قد انهدم قبلاً، بل الصحيح أن نقول إن الريبي ضحية من ضحايا دمار كوني جعله ينطوي على نفسه هروباً من حياة لا أمل فيها.

إن الريبية هي فلسفة الاستقالة في عالم يكره فيه الانسان على الخضوع لمشيئة الاشياء ومسايرة صروف الحياة تهرباً مما قد يترتب عن أي موقف يتخذه من نتائج لا يمكن تقدير مداها في دنيا فقدت تقدير الاشياء وتحول فيها رأي الماسك بسيف السلطة الى سيف مسلط على الآراء يصادر الحريات ويفتك بالقيم ويزهق الارواح. ففي هذا العالم القلب الخلّب ألا يكون تعليق الحكم من أقوم المسالك المؤدية الى حياة هادئة؟ ذلك ـ على كل حال ـ ما ارتضاه الريبيون لأنفسهم خلافاً لمعاصريهم من رواقيين وابيقوريين.

إن هذه الازمة الكونية التي تمكنت من المجتمع الاغريقي كانت ـ في الحقيقة ـ تتويجاً لمسار التحولات العميقة التي بدأت ارهاصاتها الاولى في الظهور مع الحركة السفسطائية بما هي اولى تعبيرات الفردانية في الظهور مع الحركة السفسطائية بما

هي اولى تعبيرات الفردانية individualisme المناهضة لجماعية القيم وموضوعية المبادىء في صلب الجماعة الاثينية.

فالاغريقي كان يرى في أثينا الإلهة المتعالية التي يقدسها بشكل تلقائي تجعله يعيش عفوياً من اجل الصالح العام وبه إذ ما كان له أن يشعر بفارق بين الذاتي والموضوعي.

وما كان له ان يقابل بين البعد الخارجي السياسي في حياته والبعد الداخلي بل إن بين محتوى إرادة الشخص والواجب الاجتماعي من التطابق ما جعل البعض يؤكد أن الانسان الاغريقي لم يكن يعرف الاخلاق بمعنى العيش وفقاً لقرارات فردية تستند الى قناعة شخصية ومقاصد ذاتية **(دروس في فلسفة التاريخ،** (Hegel, *Leçon sur la philosophie de l'histoire,* P.P. 104-105).

فأن يعيش الفرد للوطن وان يحيا من اجل اثينا لم يكن بالامر الذي يدرس او يلقن كمبدأ اخلاقي او تربوي. وإنما كان ذلك هو الموقف الطبيعي البديهي باعتبار ان الوطن هو الضرورة المطلقة التي لا حياة للاغريقي خارجها ولا وجود له الا بها وفي مناخها.

وهذا المحتوى هو الذي شكل موضوع التأمل السياسي عند كل من افلاطون وارسطو بحيث لم يكن عالم المثل الافلاطوني مثلاً ضرورة ابستيمولوجية فحسب وإنما كان أيضاً شرطاً سياسياً من شروط الحفاظ على تركيبة المجتمع الاغريقي والذود عنه ضد قوى التغيير الصاعدة التي عبرت عنها مواقف السوفسطائيين باعتبارهم كما يقول هيغل «أول الحكماء الذين اوجدوا التأمل الذاتي والمذهب الجديد القائل بأنه على كل فرد أن يتصرف وفقاً لقناعاته الشخصية» (Hegel, *Leçon sur la philosophie,* P. 195). وأن ينقد القوانين السائدة وان يسعى لاستبدالها بأحسن منها بدل الخضوع لما هو موجود والتسليم له على علاته. ولذا فإن الصراع بين افلاطون والسوفسطائيين لم يكن صراعاً نظرياً كما يدعيه الكثير من مؤرخي الفلسفة وإنما بشكل رئيسي صراعاً سياسياً (انظر قسطنطين تزاتوس Constanin Tsatos, *La pholpsophie sociale des Grecs anciens)*.

إن هذه الاشارات تجعلنا نستشف خطوط التواصل بين **السوفسطائية والريبية ونقاط الانفصال معاً. فكلاهما ينكر ـ من** منطلق الذاتانية ـ موضوعية المعرفة وموضوعية القيم وكلاهما يجعل من الشعور الفردي مقياس كل شيء وكلاهما ينتهي الى حبس الوجود في معهد الفردانية المتغيرة. الا ان السوفسطائيين نشأوا في مجتمع ديمقراطي فكانوا ينشدون التغيير الاجتماعي وكسر الحواجز الطبقية، اما الريبيون فقد نشأوا في مجتمع قمعي فكانوا انطوائيين إتباعيين.

ولذا فعندما نقول إن الريبية تحددت نشأتها ـ شأن كل موقف فلسفي ـ بالبعد العلمي النظري والبعد العملي السياسي المهيمنين في اطار وضعية تاريخية محددة فإن قولنا ذلك يظل مبدأ منهجياً عاماً علينا في كل مرة أن نبحث عن خصوصياته العينية التي تنعكس على الريبية كموقف عام فتجعلها تأخذ هذا الشكل او ذاك من الاشكال التاريخية المتعينة.

3.III) فما شهدته اوروبا في أواخر العصور الوسطى وبداية عصر النهضة من انتشار الريبية في الاوساط المتفلسفة يمكن تفسيره ايضاً بفعالية هذين البعدين الموضوعيين السياسي والعلمي بما لها من تأثير حاسم في حياة الناس حين يفعلون وحين يفكرون.

فلقد بدأ الانسان الاوروبي فعلاً يخرج من محيطه الجغرافي السياسي ويكتشف ـ مع الحروب الصليبية اولاً ثم مع رحلات الاستطلاع والإتجار ثانياً ـ شعوباً تختلف عما ألف وتعرف على ثقافات تتباين مع ما تعود عليه من أطر ذهنية فكان لعملية ادراك عنصر الاختلاف اعمق الأثر في ادراكه لعنصر الهوية الامر الذي اجتثه من وثوقيته العفوية ودفع به الى التساؤل وانتهى به الى ضرب من الريبية (Hegel, *La Relation du Scepticisme avec la philosophie.*, Suivi de *L'Essence de la critique philosophique,* P. 52).

وهذه الحركة كانت على صعيد داخلي ـ مزامنة لبداية تصدع سلطة الكنيسة الكاثوليكية واهتزاز اركان وحدتها بظهور حركة الاصلاح مع لوثر Luther وهي الحركة التي استهدفت نسف النفوذ الديني الكنيسي بنقل مركز السلطة الدينية ذاتها الى اعماق نسف النفوذ الديني الكنيسي بنقل مركز السلطة الدينية ذاتها الى اعماق ضمير الفرد بعد أن كانت رسمياً سلطة بابوية خارجة عن شعور الانسان الذاتي ووجدانه. وهذا النقل معناه عملياً رفض المؤسسة الدينية بما هي مؤسسة اجتماعية سياسية والارتقاء في الوقت نفسه ـ بالوعي الشخصي الذاتي الى مصاف الحكم وهو ما من شأنه أن يغذي في الانسان مزيداً من الثقة بالنفس ويجعله يتطلع أكثر الى التحرر من عطالة الجماعي والتوق الى تلبية اشواق الذات الباطنة وهي نزعة تجلت لا في اقامة العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه فحسب وإنما أيضاً في الولوع بركوب مخاطر الترحال واكتشاف المجهول وارتياد الآفاق الرحبة.

وكان لا بد لهذه الجسارة العملية النابضة بالحياة أن توازيها

ـ بشكل أو بآخر ـ جسارة نظرية انتهت بفرقعة الكوسموس الاغريقي المتعلق كما حددته الكوسمولوجيا الارسطية ـ البطليموسية ـ وفتح العالم اللامتناهي كما حددته الكوسمولوجيا الحديثة بداية مع كوبرنيك وبرونو Bruno حتى نيوتن (A. Koypre, *Du Monde, clos à l'univers,* Newton *infini).*

ونحن لا ندعي خلافاً لما ذهب إليه البعض (بالسنير (Jean, pelseneer,« LaRéforme du 16e siècle à l'ori -gine de la science moderne » in *La science au seizième siècle).* ان ما سمي بعصر النهضة كان بالفعل عصر نهضة إذ إنه لم يساهم في إنشاء العلم الحديث إلا بشكل سلبي تمثل قبل كل شيء في محاولات التخلص من هيمنة الارسطية والرشدية باعتبارهما الاطار العقلاني العام الذي من خلاله تطرح مسائل العلم وتباشر مشاغل الانسان وتتحدد رؤية الوجود فتعرف الحقيقة والخطأ ويفصل الخير عن الشر ويميز الواجب الوجود عن ممكن الوجود.

وفي الحقيقة أن هذه المحاولات لم تبدأ مع عصر النهضة وإنما بدأت منذ حوالى 1270 يوم أصدر اسقف باريس Tempier مذكرة يدين فيها جل المقالات الارسطية والرشدية ويكفر من قال بها أو روّجها سراً أو جهراً، كتابياً أو شفهياً (دوهام، نسق العالم، المجلد الرابع، الفصل الاول والفصل الثاني، ص 36). وقد تبنى هذه الإدانة بعض الفلاسفة المرموقين من امثال البير الكبير Alber le Grand وريشار الميدلتوني Richard de Midelton وهنري الغاني Henri de Gand وتوماس برادواردين T. Bradwardine.

إلا أن هذه الحركة النقدية لم تكن تستند الى أرضية علمية، أو على الاقل عقلانية، وإنما استندت الى أرضية عقائدية إيديولوجية اعتمدت الفصاحة اكثر مما اعتمدت المنطق وخاطبت الوجدان والارادة أكثر مما خاطبت العقل، وما كان لها أن تكون بغير ذلك الاتجاه، لأنه كان من الضروري انتظار القرن السابع عشر أي انتظار غاليلي وديكارت ونيوتن ليكون نقد الارسطية من منطلق علمي أمراً ممكناً.

ولذا فإن رفض الاطار الارسطي والتنكر لمقولاته ومفاهيمه وقوانينه جعل الانسان الغربي يفقد بوصلة التوجه الفكري وإمكانية التمييز بين الواجب الوجود والممكن الوجود (A. Koyre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique,* P.P. 50-60). فاشتبهت عليه السبل وامتزج الخيال بالواقع فإذا الطبيعة امامه فوضى لا تخضع لقانون ولا تعرف نظاماً.

فهذه خرفان لها رؤوس الخنازير بسبب الاتصال الجنسي بين النعجة والرت (جاكوب، منطق الحي *La logique du vivant,* P.P. 27-41). وهؤلاء بشر بلا اعناق ركبت رؤوسهم في صدورهم (برنار كوهان (Bernard Cohen, *La Découverte du nouveau monde et la transformation de l'idée de nature* , P.P. 189-201). وتلك مخلوقات ممسوخة يدل شذوذها على ارتكاب معاصي اخلاقية وتفشي فساد ما.

فالطبيعة في نظر انسان عصر النهضة لا تخضع لآلية صارمة وإنما تتأثر في عملها بالنوايا وتتفاعل مع المقاصد وتتناغم مع الارادة.

ولأمور كهذه تفشت ظاهرة السحر وتنوعت الممارسات الظلامية التي لم تقتصر على أوساط العوام وإنما تركزت بالخصوص في الاوساط المثقفة حتى أن طبيباً في شهرة باراسالز Paracelse يتجاسر على حرق قانون ابن سينا في ساحة عمومية يعتبر أن من مقدمات العلم الطبي الالمام بخواص الالغاز السحرية ومعرفة مصارها وطبيعتها ومعرفة من هو ميلوزين Mélusine ومن هن سيران Sirène وكنه حقيقة الرب وحقيقة الشيطان. . . (جاكوب F. Jacob, *La logique du vivant,* P.P. 29-30).

ومما زاد هذا الاغراق في اللامعقول استفحالاً تلك القصص العجيبة التي اصبح الاوروبي يسمعها سواء من رحالة عاد بعد طول غياب بأغرب الحكايات عن جزر بعيدة ومخلوقات عجيبة وأمم مختلفة او من رحالة في الزمن احيا اساطير الاغريق وفنهم بما فيها من عوالم ووقائع لم تألفها الروح المسيحية ولم يتعود عليها العقل الغربي.

كان لكل تلك العوامل ابعد الأثر في عقلية النهضة التي بإمكاننا اليوم ان نختزل تمشيها العام في قضية بسيطة وهي انها عقلية قامت على الاعتقاد بأن كل شيء ممكن (A. Koyre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique* P. 52). او الايمان بأن كل ما يمكن ان يمر بمخيلة الانسان يمكن ان تحققه الارادة الربانية.

وليس في وسع الفلسفة أن تبقى معزولة عن هذا المناخ الحضاري المتحول أو أن لا تتأثر بهذا الخيال المجنح الذي اكتسح المجال الفكري العام وليس في وسعها بالتالي أن تظل متشبثة بيقينها ولا ان تظل متمسكة بقيمها المنطقية والانطولوجية والعملية ومن ثم كان هذا النفس الريبي الذي مس كل روح متفلسفة تقريباً من نيقولا الكوزي Nicola de

Cues وهنري ايتيان H. Etienne. الذي تحمس لمقالات الريبيين فترجم سنة 1562 بعض آثار سكتوس امبيريقوس وكورناي اغريبا Corneille Agrippe الذي تزعم حركة الاحتجاج ضد قمع السحرة ومحاكم التفتيش ووضع لهذا الغرض كتاباً بيّن فيه مخاطر الوثوقية وتفاهة العلم (A. Verdan, *Le Scepticisme philosophique*).

وقد بلغت هذه الريبية اوجها في عصر النهضة مع مونتاني Montaigne الذي اعطى نفساً جديداً لكل مقالات البيرونيين المتعلقة بأخطاء الحواس وضعف العقل وتناهي الطبيعة البشرية بشكل يجعلها تطلب الحقيقة فلا تدركها ومن ثم كان لا بد للحكيم من ان يقف عند ظاهر الاشياء ويقيمها وفقاً لما يصلح لحياته وما يتماشى مع العرف السائد تفادياً للبدع والمستجدات الخادعة (انظر كرسيون. مونتاني. A. Gresson, *Montaigne*).

إلا ان العنصر المميز لهذه الريبية المحدثة أنها بقدر ما تلح على غرور الانسان وتنتقد ادعاءه إمكانية معرفة كنه الاشياء وبقدر ما تبذل من جهد نظري لإظهار الانسان بمظهر العاجز المتخبط في تناقضاته تراها في الوقت نفسه تُعلي من شأن الايمان الديني وترتفع به الى مستوى النور الذي يقذف به الرب في الصدور فيكشف لها عن سبل النجاة وطرق السعادة فكأن الريبية تلعب دور المدخل الى الايمان أو دور المطهر من وثنية العقل.

ذلك ما نلمسه مثلاً في موقف مونتاني من ريمون سيبوند Raymond Sebond هذا المفكر الاسباني الذي سخر نفسه لنقد الالحاد والدفاع عن الديانة المسيحية استناداً إلى أدلة طبيعية أي عقلية ووضع لهذا الغرض كتاباً أسماه **اللاهوت الطبيعي** *Théologie Naturelle*. وعندما ترجم مونتاني هذا الكتاب - استجابة لرغبة أبيه - اتخذ منه موقفاً يتناقض بشكل أساسي مع مقاصد واضعه. ففي حين كان سيبوند يؤمن بإمكانية إرساء الايمان على أسس عقلية حاول مونتاني تبيان تهافت هذا الرأي وضعف الحجة الانسانية وعجز العقل عن ادراك الحقيقة وهو ما جعل كتابه يتحول من تمجيد لريمون سيبوند الى انتقاد له وإشادة بالبيرونية (Montaigne, *Apologie de Raimon Sebond*) صرفة تمتد جذورها التاريخية في الحقيقة الى القديس اوغستين Augustin والغزالي حتى باسكال Pascal وهويبي Huet وغيرهم. . .

فالقاسم المشترك بين الريبيين الايمانيين على اختلافهم أن الشك يمثل عندهم مرحلة على طريق البحث عن حقيقة يجب ان ييأس العقل الانساني من الوصول اليها بقدراته الذاتية فهو إذن شك مؤقت يتخذ - ظاهرياً على الاقل - شكل التجربة الوجودية التي سرعان ما تشفى النفس منها لتعود الحقائق المطعون في يقينها بفضل تدخل رباني يشرح الصدر لنور الايمان.

ولذا كانت وظيفة الريبية الايمانية Scepticisme Fidéiste تتمثل دائماً في إجلاء سلبية المعرفة البشرية وإظهار عرضيتها كشرط من شروط الاقرار بإيجابية الوحي الرباني وضرورته وبالتالي بيان تفاهة علم لم يقم على إيمان وبؤس عقل تحرك خارج مجال الربوبية كما يتجلى من خلال النصوص المقدسة والسنن المتوارثة لا كما يمكن أن يتصوره عقل بشري وهو ما يشكل في تقديرنا مظهراً اساسياً من مظاهر الاتباعية الريبية او قل شكلاً آخر من أشكال تبرير القيم السائدة في صلب تشكيلة اجتماعية ما يجعل من الموقف الريبي موقفاً أيديولوجياً ينتصر لنزعة الحفاظ على ما هو كائن ضد نزعة التغيير والتوق الى ما يجب أن يكون.

مصادر ومراجع

— Bourgey, L., *Observation et expérience chez Aristote*, éd. Vrin, Paris, 1955.
— Brochard, V., *Les sceptiques Grecs*, éd. Vrin, Paris, 1969.
— Cohen, Bernard, «La Découverte du nouveau monde et la transformation de l'idée de nature». in *La Science au Seizième siècle*, colloque international Rayaumont, éd. Hermann, Paris, 1960.
— Conturat, L., *La logique de Leibniz*, éd. Félix Alcan, Paris, 1901.
— Duhem, P., *La Notion de théorie physique de Platon à Galilee*.
— ———, *Le système du monde*, éd. Hermann, 1973.
— Descartes, R., «La Recherche de la vértié par la lumière naturelle». in *Œuvres et lettres*. éd. Gallimard, LA bibliothèque de la Pléîade, Paris, 1953. abrégé des six méditations suivantes.
— ————, *Les Méditations métaphysiques chez Descartes: œuvres et lettres*. éd. Gallimard. La bibliothèque de la pleiäde, Paris, 1953. CF. abrégé des six méditations, suivantes.
— De Cues, N., *La Docte ignorance*, Traduction de Maurice de Gardillac, éd. aubier, Paris, 1942.
— Empiricus, Sextus, «Contre les logiciens» in *Les Sceptiques Grecs*, textes choisis et traduits par Jean-Paul Dumont. éd. P.U.F. Collection les grands textes. S.U.P. Paris, 1966.
— ———, «Contre les moralistes» in *œuvres choisies*, traduites par Jean Granier et Geneviève Goron, éd. Aubier, Paris, 1948.
— Gouhier, H., *L'histoire et la philosophie*, éd. Vrin, Paris, 1973.
— Greniers, H., L'Exigence d'intelligibilité des sceptiques Grecs» in *Revue Philosophhique. No 3., 1957*.
— Gresson, A., *Montaigne*, P.U.F. Coll. S.U.P., Paris.

— Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, T.1. Traduction par J. Hyppolite, éd. Aubier.
— ———, *La Relation du scepticisme avec La philosophie*, suivi de *L'Essence de la Critique philosophique*, Traduction par B. Fanquet. éd. Vrin, 1970.
— ———, *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, Traduction Gibelin. éd. Vrin, Paris, 1970.
— ———, *Science de la logique*, Tome III *La logique de l'essence*., Traduction par S. Jankélévitche, éd. Aubier, Paris, 1971.
— Jacob, F., *La Logique du Vivant*, éd. Gallimard, Paris, 1972.
— Joly, R., *Hyprocrate, Médecine Grecque*, éd. Gallimard, collection idée, Paris, 1964.
— Kant, E., *Anthropologie du point de Vue pragmatique*, Traduction par M. Foucault, éd. Vrin, Paris, 1970.
— ———, *Critique de la raison pure*, Traduction Tremesaygues et Pacaud, éd. P.U.F., Paris, 1968.
— ———, *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf.*, Traduction par Louis Guillermit, éd., Vrin, Paris, 1968.
— ———, *Réponse à Eberhard*, Traduction par R. Kempls, éd. Vrin, Paris, 1973.
— ———, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Traduction par Gibelin, éd., Vrin, Paris, 1974.
— Koyre, A., *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Coll. idées.
— ———, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, éd. Gallimard, Paris, 1966.
— ———, *La Révolution astronomique*. éd. Hermann, Paris, 1974.
— Laërce, Diogène, *Vie doctrines et sentences des philosophes illustres*, Traduction par R. Genaille, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1965.
— Montaigne, *Apologie de Raimon Sebond*, éd. Gallimard, coll. idées, Paris, 1962.
— Nietzeche, F., *Par delà le bien et le mal*, Traduction par Geneviève Bianquis, éd. Union générale d'édictions, coll. 10-18, Paris 1951.
— Pelseneer, Jean, «La Réforme du16 èmesiècle à l'origine de la science moderne» in *La science au seizième siècle*, Colloque international Rayaumont, éd. Hermann, Paris, 1960.
— Philon, «De l'Ivresse.» in *Les Sceptiques Grecs*, texte choisis et traduits par Jean-Paul Dumont, éd. P.U.F., collection les Grands textes, S.U.P., Paris, 1966.
— Piagét, J., *Sagesse et illusions de la philosophie*, éd. P.U.F., Paris, 1968.
— Platon, *Théétète*, Traduction par E. Chambry, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1967.
— ———, *Parménide*, Traduction par chambry, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1967.
— Taton, R., *Histoire générale des sciences*, T.I. éd., P.U.F., Paris.
— Tsatos, Constantin, *La philosophie sociale des grecs anciens*, éd. Nagel, Paris, 1971.
— Verdan, A., *Le scepticisme philosophique*, éd. Bordas, Paris, 1971.
— Voilquin, J., *Les penseurs Grecs avant Socrate de Thalès De Milet à Prodicos*, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1964.

حمادي بن جاء بالله

الريبية

Scepticism
Scepticisme
Skepticismus

تعود نشأة الحركة الريبية في التاريخ الى ما بين سنة 300 و 200 ق.م. وهي تقسم عادة من قبل مؤرخي الفلسفة الى ثلاث حقبات: الحقبة الأولى يمثلها بيرون Pyrrhon وتيمون Timon، الحقبة الوسطى تدعى أيضاً حقبة الاكاديميين ويمثلها اركاسيلاوس Arkesilaos وكارنياديس Karneades، والحقبة الأخيرة أو الريبية الجديدة ويمثلها اينسيدموس Ainesidemos ومن بعده اغريبا Agrippa وسكستوس امبيريكوس Sextus Empiricus.

إن الريبية، التي اشتهرت بكونها حرباً على كافة أنواع الدوغماطية، لا تقول بامتناع الصدق وعبث الحقيقة، بل بعدم إمكانية معرفتنا لهذا الصدق على نحو يقيني. والصدق هنا تفهمه الريبية كمطابقة بين الحكم والواقع المستقل عن الحكم، بين القضية والموضوع الذي تشكل القضية وصفاً له. وحدها هذه المطابقة ما تنكر الريبية معرفته. فهي، بالرغم من هذه الاعتبارات، تبقي إمكانية الصدق مفتوحة بالنسبة للأحكام المتداولة. وحده برهان الصدق، إذن، ما يمتنع علينا في نظر الريبية ـ لا الصدق ذاته. لكن المسألة المعرفية تدور، في نهاية المطاف، لا حول الصدق ذاته، بل حول إمكانية اليقين ومعرفتنا لهذا الصدق. في هذا المنظور يبدو للريبية أن كل الأحكام تفقد شرعيتها كأحكام لتصبح، جميعها، أحكاماً مسبقة.

هناك نوعان من الريبية: فإن قالت الريبية بامتناع جميع الأحكام الممكنة لقلنا أنها ريبية كلية. وإن قالت بامتناع اليقين عن بعض الأحكام دون غيرها قلنا أنها ريبية جزئية. فهناك من الريبيين من نفى إمكانية اليقين كلياً وبالنسبة لجميع الأحكام الموضوعية، ومنهم من أنكر هذه الإمكانية بالنسبة لبعضها فقط، كالأحكام القبلية a priori مثلاً.

من ثم يمكن أيضاً تقسيم الريبيين الى قسمين آخرين، ريبيين مطلقين وريبيين نسبيين. فإذا قال الريبي بامتناع معرفة صدق الحكم مطلقاً، أي بالنسبة لكل مكان وزمان وانسان قلنا أن ريبيته مطلقة. أما اذا قال الريبي بامتناع اليقين بالنسبة له شخصياً وبالنظر الى حدوده المكانية والزمانية دون أن يطلق

هذا الامتناع قلنا أن ريبيته نسبية. والواقع أن هذه الريبية النسبية هي الأصل التاريخي الذي تعود اليه جميع أنواع الريبية. كما أننا نعلم من تيمون 325-253 ق. م. أن استاذه بيرون الذي مات سنة 275 ق. م. هو أول من أدخل كلمة Skepsis التي تترجم بالريبة، الى الاستعمال الفلسفي وإن هذه الكلمة تعني أصلاً في اليونانية فعل النظر والتطلع والبحث. فالريبي، بهذا المعنى، هو من لا يزال يتطلع الى الحقيقة ويبحث عنها فيما أن الدوغماطي يدعى كذلك لأنه يظن أنه قد وجدها.

غالباً ما تتهم الريبية بأنها لا تخلو من المناقصة الذاتية. وهذا شر ما يمكن لفلسفة أو نظرية أن تبتلى به. ذلك لأن القول بامتناع اليقين يبدو متيناً من ذاته ولأن القول بعدم إمكانية المعرفة لايتهم ذاته بالجهل. أوليس الريبي، في قوله بامتناع اليقين، واثقاً من هذا الامتناع؟ أو ليس المشكك بإمكانية المعرفة الموضوعية يطلق حكماً موضوعياً حول موضوع المعرفة وامكانياتها؟ طبعاً لا يجوز اطلاق تهمة المناقضية الذاتية على كل أنواع الريبية. فالريبية الجزئية تمر بسهولة، من خروم شبكة هذا الاتهام، وذلك بشكليها النسبي والمطلق. فلأن هذه الريبية لا تنكر اليقين بالنسبة لكل الأحكام الممكنة يمكن استثناء يقينية احكامها الخاصة كنظرية من نطاق الريبة التي تقضي هي بها. من هنا خلو ريبية هيوم مثلاً من المناقضة الذاتية عندما تنكر من خلالها امكانية الاحكام التركيبية القبلية synthetic a priori التي يقول بها الميتافيزيون بعد كانط.

لكن الريبية الكلية، وهي تنكر إمكانية اليقين بالنسبة لكل الأحكام الممكنة، لا بدّ لها وأن تقع في المناقضة الذاتية. فكيف لها ذاتها أن تنجو من الريبة التي تدعو اليها وقد حكمت بامتناع اليقين بالنسبة لكل الأحكام الممكنة. طبعاً أن القول بامتناع اليقين بالنسبة لكل الأحكام الممكنة لا يقع، بحد ذاته، في المناقضة الذاتية. ذلك لأن تصور اليقين لا يتضمن ما يقضي بإمكانيته أو بامتناعه. لكن الريبي الكلي محكوم عليه بالوقوع في المناقضة الذاتية اذا تقدم من القول بامتناع اليقين الى القول بيقين امتناع اليقين عن كل الأحكام الممكنة، إذ إن يقين هذا الامتناع هو يقين أحد الأحكام الممكنة.

إن فلاسفة الأكاديمية الجديدة في العصور القديمة لم ينجوا من هذه المناقضة الذاتية في دفاعهم عن الريبية الكلية. وهم، في دفاعهم هذا، كانوا يوجهون نقدهم ضد دعوى الرواقيين القائلة إن البداهة هي ميزان الصدق. فأرادوا أن يبرهنوا أن التمثلات البديهية هي أيضاً عرضة للانخداع. ولكي يبرهنوا ذلك أشاروا، من جهة أولى، الى خدع الحواس وتصورات الجنون، وأشاروا، من جهة أخرى، الى النزاعات القائمة بين الانساق الفلسفية المختلفة والتي يبدو كل منها بديهياً بالنسبة لصاحبه وأتباعه، فيما أن الصادق منها واحد دون غيره. فإذا كانت البداهة، وهي الميزان الوحيد للصدق، غير نافعة لإثباته عملياً فإن ما ينتج عن ذلك هو امتناع اليقين بالنسبة للمعرفة. لكن هذا البرهان ليس كافياً لنكران اليقين بالنسبة لكل الأحكام الممكنة، اذ يبقى اليقين الخاص بهذا البرهان خارج نطاق الريبة الكلية التي يدعو اليها، كما يبقى هذا البرهان خارج نطاق ما ينكره من يقين بالنسبة لكل الأحكام.

لكن لنلاحظ الريبي الكلي عندما يحاول أن يقدم برهاناً على قوله. الا يفترض برهان كهذا ايمانه بمنهجية معينة يسلّم بأهليتها كطريق لليقين؟ ولنلاحظه عندما يقول أعلاه عن الأنساق الفلسفية المختلفة أن واحداً منها فقط، ودون غيره، صادق. الا يفترض قوله هذا صدق قانون اللاتناقض واعترافه بموضوعية هذا الصدق وضرورته؟ يبدو أن الريبي الكلي ـ وكما لاحظ ارسطو ذاته من قبل ـ لكي يكون متساوقاً مع ذاته عليه أن يصمت كلياً. اذ ذاك ينبغي على الريبية الكلية أن تنقلب الى صمتية كلية. وحتى هذا الصمت الكلي من شأنه افتراض معيارية قانون اللاتناقض، وذلك عندما تكون الغاية منه تجنب الوقوع في المناقضة الذاتية. وهذا دليل ساطع على سقوط الريبية الكلية في المغالطة حين يحاول الريبي تشبيه قانون اللاتناقض وغيره من القوانين المنطقية بسلّم يرفسه الصاعد عليه بعد أن يكون قد صعد.

لكن اذا كانت الريبية تخفق في تحقيق أهدافها على صعيد المعرفة النظرية فإنها تحقق نجاحاً أكبر على صعيد الأخلاق والمجتمع. فهي تشترك مع الرواقية والابيقورية في السعي نحو السعادة وفي رؤية إمكانية تحقيقها في السكينة Ataraxia. لكن فيما يرى الرواقيون والابيقوريون إمكانية السكينة في المقدرة على معرفة العالم حق المعرفة يراها الريبيون في الامتناع عن الحكم epoché والاستغناء عن المعرفة. ذلك لأن اليقين، كما رأينا، غير ممكن في نظرهم بالنسبة للمعرفة ولأن في محاولته والتحمس له مكمن القلق والتشوش، مما يمنع عن المرء إمكانية السعادة والسكينة. إن الالتزام بالقيم يبقى فارغاً ما لم تتيسر لنا معرفتها على نحو مطلق، كما أن معرفتها على نحو مطلق تفترض المستحيل: إمكانية اليقين بالنسبة لمعرفتنا للعالم.

لكن الريبيين كانوا حريصين على عدم اسناد القيمة المطلقة للامبالاة التي اصبحوا يتسمون بها نتيجة لريبيتهم، مما دفعهم

الى تـأسيس ريبيتهم عـلى نحـو لا تصبح بمـوجبـه ذات قيمـة مطلقة. من هنا سعي البيرونيين مثلاً الى ابراز البرهان جنباً الى جنب مـع البرهـان المضاد بـالنسبة لكـل دعوى ممكنـة. وهـذا المسعى بـالـذات كـان مـرده الى دافـع أخـلاقي طغى عـلى فلسفـاتهم عمومـاً وأدى بهم، من خـلال الامتنـاع عن الحكم وتعليقـه، الى الامتنـاع عن الـظلم والارهـاب والى تحـاشي مواجهة الأخرين بغير الحجة والاقناع. هـذه النظرة ومـا تؤدي اليه من التسامح في علاقاتهم بالآخرين كانت تمـظهراً مجتمعيـاً لقناعة عميقة لديهم أن جميع الناس، في نهاية المطاف، يعنـون في أقـوالهم الشيء الواحـد ذاتـه لكنهم يعـبرون عنـه في طـرق مختلفة. فهل من شأن قناعة كهذه ابعاد الكبريـاء عن الريبيـين اذ تتساوى جميع القناعات في نظرهم، أم أن من شأنها كسوهم بحلة من الغـطرسة الفـائقة، اذ يبقـون، في نـظر أنفسهم، في منـأى عن الضلال من خـلال امتنـاعهم عن الحكم فيـما يبقى غيرهم من غير الممتنعين يتمرغون في اوحال الجهل والخطأ؟ في الريبية مجـال لكلا النـزعتين والأمـر يتوقف، في النهـاية، عـلى مزاج الريبي وتفضيله لأحداهما دون غيرها.

مصادر ومراجع

— **Brochard, V.,** ***Les Sceptiques grecs,*** **Paris, 1887, 1932.**
— **Hossenfelder, M.,** ***sextus Empiricus, Gruindriss der Phyrrho-nischen Skepiss,*** **Einleitung, Frankfurt, 1968.**
— Moore, G.E., *«Four Forms of Scepticism,» in: Philosophical Papers*, London, New York, 1959.
— Popkin, R.H., *The History of Scepticism From Erasmus to Descartes*, New York, 1964.
— **Richter, R.,** *Der Skeptizismus in der Philosophie*, 2Bd., Leipizig, 1904-1908.
— Russel, B., *Sceptical Essays*, New York, 1928.
— **M. Hossenfelder, « Skepis », in:** ***Handbuch der Phgil. Begriffe,*** **Bd. 5, Muenchen, 1974.**
— **Stegmüller, W.,** *Metaphysik*, Wissenschaft, ***Skepsis,*** Wien, 1954.

انطوان خوري

الزرادشتية

Zoroastrianism
Zoroastrisme
Zoroastrismus

الزرادشتية

الزرادشتية أو الزراتشتية دين ينسب الى زرادشت، النبي الآري، وهو دين معظم الفرس قبل الاسلام، أما اليوم فيدين به أقوام يسكنون كأقليات دينية في ايران والهند. ويصعب تحديد زمان ومكان ظهور هذا الدين بشكل دقيق لتعدد الروايات حول زمان ومكان ظهور زرادشت؛ فالمصادر الزرادشتية تذكر ان زرادشت اختير نبياً حوالي عام 1750 ق. م، وكان عمره آنذاك أربعين سنة، فتكون بذلك ولادته قد حصلت عام 1790 ق. م. أما المصادر الاسلامية فتقول أن زرادشت كان قد ظهر قبل الاسكندر بمائتين وثمانية وخمسين عاماً، فإذا أضفنا اليها زمان الاسكندر 330 ق. م. وأربعين سنة كانت قد مضت من عمر زرادشت قبل ظهور أمره، فإن هذا يعني أن زرادشت ولد في الربع الأخير من القرن السابع قبل الميلاد، أي حوالي 630 ق. م. ولما كانت المصادر تجمع على أن عمره كان اثنين وسبعين (أو 77) عندما قتل فإن ذلك يعني أن زرادشت عمّر حتى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد. أما المصادر اليونانية فإنها متضاربة ولا تكاد تذكر تاريخاً دقيقاً لظهور زرادشت، وتتردد في التأريخ له بين القرن العاشر والسادس قبل الميلاد. لكن معظم المؤرخين قبلوا التاريخ الذي ذكره المسلمون واعتبره بعضهم تاريخاً دقيقاً.

ومهما يكن من أمر ولادة زرادشت ووفاته فمن الثابت أنه كان أوسط أولاد خمسة لرجل يدعى بورشاسب (بورشسب). ولا يمكن معرفة الكثير عن حياة زرادشت قبل ظهور دعوته، اذ اختلطت حياته بالكثير من الأساطير التي جعلت من حياته نفسها أسطورة. ويبدو أن زرادشت نبغ مبكراً وظهر منه نفور للعادات والتقاليد والسحر الذي كان منتشراً في عصره. لقد تنقل زرادشت في جميع أنحاء الامبراطورية الفارسية، وهذا هو سر ظهور دعوته في شرق ايران في حين كانت ولادته في شمال غرب ايران وفي مدينة مراغه (ركَه) في اقليم اذربيجان. ولاقت دعوة زرادشت استجابة من بعض الذين التقى بهم أثناء تجواله في مقاطعات الامبراطورية الثلاث، بكترايا وميديا وفارس، كما استحسن الكثير بساطة الدين الجديد ووضوح تعاليمه وسمو مبادئه، واستطاع زرادشت أن يجمع حوله الكثير من المؤيدين، وقد أقبل عليه كثيرون خاصة عندما استطاع أن يغير العلاقة بين الانسان وآلهته، من علاقة خشية وخوف، يقوم الانسان بتقديم القرابين للالهة اتقاء لشرها، ويدين رقبته عبودية لكهنتها، الى علاقة محبة وتعاون وصداقة. فلقد كان زرادشت يتحدث مع أو عن ربه أهورامزدا (اورمزدا) وكأنه يتحدث مع أو عن صديق.

ولما اشتد أمر زرادشت وانتشرت ديانته وأصبح له اتباع كثيرون، حمل الدين الجديد وكتابه المقدس **الافستا** أو كما سماها العرب **الابستاق** الى الملك الآري المنحدر من الأسرة الكيانية كشتاسب، كَشتاسب، وبعد اعتناق هذا الملك للدين الجديد أصبحت الزرادشتية الديانة الرسمية للدولة واعتنقتها كل الشعوب التي كانت تسكن بين الهند شرقاً واليونان غرباً. وبلغت الديانة الزرادشتية أوجهاً في عهد الأسرة الاكمينية (الهخامنشية) التي كان كورش الكبير أول ملوكها.

إن زرادشت مثله مثل أي شخصية أخرى، أدى اعجاب

اتباعه به الى قيامهم بنسج الكثير من القصص والأساطير حول حياته، مما جعل من الصعب على المؤرخين استبيان حقائق الأمور، لكن جريان الأمور يشير الى أن زرادشت كان يهدف الى تحقيق اصلاح اجتماعي من خلال رسالته الدينية. فزرادشت لم يظهر في بيئة خالية من الأفكار والمعتقدات الدينية، فقد عبد الايرانيون قبل ذلك آلهة متعددة، تختلف باختلاف المناطق من ناحية واختلاف الأسر الحاكمة من ناحية أخرى. وكان بين آلهة الايرانيين القدماء آلهة تمثل قوى ونواميس الطبيعة، كما دان بعض الايرانيين لآلهة ذات طابع أخلاقي من أشهرها وارونا وميترا، وكانت عبادة ميترا واسعة الانتشار في شرق وغرب ايران، وتطورت هذه المعتقدات الدينية الايرانية حتى ظهرت في تعاليم وتقاليد الديانة المزدية التي سادها مراسم مذهبية معينة يجريها رجال دين مختصون. وكان انتشار هذه الديانة بين سكان المدن كبيراً، وتنسب هذه الديانة الى مزدا كبير الآلهة الذي اعتبره اتباعه إله العالم أجمع، ولعل ما يمكن أن يقال عن المزدية هنا أنها كانت تمثل انتقالاً في معتقدات الايرانيين من مرحلة الأسطورة والمعتقدات الدينية المختلطة بالأسطورة الى مرحلة دينية تتسم فيها العلاقة بين الانسان والله ببعض الوضوح والجلاء. ومع أن هذا كان عاملاً مساعداً على قبول الدين الجديد بسرعة لكن الكهنة المسؤولين عن الدين السابق (المزدية) قد أعاقوا انتشار دعوة زرادشت وبذلوا كل جهد في هذا السبيل. ولقد أدى ذلك ببعض المؤرخين الى اعتبار زرادشت مصلحاً دينياً اجتماعياً وأن الزرادشتية ليست سوى مزدية معدلة (آرثر كريستنسن، **ايران في عهد الساسانيين**، ترجمة يحيى الخشاب، بيروت، لا.ت).

أما المعتقدات الزرادشتية فقد مرت في أدوار متعددة، فقد بدأت تعاليم زرادشت على شكل أشعار وأناشيد دينية تمجد الإله أهورامزدا يحفظها الاتباع عن ظهر قلب ويرددونها في صلاتهم وفي كل مناسبة دينية ويتناقلها الأبناء عن الآباء، حتى قيام أردشير الأول بعد توليه الحكم في الامبراطورية الفارسية بمحاولة توحيد المعتقدات الدينية من خلال جمع النصوص المتعددة **للافستا** وكتابة نص واحد رسمي للكتاب المقدس للديانة الرسمية. ولكن رغم أن الزرادشتية كانت الدين الرسمي للفرس وملوكهم منذ زمان الأسرة الأكمينية أي منذ 549 ق. م. وحتى ضم ايران الى الدولة الاسلامية على يد الفاتحين العرب المسلمين عام 650 م، فلا يبدو أن الزرادشتية تمتعت بنظام كنسي(كهنوتي) الا في عهد الساسانيين الذين حكموا ايران والأقاليم التابعة لها منذ 224 م وحتى الفتح الاسلامي، ولقد تحالفت هذه الأسرة مع رجال الدين منذ بداية حكمها ويمكن إعادة ذلك الى أن جد أردشير الأول كان قيماً على بيت نار أناهيتا (اتشكده اناهيتا) في مدينة اصطخر، حيث كان يتوج ملوك الأسرة الساسانية، ومنذ ذلك الحين أصبح للزرادشتية نظام وتقليد مذهبي رسمي يقوم فيه أشخاص معينون بمهمات معينة فتشكلت طبقة رجال الدين (موبدان آثروان) وكانت تسمو على طبقات الشعب الأخرى. كطبقة رجال الحرب (ارتشتاران) وطبقة الموظفين وكتاب الدواوين (دبيران) وطبقة الفلاحين والصناع (وستريوشان وهوتخشان).

وتركزت طبقة رجال الدين في نهاية المطاف في قوم اطلق عليهم فيما بعد اسم المغان، الذين اعتبروا أنفسهم مسؤولين عن رعاية الدين وأنهم جبلوا على خدمة الالهة. واستطاع هؤلاء أن يحصلوا على حقوق خاصة بهم، فكان لهم حق القضاء واصدار شهادة الولادة وإجراء مراسم الزواج والموت ورعاية بعض المراسيم الدينية، كالتطهير ومراسم تقديم النذور والأعياد الدينية وكانوا في كل ذلك مستقلين تمام الاستقلال. وكان يحكم علاقاتهم داخل الطبقة مراتب معينة، وكانت البلاد مقسمة الى مراكز دينية يدير كل واحد منها رجل دين يسمى (موبد) وكلهم يتبعون رئيساً هو كبير الموابذة (موبدان موبد) الذي يعتبر الأب الروحي للملك، ويمثل أعلى سلطة دينية، ولا شك أنه كان المرجع الديني الأخير في كل مسائل الدين، وبالإضافة الى هؤلاء كان هناك الهرابذة، وهم موظفون مذهبيون كانوا يشغلون مناصب قضائية ويديرون المراسم الدينية في بيوت النار. وقد كان لرجال الدين دور كبير في تدبير شؤون الحياة العامة للناس، مما جعل للديانة الزرادشتية أثراً عظيماً في الحياة السياسية والاجتماعية وفي كيفية صياغة المدنية الفارسية القديمة.

أما الكتاب المقدس **الأفستا** فقد أضيفت اليه تعديلات بعد جمعه للمرة الأولى بأمر من اردشير الأول. وقد شملت هذه التعديلات تأليفات في الطب والفلك والفلسفة لمفكرين ايرانيين كما شملت أيضاً تأثيرات فكرية يونانية وهندية، واستقر النص الرسمي **للافستا** بعد محاولات من كبير الموابذة آذر مهر سبندان في عهد شابور الثاني. وأصبحت **الأفستا** موسوعة كبيرة لكافة علوم العصر في العهد الساساني، وقد قسمت الى واحد وعشرين كتاباً (نسكا) بعدد كلمات صلاة الشكر، يتا آهوويريو. لم يبق منها اليوم الا القليل الذي يشكل مجموعة من النصوص كانت مبعثرة هنا وهناك في بعض

بيوت النار وفي بيوت بعض الزرادشتيين الذين خافوا ضياع كتابهم المقدس بعد انتشار الاسلام السريع بين الفرس، خاصة أولئك الذين انتقلوا من ايران الى الهند. ولقد كتبت **الافستا** بخط **الافستا** الذي يشبه الخط السنسكريتي ويسمى، دين دبيره. وقد شرحت **الافستا** في كتاب سمي دينكرد وهو مكتوب باللغة والأحرف البهلوية، كما شرحت **الافستا** في كتاب اطلق عليه **زند** وأغلبه مكتوب بالبهلوية أيضاً، كما قام الزرادشتيون بتفسير الزند واطلق عليه **پازند**. وتذكر الكتابات الدينية الزرادشتية أن **الأفستا** كتبت يوماً بالذهب على عشرة آلاف جلد ثور وكان يحتفظ بنسختين منها أحداهما في المكتبة الملكية دزنيشت في تخت جشيد **برسپوليس**، والثانية في بيت نار آذر كشسب. وتروي هذه الكتابات أيضاً أن عدد الفاظها في عهد الساسانيين 345700 كلمة، أما النص الموجود حالياً فهو 83000 كلمة فقط.

وقد قسمت **الافستا** الساسانية الى ثلاثة أقسام: الأول ويضم الفصول المتعلقة بالعلم والفعل الإلهي، والثاني يضم الفصول المتعلقة بالعلم والفعل في العالم الأرضي، والثالث يضم الفصول المتعلقة بالعلم بما بين العالم الإلهي والعالم الأرضي. أما **الأفستا** التي بين أيدينا فتحتوي على ستة أقسام رئيسية هي الگاتات واليسنا واليشتات وخرده افستا والويسپرد والونديداد.

إن أدبيات **الأفستا** تظهر بوضوح أن **الافستا** لم تكتب في زمان ومكان واحد أو بيد شخص بعينه، ولكن الزرادشتيين لا يشكون في أن الگاتات وهي أقدم ما كتب من **الافستا**، من انشاد زرادشت نفسه، أما الأجزاء الأخرى فكتبت في أزمنة مختلفة وعلى يد اشخاص آخرين. والگاتات جزء من اليسنا ولكنها تذكر وحدها لأهميتها وقد كتبت شعراً وتختلف في أسلوبها وألفاظها عن بقية **الأفستا**، والگاتات تضم سبع عشرة قطعة (هات) من أصل اثنين وسبعين قطعة تشكل اليسنا وتقسم الگاتات الى خمسة أقسام وهي أهونود گاتا واشتود گاتا وسپنتمد گاتا ووهوخشتر گاتا ووهيشتوا يشت گاتا وكلها أناشيد في تمجيد ومدح أهورامزدا وثنائه.

أما اليسنا فهي أناشيد عباده. فيها شكر لأهورامزدا وثناء على مخلوقاته الطيبة مثل أمشا سپندان وايزدان. واليسنا مليئة باطراء الطهارة والثناء على الصدق والجمال والحياة والحرية وذم النذالة والكذب والغضب والقبح والحقد. وفي اليسنا وصف للانسان الذي يقدس مزدا بأنه صاحب الفكر الحسن والقول الحسن والفعل الحسن (پندارنيك، گفتارنيك، كردارنيك).

انه الذي يبتعد عن الأنذال والكذابين، إن الذي يعبد مزدا يقدس الماء والنبات والأرض والسماء والانسان والحيوان وكل المخلوقات الطيبة، وفي آخر اليسنا يبدو من يعبد مزدا طالباً للسلام والصلح بين المخلوقات.

واليشتات أطول أجزاء **الافستا** الموجودة ولا تبدو واحدة في الأسلوب أو في طريقة النظم ويبدو أكثرها مضطرباً في وزنه ولغته، وتضم اليشتات مدحاً للخالق أهورمزدا والاشاسبندان وايزدان، كما تضم كثيراً من الأساطير والحكايات ووصفا لبعض الحروب الايرانية، وقد أوحت اليشتات الى الفردوسي معظم ما جاء في ملحمته الشعرية المشهورة «الشاهنامه» من قصص وأخبار ملوك ايران قبل الاسلام.

والونديداد تعتبر الجزء الفقهي من **الافستا**، وفيها الكثير من التشريعات والقوانين التي تحكم الحياة الفردية والاجتماعية، وما يناله الانسان على أفعاله من ثواب أو عقاب وكلمة داد حكم نفسها توحي بما يقصد بكلمة قانون. كما تذكر الونديداد ما يحصل من شر على هذه الأرض نتيجة للخراب الذي يحدثه الشيطان وما يعم من خير نتيجة زراعتها واستقلالها.

أما الويسپرد، وهو أقصر أجزاء **الأفستا**، فيشمل تراتيل وأناشيد في تمجيد الشرف والعفة والطهارة وكل ما هو مستحسن، وفيه ذكر للآلهة والملائكة والعالم الخيِّر والسماء وما فيها والأرض وما عليها، كما يشمل وصفاً لكيفية العبادة والصلاة وأوقاتها في الليل والنهار وما يطلب من الزرادشتي أن يقوم به في الأعياد والاحتفالات الدينية.

أما **خردة افستا**، **الافستا الصغيرة**، فهي مختارات من **الافستا** قام بإعدادها كبير الموابدة، آذر پاد مهر اسپندان، في عصر شابور الثاني، ليسهل على اتباع الدين القيام بواجباتهم الدينية. وتشمل ما يتلوه الزرادشتي في صلاته أو في أعياده واحتفالاته الدينية، وكذلك النصوص التي يجب قراءتها في المراسيم الاجتماعية كالزواج والعزاء أو عند لبس السدره مراسم التعميد. كما يشمل هذا القسم أيضاً التقويم الزرادشتي وأسماء الأشهر والأيام.

لقد تعرضت المعتقدات الزرادشتية الى تعديلات لعل أهمها التعديلات التي طرأت بعد انتشار الدين الاسلامي في ايران، فرغم أن ثنوية الخير والشر والنور والظلمة تبدو ظاهرة في العقائد الزرادشتية، فلا يمكن القول بأن الزرادشتية تعتقد بالثنوية في التأليه، ففي بداية **الأفستا** يذكر زرادشت «إني أعبد الإله الذي كان دائماً وسيبقى ابداً، إني أعبد الاله المتعالي بفكره، الواحد في العالمين والخالق لهما والذي اسمه

اهورامزدا». إنه لا بد من القول بأن الزرادشتية دين توحيد، رغم أن درجة التوحيد في هذا الدين لا ترقى الى مستوى التوحيد الذي جاءت به الأديان السماوية السامية. أما الثنوية فإنها تبدو ظاهرة في تضاد قطبي الفكر الحسن (سپنامينو) والفكر الخبيث (انكره مينو) في البشر. إن الشيطان (اهريمن) لم يذكر قط في الافستا مقابل اهورامزدا، بل إنه يذكر دائماً مقابل الفكر الحسن، لذلك لا يمكن القول بأن الزرادشتية تفتقد بوجود الهين، اله الخير واله الشر، إن الاله الذي يستحق العبادة والثناء، الاله الخالق هو اهورامزدا. ويستند الزرادشتيون في اعتقادهم بالتوحيد الى دليل مفاده، أن الانسان رغم ما فيه من ضعف يستطيع بأفعاله الحسنة أن يهزم الشيطان (اهريمن) فهل يمكن اعتبار الشيطان إلهاً بعد ذلك؟ هذا واعتقد مفكرون مسلمون بأن الزرادشتية دين توحيد.

والاله، اهورامزدا لا يتمتع بنفس الصفات التي تتمتع بها آلهة الديانات الأخرى، فلا نجد ذكراً لصفات الرحمة والشفاعة والجبروت والقهر وكما أن أهورا مزدا لا يبدو في الافستا مطلق الارادة والقدرة، اذ نراه يدعو الملائكة المقربين الستة (امشاسپندان) والطاهرين (ايزدان) والانسان الكامل (فره وهو) لمساعدته في شؤون الخلق وقمع الشر وطرد أهريمن. ونرى زرادشت يقطع عهداً على نفسه بالقيام بذلك. فهو يقول في بند 8 من هات 43 من الكَاتا «أي اهورامزدا. انا زرادشت، أتعهد بمحاربة الكذب بكل ما أوتيت من قوة وبمساعدة كل محبي الحقيقة، حتى أصل بذلك الى ملكوتك الخالد اللامتناهي. هكذا سأكون لك عابداً شاكراً أبداً». لكن العلم المطلق هو احدى صفات اهورامزدا الذي يعلم الغيب.

أهورامزدا هو خالق النار والشمس والقمر وكل ما في السماء وكل ما في الأرض من ماء ونار وتراب ونبات وحيوان وانسان، هو خالق كل هذه المخلوقات الطيبة. إنه مصدر النور والخير الذي لا ينضب، كما انه هو الذي يحاسب الناس على ما اختاروه في حياتهم، فإذا اختاروا طريق الخير نجوا ونالوا ثوابه وإن اختاروا طريق الشر (اهريمن) شقوا ونالوا عذابه.

هذا وقدس الزرادشتيون بعض ظواهر الطبيعة ونواميسها واعتبروا كل ما فيها طاهراً أصلاً، وإن كان نجاسة هي من فعل الشيطان (اهريمن). لقد اعتبر الزرادشتيون الماء طاهراً ورأوا أبقاءه بعيداً عن النجاسة والاستفادة منه فقط في الشرب وري المزروعات من أجل أن تظهر مظاهر الخير على الأرض المزروعة، فكل أعمار للأرض هو تجلٍ لاهورامزدا وكل خراب فيها من فعل الشيطان. ولقد قدس الزرادشتيون أيضاً النور فقدّسوا الشمس والنجوم وجعلوا من النار قبلة يتجهون نحوها في صلاتهم وأثناء دعائهم، يقول زرادشت في الفقرة الأولى من الكردة الثانية من هفتن يشت «يا خالق الخلق، يا خالق العالم الذي لا مثيل له، يا واهب كل شيء ومختفي عن كل عين، إن هذا النور الذي أقف أمامه هو نور خلقك وهو قبلتي التي بها أرجو أن أقترب من نور حقيقتك الذي يفوق كل نور». لقد بلغ من تقديس الزرادشتيين للنار أن جعلوا لها بيوتاً تكون مكان عبادتهم (اتشكده). فيها يؤدون صلاتهم ويقدمون نذورهم وتقام حفلات الزواج والأعياد وكل المراسم التي لها علاقة بحياة الانسان.

ولقد ذكرت الافستا خمسة أنواع للنار، النار التي في بيوت النار أو تلك التي ينتفع بها الناس في حياتهم (برزى شوه). والنار التي تسري حرارتها في جسد الانسان والحيوان (وهو فريانه) والنار التي تسري حرارتها في النباتات. (اوروازيسته) والنار التي تحدث منها الصاعقة بين الغيوم (زيستا) والنار التي تنير الجنة تحت أقدام اهورامزدا (اسپنيشته) ويطلق الزرادشتيون على النار المقدسة في معابدهم اسم آذر وهي في نظرهم مولودة (مخلوقة) اهورامزدا. ومن بين بيوت النار التي اشتهرت في تاريخ الأمبراطورية الايرانية آذر فربغ في الشرق وآذر كَشتسب في اقليم اذربيجان وآذر برزين مهر في شرق الامبراطورية أيضاً. كما اشتهر في زمان حكومة الساسانيين بيت نار أناهيتا. وكان الزرادشتيون ان أرادوا تأسيس بيت نار جديد فإنهم يقومون بنقل شعلة له من أحد هذه البيوت.

ومن المقدسات الزرادشتية ما سموه، المقدسات الخالدة، وهي صفات للإله يمكن أن تنعكس في الانسان وتتجلى فيه، فإذا تمت في النفس البشرية استطاعت هذه النفس أن ترقى الى رتبة الكمال، وهذه الصفات هي الفكر الحسن (وهو منه) والطهارة والصدق (أشا وهيشتا) وضبط النفس والتحكم بالارادة (وهو خشتره ويئريا) والتواضع والمحبة (آرمثي تي) والسعادة والصحة (هه اروتات) وعمران الأرض (هروتات) والخلود (امرتات).

وقد فرض على اتباع الديانة الزرادشتية أن يؤدوا خمس صلوات في اليوم صلاة الصبح (كَاه هاون) وصلاة الظهر (كَاه رفتون) وصلاة العصر (كَاه ازيرن) وصلاة الليل (كَاه عيوه سرتيرم) وصلاة الفجر (كَاه اشهن)، وهناك صلوات خاصة تقام في مراسم خاصة بعضها يطول وبعضها يقصر، ويتخللها

قراءات قطعات من الافستا وأدعية أهمها (اشم وهوريتا اهويئرو).

وفي الزرادشتية مراسم وتقاليد مختلفة من أهمها ما يشبه مراسم التعميد في الدين المسيحي. وهي مراسم لا بد منها لكل طفل زرادشتي بمجرد بلوغه 7 سنوات. حيث يقوم الموبد في هذه المراسم بقراءة العهد الذي يقطعه الطفل على نفسه ليصبح زرادشتياً معترفاً به وهذا نصه «اني اعترف بأني على الدين الذي يدعو لعبادة الاله وسأبقى عليه، ذلك الدين الذي جاء به زرادشت. كما واثني على الفكر الحسن والقول الحسن والفعل الحسن، والدين الذي يدعو الى عبادة اهورامزدا والى الابتعاد عن الحرب وسفك الدماء والى ترك السلاح والى التآخي والمحبة «ويكرر الطفل ذلك بعد الموبد كلمة بكلمة، ثم يقوم الموبد بإلباس الطفل السدرة والكشتي، (وهو لباس يشبه ذلك اللباس الذي يرتديه لاعبو التاكواندوا) ويبقى الطفل يرتدي هذا اللباس حتى يبلغ الخامسة عشرة من عمره، فاذا أراد خلعها بعد ذلك تجرى له مراسم خاصة. (شريعتي، علي، جامعة شناس اديان، طهران، 1340، ص 303).

والزرادشتية تعتقد بالحياة الأخرى والثواب والعقاب، ففي بند من هات (30) من الگاتا ينصح زرادشت الناس بقوله «أيها الناس اسمعوا وعوا هذه الحقيقة، وفكروا بها بدقة وعمق، كل واحد منكم، ذكراً كان أو أنثى، عليه أن يختار بين الخير والشر، أيها الناس اتقوا اليوم الآخر قبل حلوله ولتقوموا بنشر الدين الحق». وفي بند 4 من هات 8 من الگاتا يقول «باتباع طريق الحق والفكر الطيب سأصل الى الفردوس، إني سأعمل بكل ما أوتيت من قدرة ليلبي الناس دعوة الحق والصدق لأني أعلم بما قرره الاله الخالق العالم والواحد من ثواب للأعمال الصالحة».

لقد أقام زرادشت السعادة في هذه الدنيا على ثلاث قواعد رئيسية، الفكر الحسن (هومت) والقول الحسن (هوخت) والفعل الحسن (هورشت)، وجعل الحياة مسرحاً للصراع والجدال بين الخير والشر، وكلف الانسان أن يبتعد عن الشر ليفوز الخير في النهاية وهذا اعتراف من زرادشت بحرية الانسان في حقه باختيار الخير أو الشر ومسؤوليته عن ذلك. فاذا اختار الانسان طريق الخير وتخلق بالخصائل السبع التي تسمو بنفسه نحو الكمال والسعادة فإنه يكون قد اختار طريق الخلاص والنجاة.

اذا حصل ذلك فإن هذا الانسان يصل الى مرتبة التكامل (فره وهر) الذي يعني مثال الانسان وروحه المتكاملة المتسامية، إن «فره وهر» قدرة وهبت للإنسان وحلت فيه لتدفعه وترشد روحه نحو الكمال في هذا العالم، فإذا ما مات عادت الى أصلها من حيث جاءت وستبقى له حتى يوم البعث. وقد صور نحاتون زرادشتيون (فره وهر) على شكل لوحة يتألف قسمها الأعلى من وجه لرجل شيخ وحكيم رافعاً احدى يديه للأمام وللأعلى باتجاه اهورامزدا وفي يده الأخرى حلقة تعني العهد وميثاق البقاء على دين اهورامزدا وله جناحان من ثلاث طبقات تمثل الفكر الحسن والقول الحسن والفعل الحسن، وفي وسطه دائرة تعني لا نهائية الزمان ويتعلق بالدائرة زائدتان تعنيان قوتي الخير والشر، ويرتدي الشيخ ثوباً أسفله متشكل من ثلاث طبقات تمثل الفكر الخبيث والقول القبيح والفعل السيء.

أما وجهة نظر الزرادشتية في الخلق فقد اختلطت بالأسطورة والخرافة وقد عدلت، وحذف منها بعد الاسلام كل ما يتعلق بالنظرية الزروانية القائلة بأن الزمان هو أب كل شيء ووالد الآلهة. وتقول النظرية الزرادشتية بأن الدنيا تمر في دورات زمانية معينة، ويبدو الانسان الأول، (كَيومرد) أي صاحب الحياة الفانية، من مخلوقات الدور الثالث الذي يعقب فترتين، في الأولى يكون كل شيء من مخلوقات اهورامزدا موجوداً بالقوة (مينوكيها) ومدتها ثلاثة آلاف سنة، وفي الثانية، يبقى الشيطان (اهريمن) في الظلمات مشلولاً عن القيام بأي فعل ومدتها أيضاً ثلاثة آلاف سنة، ثم لا يلبث أن يخرج من ظلمته ليقوم بقتل الانسان الأول، ولكن بعد أربعين عاماً يخرج من بذرة الانسان الأول المخبأة في الأرض أول زوج من البشر هما (مشيك). و (مشيانك) لتبدأ فترة جديدة هي فترة الاختلاط بين الجنسين (كَوميزشن)، وبفعل ما يقوم به الشيطان من أفعال تخريبية يبدأ الاختلاط أيضاً بين الخير والشر. ويلعب الانسان دوراً هاماً الى جانب اهورامزدا في مكافحة الشر ومحاربة الشيطان، فمن استطاع من بني البشر أن يكون الى جانب الخير فإنه في الآخرة، وعندما يرد اهورامزدا جميع مخلوقاته اليه يمر بسلام على الصراط المستقيم نحو الجنة (بهشت). وبعد ثلاثة آلاف سنة يظهر زرادشت الذي يرشد البشر الى الدين الذي يدعو الى عبادة الاله واتباع الخير ومحاربة الشر. وبعد ذلك لا يبقى من حياة العالم سوى ثلاثة آلاف سنة، يبعث كل الف منها شخص من اعقاب زرادشت، يقوم بتجديد العهد والميثاق. وفي الألف سنة الأخيرة تقوم الحرب الحقيقية والنهائية بين الخير والشر، حتى يتحقق النصر النهائي

للخير ولأهورامزدا ومخلوقاته الطيبة. وأخيراً يبعث الموتى جميعاً ويقع النجم المذنب(جوتچهر) على الأرض فتشتعل وتذوب جميع المعادن على الأرض وتنتشر كأنها سيل ملتهب، وعلى الناس جميعاً أن يعبروا هذا السيل الذي يكون على الأتقياء برداً وسلاماً وكاللبن الساخن يطهرهم وهم ماضون في طريقهم الى الجنة. بعد ذلك تبقى الدنيا المطهرة في سكينة وأمن دائمين (فرشكرد).

وفي مجال الحياة الاجتماعية. فلا يلاحظ في الافستا أو في التقاليد الزرادشتية تمايز بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، ويبدو أن زرادشت في أدعيته وأناشيده لم يميز بين الذكر والانثى لأن اهتمامه كان منصباً على التمييز بين الانسان الطيب الخيّر والانسان الخبيث الشرير بغض النظر عن جنسه. أما الزواج فهو أمر مقدس في التقاليد الدينية الزرادشتية ولكن لا تعدد في الزوجات أو الأزواج. ويخضع الزواج لمراسم مذهبية واجتماعية خاصة وهو على أنواع:

1 ـ الزواج الذي يتم بين رجل وامرأة للمرة الأولى. فاذا كان بموافقة والديها سمي (بادشاه زني)، واذا تم بمجرد بلوغ الرجل والمرأة السن القانوني دون أخذ موافقة والديها فيطلق عليه (خودسرزني).

2 ـ زواج البنت عندما تكون الخلف الوحيد لوالديها ويسمى (ايوك زني). وبموجب هذا الزواج يكون الولد الأول من زواجها ولداً بالتبني لوالديها، ويلحق به اسم والدها ويتمتع بكافة حقوق الابن الشرعي له.

3 ـ وفي حالة وفاة ولد ذكر للعائلة بعد بلوغه سن الرشد وقبل الزواج، فإن عائلته تقوم بتزويج أخته لرجل ليصبح أول ولد ذكر لها ولداً لعائلتها ويحل محل الولد المتوفي، فيحمل اسمه ويكون له حقوق الابن الشرعي للعائلة. ويسمى هذا الزواج (سترزني).

4 ـ زواج الأرمل أو الأرملة ويسمى (چكرزني).

وعن الأعياد والاحتفالات الزرادشتية فهي كثيرة للغاية ومعظم هذه الأعياد موسمية، فقد عرف الفرس القدماء التقويم وجعلوا السنة تتكون من فصلين، الصيف ويطول سبعة أشهر والشتاء ومدته خمسة أشهر فيكون مجموع أشهر السنة اثني عشر شهراً مرتبه على النحو التالي، فروردين، ارديبهشت، خرداد، تير، مرداد، شهريور، مهر، ابان، آذر، دي، بهمن، اسفند، وكل شهر منها مؤلف من ثلاثين يوماً، فيكون مجموع عدد ايام الأشهر 360 يوماً يضاف اليها خمسة أيام في نهايتها تسمى (پنجه أو اندرگاه) فيكون مجموع أيام السنة 365 يوماً. وبعد كل ثلاث سنوات يضاف الى السنة الرابعة يوماً واحداً يطلق عليه (اورداد). أما الأسبوع فلم يكن معروفاً بأيامه السبعة بل كان لكل يوم في الشهر اسم خاص به وكانت الأيام مرتبة في أربع مجموعات؛ المجموعة الأولى والثالثة في كل واحدة ثمانية أيام والمجموعة الثانية والرابعة في كل واحدة سبعة أيام. أما أيام الشهر فهي مرتبة على النحو التالي. أيام المجموعة الأولى: اهورامزدا، وهمن، ارديبهشت، شهريور، سبندار مذ، خورداذ، امرداد، دذو. والمجموعة الثانية، آذر، آبهان، خوار، ماه، تير، گوش، دذو. والمجموعة الثالثة، مهر، سروش، روشن، فروردين، ورهران، رام، واذ، دذو والمجموعة الرابعة، دين، آرد، اشتاد، اسمان، زامداذ، مهرسپيد، انه گران.

وفي كل شهر يكون اليوم الذي يتفق فيه اسم الشهر مع اسم اليوم، عيداً رسمياً تقام فيه بعض المراسم الخاصة التي تتفق في كثير من الأحيان مع بعض المواسم الزراعية في ايران، واشهر هذه الأعياد مهرگان في شهر مهر وتيرگان في شهر تير حيث تقام احتفالات خاصة. تتفق وموسم الحصاد وجني الثمار.

أما أكثر اعياد الايرانيين شعبية فهو عيد النوروز وهو عيد رأس السنة التي تبدأ عادة في أول أيام الربيع الذي يتفق مع الحادي والعشرين من شهر مارس آذار من كل عام ميلادي، وتقام به احتفالات خاصة تستمر خمسة أيام وله مراسم خاصة كجلوس العائلة حول مائدة تحتوي على سبعة أشياء تبدأ اسماؤها بحرف السين. وقد بلغ من شدة تعلق الايرانيين بعيد النوروز أنهم لا زالوا يحتفلون به حتى الآن مسلمين وزرادشتيين.

وهناك أعياد تعرف باسم (گاهنبار) وهي أعياد موسمية يستمر كل منها خمسة أيام. ويربط الزرادشتيون بينها وبين مراحل الخلق الستة عندهم، خلق السماء والماء والأرض والنبات والحيوان والانسان على التوالي. أما هذه فإنها مرتبة على النحو التالي: عيد وسط الربيع (ميديوزرم) ويبدأ في الحادي عشر من شهر ارديبهشت وعيد وسط الصيف (ميديوشم) ويبدأ في الحادي عشر من شهر تير. وعيد آخر الصيف (پيته شهم) ويبدأ في السادس والعشرين من شهر يور، وعيد الخريف (خزان أو «ايا سرم») ويبدأ في السادس والعشرين من شهر مهر، وعيد السكون (ميد يارم) ويبدأ في السادس عشر من دي، وعيد الاعتدال (همسپتمديم) ويكون في آخر خمسة أيام من السنة.

وقد أثرت الأفكار والمعتقدات الزرادشتية في كل المذاهب الفلسفية والدينية التي جاءت بعدها. لقد سبي اليهود أثناء السنوات الأخيرة من حياة زرادشت.

اطلق سراحهم الملك الاكميني (الهخامنشي) كورش، وقد أخذ اليهود ببعض الأفكار الزرادشتية كفكرة الشيطان. كما كانت العلاقة وثيقة بين المسيحيين والزرادشتين، اذ اعترف الزرادشتيون بالمسيح نبياً وزاروه في المهد وتذكر التقاليد المسيحية أن كهنة الزرادشتين قدموا للطفل هدايا كثيرة وثمينة. وتأثير الزرادشتية واضح في بعض المعتقدات المسيحية كفكرة الأرواح الخيرة والأرواح الشريرة وهزيمة الشيطان وأخيراً فكرة الجنة مأوى الصالحين.

لكن تأثير الأفكار الزرادشتية كان عظيماً على الفكر الفلسفي الاسلامي، اذ كان الاتصال مباشراً بين التراث الفارسي والفكر الاسلامي، فلقد نقل التراث الفارسي كله تقريباً بما فيه كتاب الافستا الى اللغة العربية وكان من بين الذين قاموا بترجمة التراث الفارسي للعربية عبدالله بن المقفع وأبو بكر محمد بن زكريا الرازي والبيروني وغيرهم كثيرون، وقد أثر هذا التراث في صياغة بعض أفكار الفلسفة الاسلامية وخاصة: الاشراقية منها. فتأثيرها واضح في كتب ورسائل شهاب الدين السهروردي (المقتول). الذي استعار بعض مصطلحات الزرادشتية ومفاهيمها كمفاهيم النور والظلمة للدلالة على الخير والشر أحياناً والوجود والعدم أحياناً أخرى، وسمى بعض الأنوار بالأنوار الاسفهبذية والنور الأقرب كما يقول «ربما سماه بعض الفهلوية (بهمن) ويصرح بأن زرادشت قد شاهد الذوات الملكوتية والأضواء «المينوية»»، وهي عنده ينابيع الخرّة والرأي التي أخبر عنها زرادشت «وفي بعض نسخ كتاب الحكمة الاشراقية يقول «وزعم الحكيم الفاضل زرادشت أن أول ما خلق الله من الموجودات بهمن ثم ارديبهشت ثم شهريور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد». وارديبهشت عنده رب نوع النار وشهريور رب نوع السماء واسفند ارمذ رب نوع الأرض وخزداد رب نوع الماء ومرداد رب نوع الشجر والنبات أما بهمن فهو النور الأقرب الذي تتسلسل منه كل الموجودات. ولقد بقي تيار الاشراق حياً بعد ذلك حتى في كتابات صدرالدين الشيرازي المتوفى 164 ولم يقتصر تأثير المعتقدات الزرادشتية على الفلاسفة المسلمين فقد تأثر شعراء مسلمون حكماء ومتصوفة أمثال حافظ الشيرازي ومولانا جلال الدين الرومي وكذلك ابو العلاء المعري وغيرهم بتلك المعتقدات بشكل أو بآخر.

مصادر ومراجع

- آباداني، فرهاد، **كوشه اي ازفرهنك ايران باستان**، طهران، 1347.
- آذر كشب، أردشير موبد، **مقام زن در ايران باستان**، طهران، 1345.
- **آثيني بركز ارني جشنهاي ايران باستانس**، طهران، 1341.
- اوستا، جمع وتحقيق ابراهيم پورداود، مجلدات: **كَاتاها، ويسپرد، سوسيانس، آناهيتا، يشت ها، خرده اوستا، يسنا، يادداشتهاي كَاتاها**.
- ـــــ، **مختارات من الافستا**، جليل دو ستخواه، طهران، 1355.
- البيروني، ابو ريحان، **الآثار الباقية من القرون الخالية**، تحقيق وتقديم Eduard Sachau، لايبزيغ، 1933.
- جعفري، علي اكبر، **پيام زرتشت**، طهران، 1351.
- سهروردي، شهاب الدين يحيى، **مجموعة تصنيفات شيخ اشراق**، تصحيح ومقدمة هنري كربين، طهران، 1355.
- شهرستاني، ابو حزم، **الفصل بين الملل والنحل**، القاهرة، 1317.
- صفا، ذبيح الله، **مزاد برستي در ايران**، طهران، 1347.
- نصر، سيد حسين، **معارف الاسلامي درجهان معاصر**، طهران، 1348.

- Christansen, A., «Etudes sur le Zoroastrisme de la perse antique», *Det Kongelige Danske videnskabernesSelsKabs historik-Filologiske Meddelelser, xv.* 2,1928.
- Frye, R.N., *The Heritage of Persia*, London, 1965.
- Henning, U. B., *Zoroaster*, Oxford, 1951.
- HertzFeld, E, *Arehaeological History of Iran*, London, 1935.
- Jackson, A.W.U, *Zoroaster*, «The prophet of Ancien Iran,» New York., 1919.
- NeyBerg, H.S., *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938.

سلمان البدور

السريالية (في الأدب)

Surrealism
Surréalisme
Surrealismus

مع بزوغ فجر الحركة السريالية حدَّد رئيسها اندريه برتون السريالية بقوله: «إن السريالية هي آلية نفسية صافية، نقترح بها شرح، اما شفهياً وإما كتابياً، وإما بأية طريقة أخرى، الانتظام الحقيقي للفكرة. إنها إملاء للفكرة في غياب كل رقابة يمارسها العقل، وخارج كل انشغال جمالي أم أخلاقي. إن السريالية ترتكز على الإيمان بالحقيقة الراقية لبعض أشكال الترابط المهملة لحدها، وعلى نفوذ وفاعلية الحلم، وعلى اللعبة النزيهة للفكرة. أنها تنزع إلى التهديم القطعي لكل الإواليات النفسية، وإلى الإحلال مكانها، عند حل أهم مشاكل الحياة».
(A. Breton. *Manifeste du surréaliste, Gallimard, 1924,* Idées, 1972, P. 35.

إننا نلاحظ في تعريفه هذا، رفضه لفكرة قيام مدرسة أدبية أو حتى لمشروع أي أدب سريالي، لقد أعطت لنفسها مهمة فلسفية تبغي معرفة الفكر من خلال طريقة الآلية النفسية Automatisme Psychique، مسلمة ان الفكر يقدم نفسه من خلال ترابط الأفكار والحلم وحالة الشرود العقلي. وليس علينا لكي نصل إلى ذلك، إلا إزاحة قوة الإدراك لحساب بعض القدرات العقلية التي كانت مقموعة أو مبخسة، كالمتخيلة والحساسية...

لكن هذا التعريف خضع خلال الزمن لبعض المتغيرات. فبعد البيان الأول الذي يفصح فيه برتون عن توجهات الحركة، لاسيا لجهة اعتناقها المادية التاريخية، كأنما أحس بالحاجة إلى شرح طبيعة هذه الحركة فكتب سنة 1934 كراساً تحت عنوان **ما هي السريالية؟** يقول فيه: إن السريالية هي نتاج من تاريخ الناس، لذلك فهي تحمل تغيرات. بعد أربع سنوات وخلال المعرض السريالي العالمي الأول في باريس، أصدر السرياليون معجماً مختصراً للسريالية حيث نلاحظ وجود هذا المقطع فيه من البيان الأول: «كل شيء يحمل على الاعتقاد أنه يوجد نقطة ما في الذهن توصل ما بين الحياة والموت، الحقيقي والمتخيل، الماضي والمستقبل، المتواصل واللامتواصل، العالي والمنخفض. وعبثاً أن نبحث عن دافع آخر للنشاط السريالي غير الأمل في تحديد هذه النقطة».

يتضح لدينا من خلال هذه التعريفات القصيرة، أنه لا يمكن للسريالية أن تتجمد في صيغة واحدة، فهي حركة نشطة تطورت بفعل أعضائها، خلال الزمان والمكان، إنها تريد أن تبقى ديناميكية وفي حركة مستمرة. إن برتون من خلال كونه رئيساً للحركة ومتكلماً باسمها، فرق بين السريالية الخالدة التي نجد عناصرها في كثير من الثقافات العالمية، وبين السريالية التي تكونت تاريخياً في فرنسا بين 1924، تاريخ أول بيان صدر عنها و1969، تاريخ انحلال عقد الجماعة، أي ثلاث سنوات بعد وفاته. إن التواصل بين الاثنتين مستمر ودائم، فالسريالية التاريخية أي التي تكونت في فرنسا، شربت من منابع السريالية الخالدة، كما أن هذه الأخيرة قد استعادت حياتها بوجود أناس حساسين للغاية.

حددت معالم السريالية في مسيرتها التاريخية حربين عالميتين، حيث ان الأولى أطلقتها والثانية أحبطتها. لذلك فإن السريالية تمثل ثاني أزمة في الوعي الأوروبي مشابهة لتلك التي طبعت القرن الثامن عشر، من حيث إنها احتجت على القيم القائمة ورفضتها وأدخلت المقولات العلمية الرائجة في زمانها؛ كالفيزياء النسبية لأنشتاين، ومدرسة التحليل النفسي،

والماركسية. . .، ثم حاولت اكتشاف العوالم الغامضة للنوم ولـلأحلام، للصدفة والرغبة، وأخيراً للاوعي. إنها رفضت أيضاً التناقضات المزدوجة كالعقل ـ الجنون، الحقيقي ـ الوهمي، طفل ـ بالغ، يقظة ـ حلم. هنا تبتعد السريالية عن الظلامية حين تؤسس لرؤية موحدة للإنسان في حالة متواصلة من الاكتشاف والإبداع، وقد استعاد كل عناصر قواه.

إن تأثير السريالية على المجتمع يفهم من خلال محاولتها التعريف بأخلاقية جديدة، تربط بين ثلاث مفردات «الحرية، الحب، الشعر». لم يكن هم السريالية السيطرة على الأدب، لكنها تمسكت بالتعبير الإنساني بكل أشكاله. لقد انطلقت من أهداف فلسفية محددة وحاولت سبر غور حقل المعرفة. ولتحقيق هذه الأهداف لم نجد السريالية ضرورة للتحلي بالقدرات الفنية فكل ما يلزم هو الصفات الخلقية لكل واحد وعزمه التخلي عن نظرية الفن للفن، والفعل من أجل الفعل، والغاية تبرر الوسيلة، لصالح ممارسة ثورية للفن. وما يلزم أيضاً هو تعاضد كل القوى والأساليب؛ فالشعور بالجماعة يتجاوز الشعور بالفرد.

لقد نسجت أقاويل كثيرة حول عملية طرد بعض أعضاء المجموعة من الحركة السريالية، وحول التناقض بين طروحات أعضائها، مما يبعث على القول إن الحركة حاولت أن تعمل من خلال جسم واحد يأخذ بعين الاعتبار الإرادات المختلفة للأعضاء، لذلك فقد تأثرت بدينامية الجماعة. لقد اختارت لنفسها أن تكون ضد المؤسسية، لكنها أجبرت على الالتزام ببعض قواعد المؤسسة؟ مما أدى إلى تفجير العلاقات بين أعضائها.

لقد تأثرت السريالية ببعض المذاهب الفلسفية: كالباطنية، إلا أنها رفضت عندها مقولتها حول التسامي، والأروحية، لكن دون أن تقبل طرحها حول وجود عالم آخر؛ وعنيت السريالية أيضاً بالتحليل النفسي الذي أسهم أعضاؤها بنشره في فرنسا ولم تكن غايتهم الشفاء من العلل النفسية. كما عنوا أخيراً بالطروحات الماركسية ولكن غايتهم كانت التمسك بالجوهر أو المهم الذي يخدم كيانهم المبدع.

وعلى الجملة، فقد اعتمد السرياليون على نظريات قائمة من أجل اعادة صياغة الإدراك الإنساني على نحو يخدم على أكمل وجه مشروعهم الشعري حيث يندمج الذاتي والحسي، وتتطور التجربة الداخلية على حساب الإيديولوجيات الثابتة.

1 ـ أخلاقية جديدة:

1 ـ الحلم والعمل:

إن فكرة التمرد المطلق مهمة جداً في تصور الحركة السريالية؛ حتى أن برتون لم يتردد في **بيانه الثاني** في اعتباره عقيدة. أما بالنسبة لفرديناند آلكيه **Ferdinand Alquié**، فإنه يعتبر مبدأ الرفض السريالي واقعاً عاطفياً ومعاشاً يعبر عن احتجاج الإنسان بكليته، وقراره في تدمير ما يعيقه وما يحد من طموحاته.

أما فيما يخص سارتر **J. P. Sartre**، فإنه أعطى حكماً نقدياً حول التمرد في كتابه **ما هو الأدب**، ولم يغب عن ذهنه الانتماء البورجوازي للسرياليين الذين يؤلفون الحركة، وهو يعتمد على النظرية الفرويدية حين يفسر السريالية على أنها احتجاج ضد الأب.

إن التمرد ليس غاية في حد ذاته، فالتدمير يجب أن يطول، الشروط المؤقتة للوجود، من أجل تأكيد قيم أخرى بديلة منها. لقد اعتنق السرياليون مقولة رامبو **Rimbaud** «تغيير الحياة»، وبيانهم الأول ينتهي بهذه الكلمات: «إن العيش أو الموت هما حلان خياليان أما الوجود فهو في مكان آخر».

لقد تمظهر الرفض السريالي في البدء بشكل العنف وإثارة التحدي واعتبره برتون سنة 1952 في كتابه **المرايا السوداء للفوضى**، ميلاً لإرادة القطع مع النسق الاجتماعي السائد التي ظهرت منذ 1924 عبر عدة محاولات لتحدي الرأي العام؛ ففي سنة 1920، توافق الفريق السريالي مع آرتو **Artaud** في اعتباره أن هدف الثورة السريالية ليس تغييراً في النسق الفيزيائي والظاهر للأشياء بل إنه خلق حركة إبداع في الذهنيات.

لكن السرياليين لن يبقوا عند حدود هذه المقولة التي حكم عليها فيما بعد بأنها مثالية. لذلك نراهم يعطونها فيما بعد معنى أكثر واقعية إثر تموضع فعلهم وحركتهم داخل الحقل السياسي. إلا أن هجومهم على المؤسسات سيظل متلاحقاً، حتى خلال مرحلة انتمائهم الماركسي، وفي هذا الإطار يمكننا فهم موقفهم الرافض للجيش وللدين.

أما بالنسبة لعلاقة السريالية بالحرية فنستطيع القول انه منذ ولادة الحركة كان تركيزها على التمرد هو هدف بحد ذاته. لكن ما تمرد السرياليون عليه في البدء كان الكيان الأخلاقي وأحياناً الكيان الاجتماعي ولم يكن السياسي. إلا أن تطور الأحداث وخاصة حرب الريف التي دخلتها فرنسا في المغرب،

أجبرت السرياليين على أخذ موقف من المتمردين، وممن يساندهم في فرنسا أي الشيوعيين. من هنا كان التقارب مع الشيوعيين، وفي هذا الإطار كتب بيان في **الثورة أولاً ودائماً**.

يصعب علينا هنا أن نحلل تاريخ العلاقة بين الحركة السريالية وبين الحزب الشيوعي، لكنها اتصفت عموماً بالتجاذب والتنافر، وهذا التأرجح في العلاقة بينهما يعود إلى توتّر السرياليين الداخلي، الذي كان مصدره اعتناق السرياليين لمبدأين متباينين في نفس الوقت: مبدأ ماركس الذي ينادي بـ «تحويل العالم»، ومقولة رامبو الذي يطالب بـ «تغيير الحياة». إن المبدأين الذين اختصرهما برتون بدمجه بينهما كوحدة متجانسة يوضحان جوهر هذه العلاقة المتنافرة، فالسرياليون يؤكدون في وجه الجميع وحدة أمرين جد مختلفين، وفي الحقيقة لا يمكنهم القيام بذلك دون إعطاء أحدهم الخطوة على الآخر، فالانقطاع إذن عن الحزب الشيوعي لا يعني ترك إرادة الثورة، ومسألة العمل لها تبقى موجودة.

لقد أدرك السرياليون سريعاً أن الانتماء للحزب الشيوعي والعمل من أجل تحويل المجتمع يعني بالضرورة أن يمتنعوا عن الأبحاث الداخلية المتصفة بالتقدم الفردي للذهن، كما أن الانصراف إلى هذه الأبحاث يعني بالضرورة التخلي عن النشاط الثوري. وفي خضم هذا التجاذب لم يقرر السورياليون ولا للحظة واحدة التخلي عن قيمهم الخاصة، أو القبول على مستوى الفن بالواقعية الاجتماعية، أو حتى على المستوى الأخلاقي بقرارات موسكو، لأنهم لم يقبلوا ولا للحظة التخلي عن أملهم في الإنسان.

ومن ثم فقد التزمت السريالية بواجب محاولة تجميع المثقفين الثوريين الرافضين لكل تجنيد أو تعبئة. وبعد أن التقى برتون بتروتسكي في المكسيك عام 1938، كان هذا الأخير على تمام الوفاق مع برتون حول فكرة ان الفن لا يمكنه أن يبقى ثورياً إلا إذا احتفظ باستقلاليته حيال كل أشكال الحكومات. على أثر ذلك صاغ برتون بيانه **من أجل فن ثوري مستقل**.

وفي الحقيقة أنه لمن الصعوبة بمكان التوفيق بين الماركسية والسريالية. فماركس يعتقد أن الربط الأساسي بين الإنسان والطبيعة هو العمل، فيما هذا الرابط بالنسبة لبرتون مكون من النشوة والحب. وماركس يرى أن تحرر الفكر لا يتم إلّا في مجتمع دون طبقات، أما برتون فإنه منذ **البيان الأول 1924** تمسك بالحرية الثقافية، فهو يعتقد أن الذهن عن طريق المتخيلة يمكنه كسر الأطواق ورؤية النقطة السامية حيث تحل كل التناقضات. لذلك يمكننا دون أن نضع موضع الشك ثورية السرياليين الاعتقاد باختلاف وتناقض مبادئهم مع الماركسية.

وإذا كانت السريالية قد وجدت نفسها مكبلة في إرادتها لتوحيد الحلم والعمل، فهذا ربما يعود إلى أنها بالغت بتقديرها لفاعلية الرغبة وأهميتها.

2 ـ الفن كممارسة ثورية:

لم يكتفِ السورياليون بفكرة أن الكاتب أو الفنان يمكن أن يكون أيضاً ثورياً خارج ممارسته الأدبية أو الفنية، لأنهم رفضوا التفريق بين الحلم والعمل، ولأن الفعل الشعري بحد ذاته هو اتخاذ موقف حيال العالم لقبوله أو رفضه أو لرؤيته بشكل مغاير.

لقد قطع السرياليون كل صلة مع الجمالية وكل اتجاه نحو الفن للفن، فالشعر والرسم أو النحت ليست ألعاباً مجانية. فالقصيدة أو اللوحة إذا لم يكن لهما أي موقف من العالم لتغييره ـ مادياً على الأقل فإنها يزوّران معناهما وقيمتهما.

وحين ينظر بهذا الشكل إلى الشعر، تختفي شخصية الشاعر، إذ لا يعود يفسر مشاعر خاصة ومنفردة، لكنه على العكس من ذلك يدخل إلى أعماق الإنسان. لقد انطلق السورياليون من عوالم ڤيرلان Verlaine فاكتشفوا أن هناك في اللاوعي تتجمع مادة شعرية، موسومة بدينامية تصعد من أعماق الإنسان كالنهر المحرر، لكن جملة الصور التي ينقلها الشاعر إلى السطح لا تمكنه من نسيان المصاعب التي تبرزها الحياة، والتي تتناقض مع واقع أحلامه، لذلك فإن التعبير الشعري يميل إلى تفضيل الرفض والتمرد.

وإن كان السورياليون قد رأوا أن الفن لا يتآخى مع اللهو، فإنهم رأوا أيضاً أن غاية الفن ليست البحث عن الكمال، ففي الفعل الإبداعي يرفض السرياليون كل فكرة رقابة أو مجهود أو عمل. كما يرفضون الفعل الواعي المفكر به، والبحث الدؤوب عن الشكل الكامل من خلال التردد أو إعادة الكتابة. كما أنهم يرفضون علم الأخلاق عند البرناسيين والرمزيين. فمقابل «أدب الحساب» يضع برتون فكرة الإيحاء الشعري، فيعتبر أن شرط الإبداع الاصيل هو العفوية المطلقة. وهذا ما حاول تأكيده تريستان تزارا Tristan Tzara في كتابه **بحث وضعية الشعر**، فهو يقابل التفكير الموجه للمجتمعات المتطورة بالتفكير غير الموجه للمجتمعات البدائية.

وإذا كان من الصحيح أن السرياليين يعلون دور الاستيحاء، فإنهم لا يرون فيه وجوداً يفوق الطبيعة أو صوتاً

غريباً يكلم الكاتب ـ الوسيط. إن سر الاستيحاء يرجع إلى نواقص في المعرفة، واتباع طريقة العمل الحقيقي للفكر كفيل بسد هذا النقص. لذلك فإن النخبوية وتأليه المواهب الخارقة تظل مرفوضة عندهم ومدانة. فعلى الكتابة والرسم أن يكونا من عمل الجميع، فكل واحد منا هو «هذه العلبة ذات الأعماق المتكاثرة»، كما قال برتون في **البيان الثاني**، وهناك شعر لا إرادي مشترك بين كل الناس كما قال إيلويارد Eluard.

أما بالنسبة إلى استقلالية الفن، فنقول أنه حين يحافظ الفن على قيمة العفوية واستقلاليته يصبح ثورياً. فإذا كان السرياليون ينتظرون من الثورة شق مسالك جديدة، فإنهم كانوا يرفضون وضع هذه المسالك تحت رقابة حزب أو طبقة أو إيديولوجيا، وتاريخ الحركة يبين أنها خاضت معركة قاسية في سبيل المحافظة على استقلالية ممارستها الفنية. إن الانتماء إلى الحياة بمظاهرها المختلفة هو عمل كل إنسان واعٍ وليس عمل الشاعر فقط الذي ينبغي أن يتجه نحو تعميق مضامين الحياة. وهذا الموقف أدى إلى خلافات داخل الحركة.

من هنا، فإن مشكلة استقلالية الفن برزت في مواجهة العمل السياسي وعلاقة الحركة به، يضاف إلى ذلك، خطر آخر على الكتابة السريالية، ألا وهو الوقوع في فخ الاستهلاك خاصة بالنسبة للرسامين والنحاتين. هذا ما حاول برتون رفضه بشدة حين قال: «على الشعر أن يكون صنيع الجميع، لا الفرد الواحد» (André Breton, *comète surréaliste*, dans la *Clé des champs*, Pauvert, p. 152. هذه الحكمة التي ترددت على السن السرياليين كانوا يعنون بها أيضاً التحرر المستقبلي للمجتمع، وتفجر الفعل الشعري، لذلك حاولوا ـ دون انتظار وضع الشروط الجديدة شبه المستحيلة لتغيير المجتمع ـ أن يعطوا لممارستهم صفة ثورية من خلال العمل الجماعي، فألفوا كتباً كثيرة بشكل جماعي للتدليل على أهميته. وهذا النشاط الجماعي هو ما ميز السريالية عن بقية الحركات والمدارس الأدبية. ولقد طلبت الحركة من أعضائها انتماءً شعرياً مطلقاً، وآخر ثورياً، وبعضهم دخل الحركة ليخرج يوم مماته، وبعضهم الآخر مر بها مرور الكرام، أما الآخرون، فقطعوا العلاقة ولكن بعد افتعال ضجيج كبير. لكن رغم انسحاب بعض الأعضاء أو طرد البعض الآخر ظل الفريق الثابت يجدد أعضاءه، لدرجة أن فيليب أودوان Philippe Audoin شبّه الجماعة السريالية بالأخوية الدينية.

3 ـ الحب:

إن التناقض بين السريالية والماركسية لا يعود فقط إلى نظرة السورياليين الثورية للفن ولدور الفنان في المجتمع، إنما يعود أيضاً لإعطائهم مكاناً مختاراً للحب وجعله أحد محركات الثورة. ففي **البيان الثاني** يؤكد برتون أن مسألة المرأة في العالم هي في المدهش والمثير للاضطراب، وإن الإنسان الشريف هو القادر على العطاء في الحب كما في الثورة. وقد اختصر كامو Camus هذه الفكرة في كتابه **الإنسان المتمرد**، بقوله: «أراد أندريه برتون في الوقت نفسه الجمع بين الثورة والحب وهما متعارضان». ويضيف أن السرياليين أرادوا الاهتمام بفرويد وماركس، لكنهم وضعوا الثورة الجنسية في المقام الأول لتليها الثورة الاجتماعية، وهذا ما قادهم إلى الابتعاد شيئاً فشيئاً عن ماركس والاقتراب أكثر من الاشتراكيين المثاليين. إن كاتالوغ المعرض العالمي للسريالية 1909 — 1960 صدَّر في المقام الأول شارل فوريه Charles Fourrier الذي ناصر المرأة وادعى أنها إذا تمكنت من نفسها «سيكون ذلك فضيحة وسلاحاً قادراً على تهديم أسس المجتمع».

«إن القوة الكبرى هي للرغبة» كما يقول ابولينير Apollinaire. فبالرغم من اختلاف لغة السرياليين ومشاريعهم أو مساهمتهم، فهم يمثلون وضعية واحدة، أي أن الرغبة هي البنية الأساسية لكل مشروع كتابي عندهم. إن الرغبة بالنسبة لهم ليست مجرد رد فعل على القمع الاجتماعي الذي تعرضوا له، بل هي مقبولة منهم على مستوى وعيهم، ولذلك فهي ممجدة من غير تحفظ. وإن أثارت الرغبة من قوى لاعقلانية فقد ظلت مفاهيمها واضحة كما أكد دالي Dali عندما تكلم عن «الوضوح الأعمى للرغبة». وهكذا يراد منها عند السرياليين أن تكون محملة بالواقع الجنسي في الكتابة الأدبية أو بالأحرى أن تجمع بين لذة الكتابة والحب معاً. هذا ما أعلنه ايلويارد Eluard في كتابه **ملاحظات عن الشعر** عندما قال: «الشعر هو محاولة تجسيد أو تصويب بالصراخ، بالدموع، باللمسات، بالقبل بالتنهيدات أو بالأشياء. هذه الأشياء، أو هذا الشيء هو ما نحاول بغموض اللغة الواضحة أن نشرحه بما له من مظاهر الحياة أو من نية مفترضة». (A. Breton et p. Eluard, *Notes sur la poésie*, Gallimard, 1936, p. 47).

وبالنسبة إلى السريالية فإننا مهما حاولنا إخفاء الرغبة تحت الأقنعة التي يفترضها فعل الكتابة، فإن اللحظة الحاسمة لا بدَّ آتية حاملة معها تسميتها كما هي، وهذا ما يؤكده برتون في **الحب المجنون** أن هناك علاقة بين الإحساس الشعري والرغبة الجنسية، وفي هذا المجال فضّل الخطاب العاطفي على

التحليل. الرغبة تفجر وتجذب كل قوى المخيلة، وبهذا فهي تقدم للأدب كال ما يغذيه من حكايات ووضعيات رومانسية أو دراماتيكية، فهي متعلقة بمبدأ اللذة وليس بمبدأ الحقيقة، لسبب بسيط جداً ألا وهو، أنها تشرح كل معاني وأشكال الحرية الممكنة بالنسبة للنظام القائم. لذلك رأى السرياليون في إطلاق الحرية الكاملة للمخيلة رفض المجتمع بقيمه ونظمه.

هناك أيضاً علاقة بين التمرد والشهوة، حيث إن اللغة تحمل في طياتها هذا اللقاء. فبالنسبة لهم مفهوم الرغبة يجب أن يكون في أصل المذهب الشعري وفي ذلك يقول برتون: «الرغبة هي الحافز الوحيد في العالم، والصراحة الوحيدة التي على الإنسان أن يعرفها». (A. Breton, *L'Amour Fou*, P. 101).

أما فيما يخص علاقة الرغبة بالحب، لننطلق مما قاله برتون في هذا المضمار، أنه بالرغم من كل جهود العلماء، قديماً وحديثاً، من ساد إلى فرويد وغيرهم، لم يستطع أحد إلى الآن أن يحيط بكل متاهات النفس البشرية ليسبر أغوار الرغبة الحياتية والجنسية. فهم إذا مجدوا رغبة الإنسان وعظموا قوتها المتناهية فذلك لأنها بنظرهم الوسيلة الوحيدة للوصول إلى «ليل برتون». إنه ليل لكنه ليس بالظلمة ولا بالظل. فليل برتون هو الأكثر إضاءة والأكثر إشعاعاً من كل الليالي، لأنه ببريقه وعنفه يكسر ترتيب وتنظيم المسلك الإنساني حيث هو اجتماعياً مفروض ومقبول ليوصل البشر عبر ذوبان أجسادهم إلى تجربة الاستمرارية، الى رفض كل الحدود، إلى المطلق، هذه التجربة هي فاعلة أكثر مما تتصوره المخيلة. هي تجربة تنفتح على المذهل والمدهش على الخيالي والخارق، إن «الروعة الجنسية» هي اكتشاف غالباً ما نجده في كل ظواهر النشاطات السريالية فهي انعكاس على الإنسان والأشياء، وهي أساس شهواني لكل واقع وهي غالباً ما تتركز وتتبلور بشكل إرادي على صورة المرأة حيث يتجلى حولها مناخ من الدهشة الجنسية. هذا ما نلمسه في كتاب **المسدس ذو الشعر الأبيض** لبرتون وفي نصوص إيلويارد من كتابه **الليالي المقتسمة**، حيث يتم الانتقال إلى شكل واق من الانفعال، كل مرة يكون فيها التلميح الشهواني غير واضح، مما يجعل المناخ الحلمي يتطابق مع المناخ الواقعي، ولا يستطيع القارىء في هذا كله توضيح هذه القوة المزدوجة، من السحر والإثارة، هذا ما يبرر غالباً في أفلام بونويل Būnuel، فهو معلم في هذا النمط من الشاعرية الشهوانية.

قامت الحركة السريالية باستقصاء سريالي حول الحب في مجلتها **الثورة السريالية**، عدد 12، ويركز هذا الاستقصاء كما يقول برتون على أن أرفع رؤيا إنسانية وأرقاها على الإطلاق تكمن في الحب. كان هدفه أن يتوجه مباشرة إلى صراحة الإنسان المطروح عليه السؤال، لمحو كل سوء فهم أعطى فكرة عن الحب مغايرة لحقيقته. إن الطوق الخفي للإنسان هو أن يعيش حباً وحيداً أو «حب مجنون».

إن هذا البحث عن الحب المختار الذي يبعد كل موقف نرجسي يقود إلى تمجيد المرأة المحبوبة حتى وإن كانت فقط امرأة الحلم والانتظار. ففي هذا الإنسان تتصالح كل الأشياء المنتظرة في الداخل والخارج.

إننا نصل من خلال كل أشعار برتون وآراغون وإيلويارد وبيري، إلى رؤية سريالية للمرأة، فهي امرأة منورة ومنيرة، هي تكشف الرجل لنفسه، وفي نفس الوقت تظهر له أسرار العالم. كما أنها تمثل كل الحقيقي، هي الطبيعة أو الأم المؤاسية والوسيطة التي يمكنها أن تنقلب إلى متمردة أو مثيرة للشغب، كما أنها تأخذ مراراً دور الرجل وصفاته كما هي حال «المرأة الفرنسية» التي يدعها تتكلم في كتابه **الزندقة**. لكن يبقى النموذج المفضل للسريالي هو المرأة ـ الطفل والساحرة.

أما أكزافيار غوتيه Xavière Gauthier فيرى أن السرياليين لم ينجحوا في اعادة اكتشاف الحب، لأنهم لم يستطيعوا الهرب من التناقض العائد إلى إرادتهم في المطالبة بممارسة جنسية دون عوائق، وتمجيد الحب المجنون، لكن هذين المنظورين لا يستويان في نفس المكان. فالحرية الجنسية الكبيرة غير مطلوبة لذاتها، لكنها تشكل سلاحاً موجهاً ضد المجتمع الذي يمنع تحقيق «الحب المجنون». فإذا كان الإنسان يتوق للحب الوحيد فإن تحرير رغباته يعطيه الدفق الأساسي للاقتراب من هذا المثال.

إن إيلويارد في جميع قصائده يمجد هذا الإنسان الوحيد الذي يختلط مع حقيقته ولا تستطيع الأفكار والكلمات أن تصل إليه. إذن فالبحث عن الحب يمتزج بالبحث عن الوحدة، وهكذا يأخذ الحب حجم الأسطورة والمطلق.

II ـ زيادة المعرفة:

1 ـ سبر غور العوالم الداخلية:

أراد السرياليون من الحركة أن تكون الأداة لمعرفة موسعة للذات وللعالم الخارجي. هذه المعرفة التي هي اختراق وتخريب للقوانين الثابتة للحقيقة والجمال من أجل تغيير الحياة. إن أول تجربة كتابية كانت لهم في هذا المضمار هي **الحقول المغناطيسية**

التي أبرزوها كتجربة علمية بكل معنى الكلمة، لكن طريقة المعرفة المتبعة كانت مختلفة عن الأداة التقليدية للعمل العلمي، أي ضد المنطق. إن بـرتون في **بيـانه الأول** 1924 اعتـبر المنطق أداة إضافية وما حاربه من خلال المنطق هو العقل، وما تـرتب عليه من رؤيا للعالم. إذن إن العقل هـو العدو للذهن، وهـذا ما أكّده ماسون Masson أيضاً.

لقد شكل المنطق حسب تعبير برتون «أبغض السجون» لأنه عـاجز عن الإحـاطة بحقيقة العـالم الخـارجي. إن دالي Dali توصل للنتيجة ذاتها خلال تحقيق فيلمه مع بونـويل Bünuel، الذي يحمل عنـوان «العمر الـذهبي»، وكذلـك الحال بـالنسبة لكرڤال Crevel الذي كتب **الروح ضد العقل**.

ولما كان هم السرياليين البحث عن الفكـر غير المسيّر فإنهم لجأوا من أجـل ذلـك، إلى سلسلة من طـرق الكشف النفسي كـالكتابـة الآلية، والنـوم المغنـاطيسي، وسرد الأحـلام وإثـارة الهذيان.

وقـد شكلت الكتابـة الآلية نقـطة الانـطلاق في ذلـك، من مثل الكلام الباطني المعبِّر عن بعض الحالات النفسية لـلإنسان وهو على عتبـة النوم في ظـل الجوع، إنها عبـارة عن جمل تـبرز الـوعي، دون رابط مع الفكـرة المراقبـة، أو مـع الاهتـمامـات الليليـة المباشرة. إن بـرتون يـروي تجربتـه مرتـين في **مـدخـل الوسطاء وفي بيانه الأول**، عندما أعطى أهمية لهذه الجمل وقرر إدخالها في جهـازه المعماري الشـاعري، إذ اكتشف أنها غـير منعزلـة وأنها أعطت دفعاً لجملة من الجمـل. إن اهتمامـه الشعري هـو الـذي قاد حشريتـه العلمية، تحت تـأثير مقـولات فرويـد عن اللاوعي، إلى الافتراض أنه لدينا مقالاً لا يتوقف وانه ينمـو في الأماكن المعتمة في الوعي وتبعاً لذلك قرر تسجيل هذا التتابـع من الجمل، وهذا الحوار الداخلي السريع الذي يرفضـه الذهن النقدي كما يرفض أن يمارسه. وقد مارس برتون هذا التمـرين مـرات عدّة لـوحده، ومـرات أخرى بـرفقة سـوبو Soupault وهكـذا نـراه في **البيـان** يكتشف أنـه إذا كـانت الجملة الأولى فجـائية فـان باقي المقـال يظهـر غموضـاً. والنتيجة أن تـدخل الفكـر الـواعي يعني أن الكتابـة الآليـة لا تختلط مـع الكـلام الباطني.

يتابع برتون دراسة هذه الظاهرة معتمدا طرق تسجيل كتابي لمقالة لهـا سرعة الكـلام أو إعادة الصلة للحـوار حين تقـطعه غلطة عدم انتباه، ويسمي هذه الطرق «أسرار الفن السحـري السريـالي». أما أهم خصـائص الكتابـة الآليـة فهي الـظاهـرة الكـلامية التي يجب عـدم اعتبارهـا شكـلاً خـاصـاً من الحـوار الـداخلي، لأن بـرتون يلغي هـذه الفرضيـة ويؤكد عـلى سلبية الفـاعل الـذي يمثـل بـدوره جهـاز تسجيـل دون أن يفهم مـا يسجله. أما على المستوى الجمالي فان عدم فهم الـرسالـة الآلية مهم جـداً، لأنه، كـما يوضـح برتـون يضع مـوضع الشـك ما يسمى «سلطة الرؤيا عند الشاعر».

لقد ذهل السريـاليون بفن تمظهر الكتـابة الآليـة التي يقول فيها برتون إنها جمل مميزة في تصويرها، وهي مكونة من عناصر شاعرية في الدرجـة الأولى ويعتبر آراغـون: «إن السيئة المسـماة سريالية هي الاستعمال غير المنتظم والعاطفي للصـورة المذهلة» (Louis Aragon, *Le paysan de* ***Paris,*** 1928, Gallimard, p.12). ويؤكـد برتـون بدوره صحـة هذه الجمـل على مستوى القواعد.

أما بالنسبـة لمفعول الكتـابة الآليـة، فهناك خـلاف في آراء السرياليين حيث يظهرهـا بعضهم كآراغـون وايلويارد، وكـأنها نشاط أو لعبة تمهد لحالـة النشوة المبـدعة للكـاتب. أما بـرتون فـانه يؤكـد في كتابـه **نادجـا** *Nadja* وفي **مقابـلاته** ***Entretiens*** عكس ذلـك، حين يعتـبر أن التـوازن العقـلي الـذي يـدوّن، مهـدد، وان الذي أعـطى السرياليـين فكرة البـدء في **الحقـول المغناطيسية** هي الـرغبة في كتـابة هـذا الكتاب الخـطير، وذلك لأن هـذا الأخير كتب في حـدود الثمانيـة أيام. ان جـوفروا A. Jouffroy يتحدث أيضاً عن تجربته في الكتابة الآلية ويعتبرهـا انتحارية. وهذا التناقض فيما بينهم دفع إلى الاعتقاد بأنهم عنوا بالكتابة الآلية مجموعة من الممارسات المختلفـة، تبعاً لما تؤكده الوظائف المعطاة لهذه الآليـة.

لقـد حصّل السريـاليون من هـذه الكتابـة معـرفـة واسعـة للذاتية، وخاصة معرفة كيفية العمل الحقيقي للفكر. يبقى أن «إملاء الفكرة» يمارس خارج أية رقابة من العقل، وخارج كل اهتمام جمالي أو أخلاقي، وهذا ما يمكنها من تهديم العوائق التي تضيق الخنـاق على الفكـر. وهكـذا تستـطيع المتخيلة أن تـوقظ الرغبات، وأن تنتزع الإنسان من عاداته ومن استسلامه. فهي قوة ثورية لأنها توحي برؤية الحقيقي وفي الحقل الجمالي تستطيع أن تمحو كل ما يسمى اصطناعاً للذوق الجميل؛ أي أن نظرية الكتابة الآلية تبرز الفجائية المبدعة وفكـرة النشـاط الجـمالي، أما الآليـة فهي، بـالنسبـة لبعضهم طريقـة لإغناء المخيلة الشعـرية فيما هي عند بعضهم الآخر الشعر بحد ذاته.

وهنـا نـستخلص أن الآلية النفسيـة ليست إظهـاراً سحـريـاً للقـدرات والملكـات، لكنهـا كنـايـة عن بـروز عنـاصر تنتمي للحقل الثقافي، وغنى النصوص بالنتيجة يتعلق بهذه الثقافة.

أما فيما يخص النوم والحلم، فإن الأعمال السريالية تمحو كل

فرق بين الطبيعي والمرضي، وبين المؤلفات الفنية والأعراض التي تعالج بنفس الطريقة وذلك تبعاً لإبداعات اللاوعي التي تكون شاهداً عليه. كتب برتون وسوبو **الحقول المغناطيسية**، أو بالأحرى كتبا فكرتها الأساسية التي تقوم على طريقة الكتابة الآلية النابعة من التداعي الحر. وبهذا الصدد يقول برتون في بيانه: «بالرغم من انشغالي بفرويد في ذلك الوقت وتآلفي مع طرقه في الفحص، حيث أتيحت لي فرصة ممارستها على المرضى أثناء الحرب، قررت أن أحصل من نفسي ما نبحث عنه عندهم». (A. Breton, *Manifeste du Surréalisme*, Idées, p. 40).

وهكذا فإن ما كان في الأصل تجربة علمية، يصبح وسيلة إبداع فني، ويؤدي إلى إنتاج أدبي، وقد استطاع السورياليون تحقيق هذه الحالات بشكل تجريبي بواسطة الأداة الشعرية، التي تظهر في نفس الوقت قيمة هذه الأداة، وكذلك سلطة الفكر القادر على الإبداعات التي لا يعرفون مداها في الوقت الطبيعي، عندما لا يكون هذا الفكر «مروِّضاً شعرياً».

إن نجاح تجربة التنويم المغناطيسي ستجعل برتون يعزف عنها بسبب ما أدت إليه من ظواهر وأعراض خطيرة. إن التنويم لا يثير فقط الهلوسات، ولكنه يعني عند بعض النائمين نشاطاً محرضاً ومحركاً يخشاه.

وهكذا فإن البحث في اللاوعي سواء عن طريق الكتابة أم التنويم، دفع إلى أقصى حدوده، حيث الحياة النفسية والجسدية للشخص تلقيان معاً دوراً مهماً. وإذا كانت التجارب، التي حملت كريفيل Crevel على الانتحار ودسنوس Desnos على محاولة قتل إيلويارد، قد قطعت بسبب خطرها على التوازن العقلي للنائم، فإن غاية بحثهم هذا كانت تهدف إلى تبيان الوحدة الموجودة بين اللاوعي والوعي، والاستمرارية المطلقة التي تربط الظواهر على كل من المستويين، وهكذا فلا جدوى من التفسير العقلاني الذي يجب تفاديه، وعلينا الاكتفاء بتسجيل ما يمليه الوعي.

إن برتون يعترف بحق أن حالة الحلم كانت لا تزال غير محدودة في الفترة التي بدأت فيها المغامرة الجماعية التي قادها، ويظهر لنا بوضوح أن السريالية منذ بدايتها حتى نهايتها كانت بحثاً دائماً ومستمراً لحالة الحلم، بغية اكتشاف حدود الحقيقة، التي كانت ضبابية في الأدب، ومبهمة في علم النفس. ولقد انطلق برتون من مبدأ يقول: إن الطريقة الوحيدة لتحرير الإنسان من القيود الإيديولوجية، وتأمين انتصارات لا تنتهي للفكر، تكمن في توسيع حالة الحلم، وإعطاء الحق لكل أثر وفعل ناتجين عن هذا المنبع الخيالي. ولا يغيب عن ناظرنا أن السرياليين عندما أرادوا تعميق حالة الحلم لم يقصدوا حلم النهار وحلم الليل، وحسب بل تطلعوا إلى ما هو أبعد من ذلك، أي الاستذكار، والشرود والحلمية الحدسية، والهوامات، وجمل نصف النعاس، والهذيان الفجائي، والألعاب التي تعري اللاوعي، وكل النشاطات التي لا نفكر بها، والتي تجعل السيطرة لمبدأ اللذة.

إن السريالية أقامت علاقة حميمة وقدرية وضرورية بين الحلم والكتابة الآلية، وهي علاقة لم تكن مدروسة موضوعياً، وسنجد هذه الطريقة لأول مرة في الإنتاج الشعري موضوعة في إطار الحلم محاولة الإسهام في تعريفه. فالحلم يجني دائماً شيئاً ما، ومهمته تصفية المشاعر التي تصيب النائم، وتحويلها بالتالي إلى صور ذات طبيعة مختلفة. والحلم يلعب في النائم دور الأداة التي بواسطتها يتم النعاس. وله وظيفة التحويل والإلهاء، وهو لا يقدم إلى الفكر لقطات أخاذة، إلا لتمنعه عن التركيز على الضجيج: الروائح والهموم، والذكريات التي تقطع السكينة المرغوبة. وحينما يكتب الحلم يصبح الأكثر تعقيداً، لأن الحلم المروي هو حلم، حُلم به مرتين. لذلك فهو يعبر عن خاصية النائم، وعلى عكس ما نعتقد لا ينتهي الحلم عند الاستيقاظ، فهو يتابع مسيرته خفية طوال النهار، ويؤثر أحياناً مباشرة في القرارات، ويحدد الأفعال غير المتوقعة.

وكما أن الحلم يحتوي على بقايا نهارية، فإن الواقع يحتوي أيضاً على بقايا ليلية، على عناصر آتية من الحلم، يحاول السرياليون تفصيلها وتكملتها في حالة اليقظة. لا شيء ضروري للحياة الخلقية إلا الفن الذي يسوي البقايا الليلية للحلم.

في الحلم نفهم جيداً الفرق بين المسيرة السريالية والتحليل النفسي، ومن هذا الأخير ينبغي تفسير الصور الحلمية بالانتقال من المضمون الظاهر إلى الكامن، وكشف الرغبة اللاواعية المعبر عنها. إن فرويد يفك في نفس الوقت إواليات تأليف فكرة الحلم ويشير إلى اختلافها عن إواليات الفكرة المتيقظة. في التحليل السريالي، ينبغي إلغاء كل فرق بين نص الحلم والفكرة الكامنة وراءه، فهما واحد في النهاية؛ إنهما معاً الفكرة الحقيقية، والفكرة السريالية.

ولا يوجد في رأي برتون رمزية خاصة بالحلم، والحلم يعطينا سر الشاعر السريالي والفن السريالي، وهو اختيار لموضوعين متباعدين إلى أقصى الحدود ومن ثم تقريبهما فجأة بحيث يصبح الواحد منها رمزاً وبديلاً للثاني فإن شاعر المستقبل سيتخطى فكرة الطلاق الهزيلة بين العمل والحلم.

2 ـ الواقع وما فوق الواقع:

إن متطلبات السريالية كانت تفرض الاهتمام بالعمل لكي تجنب السرياليين مخاطر الوقوع في رومانسية ناسكة بعيدة عن الواقع، والتي كان من الممكن أن تدفع بهم إلى العدمية واليأس. وبالتالي لم يكن الهدف من العودة إلى الحلم وإلى سبر أغوار اللاوعي، التأمل أو الهروب من الواقع، فقد اهتموا في الوقت نفسه بالعالم الداخلي الذاتي وبالعالم الخارجي لا ليعرفوه كما هو بل من أجل إعادة خلقه حسب قوانين الرغبة. وهذا ما أكده بريتون في كتابه **الأوعية المتصلة** *Les Vases Communicants*.

إن الفردية الثورية أدت إلى الفشل في المرحلة الأولى، والتزام السرياليين اللاحق بالماركسية يشير إلى عودتهم للمحسوس، وفي هذه المرحلة تخلوا عن الموقف المثالي لحساب المادية الجدلية، ودخلوا في خط العمل السياسي، وتبنوا مقولة الماركسية حول المعرفة المؤسسة على هذه الفرضية: إن الأفكار ليست إلا ظل الوقائع المادية في الوعي.

وهكذا بعد تمرد السرياليين على الواقع، عادوا إليه وهم أغنياء باكتشافاتهم إلا أنهم لم يعودوا يرون في ما هو فوق الواقع المطلق المجرد، بل يرون فيه تابعاً للواقع ومكملاً له. إن طريقة تمظهر ما يفوق الواقع داخل الواقع هي العجائبي أو المدهش ومشاهدته تعطي المادة لمعظم كتابات السرياليين.

وهذه الأهمية المعطاة للعجائبي ستقود السرياليين إثر ابتعادهم عن الحركة الشيوعية إلى مراجعة طريقتهم في رؤية العالم الخارجي، إي إيجاد توفيقية بين منطلقاتهم المثالية والمقولات المادية التي اعتنقوها فيما بعد.

من خلال هذه الرؤية الموحدة للواقع أي الصورة، والإحساس والرغبة كوّنوا مساراتهم **العقلية** في صيرورة المعرفة، فالتوافق بين الإنسان والعالم الخارجي، يظهر منذ اللحظة التي يحس بأنه غريب أو رافض ولذا كان مهماً بالنسبة للسريالية أن تبدأ برفض الواقع في العالم، وهذا الرفض شكّل المرحلة الأولى في حركتهم الديالكتيكية المدعوة إلى أن تتجدد حتى الوصول إلى الهدف الأسمى الا وهو الذوبان في العالم. وسارتر عندما انتقد مسارهم لم يأخذ بعين الاعتبار إلا المرحلة الأولى دون الثانية التي تتجاوزها. أما فرديناند الكيه F. Alquié فإنه على عكس سارتر يؤكد على أن الهدف المبتغى لدى السرياليين كان دائماً التوافق مع الواقع.

على أن العودة إلى الاعتراف بواقع العالم الخارجي لم تمرَّ دون صعوبات. فمسار السريالي الذي ترك المثالية المطلقة وارتبط بالمادية الجدلية وعاد من ثم إلى المحسوس في بداية الثلاثينات، كان لا بدَّ له من الشعور الحاد بالازمة الأساسية للموضوع؛ لأن اعتبار الأشياء المحسوسة من خلال وظيفتها العملية فقط كان يفرض على السرياليين القبول بسطوة الثابت الذي لا يتحرك، ولذا كان على الأشياء الملموسة أن تغير من وظيفتها، وأن تظهر معاني مضمرة تنادي بوجود آخر. والوظيفة الجديدة التي أعطاها السرياليون للأشياء المحسوسة هي الكشف عن الذاتية التي تفلت من مبدأ الواقع، لترضخ لمبدأ اللذة وعندها تطرح شبكة من التحريض نجد سرها في داخلها. وهكذا فإن ألعاب الكلمات ستحث السرياليين على استعمال اللغة دون تفكير مسبق في اكتشاف إمكانياتها المتناهية.

لقد نفى السرياليون منذ البدء الحقيقة الخارجية ثم تمنوا تحويلها، إلا أنهم في الطريق تمسكوا بتفسيرها. إن موقفهم حيال العالم، كان شيئاً فشيئاً مملوءاً بشعور التشابه. فالاستقصاء السريالي يفترض على مستوى المعرفة البحث عن أوجه التلاقي بين الأشياء الملموسة وبين الإنسان، ثم بين الإنسان والأشياء. علينا البقاء مستعدين، لالتقاط الإشارات السرية من أجل تشجيع الإيجاد أو التلاقي.

لكن إشارات المجهول أصبحت مقلقة، بعد أن التقى بريتون بنديجا Nadjia، ولم يكن بريتون إلا الشاهد التائه، ويبقى التطابق بينهما سرياً. ثم فيما بعد أي في مرحلة الحب المجنون توصل بريتون إلى فهم هذا التطابق عن طريق مفهوم الصدفة الموضوعية. وعلى نظرية الصدفة الموضوعية التي تأخذ بالاعتبار بروز المدهش في اليومي، بنت السريالية رؤيتها نحو العالم وحملت لها التوافق والانسجام.

وفي مظاهر الصدفة الموضوعية كما في الكتابة الآلية، تكتشف المتخيلة الراغبة علاقتها الضيقة بالضرورة الخارجية، فكل واحد منا، من الداخل، يشكل وحدة مع ما يحيط به. «إن العالم هو كتابة مرموزة تطلب ان يفك رمزها» كما يقول بريتون. ويستطيع الإنسان أن يدعي هذا الدور لأنه كناية عن عالم صغير داخل العالم الكبير، أي إنسان بوصفه صورة مصغرة عن العالم. إن الفكر التقليدي الذي يعتقد بوحدة المادة والفكر في كل الفلسفات يظهر أنها متوافقة مع السريالية. إن السريالية من خلال رغبتها في شرح قوى الحياة بشكل جمالي، وصلت إلى وحدة الوجود. ولكن هناك أحدية مادية وأخرى مثالية، لكن الأحادية السريالية هي جدلية وتوليفية لم يصل إليها السرياليون إلا بعد أن تنقلوا في البحث والتنقيب بين بركلي وهيغل وماركس.

التعبير الإنساني من خلال كل أشكاله

1 ـ اللغة :

طالبت السريالية دائماً بأفضلية اللغة، على مستوى الزمن حيث ان الكتابة الآلية المدونة في **الحقول المغناطيسية لبرتون وسوبو سنة 1919**، والتي كانت في أصل تشكل الحركة، وكذلك رؤية «الجمل التي تضرب على الزجاج» وجهت لفترة طويلة نشاط الجماعة وأسست على حق بيانات برتون. إن أفضلية اللغة ليس كوسيلة اتصال بل كوسيلة تعبير وفعل. لقد نادى السرياليون بخيانة اللغة من أجل التعبير العكسي وبدون حواجز من أجل التعرف على النفس خارج النظم الاجتماعية. وبالتالي فإن وظيفة المعرفة تمكن الناس من التفاهم المباشر وتمكنهم فيما بعد من تحويل العالم جماعياً.

هناك حنين لمفهوم روسو حول اللغة الأصلية، خاصة عند برتون. لكن هذه النظرة تعرضت لتغيرات خلال الزمن لأنها تركت مجالاً لمقاربة مادية للغة، ولاختلاف في الجماعة حول سلطة الكلمات.

انتقدت السريالية في السابق الوظيفة النفعية للغة غير الكاملة، ولكنها رأت انها كافية، كما قال برتون للتبادل الأكثر شيوعاً بين الناس من أجل إحلالها بلغة دون تحفظ، وهي حين تضاعف سلطتنا في التعبير، تعلمنا، وتجعلنا أكثر وضوحاً أمام أنفسنا.

كان برتون من خلال التجارب المختلفة (الكتابة الآلية، النعاس، إثارة حالات مرضية) يود الوصول إلى تيار اللغة الخفي، بينما اعتبر آراغون أن الفكر هو مادة وليس ذهناً، بل مادة كلية متبلورة بكلمات. إن الاختلاف واضح بينهما، وهذا سيترك على تاريخ الحركة بصماته.

في عمل متوازٍ مع تحرير اللغة، اهتمت السريالية بعد الدادائية بما سماه برتون «الكيمياء الفعلية» التي هي عبارة عن اهتمام بالعمل الفني. لنأخذ مثلاً التركيبات الفعلية لدوشان Duchamp في المقالة تحت عنوان «الكلمات دون تجاعيد»، إن برتون حاول استخلاص الصفات الخاصة للكلمات في علاقتها المتبادلة، فتنبه لمظهرها، لرنينها لبنائها. ومن خلال ألعاب الكلمات استنتج أن حججنا الأكثر تأكيداً هي موضع لعب، ثم يستخلص أن الكلمات انتهت من اللعب، وان الكلمات تمارس الحب.

أما ميشال ليريس Michel Leiris الذي استوحى تأليف معجمه من التمارين الشعرية لدسنوس Desnos، استقر على مقولة مفادها أن الكلمات مقطوعة ومشغولة حسب قواعد محددة، تظهر في العمق الإمكانيات اللامتناهية للتعبير. والعمل على الكلمة من جهة، وتحرير اللغة من الأعماق من جهة ثانية، يعبران عن لحظتين غير متناقضتين في السريالية ومن خلال هذه المتغيرات ادعت السريالية أنها تذهب بعيداً في منع استلاب شكل التعبير، وهي تعطي لاهتمامها هذا أبعاداً اجتماعية، لأن تبدل إنتاج ما بالنسبة لمجتمع كفيل بتحويل هذا المجتمع بذاته، وهذا ما أوضحه برتون في البيانات.

2 ـ الرسم :

منذ البداية تألف الفريق السريالي من شعراء، ورسامين. فإذا كان المهم بالنسبة لمشروعهم تدوين «الآلية النفسية الصافية» فإن برتون يعتبر أن هذه الآلية لا يمكنها أن تكون إلا كلامية ـ سمعية. والسؤال الذي ظل مطروحاً عليهم هو: ما هي اللغة التي يجب استعمالها من قبل الرسامين ليلتقوا بنظرائهم من الشعراء؟ أو بمعنى آخر: هل اللغة الرسْمية Langage Pictural قادرة على تسجيل المعطيات الأساسية للسريالية؟ هنا نقول ان ماسون Masson منذ العام 1924 أنجز رسومات آلية، ونضيف أن ماكس موريز Max Morise يستخلص أن اللغة الفنية لها نفس قدرات اللغة الكتابية. لكن جواب بيار نافيل P. Naville على ذلك كان مخالفاً، حين اعتبر أن الذهن جد محدود في إطار اللوحة، وهذا ما أعلنه في **مجلة الثورة السريالية**، عدد 3، بقوله: «لا أحد يجهل أنه ليس هناك من رسم سريالي».

لكن برتون ناقض هذا التمييز المطلق بين طريقتين في التعبير، وذلك في العدد التالي من المجلة فهو يبين في كتابه **السريالية والرسم** طموح الحركة لأن تتفتح على الحياة الحقيقية، ومن أجل ذلك يمكنها اللجوء إلى طريقة الرسم.

وهنا يجب أن نميز بين الذهن السريالي اللازمني، الذي ينتمي إليه: سورا، مورو، ماتيس، دوران، بيكاسو، شريكو الخ... والحركة السريالية التي ينتمي إليها عدد غير ثابت من الرسامين التي كانت أحكامها تتغير حسب القرارات الجماعية نذكر في هذا الصدد طرد دالي سنة 1938 وآرنست في العام 1940.

إن نوجي Nougé لا يميز كما هي الحال بالنسبة لبرتون بين الصورة الرسمية والصورة اللفظية. لأن الرسم لا يقدم لنا إلا صوراً معزولة من الدفق العقلي، ولكن حسب قوته، وطريقة استعماله يمكنه تخطي الواقع وفتح الباب لما يفوق الواقع.

فبقدر ما تكون وسائل الرسامين مسهلة للتعبير الفجائي للاوعي، بقد ما يستطيعون التخلص من قيود اللوحة. هكذا استطاعوا أن يحملوا مساهمتهم في السريالية. إن ماكس آرنست أضاف على الملصقة Collage والتشكيل المصور Photomontage الصقل frottage إنها طريقة خاصة ناتجة عن ملاحظات برتون حول الإلهام. إن «البرانويا النقدية» لدالي ما هي إلا التجلي الأقصى والخاص لهذه الطريقة.

إنه من غير الممكن أن نوضح بشكل تام كل من الخمس والثلاثين تقنية التي جمعها باسرون R. Passeron في تاريخ الرسم السريالي سنة 1968، كما أنه لا يمكننا تبيان كل مقولات دالي وماسون وآرنست ومارغريت النظرية على الرغم من أنها أساسية. إن السريالية هي الحركة التي نجحت أكثر من غيرها في إدخال اللغتين الفنية والشعرية على الصفحة المطبوعة.

يبين آراغون في كتابه **الرسم في التحدي** 1926، ان الكولاج السريالي يسهم في تدمير الواقع البدئي، عندما يدخل الوهم في اللوحة. والشيء نفسه يقال بالنسبة للتصوير الفوتوغرافي الذي مارسه مان راي Man Ray والذي انحاز ضد أهدافه الموضوعية، كما يقول برتون.

لم يقتصر الاهتمام السريالي بالفن على الرسم فقط. كما أنه أسهم في الأدب في تبويب جديد، وواسع للقيم، إذ أفسح المجال لفهم واستيعاب الفنون الإفريقية ثم الأوسيانية، التي قيّمها برتون بأنها أهم وأرقى لأنها تتجاوز الواقعي، كما كان تزارا Tzara يعتبرها أقرب الى الشعر.

إن الأسباب التي قادت السريالية للاهتمام بالفن البدائي وفن المجانين، قادته بشكل معاكس للتناقض مع الفن المطلق، ولذا كان من الصعب أن نحدد خصائص الرسم السريالي، طالما أنه انعكاس لكل رسام من الرسامين. لكن برتون يؤكد في كتابه **السريالية والرسم**: «إن المؤلف الفني للإجابة على ضرورة المراجعة المطلقة للقيم الواقعية التي تتفق عليها اليوم كل الأذهان، ترجع إلى نموذج جد داخلي، أو لا تكون...» (A. Breton, *Le Surréalisme et la peinture, dans la révolution surréaliste*, no 9 - 10, 1927, p.41). ولكن جوفروا Jouffrou يناقض هذا الاخير حين يعتبر ان ذلك يتم بعلاقة وطيدة مع النموذج الخارجي وليس الداخلي.

في هذا النقاش، وعلى المستوى الجمالي، يعتبر الكيه Alquié، ان عظمة السريالية تعود إلى هضمها لشتى التناقضات دون إيجاد حلول لها. إن الحكم الجمالي الذي يفترض انفصالاً هو ضد التداخل، أي بكلمة واحدة أن كل تأمل جمالي هو ابن الافتراق. إن العودة إلى اللوحات السريالية تؤكد أن هذا الفن يعبر عن اللاوعي بوسائل حلمية هذا ما أسماه فرويد بـ «عمل الحلم».

3 ـ المسرح:

كما بخس السرياليون من قدر الرواية، بخسوا أيضاً من قدر المسرح، ربما بسبب طغيان نموذج أحاديث الأرصفة في ذلك الوقت.

ان برتون يرفض المسرح لأسباب أساسية: يفترض المسرح انقسام الشخصية عند الكاتب كما عند المخرج، ثم يفترض المسرح لغة مزدوجة تتوجه في نفس الوقت الى الممثلين ثم الى الجمهور، انه مكان التخيل، وأخيراً انه هدف تجاري مشكوك بأمره. بالرغم من ذلك، يجب أن يوجد مسرح سريالي، ـ حسب ما قال برتون في **البيان** أن هذه الحركة اهتمت بقيام الحوار على حقيقته أي تخليص المتكلمين من واجبات اللياقة. ولكن الحوار هو في الدرجة الأولى تمثيل، وهذه خاصية المسرح في أيامنا هذه. طبعاً هناك مجموعة نصوص مسرحية سريالية مهمة تشكل وصلة بين الرمزية والمسرح العبثي. ولكن كيف يمكننا التقاط الخطوط السريالية أو الشعاع السريالي. انهم يشبهون الدادائيين في مسرحهم عن طريق عرض مشهد ـ محرِّض في حدود معينة فقط حين يلعبون نصوصهم على المسرح، أي ان هذا الشبه يكمن في إبطال النصوص غير المعروضة على المسرح.

لكن خاصية السرياليين في المسرح تكمن في تناولهم لمسألة اللغة، أي استخراج كل امكانيات الآلية الكلامية، وانتاج صور اعتباطية بدون تدخل من قبل ارادتهم في اختيار الحقائق المقتربة بشكل فجائي من الفعل verbe. هذا يكمن أيضاً في عملية البحث عن العجائبي، وفي انفجار السخرية وقوى الحلم.

انه من غير المفيد أن نبحث عن الممثل السريالي في المسرح، لأن فكرة البطل ماتت بموت المسرح النفسي، وما تبقى هو مجرَّد الحركات والكلمات المعراة من حقيقة جسدية ولكنها محررة للأمواج الصاخبة للشعر. في الحقيقة هناك دراما سريالية، مصورة بنماذج مختلفة من قبل ابولينير وغاري ودوسل، أصبحت ممكنة عن طريق التفكيك الدادائي الذي أطاح بكل التقاليد. لقد عبر عن هذه الدراما الاستكشاف الذي تم بين برتون وسوبو، حين لجأا الى الكتابة الآلية. ان مسرحيات (بيكاسو، غرال، شحادة، بيشت، جوزي بيار، جويس منصور...) نمذجت المواضيع السريالية. ولكن

بالرغم من الاختلافات الظرفية، نجد ان مسرح غاري الذي أسسه **ارتو ڤيترال** هو الأكثر ثورية في ما بين الحربين، وهو الأكثر تعبيراً عن الذهنية السريالية على المسرح. ان ڤيترال فتح المسرح على الحلم واللاوعي في أسرار الحب، ودخول حر، ثم لجأ الى هجوم منظم ضد المجتمع البرجوازي حين كتب **فيكتور أو الأولاد في السلطة** رغم ان آرتو ترك بشكل عنيف المجموعة السريالية، الا انه لم يكف عن التعبير في نشاطه الدرامي عن المتطلبات الأساسية للحركة، يمكننا أن نحكم على ذلك من خلال كتابه المسرح ورديفه.

ان العلاقات السريالية بالمسرح شبيهة بتلك التي أقامتها مع السينما. ان المسرح يقتضي ثورة جذرية، اكتفت الحركة من خلال ارتو وڤيترال أن تخط خطوطها الأولى. لقد كان بين المسرح والسريالية سوء فهم ونوع من الاحتقار والتبخيس. ان المسرح ترك جانباً كل ما وجده فضائحياً، رغم ان حياته تقوم على ذلك، ورغم علم السرياليين بذلك لم يحاولوا تغيير وجهة الحقل المثالي الذي يشرح طروحاتهم ومفهومهم للحياة الحقة.

والنتيجة ان مسرح السرياليين كتب من أجل العرض لكنه من الصعب اخراجه لأنه حين يهدم النظم القديمة للدماغ يفترض حرية كبيرة لذهن الجمهور، أو على الأقل تحرراً يمكّنه من شرح الفضائح التي يقدمها في العرض الى الجمهور. واذا ظهر لبعضهم انه من الصعب لعبه على المسرح، فهذا يعود لانهم يلاحظون مقدار ما قدمه لنا هذا المسرح من دراما جديدة لم يتعود المخرج والممثل على ممارستها. يلزمنا بالتأكيد تخيل هندسة جديدة للمسرح تتمشى أكثر مع مسرح الحلم.

علينا ملاحظة كيف كانت المسرحيات تدخل ردات فعل المشاهدين أثناء العرض، كما كانت تستدعيهم لملاحقة الحوار السريالي كما يقول برتون. من هنا، فانه من الصعب اللجوء الى دراسة درامية كلاسيكية لهذا المسرح، وخاصة ان الناقدين سيجدون فيها ما لا يروق للذوق الكلاسيكي.

ان السرياليين استبدلوا علم النفس «السطحي» للأشخاص بعلم نفس «الأعماق»، وأضافوا ان حدود الجنون تغري أكثر من عقلنة الدماغ. فمقابل مفهوم العمل هناك مفهوم اللاعمل، وبدل أن يركزوا انتباه المشاهدين نحو عقدة درامية، انهم بالعكس يضيعون توجههم. ان المسرح السريالي يضيء فقط الحياة الحقيقية، حيث يدخل الحلم والحب والعجائب والسخرية في تركيب الحقيقة من أجل نسفها من الداخل. هناك تساؤل مستمر حول اللغة أي حول المجتمع، انها تفتح الأبواب الكبيرة أمام الشعر، وهنا يقول أحد أهم المتخصصين في المسرح السريالي: «يقولون: مسرح شعراء، يلزم ذلك من أجل الانتهاء من المسرح النفسي، ودفع المشاهد لأن لا يكون شاهداً أو مشاهداً ولكن ممثلاً حقيقياً للدراما. يلعب يومياً على مسرح العالم الواسع، وقيادته أيضاً نحو تحرره الخاص **بواسطة القوى الشعرية»** **(H. Béhar, « La question du théatre surréaliste ou le théatre en question », *dans Europe*, no. 475-476, Nov. Déc, 1968).**

4 ـ السينما:

تترافق نشأة السينما مع الرعيل السريالي الأول الذين، كبروا معها فكانوا الرُّواد المستهلكين لأفلامها. لقد اتصفوا بكونهم مشاهدين مشاغبين. لأنهم كانوا يتوخون من الفيلم أسرهم في حالة من التسلية وتزويدهم بالصور حيث يجمعون بها ـ وبشكل حر ـ تهويماتهم. ان مثل هذه الحال هي التي وطأت للقاء برتون ـ بندجيا). فغالباً ما انتقدت الحركة لانها تخلط الحلم بالواقع، وانما من أجل انتقاد المنطق العقلي لجأت الى وسيلة للتواصل، أي لغة أخرى صعبة للآخر. لكن هذه المصاعب تتلاشى في السينما.

اذا اتفقنا مع ادوكيرو Ado Kyrou ان السينما هي بطبيعة جوهرها سريالية حين تعالج مواضيع المستحيل، كالحب والتمرد، أو حين توضح التعبير الخفي للرغبة، علينا أن نشير الى الميل الأولي للسينما عند السرياليين. فمعظمهم كتب قصائد سينما توغرافية أو سيناريو لأفلام لم تخرج (سوبو، آراغون، برتون، بيري، دسنوس، ڤيترال، ايلويارد، دالي، ارتو الخ...) إن لائحة الأفلام السريالية قصيرة جداً، نشير هنا الى فيلم دالي وبونويل، اللذين فكرا به خارج الحركة لكنهما حصلا على موافقتها، وموضوعه كان دعوة متشائمة وعاطفية للقتل. ان دوشان ومان ري أنجزا أيضاً فيلماً سنة 1929، وأدار مان ري بمفرده، فيلم **نجمة السر** والسيناريو كان لدسنوس، وفي السنة نفسها أخرج جورج هونيه مؤلفه **اللؤلؤة**، لكن يبقى **العمر الذهبي** لبنويل سنة 1930، الفيلم الأكثر تمثيلاً للحركة، الذي منع بعد الفضيحة التي أحدثها وبعد التظاهرات التي قادها الفاشيون ضدهم. ولقد قدم السرياليون في دفاعهم عن هذا الفيلم نموذجاً لمنهج النقد.

وبمناسبة صدور عدد خاص سريالي لمجلة **عمر السينما**، أوضح برتون ولعه بصالات السينما المعتمة في مدينة نانت مع ڤاشي، وقال: «لم أعرف أي شيء أكثر جاذبية»، ثم تحدث حول ولع جماعته بالشرائط الكوميدية لشارلو. ما يشدهم في

النهاية، في السينما هو قوتها على تغيير المناخ، ومن خلال ذلك ينتقل المشاهد من حالة الوعي الى حالة الحلم، كما انه تتاح له فرصة فريدة في مشاهدة كيف يتم الحب وكذلك الرغبة بشكل أفضل من الكتاب.

بعد هذا العرض يمكننا استنتاج عدم نجاح السرياليين في هذا المضمار، وكذلك موقفهم الغامض حيال السينما، حيث انهم رأوا فيها مرة مثيراً فعالاً، ومرة أخرى رفضوا فيها عدم صفائها الجذري حيث انها ترتبط بالمال، كما هو حال العروض المسرحية.

هل استطاعت السريالية أن تحرر التعبير الانساني بكل أشكاله كما كانت تأمل؟

ان ذلك محتم بالنسبة للكتابة والرسم، لكن السؤال يبقى مطروحاً بالنسبة للمسرح، والسينما، والهندسة والرقص. ان السريالية لم تدخل قطعاً في حقل الحركية، وأقل أيضاً في حقل الموسيقى. لكن الجسد الانساني يعبر في الحركة وفي الصوت وفي اللغة. ان السرياليين فضلوا الفم واليد المبدعين على حساب باقي الجسد. لكن في الحقيقة، لا شيء يمنع تدخلهم في الأشكال الأخرى للنشاط الانساني. فبرتون عاد في وقت متأخر عن عداوته للموسيقى وذلك يعود الى سوء فهم لها والى ظروف تلك المرحلة. انها نفس الظروف التي دفعت السرياليين الى رفض النظرية الستالينية حول الواقعية الاشتراكية والى المطالبة بـ «كل الحرية في الفن».

وهنا أكملت السريالية ما بدأت به الدادائية أو طرحت السؤال نفسه عن الأخلاقية الفنية. . لكن أخلاقية الفن الذي عليه أن يشرح كل شيء بشرط أن يبقى فناً، وأن يحضر بطرقه الخاصة مستقبلاً، يسود فيه تفاهم مباشر بين الناس، وحيث لا تكون الثقافة وسيلة انتقاء وحيث ترسم سعادة لا تكون الارضاء الوحيد للحاجات الأولية. في النهاية انهم أرادوا فناً ينشد الانسان في طبيعته الاجتماعية أو يدعوه للتفتح.

هذا النوع من الفن لا يقتصر على كونه أخلاقياً بشكل معين بل هو وسيلة معرفة. انه يكتشف الأماكن الأكثر عتمة في الطبيعة الانسانية، والطبقات السفلى في الفكر كما الحال بالنسبة لطبقاته العليا، صلاته مع الجسد، كما انه يكتشف حقل الرغبة المختبأ. انه يفضل طريقة خاصة في الاستدلال وهي التطابق إذ ان على الفن أن لا يكتفي بحمله مفهوم الجمال، بل عليه ان يتجاوز ما هو معروف وخالد وعالمي. ان ندجا Nadja تنتهي بهذه المقولة: «ان الجمال يكون اختلاجياً انتفاضياً أو لا يكون» فالسرياليون يفكرون مثل ستاندال: «ان الفن هو وعد بالسعادة».

خلاصة

قبل أن نصل الى استنتاجنا حول نجاح أم فشل الحركة السريالية كجماعة منظمة، اننا نستخلص القدرة الكبيرة لهذه الحركة على الجذب والتجديد التي حافظت عليها خلال نصف قرن. لكن في تشرين الأول سنة 1969، أعلنت الجماعة حلها نهائياً، بعد موت برتون وبعد تناقضات لا مجال لحلها، حيث كان عليهم التجديد الفكري والعمل الثوري بعد أحداث سنة 1968. هنا ذابت السريالية التاريخية بالسريالية الخالدة، وكفت عن مجرد كونها تجمع فنانين سرياليين للتماهي بثوابت الفكر الانساني.

ينبغي أن نشير الى الانتشار الواسع للحركة في العالم. دون مبالغة يمكننا أن نؤكد أن رؤيتنا للعالم مغذاة من السريالية. يكفي ان نشاهد السينما والاعلانات وعناوين بعض الروايات فرنسواز ساغان تستوحي من ايلوبارد ـ والاسطوانات ـ جان ـ ميشال جار يقلد برتون وسوبو ـ من أجل أن نستنتج اتساع هذه الظاهرة وضخامتها.

لقد أراد السرياليون أن يحولوا العالم، وان لم ينجحوا في ذلك، الا انهم على الأقل نجحوا في تغيير رؤيتنا السائدة. انهم أغنوها باكتشافاتهم حيث لامسوا أعماق اللاوعي، كما لامسوا دخول العجائبي في الحياة اليومية. مثل واحد يكفي لتحديد أهمية ذلك هي النظرة التي حملوها للأمراض العقلية.

حين أراد السرياليون اقامة أسطورة جديدة غيروا علاقات المجتمع المعاصر بالمرأة والطفل. فوضعوا كل آمالهم في هذين الكائنين، وأسهموا في انطلاقهم وتحررهم خلال العصر. طبعاً لم ينشئوا حركة تحرر المرأة انما عملوا في هذا الاتجاه وحضّروا العقليات لهذه المطالب.

ان أهدافهم تغيرت مع الزمن، لكن الهدف الأساسي بقي كما هو ولم يتغير، ألا وهو الوصول الى النقطة السامية Point suprême هنا من الطبيعي الحكم على نجاحهم أو فشلهم في ذلك، لكن من خلال مقولاتهم يمكننا أن نستنتج ان الاستضاءة كانت لفترة قصيرة، والسرياليون لم يشاهدوا الا مدينة العجائب دون استطاعتهم الولوج اليها.

لكن فيما يخص العمل الثوري، يظهر لنا ان النتائج كانت غير مرضية، انما يجب ادراك الموضوع في كل تعقيداته، فلم تجر العادة ان يسأل الفنانون عن نجاحهم السياسي، وان قرنا

أن نحاسبهم على ذلك، علينا أن نعود الى الجو التاريخي الذي كان سائداً في تلك الفترة. هنا يمكننا القول ان السريالية مثلت الوعي الحي لحقبتها، فهي رفضت سوء استعمال الديمقراطية التي هي العدو الأكبر للطرفين المتناقضين: الفاشية والستالينية.

هناك حقل دخلت فيه السريالية بشكل ملتو وهو النقد، وأثرت في طريقتنا في القراءة. لقد أعطت للنقد ممارسة جديدة قائمة على الصفات الخلقية ونشر نشاط نقدي مهم لكنه غير معروف كما يجب، أرادت السريالية من خلاله تطهير عادات زمنها.

مصادر ومراجع

— Alquié, Ferdinand, *Philosophie du surréalisme,* Flammarion, 1955.
— Aragon Louis, *Le Libertinage*, Gallimard.
— ————, *Le Paysan de Paris*, Gallimard, 1928.
— Artaud, Antonin, *Le théâtre et son double*, mai 1933, Gallimard, 1976.
— Audoin, Philippe, *Les Surréalistes,* Le Seuil, 1973.
— Béhar, Henri, *Le Théâtre dada et surréaliste*, Gallimard, 1979.
— Blanchot, Maurice, *la Part du feu, Gallimard, 1949.*
— *Breton, André, « Comète surréaliste », la Clé des champs,* Pauvert.
— ————, « Le Surréalisme et la peinture », dans *La Révolution surréaliste,* No. 9 - 10, 1927.
— ————, *Les Vases communicants*, Gallimard, Paris, 1955.
— ————, « L'Union libre » dans *Claire de terre,* Gallimard, Poësie, 1966.
— ————, *Manifeste du surréaliste*, Gallimard, 1924, Idées, 1972.
— ————, *Nadja,* Gallimard, 1928.
— ————, *Position Politique du Surréalisme* Pauvert.
— Crevel, René, « Au Carrefour de l'amour, La poésie, la science et la révolution», dans *l'Esprit contre la raison Tchou 1935.*
— ————, « Préface au catalogue de l'exposition», «Max Ernest», dans *Babylone.*
— Eluard, Paul, *Poésie involontaire, Pléiade,* Gallimard.
— Goudal, Jean,«Surréalisme et cinéma», dans *La Revue hebdomadaire,* Fév, 1925. (*cité par O. et* A. Virmax, *Les surréalistes et le cinéma,* Seghers, 1976).
— Jouffroy, Alain, « Quel est le critère de la surréalité?» *Le* Modèle *intérieur,* XXe S., 1974.
— Levis, Michel, *Mots sans mémoire,* Gallimard, 1969.
— Naville, Pierre, «Mirois», 1938, dans *Ménagers de l'étranger,* Plasma, 1983.
— Masson, André, *Le Rebelle du surréalisme,* Ecrits Herman, 1976.
— Morise, Max, « Les yeux enchantés »,dans *La Révolution Surréaliste,* No. 1, 1924.
— Nougé, Paul, «Les Images défendues», dans *Le Surréalisme,* A.S.D.L.R., No. 5, 17 mai, 1933.
— Peret, Benjamin, *Anthologie de l'amour sublime, Albin Michel,* 1956.
— Sartre, J.P., «Qu'est-ce que la littérature», dans *Situation,* II, Gallimard, 1947.
— Tzara, Tristan, «L'Art et l'océan», 1929, dans *O.C.*, Flammarion, 1982.
— ————, « Essai sur la situation de la poésie », dans *Grains et Issues,* Flammarion, 1981.
— Vitrae, Roger, *Connaissance de la mort,* Gallimard, 1926.

نهى حجازي

السُريالية (في الفن)

Surrealism
Surréalisme
Surrealismus

1 ـ ظاهرة السُريالية:

ينسب إلى غيّوم آبولينير استنباط كلمة سريالية، إذ يبدو أنها وردت للمرة الأولى، سنة 1917، سواء في النص الذي كتبه مقدمة لبرنامج باليه اريك ساتي: *Parade* الذي وجد فيه شيئاً ما يتعدى الواقعية une sorte de sur-réalime، او في عبارة الدراما السريالية drame surréaliste التي جعلها عنواناً فرعياً لمسرحيته: ضروع تيريزياس، *Les Mamelles de Tirésias*. ثم أصبحت هذه الكلمة متداولة في الأوساط الثقافية الطليعية بعد أن أسس اندريه برتون ولويس أراغون وفيليب سوبو مجلة ادب 1919، لكنها بقيت، مع ذلك، ذات دلالات غامضة ومتباينة، ولم تكتسب المعنى الخاص الذي أعطي لها إلا بعد صدور **بيان السريالية الأول سنة**، 1924. وما اراده مؤسسو الحركة الجديدة بهذه العبارة لم يكن أسلوباً فنياً محدداً، شكلاً وتقنية، بل تياراً فكرياً تجلى بصور شتى في مجالي الأدب والفن، وسلوكاً أو طريقة خاصة في التفكير والشعور والحياة... فالسريالية تبدو، من هذه الزاوية، قريبة من الداداثية التي خلفتها، كما تشترك معها في كونها حركة ذات طابع عالمي، وفي رفضها لكل فن يقوم على المفهوم المنطقي والعقلاني، وفي محاولتها للتخلّص من الرؤية التقليدية بعد أن استعاضت عنها بصُوَرية هي على شكل إشارات معبرة بحد ذاتها من دون أن تكون، بالضرورة، مدركة عقلانياً.

والسُريالية، كما يعرّفها اندريه برتون André Breton: **في البيان الأول**، هي: «آلية نفسانية صافية يمكننا أن نعبر

بواسطتها، إما كتابة، وإما شفوياً، وإما بأية طريقة أخرى، عن سير عمل الفكر الحقيقي. وهي ما يمليه الفكر في غياب أية مراقبة يمارسها العقل وخارج أي اهتمام جمالي أو أخلاقي». و«السريالية تقوم على الايمان بواقع اعلى لبعض أشكال التوارد التي كانت مهملة قبلها، وعلى الايمان بسلطة الحلم المطلقة وباللعب المجرد للفكر».

صحيح أن السريالية لم تكترث - كما يتبيَّن من هذا التحديد - بما يمكن انتاجه، فناً كان أو لا فن، إلّا أن الفنانين الذين انتسبوا إلى هذه الحركة قد انتجوا أعمالاً فنية ذات طبيعة خاصة، ولعل اخضاع قيمها التشكيلية لأهداف شاعرية قد يلخص ما يوحد بينهم. فالتصوير والنحت هما، في نظر برتون، تحولات تشكيلية للشعر، ومجاله الايحائي الأشد خصوبة، شرط أن يتحرر الفن من هم استعادة الأشكال كما هي في العالم الخارجي. فهدف الفن ليس إرضاء العين بل «تقديم خطوة جديدة في مجال معرفتنا المجردة». ولهذه الغاية وجد برتون أن باستطاعة الصور الكامنة في الوعي الباطني Subconscient، إذا ما تحررت عن طريق الأحلام والتحليل النفساني لها، أن تستخدم في أغراض شعرية. ومن هنا، كان اهتمام جماعة أدب، في مراحلها الأولى، بالمناهج الجديدة للتحليل النفساني وعلم النفس الفرويدي الذي أثار انتباه برتون منذ أن خدم، أثناء الحرب، كممرّض في مستوصف نفساني. وأنها لمفارقة أن تلجأ هذه الجماعة الرافضة لكل فن ينطلق من مفاهيم عقلانية أومنطقية، إلى المناهج العلمية، العقلانية، لادراك اللاعقلاني وفهم القوى اللاواعية بحيث يقود ذلك، حسبما يعتقد برتون، إلى استكشاف طبيعتها منهجياً والتوصل إلى استنتاجات ملائمة.

لكن التعبير تشكيلياً عن هذه المفاهيم الجديدة - عن طريق الايمان بالسلطة المطلقة للفكر القادر على التحرر والانعتاق بوسائله الخاصة - يتطلب من الفنان اعتماد خطية Graphisme تلقائية آلية يمليها اللاوعي والاكتشاف الحلمي للصور. بيد أن هذه المحاولة للتخلص من هيمنة العقل بالتعبير العفوي واللاإرادي، كما يمليه اللاوعي، ليس ممكناً إلّا في العمل الفني الشفوي أو في الرسم الخطي السريع، حيث يكون التعبير تلقائياً ومباشراً، كم في رسوم اندريه ماسون وهنري مشو أو في بعض رسوم بول كلي. أما الأعمال الفنية التشكيلية الأكثر ابداعاً فهي ليست - كما يشير هوفستاتر في كتابه *Peinture, gravure et dessins cotemporains*، تلك التي أنجزت وفقاً لهذا النهج المتطرف، بل الأعمال التي تمكنت من الجمع بين التعبير التلقائي الألي والمراقبة الواعية، بحيث يكون للصلة بين مجال وآخر دور أساسي. ولا شك في أن اكتشاف السريالية لمثل هذه المصادر اللاواعية قادها إلى الانفتاح على مختلف أشكال التعبير الفني، حيث توزعت أعمال ممثليها التشكيليين ما بين الفن التخيلي الغرائبي L'Artfantastique، والفن الاستشباحي L'Artfantasmagorique، والواقعية السحرية، والفن اللاموضوعي (التجريدي).. وقد اعتمدت هذه المصادر نفسها سواء في الصورة الفوتوغرافية أم في الفيلم السينمائي (بخاصة مع بونييل، في فيلميه: **العصر الذهبي**، والكلب الأندلسي)، كما لجأت إلى مثل هذه الوسائل التعبيرية تيارات فنية لاحقة، كالفن اللاشكلي، أو ما عرف باسم التعبيرية التجريدية، والفن التحركي Action painting.

2 - من الدادائية إلى السريالية:

الأصول المباشرة لهذه الحركة أدبية بالدرجة الأولى. فعندما تبنى اندريه برتون وفيليب سوبو عبارة سريالية أراد بها طريقة تلقائية في الكتابة، وتبين لهما أن الأهداف الاختبارية لمجلة أدب، التي شاركا في تأسيسها، قريبة من تظاهرات الحركة الدادائية التي وصلت إلى باريس مع وصول تزارا إليها 1919 واستقباله استقبالاً حافلاً من قبل جماعة أدب. غير أن الطابع الفوضوي العبثي للدادا، وكونها، أساساً، رد فعل ضد ظروف آنية، الظروف التي ولدتها الحرب، ورؤيتها المشوشة... كانت كلها من عوامل توقف هذه الحركة. وباستثناء بعض المحاولات الفردية التي بقيت قائمة هنا وهناك، يشير بيكابيا، أحد ممثليها، إلى أن كل نشاط دادائي فعلي قد توقف سنة 1919. فالدادا التي كانت تطالب بالهدم والتخلي الكلي عن النظام السائد، وتسعى إلى بناء عالم أفضل على انقاض الفراغ الذي تمهد له، لم تطرح حلولاً واضحة لعملية البناء وبقيت آراؤها غامضة حول هذه المسألة. لذلك لم يكن بوسع أندريه برتون وجماعته القبول بمثل هذه الأفكار العبثية، والتنكر لكل القيم الثقافية السابقة للدادا. فكان لا بد، في نظرهم، من التمسك ببعض هذه التقاليد وبخاصة تلك المتمثلة بالرومنسية والرمزية لايمانهم بدورها الممهد للسريالية.

ولعل غيّوم آبّولينير، الذي اتهمه جاك فاشيه - وهو الذي قادته الدادائية إلى الانتحار عام 1919 - بأنه «يرقع الرومنسية بسلك الهاتف»، من أبرز من أعيد إليه الاعتبار، إذ لم تكن مصادفة أن تصبح الكلمة التي استنبطها (سريالية) عنواناً

للحركة الجديدة. وباعادة الاعتبار الى آبولينير والتقاليد التي يمثلها توضحت عوامل الخلاف، وباتت حتمية القطيعة مع عبثية الدادا التي قوبلت بالتركيز على عملية البناء المسألة المحورية في الحركة الجديدة. وهذا التحول الجدلي على حد تعبير هونيه، من الدادائية إلى السريالية، كان قد توضحت منطلقاته الأساسية قبل صدور **بيان السريالية الأول، 1924**، أي في المرحلة الانتقالية (السنوات الأولى من العشرينات)، التي كانت من الغموض بحيث انها عرفت باسم المرحلة المشوشة.

ومع توقف الدادا، من حيث هي حركة متماسكة، في أواخر عام 1924، عمد برتون في مبادرته لنقل الحركة من مرحلتها الدادائية إلى المرحلة السريالية، إلى جمع بقايا الدادائيين، وأصدر أول بيان للسريالية، 1924، بعد أن تأكد من مساهمة عدد من الفنانين امثال: **آرب وارنست**، والشعراء امثال **ايلوبار وبيريه**. لكن رغم السمات المشتركة التي جمعت بين الحركتين السريالية والدادائية في بادىء الأمر، فإن تطور السريالية قاد برتون، ومعه **بيكابيا**، للابتعاد عن الخط الذي اتبعه تزارا وجماعته. ولم تعد الدادائية في نظر برتون وسوبو، شيئاً آخر غير صورة فجة لحالة ذهنية لم تسهم أبداً في خلقها. وقد وعى برتون، كما يقول هربرت ريد في كتابه: *A Concise History of Modern Painting* «انه توجد حالة تاريخية تتطلب شيئاً ما أكثر فعالية من الهزليات الدادائية التي باتت باطلة». ولتصحيح هذا الاتجاه كان لا بد من البحث عن اهتمامات جديدة ومصادر الهام جديدة وجدها اندريه برتون في اللاوعي والتحليل النفساني للأحلام والتخيلات.

والاهتمامات الجديدة للحركة حدّدها المناخ السياسي العام في اواخر العشرينات، حيث كان لابد من موقف واضح، متماسك سياسياً واجتماعياً. فلم يعد من الممكن الاكتفاء بعالم الأفكار والبقاء في معزل عن العمل السياسي. كما أدرك السرياليون أن الثورة الاجتماعية أساسية، وأن ثورتهم الخاصة، ثورة العقل والفكر، لا تكفي لمواجهة المسائل الاجتماعية، وأن عمل الفكر لا قيمة له الا بقدر ما يسهم في تغيير العالم كله. وكانت حرب المغرب، التي بلغت أشد مراحلها عنفاً سنة 1925، قد أسهمت في تفجير الخلاف بين السرياليين، وحسمت موقف برتون ووضعته مع جماعته فجأة امام ضرورة المعارضة العامة. ولقد حاول برتون أن يشرح هذا التباين بين اهتمامات السريالية في مجالي الأدب والفن، وبين مواقفها السياسية الجديدة في إحدى كتاباته (*Qu'est-ce que le surréalisme*, Brunelles. 1934)، حيث يصرح بأن الحركة باتت تواجه مسألتين رئيسيتين: «الأولى هي مسألة المعرفة التي نظمت فعلاً، في بداية القرن العشرين، العلاقات القائمة بين الوعي واللاوعي (. . .)، وكان لا بد من العمل على حلها باعتماد منهج خاص ما زال، في نظرنا، الأشدّ ملاءمة، ونعتبره على درجة عالية من التكامل (. . .)؛ المسألة الأخرى التي تواجهنا هي مسألة العمل الاجتماعي المطلوب القيام به، عمل يملك منهجه الخاص في المادية الديالكتيكية، عمل لا يمكننا تجاهله طالما أننا نعتبر تحرر الإنسان حالة لا بد منها لتحرر العقل، وأن تحرر الإنسان هذا لا يمكننا أن ننتظره إلّا من الثورة البروليتارية». وتأكيداً على هذا الاتجاه الجديد، كان برتون، قد أعلن في **بيان السريالية الثاني**، 1929، في العدد الأخير من مجلة **الثورة السريالية**، انضمام الحركة رسمياً إلى الشيوعية؛ وحاول، ما بين عامي 1925-1930 حيث أصدر نشرة جديدة: **السريالية في خدمة الثورة**، أن يجمع بين الفنون التشكيلية وأدب الحركة وسياستها. وإذا كانت مواقف برتون هذه قد ولدت خلافات شخصية، وأدت إلى فصل بعض ممثلي الحركة (سوبو، وارتو. . .)، فقد تضامن معه العديد من الشعراء والفنانين أمثال: أراغون، الكساندر، بيريه، بونييل، إيلوار، دالي، ارنست، تانغي، تزارا. . . وكان بونييل قد أخرج فيلمين: **الكلب الأندلسي والعصر الذهبي** يعتبران ظاهرة سريالية حقيقية. ثم دخل الحركة بعد ذلك ما بين 1930-1933، عناصر جديدة: رينيه ماغريت، واندريه ماسون، وجياكوميتي، وفالنتينو هوغو؛ وتكونت في الوقت نفسه، نظراً لطابع السريالية العالمي، مجموعات من الفنانين السرياليين في بلجيكا، وتشيكوسلوفاكيا، ويوغسلافيا والدانمارك، وانكلترا، كما في الولايات المتحدة واليابان وأنحاء أخرى من العالم. فبرز عدد من الفنانين الذين لم ينتسبوا رسمياً إلى مجموعة باريس، ولكنهم تأثروا بها، امثال: رينيه ماغريت، وبول دلفو، وولفغانغ بالي، وويفريدو لام، وكورت سيليغمان، ومتّى. . .

3 ـ مبادىء السريالية الأساسية:

قد تبدو عبارة الفن السريالي متناقضة، لأن نشاط هذه الحركة الجديدة كما حدده **البيان الأول**، هو «خارج نطاق أي اهتمام جمالي أو أخلاقي»، مقدماً التعبير التلقائي الآلي على الصورة الفنية بحد ذاتها. بيد أن التطور الفني للحركة التشكيلية السريالية يظهر أن ممثليها لم يتقيدوا بحرفية النص،

وإن هم لجأوا إلى الرسم والتصوير والنحت فلأنهم لا يعتبرون العمل الفني هدفاً بذاته تستمتع به العين، بل وسيلة من وسائل التعبير، ووسيلة استشكاف للذات، إذا ما اخضع المشهد الممثل، اللوحة، منهجياً وصورياً، لمفهوم الآلية Automatisme والصورة الحلمية. غير أن تجاهلهم لقيمه الفنية، وعدم التوقف عندها، لأنها لا تساوي شيئاً، لا ينفيان الطابع الفني حتى للأعمال التشكيلية الأكثر آلية، كرسوم اندريه ماسون، وبعض أعمال ميرو التخيلية، وأعمال ارنست ذات الصور الحلمية المقلقة...

إن السريالية التي اقتصرت اهتماماتها في البداية، أي قبل العام 1924، على المسائل الأدبية والفلسفية والنفسانية، لم تكن ترى في التصوير ما يعبر عن أغراضها، ولم يكن هنالك فن سريالي. غير أن وقوف الحركة الجديدة في وجه الرفض الدادائي القاطع لتقاليد الفن الحديث، والعودة عن هذا الرفض، قاداها إلى البحث عن وسائل تعبير جديدة في مجال الفن التشكيلي: الرسم والتصوير والنحت، حتى تكونت، ما بين عامي 1924و1940، حركة فنية على صلة مباشرة باهتمامات السريالية، إذ تبنت مبادئها العامة وجعلت من نفسها التجسيد المادي لها. تشكيلياً، ليس من السهل رسم الأطر العامة لهذه الحركة أو تقديم صورة عنها توازي، بوضوحها، الصورة التي تكونت لدينا عن التيارات الفنية الحديثة، كالانطباعية و التكعيبية أو الوحشية... فالسريالية بقيت، في المجال الفني، حركة تلفيقية، انتقائية، تباينت أساليب ممثليها ووسائلهم التقنية لدرجة أن مسافة كبيرة باتت تفصل بين أعمال البعض من ممثليها كأعمال ميرو ذات الملامح التجريدية، وأعمال ماغريت أو سلفادور دالي، التي احتفظت بفضاء تشكيلي ايهامي. ولكن رغم هذا التباين، اسلوبياً وتقنياً، تجمع بين الفنانين السرياليين قواسم مشتركة تمثلت في أهدافهم العامة، وفي اختيار مفرداتهم الصورية وطريقة جمعها المعبرة عن الطابع العام المميز لأعمالهم الفنية.

صحيح أن الحرب العالمية الثانية قد أسهمت في تفكيك حركة السرياليين وتشتتهم، إلّا أن مثل هذه الحالة الذهنية الهادفة إلى تحرير المخيلة من روابط العقل والاصطلاح، قد وجدت قبل السريالية وبقيت قائمة مدة طويلة بعدها. وهي الحالة التي عبّر عنها ويليم روبين في بداية كتابه L'Art dada et surréaliste بقوله: «الدادائية ولدت، من دون أن تعمّد، عشية الحرب العالمية الأولى، والسريالية ماتت، من دون أن تدفن، غداة الحرب العالمية الثانية». والحق، أن مثل هذه الظاهرة قد وجدت لدى بعض الفنانين المعاصرين امثال: شاغال، وبول كلي، وخوان ميرو، وهنري مور، وبيكاسو... الذين تؤكد أعمالهم أن الحركة السريالية لم تكن كما يشير هربرت ريد، سوى حشد محلي للقوى التي ظهرت في العالم كله وتركت آثاراً بعيدة، وحافظت على استمراريتها ليس فقط في أعمال بعض ممثليها، امثال: أرنست، وميرو، ومتّى، وماغريت وويفريدو لام بل في أعمال العديد من الفنانين المعاصرين الذين لم ينتموا يوماً إلى السريالية كالفنان الانكليزي فرنسيس بيكون.

ومع ظهور الحركة الفنية الجديدة، كان لا بد من طرح مسألة علاقة السريالية بالتيارات الفنية السابقة لها، ومن إعادة الاعتبار إلى ما تمثله من قيم جديرة بالتقدير. فاعتبر من الممهدين لهذه الحركة عدد كبير من الفنانين ينتمون إلى تيارات فنية متباينة كالرمزية، والتكعيبية والوحشية... أمثال مورو، غوغان، سوراه، رودون، بيكاسو، شيريكو... ثم ماتيس، دران، براك، دوشان، بيكابيا، كلي، مان ري، ماسون، وكذلك الفنان الايطالي اوتشللو من القرن الخامس عشر. غير أن اختيار هذه الأسماء، كما ذكرها اندريه برتون في **البيان الأول**، لا يوضح طبيعة هذه العلاقة بين السريالية والتيارات الفنية السابقة، كما لا يوضح آراء برتون حول الفن، رغم صلته المباشرة بحركة التطور الفني المعاصرة في أوروبا. فآراؤه بقيت حتى نهاية العشرينات ـ عندما صاغها ونشرها في كتاب بعنوان **السريالية وفن التصوير** *Le Surréalisme et la peinture* ـ غامضة ولم تقدم تحديداً أو رؤية واضحة للسريالية الفنية. وقد لوحظ أن برتون يركز، في كتاباته حول الفن، لا على اللوحة نفسها، من حيث هي عمل تشكيلي، بل على الناحية الأدبية فيها، ولا يهتم سوى بالموضوع.

والسريالية ارتبطت، كما أسلفنا، بالدادائية، وشكلت، من بعض الوجوه امتداداً لها. فأعمال بعض ممثلي الدادا امثال دوشان، وبيكابيا، المجسدة لتيار فكري عبثي معارض للمفاهيم والتقاليد الفنية، قد عبرت عن موقف «لافني» وعن رغبة ملحة للتحرر من نظام القيم السائد، كما أسهمت في اتساع نطاق الالصاق بخاصة مع ماكس ارنست وكورت شويترز من حيث هو وسيلة للتعبير الفني (راجع الدادائية). غير أن مثل هذه الأعمال التي حددت سماتها الأساسية المصادفة والإرادة اللاواعية لا تنفي، في حالات كثيرة، الظاهرة الجمالية. ولا شك في أن محاولة الابتعاد عن القيم الجمالية في مفهومها التقليدي قد ولّد أحياناً نوعاً من التناسق اللاواعي؛ وهو ما يسميه برتون وحدة الايقاع الناتجة عن وجود صلة بين

المصادفة والآلية التي طالبت بها السريالية. ومثل هذا التناغم، أو الإيقاع اللاارادي، تعكسه بعض الأعمال الأولى لأرنست وآرب، حيث حملت ملصقات هذ الأخير وأعماله التركيبية عناوين مثل: **مربعات نظمت حسب قانون المصادفة**. وهنا، يفترض أن للمصادفة مدلولها الخاص، إذ تلتقي مع حس بالتناغم، وتخضع لنوع من المراقبة، وإن تكن لا واعية. بيد أن آرب الذي لم يتوقف عن انتاج أعمال ذات بنى ثنائية الأبعاد، صيغت وفاقاً لما تمليه المصادفة، قد اتجه نحو النحت، وأنجز أعمالاً تبدو تجريدية في الظاهرة، إلّا أنها ترتبط بالأشكال الأساسية للأشياء المرئية التي يحاول الفنان تفسيرها وإعادة بنائها تبعاً لإحساسه الداخلي وتخيله.

ومن قبل، كانت الحركة الرمزية قد عبرت، منذ نهاية القرن الثامن عشر، سواء في الأدب أو الفن، عن اتجاهات فكرية مماثلة. فالرمزية، التي سبقت الانطباعية وعاصرتها، وامتدت بعدها حتى أوائل القرن العشرين، تنطلق بدورها، من المخيلة والاحساسات اللاواعية، ولا تهتم بالأسلوب الذي جاء انتقائياً على غرار ما هو عليه في السريالية. ولكن، في حين اعتمدت السريالية، للتحرر من قيود العقلانية، على الاستنباط والكتابة الخطية الآلية كما يمليها اللاوعي والصور الحلمية، وقفت الرمزية، كما يقول هانس هوفستاتر، «موقفاً دفاعياً جدالياً ضد الجمالية البرجوازية وأخلاقها، ضد الادانة التاريخية لبعض الأشكال الفنية، ضد الفكر الوضعي المنطقي الذي كانت غايته النجاح والتقدم عقلانياً. فهي تثبت رفضها للمثاليات والصور الموجّهة للبرجوازية بواسطة مفهوم محدد، مليّ التفكير، يقوم على مسخ أو تشويه هذه المثاليات البرجوازية أو التراث المصور البرجوازي بوجه عام»، من دون أن تسعى إلى تغيير جذري في مفهوم الفن واللوحة.

وثمة اتجاهات فنية أخرى كانت قد ظهرت في العالم الغربي منذ القرون الوسطى، وتمثلت بالفن الغرائبي Fantastique، أو ما عرف باسم الفن التخيلي الذي كان يسعى، هو أيضاً، إلى تخطي الواقع باللجوء إلى الماضي والتخيل والرؤى الغريبة غير المألوفة. ولكن، لا يمكننا النظر إلى الأعمال التشكيلية الممثلة لهذه الاتجاهات الفنية إلّا من ضمن المعطيات الاجتماعية الثقافية والاقتصادية والتقنية والاصلاحات التشكيلية الخاصة بالعصر الذي تنتمي إليه. ولا شك في أن ما سمي بالفن التخيلي قد ارتبط بالحركات الفنية الأخرى المعاصرة له، وقدم لنا مشاهد غير مألوفة، لكنها مبنية على تقاليد الثقافة السائدة، حيث أخذت الصورة، المستمدة من الأدب أو التاريخ أو الدين، الصفة المعطاة لها مباشرة، واختلفت، من هذه الزاوية، عن وسائل التعبير التخيلية الحديثة. فالفنان السريالي يلجأ، كما لاحظ ويليم روبين، إلى الاستنباط، فيصور ما يشعر به من دون الاستعانة المباشرة لا بصور العالم المرئي ولا بالصور التي تقدمها له وسائل الثقافة السائدة، كالتاريخ أو الأسطورة أو الدين، مستخدماً الوسائل التقنية الملائمة للتعبير عن عوالمه الخاصة. بيد أن هذه الظاهرة لا تقتصر على السريالية وحدها، بل تشكل إحدى سمات الفن المعاصر البارزة، الفن الذي كان همه الأساسي الاستنباط، تشكيلياً وتقنياً. لذلك، فالسريالية ترتبط، من حيث هي ظاهرة فنية تشكيلية، بحركة تطور الفكر المعاصر، ولا يمكننا النظر إليها إلا من ضمن الأطر العامة للفنون التشكيلية الحديثة.

والحقيقة أن معظم من اعتبرهم **البيان** «ممهدين» من فناني القرن التاسع عشر، لم يكن لهم سوى تأثير هامشي على الحركة السريالية، بينما تبدو اعمق أثراً أعمال فنانين آخرين لم يشدد **البيان** على أهميتهم، امثال: اوديلون رودون، أو لم يأت على ذكرهم إطلاقاً، امثال: هنري روسو. فكان رودون، أحد أبرز ممثلي الرمزية، الأول تاريخياً الذي أكد أهمية اللاوعي مصدراً للعمل الفني. أما روسو، الذي كان موضع اهتمام بعض الأوساط السريالية، فيرتبط عمله، ذو الرؤى الخيالية الغريبة والصور الحلمية، بما يسمى «الواقعية السحرية» و «التصوير الشعبي». ويبدو أكثر التباساً، إزاء العلاقة بالسريالية، عمل بيكاسو رغم مكانته الكبيرة لدى برتون وممثلي هذه الحركة. صحيح أنه مارس نوعاً من الآلية وتضامن مع أهداف الحركة الاجتماعية، إلّا أن عمله ينطلق من الواقع؛ لكنه الواقع الذي أعاد بناءه بتغريب الأشياء وتشويهها وإضفاء صفة اللامألوف عليها. ولعل محاولته هذه لتفكيك عناصر العالم الموضوعي، وإعادة توزيعها اصطلاحاً، والبحث عن جوهرالأشياء، هي التي اختصرت المسافة بينه وبين السريالية، وجعلت منه أحد الممهدين لها.

غير أن أقرب الفنانين لما كانت تبحث عنه الحركة السريالية هو، بلا شك، جيوجيودي شيريكو، الفنان الايطالي الذي اسس، مع كارلوكارا، ما عرف باسم المدرسة الميتافيزيقية Scuola metafisica، وأنجز ما بين عامي 1910 و1917 أي: قبل ما لا يقل عن خمس سنوات من ظهور السريالية أعماله الرئيسة، ذات الطابع الخيالي اللاواقعي، التي كان لها الأثر الأكبر في تطور الفن السريالي. وفي هذه الأعمال الأولى، المرتبطة بالتصوير الغيبي، السابق للسريالية والممهّد لها، اتبع

شيريكو مبادىء التصوير الايهامي كما عرفته النهضة الايطالية التي أخذ عنها مسرحها الفضائي وبعض عناصرها الصورية لينقلها إلى السرياليين. وكان لهذا المسرح الحلمي، القائم على التقابل اللغزي للأشياء، بما فيها من أضواء وظلال هلوسية، أهمية خاصة في نظر بعض السرياليين من الذين مارسوا التصوير الايهامي، أمثال: ماغريت، ودالي، وتانغي، ودلفو.

وبفضل هذا التقابل اللاعقلاني بين عناصر التمثيل، ينتقل شيريكو من نموذج العالم الخارجي المرئي، إلى النموذج المنبثق عن العالم الداخلي، حيث يعيد الفنان تقويم الأشياء المألوفة وتوزيعها على ضوء علاقاتها الضمنية والغيبية، بعد أن يعزلها عن محيطها الطبيعي، كما تعودنا أن نراها، ويضعها داخل أطر جديدة اكثر تخيلاً وشاعرية. فالأشياء التي تصورها أعمال شيريكو تبدو طبيعية، مألوفة، في الظاهر، وتختلف، أحياناً، عما تمثله اللوحة السريالية. ولكن رغم ظواهرها الطبيعية، فهي لم تصوّر لذاتها، بل جمعت بحيث يوحي تقابلها بعالم خيالي يخيم عليه طابع العزلة والفراغ، فيثير الخوف والقلق؛ عالم غريب لا حياة فيه، أشبه بعوالم المدن القديمة المتهدمة. وقد يزيد في حجم هذا المناخ الحلمي الرهيب التركيز على التصوير الايهامي والمنظور الهابط Perspective plongeante، بحيث تبدو الأشياء على مقربة مدهشة من الناظر. وهو ما يلاحظ بوضوح في لوحته **نشيد الحب**، حيث يجمع الفنان بين رأس تمثال يوناني، وكف جراح، وطابة، وقاطرة... وضعت كلها وسط ابنية ذات قناطر توحي بالفراغ، وتعبر عن تداعيات قد تكون على علاقة بحياة الفنان وهواجسه الغيبية. وثمة عناصر أخرى قطارات، أبراج، خراشف، تماثيل قديمة، مدافع، بيض، لوحات تشريحية، جدران، أعمدة...، تتكرر دائماً في أعمال شيريكو، فيمثل بعضها سجلاً حياتياً، كما يعبر بعضها الآخر كالبرج والخرشوف عن قيم رمزية جنسية، جعلت منها السريالية، بعد ذلك، موضوعاً أساسياً في برنامجها من أجل التحرر الكلي.

ومع أنه تبنى بعض عناصر التمثيل المستمدة من تقاليد الفن اليوناني والنهضة الايطالية واعتمد وسائل التجسيم الايهامية، كالابعاد المنظورية وتقابل الأضواء والظلال، إلاّ أنه لجأ إلى تحوير هذه الوسائل وقلب مفاهيمها التقليدية بحيث لم تعد الغاية منها محاكاة الطبيعة وتمثيلها بدقة، بل التعبير عن عوالم الفنان الخاصة. وقد نجد مثل هذا المناخ التخيلي الشاعري، المنبثق عن اللاوعي، في الأعمال التي انتجها الايطاليان، كارلو كارا وجيورجيو موراندي، ما بين عامي 1915 و1920. لكنهما تخليا، بعد ذلك عن هذه الطريقة المعبرة عن حنينهما إلى هذه العوالم الغيبية، كما أن شيريكو نفسه قد ابتعد بدوره عن هذه الرؤى الخيالية، ورجع، بعد سنة 1930 إلى نوع من التصوير أقرب إلى المفاهيم التقليدية النهضوية.

4 ـ السُريالية ما بين الحربين:

منذ صدور البيان الأول 1924، تحددت المنطلقات الأساسية للحركة الفنية السريالية التي كان هاجسها استكشاف الحقائق اللاواعية والتعبير عنها تشكيلياً. وخلافاً للتكعيبية التي كانت تختار عناصرها التصويرية من العالم الموضوعي، كي تعيد صياغتها وفقاً لهيكلية جديدة ذات طبيعة هندسية تجريدية، كان فنانو السريالية يرفضون الانطلاق المباشر من الصورة المرئية أو من الادراك الواعي للأشياء، ويعملون، انسجاماً مع مبادئهم العامة، باتجاه الصورة الداخلية، فيستحضرونها ارتجالاً آلياً، أو يلجأون إلى تسجيلها، حسب تقنية التصوير الايهامي، استناداً إلى ما تقدمه لهم الصورة الحلمية. وكان من شأن هذا التباين في مصادر السريالية وطرق التعبير عنها تشكيلياً ان قاد ممثليها إلى نوع من الثنائية الأسلوبية التي بقيت قائمة طيلة تاريخها. فكان ميرو وماسون اللذان تأثرا بالتكعيبية قد احتفظا، في أعمالها السريالية ببعض مظاهرها العامة، كالفضاء التشكيلي القليل العمق، المسطح أحياناً، وطريقة تقسيم الشاشة التصويرية إلى سطوح أو مساحات متقابلة. غير أن الجمع بين التلقائية الآلية والأشكال ذات الملامح التجريدية قاد ميرو وماسون إلى نوع من السريالية التجريدية التي تضمنت صورية جديدة، شاعرية، لا علاقة لها بالتكعيبية رغم تأثرها بها شكلاً. ولكن هذا الاتجاه ذا الطابع التجريدي لم تكن غايته التجريد كما لم تكن غاية اللوحة السريالية ـ في أعمال ميرو وماسون وأرنست وآرب ـ الوصول إلى الفن اللاصوري (التجريدي)، إذ احتفظت، حتى في الحالات الأكثر تجريداً، بالموضوع، أو ببعض ملامحه، كما احتفظت بالتقابل اللاعقلاني للصور كما ترد سواء عن طريق التداعي الحر أو عن طريق الأحلام.

والقطب الآخر لهذه الثنائية الأسلوبية يتمثل، أساساً، في أعمال ماغريت وتانغي ودالي الذين عمدوا إلى تثبيت الصورة الحلمية باللجوء إلى التصوير الايهامي ذي الطابع الأكاديمي، أي التصوير الثلاثي الأبعاد، المعبر عن المدى الفضائي كما عرف في الفن الغربي منذ عصر النهضة. وثمة اتجاه ثالث يجمع بين هذين الأسلوبين تمثله أعمال ارنست الذي تحوّل عن

التصوير الايهامي وتوجه نحو فن أكثر تجريداً، يخضع لنوع من الآلية شبه الواعية. وهكذا تكون السريالية قد مارست تقنيات وأنماطاً فنية تبقى، في جزء كبير منها، ضمن الأطر العامة للفن التشكيلي الغربي. غير أن ما يميز اللوحة السريالية لم يكن طريقة خاصة في التصوير بقدر ما كان طريقة خاصة في اختيار عناصر الموضوع وتوزيعها داخل المشهد المصور، بحيث ان تقابلها اللاعقلاني يوحي بعالم غريب لم نألفه عادة في الأعمال الفنية المعاصرة غير السريالية. ولعل ما يجمع أيضاً بين مختلف الأعمال التصويرية السريالية ليس فقط تقديم الموضوع على الاهتمامات التقنية والتشكيلية (بخاصة في الأعمال التصويرية الايهامية)، بل اختيار المواضيع المتخيلة، الشاعرية، المجازية، انسجاماً مع مفهوم «التصوير الشاعري»، أو «التصوير-الشعر».

كان خوان ميرو قد بدأ نشاطه الفني مصوراً ذا طبيعة ساذجة، وتناول مظاهر الطبيعة في الريف الإسباني الذي أضفى على جزئياته طابعاً خيالياً، لكنه انتقل بعد ذلك من عملية تسجيل الواقع إلى تأويله، ووضع فهرساً لا يخلو من الاشارات انطلاقاً من هذا الواقع. ومع صدور **البيان الأول** 1924، التحق ميرو بالحركة السريالية، وتخلص، بفضل تحرير اللاعقلاني، من آثار الاصطلاحات التشكيلية للتصوير التمثيلي، وتخطى، في الوقت نفسه، البنى التشكيلية التكعيبية ليصل إلى الشعر، حسب تعبير وليام روبين، حيث تأكد اتجاهه الجديد، الأكثر زخرفة وتحرراً، في مجموعة من أعماله التي تعود إلى المرحلة الأولى من تاريخ السريالية 1924-1929. وفي هذه الأعمال **الأرض المحروقة**، **منظر من كاتالان**، **كرنفال ارلكان**. . .، يتخلى الفنان عن الأشكال البنائية ذات الخطوط المستقيمة، ليستعيض عنها بخطوط أكثر تحرراً وتموجاً، ويحول فضاء اللوحة، بعد ذلك، إلى مساحة مسطحة حشرت فوقها العناصر الخطية والرموز الهندسية التجريدية في تناغمات متواصلة. وخلال اقامته في باريس، 1925-1926، أصبح اسلوبه الجديد اكثر عفوية وتجريداً، لاعتماده بشكل متزايد على الآلية والمصادفة؛ وراحت تأخذ البقع اللونية الصافية، التي تجمع بينها أحياناً خطوط متموجة، وتصبح منطلقاً للعديد من لوحاته الآلية اهمية كبرى. ويبدو أن العمل السريع، الآلي، قاده بعد ذلك، 1928-1929، إلى الالصاق الذي جاء ليعبر عن ميوله الفنية الأكثر تجريداً.

طريقة أخرى في التعبير تظهر مع اندريه ماسون الذي تخلص بسرعة من آثار التكعيبية التحليلية وانتقل إلى ما يتناقض معها، إلى الشعر. وكي يتخطى التكامل التشكيلي لدى التكعيبية، اختار ماسون أسلوب العفوية والتعبير الآلي والموضوعات ذات الطابع الشمولي الكوني، (**الجهات الأربع**، **الشهب**، **النجوم**). . . وبفضل هذه الآلية يأخذ الخط لديه طابعاً خاصاً، أكثر عنفاً وحركة من غنائية ميرو الهادئة. وفي سنة 1926، حاول ماسون ان يدخل الى التصوير الزيتي ما توصل اليه في مجال الرسم من حركة سريعة تمثلت بالخطوط المتوجة أو المتكسرة. وهذه المحاولة قادته إلى مزج الألوان بالرمل، لأن مادة الألوان الزيتية لا تسمح بهذه الآلية الخطية السريعة وتتابعها وما تحمله من شحنات نفسانية. غير أن هذه التقنية لم تكن جديدة، فالتكعيبيون لجأوا أيضاً إلى مزج اللون بالرمل، لكن بهدف الحصول على مادية الأشياء، بينما توصل ماسون، باستخدامه التقنية نفسها إلى نتائج مختلفة في مجال التعبير الآلي بواسطة التصوير الزيتي. فكان اندريه ماسون يضع بقعاً من الصمغ على قماشته، ثم يغطيها بعد ذلك، بطبقة من الرمل الذي لا يبقى منه عندما يرفع اللوحة، سوى ما علق بها. وهنا يضيف إلى ما تكوَّن على لوحته من أشكال حددتها المصادفة، بقعاً لونية ورسوماً بالفحم أو القلم تثبت عفوية الخطوط وتتابعها. وحفاظاً على هذه العفوية الآلية لجأ ماسون أحياناً إلى رسم خطوطه بواسطة أنبوب اللون مباشرة من دون استعانة بالريشة، كما يلاحظ في لوحته **تصوير**، التي يعبِّر عنوانها عن موقفه الساخر من المصطلحات الفنية والتحديدات المتداولة حتى ذلك الوقت في مجال التصوير.

هذا التحرر من الاصطلاحات الفنية يقابله تحرر مماثل على صعيد الصورية المتولدة عن هذه الطريقة الجديدة الممهدة للأسلوب الذي اتبعه بعد ذلك الأميركي جاكسون بولّوك Pollock. وبسبب هذا الغموض الذي يحيط بما تمثله، تبدو أعمال ماسون لا صورية، أقرب إلى التجريد. بيد أن ذلك لم يكن إلاّ في الظاهر، إذ إن ماسون لم يسع أبداً إلى التجريد الكلي، وما برحت أعماله الفنية تصور، داخل هذه الخطوط وهذه المساحات اللونية، أشكالاً موضوعية. ولكن بانتقاله إلى اميركا عام 1942، تبدل أسلوب ماسون تبدلاً مهماً، واكتسب رؤية جديدة، بعد أن توصل إلى لغة تشكيلية أكثر وضوحاً في مجموعة من الأعمال تمثل قمة التصوير السريالي في المهجر. وهنا توجه الفنان نحو التبسيط والاختزال، بعد أن تحرر من الجوانب الأدبية والمبالغات، وتخلى في الوقت نفسه عن التجسيم النحتي، النتوءات البارزة بسبب استخدام الرمل. أعماله الأخيرة ترتبط بمفهوم خيالي للطبيعة، بعيداً عن المناخ المثقل لنتاجه من نهاية الثلاثينات. ففي لوحته **تأمل حول**

ورقة سنديانة، يتنقل الناظر بسهولة، بفضل الفواصل الواضحة بين المساحات، من قطاع إلى آخر، ليكتشف أشكالاً اشبه بالعيون، ورؤوس الحيوانات، والحشرات. وكأنها رموز للخلق والتكاثر.

والانتقال من الدادائية إلى السريالية يجسده بوضوح تام العمل الفني لماكس ارنست الذي كان قد انتسب إلى حركة الدادا، واسهم مع بارغلد، في تأسيس جماعة دادائية في كولونيا بالمانيا. ومع تحوله إلى السريالية نقل إليها الوسائل والتقنيات الجديدة التي استخدمها في عمله التصويري تبعاً للآلية التي طالب بها برتون. وهو إذ يسعى إلى مجاورة العناصر الأكثر تبايناً، ولأقصى درجة الهلوسة، فلأنه يعتبر عملية التمثيل فعلاً سلبياً أو رد فعل متحفظ، كما يعتبر العمل الفني نتيجة للجمع بين حقيقة خارجية وبواعث منبثقة عن اللاوعي في مواجهتها لهذه الحقيقة. وبهذه الطريقة كما يقول ارنست نفسه: «ينتقل الفنان السُريالي دائماً، حراً، جريئاً ومسؤولاً، في القطاع الحدودي غير الثابت الذي يفصل بين العالم الداخلي والعالم الخارجي. فيسجل ما يدركه فيهما، ويعيش ويتدخل حيثما تدفعه غرائزه الثورية».

ولعل أبرز الوسائل التقنية التي اعتمدها ارنست هي الالصاق الذي لم تكن الغاية منه التوصل إلى صنع عمل فني انطلاقاً من اشياء لا قيمة لها. فهذه الأشياء التي تتكون منها اللوحة هي بمثابة مسوّغ خارجي كان الفنان بحاجة إليه كي يثير لديه ردود فعل قادرة على تحويل ملامح العالم المرئي. وهو إذ يلجأ إلى تركيب اشياء متباينة إنما يحاول أن يضفي عليها، من خلال تجاورها وبالمصادفة المنهجة، دلالة ساخرة عبثية. فقصاصات الورق، ذات المصادر المتنوعة المجتزأة من الصحف القديمة، وكتب العلوم الطبيعية المصورة، والروايات الشعبية، تأخذ دلالات جديدة لا علاقة لها بدلالاتها السابقة التي فقدتها بعد أن اقتطعت وفصلت عن محيطها الأساسي وادخلت من ثمّ في علاقات جديدة. وإن لم تكن هذه الدلالة واضحة دائماً، إلّا أنها توقظ من خلال التواردات التي تولدها ردود فعل اللاوعي، وتبعث على التخيل. وهو ما عبر عنه الفنان عندما قال: «إن تقنية الالصاق هي الاستثمار المنهجي للعلاقة المولودة من المصادفة، أو التي يثيرها اصطناعياً تجاور واقعين أو اكثر من واقعين غريبين عن بعضهما البعض في وجودهما».

وقد لجأ ارنست إلى اختبار تقنيات اخرى، مستفيداً مما تقدمه له المصادفة وطبيعة المواد نفسها، فتوصل إلى استنباط ما سمي بـ الحكاكة Frottage، وهي تقنية تقوم على الحك بواسط الرصاص أو الفحم أو الالوان، على ورقة موضوعة على سطح جسم خشن الملمس ذي تعاريق، من الخشب أو الحجر أو المعدن وما شابه، حيث تظهر عليها رسوم تشبه التعاريق التي حددتها طبيعة المادة المستعملة. وهذه الرسوم التي هي بمثابة الأثر الذي تقدمه المادة، تقوم بدور المسوغ الخارجي، لأنها تسهم في تحريك مخيلة الفنان الذي يتدخل بدوره لتعديل هذا الأثر، فيضيف إليه أو يحور فيه بشكل يتفق مع معطياته الأولية. وبهذه الطريقة، القائمة على آلية الايحاء انجز ارنست مئات الأعمال الحكاكية التي نشر منها عام 1926؛ 34 عملاً في كتاب بعنوان: **تاريخ طبيعي**، يشكل فضل تنوع رسومه وطبيعتها العفوية وما توحي به من عالم خيالي واحدة من أجمل مجموعات الرسم الحديث وأهمها.

وثمة طريقة أخرى مشابهة في نتائجها هي الاستشفاف **Décalcomanie**، الذي يتلخص بوضع قماشة مبللة بالألوان وضغطها على سطح اللوحة ثم نزعها عنها بعد أن تكون قد تركت أثراً يحاول الفنان، وبالطريقة نفسها، أن يعدّل أو يحوّر فيه. وهذه التجارب قادته إلى التقطير **Dripping** أي صب اللون السائل قطرة قطرة على اللوحة، وباتجاهات مختلفة، كما في لوحاته: **الكوكب المجنون، شارب الكوكتيل، رجل مذعور بطيران ذبابة غير اقليدية**. وهذه التقنية التي اختبرها ارنست كان لها دور مهم في تطور الفن المعاصر، بعد الحرب العالمية الثانية، حيث أصبحت الوسيلة الأساسية التي لجأ إليها ممثلو الفن التحركي، وبخاصة جاكسون بولوك.

5 ـ عودة إلى الايهامية:

لا شك في أن ماكس ارنست قدم للسريالية ـ مع اندريه ماسون الذي شارك باستنباط الآلية، وقام باختبارات مماثلة ـ دفعاً جديداً وأسهم في تحديد مسارها العام. غير أن فنانين آخرين أتوا بعد ذلك، وأضافوا إلى الحركة معالم جديدة تنوعت بتنويع ميولهم وأساليبهم الفنية، أمثال: ايف تانغي ـ وهو فنان أميركي من أصل فرنسي ـ والبلجيكي رينيه ماغريت، والاسباني سلفادور دالي الذي «تسلل إلى الحركة السريالية عام 1929»، حسب تعبير برتون. ولقد اختار هؤلاء، على غرار شيريكو، وسائل تعبيرية كان همها الأول بعث الصورة الحلمية في إطار الايهامية البصرية المناقضة للتيار ذي الطابع التجريدي الذي تمثله أعمال ميرو وماسون وبعض أعمال ارنست.

وفي هذا الاتجاه، يمثل ايف تانغي ظاهرة خاصة في الحركة السريالية، شكلاً ومضموناً. فاختياره الأسلوب الايهامي

الفضائي وضعه خارج تقاليد عصره وجعل منه ظاهرة فريدة في الفن الحديث. فهو يدرك إدراكاً عميقاً مخاطر هذا الأسلوب - المخاطر التي استطاع أن يتجنبها بفضل مقدرته الفائقة على تجسيم الأشياء في مساحات ناعمة، مبلورة، معدنية المظهر، لا أثر فيها لاستعمال الفرشاة - ويعرف كيف يفيد منه في تصويره لعالم غريب يقع على الحدود الفاصلة بين الوعي واللاوعي. وقد حافظ تانغي على هذا الأسلوب حتى وفاته 1956، كما حافظ على الملامح الأساسية لصوريته وترابطها حتى عندما تنوعت أشكال هذه الصورية وازدادت كثافة عناصرها التي باتت، في النهاية، تغطي في **وردة الرياح، وتكاثر القناطر، وخوف**، مساحة اللوحة كلها.

ولكن رغم استخدامه المدى الفضائي والوسائل الايهامية كالمنظور، والأفق، والسطوح المتتالية باتجاه العمق. . . ، فهو يصور عالماً لا واقعياً، بل لا صورياً، بني بعناصر لا صورية. والحقيقة أن هذا العالم الخيالي الذي لا يتفق سوى في الظاهر مع الواقع أو مع بعض عناصره كالسماء والماء والصخور، يتعارض مع أي مقابلة عقلانية مع هذا الواقع. فهو أشبه بعالم جيولوجي في طور التكون والانتقال من المادة الهيولية عديمة الشكل إلى الشكل المتبلور حيث يضاعف من هذا الانطباع ما توحي به من صمت وسكون وفراغ المسافات اللانهائية والأشكال الغريبة.

اما رينيه ماغريت، ابرز السرياليين البلجيكيين، فقد اتبع ايضاً أسلوباً يجمع بين مختلف وسائل الايهام البصري، منطلقاً من الوصفية والبنية الفضائية لدى شيريكو. وباستخدامه لكل هذه الوسائل التقنية، توصل ماغريت إلى خلق مناخ سريالي من دون اللجوء إلى غرابة صور ارنست، وأشكال تانغي العضوية، وهذيانية سلفادور دالي، مكتفياً بتقابل المساحات المصورة والفراغات، وتباين عناصرها، وشفافية ألوانها، وطابعها التجريدي العام. وبفضل هذه الوسائل التقنية، التي حذف منها كل ما من شأنه أن يخفف من صفاء المشهد الممثل الشاعري، والتي لم يضف إليها استنباطات جديدة، يربط ماغريت أعماله بمفهوم التصوير - الشعر من خلال محاكاته للواقع الذي يعيد بناءه، ويصل إلى عمق الفكر عن طريق التشابه الأكثر كشفاً، الأكثر حقيقة. . . لكن التشابه الذي يريد بلوغه هو «بالضبط تشابه ما هو مرئي، وما هو مادة فكر، لأنه لا يكتفي بأن يصور ما يرى، فهو يصور ما يفكر به»، كما يقول كولينه (في مقالة له عن ماغريت نشرت في Opus International، العدد 20/19, 1970). وما يفكر به هو أن تحويل الأشياء إلى صور يفقدها دلالتها الأساسية، لأن «الشيء ليس له ابداً، كما يقول، وظيفة الصورة نفسها، أو اسمها، كما ان العلاقة «بين الشيء وصورته محدودة جداً». أي أن هذا التحول في الدلالة هو نتيجة تمثيل الشيء على مساحة مسطحة محدودة».

ثم يوضح ماغريت هذا اللغز في لوحته التي لا تمثل سوى صورة غليون كتب تحته: «هذا ليس غليوناً، لأننا لا نرى الغليون نفسه، بل صورته. ذلك يعني أن التصوير الذي يمثل عناصر من الواقع ليس «أدباً» أو رواية بل شكلاً من أشكال «الشعر في التصوير» كما يفهمه ماغريت: أي ادراك الصورة المستلهمة وتحويلها إلى فكرة «قابلة لأن تصبح مرئية فقط بالتصوير» من دون أن تنفصل عن الصورة الحقيقية. وهنا يتحول فن التصوير إلى «فن وصف الفكرة المهيأة لأن تصبح مرئية وتشير بالتالي إلى سر التجربة» كما يقول روبين.

وبدوره، يجسد سلفادور دالي ظاهرة جديدة في السريالية. بيد أن هذه الظاهرة لا تتمثل سوى في المرحلة الأولى من نتاجه الفني، أي المرحلة التي تمتد حتى أواسط الثلاثينات. فقد رجع، بعد ذلك إلى أسلوب قريب من الكلاسيكية، ولم يعد بعد سنة 1936 يهم السريالية كما يصرح برتون، لأن سلوكه ذا الطابع المسرحي، الذي طالما تميّز به قد أدى به لأن يسخّر نفسه لخدمة الرجعية في اسبانيا وإلى استثمار صريح لنوع من التدين العاطفي. بيد أن هذا التحول سواء في انتاج الفنان أو في سلوكه لا ينفي القيمة الفنية لاعماله الأولى التي اغنت السريالية بمجموعة جديدة من ظواهر التحليل النفساني. فقد أعطى المصادفة معنى جديداً باستخدامه بعض حالات النشوء والأحلام المحمومة والتمثيلات الخادعة، ومجاورة العناصر المتنافرة غير المألوفة. وهنا لجأ دالي إلى ما أسماه «النشاط الهذياني - النقدي» Activité paranoiaque-critique الذي اعتبره منهجاً تلقائياً للمعرفة اللاعقلانية القائمة على التوضيع ومنهجية الظواهر. والهذيانية حالة اضطراب عقلي تتجلى في ايهامات وهلوسة مزمنة، كهذيان العظمة والاضطهاد أو الخصاء. لكن دالي الذي يعتبر نفسه «موهوباً لأقصى درجة بالقوة الهذيانية» ويمكنه، إذن، ان يدخل مثل هذه الحالات الهذيانية، ليس هذيانياً. ويوضح ذلك بقوله: «الفرق بيني وبين رجل مجنون هو أنني لست مجنوناً». وهو إذ يلجأ إلى الهذيانية فذلك لاعتقاده «ببديهية الذهن ونفاذه الخارق» في مثل هذه الحالات، ومقدرة البصر على أن يرى في الشيء شيئاً آخر. ففي إحدى لوحاته يحول رأس إمرأة إلى ابريق، وبقرة، ورأس أسد، وصدر إمرأة، وذراع رجل. أي في حين كانت صورية شيريكو وماكس ارنست وماغريت قد تركزت على

الظواهر الشائعة في مجال علم النفس، يعالج دالي حالات مرضية أكثر شذوذاً، كوساوس الخصاء، والتفسخ، والعجز الجنسي. . . وقد استخدم دالي التشويه ومظاهر الانحطاط انعكاساً للاضطرابات المرضية التي تعكس بدورها الحالة الثقافية والاجتماعية في فترة ما بين الحربين، محاولاً من خلال ذلك، أن ينقل نتائج التحليل النفسي لدى فرويد إلى مجمل الوضع الاجتماعي والثقافي والسياسي لعصره.

وقد اتبع دالي تقنية ايهامية واقعية، دقيقة التفاصيل: «تقنية رجعية»، حسب تعبيره. وكي يصور التفاصيل الدقيقة يستعين دالي بالمجهر، ويصل بفضل ذلك إلى واقعية تبدو، كما يقول «وكأنها صور فوتوغرافية لأحلام صورت باليد». لذلك لا يستغرب أن تكون أعماله الأكثر نجاحاً هي تلك اللوحات الصغيرة الحجم الأقرب إلى المنمنمات: **اللذات الملهمة، ملاءمات الرغبة، شبح الإغراء الجنسي، الساعات الرخوة، الزرافات الملتهبة**. وبفضل هذه الأعمال الأولى يحدد دالي عالمه الخاص وميتولوجيته الخاصة.

6 ـ السريالية بعد الحرب:

كان من النتائج المباشرة لاندلاع الحرب العالمية الثانية أن هاجر العديد من السرياليين والفنانين الذين يمثلون مختلف التيارات الأخرى إلى أميركا، حيث أصبحت نيويورك مقراً جديداً للنشاطات الفنية الطليعية. بيد أن ما قدمته السريالية في هذه المرحلة لم يتخط، إلاّ في حالات نادرة، ما توصلت إليه قبل الأربعينات. فلم يطرأ أي جديد مهم على تطور صورية السرياليين وأساليبهم الفنية التي لم تتبدل فيها كثيراً العناصر الجديدة المحدودة التي أدخلت إليها. غير أن اندريه ماسون قد يشكل، نظراً للتطور المهم في أسلوبه بعد سنة 1942، حالة استثنائية بين هؤلاء الرواد الذين ذهبوا إلى اميركا. وبنهاية الحرب، رجع معظم السرياليين إلى أوروبا وأقاموا معرضهم الكبير سنة 1947 في باريس، حيث لم تجد السريالية مكاناً لها وسط التيارات الجديدة. فرغم عنوان هذا المعرض، **السريالية عام 1947**، كان معظم اللوحات القيمة التي يتضمنها قد أنجز عام 1945. ولكن، رغم الشعور بأن هذه الحركة الفنية قد انتهت، بقيت السريالية، بشكل أو بآخر حالة ذهنية. وقد يكون فيكتور براونر الفنان السريالي الوحيد الذي تبين أنه أكثر اهمية بعد سنة 1947 مما كان قبل الحرب، وذلك للتطور المهم في لغته التشكيلية التي باتت بعد هذا التاريخ أكثر عمقاً في مضمونها وفي صياغتها.

قبل ذلك دخل الحركة السريالية في الثلاثينات وبداية الأربعينات، عدد آخر من الفنانين الشباب. بيد ان الاسهام الكبير والأخير في تطور فن السريالية وصوريتها يكاد يقتصر على الفنان التشيلي متّى Matta وكانت على شيء من الأهمية أيضاً أعمال الكوبي ويفريدو لام، والأميركي ارشيل غوركي، الذي لم يرتبط بالحركة السريالية الا بنهاية هذه المرحلة.

اتبع سبستيانو انطونيو متّى ايضاً تقنية ايهامية بنيت وفقاً للمنظور الفضائي Perspective aérienne القائم على تباين العمق اللوني وتدرجه. وهو إذ يتخلى ايضاً، بعد سنة 1943 عن خط الأفق الذي يقسم اللوحة إلى قسمين ويتخطى المساحات المسطحة لدى شيريكو، إنما يحول مساحة اللوحة كلها إلى فضاء تصويري واحد، لا متناه، قليل الإضاءة، في **دوار الحب** أو أكثر اضاءة احياناً، في **اونكس الكترا**. وكي يتوصل إلى هذا الفضاء الكوني يستخدم الفنان السوائل اللونية التي يغطي بها مساحة اللوحة كلها، ثم ينزع بعد ذلك قسماً منها بواسطة قطعة قماش يمر بها فوقها بحيث انها تمتص جزءا من هذه الطبقة اللونية وتترك آثارها عليها وتتكون من ثم قطاعات متفاوتة العمق نتيجة لتباين كثافة اللون في أماكن عديدة من اللوحة.

في هذا المناخ الغريب، حيث يستعيض الفنان عن التوازن الذي يقدمه خط الأفق بتوازن التأليف وتوزيع النقاط المركزية (بدلاً من النقطة المركزية الواحدة) في أنحاء عديدة من اللوحة، تبقى عين الناظر مشدودة إلى هذا الفضاء الكوني اللامحدود وعناصره الخطية أو الشكلية المضاءة. وهذه العناصر الصورية التي يصعب قراءتها، عبارة عن رموز أشبه بالسوائل أو الجذور أو الأعضاء التناسلية، أو ألسنة النار وتختلف كلياً عن الصورية التي ترتبط بالملامح الواقعية للأشياء المرئية في الأحلام لدى ماغريت ودالي وشيريكو. ومتّى يستنبط أشكالاً جديدة رمزية «تتخطى، كما يقول روبين، النشاط الحلمي، وتبقى على صلة بمصادرها الأكثر تخفياً في الحياة النفسانية».

لكن صورية متّى المعبرة عن احساسات داخلية، اكتسبت، بعد سنة 1944، ملامح اكثر وضوحاً وتمثلت في كائنات غريبة (نصف حشرة، نصف آلة)، صيغت في أشكال آلية، تشبه في تحركاتها الإشارات الضوئية، كأنما اراد الفنان أن يشير بواسطتها إلى الإنسان الذي بات اشبه بالآلة في هذا العالم الممكنن اللاإنساني. وهو إذ يتوصل بعد ذلك إلى وعي اجتماعي ـ نفساني أكثر وضوحاً، يقدّم متّى، ابتداء من سنة 1946، صورة هجائية ساخرة عن الانسان في اشكال أقل تعقيداً مما في السابق، إذ بات همه الرئيسي تحرير الانسان من

أي طغيان، مؤمناً بأن الثورة الشاعرية موازية للثورة الاقتصادية، لأنها تكشف «للإنسان واقعية تشحذ وعيه وتبشر بالإنسان الجديد والعالم الجديد» وتدفعه لأن يعي ذاته والعالم، في «مجتمع رأسمالي يقاد فيه الإنسان بالتقاليدية والعجز» حسب تعبير هاغلوند (في مقالة له عن متّى، في: *Opus International, 19/20, 1970*). ففي أعماله الأخيرة يصور متّى الإنسان من حيث هو واقع اجتماعي ـ نفساني ويقدم عنه صورة نفسانية، في ظل حرب مدمرة ومخاوف تتهدده؛ وهو يقف، بخاصة في لوحاته: فيتنام و الأباما و سانتو دو منغو. . . ضد الولايات المتحدة التي قتلت تشي غيفارا وسياستها الاستعمارية، كما يقف ضد فرنسا في حرب الجزائر، وضد الصهيونية في فلسطين.

وفي هذ المرحلة الأخيرة من تاريخ السريالية، 1942-1947، كان ارشيل غوركي آخر كبار الفنانين الذين انتسبوا إلى هذه الحركة، 1945. لكن عدداً من مؤرخي الفن الحديث يرى فيه، مع ذلك واحداً من رواد الفن الأميركي المعاصر وبطلاً نموذجياً للتعبيرية التجريدية، حسب تعبير روزنبرغ. والحقيقة أن فن غوركي، الذي برز في مرحلة انتقالية شهدت نهاية السريالية من جهة وبداية الفن الأميركي الحديث من جهة ثانية، قد نشأ في وسط سريالي، وضمن اطار السريالية، لكنه اكتسب صفات شخصية خاصة جعلته على صلة بالحركة الفنية الجديدة التي انطلقت في بداياتها، من معطيات سريالية. ففي مجموعة من اللوحات التي بدأها ما بين عامي 1940 و1942، يسجل غوركي عناصر صورية ذاتية، مستوحاة من المخيلة وذكريات الطفولة، صيغت بأسلوب فني يجعله على صلة بالسريالية وعوالمها الخاصة بقدر ما يبعده عن تكعيبية بيكاسو وطريقته في التأليف، لكنه يتجه بعد ذلك، في أعمال أخرى، نحو الطبيعة لا لينقلها، بل ليجعل منها حوافز منشطة للمخيلة بحيث تمكنه من اعادة صياغتها، وفقاً لما تمليه هذه المخيلة، وتحويلها إلى شاشة تشكيلية ينقل إليها مأساته النفسية وما لديه من تواردات مختلفة لتجربته الذاتية. وإذ هو يلتقي مع كاندانسكي، وماسو ومتّى، إلاّ أنه يصل، بالنهاية، إلى أشكال هجينية، غنية بتفاصيلها المعقدة والمبهمة، وهي أشكال ذات ملامح انسانية وحيوانية ونباتية تؤلف صورية خاصة.

مصادر ومراجع

— Behar, H. & Hugnet, G\ *Fantastice Art, Dada and Surrealism*, New York, 1946.
— Breton, A., *Premier manifeste du surréalisme*, nouv. éd. N.R.F. paris 1964, *manifestes*, nouv. éd. N.R.F. 1963; ***Surréalisme et la peinture***, Gallimard, paris 1928 (nouv. éd. Paris, 1979).
— Brion, M., *Art fantastique, Albin Michel*, Paris, 1961.
— ***Cahiers d'Art***, no 5-6 Paris, 1935. Numéro spécial consacré ***au surréalisme***.
— *Cahiers dada-surréalisme*, no 1-2 Faisant suite à *Revue de L'Association pour l'étude du mouvement dada, no 1, Paris, 1965*.
— Cardinal, R., *Surrealism Permanent Revolution*, London, 1970.
— *Cinquante ans de surréalisme*, catal. expos. musée des arts décoratifs, Paris, 1972.
— Descharnes, R., *The World of Salvador Dali*, Harper & Row. New York, 1962.
— Durozoi, G. *Le Surréalisme: Théories, thèmes, techniques*, Paris, 1972.
— Hofstatter, H., *Peinture gravure et dessins **contemporains***, Albin Michel, Paris, 1972, éd, originale en allemand, 1969.
— Jean, M., *Histoire de la peinture surréaliste*, éd. du Seuil, Paris, 1959.
— Laski, P.M., *Magritte*, London, 1961.
— Ernst, Max:*Ecrits et œuvre gravé*, Stuttgart, 1980.
— Picon, G., *Journal du **Surréalisme***, 1919-1939, Skira, Genève, 1976.
— Pierre, J. *Le Surréalisme*, Rencontre, éd. lausanne, nouv. éd, Paris, 1978.
— Read, H. *A Concise History of Modern Painting*, new ed. Thames & Hudson, London, 1974.
— Rosenberg, H. *Archile Gorky: The Man, the Time, the Idea*, Horizon Press, New York, 1962.
— Rubin, W. S., *L'Art dada et surréaliste*, éd. Séghers, s. d. trad. de L'américain, Paris.
— *Opus International, Numéro spécial consacré au surréalisme international*, No. 19-20, Paris, 1970.

محمود أمهز

السفسطائيّة

Sophism
Sophisme
Sophisma

1ـ من الأسطورة إلى الفكرة:

إنّ التساؤل عن أصل الفلسفة وبدايتها يتطلّب منا قبل كل شيء تعين الحيز الذي تعمل الفلسفة داخله. ويعني ذلك أن نقوم بتسطير حدوده وضبط موضوعه وتمييز شكله عن أشكال

الأقوال الأخرى. فجان بيار فارنون Jean Pierre vernant يرى أن بروز الممارسات الفلسفيّة وحصولها على أرضيتها الخاصة التي تميّزها عن النشاطات الأخرى على الصعيد الثقافي والاجتماعي، خاضع في آخر الأمر، إلى تكوين شكل جديد من أشكال العقلانية المختلفة ونوع من الخطأ والبيان لم يكونا معهودين من قبل.

إنّ الشرط الأساسي للتّفلسف يكمن في التحوّل من السّرد الأسطوري إلى الفكر التأملي الذي يستند إلى التعليل المُنظّم والمتماسك وإلى قوّة الإدراك والتفكير المنطقي. فإذا اعتبرنا أنّ الأيونيّين هم أوّل من تفلسفوا (طاليس وانكسيمندروس وانكسيمانس) فذلك لا يفيد أنّهم قد ابتكروا فكراً عقلياً منظماً ومتماسكاً، بل يدل على أنهم قد حوّلوا مشكلات الإنسان في الطبيعة من صعيد الإيمان والحدس الشعري (الأسطورة) إلى المجال الذهني (الفكرة). إذ أصبح في إمكان المرء أن يبحث في الطبيعة والإنسان بحثاً عقلياً وأن يحلّل ويعدّل ويصحّح وأن ينقد وأن يجعل من الأشياء عرضة لتحكيم العقل. ومع ذلك فقد كانت أفكارهم ملفوفة بالخيال ومشوبة بالأسطورة إذ انهم لم يعترفوا بإمكانيّة تمييز الفكرة الفلسفيّة البحتة عن أشكال الخيال الأسطوري.

ولا بدّ أن نذكّر بأن كلمة فلسفة لم تظهر إلاّ في بداية القرن الخامس قبل المسيح، في نصّ هيرقليطس. وفي الواقع، لا نستطيع أن نتحدث عن فلسفة منسّقة ومنظّمة إلا مع أفلاطون وأرسطو. أمّا الفلاسفة القدماء فقد كانت لهم أفكار متعددة ونظريات في السياسة والأخلاق والآلهة والطبيعة ولكنّها كانت مشتّتة وبدون تنسيق، إذ انها كثيراً ما تتخذ اتجاهات متضاربة ومختلفة. وقد أكّد أفلاطون على أنّ الفلسفة الحقيقيّة «لا تكمن في الفيزيقا» أي في دراسة الطبيعة (هيستوريا بيري فوزيوس) تلك التي نجدها عند انكسيمندروس أو انكسيمانس أو هيرقليطس أو غيرهم (أفلاطون، تيماوس). كذلك ليست الفلسفة في نظر أفلاطون تلك الأقوال المأثورة أو الحكمة (الأبو فتيغمه) التي نجدها عند الحكماء اليونانيّين السبعة (كطاليس ويتياكوس وبياس وصولون الخ) فما تمتاز به هذه الأقوال وهذه الحقائق الحكيمة من وضوح وصفاء لا يكفي بعد لكي نضفي عليها صفة النّسق الفلسفي المحكم. وحسب أفلاطون (**أفلاطون، بروتاغوراس والسفسطائي**) وأرسطو أيضاً لا يمكن أن تكون السفسطائية فلسفة بحق لأن اتقان المعرفة والإقناع واللوغوس لا يكفي ليسيطر النّظام الحقيقي للفلسفة.

هل يعني ذلك أن أفلاطون هو الذي ابتكر الفلسفة؟ حاول فرنسوا شاتلي Fr.Chatelet الدفاع عن هذه الفكرة قائلاً: «إنّ نعت فلسفة أفلاطون بالمثاليّة أو بواقعيّة الجواهر يعني حصرها في مذهب أو عقيدة وإنكار المعنى العميق لإنتاجه، لأنّ الطريقة الجدليّة والتّصور السّياسي ونظريّة المثل، أو تلك الاكتشافات الثقافيّة الهامّة، تبعث إلى ابتكار أعمق نعني ابتكار الفلسفة» (Chatelet, *Platon*, Gallimard, P.22).

جليّ إذن أنّ الفيزيائيين والحكماء والسّفسطائيين لا يمثلون الفلسفة في نظر أفلاطون (**السفسطائي**، 242) لأن الفلسفة تبحث في الحقيقة، والحقيقة تقطن في حقل الجواهر والماهيّات. على أنّ ذلك لا يعني أنّ القطيعة مع «الفيزيقا» و«السفسطائية» هي التي أنتجت الفكر الفلسفي المنظّم. إذ أنّ المتعمّق في أصل الفكر الفلسفي يلاحظ أنّ هناك ثورتين أساسيتين قد مهّدتا الطريق لتكوين النّسق الفلسفي بمفهومه الأفلاطوني والارسطي:

1ـ ثورة الفيزيائيين الأوائل، أو تحويل الفكر من الخيال الأسطوري إلى النظر العلمي.

2 ـ ثورة السفسطائيين أو تحويل الفكر من الاهتمام بالفيزيقا إلى الاهتمام بالإنسان.

فقد وجّه الفيزيائيون اليونانيون الأوائل همّهم نحو مشكلة الأصل وتكوين العالم. وقد فعل ذلك من قبلهم هسيود في ملحمته المشهورة، ولكن الأصل الذي بحث فيه هذا الأخير أسطوري في جوهره تتدخل فيه المعتقدات الدينية والخيال وغير ذلك من المصطلحات الأسطورية المختلفة. لكن الفيزيائيين حاولوا أن يستطلعوا الوجود بمنظار جدلي وعقلي لا تعوقه العقائد. وقد أكّد فرانكفورت على هذه الظاهرة قائلاً: «لقد جدّ اليونانيّون في طلب أساس للوجود حلوليّ وأبدي. فاللفظة الإغريقية التي تعني «الأصل» ليس مدلولها «البداية» بل «السبب الأول» (فرانكفورت، ... **ما قبل الفلسفة**، ... ص. 278).

وهنا تكمن ثورة الفيزيائيين إذ انهم حوّلوا دراسة الطبيعة من مستوى الاعتقاد والتقديس إلى مستوى التفكير والتحليل. لقد أصبح في الإمكان تحليل الواقع وإحداث نظريّات ومحاولات تفسيريّة نشيطة لا تعوقها العقائد التي ترفض الجدل، وهنا تكمن البداية الحقيقيّة للتفسير والتفكير والنقد والتفلسف.

ولكن هذا التفسير، لم يكن كافياً لصياغة فكر موضوعيّ منظم، بل كانت أقوالهم تشبه الأقوال المأثورة للحكماء السبعة

إذ هي أشبه بالإلهام والوحي. ولكنّها أقرّت التمييز بين الذات والموضوع وحاولت اكتشاف نظام خلف الفوضى التي تتصف بها أفكارنا فيما يخصّ الكون والوجود. فالبحث عن المبدأ الأوّل المنظم للكون والوجود يعتبر في حدّ ذاته ثورة فكريّة جريئة أكان هذا المبدأ في المادة (طاليس) أم في الهواء (انكسيمنس) أم في النّار (هرقليطس) أم في اللا محدود (انكسيمندروس). هذه الثورة هي التي جعلت الفكر العلمي والمبني على التعليل ممكناً. يقول ابن باجة: «كان الأقدمون ممن تفلسف في الطبيعة قد اختلفت بهم مسالكهم، حتى قالوا بآراء مخالفة لما يُشاهد. وذلك لقلّة خبرهم بالطرق المنطقيّة. إلاّ أنّ جميعهم كانوا يردّون القول في الطبيعة إلى المادّة. وأجمع كلّ منهم أنّه لا يمكن أن يحدث موجود من غير موجود إطلاقاً، فإن ذلك رأوه محالاً غير أنهم، لما كانوا لم تنفصل عندهم أصناف الوجود، أخذوه كأنه شيء واحد. (ابن باجة، **السماع الطبيعي**، ص 17).

ولا بد أن نلاحظ هنا أنّ النظريّة التي تدّعي أنّ هؤلاء الفيزيائيين الأوائل علماء مادّيون خاطئة، لأنها لم تعر ازدواجيّة المعاني الموجودة في هذه العناصر اهتماماً، فقد اختلط عندهم المادي بالروحي والعقلي بالأسطوري. يقول فرانكفورت: «كان اليونانيون في الواقع يحومون على الحافة بين رقعتين. لقد شعروا قبل غيرهم بإمكان إيجاد تماسك مفهوم في عالم الظواهر، ولكنهم كانوا لا يزالون تحت سحر علاقة لم تنفصم بين الإنسان والطبيعة. ولذا سنظل في شيء من الشك بصدد الدلائل الدقيقة التي تبرز في أقوال اليونانيين المتبقّية لدينا، فطاليس مثلاً يقول إن الماء هو المبدأ أو السبب الأوّل في كل شيء ولكنه يقول أيضاً «كل الأشياء ملأى بالآلهة: والمغناطيس حيّ لأنه يقوى على تحريك الحديد». فرانكفورت، **ما قبل الفلسفة**، ص 279).

وما من شك في أنّ المزيج من الحيويّة الخياليّة والإدراك العقلي الذي اتصف به الفكر اليوناني في القرنين السادس والخامس ق. م. هو الذي أضفى على الأشياء الواقعية نوعاً من النّظام. إذ انّ الفكر اليوناني أصبح يعتبر أنّ هذا النظام كامن في الطبيعة فترى الفلاسفة الميليزيين يبحثون في المبادىء الثابتة خلف الحركة والسيلان والتي عليها يقوم توازن مختلف العناصر المكوّنة للعالم. فبالرّغم من اعتقاداتهم الأسطوريّة وبالرغم من أن «كل الأشياء ملأى بالآلهة» يحاول هؤلاء الفلاسفة أن يفهموا التماسك والترابط بين الأشياء فهماً عقلياً. «فإذا ما أوجد أحدهم نظريّة ما، سار بها إلى منتهاها الحتمي رغم مناقضة الاحتمالات والحقائق المرئية لها» (J., Burnet, *Early, Greek Philosophy., p. 281).* يرى جان بيار فارنون أن الطبيعة أصبحت عندهم أساس الواقع، أي أن كل ما يوجد أو ينتج يكون حتماً موجوداً في الفيزيقا كما تراه كل يوم، حيث يكمن أساسه وسبب وجوده. أي أنّ عظمة الفيزيقا تأخذ مكان الآلهة القديمة وتكون بذلك أصل الوجود والكون.

ولكن هذه الثورة الفكرية الهائلة قد اصطدمت بصعوبة جوهرية وجّهت الفلسفة نحو طريق جديد: فقد أجبرت المفاهيم والأفكار التي استعملها الفيزيائيون على أن تمثل أمام محكمة اللوغوس والعقل البرهاني. ففي بداية القرن الخامس ق. م. ظهرت تيارات مختلفة واصلت فلسفة الأيونيين في بعض الأحيان وعارضتها أحياناً أخرى. ولكنّها وجّهت التفكير نحو العقل واللوغوس ومسألة الجوهر. إذ أصبح التفكير في ايطاليا وصقلّية أكثر اهتماماً بالتجريد والثبات (المدرسة الفيثاغورنية) و(المدرسة الإيليّة).

ولعلّ بارمنيدس هو أوّل من صاغ مشكلة الوجود صياغة جوهريّة إذ أنّ قصيدته عن الطبيعة ترفض وضع الحقيقة في حركيّة العناصر المادّية، فالحقيقة موجودة واقعاً في الواحد لا في الكثرة والتغير. فأساس الوجود إذن يختلف عن عناصر الواقع: «برْهِنْ، برهاناً نهائياً على أنّك إذا آمنت بالواحد الأوحد وجب عليك أن تنكر كل ما عداه (**المرجع نفسه**، شذرة 41-42).

ثم إنّ بارمنيدس، عندما حدد نظريّة الواحد، أراد أن يوضّح أنّ الوجود يظلّ ثابتاً ولا يفتقر إلى شيء وهو مطابق للفكر. فالتفكير بما هو تفكير وبما أنه موجود يشهد بحضوره على سابقيه: الكون والوجود. «فالشيء الذي يفكّر به والشيء الذي من أجله يوجد الفكر، كلاهما واحد. لأنّك لست بواجد فكراً دون شيء كائن، بصدده يستنطق الفكر».

وقد عارض هرقليطس 535 - 475 ق. م. المدرسة الإيليّة مؤكداً على أنّ الكون ليس دائماً على صورة واحدة لأنّه متغيّر دائماً «لن تستطيع أن تخطو مرّتين في النّهر نفسه لأنّ الماء الجديد في جريان أبدي من حولك» (**المرجع نفسه**، شذرة عدد 41-42). وفي الحقيقة يمكن القول إنّ هرقليطس حقّق أعمق تعبير عن الفرضية اليونانيّة الأولى لكل تشكيلة قوليّة فلسفيّة إذ اعتبر أنّ الكون كلٌّ قابل للفهم. يقول هيرقليطس «إن استمعتم إلى اللوغوس، ولم تستمعوا إليّ فإنّ من الحكمة أن تتفقوا على القول بأنّ الواحد هو الكل». (**المرجع نفسه**، شذرة عدد 50).

فالفكر واللوغوس (والإنسان) يسيّران الأشياء كلّها.

والفكر كلّ لأنّه حركة لا تنفصم، أي تغيّر وتحوّل دائمان. يعلّق عبد الغفّار مكاوي على هذه الفكرة قائلاً: «الواحد هو الكل» هو التعبير عن طبيعة اللوغوس. واللوغوس يقول لنا كيف يكون الواحد هو الكلّ. ذلك أنّه يجمع الأضداد المتفرّقة في ذاته كما يجتمع الليل والنّهار والخريف والصيف والحرب والسّلام واليقظة والمنام. واللوغوس هو وحده الذي يُقَدَّرُ لهذه الأضداد المتباعدة أن تجتمع فيه، وهو وحده الذي يحملها على التجلي والظهور. فإذا نحن استمعنا إلى ما يقوله «اللوغوس» استمعنا إلى حقيقة «الكل» التي اجتمعت في «اللوغوس» (مكاوي، **مدرسة الحكمة**، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ص25).

ونستطيع القول إذن إن ثورة الفيزيائيين والفلاسفة الأوائل تتمثل قبل كلّ شيء، في تحويل الفكر من مستوى الأسطورة إلى مستوى العقل واللوغوس. فكل التيارات الفلسفيّة الإغريقيّة الأولى تعتمد العقل البشري والفهم والإدراك. فالعقل أصبح يبحث عن قوّته فيعرف مداه وحدوده كما يعرف قدرته على البرهنة إذ انّ القاسم المشترك للفلاسفة الميليسيين الذين لم يتحرّروا كلّياً من النظرة الأسطورية للأشياء والطبيعة والفلاسفة الإيليين والفيثاغوريين وحتى مدرسة هيرقليطس يكمن في آخر الأمر في إرساء حقل جديد للعمل الفكري يتمثل في البرهنة واستعمال العقل لا الاعتقاد والخيال.

عندما ظهرت السفسطائية، وجدت هذا الحقل الجديد للعمل الفكري جاهزاً فحوّلت الفكر من الاهتمام بالطبيعة إلى الاهتمام بالإنسان. وقلبت أسسه وغيّرت معاييره إذ تركت الظواهر الخارجيّة جانباً وجعلت من الإنسان موضوعاً أساسياً للتفلسف والتفكير قبل الموضوعات الأخرى. لهذا اعتبرنا أنّ الثورة الثانية الهامّة في حركة تكوين الفلسفة وإنشائها على أسس صحيحة (كنسق متماسك) هي ثورة السفسطائيين.

وتحت تأثير أفلاطون وأرسطو اعتبرت حركة السفسطائيين حركة هدم وتمويه بل هي ضرب من الجدل والتلاعب اللفظي فهي بعيدة عن الحقيقة والفلسفة وغايتها الوصول إلى الإقناع طبقاً للطلب وحسب الحاجة تُباع فيه المعرفة وتُشترى. يقول أفلاطون في **السفسطائي** «هكذا يا صديقي، نجد حال أولئك الذين يجوبون المدن فيبيعون سلعهم جملة وتفصيلاً لأي كان في حاجة إليها. فإن كنت تستطيع أن تفرّق بين الشرّ والخير، ففي قدرتك أن تشتري المعرفة منهم» يعني ذلك أنّ السفسطائي - حسب أفلاطون - صورة زائفة للفيلسوف، همّه الوحيد تعليم فنّ الخطابة وأخلاق النّجاح والمتعة والمنفعة وتأكيد الذّات وذلك للارتزاق و«اقتناص النّاس من ذوي الحب والمال».

وقد عرفت الفلسفة الإسلاميّة القديمة هذه الحركة من خلال أفلاطون وأرسطو. فقد تمّت ترجمة كتاب أرسطو **تبكيت السفسطائية** (عبدالرحمن بدوي، **أفلاطون**، مكتبة النهضة المصرية، 1964، ص 3) عن السريانية وذلك من قبل كلّ من يحيى بن عدي وأبي علي اسحاق بن زرعة وابراهيم بن بكوش العشاري. كما قام بعض الفلاسفة ا لإسلاميين بتحقيق هذا الكتاب وشرحه وتفسيره كالكندي الذي كتب رسالة يفنّد فيها السّفسطائية في الاحتراس من **خدع السفسطائية وهي مفقودة**. كذلك وضع الفارابي كتابين ينقد فيهما الفكر السفسطائي. وهما كتاب **شرح المغالطة** وكتاب **المغالطين**. ووضع ابن سينا رسالة بعنوان **السفسطة** حدّد فيها السفسطائية بأنها نوع من الأغاليط والخداع والاستدلال الباطل.

يُستخلص من هذه النظرة السّريعة لعناوين بعض الرّسائل التي كتبت عن السّفسطائية في الفلسفة العربيّة أنّ الفلاسفة العرب لم ينظروا إلى السّفسطائية إلاّ من ناحية أنّها تمويه الحقائق ونوع من الاستدلال الباطل ولعلّنا نستطيع الملاحظة هنا أنّ الفلسفة عامّة قد تجاهلت تجاهلاً كلّياً ما قدّمته السّفسطائية من فكر ومعارف تحت تأثير أفلاطون وأرسطو حتى جاء هيغل وأعاد الاعتبار إلى هذه الحركة ونظر إليها نظرة أكثر جدّية. وقد أصبح مؤرّخو الفلسفة الآن يعتبرونها حركة فلسفيّة لها أهميتها الخاصّة في تكوين الفكر الفلسفي الخلاّق والإيجابي. يقول مثلاً عبد الرّحمن بدوي: «ولم تكن حركة السفسطائية (. . . .) حركة هدم بقصد الهدم المجرّد، وإنّما كانت حركة هدم لبناء من جديد: لأنّها كانت تعبّر عن روح العصر. وروح العصر لم تكن تمثل ارتخاء ونفاذاً في قوّة الروح اليونانية، بل كانت تمثل العكس قوة جديدة شاعت في هذه الرّوح، فشعرت برغبة ملحّة في إيجاد نظرة جديدة في الوجود» (بدوي، **أفلاطون**، ص 3).

2ـ طبيعة الفلسفة السّفسطائية:

ولا بدّ أن نلاحظ أنّه من الصعب جداً أن ندرج كلّ السفسطائيين في حقل فلسفي واحد حتى إذا ما قمنا بإبراز وجه الشبه في أقوالهم ومواقفهم السياسيّة والفكرية. فالسفسطائي هو أصلاً الحكيم الذي يتقن فنّاً ما كالمغني، أو الموسيقار أو الشاعر أو الفيلسوف أو العرّاف والكاهن. نجد مثلاً أنّ هيرودوت يعتبر أنّ صولون وفيثاغورس ومؤسسي المعتقدات الديونيسيّة (أي المعتقدات المتعلقة بديونيزوس أو

باخوس إلّه الخمر) سفسطائيون. وهناك أيضاً من يعتبر أنّ هوميروس وهوزيود وسوفوكل والشعراء والموسيقيين والفيزيائيين والأوّلين والرّياضيين سفسطائيون.

هل يعني ذلك أنّ هذا الفنّ عريق إذ انه يضمّ كل أوجه الثقافة يقرّ ذلك بروتاغوراس قائلاً: «... وإني أنادي بأنّ السّفسطائيّة فنّ عريق ولكن المشتغلين به في الأزمنة القديمة كانوا - بسبب بغض الناس له - يختفون تستّراً تحت أسماء مختلفة فيتّخذ بعضهم اسم الشعراء مثل هوميروس وهوزيود وسيمونيدس ويتّخذ البعض اسم رجال الدين والأنبياء مثل أورفيوس وموزايوس. كما ألاحظ أسماء مدرّبي الرّياضة مثل أكوس التّارنتي أو هيروديكس أحدث المشهورين وهو الآن في سيلمبريا وكان سابقاً من ميجارا، وهو سفسطائي من الطّراز الأوّل، وهذا هو مواطنكم أجاثوكليس زعم أنّه موسيقي ولكنّه كان في الحقيقة سفسطائياً ضليعاً». (أفلاطون محاورة بروتاغوراس، فقرة 316، ص 51).

يفرّق فيلوسطراط في كتابه حياة السفسطائيين بين السّفسطائيّة الأولى التي تمزج الخطابة بالفلسفة يعدغورغياس وبروتاغوراس والسّفسطائيّة الثانية التي تصف الأغنياء والملوك والامراء وحياتهم والتي قام بتأسيسها إيشين في رودس نراه يضع في القسم الأول وبدون ترتيب هؤلاء السّفسطائيين: أودوكس الكنيدي وليون البيزنطي تلميذ أفلاطون ودياس الإيفازي وكانيود، فيلو سطراط المصري ثيومناستس النقراطي ديون البريزي وكذلك غورغياس وبروتاغوراس وهيبياس ويروديكس وبولوس وتراسياخوس وانتفونس وكريسياس وايزقراطس. أمّا في المدرسة الثانية من السّفسطائيّة فهو يضع جنباً لجنب، أوشين ونيساتوس وإيزاق وسكو بليانوس ودينيس الميلي ولوليانوس الإيفيزي الذي تولّى لأول مرّة تدريس السّفسطائيّة في أثينا ومركوز البيزنطي وهيرود أتيكوس وتيولوت بطيموس النقراطي وغيرهم كثيرون ولا بد أن نلاحظ هنا أنّ هذه المدرسة الثانية تهتم قبل كلّ شيء بالبلاغة والخطابة. وهي لا تريد وضع فلسفة جديدة بل نراها تتصل فلسفيّاً بمدارس متعددة كالرّيبيّة والكلبية والأبيقورية والروائية والأفلاطونية. لهذا فسوف لن تكون موضوع دراستنا هذه. أما المدرسة الأولى فهي التي وضعت الأسس الصحيحة للقول الفلسفي ولكننا لا بد أن نترك جانباً كل من لم يهتم بالفلسفة كليزقراطس وغيره وكذلك الذين ينتمون إلى مدرسة فلسفيّة سابقة كأودكس وليون البيزنطي (الأفلاطونية) وغيرهما. سنهتم إذن بالسفسطائيين الذين عاصروا سقراط لأن عطاءهم الفلسفي واضح ومكانتهم في تاريخ الفلسفة عظيمة.

وفي الحقيقة، تطورت الحركة السّفسطائيّة في عصر كثرت فيه التحولات الثقافية والاجتماعية والسياسيّة، ففي القرن الخامس قبل الميلاد أخذت المعتقدات الدّينيّة تفقد نفوذها في الطبقات المثقّفة واتّسعت حقول المعرفة وكثرت التيّارات الفكريّة، وتشعّبت الحاجيات الاجتماعية والعلاقات المختلفة على الصعيد الدّاخلي والخارجي حتّى أصبحت الأقوال المأثورة لحكماء الإغريق الأوّلين غير كافية لتنظيم الحياة والمجتمع، فكان لا بد من قيام فكر سياسي وأخلاقي ومعرفي يتّصل بالإنسان الفرد وبمشاكله وحاجياته المختلفة وطموحاته المتنوّعة وتعليمه الحكمة وشؤون تدبير حياته.

وكانت أثينا حيث ترعرعت حركة السّفسطائيين وتطوّرت قد تحوّلت في هذه الفترة بالذّات إلى مدينة لها كلّ مقوّمات الدّولة الدّيمقراطية. إذ بعد أن هزم الأتيكيّون جحافل الفرس في موقعة ماراثون المشهورة (499ق. م.) وموقعة سلاميس (480ق. م.) قويت الحياة السياسيّة والاجتماعية في مدين أثينا وسادتها الرّوح الديمقراطية رغم أنّها احتفظت ببعض المؤسسات الأرستقراطية بالمجلس القديم «الذّي يضم مجمع الحكماء L'Aeropage، ولكن مهمّته أصبحت تنحصر في الأمور القضائيّة الخطيرة كقضايا القتل بسابق أضمار».

وكان على مدينة أثينا الدّيمقراطية أن تصمد أمام الصراعات الدّاخلية والخارجيّة التي ميّزت فترة بروز السّفسطائية. ففي الدّاخل كان الخطر يحدّق بها من قبل حزب الأرستقراطيين الذي نادى بقيام نظام أولغرشي وفي الخارج كانت مدينة اسبرطة ذات السّلطة الارستقراطية تترقب الفرصة السانحة للقضاء عليها.

ولا بدّ أن نلاحظ هنا أن الديمقراطية الأثينية تعتمد أساساً حرية التعبير والتفكير والمساواة في الحقوق، وهي ديمقراطية مباشرة لكل مواطن الحق فيها بأن يعبّر عن آرائه وآماله وطموحاته. على أنّنا مجبرون على ملاحظة حركيّة الاستبعاد التي تتسم بها هذه الديمقراطية إذ انّها تستبعد عن الممارسات السياسية المرأة التي تنحصر مهمتها في ضمان استمرار العائلة وخلودها فلا تتعاطى الحياة الفنية والأدبية والعلمية، كما تستبعد الأطفال والأجانب الذين لا يستطيعون الحصول على لقب مواطن. على أن ازدهار التجارة في أثينا جعل المدينة تنفتح نحو التجار الأجانب وخاصة نحو الذين استقروا بها وينحصر عملهم في التجارة والصناعة والمصارف المالية والفنون والفلسفة.

كما استبعدت الديمقراطية عن الحكم والسياسة والاهتمام بشؤون المدينة كل العبيد الذين كانوا يمثّلون ربع سكان أثينا. وفي الحقيقة هذه الحركية الاستبعادية هي التي جعلت الديمقراطية المباشرة ممكنة وسهلة، ليمكن للبقية الباقية، بعد استبعاد النساء والأطفال والعبيد والأجانب أن تجتمع في الساحات العمومية لتقوم بواجباتها الوطنية وتبتّ في شؤون الدولة ومصيرها (فتحي التريكي، **أفلاطون والديالكتيكية**).

وعلى كلٍ فقد أفسحت الديمقراطية أمام هذه البقية من الشعب وهم المواطنون الحقيقيون المجال لتشترك في حكمها اشتراكاً فعالاً وَتُبْدي رأيها في قوانينها وأعمالها ومؤسساتها. فلا غرابة إذن أن تتغير القيم الاجتماعية وتتبدل مقاييس المجد والفخر إذ أصبح الأثيني يفتخر بقدرته على التفكير والتعبير وعلى العمل والمشاركة في المناقشات «الأغوار» أكثر من افتخاره بالحسب والنسب أو بانتمائه إلى الطبقة الأرستقراطية.

فكان لا بد إذن، تبعاً لذلك من أن تزدهر الثقافة ويتبوّأ المثقفون مكانة مرموقة في المجتمع، وكان لا بد للشّاب أن يتعلم فنون الإقناع والجدال والنقاش كما كان يتعلم الشّاب الأرستقراطي فنون المصارعة والرياضة البدنيّة. فكان من الطبيعي إذن في هذا الجو الدّيمقراطي أن يتكاثر المعلمون السفسطائيون وأن يهتموا بالإنسان والأخلاق والسياسة وأن يتركوا جانباً تلك الظواهر الطبيعية التي كانت محور الفلسفة من قبل وأن يحذقوا فنون اللوغوس والخطابة وأنْ يعلّموا الشّباب الاعتماد على النقد والشك والعقل الفاحص.

ومن أجل هذا كلّه، كانت الخاصيّة الأولى من خصائص السفسطائية أنها بدأت بالبحث في الإنسان والقول والأخلاق والسّياسة وإمكان المعرفة والعلم والمنهج المعرفي الصحيح. ومن أجل هذا كانت السفسطائية ثورة معرفية هامة، بما أنها ولأول مرة حوّلت الفلسفة من اهتمامها بالظواهر الخارجية إلى الاهتمام بالمعرفة كمعرفة أي بشروط إمكانات المعرفة.

هذا كلّه يساعدنا على فهم نزعة السفسطائية والنظر إليها كفترة هامّة في تاريخ نشأة الفكر الفلسفي. فمن النقّاد من جعلها فترة حاسمة تقترب كثيراً من مطامحنا ومشاغلنا واهتماماتنا نحن أبناء القرن العشرين. فالسفسطائية هي فلسفة التّحرّر والنّقد (نقد دغمائية الطبيعيين الأولين).. وفلسفة نسبية المعارف والأخلاق وفلسفة البحث المتواصل عن دعائم جديدة للحقيقة والأخلاق قد تكون في بعض الأحيان خطيرة ولكنّها، تجعل من الذات المفكرة محل اهتمام الفيلسوف ومن العقل والقول والمعرفة مواضيع هامة للتفكير والنقد. فهي فلسفة التنوير والتحرير وفلسفة البحث والنقد والجدل. ولكنّها لم تؤسّس نسقاً مغلقاً (كالأفلاطونية والأرسطية) بل كانت فلسفة الانفتاح والتّشرد.

3 ـ نقد الفكر الديني:

قامت السفسطائية على النقد الجذري للمعتقدات الدينية والميثولوجية وبذلك ابتعدت عن هذا المزيج بين الحيوية الخيالية الميثولوجية وبين الإدراك العقلي الذي نجده عند الفيزيائيين الأولين. لم تعد كل الأشياء ملأى بالآلهة بل أصبحت الفلسفة السّفسطائية ترفض المخاتلة والخداع. فبروديكوس سفسطائي مشهور عاصر بروتاغوراس. ولد في جزيرة كيوس من بحر ايجي ولا نعرف شيئاً عن تاريخ ولادته أو وفاته وله تأثير واضح على سقراط الذي أخذ عنه طريقة التوليد والجدل وكان يُعلّم النحو والصرف والبلاغة والخطابة (انظر محمد صقر خفاجة، **النقد الأدبي عند اليونان**، ص 26). وهو يرى **أنّ في الاعتقادات الشعبية الخاصة بالآلهة هناك عملية إسقاط تحويرية واضحة لرغبات الإنسان المتعددة وحاجياته الإنسانية المختلفة. هل يعني أننا أمام نقد جذري لفكرة الإلـه من ناحية وتشهير واضح بالتيمية Fétichisme من ناحية أخرى، جلي أن عبادة الأشياء المسحورة أو الإيمان بالآلهة وتقديسها تقديساً أعمى قد أصبحت الآن محل نقاش ونقد بعدما كانت من قبل لا تخضع لإعمال العقل والرأي. يؤكد جيجر على «أنّ التمييز العصري بين الثقافة والدين لم يكن موجوداً في التربية الإغريقية قبل السفسطائيين إذ كانت لهذه التربية جذورى عميقة في الإيمان الديني...».**

فلا غرابة أن يشكّ بروتاغوراس وهو أشهر السفسطائيين بشهادة أفلاطون في **محاورة بروتاغوراس**: يقول سقراط لرفيقه: «لقد لقيت أعلم العلماء، نعم هو حقاً أحكم معاصرينا، إذا أردت أن تطلق هذه الأوصاف على بروتاغوراس». في وجود الآلهة فهو يقول انه «عن الآلهة لا أستطيع أن أقول شيئاً، لا عن أنّها موجودة ولا عن كونها غير موجودة. هناك أشياء كثيرة تحول دون أن أعرف ذلك كصعوبة المسألة أولاً وكقصر العمر الإنساني ثانياً». هل يعني ذلك تهرباً من الموضوع أم انشغالاً مبدئياً بالمنهج الوضعي والعلمي الذي يرفض الاعتقادات؟ لا نعتقد ذلك، بل لا يعدو الأمر أن يكون عملية رفع لوهم وخداع ومغالطة كانت تسيطر على العقول وتجعلها قاصرة عن العمل الفكري الناقد والراشد.

ولا بد أن نوضح هنا خاصيات النقد السفسطائي ومزاياه حتى يتسنى لنا فهم مواقف هذه الفلسفة من القضايا الاجتماعية الكبرى. فقد كان النقد قبل ظهورها شذرات متفرقة وآراء خاطفة دون الاقتران بالبراهين والحجج ودون المعالجة الناضجة للقضايا واستتباعاتها المنطقية. إذ جاءت الأفكار الفلسفية المتفرقة عند الفيزيائيين الأولين والرياضيين في قالب إقراري ودغمائي دون أن تفسح المجال للتضاد المنهجي. ولما كان منهج السفسطائيين هو الجدل البناء الذي يطرح الموضوع على الدرس لاستخراج العيوب والحسنات والنتائج، اصبح النقد عندهم عملية منطقية هامة. يلاحظ محمد كمال الدين علي يوسف في مقدمته لمحاورة بروتاغوراس (**بروتاغوراس**، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف، ص 17) قائلاً: «فكان النقد عندهم وضع مقدمات وما يعارضها ثم الوصول إلى النتيجة التي يراد الوصول إليها، وبذلك وضعوا للنقد أصولاً ومبادىء..» على أنّ سقراط كان يرى أن نقدهم وشكهم في الأشياء والقضايا لم يأتيا تعبيراً عن قلق علمي ومعرفي، بل جاء تملقاً وخداعاً يهدف قبل كل شيء إلى إظهار قدرتهم على تناول كل المواضيع بالدرس والتحدث عنها بأيّة طريقة. وقد أراد سقراط بذلك أن يبينّ وجه الاختلاف بين نقدهم وطريقته التوليديّة التي تعتمد الشك البناء والبحث للوصول إلى إقرار الحقيقة الجوهرية والكامنة تحت طيات الظواهر الحسّية. فقد نعت سقراط نفسه بأنّه«رعّادة»هذه السّمكة العريضة المكهربة التي إذا مسّها أحد ارتعدت يده: «اشبه الرّعادة إذا كانت تخدر نفسها قبل تخدير غيرها وإلا فلا» (أفلاطون، **محاورة المينون**، ص 80). ويعني سقراط بذلك أن منهجه يدخل الحيرة في ذهن المخاطِب والمخاطَب لا للتباهي والتملّق والخداع بل للوصول إلى الحقيقة وإخراجها لتكون جليّة والدليل على ذلك أنه قد وقع في نفس الحيرة وأنه أدرك إدراكاً كاملاً أنّ المعرفة بحث متواصل.

يأخذ سقراط على شك السفسطائيين أنه تملّق بما أنهم يدعون معرفة كل شيء فيتحدثون عن ذلك بكل الأساليب والطرق (**محاورة المينون**، ص 80). كما يرى أن شكّهم الخدّاع يقودهم حتماً إلى الارتيابية أي عدم الوصول إلى الحقيقة (**محاورة المينون**، ص 80) ولعلّ ذلك بالنسبة إليه خير دليل على أنّ الدّغمائية تصب حتماً في الارتيابية وأن الدغمائي هو ارتيابي بالقوة (Michel Alexandre, *lecture dePlaton*, P. 96).

نستطيع أن نؤكد إذن على أنّ مواقف السفسطائيين من الآلهة خاضعة في آخر الأمر، إلى المنهج النقدي المسلّط على الاعتقادات الاجتماعية والمعارف الإنسانية. ولكنها لا تنفي مكتسبات التراث الإغريقي الأوّل إذ ان صورة الآلهة منغمسة في حياة الأثينيين اليومية وفي تصرفاتهم وثقافتهم وعلاقاتهم الاجتماعية والروحية. زد على ذلك أن السفسطائيين خلفاء هوميروس وهيزيود وصولون وغيرهم، أي أن فلسفتهم تَوَاصُل مع التراث الأوّل.

إلا أنهم قد نظروا إلى البنتيون نظرة جديدة ومختلفة فسطروا خطّاً فاصلاً بين الدين والعلم وبين الإيمان والعقل، وتركوا جانباً مأساوية المصير التي نجدها مثلاً في ملحمة هيزيود وأبدلوها بنظريّة واقعية يغزو فيها الإنسان مصيره بنفسه (نجد في الأسطورة التي سردها بروتاغوراس على مسامع سقراط (**بروتاغوراس** 320، **المرجع نفسه**، ص 55) ما يبرّر ذلك. إذ أنّه لم يجعل من بروميثوس (هذا الإله الذي كان يساعد زيوس كبير الآلهة ويدافع عن البشر) جبّاراً عنيداً وسيّئاً يستحق العقوبة التي سلّطها عليه زوس (كما فعل هيزيود) أو مسؤولاً عن صراع الإنسان وبطولاته ضدّ النظام الكوني (كما فعل إيشيل) بل إنه لم يعلّق على سرقة بروميثوس النّار وعلى عقابه وأعطى أهمية أكثر إلى هرمس الذي صحح أخطاء بروميثوس فنزل ينشر العدالة والوقار بين الرجال توزيعاً عادلاً يخص به جميع الناس وجميع المدن). فيصبح الإنسان عندهم مَرْكَز الوجود بما أنه بدأ يعي أهمّيته في النظام الإيديولوجي ومركزه في عالم أخذ يفقد شيئاً فشيئاً انتماءه إلى الوجود السحري والإلهي.

4ـ اللوغوس والخطابة:

يقوم أفلاطون في **الرّسالة السابعة** بالتمييز بين التفكير القولي الذي يرتكز على الحوار وتسلسل الأسئلة والأجوبة أي على «منطق الدّحض» (فتحي التريكي، **أفلاطون والديالكتيكية**) وبين العلم الكامل الذي يرفع النّقاب عن المثال والجوهر. ويعتبر أفلاطون أنّ التفكير القولي ضروري للوصول إلى الدّيالكتيكية لأنّ المعرفة العلميّة لا تظهر إلاّ في التحاور والدّحض وبعد تجاوز الأنماط الأربعة الأولى للمعرفة (المعرفة بالاسم، والمعرفة بالتعريف والمعرفة بالرسم والمعرفة بالظن الصادق) (**الرسالة السابعة لأفلاطون**).

تكمن مهمّة منطق الدّحض إذن في نقد المعرفة التي تعتمد على الخطابة واللوغوس وبذلك يكون أفلاطون قد نفى أن تكون السفسطائية فلسفة إذ انّها تنحصر في التفكير القولي والظني وهي تعتمد اللغة والمحسوسات. يقول أبو يعرب

المرزوقي (أبو يعرب المرزوقي، **منزلة السفسطة في فلسفة أرسطو**) «السفسطة هي اذن النتائج» الموجبة لفلسفة سالبة متقدمة عليها ومؤسسة لها. فإذا زال البعد الأنطولوجي (الماهيات الثابتة) الذي تدركه المعرفة لم يبق للمعرفة إلا بعدها الوظيفي أي أنّها تتحوّل إلى النتائج التالية:

1ـ تكنولوجيا للفعل المباشر في الأشخاص بواسطة فنّيات الخطابة والتبليغ وهدفها النفوذ والسيطرة على المخاطبين. وتكنولوجيا الفعل غير المباشر في الأشياء وذلك بواسطة الفعل في الأشخاص (الخطاب السّياسي).

2 ـ النتيجة الثانية وهي علّة النتيجة الأولى: هذا التواصل بين الأشخاص سيقتصر على الظواهر أو المظاهر، أي أنّ الحقيقة ليست مطابقة لماهيات ثابتة، بل هي ما أقنع به وما اقْتُنِع به.

3 ـ النتيجة الثالثة متأتية من انفصال الحس واللغة: المعرفة الوحيدة الممكنة هي إمّا معرفة اللّغة (المنطق) أو معرفة المحسوس أو محاولة تنظيم الثانية بالأولى من دون إعطاء هذا التنظيم بعداً أنطولوجياً وبالتالي:

4 ـ النتيجة الرابعة: نفي الميتافيزيقا.

وهكذا يتضح لنا أن الفلسفة النظامية تتهم السفسطائيين بأنهم سلبيّون وخطباء ولا يهتمون بالتفكير العلمي الصحيح. يرى أفلاطون «أنّ الفكر والقول يمثلان نفس الشيء. إلاّ أننا أعطينا اسم الفكر إلى محاورة النفس مع ذاتها والتي تقع داخلها بدون مساعدة الصوت» (أفلاطون، **السفسطائي**. 3، 2) يعني التفكير إذن عند أفلاطون ذلك التّحاور الدّاخلي والصّامت الذي تقوم به النّفس محاولة رفع النّسيان عن جواهر الأشياء وناقدة ظواهر الإحساس والاعتقادات وفاحصة ممارسات السياسة والأخلاق. والتفكير إذن هو البحث عمّا يوجد داخل أنفسنا أي عن تلك الحقائق المختفية والتي يتعذر علينا معرفتها عن طريق الحواس (لايبنيتز)، والتفكير هو تعرُّف جواهر الأشياء والأفعال أي تعرُّف الوجود كوجود عن طريق التذكر. والتذكر هنا يعني الجهد الذي يقوم به الفرد لاكتشاف خبايا النفس.

ينتج عن ذلك أنّ جوهر الخطابة ينفي التفكير الصامت الذي يوجّه الفسلفة إلى مستواها الأنطولوجي. فلا غرابة أن يتّهم أفلاطون غورغياس بأنه مموّه ومنافق ومتملّق. «أرى يا غورغياس أنّ الكل الذي تكون الخطابة جزءاً منه لا يكون فنّاً مطلقاً بل النّباهة الجريئة التي تعرف كيف تؤثر في الناس وأستطيع أن ألخصها بكلمة تملّق...» (أفلاطون، **غورغياس**، 465). ألم يدَّع غورغياس أنّه يعلّم الطالب كيف يصبح فصيح اللسان ولا يبالي بتكوينه الأخلاقي؟ وفي الحقيقة أنّ نظريّته في الخطابة والفصاحة تستند إلى نظريّة معرفيّة عدميّة في جوهرها وقد عرضها في كتابه **الطبيعة أو اللاوجود**. وهي تقوم على المبادىء التالية:

1ـ لا وجود للأشياء. فإذا وجد شيء ما فلا بدّ أن تكون له بداية أي أنه إما أن يكون قد تكوّن من العدم وهذا مستحيل لأن الوجود لا يصدر عن اللاوجود أو من وجود سابق وهذا مستحيل أيضاً لأنه يقرّ اللانهاية وينفي البداية فلا شيء إذن موجود.

2 ـ إذا فرضنا أنّ الشيء موجود فمعرفته مستحيلة لأنّ المعرفة تستند إلى الحواس والحواس متغيّرة ونسبيّة بتغيّر الظروف والأشخاص.

3 ـ إذا فرضنا أنّ الشيء يمكن إدراكه فإنّ نقله إلى الغير مستحيل لأنّ المحسوسات لا تنتقل من شخص إلى آخر.

فكان لا بدّ إذن من أن يجعل غورغياس اللوغوس محور التفلسف بما أنّ نظريته المعرفية هي نظريّة العدم والنّسبية الكاملة والتنوعية النافية للجوهر وللحقيقة الواحدة. فلا غرابة في أن يكون التفكير عنده هو القول بمساعدة الصوت والفصاحة والخطابة بما أنّ المعرفة مستحيلة وجوداً.

لقد تعرضت السفسطائية لكثير من النقد الموسوم بالهجوم والشتم (قام اريستوغون 445 - 385ق. م. بالتهجم عليهم في مسرحيته السحب ونعتهم بأنهم أفسدوا الشباب وفوّروا التقاليد القديمة). ويعود ذلك إلى الانقلاب الذي أحدثه السفسطائيون في بنية اللوغوس والقول. فقد كان القول قبلهم متصلاً اتّصالاً وثيقاً بالأسطورة. كان يحوم حول تناسق الكون ويتغنّى بمناقب الآلهة وقوّتها. وقد كانت قصائد الرّابسود (رابسود Rapsode هو راوٍ محترف للقصائد الملحميّة في المجتمعات اليونانيّة) الملحميّة كالوحي تأخذك بسحرها إلى عوالم أخرى كما كانت للشاعر وظيفة طقوسيّة. فالمعرفة عرافة والكلمة إيحاء وهما باتصال وثيق مع الغيب.

ولا بدّ أن نلاحظ هنا أنّ الحضارة الإغريقية كانت أساساً حضارة شفويّة إذ انّ التعليم لم يكن يستند إلى قراءة النصوص المكتوبة بل إلى سماع القصائد الشعرية الملحّنة. ففي هذه القصائد تم اختزان ما يجب أن يعرفه الإغريقي عن «الإنسان وما فيه» وعن الآلهة والأسرة وعن كل ما يهم أصل الكون. ذلك يعني أنّ وظيفة اللوغوس مقدّسة ومتصلة بالعالم السّحري والأسطوري.

ولكن السفسطائية أعطت اللوغوس مفهوماً آخر فقد أصبح الكلام متموّجاً ومتذبذباً ومختلفاً بعدما كان موحّداً للحقيقة وسقدّساً للمعرفة، بل أصبح فتّاناً ومضلاً وخادعاً، فهو يغري الشباب أيضاً ويضلّهم. ولم يعد ينطوي الكلام على الحقيقة فقط بل أصبح أيضاً أداة إقناع واقتناع تحملك على الاعتقاد والظنّ بشتى الوسائل دون أن تعير اهتماماً للحق أو للباطل. لهذا لم يعد المرء يقتصر على الاستماع لكي يتعلّم ويتكون ويتصل بالحقيقة، أصبح يفسر الكلام ويؤوّله وينسّقه ويميّز فيه الحقيقة عن الباطل. فحتى إذا اعتبر الشر ضرورة تربويّة فلا بدّ من عمليّة التمييز والتأويل. يقول بروتاغوراس: «إنني أرى يا سقراط أنّ المهارة في الشعر هي الجانب الأساسي من التربية، وذلك يكمن في قدرة المرء على تعرُّف ما هو صحيح وما هو غير صحيح من موضوعات الشعراء وكيف يميّز ويوضح حينما **يعترضه سؤال عن سبب تباين هذه الموضوعات». (أفلاطون، بروتاغوراس، 339).**

يصبح الكلام إذن موضوع تحليل وتمييز كما أصبحت الأسطورة التي كانت تسلّط على الإنسان فتجبره على الاعتقاد، موضوع معرفة. وفي الحقيقة، لا بدّ أن نلاحظ أن رفض الاعتقاد السحري للشعر الأسطوري وتجديد الثقافة الإغريقية عامّة يعودان أصلاً إلى أعمال الفلاسفة الميليزيين الفيزيائيين قبل السفسطائيّة. إذ انهم تركوا جانباً كل ما هو سرد أسطوري أو غناء أو شعر واستعملوا النّثر في نصوص مكتوبة لتحليل نظرتهم للكون والوجود وتفسيرها وإفهامها للناس. فقد كان التحول إذن واضحاً وجليّاً. وانتقلت الثقافة من سحر الكلام إلى التحليل العلمي والتفسير المنهجي والبحث الطبيعي (فيزيس) (لا بد أن نذكر هنا أن كلام هؤلاء الفلاسفة ما زال إيحائياً وممزوجاً بالعقيدة الأسطورية والأسلوب الشعري كما بيّنا أعلاه. يقول عنهم جان بيار فرنان في كتابه (*Mythe et Pensée chez les grecs*, p. 303) «إن الفيلسوف يستعمل مفردات الجمعيّات الدينية والطائفية. فيظهر نفسه كمختار يتجلّى بنعمة الله وفضله ويقوم برحلة صوفيّة إلى العالم الآخر عن طريق البحث الذي يذكرنا بالطرق الغامضة والخفيّة...») ولكن السفسطائين حولوا مرة ثانية اتجاه الفكر اليوناني معتمدين في ذلك على أعمال الفيزيائيين فأصبح التحليل والبحث موضوع الكلام بل أصبح الكلام موضوع الكلام. ومن هنا نستخلص أن القول لا يشير إلى العالم الخارجي ولا إلى الموجود بل إلى نفسه فقط. ليس هناك إذن مكان لتمييز الدّال عن المدلول بل تضمحلّ كلّ دلالة عن اللغة بما أنّ المحسوسات لا تنقل من شخص إلى آخر.

هل يعني ذلك أنّ السفسطائين قد قتلوا الأنطولوجيا في المهد؟ لم يُخف ذلك على هيدغر (انظر هيدغر، **الوجود والزمان**، فقرة 6)، إذ انه أقرّ العودة إلى الفلاسفة الأوّلين قبل السّقراطيين لفهم مسألية الوجود. «فقد خطت الفلسفة خطواتها الأولى في فهم مشكلة الوجود عندما تخلّت عن سرد الخرافات» (أفلاطون **السفسطائي**، 242)، يعني عندما أقلعت عن تحديد أصل الوجود كموجود بالالتجاء الى موجود آخر كأنّ للوجود صفة موجود ممكن (هيدغر، **الوجود والزمان**، ص 2).

وعندما أعلنت محاورة السّفسطائي أنّ السفسطائيين أعداء الفلسفة لأنّهم رفضوا إقحام تفكيرهم في مسأليّة الوجود وإعطاء صبغة أنطولوجيّة لفلسفتهم أصبح من البديهي أن تكون منطلقات كتاب أرسطو **الميتافيزيقا** ليست إلا سعياً (انظر المبدأ الثالث الذي وضعه غورغياس، في كتابه **الطبيعة واللاوجود**: «إذا فرضنا أنّ الشيء يمكن إدراكه فإنّ نقله للغير مستحيل لأنّ المحسوسات لا تنتقل من شخص الى آخر» «لتخليص الفلسفة من السفسطة».

يقول غورغياس إنّ معرفة الوجود مستحيلة ولا نعتقد أنّ ذلك يعني أنّ الفلسفة مستحيلة هي بدورها، اللهم إلا إذا مزجنا الفكر الفلسفي بالأنطولوجيا بل يدل ذلك على أنّ المعرفة هي قبل كلّ شيء ابتعاد عن الوجود وتكسير لكلّ وحدة مزعومة. فبالنسبة إلى السفسطائيين يكون المحصول مستحيلاً، وبذلك يستحيل كل تحديد وكل توحيد للوجود كوجود. وتصبح العلاقة إذن بين الوجود والفكر علاقة انفصال وبذلك تغادر الفلسفة مكان ولادتها (الأنطولوجيا) لتصبح هائمة متشردة تتصل بميادين اجتماعية أخرى كالشعر والموسيقى والأخلاق والسياسة والخطابة والنّحو وغير ذلك.

فلا غرابة أن «يقتل» أفلاطون «أباه» (برمنيدس) في محاورة **السفسطائي** بالذات (أفلاطون، **السفسطائي**، 241).

«الأجنبي: والآن عندي مطلب آخر
تيناتوس: وما هو
الأجنبي: هو أن تسلم بأني لن أصبح قاتل أبي
تيناتوس: في أي شيء إذن

الأجنبي: لأننا لكي ندافع عن أنفسنا سنجبر على وضع نظريّة أبينا برمنيدس موضع النقد... لنبيّن أنّ اللاموجود موجود». إذ انّ قتل الأب هنا قد مكن أفلاطون من تجاوز

الرفض السفسطائي للأنطولوجيا في نفس الفترة التي تجاوز فيها الثبات البرمنيدي، وبذلك أعاد للفلسفة محورها الأصلي. ولا يخفى الآن على أحد (جان بيار ديمون، **الفلسفة القديمة**) أنّ السفسطائيين خلفاء الإيليين إذ انهم يطرحون نفس المسألة وهي مسألية الكلام عن الوجود. فقد قال برمنيدس بالمطابقة بين ما هو موجود وما هو مقول. ولكن خطأ الإيليين في نظر السفسطائية «ينحصر في كونهم ظنوا أن الوجود هو الذي يضفي الحقيقة على القول في حين أنّ الكلمة تسبق الوجود وأنّ فضائل القول هي التي تعطي الوجود قانون كيانه. وبذلك يبدو أن السفسطائيّة انطلقت من فكرة برمنيدس التي تعالج المشكلة ذاتها لعلاقة الوجود بالقول مع منح المزيّة لا للوجود بل للقول الخلاق» (**المرجع السابق**، ص 36).

5 ـ الذات محور التفكير:

يورد أفلاطون في محاورة **بروتاغوراس** كافة آراء هذا السفسطائي في المعرفة والأخلاق والسياسة وغيرها وكلّها تتخذ من الإنسان مبدأً عاماً. فهو يقول ما معناه «إنّ الإنسان هو مقياس كلّ شيء فهو مقياس وجود الموجود منها ومقياس لاوجود غير الموجود منها». (أفلاطون، **تيتاوس**، ص 46)، فقد حولت السفسطائية إذن محور التفكير من الظواهر الطبيعيّة الخارجية إلى المعرفة الحسّية الذاتية التي تتخذ من الإنسان الفرد أساساً لها، وبذلك تكون الحقائق والقيم جزئية ونسبيّة ومتغيّرة ولا يمكننا الكلام عن المطلق الثابت ولا عن قيم القيم وجوهرها فهل يدل ذلك على أن فلسفة السفسطائيين إنسانويّة؟

لقد ذهب كثير من النقاد إلى إقرار إنسانويّة بروتاغوراس معتمدين في ذلك على الثورة الفكرية السفسطائية التي أنزلت الفلسفة من السماء إلى الأرض واعتبرت الإنسان مبدأ المعرفة.

وفي الحقيقة تبدو لنا نظريّة بروتاغوراس في الإنسان موازية لنظريّة غورغياس في اللاوجود، إذ انها تفتت المعرفة وتشتتها في تنوُّع الناس وتعددهم وهي بالتالي إقرار لا لبس فيه لاضمحلال الأشياء في العدم. فكيف يكون الإنسان «مقياس لا وجود غير الموجود فيها»؟ وما معنى مقياس؟ وما معنى الأشياء؟ لقد بيّنت ريجين بيترا (Regine Pietra, *Les sophistes, nos-contemporains..*, p. 265) أنّ ذلك يدلّ على عزم وثيق لوضع حدود للوجود. فالقياس يعني قبل كل شيء حصاراً وتطويقاً وتسويراً وتسييجاً فيصبح الحيز الذي يفكر داخله الإنسان ويعمل محدوداً ومغلقاً ويعني «الشيء» هنا (كرايماتون) في معناه الضّيق كل ما يحتاجه الإنسان ويستعمله. أما في معناه الواسع فهو يشير إلى كل تجاربه.

ويبدو أن كلمة مايترن التي تفيد القياس (مقياس) صادرة عن كلمة مايدو التي تعني «سيطر على» فهي تفيد في آخر الأمر السلطان والسيادة. ولعل هذه التوضيحات المختلفة في معاني الكلمات تجعلنا نخرج بالنتائج التالية:

1ـ إن الإنسان هو سيد الأشياء وسلطان المعرفة إذ أنّه يتحكم فيها حسب حاجياته ومتطلّباته.

2 ـ إلا أنه ليس خالقها بما أنها وجدت قبله وتوجد خارجه حتى يستطيع أن يكون مقياساً لها.

3 ـ إذن تكون معرفة الأشياء هي وجودها بالنسبة إلى الإنسان «فإذا كانت هناك أسبقيّة كرونولوجيّة للعالم هناك أيضاً أسبقيّة منطقيّة للمعرفة.

4ـ يكون الإنسان عندئذٍ الشاهد الوحيد لصيرورة الأشياء وهو الوحيد الذي يستطيع أن يحكم عليها بالوجود أو اللاوجود فيدافع عن ذلك بواسطة الخطابة حتى يقنع الناس بالانضواء تحت رأيه وفلسفته ويلاحظ رونوفيل أنّ المرء هو مقياس كل شيء وذلك لا يعني فقط أن يغيّر الشيء ويهضمه بل يعني في الحقيقة تأسسه وحمله على الوجود بأن يجعل نفسه منبعاً للوجود واللاوجود «فيدل ذلك في آخر الأمر على أنّ كل وجود يجد في الإنسان أكثر من شاهد عليه وأقل نوعاً ما من منبع له» (R. de Reneville, *l'un multiple et l'attribution... p. 56)*.

وهكذا يتضح لنا أن معنى الإنسان هنا هو الذات المفكرة ـ وهي متنوعة ومتغيرة بتغير الإحساس وتحولاته. يكمن إذن الحدس العبقري للسفسطائيين في أنهم اكتشفوا الذات المفكرة ولكنهم كانوا مقصّرين على إضفاء صفة الشمول والجوهر ـ كما فعل ديكارت مثلاً ـ على هذه الذات، ويعود ذلك للصبغة العدميّة التي اصطبغت بها فلسفتهم، فالفكر الذاتي عندهم لا يعدو أن يكون إثباتاً للفرد واستقلاليّته في الحكم على الأشياء. وقد انتبه إلى ذلك أفلاطون إذ نسب إلى بروتاغوراس قوله «كما تظهر لي الأشياء تكون بالنسبة إلي وكما تظهر لك تكون بالنسبة إليك» (**تيتاتوس**، ترجمة حلمي مطر، ص، 46).

ولا غرابة في أن تؤدي هذه النسبوية إلى نظريّة سالبة للحقيقة والعلم. وهي نظريّة تقوم أساساً على توحيد العلم والإدراك الحسّي في المعرفة وعلى إقرار الكثرة والتنوع في الأحكام والحركة المطلقة في الأشياء. ومن الواضح أيضاً أنّ أفلاطون بدأ يشعر بأهمّية هذه النظريّة في محاورته تيتاتوس إذ

خصّصها كاملة لدحض هذه النظريّة ومستنداتها فعالج القضية من كل جوانبها كما أرجع نسبيّة بروتاغوراس إلى نظرية هرقليطس القائلة بالتغيّر وبالصيرورة الدائمة. وسنراه يخصّص فيها بعد (حسب ترتيب تيلور تأتي محاورة بارمنيدس والسفسطائي ورجل الدولة بعد محاورة تيتاتوس كذلك في ترتيب بريبه Brihier وروبان Robin) محاورة بارمنيدس للمنطق فيعالج مشكلة المثل وعلاقتها بالمحسوسات، ومحاورة السفسطائي للتعريفات فيبيّن استحالة القول السفسطائي منطقيّاً ومحاورة السياسي لإقرار الوظيفة السياسية وتعيينها. وذلك ما يدل على أنّ أفلاطون بدأ يشعر بأهمّية المحسوسات في بناء العلم، ولكنه يرفض الفرضية السفسطائية ويتمسّك في الأخير بنظرية المثل.

يؤدّي إذن مذهب بروتاغوراس إلى إنكار وجود عالم موضوعي مشترك للجميع وإلى تحطيم التمييز بين الواقع والظاهر وبين الظنّ (دوكسا) والعلم وتصبح الحقيقة ظاهرة في المحسوسات المتعددة كما تصبح القيم الأخلاقية متنوّعة بتنوّع الأشخاص. فالحقيقة الموضوعيّة والموجدة للقيم إذن خرافة لأنّ لكلّ منّا حقيقته الخاصّة بما أنّ الظن هو العلم بالأشياء والرّأي هو الحقيقة. فعن كلّ شيء أستطيع أن أكوّن قولين مختلفين ومتضادّين. فليس هناك ما يفنّد قولاً ويقرّ الآخر؛ أي أنّ السفسطائيين لا يعترفون بمقاييس منطقيّة خارجيّة للحقيقة ولا يعترفون بتوافق الفكر والعالم الخارجي ولا يقرون بشموليّة التفكير.

ذلك لا يعني طبعاً أنهم يقرّون اعتباطية الحكم والمعرفة. فالظن عمليّة عقليّة تفرضها الظروف والمناسبات والحقيقة مستحيلة إذا حاولت تجاوز تلك الظروف. وعلى السفسطائي أن يكيّف القول حسب حاجيات السامع ويتأقلم مع رغباته ويختار الحقيقة المناسبة.

والنتيجة أنّ الخطأ مستحيل لأنّ القول هو قول في الواقع وله معنى وهو اذن صائب ولا بدّ أن يشير إلى حقيقة من الحقائق المتعدّدة بما أنّ القيم متنوعة. يلاحظ الكسندر كواريه في كتابه **مدخل لقراءة أفلاطون**، (ترجمة عبد المجيد أبو النّجا، ومراجعة أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامّة للتأليف والأنباء والنشر، ص 72) قائلاً: «هل تفسير أفلاطون لمذهب بروتاغوراس تفسير صحيح؟ إننا في الواقع لا نعرف ذلك. فلعل بروتاغوراس لم يعلّم مذهباً حسّياً فردياً وإنما مذهباً حسياً لعلم الإنسان ونوعاً من فلسفة العقل السليم (الواقعي هو ما يدرك بالحسّ، أو ما هو موضوع إدراك حسّي) وجّهها بروتاغوراس على الخصوص ضدّ التّصورات أو الخرافات أو مظاهر السّحر الدّينيّة لمعاصريه»).

6ـ نقد الأخلاق:

يعتبر بروتاغوراس أنّ نمط المعرفة كامن في الإحساس الذي يؤدي حتماً إلى إقرار النسبويّة المطلقة. والإحساس هو نتيجة لعلاقة تقوم بين العالم الخارجي والذات المفكرة في لحظة عابرة. والذات المفكرة في سَيْرورة مستمرة وهي تعمل داخل عالم خارجي دائم التحول. فتكويني الذاتي يتغيّر في كل لحظة ويختلف عن تكوين الآخرين (**تيتاتوس**، ص 152 - 155)

تصبح الحقيقة الموضوعية إذن حلماً لن يتحقّق. فلا وجود للقيمة المجرّدة ولا وجود لمعرفة انطولوجية توحّد الوجود بالجوهر. وبذلك ترفض السفسطائية الكلام عن قيمة القيم وجوهرها لأن القيم اجتماعيّة ولن نستطيع فهمها إذا لم نربطها بخاصيّات الفرد والمجتمع والعصر. ويبدو أنّ نيتشه على حق عندما اعتبر فلسفة بروتاغوراس والسفسطائية عامّة «أول نقد للأخلاق» (Nietzsche, *La volonté de puissance*, I 61) إذ انّها بإقرارها لتعددية المعرفية والأخلاقية، حطمت عقلنة الأخلاق وجعلت معادلة سقراط بين العقل والفضيلة مستحيلة.

ولا بدّ من أن نشير هنا أنّ نيتشه لم يعتبر نقد الأخلاق عند السفسطائيين جذرياً وكاملاً، إذ ان بروتاغوراس لم يقم بنقد منسّق ومتكامل لفكرة قيمة القيم، لقد رفض الثبات في المعرفة فقط وكذب أن تكون القيم ثابتة. والنتيجة الحتمية لاستحالة معرفة الوجود تجبرنا على الانغماس في الواقع المُعاش بتحوّلاته وتناقضاته حتى تحل مشاكله. بيّن ذلك نيتشه قائلاً: «لا يمكننا اعتبار السفسطائيين إلا واقعيّين إذ انهم رفعوا القيم والممارسات العاديّة والمشتركة بين الناس إلى درجة القيم الفلسفيّة (المرجع نفسه، ص 1، 63).

وبالنسبة لنيتشه، يصبح تمرّد سقراط على السفسطائية مداهنة وكذباً إذ انه المسؤول على الوجهة الأخلاقية التي أخذتها الفلسفة في تاريخها الطويل. «أجهد نفسي لأفهم منبع حماقة هذه المعادلة السقراطيّة بين العقل والفضيلة والسعادة، فأجد أنها أغرب معادلة ممكنة وقد جمعت ضدّها كل غرائز الإغريقيين القدماء» (Nietzsche, *Crépuscule des idoles* p. 71) فميزة الفكر السفسطائي تكمن في رفض عقلنة الأخلاق وإقرار المنهج النقدي والجذري للقيم بصفة عامة: يقول نيتشه: «عندما نشعر بالحاجة إلى أن يطغى العقل كما

فَعل سقراط فلن يكون خطر أن تلعب كل الأشياء الأخرى دور الطاغية خطراً هيّناً وضيفاً. ففي ذلك العصر كان المرء يشعر فطريّاً بأنّ العقلانية هي الأمل الأخير للنجاة فما أراد سقراط ولا «مرضاه» أن يختاروا اختياراً حرّاً هذه العقلانية. فقد كان ذلك بالضرورة وهو ملاذهم الأخير. كما كانت أخلاقوية الفلاسفة الإغريق ابتداءً من أفلاطون محدّدة بعلل مَرَضيّة Pathologique وكذلك الحالة التي عليها الديالكتيك. وتعني المعادلة بين العقل = والفضيلة = والسعادة أنّه علينا أن نقلّد سقراط. فيجب علينا بعث نور دائم ضدّ الشهوات الليلية وهو نور للعقل. يعني أن نكون واضحين ونيّرين مهما كان الثمن فكل تعامل مع اللاوعي ومع الغرائز يجرنا إلى الهاوية. (نيتشه، المرجع نفسه، ص 74,73).

نستنتج إذن أنّ الأخلاق في صيغتها السقراطيّة انحطاط وأكاذيب متأتية عن تدهور الحياة الأثينية في ذلك العصر، لأنّها ترفض حرّية الغرائز الطبيعيّة للإنسان، بل ترفض الحياة وهي تدل في الأخير على انتصار «المريض» و«الضعيف» أي انتصار القوّة الارتكاسيّة الخاضعة للحقيقة المزعومة. وجليّ أنّ هذه النظرة للأخلاق في فلسفة نيتشه استتباع لفلسفة كاليكلاس (انظر محاورة الغورغياس، القسم الثالث) التي تؤكد على أنّ القوانين الأخلاقية هي في البدء من وضع الضعفاء.

وفي الحقيقة، نادى السفسطائيون في مجال الأخلاق بتعددية القيم. فالأخلاق نسبيّة وظرفيّة، وهي اعتبارات شخصية.

في محاورة السفسطائي، يقدّم لنا أفلاطون التصور السفسطائي للفضيلة. إذ أنّ السفسطائيين ـ وعلى رأسهم بروتاغوراس ـ يقولون بتعدد الفضائل والرذائل فالعدل فضيلة والظلم رذيلة مثلاً. ولا بد أن نلاحظ أنّ المتناقضات يساوي بعضها بعضاً.

ومن هنا، يصبح الخير هو ما أريده والشر هو ما لا أريد أن أفعله ذلك يعني أن الأخلاق اجتماعية أصلاً بما أنّها تخضع لتعدد الأجيال والمجتمعات والأفراد. والهدف من وراء القوانين الأخلاقيّة هو تحديد النزعة الفرديّة التي ربّما أدّت إلى الفوضى الاجتماعيّة. يرى بروتاغوراس مثلاً أنّ القوانين الأخلاقية هي اجتماعية أصلاً، إذ انّها وُضِعت عندما انتقلت الإنسانية من حالة الطبيعة أي حالة البربرية والوحشية إلى الحالة المدنية أي إلى المجتمع المتمدّن على أن مصدر هذه القوانين لا يكمن في قوّة خارجة عن المجتمع والأفراد بل في الحسّ العام ولهذا تتمثل في القانون الاجتماعي (والأخلاقي إذن) في آن واحد تلك الفرديّة الكاملة وذلك الخضوع الذي يجعل الاجتماع ممكناً. وقد لاحظ الكسندر كويري أن دعوى بروتاغوراس بحث في مذهب اجتماعي منطقي ومعقول. إنّه لا يزعم تجديد المجتمع ولا إصلاحه أو تصوّره للفضيلة. إن ما يعد به ـ ويدلّ نجاحه على أنه صدق فيما وعد ـ هو أن يحلّل في تركيبه قانون Nomos (ناموس) مجتمع من المجتمعات، وأن يعلّمنا كيف نتلاءم معه وكيف ننال رضا أفراد هذه الجماعة وكيف نحصل على الثروة والنفوذ والسلطة. ولكنّه لا يستطيع أن يعلمنا الغاية التي ينبغي لنا أن نستهدفها، أو على الأقل أن يقول لنا انّه يجب علينا هنا أيضاً أن نعمل وفق رغبات الجماعة، وأن نترك إذن كل ادعاء بالمعرفة العلمية التي هي ـ في رأي سقراط وفي رأي بروتاغوراس «تميز رجل الدولة». (الكسندر كويري، **نفس المصدر**، ص 49 و50). يشير كويري في معرض كلامه إلى «أن القارىء الحديث يميل إلى الإحساس بالاتفاق مع بروتاغوراس فهو في أغلب الظن متأثر بمذهب النسبيّة الاجتماعي بقدر تأثر بروتاغوراس نفسه وهو لا يميّز أكثر منه بين العادات والأخلاق. إنّه يقول إن مما لا ريب فيه أنّ مذهب بروتاغوراس في النسبية الاجتماعية، مثله، مثل «فلسفة النّور» التي قورنت حيناً بالسفسطائيّة، قد لعب دوراً هامّاً جدّاً في هدم «متحيّزات» و«محرّمات» و«أوهام» الفكر اليوناني (والفكر الحديث) إنّ مذهب النسبيّة الاجتماعية مذهب معقول للغاية ولا يصبح باطلاً إلا إذا أطلق على إطلاقه». (**نفس المصدر**، ص 40 و50).

وترجع النتيجة العامة التي يمكن أن نستمدّها من هذا البحث في فلسفة السفسطائيين إلى العناصر التالية:

1ـ يمكننا اعتبار الفلسفة السفسطائيّة ثورة فكريّة هامة قلبت أوضاع الفكر اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد. فبعد أن قام الفلاسفة الفيزيائيون بتحويل مشكلات الإنسان في الطبيعة من صعيد الإيمان والحدس الشعري إلى المجال التفكيري و«العقلي» أي بعدما نبذوا المنطق الميثولوجي وأسّسوا المنطق التأملي قام السفسطائيّون بنقد منطق الفلاسفة ووضعوا المعرفة تحت المجهر، فدرسوا إمكانية وجودها وانتقالها من شخص إلى آخر. لهذا، يبدو لنا جليّاً أنّ دور السفسطائيّة هام في تاريخ الفلسفة، ولا نعتقد أنّها تملق وتمويه وتعتمد فقط على المغالطة كما ذهب إلى ذلك أفلاطون وأرسطو وفلاسفة الإسلام. يقول مثلاً ابن سينا في **الشفاء** «ولولا ضعف المجيب لَما كان للسفسطائيّة صناعة، التي هي صناعة لا تنتهي إلى غرض محصل واجب، فإنها وإن حاولت المناقضة وتكلّفتها فإنها غير محقّقة لا تنال ما تتكفله، وأقلّ عيبها أنّها لا تنال ذلك فلا

تفيـد، وكيف لا تكون كـذلـك وهي مـع أنّها لا تفيـد ليست بسبب لفـائدة فـلا تعسر على المستفيـد الاستفادة وتشـوش على العالم العلم بما تورد من الشك، فهذه صناعة معدّة نحـو الظن والتخييل والمحاكاة ومبتدئـة منها، وبـذلك يـروج على السـامع وعـلى المجيب (كتـاب **الشفـاء، المنطق - السفسـطة**، المقـالـة الأولى، الفصل الرّابـع، تحقيق أحمد فؤاد الأهـواني، القاهـرة، 1958). فالسفسطائيـة فلسفة تقـوم على التعـدّدية والنسبيّـة في دراسة القيم والإنسان وغايتها «حسن التـدبير للفـرد في حياتـه الخاصة والعامّة (**بروتوغوراس**، ص، 318) أي خدمـة الفرد في مجتمعـه وحياتـه وذلـك بـأن يتعلّم تكييف طمـوحـاتـه مـع الظروف الاجتماعيّة والسياسية. فلا نعتقد إذن أنّ السفسطائيّة لم تكن إلا طـريقـة في الجـدل تـوصـل إلى نتـائـج متضـاربـة باستخدام غير مشروع منطقياً للألفاظ والتراكيب اللغويّة.

2ـ تكـون الخطابـة فنّاً أسـاسياً تعتمـد عليه السفسـطائية في نمط تفكيرها وحوارها ونقاشها للمعـرفة: يقـول سقراط في محـاورة **غورغياس (فقرة 465) في «رأيي ياغورغياس، أنّ الكلّ الذي** تؤلف الخطابة جزءاً منه ليس فنّاً على الإطلاق هو عادة النباهـة **الجريئة الحـاضرة التي تعرف كيف تتنـاول الناس: هـذه العادة** تتلخص في كلمة تملق» إلا أنّ ذلك لا ينفي أن تكون الخطابـة شبه فن (**الجمهورية**، ترجمة فؤاد زكريـا، 7 - 536) تتحد مـع اللوغوس، أي أنّ المداهنة جزء من ممارسة اللوغـوس: ولعلّ ذلك هو السبب الذي دعا أفلاطون إلى أن يـركز فلسفتـه على «منـطق الدحض» نعني عـلى ممارسـة النقد الـذي يخص ميـول اللوغوس إلى التملّق والكذب والمداهنة. ولا شـك إذن في أنّ نقد السفسطائية عند أفلاطون يدخل في باب تقويم اللوغـوس وتوجيهه نحـو الحقيقة، والتفكـير الجدلي هـو استتباع لـذلك. فيعني منطق الدحض الذي يكون أساساً لديالكتيك أفلاطـون التدخل في اللوغوس للكشف عن أخطائه وميولـه إلى المداهنـة كـما يعني أيضاً إبـراز شروط إمكانيّـة الخطأ. فـالخطأ كـامن في طبيعة القول وخطأ السفسطائي لا يرجع إلى إرادته بل أسـاسـاً إلى اللوغوس. يرفض إذن أفلاطون الخطابة بـرمّتها ويستعمـل طـريقـة الحـوار المتـواصـل (**المحـاورات**) التي تتـماشى ومنـطق الدحض.

ويبـدو أنّ الخطابـة ظهرت لأوّل مـرّة في صقليّـة وقـد ألّف هناك كوراكس وتلميذه تيزياس كتاباً منهجيّاً عن فنّ الخـطابة، كان له تأثير كبير على السفسطائيين إذ انهم قاموا بتطوير تعـاليم هـذين المعلّمـين في الكـلام. فـماذا تعني الخـطابـة عنـد هؤلاء السفسطائيين؟

1ـ قاموا بترويض الفكر على خلق أفكار منـاسبة حـول كل الموضوعات وفي كل المناسبات: فالخطابـة هنا تعني أسـاساً فنّ المجادلة.

2ـ وهي تعني أيضـاً تنميق القـول حتى يكـون هـذا القـول فعّالاً، فقد كان السفسطائيّون نحويين ومهتمين بفنّ البـلاغة. وكتب مثلاً بولوس رسالة في البلاغة، واهتم بروديكوس بتمييز المرادفات وإعطاء الكلمات معانيها الدقيقة. أمّا غورغياس فقد اشتهر بعلم الأسلوب ولاسيّما فنّ المضادات والطباق في اللغة.

وهكـذا تكـون الحصيلة أنّ القـول السفسـطائي خـطابيّ في جوهره بما أنّ همهم الأساسي كـامن في الإقناع بـبراهين خـاصة ولا يهـدف إلى رفـع النقـاب عن الحقيقـة الجـوهـريّـة للقيم والأشيـاء. وهـو يستعمـل أسـاسـاً كتقنيـة لـلإقنـاع الخـطاب والكـلام المتواصل وسرد الأساطير وتفسير القصـائد الشعرية، بينما يستعمل سقـراط الطريقـة الجدليّة والتوليـدية أي الحـوار الفلسفي الذي يؤدي إلى إقرار الحقيقة الجوهريّة.

3ـ تصبـح المعـرفـة قـولاً ويصبـح الفكـر الأنـطولـوجي مستحيـلاً. فقد أدّت فلسفـة الظواهـر الطبيعيّـة الخارجيّـة إلى التسـاؤل عن الوجود وربطه بالفكر والقـول. فاعتـبر برمنيـدس أنّ الوجود ثبات وهو بذلك يطابق الفكر. وعارضه هيرقليطس ولكنّـه لم يخرج الفلسفـة عن حدود الأنـطولوجيا «لا وجود إلا لحكمـة واحدة: وهي معـرفـة الفكـر الـذي يقـود الأشيـاء من خـلال كل شيء» ويقـول هرقليـطس أيضاً «الكـل واحد مجزأ وغير مجزأ، مخلوق وغير مخلوق، فانٍ وخالد، والد ومولود، إله وبشر». «ليست هذه بكلماتي، بل إنكم تسمعـون الفكر. إذن من الحكمة الاعتراف بأنّ الكلّ واحـد». (**هرقليـطس، كتاب الكون**، ترجمـة عزالـدين المدني، مجلة **الحيـاة الثقافية**، عدد 8، تونس).

ولكنّ السفسـطائيين اعتـبروا قضيّة الـوجود زائفـة. فالعـالم خادع بطبيعتـه (غورغيـاس) وكلّ قـول جوهـري يريـد تجميد الحركة وإثبات حقيقة العـالم المتحوّل هـو قول خـادع وزائف. فتصبح المعرفـة الأنطولـوجية عـديمة الفـائدة بمـا أنّ موضـوعها زائف. يجب إذن على الإنسان أن ينسجم مع عالمنـا المتغيّر وأن يستخدم قوّة الكلمة ليستفيد منها ويفيد. فالمعرفـة الفعّالـة هي معـرفة الفـرصـة التي يجب عـلى الإنسـان انتهـازهـا لصـالحـه الخـاص. فلا يخـرج تعليم الشباب عن هـذه القاعـدة إذ انـه ينحصر في تكوين القدرة على الكلام والقـول والإقناع وانتهـاز الفـرص والتلاؤم مـع تغيّرات المجتمـع والحياة (غـورغياس). يبقى القول إذن مقياس الحقيقة وبما أن قـولنا يختلف بـاختلاف

الناس والمجتمع فستكون الحقيقة نسبيّة والقيم متعدّدة.

وهكذا تكون الحصيلة أنّ السفسطائية هي فلسفة التعدد والانفتاح رغم دوغمائية بروتاغوراس، حيث يصبح للإنسان شأن في المعرفة باعتبار أنّه مقياس الأشياء إذ انّه مكان الآلهة في الكون، كما تتفتت القيم الأخلاقية وتصبح اجتماعية أساساً بما أنّها تخضع لتعدد الأجيال والمجتمع. وما القانون الساهر على الأخلاق سوى اختراع الضعفاء ليخضعوا به الأقوياء ويختلسوا منهم ثمار قوتهم (هذه النظرية الأخلاقيّة صدمت سقراط لأنّها تقرّ العدميّة في القيم والوجود ولأنّها تتنافى والأخلاق الأرستقراطية والنبيلة. وقد ذهب بعض النقاد إلى اعتبار هذه النظرية بداية فلسفة القوّة (نيتشه) والانحطاط الأخلاقي (صاد Sade). ولكننا نعتقد أنّها فلسفة واقعيّة تعكس الواقع الأثيني المتغيّر الذي يرتكز على التّحولات الديمقراطية والأوليغرشية).

4ـ نستطيع إذن أن نحدّد منزلة السفسطائيّة في تاريخ الفلسفة عامّة إلا أننا قبل ذلك يجب أن نميّز بين شكلين أساسيين للفلسفة في مستوى الممارسة أي الممارسة الداخلة في القول الفلسفي (ما سمّيناه بالقول الداخلي للفلسفة أو الفلسفة النظاميّة) والممارسة الخارجة عن القول الفلسفي (القول الخارجي للفلسفة أو الفلسفة اللانظامية). فأمّا القول الخارجي فهو القول الذي يجد حقل انطباقيّته خارج الفلسفة فيكون موضوعه غير فلسفي ومنهج تفكيره صادراً عن ممارسات فكريّة أخرى. يكون ذلك عندما تفكر فلسفيّاً في الاقتصاد أو في العلوم، أو في الدين أو في المجتمع والسّياسة. ولا تقوم هذه الفلسفة اللانظامية باستعمال العقل كأداة عمل فقط كعادتها بل ربّما استعملت أدوات أخرى كالخطابة والنقد والنضال والتنظيم الاستراتيجي وغيرها. وأمّا القول الداخلي فهو ذلك القول الفلسفي الذي بعد أن استوعب ميادين خارجة عنه واستنبطها (كالعلم) (Desanti, *La Philosophie silencieuse*, seuil, Paris, 1976, p. 8). يحصر ميدان تفكيره في الفكر والجوهر أي أن الفلسفة تصبح موضوع الفلسفة فتقرر ما يجب أن تفكر فيه وأن تستبعده عن القول.

وتاريخ الفلسفة تاريخ صراع مستمر بين هذين القولين. والخصومة بين سقراط والسفسطائيين هي نقطة بداية الصراع العنيف بين القول الخارجي الذي وضع حدّاً للتفكير الأنطولوجي (السفسطائية) والقول الفلسفي الداخلي الذي أقر جوهريّة القيم والأفكار (الأفلاطونيّة). وقد أدّى هذا الصراع إلى سيطرة القول الأفلاطوني الداخلي (الفلسفة النظاميّة) سيطرة قويّة على تاريخ الفلسفة والنسق الأرسطي ما هو في الحقيقة إلا استتباع لذلك فهو يقول في الميتافيزيقا (نحن الأفلاطنيون)، ولا غرابة في ذلك إذا علمنا أنّ أرسطو أعطى اتجاهاً جديداً للفلسفة إذ انّه طوّر الأفلاطونيّة وصحّحها وبيّن مواطن فشلها. وقد لاحظ أبو يعرب المرزوقي أنّ «صراع الفلسفة الأرسطية مع السفسطائيّة صراع غير مباشر لأنّه صراع مع فشل أفلاطون في معركته مع السفسطائية ويعني ذلك أنّ الصراع الأرسطي سيكون مزدوجاً: مصارعة السفسطائيين ومصارعة فشل أفلاطون المتمثّل في هروبه إلى الرياضيات»

ولكننا نعتقد أن نقد أفلاطون للسفسطائيّة بمواطن نجاحه ومواطن فشله قد أسّس القول الداخلي الفلسفي ونسقه ونظّمه فكان عليه أن يدحض القول الخارجي ويبيّن أنّه غير فلسفي. والنّاظر المتعمّق في محاورات أفلاطون (ولا سيّما محاوراته السقراطيّة) لا بدّ أن يلاحظ أن هذا الصراع ناتج عن أنّ السفسطائيّة قول يترعرع خارج الممارسة الأنطولوجية والفلسفية أي في الحقل الاجتماعي والسياسي. فقد عرفنا الآن أن السفسطائي لا يبحث عن حقيقة الوجود والأفكار ولا عن وحدة القيم فلا يهمّه القول الفلسفي المحض بقدر ما يهمه إقناع الناس بما يريد أو بما يعتقد، وبذلك يستطيع أن يجعل من القول الضعيف الواهي قولاً قويّاً وجباراً. فمواضيع قوله متعدّدة ومختلفة إذ انها تخوض في الشعر والنحو والسياسة والحقوق والاقتصاد. يعني ذلك أن للممارسة الفلسفية السفسطائية قابلية قصوى للتطبيق إذ انها تنتعش وتعيش بها فتكون بذلك قولاً خارجاً عن الجوهر والماهيات وعن كل تفكير انطولوجي.

وهكذا تكون الحصيلة أنّ السفسطائية هي بداية الفلسفة اللانظامية التي تقول بالكثرة والتعدد والنسبيّة. ستعيش هذه الفلسفة اللانظاميّة مقهورة تحت سيطرة الفلسفة النّظاميّة حتّى أواخر القرن التاسع عشر حين يقوم ماركس ونيتشه وفرويد بهدم كيان القول الداخلي. فتصبح الفلسفة شريدة تتدخل في ميادين خارجة عنها كالاقتصاد والسياسة والعلم والفنون وغير ذلك. وتكون العودة قويّة إلى الفلسفة السفسطائيّة (نيتشه) فتقرأ قراءة جديدة، وبذلك يصبح السفسطائيّون معاصرين لاهتماماتنا ومطامحنا.

مصادر ومراجع

ـ ابن باجة، شروحات السماع الطبيعي، تحقيق معن زيادة، دار الفكر ودار الكندي، بيروت، 1978.

ـ ابن سينا، الشفاء، المنطق ـ السفسطة، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1958.

- أفلاطون، تيماوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ———، محاورة بروتاغوراس، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.
- بروتاغوراس، ترجمة كمال الدين علي يوسف، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، القاهرة، 1967.
- التريكي، فتحي، أفلاطون والديالكتيكية، الدار التونسية للنشر، تونس، 1958.
- ———، «الفلسفة العربية وتاريخ الفلسفة»، آفاق عربية، عدد 2 تشرين الأول، بغداد، 1380هـ.
- خفاجة، محمد صقر، النقد الأدبي عند اليونان، دار النهضة، 1962.
- ديمون، جان بيار، الفلسفة القديمة، ترجمة ديمتري سعادة، سلسلة ماذا أعرف؟
- غورغياس، ترجمة أديب منصور، دار صادر، بيروت، 1966.
- فرانكفورت، وهافر فرانكفورت وجون ولسن وتوركيله جاكوبسون، ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، مراجعة محمود الأمين، مكتبة الحياة، بغداد.
- كواريه الكسندر، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.
- مكاوي، عبد الغفار، مدرسة الحكمة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.
- هيرقليطس «كتاب الكون»، ترجمة عز الدين المدني، الحياة الثقافية، السنة الثانية، جويلين ـ أوت، تونس، عدد 8، 1976.

- Alexandre Michel, *Lecture de Platon*.
- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, London, 1930.
- Chatelet, François, *Platon*, Gallimard.
- De Reneville, R., *L'Un multiple et l'attribution chez Platon et les sophistes*, vrin, 1962.
- Desenti, *la Philosophie silencieuse*, le Seuil, Paris, 1976.
- Heidegger, *L'Etre et le temps*, Gallimard, Paris, 1964.
- Jaager, *Paideia*, Gallimard, Paris, 1964.
- ——— *La Volonté de puissance*.
- Pietra, Regine, «Les Sophistes nos contemporains», *Revue de Métaphysique et de morale*, No 3, 1972.
- Nietzsche, *Crépuscule des Idole, œuvres complètes*, N.R.F., Gallimard.
- Vernant, Jean Pierre, *Les Origines de la pensée grecque*, P.U.F., Paris, 1962.
- ——— *Mythe et pensée chez les grecs*.

فتحي التريكي

السلفية

Islamic fundamentalism
Fondamentalisme islamique
Salafisme

سلف في لسان العرب: تقدم. والسلف والسليف والسلفة: الجماعة المتقدمون. وقوله عز وجل: ﴿فجعلناهم سلفاً ومثلاً للآخرين﴾. (الزخرف، 56). أما كلمة سلفية التي هي حديثة الوضع فمعناها العام يطلق على كل دعوة إلى الاقتداء بالسلف الصالح والتمثل به في العبادات والمعاملات. وقد تخصص ذلك المعنى خلال النصف الثاني للقرن التاسع عشر فعنى فكر مدرسة المنار ومواقفها، وعلى رأسها الشيخ محمد عبده 1849-1905، والسيد جمال الدين الأفغاني، 1838-1897.

السلفية بالمعنى الخاص هي هذه الايديولوجيا الأصولية الاسلامية التي تقوم بإعادة تقييم وتنشيط ماضي السلف، قصد الإجابة على حاجيات وطموحات الحاضر. ويمكن أن نصف قوامها الفكري حول قضيتين رئيسيتين متلازمتين: إبطال التقليد، فإعادة فتح باب الاجتهاد.

إذا كان يجدي تحليل الاجتهاد عند محمد عبده انطلاقاً من أهدافه المترسمة، قلنا بأن الصراع ضد التقليد يكوّن حجر الزاوية في أعماله. فصوته ارتفع، كما يتصور، لتحرير الفكر من ربقة التقليد وفهم الدين كما فهمه السلف... بل إن صاحب الصوت يذهب إلى حد تبني موقف يذكر بموقف أخذه الفيلسوف «الزنديق» أبو بكر الرازي ضد معاصره أبو حاتم الرازي الاسماعيلي: «صرف [الاسلام] القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء، وما توارثه عن الأبناء، وسجل الحمق والسفاهة على الآخذين بأقوال السابقين ونبه على أن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان، ولا سيما لعقول على عقول ولا لأذهان على أذهان. وإنما السابق واللاّحق في التمييز والفطرة سيان، بل للاّحق من علم الأحوال الماضية واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها في الكون ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه...» (محمد عبده، رسالة التوحيد، ص 147).

الإسلام الحق يتموقع إذاً خارج التقليد وضده، «ألم يأت» لمناهضة روح الاتباع والمحاكاة العمياء عند المشركين واليهود والنصارى ولإبطال تقديسهم للآباء والأجداد؟ ويحتج محمد عبده بالآية 170 من سورة البقرة: ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما

أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾.

في كتابات الشيخ كما في إصدارات المنار عموماً تتردد بكثرة عبارة وجاء الإسلام، دالة على أن الدين الجديد، وقد نسخ الأديان السابقة وكشف عن الخلل في تقاليدها، أراد أن يحدث قطيعة أو فرقاناً في تاريخ الانسانية بحيث يدشن عهداً جديداً، هو عهد التجديد والاجتهاد والتدين المتفتح.

لكن هل عمل المسلمون على تحريك وإثراء هذه الطاقة البدئية في الاسلام؟

يسم مؤسسو السلفية عموماً لحظة انسداد الاجتهاد وتفشي التقليد عند نهاية تأسس المذاهب الأربعة. ويكتب رشيد رضا واصفاً: «ولما كثر القول بالرأي قام أهل الأثر يردون على أهل الرأي وينفرون الناس منهم، فكان علماء الأحكام قسمين: أهل الأثر والحديث، وأهل الرأي، وكان أئمة الفريقين من المؤمنين المخلصين، الناهين عن تقليد غير المعصوم في الدين، ثم حدثت المذاهب، وبدعة تعصب الجماعة الكثيرة للواحد، ونشأ بذلك التقليد بين الناس، فضاع العلم من الجمهور بترك الاستقلال في الاستدلال، فكان هذا أصل كل شقاء وبلاء لهذه الأمة في دينها ودنياها» (رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم**، ج 7، ص 143).

وهكذا يكون اغتراب اندفاعة الفكر والإبداع الأولى في المعاد المكرور والحواشي هو علة الركود الثقافي الذي عرفه العالم الاسلامي طيلة عهود انحطاطه.

كان الغزالي وابن تيمية هما أيضاً يناهضان التقليد، الأول لكي يمارس المؤمن وظيفته كمؤمن بالاختيار والتقدير في الظنيات، والثاني لكي يعود السلف إلى تحمل مهام المدينة. لكن رغم ذلك، ظل هذا الأخير حنبلياً، وكان الآخر شافعياً. أما الامام عبده، فإنه يزيد خطوة، مقترحاً تقليداً يعلو على كل تقليد بحيث يتوجه إلى النبي الأمين المعصوم الذي لا ينطق عن هوى. ودون هذا التقليد أو داخل المذاهب الفقهية والطرق الصوفية لا يكون التقليد إلا تعتيماً لروح الإسلام الصافية.

كل هذا النقد السلبي اللاذع للتقليد يتأتى عنه إعلان معاودة النشاطات الفكرية، وبالتالي تحرير الاجتهاد.

الاجتهاد عند السلفية هو روح الدين، بحيث ان انطفاء جذوته يؤثر سلباً في كيان الدين نفسه. لكن ماذا أصبح يعنيه الاجتهاد لدى منظري السلفية؟

يعطي **تفسير المنار** بدءاً تعريفاً بالسلب قابلاً للطعن والابطال، وهو الاجتهاد في المذهب الذي يعتبره نوعاً من الشرك. فهل لنا من حاجة إلى وسطاء لمعرفة الحلال والحرام وما تقره الأصول البينة؟ أما التعريف بالايجاب، وهو وظيفي، فيقول: «وإنما أباح لنا [الشارع] الاجتهاد لاستنباط ما تقوم به مصالحنا في الدنيا». (**المرجع نفسه**، ج 3، ص 328). وبهذا يكون التعبير عن بذل الجهد في تكيفنا مع العالم ونشر العلم ونصرة كلمة الله. . .

فقد يكون الآن من اللازم ضبط استعمال ومآل التصور السلفي للاجتهاد، اعتباراً للمحيط السوسيو-سياسي القائم. وعلى هذا النحو يتيسر لنا تقييم أصالته في حدودها الحقة.

I - ليست الحركة السلفية لهذا العهد ظاهرة معزولة أو فريدة في تاريخ الإسلام، بل إنها تلتقي مع هذه المذاهب التي عرفها ذلك التاريخ في فكر الغزالي وابن تيمية وغيرهما. وقد يهمنا أن نعرض أس تلك المذاهب المشترك.

حيال نظام الإسلام التأسيسي الأصلي تعبر الحركات الأصولية عن نفس الموقف الداعي إلى استبطانه وفرضه لا كمجرد حالة تعبدية أو كقضية بين الفرد ومولاه، بل كأرضية حاسمة ومدخل رئيسي للعالم الدنيوي. ولإمداده بوجود أقوى في الزمن الراهن، تحمل أتباع تلك الحركات واجب تجديد وإنعاش أسسه. وهكذا تم إعلاء النصوص المؤسسة إلى مصاف نظم العلامات والآيات التي يتعمق معناها عند كل منعطف وكل وضع صراعي لتنتهي إلى تشكيل لغة فوق اللغة ومرجع مركزي متسيد.

هذا الاتجاه لتلك الحركات قد أخذ شكلاً حاداً ومتميزاً مع السلفية بسبب التقلبات والتغيرات الطارئة في العالم المعاصر. فلنحاول في عجالة وصف موقف السلفية وأشكال اختياراتها النظرية.

1 - رفض التاريخية:

نقد السلفية للهرطقات وللكلام له دلالة بينة. فهو يؤدي بالفعل وظيفة تطهيرية بخصوص نبت التاريخ السيء ومعاطبه. فمحمد عبده على رأس السلفية لا يقوم إلا باعادة طبع الحس اللاتاريخي مطعماً بمعطيات وظروف جديدة، ذلك الحس الذي يمكن معاينته عند منظريه كالغزالي وابن حزم وابن تيمية على وجه الخصوص.

شعار «الرجوع إلى السلف» المتبنى بقوة وحماس من طرف الاصلاحيين الاسلاميين لهذا العصر هو تعبير عن إرادتهم في إحداث اختزالات تاريخية ضخمة تنتهي بهم إلى الأخذ بما

يشكل لديهم الأصل والجوهر. فهم، وقد أطلقوا القرائح لعملهم التطهيري، يعزلون التأويلات المذهبية ويذمونها ويحكمون على تراكم التسربات الانسانية في المنزل لا كشهادات على مختلف الأزمنة التاريخية وعلى مأساة باطنة، بل كنبت طفيلي ومضل. وهكذا نرى محمد عبده يناهض هؤلاء الذين يفضلون «كتب الأموات على كتاب الله»، ويشهر بالذين يلحقون تعاليمهم بالتعاليم الإلهية. . .

إذا قيمنا الاختزال السلفي من الوجهة التاريخية، فإنه لن يتأخر في الظهور كتحكم ذهني حقيقي. وهذا التحكم هو عموماً شكل كل فكر يسعى إلى اقتطاع وإعلاء لحظة من مسلسل تاريخي بإنكار المسلسل جملة وتحويله إلى ظلمة وهباء منثور. . . ويقوم ذلك التحكم ضد التاريخ على منطق بسيط يمكن أن يكتسي شكلاً قياسياً، هو:

- نظام التأسيسية الأصيلة (أو إسلام السلف) هو المصدر المرجعي الذي لا بديل له، والنموذج القيم الأعلى لسلوكاتنا التكيفية في العالم الحديث. فلكي نحافظ على تلك التأسيسية طي نقاوتها البدئية، علينا بتذكرها أحسن تذكر.

- غير أن التاريخ بمحنه وملابساته ما فتىء يظهر لنا شتى أصناف الغريب والبدعة ويعكر صفو هويتنا ويدفعنا إلى صغائر الحياة اليومية والممارسات اللادينية.

- إذاً لنضعف كل إحساس تاريخي ولنستعد ذاكرتنا الأصلية، إن كنا نرغب في الحياة الصادقة المثلى.

ومن ثمة فالماضي لا يعود في ذاته، بل إن العلم به منبنٍ ومقام هنا والآن، حسب مطالب الحاضر وطموحاته.

نرى في آخر الأمر أن التحكم السلفي إن هو في الحقيقة إلا رد فعل ضد التاريخ الذي يجتهد في إبعاد الأصول وتلويث الذاكرة.

إن الخطاب السلفي الأصولي اللاّتاريخي الداعي إلى التمثل بالسلف مع خرق حواجز التاريخ وتراكماته، هذا الخطاب قد وجد نفسه على المسرح السياسي في مواجهة حادة مع الخطاب القومي القائل بالمنطق التاريخي والنضال المباشر. وفي تاريخ مصر المعاصر تجسدت تلك المواجهة بين سلفية عبده الاصلاحية وبين المشروع القومي الثوري، أو، حسب تسميات اللورد كرومر في كتاب **مصر الحديثة**، بين الجيرانديين، أصحاب **الوقائع المصرية** (عبده وزغلول ومناصرو رياض باشا رئيس الحكومة في عهد الخديوي توفيق) وبين اليعقوبيين، العرابيين ثم الكامليين. هذا مع العلم أن الشيخ عبده، بعد احتدام الثورة العرابية قد آثر اللحاق بها رغم قناعاته الاصلاحية العميقة.

2 ـ اختزال السوسيو ـ سياسي في الأخلاقي ـ الديني:

الفكر السلفي هو بلا حجاج فكر ديني في الجوهر. العنصر المحرك في كل مشروع إصلاح مجتمعي وعموماً في كل نهضة هو الدين: «لأن جرثومة الدين، [كما يكتب عبده والأفغاني] متأصلة في النفوس بالوراثة من أحقاب طويلة، والقلوب مطمئنة إليه وفي زواياها نور خفي من محبته، فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسري نفثها في جميع الأرواح لأقرب وقت، فإذا قاموا لشؤونهم ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم وجعلوا أصول دينهم الحقة نصب أعينهم فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الانساني». (جمال الدين الافغاني ومحمد عبده، **العروة الوثقى**، ص 61).

غير أن الصعوبة الرئيسية أمام فكر السلفيين تكمن في معالجتهم لمسائل حاسمة من هذا النوع: كيف يتسنى عملياً وموضوعياً الرجوع إلى السلف؟ كيف يمكن أن تقوم في عصرنا حكومة على غرار صورة الخلافة الراشدية؟ وقد أجاب الشيخ المفتي على هذين السؤالين بطريقة تمزج بين مثالية دينية مجردة وحذر سياسي مفرط.

تظهر آثار تلك الصعوبة عن كثب في أقوال عبده حول المسألة القومية. فهو يعتقد بأن «استقراء حال الأفراد من كل أمة واستطلاع أهوائها يثبت لجلي النظر ودقيقه وجود تعصب للجنس ونعرة عليه. . .». ولكن عبده يعتقد أن القومية ليست طبيعية، «وإنما هي من الملكات العارضة على الأنفس ترسمها على ألواحها الضرورات. فلو زالت الضرورة لهذا النوع من العصبية تبع هو الضرورة في الزوال. . .». (**المرجع نفسه**، ص 49). وفي الإسلام «استغنت [الأنفس] عن عصبية الجنس لعدم الحاجة إليها فامّحى أثرها من النفوس». والاستغناء يتم للدولة «بالسير على نهج الخلفاء الراشدين والرجوع إلى الأصول الأولى في الديانة الاسلامية القوية. ومن سيرة هذا تنبعث القوة وتتجدد لوازم المنعة». أما عملياً، فسيمكن تجاوز الجنسية، حسب هذا التصور، بأعمال الدعاة الضاربين في الأرض لنشر العصبية الاسلامية التي هي وحدها مصدر الوحدة والاستنهاض. . . وواضح من هذا أن عبده وهو تركماني من جهة أبيه لم يكن ليناصر القوميات، اللهم إلا إذا انصهرت وتوحدت في حركة إسلامية الروح والاتجاه.

قد ذهب بعض معارضي عبده، كالصحافي السوري أديب اسحاق وزعيم الحزب الوطني مصطفى كامل، إلى أن تصور وحدة المسلمين عند الشيخ ينم عن سوء إدراك للمشاكل الحقيقية، وبالتالي عن تهافت في طرحها بعبارات متقادمة لم

تعد هي عباراتها. وكيفما كانت صحة هذا الحكم فإن الوقائع قد أتت مرة أخرى لتعيق طموحات محمد عبده وتخيب آماله. ففي فترة عزلته عن السياسة لم يعد يأمل كثيراً في إمكانيات توحد الأمة عبر حكوماتها ولا في إعادة إقامة إسلام السلف ديناً للأمة، ولا حتى في إصلاح جامعة الأزهر. فبعض اعترافاته لا تخفي يأسه، وهو القائل في رسالة إلى الأفغاني: «فقد تغلب أعوان الشر وأنصار السوء، بقوة جاههم، وشدة بأسهم، فأرغموا العقول على الاعتقاد بالمحال، وألجأوها للتصديق بما لا يقال [...] غلبنا على الأمر قطاع طريق الخير، اللّابسين ثياب الأنبياء المالكين مذاهب الجبارين، انتحلوا طريقتنا في الدعوة إلى الحرية وتمكنوا بقوة السيف وضعف الحكومة من إقناع العامة بكونهم دعاة الحق وحماة القانون، وكانوا في بداية أمرهم أشد الناس تعصباً عليك وعلى تلامذتك، واشتد معهم في التعصب أولئك الأشرار الذين قدمنا ذكرهم...». (محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ج 1، «الكتابات السياسية»، ص ص 575-576). ويقصد هنا بالكلام دعاة الحركة الوطنية الذين كان الشيخ يرميهم بالتهور، ويرمونه بالزيغ عن الوطنية لأنه يشايع الانكليز ويتخذ كرومر عوناً له. ولم يكن خصومه يتعبون كثيراً في إقامة اتهاماتهم. فعودة الشيخ من منفاه إلى مصر، كما هو معروف، قد تم بفضل شفاعة لدى الخديوي توفيق تقدم بها اللورد كرومر الذي يكتب في **مصر الحديثة**: «إن العفو صدر عن الشيخ محمد عبده بسبب الضغط البريطاني». ونفس الكاتب يقول عن محاولة الخديوي عباس عزل الشيخ من منصب الإفتاء: «إني لا أوافق على عزل الشيخ مهما كانت الأحوال، ما دمت موجوداً» الخ. ولعل هذه الملابسات هي التي خلقت بين عبده وأستاذه الافغاني نوعاً من الفتور في أواخر عهد صداقتهما.

هكذا، بعد أن انهزم محمد عبده سياسياً، وأصبح لا يثق بصدق نوايا المستفتين، عاد إلى مزاولة وظيفته الأصلية كداعية ومربّ. وهل كان في مقدوره أن يفعل غير ذلك، ما دام أنه لم يفتأ يرجع السوسيو ـ سياسي إلى الأخلاقي ـ الديني ويتغاضى عن الحقل الموضوعي الذي تنبني فيه علاقات الصراع والنزاع بين مختلف الفئات المجتمعة المتفاوتة طبقياً واقتصادياً؟ إذا كانت محاولات عبده قد آلت إلى ما يشبه الاخفاق، فلأنه ظل يفكر دينياً في أوضاع لا تمت إلا إلى المضاربة السياسية وعلاقات القوى المتواجدة. ولهذا كان ـ حسب تعبير أحمد أمين ـ يلعن السياسة ومشتقاتها.

II ـ مع السلفية، تعدى الاجتهاد معانيه التقليدية، الفقهية والكلامية. لقد صار مفهوماً إجرائياً متعدد الوظائف، يتدخل في مواضيع ومستويات شتى، فينسحب على طلب المجهود لاسترجاع الأصالة وتحقيق المعاصرة. لكن رغم كثرة هذه الوظائف، فإن غايتها يمكن أن تتحدد في عنصرين:

1 ـ إرجاع الانسان المسلم إلى هويته الأساسية:

يتعلق الأمر إجمالاً بإنارة بواطن المؤمنين وربطها بأوامر التجانس والوحدة. ولإيجاد الهوية المشتركة العميقة، لا بد للتناقضات أن تلين وتتبخر. فليست هناك بين الناس فروق طبقية بل في الفضيلة والتقوى. أما التفاوتات المادية في المداخيل والأرزاق، فهي عرضية وثانوية، إذ يمكن تقليصها بإحياء مبادىء الأخوة والرحمة في الإسلام وإعادة خلق الإنسان المسلم ذي الجسم أو البعد الواحد... هكذا إذاً يجري هذا التصور وكأن ما يربط بين أعضاء الأمة ليس علاقات إنتاج، بل روابط الدم والقرابة.

إن عمل دمج الجماهير الإسلامية وتوحيدها لا يتأتى إلا بإجراء عمل تربوي وبيداغوجي مكثف. هذا العمل، حسب تقدير عبده، قد لا يتطلب إلا خمس عشرة سنة، لا سيما إذا أجري تحت رعاية استبدادية متنورة: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل، مستبد يكره المتناكرين على التعارف، ويلجىء الأهل إلى التراحم، ويقهر الجيران على التناصف. يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة، إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة. عادل لا يخطو إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه، فإن عرض حظ لنفسه فليقع دائماً تحت النظرة الثانية، فهو لهم أكثر مما هو لنفسه». (رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، ج 2، ص 390). وفكرة «المستبد العادل» هذه، عند عبده، تمثل الحلقة الضعيفة التي استغلها بيسر خصومه من عرابيين وكامليين كما استغلوا مهادنته للانكليز والتعويل عليهم لتنفيذ مشاريعه الاصلاحية في القضاء والتعليم... عند عبده إذاً، إنه نفس التصور عن العوام الذي شاع في الإسلام الوسيط وحشرهم في النزوع إلى الفرق الصوفية وأعمال الزيغ والفتن... فعلى عمليات التعليم والتقويم أن تتوجه نحو النخب حتى تتمكن هذه الأخيرة من الاضطلاع بمهمة تأطير العوام تربوياً وحكمهم سياسياً، قبل الإقدام على إرساء النظام النيابي وممارسته.

2 ـ استيعاب ايجابيات الآخر:

الدعوات إلى إحياء البنيات الدينية رافقتها بنوع من الاعتدال دعوات إلى استيعاب ايجابيات الآخر، الذي هو

الغرب. حقاً، الغرب فرض ذاته على العالم الاسلامي سلبياً، بالقمع وبحد السلاح. غير أنه يمثل أيضاً هذه القوة التي استمدت أسباب اشعاعها وانتشارها من نجاحاتها العلمية والتكنولوجية. أما نحن، فما يعرفنا سلباً هو تأخرنا الاقتصادي والعلمي وإيجاباً هي مثلنا وعظمة ديننا.

كيف نفسر في المرحلة الراهنة تخلف عالم الاسلام الاقتصادي والعلمي؟ وما الحيلة وما الوسيلة لرفعه، والوقت - حسب تعبير **العروة الوثقى** - ضيق والخطب شديد؟

تاريخياً، طرح هذا المشكل بحدة كبيرة في البلدان الاسلامية التي تأثرت فيها المؤسسات السوسيو - سياسية والاقتصادية التقليدية بالواقع الاستعماري، فأصبحت في حالة تصدع واندثار. في هذا الوضع التاريخي الملموس، اصطدم الوعي الديني الاسلامي بلا رجعية التاريخ، فأخذ يبرىء ساحة العقيدة بقدر ما يتهم العاملين في المجتمع والسياسة. . . ويرى هذا الوعي أن ضائقة المسلمين الاجتماعية والاقتصادية لا يمكن ردها إلا إلى تشردهم الديني، أما أن تعزى إلى البنية الدينية نفسها، فهذه تركيبة مستحيلة نظرياً واحتمال فاسد عابث.

إن رصد أسباب التأخر يفسح المجال أمام الاقدام على الاصلاحات الضرورية، التي تهدف إلى دمج المسلم في هويته المؤسسة وتنشيط النمو الاقتصادي والتقني بالبحث والاختراع والاقتباسات. لهذه الغاية عبّأ السلفيون كل الآيات والأحاديث التي تدعو الإنسان إلى الانفتاح على علوم الدنيا والسعي إلى طلبها ولو في الصين، الخ.

ختاماً، يلزم القول بأن السلفية لم تنته بوفاة مؤسسيها، بل إنها قد وجدت امتداداتها في المجتمعات الاسلامية، هنا في المغرب مع أبي شعيب الدكالي وبلعربي العلوي والزعيم علال الفاسي، وهناك في الجزائر مع بن باديس وفي تونس مع سالم بوحاجب وطاهر بن عاشور، وفي الأقطار الاسلامية التي عرفت الاستعمار وخاضت نضالات التحرر الوطني. أما حركة الاخوان المسلمين التي ظهرت بدءاً في مصر فيمكن القول بأنها قامت على أساس تبني المبادىء السلفية الكبرى وإعادة التفكير فيها قصد بلورتها وتجذيرها. وقد سارت تلك الحركة في اتجاهين متكاملين هما:

- التعميق النظري: إن مؤسسي حركة الاخوان المسلمين، سعياً منهم إلى إصلاح معاطب السلفية على مستوى التنظير، شرعوا في تعميق الحركة الاسلامية مع الاستخبار، في حدود الامكان، حول الحركات الفكرية في العالم المعاصر وحتى الماركسية التي يناصبونها العداء.

- النشاطية العنيفة: إن نوايا عبده التربوية قاصرة والموقف أصبح خطراً ويستدعي الجهاد لاسترجاع مفاخر الاسلام ومهابة الأمة وعزتها، لهذا يؤكد البند الخامس من عقيدة الاخوان المسلمين المجتمعين في مؤتمرهم الثالث: «منهاج الاخوان المسلمين: 1 - اعتبار عقيدة الاخوان رمزاً لهذا المنهاج. 2 - على كل مسلم أن يعتقد أن هذا المنهاج كله من الاسلام وأن كل نقص منه نقص من الفكرة الاسلامية الصحيحة. 3 - على كل أخ مسلم أن يعمل على نشر هذه المبادىء في جميع البيئات، وأن يتحمس لها تحمساً تاماً. وأن يطبقها في منزله مهما احتمل في سبيل ذلك من المكاره. 4 - كل أخ لا يلتزم هذه المبادىء لنائب الدائرة أن يتخذ معه العقوبة التي تتناسب مع مخالفته وتعيده إلى التزام حدود المنهاج. وعلى حضرات النواب أن يهتموا بذلك فإن الغاية هي تربية الاخوان قبل كل شيء». (حسن البنا، **مذكرة الدعوة والداعي**، ص ص 222-223).

في نقد السلفية

كثيرة هي الانتقادات التي وجهت للسلفية. لكن يحسن التذكير هنا بأشدها وأقساها، أي تلك التي تصدر عن الاختيار اليساري الماركسي والحس العلماني معاً. ومفادها:

1 - إن موافقة الدين للتقدم العلمي لم تظهر أبداً للوعي الاسلامي السلفي بعبارات الأشكال أو الثالث المرفوع. فالحد الأوسط بينهما يدرك دوماً إيجابياً، بل وحتى بصيغ التلازم والتكامل. غير أن هذا الادراك لم يفتأ يطور تناقضات داخلية عويصة، حسب حكم معاصري عبده نفسه من معارضين، ومنها على وجه التحديد:

أ - إن تحليلاً بسيطاً لفتاوى محمد عبده - وبالأخص المتعلقة منها بالربا وبالتالي بالوضع الشرعي للبنوك وصناديق التوفير وشركات المقاولات - يظهر أن التفتح الذي تحلى به المفتي لمن شأنه أن ينتهي به، في آخر المطاف، إلى فسخ التحريم القرآني ورفعه. لذلك لم تحظ أبداً تلك الفتاوى بتأييد غالبية الأوساط الدينية التي كان بعضها يقابلها بالتحفظ أو بالاحتجاج الصريح.

ب - لم يدرك السلفيون قط التناقضات بين التصنيع الناشىء والبنية المجتمعية والدينية القائمة. هذا التناقض الذي يتأتى عنه إضعاف التركيبة الأسروية الأبوية وتهميش المؤسسات التقليدية التي يبغي السلفيون إمدادها بالحياة والاستمرارية.

2 - السلفية كإيديولوجيا الهوية الخالصة مدعوة إلى فقدان

امتيازها وهيمنتها في المجتمع الذي يصفي الاستعمار ويجرب الاشتراكية اللائكية. ذلك لأن سيطرة تلك الإيديولوجيا لهي، من جهة، علامة على تفسخ الوعي التاريخي، ومن جهة أخرى، دليل على أن التعارض شرق - غرب لم يحل إيجابياً بالاعتراف المتبادل والتبادل المتساوي. فما دام الآخر مفرط الحضور ويرجع بأشكال عدة ليهدد الهوية القومية ويملي عبارات التبادل والتعايش، فإن السلفية كايديولوجيا أصولية وإثبات للذات وثوقي رومانسي ستظل نظام رد الفعل اللائق وبالتالي عنصر تهدئة التناقضات الاجتماعية الداخلية، لفائدة الطبقات المسيطرة والنخب البورجوازية المحافظة...

ملحوظة: في مؤلفه **الايديولوجيا والنهضة الوطنية، مصر الحديثة**، يذهب أنور عبدالملك إلى القول: «مع محمد عبده تظهر إذاً ملامح تصور ثيوقراطي للمجتمع وللصيرورة المصرية. فأولوية الدين كإيديولوجيا وطنية وبرغماتية ورفض كل دياليكتيك والعود إلى الماضي بشيء من الحكمة: هذه هي الفلسفة التي انتهى الأمر بها من خلال مدرسة المنار والأخوان المسلمين إلى الانتصار مع نظام جمال عبدالناصر العسكري في 1952». إن حكم عبدالملك هذا يستدعي كثيراً من التحفظ والحذر. ذلك أن تلك الفلسفة لم تكن تمثل في الناصرية إيديولوجيا الدولة الصريحة المعلنة، وإلا كيف نفهم علاقات العداء والمناهضة بين الحركة الناصرية وحركة الاخوان مع الأخذ بفكرة التجانس الايديولوجي بين الحركتين التي يقول بها عبدالملك؟!

مصادر ومراجع

- الافغاني، جمال الدين ومحمد عبده، **العروة الوثقى**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1970.
- البنا، حسن، **مذكرة الدعوة والداعي**، بيروت، 1966.
- رضا، رشيد، **تاريخ الاستاذ الامام**، ج 2، دار المنار، مصر، 1367 هـ.
- ـــــ، **تفسير القرآن الكريم**، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، 1977.
- عبده، محمد، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ج 1، «الكتابات السياسية»، جمعها وحققها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- ـــــ، **رسالة التوحيد**، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1966.

سالم حميش

السلفية الجديدة

Neo-Islamic Fundamentalism
Néo-Fondamentalisme Islamiquue
Neo-Salafism

السلفية الجديدة

الاصلاحية هي حركة سياسية ومذهب فكري معاصر، تهدف الى اعادة احياء نهضة الحضارة الاسلامية والعالم الاسلامي. وتهدف الاصلاحية، كحركة سياسية، الى تخليص العالم الاسلامي من المستعمرين والى توحيد العالم الاسلامي تحت راية الخلافة. أما مذهبها الفكري فيتمثل في الدعوة الى اعتبار القرآن الكريم والسنة والسلف الصالح اسس النهضة الجديدة وفي رفض السلطة الدينية لما انتج في العصر الوسيط. ومن أهم المبادىء الأخرى التي دعت اليها الاصلاحية هي رؤيتها انه لا تعارض بين الدين والعقل والدين والعلوم الحديثة. لذلك، تتقبل صحة العديد من الفلسفات الغربية والعلوم الحديثة في محاولتها لتجديد وتنشيط الحضارة الاسلامية والفكر الاسلامي. واهم رواد هذه الحركة هم جمال الدين الافغاني 1839-1897، محمد عبده، 1849-1905، محمد اقبال، 1875-1938، وعلي شريعتي، 1933-1977.

1) المبادىء الفلسفية:

يؤكد المصلحون على أن وجود القوانين الطبيعية والاخلاقية في الطبيعة حقيقية ويمكن البرهنة عليها بالعقل. يقول علي شريعتي، مثلاً، انه على غرار الماركسية التي تساوي ما بين القوانين الاخلاقية والعادات الاجتماعية وتنسبها الى المادية الجدلية (الاجتماعية والاقتصادية) فإن الاسلام يرجع القوانين الاخلاقية الى طبيعة الانسان الأولية (علي شريعتي، *Marxism and Other westren Fallacies*, p. 80).

هذا يعني انه يمكن التوصل اليها عن طريق العقل. فيصر جمال الدين الافغاني، مثلاً، على وجود قوة باعثة في الانسان تدفعه الى الارتفاع فوق مستوى الوحشية أو الغريزة من اجل تحسين حياته. وهذا لا يحدث عن طريق الفطرة ولكن أساساً عن طريق البحث المعرفي وعن طريق التوصل الى تلك الفنون والمهارات التي حصلت عليها الحضارات الأخرى. وبالاخص، يجب على المسلمين البحث عن التقدم الذي يظهر في دراسة العلم لأن الأسس الدينية والاخلاقية القوية تتطلب،

علاوة على الدين، معرفة وثيقة بالعلوم الاخرى (جمال الدين الأفغاني، **العروة الوثقى**، ص 60-61).

يوافق المصلحون على ان الدين فطري أكثر منه اختياري، لكنهم يفهمون العقل والدين على أنهما في تناغم. يرى عبده، مثلاً، ان المسلمين قد اجمعوا على ان مسائل الدين لا يمكن الاعتقاد بها الا عن طريق العقل كمعرفة وجود الله وقدرته على ارسال الرسل. كما اجمع المسلمون على ان الدين يقدم مبادىء عليا لا تفهم بسهولة، الا ان الدين لا يقدم مبادىء معارضة للعقل. فيمكن للانسان البرهنة، مثلاً، على وجود الله، الا ان الانسان، لا يمكنه التوصل الى جوهر الله. ويعود هذا الى عدم قدرة الانسان حتى على فهم نفسه.

فالاسلام هو دين التوحيد، والعقل هو احد مساعديه (عبده، **رسالة التوحيد**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981ص 19-20، ص 31 ص 46-51). فالدين عند محمد عبده هو اقوى عوامل الاخلاق واعظم اركان القوةالانسانية. كما انه يؤثر في عامة الناس اكثر من تأثير العقل. والأكثر أهمية من هذا، فإن العقل هو مصدر معرفة الدين ومصدر استعماله. الا انه عند التوصل الى الاعتقاد عن طريق العقل، يجب اتباع الرسول ﷺ. ومثل هذا، يقول محمد اقبال انه مع ان الدين يبدأ في الشعور، فانه لا ينظر الى نفسه كموضوع للشعور فقط ويتخطاه الى علم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا). فالدين ليس مسألة جزئية كمجرد شعور أو عمل، بل هو تعبير عن الانسان ككل. ففي الاسلام لا تنفصل او تتعارض المثل مع الحقائق ويعرف الاسلام على انه التفسير المنطقي المفهوم والمثالي والروحي للكون المتناغم مع الحقيقة ومع الألوهية.

ويرى المصلحون التوحيد بصورة ايجابية. فالتوحيد هو نقطة الانطلاق التي تبحث عن التحقيق الذاتي. فهم لا يرون التوحيد على انه وسيلة الرفض والتعارض ولكنه، كما يقول محمد اقبال، هو قوة عاملة لتحقيق المساواة والتضامن والحرية، فالدولة عنده ليست أكثر من تحقيق المبادىء الثلاثة من المساواة والتضامن والحرية في تنظيم معين (Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, pp. 145-155). أما عند شريعتي فيعني التوحيد رؤية الكون كله كعضو واحد حي ذي ذكاء وارادة وهدف وشعور (Ali shari'ati, *On the Sociology of Islam*, p. 83).

ولم يسمح اقبال وشريعتي فقط بالفلسفة، بل شجعا على دراستها والبحث فيها، يقول اقبال ان طريقة التوصل الى الحقيقة تكمن في ايجاد اسلوب بحث يؤدي الى اكتشاف الحقيقة. فيقول مثلاً، ان فلسفة افلاطون كانت اكثر تعقيداً من فلسفة ديكارت، الا ان فلسفة ديكارت كانت اكثر نفعاً. فيدعي اقبال، مثلاً، ان ولادة الاسلام كانت حركة ضد الفكر الكلاسيكي وان الفلاسفة المسلمين لم يتفهموا حقيقة الاسلام ودرسوه في ضوء الفكر الاغريقي. وهذا كذلك لأن الاسلام يتطلب في حقيقته استعمال الحواس والعقل لفهم العالم، الا ان الفلاسفة انكروا الحواس.

وعلاوة على هذا، يشجع الاسلام على استعمال الطرق التجريبية في التوصل الى المعرفة، الا ان العلوم هي جزئية وغير قادرة على التوصل الى المعرفة الكاملة. وعليه، فإن مفهوم الميكانيكية الحديثة، مثلاً، هو غير كاف لتحليل أو لدراسة الحياة، الا ان اقبال يصر على ان العلم والدين يهدفان الى الحقيقة بالرغم من ان أساليبها تختلف. فرفضه موجه الى المادية والفلسفة التأملية لا الى كل عمل روحي أو فكري.

وفي الحقيقة، فإن المفكرين المسلمين المصلحين فهموا الفلسفة أساساً من منظور العلم الحديث؛ فعندما يقول عبده انه لا يمكن للاسلام ان يناقض العقل، فإنه يعني انه لا يمكن ان يناقض العلم الحديث. فهو يؤمن ان ميدان العقل ليس التأمل الفلسفي ولكنه العمل في الحقل العلمي. فبالرغم من امكانية الجمع ما بين العقل والوحي فإن هؤلاء المفكرين الذين حاولوا التنسيق ما بين الدلائل الفلسفية والوحي في وجود الله وجوهره قد تمادوا في هذا العمل لأن تأملاتهم لا تخضع للبرهنة.

الا ان العلم، من ناحية اخرى، يمكن البرهنة عليه؛ ولهذا، يقول عبده انه يمكن الجمع ما بين العقل والوحي، فالعلم مساو للعقل. ويرفض عبده فكرة القدرة الانسانية على التوصل الى جوهر الله ويتبع الحجج التقليدية لعلم الكلام عن جوهر الله وصفاته. وهكذا، فان **رسالة التوحيد** ما هي الا رسالة مبسطة لمقالات علماء العصور الوسطى عن علم الكلام. فشرح عبده هو تقليدي ما عدا في نقطتين: أولاً، رفضه الخوض في خصومات كتابات القرون الوسطى (مثلاً، هل صفات الله جزءاً من جوهره أم لا؟). وثانياً، قوله ان الاسلام والعقل لا يتناقضان. اما النقطة الأولى فقد تكلم فيها الامام الغزالي الذي يقول في **تهافت الفلاسفة** ان هذا النوع من النقاش عقيم لأن الانسان لا يمكنه معرفة ما اذا كانت صفات الله جزءاً من جوهره. اما النقطة الثانية فهي مقولة الفلاسفة كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد والمتكلمين كالأشعري والباقلاني. وعليه، فما قام به الامام عبده وغيره من

المفكرين المعاصرين هو اعادة هذه الفكرة كموضوع مهم في الدوائر الفكرية على انه اجتهاد. الا انه ليس هناك خطأ في هذا العمل. كما يجعل الافغاني العلم المعيار النهائي ليس فقط عند غموض القرآن الكريم ولكن ايضاً عند معارضة القرآن للعلم. فبما ان القرآن الكريم يعطي مبادىء عامة فيجب عليها أن لا تعارض مبادىء العقل وانجازات العلوم. فالتفسير أو التأويل أو اعادة التفسير والتأويل هي الطريقة المثلى لحل التناقض ما بين العلوم والشريعة. (الافغاني، **الاعمال الكاملة**، ص440-441).

ويؤدي تأكيد العلماء المسلمين المعاصرين على أهمية العلم في صحة تفسير الوحي الى رفض المفاهيم التقليدية والفلسفية والفقهية وتفسيرات علماء الكلام والى تقبل فلسفات وتفسيرات جديدة قائمة أساساً على العلوم الحديثة. وبطريقة أخرى، تقوي اقوالهم اعمال القادة والمفكرين العلمانيين في محاولتهم لتشييد مجتمع قائم على العلوم الحديثة. فقد أدت نظرية المصلحين الى النظر في المفاهيم الدينية والفلسفية بحثاً عن شرعيتها في العلوم الحديثة. الا ان هذه العلوم، على افتراض صحتها المطلقة والدائمة هي غير قادرة على تزويدنا بعلم ما وراء الطبيعة والاخلاقيات. وعلاوة على هذا، ومن منطلق اسلامي، فالله تعالى ليس بجسد أو في جسد، ولهذا فلا فرق في تفسير آية الضوء على انها بمعنى كلية وجوده أو اطلاق وجوده. فإن المبادىء الاخلاقية التي تتطلب وجوب طاعة الله، مثلاً، لا تتغير؛ كما انها ليس لها أي تأثير على الفهم الميتافيزيقي لوجود الله. فإذا ما سافر الضوء في جزئيات او في خطوط مستقيمة، فليس لهذا علاقة بجوهر الله وصفاته او القوانين الاخلاقية. ففي الاسلام، الله ليس كمثله شيء ووجوده ليس مقيداً بحد زماني او مكاني.

وعليه، وبما ان العلوم الحديثة تلعب دوراً تأسيسياً في نظر المصلحين في علم الكلام، فإن فكرهم قائم جزئياً على أساس غير ثابت وغير أمين.

وبالرغم من اعتراضاتهم، يتقبل المفكرون المعاصرون الفكر الغربي الحديث القائم على العلوم عن طريق اخضاع تفسير القرآن الكريم والدين للعلوم وللاكتشافات العلمية. ومن هذا المنطلق، يجب رؤية اعتراضاتهم على فكر العصر الوسيط، فانهم يخضعون الفلسفة القديمة وفلسفة العصر الوسيط وعلم الكلام الى معايير العلوم التجريبية. فقد احلوا فلسفة العلوم مكان الفلسفة التأملية التي اعتمد عليها مفكرو العصر الوسيط لشرح افكارهم. الا انهم في الحقيقة قد أشادوا مقياساً غير ثابت لتفسير الوحي مما يعكس عدم قدرتهم على استيعاب مضمون العلوم، فهم لم يتمكنوا من معرفة ان العلم ذو طبيعة توفيقية (أو تقريبية)، فإن ما يمثل نظرية سليمة في ايامنا هذه يمكن ان يصبح نظرية خاطئة أو غير مفيدة. فاذا ما كانت نظرية العلم الحديث قائمة على نظرية الذرة Atom ربما تظهر في المستقبل نظرية أخرى؛ فهل من المعقول تغيير فهمنا للوحي كلما تغيرت العلوم؟ أي هل هناك فهم خاص للوحي؟ يقول اقبال، مثلاً، ان علينا اعادة كتابة علم الكلام الاسلامي على أساس معطيات العلوم الحديثة. فيعطي المثال الآتي: في القرآن الكريم آيات حيث ان الله يمثل بالضوء. وقد جرت العادة على تفسير هذه الآية على انها الحضور الدائم Omni presence، الا ان اقبال يعتقد انها تعني المطلق *Omnipotence* بسبب الاكتشافات الحديثة في الفيزياء. يقول ان الفيزياء اثبتت ان سرعة الضوء لا يمكن تجاوزها وهي مشاهدة بنفس الطريقة من كل الناظرين. وبما ان الضوء هو المنهج الأقرب الى المطلق، فان استعارة الضوء في القرآن الكريم يجب فهمها على انها افتراض اطلاق وجود الله وليس كلية وجوده. ويصب نقد الاصولية للاصلاحية في هذا الموضوع بالتحديد. فبينما تعتبر الأصولية ان الفكر في العصر الوسيط كان غير نافع للاسلام يمتدح، قطب مثلاً، جهود بعض المفكرين المعاصرين وعلى رأسهم محمد عبده ومحمد اقبال. وبالرغم من اعتراف سيد قطب، مثلاً، بعظمة اعمال عبده واقبال، الا انه يجعلهما هدفه في انتقاد الفكر الاسلامي الاصلاحي المعاصر. فيرى ان اقبال وعبده كانا ضحية دفاعهما عن الاسلام. والموضوع الاساسي الذي يتخذه قطب لمهاجمة المفكرين هو اتخاذ العقل كمقياس للحقيقة عند محمد عبده واستعارة المبادىء والمفاهيم الغربية عند اقبال.

فيؤكد لنا محمد عبده، مثلما فعل الفلاسفة المسلمون في العصر الوسيط، على تناسق العقل والوحي، وأساس فكره يقوم على المقولة التالية: ان العقل قائم على الوحي ومدعوم به. كما انه يعتبر ان رسالة الرسل مكملة للعقل، وعليه فالانسان قادر على اكتشاف، مثلاً، القوانين الاخلاقية بدون مساعدة الوحي. وعلاوة على هذا، فبينما يعزل قطب العلوم عن الوحي، يعيد عبده تفسير الكثير من الآيات القرآنية على ضوء الاكتشافات العلمية الحديثة. فمشكلة عبده، يقول قطب، انه نظر الى الوحي والعقل كمتساويين، لا ان الواحد منهما تابع للآخر. فدور الوحي عند عبده ليس هو تصحيح وتوجيه المعرفة، أي انه يساوي ما بين العقل والوحي متناسياً ان العقل المجرد لا يوجد في عالم الواقع بل في عالم الخيال

والنظريات (قطب، **خصائص التصور الاسلامي**، ...، ص 20-22، و63).

وكما هو الحال مع عبده، لا يوفر سيد قطب محمد اقبال من النقد. الا انه يبرر انحرافات محمد اقبال لأسباب اجتماعية وسياسية، فقد عاش اقبال في بيئة من التيه الفكري. وعندما اراد ان يخلص المسلمين من الضياع الفكري في العقل والفكر الاسلامي وان يواجه الفكر الغربي في مذاهبه التجريبية والموضوعية حاول ان يظهر الأسس التجريبية في الفكر الاسلامي. وفي كلام آخر، حاول ان يؤسس الفكر الاسلامي على أسس الفكر الغربي الحديث الا انه مخطئاً في محاولاته لصهر المفهوم الاسلامي في نماذج فلسفية مشتقة من الهيغلية والعقلانية المثالية وغيرها.

يقول اقبال في كتابه **تجديد الفكر الديني في الاسلام** ان النفس المطلقة Absolute Ego هي الواقع الكامل Whole Reality، فمن هذه النفس المطلقة تنشأ النفوس الانسانية، فالنفس المطلقة تُدعى اللّه وهو اسم علم لها مما يؤكد فردية هذه النفس. وفي كتابه اسرار النفس، وهو كتاب كتب اصلاً في الفارسية، يقول اقبال ان العالم نشأ في النفس المطلقة (اللّه) وان استمرار حياة الافراد تتوقف على هذه النفس. ويعبر عن رأيه ان الحياة تنشأ عن وجود الرغبات واخراج هذه الرغبات الى حيز الوجود. الا ان هذه المحاولة للتركيز على النفس الفردية، يقول قطب، ادت الى المبالغة؛ فقد فسر اقبال بعض الآيات القرآنية بطريقة تأباها طبيعتهم ومخالفة للمفهوم الاسلامي من اجل البرهنة على ان الموت لا ينتهي بعقاب او ثواب نهائي. فرأي اقبال، مثلاً، ان الجنة والنار ما هما الا حالات States وليستا بمكانين. فالنار هي التحقق المؤلم لفشل الانسان كانسان، وهي، أي النار، طريقة تصحيحية ربما تؤدي الى تقليل عدم حساسية النفس بما تنفحه الرحمة الالهية. فليس عند محمد اقبال ما يشبه كاللعنة المؤبدة أو العقاب الدائم في الاسلام؛ كما ان الجنة هي السعادة بالنصر على قوى التشتت.

المبادىء السياسية

وبما ان المصلحين المسلمين لم يرفضوا الغرب كله ولكن بعض فلسفاته، فإنهم قد تبنوا وقبلوا العديد من النظريات السياسية الغربية، كمبدأ الجمهورية. ولهذا السبب لم يحاول المصلحون ان يقدموا نظرية سياسية جديدة، لأنهم اعتقدوا انها توجد في مكان آخر، وكل ما هنالك هو نقلها الى البيئة الاسلامية. وهذا لا يعني انهم لا يقدمون مبادىء سياسية ولكنه يعني ان تعاليمهم لم تصبح نظرية سياسية متكاملة وجديدة. فإن فكرهم السياسي ذو طبيعة مجزأة اعلنت وقدمت من اجل اهداف سياسية مباشرة. بالاضافة الى ذلك، وبالرغم من ان المصلحين هاجموا التقليديين فإنهم لا يرفضون التقاليد بحد ذاتها. فبسبب فهمهم ان الطريقة المثلى للتوصل الى النهضة جائزة عن طريق دمج التقاليد الاسلامية والغربية، فانهم ركزوا جهودهم على التنسيق ما بين الدين والعلوم؛ فاحترامهم للتاريخ كان عظيماً مما ادى الى التعلم وقبول العديد من فوائد الغرب والاسلام.

الا انهم لم يوجدوا نظرية سياسية متكاملة، مثلاً، عن العدالة الاجتماعية أو التوحيد أو المبادىء السياسية كالتشريع والمساواة وغيرها. فقد صبت محاولاتهم على احياء الجو الفكري في الأرض الاسلامية أولاً، وعلى الأمور السياسية، ثانياً. وبكلمة اخرى، فإن تعاليمهم السياسية هي نتيجة مزاجهم الفكري، وبسبب قبولهم لأفكار فلسفية غربية فانهم، لم يتورعوا عن قبول النظم السياسية الغربية.

لقد حاول المصلحون المسلمون ان يشنوا حملة ذات هدفين: الهدف الأول هو اظهار الأسس التقدمية للاسلام من أجل البرهنة على ان الحرية والعدالة وازدهار الانسانية هي في جوهر الاسلام. اما الهدف الثاني فهو الدعوة الى اعادة تقويم اسباب الجمود في الأمة الاسلامية.

انصب اهتمام الأفغاني على اعادة بعث تعاليم السلف الصالح واستمراريته وتجديده وتغيره. فقد كان يهدف الى اعادة المصير الحقيقي للأمة بعد تطورات مخيفة وغريبة. كان الأفغاني يعتقد ان الدمار السياسي للعالم الاسلامي سيؤدي الى دمار حياته الفكرية التي ربطت الأمة بعضها (Muhsin Mahdi, «Islamic Philosophy.... » p. 105). كما حاول الأفغاني والمصلحون الآخرون ان يقللوا من الواقع التقليدي والمحافظ عند رجال الدين (Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*. P.15). لهذا، اكدت الحركة الاصلاحية على ضرورة كسر الواقع ورفض تعاليم العصور الوسطى وواقعيتها مما ادى الى نقد الماضي والحاضر.

الا ان الافغاني قبل الخلافة حاول توحيد المسلمين تحت رايتها بالرغم من اعتقاده ان افضل انواع الحكومات هي الحكومة الجمهورية وذلك بسبب تخلف المسلمين وعدم قدرتهم على حكم انفسهم. وعليه، يدعو الأفغاني وعبده المسلمين الى نبذ اي ارتباط بينهم ما عدا الدين، فاذا ما تمكن المسلمون من

تخليص انفسهم من مخالب المستعمرين وعادوا الى دينهم القويم، فانهم سيتمكنون من التقدم. فعلى المسلمين التزام الاخلاق والفضيلة ونبذ النفاق والتملق.

ويرى الأفغاني ان حركة التاريخ هي الصراع ما بين القديم والجديد، ما بين التقليد والتقدمية، وما بين الدين والمادية. ولقد قادته عقلانيته الى رؤية الدين على انه المكون الأساسي للأخلاق والحضارة الإنسانية. ولهذا، ليس سبب تأخر المسلمين هو الاسلام بل المسلمين انفسهم. ولقد رأى الأفغاني ان عليه اعادة تقييم التاريخ، فعزى ارجاع الخلاف بين المسلمين الشيعة والسنة الى خداع الملوك. ولذلك، اصر الأفغاني على توحيد شاه ايران والخليفة في اسطنبول. وهذا أدّى بالأفغاني الى فتح باب الاجتهاد. ويهدف هذا الاجتهاد الى التوصل الى حقيقة الاسلام والى رفض الحتمية.

ولقد اعتبر الأفغاني الاسلام كأساس التطور عند المسلمين. ولهذا، كان من واجب المسلمين العمل على تحقيق التقدم وتطويره. فلقد اتفق عبده والافغاني على ان الاسلام هو ضروري من اجل الاصلاح والتقدم. ولقد رأى الأفغاني ان دور الدين هو زرع اساس المجتمع الاسلامي والقوة الباعثة الى البحث عن الأفضل.

وبالرغم من ان الاصلاحيين ارادوا مقاومة الغرب، الا انهم اعتقدوا انه يجب تقليده على انه نموذج التطور والتقدم. ولهذا، حاول شرح الاسلام من وجهة نظر المدنية.

لذلك، عارض الاصلاحيون الحكم الاستبدادي، من حيث المبدأ واعتقدوا ان تطبيق القانون هو أساس الحكم كما رأوا انه يجب الوقوف ضد الحكومة الظالمة. فعلى الخليفة ان يتبع القانون ومشاورة المسلمين لأنه ليس اكثر من موظف يقوم باعباء حماية وتطوير المسلمين، لأنه ليس لديه اي سلطة دينية بالمعنى التشريعي فليس لديه اي صفة كهنوتية.

وكذلك اعتقد هؤلاء بوجوب تحقيق وحدة الأمة وجعل الدين محور الاخلاق. وبما ان الاسلام هو دين ونظام عالمي، فإنه لا يحدد نظاماً سياسياً معيناً بل يدعو الى التقدم. فالاسلام ليس هو سبب تأخر المسلمين، ويكمن السبب الحقيقي في سلوك المسلمين انفسهم. اما محمد اقبال فكان لا يرى امكانية تحقيق تغير أساسي في اوضاع العالم الاسلامي ما لم تكن نتيجة نهضة فكرية وسياسية.

اما علي شريعتي فيرى ان الاسلام هو أول مدرسة فكرية اعتبرت الناس على انهم الأساس والعامل المحدد لسير التاريخ. فالصراع بين قابيل وهابيل هو صراع بين طبقتين، طبقة التوحيد وطبقة الكفر. والحياة هي صراع بين اولئك الأفراد الذين يملكون الثروات ويملكون مصائرهم ويملكون حياة الآخرين وبين اولئك الذين لا يملكون مصائرهم.

فالتغيرات الاجتماعية ليست نتائج لأعمال فردية بل هي نتيجة التغير الكامل في المجتمع ككل. فكل القضايا الاجتماعية تتعلق بقضايا الناس. فعند القول ان الحكم للّه فهذا يعني ان الحكم للناس وليس فقط لهؤلاء الأشخاص الذين يجعلون انفسهم ممثلين عن اللّه. وعندما يقال ان الملك للّه، فمعنى هذا ان الملك يخص الناس ككل. وعندما يقال ان الدين للّه فمعنى هذا ان كل محتوى الدين وتركيبته هما للناس وليسا حكراً على مؤسسة معينة أو على رجال الدين.

فليس التوحيد مفهوماً ميتافيزيقياً فقط، بل هو أيضاً مفهوم سياسي واخلاقي واقتصادي. فهو يمثل نظرة عملية توحيدية، فالاسلام يرفض التميز بجميع انواعه، سواء على الصعيد القضائي أو الطبقي أو الاجتماعي أو السياسي أو العنصري أو القومي. فالتوحيد ينفي كل انواع الشرك ويبحث عن حركة متناسقة نحو الوحدة.

وفي النهاية، فمفهوم التوحيد عند المصلحين لهو أكثر ملاءمة من المفهوم التقليدي والأصولي. فبالرغم من انهم رفضوا مصداقية علم الكلام، فقد تقبلوا مبدأ الفلسفة (أي إطلاق في البحث عن الحقيقة). فقد تفهموا، على الأقل، أن المشاكل التي يعاني منها الفكر الاسلامي المعاصر ليست في وجود الفلسفة وعلم الكلام، بل في غياب التنمية وفي التأخر والجمود الفكريين في العالم الاسلامي، فقد عزوا تأخير المسلمين الى اهمال التحديث في الفكر والعلم. إلا ان مشكلتهم الأساسية انهم لم يتمكنوا من تقديم نظريات جديدة ومتكاملة واكتفوا بتعليقات عامة لم تصل الى حد إيديولوجية متكاملة أو فلسفة تأسيسية. فالمفكران اللذان حاولا كتابة الفلسفة، اي محمد اقبال وعلي شريعتي، كتبا فقط بعض المقالات الفلسفية لم تصل الى حد المنهج الكافي.

مصادر ومراجع

- الأفغاني، جمال الدين، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، ج 2. الكتابات السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
- ــــ، **العروة الوثقى**، دار العرب، القاهرة، 1957.
- رضا، محمد رشيد، **تاريخ الاستاذ الامام محمد عبده**، القاهرة، 1931.
- دنيا، سليمان، **محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين**، القاهرة، 1958.
- عبده، محمد، **رسالة التوحيد**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.

- عمارة، محمد، الاسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- قطب، سيد، خصائص التصور الاسلامي.
- Badawi, Zaki, *The Reformers of Egypt*, Croom Helm, London 1976.
- Butterworth, Charles, « Prudence Verses Legitimacy, » in A. Dessouki, ed. *Islamic Resurgence in The Arab World*, Praeger Publischers, 1982.
- Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought, Texas University Press, Austin, 1982.*
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University press, New York, 1970.
- Gibb, H.A. R., *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947.
- Iqbal, Muhamad, *The Reconstruction of Religious thought in Islam*, Ashraf, Lahore, 1960.
- Mahdi, Muhsin, « Islamic Philosophy in Contemporany Islamic Thought », in *Cod and Man in contemporany Islamic Thouth*, American university, Beirut, 1972.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: The Transformation of an Intellectual Transition,* the university of Chicago Press, Chicago, 1982.
- Shari'ati, Ali, *Marxism and Other western Fallacies*, Trans, R., Campbell, Mizan Press, Berkley, 1980.
- ————, *On the Sociology of Islam*, Trans, Hamid Algar, Mizan Press, Berkley, 1979.

احمد موصللي

السلوكية

Behaviorism
Behaviorisme
Behaviorismus

السلوكية مدرسة في علم النفس أسسها عالم النفس الأميركي جون برودوس واطسون John Broadus Watson 1878-1958 وأعلن عنها عام 1913 في مقالة ـ بيان نشرها في مجلة علم النفس الأميركية بعنوان: «علم النفس كما يراه السلوكي». ترى السلوكية أن موضوع علم النفس يتمثّل في السلوك، بمعنى أن علم النفس هو علم السلوك، وتقصد بالسلوك الأفعال أو التصرفات التي تقوم بها الكائنات الحية، البشر والحيوانات.

أعد واطسون أفكاره وعرضها بين عامي 1912 - 1920، وابتداءً من هذه الحقبة انتشرت هذه الأفكار على نطاق واسع في الولايات المتحدة الأميركية إلى الحد الذي حظيت به بما لم تحظ به أية أفكار أخرى في هذه الفترة من دعاية وشهرة واسعتين في المجلات الشعبية الأميركية نفسها وأصبحت تشكّل إلى حد كبير جزءاً من الثقافة العامة للأميركيين. وشمل هذا الانتشار لأفكار واطسون في فترات لاحقة بعض البلدان الأوروبية وبلغ الحماس لها عند أحد المفكرين الفرنسيين بيار نافيل Pierre Naville مبلغاً لم يتردد معه بنعت واطسون بأنه ديكارت علم النفس.

وُلد واطسون عام 1878 في غرين فيل Greenville. الولايات المتحدة الأميركية. وعمل أستاذاً لعلم النفس التجريبي والمقارن في جامعة جون هوبكينز John Hopkins ومديراً لمختبر علم النفس ثم أستاذاً في مدرسة نيويورك للبحث الاجتماعي. عام 1924 غادر عالم الأبحاث ليدخل عالم الأعمال الحرة وتوقف عن المشاركة في السجالات العلمية التي استمرت دون أن نفقد شيئاً من حرارتها حول مذهبه الجديد. وتلقّف هذا المذهب تلامذة واطسون وأنصاره وطوروا في بعض جوانبه ليؤسِّس قسمٌ منهم لاسيما تولمان Tolman وهول Hull ما سوف يدعى فيما بعد بالسلوكية المحدثة. وإلى اليوم ما يزال الحديث مألوفاً في الولايات المتحدة عن العلوم السلوكية Behaviorial sciences، هذا التعبير الذي يشير إلى دراسة تصرفات كل الكائنات الحية وأنماط وجودها، وبذلك يشتمل هذا التعبير على علم النفس وعلم الاجتماع والأنطروبولوجيا أو الأناسة وعلم الاتصال، الخ..

نشأت السلوكية في بدء أمرها كرد فعل يستوحي المنهجية الموضوعية لعلوم الطبيعة على علم النفس الذاتي الذي كان سائداً في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أي علم النفس الذي حدَّد الوعي موضوعاً له والاستبطان منهجاً مناسباً لدراسة هذا الموضوع المخصوص. لقد كان أ. ب. تيتشنر E. B. Titchener ووليم جيمس William James أبرز ممثلي علم النفس الاستبطاني في الولايات المتحدة في العقد الأولى من القرن الحالي، وكانا يعتبران كلاهما ـ رغم اختلافهما حول عدد من المسائل ـ أن الوعي هو ميدان علم النفس. أمّا سلوكية واطسون فقد اعتبرت على الضد أن ميدان علم النفس الإنساني يتمثّل في سلوك الكائن الإنساني. فالسلوكية تقدّر، كما يقول واطسون، بأن الوعي لا يشكل مفهوماً محدداً ولا مفهوماً قابلاً للاستعمال. لهذا تعتبر السلوكية التي تتبنى التجريب منهجاً لها بأن الاعتقاد بوجود الوعي يعيدنا إلى أيام الخرافة والسحر القديمة. (Pierre Naville, *La Psycologie du comportement*, p. 14) يستند علم النفس الاستبطاني، حسب واطسون، إلى مبدأ الثنائية الماورائي الذي دافعت عنه فلسفة ديكارت. وطبقاً لهذا المبدأ يمتلك كل فرد روحاً متميّزة

عن الجسد. بيد أن أحد هذين التعبيرين قابل للملاحظة، ألا وهو الجسد. أم التعبير الآخر، الروح، فلا أحد قد لاحظه أبداً ولا رآه ولا لامسه ولا قام باختباره وما نقوله أو نكتبه عنه إنما يُقال ويُكتب بواسطة نشاط جسدي. وهكذا راوح علم النفس مكانه ولم يتقدَّم لأنه اهتم بما يسمى الموضوعات غير المادية في حقبة من الزمن تقوم فيه كل العلوم الأخرى على أساس موضوعي.

«إن روّاد علم النفس التجريبي في القرن التاسع عشر مثل فونت Wundtوريبو Ribot لم يسلموا تماماً، حسب واطسون، من تأثير الفلسفة الثنائية. فقد حل الوعي وحالات الوعي عندهم محل الروح وهي موضوعات تفلت أيضاً من الملاحظة إفلات الروح نفسها»(المرجع نفسه، ص 17). لهذا لم يبق لديهم ـ رغم محاولاتهم لإضفاء الطابع التجريبي على أعمالهم ـ إلا الاستبطان أسلوباً للنفاذ إلى ما يسمى بحالات الوعي. فعلم النفس يشكّل «وصفاً وتفسيراً لحالات الوعي كما هي عليه»، هذا هو التعريف الذي أعطاه وليم جيمس لعلم النفس والذي ينطبق على مجمل علم النفس الاستبطاني كائناً ما كانت الفروق والاختلافات بين مدارسه.

يقود هذا الموقف الاستبطاني، في نظر واطسون، إلى أن تنشأ علوم للنفس بقدر ما هناك علماء للنفس، أي أنه يقود إلى الذاتية التي تتعارض مع موضوعية المنهجية العلمية. إذ كيف نشرح شرحاً موضوعياً ما يستطيع الفرد وحده أن يراه ـ وأن يراه تحديداً بأعين الفكر؟ فالواقع أن الوعي لا يمكن إخضاعه لأي برهان تجريبي. ذلك أن الأفعال التي يشير بها الاستبطانيون إلى حالات الوعي كالشعور والإدراك والتفكير والإرادة والرغبة هي أفعال تتعلق بذات الفرد ولا يمكن لها بالتالي أن تخضع لأي تحديد موضوعي يقبل التعميم ويصح بالنسبة الى الغير. وعليه كتب واطسون 1912: «يقدِّر علماء النفس الموضوعيون أو السلوكيون أن الثلاثين عاماً العقيمة التي انقضت منذ تأسيس مختبر فوندت أثبتت بوضوح بأن علم النفس الألماني المسمى بعلم النفس الاستبطاني قد تأسس على أساس فرضيات خاطئة وبأنه لا يمكن إطلاقاً لأي علم نفس يقبل التصور الديني لمشكلة الجسد ـ الروح، أن يتوصل إلى استنتاجات يمكن التثبت منها. لقد قرروا أن يبتعدوا عن علم النفس أو أن يقيموا منه علماً طبيعياً». وتمثَّلت الخطوة الرئيسية على هذا السبيل في ما يلي: تخلّى علم النفس عن دراسة حالات الوعي واستبعد التصورات القروسطية التي ما تزال تسوده (لاسيما ثنائية الروح ـ الجسد) ولَفَظ من مصطلحاته كل التعابير الذاتية. إن سلوك الكائنات البشرية التي يمكن ملاحظته ملاحظة موضوعية، ذلك هو ميدان علم النفس في نظر السلوكية.

نشأت السلوكية في بداية القرن الحالي في ظل تأثير العديد من اتجاهات البحث المتمايزة. ويتعيّن الإشارة في البداية إلى تأثير الاتجاه الوظيفي الأميركي (المسمى أيضاً بالاتجاه الأداتي) الذي يشكل الفيلسوف الأميركي جون ديوي Dewey 1859-1952 أحد ممثليه البارزين. أظهر هذا الاتجاه الطابع العلمي والأداتي للوظيفة الواعية، كما شدّد على التاريخ الوراثي للتفكير في علاقاته مع الوسط milieu. لقد مثل هذا الاتجاه علماً للنفس موجَّهاً بفكرتي الاستعداد والتكيف، وهو اتجاه عبّر في الواقع عن مناخ فكري عام يتصل اتصالاً وثيقاً بالتطور الاقتصادي والاجتماعي الأميركي في بداية القرن.

إن التأثير الأقوى على السلوكية صدر في الواقع عن المدرسة الفيزيولوجية العصبية الروسية بافلوف وبشتيريف /Pavlov Bechterev 1857-1927 الذي اهتم بالمنعكسات الحركية الشرطية واهتم بالأمراض العصبية والعقلية، من جهة وعن علم النفس المقارن الحيواني، من جهة أخرى.

درست المدرسة العصبية الروسية بصورة أساسية آلية المنعكس الشرطي أو الربطي وعلاقتها بنشاط قشرة الدماغ، لاسيما بنشاط القشرة الدماغية. ويمكن إيضاح هذه الآلية بالتجربة الشهيرة التالية لبافلوف: إن مثيراً طبيعياً كالطعام يولّد عند الكلب ردة فعل فيزيولوجية طبيعية، سيلان اللعاب. إن تقديم مثير محايد، كرنين الجرس، مرتبطاً بالمثير الطبيعي يؤدي بعد تكرار الربط بينهما عدداً من المرات إلى أن يولِّد المثير المرتبط وحده ردة الفعل اللعابية. يسمى المثير عندئذٍ بالمثير الشرطي فيما تسمى ردة الفعل استجابة بردة الفعل الشرطية. لقد اهتم بافلوف وبشتيريف بالآلية الفيزيولوجية والعصبية لردود الفعل للاستجابات، وانصب هذا الاهتمام بصور أساسية على دراسة العمليات العصبية التي تتولَّد عن الإثارة وردود الفعل وما يتم من ربط وصد أو تيسير.

يلخِّص واطسون علاقة السلوكية بمدرسة الإشراط البافلوفي كالآتي: «كانت السلوكية في البداية تقوم بصورة أساسية على التصوّر الغامض نوعاً المتعلق بتكوين العادات. وعلى الرغم من أن أعمال بافلوف وتلامذته حول المنعكسات الشرطية كانت معروفة لدى السلوكيين، فإنها لم تلعب في البداية إلا دوراً متواضعاً في تفسيراتهم. ويعود السبب في ذلك إلى أن هذه الأعمال كانت تتعلق بصورة أساسية بالمنعكسات الشرطية الغددية، وهو مجال لم يدخل إليه علماء النفس في هذه الحقبة.

إن أعمال بشتيريف حول المنعكسات الشرطية الحركية التي استخدم فيها أفراداً بشريين سوف يكون لها تأثير أكبر على السلوكية. كما سوف تبرهن أعمال لاشلي Lashley حول الإشراط اللعابي عند البشر وأعمال واطسون ور. رينر واطسون R. Rayner Watson حول ردود الفعل الانفعالية الشرطية عند الإنسان، الخوف بأن طرائق المنعكس الشرطي يمكن تطبيقها على جانب كبير من النشاط الإنساني. لقد أدت هذه الأعمال إلى محاولة صياغة كل العادات (وهي حالات منظّمة) بتعابير ردود الفعل الشرطية الغددية والحركية. وعلى الرغم من أن السلوكية لم تستعمل بصورة فورية طرائق المنعكس الشرطي، فلا بد من التسليم بأن بافلوف وبتشيريف قد قدّما المفتاح الرئيسي لهذا البناء النظري.

أما فيما يتعلق بعلم النفس الحيواني فقد كان تأثيره حاسماً على واطسون شخصياً وهو أصلاً عالِم بعلم الحيوان، ومنه مباشرة خرجت السلوكية في الواقع إلى النور. لقد كان عالم النفس الإنكليزي ش. لويد مورغان C. Lioyd Morgan الذي يعتبره واطسون مؤسساً للمدرسة الأميركية في علم النفس الحيواني - أول من أحدث القطيعة مع التأويلات التقليدية للنشاط الحيواني القائمة على نزعة تأسيسية تشبيهية بالانسان، أي تلك التأويلات التي تضفي على النشاط الحيواني دلالات إنسانية. كما كان أول من أشار إلى ضرورة وصف كل مراحل الفعل الذي يقوم به الحيوان قبل محاولة الشروع في تأويله. وأشار أيضاً إلى أهمية التعلم الحيواني بالمحاولات والأخطاء، هذا النمط من التعلم الذي سوف يشكل الموضوع المفضل للتجارب المنظمة التي قام بها أ. ل. ثورندايك E. L. Thorndike في الولايات المتحدة على الدجاج والكلاب والقطط والقرود، وقد أدت النتائج الهامة التي تم الحصول عليها في دراسة التعلم عند الحيوانات الثديية إلى دراسات مماثلة عند الإنسان، لاسيما في مجال اكتساب المهارات اليدوية في أفعال متنوعة، كفعل الضرب على الآلة الكاتبة. هذه الدراسات التي شددت على التشابة الأساسي بين التعلم الإنساني والتعلم ما دون الإنساني وبالتالي على إمكان تفسير السلوك دون الركون إلى ما كان يسمى بحالات الوعي.

تعتبر السلوكية قبل كل شيء أن المجال الحقيقي لعلم النفس يتمثل في الحركات القابلة للملاحظة. فمن غير الممكن صياغة القوانين ولا استعمال القياسات إلا بصدد أشياء قابلة للملاحظة بصورة مباشرة أو غير مباشرة. والحال إننا نستطيع ملاحظة السلوك أي ما يفعله الكائن الحي المتعضي ويقوله.

ولنشر إلى أن الكلام بالنسبة لواطسون هو فعل كالأفعال الأخرى: «الكلام هو فعل، أي أنه سلوك وتصرف. إن الكلام بصوت عالٍ أو الموجّه إلى الذات، التفكير، هو نمط موضوعي من السلوك مثله مثل اللعب بالبيسبول».

يمكن على الدوام وصف سلوك الكائنات البشرية بواسطة تعبيري المثير والاستجابة؛ ويُقصد بالمثير كل شيء من أشياء البيئة العامة وكل تغير من تغيرات الأنسجة يرتبط بالوضع الفيزيولوجي للحيوان كالتغير الذي ينشأ نتيجة حرمان الحيوان من النشاط الجنسي أو من الطعام أو نتيجة منعه من بناء عشه. ويُقصد بالاستجابة كل ما يفعله الحيوان كالاقتراب من الضوء أو الابتعاد عنه، أو كالنشاطات الأشد تنظيماً مثل وضع الخطط وتحرير الكتب، الخ . . .

«اهتم واطسون بوجه خاص بجمع الوقائع السلوكية من النوع الأول أو ذات الطابع البدائي. لذا توجّه إلى الاهتمام على الأخص بالمواليد الجدد. ورأى انه يتعين على السلوكية ان تلاحظ المولود الجديد في دار تجريبية للحضانة وأن تطرح في صدده الأسئلة نفسها التي تطرحها في صدد أي حيوان آخر: ما هي الحركات التي يلجأ إليها الطفل؟ وما هي المثيرات التي تستثير هذه الحركات؟ إنها سوف تلاحظ أن المص وإغلاق اليد وغيرهما من الحركات التي يقوم بها الطفل، ترتبط بمثيرات محددة وبشروط محددة من النضج: فالرضيع يمص الثدي منذ الولادة. . . إلا أن تمرير ظل ما أمام عينيه لن يولد أية استجابة قبل 65 يوماً من ولادته. كما أن يد الطفل تُغلق باكراً جداً على شيء ما يوضع في كفه، إلا أنه يحتاج إلى 120 يوماً على الأقل بعد ولادته للبحث عن شيء ما موضوع أمامه وتناوله.

إن إثارة طفل ما في فترة من عمره بواسطة الأسماك أو القطط أو الكلاب أو الطيور أو بواسطة الظلمة أو النار لن تولد لديه - إذا ما كان قد تلقى تربية مناسبة - أية ردة فعل من الخوف، أي هذا النوع من الاستجابة التي تتصف بتوقف التنفس وتصلب الجسم بمجمله وابتعاده عن مصدر الإثارة. وعلى العكس من ذلك فإن الصوت الحاد وغياب السند يشكلان إثارتين تولدان لدى الطفل هذا النوع من ردة الفعل. . . وعليه يستنتج السلوكي «إن المولود الجديد لا يُظهر ردة فعل الخوف إلا على نوعين من المثيرات في حين أنه يلاحظ أن الأطفال الذين تربّوا خارج دار الحضانة، أي ضمن أسرهم، يُظهِرون استجابات الخوف إزاء المئات من المثيرات والمواقف. من هنا يطرح السلوكي السؤال التالي: إذا كان

هناك مثيران فقط يولدان الخوف عند الولادة فكيف أدت أيضاً كل هذه الأشياء الأخرى في نهاية الأمر إلى توليد ردة الفعل هذه؟ إن السلوكي يعتبر هذه المسألة مسألة علمية لا مجرد فرضية أدبية. بكلام آخر يمكن لهذه المسألة أن تخضع للتجريب مثلها مثل أية مشكلة علمية». والحال إن السلوكيين الذين أجروا تجاربهم في هذا المجال قد تقدموا بالجواب الآتي: «إن الطفل الذي لم ير إطلاقاً بعد كلباً ولا قطة ولا فأراً ولا أي حيوان آخر لن تخيفه هذه الحيوانات إطلاقاً في بداية الأمر». فلدى الطفل دائماً ردة فعل إيجابية إزاء هذه الحيوانات. «من جانب آخر إذا أحدثنا صوتاً حاداً بواسطة قضيب من الحديد خلف رأس الطفل فإن استجابة الخوف سوف تظهر فوراً. والآن إذا ما حاولنا عند عرض الحيوان أمام الطفل أن نُحدِث الصوت الحاد خلف رأسه وقمنا بتكرار التجربة ثلاث أو أربع مرات فإنه سوف ينشأ تغير جديد وهام: فالحيوان وحده سوف يولد الآن ردة الفعل نفسها التي كان يولدها الصوت الحاد أي ردة فعل الخوف. إن ردة الفعل هذه تمثل بالنسبة لعلم النفس السلوكي استجابة انفعالية شرطية، أي أنها تمثل نوعاً من الفعل المنعكس الشرطي». وعلى ذلك يرى السلوكيون «إننا لسنا بحاجة للوعي ولا للصور الذهنية ولا للحالات العقلية مهما كان نوعها لتفسير الخوف عند الأطفال».

يفسر السلوكيون ما يدعونه باستجابات الحب بالطريقة نفسها أيضاً بوصفها استجابات انفعالية شرطية. فالتقبيل والمناغاة والابتسام هي أصلاً استجابات للإثارة الخفيفة للجلد والأعضاء الجنسية، الخ.. «بعد فترة من الوقت تحل رؤية الأم وحدها محل الاحتكاك الجسدي المباشر في توليد هذه الاستجابات. وتتكرر العملية نفسها بالنسبة للغضب والاستجابات الانفعالية الأخرى».

تطرح السلوكية النوع نفسه من الأسئلة بصدد الراشدين، وذلك مثال عنها: «ما هي الطرائق التي يتعين استعمالها بصورة منظمة لتشريط الراشد؟ لجعله مثلاً يتعلَّم عادات مهنية أو عادات علمية؟ يتعين في سبيل ذلك تكوين بعض العادات اليدوية (التقنية والمتعلقة بالمهارة) وبعض العادات الخلقية (عادات كلامية وفكرية) وتوحيدها في ما بينها ليمكن بعد ذلك أن نعتبر بأن التعلُّم قد بلغ تمامه. وحين تتكون عادات العمل هذه، ما هو النسق المتغير من المثيرات الذي يتعين علينا أن نصاحب به التعلم ليحتفظ هذا الأخير بمستوى مرتفع من المردود وبتزايد متواصل؟

تُضاف إلى مشكلة عادات الراشد المهنية مشكلات أخرى تتعلق بحياته العاطفية. إلى أية درجة تمدُّ الحياة العاطفية جذورها في الطفولة؟ وبأي قدر تتشابك هذه الحياة بالتكيّفات المباشرة؟ كيف نستطيع أن نجعل الراشد يتخلى عن جانب من حياته العاطفية، أي أن نصد التشريط حيث تستدعي الضرورة وأن نشرطه حيث تدعو الحاجة؟ «إننا لا نعرف في الحقيقة أشياء كثيرة حول تنوع ونوع العادات الانفعالية التي يمكن أن تتكوَّن (ويُفضل تسمية هذه العادات بالعادات الحشوية، وهو تعبير نشير به إلى العلاقات الشرطية التي تقوم بين المعدة والأمعاء والتنفس والدورة الدموية. بيد أننا نعلم أنها عادات عديدة وهامة».

نصل بذلك إلى تحديد ميدان السلوكية وطرائقها، فالسلوكية حسب واطسون «فرع من العلوم الطبيعية يتخذ ميداناً خاصاً له الحقل الكامل للتكيفات الإنسانية. ولا تلجأ السلوكية إلا إلى طرائق العلوم الموضوعية، الى طرائق القياس أي الملاحظة الخارجية. إنها لا تشكل فقط، كما نرى، علم نفس الاستجابة بل إنها تشكل علماً للسلوك. فالسلوك يقتضي التكيفات أو التوافقات الدائمة وتتخذ هذه التكيفات سلسلة من المظاهر: فهي تتعلق بالوسط الداخلي (الجسم نفسه) كما تتعلق أيضاً بالوسط الخارجي الذي يكتسي بدوره طابعاً فيزيولوجياً وتقنياً واجتماعياً».

ترى السلوكية أن هذه الأشكال المختلفة من التكيف ـ أي هذه الاستجابات المختلفة لمثيرات معينة ـ هي كلها أشكال متماسكة. إنها أشكال من التكيف تتناول الإنسان الكلي بمجمله لا بعض أجزائه. كما لا يرى السلوكي أنه «مجرد مشاهد للنشاط الإنساني، بل انه يطمح إلى ضبط هذا النشاط وتوجيهه كما تفعل جاهدةً كل العلوم الطبيعية الأخرى». إذ يتعين على الاستجابات الإنسانية أن تكون في متناول اليد مثل الاستجابات الطبيعية الأخرى». فالسلوكي يريد من خلال جمعه للوقائع والتجريب عليها أن يتعلم كيف يضبط هذه الوقائع وكيف يتنبأ بحدوثها، وهو يقوم بذلك تعبيراً عن إيمانه بمبدأ السببية: فاستناداً إلى مثير معين يجب التنبؤ بردة الفعل التي سوف تنشأ عن هذا المثير، واستناداً إلى ردة فعل معينة يمكن التعرف على الموقف أو المثير الذي ولَّدها.

يتعين إذن بواسطة الطرائق الموضوعية دراسة العلاقة الثابتة لردة الفعل بالموقف أو العلاقة الثابتة للاستجابة بالمثير. هذا هو الموضوع الحقيقي لعلم النفس في التصوُّر السلوكي. ولكن ما الذي تعنيه السلوكية تحديداً بالمثير وبالاستجابة؟

«يتضمَّن تعبير المثير الذي يتبناه علم النفس السلوكي معنى أوسع من كلمة التنبيه. فالمثير ليس بالضرورة أداتياً ولا بسيطاً. ذلك أن المثير يتمثل في كل حركة قابلة لأن تولِّد استجابة معينة عند الكائن الحي المتعضي. وتفعل المثيرات فعلها بتوسط الأعضاء الحسية. فالضوء الحاد المسلَّط فجأةً على العين سوف يولِّد الانقباض السريع للحدقة. أما في الظلمة فإن الحدقة سوف تتسع. والضرب فجأة بالمطرقة خلف رأس أحد الأفراد سوف يؤدي بالتأكيد إلى أن يقفز هذا الأخير من مكانه وأن يدير على وجه الاحتمال رأسه. والركض بسرعة ١٠ كيلومترات تحت الشمس سوف يؤدي إلى تصبب العرق من الجسم. **أما البقاء ساعة من الوقت في جوّ بارد فسيؤدي إلى القيام بالحركات الضرورية لتحمية الجسم. تلك هي بعض أنماط المثيرات الخارجية، وهي المثيرات الأيسر على الملاحظة.**

أما المثيرات الداخلية فإن لها فاعلية كبيرة كذلك. ففي بعض الأوقات مثلاً تبدأ عضلات المعدة بالانقباض والارتخاء نتيجة النقص بالغذاء. وتتوقف هذه الانقباضات ما أن يتم امتصاص الغذاء. ويحدِّد امتلاء بعض الأعضاء لدى الذكر النشاط الجنسي (أما لدى الأنثى فمن المحتمل أن وجود بعض الأجسام الكيميائية هو الذي يولِّد السلوك الجنسي الظاهر). وتلعب العضلات دوراً أشد تعقيداً إلا أنه دور أساسي، فهي الأعضاء التي تقوم بردات الفعل وتخضع هذه الأعضاء للعديد من المثيرات المتأتية من الدم بوجه خاص. إلا أن العضلات تؤدي أيضاً دور المثيرات: فردات فعلها الخاصة تصبح نقطة انطلاق لمثيرات جديدة. إذن تشكل العضلات أعضاءً حسية أيضاً. فالعضلة تكون في حالة توتر دائم، وكل زيادة في هذا التوتر، عند القيام بحركة ما مثلاً يؤدي إلى استجابة أخرى في العضلة نفسها أو في عضلة واقعة في جزء آخر من الجسم وكل إضعاف لهذا التوتر في حالة ارتخاء العضلة يولد مثيراً كذلك.

على ذلك فإن الكائن الحي المتعضي معرّض على الدوام للمثيرات التي هي أشياء المحيط الخارجي والتغيرات الداخلية للأنسجة. أضف أن هذه الأشياء وهذه التغيرات ليست إلا حركات فيزيائية ـ كيميائية. وتحدُّ أعضاء الحس، المتطورة في الكائن الإنساني بفعل نسق تكيفي، المناطق التي تؤثر فيها بعض أنواع المثيرات تأثيراً فاعلاً على وجه الخصوص، كالعين والاذن والأنف واللسان والجلد والعضلات المخططة والملساء. ويشكل دور العضلات في الإثارة نقطة هامة للغاية في نظر السلوكيين، ذلك أن العديد من ردود الفعل الشخصية والحميمة ترتبط، في نظرهم، بمثيرات متأتية من العضلات المخططة ومن الأحشاء. يضاف إلى ذلك أن عدد المثيرات التي يمكن للفرد أن يستجيب لها يتغير باستمرار. فهذا العديد يتزايد في السنوات الأولى من العمر تزايداً كبيراً، أي أن أنواع المثيرات التي تولد ردود الفعل تتضاعف باستمرار، وهذا ما دعا غالباً إلى الشك بإمكانية التنبؤ بردود الفعل الإنسانية. فالمولود الجديد لا يستجيب في البداية إلا لعدد محدود من المثيرات لتتسع بعد ذلك دائرة المثيرات الفعالة. من جهة أخرى يمكن للمثير ذاته أن يولد تبعاً للعمر استجابات مختلفة. فملامسة كف الطفل الرضيع ذي الثلاثة أشهر بالقلم تؤدي ببساطة إلى غلق يده عليه ليضمّه. أما بعد سنتين من العمر فإن الطفل يتناول القلم نفسه ليحاول أن يخط أشكالاً معينة على أي شيء مسطح. كما أن بعض المثيرات لا تغدو مثيرات فعالة إلا بفضل تكون العادات. إن النسق الذي بفضله تصبح بعض المثيرات محدثة لبعض الاستجابات التي لم تكن تحدثها من قبل تسمى بعملية الإشراط أو التشريط.

تلعب عملية التشريط، حسب السلوكية، دوراً أساسياً في اكتساب العادات. وتنشأ هذه العملية منذ الحياة الجنينية وتنمو بسرعة كبيرة في الأشهر الأولى التي تلي الولادة. لهذا يصعب للغاية التنبؤ الدقيق بالاستجابات. فمن بين عدد من الأفراد قد نلاحظ مثلاً أن أحدهم يقوم باجتياز الطريق لتحاشي أحد الحيوانات، هذا بالرغم أن رؤية هذا الحيوان لا تولد الخوف في الحالة العادية. عندها يمكن القول أن هذا الفرد كان قد تعرض لتشريط معين. قد يصعب التنبؤ باستجاباته تفصيلاً إلا أننا نعرف دائماً وجهتها. فنحن نستطيع بوجه عام، التنبؤ بما سيقوم به الآخر انطلاقاً مما لدينا من حد أدنى من المعلومات بصدده. وبدون ذلك تصبح الحياة الاجتماعية، حسب واطسون، مستحيلة.

يمكن لأنماط المثيرات التي نستجيب لها أن تتناقص أيضاً. وهذا ما يحدث في الشيخوخة. في هذه الحالة يتدخل نسق نزع التشريط الذي يلعب فيه الضمور العضوي دوراً أساسياً.

والآن، «ما هي الاستجابة؟ الاستجابة أو ردة الفعل هي الحركة التي يولدها المثير. فالكائن المُثار يقوم بفعل شيء ما: إنه يستجيب، أو يقوم بحركة. بيد أن الاستجابة يمكن أن تكون بادية (ظاهرة) للغاية أو خفية للغاية، إلا أنها توجد على الدوام. ولا يمكن غالباً إلا لأدوات خاصة أن تكشف عنها. فقد تتمثل الاستجابة في تغير ضغط الدم. (ارتفاعه أو انخفاضه) أو في حركة بسيطة للعين. وهي تتمثّل أيضاً في حركة الأذرع أو الأرجل أو الجذع أو الجسم بمجمله. وتلك هي الاستجابات التي نلاحظها على الوجه الأعم».

إن استجابة الكائن الحي المتعضي هي دائماً استجابة موجّهة، ذلك أنها تؤدي بوجه عام إلى التوافق وإلى التكيف. وإذا لم يحدث التوافق فإن مثيرات جديدة تتدخل. يقول واطسون: «عندما نستعمل كلمة التوافق نود القول ببساطة إن الكائن الحي المتعضي حين يقوم بالحركة يغير حالته الفيزيولوجية بطريقة لا يعود معها المثير يولد ردة الفعل. وقد يبدو ذلك معقداً بعض الشيء، إلا أن بعض الأمثلة تقود إلى فهم ما يجري. إذا كنت جائعاً فإن انقباضات المعدة سوف تلاحقني بدون انقطاع في كل الاتجاهات. فإذا رأيت أثناء ذلك تفاحاً على الشجرة فإنني سوف أتسلق الشجرة وأقطف بعض التفاحات وأبدأ بالتهامها. وحين أشعر بالشبع فإن تقلصات المعدة سوف تتوقف. وعلى الرغم أن الشجرة ما تزال مغطاة بالتفاح فإنني لن أقطف بعض التفاحات لآكلها. كذلك فإن الهواء البارد يثيرني. لذا أنتقل من مكاني إلى أن أصبح في مأمن من الريح، عندها لن أقوم بأي عمل لتحاشي الريح. إن الذكر بتأثير الإثارة الجنسية يسعى إلى البحث عن الأنثى الموافقة. إلا أنه عند انتهائه من فعله الجنسي يتوقف عن القيام بحركات البحث. فالأنثى عندها لا تعود تستثير الذكر للقيام بالنشاط الجنسي».

يتمثل السلوك إذن في هذه العلاقة التي تقوم بين الاستجابة والمثير. وعلى أساس هذه المعادلة مثير ←—— استجابة، يمكن فهم الروابط بين السلوكية وبعض العلوم الأخرى كعلم وظائف الأعضاء الفيزيولوجيا، والطب وعلم الأعصاب. فالواقع أن مشكلة العلاقة بين المثير والاستجابة تجد حلها بالنسبة للسلوكية حين يكون المثير والاستجابة معروفين وحين يمكن للتجريب المتكرر التحقق من هذه العلاقة الملاحَظة... فاختلاج العين فعل منعكس بسيط قد ينشأ عن الاحتكاك بالقرنية. إن هذه العلاقة التي يمكن التثبت منها تجريبياً بين الفعلين، الاختلاج والاحتكاك، تكفي السلوكي. بيد أن الظاهرة نفسها تبدو بصورة مختلفة بالنسبة لبعض العلوم الأخرى. فعالم الأعصاب مثلاً يهتم بالارتباطات العصبية التي تنطوي عليها هذه الظاهرة، مسار الشحنات العصبية وعددها وسرعتها ووتيرتها، الخ. أما الكيمياء الاحيائية فسوف تهتم بتحديد الطبيعة الفيزيائية والكيميائية للشحنة العصبية وللنشاط الذي تتضمنه ردة الفعل، الخ...

تنطوي كل ردة فعل إنسانية إذن على مسألة فيزيائية - كيميائية ومسألة فيزيولوجية عصبية ومسألة سلوكية. إن السلوكي يهتم بالاستجابة، أي بالمسألة الآتية: «ما الذي يفعله الكائن الحي ولماذا يفعل ذلك؟»... فالأسئلة التي يطرحها السلوكي على نفسه بصدد الفرد الذي يصفف القرميد مثلاً هي من النوع الآتي: كيف تولدت هذه الاستجابة؟ كم من القرميد يمكنه أن يصفف في الظروف المختلفة، وكم من الوقت يمكنه أن يعمل بدون تعب، وكم من الوقت احتاج لتعلُّم مهنته وهل يمكنه تحسين مردوده؟ الخ...

«يعتقد السلوكي بأن كل مثير فعلي تقابله استجابة معينة وبأن الاستجابة هي استجابة مباشرة. ونقصد بالمثير الفعلي تنبيهاً قوياً إلى حد يتخطى فيه المقاومة الطبيعية لمرور الدفق الحسي من أعضاء الحس حتى العضلات». بهذه الكلمات يعارض واطسون بعض طروحات الاستبطان والتحليل النفسي التي بموجبها يمكن للمثير أن ينطلق اليوم ولا يولّد آثاره إلا في الغد أو بعد أشهر أو بعد سنوات». فهذه التصوّرات في رأيه هي ببساطة تصورات خرافية... فالمثير، بالنسبة للسلوكي، لا يمكن أن يكون له أثر بعيد، عبر الزمن، إلا إذا تجدَّد حدوثه بدون انقطاع: «توجد في عاداتنا اللفظية آلية يتكرر بفضلها حدوث المثير من فترة لأخرى إلى أن تتولد ردة الفعل النهائية» أي إلى أن يتم التوافق. إن هذا التصور يلعب دوراً هاماً في التحليل السلوكي لفعل التفكير.

كيف يصنِّف واطسون أنواع الاستجابات؟ تُقسم الاستجابات بادىء ذي بدء إلى استجابات ظاهرة أو صريحة واستجابات ضمنية أو خفية. إن الاستجابات الخارجية والظاهرة هي كلها أفعال للكائن الإنساني يمكن ملاحظتها بسهولة بدون وسائط. إنها في الغالب أفعال حركية كرمي الكرة والكتابة وقيادة الدراجة، الخ.. أما الاستجابات الضمنية فإنها ترتبط بالأجهزة العضلية أو الغددية داخل الجسم. فالإنسان الجائع يمكن أن يحتفظ بهدوئه إلا أن غدده اللعابية تفرز بعض المواد وتنقبض معدته وترتخي بصورة منتظمة وتنشأ في جسمه تغيرات في ضغط الدم، الخ... لا تختلف ردود الفعل هذه من حيث المبدأ عن الاستجابات الظاهرة إنما تبدو ببساطة أصعب على الملاحظة لأنها ردود فعل غير مرئية.

هناك تصنيف عام آخر يقوم على التمييز بين الاستجابات المكتسبة والاستجابات غير المكتسبة. ويعتقد السلوكيون أن معظم ما يقوم به الراشد إنما هو في الحقيقة استجابات مكتسبة،... إلا أن هناك بعض النشاطات التي يقوم الإنسان بها دون أن يكون قد اكتسبها كتصبب العرق والتنفس وخفقان القلب والهضم والتفات الأعين نحو مصدر ضوئي وإظهار ردة

فعل الخوف على صوت حاد، الخ . . . تشتمل الاستجابات المكتسبة إذن على كل عاداتنا المعقدة واستجاباتنا الشرطية، فيما تشتمل الاستجابات غير المكتسبة على كل ما نقوم به في طفولتنا الأولى قبل أن تبدأ عملية الإشراط وتكوين العادات.

هناك تصنيف آخر يقوم على تسمية الاستجابات بالعضو الحسي الذي تنطلق منه. وعليه يمكن أن نشير إلى الاستجابة البصرية غير المكتسبة مثل اتجاه عين المولود الجديد نحو مصدر ضوئي. ويمكن في مقابل ذلك أن نشير إلى الاستجابة البصرية المكتسبة مثل الاستجابة لكلمة مكتوبة. كما يمكن الحديث عن استجابة حركية غير مكتسبة حين يستجيب الطفل بالبكاء لتوتر استمر طويلاً في ذراعه. أما الاستجابة الحركية المكتسبة فقد تتمثل في تناول شيء سريع العطب في الظلمة أو في تتبع مسارات إحدى المتاهات المعقدة. إن تقلصات المعدة التي ترتبط بفقدان الغذاء عند الطفل البالغ ثلاثة أيام تولد البكاء: ويشكل البكاء في هذه الحالة استجابة حشوية غير مكتسبة. في مقابل ذلك هناك استجابة حشوية مكتسبة أو شرطية حين تولّد رؤية الحلوى سيلان لعاب الطفل الجائع.

تطمح السلوكية إلى تحليل السلوك الإنساني بكل مستوياته ابتداءً من الفعل المنعكس العضوي الجزئي وصولاً إلى مستوى الاستجابة المهنية والاجتماعية. إن غرضها في الواقع غرض عملي، إذ انها تسعى إلى حل مثل هذا النوع من المشكلات: كيف نجعل الأفراد يتصرفون اليوم بطريقة مختلفة عما كانوا يفعلونه بالأمس؟ بأي قدر يمكننا تبديل السلوك عن طريق التربية؟ . . . وبهدف حل هذا النوع من المشكلات يقوم السلوكي مثله مثل أي عالم آخر بإجراء الملاحظات.

يتمثل المستوى الأول من الملاحظة في ما نقوم به كل يوم من ملاحظة دون وسائط لجوانب معينة من سلوك الآخرين. إلا أن هذا النوع من الملاحظة لا يمكن ضبطه ولا يشكل حقاً ملاحظة موضوعية. لذا ترى السلوكية أنه يتعين على الملاحظة أن تصبح ملاحظة علمية، أي أن يحاول الملاحِظ أن يحدِّد تحديداً تجريبياً الوضعية التي تولِّد ردة فعل محددة. عندها يصبح الاستعمال الفردي والاجتماعي للملاحظة استعمالاً أشد فعالية. ذلك أن هذه الملاحظة العلمية لا تسمح فقط باكتشاف المثير الذي يولّد ردة الفعل بل انها تسمح أيضاً، حسب السلوكية، بمعرفة كيف نضبط ضبطاً فعلياً ردة الفعل عن طريق تغيير المثير.

ترى السلوكية إذن على الجملة أن كل مشكلات علم النفس يمكن طرحها بواسطة تعبيري المثير والاستجابة: م ـ للمثير (وللوضعية التي تتضمن مثيرات معقدة)، س ـ للاستجابة. ويمكن إيضاح الأمر بالطريقة الآتية:

م. . . . . س	
مغطى (محدَّد)	يتعين تحديدها؟
م. . . . . س	
يتعين تحديده؟	(محددة) مغطى

إن المسألة سوف تجد حلها دائماً حينما يكون

م. . . . . س	
كان محدداً	كانت محددة

يقدم الفعل المنعكس للسلوكي النموذج الذي يبني على منواله تحليلاته للسلوك. ففي الفعل المنعكس، غير المكتسب، يولِّد المثير الصدمة الكهربائية مثلاً، بالحتم ردة فعل مخصوصة، سحب اليد. إلا أن الأمر لا ينحصر في هذه الرابطة الطبيعية أو الحتمية التي تربط بعض الاستجابات ببعض المثيرات، ذلك أنه يمكن للمثير وللاستجابة في الفعل المنعكس أن يخضعا للإبدال أو الإشراط وأن يظهرا بالتالي خصائص متغيرة. لنتناول الفعل المنعكس، غير المكتسب الآتي:

م. . . . . س	
صدمة كهربائية	سحب اليد

إن ظهور ضوء أحمر، مثير، لا يولّد في الحالة العادية استجابة سحب اليد، إلا أن عرض الضوء الأحمر عدداً من المرات في الوقت نفسه الذي يتم فيه إثارة يد الفرد بتيار كهربائي سوف يؤدي إلى أن يولد الضوء الأحمر وحده استجابة سحب اليد. فالضوء الأحمر يصبح عندئذٍ مثيراً بديلاً، ويسمى التغير الحاصل تشريطاً.

إن المثيرات الطبيعية أو غير الشرطية هي تلك المثيرات التي تولد منذ الولادة استجابات مخصوصة. مثال:

م. . . . . س	
ضوء	توجّه العين
حامض في الفم	سيلان اللعاب
صدمة على المفصل الواقع تحت الركبة	سحب الساق
حرق الجلد أو جرحه	سحب الجسم، بكاء وصراخ

بيد أن معظم المثيرات التي تؤثر على الكائن الحي المتعضي هي في الواقع مثيرات شرطية. وبهذا المعنى يتعين حسب السلوكية اعتبار كل كلمة من الكلمات المطبوعة أو المكتوبة التي يمكن أن يستجيب لها الفرد المتعلّم بوصفها مثالاً للمثير الشرطي. فالكلمة المنطوقة بديل لمثير طبيعي، فيما تشكل

الكلمة المكتوبة بديلاً لبديل. وتعطي السلوكية أهمية قصوى للإشراط في الحياة الاجتماعية لاسيما في التربية، ذلك أنه يمكن لكل مثير يولد ردّة فعل معينة أن يخضع للإبدال.

تخضع الاستجابة أيضاً مثلها مثل المثير للإشراط. وقد يبلغ عدد الاستجابات التي تتولّد عن المثير ذاته عدداً كبيراً للغاية. وهذا ما يمثل غنى ومرونة الاستجابات التكيفية عند الحيوانات وعند الكائنات البشرية على السواء. فعلى سبيل المثال يحمل الكلب الصغير الطفل على مداعبته وعلى الضحك واللعب.

م.............س

رؤية الكلب مداعبة، ضحك

في اليوم التالي يولد الكلب نفسه ما يلي:

م.............س

رؤية الكلب بكاء، تراجع الجسم

بين الحالتين كان الكلب قد آذى الطفل وهو يلعب وأحدث جرحاً في جلده وأدماه قليلاً. والحال أننا نعلم بأن:

م.............س

حرق أو جرح الجلد تراجع الجسم، والبكاء

ويعني ذلك أن المثير البصري، الكلب، لم يتغير، إلا أن ردة الفعل التي تتعلق بمثير غير شرطي آخر، جرح الجلد، قد ظهرت.

يوجد المئات من الاستجابات غير المكتسبة التي تعمل منذ الولادة. إن تشريط هذه الاستجابات هو الذي يشكل، حسب واطسون، ردود الفعل المكتسبة. وترتبط ردود الفعل هذه بعضها ببعض لتكوِّن مركبات شرطية أيضاً لتلبية نشاطات أكثر تفصيلاً، تلك هي إذن العادات التي تشكِّل في نظر واطسون تكاملاً لاستجابات متنوعة ومنتقاة بواسطة تشريط خاص، هذا الإشراط الذي توجِّهه منذ الولادة التأثيرات الاجتماعية ولاسيما في البداية تأثيرات البيئة الأسرية.

يتضح إذن أن دراسة الأفعال المنعكسة الشرطية هي التي شكلت أكبر تقدم على طريق فهم الصلة بين تكون العادات وإشراط المثيرات والاستجابات. من هنا هذا التقدير الفائق الذي يكنه واطسون لتجارب بافلوف وتلامذته في هذا المجال، فهو يؤكد أن ظاهرة المنعكسات الشرطية هي على التقريب المحصول الإيجابي الوحيد الذي حققه علم النفس منذ عدة قرون.

من المعلوم أن تجارب بافلوف وتلامذته تركزت بصورة أساسية على الغدة اللعابية عند الكلب... فوضع شيء من اللحم أو الحامض على لسان الكلب يولد إفراز اللعاب:

م.............س

طعام، حامض سيلان اللعاب

يمكن الحصول على ردة الفعل اللعابية بواسطة مثير آخر لا يولّد في الحالة العادية ردة الفعل هذه. فالمثيرات البصرية أو الصوتية مثلاً لا تولّد هذه الاستجابة، ومع ذلك يمكن لها أن تولدها إذا ما قمنا بربط هذه المثيرات المحايدة عدداً كافياً من المرات بالمثيرات غير الشرطية (م).

لقد أجرى السلوكيون - إضافة إلى تلامذة بافلوف - ما لا حصر له من التجارب لدراسة الإشراط عند الحيوانات وعند البشر على السواء واستعملوا لهذه الغاية أنواعاً عديدة ومتنوعة من المثيرات وردود الفعل بما في ذلك ردود الفعل الانفعالية كالخوف والغضب والحب التي درسها واطسون نفسه. فظاهرة الإشراط تلعب في رأي واطسون دوراً أساسياً في تطور الكائن البشري. ويمكن من الوجهة العملية إشراط كل أعضاء الاستجابة في الجسم ويبدأ الإشراط منذ الحياة الجنينية ليتطور بسرعة كبيرة بعد الولادة ويستمر طوال الحياة الراشدة. «تهيمن الأفعال المنعكسة الشرطية أو البديلة على كل نشاطنا الجسدي من المهد إلى اللحد». بكلمة ينطوي مفهوم المنعكس الشرطي عند واطسون على طابع تفسيري عام.

يتجلى هذا التوسع بمفهوم المنعكس الشرطي أكثر ما يتجلى في تفسير واطسون لاكتساب الكلام والتفكير. فالعملية الأولية في اكتساب العادات اللغوية تتشابه بالنسبة لواطسون بعملية تحقيق المنعكسات الشرطية الحركية البسيطة مثل سحب اليد أثناء تقديم مثير سمعي أو بصري. ذلك أن الكلام سلوك حركي كباقي أنماط السلوك ويتم اكتساب هذا السلوك عن طريق التدريب الذي يميز المرحلة الأولى من الاكتساب عند الطفل ويستمر طوال حياة الأفراد. ومن هذه الزاوية يتم تكييف السلوك على الإشارات اللفظية عن طريق الربط بين إشارة اصطلاحية، الإشارة اللفظية، وفعل محدد. والواقع أن الإشارة اللفظية ترتبط بالفعل أكثر من ارتباطها بالشيء، ذلك أن كلام الطفل يبرهن أنه لا يفصل الشيء عن الأفعال التي يؤدي فيها هذا الشيء دوراً معيناً. وتتثبت هذه الرابطة المؤقتة بسهولة أكبر بالقدر الذي تتكرر فيه مرات عدة. وإذا تكررت العبارة أو الكلمة في مناسبات عدة بغياب الفعل الذي تشكل هذه الكلمة أو العبارة إشارة له، فإنها تفقد تدريجياً قيمتها كمثير شرطي متمايز.

يؤكد واطسون أن المعجم اللفظي عند الطفل، معجم الأصوات الرمزية أو المرمّزة بالأحرى بفعل اصطلاح اجتماعي،

يتكوَّن في البداية ببطء نوعاً ما انطلاقاً من الأصوات الأولى غير المكتسبة التي تصدر تلقائياً عن الطفل الصغير. وهو يتكون في بادىء الأمر عن طريق الصدفة إلى حد ما. إلا أنه يخضع للتطوير بواسطة البيئة الاجتماعية، الأهل، بفضل عمل صبور من التشريط وذلك بتحين الفرص لتقريب الأصوات غير المكتسبة من الأصوات الاصطلاحية، وما أن يقترب الصوت من الكلمة الاصطلاحية حتى يمكن ربطهما بالشيء أو بالفعل، عملية استبدال الشيء أو الفعل بالصوت. ولا تنحصر عملية الإشراط بالكلمة أو بمجموعة الكلمات بل إنها تشمل أيضاً تنغيم الكلمة وإمالتها وطريقة نطقها. . وعليه يكتسب الطفل شيئاً فشيئاً استجابة لفظية شرطية لكل شيء من أشياء محيطه الخارجي أو لكل وضعية من وضعيات هذا المحيط.

تؤدي الكلمات في البداية دورها كمثيرات للنشاط اليدوي، وبذلك تعود إلى أصلها كبديلات للأشياء، أو الأفعال، التي كانت وحدها تولد قبل الكلام مثل هذا النشاط. وعليه يقوم بين الكلمات والأشياء تعادل في توليد ردة الفعل. «ويسمح هذا التعادل، كما يقول واطسون، بتركيز عالم بأسره في حد أدنى من ردود الفعل البديلة، ردود الفعل اللفظية، وبنقل هذا العالم إلى الآخرين. كما يسمح هذا التعادل أيضاً للفرد المعزول بأن يحمل معه العالم الخارجي وأن يعالجه في العزلة».

بيد أن الكلمات تؤدي أيضاً دورها كمثيرات لكلمات أخرى: فالكلمة المنطوقة أو المقروءة تكفي لتوليد العبارة كلها. . . إن هذه الآلية هي التي تسمح لنا، حسب واطسون، بالتكلم عن أشياء وأحداث بعيدة في المكان والزمان دون أن نتلقى بصورة مباشرة تأثير المثيرات الخارجية التي تقابل الكلمات.

على أساس ما تقدَّم يمكن فهم التصور السلوكي للتفكير أو بالأحرى لفعل التفكير. فالسلوكية تعتبر أن التفكير فعل بسيط بساطة اللعب بالتنس ولا يشكل - مثله مثل اللعب بالتنس إلا جزءاً من عملية بيولوجية إجمالية. فعلى الجملة يعتبر واطسون أن ما ندعوه عادةً بالتفكر ليس شيئاً آخر غير فعل التكلم إلى الذات، أي أنه كلام داخلي. في هذه الحالة فإن العادات العضلية المكتسبة في الكلام الظاهر هي التي تفسِّر بصورة أساسية الكلام الضمني أو الداخلي، أي التفكير.

إن ظروف الحياة الاجتماعية هي التي تدفع، حسب واطسون، إلى تحويل الكلام الظاهر إلى كلام داخلي. ففي مرحلة إصدار الأصوات بصورة فوضوية تثير ثرثرة الطفل الصغير غير المتماسكة فرح أهله الذين يسعدون بأنه غير أبله ولا أخرس. بعد ذلك تصبح هذه الثرثرة ثرثرة متعبة بالنسبة للأهل الذين يبدأون يمارسون ضغطاً على الطفل للتخفيف من ضوضائه. عندها يبدأ الطفل بالتمتمة التي تظل تثير أيضاً في الغالب انزعاج المحيط. وفي الأخير يؤدي خضوع الكلام للضغوط الاجتماعية إلى تغييب حركة الشفاه نفسها، هذه الحركة التي تظهر حين يقرأ الطفل أو يتأمل. بذلك تصبح العملية الكلامية عملية داخلية، أي عملية تفكير.

هكذا نرى أن واطسون حاول تفسير السلوك بكل أنماطه ومستوياته انطلاقاً من العلاقة بين المثيرات والاستجابات. فهو لا يلجأ - تحاشياً للوقوع في الذاتية - إلى المفاهيم التي يعتبرها أشباه مفاهيم تفسيرية كالملكات أو الاتجاهات أو القدرات أو الاستعدادات. فهو يعتقد أن الإنسان، حين الولادة، لا يملك إلا استجابات ومنعكسات بسيطة وأن سلوكه يتكوَّن تدريجياً نتيجة عملية التدريب وتثبيت المنعكسات الشرطية. إنه القائل «اعطوني دزينة من الأطفال السالمين وأنا كفيل في أن أجعل كلًّا منهم اختصاصياً في مجال اختاره أنا: سأحولهم إلى أطباء أو تجار أو قانونيين أو متسولين أو سارقين، وذلك بغض النظر عن مواهبهم وميولهم واتجاهاتهم وقدراتهم ومهنة أجدادهم وعرقهم». فبهذا التصور يلغي تماماً دور الكائن الحي نفسه الذي يخضع للمثيرات ويستجيب لها.

يظهر بوضوح أن العديد من تفسيرات واطسون تتسم بالجمود والتبسيط. . . والفرادة أيضاً (لاسيما تفسيره لعلمية التفكير). غير أن ذلك لا ينفي الإسهام الأساسي لواطسون. فعلم النفس المعاصر مدين للسلوكية بالعديد من أفكاره ومنها بوجه خاص الفكرة القائلة ان ما يمكن أن نعرفه عن نفسانية الكائن الحي يرتكز إلى ما يمكن أن نعرفه عن سلوكه. إلا أن نظرة هذه المدرسة للسلوك ذاته نظرة مفتقِرة لغناه وقد تتناسب هذه النظرة مع بعض أنماط السلوك الحيواني ومع الأفعال البسيطة كالأفعال المنعكسة. إلا أنها لا تتلاءم تماماً مع الأنماط المعقدة للسلوك الإنساني بوجه خاص. ذلك أن السلوك الإنساني في أنماطه المعقدة لا يمكن أن يُختزل إلى بعض الاستجابات التي تنشأ نتيجة بعض المثيرات. فالكائن الإنساني الذي يوجد بين المثير والاستجابة كائن نشط ومدرك وتجري في داخله عمليات فيزيولوجية ونفسية ولا تتجلى هذه العمليات بالضرورة في الاستجابات الظاهرة.

على ذلك نفهم لماذا قام تلامذة واطسون بتوسيع مفاهيمه وتصحيحها وإغنائها، مما أدى إلى نشوء عدة مدارس سلوكية

عُرفت بالسلوكية المحدثة. فقد حاول السلوكيون المحدثون أن يحافظوا على المرتكزات الأساسية لنظرة واطسون وأن يأخذوا في الوقت نفسه بعين الاعتبار دور الكائن الحي والمستوى النفساني في السلوك دون أن يلجأوا بأية صورة من الصور إلى الاستبطان. فالأميركي تولمان Tolman انتقد النظرة التجزيئية للسلوك كما عبر عنها واطسون. فهو يعتبر أن السلوك هو دائماً سلوك كلي ولا يمكن النظر إليه كمجموعة استجابات جزئية. كما يعتبر أن هناك بين المثير والاستجابات عمليات مهمة ذات طبيعة معرفية وعاطفية ودافعية. لذلك لا بد لكل تعبير عن السلوك أن يأخذ بعين الاعتبار ثلاثة أنماط من المتغيرات: متغيرات المحيط ومتغيرات السلوك، وبين هذين النمطين من المتغيرات هناك المتغيرات الوسيطة التي تؤثر على السلوك أيضاً كالدافع والوراثة والنضج والسن... الخ. فالمثير نفسه لا يؤدي إلى الاستجابة نفسها لدى جميع الأفراد. ذلك أن هؤلاء يختلفون فيما بينهم من حيث دوافعهم وتكوينهم الفيزيولوجي وسنهم وجنسهم.. الخ - وعليه لا يمكن تفسير الاستجابة بنوع المثير فقط بل يجب تفسيرها أيضاً بهذه المتغيرات الوسيطة التي تتعلق بالكائن الحي نفسه. على ذلك يتعدَّل نموذج واطسون م ← س إلى النموذج الآتي: م ← كائن حي متعضي ← س.

لقد حاول هول Hull أن يدرس هذه المتغيرات الوسيطة بالطريقة الافتراضية الاستدلالية التي تقوم على افتراض وجود هذه المتغيرات والاستدلال عليها أو استنتاجها من خلال السلوك الملاحظ. كما تقدم سكينر Skinner وهو من السلوكيين المعاصرين بنمط آخر من التشريط غير التشريط البافلوفي الذي اعتمده واطسون على نطاق واسع، وهو النمط المعروف باسم التشريط الإجرائي. وطبقاً لهذا التشريط الإجرائي يمكن تثبيت استجابة جديدة، كاستجابة الضغط على الرافعة عند الحيوان أو الاستجابة اللفظية عند الإنسان، بفعل تعزيز هذه الاستجابة تعزيزاً إيجابياً مناسباً (تقديم الطعام في الحالة الأولى والاستحسان في الحالة الثانية). واشتهر سكينر أيضاً بالنتائج النظرية والتطبيقية التي توصل إليها بالنسبة لمسائل اللغة الإنسانية وطرق التعليم المبرمج.

ثمة عدد كبير من الباحثين الذين ينتمون إلى السلوكية باتجاهاتها المختلفة وتتنوع أبحاثهم تنوعاً شديداً للغاية. فالانتقائية والبراغماتية الأميركيتان قد سمحتا بنقاط التقاء عدة مع مدارس أخرى، كما ساهمتا في تطور مختلف الاختصاصات. وهكذا نجد وجهات نظر سلوكية في علم اللغة وعلم الأنام، الانتولوجيا، والعلاج النفسي والتربية... الخ. والواقع أن تطوُّر المجتمع الأميركي نفسه قد خلق مجالاً مناسباً لظهور السلوكية وتطورها. فقد اتسم المناخ الاجتماعي لبداية هذا القرن المتميِّز بازدهار الرأسمالية الأميركية بالتفاؤل الكبير عند العلماء والمثقفين إزاء الإمكانات التي وفرتها الإنجازات التكنولوجية للبشرية. ففي الولايات المتحدة كانت تسود النظرة إلى الإنسان بوصفه موضوعاً بغير وعي لا يهم فيه إلا سلوكه الذي يمكن أن يخضع لمثيرات محكّمة بصورة مناسبة، وهي النظرة التي تتلاءم تماماً مع نزعات الفعالية التي تميِّز الرأسمالية الصاعدة. فقد بدا لواطسون أن علم النفس كعلم للوعي يفتقد لأية قيمة عملية ولأية فائدة حقيقية للمربي ورجل القانون والطبيب والصناعي والتاجر... فمما لا شك فيه أن توجُّه واطسون والسلوكية بوجه عام يمد جذوره في النزعة النفعية التي سادت وما تزال المجتمع الأميركي ولاسيما في نزعة الفعالية على الطراز الاميركي. ففي ازاء فرد معين يتعين بصورة أساسية معرفة ما يقدر عليه هذا الفرد. وما يمكن أن يكون عليه مردوده: «يتمثل هدفنا، يقول واطسون، في معرفة ما هو حسن أو ما هو سيء بالنسبة للإنسان وفي معرفة كيف نوجِّهه في الطريق السليم»!

مهما تكن جدوى الأبحاث التي قامت بها السلوكية فإن طاقتها القوية على التفسير تقوم في الواقع على وهم علمي ألا وهو نفي الوعي. ويبرِّر واطسون هذا النفي للوعي بقوله إنه لم يكتشف إطلاقاً دور الوعي في أي نشاط إنساني وبأننا لا يمكن أن نلتقي بالوعي ولا أن نحدِّده. ويعني هذا النفي بطبيعة الحال نفياً للإدراكات والصور الذهنية والأفكار والمقاصد واختزال كل شيء إلى ردود فعل يقوم بها الكائن الحي استجابةً لمثيرات معينة.

لم يعد هذا التصور مقبولاً اليوم في علم النفس ولا أحد يدافع عنه دفاعاً ذا مغزى. فهذا التصوُّر يجرِّد الأفعال الإنسانية من كل معنى ويؤدي إلى إفقار ميدان علم النفس إفقاراً كبيراً. فإذا لم يكن ممكناً تحديد الوعي فمن المحال أن نتجاهل بأن الوعي هو الذي يحدِّد أفعالنا ويعطي تأويلاً لها. صحيح أن دراسة وقائع الوعي كالإدراك والانتباه والصور في محو الموضوع الذي أثارها من الوجود، أي في محو موضوع الوعي نفسه. فمن الثابت اليوم في علم النفس أنه يمكن دراسة وقائع الوعي بطريقة موضوعية وتجريبية وذلك عن طريق استنتاج هذه الوقائع من تجلياتها في السلوك الملاحظ. فالادراك يتجلى في افعال ادراكية لفظية وحركية، وكذلك الانتباه والتصور. ولا نبالغ بالقول بأن دراسة هذه الوقائع هي

ما يشكّل في وقتنا الحاضر المحتوى الحقيقي لعلم النفس. فالوعي، واللاوعي، بات يمثّل المبدأ التفسيري الأساسي للتصرفات، ومحوه لم يؤدِ مع السلوكية إلا إلى إلزام علم النفس حدود الوصف الذي لا نهاية له للظواهر السلوكية التي لا تفسير لها.

مصادر ومراجع

— Guillaume, Paul, *Introduction à la psychologie*, Vrin., 1942.
— Naville, Pierre, *La Pshychologie du comportement*, Gallimard, coll, Idées, 1963.
— Tilquin, A, *Le Béhaviorisme, origines et développement de la psychologie de réaction en Amérique*, Vrin., 1950.
— Watson, John, *Behavior, an Introduction to Comparative Psychology*, New york, 1914.
— ———, *Le Béhaviorisme*, Norton, New York, 1925.
— — *Le Béhaviorisme*, Trad. française, simone Deflandre, C.E.P.L., les classiques de la phsychologie, 1972.
— ———, *Pedagogical seminary and Journal of Genetic Psychology*, H. Holt, New York, 1915.
— — *Psychology from the Stand - point of a Behaviorist*, Lippincot, Philadelpie and Londres, 1919.
— Zazzo, René, *Psychologie et psychologues D'Amériquue*, P.U.F., 1941.

كمال بكداش

السيمياء (تيارات في السيمياء)

Trends in semiotics
Courants de sémiotique
Strömungen der Semiotik

إن المحاولات، التي تنتمي إلى مجال علم السيمياء، تعتمد على ثلاثة تيارات أساسية. ففي الدرجة الأولى، لا شك ان التقليد الفلسفي هو الذي أمد هذا العلم بأصوله، منذ نشأة الفكر اليوناني مع أرسطو وأفلاطون والرواقيين؛ بحيث ان علم الدلالة أصبح عند مناطقة العرب وفلاسفة القرون الوسطى من مقدمات المنطق التي لا غنى عنها. وقد تابع بعدهم معظم الفلاسفة، أمثال لوك ولايبنتز وهيغل، البحث في مفهوم الدلالة، إلى أن تطور إلى علم قائم بذاته مع الفلاسفة الحديثين وعلى الأخص پيرس Peirce وموريس Morris.

أما المصدر الثاني للسيمياء فهو اللسانية الأوروبية الحديثة التي وضع ركائزها العالم اللغوي فردينان دو سوسير De Saussure، والتي أغنت موضوعاتها أعمالُ جاكوبسون Jakobson وتروبتزكوي Trubetzkoy وهيلمسلاف Hjelmslev وبارت Barthes. يقوم عامة هذا التيار على تطبيق المفاهيم والمبادىء التي وضعتها اللسانية الحديثة، على مجالات أخرى من الحضارة كالانثروبولوجيا والفن التصويري والهندسة والموسيقى والأزياء الخ...

إلى جانب هذين التيارين، ثمة محاولة جديدة تنظر إلى المعطيات السابقة بمنظار نقدي، لتعيد بناء السيمياء انطلاقاً من نظرية الأفعال الكلامية speechact theory، التي أخذ بها فلاسفة اللغة العادية Ordinary language أمثال أوستن وسورل، وكذلك اعتماداً على المذهب البنائي Konstruktivismus الذي أطلقته مدرسة ارلنغن Erlangen. هذا التيار الذي يبحث فيه ترابانت J. Trabant بالتفصيل، يطرح موضوع الدلالة من الناحية العملية، كون العلامة أصلاً هي فعل إفهام.

في هذا المقال، نعرض للتيارات الثلاثة المذكورة تحت العناوين الآتية: التيار المنطقي الفلسفي، التيار اللساني والتيار البرغماتي pragmatique.

1 - التيار المنطقي الفلسفي:

يقول پيرس: «أنا، على ما أعلم، الرائد، أو بالأحرى فاتح الباب، في توضيح وكشف ما أسميه بعلم السيمياء، أعني مذهب الطبيعة الجوهرية والتنوعات الأساسية للدلالة الممكنة» (Pierce, *Collected Papers*, 5,P. 448).

وبالفعل، يُعتبر الفيلسوف الأميركي تشارلز پيرس Charles S. Pierce 1914-1839، مؤسس علم السيمياء الحديث وأول باحث منهجي فيه. فقد تسنى له أن يضبط المفهوم العام للعلامة وأن يضع أغنى قائمة لأصناف العلامات.

المقولات الكلية

يستند علم الدلالة عند پيرس على فلسفة شاملة للكون، تبدو، بسبب طبعها المغالي في التجريد والتعميم، موضع شك لأن تكون صالحة، لتأسيس نظرية المعرفة عامة والسيمياء خاصة. ومع ذلك فهي توفر منهجية سهلة لإقامة نظرية العلامة.

من خلال المقارنة بين معطيات التجربة، استطاع أرسطو أن يستخلص عشرة مفاهيم تندرج تحتها كل الكائنات؛ هذه المفاهيم خصها باسم المقولات. أعاد كانط محاولة التصنيف، لكنه، إذ انتقد أرسطو لعدم اعتماده على طريقة موثوق بها تسمح له بتعيين المقولات، توصل عبر تصنيفه للأحكام وتحليله لها، إلى اشتقاق اثنتي عشرة مقولة موافقة لها. لقد تأثر پيرس كثيراً بكانط، كما يعترف بنفسه «إن قائمتي نجمت أساساً عن استقصاء لائحة كانط» (Pierce C.P.,T.1. p. 300). لذلك فهو من جهة يحاول، كما فعل كانط أن يشتق المقولات من المفاهيم المنطقية «إذ ان المفاهيم الميتافيزيائية هي مجرد تعديل لمفاهيم المنطق الصوري، وبالتالي لا يمكن إدراكها إلا على ضوء نسق وافٍ ودقيق جداً للمنطق الصوري». (Pierce, *Collected Papers*. 1, P. 625). لكن من جهة أخرى، لا يرى پيرس مانعاً من إمكانية انتزاع المقولات من التجربة ذاتها، «فالميتافيزياء، حتى الرديئة منها، تقوم بالفعل على الملاحظة، بشكل واعٍ أم غير واعٍ. أما كون ذلك غير مجمع عليه فيعود إلى أن الميتافيزياء تعتمد على أصناف من الظواهر phenomena، تكون كل تجربة عند الانسان مشبعة منها لدرجة أنه لا يوليها أدنى انتباه». (Pierce, *Collected. Papers*., 6, P. 2.) لا شك أن شبهة التعاند في وجهتي النظر هاتين تزول إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن مقولات الفكر ذاتها تنطبق على الموجود، كما ينوه پيرس بذلك (Pierce,*Collected Papers*., 1, P.300).

في استخراج المقولات، لم ينطلق پيرس من تصنيف الأحكام بحسب الكم والكيف والحمل والجهة، كما فعل كانط، بل تعدى ذلك إلى ما هو أشمل، فوجد ان كل الأحكام، بالرغم مما بينها من اختلاف، تشترك في تركيب ثلاثي واحد هو: موضوع ـ رابطة ـ محمول. من هذا التركيب توصل الى اشتقاق مقولاته الثلاثة الشاملة التي استقرَّ أخيراً على تسميتها بصورة مجردة الأولية: firstness أو أيضاً باختصار الأول First، الثانوية secondness أو الثاني second والثالثية thirdness أو الثالث third.

فمقولة الأول هي «حال وجود ما يوجد بحد ذاته، إيجابياً ودون نسبة إلى أي شيء آخر». تنتمي إلى هذه المقولة الكيفيات الشعورية qualities feelings أي كيفيات الظواهر الحسية كالأحمر والحار والمالس...، بغض النظر عن تحققها في الزمان والمكان، أو كونها مدركة ادراكاً حسياً أو متذكرة. وبالتالي فالأوليات مأخوذة من دون اعتبار الأشياء التي تحل فيها بل من حيث هي مجرد إمكان. «تصوَّر مثلاً وعياً ليس فيه لا مقارنة ولا إضافة ولا تعدد ولا تبدل... وعياً ليس سوى خاصية ايجابية. مثل هذا الوعي قد يكون مجرد رائحة، مجرد صفير... وبالاختصار كل كيفية للشعور Feeling بسيطة وموجبة هي الممثل الحقيقي لمقولة الأول» (Pierce, *Die Festigung der überzeugung und ander Schriklen* p. 144).

مقولة الثاني هي «حال وجود ما يوجد بحد ذاته، نسبةً إلى شيء ثانٍ، لكن دون اعتبار شيء ثالث» وهي تشكل مقولة الواقع actuality أو الوجود؛ إذ ان وجود شيء ما أو حدث ما لا يمكن التحقق منه إلا بتفاعله مع شيء آخر.

أما مقولة الثالث فهي «حال وجود ما يوجد بحد ذاته، من حيث انه يوقع نسبة بين ثانٍ وثالث». تندرج تحت هذه المقولة كل الأشكال والعمليات الذهنية الواعية كالتفكير والمعرفة والتقنين والاتصال. وعلى رأس هذه الأشكال والعمليات العلامة بالذات، إذ إنها تمثل العلاقة الثلاثية على أكمل وجه، كما سيتضح لنا بالتفصيل.

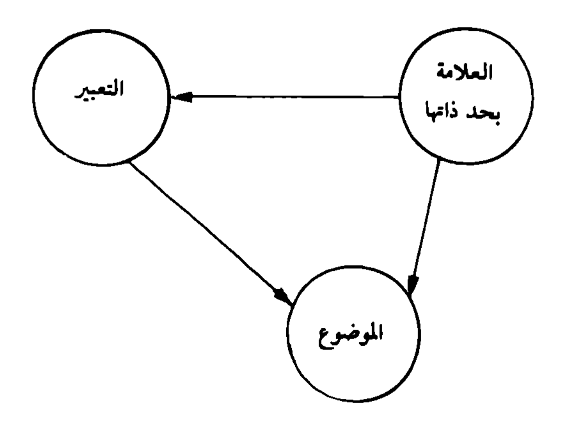
بوجه عام، نستطيع أن نُجمل مع پيرس لكل مقولة المساوقات الآتية:

الأولية	الادراك الحسي أو الاحساس	الكيفية	الصفة	الامكان
الثانوية	التجربة أو الفعل	الكمية	الموضوع الخارجي	الوجود (أي التحقق)
الثالثية	الفكر أو العلامة	التمثل (representation)	العلاقة	الضرورة

علاوة على ذلك، حاول پيرس أن يبني المقولات الثلاث على منطق المحمولات: أي بحسب التدرج، تعود مقولة الأولية إلى المحمولات الأحادية نحو «س هو أحمر»، والثانوية إلى المحمولات أو العلاقات الثنائية نحو «س أصغر من ع»، والثالثية إلى المحمولات أو العلاقات الثلاثية نحو «س تقع بين ع و ف». وبما أن سائر العلاقات الرباعية وما فوق يمكن، وفقاً لپيرس، تأديتها بعلاقات ذات حدود أقل، خلافاً للعلاقات المذكورة، ينجم عن ذلك أن المقولات الثلاث تشكل المقولات الأساسية التي لا يمكن اختزالها. فهكذا على سبيل المثال لا يمكن تحليل العلاقة الثلاثية «أ يعطي ب لِـ ج» إلى الوصل بين علاقتين ثنائيتين كقولنا «أ يتخلى عن ب» و«ب يصبح مُلْكاً لِـ ج» لأن هذا التركيب الجديد يفتقر إلى القصد الحاصل في القضية الأولى وهو أن أ يتوجه إلى ج في إعطاء ب.

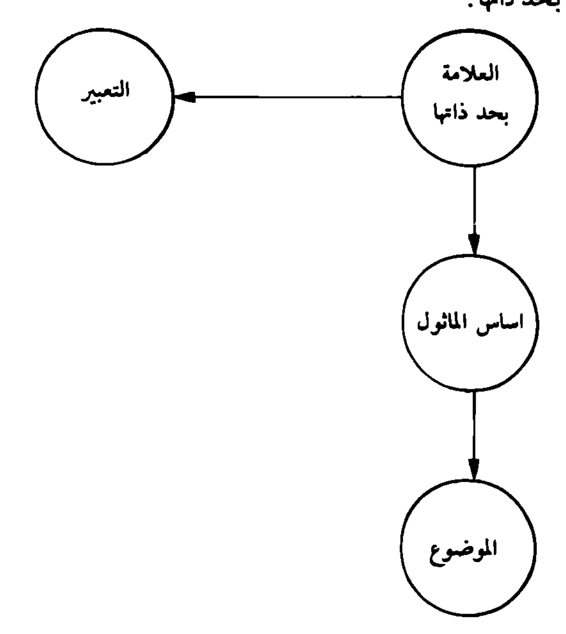
مفهوم العلامة

العلامة، التي هي نموذج لمقولة الثالثية، تشكل اذن من حيث الكنه علاقة ثلاثية بين ثلاثة اركان يطلق عليها پيرس اسماء: العلامة بحد ذاتها sign in itself، والموضوع object والتعبير interpretant:



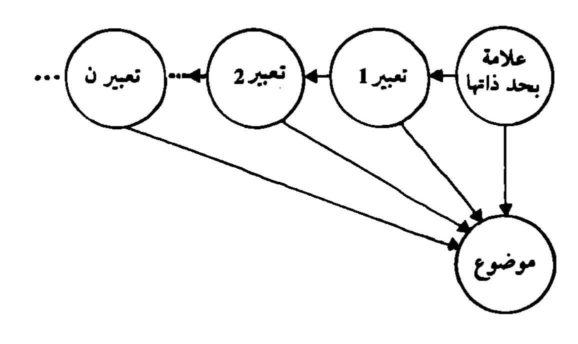
فالعلامة هي، بنظره، شيء ما قائم لشيء آخر ومدرك أو معبّر عنه من شخص ما.

هذا هو المفهوم العام للعلامة. لكن في بعض التحليلات *(Pierce, C.P., T.2, P.228)*، يضيف پيرس بأن العلامة بحد ذاتها لا تنال الموضوع مباشرة، بل من ناحية ما some respect، يسميها «أساس الماثول» the ground of the representation، والماثول عنده مصطلح مرادف للعلامة بحد ذاتها:



فهكذا مثلاً تكون العلامة المركبة «سجين القديسة هيلانة» دالة على الموضوع: نابليون الأول من حيث انه سجين الجزيرة المذكورة. أما التعبير فهو تصور آخر تبعثه العلامة في ذهن الشخص المدرك. فالتعبير interpretant إذن هو ما يصدر عن المعبِّر interpret من رد فعل ظاهراً كان، أم غير ظاهر كما هي الفكرة أو الصورة الذهنية. رد الفعل هذا، الذي يدل على الموضوع أي يعبّر عنه، يشكل بدوره علامة أخرى تستدعي تعبيراً ثانياً وهلم جرا إلى ما لا نهاية له. ولذلك يحدد پيرس العلامة بالتفصيل بأنها:

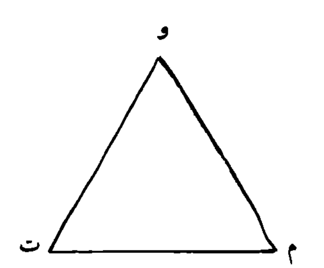
«أول first يرتبط بعلاقة ثلاثية أصيلة genuine مع ثانٍ second يسمى موضوعه، بحيث انه قادر على أن يعين ثالثاً third، يسمى تعبيره، كي يقوم (هذا الثالث) بالعلاقة الثلاثية ذاتها التي يرتبط بها بموضوعه (الأول). ... (Pierce, *C.P.*, T.2, P. 242) وهكذا إلى ما لا نهاية له. هذا التعريف يمكن تمثيله على الشكل الآتي:



في مثلنا السابق يمكن اعتبار كل التصورات التي يستدعيها القول «سجين القديسة هيلانة» أمثال: المنتصر في أوسترلتز، قائد الحملة الى مصر، زوج ماري لويز، امبراطور فرنسا؛ على التوالي بمثابة تعبير أول وتعبير ثانٍ وتعبير ثالث وتعبير رابع الخ . . . عن الموضوع: نابليون.

نسب العلامة

يستفاد مما سبق أن العلامة تقوم أساساً على علاقة ثلاثية (ل) بين ثلاث حيثيات هي على التوالي: العلامة بحد ذاتها، أو كما نريد أن نقول مع بنزي M. Bense، الوسيلة (و)، والموضوع (م)، والتعبير (ت). هذا ما يمكن إجماله بشكل مثلث:



استناداً الى هذا التحليل، يرمز بنزي إلى تركيب العلامة (ع) على النحو الآتي:

ع ⇐ ل (و، م، ت)

وبشكل أدق، للتنويه بتسلسل الحيثيات، أي بأن الموضوع يتبع الوسيلة، والتعبير يتبع الوسيلة والموضوع معاً، يؤدي بنزي العلاقة الثلاثية للعلامة (ل ع) هكذا:

ل ع ⇌ و ((⇒ م) ⇒ ت)

وبما أن كل حيثية من هذه الثلاثة تنتمي إلى إحدى المقولات التي سبق ذكرها، إذ ان الوسيلة هي من مقولة الأول، والموضوع، لكونه يعود إلى الواقع الخارجي وبالتالي يتفاعل مع بقية الوقائع، هو من مقولة الثاني، وان التعبير الذي يشكل بدوره، كما رأينا، علامة، أي أنه بتوجهه نحو الموضوع يستدعي تعبيراً ثانياً، وهو من مقولة الثالث، يحسن، على غرار بنزي، توضيح هذا الانتماء إلى المقولات باستعمال الاعداد 1 و2 و3 بدلاً من (و) و(م) و(ت)، وتحديد التركيب العلائقي للعلامة على النحو الآتي:

ل ع ⇐ ((1 ⇒ 2) ⇒ 3)

هذه الطريقة تُظهر جلياً أن التركيب المذكور يؤلف، بحسب لغة نظرية المجموعات، ثلاثية مرتبة un triple ordonné وينطوي في الوقت نفسه على عملية التوليد التي تحصل بالتتابع من 1 إلى 2 إلى 3، وعملية الفساد degeneration المعاكسة لها. كما أنها تبين أن كل حيثية من حيثيات العلامة تمثل إحدى المقولات الكلية. ولهذا فالعلامة ككل تشكل نموذجاً حقيقياً للعالم، إذ انها تتضمن كل الكائنات الممكنة التي تُتصور تحت **المقولات الثلاث**؛ فمن حيث كون العلامة وسيلة، هي جزء من العالم المادي، ومن حيث كونها موضوعاً هي جزء من عالم الأشياء والأحداث، ومن حيث كونها تعبيراً، فتنتمي الى مجال القواعد والأشكال الفكرية.

بالنسبة إلى كل حيثية من الحيثيات الثلاث، يُخضع پيرس العلامة من جديد لتفريع ثلاثي trichotomie موافق للتقسيم الثلاثي للمقولات. إذ ان كل حيثية تنطوي بدورها من جهة ما على مقولة الأول والثاني والثالث؛ أي بقول آخر على نسبة إلى الوسيلة (و) ونسبة إلى الموضوع (م) ونسبة إلى التعبير (ت). لتعيين الفروع التسعة التي تنجم عن هذه العملية، تلجأ مدرسة شتوتغارت إلى إقامة جدول ضرب على هذا النحو:

		التفريع		
		و	م	ت
حيثيات العلامة	و	و و	م و	ت و
	م	و م	م م	ت م
	ت	و ت	م ت	ت ت

أو أيضاً باستعمال الأعداد:

		التفريع		
		1	2	3
حيثيات العلامة	1	11	12	13
	2	21	22	23
	3	31	32	33

كل واحد من هذه الفروع التسعة لا يشكل بحد ذاته علامة تامة، بل لا بد له أن يدخل في التركيب مع فروع أخرى حتى يتحقق ذلك، ولذلك يطلق عليه اسم «علامة تحتية» subzeichen.

مع پيرس سوف نبحث بالتفصيل عن هذه العلامات التحتية اعني عن فروع العلامة بالنسبة إلى الحيثيات الثلاث:

1 ـ العلامة بالنسبة إلى الوسيلة:

إن العلامة من حيث هي وسيلة، أي بلغة پيرس العلامة بحد ذاتها، قد تكون مجرد ظاهرة أو كيفية بحتة، وتسمى عندها علامة كيفية Quali-sign. فكل قوام مادي للعلامة هو

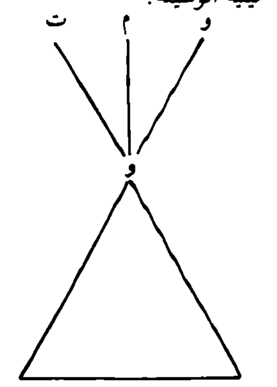
كيفية؛ من هذا القبيل الصفات الحسية كالألوان والأنغام والروائح الخ . . .

وقد تكون الوسيلة شيئاً أو حدثاً فرديين حاصلين في الخارج، وتسمى لذلك علامة عينية Sin-sign. فهكذا مثلاً تشكل إحدى الكلمات في سطر ما من صفحة كتاب مخصوص علامة عينية، حتى لو وجدت آلاف النسخ من هذا الكتاب. وكذلك كل نصبة إشارات ضوئية هي في مكانها علامة، مهما تكررت هذه النصب في شارع ما.

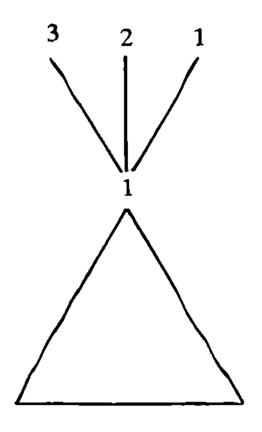
أما إذا كانت العلامة ذات طبيعة عامة فتسمى «علامات قانونية» Legi-sign. خلافاً للعلامة الكيفية والعينية، لا ترتبط العلامة القانونية بتحقق مخصوص لها بل تبقى هي ذاتها في كل تجلياتها. هكذا مثلاً كلمة بيت، بغض النظر عن تعدد لفظها أو كتابتها، هي علامة قانونية واحدة. من نوع هذه العلامات: ألفاظ اللغات الطبيعية، الرموز الرياضية والكيميائية، علامات السير، الإمارات الجوية، الشعارات الدينية كالصليب والهلال الخ . . . مما سلف نستطيع أن نتبين أن العلامة العينية ليست سوى تحقق فردي للعلامة القانونية.

إلى جانب المصطلحات التي أتينا على ذكرها، يستعمل بيرس أحياناً مصطلحات أخرى مرادفة لها هي وفقاً للتسلسل السابق tone و token و Type، وقد لاقت الأخيرتان وحدهما شيوعاً في الألسنية الحديثة. كما أنه غالباً ما يستعمل حالياً في السيمياء لهذين المفهومين أعني لـ token و Type المصطلحان: إسكيمة العلامة Zeichenschema وعيِّنة العلامة Zeichenexemplar.

بشأن التعريفات الواردة في جدولي الضرب السابقين، تقابل العلامات الكيفية والعينية والقانونية على التوالي الحروف المرتبة: (و و)، (م و) و (ت و). أي أن العلامة الكيفية (و و) تؤلف فرع الوسيلة من حيثية الوسيلة، والعلامة العينية (م و) فرع الموضوع من حيثية الوسيلة، والعلامة القانونية (ت و) فرع التعبير من حيثية الوسيلة:



أو أيضاً يقابل هذه العلامات أزواج الأعداد (11)، (12) و (13) على هذا الشكل:



2 ـ العلامة بالنسبة إلى الموضوع:

من حيث الدلالة على موضوع، يقسم بيرس العلامة إلى ايقونة icon وشاهد index ورمز symbol. ونعني هنا بالموضوع أي شيء ما يمكن الدلالة عليه أو تسميته.

فالأيقونة، وفقاً لبيرس، هي علامة تدل على موضوعها من حيث انها ترسمه أو تحاكيه. وبالتالي يُشترط فيها أن تشاركه ببعض الخصائص، أي أن تمثله من جهة التشابه ما بينهما. لكن بالرغم من أن التشابه يفترض تعلق الأيقونة بصفات معينة من الشيء المدلول، فعن ذلك لا يلزم بالضرورة أن تكون الايقونة متوقفة على وجود موضوع خارجي معين، إذ كثيرة هي الايقونات التي لا تدل إلا على موضوعات وهمية أو متخيلة كما في بعض الرسوم (صورة العنقاء) والمسرحيات والأفلام؛ ناهيك عن أنه في أغلب الأعمال الابتكارية تسبق عادة النماذج والتصاميم الموضوع المنوي انجازه. من أمثال الأيقونة: الصور والرسوم والنماذج والبنيات والتصاميم والاستعارات والتوابع والمعادلات والأشكال على أنواعها (الأشكال المنطقية، الأشكال الشعرية، . . .). بالطبع، لا تؤلف مفردات اللغة بالدرجة الأولى ايقونات، إنما هيئة تركيب المفردات، أي المبنى، من حيث انها تطابق ترتيب الموضوعات تدخل ولا شك تحت صنف الايقونة.

يمكن ابدال ايقونة بايقونة لها تصوّرها، وهكذا إلى ما لا نهاية له. فمثلاً تكون الصورة الفوتوغرافية للوحة الجوكوندا ايقونة الأيقونة، ونسخة عن الصورة الفوتوغرافية ايقونة ايقونة الايقونة. في مثل هذه الحال، يخص بيرس الايقونة من الدرجة الأولى باسم الايقونة الأصلية genuine، أما التي من درجة

أعلى فينعتها بالايقونات الفاسدة أو المنحدرة degenerate.

تمتاز الدلالة الايقونية عن غيرها في أنها تصلح لأن تكون وسيلة دولية للتواصل والتفاهم، وهو أمر شائع في كثير من الميادين، كما في تصميم المدن والخرائط الجغرافية والتخطيطات العلمية الخ... إنما هذا لا يعني أن العلامات الايقونية لا تحتاج إلى تفسير، بل على غرار سائر العلامات يمكن توضيحها وشرحها بعلامات أخرى.

إن الايقونة لا تقتصر، كما يوصي اصل المصطلح، على ما هو مرئي، بل توجد في أي تشابه او تلاؤم يقع بين مختلف المعطيات الحسية من مشموم ومسموع ومطعوم. فكما أن مثلاً صورة عبد الوهاب الفوتوغرافية هي ايقونة للمطرب، كذلك تسجيل لصوته يمثله بهذا المعنى، إذ ان التسجيل يظهر تشابهاً من وجهة ما مع المدلول.

أما الشاهد index (أو أيضاً ما يمكن تسميته بالدليل بالمعنى الخاص) (ابن سينا، **النجاة**، **المنطق** فصل في الدليل ص 59) فيختص بعلاقة المجاورة بينه وبين الموضوع. وبسبب هذه العلاقة المباشرة مع الموضوع، كان من طبيعة هذا الأخير أن يكون فرداً أو حدثاً مخصوصين متعينين في المكان والزمان. من أمثلة الشاهد: الدخان بالنسبة إلى النار، النصب التي تعطي ارشادات عن الطريق، التصبيع، الأسهم، الأعداد الترتيبية ordinal، أسماء العلم، أسماء الاشارة، ضمائر الوصل، الخ...

يُحتاج إلى الشاهد عند كل تعيين لشيء ما. فأية معلومات عن الواقع الخارجي لا بد لها وأن تتضمن بعض الشواهد، إذ من دون هذه لا يمكن الفصل بين الحقيقة والخيال. وبالتالي فالشواهد تخص مجال التجربة الخارجية.

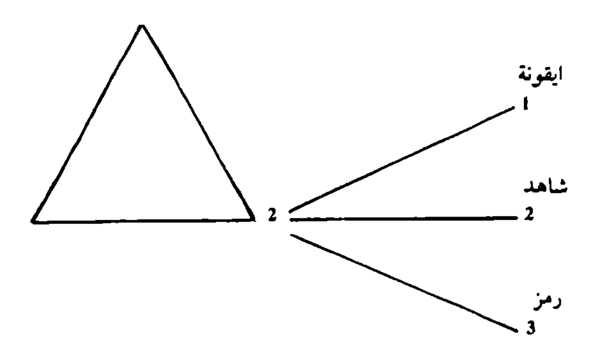
قد يدل الشاهد على موضوعه بطريقة بعيدة وذلك بأن يتوسط بينهما شاهد آخر أو أكثر. فالدخان شاهد على النار، وهذه بدورها قد تكون شاهداً على وجود بيت. بهذا الاطار يميز پيرس نوعين من الشواهد: شاهد أصلي يرتبط مباشرة بموضوعه وشاهد منحدر؛ فهكذا مثلاً تشكل الطريق التي تؤدي إلى مدينة ما شاهدا أصلياً على المدينة، بينما اشارة السير التي تدل على هذه المدينة هي شاهد منحدر، وبنوع عام كل الشواهد اللغوية ليست أصلية؛ ذلك أن أسماء العلم، على سبيل المثال، ليس لها اتصال مباشر بموضوعها، وبالتالي فهي تقوم بدور الشاهد فقط من حيث انها تمكن من تعيين الشخص. فإذا كان الشخص غير معروف من السامع، احتاج هذا الأخير إلى شواهد أصلية كمحل الاقامة وتاريخ الولادة والامضاء الخ... حتى يتم له تعيين الشخص.

وأخيراً، الرمز هو علامة تدل على موضوعها، لمجرد الوضع، دون أن تكون هناك علاقة شبه أو مجاورة كما هي الحال مع قسيميه: الايقونية والشاهد. قد استعمل پيرس كلمة symbol بهذا المفهوم المغاير لما هو شائع، استناداً إلى تركيب الكلمة اليونانية من δύν و Bολον، ويُقصد به حرفياً ما يقع ـ مع، وبالتالي مجازاً، ما يُتواضع أو يُتفق عليه. بما أن الرمز لا يتصل مباشرة بموضوع معين، فهو لا يدل على فرد أو حدث متعلقين بالزمان والمكان، بل يرجع إلى موضوع عام. من هذا القبيل مثلاً كلمة «بيت» التي تستعمل للدلالة على أي بيت بالرغم من الاختلافات القائمة بين البيوت المتعددة.

مثلما يفعل پيرس فيما يخص الايقونة والشاهد، يميز أيضاً في هذا المجال بين الرموز الأصلية والرموز المنحدرة. تنتمي إلى الرموز المنحدرة الكلمات الكلية الدالة على فرد مخصوص، مثل كلمة شمس التي تنحصر في الدلالة على شيء واحد مع عدم امتناع وجود شموس أخرى. وكذلك تنتمي إلى هذا النوع الكلمات المجردة مثل «الانسانية» التي تعني مجموعة الناس ككل موحد. بالطبع، لا يتم تعريف الرمز إلا بالاستعانة أخيراً بالعلامات الأخرى، أي الشواهد والايقونات؛ إذ لا بد في النهاية من الاشارة إلى الأشياء المقصودة بالرمز أو إلى صور مشابهة لها.

لا يمكن انكار الأهمية الكبيرة للرموز في سائر ميادين المعرفة، إذ هي قادرة على تمثيل كل الموضوعات والأحداث واظهار العلاقات القائمة ما بينها، خصوصاً في مجال العلوم الجازمة.

وفقاً لجدول الأرقام السابق، يتحدد كل من الايقونة والشاهد والرمز على التوالي بهذه الأزواج من الأعداد: (21)، (22)، (23). بحيث ان الايقونة تشكل نسبة العلامة إلى الموضوع من الدرجة الأولى، والشاهد نسبة العلامة إلى الموضوع من الدرجة الثانية والرمز من الدرجة الثالثة:



إن هذه القسائم الثلاث، أعني الايقونة والشاهد والرمز، يجب أن تؤخذ بمثابة متوالية توليدية تماماً كما هي حال حيثيات العلامة الثلاث أي الوسيلة والموضوع والتعبير، بشكل أن الشاهد يستند إلى الايقونة، والرمز يستند إلى الشاهد وإلى الايقونة معاً.

فيما يخص فروع كل من الحيثيتين، حيثية الوسيلة وحيثية الموضوع، يمكن مزجها على النحو الآتي:

إذا أخذنا بعين الاعتبار تسلسل الحيثيات أي قدمنا هنا حيثية الوسيلة على حيثية الموضوع، وإذا طبقنا، عند المقارنة بين فروع حيثية ما وفروع حيثية أخرى، المبدأ:

1 ← 2 ← 3

أي أن المقولة الثالثة تستلزم الثانوية وهذه بدورها تستلزم الأولية، كما يقع مع الجهات المساوقة لهذه المقولات، اعني:

الضرورة ← الوجود ← الامكان

نحصل على هذه التراكيب:

فروع حيثية الوسيلة	فروع حيثية الموضوع
11	21
12	21
12	22
13	21
13	22
13	23

هذه العلاقات الست تشير إلى أن العلامة الكيفية (11) لا يمكن أن تكون بالنسبة إلى الموضوع إلا ايقونية (21)، وأن العلامة العينية (12) قد تكون ايقونية (21) وقد تكون شاهدية (22) أيضاً. أما العلامة القانونية (13) فقد تكون ايقونة (21) أو شاهداً (22) أو رمزاً (23) كذلك.

3 ـ نسبة العلامة إلى التعبير:

بالنسبة إلى التعبير يميز پيرس أيضاً ثلاثة فروع، يستعير لها المصطلحات من المنطق التقليدي. وهذه الفروع يسميها على التوالي Rhema و dicent و argument.

يقابل مصطلح الـ Rhema حرفياً في المنطق عند العرب لفظة «مفردة» لكن، بما أن پيرس يستعمله بمعنى أعم يشمل المفردة وكل مركب ناقص من المفردات، فإن لفظة التصور، الشائعة أيضاً في المنطق العربي، تنطبق تماماً على هذا المصطلح. فالتصور اي الـ Rhema إذن يعني في هذا المجال كل علامة مفردة أو مركبة لا تصلح لأن تكون حكماً بل فقط حدّاً في الحكم. وهي بالتالي لا تحتمل لا الصدق ولا الكذب. من هذا القبيل المحمولات البسيطة مثل أسمر والمحمولات المركبة مثل طويل الشعر، والاستعارات مثل أسد بدلاً من سمير، والعينات والعناصر الزخرفية والهيكليات الخ . . . .

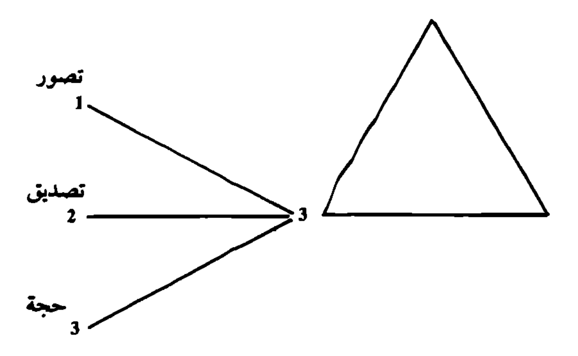
أما كلمة dicent التي تعني حرفياً: القول، فإنها تختص عملياً بقسم من القول الذي هو تام، ولا تنطوي على القول المسمى بالناقص، الذي يندرج تحت مفهوم الـ Rhema. لذلك سوف نصطلح على تسميتها بالعربية بلفظة التصديق الموافقة لها على مستوى المعاني والمقابلة للتصوّر في المنطق العربي. يحدد پيريس الـ dicent أي التصديق بأنه علامة قابلة للحكم أي أنها تقبل الصدق أو الكذب. وهي بهذا المعنى مركب لا يحتاج إلى الزيادة، أو كما يقول مناطقة العرب: «مركب يصح السكوت عليه». خارج اللغة حيث التصديق يتحقق كما هو واضح في القضية، نجد في مجال الهندسة المعمارية مثالاً للتصديق في واجهة البناية، إذ ان الواجهة تؤلف وحدة مغلقة تامة يمكن أن يُحكم فيها بالسلب أم بالايجاب.

وأخيراً، الحجة argument هي تأليف من العلامات لا يتعلق سوى بالقواعد، وهي أكمل سائر العلامات، من وجهة البنية تعتبر الحجة صحيحة أي دائمة الصدق. هكذا مثلاً تنتمي إلى الحجج الأقيسة المنطقية، نحو:

أ هو ب
ب هو ج
____
أ هو ج

وكذلك الأشكال الشعرية كالموشحات وغيرها. فيما يخص هذا الفرع من التعبير، يستحيل أن تكون النسبة إلى الموضوع إلا رمزية، وبالطبع لا تكون عندها الوسيلة المستعملة سوى علامة قانونية legi-sign. فالحجة إذن هي تأليف بالوضع يتطلب دلالة وضعية.

مما سبق، يتضح أن كل واحد من فروع العلامة بالنسبة إلى التعبير، أي التصور والتصديق والحجة، يتمثل على التوالي بالأزواج الآتية: (31)، (32) و (33):



كما تم لنا فيما يخص فروع حيثية الوسيلة وفروع حيثية الموضوع، يمكن أيضاً الحصول على التراكيب التالية بين فروع حيثية الموضوع وفروع حيثية التعبير، بعد تحقيق الشروط التي سبق ذكرها:

فروع حيثية الموضوع	فروع حيثية الوسيلة
21	31
22	31
22	32
23	31
23	32
23	33

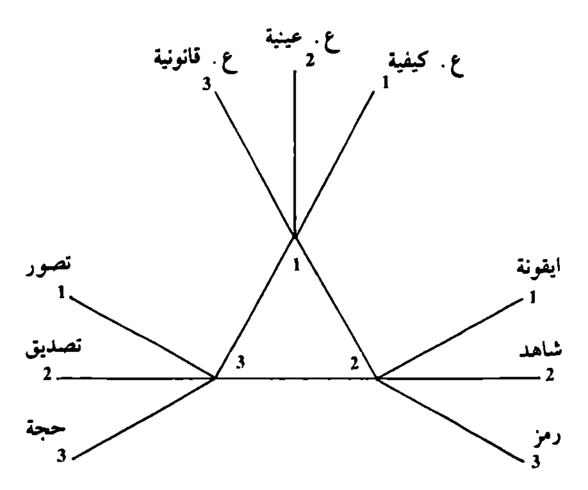
وعليه، لا يصح التعبير عن الايقونة إلا بطريقة تصورية، بينما التعبير عن الشاهد يجوز أن يتحقق تصورياً أو تصديقياً. وأما التعبير عن الرمز فإنه يمكن ان يجمع بين التصور والتصديق والحجة.

اصناف العلامات classes of signs

إن تصنيف العلامات عند پيرس لا يعتمد على احصاء العلامات المسماة في لغة ما أو على الخصائص الخارجية، بل ينطلق من قوام الكائنات نفسها.

كما اتضح لنا، تتركب كل علامة من ثلاثية triade من الحيثيات. ولما كانت كل حيثية تحتمل بدورها تثليثاً من الفروع trichotomie بحيث ان مجمل العلامات التحتية sub-sign كما في الشكل أدناه:

فإننا بالتالي نعني مع پيرس بصنف العلامة كل مركب من ثلاث علامات تحتية، كل واحدة منها تنتسب إلى حيثية مختلفة. فهكذا مثلاً يشكل المركب من علامة عينية وايقونة وتصور صنف علامة.



من الوجهة الرياضية البحتة يمكن الحصول على $3^3 = 27$ مركب. لكن بسبب الشروط الموضوعة من ترتيب الحيثيات واستلزام الفروع بعضها لبعض أي: 3 ← 2 ← 1، تنحصر الأصناف بعشرة فقط. للحصول على هذه الأصناف، يمكن الجمع بين قائمتي المركبات من فروع العلامة بالنسبة إلى الوسيلة والموضوع من جهة، ومن فروع العلامة بالنسبة إلى الموضوع والتعبير من جهة أخرى، مع توحيد فقط ما هو مشترك من فروع العلامة بالنسبة إلى الموضوع على هذا النحو:

فروع حيثية الموضوع +		فروع حيثية الوسيلة +	
فروع حيثية الوسيلة		فروع حيثية التعبير	
11	21	21	31
12	21	22	31
12	22	22	32
13	21	23	31
13	22	23	32
13	23	23	33

فتتأتى لنا أصناف العلامات الآتية بترتيبها وأسمائها كما وردت عند پيرس، وهي:

I	11-21-31	علامة تصورية ايقونية كيفية
II	12-21-31	علامة تصورية ايقونية عينية
III	12-22-31	علامة تصورية شاهدية عينية
IV	12-22-32	علامة تصديقية شاهدية عينية
V	13-21-31	علامة تصورية ايقونية قانونية
VI	13-22-31	علامة تصورية شاهدية قانونية
VII	13-22-32	علامة تصديقية شاهدية قانونية

VIII	13-23-31	علامة تصورية رمزية قانونية
IX	13-23-32	علامة تصديقية رمزية قانونية
X	13-23-33	علامة حجية رمزية قانونية

من الملاحظ أن تسلسل أسماء العلامات التحتية في كل صنف من العلامات يتبع ترتيب الأرقام من اليسار إلى اليمين وهو الترتيب المعاكس لما هو متعارف عليه. لكن هذا لا يضير إذ ان المركبات، بعد الحصول عليها على الطريقة المذكورة، تبقى هي ذاتها إذا بدلنا ترتيب الأزواج.

حتى لا نبقى على مستوى التعميم، فلنشرح كل واحد من هذه الأصناف بالتفصيل:

I العلامة التصورية الايقونية الكيفية:

الثلاثية (31-21-11) تسند العلامة الكيفية إلى ايقونة بالنسبة إلى الموضوع، وإلى تصور بالنسبة إلى التعبير. وبالفعل فالعلامة الكيفية، كاللون الأحمر مثلاً، لا يمكن أن تدل على موضوعها إلا لشبه ما وبالتالي لا يمكن أن تكون إلا ايقونية. وفوق ذلك، بما أن الكيفية هي إمكانية بحتة، فهي لا تستطيع أن تكون إلا علامة على الماهية أي تصوراً.

II العلامة التصورية الايقونية العينية:

هذا الصنف هو شيء أو حدث من التجربة، يدل على موضوعه من بعض كيفياته، لذلك، أي لكونه ايقوني، فهو لا يمكن إلا أن يكون تصورياً. مثال ذلك تخطيط diagram فردي ما، كتخطيط حرارة مريض معين.

III العلامة التصورية الشاهدية العينية:

هي شيء أو حدث من التجربة المباشرة، يدل على موضوعه لعلية ما بينهما، مثل الصرخة الفجائية التي تنم عن ألم أو فرح الخ . . .

IV العلامة التصديقية الشاهدية العينية:

هي شيء أو حدث من التجربة المباشرة، يخبر، بقدر ما هو علامة عن موضوعه الذي هو واقع حالي. وهذا بالطبع لا يمكن أن يحصل إلا إذا كان الشيء أو الحدث متأثراً بالموضوع. مثال ذلك دوّار أو ميزان الريح الذي يخبر، بوضعه الحالي، عن اتجاه الريح الفعلي.

V العلامة التصورية الايقونية القانونية:

هي قانون عام أو نمط؛ كل واحد من تحققاته الفردية يمتلك كيفيات تخوله أن يثير في ذهن المعبِّر interpret صورة عن موضوعه. من هذا القبيل التخطيط العام الذي لا يتعلق بحالة فردية معينة، بل ينطبق على سائر الحالات المشابهة مثل التخطيط العام للحرارة الناجمة عن الحصبة.

VI العلامة التصورية الشاهدية القانونية:

هي قانون عام أو نمط، كل واحد من تحققاته الفردية مرتبط أو متأثر بموضوعه، بشكل أنه يوجه الانتباه إلى هذا الموضوع. مثال هذه العلامة ضمائر الاشارة.

VII العلامة التصديقية الشاهدية القانونية:

هي قانون عام أو نمط، يفيد خبراً ما عن موضوعه ويدفع المعبِّر إلى العمل أو الأخذ بالقرار. من أنواع ذلك إشارات السير والأوامر الخ . . .

VIII العلامة التصورية الرمزية القانونية:

هي علامة مرتبطة بموضوعها بواسطة اقتران المعاني الكلية general ideas. فكل اسم عام مثل «بيت» أو «شجرة» هو من هذا الصنف.

IX العلامة التصديقية الرمزية القانونية:

هي علامة ترتبط بموضوعها بواسطة اقتران المعاني الكلية، كي تفيد خبراً عن هذا الموضوع. مثالها: القضايا المعهودة نحو «الوردة حمراء» و «الفلاسفة مجتهدون» الخ . . .

X العلامة الحجية الرمزية القانونية:

هي علامة مؤلفة من مركب تام وقياسي من العلامات. خلافاً للعلامة السابقة، لا يجري فيها تحديد الموضوع، بل تحديد التركيب الحاصل بين العلامات التي تخبر عن الموضوع (أي العلامات التصديقية الرمزية القانونية). هذا النوع من العلامات الحجية هو دائم الصدق أي صحيح. مثالها: الأقيسة والبراهين المنطقية، الأشكال الشعرية الخ . . .

لإبراز التقارب بين هذه الأصناف، يرتبها بيرس في جدول على شكل المثلث الآتي:

X	VIII	V	I
علامة حجية رمزية قانونية	علامة تصورية رمزية قانونية	علامة تصورية ايقونية قانونية	علامة تصورية ايقونية كيفية
IX	VI	II	
علامة تصديقية رمزية قانونية	علامة تصورية شاهدية قانونية	علامة تصورية ايقونية عينية	
VII	III		
علامة تصديقية شاهدية قانونية	علامة تصورية شاهدية عينية		
IV			
علامة تصديقية شاهدية عينية			

2 ـ التيار اللساني:

إلى جانب بيرس Pierce، يُعتبر دو سوسير De Saussure من مؤسسي علم السيمياء. ففي مجموعته التي طُبعت نقلاً عن طلابه باسم **محاضرات في اللسانية العامة**، كان غرضه، كما هو معروف، البحث في علم اللسانية عن أسس بنيوية، ولم يكن يهدف مباشرة إلى إقامة علم السيمياء. لكنه، عندما حاول ايجاد موقع لعلم اللسانية بين سائر العلوم، قادته المقارنة بين اللغة وأنساق العلامات الأخرى، مثل أبجدية البكم والاشارات العسكرية والطقوس الرمزية وطرق الآداب الخ...، إلى «تصور علم يبحث في حياة العلامات ضمن الحياة الاجتماعية، ويشكل جزءاً من علم النفس الاجتماعي، وبالتالي من علم النفس». (De Saussure, *Cours de linguistique générale*,. p. 33.). هذا العلم، يقول دو سوسير، «سوف نطلق عليه اسم السيميولوجيا (من اليونانية semeion أي علامة). فهو سيعلمنا ما هو قوام العلامات وما هي القوانين التي تحكمها. لكن بما أنه لا يزال غير حاصل فإننا لا نعرف ماذا سوف يكون. إنما له الحق في الوجود ومكانه محدد مسبقاً. أما اللسانية فهي ليست سوى جزء من هذا العلم العام، وعليه فالقوانين التي تكتشفها السيميولوجيا يمكن تطبيقها على اللسانية، وهكذا تكون هذه الأخيرة قد وجدت ارتباطها بمجال معين بين مجموعة الوقائع الانسانية». (De Saussure, *Ibid.* P. 33).

اذن، بالرغم من أن دو سوسير لم يبنِ علم السيميولوجيا المرتجى، إلا أن بعض المفاهيم والتمييزات الأساسية التي وضعها لعلم اللسان، وعلى الأخص مفهوم العلامة، جرى تطبيقها من قبل أتباعه، لكون اللغة النسق الأكثر تعقيداً وشيوعاً، على مجالات أخرى من العلامات. (De Saussure, *Ibid.*, P. 101).

تعريف العلامة

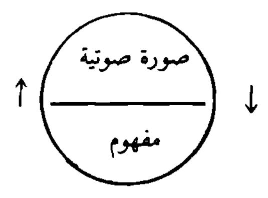
ينطلق دو سوسير، في تعريفه للعلامة اللفظية، من نقد التصور الزاعم بأن اللغة ليست سوى لائحة من المفردات المقابلة لعدد مماثل من الأشياء. «فالعلامة اللفظية لا تربط بين الشيء والاسم، بل بين المفهوم والصورة السمعية image acoustique. وهذه الصورة ليست صوتاً مادياً، أي شيئاً فيزيائياً بحتاً، بل الأثر النفسي لهذا الصوت، أي التمثل الذي تمنحنا إياه شهادة حواسنا عن هذا الصوت». (De Saussure, *Ibid.*, P. 98).

يتضح من هذا أن دو سوسير يعتمد على التمييز بين مستويين: النفسي pshychique والمادي matériel. فعلى المستوى النفسي يكون حصول الصورة السمعية والمفهوم، أما على المستوى المادي فيوجد الصوت المادي والشيء chose الخارجي، أي ما يُعرف حالياً باسم «المرجع» référent:

المستوى النفسي: الصورة السمعية —— المفهوم

المستوى المادي: الصوت المادي —— الشيء (الخارجي).

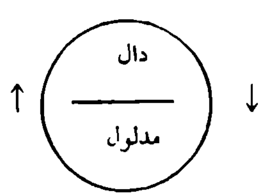
وبالتالي، وفقاً لدو سوسير، تختص العلامة باقتران حدّي المستوى النفسي، أي الصورة السمعية والمفهوم. وهذا الاقتران انما يحصل بشكل يستحيل معه تحقق أحد الحدين دون الآخر. فالأمر الوحيد المتحقق بالفعل entité concrète هو العلامة، وما اعتبار كل حد على انفصال سوى تجريد محض. إذن، العلامة اللفظية هي «أمر نفساني ذو وجهين». (De Saussure, *Ibid.*, P. 99).



فهي، حسب تشبيه دو سوسير لها، كالورقة التي لا يمكن تمزيق احدى صفحتيها دون إتلاف الأخرى.

تجنباً للإشكالات الناجمة عن إطلاق البعض اسم «العلامة» على الصورة الصوتية، يقترح دو سوسير أن يسمي كلاً من

الحدّين بكلمات متضايفة. وهكذا يستبدل مصطلح الصورة الصوتية بـ الدال signifiant، ومصطلح المفهوم بـ المدلول signifié. لا ريب أن معنيي الدال والمدلول هما على وجه من العموم، يُتيح تطبيقهما ليس على الألفاظ؛ أي العلامات اللغوية، فحسب، بل على سائر العلامات. وعليه، من وجهة نظر دو سوسير، يصبح تعريف العلامة، أية علامة على الاطلاق، بأنها اقتران بين الدال والمدلول على النحو الذي سبق ذكره:



في محاضراته في اللسانية العامة، يقتصر غرض المؤلف على العلامات اللغوية، أي الألفاظ. لذلك يرى فيها، بالإضافة إلى خصائص التعريف العام، هاتين الميزتين: من ناحية، العلامة اللغوية هي اتفاقية أو اختيارية arbitraire، ومن ناحية أخرى هي خطية linéaire، فكون العلامة اتفاقية أو اختيارية لا يُراد به، كما يحتمل معنى الكلمة الإفرنسية arbitraire، ان الربط بين الدال والمدلول هو رهن إرادة الفرد، بل المقصود أن العلاقة بين طرفي العلامة هي علاقة لا تجد لها مبرراً immotivé في الطرفين، كما هي الحال في الإيماء Pantomime، بل تنجم عن عادة جماعية habitude collective (De Saussure, *Ibid.*, P.100) فمن الواضح مثلاً أنه ليس بين معنى كلمة باب ولفظتها من علاقة داخلية؛ إذ ان المعنى نفسه يؤدي عند جماعاتٍ أخرى بـ « door » و « Porte » الخ؟. أما الميزة الثانية فتعود الى العلامة اللغوية، لأن الدال فيها يتصف، من حيث تعاقب ألفاظ، بكونه زمنياً، أي ممتداً على بعد واحد. وهذا ما يظهر مباشرة حين تمثيل الدال بالكتابة.

مما سبق نستخلص ما يلي: ثمة أربعة أمور يجب التمييز ما بينها، وهي: الصورة السمعية، المفهوم، الصوت المادي، الشيء الخارجي. أما العلامة فتلتئم فقط من الصورة السمعية والمفهوم Concept (أي التصور)، الذي هو أيضاً صورة ذهنية. وبالتالي فالعلامة، كما يعبر عن ذلك دو سوسير، هي صورة بحتة وليست جوهراً substance.

التعبير والمضمون

استناداً إلى طروحات دو سوسير، ينطلق العالم اللساني الدانماركي هيلمسلاف Hjelmslev بوجه عام من مستويين للغة: مستوى التعبير ومستوى المضمون. وبما أن كل لغة تنفرد عن غيرها على كل واحد من المستويين، إذ انها تنفرد من جهة بالأصوات التي تختارها لإفادة المعنى، ومن جهة أخرى بطريقة تركيب الألفاظ التي تؤدي بها المعنى، يميز هيلمسلاف، بالنسبة لكل مستوى، بين الجوهر substance وبين الصورة (أو الشكل) forme.

فهكذا مثلاً على مستوى المضمون، نستطيع أن نتحقق أن السلسلات التالية من عدة لغات: (Hjelmslev, L., *Prolégomènes à une théorie du langage,..* P. 69).

لست أعرف	(عربي)
I do not Know	(انكليزي)
Je ne sais pas	(فرنسي)
naluvara	(اسكيمو)

تشترك في مقصود معين واحد، بالرغم من الاختلاف في التراكيب (إذ ان النفي يؤدي باللغة العربية بفعل ناقص، بينما بالانكليزية بحرف not مسند إلى الفعل do، وبالفرنسية بحرفين ne ..pas الخ . . .). هذا المقصود المشترك يطلق عليه هيلمسلاف اسم المادة أو المعنى (دانمركي: Mening، انكليزي: purport).

وكذلك إذا قارنا من حيث التقطيع بين لغات مختلفة، مثلاً بين: (المرجع ذاته، ص 72).

عربي	فرنسي	الماني	دانمركي
شجرة	arbre	Baum	trae
خشب	bois	Holz	skov
حرش		Wald	
غابة	forêt		

نجد أن كل لغة تنفرد عن الأخرى في كيفية فرزها للمنطقة الدلالية المقصودة ذاتها. فالمادة غير المتعينة واحدة أما الصور والأشكال التي تتعاقب عليها فمختلفة.

وكذلك، بالنسبة لمستوى العبارة، نجد التمييز نفسه. فكل لغة تختار من المنطقة الصوتية الحروف المناسبة لها ولا تقبل إلا

بعضاً من التنويعات الممكنة لهذه الحروف. هكذا مثلاً، إذا قابلنا بين تقطيع المجال المتصل للحروف الصوتية voyelle في اللغة العربية وبعض اللغات الأخرى، نلاحظ أن العربية لا تفصل في هذا المجال إلا بين ثلاثة حروف، بينما تلك اللغات تقر بخمسة أو أكثر:

رَ	رِ		رُ	
a	i	e	u	o

إذن كل مستوى من مستويي العبارة والمضمون يفترض من ناحية صورة أو شكلاً ومن ناحية ثانية مادة أو معنى. فالمادة بحد ذاتها، أي بالاستقلال عن أي استعمال لغوي، هي مبهمة غير متعينة، ولا يمكن أن توجد إلا متلبسة بصورة ما، حالها حال غيمة أو قبضة من الرمل، تتعاقب عليها أشكال عديدة، مع استحالة وجودها دون الشكل. (المرجع ذاته، ص 70). فالمادة حين تلبسها بالصورة يطلق عليها هيلمسلاف اسم الجوهر substance، وبقول آخر ليس الجوهر سوى تجلي المادة في الصورة.

من الواضح أن ما يهم مستويي العبارة والمضمون هما الصورة والجوهر، إذ ان المادة تقع خارج أي استعمال لغوي. من هنا التمييز بين أربعة علوم، يبحث كل منها في قسيم من أحد المستويين. فجوهر العبارة الذي هو واحد بالنسبة لكل اللغات هو موضوع الفونيطيقا phonétique و phonetics؛ أما صورة العبارة التي تكوّن نسقاً خاصاً بكل لغة على حدة فيبحث فيها علم الفونولوجيا أو علم اللفظيات phonologie و phonemics. وبالنسبة للمضمون، فصورته هي موضوع علم المبنى grammaire الخاص بلغة ما، أما جوهره فيختص به علم المعنى:

مستوى العبارة		مستوى المضمون	
جوهر العبارة	صورة العبارة	صورة المضمون	جوهر المضمون
الفونيطيقا	الفونولوجيا	علم المبنى	علم المعنى

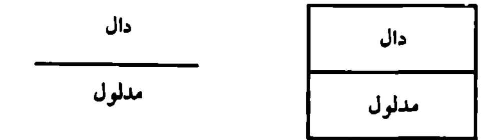
اللسانية

بالنسبة لمدرسة كوبنهاغن، لا يتضمن علم اللسان بالمعنى الحصري، من كل واحد من المستويين، سوى الصورة. إذ ان هيلمسلاف، على غرار دو سوسير، يفهم اللغة بأنها صورة مميزة مرتبة بين جوهرين: جوهر العبارة وجوهر المضمون.

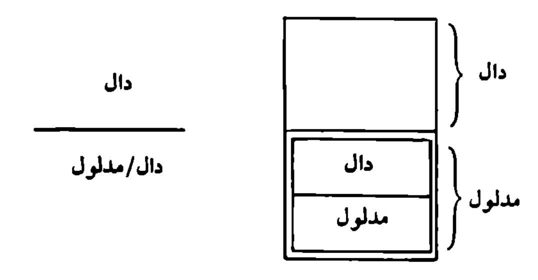
الدلالة الأصلية والدلالة التبعية

dénotation et connotation

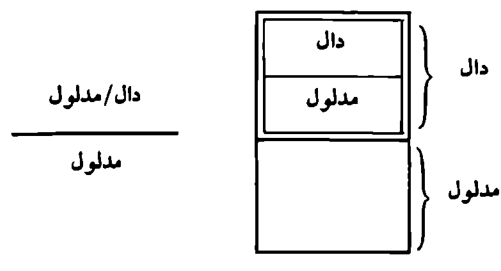
التقابل بين الدلالتين: الأصلية والتبعية، أصبح شائعاً مع رولان بارت في كتابه **مبادىء السيمياء**. ولقد استقى بارت هذه الدلالات عن هيلمسلاف. فالألسني الدانماركي، استناداً إلى الفصل بين مستوى العبارة ومستوى المضمون، يميز بصورة عامة بين ثلاثة أنواع من اللغات أو السيمياءات sémiotiques (Hjelmslev, L., *Prolègomènes à une théorie du langage. pp. 144 —...)*. فالسيمياء الدالة دلالة أصلية هي التي لا يكوِّن أي واحد من مستوييها سيمياء بدوره، كما هي حال اللغات في استعمالها العادي حين تصف العالم الخارجي. ويجري تمثيلها على النحو الآتي:



تبقى امكانيتان بالإضافة إلى مستويي السيمياء من حيث التركيب؛ فإما أن يشكل المدلول بدوره سيمياء، ويكون بالتالي مركباً من دال ومدلول، وفقاً لهذا التمثيل:



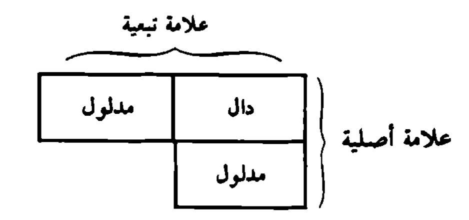
وإما أن يكون تركيب الدال على نمط الذكور، أي هكذا:



فالإمكانية الأولى تسمى «سيمياء ما ورائية أو فوقية أو أيضاً من الدرجة الثانية métasémiotique»، إذ هي سيمياء تتكلم عن سيمياء. مثال ذلك علم النحو الذي يتناول بالبحث لغةً ما.

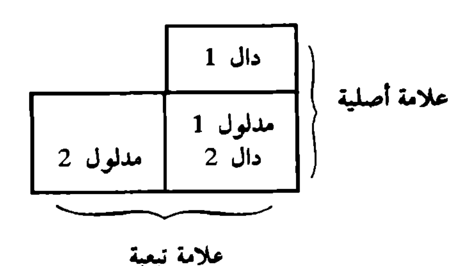
أما الامكانية الثانية فهي ما يسميها هيلمسلاف بالسيمياء أو اللغة ذات الدلالة التبعية sémiotique connotative. هذا النوع من السيمياء، بمفهوم الألسني الدانمركي، ينطوي على ظواهر مختلفة تتعلق بشكل ما بمستويات اللغة. من هذا القبيل، مثلاً، دلالة اللحن على الاستفهام أو التعجب أو الشك الخ . . .، ودلالة التركيب على أن القول هو شعر أو نثر، ودلالة الأسلوب على كونه ابداعياً أو تقليدياً أو سوقياً، ودلالة اللهجة على كون المتكلم لبنانياً أو مصرياً، مدنياً أو ريفياً الخ . . .

إن حشر كل هذه الظواهر تحت عنوان اللغة التبعية، كما ورد تعريفها، لا يخلو من الخلط والالتباس، فبعض العلامات المذكورة في هذا المجال لا تقترن باللغة الموضوعية langue-objet ككل، بل بدال هذه اللغة فقط على هذا النحو:



ومثاله دلالة اللفظ الحلقي للجيم على كون المتكلم مصرياً.

كذلك، لا نسلّم أن الكنايات المعهودة تندرج تحت التعريف المذكور للغات التبعية، ففي قولنا مثلاً «فلان سميك النظارات» كنايةً عن أنه مثقف، يرتبط المدلول «مثقف» بالمضمون «سميك النظارات»، وليس هو بالعلامة المركبة من العبارة والمضمون معاً، على ما يظهر في التمثيل الآتي:



إذ انه، في الواقع الخارجي المستقل عن اللغة اللفظية، قد تتحقق العلامة الثانية دون الأولى. بل أكثر من هذا، فإن بعض الأمثلة التي ترد في هذا المجال لا ترتبط بأحد طرفي العلامة من حيث هي اتحاد صورة العبارة مع صورة المضمون، وإنما بأحد جوهري المضمون والعبارة. فالتوتر مثلاً في صوت المتكلم، الذي يشير إلى كونه فرحاً، هو من خصائص الفونيطيقا وليس من خصائص الفونولوجيا.

عادة، في المؤلفات التي تتناول السيمياء، يهمل من الدلالة التبعية الجانب التداولي pragmatique للعلامة، حيث يكون دورها مجرد شاهد index على المتكلم وعلى حاله ونوعية لغته أو لهجته الخ . . .، ويقتصر دور الدلالة المذكورة على العلاقة القائمة على مستوى المعاني والمراجع الخارجية référent فقط. بهذا المفهوم تشتمل الدلالة التبعية دون شك على العلاقات التي تتحقق في المجازات من شبه وعموم ومجاورة وسببية ولزوم الخ . . . ولا خلاف بينها وبين المجازات سوى أن المدلول الأصلي هو أيضاً مراد ومقصود فيها مع المدلول التبعي.

لكن، بالرغم من هذا الحصر للدلالة التبعية ضمن المفهوم الأخير، يبقى مجالها واسعاً بشكل عام جداً حتى انها أحياناً ما تتساوى عند البعض مع مفهوم تداعي المعاني association d'idées. ثم اقتراحات لضبطها أكثر. فبالامكان اعتماد معيار كمي مثل درجة العرف convention وشدة التداعي. (Klopfer, R., *Poetik, und Linguistik,* S. 91).

وعليه، تكون مثلاً دلالة قارورة الزجاج على النهد من باب التداعيات لاقتصارها على مخيلة فرد واحد؛ بينما يكون اقتران الشيخوخة بالشيب من الدلالة التبعية، لكثرة شيوعها.

تصنيف الانساق السيميائية

لقد تبين لأندريه مارتينه A. Martinet أن الألسن الطبيعية تمتلك خاصية تميزها عما سواها من وسائل الاتصال، خاصية أطلق عليها اسم التَمَفْصُل أو التقطيع المزدوج la double articulation. ويعني هذا العالم الألسني بذلك أن الألسن الطبيعية تتَمَفْصَل مرتين: ففي التمفصل الأول، تلتئم العبارة اللغوية من واحدات دلالية بسيطة هي الكُلّيات (= مونيمات monèmes، أو أيضاً مورفيمات morphèmes). فهكذا مثلاً في الجملة «الولد في الحقل»، نقع على خمس كُليات هي: الـ - ولد - في - الـ - حقل. بينما في التمفصل الثاني يرجع تقطيع دال الوحدة الدلالية ذاتها إلى وحدات أولية غير دالة تُسمى «الفونيمات phonèmes». وظيفتها التمييز بين الكليات. فلفظة «حقل» تحتوي على أربع فونيمات هي: حـ/ـَ/ق/ل.

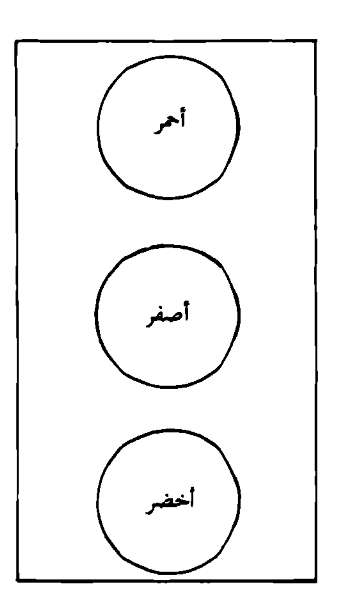
من هنا اعتُمِد التمفصل معياراً أساسياً لتصنيف الانساق

السيميائية (J. Martinet, *La sémiologie*, pp. 113-115, 157-159):

الصنف الأول: يحتمل على وحدات دلالية (يصطلح اريك بويسانس Buyssens ولوي پرياتو Prieto على كلمة «sème، سيمة» للدلالة على الوحدة الدلالية، أي العلامة بوجه عام مركبة كانت أم بسيطة، بينما يقصران استعمال كلمة «علامة signe» على الوحدة الدلالية غير القابلة للانقسام، أي العلامة البسيطة. من البديهي ان هذا الاستعمال لكلمة «séme» يختلف عما هو شائع بعد غريماس في علم المعاني. اذ بمفهوم هذا الأخير، السيمات هي المركّبات البسيطة التي يتألف منها المدلول، أي ما يقابل مقوّمات المعنى semantical constituent في اللسانية التحويلية) يستحيل تقطيعها ككل إلى عدة علامات، ويستحيل كذلك تقطيع دالها إلى عدة مركّبات بسيطة، أي إلى ما يسمى بالأشكال figures. هذا ما يمكن تمثيله على النحو الآتي:

دال 1	دال 2	دال 3
مدلول 1	مدلول 2	مدلول 3

مثال ذلك نسق أضواء السير عند تقاطع الطرق، فهو يتركب عادة من ثلاث وحدات دلالية لا تجتمع أبداً، ولا يمكن تقسيم دال كل منها إلى أشكال أكثر بساطة:



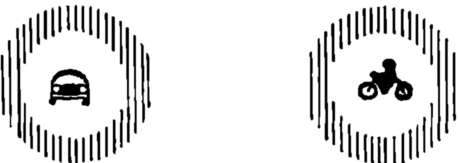
فالضوء الأحمر يشير إلى منع المرور، والضوء الأخضر إلى السماح به، بينما الضوء الأصفر فإنه يدل على المرحلة الانتقالية. كذلك يعود إلى هذا الصنف الاتصال الحيواني عامة وبعض أنساق الحركات gestes.

الصنف الثاني: يقوم من وحدات دلالية قابلة للانقسام إلى علامات بسيطة، كل علامة منها يمكن أن تدخل في تركيب وحدات دلالية مختلفة، وفقاً للنمط التالي، حيث «د» هو مختصر «الدال» و«م» «المدلول».

د 1	د 2	د 3	د 4
م 1	م 2	م 3	م 4

د 2	د 5	د 4
م 2	م 5	م 4

من وحدات هذا الصنف لافتات السير، التي يمكن تحليل كل واحدة منها إلى عدة علامات، كل علامة قد توجد في أكثر من لافتة. فهكذا مثلاً تشترك هاتان اللافتتان:



بالحلقة الحمراء الدالة على منع المرور، وتختلفان بالعلامتين على السّيارة وعلى الدراجة النارية. يمكن اعتبار ترقيم الفرق في الفنادق من هذا الصنف أيضاً. فالرقم «35» مثلاً يشير كوحدة دلالية إلى غرفة معينة من الفندق، كما أن كل جزء منه يشكل علامة كاملة: فالرقم «3» يعيّن الطابق، والرقم «5» مرتبة الغرفة

5	3
الغرفة الخامسة	الطابق الثالث

ومن الواضح أنه قد تَدخل كل علامة من العلامتين في وحدات دلالية أخرى، مثلما هي الحال في أرقام الغرف «25» و «32»... حسب عدد الطوابق.

الصنف الثالث: وفيه يستحيل تقطيع الوحدة الدلالية إلى عدة علامات، بل يقتصر تركيبها على علامة بسيطة فقط. لكن بالامكان تحليل دال كل وحدة دلالية إلى مركّبات مختلفة ليست ذات دلالة، أي إلى اشكال (ش) وتمثيله كالآتي:

دال 1

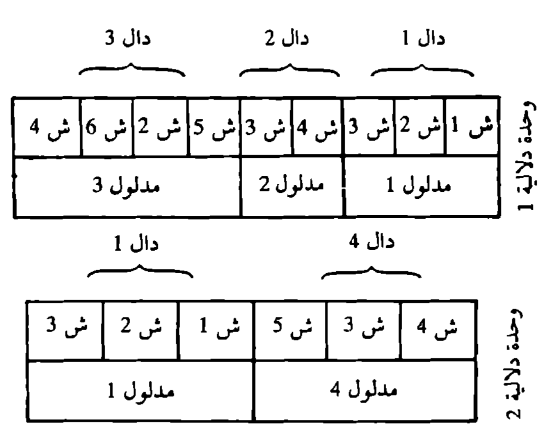
ش 1	ش 2	ش 3
مدلول 1		

دال 2

ش 3	ش 4	ش 2	ش 5
مدلول 2			

ينـدرج تحت هذا الصنف مثـلاً: دقات استهـلالات البث الاذاعي، دقات الأوامر العسكرية، تراقيم السجل. ففي هذه الحالات يأتلف الدال من عدة نوطات أو عدة أرقام، يمكن أن تدخل كل نوطة أو أن يدخـل كل رقم منهـا في دالات مختلفة، لكن دون أن يكون للنوطة الواحدة أو للرقم المنفرد مدلول ما.

الصنف الرابع: هو ما يشكـل انساق اللغـات الطبيعيـة كما سلف شرحـه. أي أنـه النسق الـذي تلتئم فيـه الـوحـدات الدلالية من عدة علامات، كل دال عـلامةٍ منهـا يمكن تقسيمه إلى عدة أشكال، بالطبع مع جـواز دخول العـلامات ذاتهـا في وحـدات دلالية مختلفـة ودخـول الاشكـال ذاتهـا في عـلامـات متنوعة، وهذا نمطه:



بـالاضافـة الى العبارات اللسـانية، لا يمنـع بريـاتو Prieto إمكانية تحقق التمفصل المزدوج في انساق أخرى. فثمـة نسق ترقيم للهاتف يندرج تحت هذا الصنف (انظر اعتراض مـونان عـلى ذلك في: *(Introduction à la sémiologie,* P. 135). مثـلاً رقم الهاتف 17/25/613489 يـتركب من ثلاث عـلامـات ذات المدلولات الآتية:

1	7	2	5	6	1	3	4	8	9
المقاطعة		المدينة		المشترك					

مع ائتلاف كل علامة منها من عدة أشكال.

بـالطبـع، على الـرغم من أنه يجوز نظريـاً أن تـتركـب كـل الـوحـدات الـدلاليـة من عـلامـات مختلفـة كليـاً عن بعضهـا البعض، وأن تتركب كل العلامات كذلك من أشكال مختلفة؛ إلا أنه عملياً لا مبرر لوجود التركيب في الوحدات الدلالية وفي العـلامات سـوى إمكانيـة دخول المـركّبات نفسهـا من أشكال وعلامات في مركّبات مختلفـة، نظراً لمبـدأ التوفـير. وإلا وجب استعمال عدد لا محدود من الأشكال والعـلامات، ممـا يتعارض وملكات الانسان الفيزيولوجية والذهنية.

3 ـ التيار البرغماتي:

الفعل

ينـطلق تـرابـانت من مفهـوم أسـاسي هـو مفهـوم الفعـل Handlung. فالفعل يتميز عن سائر الأحداث التي تجري في العـالم، بأن الانسـان من حيث هو فـاعل «يتبـع غايـات معينة يختارها هو لنفسه (خلافاً لما هو الحـال عند الحيـوانات العجم التي تُسيَّر من الطبيعـة)» (Kamlah-Lorenzen, *Logische Propädeutik,* s. 53). هكـذا مثـلاً، عنـد البنـاء والحيـاكـة والتنزه وقيادة السيارة والتكلم والغناء والقتل والسرقة الخ . . . ينجز الانسان أفعالاً تتوخى غـايات متنـوعة. إنمـا هذا لا يعني أن كل ما يصـدر عنه هـو فعل، فقـد يخضع لأحـداث طبيعية تُفرض عليه فرضاً كـالنوم والتنفس والاحمـرار والمرض والموت مثل كثير من الحيوانات.

لا شك بأن الفعـل، بالمعنى المـذكور، يغـاير أيضـاً السلوك غـير القصدي الـذي يمكن أن يصدر عن الانسـان. فـالفعـل يصح طلب المسؤولية عنه. وأحيانـاً ما يلتزم صـاحب الفعل، تجاه القانون والعرف الأخلاقي، بأن يقدم التعليلات التي تبرر فعله، وإلا تعرض للعقوبة.

عـلى غـرار الأحـداث الفرديـة التي ليست سـوى عينـات للحدث المجرد، ليست الأفعال الفردية التي تجري سـوى نماذج لنمط الفعل، أو لما تسميه مدرسة إرلنغن Erlangen بإسكيمة الفعـل Handlungsschemata. فقتل فـلان لفـلان في زمـان ومكـان مخصوصـين هـو عيّنـة لإسكيمـة الفعـل: /القتـل/. وقيـادتي اليـوم للسيـارة هي عينـة لاسكيمـة الفعـل: /قيـادة السيارة/. حيث الحاصرتان / . . ./ تشيران إلى الاسكيمة.

الفهم

إسيكـات الفعـل هـذه إمـا أن نكتسبهـا كعـادات فعـل Handlungsgewohnheit نستـطيـع إنجـازهـا، أو أننـا عـلى الأقـل نتلقن، بواسـطة عملية التعلم، تمييـزهـا من حيث هي اسكيات فعل، ونستطيع بالتالي فهمها.

بالفهم Verstehen، يعني ترابانت اسناد حدث حالي، من حيث هـو عيّنة من اسكيمـة فعـل مـا، أي من عمـل انسـاني متجـدد الوقـوع وذي غايـة معينة، إلى اسكيمـة الفعل هـذه.

هكذا مثلاً يتعلم الصبي فهم الحياكة: فهو يسأل جدته «ما الذي تفعلين؟»، وإذ تجيبه الجدة «حياكة»، يكون قد تعلم اسناد اسكيمة الفعل اللفظي «حياكة» إلى الحدث الذي يعاينه. لكن هذا لا يكفي لفهم الحياكة، فلا بد للصبي أن يتابع سؤاله عن غاية هذا الفعل بقوله «ماذا تبتغين بالحياكة»، فعندما تجيبه الجدة «صُنع كنزة أو كلسات أو شراشف الخ...» يكون عندها قد فهم معنى الحياكة.

وعلى العموم، إن فهم الأفعال Handlungen-Vestehen، أو بالاختصار الفهم، هو نمط خاص من الأفعال الانسانية، يتم به التمييز بين الأحداث الانسانية التي تستهدف غاية ما، عن غيرها من الأحداث. أما إدراك الأحداث وأمور الطبيعة التي تعوزها الغائية، فيخرج، بنظر ترابانت، عن الفهم، ويختص عنده باسم التعرف Erkennen.

إن الحاجة إلى أفعال الفهم تنجم أساساً عن كون الناس يريدون تنظيم حياتهم كمجتمع. ففهم حدث ما على أنه فعل يعني ربطه بالمقاصد والغايات التي يقوم عليها المجتمع الانساني.

الفعل الدلالي Zeigehandlung

انطلاقاً من أن الفعل هو حدث ذو غاية، وأن الفهم هو فعل يتم به إسناد عيّنة من اسكيمة فعل ما إلى إسكيمة الفعل هذه، يحدد ترابانت مجموعة خاصة من الأفعال غايتها إحداث الفهم في إنسان آخر، أي إفهامه أمراً ما. هذه الأفعال يُطلَق عليها اسم أفعال الإفهام Verständigungshandlungen أو الأفعال الدلالية Zeigehandlungen أو الأفعال السيميائية Semiotische Handlungen أو بالاختصار اسم العلامة Zeichen. من قبيل ذلك: التكلم، الايماء، التأشير الضوئي، الدق على جرس الباب الخ... فالفعل الدلالي اذن هو فعل غايته جعل الآخر يُسند عيّنة إلى اسكيمة الفعل.

بما أن الغاية من هذه الأفعال هي الإفهام أو التفهيم، فميزتها الأولى هي التوجه للآخرين وتتطلب المشاركة منهم، أي هي أفعال تعاونية kooperatif. وعلى وجه التحديد، يقوم التعاون هنا في أن المتلقي يسند إلى الفعل الدلالي الحالي الصادر عن المرسِل اسكيمةَ فعل سبق للمتلقي اكتسابها بواسطة التعلم.

كذلك، من ميزات الأفعال الدلالية انها تبلّغ شيئاً، تُعلم عن شيء ما، أي أنها ذات معنى semantisch. فمثلاً صفارة الإنذار تشير إلى غارة، ودق جرس الباب يعلن عن وجود قادم ما، وهزة الرأس يميناً ويساراً تدل على النفي، والتلفظ بالقول «سمير مريض» ينبىء عن أن سميراً مريض.

لا شك انه حتى يكون بالامكان فهم الأفعال الدلالية، أي حتى يمكن أن تكون الأفعال تعاونية وذات معنى، لا بد أن يوجد جامع مشترك بين أصحاب الاتصال. هذا الجامع يتم اكتسابه بواسطة ما يطلق عليها ترابانت بوجه عام اسم الاتفاق Übereinkunft.

عادة، يجري تمييز نوعين من الاتفاق: اتفاق صريح واعٍ نصطلح على تسميته بـ التواضع، واتفاق شائع غير معروف الأصول نسميه مع ترابانت التقليد أو العرف Tradition. فالتأشيرات الضوئية الخاصة بقيادة السيارة هي، مثلاً، علامات من النوع الأول، إذ تم التواضع عليها بشكل صريح من قِبل هيئة دولية معلومة؛ وكذلك المفردات التي اصطلح عليها العلماء هي من هذا النوع. لكن معظم الألفاظ وكثيراً من الحركات ليست سوى علامات تقبلها مجتمع ما بالعرف والتقليد. ففي المجتمع الثقافي العربي، مثلاً، لم تحصل دلالة أب وأم على مسمياتها بناء على اتفاق صريح، ولا كذلك دلالة حركات الرأس على النفي والايجاب.

بالاضافة الى ما سبق، قد يختلف شمول واتساع الاتفاق، إن من حيث عدد الأشخاص وإن من حيث زمان ومكان الاتصال. فقد يقتصر على شخصين، كما في حال اتفاق رجل ما مع امرأته انه عند حل ربطة عنقه في سهرة ما فهو يقصد الذهاب إلى البيت. وقد يحصل بين جماعة مخصوصة لزمن مؤقت، مثلما هو واقع بالنسبة لكلمة سرٍ ما. وقد يعم مجتمع معين بجامع اللغة الواحدة، بل قد يشمل المجتمع الدولي بأسره كما هو حاصل بالنسبة للعلامات الشائعة في كل البلدان.

العلامات اللسانية

بوجه عام، ليس من إشكال في تعيين وحدة الفعل الدلالي، أي العلامة البسيطة، بالنسبة للعلامات غير اللفظية. فالأمثلة /عَزْف النفير = «أُهجم»/، /دَقُّ الجرس = «افتح الباب»/، /إعطاء الضوء الأيمن = «أنا أكوِّع عن اليمين»/ هي علامات بسيطة. لكن بالنسبة للألفاظ، ثمة مشكلة عند البعض في تحديد وحدة الفعل الدلالي: فهل هي اللفظة المفردة أو الجملة أو النص. إن الاتصال اللفظي يتضمن عادة عدة ألفاظ بل عدة جُمل. صحيح أنه في بعض الحالات قد يقتصر الاتصال على ألفاظ مفردة كقولنا نعم و لا، حال ذلك حال حركات الرأس للرفض والايجاب؛ أو كإجابتنا عن سؤال

ما بكلمة. لكن تلك الألفاظ تفترض في الواقع كلمات أخرى محذوفة يتم بها القول.

إذا ما قابلنا بين الأفعال الدلالية غير اللفظية ومرادفاتها من الأفعال الدلالية اللفظية، مثلاً بين دقّ الجرس وقولنا «افتح الباب»، نتحقق أن الأفعال اللفظية تتقبل الانقسام إلى علامات أصغر. فقولنا المذكور ينقسم إلى الكُليات /افتح/ و /الـ/ و /باب/، بينما لا يصح ذلك في دق الجرس.

عند تعلم الأفعال الدلالية اللفظية، لا ننطلق من الجُمل أو النصوص، بل من الألفاظ المفردة بواسطة عملية الحَمْل Prädikation. فبواسطة الحمل، نتعلم اسناد ألفاظ مفردة أو محمولات إلى الموضوعات الخارجية. هكذا مثلاً نتعلم في سياق حالّي معين أن نُسند المحمول /سيارة/ إلى الشيء الذي هو سيارة، والمحمول /أحمر/ إلى اللون الأحمر، والمحمول /يضرب/ إلى الحدث الذي هو الضرب. لذلك، بالنسبة إلى الأفعال الدلالية اللفظية، تُعتبر اللفظة المفردة أو المحمول الوحدة الدلالية أو العلامةَ البسيطة. هذا لا يعني بالطبع أنه عند تعلم لسان ما نكتفي بتعلم المحمولات، بل نحتاج أيضاً إلى تلقن القواعد التي يتم بها تركيب الألفاظ بعضها مع بعض حتى نتوصل إلى بناء الجمل والنصوص.

بالاضافة إلى قابلية الجملة، وبالتالي النص، إلى الانقسام إلى ألفاظ مفردة أي إلى علامات بسيطة، وهو ما يسمى في اللسانية الحديثة بالتقطيع الأول première articulation؛ هناك إمكانية تقطيع ثانٍ deuxième articulation لدالات هذه الألفاظ إلى وحدات أصغر هي الفونيمات. فمثلاً يعود تركيب كلمة /افتح/ إلى الفونيمات: /ء/، /ـِ/، /ف/، /ت/، /ـَ/، /ح/. هذا التقطيع المزدوج للغة اللفظية هو ما يميزها عن سائر انساق العلامات، ويجعلها قادرة على التعبير عن كل المجالات. فمن العدد الضئيل من الفونيمات التي تستخدمها الألسنة يمكن صياغة عدد كبير من الكلمات، وبفضل قابلية تركيب الكلمات بعضها مع بعض لا تصعب صياغة أي تبليغ عن العالم.

العلامة والماركة

إن العلامة، كما تم تحديدها هنا، تختص بالأفعال، وبالتالي بالأحداث الزمانية فقط. لكن الاستعمال الشائع لكلمة علامة لا يقتصر على ذلك، بل إنه يُطلق أيضاً هذه الكلمة على الأشياء الثابتة المتحققة بكليتها، مثل إشارات السير، أشرطة العسكر، الأعلام والرايات، النصوص الكتابية الخ...

فلتمييز هذه الاشياء عن الأفعال الدلالية، يتبع ترابانت اقتراح مدرسة إرلنغن (المرجع ذاته، ص 59)، بتسميتها ماركة أو دمغة Marke.

لا شك أن غاية الماركات، من حيث انها تستدعي فهم الآخرين، هي غاية الأفعال الدلالية نفسها، لكن، مع ذلك، تختلف الماركات عن الأفعال الدلالية من جهتين: فمن جهة، تتمتع الماركات بقوام دائم على غرار كثير من الأشياء كالمنازل والأشجار والسيارات، فهي ليست أفعالاً وإنما مصنوعات werke أي أفعال مجمدة. ومن جهة ثانية، تُجيز الماركات، لكونها أشياء دائمة، التراخي أي التباعد في الزمان بين فعل المُرسِل الذي يصنع الماركة وبين فهم المتلقي، خلافاً للأفعال الدلالية، التي تتطلب تعاوناً فورياً بين المرسِل حين يُجري فعلَ الدلالة وبين المتلقي حين يقوم بفعل الفهم. فهكذا مثلاً، عندما يتكلم شخص ما، يجب على المستمع أن ينجز معه في الوقت عينه فعل الفهم؛ بينما عندما يكتب أحدٌ رسالة، يكون عادة الشخص الذي يتلقى الرسالة في مكان وزمان مختلفين عن مكان وزمان المرسِل.

بالطبع، إنّ في كون الماركات أشياء ثابتة ومستقرة ما يتيح للأفعال الدلالية السيَّالة إمكانية البقاء. فهكذا تحفظ الكتابة الكلام العابر، وهكذا تستطيع نصب السير أن تحل بصورة مستديمة محل اشارات الشرطي. كذلك، تسمح الماركات، للخاصية المذكورة، بالتخلص من عبء تكرار الأفعال الدلالية نفسها، فمثلاً، الأرمة التي تشير إلى منع المرور تُغني عن شرطي سير يكرر الحركات أو الكلمات الدالة على ذلك، والشارة التي يحملها بعض الأشخاص تعفيهم عن أن يعلنوا في كل مناسبة عن رتبتهم أو مركزهم.

تفريع المجال السيميائي

من الواضح أن التمييز بين الماركة والعلامة يتيح إدخال تقسيم أساسي على المجال السيميائي. فبموجب هذا التمييز يتم الفصل بين أفعال دلالية تتطلب تعاوناً مباشراً، وأفعال دلالية يكون فيها التعاون غير مباشر، وذلك بتوسط الماركة ذات القِوام الثابت بين صانعها وبين المتلقي الذي يفهمها. تنتمي إلى الصنف الأول معظم العلامات الصوتية كالتكلم ودق الجرس وقرع الطبل وعزف النفير، وكذلك المرئيات المتحركة مثل الحركات البدنية والايماء ولغة البكم الصم الخ... أما الأفعال الدلالية غير المباشرة فإنها تتوسل الماركات التي تنتمي بشكل أساسي إلى المبصرات مثل: الصور على

أنواعها، نصب السير، الكتابة، شارات الرتب، نوطات الموسيقى، الأعلام والرايات الخ . . . ؛ لكنها قد تنتمي أيضاً إلى الملموسات كما هي حال كتابة العميان.

تجدر الملاحظة إلى أن التمييز المذكور لا يوقع حدوداً قاطعة بين القسمين من المجال السيميائي، بحيث ان كل قسيم يباين كلياً الآخر. فأحياناً ما تستعمل الماركات لفعل دلالي مباشر، كما يحدث مثلاً عند تتبع الطلاب مباشرة ما يخطه الاستاذ على اللوح. وبالعكس، إذ يمكن حفظ الأفعال الدلالية المباشرة بواسطة المصنوعات الموافقة لها، كما تقوم بذلك الكتابة بالنسبة للكلام، وكما تقوم به التسجيلات من صور وأفلام وشرائط صوتية بالنسبة للحركات والاشارات والأصوات.

على ضوء هذا التمييز الثنائي، يمتحن ترابانت تفريع المجال السيميائي من حيث مادية الدال. إن تقسيم الدالات الشائع، وفقاً لأعضاء الحس، إلى مسموعات ومرئيات وملموسات ومشمومات ومذوقات يُفيد ولا شك في معرفة صلاحيتها العملية. فهكذا مثلاً، بينما العلامات البصرية لا يمكن إدراكها إلا في الضوء وفي وضع جسماني معين، يتيح الكلام الاتصال بمعزل عن هذه القيود. لكن هذا التقسيم بحسب أعضاء الحس يبقى، بنظر ترابانت، غير متجانس مع ترتيب العلامات من حيث هي أفعال. إذ ان الصنف ذاته من المحسوسات قد يتوزع بين الأفعال الدلالية المباشرة والأفعال غير المباشرة. فالمبصرات قد تكون صوراً ثابتة وقد تكون حركة وإيماء. والملموسات قد تكون افعالاً مباشرة ولكنها قد تدل بصورة غير مباشرة كما هو الحال في أبجدية العميان. وحتى المسموعات، التي تُحسب على باب الأفعال المباشرة، قد تأخذ أيضاً شكل الماركات، كما هي حال الطنين الرتيب في السيارات الأميركية الذي يدل على أن حزام الوقاية لم يجرِ شده بعد.

لا شك أن ثمة ارتباط بين الفعل الدلالي ومادية الدال. إذ ان الذين يقومون بالفعل لا بد لهم وأن يختاروا المادة الدلالية التي تلائم هدف الفعل. وعليه، فالجانب المادي هو الذي يتحدد بالفعل وليس العكس.

جهات القصد الاتصالي

رأينا أن للفعل الدلالي غاية ذاتية هي استدعاء فهم المخاطب، أي ابلاغه شيئاً ما. بالاضافة إلى ذلك، لكل فعل دلالي غرض point خاص وراء هذا الابلاغ. مثلاً، عند قول الأب إلى ابنه «اغلق النافذة»، لا يستوفي الأب الغرض من قوله بمجرد فهم الابن كلامه، بل على هذا الأخير أن ينجز الفعل المطلوب. فالغرض من هذا الفعل الدلالي، أي القول الطلبي، هو تحقيق الفعل الموافق من قبل المطلوب منه. ثمة غرض مختلف يُقصد مثلاً من إبرام صيغة العقد، فعندما يعلن البائع للمشتري «بعتك هذا العقار»، لا شك أنه بهذا القول لا يكتفي بإبلاغ المشتري ذلك، بل لا بد له أن يتصرف على أن العقار لم يعد له.

هذه الأغراض المختلفة تعود إلى أفعال مختلفة يتم إجراؤها في القول. فجعل الابن يغلق النافذة هو غرض فعل الأمر، والتنازل عن الملكية هو غرض فعل الإعلان أو التصريح. هذه الأفعال التي تعرف باسم الأفعال الداخلة في القول illo-cutionary act يطلق عليها ترابانت بوجه عام اسم «جهات القصد الاتصالي».

إن مفهوم الأفعال الداخلة في القول هو من أهم موضوعات النظرية المعروفة بـ«نظرية الأفعال الكلامية». (فاخوري، «نظرية الافعال الكلامية **الموسوعة الفلسفية**، مجلد 2). تعتمد هذه النظرية على تمييز ثلاثة أنواع فرعية من الأفعال تجري ضمن كل فعل كلامي:

1. فعل التلفظ utterance act وهو النطق بكلمات منظومة بحسب القواعد.
2. الفعل القضائي propositional act، الذي يوقع الدلالة المرجعية والحمل.
3. الفعل الداخل في القول، الذي يعبر عن نوعية الاتصال بين المتخاطبين.

فمثلاً، عند قولي «لعمرك سوف أجيء»، يتم الفعل القضائي بحمل المجيء على أنا في المستقبل، وأما الفعل الداخل في القول فهو الوعد بذلك.

من المهام التي تواجهها نظرية الأفعال الكلامية تصنيف هذه الأفعال وخصوصاً الداخلة في القول منها. فبالنسبة للأفعال الداخلة في الأقوال، وضع سورل Searle عدة معايير خولته لتمييز خمسة أصناف هي على التوالي:

1 ـ الاثباتيات assertives: وهي التي تحتمل إحدى قيمتي الصدق والكذب. مثالها: أخبر، أكد، زعم، شرح.

2 ـ التوجيهيات directives: وهي الأفعال التي الغرض منها أن يجعل المتكلمُ المخاطبَ يقوم بفعل ما. مثالها: طلب، أمر، ترجى، سأل.

3 ـ الوعديات commissives: والغرض منها إلزام المتكلم بالقيام بعمل ما في المستقبل. مثالها: وعد، قسم.

4 ـ البَوحيات expressives: وهي التي تعبر عن الحالة

النفسية للمتكلم. مثالها: شكر، هنّأ، اعتذر.

5 ـ التصريحيات déclaratives: وهي التي مجرد القيام بها يُحدث تغييراً في الخارج. منها: عمّد، عيّن، أوقع الحرم.

إزاء هذا التصنيف الذي لا يراعي تراتب الأفعال، يختار ترابانت ثلاث جهات هي: الخبر والطلب والسؤال، معتبراً إياها الأفعال الأصلية التي تتفرع عنها سائر الجهات. فهكذا مثلاً يكون الوعد طلباً من الذات بإنجاز فعل ما، والتشكك نوعاً من السؤال، والاعتراض من قبيل الخبر الخ.... وما احتواء معظم اللغات، من أجل تأدية الجهات الثلاث المذكورة، على وسائل صرفية ونحوية خاصة بها (كصيغة المضارع وصيغة الأمر، والنبر، والقلب، وأدوات الاستفهام) إلا دليل على ذلك. أما رد السؤال إلى الجهتين الباقيتين، أي إلى طلب الخبر، فهو على العموم غير ممكن. إذ أمر شخص ما بأن «قُل له ذلك» هو طلب الإخبار، لكن ليس اخبار المتكلم كما هو الحال في السؤال بل إخبار الغائب. لذلك يتوقف ترابانت في تقسيمه للأفعال الداخلة في القول على الجهات الثلاث المذكورة التي يختصرها بالصيغ الآتية:

1 ـ خبر: اقول لك: ب

2 ـ طلب: اقول لك: افعل فا!

3 ـ سؤال: قُل لي: ب!

بالاضافة إلى تقسيم الأفعال الداخلة في القول، يقترح ترابانت التصنيف التالي للأفعال القضائية، أي لما يسميه هو بمدار أو موضوع Thema الأفعال الدلالية. انطلاقاً من أن الفعل الدلالي هو تفاهم حول العالم بين فاعل وفاهم، فموضوع التفاهم قد يكون إما الفاعل نفسه أي المتكلم، وإما الفاهم أي المخاطب، وأما أمر ثالث لا يشارك في الفعل الدلالي وهو الغائب. هكذا مثلاً، في معرض الإخبار، يستطيع المتكلم أن يقول: «أنا غني» أو «أنت غني» أو «هو غني، هي غنية». هذا التفريع الثلاثي للفعل القضائي لا يمكن تطبيقه إلا على الخبر. أما الطلب فإنه لا يتقبل سوى موضوع واحد وهو بالتحديد المخاطب، إذ إني لا أستطيع أن آمر نفسي بفعل ما. صحيح أن المتكلم، فيما يسمى بالحوار الذاتي أي المونولوج، يستطيع أن يتوجه بالطلب إلى نفسه كما عند قولي مثلاً «والآن يا عادل كفَّ عن التذمر!»، لكن في الواقع هذا الطلب يتوجه إلى المخاطب من حيث اني اتضاعف في اثنين: أنا المتكلم وأنت المخاطب. كذلك لا يمكن اعتبار الوعد على أنه طلب من الذات بإنجاز فعل ما، إذ الوعد ليس سوى إخبار عني بأني اتخذت القرار بإنجاز الفعل المذكور. أما بخصوص السؤال فموضوعه أيضاً لا يمكن أن يكون بالتعريف سوى المخاطب. لكن، بالطبع، بما أن السؤال هو طلب الأخبار (قُل لي: ب!)، فموضوع الخبر «ب» قد يحتمل الأشخاص الثلاثة، أي المتكلم والمخاطب والغائب.

إلى جانب تفريع الأفعال الداخلة في القول من حيث المدار أو الموضوع، يمكن تفريعها من حيثيات مختلفة، مثلاً من حيث الحالة النفسية للمتكلم أو أيضاً من حيث العلاقة الاجتماعية بين المتكلم والمخاطب. فهكذا مثلاً قد يتدرج الخبر من الشك إلى الرأي إلى الاعتقاد إلى التأكيد، وقد يتراوح الطلب بين الأمر والتنبيه والنصح والدعاء الخ....

إن ما أجرته نظرية الأفعال الكلامية من تقسيم وتفريع، كان من مهمة السيمياء أن تتحقق منه في سائر الأفعال الدلالية، وهذا ما يقوم به ترابانت. وبالفعل، إن التقسيم المذكور، إن من حيث الجهة أو من حيث الموضوع، نجده في مجالات سيميائية متنوعة. ففي مجال الحركة، الربت على البطن بعد الطعام يعني أني التذذت بالأكل (خبر عن المتكلم)، ووضع إصبع الاشارة على الصدغ تجاه شخص يدل على أني اعتبره معتوهاً (خبر عن المخاطب)، والمسافة بين اليدين المتقابلتين تشير إلى حجم الشيء الذي اتكلم عنه (خبر عن الغائب). أما السؤال فيؤدي عادة بالتطلع إلى المخاطب مع فتل اليد. وأما الطلب فكل إشارات شرطي السير هي من هذا النوع. كذلك تقوم الماركات بكل وظائف الأفعال الدلالية. فآرمات السير تعلن عن طلب أو عن خبر عن الغائب. فثمة آرمات تخبر عن اتجاه وبعد مدينة ما، وثمة آرمات تأمر بالتوقف أو عدمه الخ.... ومن الماركات أيضاً ما يخبر عن المتكلم، مثل شارات الرتب، تاج الملك، عصا الأعمى الخ....

الطقسيات والسحريات

بين الأفعال الكلامية تنفرد فئة خاصة بكونها تتطلب وجود مؤسسات اجتماعية كالدولة والدين والعائلة والصداقة الخ...، خلافاً لسائر الأفعال الكلامية التي هي أنماط عامة غير متعلقة بوجود مثل هذه المؤسسات. لذلك يطلق هابرماس Habermas على هذه الفئة اسم «الافعال الكلامية المؤسَّسية» institutionelle Sprechakte. يقابل هذه الأفعال عند سورل كل التصريحيات وجزء من البوحيات. من قبيل ذلك أفعال إلقاء التحية والتعزية والتعميد والتعيين وإصدار الأحكام الخ....

إن الأفعال المؤسَسية لا تنحصر فقط في الكلام، بل تتحقق أيضاً في مجالات غير لفظية مثل: التقبيل، الانحناء، رفع

القبعة، كسر العصا، الرش بالماء، رفع اليد للقسم، لمس الكتف بالسيف الخ . . . .

يقسم ترابانت هذه الأفعال إلى صنفين: صنف يُستعمل لإثبات وتأييد العلاقات الاجتماعية القائمة في مؤسسة ما، يُطلق عليه اسم «الطقسيات» Ritualia؛ وصنف يصلح لإضفاء خصائص اجتماعية معينة على الناس وعلى الأشياء ضمن مؤسسة ما، يُطلق عليه اسم «السحريات» Magica.

هذان الصنفان لا يشكلان، بنظر ترابانت، افعالاً دلالية بالمعنى الحصري. فالفعل الدلالي يمتاز عنده بثلاث خصائص: فهو، بالإضافة إلى كونه تعاونياً kooperativ وذا معنى semantisch كما رأينا، فعل إعلامي informativ أي مفيد لخبر جديد.

أما الطقسيات فهي ليست ذات معنى. إذ بينما الغرض من الفعل الدلالي هو توصيل وإبلاغ أمر ما يعتقد الفاعل انه جديد بالنسبة للفاهم، لا يمكن القول ان شخصاً ما بتقبيله لأحد الأصدقاء يريد أن يعني له بذلك أنه صديقه، لأن الصداقة هي شرط مسبق لفعل التقبيل. وكذلك لا تفيد الطقسيات شيئاً غير معروف، إذ ان وقوعها أمر مفروغ منه ضمن المؤسسة الاجتماعية. بل إن إبطال أو مخالفة الأفعال الطقسية هو الفعل المفيد لحدث جديد. فإذا ما مررت مثلاً بصديقي ولم ألقِ التحية عليه أكون بذلك قد عنيت الكفَّ عن علاقتي به، أو أيضاً إن حييته بالسجود أكون قد استهزأت به.

في الطقسيات، تفتقد الافعال الكلامية المعنى وجهة القصد الاتصالي. فبسؤالنا «كيف حالك» مثلاً، لا نطلب في الواقع خبراً عن الحالة الصحية أو النفسية لمن نستجوبه. والدليل على ذلك أن الجواب المتعارف عليه أي «الحمد لله» هو بدوره كلمات طقسية غير مفيدة. كل ما في الأمر أننا بتلفظنا بمثل هذه الجمل الشكلية نؤكد على العلاقة القائمة ما بيننا.

أما السحريات فهي أيضاً خارجة عن الأفعال الدلالية. فعندما يعين مسؤول في الدولة شخصاً لوظيفة ما بقوله «عينتك كذا»، لا يكون بذلك يتكلم عن الواقع، بل يكون يضفي على الواقع خصائص اجتماعية جديدة. وكذلك مثلاً، عندما يردد المسلم لامرأته «طلقتك ثلاثاً»، فهو بذلك لا يكون يصف حدثاً معيناً، بل يوقع الحدث الذي هو الطلاق. كذلك تنتفي عن السحريات صفة التعاون، إذ ليس من مقومات السحريات التوصيل إلى فهم الآخر. وأحياناً لا يكون الآخر انساناً، كما عند الاحتفال بتسمية سفينة بالقول مثلاً «إني اعمدك باسم عروس البحر».

بالطبع، لممارسة السحريات، لا بد للفاعل أن يكون متمتعاً بصلاحية ضمن مؤسسة اجتماعية. فليس كل شخص هو مخول بالتعيين أو التزويج أو التسمية الخ . . . .

مصادر ومراجع

- فاخوري، عادل، «السيمياء»، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 1، معهد الانماء العربي، بيروت، 1986.
- ———، علم الدلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، دار الطليعة، بيروت، 1985.
- ———، «نظرية الأفعال الكلامية»، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 2، معهد الانماء العربي.

- Austin, J.L., *How to do things with words*, London, Oxford, New York, 1962.
- Barthes, R., *Eléments de sémiologie*, Communication 4, 1964.
- ———, *Système de la mode*, Paris, 1967.
- Bense, M., *Semiotik. Allgemeine Theorie der Zeichen*, Baden-Baden, 1967.
- Bense, M. & Walther, E., *Wörterbuch der Semiotik*, Köln, 1973.
- Buyssens, E., *Les langages et le discours*, Bruxelles, 1973.
- Carnap, R,, *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press, Chicago, 1957.
- Eco, U., *A Theory of Semiotics*, Bloomington-Lodon, 1976.
- ———, *La struttura assente*, Milano, 1968.
- Greimas, A.J., *Du sen*, Le Seuil, Paris, 1970.
- ———, *Sémantique structurale*, Larousse, Paris, 1966.
- Gauiraud, P., *La sémiologie*, P.U.F., « que sais-je? », Paris, 1970.
- Habermas, J., «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz», in: J. Habermas — N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971.
- Hjelmslev, L., *Prolégomènes à une théorie du langage*, éd. de Minuit, Paris, 1968.
- Kamlah, W. & Lorenzen, P., *Logische Propädeutik, oder Vorschule des vermünftigen Redens*, Maunheim, 1967.
- Klaus, G., *Semiotik und Erkenntnistheorie*, Berlin, 1963.
- Kristeva, J., *Semeiotike, Recherches pour une sémanalyse*, Paris, 1969.
- Martinet, J. *Clefs pour la sémiologie*, Seghers, Paris, 1973.
- Morris, Ch.W., *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago, 1938.
- ———, *Signs, Language, and Behavior*, Englewoods Cliffs, 1946.
- Mounin, G., *Introduction à la sémiologie*, éd. de Minuit, Paris, 1970.
- Ogden,G.K. Richards, I.A., *The Meaning of Meaning*, London, 1952.
- Pierce, C.S., *Collected Papers*, Harvard University press, Vol. I-IV, 1931-1935, Vol. VII and VIII, 1958.
- ———, *Letters to Lady Welby*, New Haven/Conn., Whitlock's, 1953.
- ———, *Die Festigung der Überzeugung und andere Schriften*, Baden-Baden, 1967.
- Prieto, L.J., *Messages et signaux*, P.U.F. Paris, 1966.
- ———, *Pertinence et pratique*, Ed. de Minuit, Paris, 1975.
- Searle, J.R., *Expression and Meaning*, Cambridge Univ. Press, 1979.
- ———, *Speech acts*, Cambridge Univ. Press, 1969.

— De Saussure. E. de. *Cours de linguistique générale*. Paris, 1962.
— Trabant. J.. *Elemente der Semiotick*. München . 1976.
— Wlather. E.. *Allgemeine Zeichenlehre*. Stuttgart. 1979.
— Wunderlich. D.. *Studien zur Sprechakttheorie*. Frankfurt. 1976.

عادل فاخوري

السينـويـة

Avecenism (The Philosophy of Ibn Sīnā-Avecenna)
Avecenisme (La Philosophie d'Ibn Sīnā-Avecenne)
Avecenizmus

القول بـ السينوية معناه الاعتقاد في أن لابن سينا فلسفة خاصة به، أو على الأقل مذهباً فلسفياً خاصاً متميزاً عن الفلسفة السائدة في عصره. ومع ذلك فإن هذا التحديد وحده لا يكفي. فالفيلسوف، أي فيلسوف، لا يستحق هذا الاسم إلّا إذا كان له مثل ذلك المذهب، ولكن ليس كل فيلسوف يستحق أن ينسب إلى اسمه مذهب خاص بالمعنى الذي يعطى لمذهب ابن سينا حين يوصف بـ السينوية أو لمذهب ابن رشد حين يوصف بالرشدية أو لمذهب ديكارت حين ينعت بـ الديكارتية. إن هذه الصيغة (= سينوية، رشدية، ديكارتية الخ . . .) تدل على قيام نزعة فلسفية متميزة دشنها وأرسى اسسها وحدد اتجاهها، أو استعادها من الماضي على صورة من الصور، الفيلسوف الذي تنسب إليه وتحمل اسمه. فلا بد إذن أن يكون ذلك المذهب قائماً على جملة من الآراء، تخالف، في كثير أو قليل، الآراء السائدة من قبل وتتعلق بقضايا أساسية في الفلسفة. ولا بد أيضاً أن يكون له امتداد، أي أتباع يعملون على تكريسه وتعميقه، وربما أيضاً على ترميمه وادخال بعض التعديلات عليه. لنضف أخيراً أنه لا بد أن يكون صاحب هذا المذهب واعياً بخصوصية اتجاهه الفلسفي معتقداً فيه أنه المذهب الحق. أما مسألة ما إذا كان هذا المذهب، أو الاتجاه الفلسفي، يدشن مرحلة من التقدم في تاريخ الفلسفة أم انه بالعكس من ذلك يكرس مرحلة من التراجع والنكوص إلى الوراء، فتلك مسألة أخرى. إن الحكم في هذه المسألة لا يرجع إلى صاحب المذهب ولا إلى أتباعه أو خصومه. إن مثل هذا الحكم هو من اختصاص مؤرخ الفلسفة الذي يستند في أحكامه على مقاييس معينة يعتمد فيها ميوله الخاصة، أو يستخلصها من تاريخ الفلسفة، أو من تاريخ الفكر البشري عامة، ومن اتجاه تطوره.

سيكون علينا إذن أن نبرز في خطاب ابن سينا الفيلسوف ما يجعل مذهبه يرتفع، حسب المقاييس التي حددناها أعلاه، إلى المستوى الذي يجعل منه اتجاهاً فلسفياً متميزاً يستقي هويته من انتسابه إليه، أي من كون اسم ابن سينا قد صار علماً عليه. وسنبدأ بإبراز وعي ابن سينا بخصوصية وتميز مذهبه، لننتقل بعد ذلك إلى تحليل رأيه في القضايا الأساسية التي تشكل قوام ذلك المذهب. أما حكمنا على السينوية فسنعتمد فيه الرجوع بها إلى مصادرها، وبعبارة أخرى إن حكمنا عليها سيكون مستمداً من حكم التاريخ على أصولها.

* * *

يضع ابن سينا فلسفته، اعني ما يعتبره الفلسفة الصحيحة، وبتعبيره: «الحق الذي لا مجمجة فيه»، يضعها في مقابل فلسفة المشائين، وبكيفية خاصة فلسفة مشائي عصره الذين يصفهم بـ «العاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين أن اللّه لم يهد إلّا إياهم. . .». والمشاؤون، كما هو معروف، هم أتباع ارسطو: تلامذته وشراحه والمروجون لفلسفته المتعصبون لها المعتقدون بصحة أطروحاتها. ومعلوم أن المشائية كانت قد انتقلت إلى الثقافة العربية مع حركة النقل والترجمة، خصوصاً تلك التي رعاها المأمون العباسي، والتي استمرت زهاء قرن من الزمن نقلت خلاله إلى العربية جميع مؤلفات أرسطو تقريباً. وبالاضافة إلى التراجمة الكبار الذين كانوا علماء وفلاسفة ومناطقة، مشائيي النزعة، أمثال اسحق بن حنين وحنين بن اسحق ويحيى بن عدي وأبي بشر متى بن يونس، بالإضافة إلى هؤلاء الذين بلوروا اتجاهاً مشائياً في الفكر الفلسفي العربي، انتشرت النزعة المشائية في الثقافة العربية الاسلامية عبر مؤلفات الكندي والفارابي خاصة. وكانت مدرسة بغداد: منذ المأمون إلى عصر ابن سينا، المركز الرئيسي للمشائية العربية، وكان أبو سليمان المنطقي السجستاني الذي عاصر ابن سينا (المتوفى في اواخر القرن الرابع الهجري ما بين سنة 391 و400 هـ). آخر من انتهت إليه رئاسة المنطقيين في بغداد، وبالتالي آخر قطب من أقطاب المشائية العربية في المشرق.

يضع ابن سينا فلسفته إذن في مقابل المشائية التي كان يتمسك بها مناطقة بغداد والمنحدرة إليهم من شراح أرسطو المشهورين، خصوصاً منهم الاسكندر الأفروديسي وثامسطيوس ويحيى النحوي، الذين جنحوا ببعض آراء المعلم الأول (أرسطو) نحو الأفلاطونية المحدثة، وبكيفية خاصة في بعض القضايا التي تركها أرسطو غامضة أو مُلْتبسة كقضية «العقل

الفعال»: هل هو جزء من النفس، وبالتالي يفنى بفناء البدن، أم أنه كائن مفارق وبالتالي خالد؟ وابن سينا إذ يعترف «بفضل أفضل سلفهم (= أرسطو) في تنبهه لما نام عنه ذووه واستاذوه وفي تمييزه، اقسام العلوم بعضها عن بعض وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه، وفي ادراكه الحق في كثير من الأشياء وفي تفطنه لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم، وفي اطلاعه الناس على ما بيَّنها فيه السلف وأهل بلاده...»، إن ابن سينا إذ يبرز فضل أرسطو في هذه الأمور ينحى باللائمة على اتباعه وأشياعه الذين اقتصروا على تقليده، والتعصب له ولم ينظروا إلى فلسفته بعين النقد لـ «يَرُمُّوا ثلما يجدونه فيها بناهُ ويفرعوا اصولاً اعطاها»، ولا راجعوا عقولهم فيما يأخذونه عن السلف ولا خطر ببالهم أن يضعوا «ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه، أو اصلاح له، أو تنقيح إياه».

ويحدثنا ابن سينا عن نفسه وموقفه فيقول إنه تفطن منذ أن بدأ بالاشتغال بالفلسفة في أول شبابه إلى جوانب النقص والخطأ فيما قاله ارسطو وشراحه، وإنه قد اطَّلع على علوم وقعت إليه «من غير جهة اليونانيين» مما مكنه من المقارنة والمقابلة بين الآراء والأقاويل مستعيناً في ذلك بـ «العلم الذي يسميه اليونانيون المنطق، ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره»، فعرف الصواب من الخطأ والصحيح من المزيَّف وأخذت تتبلور لديه منذ ذلك الوقت آراء خاصة «ولا سيما في الأشياء التي هي الأغراض الكبرى والغايات القصوى» التي تَعَقَّبتها، كما يقول «مئين من المرات». غير أنه فضَّل مع ذلك أن يساير الاتجاه السائد في عصره وكَرِهَ «شق الطاعة ومخالفة الجمهور» المتعصبة للمشائين، فألَّف كتباً على طريقتهم ـ يتعلق الأمر بـ **الشفاء** و **النجاة** خاصة ـ اكمل فيها «ما ارادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أَرَبَهُمْ منه»، مغضياً كما يقول «عما تخبطوا فيه» جاعلاً له «وَجْهاً ومَخْرَجاً»، عادلاً عن الجهر بمخالفتهم الا «في الشيء الذي لم يكن الصبر عليه» حسب تعبيره. وهكذا جاءت كتبه هذه التي أَلَّفَها لـ «العامة من مزاولي هذا الشأن» والتي جمع فيها ما تحققه «من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين» تحمل ضمن طابعها المشائي، مضامين من فلسفته الخاصة التي لا يتقيد فيها بآراء ارسطو ولا بتأويلات شراحه، والتي عرضها في كتب أخرى أَلَّفها للخاصة، أو كما يقول: «الذين يقومون منا مقام أنفسنا» مثل كتاب **الحكمة المشرقية** وكتاب **الانصاف** وكتاب **الاشارات والتنبيهات** ورسائل أخرى رمزية وغير رمزية. (انظر مقدمة كتابه المطبوع باسم **منطق المشرقين** وهو فيما يبدو القطعة الأولى من كتابه **الانصاف** الذي نشر عبد الرحمن بدوي **قطعاً أخرى منه في كتابه ارسطو عند العرب**. انظر كذلك مقدمة قسم المنطق من كتابه **الشفاء** وأيضاً خاتمة كتابه **الاشارات والتنبيهات**).

* * *

أما أن يكون ابن سينا واعياً تمام الوعي بأنه صاحب مذهب فلسفي خاص به فهذا ما لم يعد يحتمل، بعد الذي ذكرنا، أي شك أو جدال، وأما أن يكون هذا المذهب قد تكوَّن لديه منذ «ريعان الحداثة» كما يقول، أم أنه انما صار اليه بعد نضجه في أواخر عمره، كما يرى ذلك بعض الباحثين، فهذا ما سنناقشه في الفقرة التي سنخصصها لبيان مصدر هذا المذهب وأصوله. أما الآن فلنتجه باهتمامنا إلى البحث في تلك «الاشياء التي هي الاغراض الكبرى والغايات القصوى» ـ حسب تعبير ابن سينا ـ والتي تشكل قوام السينوية ومضمونها العام.

* * *

إذا نظرنا إلى فلسفة ابن سينا في جملتها وجدناها امتداداً لفلسفة الفارابي وخروجاً عنها في نفس الوقت. هي امتداد لها لكونها تتبنى هيكلها العام، وهي خروج عنها لأنها تتجه بذلك الهيكل غير الوجهة التي وضعه فيها الفارابي، وذلك بالتركيز على جوانب منه والذهاب بها إلى أقصى مدى. وابن سينا لا يخفي فضل الفارابي عليه بل إنه السلف الوحيد الذي يخصه بعبارات التقدير والاكبار. وهكذا فعلاوة على اعترافه الصريح بكونه يدين له في فهم كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو (انظر سيرته الذاتية في القفطي وكذا في ابن ابي أصيبعة) فهو لا يتردد في استثنائه من المشائين أصحاب مدرسة بغداد الذين هاجمهم بسبب «تبلدهم وترددهم» في فهم «امر النفس والعقل»، بل إنه يضعه في مرتبة أعلى من مرتبة كبار المشائين شراح أرسطو أمثال الاسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي الذين التبس عليهم، كما يقول مذهب صاحب المنطق في النفس وخلودها. يقول الشيخ الرئيس ابن سينا «وأما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ولا يجري مع القوم في ميدان، فيكاد أن يكون أفضل من السلف» (انظر رسالته إلى الكيا في كتاب عبد الرحمن بدوي: **ارسطو عند العرب**).

غير أن اعتراف ابن سينا بفضل الفارابي عليه والاشادة به دونما تحفظ لم يمنعه من الخروج على الحدود التي وقف عندها أبو نصر بمنظومته الفلسفية، ولا عن اعطائها توجيهاً ومضموناً مغايرين. ويهمنا الآن أن نتعرف على نوع وطبيعة التعديلات والتغييرات التي أحدثها ابن سينا في المنظومة الفارابية، إن

ذلك في نظرنا أحسن مدخل إلى السينوية وأفضل طريق إلى مفاصلها ومضمونها العام.

تربط المنظومة الفارابية بين الطبيعة و ما بعد الطبيعة ربطاً منطقياً لا يخلو من جمال وإحكام لتؤكد على وحدة الكون وترابط أجزائه وجمال بنائه. وهكذا، فانطلاقاً من الموجودات الحادثة، وبالتالي الممكنة الوجود، يطرح الفارابي كموضوعة غير مبرهن عليها، ولا تحتاج إلى برهان لأنها أحد أطراف القسمة العقلية الثنائية للوجود، إلى واجب وممكن، يطرح الموجود الواجب الوجود كسبب أول متى وجد له الوجود «لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات، التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان». هكذا يقترن وجود الموجودات الحادثة بوجود واجب الوجود، اقتران المعلول بعلته، فلا فاصل بينهما، وهذا الاقتران يتم عن طريق الفيض. ذلك «أن وجود ما يوجد عنه (= عن واجب الوجود) إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو». وبما أن واجب الوجود هذا هو بالتعريف واحد بسيط كامل خال من جميع انحاء النقص فهو لا يحتاج في وجوده إلى مادة أو إلى شيء آخر... وبما أن ما لا مادة له هو، بالتعريف، عقل ومفارق (أي صورة عقلية محض) فإن ما يفيض عن وجوده، هو كذلك عقل واحد وبسيط مثله. (**آراء اهل المدينة الفاضلة، السياسة المدنية**).

ذلك هو العقل الأول في سلسلة العقول السماوية الفائضة عن واجب الوجود. هنا، عند هذه النقطة يتدخل نظام بطليموس الفلكي ليحول المنطق إلى أنطولوجيا وليمزج بين الطبيعة و ما وراء الطبيعة بشكل يجعل الواحد منها يفسّر الآخر ويكمله. وهكذا، فهذا العقل الأول يعقل ذاته ويعقل مبدأه (= واجب الوجود = الله) فتحدث فيه الكثرة بهذا الاعتبار، أي باعتبار تعدد معقولاته، ومن هذه الكثرة «الاعتبارية» تحدث الكثرة على الصعيد الانطولوجي، وبالتالي يتم التغلب على المبدأ القائل: عن الواحد لا يصدر إلّا واحد، والذي أدى إلى القول بالفيض كحل لمشكلة الخلق. وهكذا فبِمَا يعقل ذلك العقل الأول ذاته تفيض عنه كرة سماوية (أو فلك) جرماً ونفساً، هكذا مرة واحدة ودونما تمييز بينهما سوى أن النفس هي مبدأ حركة جرم الفلك، وذلك على خلاف ما سيذهب إليه ابن سينا كما سنرى بعد قليل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ذلك العقل يعقل أيضاً مبدأه، أي واجب الوجود، فيفيض عنه بسبب ذلك عقل ثان. وهذا العقل الثاني يعقل ذاته فتفيض عنه كرة سماوية اخرى جرماً ونفساً، ويعقل مبدأه فيفيض عنه عقل ثالث... وهكذا إلى العقل العاشر الذي فاض عن العقل التاسع، هو وكرة القمر، مروراً بكرة السماء الأولى وكرة الكواكب الثابتة وزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد فالقمر. وعند هذا العقل العاشر ينتهي «صدور الأشياء المفارقة التي هي في جوهرها عقول ومعقولات» كما ينتهي عند كرة القمر «وجود الأجسام السماوية وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً». وبدلاً من ذلك تصدر عنه، أي عن هذا العقل العاشر، النفوس الأرضية والهيولى المشتركة لجميع الأجسام، هذه الهيولى التي تتحول بحركة الافلاك فتتشكل منها العناصر الأربعة (الهواء والنار والماء والتراب) التي منها تتكون الأجسام الأرضية. وهكذا فبمجرد ما يتكون جسم ما على هذا النحو يفيض عليه العقل العاشر الصورة التي تناسبه (ولذلك يسمى بـ «واهب الصور»، كما يسمى بـ «العقل الفعال». ومن هنا يتخذ ذلك الجسم شكلاً زائداً على جسميته فيصبح كائناً من الكائنات الأرضية (جماد، نبات، حيوان، انسان).

جميع الكائنات الأرضية تتألف إذن من مادة وصورة. والإنسان واحد منها، مادته جسده وصورته نفسه: النفس فاضت عن العقل الفعال واهب الصور عندما صارت مادة الجسد في الرحم مستعدة لتقبلها. والنفس البشرية مجموعة من القوى: القوى المنمية (غاذية ومربية ومولدة) ويشترك فيها النبات والحيوان والانسان، والقوى النزوعية (وهي شهوانية وغضبية) ويشترك فيها الحيوان والانسان، والقوى المدركة (وهي القوى الحاسة والمتخيلة وهي للانسان والحيوان، والقوى الناطقة وهي للانسان فقط). وعلى الرغم من تعدد هذه القوى فالنفس مع ذلك واحدة لا تتجزأ بتعدد وظائفها، وهي، في الانسان، تستكمل حقيقتها بالقوة الناطقة. هذا من جهة ومن جهة اخرى فقوى النفس كلها مرتبطة بالجسد غير منفصلة عنه، ولذلك كانت النفس بوصفها مشكلة من هذه القوى صورة للجسد، وبالتالي فوجودها مرتبط بوجود الجسد. وهذا على العكس مما سنجده عند ابن سينا الذي بنى فلسفته الخاصة به على القول بجوهرية النفس واستقلالها.

ويولي الفارابي أهمية قصوى للقوة الناطقة، التي هي العقل، ويُعْنَى بكيفية خاصة بالعقل النظري الذي يجعله مراتب ثلاث:

- العقل الهيولاني ويسميه ايضاً العقل بالقوة، و«هو نفس ما أو جزء من نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ما: ذاته

معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الأشياء كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها». (انظر الفارابي: **رسالة في العقل**).

- العقل بالفعل وهو نفس العقل الهيولاني وقد حصلت فيه المعقولات التي انتزعها من المواد، تلك المعقولات التي تصير هكذا معقولات بالفعل بعد أن كانت قبل انتزاعها معقولات بالقوة.

- العقل المستفاد وهو نفس العقل بالفعل الذي حصلت فيه المعقولات المجردة عن المواد والذي أصبح قادراً على إدراك المعقولات البريئة من المادة أصلاً، أي الصور المجردة مثل العقول السماوية. وهذا العقل المستفاد هو أعلى مرتبة يستطيع العقل البشري بلوغها. إنها المرتبة التي «لا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر، فيصبح مؤهلاً لتلقي المعقولات منه مباشرة».

تلك هي مرتبة الفيلسوف، وهي مرتبة توازي، بل تفوق مرتبة النبي، باعتبار أن الفيلسوف يتلقى من العقل الفعال بعقله، في حين أن النبي يتلقى منه بمخيلته، وهذا الذي يلقيه العقل الفعال في عقل الفيلسوف، أو في مخيلة النبي، يتلقاه من الله، وهكذا «يكون الله عز وجل يوحي إليه (إلى الإنسان) بتوسط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يُفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي، وهذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية وفي اعلى درجات السعادة» (**آراء أهل المدينة الفاضلة**).

هكذا يربط الفارابي السعادة بالمعرفة العقلية، إذ بهذه المعرفة تستكمل نفس الانسان حقيقتها وتصبح غير محتاجة في قوامها إلى مادة وتكون بذلك من جملة الأشياء البريئة من الأجسام، يعني الكائنات العقلية التي لا تحتاج في أن تدرك إلى عضو به تدرك ولا إلى جسم يكون كالمادة للصورة التي تريد إدراكها. وهكذا فالسعادة هي أن تصير النفس، بواسطة المعرفة العقلية، «في جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً، إلاّ أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال»، لأن هذا جوهر روحاني بطبيعته، أما النفس فليست كذلك وإنما تكتسب تلك الصفة بالعلم والمعرفة، أمّا ما دامت لم تستكمل حقيقتها ولم تفعل أفعالها العقلية التي بها تصير كاملة فإنها تبقى قوى وهيئات فقط معدة لأن تقبل رسوم الأشياء مثل البصر قبل أن يبصر، وقبل أن تحصل فيه رسوم المبصرات (**السياسة المدنية**).

هذه هي السعادة عند الفارابي وطريقها كما رأينا هو العقل أي استكمال النفس حقيقتها بالمعرفة النظرية، المعرفة بمبادىء الموجودات ونظام الكون والعقول المفارقة الخ... أما ابن سينا فهو يربط السعادة باللذة التي تحصل للنفس عند تحررها من البدن كما سنرى. وهناك جانب آخر يربط الفارابي السعادة به، بينما يسكت عنه ابن سينا تماماً، هذا الجانب هو الطبيعة الاجتماعية للانسان، فالسعادة لا يمكن أن تحصل له إلاّ إذا كان يعيش في مجتمع، وكان هذا المجتمع فاضلاً. ذلك لأن «كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال، فلذلك لا يمكن أن يكون الانسان ينال الكمال... الا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين... والخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة... والمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة» (**آراء أهل المدينة الفاضلة**). وبعبارة اخرى إن «بلوغ السعادة إنما يكون بزوال الشرور بين المدن والأمم، ليست الارادية منها فقط بل والطبيعية، وإن تحصل لها الخيرات كلها الطبيعية والارادية».

تلك هي المنظومة الفارابية في خطوطها العامة ومفاصيلها الرئيسية، استعدناها هنا لنلج منها إلى صرح السينوية.

إذا نظرنا إلى السينوية بوصفها مذهباً فلسفياً متميزاً، بالمعنى الذي حددناه به من قبل، وجدناها تتحرك حول محورين رئيسين: محور يدور البحث فيه حول العلاقة بين الله والعالم وتطغى فيه الاشكاليات الكلامية (نسبة إلى علم الكلام)، ومحور يدور الحديث فيه حول علاقة الانسان بالسماء وتطغى فيه النزعة الغنوصية المشرقية. وإذن فالسينوية تتألف أساساً من نظريتين متكاملتين من حيث الموضوع (الله/العالم، الانسان/الله) ولكن متنافرتين من حيث المنهج (المنهج الجدلي الكلامي في المحور الأول والمنهج الغنوصي الاشراقي في المحور الثاني). وسنرى إلى أي مدى استطاع ابن سينا ان يجعل التكامل في الموضوع يغطي على الاختلاف في المنهج.

لنبدأ إذن بعرض أهم فصول الفلسفة «الكلامية» السينوية التي يدور الحديث فيها، كما قلنا حول العلاقة بين الله والعالم. إن ابن سينا يسمي هذا المبحث بـ«العلم الالهي»،

ولكن عدم تقيده بمنهج المعلم الأول (= أرسطو) وتجاوزه الحدود التي وقف عندها المعلم الثاني (= الفارابي) وميله بالتالي إلى طريقة المتكلمين وانشغاله بإشكالياتهم يجعل من المناسب استعمال التسمية التي اخترناها لهذا الجزء من السينوية، أعني الفلسفة الكلامية. وسنرى فيما بعد أن هذه التسمية تبررها أيضاً امتدادات هذا الجزء من السينوية في علم الكلام الأشعري.

أولاً ـ الفلسفة الكلامية السينوية، الله والعالم:

الوجود في الأذهان والوجود في الأعيان

ينطلق ابن سينا في بناء صرح إلهياته من تأمل فكرة الوجود، فيلاحظ بادىء ذي بدء أن الموجودات صنفان: موجودات تدرك بالحس وأخرى لا تدرك إلّا بالعقل. فـ الإنسان مثلاً إذا قصدنا منه هذا الشخص المسمى زيداً أو عمرواً فهو موجود محسوس يتخصص بوجوده في مكان وزمان وبأحوال خاصة كالمقدار والكيف وغير ذلك من الأوضاع والصفات التي تدرك بالحس. ولكن الانسان ليس هو فقط هذا الشخص أو ذاك بل هو ايضاً معنى كلي يقع على زيد وعمرو وغيرهما من الناس. وهذا المعنى الكلي لا وجود له في الخارج حتى يدركه الحس وإنما وجوده وجود عقلي ولذلك يدرك بالعقل وحده. ولا ينبغي أن يفهم أن هذا الوجود العقلي للكليات، أو المفاهيم العامة، هو على غرار وجود المثل الأفلاطونية، فابن سينا لا يعترف للكليات بذلك الوجود الموضوعي الذي ينسبه لها أفلاطون، بل يرى أن وجودها انما هو في العقل فقط، أي أنه وجود ذهني لا غير، يقول: «فلا كلي عام في الوجود (الخارجي) بل وجود الكلي عاماً انما هو في العقل»، ووجوده في العقل معناه أنه «الصورة التي في العقل والتي نسبتها بالفعل أو القوة إلى واحد، واحدة».

الموجودات إذن صنفان موجودات تدرك بالحس وأخرى لا تدرك إلّا بالعقل، وبعبارة أخرى: الوجود وجودان: وجود في الأعيان (وهو المحسوس) ووجود في الأذهان (وهو المعقول). وإذا كان كل موجود في الأعيان يصير بعد إدراكه موجوداً في الأذهان فإن العكس غير صحيح، ذلك لأن الموجود في الذهن هو مجرد معنى متصور «وليس من شأن المتصور أن يكون له في الوجود مثال بوجه، مثل كثير من معاني الأشكال المُورَدَةِ في كتب الهندسة، وإن كان وجودها في حيز الإمكان، ومثل كثير من مفهومات الفاظ لا يمكن وجود معانيها مثل مفهوم لفظ «الخلاء» ومفهوم لفظ «غير المتناهي» في المقادير، فإن مفهومات هذه الألفاظ تتصور مع استحالة وجودها، ولو لم تتصور لم يمكن سلب الوجود عنها، فإن ما لا يتصور معناه من المحال أن يسلب عنه الوجود ويحكم عليه سواء كان اثباتاً أو نفياً» (منطق المشرقيين).

الماهية والوجود

هذا التصنيف الأولي للوجود إلى وجود في الأعيان ووجود في الأذهان يطرح العلاقة بين الماهية والوجود. وابن سينا، كالفارابي، يقول بتغايرهما، وذلك خلافاً لأرسطو الذي لا يفصل بينهما. يرى ابن سينا أن الماهية تقتضي الوجود ولا بد، إذ «انه من البيِّن أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته. ومعلوم أن حقيقة كل شيء، الخاصة به، غير الوجود الذي يرادف الاثبات. وذلك لأنك إذا قلت: حقيقة كذا موجودة، إما في الأعيان أو في الأنفس (= الأذهان) أو مطلقاً يعمهما جميعاً (الأعيان والأذهان) كان لهذا معنى محصل مفهوم» (الشفاء، ص 295) بمعنى أننا نتصور الشيء بماهيته وبقطع النظر عن وجوده لأن الوجود ليس بماهية لشيء ولا هو جزء من ماهية شيء من الأشياء التي لها ماهية غير الوجود. وبعبارة أخرى إن الوجود صفة للأشياء ذوات الماهيات المختلفة ومحمول عليها، خارج عن تقويم ماهيتها، وليس صفة تقتضيها أصناف هذه الماهيات. فعندما نقول إن الماهية مخلوقة أو مبدعة فإن ذلك لا يعني في نظر ابن سينا انها مبدعة من حيث هي ماهية «بل من حيث مقرون بها الوجود، فليست الماهية إذا التفت إليها من حيث هي ماهية مجموع ماهية ووجود من الأول به وَجَبَت بل الوجود مضاف إليها كشيء طارىء عليها». («شرح أوتولوجيا»، في**أرسطو عند العرب**، ص 61).

هل يعني هذا ان الماهية اسبق من الوجود؟

إن القول بأن الوجود مضاف إلى الماهية كـ «شيء طارىء عليها» ينطوي على اعطاء الأسبقية للماهية على الوجود. وهذا صحيح، من وجهة نظر ابن سينا، ولكن فقط على مستوى التصور الذهني. أما في الواقع المشخص، أي في الأعيان، فليس يمكن القول بأسبقية أي منهما على الآخر: فالوجود والماهية في الشيء المتعين (= المشخص) لا ينفصلان ولا يتغايران، انهما يشكلان هوية واحدة. ومن هنا ضرورة التمييز بين ماهية الشيء وهويته. فماهية شيء من الأشياء هي وجوده الذهني أما هويته فهي وجوده الخارجي. وبناء عليه فإذا نظرنا

إلى الشيء من جهة هويته، أي من جهة حصوله في الخارج، فإن وجوده يكون أسبق بالنسبة لمعرفتنا به، لأن أول ما يعطى لنا من الشيء هو ظهوره أي وجوده الخارجي، ثم نأخذ بعد ذلك في تبين حقيقته، أي ماهيته. أما إذا نظرنا إلى شيء ما من جهة حضوره في الذهن كفكرة أو تصور بقطع النظر عن وجوده في الخارج أو عدم وجوده، أي باعتباره امكانية وحسب، ثم أخذنا نبحث، انطلاقاً من ماهيته نفسها، هل هو محتمل أن يكون موجوداً في الخارج أو ممتنعاً، فإن ماهيته حينئذ تكون أسبق لوجوده، بالنسبة لمعرفتنا.

وإذن فالتغاير بين الوجود والماهية إنما يقوم في الذهن فقط، وبالتالي فأسبقية أحدهما على الآخر إنما تكون في الذهن لا غير. ولكن هل يصدق هذا على جميع أصناف الموجودات؟ وبعبارة أخرى هل الموجودات كلها تدخل في دائرة «الممكن» حتى نفصل فيها بين الوجود والماهية؟ سؤال يطرح ضرورة الانتقال إلى تصنيف آخر للوجود.

الواجب والممكن

يقرر ابن سينا أن جميع الأمور التي تدخل في الوجود تنقسم في العقل إلى قسمين: .قسم إذا اعتبر بذاته من غير التفات إلى غيره وجب وجوده، فهو واجب الوجود، أو ضروري الوجود بمعنى انه متى فرض غير موجود عرض عنه محال. وقسم إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ولم يمتنع (= لم يمتنع لأنه من الأمور التي قلنا عنها انها تدخل في الوجود) وهذا القسم هو ممكن الوجود، أي أنه إذا فرض موجوداً أو غير موجود لم يعرض عنه محال وبالتالي فلا ضرورة في وجوده ولا في عدمه. وإذن فكل ما يقال عليه الوجود فهو إما واجب وإما ممكن. ولا يدخل في القسمة «ممتنع الوجود» لأنه لا يقال عليه الوجود.

لنتأمل الآن مفهوم واجب الوجود: لقد قلنا عنه إنه متى فرض غير موجود لزم عنه محال. وبإمكاننا الآن أن نتساءل: هل هذا المحال يلزم عنه لذاته أم لشيء آخر؟ فإن كان المحال الذي يلزم من فرض عدم وجوده راجعاً إلى ذاته نفسها فإن وجوب وجوده سيكون من ذاته، فهو إذن واجب الوجود بذاته. أما إذا كان المحال الذي يلزم من فرض عدم وجوده راجعاً إلى شيء آخر مثل المحال الذي يلزم من فرض عدم وجود الأربعة مع وضع اثنين اثنين أو فرض عدم قيام الاحتراق بالقطن مع وجود لقاء النار به، فإن وجوده سيكون لا من ذاته بل من غيره، فهو إذن واجب الوجود بغيره. وواضح انه لا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً. ذلك لأنه إذا رفع ذلك الغير فلا يخلو إما أن يبقى واجب الوجود أو لا يبقى. فإن بقي فهو إذن واجب الوجود بذاته لا بغيره، وإن لم يبق فمعنى ذلك أنه ليس واجب الوجود بذاته بل بغيره فقط.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن واجب الوجود بغيره هو، قبل أن يصبح كذلك، ممكن بذاته، لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما أو إضافة ما، وهي اعتبار غير اعتبار ذات الشيء، لأن اعتبار الذات إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود، وهذا غير جائز فيه لأنه واجب الوجود بغيره لا بذاته، وإما أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود، وهذا غير جائز فيه أيضاً لأن كل ما يمتنع وجوده بذاته لا يمكن أن يوجد من غيره. وإذن فلم يبق إلّا أن يكون مقتضياً لإمكان الوجود، وبالتالي فكل ما هو واجب الوجود بغيره فإنه ممكن الوجود بذاته.

وإذا اعتمدنا الآن التغاير بين الماهية والوجود، كما شرحناه سابقاً، لزم القول إن ممكن الوجود بذاته هو ماهية محض، لأن ما يعتبر فيه هو ذاته وحدها دونما نسبة أو إضافة للغير. أما واجب الوجود بذاته فهو لا يتصور إلّا موجوداً، فهو الموجود الواجب. وبالتالي فلا تغاير فيه بين الماهية والوجود، فماهيته وجوده ووجوده ماهيته، إنه لا يستقي وجوده من غيره حتى يكون الوجود طارئاً على ماهيته، ولا يجوز أن تكون ماهيته سبباً في وجوده، «لأن السبب متقدم في الوجود ولا متقدم في الوجود قبل الوجود» في واجب الوجود بذاته. وإذن فلا سبيل إلى الفصل أو التمييز بين الوجود والماهية في واجب الوجود. أما بالنسبة لـ «الممكن بذاته الواجب بغيره» فالأمر يختلف: فهو من ناحية ممكن بذاته أي ماهية محض، ومن ناحية أخرى واجب بغيره أي وجود متحقق، وبالتالي فالماهية فيه والوجود متغايران كما شرحنا ذلك قبل.

إثبات واجب الوجود

تبين مما تقدم كيف أنه من الممكن أن ننادي إلى واجب الوجود من مجرد تأمل فكرة الوجود. وبإمكاننا الآن أن نتقدم خطوة أخرى فنقول مع ابن سينا إن ممكن الوجود بما أنه مجرد إمكان فليس وجوده من ذاته أولى من عدمه، وبالتالي فإن صار احدهما فلحضور شيء او غيبته، وإذن فوجود كل ممكن هو من غيره. وهذا الغير إما واجب وإما ممكن. فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً فهذا الممكن يحتاج هو الآخر في وجوده إلى غيره. . . ويتسلسل الأمر هكذا فنكون أمام جملة

من الممكنات، متناهية أو غير متناهية، وهذه الجملة إما أن تكون واجبة بذاتها أو ممكنة بذاتها، ولا يمكن أن تكون واجبة الوجود بذاتها، لأن كل واحد من آحادها ممكن الوجود، ولأن واجب الوجود لا يتقوم بممكنات الوجود، فلا يبقى إذن إلّا أن تكون ممكنة بذاتها، وفي هذه الحالة تحتاج هذه الجملة في وجودها إلى غير يفيدها الوجود. وهذا الغير إما أن يكون خارجاً عنها أو داخلاً فيها، فإن كان خارجاً عنها فهو المطلوب، وإن كان داخلاً فيها فمعنى ذلك أن واحداً منها واجب الوجود وهذا غير جائز لأنه سبق أن قلنا إن جميع آحادها ممكنه الوجود. وإذن فلا يبقى إلّا أن يكون خارجاً عنها، وهو المطلوب.

وحدانية واجب الوجود

وإذا ثبت وجود واجب الوجود خارج الممكنات فلا بد من تعينه لأن واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لأن غير المتعين لا يوجد في الخارج، وما لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجوداً لغيره، فلا بد إذن أن يتعين، وتعينه إما أن يكون لكونه واجب الوجود لا غير، وفي هذه الحالة فلا واجب وجود غيره وهو المطلوب، وإما أن يكون تعينه لأمر آخر غير كونه واجب الوجود، وهذا محال لأنه يقتضي أن يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لغيره وبصيغة أخرى: «لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته لأن وجود نوعه له بعينه إما أن تقتضيه ذات نوعه أو لا تقتضيه ذات نوعه، بل تقتضيه لعلة. فإن كان معنى نوعه له لذاته كان معنى نوعه لم يوجد إلّا له، وإن كان لعلة فهو معلول ناقص وليس واجب الوجود». على أن فكرة واجب الوجود بذاته تتضمن بنفسها نفي الشريك له، لأن الشيئين انما يختلفان ويكونان اثنين إما بسبب سبق احدهما للآخر سبقاً زمنياً وإما لعلة من العلل. ومفهوم واجب الوجود لا يقبل الدخول في علاقة الاثنينية والاختلاف لا في السبق الزمني ولا في غيره لأن ماهيته هي وجوب وجوده، وبالتالي فإذ فرضنا وجود اثنين واجبي الوجود فسيكون كل منها مطابقاً للآخر متهاوياً معه باعتبار أن ماهية كل منها هي عين وجوب الوجود، وإذن فواجب الوجود واحد، لا نِدَّ له ولا مثل ولا ضد.

ثم إن واجب الوجود بذاته لا يجوز أن تكون لذاته مبادىء تجتمع فيتقوم منها سواء كانت كالمادة والصورة أو كانت على وجه آخر، لأن كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع. ذلك أنه إما أن يصح لكل واحد من أجزائه وجود منفرد لكن لا يصح للمجتمع منها وجود دونها، فلا يكون المجتمع واجب الوجود، وإما أن يصح ذلك لبعضها ولكن لا يصح للمجتمع وجود دونه، وفي هذه الحالة لن يصح أن يكون المجتمع ولا الأجزاء الأخرى واجب الوجود. أما إن كان لا يصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة في الوجود، ولا للجملة مفارقة الأجزاء، وتعلق وجود كل بالآخر وليس واحد أقدم بالذات فليس شيء منها واجب الوجود. وإذن فواجب الوجود بسيط لا يدخله التركيب فهو «ليس بجسم ولا مادة في جسم ولا صورة في جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة لا في الكم ولا في المبادىء ولا في القول الشارح فهو واجب الوجود من هذه الجهات الثلاث» ومن جميع الجهات لأنه إذا قدر أن يكون واجباً من جهة كان إمكانه متعلقاً بواجب فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً.

علم واجب الوجود

واجب الوجود إذن مجرد بذاته عن المادة وعوارضها. ولما كان العقل هو بالتعريف: الهوية المجردة عن المادة، فإن واجب الوجود عقل، وهو أيضاً عاقل ومعقول: فبما هو هوية مجردة فهو عقل كما قلنا، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة فهو عاقل لذاته. ذلك أن كل ما يوجد له ماهية مجردة - أي كل ما هو عقل، فهو عاقل، وكل ما هو ماهية مجردة توجد لشيء، أي كل ما هو موضوع تعقل لشيء، فهو معقول، وإذا كانت هذه الماهية المجردة لذاتها تعقل، ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها فهي بذاتها عاقل ومعقول. وكون واجب الوجود عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لا يوجب التعدد في ذاته بأي وجه، لأن كونه عقلاً وكونه يعقل ذاته، أي عاقل، وكونه موضوع تعقله، أي معقول، لا يخرجه عن بساطة ماهيته التي تبقى دائماً هوية مجردة.

وكما أن كون واجب الوجود يعقل ذاته لا يوجب الكثرة فيه من أي وجه فكذلك كونه يعقل الغير لا يوجب فيه أية كثرة. بيان ذلك أن واجب الوجود ليس يجوز أن يعقل الأشياء من الأشياء حتى يتكثر - أي تدخله الكثرة - بالأشياء، لأنه إن كان يعقل الأشياء من الأشياء فذاته ستكون إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء أي تكون متوقفة على أمور من خارج إذا لم تكن لم يكن هو، وهذا محال. وإما أن تكون ذاته غير متقومة بالأشياء وإنما يعرض لها أن تعقل عند وجود هذه

الأشياء، الشيء الذي يعني أن يكون لها حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير، وهذا محال كذلك.

لا يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، فكيف يعقل الأشياء إذن؟

لقد تقرر من قبل أن واجب الوجود هو مبدأ كل وجود، وبما أنه يعقل ذاته كما قلنا فهو يعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وبما أنه مبدأ الموجودات فهو يعقلها من حيث انه مبدأ لها: فما كان منها تاماً لا يخضع للكون والفساد، أي لا يعتريه التغير ولا الوجود ولا العدم فواجب الوجود يعقله بعينه مباشرة، وأما ما كان منها يخضع للكون والفساد فواجب الوجود مبدأ له بأنواعه بصورة مباشرة وبأشخاصه وأعيانه بصورة غير مباشرة، وبالتالي فواجب الوجود يعقله مباشرة كأنواع ويعقله بتوسط كأشخاص. وإنما كان واجب الوجود يعقل المتغيرات بتوسط لأنه لا يجوز أن يعقلها، وهي تتغير، عقلاً زمانياً مشخصاً، حتى لا يكون تعقله لها يتغير بتغيرها: تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعقل منها انها معدومة غير موجودة، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة لا واحدة منها تبقى مع الأخرى فيكون واجب الوجود متغيراً بالذات، وهذا محال. وإذن فواجب الوجود «إنما يعقل كل شيء على وجه كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض». وبعبارة أخرى: «فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر».

ويشرح ابن سينا ذلك فيقول إن واجب الوجود إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات الصادرة عنه وما يتولد عنها. وهو بهذا يعلم كل شيء لأنه لا شيء من الأشياء يوجد إلّا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه. والأمور الجزئية انما تنشأ من تصادم الأسباب، وهو يعلم الأسباب ويعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات، لأنه ليس يمكن أن يعلم الأسباب ولا يعلم ما ينتج عنها ويتولد منها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلما كانت الصورة العقلية التي تحدث فينا تصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية، إذ الصورة العقلية التي كانت في عقل صانع الكرسي هي السبب - الصوري - في الصورة الحسية للكرسي، فإنه يمكن القول، قياساً على ذلك (قياس الغائب على الشاهد) ان إدراك واجب الوجود للكل هو سبب لوجود الكل ومبدأ له وإبداع وإيجاد. وإذن فواجب الوجود ليست ارادته وقدرته مغايرة لعلمه، بل القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ الكل لا مأخوذاً عن الكل، ومبدأ بذاته لا متوقفاً على غرض وذلك هو الارادة.

ولا بد من التأكيد هنا على أن هذه الصفات التي أطلقناها على واجب الوجود لا تعني بصورة من الصور أية إضافات إلى ذاته، بل انما تعني سلب نقيضها عنه فقط: فهو واحد بمعنى أنه مسلوب عنه القسمة بالكم أو القول ومسلوب عنه الشريك. وهو عقل وعاقل ومعقول أي مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها. وهو أول أي مسلوب عنه الحدوث، ومريد أي أنه مع عقليته، أي سلب المادة عنه، هو مبدأ لنظام الخير كله. وهو جواد أي مسلوب عنه أن يكون ينحو بجوده نحو غرض لذاته... وهكذا فصفاته لا توجب أي كثرة في ذاته.

القديم بالذات، الحادث بالزمان

قلنا إن واجب الوجود هو مبدأ الكل، وعلينا أن نضيف الآن أن ما يجوز عنه يجب أن يوجد، ومن هنا وجود العالم. ومعنى ذلك أن العالم من حيث هو معقول لواجب الوجود أي مبدع له، لا أول له في الزمان. ذلك أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها واحدة لا يمكن أن يوجد عنها شيء لم يكن قد وجد عنها فيما قبل، لأنه إذا وجد عنها شيء لم يكن فيما قبل فقد حصل مرجح رجح وجود ذلك الشيء على عدمه، وهذا غير جائز في واجب الوجود لأنه واحد من جميع الجهات كما قلنا: واحد في ذاته وبالتالي فالمرجح لا يمكن أن يكون من داخل ذاته: وواحد بمعنى لا شريك له وبالتالي فالمرجح لا يمكن أن يكون من خارج ذاته. وإذن فيلزم من استحالة القول بالمرجح بالنسبة لواجب الوجود أن لا يوجد عنه شيء أصلاً. وبما أن ها هنا عالماً موجوداً، وهو ممكن بذاته واجب الوجود بغيره، أي بالله واجب الوجود، فإن وجوده إنما هو بايجاب من الواجب، أي من حيث ان واجب الوجود علة له وأنه سبقه لا بزمان ووقت ولا تقدير زمان، بل سبقه سبقاً ذاتياً من حيث انه الواجب لذاته. ومن هنا كان العالم قديماً بالزمان حادثاً بالذات: هو قديم بالزمان بمعنى أنه لا أول لوجوده، وهو حادث بالذات بمعنى أنه معلول للسبب الأول واجب الوجود، ومعلوم أن العلة سابقة على المعلول. ويمثل ابن سينا لذلك بحركة الخاتم بالنسبة لحركة الاصبع: إن

حركة الخاتم مساوقة ومزامنة لحركة الاصبع لا تتأخر عنها، ولكن حركة الأصبع أسبق بالذات من حركة الخاتم لأنها علّة لها. وواضح أن مفهوم «الحادث بالذات القديم بالزمان» يطابق كل المطابقة مفهوم «الممكن بذاته الواجب بغيره»، فالعالم ممكن بذاته، فهو حادث بالذات، وهو واجب بالقديم واجب الوجود، فهو قديم بالزمان.

الفيض، والتدبير بواسطة

قلنا إن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، وإذن فلا يجوز أن يصدر عنه إلاّ واحد. ذلك لأنه إذا صدر عنه شيئان متباينان في ذاتها وحقيقتهـا فمعنى ذلك أنهما صدرا من جهتين مختلفتين في ذاته وأن ذاته بالتالي فيها تعدد وهذا ما سبق أن بينا فساده: فذاته واحدة لا تعدد فيها بأية جهة، وإذن فلا يصدر عنها إلاّ واحد بالعدد. وهذا الواحد بالعدد الصادر عن واجب الوجود هو الواسطة إلى حدوث الأشياء عنه. فكيف صدر عنه هذا الواحد ـ الواسطة، وكيف صدرت عنه الأشياء بواسطة؟

واجب الوجود عقل كما قلنا. عقَل ذاته فصدر عنه عقل مثله. هذا العقل يعقل مبدأه أي واجب الوجود من جهة، ويعقل ذاته باعتبارين من جهة أخرى: يعقلها باعتبارها واجبة الوجود بالغير وباعتبار أنها ممكنة الوجود بذاتها، ومن هنا حدثت الكثرة في هذا الموجود الصادر عن واجب الوجود. وواضح أن هذه الكثرة ليست له من الأول لأن إمكان وجوده، من ذاته لا بسبب الأول، وإنما له من الأول وجوب وجوده. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الكثرة الحاصلة فيه من حيث إنه يعقل الأول ويعقل ذاته باعتبارها واجبة الوجود من الأول هي كثرة لازمة لوجوب وجوده من الأول وليست له من الأول، وإذن فهي كثرة اعتبارية وليست ذاتية، ومع ذلك فلولاها لما امكن أن يوجد منه إلاّ واحد، ولكان يتسلسل الوجود من وحدات عقلية صرفة فقط، فما كان يوجد جسم قط... فكيف حصلت الكثرة عقلاً وجسماً، صوراً ومواداً؟

قلنا إن هذا العقل الصادر عن واجب الوجود يعقل مَبْدَأَهُ ويعقل ذاته باعتبارين: فَبِما يعقل مبدأه واجب الوجود يلزم عنه وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته باعتباره واجب الوجود بالأول (= اللّه) يلزم عنه صورة الفلك وكماله وهو النفس، وبما يعقل ذاته باعتباره ممكن الوجود بذاته يلزم عنه جرم الفلك الأعلى. وهذا العقل الثاني الصادر عنه يعقل مبدأه، أي واجب الوجود، فيصدر عنه عقل ثالث مثله، ويعقل ذاته بصفته واجب الوجود بغيره فيصدر عنه نفس فلكية، ويعقل ذاته بوصفه ممكناً بذاته فيصدر عنه جرم فلكي... وهكذا إلى العقل العاشر «الذي يدبر أنفسنا»، وهو العقل الفعال واهب الصور. وإنما كانت العقول عشرة لأن بعد العقل الأول الفائض عن واجب الوجود يأتي العقل الثاني الذي تفيض عنه كرة السماء العليا ثم العقل الثالث الذي تصدر عنه كرة الكواكب الثابتة ثم العقول التي تفيض عنها كرات الكواكب السيارة السبعة: زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد فالقمر. وبعد القمر لا يبقى إلاّ ما تحت فلكه أي الأرض بما فيها من مواد وصور، وأجسام ونفوس. وواضح أن نظرية الفيض هذه بعقولها العشرة مؤسسة على التصور القديم للكون، (نظام بطليموس)، وقد كان يقوم على اعتبار الأرض في مركز الكون تحيط بها دوائر فلكية أولها وأقربها إلى الأرض دائرة فلك القمر، ثم دوائر الكواكب السيارة السبع ثم دائرة الكواكب الثابتة ثم دائرة السماء العليا.

وإذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الاسطقسات أي العناصر الأولية التي تتألف منها الأجسام الأرضية. ولما كانت هذه الأجسام يسري عليها الكون والفساد وجب أن تكون مبادؤها متغيرة فلا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها. والأجسام الأرضية كلها لها مادة واحدة، وإنما تختلف بالصور التي تلبسها هذه المادة. وانما كانت المادة واحدة لأنها صادرة عن حركة الافلاك وهي حركة مستديرة. أما الصور فتختلف باختلاف انواع الحركات، وهو اختلاف ينتج عنه اختلاف تهيؤ المادة للصور المختلفة. وهكذا فكلما تهيأ جزء من المادة أو مظهر من مظاهرها لحمل صورة ما أفاض عليه العقل الفعال، واهب الصور، الصورة المناسبة.

وهكذا يقرر ابن سينا أن «الوجود إذا ابتدأ من عند الأول (= اللّه) لم يزل كل تال منه أَدْوَن مرتبة من الأول ولا يزال ينحط درجات: فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً، ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً وهي الملائكة العملية، ثم مراتب الأجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض إلى أن تبلغ آخرها، ثم من بعدها يبتدىء وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة، فتلبس أول شيء صورة العناصر الأربعة (= النار والهواء والماء والتراب) ثم تتدرج يسيراً يسيراً فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيه المادة (المطلقة: الهيولى) ثم العناصر ثم المركبات المادية ثم الناميات وبعدها الحيوانات وأفضلها الإنسان، وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل ومحصلاً للأخلاق التي تكون بها

فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة».

العناية، مسألة الخير والشر

هـذا الكـون الصـادر عن اللّه بهـذا التـدرج والنـظام هـو موضوع العناية الإلهية. ويعرِّف ابن سينا العناية بأنها إحاطة الأول، واجب الوجود، علماً بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام. أو هي «كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان فيفيض منه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان» وإذن «فليس في الإمكان ابدع مما كان».

نعم في العالم خير وشر، وإذا كان وجود الخير فيه مفهوماً باعتبار أن العالم صادر عن اللّه، واللّه خير لا يصدر عنه إلّا الخير، فكيف يمكن تفسير وجود الشر في العالم؟

يقرر ابن سينا أن الشر إذا وجد فإنما يوجد في العالم الأرضي، لأن العالم السماوي، عالم العقول المفارقة البريئة من المادة هو عالم كله خير، فهو مملكة الخير المطلق. وكيف يوجد فيه الشر وهو عالم الكائنات العقلية المشغولة باستمرار بتعقل واجب الوجود مبدؤها؟ أما في العالم الأرضي فابن سينا يرى أن الخير فيه غالب على الشر، والشر الذي فيه قليل وهو من أجل الخير الكثير. ومن الخير أن لا يُترك خير كثير من أجل تفادي شر قليل. وإذن فالخير يدخل في القضاء الإلهي دخولاً بالذات، أما الشر فيدخل فيه بالعرض فقط، أي من أجل الخير الكثير. وهكذا فالنار مثلاً تحرق المزروعات والأشجار وقد تأتي على ثوب فقير ناسك إذا لمسته، وقد تشوّه الوجوه الجميلة... فهي من هذه الناحية شر. ولكنها مع ذلك ضرورية للعالم والإنسان، فإن الكون انما يتم بأن يكون فيه نار، فإن لم تكن فيه نار كان شره اعظم من الشر الذي يحصل فيه بالعرض مع وجود الناس. وإذن فالأمر الدائم والأكثري هو حصول الخير من النار. أما انه الدائم فلأن أنواعاً كثيرة من الموجودات لا تحتفظ على الدوام إلّا بوجود النار. وأما الأكثري فلأن أكثر الأشخاص والأنواع في كنف السلامة من الاحتراق. فما كان يحسن أن تترك المنافع الدائمة والأكثرية بسبب أعراض شرية أقلية.

العالم السماوي، عالم العقول والنفوس الفلكية، هو عالم الخير المحض، والموجودات فيه متدرجة نزولاً من الأول واجب الوجود بذاته إلى العقل العاشر واهب الصور للعالم الأرضي. والعالم الأرضي فيه خير كثير وشر قليل، والموجودات فيه متدرجة صعوداً من المادة اللامتعينة إلى المعادن فالنبات فالحيوان فالإنسان. وأفضل الموجودات الأرضية الانسان، وأشرف ما في الإنسان نفسه عندما تصير عقلاً بالفعل قادرة على الاتصال بالعقل الفعال متى شاءت، ومن ثمة العروج إلى عالم السماء حيث الخير المحض. ومن هنا كانت المهمة المطروحة على الانسان، مهمته المصيرية التي لأجلها وجد ومن اجلها يجب أن يعمل، هي العمل على التخلص من الشر الذي يشد نفسه إلى الأرض أي المادة، بمعنى البدن وشهواته، التي تعرقل عودة النفس إلى عالمها الأصلي عالم الاجرام والنفوس السماوية... والبحث في هذه المسألة من اختصاص الحكمة المشرقية.

ثانياً ـ الحكمة المشرقية، الانسان والسماء:

حقيقة النفس

الانسان عند ابن سينا هو ما يشير إليه كل واحد من بني البشر بقوله «أنا». ويقرر ابن سينا أن المشار إليه بهذا اللفظ ليس هو البدن «كما ظن أكثر الناس وكثير من المتكلمين». وهو ظن فاسد، بل المشار إليه هو «النفس»، وهي «جوهر روحاني فاض على هذا القالب وأحياه واتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره ويصير عارفاً برَبّه عالماً بحقائق معلوماته فيستعد بذلك للرجوع إلى حضرته ويصير ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها».

يكاد ابن سينا يُلخّص في هذه العبارات القليلة كامل نظريته في النفس. والحق أن آراء ابن سينا في النفس وقواها وبراهينه على وجودها وعلى وحدتها واستقلالها عن البدن وكذا آراءه في العقل والمعرفة وفي النفوس القدسية وقواها... الخ كل ذلك يهدف إلى تأسيس هذه النظرية الغنوصية في النفس تأسيساً عقلياً. ولقد كان ابن سينا واعياً تمام الوعي بالانتماء الغنوصي لنظريته في النفس، وقد أشار إلى ذلك بكل وضوح وصراحة إذ يقول، مضيفاً إلى العبارات السالفة: «وهذا هو رأي الحكماء الإلهيين والعلماء الربانيين ووافقهم في ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة، فإنهم شاهدوا جواهر انفسهم عند انسلاخها عن ابدانهم واتصالهم بالأنوار الإلهية» ثم يضيف مباشرة قائلاً: «ولنا في صحة هذا المذهب من حيث البحث والنظر براهين». (**رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها**).

يريد ابن سينا إذن أن يبرهن على صحة ذلك «المذهب» الغنوصي (اللاعقلاني) ببراهين عقلية. فلنتتبعه في براهينه

وتفاصيل نظريته في النفس وامتداداتها الروحانية السماوية التي تشكل جوهر ما يدعوه بـ «الحكمة المشرقية».

اثبات وجود النفس

يقول ابن سينا: «من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً إنيّته (= وجوده) فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الايضاح»، وإذن فيتعين البدء بإثبات وجود النفس. ولابن سينا على ذلك عدة براهين:

ـ منها أن الأجسام تتحرك لا لأنها أجسام بل لعلل زائدة على جسميتها منها تصدر حركاتها صدور الأثر من المؤثر. ولما كانت حركات الأجسام على نوعين فَعِلَلُها نوعان كذلك: هناك الحركة القسرية كسقوط الأجسام وعلتها راجعة إلى الاجسام نفسها أي إلى طبيعة تركيبها وتغلُّب أحد عناصرها على الأخرى، وهناك الحركة غير القسرية كحركة الانسان عند المشي فإنها خلاف ما يقتضيه جسمه من السكون وكحركة الطائر عندما يطير إلى أعلى فهي على خلاف ما يقتضيه ثقل جسمه من السقوط إلى أسفل. ولما كان هذا النوع من الحركة غير راجع إلى طبيعة الأجسام ومقتضى تركيبها فإنه يستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم، وهذا المحرك هو النفس.

ـ ومنها أن من الأجسام ما يتصف بأنه يدرك ومنها ما ليس كذلك. وواضح أن ما يتصف منها بالإدراك فإن كونها تدرك قوة لا يمكن نسبتها إليها بوصفها أجساماً بل لقوى زائدة على جسميتها، وهذه القوى قوة نفسانية وهي النفس.

ـ ومنها أن الانسان إذا كان منهمكاً في أمر من الأمور فإنه يستحضر نفسه حتى أنه يقول فعلت كذا وكذا وفي ذات الوقت يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه، فذاته إذن غير بدنه وهي مغايرة له.

ـ ومنها أن أجزاء بدن الانسان تتبدل وتتغير من الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة فالشيخوخة، في حين يظل يتذكر كثيراً من أحوال طفولته وشبابه وكهولته... وإذن فهناك في الانسان، وراء تغير اجزاء جسمه، شيء ثابت فيه لا يتغير، هو نفسه.

ـ ومن أشهر براهين ابن سينا على وجود النفس ـ عند المعاصرين ـ برهانه الذي يسمونه بـ «برهان الرجل الطائر» ونصه كما يلي: يقول ابن سينا «يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه دفعة وخلق كاملاً، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج إلى أن يحس، وفرِّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس. ثم يتأمل انه هل يثبت وجود ذاته، فلا يشك في إثباته لذاته موجوداً ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه.. بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً. ولو انه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته. وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت والمُقَرَّ به غير الذي لم يقر به، وإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت». (الشفاء).

ـ أما عند القدماء فلعل أفضل براهين ابن سينا على وجود النفس في نظرهم، هو تقريره، أن الإنسان يدرك مفاهيم مجردة عن المادة وعوارضها، إما لأن المفهوم مجرد لذاته عن المادة وعوارضها كمفهوم العلم ومفهوم الفضيلة، أو لأن العقل جرده عن عوارض المادة كمفهوم «الانسان» على الاطلاق. وهذه المفاهيم المجردة، هي مجردة عن المادة ولواحقها، لا بالنسبة للموضوعات التي أخذت منها بل بالقياس إلى آخذها. وبعبارة أخرى فإنها إنما تكون مجردة عن المادة عند وجودها في العقل. ولا يمكن أن يقال إن العقل حال في الجسم، لأن العقل هو المعقولات أي تلك المفاهيم ذاتها، وهي مجردة، والمجرد لا يحل في ما ليس بمجرد، وإذن فلا بد أن يكون محل المعقولات شيء آخر هو النفس. وأيضاً فإن محل المعقولات لا يمكن أن يكون جسماً لأن الجسم ينقسم والمعقول لا ينقسم، وما لا ينقسم لا يحل المنقسم، لأنه إذا فرضنا حلوله فيه فإما أن ينقسم بانقسامه، وهذا خلف لأنه غير منقسم، وإما أن يحل بعض أجزائه دون بعض حين انقسامه، فيكون حكم البعض هو حكم الكل وهذا محال.

طبيعة العلاقة بين النفس والبدن

هذه البراهين تؤكد، في رأي الشيخ الرئيس، مباينة النفس للبدن ومن ثم استقلالها عنه. ذلك لأنه لما كانت النفس غير البدن وكانت في غير حاجة إليه في وجودها فهي مستقلة بنفسها عنه. أما البدن فهو بالعكس من ذلك لا يمكن أن يوجد بدونها، ولا أدل على ذلك من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحاً من الأشباح، وهذا راجع إلى أنها اصل للقوى المحركة والمدركة كما رأينا ذلك في البرهنة عليها.

النفس مستقلة عن البدن ولكنها في ذات الوقت اصل للقوى المحركة والمدركة فيه، فكيف تتجدد العلاقة بينهما ؟

تطرح العلاقة بين النفس والبدن عدة مسائل: منها طبيعة هذه العلاقة نفسها. هل هي كعلاقة الصورة بالمادة كما يقول أرسطو، أم أنها كعلاقة الربان بالسفينة كما يقول أفلاطون؟ يحاول ابن سينا أن يتبنى النظريتين معاً ساكتاً عن التعارض القائم بينهما. وهكذا يؤكد من جهة على جوهرية النفس وروحانيتها، بمعنى أنها جوهر روحاني فاض على البدن ومن جهة أخرى يؤكد أن ذلك الجوهر أفاضه العقل الفعال واهب الصور على الجسم المستعد لقبوله ليكون صورة له. وهكذا فـ «النفس جوهر وصورة في آن واحد: جوهر في حد ذاته وصورة من حيث صلتها بالجسم». هي صورة يفيضها العقل الفعال على الجسم ليكون هذا الأخير قالباً لها تتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم كي تستكمل جوهريتها وتستعد للرجوع إلى عالمها الأصلي، عالمها السماوي.

وهكذا فإذا فهمنا من النفس هذا الجوهر الروحاني المستقل الذي استكمل جوهريته في البدن، فهي غير موجودة قبل حلولها في البدن، على خلاف ما يقول افلاطون. ذلك لأننا لو فرضنا وجودها قبل البدن فإن النفوس الانسانية إما أن تكون ـ قبل حلولها في الأبدان ـ متكررة الذوات، وإما أن تكون ذاتاً واحدة. ولا يجوز أن تكون متكثرة بالعدد، لأن الكثرة انما تكون بالمادة ومع المادة، والنفس مجرد ماهية فقط. وإذن فليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد ما دامت مجرد ماهية. غير أنه كما لا يجوز أن تكون النفوس قبل حلولها في البدن كثيرة بالعدد، فكذلك لا يجوز أن تكون ذاتاً واحدة العدد لأنه عندما يحصل بدنان أو أكثر فإن النفس إما أن تكون واحدة في جميع الأبدان، وهذا باطل لأنه لو كان الأمر كذلك لكان الناس جميعاً متماثلين في أحوالهم النفسية والفكرية والوجدانية، وإما أن تكون النفس منقسمة بالقوة قبل حلولها في الأبدان ومنقسمة بالفعل بعد حلولها فيها، وهذا باطل أيضاً لأن ما ينقسم بالقوة هو ماله عظم وحجم والنفس غير ذات عظم ولا حجم... وإذا بطل أن تكون النفس قبل حلولها بالبدن لا واحدة بالعدد ولا كثيرة بالعدد، فإن ذلك يعني أنها ليست قبل حلولها فيه جوهراً مستكملاً حقيقته، وإنما تصير كذلك عندما تحل البدن الصالح لاستعمالها إياه. ومع ذلك فإن ابن سينا لا يتجنب استعمال كلمات تفيد أن النفس كانت موجودة قبل حلولها في البدن مثل كلمة هبطت التي ابتدأ بها قصيدته العينية المشهورة في النفس والتي مطلعها: «هبطت إليك من المحل الأرفع»... الخ، مما يضفي مزيداً من الغموض حول رأي ابن سينا في هذه المسألة. وإذا جاز لنا أن نقارن بين حدوث النفس وحدوث البدن، التماساً لرفع بعض الغموض في عبارات ابن سينا، أمكن القول إنه كما أن الجسم قبل أن تفيض عليه صورة ما هو مادة لا متعينة أو هيولى «مادية» فإن النفس قبل أن تفيض على البدن كانت صورة لا متعينة أي هيولى «صورية» أو «روحانية». فإذا فاضت على البدن اشتغلت به وصرفها عن الأجسام الأخرى استعمالها له واهتمامها بأحواله وانجذابها إليه. وبما انها من طبيعة غير طبيعته فإنها تدخل معه في صراع تتشخص من خلاله أي «يلحق بها من الهيئات ما به تتعين شخصاً».

كيف «تتعين النفس شخصاً»، وبعبارة أخرى كيف تستكمل جوهريتها؟

المعرفة وأنواعها وطرق اكتسابها

لما كانت النفس صورة أفاضها العقل الفعال على البدن لتستكمل فيه جوهريتها فإن لها نسبة إلى البدن ونسبة إلى العقل الفعال، ومن هنا انقسمت النفس إلى قوتين احداهما «مبدأ محرك للبدن» وهي النفس العاملة، والثانية مبدأ لاكتساب المعرفة وهي النفس النظرية. القوة الأولى تتجه نحو الأسفل، أي إلى الجسم، أما القوة الثانية فتتجه إلى أعلى أي إلى المبادىء العالية، أي الصور المجردة سواء منها المجردة لذاتها كالعقول السماوية او التي تقوم النفس ذاتها بتجريدها من المواد. ومهمة القوة العاملة «أن تتسلط على سائر قوى البدن» حتى لا يكون عن البدن اخلاق رذيلة، أما القوة النظرية فمهمتها كما قلنا أن تستكمل النفس بها جوهريتها بالحصول على العلوم والمعارف.

والسؤال الآن هو: كيف يتم ذلك؟

القوة النظرية في النفس هي القوة التي من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، إما المجردة بذاتها، وإما بتصيير النفس لها مجردة. وهذه القوة ثلاثة تجليات: فهي تكون أولاً مجرد استعداد لاكتساب المعارف وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً، وهي موجودة لكل شخص من النوع الانساني، وإنما سميت هيولانية تشبيهاً لها بالهيولى الأولى التي ليست بذاتها صورة من الصور وهي موضوع لكل صورة. فإذا حصلت فيها المعقولات الأولى، أي المقدمات العقلية التي يتوصل بها إلى المعقولات الثانية مثل القضية القائلة الكل أكبر من الجزء وما أشبهها، فصارت تلك القوة النظرية عقلاً بالملكة أي عقلاً يملك ما به يستطيع أن يعقل المعقولات الثانية التي هي ماهيات الأشياء، فإذا حصلت فيها هذه الماهيات وصارت

فيها مخزونة متى شاءت عقلتها وعقلت أنها تعقلها، صارت القوة النظرية حينئذ عقلاً بالفعل، وسمي كذلك لأنه يعقل متى شاء بلا تكلف ولا اكتساب. أما إذا صارت الصور المعقولة حاضرة في العقل يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل فإنه يكون حينئذ عقلاً مستفاداً، وإنما سمي كذلك لأنه انطبع فيه من العقل الفعال «نوع من الصور تكون مستفادة من الخارج». وعند هذا العقل المستفاد يتم النوع الانساني وتكون القوة الانسانية قد تشبهت بالمبادىء الأولية للوجود كله، فتكون النفس بذلك قد استكملت جوهريتها وأصبحت قادرة على الاتصال، متى شاءت، بالعقل الفعال، مستعدة للرجوع إلى حضرة واجب الوجود لتعيش ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها، كما سنبين بعد قليل.

وقبل ذلك لا بد هنا من معرفة وجهة نظر ابن سينا في مسألة شغلت الفلاسفة بعد ارسطو اعني بذلك مسألة انتقال القوة النظرية من حالة العقل الهيولاني الذي هو مجرد استعداد إلى حالة العقل بالملكة... إلى حالة العقل بالفعل... إلى حالة العقل المستفاد، خصوصاً وكل حالة من هذه الحالات هي عقل بالقوة لما بعدها وعقل بالفعل لما قبلها، ومعلوم أن ما بالقوة انما يخرج إلى الفعل بتأثير قوى اخرى هي بالفعل. فما الذي يخرج هذه الحالات من القوة النظرية من القوة إلى الفعل؟

بخصوص حصول الأوليات في العقل الهيولاني الذي هو مجرد استعداد وبالتالي خروجه من القوة إلى الفعل يؤكد ابن سينا أن ذلك يتم «بإنارة جوهر هذا شأنه» ثم يضيف قائلاً: «فإذن ها هنا شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهره صور المعقولات... وهذا الشيء يسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة وتخرج منها إلى الفعل، عقلاً فعالاً، كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً، أو يسمى الخيال بالقياس إليه عقلاً منفعلاً آخر، ويسمى العقل الكائن فيما بينهما عقلاً مستفاداً». ويشرح ابن سينا طبيعة هذا العقل الفعال فيقول: «ونسبة هذا الشيء إلى انفسنا التي هي بالقوة عقل، وإلى المعقولات التي هي بالقوة معقولات، نسبة الشمس إلى أبصارنا التي هي بالقوة رائية، وإلى الألوان التي هي بالقوة مرئية. فإذا اتصل بالمرئيات بالقوة منها ذلك الأثر، وهو الشعاع، عادت مرئيات بالفعل وعاد البصر رائياً بالفعل. فكذلك هذا العقل الفعال تفيض منه قوة تسيح إلى الأشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل. وكما أن الشمس بذاتها مبصَرة وسبب لأن تجعل المبصر بالقوة مبصراً بالفعل فكذلك هذا الجوهر هو بذاته معقول وسبب لأن يجعل سائر المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل». وإذن فالأوليات العقلية مثل التصديق بأن الكل أعظم من الجزء ومثل مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض... هذه الأوليات التي تحصل في العقل والتي بها ينتقل من حال العقل الهيولاني إلى حال العقل بالملكة انما مصدرها العقل الفعال. ومعنى ذلك أن الأوليات العقلية لا يفيدها الحس ولا الاستقراء وانما تحصل في العقل البشري بواسطة العقل الفعال أي بواسطة اشراقة نور إلهي. وكذلك الشأن في العقل بالفعل والعقل المستفاد فإن أياً منهما لا يخرج من القوة إلى الفعل إلّا بتدخل العقل الفعال.

وهكذا فالنفس التي يفيضها العقل الفعال على البدن لتكون صورة له تتصرف في أجزائه، يتعهدها العقل الفعال باستمرار، فكلما قطعت مرحلة على طريق استكمال جوهريتها من خلال اتخاذها البدن آلة لها تدخَّل العقل الفعال لينقلها إلى مرحلة أعلى، حتى إذا بلغت درجة العقل المستفاد اصبح في استطاعتها أن تتصل هي بالعقل الفعال متى أرادت. ذلك لأن العقل الفعال ـ كما يقول ابن سينا ـ لا يغيب عنا بل هو حاضر باستمرار كما يرى المشرقيون. يقول الشيخ الرئيس: «والذي عليه المشرقيون أن الاستكمال التام بالعلم انما يكون بالاتصال بالفعل بالعقل الفعال. ونحن إذا حصلنا الملكة ولم يكن عائق كان لنا أن نتصل به متى شئنا، فإن العقل الفعال ليس مما يغيب ويحضر، بل هو حاضر بنفسه وانما نغيب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى، فمتى شئنا حضرناه» (تعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو)

هذه المراحل التي تجتازها النفس من حال العقل الهيولاني إلى حال العقل المستفاد عبر مرحلتي العقل بالملكة والعقل بالفعل ليست ضرورية لجميع النفوس. ذلك أن من الناس من يكون استعداده لتقبل المعقولات قوياً جداً فلا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء، بل يكون وكأنه يعرف كل شيء من نفسه: «فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيداً بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء فترسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء، إما دفعة وإما قريباً من دفعة، ارتساماً لا تقليداً بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى، فإن التقليدات في الأمور التي انما تعرف بأسبابها ليست يقينية عقلية، وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة. والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية وهي أعلى مراتب القوى الانسانية».

طريقان إذن لاستكمال النفس جوهرها: طريق التعليم أي اكتساب المعارف والعلوم بالقوة النظرية وهي في متناول جميع الناس، وطريق الحدس والاشراق وهي خاصة بِمَنْ مُنِحُوا القوة القدسية أو العقل القدسي وهم فئة قليلة من الناس: الأنبياء والأولياء والمتصوفة الواصلون. وإذا استكملت النفس جوهرها بهذ الطريق أو ذاك صارت مستعدة للاتصال الدائم بالعقل الفعال والاتحاد به نوعاً من الاتحاد والانجذاب إلى الحضرة الإلهية فتنعم بإشراق «نور الحق» عليها، وتلك هي السعادة التي لا سعادة فوقها.

المَعَادُ: السعادة والشقاوة

يتوج ابن سينا نظريته في النفس بنظريته في السعادة. والنظريتان لا تشكلان كيانين مستقلين بل الواحدة منها مقدمة للأخرى. وإذا شئنا الدقة قلنا إن نظريته في النفس هي من أجل نظريته في السعادة، تماماً مثلما أن وجود النفس في البدن هو من أجل أن تستكمل جوهرها وتستعد للرجوع إلى الحضرة الإلهية حيث تحيا في سعادة ابدية.

والسعادة، سعادة النفس، عند ابن سينا سعادة من نوع واحد سواء قبل أن تفارق النفس البدن نهائياً بالموت أو بعد مفارقتها إياه إلى غير رجعة. إنها في كلتا الحالتين لذة روحية، كما أن ضدها وهو الشقاء ألم روحي كذلك. وإنما يختلف الناس في درجة ما ينالونه من السعادة او يصيبهم من الشقاوة سواء في الدنيا أو في الآخرة. وابن سيناء يبدأ بتحديد درجات السعادة والشقاوة في الآخرة (. . . = المعاد) ليؤسس عليها ما يحصل لبعض النفوس من سعادة في الدنيا.

فلنبدأ من حيث بدأ.

يميز ابن سينا بين المعاد كما أخبر به الشرع ويقول عنه إنه «لا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خَبَرِ النبوة وهو الذي للبدن عند البعث»، وبين المعاد كما «هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني. . . وهو السعادة والشقاوة. . . اللتان للأنفس». هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يربط ابن سينا السعادة باللذة التي تحصل للنفس عند بلوغها كمالها الخاص بها أي عندما تصير عالماً عقلياً، مرتسماً فيها صورة الكل فتشاهد الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق وتتحد به نوعاً من الاتحاد، كما يربط الشقاوة بالألم الذي يحصل للنفس بسبب فقدان تلك اللذة. وإذا كانت النفس وهي في البدن لا تحس بالألم الناتج عن فقدان اللذة المذكورة فذلك لأن البدن يقوم حاجزاً بينها وبين تلك اللذة، فإذا زال هذا الحاجز بسبب الموت أدركت فقدانها للذة وأحست بالألم، مثلها في ذلك مثل الشخص الذي يكمن الألم في عضو من أعضائه ولكن وجود مانع للإحساس بالألم كالمخدر مثلاً يجعله غير محس به، حتى إذا زال المانع شعر بألم شديد. وإذن فالبدن يلعب دورين متكاملين: فمن جهة يشغل النفس عن استكمال جوهريتها وبلوغ اللذة العليا، ومن جهة اخرى يحول دونها ودون الشعور بالألم الذي يَكْمُن وراء فقدان اللذة. فإذا تحرر الانسان، في حياته الدنيا، من البدن وشواغله أحس باللذة حسب درجة تحرره، وإذا لم يتحرر شغله البدن ليس فقط عن الشعور باللذة بل أيضاً عن الألم الناجم عن فقدان اللذة، حتى إذا فارقت النفس البدن بالموت زال المانع، فتعيش في سعادة كاملة أو ناقصة حسب درجة تحررها من شواغل البدن اثناء وجودها فيه، وتعاني من شقاء كامل أبدي أو مؤقت حسب درجة انشغالها بالبدن أثناء وجودها فيه.

وهكذا فالنفوس بعد الموت أصناف:

ـ فهناك النفوس العالمة الفاضلة، أي التي حصلت على كمالها الخاص بها قبل أن تفارق البدن بسبب الموت، فتمكنت من المعرفة التامة بالوجود ومبادئه وعلله ومراتبه حتى صارت «عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله تشاهد الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق». إن هذه النفوس، إذا استمرت على تلك الحال وهي بعد في بدنها ولم يشغلها شاغل حسي طارىء فإنها تبقى كذلك بعد الموت في لذة لا نهاية لها، فتتصل لذتها في الدنيا وهي في البدن بلذتها في الآخرة وقد فارقت البدن، ولذلك تعيش في سعادة لا يمكن قياسها ولا وصفها بأنها أعظم وأشد، لأنه ليس هناك سبيل إلى مقارنتها بأي سعادة أخرى، فهي السعادة الكاملة، والكامل يعرف بنفسه وليس بمقارنته بالناقص.

ـ وهناك النفوس العالمة ولكن غير الفاضلة وهي التي تنبهت، وهي في البدن لكمالها فعقلت بالفعل أنه موجود وأصبحت نازعة إليه، ولكنها مع ذلك لم تحصله لأن انشغالها بالبدن قد انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المرض الاستلذاذ بالحلو واشتهائه وكما تميل الشهوة بالمريض إلى المكروهات الحقيقية. فإذا فارقت هذه النفوس البدن عرض لها عارضان: أولهما اللذة التي تستلزمها معرفتها بكمالها، وثانيهما الألم الناتج عن الإحساس بفقدان تلك اللذة بسبب انشغالها بالألم. وبذلك تتألم ألماً عظيماً عندما تفارق البدن بالموت، لأن البدن كان لها بمثابة المانع الذي يمنع الإحساس بالألم. وذلك الألم العظيم هو الشقاوة التي لا تَعْدِلُها شقاوة. غير أن هذا الألم لا يدوم إلى الأبد بل يبقى المدة اللازمة لتطهير تلك النفوس ثم

يـزول. هـذه النفـوس إذن لا تخلد في الشقـاء بـل تسعـد في النهاية.

ـ وهناك النفوس التي اكتسبت رأياً (= سمعت) بأن هـا هنا أموراً يكتسب بها الشـوق إلى كمال جـوهرهـا، ولكنها وهي في بدنها لم تحصل ما تبلغ به، بعد مفارقتها البدن، كـمالها التـام. فـإذا فارقت البـدن على هـذه الحال النـاقصـة وقعت في شقـاء أبدي إذ لا يمكنها اكتسـاب أوائل الملكـة العلمية لأن هـذه انما كـانت تكتسب بالبـدن، وهي قد فـارقت البدن. والـذين هم هـذه حـالهم إمـا مقصرون عن السعي إلى اكتسـاب الكـمال الانسـاني وإما معـاندون جـاحدون متعصبـون لآراء فـاسـدة. والجاحدون أسوأ حالاً في الشقاء الأبدي من المقصرين.

ـ وهناك النفوس السـليمة التي هي على الفـطرة، أي التي لم تعرف طريق استكمالها جوهرها ولا سمعت به والتي بـالاضافـة إلى ذلـك لم تتدنس بـالعقـائـد المخـالفـة، هـذه النفـوس «إذا سمعت ذكـراً روحـانيـاً يشـير إلى احـوال المفـارقـات ـ أي إذا اتبعت ديناً يذكرها بالجنة والنار ـ حصل لها شوق وأصابها وجد مبرح مع لذة مفرحـة»، فمن كان شـوقه إلى الكـمال راجعاً إلى ذات الكمال، أي إلى مناسبة ذاته للكمال، لم يقنع إلاّ بالوصول إليه، وبالتـالي يسعد السعـادة القصوى. ومن كـان شوقـه إلى الكمال راجعاً إلى امور اخرى كطلب الحمد والمنافسة فإنه يقنـع بما يحصل له من ذلك.

ـ وأخيـراً هنـاك نفـوس البُلْهِ من النـاس التي لم تكتسب الشـوق ولا عرفت كـمالهـا، فـإذا فـارقت البـدن وكـانت غـير مكتسبة للهيئات البـدنية الـرديئة وليس لهـا هيئة غـير ذلك ولا معنى يضاده وينافيـه فإنها تعـذب عذابـاً شديـداً بمفارقـة البدن ومقتضيـات البدن من غـير أن يحصل لهـا شوق لأن آلـة ذلك التي هي البدن قد بطلت، وخُلُق التعلق بالبدن قد بقي.

ويذكر ابن سينـا رأياً آخـر بصدد هـذه النفوس ويـرجحه. ومؤدى هـذا الـرأي أن هؤلاء البله، إذا فـارقت نفـوسـهم أبدانها، وهي بدنية لا تعرف غير البدنيات وليس لها تعلق بمـا هـو أعلى من الأبـدان فيشغلهم عنها، أمكن ان تستعمـل هذه النفوس اجراماً سماويـة، لا بأن تصـير أنفساً لتلك الاجـرام أو مدبرة لها، بل تستعمـل تلك الاجرام في التخيـل، أي تتخيل بواسطتها ما قيـل لها في الـدنيا عن أحـوال الآخرة: فـالنفوس الـزكية منهـا أي التي اعتقـدت الخـير وعملتـه وهي في الـدنيـا تشاهد الجنـة وتنعم في هذه المشـاهدة، والنفـوس الشريرة التي عملت الشر في الـدنيا تشـاهد جهنم وتشقى بهـذه المشاهـدة. وسيكـون ذلك بمثـابة السعـادة الحقيقية بـالنسبـة للنـوع الأول والشقـاوة الحقيقية بـالنسبة للنـوع الثاني لأن الصـور الخيـاليـة ليست أقل وضوحاً من الصور الحسية بل إن قوتها تزداد كما في صـور الأحلام حيث تتـألم النفس ألماً شـديـداً إذا كـانت تلك الصور مزعجة.

تلك هي نـظرية ابن سينـا في المعـاد، وهي مؤسـسـة، كـما رأينا، على نظريته في النفس. والواقع ان النـظرية السينـوية في النفس لا تؤسس نـظريته في المعـاد وحدها بل تؤسس كـذلك نظريته في السعادة التي تحصل لبعض النفـوس في هذه الـدنيا، قبل مفارقتها أبدانها مفارقة نهائية.

يتعلق الأمـر إذن بما يعـرف بـ «تصوف» ابن سينـا، أو على الأصح بنظرية التصوف السينـوية. لنختم عرضنا للسينـوية بمـا ختم به الشيخ الرئيس منظومته الفلسفية كما صاغهـا في نضج كتبه: **الاشارات والتنبيهـات**. نعني بذلـك نظريتـه في المعرفـة الصوفية وما يرتبط بها من تفسير للكـرامات والخـوارق وما إلى ذلك.

العارفون ومقاماتهم

يقول ابن سينا: «إذا لم تشتق إلى كمالك المنـاسب أو لم تتألم بحصول ضده فاعلم أن ذلك منك لا منه، وفيـك من أسباب ذلـك بعض ما نبهت عليـه». والأسباب التي يشـير إليهـا هي «البدن وشواغله وعـلائقه». ذلـك لأن اشتغال النفس بـالبدن والمحسـوسات والشهـوات يمنعها من الالتفـات إلى المعقـولات والاتصـال بالعقـل الفعـال، وبـالتـالي يحـول دونها ودون لـذة الاتصال به والاتحـاد معه نـوعاً من الاتحـاد. ومن هنا يتـوقف بلوغ النفس للسعادة على كـمال القوة العمليـة فضلاً عن كـمال القوة النظريـة. ذلك لأنـه إذا كان كـمال النفس بحسب قوتهـا النـظرية إنمـا يكون ببلوغ درجـة العقل المستفـاد وكان من بلغ هذه الدرجة يحصل عـلى علم بـ «عالم القـدس والسعادة» فـإن «الخلوص» إلى هذا العالم، أي مشـاهدتـه، ومعاينتـه والالتذاذ بإدراكه و «الاتحاد» به، لا يتأتى إلاّ بكمال النفس بحسب قـوتها العمليـة وهـو الكـمال الـذي يتمثـل في التحـرر من العـلائق الجسـمانية. والحـاصلون عـلى الكـمال بحسب القـوتـين معـاً، النظرية والعملية هـم العـارفون المتنزهـون الذين بلغـوا درجة العقل المستفاد من جهـة، و «وضعوا عنهم دَرَنَ مقـارنة البـدن وانفكوا عن الشواغل» من جهة اخـرى، وبذلـك «خلصوا إلى عـالم القدس والسعـادة وانتقشوا بـالكمال الأعـلى وحصلت لهم اللذة العليا».

ورغم أن «اللذة العليـا» إنمـا تحصـل بعـد مفـارقـة النفس للبدن بالموت مفارقة نهائية فإن ذلك لا يعني أن «هـذا الالتذاذ

مفقود من كل وجه والنفس في البدن، بل والمنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون، وهم في الأبدان، من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء».

والإعراض عن شواغل الدنيا وأدران البدن ثلاثة أنواع يمكن أن تندمج بعضها مع بعض فتصبح درجات أو مراتب وأحوال: هناك الزاهد وهو المُعْرِضُ عن متاع الدنيا وطيباتها، وهناك العابد وهو المواظب على فعل العبادات من الصلاة والصيام وغيرهما، وهناك العارف وهو «المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره». وهذه الأحوال قد توجد في الناس منفردة وقد توجد مجتمعة. فقد يكون الزاهد عابداً والعابد عارفاً. غير أن الزهد والعبادة عند العارف غيرهما عند الزاهد والعابد: فالزهد والعبادة عند غير العارف هما معاملة ومبادلة، فالزاهد غير العارف «كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة» والعابد غير العارف «كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة» أما العارف فزهده وعبادته رياضة هدفها جر النفس «عن جنبات الغرور إلى جنبات القدس، فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا تنازعه، فيخلص السر إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة».

وللعارفين مقامات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا، دون غيرهم. فكأنهم، وهم في جلابيب من أبدانهم، قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس. ولهم في ذلك أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم «يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها». أما الخفية فهي مشاهداتهم لما تعجز الألسنة عن التعبير عنه وابتهاجهم بما لا عين رأت ولا أُذن سمعت. وأما الظاهرة فهي ما يظهر من أقوالهم وأفعالهم وما يكون لهم من آيات تختص بهم ومن جملتها الكرامات وخرق العادات.

لنستعرض بعض هذه الأمور الخفية منها والظاهرة، التي توج ابن سينا فلسفته بتبريرها والدفاع عن معقوليتها.

إن أول درجة يقطعها العارفون ضمن مقامات أحوالهم النفسية الخفية هي درجة «المريدين» أي الذين عرفوا اللّه، بالبرهان أو بالايمان، ورغبوا في النيل من روح الاتصال. ولكي يبلغ المريد مطلبه يتجه برياضته إلى ثلاثة أغراض: منع النفس من التوجه إلى ما سوى اللّه، وتطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي، وتلطيف السر للتنبه بتحصيل الاستعداد لنيل الكمال. ويعين على تحقيق هذه الأغراض عدة أمور منها: العبادة المشفوعة بالفكر، أي عبادة العارفين، والالحان التي تذهل النفس عن استعمال القوى الحيوانية وتدفعها إلى الاقبال على الأمور المجردة من خلال ما فيها من تآليف ونسب منتظمة، والكلام الواعظ إذا كان من قائل ذكي بليغ العبارة فإنه ينبه النفس ويقنعها ويبعث فيها السكون.

وعندما تبلغ الارادة والرياضة حداً ما تبدأ درجات الوجدان والاتصال. وأول ذلك خلسات لذيذة من اطلاع نور الحق كأنها بروق، تومض وتخمد، وهي التي يسميها الصوفية «أوقاتاً». وبمواصلة الرياضة تتكاثر الومضات والغواشي ويصير المريد كلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس يتذكر من أمره امراً فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء. ويستمر ذلك ويعتاده المريد ولا يعود يثير فيه ما كان يثيره قبل من الغشيان والاستفزاز فينقلب وقته سكينة والوميض شهاباً وتحصل معارف مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته التي تستمر باستمرار الوميض المشرق فيراه جليسه حاضراً عنده مقيماً معه في حين أنه في الحقيقة غائب عنه يشغله عنه اتصاله باللّه.

وتتدرج به الأحوال إلى أن تكون له هذه المفارقة والاتصال مع اللّه متى شاء. ثم يتقدم درجة فيصبح لا يتوقف اتصاله باللّه على مشيئته بل يصير كلما لاحظ شيئاً لاحظ فيه اللّه. وهنا يكون قد تمت رياضته فيستغني عنها للوصول إلى اللّه ويصير سره الخالي عما سوى اللّه كمرآة مصقولة بالرياضة موجهة بالارادة نحو الحق فتفيض عليه اللذات العليا ويبتهج بنفسه لما بها من أثر الحق ويصبح له نظران: نظر إلى الحق المبتهج به ونظر إلى ذاته المبتهجة بالحق، ويظل متردداً بين النظرين إلى أن يبلغ آخر درجات السلوك إلى الحق وهي درجة الوصول التام، الدرجة التي يغيب فيها عن نفسه ليلحظ جناب القدس فقط، وإذا لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة للحق لا من حيث هي مبتهجة بملاحظة الحق. وعندما يصل السالك إلى هذا المقام لا يبقى هناك واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف. . وذلك هو مقام الوقوف. وقد يذهل العارف في هذا المقام عن كل ما في العالم فيصدر عنه ما يمكن أن يكون إخلالاً بالتكاليف الشرعية، ويرى ابن سينا انه يجب أن لا يؤاخذ على ذلك لأن العارف حينئذ يكون في حكم غير المكلف ويتساءل: وكيف يكلف من عاد لا يعقل شيئاً غير اللّه. ويبادر ابن سينا فيرد على من قد ينكر هذا الذي قرره بخصوص مقامات العارفين، سواء استند المنكر إلى الشرع أو إلى العقل، فيقول في ختام عرضه: «جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلّا واحد بعد واحد، ولذلك فإن ما يشمل عليه هذا الفن

ضحكة للمغفل، عبرة للمحصل، فمن سمعه فاشمأز منه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه، وكل مُيَسَّر لما خلق له».

الكرامات والخوارق... الخ

تلك كانت مقامات العارفين، وهي بالاجمال الأمور الخفية التي يحياها العارفون داخل ذواتهم خلال سلوكهم ورياضاتهم. أما الأمور الظاهرة التي تصدر عنهم كآيات وكرامات لهم فهي كلها تدخل في إطار «خرق العادة» و«قلب الطبائع». ولذلك كان تفسيرها من جنس تفسير الأفعال المماثلة لها كأفعال السحرة وتأثير الطلاسم والإصابة بالعين. والشيخ الرئيس يجعل لكل ذلك مكاناً في منظومته الفلسفية. وهذه أمثلة.

من آيات العارفين: القدرة على الإمساك عن الأكل والشرب مدة طويلة أكثر من المعتاد. وابن سينا يعتبر ذلك أمراً طبيعياً لأن هناك حالات ووقائع مماثلة طبيعية منها أن بعض الأمراض التي تصيب الانسان تشغل جسمه بهضم المواد الرديئة وتصرفه عن هضم المواد المحمودة مما يجعل هذه تبقى في الجسم غير محللة، بفعل الهضم، فلا يحتاج الجسم بسبب ذلك إلى أغذية بديلة وانما يبقى مدة طويلة دون أن يصيبه مكروه بفضل بقاء الأغذية فيه دون تحليل. هذا في حين أن صحيح الجسم غير المصاب بتلك الأمراض يهلك لو بقي عشر تلك المدة. ويفسّر ابن سينا قدرة العارفين على الإمساك عن الطعام تفسيراً آخر يقوم على تبادل التأثير بين النفس والبدن، ويرى أنه إذا كانت النفس المطمئنة قوية أخضعت القوى البدنية لتصرفها فإذا اشتدَّ انجذابها إلى «العالم القدسي» اشتد انجذاب القوى البدنية إليها وصارت لا تستهلك إلاّ القليل من المواد الغذائية لانشغالها حينئذ عن الهضم، فيكون الغذاء المتحلل في هذه الحالة أقل من الغذاء الذي يتحلل في حالة الأمراض المشار إليها قبل، لأن العارف يختص فوق ذلك بالسكون البدني الذي يجعل الحاجة إلى الغذاء أقل. وإذن - يقول ابن سينا - فليس ما يحكى من امساك العارف عن الطعام لمدة تفوق المعتاد بكثير، «ليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة».

ومن آيات العارفين أيضاً ما يحكى عنهم من أفعال تخرج عن طاقة الانسان في المعتاد مثل «تحريك الجبال». وهذا ايضاً مما لا ينبغي أن يستنكر في حقهم، في نظر ابن سينا، لأنه هو ايضاً من «مذاهب الطبيعة»: فقد تنزل قوى الانسان في أحوال معينة إلى درجة يعجز معها عن القيام بأصغر الأعمال إما بسبب صدمة الخوف أو الحزن، وقد يحدث العكس فيأتي الإنسان بأعمال لا تقدر عليها طاقته في المعتاد وذلك تحت تأثير سورة الغضب مثلاً. فإذا ثبت هذا وكان العارف تعتريه أحوال من الفرح ببهاء الحق اشد واعظم من أي فرح فلا عجب - يقول ابن سينا - أن يولد ذلك في نفسه قوة اعظم وأشد من أية قوة يولدها فيه الخوف او الغضب أو أي انفعال آخر في الأحوال العادية.

ومن آيات العارفين، كذلك ما يحكى عنهم من معرفة الغيب وهذا ايضاً مما يجب تصديقه لأن له «في مذاهب الطبيعة اسباباً معلومة» حسب رأي ابن سينا. وبيان ذلك أن التجربة والقياس يشهدان معاً على أن النفس تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام، وإذن فلا مانع أن يقع مثل ذلك في حال اليقظة خصوصاً إذا تحرر المرء من شواغل الحس، ويقول ابن سينا: إن هذا ما تشهد به التجربة «وليس احد من الناس إلاّ وقد جرب ذلك من نفسه». هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه سبق القول عند الحديث عن العلم الإلهي أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي على وجه كلي، كما سبق القول بأن الأجرام السماوية لها نفوس تحس وتتخيل أي إنها ذوات ادراكات وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي. وهذا وذاك يقضيان بأن الكليات العقلية مرتسمة في العقل الكلي، وهو العقل الأول، وأن الجزئيات مرتسمة في النفوس السماوية. ولما كانت النفوس البشرية يمكن لها أن تتصل بالعالم السماوي كما قررنا قبل فإنه لا يبعد أن تقتبس من النفوس السماوية بعض معارفها الجزئية، أي الأمور الحوادث والأمور الغيبية التي ستحدث. وهذا الذي تقتبسه النفس من معارف النفوس الفلكية، سواء خلال المنام أو اثناء اليقظة، قد يكون ضعيفاً فلا يبقى له أثر في المخيلة ولا في الذاكرة، وقد يكون قوياً فيثير الخيال بصور مشوشة، وقد يكون أقوى من ذلك كثيراً فيرتسم في الخيال ارتساماً واضحاً، فإذا كانت النفس مهتمة به حفظته الذاكرة ووعته. وهكذا فما كان من ذلك الأثر مغبوطاً في الذاكرة، في النوم أو في اليقظة، كان إلهاماً أو وَحْياً صُراحاً أو حلماً لا يحتاج إلى تأويل، وما كان منه قد زال وبقيت منه فقط محاكياته احتاج إلى تأويل إن كان في صورة وحي وإلهام وإلى تعبير إن كان في صورة الحلم.

هذا وقد يستعين طالب معرفة الغيب من الكهان وغيرهم بأدوات أو حركات يركز بواسطتها تفكيره تركيزاً يعينه على شغل الحواس وتحريك الخيال وبالتالي على اقتباس الغيب من السماء.

وشبيه بذلك ما يقرره ابن سينا من إمكانية اتصال نفوس الأحياء بنفوس الأموات عند زيارة القبور والدعاء. وهذا ما

يقرره في رسالته إلى أبي الخير التي استهلها بعرض مجمل للأساس الميتافيزيقي لمنظومته الفلسفية ليخلص بعد ذلك إلى القول إنه «إذا فارقت نفس من النفوس بدنها ـ وكانت من النفوس السعيدة التي استكملت جوهريتها قبل مفارقتها البدن ـ بقيت في عالمها سعيدة أبد الآبدين مع اشباهها من العقول والنفوس مؤثرة في هذا العالم تأثير العقول السماوية. ثم الغرض من الدعاء والزيارة (= للقبور) أن النفوس الزائرة المتصلة بالبدن غير المفارقة... تستمد من تلك النفوس المزورة جلب خير أو دفع ضَرٍ وَأَذَى... فلا بد للنفوس المزورة، لمشابهتها العقول ولجوارها، تؤثر تأثيراً عظيماً وتمد امداداً تاماً بحسب اختلاف الأحوال».

ويلخص ابن سينا رأيه في مثل هذه الأمور الخارقة للعادة في آخر تنبيه من كتابه **التنبيهات والاشارات** حيث يقول: «إن الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادىء ثلاثة: أحدها الهيئة النفسانية المذكورة، وثانيها خواص الأجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه، وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية، أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو انفعالية، مناسبةٌ «تستتبع حدوث آثار غريبة. والسحر من قبيل القسم الأول. بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني، والطلسمات من قبيل القسم الثالث».

ولا يكتفي ابن سينا بذلك بل يحذر قارئه قائلاً: «إياك أن يكون تَكَيُّسُكَ وتبرؤك عن العامة هو أن تنبري منكراً لكل شيء. فذلك طيش وعجز... فالصواب أن تسرح امثال ذلك (= الخوارق المذكورة) إلى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان. واعلم أن في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب»... وينهي ابن سينا حديثه قائلاً: «أيها الأخ: إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق... فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدرية والعادة وكان صفاه مع العامة أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم».

ورجع الكلام، كما يقول القدماء إلى الهجوم على «المشائين»، مثلما ابتدأ.

* * *

كان ذلك عرضاً مجملاً لفلسفة ابن سينا ركزنا فيه القول على محورين رئيسيين: محور العلاقة بين الله والعالم ويدور الكلام فيه حول ذات الله وصفاته وقدم العالم وحدوثه... الخ وهي نفس القضايا التي شغلت المتكلمين منذ نشأة علم الكلام إلى أفول نجمه، ومحور العلاقة بين الانسان والسماء ويدور الكلام فيه حول طبيعة النفس البشرية وعلاقتها بالنفوس السماوية، وحول مصيرها وطريقة إعدادها لنيل السعادة في الدنيا والآخرة، هذا إلى جانب شرح احوال المتصوفة ومقاماتهم وكراماتهم وما يدخل في معناها من أنواع «خرق العادة» والتأثيرات الروحانية. وهذه جميعاً، أعني القضايا التي تناولها في هذا المحور تشكل المسائل الرئيسية في ادبيات التصوف في الاسلام. وهكذا نرى أن فلسفة ابن سينا قد اهتمت بقضايا علم الكلام ومسائل التصوف إلى جانب القضايا الفلسفية «البحتة». ومن هنا كانت السينوية فلسفة توفيقية تمزج الكلام بالفلسفة وتمزج الفلسفة بالتصوف. اما هدفها فهو كما يتبين من الصفحات الماضية، تأسيس كل من علم الكلام وقضايا التصوف تأسيساً فلسفياً، وبعبارة أخرى توظيف الفلسفة والمنطق في كل من الكلام والتصوف.

ولقد كان من الطبيعي أن يترك هذا التعامل الفلسفي مع قضايا علم الكلام ومسائل التصوف أثره في الجانب الفلسفي من الخطاب السينوي، وهذا شيء واضح في العرض الذي قدمناه. ولا شك أن القارىء قد لاحظ ذلك على مستويين: مستوى الإشكاليات ومستوى المنهج. فمن جهة لقد بدا واضحاً أن ابن سينا تبنى إشكاليات المتكلمين: إشكالية العلاقة بين الذات والصفات، إشكالية قدم العالم وحدوثه، إشكالية المعاد والثواب والعقاب... وقد حاول أن يقدم حلولاً فلسفية لهذه الإشكاليات مع الاحتفاظ بالمبادىء الاساسية في العقيدة الاسلامية. ومن جهة أخرى تقدم لنا النصوص والبيانات التي اعتمدناها في عرضنا نماذج حية من منهج ابن سينا في العرض و البرهان، وهو منهج يعتمد أساساً القسمة العقلية وقياس الغائب على الشاهد، وهما من أهم «طرق النظر» عند المتكلمين. نعم إن ابن سينا يحاول دائماً أن يضفي الطابع الاستنباطي على استدلالاته. غير ان هذا الطابع يبقى في معظم الأحوال شكلياً وسطحياً ويظل المنهج في عمقه منهجاً كلامياً، وهذا ما شهر به ابن رشد في كتابه **تهافت التهافت**. وفي رأي فيلسوف قرطبة فإن اعتماد ابن سينا طريقة المتكلمين وانشغاله بإشكالياتهم قد مكّن الغزالي، في كتابه **تهافت الفلاسفة**، من التطاول عليه، والطعن في براهينه والتشويش عليه.

وإذا كان هذا الانفتاح على علم الكلام من جانب ابن سينا قد ترك اثره في الخطاب الفلسفي للشيخ الرئيس فجعله يضحي بالصرامة المنطقية في سبيل التوفيق والتلفيق، فإن العكس صحيح أيضاً: أعني أن الخطاب الفلسفي السينوي قد ترك أثره هو الآخر في علم الكلام وخاصة منذ الغزالي

الذي يعتبر المؤسس الفعلي لـ طريقة المتأخرين في علم الكلام، وهي الطريقة التي تقوم أساساً على التخلي عن قياس الغائب على الشاهد الذي كان يؤسس «طريقة المتقدمين»، والاعتماد أكثر فأكثر على القياس الأرسطي. ولم يكن إقحام المنطق الأرسطي في علم الكلام راجعاً فقط إلى الدور البارز الذي قام به ابن سينا في عرض مسائل المنطق عرضاً مبسطاً واضحاً، بل إنه يرجع ايضاً، وفي الدرجة الأولى إلى ما ذكرناه من انفتاح الخطاب الفلسفي السينوي على قضايا علم الكلام ومعالجتها معالجة منطقية فلسفية مما زود المتكلمين الذي جاؤوا بعده ـ ونقصد اساساً الأشاعرة كالغزالي والشهرستاني والرازي. . . الخ ـ بآليات في الاستدلال لم يكن يعرفها علم الكلام، المعتزلي والاشعري معاً، في مرحلته السابقة على الغزالي. ليس هذا وحسب بل لقد تعدى تأثير ابن سينا في علم الكلام المستوى المنهجي إلى المستوى المفهومي، فلقد عالج الشيخ الرئيس كثيراً من اشكالات المتكلمين بمفاهيم وآفاق فلسفية. ويكفي أن نشير إلى أن المتكلمين قد أسسوا علمهم بعد ابن سينا على مفهومي الواجب والممكن كما روج لهما ابن سينا. وكان من نتيجة ذلك أن اختلطت مسائل الفلسفة بمسائل علم الكلام. كما لاحظ ابن خلدون، فأصبح علم الكلام بديلاً من الفلسفة: لقد صار كلاماً فلسفياً يجد أصوله ومنطلقه فيما دعوناه هنا بـ الفلسفة الكلامية السينوية.

إذا كان هذا التداخل بين علم الكلام والفلسفة، منهجاً ومفاهيم، سمة بارزة في السينوية، وبكيفية خاصة في إلهياتها (العلاقة بين الله والعالم)، فإن التداخل بين التصوف والفلسفة في الخطاب السينوي سمة بارزة كذلك في السينوية وبكيفية خاصة في أخروياتها (العلاقة بين الانسان والسماء). ولهذا يمكن القول بصورة عامة إن علاقة ابن سينا بعلم الكلام من جنس علاقته بالتصوف. وهكذا فكما ادى انفتاح ابن سينا على علم الكلام إلى تبني السينوية في إلهياتها لإشكاليات المتكلمين ومنهجهم، وبالمقابل إلى تأثيره في علم الكلام ومنهجه، فقد أدى انفتاح الشيخ الرئيس على التصوف إلى نفس النتيجة المزدوجة: تبني السينوية في أخروياتها لإشكاليات المتصوفة ومنهجهم وفي المقابل التأثير في التصوف ذاته وذلك بتنظيم مسائله وصبغه بالصبغة الفلسفية. والنتيجة اختلاط مسائل التصوف بمسائل الفلسفة وقيام تصوف فلسفي كان من أبرز ممثليه ابن عربي والسهروردي الحلبي وغيرهما ممن اعطوا للحكمة المشرقية السينوية كامل ابعادها الاشراقية.

هذا جانب. هناك جانب آخر، ويتعلق هذه المرة بنوع الفلسفة التي شكلت إلى جانب علم الكلام والتصوف العناصر الثلاثة الرئيسية في الخطاب الفلسفي السينوي. لقد أشرنا في مقدمة هذه الدراسة إلى العلاقة العضوية بين المنظومة الفلسفية الفارابية والمنظومة السينوية. والحق ان الذي يقرأ ابن سينا بواسطة الفارابي سينتهي إلى النتيجة التالية وهي أن فلسفة الشيخ الرئيس لا تعدو أن تكون مجرد عرض مفصل ومبسط لفلسفة الفارابي. وهذا صحيح من وجه وغير صحيح من وجه. ذلك أن التطابق بين بنية منظومة الفارابي وبنية منظومة ابن سينا لا يشمل الاتجاه والهدف. فلقد كان اتجاه ابن سينا عكس اتجاه الفارابي تماماً، هذا بالإضافة إلى عزوف الفارابي عن الخوض في قضايا المتكلمين وتقيده الصارم بالمنطق. وإذن فالعنصر الفلسفي في الخطاب السينوي تربطه بالفارابي علاقة اتصال وانفصال: هو متصل به على مستوى المحتوى المعرفي، وابن سينا يعترف بذلك كما بيّنا ذلك في القسم الأول من هذه الدراسة، وهو منفصل عنه على مستوى الاتجاه والهدف، وقد اعلن ابن سينا بنفسه عن هذا الانفصال من خلال انتقاده للمشائية وتطلعه إلى فلسفة مشرقية.

ولكن الجانب الفلسفي في فكر ابن سينا لم يكن مرتبطاً بالفارابي وحده، فلقد كان يمت بصلة وثيقة ـ عضوية ربما ـ إلى الفلسفة الاسماعيلية ومن خلالها بالهرمسية. وابن سينا يعترف بذلك بنفسه، فقد ذكر في سيرته الذاتية التي رواها عنه تلميذه الجوزجاني أن أباه كان من الدعاة الاسماعيليين وأنه كان يحضر مناقشات هؤلاء حول قضايا العقل والنفس وغيرها، وأنه دعي إلى الانخراط في سلك الحركة الاسماعيلية. ومن دون شك فإن نشوء ابن سينا في بيت علم اسماعيلي سيجعل دراسته الفلسفية في شبابه متأثرة بالفلسفة الاسماعيلية ذات الأصول الهرمسية الواضحة. ومعروف أن ابن سينا درس في شبابه رسائل اخوان الصفا ذات التوجيه الاسماعيلي والمضمون الهرمسي. ويبدو أنه قد تعرف مباشرة على الكتابات الهرمسية في أصولها، الكتابات المنسوبة إلى هرمس واسقليبيوس كما يشير إلى ذلك في مقدمة رسالته حول قوى النفس.

من هنا يتضح كيف أن ابن سينا قد حاول ـ قصد ذلك أم لم يقصده ـ الجمع والتوفيق بين أربعة عناصر متنافرة بل متعارضة: علم الكلام، التصوف، الفلسفة الأرسطية (= الفارابي)، والفلسفة الاسماعيلية الهرمسية. ومن هنا شهرته بين اوساط المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة والاسماعيلية. ومن هنا ايضاً اختلاف الناس فيه، وتعدد اتجاهات اتباعه ومعارضيه سواء بسواء.

تلك بصورة اجمالية العناصر الرئيسية في فلسفة ابن سينا التوفيقية التلفيقية. أما إذا نظرنا إلى هذه العناصر بوصفها

تشكل كلاً واحداً يكتسب وحدته من هيمنة احد عناصره على الأخرى فإن فلسفة الشيخ الرئيس ستبدو حينئذ إحدى النسخ الاسلامية من الهرمسية، النسخة الأرقى (راجع مادة هرمسية). وهذا في الحقيقة ما يشكل جوهر السينوية. واعتقد أن حكم التاريخ على فلسفة ابن سينا يجب أن نلتمسه فيها يشكل جوهرها وليس في عناصرها منفردة أو مجتمعة. لقد كانت الهرمسية في أصلها ومضمونها عبارة عن رد فعل لاعقلاني ضد العقلانية اليونانية التي بلغت قمتها مع ارسطو، لقد كانت فلسفة عصر الانحطاط في الفكر اليوناني، فلسفة العصر الهيلينستي. وتأبى السينوية في مضمونها العام، بروحها واتجاهها. إلّا أن تكرس رد الفعل ذاك في الساحة الثقافية العربية التي كانت قد اخذت تتخلص من روح العصر الهيلينستي وفلسفته الهرمسية مع المعتزلة من جهة والكندي والفارابي والمناطقة الآخرين من جهة أخرى. وإذا كانت بعض مظاهر الخطاب السينوي تخفي او تحاول أن تخفي العمق الهرمسي الغنوصي الذي يؤسسه، فإن السينوية المتأخرة ذات المنزع الاشراقي ستكون التعبير المطابق، الحقيقي والتاريخي، عن هذا الجانب اللاعقلاني في فلسفة الشيخ الرئيس.

محمد عابد الجابري

الشخصانية

Personalism
Personnalisme
Personalismus

نسق فلسفي يتمحور حول الشخص، ينـزع الى التأنسن، فالجنس البشري وحده، يصنع التاريخ، لأنه يسهم، ويشعر انـه يسهم، في حياة مجتمعية، ويصارع مجاهيل الطبيعة وظاهراتها ليسيطر عليها، فينتزع منها الألغاز.

ان الغرائز في الطبيعة البشرية شبيهة بالألغاز، وهي كذلك تلزم بصراع لترويضها والتغلب عليها.

صراعـان، مع الـذات، من جهة، ومع الطبيعة من جهة أخرى، بهما يلتزم الكائن البشري، ليتحرر وفيهما يتشخصن، أي يتمحور من كائن خام، (مادة اولية) الى كائن متحرك يعي انتماءه لمجتمع من الكائنات الحية الواعية.

فهناك جملة مفاهيم ثلاثة منها وحولها يُنسج النسق الشخصاني:

- كـائن: إنه المعطى الخام الـذي يحل بـالعـالم، فيلتقطه المجتمع.

- يبدأ التشخصن، اي الانتقال من الكينونة الى الشخص، ويستمر كل الحياة.

- الهدف الاعلى للتشخصن هو تحقيق الانسان.

- فالتشخصن تأطير تاريخي ومجتمعي للكائن وهو يتطور من شخصية الى اخرى، ويجمع بين شخصيتين أو أكثر، حيناً، ويعارض بشخصية او اكثر، حيناً، ومجموع شخصيات اي فرد تكوِّن شخصه، أو ذاته.

ما هي الشخصية؟

إنها الكائن المتأطر، في الزمان والمكان، والذي يبقى معادلاً لنفسه، من هذه الوجهة، أي أنه يتلاقى مع محتوى بطاقة هويته. فـ «فلان» هو الشخصية صاحبة الوضع المعيَّن (شهادات جامعية، درجات في الجيش، أعمال....)، وصاحبة الملكيات المعينة، والعلاقات المعينة... فالشخصية هي ما نحن عليه، وما نملكه، في نفس الوقت: بطاقة الهوية، حيث تتواجد فيها قسمات الوجه، ولون البشرة، مع المهنة وتاريخ الولادة. والكائن لا يكون كائناً بشرياً الا على أساس هذه الأبعاد: أحواله المدنية التي تحدد مكانه ووضعه الراهن، وعلاقاته وصفاته المميزة (جنس، لون). ثم يدخل الطفل، بعد ذلك، عند يقظة وعيه، في الواقع العاري للعالم، ويشعر أنه في صميم حضوره المباشر الخاص، بالواسطة التصنيفية لمعطيات بطاقة الهوية. إنه يستقبل عملية التشخصن، قبل أن يعي شخصيته.

***

يركز ضمير المتكلم (أنا)، أثناء تشخصنه، الكائن في الكينونة، أي أنه يدمجه باستمرار، في الأحداث والأعمال التي تستلزمها حياة الجماعات البشرية. وكل حدث أو عمل يطالب بتحول جديد، كي يسمح للكائن بالاتصال المستمر مع حقائق الحياة في المجتمع.

وبما أن الاحداث والأعمال مستمرة، وبما أن اتصال الكائن بالحياة الجماعية اتصال طبيعي مباشر لا تقطع فيه، يجد الكائن نفسه مدفوعاً، دائماً، من تحول لآخر، كما هو الشأن في لعبة الكرة الطائرة، حيث تقضي قواعد اللعب ببقاء الكرة في حركة مستمرة في الفضاء، حتى اذا مست الأرض، أو تجاوزت حدود الملعب، توقَّف اللعب. فضياع التوازن في اللعب يقابل انتفاء

عمليــة التشخصن، وذلك حــين يعــتري الكــائن البشري الانفصــالُ عن حــركــة الحيــاة الجــماعيــة التي يتجــه بهــا نحــو الشخص. فعليـه أن يعـود الى تـركيـز انتبـاهـه في المـواقف الجـماعيـة، ويـنــدمــج، من جــديــد، في سلسلة لا تنتهي من التحولات. فكل عودة الى الكائن المحض هي انقـذاف خارج الميدان الذي تدور فيه الحياة الجماعية. إنها أمراض الشخصية: إذن، لا بـد من العـودة الى الانــدمـاج والتكيف مــع البيئـة والوسط.

***

الشخصيــة السليمـة هي الشخصيــة المنـدمجـة في الحياة الجماعية. قـد نوافق لـويس لاڤيل، في أنـه لا يمكن أن يحدث انتقـال من العدم الى الـوجود، وأن في وسعنـا تسميـة الكـائن نقـطة البدايـة، (Louis Lavelle. *De L'être,* P. 3)، ذلـك أن كل بداية اخرى تفترضه وتعبر عنه بتحـديد ابعـاده. ولكننا سنتعدى النطاق الذي حددناه لبحثنا، اذا أقررنا، مـع لاڤيل، أن الكائن، سابق على الحتمية، وأنه يجب أن يدرك «في تجـربة محض». طبعاً، انه من البديهي أن نسم العقل بسمـة الوجـود قبل أن نعرف ما إذا كان الكائن الموجود يختلط بالعقـل أم لا، لأننـا نستبعد، كليـاً، أن يكون في وسـع العقل، من النـاحيـة المبدئية، أن يدعي تفوقاً وأن يخضع الكائن لسلطانه.

ان الكـائن هنا، هـو الكـائن البشري، لا المعطى الخـام، للشيء المنغلق على شيئية او مجموع صفات هذا الشيء. فليس العقـل كائنـاً، بل إنـه في الكائن، بـاعتباره وسيلة تكيف مـع الحياة، ووسيلة إبراز للحياة. وعليه، ففكرة الضرورة معاصرة لمفهـوم العقل: إن يقـظة الشعـور، ونمـو العقـل، ضروريـان للكائن البشري في توقه الى تحقيق ذاته. فالعقل، إذن، يخضع (مــع «الكـائن ـ الكـل») للضرورة التي يحـاول جـاهـداً أن يفهمها. انه ليس أسـاساً للضرورة، ولكنـه يحاول أن يتشكـل بها، بعد أن تُـدرك كحقيقة قـائمـة في العـلاقـات التي تـربط الأشيـاء بعضهـا ببعض، وفي العــلاقـات التي بــين الأشيـاء والكـائنات الحيـة. والواقـع أن هناك كـائنـاً بشريـاً غـير قـابـل لـلانعزال عن الحـركة المتشخصنـة، وبتعبير أدق، لا سـبيـل الى فهمـه خـارج هـذه الحـركـة. تلك الحـركـة التي لا تُعـرف، بدورها، إلا بارتباطها بالكائن. إنها دائماً غير كاملة، ومنـدفعة لتحقيق الكمال: فلا يمكن، ابداً، أن تكون في الواقع مـا يجب أن تكونه.

إن معضلة ثنـائيـة الحضـور القـائم، والتـوق الى التقـدم، تنحـل في عملية التشخصن، وإنها تجعـل من الكـائن البشري نداء مستمراً لما يجب أن يكون: صيرورة وميلاً لتعالٍ مستمر.

***

فالقيمة التي يـظهر أنها تمثـل الهدف النهـائي الذي يجب أن نبلغـه في الحياة، ليست عمليـة توفيق بـين الكائن والشخص، لأن الكائن هو القاعدة التي ترتفع فوقها شخصيات الشخص. كـما أن القيمة، ليست وجـوداً متعاليـاً، فقـد يكـون مشروطـاً بـالعدم الـذي تحتويـه في داخلها، كـما عند هيـدغـر، وليست طـائفة من الأشخـاص، كما يـراه موني، ولكنهـا تفتح كـامـل للكائن الذي يتشخصن حتى مـرحلة تحقيق الانسان. وبمـا أن التعالي لا يرمي الى الكـائن، كذلـك لا ينحصر في الشخص. فليس لكلمة شخص ضمانات كافيـة، من وجهة نـظر الحقائق النفسـانيـة والمجتمعيـة. أفـلا تشير هـذه الكلمـة الى الـذات وحدها، في تعارضها مع الطبيعة أو النوع البشري؟

إذن، من الأفضـل أن يتجه الـوجود المتعـالي الى الانسان، وأن يُعتبر «نزوعاً من الذات الى ما ـ فوق ـ الذات».

والواقع أن الكائن ليس قيمة في ذاته، بل مـادة اولى تأخـذ قيمتها ومعناها في ذات الوقت التي تدخل فيـه عالمـاً مشخصاً. أما الشخص، من جانبه، فمفهوم لا يـطابق الواقـع إطلاقـاً. والشخصية تحمل، في ثنـايـاهـا، اندفـاعاً طبيعيـاً يرغمهـا على التنـاقض مع الـواقع والميـل الى خداع النفس. ألم تكن كلمـة Persona اللاتينية تعني، بادىء الأمر، القنـاع الذي يـستعمله الممثلون في التمثيليات الهزلية والمأساتية؟

يؤكـد بويص هـذا المنشأ، حيث يقـول إن كلمة persona مشتقـة من الفعل personare تضخم مقـطعها قبـل الأخير، لأن الصـوت الذي يُنفخ في داخل فجوة القناع المقعر يصبح اكثر قوة. وبما أن هذه الأقنعة تمثل الأفراد الذين كـان الممثلون يلعبون دورهم (مثل ميـدا وشيهار)، فقـد جرت العـادة بمناداة الـرجـال الأخـرين، بـاسم اشخـاص، عن طـريق هيئتهم الخـاصـة. فـالمرء يلبس القنــاع، إمـا ليختفي وراءه، وإمــا للتقليد، قصد كتمان حقيقته، كـما هو في الـواقع، يبـدو مفيداً جداً، التأكيد على أن الـوجود المتعـالي، لا يسعه أن يكـون في عمليات تحقيق المظاهر الخاصة. إن من الواجب أن نذهـب الى ما وراء ذلك، وأن نتوصل الى تحقيق الشمول، الصفة الخاصة بــالنـوع الانســاني. فكــل شخص يلعب دوره تحت أقنعــة الشخصيــات. والشخص، في لغـة القـانــون (حتى القــرن الخامس بعد الميلاد)، لم يكن يعني امرءاً ذا كفاءة قانونية، فقد كـانت الكلمة تستعمـل بالمعنى المبسط للفـظة فـرد. مـر وقت طويل، على الثقافة المسيحية، قبل أن يتخذ لفظ شخص معنى خـاصـاً، ويتحـدد بصـورة مـطردة، أثـر الأبحـاث اللغـويــة واللاهوتية. إنه لم يدخل في مصـطلحات القـانون إلا مؤخـراً، فأصبح يدل على ذات لها كفاءة قانونية.

إن هناك، من وراء الشخص ذي الوجود الحالي، الانسان الذي يتوق الشخص الى تحقيقه.

* * *

المعضلة الأخلاقية، كالمعضلة الميتافيزيقية، متعلقة بالدراسة النفسانية للكائن البشري، كما هو في الواقع. هذه الدراسة تملي بصورة مباشرة، التوجيه الدقيق للسلوك انطلاقاً من التجارب الشخصية. فقد يكون من الأفضل أن نحتفظ بكلمة شخص personnalité وبمشتقاتها، للأنا المقنَّع، وأن نسمي إنساناً، ما هو تحت القناع، أي الحقيقة التي يجب أن نتوق اليها. والواقع أن كلمة انسان تعبر عن مفهوم غني جداً، وتتميز على الأقل بكونها بريئة من وصمة التقلبات والتزوير. فالانسان اذن هو الشيء المتابع والملاحق، لا المعطى، وهو التفتح الكامل للأنا، والتحقيق الأقصى للامكانيات التي يحتويها. فكون الشخص يصير إنساناً ليس معناه أن يصبح كل ما يريد أن يكون، بل كل ما يستطيع أن يحققه.

* * *

لقد تقدم القول بأن الكائن ليس هو الشخص.

إن هذا النفي واضح. فنحن لا ننكر وجود الكائن، وإنما نؤكد أنه يتحمل انقلابات. فإذا وُجد شيئان لا ينطبقان تماماً، فهذا لا يعني أنهما، حتماً، من طبيعتين مختلفتين: الكائن ليس شخصاً، ولكنه يصير شخصاً. إنه القاعدة التي يتأسس عليها الشخص، وهو سند المعاني المجتمعية، وعنه يصدر نشاط المشاركة في الحياة المعشرية وصيرورة التاريخ.

فالكائن لا يكون، ابداً، كائناً بشرياً إلا إذا حبل بالشخص، نعني أن الكائن الذي ينحصر في الظهور دون انفعال لتأثيرات المجتمع، كائن خام، لا إنساني.

فالفرق بين الكائن الخام والكائن المشخص، ليس فرقاً في الدرجة، ولا في الطبيعة، فهما ليسا بالشيء الواحد، ولكنهما لا يتعارضان. فعلاقتهما تماثل العلاقة التي تربط، في هندسة اقليدس، بين القضايا والبديهيات والمسلمات والتعريفات، فالقضايا، مثلاً، تختلف عن المسلمات، ولكنها تفرض وجودها. وكل قضية تتعدى مجموع المسلمات دون أن نستطيع الاستغناء عنها، أبداً. فإمكان وجود قضية ما، بصفتها قضية هندسية، يتوقف على وجود الأسس الهندسية، من تعريفات ومسلمات وبديهيات...

والكائن، كذلك، ليس بالشخص: إنه الشرط الحتمي لكل تشخصن، فالشخص، وان لم يكن الكائن، يتعذر إمكان وجوده بدون كائن. فهناك، اذن، بينهما استقلال ـ في ـ ترابط، دون تطابق ودون تعارض. فالتعارض ينفي التداخل، والتطابق ينفي الاختلاف. أما الكائن والشخص، وإن اختلفا، فإنهما يتداخلان. فقولنا إن الفرق بين الكائن والشخص فرق في الدرجة يستلزم أن نسلم بوجود طبيعة مشتركة بينهما. وفي هذه الحالة، يكون الكائن، اما الثلث أو الثلاثة الأرباع من الشخص... وهذا محال. وبمقتضى الفرض السابق، أيضاً يفقد الشخص تركيباته الكثيرة، ولا يحتفظ الا بقوة تختلف حدتها، وهذا مخالف للواقع.

* * *

ان التشخصن، كما تقدم، ليس بعقيدة مجانية، ولا بفكرة مجردة، أو بحركة آلية. ففي التشخصن تضمحل ثنائية كائن شخص كما تضمحل انواع عديدة من التناقضات، مثل التناقض الذي يظهر، في فن بعض الشعوب، حيث يتعارض التتابع الذي تقتضيه الصيرورة مع الركود (بل الرجوع الى الوراء) بالنسبة للحركة العامة التي تسير بها مدنية العصر. وهذا، كذلك، شأن عدم فهم بعض الأفراد لصيرورة التاريخ، من جراء ضعف انسجامهم بالامتدادات التي تحددهم داخل بيئتهم. وبما أن هذا العرض لا يرمي الى تفسير الصيرورة، بل الى استعمال الصيرورة في تفهم الصائرين، جاز القول بأن الخلق الفني، وكذلك وجود المختلفين ذهنياً، واللامنسجمين لا يخل بقانون التتابع، بل على العكس من ذلك، إن الابداع الفني ووجود المختلفين واللامنسجمين يشهدان بصلاحية نظرية التشخصن. فالصيرورة لا تتدخل الا في الحالة العامة، حيث تكون اتحاد كائن شخص اتحاداً سوياً وليس هناك قطعاً، بالنسبة للكائن البشري، صيرورة الا حيث توجد حركة مشخصنة.

* * *

لقد سطر العرض الخطوط العامة لكل المفاهيم الاساسية، التي سنتوقف عليها في الابحاث المقبلة، وهذا مما ييسر القيام بالمهمة. وعلى الخصوص، تأكيد المدلول الذي يجب أن يطلق على فكرة كائن، في روابطه مع فكرة شخص. بقي أن نستكشف واقعية شخص الغنيّة.

الشخصية

ليست الشخصية الا فترة من التشخصن تُزْمِنُ في الحال الكائن البشري. وعلى عكس ذلك، ان الشخص، قبل كل شيء، هو كل الشخصية الحالية بما فيها من ماض، ونزوعات للمستقبل: انه مجموعة شخصيات، لكن كل شخصية حالية شيء مستغرب، أي مشكلة. ذلك أن كل شخصية، من حيث انها فترة من فترات الشخص، ليست مسلكاً تمر به الحركة المشخصنة، وليست بالحد الأخير توازي كل لحظة من

حياتنا النزوع الذي نعمل على تحقيقه، أي الطاقة الحيوية لوجودنا. بيد أن اللحظة، هي ايضاً، مشكلة كما تفطنت لذلك الفلسفة المدرسية: فاللحظة موجودة، وغير موجودة، في آن واحد، فهي من هذه الوجهة تماثل النقطة في الهندسة: توجد النقطة، ما دمنا نتحدث عنها، وما دمنا نرسمها على الورقة وعلى السبورة، ولا وجود لها، إذ انها لا تخضع لأي وضع من الأوضاع. اللحظة تنطبق تماماً مع الشخصية: نقول «هذه اللحظة» كأننا نتكلم عن موجود، ولكننا ما ننتهي من الكلام عنها، حتى تكون قد انعدمت. فالفاصل بين الوجود والعدم غير ثابت، ولا محسوس، ولا دقيق. فالماضي ما لم يبق، انه ما قد كان. لقد اصطدم برغسون بشكل اللحظة، وعبر عنه، معتمداً على ما كان له من نظريات حول الماضي. فاللحظة، في نظره، هي في نفس الوقت، ما يقوم حالياً، بنشاط، وما تجرد، نهائياً، عن النشاط. انها تحيا، وعند الآونة التي تحيا فيها، تكون قد جاوزت حياتها. وبما أن فلسفة برغسون فلسفة التطور والحركة، فالديمومة لا تقبل الا الاسترسال المطلق. إن الكائن ملقى، في تتابع لحظات، يجاوز بعضها البعض، دون انقطاع. من هنا انقلبت مشكلة اللحظة الى مشكلة التتابع، ففي داخل الشخص تمتد الشخصيات وتسترسل، ما دام كل شخص يحمل في صميمه، كل الشخصيات الممكنة، ويحتفظ بمجموع الشخصيات الماضية.

فلنفرض أننا نستطيع أن نرجع القهقرى، في تاريخ شخص، لنكشف عما أنتجته صيرورته من شخصيات. فشخصيته الحالية ستكون الحلقة الاولى في سلسلة مراحل التشخصن، تنقلنا من شخصية لأخرى، حتى نصل الى نقطة البداية، أي اللحظة التي ليس وراءها شيء، اللحظة التي ظهر فيها الكائن الخام. لقد صدق وليام جيمس في قوله إن الذي يملك الأنا الأخير: «يملك كذلك الأنا الذي قبل الأخير، إذ أن الذي يملك المالك يملك المملوك» (W.James, *Précis de Psychologie*, P. 265).

* * *

يجدر بالفلسفة الحديثة، لتتغلب على ما تجد من صعوبات لفهم ارتباط الشخص بالشخصيات، أن تعتبر الشخص كحركة، أي مركز ثقل دينامي يتسع بقدر ما يتقدم، تحت تأثير الأمواج المتعاقبة من الشخصيات التي تتجاذب بداخله، فتضاعف كثافته. الشخص مركز اتصال الكائن بالشخصية الحاضرة، وملتقى مجموع الشخصيات الماضية. فحول هذا المركز ينشأ الأنا الكل، ويتمخض عن نزوعاته.

لقد أُعطيت عدة تعريفات للشخصية، كلها تغاير التعريف الذي أخذته في الشخصانية الواقعية. إن البورت Allport اعطى الشخصية تعريفاً تبناه اليوم كثير من أصحاب السيكلوجيا المجتمعية. يرى أن الشخصية هي التنظيم الدينامي للأنظمة السيكوفيزيقية، بواسطته يقوم الفرد بتنسيقاته الخاصة مع الوسط.

يظهر أن هذا التعريف صحيح، لكنه يحتاج الى تكملة وتدقيق.

فالملاحظة الاولى على تعريف البورت هي: بما أن الشخصية تنظيم دينامي، يجب أن لا يكتفي بالتحدث عن التنسيقات، بل لا بد من ابراز قيمة تكيفنا بصيرورة الوسط الذي نغيره ونصنعه عن طريق فعالياتنا، للتكيف معه. إننا نتكيف مع العالم، وبتكيفنا نكيفه، فنصنعه، وبصنعنا إياه نصنع أنفسنا. فهناك تفاعل دائري، وتقدم جدلي (ديالكتيك). فالفردية لا تعرف ذاتها الا بواسطة العالم الذي يحيط بها، كما قال هيغل (Hegel, la *Phénoménologie de l'esprit*, P. 254,256). اننا «نزوع»، وحرية - في - موقف، كما عند هيدغر وماركس: «المجتمع يصنع التشخصن [. . .] والشخص يصنع المجتمع» (J.P. Sartre, *Situation*, P. 27).

فهذه الفكرة تردد صدى الجدل الهيغلي الماركسي: إن التغيرات الكمية تحدث تغييرات كيفية، والعكس بالعكس، فإذا أخذنا التعريف الذي أعطاه ألبورت للشخصية، وجعلنا عوض فرد (من حيث هو وحدة منعزلة) الـ أنا» في «النحن» (كما نشاهده، في الواقع) حصلنا على كمية دينامية اكبر، لأن الذات متأطرة مجتمعياً، وبالتالي أقوى تأثيراً في الوسط، ولتفاعلها معه نتائج أكثر أهمية، من حيث الكيفية.

* * *

هذه التدقيقات تجعل تعريف الشخصية أكثر واقعية. فمما تمتاز به أنها تبرز الدور الهام الذي يلعبه، في تكوين الشخصية، تفاعل شخص مع الوسط، ودور مفهومَيْ الكيف والجماعة (ما دام الفرد دائماً: «فرداً - مع». . .). بما أن كل ذات لا بد أن تكون كائناً واعياً، يلزم من هذا، بالضرورة، أن يكون للوعي امكانيات لتغير الموضوعات التي يتصل بها. إن التشخصن حركة مزدوجة تخط، في سيرها، اتجاهين:

أولهما، هو أن الكوجيتو الكلاسيكي يتممه كوجيتو آخر مادي، يلج بنا في مادية الواقع كما هو، أي كما نشعر به، في معارضة الاشياء لنا (انظر فلسفة مين دوبيران). فالكوجيتو الكارتيزياني، كوجيتو تأملي، أما كوجيتو مين دوبيران، اي الكوجيتو المادي، فيمتاز بدينامية كبيرة، لأنه لا يعتبر العالم

مجرد حقل فارغ، بل العالم هو ما يعارضني، ويفرض وجوده على وعيي، بمعارضته اياي.

والاتجاه الثاني الذي يخطه التشخصن، يتجسم في التواصل الانساني، وفي تضامن الأنا مع النحن. فـ التلاؤم (على حد تعبير البورت، في تعريفه للشخصية) يستمد ديناميته من مختلف انواع الصراع القائمة بين الأنا وعالم الطبيعة والظاهرات، وبين الأنا وعالم الأشخاص الآخرين. ذلك أن للآخرين وجوداً حاضراً متصلاً بحياة كل فرد، يقومون فيها بدور المساعدين، أحياناً، وأحياناً بدور المنافسين، وطوراً يمثلون القدرة، وطوراً الموضوع... لذا يمتنع فعل السيكولوجيا الفردية عن السيكولوجيا المجتمعية، فحتى المواقف النرجسية، تظهر، مع البحث، أن مرجعها هو تأثيرات للصراع المجتمعي.

الشخصانية تاريخياً

يرى إيمانويل مونيه أن الشخصانية هي الدفاع عن الشخص، خلافاً لما ادعاه رونوفيه من أن الشخصانية هي «مذهب الشخصية» (Renouvier, *Le Personnalisme*, P. 1)، يقول الأول بأن الشخص «ليس هيكلاً هندسياً جامداً، إنه يدوم، ويجرب نفسه مع سبر الزمن» (Mounier, *Traité du caractère*, P. 51). أما الثاني فيؤكد أن الشخص هو المبدأ السببي الأول، بالنسبة للعالم».

لقد فطن مونيه الى ما في الكلمات المستعملة في الفلسفة الشخصانية من إبهام. فلربما جرَّت، في نظره، الى ردود فعل فردية تصطبغ بأنانية. لذلك اضطر أن ينعت مذهبه بالشخصانية المعشرية Communautaire. ولقد عنون أحد كتبه بـ **ثورة شخصانية معشرية**.

لكن، بالرغم عن هذا النعت، لا يزول الالتباس: «الا يثير المعنى الموجود في كلمات «شخص»، و «أشخاص»، وأشياء «شخصية»... كثيراً من المفاهيم والصور، غالباً ما تخالف مدلول، «معشر ومُعشري»؟ ولنخرج من هذا التناقض، يجمل بنا أن نلجأ الى إخضاع احد الطرفين للآخر: إما أن نجعل من «المعشري» شيئاً يتعلق بالمصالح الشخصية، وإما أن نجعل كل ما هو شخصي مندمجاً في ما هو معشري. ففي الحالة الاولى لن نتغلب، ابداً، على الفردانية Individualisme المصطبغة بالأنانية، وفي الحالة الثانية، تصير الشخصانية غير معشرية».

نتيجة هذا أن كل اسم لا ينسلخ عما علق به من مفاهيم قديمة متضاربة، لمجرد وصفه بنعت من النعوت. فوصف الشخصانية بالمعشرية لا يزيح ما بها من غموض وإبهام. ان السيد اندريه لالاند في قاموسه الفلسفي الشهير، «مادة شخص» يبرز ما بين فردية وشخص من اتصال: «فالفرد الكثير الوعي، القوي التبصر، الذي لا يراعي، مع ذلك، إلا مصالحه الخاصة، وإشباع رغباته الفردية، غير عابىء بالأخلاق، يعد، رغم ذلك، شخصاً معنوياً...» (La Lande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P. 759). ويزيد لالاند، بأنه من الواجب ملاحظة أن كلمة شخص تستعمل، أحياناً، كمرادف نبيل أو ممتاز لكلمة فرد. ثم يصل لالاند الى أن ما هو شخصي معناه فردي وأناني، وانتفاعي.

لمثل هذه الأسباب، عبر العرض عن تحفظاته في شأن تعريف مونيه للشخصانية. ففي بعض الأحيان، نشعر بأن الشخص (ولو كان مصفوقاً، مصفى من الفردية والأنانية) يمكن أن يختلط بالكائن، كما في التصريح الآتي: «إن ذكاءنا صدر من صميمنا ليستخرج من أعماق لحمة الكائن، الغذاء الذي سيجعل منه أرواحنا» (Mounier, *Esprit*, No. 1, 1932, P.51).

وهناك بعض المؤلفين لا يتغلبون على الإبهام، إلا بجعلهم من الشخصانية مرادفاً للأنانية: فمعجم **لاروس** مثلاً، يقول بأن «الشخصانية رذيلة، وسلوك كل من يجعل معيار كل شيء، مصالحه الشخصية». بل إننا نجد في مجلة شهيرة، هي لسان حال الحركة الشخصانية المسيحية، التي أسسها مونيه، بأن «الشخصية شيء غير محدد، غالباً ما يعتمد على الميزات الخاصة بالفرد، التي تجعله مخالفاً لأي فرد غيره» (Balandier, *Esprit*, No 4, 1950, P. 596).

لقد فطن مونيه الى الصعوبات التي تعتري الشخصانية من جهة المصطلحات والغموض لكن، رغم جهوده، بقي لفظ شخص يحمل طابع الأنانية والأنانة الذي صاحبه منذ نشأته الأولى. لذا، نرى، أن من الضروري أن نبحث عن الخطوط التاريخية لهذه النشأة (ولو بكيفية مجملة) ليتسنى لنا أن نساند الشخصانية على دعائم ثابتة واضحة كما يفعل العالِم في المختبر (يصف، ويرتب، ويحدد المفاهيم). إن مونيه لم يقم بعملية تدعيم، من هذا القبيل، كما تغافل عنها سلفه، رونوفيه، واننا لنرجو من العملية التي سنقوم بها، أن توضح لنا مفهوم «شخص» وتطوراته. وبذلك سنبرر، مرة اخرى، الأسباب التي ترغمنا على أن نفضل مجموعة من المصطلحات لم يستعملها سابقونا، أو على الأقل، كانت لها معان تغاير، في

الغالب، ما تدل عليه في بحثنا هذا. فهدفنا الأول هو إيجاد مصطلحات محددة ملتصقة اكثر ما يمكن، بواقع تجاربنا.

في سبيل اكتشاف شخص بلا قناع

طغت لفظة persona اللاتينية، لأول مرة، في الميدان المسرحي. اعتقد القدماء أن كل واحد من الآلهة تشخيص لبعض الخصال والميزات. فكان للفُرس إله للنور والخير وإله للظلام والشر. وآمن الإغريق، أن أثينا هي ربة الحكمة وناصرة الفنون اليدوية والمهن، وأروس إله الحب، ونجد نفس المعتقدات عند الرومان: مينرفا تماثل أثينا و كيوبيد يقوم مقام أروس. وحتى في أيامنا هذه ما زال البدائيون يتمثلون بالظاهرات والكائنات، مُثُلًا ممزوجاً بعناصر ذاتية، فهم لا يصلون الى الموضوعية المحض، لأن ذهنيتهم لم تتحرر من السيطرة الدينية الجماعية الشديدة الضغط. فالبدائي لا يشعر بأية غرابة في التناقض فهو مثلاً، يعتقد أنه رجل وشجرة، في آن واحد، يعيش في ميدانين معاً، وفي نفس اللحظة، دون أن يجد في ذلك أدنى حرج. ولكي يشعر بما في تصوراته من تناقض، فيدرك انه غير منسجم مع الواقع، يجب أن تصيبه صدمة يثير عنفها انتباهه.

بيد أن هذه الصدمة لا تحصل الا بتضاد وتباين، أي إلا إذا كان في استطاعة الفرد أن يتخلى عن ذهنية وسطه، التي هي على صورة واحدة. ففي قصة رُبِنْسُونْ كروزوي الشهيرة، بدأ وعي فاندرودي يتفتح، في اللحظة التي أخذ يتعرف فيها، على طراز جديد من الحياة، أي في الآن الذي انبثقت امامه ذهنية اجنبية عنه وعن قومه، بمجرد ما التقى بـ روبنسون في الجزيرة.

والحق أنه لا توجد ذهنية بدائية مستقرة ابداً، فليس هناك إلا جانب مغلق من الذهنية الانسانية، يكفي أن يبرز نمط جديد من الحياة، لتنتج عنه صدمة، فتنفعل للصدمة ذاتية الجماعة، واذ ذاك تبدأ عملية الانتقال من الشعور الغامض الى الشعور الواعي. إن الذهنية البدائية ذهنية الجماعات المنعزلة. يؤكد فرويد أنه يحصل تضاعف انشقاق في الحياة النفسانية: لأن الـ «أنا»، والأنا الأعلى (الجانب المجتمعي) والـ «هو» (وهذا ما يقابل الجانب البدائي مجموع الإثارات والغرائز). هذه الجوانب الثلاث كلها بنات تتواجد، في نفس الآن.

* * *

اتصل، لأول مرة، مفهوم شخص بالفلسفة اليونانية، في القولة التي اشتهرت عن سقراط: «اعرف نفسك بنفسك» يمكن اعتبار هذا الاتصال الثورة الشخصانية الاولى.

نجد، كذلك، بوادر شخصانية، في تفكير أفلاطون: فالفعل اللا ـ متزمن الذي تختار به الأرواح مصيرها، تأكيد ضمني لفكرة الشخصية (الكتاب العاشر من **الجمهورية**). ونفس الشيء يقال عن الحركة التي تصعد حتى تصل الى الخير، بفضل حبنا للأشخاص الآخرين (انظر: **محاورات المائدة و الفيدر**). إن الخير، وإن كان شيئاً لا شخصياً، فالبلوغ إليه لا يتحقق، الا عن طريق الحوار، بين الأشخاص.

ويجدر بنا أن نذكر بأن الحضارتين، الإغريقية والرومانية لم تعترفا للعبيد بأنهم أشخاص: لم يكن العبيد يُعتبرون إلا «آلات حيَّة» (الاسترقاق الطبيعي) تقابلهم الآلات غير الحية. يقول أرسطو: «إن العبد مِلك حي. . .»، يعني صاحب السفينة يعتبر الجذف آلة لا حياة فيها، ويعتبر الملاح الذي يحرس مقدم السفينة آلة حية. . .» (**السياسة**، الكتاب الأول الفصل 2). ولم يكن الأجنبي الـ باربار أسعد حظاً، عند الإغريق واللاتينيين، من العبد. يتحدث أرسطو عن الأجانب فيقول بأن المرأة والعبد، عندهم، من نفس الدرجة، ويعلل ذلك: «بأن الطبيعة لم تجعل من بينهم كائناً يستحق القيادة [. . .]. فالشعراء على صواب حينما يقولون: إن للإغريقي الحق أن يتحكم في الأجنبي، لأن الطبيعة أرادت أن تجعل من الأجنبي والعبد شيئاً واحداً (**السياسة**، الكتاب الأول، الفصل الأول).

* * *

حينما تطورت الحالة في روما، فأصبحت لها بنية مجتمعية بورجوازية، تعتمد على الملكية الشخصية، في النطاق الخاص بالأسرة، تكوَّن مفهوم الشخصية القانونية، ووضعت تشريعات في الموضوع. وقد امتاز هذا التشريع بما اعطاه عن أسبقية للقانون الخاص الذي يمنح الكائن الإنساني قيمة مطلقة، بقطع النظر عن سلوكه: يعتبر الكائن البشري، دائماً، وفي كل الأحوال شخصية قانونية، وهذه قاعدة تنطبق، باطراد على كل شخص، باستثناء العبيد، طبعاً. أعطت فكرة التجسد، في المسيحية معانٍ أخرى للفظة شخص، من جراء ما أحدث من نقاش معناها الجديد الذي اكتسبته في اللاهوت. قد اشتهر جداً في العصر الوسيط تعريف اطلقه بويس Boece على شخص: الشخص جوهر فردي ذو طبيعة تمتاز بالعقل. أما القديس توما الأكويني فيرى أنه لا يجوز أن نطلق كلمة شخص على أي جوهر جزئي، بل أنها لا تطلق الا على الجوهر التام، من نوع تام: «من هنا نستنتج أن اليد

والرجل، مثلاً، ليستا بأقانيم ولا بأشخاص، وكذلك الروح الانسانية، لأنها ليست إلا جزءاً من طبيعتنا» (انظر: مفهوم **«شخص» في** .(*Revue de théologie*, P.591, 1907)**وكذلك مقال «مفهوم شخص»)**.

واستعمل لايبنتز فيها بعد لفظة شخص في معنى يبتعد شيئاً ما عن مدلوله الديني، فيتحدث عن مملكة الأفكار. بيد أنه في هذه المملكة، لا تواصل مباشراً بين شخص وشخص، في حين أن الواقع الانساني يفرض، حتماً، أن يكون التواصل المباشر أساساً لكل فلسفة ترتكز على الشخص. أما لايبنتز فيجعل كل تواصل بين شخص وشخص. لا يحصل الا بواسطة إلهية. ثم يأتي بعد لايبنتز فيعطي رتبة مرموقة لفكرتي الواجب والاستقلال الذاتي، اللتين تجعلان الفاعل غاية في عالم الغايات، عالم القوانين الأخلاقية. لكن هذا النوع من الشخصانية عند كانط يبقى شخصانية شكلية، جافة، لأنه (في نظر كانط) ليست لي كرامة شخصية الا بالقدر الذي أكون جزءاً من مجموعة من الناس، ما دام الكل يخضع لأمر قطعي واحد.

أما في العصر الحديث، بعد أن انتشرت مبادىء حقوق الانسان، عقب الثورة الفرنسية الكبرى، أصبح من المسلم به الاعتراف بالآخر كآخر، أي كشخص، (سواء أكان مواطناً أم عبداً، أم من رجال السخرة...) فتكوّن معنى للكائن البشري يجعل منه شخصاً يجاري العقلانية والشمول. ولقد تقدم للاسلام أن أعلن عن هذا المبدأ فالقرآن يقر أن للشخص كرامة يجب صيانتها، وحرمة يحرم التقليل منها: كل الناس متساوون، فيما بينهم، وأمام اللّه. فما كان لون البشرة، ولا الموطن، ولا العِرق، ولا المال... ليفضل بين الأشخاص، إنما قيمة كل امرىء في فضائله الشخصية: ﴿إن أكرمكم عند اللّه أتقاكم﴾ (الحجرات، 13). حقاً، نجد أن بعض فلاسفة الإسلام، كابن رشد مثلاً يتصورون روحاً عامة تشمل النوع البشري، لكن هذه الفكرة لم تقتبس من القرآن، بل هي إرث من التفكير اليوناني. فاللّه وحده يختص بالوحدانية، لأنه الكائن المطلق اللانهائي: لو كانت المخلوقات جوهراً واحداً لشاركت اللّه في صفة يختص بها، مما يخالف المبدأ الذي ينبني عليه التوحيد في الاسلام.

***

ينبهنا هذا العرض التاريخي الى أنه يجب أن نختار، مصطلحات جديدة، أو على الأقل، أن نحدد المعاني التي نريد أن نطلقها على كل لفظ من الألفاظ الأساسية التي يستعملها الشخصانيون في ابحاثهم. قبل كل شيء نتساءل: ألا يمكن انتقاء الالتباس الذي يصادم كلمة شخص؟ او لا يمكن التغلب على الصعوبات التي يثيرها هذا الالتباس، اذا ما اعتبرنا انسان هو الحد الأسمى الذي يجب أن يصبو اليه كل امرىء، ولم نر في الشخصيات، قبل كل شيء، الا ما يحقق الشخص ويجعله يتجاوز ذاته ليصل الى اكتماله الأوفر؟

ان الشخصانية نزعة لا تخلو من خيرية وحذاقة، بيد ان ما ينقصها هو أن تدعم أسسها باختيار محكم لكل الأدوات التعبيرية، لكي تكون أبحاث الشخصانيين واضحة دقيقة، لا إبهام فيها ولا التباس. حقاً، إن تحديد المصطلحات، أو تجديدها، لا يكفي، رغم اهميته، لحل المشاكل التي تعيشها الانسانية. لكنه، على الاقل، يبدد الغموض الذي يعتري لفظة شخص ومشتقاتها. فاذا أمطنا القناع عن المحتوى الانساني المتصل بجذر ش. خ. ص. تفهمنا، بكيفية اوضح، المأساة الانسانية في أعماقها. فقيام الفيلسوف بهذا العمل، شبيه بما يفعله العالم، فكثيراً ما يضطر العلماء، الى حصر دورهم، في ترتيب المصطلحات وتحديدها. مثل ذلك ما وقع لعلم التحليل النفساني، فقد أطلق لفظة عُصاب على المرض المعروف بـ«مس الشيطان»، هذا الشيطان الذي كان، على ما يزعمون يملك المرضى. وقد علق يونغ على هذا فقال: بأن الشيطان لم ينزعج من إحداث لفظة عصاب كما أن المريض لم يشف لأن اسم المرض قد تغير.

ان الانسان كل (كائن وشخص)، وهذا الكل ليس مجموع اجزاء، بل المبدأ الفكرلوجي Idéologique الذي يؤسسها ويخولها إمكان السير اللامنقطع، وعنه ايضاً تتولد هذه الأجزاء، فيجعلها تصبو الى الاكتمال اللانهائي. إن إلحاحنا، في التمييز بين إنسان وشخص، وبين انساني وشخصي، يعيننا لتتغلب على غموض المفاهيم كي لا نتعثر عند تحديد المفاهيم. يعرف مونيه الوجود الشخصي بأنه «العالم الإنساني للوجود». فهذا ليس بتعريف، لأن مونيه يفسر الوجود الشخصي بالعالم الانساني للوجود، نعني مجهولاً بمجهول، وبعبارة أخرى الوجود بالوجود، اي الشيء بذاته.

ونوجه نفس الاعتراض على تعريف آخر يعتمد على مدلول كائن، مع انه لم يتقدم له أن عرفه: «إن الشخص ليس بالكائن، إنه حركة كينونة ترمي الى الكائن، ولا يتم قوامها الا في الكائن الذي تصبو اليه» (E. Mounier, *Le Personnalisme*, P. 85).

نجد في أطروحة لسيد ينتمي الى النزعة الشخصانية. أنه يتبع طريقة، في تحديد معنى الشخصية، أقل ما يقال عنها إنها

مخالفة للمنطق وللوضوح. يستعمل المؤلف التكرار، مفسراً المفاهيم بألفاظ مشتقة من جذورها، مما يحدث الالتباس. فأول فصل، من الأطروحة المذكورة يعطينا صورة واضحة عن غموض تفكير المؤلف، لأنه لم يبدأ بانتقاء المصطلحات وتحديدها. يقول: «إن الشخصية ليست بشيء، بل على العكس، إنها ما يتصف به الأشخاص في معارضتهم مع الأشياء [. . .]. فالأمر يتعلق بتحليل ما هو شخصي في شخص. وكل ما نراه من شخص هو جسم، . اي صورة بشرية في حيز، لكن الجثة ليست بشخص، فالجسم الحي المفرد هو الذي يكون الواقع الشخصي» (ص 13). ونجد، في نفس المصدر، تعاريف أخرى بعبارات تحدث ارتباكاً في المعاني، بدلاً من أن تخطو بالفلسفة الشخصانية أية خطوة الى الأمام. مثل قوله: «الشخصية ليست شيئاً آخر سوى الحياة الشخصية» (ص 338). أم المذهب الشخصاني فيعرفه السيد ديشو تعريفاً مثالياً، إذ يقول: «إن الميتافيزيقا الحق هي المثالية، أي شخصانية مثالية» (ص 357).

لنا سؤال: ألا تتنكر الشخصانية لذاتها إذا ما أصبحت مرادفة للمثالية؟

* * *

هناك اتجاه شخصاني التصق بالذاتية، الى حد انه ضحى بعالم الوساطات (الديمومة الجماعية، العلاقات المجتمعية، الأماني. . .). يعتقد السيد رينيه لوسين بوجود مثالية محسوسة شخصية ترمي الى أن «تضع الفكر تحت كل إنتاج الفكر»، وأن تحصر الكائن في التصور، بحيث «ليس الشعور في الكائن، بل على العكس، الكائن هو الذي في الشعور (René le Senne, *Introduction à la philosophie*, P. 17).

اما السيد بيرديايف فيطالب بتنقيح عجيب في التفكير والفلسفة: إن الانسان معقولية مفكرة، ولكنه من الخطأ أن يفكر في معقوليته. فحتى فلسفة الوجود الهيدغرية لا تحظى برضى بيرديايف، لانها في نظره تتشبث بالمعرفة الموضوعية، علها تصل الى معرفة اللامعقول، عن طريق العقل. ثم بعد ذلك، يعرض علينا المؤلف شخصانية تعرف بأنها «حب الآخرين» اي حب الشخص الفريد الذي لا يعوض، حسب الانسان لوجه اللّه. . .». ويقصد بالحب هنا: «فكرة تعبر العالم الموضوعي، ونفوذاً في الوجود الداخلي، حيث ينسحب الموضوع ليترك المجال لك «أنت». ولذا تتكون مملكة الإله في كل حب صادق، [. . .] خارجاً عن كل موضوعية». (المرجع نفسه، ص، 202).

للسيد جان لاكروا اعتراضات، من نوع آخر، فهو وإن كان يقر بوجود معنى الكل، ومعنى الموقف، ويعترف بقيمة نشاط الفكر الملتزم (ويسميه اعتقاداً) أنه يأخذ، في وقت واحد، على أصحاب الوجودية الملحدة وعلى «الماركسيين» عدم قدرتهم على الانفلات من الزمن ليسيطروا عليه». فالنشاط الانساني لا يحرز على فاعلية قوية، إلا إذا ارتبط بحقيقة زمنية (Jean La croix, *Marxisme, existentialisme*... p. 50). وحيث انه بدون زمنية لا يوجد تاريخ، كذلك بدون أبدية، لا يكون للتاريخ معنى، لأن الأبدية «هي المعنى للتاريخ» (المرجع نفسه، ص 63). فهناك إشارة واضحة كل الوضوح، الى اننا صائرون الى الأبدية، وهي أننا منضوون بكليتنا، في الزمن. ويرى لاكروا انه يجب أن نبقى أوفياء مع «صيرورة موجهة»، ويقصد بالتوجيه، وهذا ما نختلف معه فيه، توجيهاً نهائياً، لأننا «ملزمون، دائماً، بأن نرجع الى قيم مطلقة» *(Le Sens du dialogue)* وفي الواقع إن إنسانية الانسان لا تحترم الا حيث ترى فيه صورة من اللّه» *(Le Socialisme)*.

في الوقت الذي تلتجىء فيه الشخصانية المعاصرة (وخصوصاً في فرنسا) الى الحقائق الأبدية، معتمدة على مكتسبات الماركسية والوجودية، تريد أن تتجاوز كلا المذهبين، وهذه نقطة تلتقي عندها جميع الاتجاهات للشخصانية المعاصرة. ففي مجلة الشخصانية المذكرة الداخلية يصرح موني بـ «أننا نحتفظ بالوضعية العسيرة الشاقة، الى أن نلحق الأبدية بالأشياء المادية، ويلزم أن نكون أناساً شديدي المراس، ولنشكل حولنا أناساً أشداء من اجل هذا الإلحاح الصعب الحتمي» (فبراير 1948، العدد الأول). والى جانب الالتجاء الى تركيز الفلسفة في الأبدية، يعطي الشخصانيون الأولية للمشاهدات (اي التأملات الدينية la contemplation) مما يجعل الفرق بين اتجاههم وبين الوجودية المسيحية ضئيلاً جداً.

يحق لنا ان نسأل الشخصانيين المسيحيين:

أترون الالتجاء الى اللازماني، والى المشاهدات، طريقاً من عدة طرق، أم الطريق الوحيد لتحقيق التعالي؟

هل هناك حقائق انسانية تقدر على أن ترضي، في الحين نفسه، المؤمنين بالأبدية والذين لا يؤمنون بها؟

أيمكن إيجاد فلسفة تستطيع أن تتجاوز المعارضة بين العمل والمشاهدات؟

سنجيب على هذه الأسئلة فيما بعد. انها تبرز بعض نقط الخلاف بين، الوجودية والشخصانية الواقعية، من جهة أخرى.

الآن، وقد تسلحنا باصطلاحات ومفاهيم محددة، سنحاول تحليل الشخصانية كمذهب فلسفي تم تأسيسه. سنبدأ باتجاه شارل رونوڤيه، ثم ننتقل الى شخصانية ايمانوييل مونيه وجان لاكروا. سيكون لهذين العرضين فائدة مزدوجة. سيخولاننا اولاً، تمهيد مجال البحث الشخصاني، وثانياً ايضاح وتدقيق مواقف الشخصانية الواقعية.

وقد وقع اختيارنا على نزعتي رونوڤيه ومونيه من بقية النزعات، لأنهما، كما يظهر، اكثر تمييزاً. فلنزعة الاولى قيمة تاريخية، اما نزعة مونيه ولاكروا فسندرسها لانها اكثر تمثيلاً للشخصانية المسيحية المعاصرة بالغرب.

الشخصانية الفردانية

يرجع الفضل، من غير شك، الى رونوڤيه في رد الفعل ضد المكان الثانوي الذي خصص للشخص من طرف هيغل، والوضعيين واصحاب علم الاجتماع، أرادت شخصانية رونوڤيه أن تجعل من الشخص المقولة العليا، ومركز تصور العالم: «كل معرفة هي حدث من الشعور الذي يفترض ذاتاً، نعني الشعور نفسه وموضوعاً متصوراً، وكل تصور هو، في الحقيقة، علاقة أو عدة علاقات منضوية تحت قانون» (Renouvier, *Le Personnalisme*, P.4). لقد حدد المقولات، وأعطى لائحتها المحتوية على تسع، آخرها الشخصية (الـ هُوَّ، والـلا ـ هـو في معنى mon-,soi، والشعور). إن الشخصية نقطة التقاء المقولات، لأن المقولات قوانين تلف كل ما يعرفه الفرد، أو ما يستطيع أن يعرفه، و «من وجهة نظر اخرى، لأن المقولات تلف الفرد في تضامنها جميعاً، من اجل صنع هذا المركب الخاص، الكثير التعقيد حيث يتحد جسمه بشخصه» (*Essai de critique générale*, 20 Essai, t.1.p.3).

ويتكلم رونوڤيه عن الشعور، فيقول إنه في المجال الحقيقي او المحسوس الذي تكونه الشخصية كمقولة العلاقة، في ميدان المجردات: إنه قانون القوانين: «فالشخصية أو الشعور علاقة، وهذه العلاقة شرط وجود كل العلاقات الاخرى، التي تنضوي تحتها» (*Philosophie analytique de l'histoire*, T. 4, P. 44).

لقد تكونت شخصانية رونوڤيه، اول ما تكونت، من اعتبارات منطقية، اي من مجرد بناءات عقلية. إنها مذهب الشخصية الذي يلزمنا بمهمة البرهنة، بحجج منطقية أولاً، وأخلاقية بعد ذلك، على أن معرفة الشخص (بصفته شعوراً وإرادة) هي أساس كل المعارف الانسانية. ترمي هذه المعرفة الاولية (التي هي علاقة من العلاقات الضمنية، في كل معارفنا الممكنة) الى اكتشاف ما يمكن اكتشافه [...] من العلاقات المؤسسة لموضوعات التجربة» (*Le Personnalisme*, introduction).

يدعي رونوڤيه، ايضاً، أن الشخص فردية، مونادية. ولهذا نراه يعتمد على مذهب كانط الانتقادي ليهاجم نظرية هيغل التي تجعل من المجتمع البشري هرماً، قمته الدولة. فالأشخاص، في نظر رونوڤيه، فرديون ومستقلون بعضهم عن بعض. ولقد حاول أن يركز مذهبه على إثبات الحرية والنهائية معارضاً فكرة اللانهائية وفلسفات الشيء، كما عند سبينوزا و هيغل. ونراه، في كتاب المنطق يفضل النقد ويظهر قيمته، لأن النقد لا يتصل بـ «الميتافيزيقا القديمة التي تخول المشتغلين بها من النفوذ الى الجوهر، والى تعبير اللانهائي، مشيدين المطلق مثبتين المتناقضات، غير مبالين بما يقرونه هم أنفسهم من افتراضات» (مقدمة الكتاب، ص 6). كما يلاحظ على هيغل انه يوحد العالم بالفكر الانساني، وبعد أن صهر من المجموع منظومة، ظن انه يملك المطلق، لأنه كما، بكيفية منطقية، الحلم الكسموفوني الذي كان يحلم به الشرق القديم» (ص 10).

يعارض رونوڤيه كانط كذلك، فيلاحظ أنه بدلاً من أن نهتم بالجوهر اي بعالم لا تصل اليه المعرفة، يجدر بنا أن نقف عند مستوى الظاهرات، يعني العالم النسبي. إن الظاهرات نسبية، فلا يمكن وجود شيء، الآن، لا نهائي، في مجال الكمية.

هكذا ينتقد رونوڤيه مذهب كانط على أنه «خرب مبدأ الشخص». فالـ «نومين» (الشيء ـ في ذاته) ليس إلا الجوهر، في معناه الكلاسيكي، أما الظاهرة فقد صارت حقيقة تجريبية (لا تفترق عن الأوهام، وخداع الحواس) في حين أنه ليس للشخص الحقيقي الا انماط نسبية من الظاهرات.

لكن، رغم هذه المعارضة لـ كانط فإن رونوڤيه يعد من أنصار الانتقادية الحديثة بفرنسا: «الشخصانية هي الاسم الحقيقي الملائم للمذهب الذي اطلق عليه، حتى الآن، اسم الانتقادية الحديثة» (المرجع نفسه، ص 4). لكن هذه النزعة، عند رونوڤيه، تمتاز عن مذهب كانط أولاً: باعتمادها على منهج المفاهيم (فالشخص، مثلاً، كما يعتبره رونوڤيه، هو قبل كل شيء، معطى يتصل بالإدراك؛ ثانياً: بكونها ابدلت معيار البداهة في السيكلوجيا الكانطية والميتافيزيقا، بمبدأ الاعتقاد المبني على البرهان العقلي، ثالثاً: إن رونوڤيه يعارض الكانطية،

فيما يتصل بالجوهر، بمبدأ النسبية.

***

يحلل رونوڤيه في كتابه **الشخصانية** الشروط المادية للشخصية ولمصير الأشخاص. ينقسم الكتاب الى ثلاثة اقسام: الميتافيزيقا، والاجتماع، وعلم الغيبيات. لكن الفروق، بين هذه الأصناف الثلاثة، لا تظهر بوضوح. فـ رونوڤيه يبحث في الميدان الاجتماعي بتفكير ميتافيزيقي، مما يجعل علم الاجتماعي الشخصاني يبتعد كل الابتعاد، عن الواقع الانساني الحي، ويلتحق بعلم النظريات الميتافيزيقية. يبدأ رونوڤيه بوضع مسلمات ميتافيزيقية ويحاول، بعد ذلك، أن يجد لها مبررات في تاريخ المجتمعات، عوضاً عن أن يبحث عن القوانين المجتمعة في البيئات الإنسانية. إنه، منذ البداية، يسلم؛ اولاً: بـ «أن السبب المعقول لحياة الانسان هو أن نتعلم العدل»؛ ثانياً: بأن الشخص لا يمكن أن يحقق بانفراده، الغاية من هذا التعلم: «إن الملاحظة السيكلوجية تظهر لنا أن للانسان معنى مبهماً عن العدل، يبدو في اتصالاته، مهما ابتعد عنه، أو حصل منه تناقض عند تطبيقه اياه» (ص 130).

تتطلب هذه النظرية مناقشة: فـ «السبب المعقول للحياة» لا يمكن أن يكون هو «تعلم العدل» كما يدعي رونوڤيه. يجب أن تكون الحياة المجتمعية منسجمة مع الأخلاق لتوفر السعادة للافراد، والأخلاق تفرض وجود العدل. فالعدل ليس الا وسيلة، خلافاً لما يراه رونوڤيه حيث يجعل منه فكرة مجردة، يتزمّن حصولها في المجتمع، كالماهيات. ويزيد رونوڤيه قائلاً إن الانسان، بطبيعته يشعر بوجود العدل شعوراً عاماً مبهماً. لكننا نرى العدل، في الواقع هو كل فعل يماشي القوانين والتشريعات الوضعية المحددة: إنه القرارات والأفعال التي تراقب سلوك الافراد، من حيث اتباعهم لما يعترف به الجميع ويقرر العرف والدستور انه عدل. فلا توجد فكرة مجردة للعدل، بل ما هو موجود في الواقع إنما هو اصناف من المجتمعات، لكل واحد منها، في أي عصر من العصور، عدل خاص. فكما يقول أرسطو: «إن العدل حتمية مجتمعية، لأن القانون هو المبدأ اللازم لكل جمعية سياسية، وأن القرارات العادلة هي المؤسسة للقانون» كتاب **السياسة**. فلو سلمنا، مع رونوڤيه، أن الشخص يملك، طبيعياً، معنى العدل، ولو بصفة عامة غير محددة، للزمنا أن نسأل: لماذا نشاهد، في التاريخ العام للانسانية، أن القيم العليا (وحتى ما هو منها شامل ومكتسب منذ آلاف السنين) يصيبها الانحلال والإخفاق، سواء عند الشعوب البدائية أو المتحضرة. وهذا الإفلاس المتكرر الذي يعتري القيم، في كل وقت وحين، قد يطول وقد بقصر، ولكنه، مهما كان أمده، إن دل على شيء فإنما يدل على ما في المعاني الاخلاقية من نسبية، وهذه النسبية خلافاً لما يراه رونوڤيه لا يمكن أن تأتي من طبيعة الفرد، بل مما بين الأجيال والبيئات والثقافات من فروق.

على أن رونوڤيه يعتبر المجتمعات الانسانية عفنة فاسدة، سواء أكان العدل غاية أم وسيلة. يرى أن البيئات البشرية، في البداية، عندما أبدعها الخالق تعالى، كانت تتحلى بالفضيلة والكمال، لكن بعد ذلك، وقعت الخطيئة الأولى: «فإن الخطيئة حدث وقع، فعلاً، في العالم...» (كتاب **الشخصانية**، ص 81، انظر، كذلك، ص 108).

هكذا، إن النظرية الاجتماعية عند رونوڤيه، تعتمد على نزعة لاهوتية تُرجع كل شيء الى العلة الأولى، أي الى اللّه Théisme. إنها وضعية، كوسمولوجية تتصل بالغيبيات. هكذا فإن شخصانية رونوڤيه تحكم على الشخص بالنقصان، منذ البداية، وبعدم القابلية للاكتمال، فأفقه محدود من حيث المعرفة، ومن حيث الفعاليات، كما أنه لا يستطيع أن يحقق الغايات التي يصبو اليها. «يجب أن تعتبر الفكرة السامية والكاملة للشخصية، في الشخص الأعلى [اي اللّه] ذي العقل الشامل بجميع مجال العقل والخلق». إن الحقيقة الأساسية للإيمان بهذا الكائن «هي الايمان بموضوعنا الخارجي، فوق كل الموجودات الفردية التي نواجهها خارجة عنا [...]. يلزمنا أن نفكر في الخالق ككائن خارج عن العالم. إن محمولات الشخصية توجد في فكر الخالق. فليست الآلهة إلا تشخيصات لمزايا وقوى تصدر معانيها عن معرفة ملكات الأشخاص» (**الشخصانية**، ص 15،14).

تُظهر شخصانية رونوڤيه نقصاً آخر: إنها لم تتمحور في الزمن الحاضر، مما يجعل التشخصن حركة غير متزنة مع أن الزمان بُعد من أبعاد الشخص. فخلافاً لما جرى عليه الفلاسفة المعاصرون، لم يلتفت رونوڤيه الى الاتجاهات الكبرى الشائعة، مثل مذهب التطور، وعلم النفس المرضي، وعلم الاجتماع. فقد اكتفى بأن شيّد، نظرياً، شخصانية مجردة، لا تعتمد على مفاصل عتيدة، أي على المعطيات التجريبية التي اكتسبناها بفضل تقدم العلوم في القرن العشرين. ورغم هذا التقصير الجلي، يعاتب رونوڤيه الفلاسفة الآخرين، مدعياً أنهم مقصرون، ويتأسف من كون الاعتقاد في اللّه قد ضعف. إن بعض المذاهب المعاصرة تنجح، حسب رونوڤيه، في تبديل الألوهية بمجردات، كـ «اللانهاية» وكـ «المطلق». حقاً، نجد

عنده فلسفة عملية الأخلاق للتطبيق، أي السياسة، لكنها وجدت قبل الشروع في تهيء اتجاهه الشخصاني. ويجدر بالتنبيه كذلك، ان منبع الفلسفة العملية عند رونوڤيه، ليس هو منبع شخصانيته. يزعم ان الشخص الحر هو قاعدة الأخلاقية، وقاعدة السياسة التي تنضوي الى هذه الأخلاقية. والشخص الـ «حر» هو الذي لا يخضع لأية حتمية أو اي قيد. فمن جهة، يوجد الفرد متمتعاً بهذه الحرية المطلقة، ومن جهة اخرى، يوجد المجتمع بما له من وسائل مختلفة، اكثر قوة من وسائل الفرد، بحيث لا يستطيع أي أحد أن ينفلت منها. ثم إن رونوڤيه، ليتغلب على هذا الوضع الغريب، يلتجىء الى غائية مجتمعية: فعلى الاتجاه العام للمجتمع أن يخول الانسان أحسن الوسائل للوصول الى بعض الغايات، وهذا ما يذكرنا بما قاله كانط من أن الغاية التي يرمي اليها المجتمع غاية اخلاقية، ولا يمكنها أن توضع في استقلال عن الشخص، ما دام الشخص «غاية في ذاته».

* * *

يُستنتج، من نظريات رونوڤيه، أن تصادم الأفراد تتولد عنه الحرب، ويجب أن تكون صيانة الدولة فوق كل اعتبار étalisme. يصرح المربي في الكتاب الذي عنونه رونوڤيه بـ **الدليل الجمهوري للانسان وللمواطن** بأنه لا يمكن للناس أن يتفاهموا ويتفقوا فيما يتصل بأفعالهم، خصوصاً في بلد كبير، إلا «أن ينصبوا عليهم رؤساء، وأن يقيموا سلطة يخضعون لها فتحكم بما هو حسن، وتقرر ما يجب عمله فتنفذه» (ص 62-71). وأغرب ما في نظرية رونوڤيه هذه، أنها لا تلتحق فحسب بمثالية كانط الذي انساق أخيراً الى تمجيد فردريك الثاني، بل تلتحق كذلك، باتجاه هيغل الذي يعطي للدولة اعلى رتبة. وفي كلتا الحالتين، يتناقض رونوڤيه مع مواقفه السابقة التي انتقد فيها كانط وهيغل.

* * *

إن أصعب حاجز يعترضنا في شخصانية رونوڤيه، هو مشكل التواصل: كيف يستطيع الأنا أن يتحدث عن أنا آخر، ويتعرف على وجود أشخاص آخرين؟ كيف يستطيع الوعي الذي هو، في صميمه، معرفة لذاته، أن يشعر بوجود الـ «أنت» و الآخرين في العالم؟

وايضاً، كيف ينتقل «الانا» الشخصي الى ضمير الغائبين والى المبني للمجهول الذين يكونون المجتمع؟

إن مشكلة التواصل هذه هي أساس في كل فلسفة شخصانية. فمذهب رونوڤيه اتجاه تعددي، لا شخصاني، إذ لا يكفي أن نقر بأن الأشخاص وبصفة عامة ما في الكون من موجودات، يختلفون، أصلاً، وأنهم لا ينحدرون من جوهر أوحد ليتضح لنا كيف يحصل التواصل بين الذوات الشاعرة، في عالم تتواجد فيه الكائنات المختلفة. فافتراض رونوڤيه تعدد الذوات لا يحل مشكلة التواصل وتعاون كل فرد مع الآخرين داخل وحدة شخصية تتكون من المجموع. هكذا يظل تعدد الأشخاص، عند رونوڤيه، حاجزاً أكثر منه حلاً.

وحتى على الصعيد الفردي المحض، تبقى مشكلة الوحدة الشخصية، كما يتصورها رونوڤيه، خارجة عن السيكلوجيا والاجتماع. فالمسرح الذي تظهر فوقه وحدة الشخص المتكونة من الشخصيات المتواجدة في الفرد، «لا تستطيع أن تكون الا عالماً مغايراً لعالمنا، حيث إمكان وجودها لا يُدرك بوضوح إلا بعد فناء عالمنا...» (**الشخصانية**، ص 217).

فعالم لأشخاص، في نظر رونوڤيه لا يتحقق، إذن، إلا في عالم آخر، غير عالمنا، وهذه مشكلة أولى، ولا يمكن أن نصل الى هذا الكون الخارج عن عالمنا إلا بعد فناء عالم الأشخاص (وهذه مشكلة ثانية). ويستنتج من هذا أن الوحدة الشخصية غير ممكنة عملياً: فكل ما يمكننا فعله، هو أن نفكر في وحدة شخصية، داخل نطاق نظرية كسمولوجية.

* * *

لنطرح الآن هذا السؤال: هل يمكن وجود تعاون بين الأشخاص؟

يعطي رونوڤيه شبه جواب في كتابه **علم الاخلاق** حيث يشرح تعارض أخلاق السلم مع أخلاق الحرب: «إننا لا نملك السلام (ج 1، ص 329)، وبسبب تعاون وعي الذوات لا يملك، أي شخص، السلام».

لقد شعر رونوڤيه بتداخل الذوات، غير أنه رأى على الخصوص التناقضات الداخلية، أكثر مما رأى التجاوب والتواصل بين الذوات، وهذه التناقضات، عوضاً عن أن تشكل مجموعة منظمة تنظيماً دينامياً، ديالكتيكياً، تكون قوى حاجزة، كلها فردية متطرفة تغلق جميع المنافذ الممكنة أمام التواصل والتعاون والتعاطف.

فحتى إثبات الوجود العاري للأشخاص يثير فينا شيئاً من سوء الظن، ما دام الأنا لما يأخذ صورة عن الطبيعة الخاصة بهذا الإثبات. ما هي المعاني التي يحملها الكائن الذي أدركه؟ إني أُموقِفه وسط الأشياء المحيطة به، والآلات التي يستعملها في المكان حيث يتحرك. فالكائن يتجلى لي من حيث هو في - ذاته، كما تتجلى لي الأشياء. لكن الشخص، مبدئياً، ليس بشيء.

إن الاشخاص في مذهب رونوڤيه، بصفتهم غايات في ذواتهم، لا يمكن تشييؤهم، ولكن، رغم كل ذلك، يرى رونوڤيه أن الأشخاص لا تربطهم الا «علاقات قانونية». وهذا ما يفسر لماذا يعتقد رونوڤيه أن الديمقراطية هي نمط الحكم الذي يخضع فيه المجتمع للفرد، باعتباره الحكم الشرعي الوحيد. إن التبادل بين الذوات الشاعرة، الذي يخصب الأنا مفقود في هذه الشخصانية، إذ كل شخص عالم مغلق، أي مونادة. بيد أن أي أنا، كيفما كان، لا يوجد الا متشخصناً، والتشخصن، في صميمه، تواصل. إن الشخص، طبقاً، لماهيته ولتعريفه، ليس بمونادة ولا بشيء، ولا في ذات بل لأجل ـ الذات. إن هذا التحول من الـ «في ـ الذات» إلى لـ «أجل ـ الذات»، أي هذه الوثبة من عالم الأشياء الى عالم الأشخاص، هو ما بقي غامضاً في شخصانية رونوڤيه.

كيف أكيف، بالنسبة للأشخاص، مختلف المواقف التي اتخذتها إزاء الأشياء؟ بما أن الشخص في مذهب رونوڤيه ملطخ بقيم كسمولوجية، نتساءل: أيمكنه أن يصير «حدثاً ـ قيمة» يستطيع أن يخرق كثافة عالم الموضوعات، التي تشكك في الاتصال المباشر بين الذوات، والـ نحن والآخرين؟ إن هذا الاتصال المباشر، الذي يجاه الأشخاص، طبيعياً، تجهله الأشياء. ففي الوقت الذي يرفض فيه رونوڤيه اعتبار الشخص مجرد كائن ـ في ـ ذاته، يؤكد وجوب إبقائه متميزاً عن الأنا التجريبي. إنه يعارض الأنا التجريبي بـ أنا آخر، أعلى، مثالي، مما يذكرنا بتقسيم الأنا عند برغسون الى أنا سطحي، وأنا عميق (انظر، رونوييه، **الشخصانية**، ص 152 وما بعدها، وبرغسون، **معطيات الوجدان المباشر**)، فنحن إذن أمام ترتيب تقويمي، لا امام «الانسان ـ الكل»، أمام ثنائية، لا امام وحدة شخصية.

ويرفض رونوڤيه، كذلك، أن تنبني الواجبات الأخلاقية على أحكام افتراضية، كما فعل كانط من قبل، لذلك يجب ان تعتبر الغايات ثانوية بالنسبة للواجب. «فالقانون لا يطلب الا أن تتحمل الغاية المنشودة تطبيق القانون وألا تكون مناقضة للواجب» (ص 182).

***

فالانسان، كما يعتبره رونوڤيه، «كائن مجتمعي يعيش في بيئة كانت في البداية تتمتع، افتراضياً، بالكمال، (**الشخصانية**، ص 62). لكن، حتى اذا لم نعتقد بصحة خطيئة أولى، فهناك فساد في المجتمع البشري، لأنه يحتوي على الشر (ص 73).

إن لفكرة الشر عند رونوڤيه أهمية عظمى. ويظهر أنه أراد إبرازها ليعارض بها فكرة التقدم التي اشاد بها أوغست كونت وروجتها بكثرة مختلف المدارس الاشتراكية، ففي رأي رونوڤيه اننا مجبولون، أساسياً، على الشر، لأن للشر جذوراً اصيلة فينا. فالحرب مرض دائم ملازم لعالم الأشخاص. من هنا التشاؤم الذي يجعل من التقدم فكرة خاطئة. ويدعونا رونوڤيه لنستفتي التاريخ.

فاذا استفسرنا التاريخ، ماذا يكون جوابه؟

أجاب أنصار سان سيمون والوضعيون والماركسيون على هذا السؤال. حقاً، لقد أثبتوا أن الحرب (في المعنى العام: تناقضات) شر جذري، ولكنه شرح يغلق جميع المنافذ امام التقدم. فالمتناقضات (لأنها تحطم نفسها بنفسها، بصفتها متناقضات) تفتح المجال الواسع أمام كل تقدم: فالصراع ينتهي بأن يفرض السلم، والسلم فترة ممتازة تنمحي فيها المتناقضات. إنها الفترة التي يحتفظ بها المستقبل لنمتلك امتلاكاً اجتماعياً وسائل الانتاج، تحت تسيير الدولة، الـ «مرحلة العضوية» النهائية، كما يقول سان سيمون. أما أوغست كونت فيرى انه عند حدث «الحاسة العضوية» تنتهي الحالة الميتافيزيقية التي هي مرحلة انتقالية متفسخة. لكن ماركس، من جهته، يقول بأنه لا يمكن التمتع بحياة السلم الا بفضل تحقيق المجتمع الاشتراكي، اي الوسط الذي يكون صراع الطبقات فيه قد انتهى.

تُظهر هذه الاتجاهات الثلاث تفاؤلاً يحاول إقناعنا بأن انقراض الشر من البيئات البشرية قريب، وبأنه سيكون نهائياً. لكن رونوڤيه يرفض اعتقاد هذا الاتجاه الحتمي للتاريخ. فهو، على العكس من ذلك، يرى أن التاريخ يعلمنا أن الشر لا يضمحل من جراء التناقضات. فبدلاً من أن ينقص أنه يستمر وينتشر، بالنسبة للخير، انتشاراً أكثر.

***

أنستغرب، بعد هذا، أن يجعل رونوڤيه المعارضة اصيلة بين الفرد والمجتمع؟

إنه يصرح بأن الشخص لا يتمتع بالحرية ما دمنا نقصد الانسان الذي انحط وسقط من جراء الخطيئة الاولى، فهو خاضع لسيطرة تناقض الانسان الفردي مع الانسان المجتمعي (**الشخصانية**، ص 131). يذكرنا هذا بما قاله هوبس عن «حرب الجميع ضد الجميع»، وأن كل فرد «ميال الى الهجوم على الآخرين واستفزازهم. فنظرية رونوڤيه، من بعض الوجوه، لا تبتعد كثيراً عن نظرية هوبس: ففصل الأنا عن النحن وجعل الفرد معارضاً للمجتمع يرغم رونوڤيه على أن يستنتج أن الحرب حدث واقعي بشري مفروض حتماً: «إن الحرب لم تتغير ابداً، فهي، منذ البداية، كما هي عليه الآن

وكما رآها دائماً من سبقونا، نعني أن الحرب توجد بالقوة، طوال فترات السلم: إنها دائماً حامية الوطيس بين الجماعات الكبيرة منها والصغيرة، كما تشتعل داخل الأسر نفسها» (**الشخصانية**، ص 132).

لكن، كيف نتغلب على حالة الخطر هذه حتى نوفق بين الشخص والأشخاص؟

لا يمكن الحصول على أي جواب، يرضي الجانبين، العملي والمجتمعي، داخل مذهب تحل فيه فكرة الفساد محل الخطيئة الاولى ! ف رونوڤيه يطلق على الفساد اسم الظلم، ويعتقد أن الظلم «قد دخل» المجتمع البشري بإرادة الانسان، (**الشخصانية**، ص 63). وهذا الظلم هو الشر، لأنه يمنع كمال العالم وكمال المجتمع البشري، هو فيما لو كنا نستطيع تغيير اوضاعنا فننتقل الى افتراض يتجاوز النطاق الطبيعي المعتاد (انظر **الشخصانية**، ص 73). ويقترح رونوڤيه وسيلة ثانية: انطواء الذات على نفسها، لأن «الوحدة الأساسية للشخصية في الله وفي الانسان، تقوم قبل كل شيء، على الفعل الشكلي للشعور» (**المرجع نفسه**، ص 54).

مصادر ومراجع

- الجابي، محمد عزيز، أحرية أم تحرر؟ الفصل المتعلق بـ«الكينونة والملكية»، دار المعارف، القاهرة.

- Balandier, G., *Esprit*, No 4, 1950.
- *Essai de critique générale*, deuxième essai, T. 1.
- Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, T. 1.
- James, W., *Précis de psychologie*, 20 ème éd. de la trad. Fr., Paris, 1910.
- Lacroix, Jean, *Marxisme, existentialisme, Personnalisme.*
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.*
- Lavelle, Louis, *De L'être.*
- Le Senn, René, *Introduction à La philosophie.*
- Mounier, E., *Esprit*, No 1, 1932.
- ———, *Qu'est-ce que le personnalisme?*
- ———, *Traité du caractère.*
- Renouvier, charles, *Le Personnalisme.*
- Sartre, j. P., *Situation, II.*

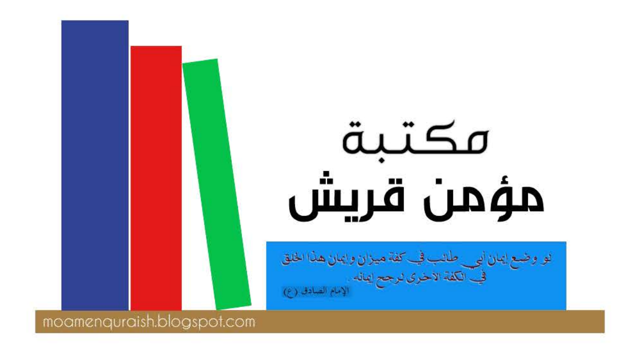
محمد عزيز الحبابي





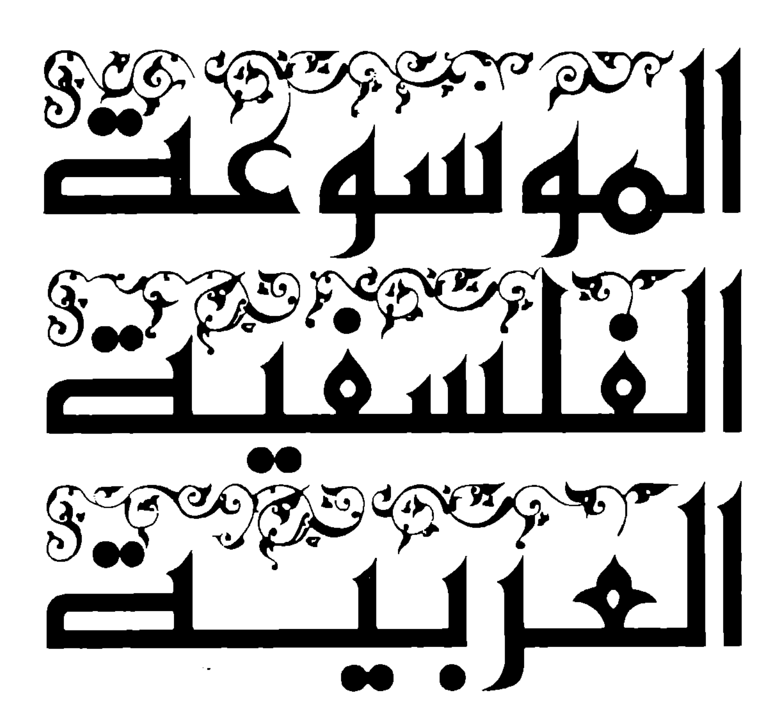
الموسوعة الفلسفية العربية

رئيس التحرير د. معن زيادة



الطبعة الأولى
١٩٨٨





المجلد الثاني

(المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات)

القسم الثاني: ص - ي

رئيس التحرير د. معن زيادة

هولندا مثلاً منذ عام 1652 إقامة مستعمرة يهودية في جزيرة كوراساد بتشجيع الشركة الهولندية الهندية، كما حاولت كل من انكلترا وفرنسا عام 1654 إقامة مستعمرات يهودية في سورينام وكايان. وكان اتجاه التفكير الاستعماري الأوروبي للاستفادة من اليهود راجعاً لما ظهر من قدراتهم على ممارسة النشاط التجاري والمالي والصيرفي.

وتضاعف الاهتمام الاوروبي بفلسطين مع نشوء ما يعرف في أوروبا بالمسألة الشرقية، التي يعبر عنها باللغة الاستعمارية بأنها «مشكلة ملء الفراغ الذي ولّده الانحسار التاريخي التدريجي للامبراطورية العثمانية عن الحدود التي بلغتها في أوج توسعها». وبلغ التنافس أوجه بين انكلترا وفرنسا القوتين الاستعماريتين الأكبر في القرن الثامن عشر على مد نفوذهما الى قلب الوطن العربي. وحين غزت فرنسا مصر عام 1798 بعد قيام الثورة الفرنسية بفترة قصيرة، اقترح نابليون بونابرت قائد الحملة على اليهود إقامة دولة يهودية في فلسطين، وخاطبهم في بيان أصدره حين غزا فلسطين وارتد أمام أسوار عكا على أنهم ورثة فلسطين الشرعيين. وقد تحدث هذا البيان عن عودة اليهود لصهيون وهم يغنون، وتوقع الاستعماريون الفرنسيون أن يقوم اليهود بدعم فرنسا في فلسطين بالرجال والأموال، وجاء حديثهم عن حدود دولة اسرائيل المقترحة بعبارات تجارية أكثر منها توراتية. فهذه الدولة «التي ننوي إقامتها ستشمل مصر السفلى بالإضافة الى منطقة يحدها خط يمتد من عكا الى البحر الميت.. وهذا الموقع الذي يُعد أكثر المواقع فائدة في العالم سيجعلنا عن طريق السيطرة على ملاحة البحر الأحمر سادة تجارة الهند والجزيرة العربية وجنوب افريقيا وشرقها والحبشة». وهكذا تبلورت الفكرة الصهيونية في المخططات الاستعمارية الفرنسية أواخر القرن الثاني عشر الميلادي. وانتعشت هذه الفكرة فيما بعد نابليون أثناء عهد امبراطورية نابليون الثالث الثانية 1852-1870 حين تجددت النشاطات الاستعمارية الفرنسية. وقد وضع ارنست لاهاران سكرتير الامبراطور الخاص كتاباً عام 1860 بعنوان **المسألة الشرقية اليهودية - الامبراطورية المصرية والعربية وإحياء القومية اليهودية** أكد فيه على المكاسب الاقتصادية التي ستجنيها اوروبا «اذا ما أقام اليهود في وطنهم القديم»، وتحدث فيه عن اليهود كجنس متميز. واقتبس موسى هس الكثير من هذا الكتاب حين ألف كتابه **روما والقدس** عام 1862 وعبر فيه عن ثقته بأن فرنسا ستدعم المساعي الصهيونية في فلسطين.

تبلورت الفكرة الصهيونية في المخططات الاستعمارية البريطانية في الفترة نفسها. وشهدت انكلترا بعد قيام الثورة الفرنسية نهضة تبشيرية تستهدف خدمة مصالحها الاستعمارية مشابهة في مبادئها ومعتقداتها لتلك التي سادت في عهد الثورة البيوريتانية. وبرز في هذا المجال مبشر المبشرين اللورد شافتسبري 1801-1885 الذي تصور قيام دولة يهودية في فلسطين، ونشر عام 1839 مقالاً طويلاً عن «دولة اليهود وآمالهم» لخص فيه فكرته عن العودة اليهودية، وتحدث فيه عن الجنس العبري وعارض فكرة اندماج اليهود في الشعوب التي ينتمون اليها، وتخيل فلسطين بلداً مهجوراً فوضع شعار «ولمن بدون شعب لشعب بدون وطن». وقد تحمس لورد بالمرستون 1784-1865 الذي أصبح وزيراً للخارجية عام 1830 ثم رئيساً للوزراء **لأفكار شافتسبري الخاصة بإعادة اليهود الى فلسطين،** في وقت قوي فيه محمد علي حاكم مصر. وكان اليهود في نظر بالمرستون يمثلون عنصراً أساسياً لمواجهة «أية خطط شريرة يفكر فيها محمد علي أو من يخلفه». وفي عام 1838 وبناء على إلحاح شافتسبري نفذ بالمرستون قراراً سابقاً بفتح قنصلية بريطانية في القدس. وقد عين نائباً للقنصل فيها وليام يانغ، وهو انجيلي متدين وصديق للورد شافتسبري، وأصدر تعليماته إليه «لتقديم الحماية لليهود بشكل عام». وحرصت بريطانيا عند توقيع اتفاقية لندن عام 1841 مع النمسا وبروسيا ثم فرنسا لتعيين حدود دولة محمد علي على أن تظل فلسطين خارجها، لكي يجري تحويلها بالاستعمار الاستيطاني اليهودي الى كيان غريب قائم بذاته. وتبنى بالمرستون فكرة استيطان اليهود في فلسطين وكتب بشأنها الى السفير البريطاني في استانبول لينقل للباب العالي نصحه «بدعوة اليهود للعودة الى فلسطين». وامتلأت وزارة الخارجية البريطانية بمعتنقي الفكرة الصهيونية من أمثال أدوار متفورد الذي قدم عام 1845 خطة لايجاد «أمة يهودية في فلسطين كدولة محمية تحت وصاية بريطانيا العظمى أولاً، ثم توطينهم نهائياً كدولة مستقلة حين تكتمل مؤسساتها»، ومن أمثال جورج غولر من مكتب المستعمرات وتشارلز هنري تشرشل.

تبنت المخططات الاستعمارية الاوروبية عامة فكرة توطين يهود اوروبا في فلسطين وإقامة دولة لهم تكون قاعدة استعمارية وتبارت القوى الأوروبية من أجل زرع شعور بالانتماء لفلسطين لدى يهود أوروبا. وقد فكر بسمارك بتوطين اليهود في المنطقة المحاذية لخط بغداد برلين. وحث المفكر الالماني هردر اليهود على بذل الجهد في سبيل «العودة الى فلسطين حيث المكان الوحيد الذي يمكن أن يزدهروا فيه كأمة». وتحدث

مـازيني عن مصلحة ايـطاليـا في «بعث نـوع من وجـود قـومي يهودي» في منطقة الوطن العربي.

كانت المعتقدات اليهودية تتضمن فكرة العودة الى فلسـطين بمفهـوم ديني، والاعتقـاد بمجيء مسيـح يهـودي يخلص العـالم ويكون ظهوره في العصر الألفي. وقـد تتالى ظهـور من زعموا أنهم ذلـك المخلص، واعتبروا من المسحـاء الكاذبـين. وكـان شبتاي زفي 1626-1675 من بين هؤلاء، وهو يهودي ألمـاني ولد في إزمير. وقد جاء الى فلسطين وانتشرت دعوته ثم لم يلبث أن أعلن اسـلامه، وذهب اتباعه في تفسـير ذلك مـذاهب شتى. وعمـل الاستعـماريـون الاوروبيـون الـذين بلوروا الفكـرة الصهيونية على توظيف المعتقدات اليهوديـة لاقناع يهـود أوروبا **بفكرة عودتهم الى فلسطين وإقامة دولة لهم فيها. وهكذا شهـد** النصف الثاني من القرن التاسع عشر تـطوراً في مفهوم المسيـح اليهودي تمثل في فتاوى ربانيّي اليهود التي أفتت بضرورة هجرة اعـداد كبيرة من اليهـود الى فلسطين لاستعـمارها كخـطوة على طريق تحقيق مملكة الخلاص وظهور المخلص.

شهد القرن التاسع عشر في أوروبا ازدهار الفكرة القوميـة، فألبس الاستعماريون الأوروبيون ومنهم يهود أوروبيون، الفكرة الصهيونية الثوب القومي، وعملوا على اصطناع قومية لليهود. وحين انحرف بعض المفكرين الأوربيين بفكـرة القوميـة ونادوا بالسمو القومي والتفوق العنصري انسـاقت الفكرة الصهيـونية مع دعاواهم وسقطت في مهاوي العنصرية مرددة مقـولة شعب الله المختـار. وأوصلت هـذه الانحـرافـات الى بـروز مشـاعـر معـاديـة لليهـود في بعض الأوسـاط الاوروبيـة. ووظف دعـاة الفكـرة الصهيونيـة ذلك كله لاقنـاع يهـود أوروبـا بـالاستعـمار الاستيطاني الصهيوني لفلسطين، وسيطر على العقول الصهيونية مفهوم العرق والعنصر ليسوغ السيطرة الاستعمارية الغربية على الشعوب الأخرى، واستند الى كتابات غوبينو الفرنسي وأمثاله وأعمال سيـسيل رودس الانكليزي وأمثالـه. وشهدت بـريطانيـا بخاصة التعبير عن العنصرية الصهيـونية في الأدب. وظهـرت الفكـرة الصهيونيـة في أشعار لـورد بايـرون، وفي روايـة والـتر سكوت **ايفانهو**، وفي أشعار وليم وردزورث وروبرت براونغ، وفي قصة الكاتبة جورج اليوت دانيال **ديروندا** التي ظهرت عام 1874.

تبلورت بفعل ذلك كله الصهيونية السياسية التي عبرت عن اصطناع قومية يهودية، وتميزت عن الصهيـونية الدينيـة بالـدعوة الى تأسيس دولة اليهود بمعونة احدى الدول الكبرى. وبرز من دعـاتها بـين اليهود دافيـد غوردن 1826-1886 الـذي نشر عام 1876 في صحيفتـه عدداً من المقـالات عن استعمار فلسـطين، وزفي هـيرش كـاليشر 1795-1874 الـذي كتب **البحث عـن صهيون** ودعا فيه الى استعمار فلسـطين بمساعـدة دولية وطـالب اليهـود بأن يحتـذوا مثل الايـطاليين والبـولنديـين والمجريـين في البحث عن قومياتهم، ومـوسى هس الذي دعـا في كتابـه **روما والقدس** الذي نشره عام 1862 الى القومية اليهودية، وهنريـك غـراتس الذي نشر عـام 1863 مقالاً أوضـح فيه أنـه لا يجـوز انتظار مجيء المسيح اليهودي المخلص لاقامة الدولـة، وأن هذه الدولة هي بمثابة المسـيح المخلص. وتشكلت على أسـاس هذه الأفكار جمعيات مُحِبّي صهيـون. ولم يلبث أن أصدر ليـوبنسكر 1821-1891 كتابه **التحرر الذاتي** عـام 1882 بعد أن تحـول من القول باندماج اليهود الى المناداة بالقومية اليهودية، واقترح فيـه **وضع خطة سياسية عامة تنـظم يهود العـالم وتوحـد جهودهم**. واستخـدم ناتـان بيرنبـاوم لفظ الصهيـونيـة بـدلاً من القـوميـة اليهودية في كـراس صدر لـه عام 1893 بعنـوان **البعث القومي للشعب اليهودي** في أرضه كوسيلة لحل المسألة اليهودية. وجاء تيـودور هرتسـل 1860-1904 لينشر عام 1896 كتـاب **الـدولـة اليهـودية** مضمنـاً إيـاه «محـاولـة ايجـاد حـل عصري للمسـألـة اليهودية». وتلقفه وليام هشلر 1845-1931 القس الانجليكـاني الملحق في السفارة البريـطانية في فيينـا، وعاونـه في عقد المؤتمـر الصهيوني الأول في بازل بسويسـرا عام 1897.

لقد صاغ هرتسل شعارات الحركـة الصهيونية «نحن شعب وفلسطين وطننا التاريخ الذي لا ينسى». ووضع خـطة لتحقيق المشروع الصهيوني خصص لها أكـثر صفحات كتـابه، وحـولها المؤتمـر الصهيـوني الأول الى بـرنـامـج سيـاسي اعتمـد كـأسـاس للحركة الصهيونية. وقاد هرتـسل التحرك الصهيـوني مع قـوى الاستعمار الغربي وبخاصة في بريطانيا لتنفيذ هذا البرنامج.

يتضـح ممـا سبق أن الفكـرة الصهيـونيـة غـربيّـة المنشـأ، استعـماريـة الأهـداف، عنصريـة المضمـون. وقـد استمـدت مقوماتها من مصادر يهودية وغير يهودية، واستفادت من عقيـدة المخلص اليهودية، وعـبرت عن «الصليبية الأوربيـة المستترة»، وارتبـطت بقوى الاستعـمار الغربي. فجـاءت ولادتهـا في وزارة الخـارجية الـبريطانيـة والمقر الأمـبراطوري في بـاريس ودهاليـز القصور القيصرية في المانيا وروسيا القيصرية. أما الاسم الذي حملته فقديم وهو ساميّ عربي. فصهيون في اللغة الكنعانيـة هو اسم الحصن الـذي بنـاه اليبـوسيـون العـرب في القـدس - أورسالم، وجعله داود عليه السلام مقراً له. وقد عرفه العـرب بكسر الصـاد اسـماً لبيت المقـدس وجـاء ذكـره في قصيـدة للأعشى، وجاء إختيار الصهاينة له للاستفادة من القدسية التي يحملها وللايحاء بالقدم والاتصال بالماضي.

ظهرت تباشير الصهيونية الغربية الاستعمارية العنصرية على صعيد الحركة في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وجاء التعبير عنها في الرحلات الأوربية والبعثات الى فلسطين وتشكيل جميعات فلسطين والكتاب المقدس والغزو التبشيري الذي كان أحد مظاهر الصليبية المستترة. وقام صندوق اكتشاف فلسطين منذ انشائه في بريطانيا عام 1865 بدور خاص في التمهيد للغزو الاستعماري الصهيوني لفلسطين. وقد موّل هذا الصندوق نشاطات عدد من العسكريين البريطانيين لاستكشاف معالم فلسطين وإجراء التنقيبات ورسم الخرائط. ومن أبرز هؤلاء الكابتن كوندر الذي وضع خرائط مفصلة لفلسطين ونشر عدداً من الكتب عن تاريخ فلسطين وجغرافيتها، وتوقع أن يكون يهود أوروبا الشرقية عنصر المستقبل بالنسبة للاستعمار المزدهر. وساهمت نشاطات صندوق اكتشاف فلسطين في تشجيع دعاة الصهيونية على المضي في مشروعاتهم. وتشكلت جمعيات مُحِبّي صهيون، وزاد عدد اعضائها من اليهود بعد أحداث روسيا عام 1881 و 1882 التي بدأت باغتيال القيصر. ودعم رجال المال اليهود ومن أبرزهم روتشيلد هذه الجمعيات بالمال اللازم لاقامة المستعمرات الصهيونية الأولى في فلسطين، فأسسوا مستعمرة ريشون لزيون عام 1882 ثم بتاح تكفا وروشبينا وزكرون يعقوب والجديرة. وعقدت جمعيات مُحِبّي صهيون مؤتمراً عاماً 1884 في كاتوفتز بالمانيا.

انتظمت الحركة الصهيونية بعد انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول عام 1897. ووضعت نصب أعينها القيام بمهام ثلاث هي استعمار فلسطين ومحاولة خلق شعب يهودي واحد متجانس وانشاء شركة تكون بمثابة رأس الرمح في البرنامج الصهيوني الاستعماري. وقد تضمن البرنامج الذي صدر في بال أربع نقاط هي تشجيع الاستعمار اليهودي في فلسطين، وتأسيس منظمة تربط يهود العالم عن طريق مؤسسات محلية أو دولية طبقاً لقانون كل دولة، وتقوية الشعور القومي اليهودي، والحصول على موافقة حكومية لبلوغ الأهداف الصهيونية.. كل ذلك وصولاً الى انشاء وطن للشعب اليهودي في فلسطين يحميه القانون.

قامت المنظمة الصهيونية العالمية بعد المؤتمر الصهيوني الأول، وأصبحت منظمة فاعلة لها رئيسها ومكتب توجيه مركزي ولجنة تنفيذية ومجلس عام ومؤتمر، ولها أجهزتها المحلية. وقد نمت على نحو سريع، ونجحت في تأسيس الصندوق القومي اليهودي عام 1901 بهدف استملاك الأراضي في فلسطين، وفي انشاء مصرف صهيوني عرف باسم صندوق الائتمان اليهودي للاستعمار تفرعت عنه مصارف أخرى استهدفت تمويل النشاطات والمشاريع الصهيونية.

باشرت الحركة الصهيونية غزوها المنظّم لفلسطين، ومرَّ هذا الغزو بمراحل. واستمرت مرحلة التسلل الأولى التي بدأت عام 1882 حتى عام 1917 حين احتلت بريطانيا البلاد وأنهت الحكم العثماني فيها الذي استمر أربعة قرون.

أخذ التهجير اليهودي الى فلسطين في هذه المرحلة صورة التسلل، وحدث على الرغم من عدم سماح الدولة العثمانية به رسمياً، مستغلاً الفساد الاداري في الدولة للنفاذ وبلوغ أهدافه. وتجدر الاشارة فيما يخص هذه المرحلة بإيجاز الى محاولات هرتسل مع السلطان عبدالحميد الثاني من أجل السماح بالتهجير وايجاد وطن قومي للصهيونية في فلسطين، والى ما رافق هذه المحاولات من اغراءات وضغوط، والى موقف السلطان الواعي لأبعاد الخطر الصهيوني وصموده أمام الاغراءات والضغوط ورفض التمكين للصهاينة في فلسطين. كما تجدر الاشارة الى تحركات هرتسل مع دول أوروبا الاستعمارية دولة دولة لبناء التحالف الصهيوني الاستعماري، وقد سجل تفاصيلها في يومياته، والى المؤتمرات الصهيونية التالية التي انعقدت في هذه المرحلة وشهدت نقاشاً حول المكان الذي يمكن أن يقوم فيه الوطن القومي، وكيف استقر الرأي على فلسطين العربية وتتالت موجات التهجير اليها.

كثّف هرتسل في هذه المرحلة جهوده الدبلوماسية للحصول على براءة تستطيع المنظمة الصهيونية بموجبها ضمان أي كيان صهيوني يقام في فلسطين. وقد نجحت جهوده في جعل المسألة اليهودية قضية أوروبية، وفي الحصول على نوع، من الاعتراف الأوروبي بالمنظمة الصهيونية العالمية. وواجه هرتسل أثناء ذلك معارضة يهود غير صهاينة رأوا في الصهيونية خطراً عليهم في أوطانهم، ومعارضة صهاينة آخرين تبنوا البرنامج العملي ورأوا أن الأولوية للاستعمار الاستيطاني وليس للحصول على براءة من الدول الاستعمارية. وبرز في المنظمة الصهيونية العالمية الجناح الديموقراطي الصهيوني وانتقد قيادة هرتسل غير الديموقراطية وعدم حرصه على بعث الثقافة اليهودية. وطالب الصهيونيون العمليون هرتسل بالغاء مشروع استيطان أوغندا في افريقيا الشرقية لصالح المشاريع الخاصة بالاستيطان في فلسطين. واستمرت خلافاتهم معه حتى وفاته عام 1904. وسيطر الصهيونيون العمليون على المنظمة الصهيونية عام 1911، وازداد النشاط الصهيوني في فلسطين إبان حكم الاتحاديين للدولة العثمانية منذ عام 1909. واستطاعت الحركة

الصهيونية أن تهجر الى فلسطين في مرحلة التسلل حوالى خمسين الف يهودي جلهم من أوروبا الشرقية. كما استطاعت أن تستولي بأساليب ملتوية على حوالى 1% من أراضي فلسطين. وقد حاول النضال العربي الذي واجه الغزوة خلال هذه المرحلة على عرقلة تقدمها جهد استطاعته، وتفصل الكتب الصهيونية الحديث عن هذا النضال. وباشرت الحركة الصهيونية عملية إحياء اللغة العبرية. وقرر المؤتمر الصهيوني الحادي عشر عام 1913 انشاء جامعة عبرية في القدس.

دخلت الغزوة الصهيونية مرحلة التغلغل آخر عام 1917 حين احتلت بريطانيا فلسطين بعيد إصدار تصريح بلفور يوم 2 تشرين الثاني ـ نوفمبر 1917 الذي جسد التحالف بين الحركة الصهيونية الاستعمارية والاستعمار البريطاني، ومنح المنظمة الصهيونية العالمية البراءة التي طالما سعت الى الحصول عليها. وكان حاييم وايزمان الذي برز في قيادة الحركة الصهيونية بعد وفاة هرتسل قد كثف جهوده مع بريطانيا ونقل مركز ثقل المنظمة الصهيونية اليها. وكانت بريطانيا قد ابرمت مع فرنسا معاهدة سايكس بيكو عام 1916 متنكرة لوعودها التي قطعتها لقيادة الثورة العربية. وقد قضت هذه المعاهدة بتقسيم بلاد العرب في الهلال الخصيب بين الدولتين الاستعماريتين الأوروبيتين.

استمرت مرحلة التغلغل هذه حتى الخروج البريطاني من فلسطين يوم 15 أيار ـ مايو 1948، وتتميز بأنها من أهم المراحل في تاريخ الصهيونية، حيث وجدت خلالها الفكرة الصهيونية تجسيداً لها في إقامة الوطن القومي اليهودي على أرض فلسطين في ظل ظروف مواتية للغاية تحت حماية قوى الامبراطورية البريطانية التي تماثلت مصالحها الاستعمارية مع المصالح الصهيونية الاستعمارية والتي اختيرت دولة منتدبة على فلسطين فجعلت أحد أهداف صك انتدابها اقامة الوطن القومي اليهودي. وقد أرست الحركة الصهيونية في هذه المرحلة أسس الكيان الصهيوني في فلسطين وأقامت مؤسساته وبلورت أبعاده.

لقد مثّل تصريح بلفور اعترافاً بريطانياً رسمياً بالهدف الصهيوني الخاص بتحويل فلسطين الى وطن قومي لليهود، والتزاماً بريطانياً رسمياً بالتعاون مع المنظمة الصهيونية العالمية لتحقيق هذا الهدف. فالتصريح موجه من بلفور وزير الخارجية البريطاني الصهيوني الاستعماري الى روتشيلد اللورد البريطاني اليهودي الصهيوني الاستعماري ليبلغه الى الاتحاد الفدرالي الصهيوني. وقد جاء التصريح في شكل رسالة تقول:

«يسرني جداً أن أبلغكم بالنيابة عن حكومة جلالته التصريح التالي الذي ينطوي على العطف على أماني اليهود الصهيونية وقد عرض على الوزارة فأقرته:

«إن حكومة جلالة الملك تنظر بعين العطف الى تأسيس وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين، وستبذل جهدها لتسهيل تحقيق هذه الغاية، على أن يفهم جلياً أنه لن يؤتى بعمل من شأنه أن يضر الحقوق المدنية والدينية لغير اليهود في فلسطين ولا الحقوق أو الوضع السياسي الذي يتمتع اليهود به في البلدان الأخرى.

«أكون ممتناً لكم لو أبلغتم هذا التصريح الى الاتحاد الفدرالي الصهيوني».

عبّر هذا التصريح عن الموقف البريطاني من استعمار فلسطين وايجاد قاعدة استعمارية صهيونية فيها تفصل مشرق الوطن العربي عن مغربه، وتمكّن بريطانيا من الهيمنة على المنطقة. وقد لفتت الأنظار اللغة التي صيغ بها التصريح، وحقيقة أنه «وعد ممن لا يملك لمن لا يستحق». فالتصريح يخص أرضاً ليس لبريطانيا فيها أي حق، وهو موجه لغرباء عنها من بلاد أخرى، مستهدفاً شعبها صاحب الحق فيها.

تحددت في مرحلة التغلغل هذه التي بدأت بتصريح بلفور الخطوط الرئيسية لمسار الحركة الصهيونية على مختلف الصعد.

سارت الحركة الصهيونية على صعيد علاقتها بالاستعمار الغربي انطلاقاً من حقيقة كونها فصيلاً من فصائله، وتلاحمت مع السياسة البريطانية الاستعمارية. وعملت بريطانيا بعد احتلالها لفلسطين على تمهيد الطريق أمام تنفيذ تصريح بلفور. فأشركت المنظمة الصهيونية العالمية في رسم حدود فلسطين، وحصلت في مؤتمر الصلح تسميتها دولة منتدبة على فلسطين. وعينت منذ عام 1920 اليهودي الصهيوني البريطاني هربرت صموئيل مندوباً سامياً لها، فكان همه وضع البلاد في أحوال اقتصادية وادارية وسياسية تمكن من إقامة دولة يهودية في فلسطين، وأصدرت عصبة الأمم صك الانتداب عام 1922 الذي قدمته بريطانيا ونصّت مادته الثانية صراحة على أن الدولة المنتدبة «تكون مسؤولة عن وضع البلاد في أحوال سياسية وادارية واقتصادية تكفل انشاء الوطن القومي اليهودي كما جاء في ديباجة الصك».

سلّمت بريطانيا قيادة استعمارها لفلسطين الى صهاينة بريطانيين عملوا مع صموئيل من أمثال النائب العام نورمان بنتويتش الذي أعد القوانين والأنظمة، واختارت مدير التجارة العام ومدير الهجرة والجوازات من اليهود البريطانيين

الصهاينة، واعتبرت اللغة العبرية لغة رسمية، وتركت للصهاينة أن يستقلوا بإدارة معاهدهم ومدارسهم. وسعت لإرغام الفلاحين العرب على بيع أملاكهم بوسائل شيطانية. واقطعت اليهود الصهاينة اراض واسعة استولت عليها بحجة أنها أملاك الدولة. وفتحت أبواب فلسطين للتهجير اليهودي. وقمعت بشدة مقاومة شعب فلسطين العربي، وحاولت تهدئته بالكتب البيضاء التي أصدرتها عام 1922 وعام 1930 وعام 1939 في أعقاب ثوراته.

عملت الحركة الصهيونية في الوقت نفسه على الارتباط بالولايات المتحدة الامريكية التي برزت في أعقاب الحرب العالمية الأولى كقوة صاعدة. وقد دللت تصرفات الرئيس ويلسون على ميوله الصهيونية، وبرز الى جواره القاضي الامريكي اليهودي برانديز. وأظهر الرؤساء الثلاثة الذين خلفوا ويلسون تأييدهم للصهيونية وهم هاردنغ وكولدج وهوفر. وأسست الحركة الصهيونية مركزاً كبيراً لها في الولايات المتحدة التي تنامى اهتمامها بمنطقة الوطن العربي إبان الحرب العالمية الثانية، ووضعت برنامج بلتيمور عام 1942 الذي تضمن النص الصريح على «إقامة دولة يهودية في كل فلسطين لها جيشها الخاص»، وطالب بهجرة غير محدودة لليهود تهيمن عليها الوكالة اليهودية وحدها. وخطط لفرض مبالغ على المانيا تخصص لبناء الدولة الصهيونية باسم التعويضات الألمانية. وتبنت الوكالة اليهودية هذا البرنامج. ودخلت الحركة الصهيونية منذ ذلك الحين بشكل فعال في المخططات الاميركية الاستعمارية تجاه منطقة الوطن العربي.

سارت الحركة الصهيونية قدماً على صعيد إقامة المؤسسات الصهيونية في فلسطين، مُستفيدة الى آخر مدى من الاستعمار البريطاني للبلاد، فأقامت الوكالة اليهودية استناداً الى المادة الرابعة من صك الانتداب، وحدد المؤتمر الصهيوني السادس عشر عام 1929 مهام الوكالة اليهودية فأصبحت أشبه بالحكومة للمستعمرين الصهاينة في فلسطين. وقد تضمنت هذه المهام التهجير اليهودي وشراء الأراضي والاستعمار الاستيطاني الزراعي ونشر اللغة العبرية. وكان لهذه الوكالة مقر في القدس وآخر في لندن ثم تأسس لها مقر ثالث في نيويورك بعد الحرب العالمية الثانية. وفي عام 1947 توحدت اللجنتان التنفيذيتان للوكالة اليهودية والمنظمة الصهيونية. وقد تحولت معظم اختصاصاتها بعد قيام الكيان الصهيوني عام 1948 الى الحكومة الاسرائيلية. وقامت خلال هذه الفترة المؤسسات والتنظيمات الصهيونية مثل الهستدروت العمالي والمنظمات الحزبية الاستيطانية والجماعات العسكرية المختلفة مثل الهاغاناه.

سارت الحركة الصهيونية على صعيد تعاملها مع الجماعات اليهودية في العالم انطلاقاً من محاولة خلق شعب يهودي واحد يقيم في فلسطين بعد اغتصابها. وقد تابعت إثارة الضجيج حول ما تسميه محنة اليهود المتفردة، وحاربت بقوة فكرة الاندماج لتنجح في تهجير اليهود من أوطانهم. والتقت في هذا الطريق مع المعادين للسامية في الغرب، بل ودبرت أحياناً حملات المعاداة للسامية، وتحدثت لليهود عن الحياة اليهودية الخالصة التي لا توجد الا في الوطن القومي. وقد نظَّر كلاتزكن الصهيوني للعلاقة بين الصهيونية ومعاداة السامية عام 1925 بقوله **«إذا كنا لا نقر شرعية معاداة السامية فإننا ننكر** شرعية قوميتنا الخاصة. واذا كان شعبنا يستحق أن يعيش حياة قومية، وهو يريدها، فهو اذن جسم غريب في الأمم التي يعيش بين ظهرانيها، فمن العدل اذن أن تكافح هذه الأمم ضدنا في سبيل تكاملها القومي». وكان يرى أن اندماج اليهود في أوطانهم هو العدو الأول للصهيونية.

لقد أوصل الارتباط القائم بين الصهيونية والمعاداة للاسامية في الغرب الصهيونيين الى تعاملهم مع النازية العنصرية. وتبرز الدراسات الحديثة حول التعاون النازي الصهيوني تماثل مصالح الطرفين انطلاقاً من ايمانها بالعنصرية. فالصهيونية رأت أن النازيين مؤهلون للانضمام الى صفوف الصهيونيين غير اليهود، بينما جعلت النازية بعنصريتها المعادية للسامية المشروع الصهيوني ممكن التحقيق في فلسطين. وقد شمل التعاون الصهيوني مع النازية مشاركة الصهاينة في تخريب مقاطعة المانيا النازية، ورفضهم الاشتراك في مقاومة الهتلرية، وتعاون الصهيونية السياسية مع النازيين في تهجير اليهود من اوروبا، ونبذ عروض استقبال اليهود خارج فلسطين. وكان أركان النازية في مقدمة المهتمين بانجاح المشروع الصهيوني الاستيطاني في فلسطين. وقد كتب روزنبرغ منظر النازية عام 1927 «يجب تقديم العون الفعال للصهيونية حتى يمكن نقل أكبر عدد ممكن من اليهود الألمان الى فلسطين». وساعد القادة النازيون الحركة الصهيونية في مساعيها لتوجيه الهجرة اليهودية الى فلسطين. وأبرم الرايخ الألماني مع الوكالة اليهودية اتفاقية التحويل التي سمحت بنقل أموال اليهود الألمان المهاجرين الى فلسطين مقابل الغاء الصهيونية الحصار الاقتصادي المفروض على البضائع الألمانية. وسمحت السلطات النازية للمنظمة الصهيونية بإقامة مراكز تدريب مهني وزراعي للمرشحين

هي فيها، أو على الأقل إننا نجد في ذواتنا الاساليب المنطقية التي تمكّننا من اكتشافها». وقد ربط سقراط العمل بالمعرفة ربطاً وثيقاً وذهب الى أن الخير هو الواقع الحقيقي وإن القانون هو العقل، والعقل هو الطبيعة ذاتها ونجم عن ذلك أن الفضيلة علم وأن من المحال أن يقترف الإنسان الشر مختاراً وأن الإنسان ليحب ما فيه خيره دائماً. ومن يعلم الخير حقاً يفهم أن من مصلحته أن يحققه، ولذا لا يمكن له ألا أن يريده ويفعله. وإن من يصنع الشر إنما يعود بالشر على نفسه ويسيء اليها، ولا يرتكب إنسان الاثم والشر إلا عن خطأ وجهل. الشرير يخدع نفسه، وليس في وسع الإرادة الواعية أن تعارض العقل وتخالفه وتخرج عليه. فإذا أنار العقل سبيلها فعلت الخير، وإن اخطأت فخطيئتها صادرة عن خطأ العقل وضلاله، أي صادرة عن الغفلة والجهل. يقول: «إن الأشياء العادلة جميلة ولا يستطيع الذين يعرفونها ترجيح شيء آخر عليها». فنحن اذا علّمنا الناس أنقذناهم من الشر والرذيلة.

وقد نحا افلاطون 348-428 ثم أرسطو 385-323 في هذا المجال المنحى السقراطي، فوجد الأول أن إقامة الاتساق والانسجام بين العناصر المختلفة التي تؤلف طبيعتنا هي محاكاة يقلد بها الإنسان في نفسه نظام الكون، فتلتقي بذلك الطبيعتان الخارجية الكونية والداخلية النفسية. والنفس عنده تحتوي ثلاثة أجزاء هي الشهوة أو الرغبة وتضم جميع الأهواء الدنيا والنزوات. ثم النزعة الغضبية وهي ذات منزلة متوسطة بين الشهوة والعقل. ثم العقل، أخيراً، وهو يأتي في المنزلة العليا المرموقة. وقد حدد افلاطون لكل جزء من هذه الأجزاء أو النفوس الجزئية منطقة في الجسم أو مركزاً. وجعل مركز النفس الشهوانية في أسفل البطن. وجعل مركز النفس الغضبية الصدر أو القلب. وجعل مركز النفس العاقلة الرأس. وشبّه النفس في محاورة فيدر بعجلة يجرها جوادان: أحدهما أسود جموح متأهب للتمرد والعصيان، والآخر أبيض كريم يعدّل طيش صاحبه إذا أحسنت قيادته، وإذا لم تحسن قيادته جمح أيضاً كالجواد الأسود اللئيم. ولهذه العجلة حوذي يوفق بين الجوادين وهو العقل. وقد أختص افلاطون كل نفس من هذه النفوس الجزئية بفضيلة معينة، فالنفس الشهوانية أدنى النفوس وفضيلتها سلبية هي العفة أو الاعتدال وقوامها ضبط الشهوات ومحاربة الشطط والاسراف في الأهواء. أما فضيلة النفس الغضبية، وهي النفس ذات الأهواء الكريمة، فهي الشجاعة، والشجاعة هي استخدام الأهواء الكريمة لتحقيق الفضيلة، وقوامها تحمل المكاره في سبيل إدراك الخير. وأما فضيلة النفس العاقلة فهي الحكمة ووظيفة الحكمة التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها وقوامها بتحديد النفع على أساس الطبيعة ولولا الحكمة لفازت النفس الشهوانية وطغت وتبعتها النفس الغضبية صاغرة وصار من المحال توفير الخير لفقد العفة وانعدام الشجاعة. وثمة أخيراً فضيلة رابعة تنشأ من خضوع النفس الشهوانية للنفس الغضبية وخضوع هذه النفس العاقلة، وهذه الفضيلة الرابعة هي العدالة، وهي فضيلة الاتساق والانسجام والتناغم الباطني، إتساق النفس مع ذاتها من جراء تضامن الفضائل وتكاتفها وهي تمثل حال البر والصلاح.

كان سقراط وأفلاطون يقولان أن العلم لا يقهر، وإن معرفة الخير هي العمل به حتماً. ولكن ارسطو يخالف هذا الرأي وينطلق في فهم الطبيعة الأخلاقية من نظرة واقعية واستقرائية جعلته يعنى بعلاقة النفس بالجسد اولاً، ثم بالخصائص النفسية المحضة ثانياً، وقد وجد أن الحياة تقتضي وجود جملة من الوظائف المتمايزة على نحو، والمتحدة على نحو آخر، داخل النفس. وهذه الوظائف هي: أولاً: الوظيفة الغاذية أو النباتية، ثم وظائف الرغبة والاستشهاد والاحساس والحركة والتخيل والتعقل والإرادة. الوظيفة الأولى، الغاذية، موجودة لدى الأحياء جميعاً، موجودة لدى النبات أولاً، ويضيف الحيوان إليها الرغبة والاشتهاء والحركة والاحساس وحتى التخيل. ويختص الانسان وحده بإضافة وظيفتي التعقل والإرادة وهما وظيفتا النفس الناطقة.

وبذا تنقسم النفس الانسانية عامة الى: نفس نباتية غاذية، ثم نفس حيوانية حاسة، وأخيراً نفس إنسانية عاقلة أو ناطقة. ولا ريب في أن النفس الناطقة تشغل منزلة الصدارة من حيث القيمة، وهي التي تفسح المجال امام الانسان حتى يحقق صورته الأكمل، وطبيعته الأتم. وذلك بأن يحقق طبيعته الانسانية المتميزة، أي يلبي مطلب النفس الناطقة أو العاقلة فيحسن استعمال الأهواء الطبيعية، ويخضعها لحكم العقل، والعقل يبين مثلاً أن كثرة الأطعمة فوق اللازم، أو قلتها أقل من اللازم تفسد الصحة. أما إذا أخذت على العكس بالقدر اللازم فإنها توجد الصحة وتنميها وتحفظها. والحال كذلك تماماً بالنسبة الى العفة والشجاعة وجميع الفضائل الأخرى. إن الانسان الذي يخشى كل شيء ويفر من كل شيء ولا يستطيع أن يحتمل شيئاً هو جبان. ذلك الذي لا يخشى البتة شيئاً، ويقتحم جميع الأخطار هو متهور. كذلك ذلك الذي يتمتع بجميع اللذات ولا يحرم نفسه واحدة منها فاجر، والذي يتقيها جميعاً بلا استثناء كالمتوحشين سكان الحقول هو بنوع ما كائن عديم الحساسية. ذلك أن العفة والشجاعة تنعدمان على

السواء إما بالافراط أو بالتفريط ولا تبقيان إلا بالتوسط. والفضيلة إذن موقف وسط متساوي البعد عن طرفين مرذولين. أو هي: عادة اختيار الوسط الذي يحدّده العقل. وهذا الحد الوسط هو ما تقرر الحكمة العملية بعد تقدير جميع الظروف، ضرورة صنعه «هنا الآن».

ترك أرسطو في المجال الأخلاقي تأثيراً متصلاً بنظريته حول الفضيلة الوسط، الفضيلة الشعبية، وتميزت نظرته بربط قيمة السلوك الأخلاقي بالهدف المنشود من هذا السلوك، ورأى أن ثمة فضيلة غير شعبية، هي فضيلة الفيلسوف، أو فضيلة الانسان، لا باعتباره نفساً في جسد. وهذه الفضيلة العقلية أو الفلسفية المتميزة هي فضيلة التأمل لأن التأمل هو الخير الأقصى، الخير الذي لا غلو فيه، والتأمل يتناول المعقول، والمعقول الأسمى هو العقل الصرف، والفكر المحض الذي لا يفكر إلا في ذاته. ويقول آخر: التأمل تفكير في التفكير، وتعقل للعقل. به يبلغ الأنسان كماله الأتم، وسعادته الكبرى، وفيه تتحد النفس البشرية بالعقل الآلهي، وتسهم في حياة الخلود، لأن الله سعيد بذاته، سعيد بطبعه، وهو في وقت واحد عقل صرف، وفعل صرف.

حسب السفسطائيون أن الطبيعة الأخلاقية هي الوجه الآخر من الطبيعة الكونية التي تجعل القوة مصدر الحق، وذهبت المدرسة السقراطية الى أن تلك الطبيعة الأخلاقية طبيعة الانسان الذاتية التي تجعل فضيلة العلم في نظر سقراط - افلاطون أو تجعل الفضيلة اختياراً واعياً في نظر أرسطو، وقد أمست هذه الطبيعة الأخلاقية مطلب لذة حسية لدى أرستيبوس ومطلب لذة فاضلة في معتقد ابيقورس Epicurus 341-270 ق.م. فقد لجأ أبيقورس الى طريقة من الاستشفاء المعنوي الذي يحرّر من الألم بتحديد موقف المرء من أنواع الرغبات الأساسية وهي ثلاثة: الرغبات الطبيعية الضرورية وهي التي يتحتم على الانسان أن يرضيها باعتدال تحاشياً للمرض والموت، كارضاء الجوع بالخبز، والعطش بالماء، والتعب بالنوم. ثم تأتي الرغبات الطبيعية غير الضرورية وهي التي لا يموت الانسان إذا أمتنع عن ارضائها وإن كانت تصدر عن غرائز قوية مثل الرغبة الجنسية وحب تنوع الأطعمة وما ينشأ عن عواطف الأسرة والزواج والحب. وأخيراً الرغبات التي ليست طبيعية ولا ضرورية وهي التي تنمو بتأثير البيئة الاجتماعية وتدعو المرء الى توخي إعجاب الآخرين إما بطلب المال أو السيطرة أو المجد أو السياسة وإصلاح الدولة والناس. وإنما الحكيم الأبيقوري إنسان لا يتحلى إلا برغبات محدودة، وهو يحتقر الموت، ولا يخاف من الآلهة التي لا تبالي به وعليه ألا يبالي بها، وحين يتوصل الى أن يكفي ذاته بذاته، وأن ينظم أفكاره حول ما تكتفي طبيعته يتوصل الى امتلاك خير عظيم هو الحرية، بل السعادة أو اللذة الفاضلة.

خضع اليونان للمقدونيين أولاً، ثم للرومان من بعد، وتضاءلت صلة الفرد بالدولة، وضعفت الأخلاق الاجتماعية، وقويت الأخلاق الفردية، ونشدت الابيقورية الخلاص بمطلب اللذة الفاضلة كما ألمعنا وظهرت الرواقية مؤكدة المبدأ ذاته «بأن ليس للانسان إلا أن يحيا بحسب طبيعته» ولكن فهم الرواقيين للطبيعة ينتهي بهم الى مطلب سلوك يباين الأبيقورية سبيلاً، وإن اتفق معها في السعي الى تحرير الفرد وسلامته. فالرواقيون يعتبرون العالم كلّاً واحداً هو أشبه بحيوان هائل ذي عنصرين: عنصر منفعل وهو المادة، وعنصر فاعل يحرك المادة من داخلها ويقوم على نموها. وهو بمثابة «نار عاقلة تسير في أعمالها بحكمة». وما الإنسان سوى جسد وروح، وروحه هي جزء من النار العاقلة التي تسيّر العالم حتى إذا فارق الحياة عاد جسده الى المادة وفني وعادت روحه الى تلك النار الإلهية وامتزجت بها. ومن هنا وجب على الحكيم أن يعرف ما تتجه اليه طبيعته. وهذه المعرفة توجه آراءه جهة الصواب، وتيسر له سبيل الخلاص من الألم والاضطراب بتغيير أحكامه على الأشياء التي تتبع إرادته وتلك التي لا تتبعها، يقول: أبيكتيتوس Epictetus 60-110، «ان الأشياء التي لا تتعلق بنا هي جسمنا والثروة والشهرة والسلطان وأنواع التقدر والاحترام، أي هي كل ما ليس من صنعنا ولذا ينبغي على المرء ألا يبالي بها». ويقول: «لا تبال بكل ما يقال عنك: إن هذا ليس من صنعك». أما الأمور التي تتعلق بنا فهي التي تتصل بالرأي وبالإرادة والمحبة أو الكره. وهي كلها تخضع لإرادة المرء لأنها تخضع لرأيه عنها. «لست الأشياء هي التي تبعث فينا الاضطراب، بل إن الباعث للاضطراب إنما هو الآراء التي عندنا عن الأشياء» مثال ذلك: الموت. إنه ليس مخيفاً مرعباً بذاته، وإنما يلوح لنا رهيباً لأننا نتخيله كذلك. فإذا كنت أرى أن الموت شر بعث اقترابه الضيق في نفسي. أما اذا كنت أرى أنه خير فإن اقترابه يبعث في نفسي السرور. وإذا كنت أرى أن الحياة والموت يستويان فإني لا أعير الموت أية أهمية. وعلى هذا ينبغي ألا يرى المرء، لا يرى الحكيم الرواقي، خيراً أو شراً إلا ما هو خاضع لإرادته. وإذ ذاك يترتب عليه أن يسود رأيه ويطلب تحقيق المبدأ التالي. يقول ابيكتيتوس. «لا تطلب أن يحدث ما يحدث كما تريد بل أرد ما يحدث كما يحدث، وعندئذ تنساب في تيار الحياة السعيدة» (الكتاب، الفقرة 8).

الشُّمَيِّل وفرح انطون 1861-1922 وانتهاءً بطوباوية الكواكبي 1849-1902.

لقد كانت طوباوية الشميل مزيجاً من آراء بوخنر 1813-1837 وداروين 1809-1882 وسان سيمون واوغست كونت 1798-1857. وقد طرح في وقت الاشتراكية الاصلاحية كسبيل لبناء المجتمع الافضل ولكنه - في الوقت نفسه - دعا الى الحيلولة دون اختلال نظام المجتمع الذي يشبه الجسم الطبيعي واعلن ضرورة الالتفات والعناية بكل طائفة من الناس، وتغليب الاصلاحات البطيئة وعدم جواز الثورات الاجتماعية.

كما آمن فرح انطون - على غرار شبلي الشميل، بالاشتراكية الاصلاحية كوسيلة نحو تحقيق الحرية والعدالة والمساواة والاخاء والازدهار، والسعادة لجميع مواطني كل شعب من الشعوب، كما دعا الى التقارب والتفاهم والتسامح والتضامن والسلم بين جميع شعوب العالم.

أما الكواكبي فلقد صاغ مشروعه السياسي الاجتماعي في دولة عربية اسلامية واحدة ولا سيما في كتابه **أم القرى**. وحدد الأسس التي يجب أن تقوم عليها الخلافة والعلاقة بين الحكام والرعية. لكن مشروعه الطوباوي هذا افتقد الى الأسس الواقعية لتحقيقه لا سيما وانه مشروع سياسي عزله صاحبه من الفعل السياسي.

وكما كان طموح النهضويين العرب الى دولة عربية قومية واحدة، فإن هذا الطموح ذاته قد ظل هاجس معظم المفكرين العرب المعاصرين. وظلت النزعة الطوباوية غالبة على معظم مؤلفاتهم. فخف الأرسوزي مثلاً لتقديم تصور مثالي لجمهورية مثلى، كاستجابة لحاجة الأمة العربية الى دولة ما. طامحاً للتوفيق بين الحاجة الواقعية لدولة كهذه وبين المثل الأعلى الأخلاقي الذي يسم كل تفكير الأرسوزي السياسي والفلسفي القائم على مفهوم التجربة الرحمانية.

والطوباوية العربية سواء كانت طوباوية الشميل والكواكبي أو طوباوية الأرسوزي لم تكن اكثر من خليط من الطموح السامي لمستقبل أفضل ونقد عنيف للواقع المعاش ونزعة تضخم دور الفكر في تحقيق التقدم الاجتماعي وإغفال لدور الجماهير في العمل السياسي. وهذه الصفات من اهم صفات الطوباوية بشكل عام.

مصادر ومراجع

- لينين، **المؤلفات الكاملة**، المجلد 22.
- ماركس، ك.، ف. انغلز، **المؤلفات**، المجلد 3.
- مانهايم، ك.، **الايديولوجيا والطوباوية**، بغداد، 1968.
- Boguslaw R., *The new utopians*, New York, 1965.
- Plattel, M., *Utopian Critical thinking*, Pittsburgh, 1972.

أحمد برقاوي

الطورانية

Turanism
Touranien
Turanismus

1 - الطورانية لغة:

الطورانية هي مجموعة اللغات غير الهندية الاوروبية. كانت تطلق اصلاً على لغات اواسط آسيا. ومنهم من قال انها مجموعة محتملة، مشكوك بوجودها عملياً، من اللغات التركية والمغولية والتنغوزية. والتنغوزية هي لغة عرق مغولي منتشر في كل من سيبيريا الشرقية (حوض نهر البنسي حتى الباسفيك) وهي منتشرة اجمالاً في بعض الاراضي من روسيا وشمال شرقي الصين.

أما كلمة طوران فهي اسم اطلقه جغرافيو العرب قديماً على مقاطعة في بلوخستان او بلوجستان، وهي مقاطعة تتقاسمها ايران والباكستان، تقع جنوب شرقي ايران وصحراء كرمان وعلى حدود السند والبنجاب الغربية.

والطوري هو الوحشي من الطير والناس. وقال بعض اهل اللغة في قول ذي الرمة:

أعاريب طوريون، عن كل قرية
حذار المنايا أو حذار المقادر

قال: طوريون اي وحشيون يحيدون عن القرى حذار الوباء والتلف وكأنهم نسبوا الى الطور، وهو جبل بالشام. ورجل طوري اي غريب: (**لسان العرب**، مادة طور).

2 - الطورانية السياسية:

والطورانية حركة تركية قومية تهدف الى تتريك الدولة العثمانية بما في ذلك العناصر غير التركية. واشتق اسمها من طوران وهو الموطن الذي انتشرت منه القبائل التركية، بما في ذلك العثمانيون، فالإنتساب الى عثمان انتساب الى الفرع لا الى الأصل الجنسي.

برزت الحركة الطورانية بصفة حادة بعد نجاح جمعية الاتحاد والترقي في قلب نظام الحكم العثماني وفي تولي المناصب الكبرى

أ ـ الأدب الطوراني والتصوف الاسلامي:

وكان للتصوف الاسلامي اثر كبير في الادب الطوراني. وقد ظهرت طريقة اليسوية، (نسبة الى الشيخ علي اليسوي، 1166) وسادت في بلاد الترك شرقاً وغرباً. وكان ديوانه **ديوان حكمت** يقرأ في كل بيت تقريباً، لسهولة اسلوبه، ولقربه من لغة الشعب التركي.

وكذلك كان لمولانا جلال الدين الرومي 1207-1273 اثر كبير في هذا الأدب. فقد انكب على المثنوي والديوان اكثر المثقفين. وانضموا الى المولوية (طريقة مولانا جلال الدين) التي اخرجت عظماء الشعراء وكبار الموسيقيين. وكانت طريقته تستند الى وسائل جذابة كالشعر والموسيقى والسماع.

وكذلك ظهرت البكتاشية نسبة الى السيد محمد ابراهيم آتا (1336-) الشهير بالحاج بكتاش الذي قدم من خراسان الى الأناضول.

والبكتاشية خليط من القلندرية واليسوية والحيدرية، اي ان بها اثاراً من الشامانية والافلاطونية الحديثة. وهي باطنية وتعتقد في الاثني عشرية.

وظلت البكتاشية قائمة في تركيا حتى هدم تكاياها السلطان محمود الثاني 1826 وهكذا كان الترك من المولوية يترغون باشعار الرومي، والعطار فريد الدين، توفي حوالي 1230 وسنائي ابو المجد مجدود 1150 وحافظ الشيرازي 1320-1389 وسعدي الشيرازي 1189-1292وغيرهم من شعراء الفرس المتصوفين.

بينما كان البكتاشية منهم يترغون بأشعار قايغوسز سلطان المدفون في تكية البكتاشية بالجيوشي بالقاهرة وهو المعروف بعبد الله المغاوري ويونس امره واحمد فقيه وغيرهم من عظماء البكتاشية الاتراك الاصل في هذه البيئة ظهر ادب تركي يمكن تقسيمه الى ثلاث مراحل:

- مرحلة غلبة التأثر بالادب الفارسي والاسلامي.
- مرحلة التأثر بالادب الاوروبي والفرنسي خاصة.
- مرحلة القومية التركية او العودة الى الطورانية.

المرحلة الاولى ـ تميزت هذه المرحلة بالصبغة الاسلامية الغالبة. فكان الادب الاسلامي والامة الاسلامية، لا امة الترك، هما اللذان يدور حولهما هذا الادب، كما كان التأثر بالادب الفارسي واضحاً اشد الوضوح وهذه المدرسة الاسلامية اخرجت خير ادباء الترك.

ففي القرن الرابع عشر ظهر احمدي، صاحب اسكندرنامه، ويعد اول ناظم لتاريخ الترك. واشتهر الشاعر سيمي، عماد الدين، وهو ينتمي الى سلالة الاسرة النبوية. الا ان انتسابه الى **الحروفية (وهي فرقة باطنية تقول بمعنى باطني** لحروف القرآن) ادى الى اتهامه بالزندقة. فسلخ حياً في حلب 1417. وفي القرن الخامس عشر لمعت اسماء شيخي، واحمد باشا، ونجاتي، (راجع نبذة عنهم لاحقاً)، وظهرت جماعة من العلماء عنيت بفقه اللغة التركية كما عملت على ترجمة التراث الادبي الفارسي، مع شروح تركية واعية. نذكر منهم سروري وسودي وابن كمال.

وفي القرن السادس عشر بلغ الادب التركي الأوج. وكان سليمان القانوني شاعراً فالتف حوله الادباء. وترك سليمان ديوان شعر عرف باسمه المستعار **محبي** واكبر شاعرين في هذا القرن هما باقي وفضولي. وادب هذا القرن تميز بطابع استقلالي واضح، بعيد عن الادب الفارسي، وبعودة الى الينابيع التركية القديمة مع تمجيد لما تحقق للدولة العثمانية من امجاد عسكرية واصلاحات داخلية.

وفي القرن السابع عشر ظلت المدرسة الفارسية ممثلة بقلة ابرزهم: نفعي الذي كان يعد سيد القصيدة اما غزلياته وهجاؤه فكانا اقل جودة. ومنهم ايضاً شيخ الاسلام، يحي أفندي (1650- ?) الذي تفوق في الغزل. وظهر في القرن السابع عشر كُتّاب مبرزون منهم نرجسي 1592-1634 كما ظهرت كتب لم تكن مشهورة في وقتها، ولكنها اليوم تعتبر هامة. منها كتاب **سياحت نامة اوليا شلبي**.

وفي هذا القرن كثر شعراء الموسيقى، ساز شاعرلري، الذين كانوا يكثرون في الفرق الصوفية وعند العسكريين. ونرى منهم عند المولوية، وعند البكتاشية وعند القزلباش ثم عند الانكشارية.

ويبرز في القرن الثامن عشر امثال خوجة راغب باشا، والشيخ غالب ونديم، ويعرف هذا القرن في التاريخ التركي باسم عصر الخزامي ويتصف ببذخ البلاط وفتون الأعياد واهمال شؤون الدولة، ولكنه يتسم ايضاً بنهضة ادبية حماها السلطان ورعاها.

وفي النصف الاول من القرن التاسع عشر كان الادب التركي قد بلغ الذروة. ولكن ظهور ادباء عظام، امثال شناسي 1826-1871 لقب بأبي الآداب التركية الحديثة، وضيا باشا 1865-1945 الذي تشبه بادب الاباء المختيارين، وعبد الحق حامد 1852-1937 ونامق كمال 1840-1888، فتح عصراً جديداً في الادب التركي، وهو عصر التأثر بالادب الاوروبي. وبدا هذا الأثر جلياً مع الدستور المأخوذ عن الدساتير الاوروبية والذي اعلن سنة 1839، ايام السلطان عبدالمجيد

الاول 1823-1861. وقد استلهم واضع هذا الدستور احكام الشريعة الاسلامية بجانب المبادىء الجديدة المستمدة من الثورة الفرنسية والتي شاعت في اوروبا. والادب الذي ظهر في ظل الدستور، التنظيمات، حافظ كالدستور، على فكرة الاسلام، مع اخذه من الغرب وخاصة من الادب الفرنسي. وظهرت جماعة تغالي في الأخذ من الغرب، وفي الابتعاد عن الشرق، هي جماعة ثورة الفنون محتجة بأن الادب التركي فقد شخصيته لاندماجه في المدنية الاسلامية وتبعيته للثقافتين العربية والاسلامية.

ويتلخص الوضع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بأن «فاض ادب عهد الدستور على ثغور الوطن، وجال في حلبة وسعت ما بين خوارزم والأندلس. انه كان يبحث عن المسلمين اكثر مما يبحث عن المواطن التركي.

أما ادب ثورة الفنون فكان قاصراً لم يستطع ان يتخطى حدود ضاحية استانبول. وظهور رد فعل ضد سلوك جماعة ثورة الفنون فظهر محمد عاكف، شاعر الاسلام، يرد للفكرة الاسلامية قيمتها في الادب التركي.

واخيراً انتعشت الفكرة القومية الطورانية. وعني الادباء المحدثون بالوطن التركي، دون العودة الى المنهج القديم، فظهر ضيا كوك الب، وعمر سيف الدين، وخالدة اديب. ولا تزال اراء الشاعر الاشتراكي ناظم حكمت تثير الاعجاب رغم النزعة اليمينية القوية البروز في السياسة وفي المجتمع.

وابرز ما طرأ على الادب التركي هو الغاء الحروف العربية واحلال الحروف اللاتينية محلها سنة 1921.

وفي ما يلي ذكر لبعض الادباء والشعراء والمتصوفين الاتراك الذين اعتمدتهم الطورانية:

ب ـ بعض الادباء والشعراء الاتراك:

1 ـ نامق كمال محمد: 1840-1888 شاعر وكاتب تركي عظيم. ولد في رودستو. وتوفي في ميليتين، جزيرة خيوس. نشأ في اسرة طيبة، فجده شمس الدين بك، امين بلاط السلطان سليم الثالث. نشر اشعاره في سن 14، واشترك مع الشاعر شناس في تحرير جريدة **تصوير افكار** واتجه الى نقد الاوضاع في تركيا. فحوكم وسجن في قبرص. وحين افرج عنه لجأ الى باريس. حيث ترجم للتركية عن بيكن ومونتسكيو وروسو واخرج جريدة **الحرية**. وحين اصدرت الحكومة التركية العفو العام، عاد الى استانبول، ولكن الحكومة اضطهدته بأن عينته في وظائف تقصيه عن استانبول، وتحول دون مواصلة نشاطه. كانت آخر وظيفة له في خيوس حيث مات. ويعد من ابرز اعضاء جمعية العثمانيين الجدد التي كانت تهدف الى خلع السلطان عبدالعزيز 1830-1876 وتولية الامير مراد 1840-1876. كما يعد اشهر كتّاب الترك. اطلق عليه لقب الشاعر الوطني للطابع الجريء الذي اتسم به شعره. من اشهر مؤلفاته **اوراق بريشان** (الاوراق المبعثرة) و **بروق الظفر** اما اشعاره فتعدو الخمسة آلاف بيت باللغات الثلاث التركية العربية، والفارسية.

2 ـ كمال باشا زاده: مؤرخ وفقيه وكاتب عثماني. توفي في استانبول 1535 عهد اليه بنقل تاريخ ابي المحاسن بن تغري بردي من العربية الى التركية. مؤلفاته عديدة منها قصة **يوسف وزليخة**.

3 ـ نجاتي بك: شاعر غنائي عثماني من مؤسسي الشعر الكلاسيكي توفي سنة 1509 له **ديوان**.

4 ـ نسيمي، عماد الدين: شاعر تركي. اتبع الطريقة الحروفية والبكتاشية. مات في حلب مسلوخاً لزندقته. كان لشعره اثر كبير في التصوف.

5 ـ سروري، مصلح الدين مصطفى: شاعر وفقيه اخوي تركي. مدرس مصطفى بن سليمان القانوني. اجاد التركية والعربية والفارسية. شرح **مثنوي** جلال الدين الرومي. توفي في استانبول.

6 ـ نِفعي: أكبر الشعراء العثمانيين في الهجاء. لم يتمالك عن هجو العظماء فخُنق وطُرح في البحر 1634. له ديوان **سهامي قضاء**.

7 ـ سودى، ميرزا محمد رفيع: ولد في دلهي وتوفي في لكناو. شاعر هجّاء وغزلي.

8 ـ نديم احمد: من اكبر شعراء بني عثمان. كان امين مكتبة داماد ابراهيم باشا. توفي سنة 1730، له **ديوان**.

9 ـ الشيخ غالب؛ غالب ده ده 1757-1799: اسم اطلق على الشيخ محمد اسعد الشاعر التركي. ولد في استانبول. اتبع الطريقة المولوية الصوفية، وصار شيخ الدراويش الف **مثنوي و حسن وعشق**.

10 ـ فضولي؛ فضولي محمد بن سليمان، 1557 اكبر شعراء الترك في القرن السادس عشر. اختلف الكتاب في اصله: فقيل انه تركي من قبيلة بايات. وقيل انه من اذربيجان. ويرجح الرأي الاخير انه كتب باللغة الأرذية قسماً كبيراً من انتاجه. اتصل بسليمان القانوني (كما سبق الاشارة) بعد فتح بغداد 1534فهنأه بقصيدة كوفىء عليها بماهية شهرية تصرف له

العثمانية عن جذورها الحضارية الاسلامية. وقد لقي كمال اتاتورك المشكوك في اسلاميته كل تأييد من الغرب حكومات ومحللين سياسيين ورجال قانون دستوري. والغاية معروفة. وسوف نلقي نظرة سريعة على الكماليات التي هي الثمرة المنتظرة بالنسبة الى الحركة الطورانية التي كانت تسعى اليها الجمعيات التركية التي شكلها يهود الدونمة للقضاء على الخلافة العثمانية واقتسام اراضيها. انهاء لما سمي بمشكلة الرجل المريض كما سبقت الاشارة.

لقد اسند اتاتورك حكمه الى حزب سياسي، واخذ هيكليته من الاحزاب الاوروبية. ومن المفيد ان نقدم بعض التفصيلات حول هيكلية هذا الحزب الوحيد الذي قام في تركيا ايام مصطفى كمال اتاتورك، وقد عمل هذا الحزب من سنة 1923 الى سنة 1950، كأداة لنظام حكم يوصف بانه تقدمي غير اشتراكي. واصالة هذا الحزب تكمن في بنيته وفي ايديولوجيته. فالبنية تتمحور حول شخص الزعيم اتاتورك اما الايديولوجيا فهي تركية طورانية ملحدة. فهو من جهة ما يشبه الحزب الراديكالي الاشتراكي في فرنسا من حيث معاداته للدين. وتبرز هذه الصفة بعنف في بلد كل مؤسساته قائمة على الدين، وكل اتجاهاته العسكرية والاجتماعية، وكل اقتصاده مبني على خلافة تتزعم العالم الاسلامي في شرقي المتوسط وجنوبه وفي قسم من شماله. والديمقراطية داخل الحزب بدت متطورة نوعاً ما. انما بارادة الزعيم الذي حاول عدة مرات ان يقيم ثنائية في الاحزاب في تركيا من الناحية الرسمية والظاهرة اذ كان كل قادة الحزب منتخبين. اما في الواقع فالانتخاب كان موجهاً كما في الاحزاب الأوحدية. انما يلاحظ تشكيل فرق ومجموعات محازبين حول الشخصيات النافذة. على ان لا تتجاوز هذه الشخصيات في سلوكها الاجتماعي والسياسي الخطة التي رسمها كمال اتاتورك. ويتغنى المؤرخون الدستوريون الاوروبيون بأن حزب اتاتورك لم يقم بتصفيات جماعية كما فعل الحزب النازي في المانيا. والواقع ان تصفيات كثيرة حدثت في صفوف الحركات الاسلامية وغيرها التي قامت تناوىء المذهب الالحادي الذي سارت فيه الدولة الاتاتوركية. ويقال ان العلاقة بين لينين واتاتورك كانت جيدة لهذا السبب.

وفي داخل الحزب كان عصمت اينونو وجلال بايار متنافسين على خلافة اتاتورك منذ حياته وداخل حزب الشعب الجمهوري.

وقد حاول اتاتورك عدة مرات ان يخرج من نطاق الحزب الواحد. ولكنه في سنة 1924، بعد ان سمح لكاظم كارباكير بتأليف الحزب التقدمي سارع الى الغائه بعد ثورة الاكراد سنة 1925. وفي تلك السنة اعلن اتاتورك الاحكام العرفية واخرج النواب التقدميين خارج مجلس النواب. وفي سنة 1930 حاول مجدداً ان يخلق حزباً اسماه الحزب الليبرالي بقيادة صديقه فتحي بك، سفيره في باريس. وقد استدعاه خصيصاً لهذه الغاية. ولكن المعارضة تجمعت في هذا الحزب كما انضم اليه كل خصوم اتاتورك وبصورة خاصة المتدينين الذي ساءهم خروج هذا، المشكوك في اسلامه على الدين الاسلامي دين الدولة العثمانية من مئات السنين. وألغى اتاتورك هذا الحزب وفي سنة 1935 امر اتاتورك بانتخاب شخصيات مستقلة عن حزب الشعب الجمهوري. ولكن المحاولة انتهت كسابقاتها. وكان عمل اتاتورك هذا في محاولته اضفاء الديمقراطية التعددية على حكمه مدعاة تأمل. ويحاول علماء الدساتير الاوروبيون استخلاص نتيجة يحبون ان يصفوا بها نظام اتاتورك وتتلخص بأنه كان ميالاً الى التعددية الحزبية ولكن الظروف السياسية والاجتماعية لم تكن تسمح له بذلك. والواقع ان اتاتورك، هو ورفاقه من الضباط الاتراك الطورانيين ارتضوا كبديل من السلطنة العملاقة قزماً اسمة تركيا الاناضول، ارضاء لمطامع الدول الغربية التي اقتسمت اراضي الخلافة العثمانية. والتوازن بين الحلفاء الاخصام الالداء هو الذي جعل تركيا اتاتورك تقوم كدولة عصرية. وتبدو حضانة الأوروبيين للكمالية مستغربة من دول كانت، حتى سنة 1924، سنة ابتداء الخلافة على يد اتاتورك، ترى في تركيا عدوة بالاجماع. وقد حملها رضاها عن هذا الحاكم ان تغاضت عن قيامه بالمذابح في ارمينيا العثمانية وفي اليونان، في مطلع حكمه.

وبعد سنة 1945 اقام جلال بايار منافس عصمت اينونو الحزب الديمقراطي. وفي انتخابات سنة 1964، وهي انتخابات مراقبة، خسر فيها جلال بيار معظم نوابه. ولكنه نجح في انتخابات 1950. ولكنه لجأ فيما بعد الى الديماغوجية اي ممالاة الشعب لكي يبقى في الحكم الامر الذي ادى الى انقلاب عسكري سنة 1960. وبعدها تولى العسكر الحكم في تركيا باشكال مختلفة، وما زالوا حاكمين.

مصادر ومراجع

- حتي، فيليب، **تاريخ العرب**، دار غندور، بيروت، ط 5، 1974
- زيدان، جرجي، **تاريخ التمدن الاسلامي**، 4 اجزاء، القاهرة، 1925.
- ———، **تاريخ الفتح العثماني**، روايات الهلال، القاهرة 1930.
- عطية الله، أحمد، **القاموس السياسي**، القاهرة، 1947.

الظاهراتية (الفنومنولوجيا)

Phenomenology
Phénoménologie
Phänomenologie

يجمع الباحثون على أن اول من استعمل لفظة فنومنولوجيا كان ي. هـ. لامبرت في كتابه: *Newes Organon*, Leipzig, 1764 في المانيا. ثم استعملها كانط في كتابه: *Metaphysische Anfangsgruende der Naturwis-senschaft*, 1786 ومن بعده هيغل في كتابه: *Phaenomenologiedesgeistes* 1807 ورينوفيه في كتابه: *Frag-ments de la Philosophie de sir w, Hamilton*, 1840. ووليام هاملتون في كتابه: *lecturesonlogie*, 1860. واميل في: *Journal intime*, 1869. وادوار فون هارتمان *Phaenomenologie dessit-tlichen* Bewusstseins, 1879. وغيرهم.

لكن اول من استعمل هذه اللفظة للدلالة على منهج فكري واضح المعالم كان ادموند هوسرل 1859-1938 الذي كان، قبل ان اصبح فيلسوفاً دمغ عصره بطابعه المنهجي الخاص، قد درس الرياضيات والفلسفة في لايبتزيغ وبرلين وفيّنا وبين الحرب العالمية الاولى والحرب العالمية الثانية التفَّ حوله نخبة من مفكري العصر (أمثال م. شايلر، ور. انغاردن، وم. فاربر. وإ. شتاين، وأُ. باكر. وأُ. فينك. وأَ. بفندر. وأ. كويره. وم. هايدغر وغيرهم) مستلهمين روحه المنهجية في اتجاهات فكرية واهتمامات فلسفية منوعة. وعندما تلقف الفلاسفة الوجوديون المنهج الفنومنولوجي في ما بعد لم يشاؤوا تطبيقه دون بعض التعديل. ولا غرابة في ذلك لأن المنهج يقتضي الموضوع. وهؤلاء الفلاسفة ما سُمُّوا وجوديين إلَّا لأنهم جعلوا من الوجود (الانساني) موضوع تأملاتهم المنهجية، وهو بالذات ما كان هوسرل قد «علَّقه» معتبراً تعليقه و«وضعه بين هلالين» من صلب سيراطية المنهج الفنومنولوجي.

ومن الفكر الوجوديّ عبرت منهجية هوسرل الى العلوم الانسانية، خصوصاً في القارة الاوروبية. ولعل اكثر العلوم افادة من المنهج الجديد كانت قطاعات الطب النفسي والعقلي على اختلافها.

قد لا يكون من المغالاة القول بامتناع تقديم عرض موجز للفكر الهوسرلي، وذلك لتنوع هذا الفكر وترامي مضامينه في ارجاء ما يقارب الخمسين سنة من حياة العمل والانتاج. الى ذلك فهو فكر لا يخلو من اللبس احياناً والغموض احياناً أخرى، وذلك بالرغم من جهود صاحبه المخلصة ومحاولاته اللامنكفئة ابداً للوصول بفكره، عبر السِّنِ والشحذ المتواصل، الى منهجية واضحة المعالم تصلح، في يد مفكِّر قادرٍ، لتقطيع اهداب الفكر قدِّ قامات «الأشياء ذاتها».

هذه الصورة تزداد تعقيداً عندما نلاحظ كيف يتوقع هوسرل، تاريخياً، في نهاية الخط الحديث الذي ينطلق من ديكارت ويتعالى عند كانط وفي المثالية الالمانية عموماً. بذلك فإن نهاية هذا الخط لا يمكن إلا ان تكون الانتهاء الى ذروة التعالي، كما أن ذروة هذا التعالي لا بد لها من ان تعني نهاية هذا الخط. إلَّا أن عظمة الفنومنولوجيا لا تكمن في مجرد كونها المحطة النهائية في مسيرة فكرية تاريخية معينة، بل في تعاليها، بالحري، على هذه النهاية بالذات، لتُشكِّل، بدورها، منطلقاً لحقبة فكرية جديدة ومؤشراً منهجياً الى آفاق لم تُسلك بعد.

إن حياة هوسرل الانتاجية تنقسم عموماً الى ثلاث حقبات جاءت، بوجه عام، متنامية ومتكاملة، متنامية بقدر ما في النمو من اقتطاع وتخليف، ومتكاملة بقدر ما في الاكتمال من وحدة

وتنسيق. فاذا بالمضمون المقتطع والمخلّف على طريق النمو يعود ليشكل من جديد في مراحل البلوغ فيندرج في وحدة الذات ويتخذ مكانه القِوامي في نسقها.

تنتهي الحقبة الأولى سنة 1901 مع صدور الابحاث المنطقية واذا بها تنتهي في شكل مغاير لما بدأت عليه. لقد بدأت تحت تأثير البسيكولوجيا الطالعة ودفعت بهوسرل الى الانجراف مع تيار السكلجية والسكلجيين. واذا بهذا الانجراف يجد تدوينه الرئيس في فلسفة الحساب وقد جاءت، بسنة 1891، سلسلة من الابحاث البسيكولوجية والمنطقية. ومهما يكن من أمر التغاير بين البداية البسيكولوجية والسكلجية لهذه الحقبة ونهايتها المثالية المسكوبة في الابحاث المنطقية فإن اهتمام هوسرل في الرياضيات والمنطق وانشغاله بمسألة الموضوعية في المعرفة لجهة تأسيسها الابيستمولوجي يشكّلان مبدأ وحدة هذه الحقبة. هذه الحقبة تنتهي، إذن، بمحاولة اظهار مثالية المعنى كالوجه الآخر لامكانية الموضوعية في المعرفة، وذلك في إطار منهجية جديدة تجعل من الوصف الفنومنولوجي طريقاً لمعاينة الحقائق المنطقية كماهيات ايدوسية او انواع مثالية يتقوَّم في سياقها المنطق الخالص وعلمية العلم. هذه الحقبة، تنتهي، إذن، بوضع الاسس العامة لما يمكن تسميته بالفنومنولوجيا الوصفية.

إلَّا أن الانشغال بمسألة الموضوعية في المعرفة الى هذا الحد كان لا بد له رغم انطلاقته الذاتية في عملية الوصف، من الابتعاد عن منطلقاته الاولى والسير في اتجاهات من شأنها ان تصب في قنوات الوضعية والرجوع، بالتالي، الى التعثر بمحاذير السكلجية بما فيها من مزالق الارتياب والنسبية. هذا الوعي الجديد يكمن في اساس العبور الى الحقبة الثانية التي تمثلت في ردَّة جديدة الى الذات بصفتها اساس موضوعية الموضوع. ولأن هذه الردة الجديدة الى الذات الواضعة لا تُعنى بحدوثية الوضع والموضوع، بل تبحث، في بطون الوعي، عن الشروط القبْلية لفعل الوضع وتقوّم الموضوع، فإنها تدعى، هذه الاتجاهات الجديدة للوصف، فنومنولوجيا ترانسند مثالية او ظاهراتية متعالية.

إنَّ اول تدوين لهذه الحقبة الثانية يتم سنة 1907 ومن خلال **فكرة الفنومنولوجيا** (المجلد الثاني في **الهوسرليانا**). وتمتد هذه الحقبة، بدورها، ما يقارب الخمس عشرة سنة حتى تجد تعبيرها الأخير سنة 1913 من خلال **افكار نحو فنومنولوجيا خالصة وفلسفة فنومنولوجية** (المجلد الثالث في **الهوسرليانا**). وكما بالنسبة الى الحقبة الوصفية الاولى كذلك بالنسبة الى هذه الحقبة المتعالية الثانية: انها، بدورها، تتعدى ذاتها وتشير باتجاه ما سوف يتبع. من هنا أنَّ هذه الحقبة تتعدى مشروعها الاول وتنتقل، بعد أن انشغلت بمسح بنية فاعلية الوعي من خلال ما تمكن تسميته انطولوجيا الوعي الترانسندنتالي، الى البحث عن الانا الخالص من خلال ما تمكن تسميته الايغولوجيا الترانسندنتالية. هذا الانتقال من الفعل الى الفاعل، هذا الانتقال من عالم الانا الى انا العالم، يتحوقب، بدوره، في حقبة ثالثة تجد تعبيرها النهائي في كتابات هوسرل المتأخرة امثال **المنطق الصوري والمتعالي** 1929، **وتأملات ديكارتية** 1930، **وأزمة العلوم الاوروبية والفنومنولوجيا المتعالية** 1930. هذا الكتاب الاخير يشكل الآن المجلد السادس في **الهوسرليانا**، كما ان الكتاب **تأملات ديكارتية** يشكل المجلد الأول.

تتميز الفلسفة الحديثة، انطلاقاً من ديكارت، بالعزم على تأسيس العلم، بل باعتبار هذا التأسيس مهمتها الرئيسية. ولئن عُرف بعض القدماء، ارسطو مثلاً، بهذا الاهتمام، فان اول تحقيق لهذه الغاية نراه يتبلور، لأول مرة، عند ديكارت ولايبنتز وكانط. بذلك تحولت الفلسفة، في شوط كبير منها، الى نظرية في المعرفة تضع نصب عينيها العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، ومن ثم، بين بطون هذه الذات ومفارقة موضوع الادراك. في اطار هاتين العلاقتين تندرج مجمل مسائل نظرية المعرفة التي راحت تحاول العبور، بالتالي، من بطون الذات الى مفارقة الموضوع، وذلك بغية فك طوق الانانة عن عنق الذات حتى تسرح في عالم الموضوعات فيأتي سروحها، بالتالي، توجهاً موضوعياً تؤسِّس على موضوعيته امكانية المعرفة عموماً، وامكانية العلم بوجه خاص.

هذا الانطلاق من بطون الذات بغية التوصل الى مفارقة الموضوع يقابله، حتى في العصر الحديث ايضاً، انطلاق آخر من الموضوع على انه ما تتشكل به الذات وما تتعين بمعطياته شروط المعرفة وحدودها. ان الانطلاقة من بطون الذات انتهت الى المثالية، كما ان الانطلاقة من مفارقة الموضوع افضت الى الواقعية. وهكذا عاد الخيار القديم ليُفرض على العقل الحديث من جديد ـ وبفعل حداثته بالذات.

هذا التوتر بين المنطلقين، وبالتالي، بين المثالية والواقعية يواجه هوسرل في البدايات الأولى لمسيرته الفلسفية، وهو يشكل، إذن، الخلفية التاريخية للفنومنولوجيا الوصفية. وهذه الفنومنولوجيا جاءت وصفية لأن هوسرل حاول من خلالها التعرض لهذا التوتر من خلال وصف العمليات الاولى التي يتم فيها تعرف الذات الانسانية الى الظاهرات. هذا التوجه الجديد يحاول مخاطبة الافعال الادراكية الذاتية على انها ظاهرات يتعين وصفها، فاذا بهذه المخاطبة، في الآن ذاته،

والخ. . إن الوعي منذ البداية في ذاته ولذاته، وهو منذ البداية مع الاشياء وبينها. هذه العلاقة لا يمكن التعبير عنها من خلال «داخل» و«خارج» لأن كل «داخل» وخارج» انما يتقوَّم فيها ذاتها.

العيان المقوليّ: ان العيان هو، في استعمال هوسرل، ادراك مباشر للشيء من حيث هو، هو ذاته، حاضر للوعي. من هنا ايضاً تميُّز كل عيان، في نظر هوسرل، بقدر من البداهة يتناسب مع نمط حضور الشيء. والعيان عند هوسرل ليس كما نجده عند كانط. مجرد عيان حسيّ. من هنا، بالتالي، كلامه عن نوع آخر من العيان يسميه العيان المقوليّ. إلاَّ أن هذا العيان المقوليّ ليس مجرد نوع آخر من العيان يلحق إلحاقاً بالعيان الحسيّ. إنه، بالحري، شرط ضروري لحصول العيان الحسي على قيمته المعرفية. فالامر، اذ ذاك، يختلف جذرياً عما هو عليه في فلسفة كانط. ان القول الهوسرلي بعيان مقوليّ وعدم اكتفائه بالكلام عن المقولات عموماً لا يعكس فقط فرقاً جذرياً بينه وبين كانط بالنسبة لمفهوم العيان، بل أيضاً بالنسبة لمفهوم المقولة والمقوليّ. اذ ذاك فالفرق يكمن في التحول الهوسرلي عن فهم المقولة بصفتها مجرد شكل ادراكي باتجاه وَسْمِها بطابع مضمونيّ. بذلك فإن المقولة ليست مجرد شكل تسبغه القوة المدركة على مادة تبقى «في ـ حد ـ ذاتها» في منأى عن الادراك. إن المقولة هي عِيان لمضامين معنوية هي من صلب موضوعية موضوع الادراك. اذ ذاك فان الطابع الحسي الذي يتميز به موضوع الادراك لا يمكن فهمه، ولا حتى ادراكه، في معزل عن المضامين المعنوية التي تدخل، ماهوياً، في قوامه الموضوعي، أو في قِوام موضوعيته.

بذلك يترتب علينا اعادة النظر في فهمنا لماهية موضوعية موضوع الادراك. إن موضوع الادراك ليس، مثلاً، هذه الطاولة امامي الا بقدر ما تكون هذه الطاولة موضوع حكم أو قضية. اذ ذاك يتخذ موضوع الادراك ابعاداً معنوية جديدة بحيث لا تعود هذه الطاولة موضوعاً للادراك إلا بقدر تعيُّنها المعنويّ من خلال الحكم الادراكي انها كذا وكذا. إلاَّ أنَّ موضوع الادراك، اذا فُهم كتعين معنوي أنه كذا وكذا، أي إذا فُهم، كما سميناه في مجالات اخرى، بصفته أنيَّة الحكم، فلا بد من ان يفقد طابعه الحسي الصرف، ولا بدَّ له، بالتالي، من ان يتَّسع لاحتواء مضامين معنوية مختلفة الى جانب طابعه الحسي الصرف. اما هذا فمن شأنه أن يوسّع العيان بحيث يصبح قادراً على احتواء اشكالٍ معنوية كما أن يوسع المقولة بحيث يصبح بامكانها احتواء مضامين حسِّية. بذلك يتم ردم الهوة بين الادراك والموضوع، او بين ادراكية الشكل ولا إدراكية المضمون ـ كما عند كانط ـ بحيث يشترك الموضوع في بنية الادرك ويطابق الادراك بنية الموضوع.

وهكذا فإن اعادة النظر في فهمنا لموضوعية الموضوع يترتب عليها توسيع مفهومنا للادراك. فمقابل الادراك الحسي بمفهومه الانطباعي ينتصب مفهوم جديد موسع لادراك «أنوِيّ»، أو لادراك التعينات المعنوية للموضوع بصفتها من صلب مقومات موضوعية الموضوع. وكما الموضوع الحسي بالنسبة للادراك الحسي، يقول هوسرل، كذلك الأنيَّة (تعين الموضوع على انه معنى الحكم) بالنسبة الى الادراك الأنَّوي او الحكمي. إنَّ الموضوع بصفته أنيَّة الحكم يحتوي على مقومات معنوية لا يمكن التحقق منها من خلال العيان الحسي الصرف. فأي حسّ من شأنه التحقق مثلاً من معاني كلمات كواحد، أل التعريف، واو العطف، أو الفصل، إذا وف الشرطيتين، هكذا، كل، لا النافية، شيء، لا شيء وغيرها مما يعتبره هوسرل اشكال مقولية، او كالكينونة والنسبة والتموضع أو التموقع والقيام بمهمة أو تمثيل شيء وغيرها مما يعتبره هوسرل مقولات. من هنا ضرورة فعل ادراكي معنوي مهمته أن يكون مُتَحَقِّق هذه المعاني وكلها من صلب الموضوع بصفته أنيَّة حكمية. اما هذا فوجه آخر للقول إن هذا الادراك المتحقِّق هو فعل عيان مموضِع تتقوَّم فيه موضوعات ادراكية تفوق الموضوعات الحسية صرفاً التي يقدمها لنا العيان الحسي الصرف ـ تفوقها من حيث قيمتها المعرفية.

وهكذا فإن من شأن الوصف الفنومنولوجي لعمليات الادراك أن يؤكد لنا عبثية الكلام عن وجود انطباعات حسية منعزلة تنشأ في الوعي نتيجة لتأثره بأشياء خارجية. إن انطباعات من هذا النوع هي، في نظر هوسرل، تجريدات تحليلية مكانها الشرعي في علم النفس وسائر العلوم البنفسية كالفيزيولوجيا أو البسيكوفيزيولوجيا ـ لا في الفلسفة. ليس بوسع انطباعات من هذا النوع أن تشكِّل إذن، مرتكزاً من شأنه تأسيس الادراك والصدق. كما ان الكلام عن كونها مادة تنتظر تشكيلها من قبل مقولات منفصلة ومستقلة عنها هو من باب اخضاع الوعي وعمليات الادراك لميتافيزياء أرسطو وليس هو، في أية حال، من مستلزمات الوصف الفنومنولوجي.

بالمقابل فمن العبث أيضاً الكلام عن مقولات مجردة من كل تجربة. وكانط ذاته ما كان ليستطيع الكلام عنها لو لم يتوصل اليها على نحو شكليّ صرف من خلال لائحة الاشكال الحكمية التقليدية، انه، إذن، لم يستقرئها من التجربة الفعلية.

من هنا أن الفصل الكانطي بين «الشيء ـ بحد ـ ذاته» والظاهرة هو مجرد نتيجة لفرضياته اللافنومنولوجية.

خلاصة القول هنا انه لا يوجد، في نظر هوسرل، اي ادراك حسي منعزل عن سياق الحياة الفعلية، كما لا يوجد اي ادراك حسي صرفاً. إن ما ندعوه إدراكاً حسياً هو دائماً تداخل موحَّد واحياناً مؤسَّس من عيانات حسية ومقولية. وحتى هذا الادراك الحسي المقولي المؤسَّس والموحَّد لا يوجد في معزل عن الحكم وباستقلال عنه. ذلك لأنه ادراك للأنيَّات الحكمية. توحيد الفهم والحسيّ في عيان متدرج وموحَّد، تأكيد ضرورة الحكم لكلا الفهم والحس، على أن يؤخذ الحكم كأنيَّة معنوية تحتوي على عناصر مقولية مختلفة ويُستقرأ من انماط التجربة الواقعة لا من لائحة لأشكال خارجية: هذا ما تبدَّى لهوسرل من خلال الوصف الفنومنولوجي لافعال الادراك، وهذا ما دفع به، منذ البداية، الى مناهضة كانط.

مفهوم القبْلية: تكلمنا اعلاه عن الادراك بصفته تداخلاً حسياً مقولياً موحَّداً موضوعه نيَّة حكمية. هذا الادراك قد يكون بسيطاً وقد يأتي مركباً. إن من شأن كل فعل ادراكي، مهما جاء بسيطاً، أن يأتي ادراكاً (رغم جوانبيته، اي رغم كونه ادراكاً لجانب معينً من الموضوع) لكلية الشيء. فعندما ادور حول هذا الكرسيّ فانني التقط منه جوانب مختلفة باختلاف تموقعي منه. إلا انني في كل لقطة من لقطات هذا الكرسي انما ادركه هو ذاته ككرسي، بل كنفس الكرسي الواحد. بذلك فإن كل ادراك لأحد جوانبه المتعددة انما هو، بآن، ادراك لكونه كرسياً، ادراك لكرسويته ـ إذا جاز التعبير. اي أن ادراكي له ككرسي ليس حصيلة تركيبية لفعل تجريدي اقوم به بعد الانتهاء من الدوران حول هذا الكرسي وعلى اساس ادراكاتي المتعددة للكراسي. إن في هذا الادراك البسيط لشيئية الشيء دليلاً، في نظر هوسرل، على «واقعية شيء»، هذا الادراك وتخلصه بالتالي، من كل مشروطية ذاتية.

انطلاقاً من هذا الادراك البسيط للشيء الواقع نستطيع أن نحقق ادراكات تركيبية، فادراكنا مثلاً لانتظام اشياء واقعة في نظام معين هو ادراك مركَّب. إننا نرى صفاً من العسكر فإذا بإدراكنا هذا ادراك مؤسَّس في ادراكات بسيطة. ليس اننا ندور حول كل عسكري لنتخلص من ذلك الى تركيب ادراك عام لصف العسكر اننا نرى منذ البداية صفاً من العسكر. هذا الادراك هو منذ البداية ادراك لعمومية الصف التي نجدها، عند التدقيق بها، إنها موضوع لادراك مؤسس في ادراكات بسيطة كل منها يلتقط جانباً من احد العساكر على أنه جانب لعسكري تام، على انه، بالتالي، جانب لموضوع حاضر بذاته في الادراك، بالطبع فإن بوسعنا الدوران حول كل عسكري بمفرده. لكن مجموع هذه الادراكات لن يشكل ادراكاً لصف من العسكر. هذا الادراك لصف من العسكر بصفته صفاً هو ادراك أوليّ نحصل عليه كما بضربة واحدة. وكل ما تبقَّى هو من باب تحليل هذه الرؤية الشمولية الأولى. من هنا أن ادراكي الاولى لشمولية الصف هو ادراك مؤسَّس ومركَّب وذلك بحيث يُفهم هذا التأسيس وهذا التركيب على نحو يتمشى مع أولية الادراك الشمولي وليس على نحو يجعل من شمولية الادراك طابعاً متأخراً اساسه الانطلاق التجريدي من ادراكات بسيطة مبعثرة. إن الصف هو موضوع عام لهذا الادراك المؤسَّس ولا يمكن رده الى أو التحقق منه في معطيات الادراك الحسية صرفاً. إنه ادراك مقوليّ.

بل إن هذا الادراك التركيبي هو احد الانحاء الممكنة للعيان المقوليّ المؤسَّس. ولا يخفى ان كل عيان مقولي هو عيان مؤسَّس في عيان حسيّ، وذلك بمعنى خاص لهذا التأسيس: تداخله منذ البدء مع حسِّية الادراك بطابعها المنظوري الجوانبي الذي يجعل من الادراك، رغم جوانبيته، ادراكاً للشيء بتمامه.

واذا كان التركيب اول انحاء العيان المقولي فإن «المثلنة» هي نحوه الثاني. إنها، بدورها، ادراك اوليّ لموضوع عام. فعندما ننظر الى صف العسكر نقول: هؤلاء عساكر، وذلك بالرغم من كل الاختلافات القائمة بين هؤلاء العساكر والتي تميز كل عسكري منهم عن الآخرين. إن أول ما نرى في هذا الادراك هو عسكرية هؤلاء العساكر، أي ما هو عام ومشترك بينهم. هذا وإن هذه المثلنة هي مقوِّم ماهوِّي حتى لادراكنا الخاص لعسكري بمفرده. إن أول ما نرى فيه هو ما يجمعه بباقي العسكر. ونحن لا نتوصل على نحو منطقي او تجريدي الى ادراك هذا العام في العسكري. إن عسكريته هي أول ما نراه، منذ البداية نرى أنه عسكريّ.

وهكذا نتنهي الى القول أن كل من التركيب والمثلنة يشتركان في كونهما أفعالاً مؤسَّسة، أو في كون كليهما يفترضان شيئاً معطى من قبل في ادراك حسيّ. كما أنهما يشتركان في كون كليهما فعلاً عيانياً هو فعل ادراك لموضوع من نوع جديد. موضوع يتسم بطابع معنوي عام، موضوع هو غير موضوع الادراك الحسي البسيط المؤسِّس لهذه الأفعال العيانية العليا. الى ذلك فان ادراك هذا الموضوع العام، في كلا التركيب والمثلنة، لا يلغي الموضوعات الحسية المؤسِّسة، اذ تبقى هذه

حاضرة فيه ومعنيّة على نحو خاص بالتركيب من جهة وبالمثلثة من جهة أخرى.

ان المحصلة الابستمولوجية لهذه التفاصيل تتبدّى من خلال السؤال عن صدق الحكم الادراكي، إذ ذاك فإن هوسرل يريد القول إن صدق الحكم لا يتوقف على حصر انظارنا في المعطيات الحسية لموضوع الادراك مهملين المقومات المعنوية الاخرى على أنها اضافات ذاتية من عمل العقل. بذلك يتوجب علينا، من خلال الوصف، تبيُّن موضوعية موضوع الادراك وكيفية عنيها في الحكم كفعل قصدي. إذ ذاك يَبِيْنُ لنا موضوع الادراك كبنية ذات طبقات متعددة ادناها حسيّ واعلاها مقوليّ معنويّ، أدناها خاص وأعلاها عام. إن في هذا المفهوم الموسَّع للموضوع توسيعاً لماهية الموضوعية بالذات بحيث تحتوي في صلبها ما كان يحسب من قبل مجرد اضافات وتلوينات ذاتية للموضوع. بل إن اهمية هذا التوسيع لمفهوم الموضوعية تكمن في كونه المفتاح الرئيس لامكانية تأسيس علمية العلم.

ان الكلام اعلاه عن العيان القولي في شكلي التركيب والمثلثة قد مهّد لنا الطريق لولوج موضوع القبْلية في المعرفة. إن القبْليّ في المعرفة هو ما يتسم بطابع اولي بحيث لا يتقدَّم عليه اي شيء آخر. ديكارت رآه في الـ «أنا أفكر» وإدراكاته الذاتية المحصورة ضمن بطون الذات. التجريبيون اعتبروا الانطباع الحسي العاري اول طريق المعرفة. أما كانط فكأنه رأى للمعرفة بدايتين مختلفتين على طرفي نقيض: الانطباعات الحسية الخام والمشوشة من جهة، والاشكال الذاتية (مكان، زمان، مقولات) من جهة اخرى، التي تضفي على هذه الانطباعات نظاماً قبْلياً وتجعل من هذا الشّواش كوناً معنوياً.

إلّا أن هذا المفهوم الذاتي البطوني للقبْلية، وهو ما يدفع كانط، كنتيجة لبطونيته، الى السؤال عن امكانية الاحكام القبْلية التركيبية كشرط لإمكانية المعرفة الموضوعية خارج بطون الذات وفي مفارقة عالم العلوم المختلفة، لا يجد في متكآت الفنومنولوجيا مسنداً لرأسه. ان اول ما يجده الوصف الفنومنولوجي ليس انطباعات حسية متفرقة ولا اشكالاً ذاتية صرفاً، بل أنِّيّات حكمية تنطوي على معانٍ عامة هي من صلب موضوع الادراك او من صلب كون الشيء موضوعاً للادراك. هذا ما تبيناه من خلال فضّ معنى التركيب والمثلثة، وهو بالتالي القبليّ في المعرفة. ليس القبْليّ، إذن، في كمون الذات وقواها الذاتية، بل في أنيَّة الحكم بصفتها موضوع الادراك. إذ ذاك فإن القبْليّ هو المعاني العامة التي تنطوي عليها أنيّات الاحكام بصفتها ما يُعرف الخاصُّ من خلالها (كما في التركيب) من جهة، أو بصفتها ماهيات عامة (كما في المثلثة) هي اول ما يُدرك حتى في الادراكات المنظورية الجوانبية للأشياء.

بذلك نصل الى مقوِّم هام في مفهوم القبْلية عند هوسرل. إن المعاني العامة المتبدّية لنا في الأنيّات الحكمية تتسم بطابع منظوري رغم ما فيها من حضور الموضوع ذاته في الادراك. هذا الطابع المنظوريّ هو من صلب قبْلية الموضوع العام ومن صلب أوليَّته الادراكية. من هنا أن الموضوع الادراكي الحاضر بذاته في منظورية العيان يحيلنا الى منظورات اخرى تكتمل من خلالها رؤيتنا لجوانبه المختلفة ـ ولو ان اكتمالها الفعلي يبقى حدّاً مثالياً نسعى اليه دون ان ندركه بالفعل. المهم أن الموضوع هو ذاته ما يحيلنا على جوانبه الاخرى وان هذه الاحالة هي من صلب قبْلية طابعه العام، من صلب عِيانية قبْليته. بذلك فإن الطابع العياني (التجريبي بالمعنى الواسع للكلمة) الذي يميز عمومية الموضوع الادراكي هو في أساس التركيب والمثلثة بحيث إن البنى المعنوية العامة الناتجة عن هذين النحوين الرئيسين للعيان المقولي لا تأتي من باب التجريد البسيكولوجي او التنظير الميتافيزي، بل تتبدّى لنا من صلب موضوعية العيان ومن صلب عيانية الموضوع. وخلاصة القول ان القبْليّ في المعرفة هو المعنى المقولي العام، كما أن هذا المعنى المقولي العام، في شكلي التركيب والمثلثة، هو من صلب موضوع الادراك، وبالتالي من صلب عيانيته. اذ ذاك فهذا قبْليّ مضموني وليس مجرد شكل عقلي يسبغه الوعي على مضمون غريب. إن الجهة الخلفية للكرسي، وهي لا تبين لي من موقعي الراهن، هي مما تحيلني عليه، قبْلياً، كرسوية هذا الكرسي. هذه الجهة الخلفية للكرسي ليست من عنديّاتي، بل من عندية الكرسي الحاضر بذاته في ادراكي المنظوري المعطى لي قبْلياً كذي طابع منظوري. كذلك صف اصطفاف العسكر او حتى كثرتهم عموماً (مقولي على نحو التركيب)، شأنها ككرسوية الكرسي او اصفراره (مقولي على نحو المثلثة) ـ ليس شيء من هذه جميعها مجرد ظهور نسبيّ من عنديَّاتي الذاتية. كل هذه جميعها معطاة لي قبْلياً في عيان اوليّ يلتقطها على نحو مباشر بصفتها من مقومات أنِّية الموضوع. وهكذا فما علينا من اجل تحقيق صدق الحكم الادراكي سوى الانطلاق بقصد الحكم (اي نحو عَنْيِهِ لموضوعه) من ملء مضامين أنِّيَّته العيانية بما فيها من معطيات وآفاق قبْلية، بحيث يتمرأس السؤال عما اذا كان الموضوع يحيلنا قبْلياً عيانياً على ما هو معنيٌ في حكمه. اذ ذاك يتحقق التطابق بين بنية الموجود ومضمون الحكم، فيدعى هذا التطابق بداهة ـ على ان لا تحصر هذه البداهة في الحكم بل

الخالص والأنيات الخالصة يسميها هوسرل رداً. من خلال هذا الرد يتبدّى لي الوعي كبنية فعلية أوكفاعلية بنيوية ـ كبطون صرف.

إذن فالغاية الرئيسية للردّ هي التعالي باتجاه الكشف عن بنية الوعي الخالصة. والخلوص، عند هوسرل، لا يعني قوى الوعي في وظيفتها الموضوعية أو قوة الموضعة عندها بحيث تُفهم هذه القوة أو هذه القوى من خلال طابع قَبْليٍّ خالص، في فاعليته، من انفعالية التأثر بمعطيات حسّية خارجية (كانط). إن هوسرل يريد إبراز بنية الوعي العمقي في معزل عن التضايف التقليدي بين الذات والموضوع. إذ ذاك فهو لا يفهم الذات المتعالية من خلال تضايفها لموضوعاتها، بل هو يحاول عكس ذلك: إبراز مفهوم للذات يعكس لنا بنية فاعليتها في خلوص تام من الموضوع. من هنا نلاحظ أن الردّ الذي بدأ بتعليق وجود الموضوع، كما رأينا في المقطع السابق اعلاه، سوف لا يكتفي، في نهاية المسيرة الردِّية، بتعليق هذا الوجود او هذه الإنية، بل سوف يرتد، أو بالحري، ينقضُّ على الموضوع ذاته بما له وفيه من إنية وأنيات مختلفة. عندئذ يكون الطريق قد مُهدِّ نهائياً، في نظر هوسرل، لبروز الأنا الخالص المطلق من تحت ركام الموضوعات على مختلف انواعها. وحدهُ هذا الانا المطلق ما من شأنه أن يقدم لنا تأسيساً نهائياً لكل موضوعية، وبالتالي، لكل معرفة موضوعية وعلم موضوعي.

لنعد الى الردّ. فلقد ابرز لنا في مرحلته الاولى تيار الوعي في خلوص معين يكمن في حجب النظر عن وجود الموضوع كما يكون مُعَنْوَناً (والتعبير لهوسرل) في افعال الادراك العادي المباشر. إن التأمل في فعل الادراك، مثلاً، يُعَنْوِن الفعل الادراكي ذاته بحيث يتبدّى له هذا الفعل، من جديد، كذي طابع قصديّ ـ كادراك لشيء. من خلال هذا التأمل تتبدّى ادراكية الادراك وشيئية الشيء على حدٍ سوىً. شيئية الشيء، اذا كان الشيء هذه الطاولة مثلاً، تتبدّى من خلال أنياته المختلفة كالامتداد والمادية، كالثقل والتلوُّن، بل واذا تذكرنا المثلنة كعيان مقولي يعود اكتشافه الى مرحلة الفنومنولوجيا الوصفية عند هوسرل ـ كاللون ذاته كنوع مثالي»، وبالمقابل فإن ادراكية الادراك تتبدّى لنا بصفته، ماهوياً، ادراكاً لشيء يتسم بطوابع امتدادية ومادية وغيرها مما ذكرناه اعلاه وما شاكله، بل إن التأمل في ادراكية الادراك يظهر لي أن الادراك من شأنه أن يتراوح بين الاشارة الى «هذا هناك» وبين تبيان ماهية هذا الشيء وأنياته المختلفة، بما فيها من تداخل بين طوابعه الحسية ومعانٍ قَبْلية عامة، اي الادراك بما هو عيان حسيّ مقوليّ متداخل.

إلا أن هذه الفاعلية في الوعي ما تزال، رغم خلوصها النسبي وتعاليها، تحتوي على مقوِّمات عالمية. ألم نذكر الطابع الحسي كمقوِّم من مقومات الموضوع؟ ألم نذكر العيان الحسي كمقوّم من مقوِّمات الادراك؟ ألم نقل إن الإدراك يتميز بطابع منظوريّ يرهنه بموقع الوقفة بحيث يترتب على ذلك، وبغية تحقيق الادارك المتكامل، التنقل من موقع الى موقع والدوران حول الموضوع؟ كل هذه طوابع عالمية في الادراك هي من صلب ادراكيته. لكن الردّ الذي نحن بصدده الآن يوجب علينا تنقية الوعي من كل العناصر العالمية حتى تبرز لنا في النهاية بنيته الخالصة.

إن المرحلة التالية في مسيرة الردّ المتعالي يسميها هوسرل رداً ايدوسياً، أو رداً ماهوياً. إن الرد الأول قد ابرز لنا الوعي، أو الادراك مثلاً، كمجمل امكانيات متعددة، إن لجهة الموضوع أو لجهة فعل الادراك، يمكن عدَّها ووصفها. إلاّ أن هذه الامكانيات بقيت، كما، رأينا، معفَّرة بمقوِّمات عالمية، كما انها بقيت، الى ذلك، مرتبطة بتيار وعي معينّ يرتبط، بدوره، بموقع زمكانيّ معينّ. كل هذه الارتباطات من شأنها أن تعطل الرؤية وأن تعيق ابراز بنية فاعلية الوعي. فاذا كنا نريد ادراك الوعي أو أي فعل من أفعاله بما فيها فعل الادراك ذاته فعلينا أن ندركه من حيث ماهيته العامة وليس من حيث التمظهرات الافرادية لهذه الماهية. بذلك يعود هوسرل الى المرحلة الوصفية الاولى من مسيرته الفنومنولوجية ليتذكر ما قاله فيها حول ماهية الادراك ووصفه لعملياته القوامية بما فيها من تركيب ومثلنة. إنه الآن يحاول مثلنة فعل الادراك ذاته بغية استقراء ماهيته أو أيدوسه. إذ ذاك فهو يعمل الآن على حجب كل ما هو فرديّ وافراديّ في تجربة الادراك ذاته، كل ما هو عالمي وعرضي. حتى يبرز الادراك لا كهذا الادراك أو ذاك. لا كإدراكي أو إدراكك، بل كالإدراك ذاته بصفته نوعاً مثالياً أو ماهية أيدوسية. بذلك يخلص الادراك من مجرياته الزمكانية ويخلص المدرك من تعيّنه في الـ «هنا» و«الآن». واذ نجري هذا الردّ على مختلف افعال الوعي، بل في النهاية على الوعي ذاته، يتبدّى لنا الوعي، من حيث فاعليته البنيوية كالذاتية الترانسندنتالية أو المتعالية.

إلا أن السؤال الذي يستحق الآن هو: هل تنقَّى الوعي وتصفى نهائياً من خلال هذا الردّ المتمرحل؟ أم أن الذاتية الترانسندنتالية الخالصة ما تزال، رغم خلوصها المحقَّق، تعاني

من عدم خلوصها نهائياً من كل اشكال المفارقة؟ قد يستعجب البعض من الكلام عن المفارقة والمفارق بالنسبة لبطون الوعي، إذ إن التقليد الفلسفي قد فهم العلاقة بين المفارقة والمباطنة في تقابل جذريّ بحيث لا يحتوي البطون أية مفارقة أو أي مفارِق، بل، على العكس، يُحدَّد كالقطاع الوعيوي المعزول نهائياً عن العالم، الذي يصبح، بحكم هذا التعريف، عالم المفارقة. لكن الجديد عند هوسرل هو تهديمه لهذه التعريفات والحدود المصطنعة بين البطون والفروق، بين الوعي والعالم. ان علمية تنقية الوعي من خلال الردّ لا تعني فصل الوعي عن العالم، بل تُظهر، كوجهها الآخر، تداخل الوعي والعالم بحيث يصبح الكلام عن المفارقة - في - المباطنة ذا معنى هام جداً لأنه يختصر بنية الوعي وفاعليته في العالم في كلمات قليلة ومعبِّرة.

حتى نجيب على السؤال المطروح اعلاه علينا أن نلقي نظرة مجدَّدة على تيارية الوعي. إن هوسرل يركز كل التركيز على وحدة الوعي. لكن هذه الوحدة ليست وحدة جامدة كما لحجر مقتطع من صخر. إن الوعي، في نظره، تيار حيّ، كما إن وحدته هي وحدة حية جارية. وليست هذه وحدة هُويَّة ثابتة يتدفق تيار الوعي الجاري فوقها وحولها. انها، بالحري، وحدة الجريان. انها وحدة تتقوّم من خلال «التماعي» الجريان.

إلاَّ أنَّ في هذا الجريان «تتماعى» عناصر مختلفة ويجري بعضها مع بعض. من هذه العناصر ما هو - على حد تعبير هوسرل - وصليّ، إذن ينتمي بعضه الى بعض في وحدة متسقة. أما البعض الآخر فهو - في تعبيره أيضاً - فصليّ، إذ ينزلق مع التيار على نحو عرضيّ فلا يندرج في وحدته إلا من خلال واقع «التماعي» في الجريان.

يبدو أن الغاية من هذا التفريق بين العناصر الوصلية والعناصر الفصلية في تيار الوعي هي الامعان في ابراز بنية الوعي الفاعلية أو فاعلية الوعي البنيوية. هذا هو هدف الفنومنولوجيا المتعالية أولاً وأخيراً. من هنا إمكانية فهم التمييز اعلاه بين العناصر الوصلية والعناصر الفصلية كتمييز بين العناصر الفاعلية والعناصر الانفعالية التي «تتماعى» في انسيابية الوعي التيار. إن التألم والانزعاج والامتعاض والانكفاء شأنها كالاندفاع والانشراح عناصر فصلية في تيار الوعي الجاري، وذلك بقدر ما لها من طابع انفعاليّ. وليس من المستحسن التسرع في وضع لائحة للعناصر الفصلية إذ إن ذلك لا يمكن إلا من خلال الوصف الفنومنولوجي لمقوِّمات تيار الوعي التي يظلّل بعضها البعض - على حد تعبير هوسرل - وتتداخل من خلال التماعي في وحدة الجريان.

ثم أن البنية الماهوية العامة المستخرجة، كما رأينا اعلاه، من خلال التنويع الايدوسي ومعاينة ماهية الوعي في فاعليته الذاتية - هذه الماهية العامة للوعي ما تزال، رغم عموميتها وايدوسيتها، مجرد طبقة معنوية في بناء الوعي الفردي الخاص بشخص معيَّن والمتمعْين بالتالي، في حدود زمكانية في الـ هُنا والآن. إن الايدسية ومعاينة الماهية في الشيء لا تعني اقتطاع ماهيته العامة من بنائه الكينوني. إن هوسرل لا يريد هنا أن يُنظر اليه من خلال عدسات افلاطونية؛ إن الماهية العامة للشيء هي من صلب أنِّيته التي لا يجوز فصلها على نحو اقتطاعي عن إنِّيته ووجوده المتمعين في الزمان والمكان. إن ضرورة التمييز لا تعني دائماً امكانية الفصل.

وهكذا فإن العناصر الفصلية في تيار الوعي من جهة وتَمَعْيُنُ الوعي في انتماء شخصيّ ضمن حدود زمكانية، حدود الـ هنا والآن، من جهة اخرى - كل هذاه ما تزال بقايا فروقية - اذا جاز التعبير - في بطون الوعي. كل هذا يخرج عن اطار فاعلية الوعي ويشكل مضامين عالمية من شأنها الانتقاص من خلوصه وتعاليه، وبذلك فإن عملية التعليق والرد لا يمكن أن تكون قد انتهت بعد.

ثم أن هناك ناحية اخرى في جريان الوعي لا بد من الاشارة الى ابعادها العالمية التي ما فتئت تشكل انتقاصاً آخر من خلوص الوعي وتعاليه. إنها تتعلق بزمنية الوعي وتتناول ابعاد «آنيته»، بل إنها تطال الطابع الانفعالي لزمنية الوعي التيار.

يقول هوسرل إن الحاضر، اذا جُرِّد عن معيوشية التجربة، يصبح نقطة وهمية تفصل الماضي عن المستقبل. اما على صعيد التجربة المعيوشة فإن الحال يختلف تماماً، اذ يصبح للحاضر قوام خاص نعيشه في ما نسميه وعي الزمن. إن زمن التجربة ليس، في هذا الضوء، مجرد تراكم للحظات متلاحقة، بل هو تيار زمني، أو الوجه الزمني لتيارية الوعي. إن الحاضر في هذا الزمن المعيوش يتقوَّم كوحدة شعورية تنساب في بعدين أو اتجاهين مختلفين: بُعد يتجه نحو الماضي في عودة قصيرة الأمد ندعوها الحفظ وبعد يتجه نحو المستقبل في قفزة، بدورها، قصيرة الامد نسميها «الإطلال». بذلك فإن «الحفظ» يعود الى الماضي دون أن يصبح من صلب ماضويته، كما ان «الإطلال» يمتد في المستقبل دون أن يصبح من صلب مستقبليته.

هذان البعدان: الحفظ والإطلال، يؤلفان وحدة الحاضر الحيّ الجاري. فكأن الشعور في تجربة الحاضر - والتشبيه لنا - عينا سائق يقود سيارة منسابة: إحداهما تنظر الى الامام

نطقها ومنطوقها لإلحاقها بالأنا المطلق ردمجها بخلوصه؟ اليس الانا حاضراً منذ البداية في قوام عيني؟ وكيف بوسع الردّ أن يتوقف قبل حجب هذه العينية ذاتها من حقل النظر وقد اتسمت منذ البداية بطابع العالمية وامتلأ قوامها منذ قيامه بمضامينها؟ بكلمات اخرى: اليست العينية تتسم ـ بحكم معناها ـ بطابع مضموني بحيث يصبح الكلام عن عينية فارغة لا يخلو من التناقض؟ وهل يصبح، اذ ذاك، الفرق بين هوسرل والمثالية الالمانية المطلقة نتيجة لحكم هوسرليّ مُسبق بشأن الابعاد التي يمكن للرد أن يأخذها والحدود التي لا يجوز له تخطيها وذلك لكي لا يصبح الأنا المطلق ـ كما في المثالية الالمانية المطلقة ـ تجريداً مطلقاً يفرغ من كل مضمون وتعيّن وعينية؟

الفنومنولوجيا التقوُّمية

إن التقوُّم هو العنوان الاعلى لفاعلية الوعي التي تمّ الكشف عن بنيتها وتأسيسها في الأنا الخالص المطلق، فإذا كانت غاية الفنومنولوجيا المتعالية، من خلال الكشف عن بنية الوعي وردها الى الانا المطلق على انها ميدان فاعليته، تأسيس امكانية المعرفة تأسيساً نهائياً، فإن غاية الفنومنولوجيا التقوُّمية هي العودة الى وصف مجريات فاعلية الوعي في العالم. ومن الواضح أن هذه العودة الى الوصف قد اصبحت مجهزة بمحصلات الفنومنولوجية المتعالية وبداهاتها التأسيسية بحيث لا يصح الكلام عن عودة الموقف المتعالي الى سذاجة الوصف في الموقف الطبيعي ـ كما عرفته المرحلة الفنومنولوجية الوصفية الأولى ـ بقدر ما ينبغي الكلام عن ارتقاء الوصف من سذاجة الموقف الطبيعي الى مشارف التعالي.

إن العالم الذي تمَّ الكشف عنه من خلال الفنومنولوجيا الوصفية والفنومنولوجيا المتعالية هو عالم الكثرة: كثرة من الافعال القصدية المتجهة الى كثرة من الموضوعات. بل إننا واجهنا من خلال التعالي والوصف ما يبدو للوهلة الاولى أنه كثرة من الأنوات؛ فهناك الانا التجريبي في ارتباطه البدنفسي، وهناك الانا المتعالي في انفلاته الايدوسي وماهيته العامة، وهناك اخيراً الانا المطلق. إن مهمة الفنومنولوجيا التقومية هي ابراز الوحدة القِوامية بين كثرة هذه الانوات لتتبدى طبقات مختلفة في بنية الانا الواحد. من جهة اخرى فإن مهمتها تتجه نحو وصف تقوُّم العالم الوحدوي في التجربة الانسانية. والواقع أن وحدوية الانا هي الوجه الآخر لوحدوية التجربة.

نعود الى عينية الانا السابقة الذكر وعلى صعيد الانا الخالص نقول إنها عينية بكماء، وذلك بقدر ما أن النطق حركة عالمية وجب تعليقها وحجب النظر عنها. لكن الفنومنولوجيا التقدُّمية، بقدر ما هي عودة مؤسَّسة الى وصف مجريات فاعلية الوعي في العالم، فهي عودة الى عينية الانا وقد حُل رباط لسانه في تجربته العالمية. في منظور التجربة المتكاملة فإن الانا منذ البداية الاولى حاضر بالنسبة لنا في قوام عيني. إنه منذ البداية ممتلىء بمضامين حياتي العالمية ومنتشر في ثنايا الزمان والمكان. بذلك فإن العودة التقومية الى عينية الانا هي عودة الى وصف تقوم هذه العينية، الى وقف تقوم تجربته لها. ولأن هذه العينية هي الوجه الآخر لعالمية الوعي فإن المهمة التقومية الجديدة تكمن في وصف متعال لتقوُّم العالم في تجربة الوعي.

إن الانا المطلق هي الطبقة الدنيا والعمق في بنية الوعي. انه الانا الفعلي والفاعل في الوعي. انه انا الوعي. لكن عملية الرد المتعالي قد ابرزت البنية العامة لفاعلية هذا الانا بصفته ذاتاً متعالية بحيث انحجبت من حقل النظر كل تخصُّصاته وحتى ـ كما يقول هوسرل ـ تعريفاته الضمائرية فأمسى الانا المطلق لا يخص احداً. إلَّا أن هذا الانا لا يكون انا حياً الا من خلال اختصاصه وتصريفه في أنوات خاصة ومختلفة. ان تقوّم العالم في فاعليته لا يتم الا في هذا الاختصاص والتصريف الحيّ. فكيف يتقوّم الانا الخالص بي؟ كيف يتقوّم الانا المطلق فيَّ كأنا خاص بي؟ إن هذا السؤال هو مفتاح للسؤال عن كيفية تقوُّم العالم التجريبي الخاص بي، عالم تجربتي الخاصة، كما يتقوُّم فيَّ من خلال فاعلية الانا المطلق.

بذلك يتوجب علينا أن نقوم بردّ جديد: رد العالم التجريبي بمعناه الاوسع الى العالم الخاص بي، الى عالم حياتي الخاصة، الى عالم تجربتي الخاصة. هذا العالم الخاص بي يتسم، رغم ضيق حدوده وضآلة مضامينه، بطابع المفارقة. بكلمات اخرى: إن العالم الخاص بي ليس عالم بطون صرف، بل يتسع لمضامين مفارِقة ويحتويها بالفعل. بل إن كل ما في وعيي مما ليس من صلب كينونته الوعيوية وليس من صلب فاعليته الحية هو، بالنسبة لوعيي، مضمون يتسم بطابع المفارقة. اذ ذاك تصبح المفارقة عنواناً يندرج تحته، في نظر هوسرل، الانا البدنفسي بما له من وظائف بدنية واحساسية وبما له، بالتالي، من تاريخ خاص، إذ إن تاريخ الانا يتخذ بالنسبة للأنا طابع المفارقة: مرةً لأنه مشبع بمضامين ليست من صلب تيار فاعلية الوعي ومرة أخرى لأنه، كتاريخ، قد انصرم وولّى وما عاد من صلب حضورية هذا الأنا. بذلك فإن تقوُّم التجربة الخاصة هو تقوُّم مختلف المضامين المفارِقة لوعيي في وعيي. إنه

للعني. إن الحضور هنا هو ما يُعني على نحو تجسيدي. أما الحضور المشارك فهو ما يعني في الانحاء الاخرى للعني كالعني اللاعياني بدرجاته المختلفة. واذا ادرك الآخر، على هذا النحو، كذات انوية لها قوامها وتقوُّمها الذاتي، ادرك ذاتي كالآخر بالنسبة له. إنني، إذن، أدرك ذاتي كما اتقوَّم بالنسبة له في قطاع تجربته الاولية: كتعين بدنفسي في حضور بحسِّد وكأنا شخصيّ، أو كشخص انويّ، في حضور مشارك. هذه النواة التقوُّمية هي في اساس ظاهرات الجتمعة والشتركة البينذاتية بأشكالها المختلفة. بل إنها، هذه النواة التقوُّمية بيني وبين الآخر، هي في اساس تقوُّم العالم الموضوعي المشترك بين كافة النوات المختلفة، انها اساس موضوعيته بالذات. يبقى أن نسأل كيف.

إن تقوّم العالم المشترك بين مختلف النوات يفهم من خلال العودة الى التفريق بين الحضور والحضور المشارك. ولأن تقوُّم الموضوعات عموماً يحصل في نطاق تجربتي الخاصة فعليَّ أن أتابع تعلق الحضور بالحضورات المشاركة في تجربتي الاولية وأرى كيف يحيلني هذا الترابط القصدي الى الآخر والى العالم الموضوعي المشترك، بيني وبين الآخرين. إن اول ما ينبغي علينا ملاحظته هنا أن الحضور، كل حضور، بما له من آفاق زمنية عدَّدناها سابقاً (تذكر، حفظ، إطلال، توقع)، يحيل دائماً على حضور مشارك. هذه المشاركة في الحضور ليست اندساساً، بل تعود الى ترابطات الأشياء ذاتها وامكانية حضورها الحي في نطاق تجربتي الاولية والواقع بشيء ان الكثير من الحضورات المشاركة قد دخل تاريخ تجربتي، أو تاريخي التجربي، من باب الحضور في نطاق تجربتي الاولية المباشرة.

عندما انظر مثلاً الى فنجان القهوة امامي اجده حاضراً بالنسبة لي وفي نطاق تجربتي الأولية. يشاركه في هذا الحضور ترابطات اخرى، مثلاً: المتجر الذي اشتريت البن منه وكيف أنَّ طَحْنَ هذا البن قد تم امام ناظري حتى اتأكد من طازجيته. الغاز الذي نفذ مع الانتهاء من تحضير قهوة هذا الفنجان وأن عليّ بالتالي أن اتصل بأحد الموزعين حتى يرسل لي في اقرب وقت ممكن قارورة غاز ملآنة والخ . . . .

إنني الآن في معرض كتابة هذا المقال. هناك سياق معين من الافكار حاضر في ذهني بصفته الآن قطاع تجربتي الاولية، يشارك في هذا الحضور الورقة التي اكتب عليها. والمتجر الذي اشتريتها منه، والقلم الذي استعمله، والقهوة التي اشربها، ومدة الوقت التي ما تزال متاحة لي للكتابة، والموسوعة التي اكتب لها هذا المقال والخ . . . .

وعندما تعود زوجتي الى البيت قد تراني وما زلت منكباً على كتابة هذا المقال. اذ اكلمها أكون حاضراً بالنسبة لي كمتكلم. يشارك في هذا الحضور كونها تسمعني واني سأعود للكتابة بعد الانتهاء من التحدث اليها. واذ أكلمها تكون هي حاضرة بالنسبة لها كسامعة. يشارك في هذا الحضور أن عندها ايضاً ما تقوله لي واني سوف اعود للكتابة بعد الانتهاء من التحدث اليها. اذ ذاك فالملاحظ أنها لا تشاركني حضوراتي ولا اشاركها حضوراتها. ان ميدان التشارك بيني وبينها ليس قطاع الحضورات، إذ إن هذه تخصني دونها أو تخصها دوني. إن ميدان التشارك بيني وبينها وبيني وبين كل آخر وكل الآخرين هو قطاع الحضورات المشاركة. ان الحضور المشارك الذي من شأنه أن يكون هو ذاته عندي وعندك اثناء اختلاف الحضور هو ما يشكل ميدان الاشتراك والقطاع المشترك بيني وبينك.

هذا التشارك بيني وبينك في مجال الحضورات المشاركة هو عنوان مفارقة. إن الحضورات تكمن في تيار وعيي بما فيها من مضامين فروقية. من هنا خصوصيتها واختصاصها بي دون غيري. اما ما أصبح مشتركاً بيني وبينك، كالحضورات المشاركة فلا يخصني دونك ولا يخصك دوني، بل هو، رغم تقومه في بطوني وبطونك، مفارق، بمعنى هام، لبطوني وبطونك. اذا ذاك فهو يتقوم فيَّ وفيك كقطاع عالميّ مشترك.

في هذا الاشتراك بالذات يكمن معنى موضوعية العالم. بل وحده هذا الاشتراك ما من شأنه أن يفضح زيف الادراك والانخداع وحتى الهلوسة. فماذا يحدث مثلاً حين ندخل احد المتاجر ونلقي التحية على ما يتبين لنا في ما بعد انه مجرد دمية من الشمع أُحسِنَ صنعها وهندامها؟ هل وقعنا ضحية ثقتنا بحواس خانتنا؟ هل وضعنا ثقتنا في غير موضعها؟ هوسرل يقول، طبعاً لا، إن سبب الانخداع، في نظره، هو تسلط الحضورات المشاركة على الحضورات، وعلى وجه التدقيق: تسلُّط الحضورات المشاركة على إطلالية الحضور او على البعد الإطلالي للحضور. فعندما نظرتُ الى الدمية إمتلأ إطلالي عليها بامكانات ليست من صلب حضورها وحضوريتها، بل من سياق الحضورات المشاركة التي واكبتني أثناء دخولي الى المتجر كأحكام مسبقة، فهممتُ، اذ ذاك، بالقاء التحية عليها. إن وقفة الترحيب ومظهر التحية على هذه الدمية المنتصبة على مدخل المتجر ـ كل هذا وما شاكلهحضورمعين استثرك، بحكم العادة والتوقع، حضوراً آخر على انه يشاركه، وهو لا يشاركه: أعني أن لهذا الحضور (الدمية) أَنَاً انسانياً يشاركه الحضور. ولعل في قهقهة زوجتي، المرافقة لي،

إزاء هـذا الحدث معنى بينـذاتي أعمق بكثير من الشـهاتـة الظاهرة: إنها تشـترك معي، على مـا يبدو، في تجـربة حضـور هـذه الدميـة ووقفتها الـترحيبية عنـد مدخـل المتجر. لكنهـا لا تشاركني الحضورات المشاركة التي انتابتني خلال هذه التجربـة كـالوجـه الآخـر للحضـور، هـذه الحضـورات المشـاركـة التي تشكل، إذن، الأساس الأعمق لموضوعية التجربـة وموضـوعية العالم المشترك في تجربة النوات المختلفة.

ومـا نقولـه عن هذا الانخـداع الحسي يماثله مـا نقـولـه عن الملوسة. فلو ظهرت زوجتي الآن امامي فجأة فبدأت اخاطبها واحدثها فإن الزوج فيَّ، وهو حضوري الذاتي لذاتي فيـها اكتب هـذا المقـال وزوجتي غـائبـة عني، يتسلط عـلى هـذا الحضـور ويعبىء إطـلالاته بمضـامينه الاعتيـادية المختلفـة. فعوضـاً عن الحضور الانوي الأني أجدني اعيش حضوراً مشاركاً له على انه أنوي وآني: كوني زوجاً يحدث زوجته وكون زوجتي تستمع اليّ حين احدثها. إن العالم المشترك الموضوعي يتقوَّم فيَّ من خـلال الحضورات المشاركة التي اتشارك فيها ايضاً مـع الآخرين عـلى أنها حضـورات مشاركـة بـالنسبـة لهم ايضـاً. إلا أن الـطابـع الاعتيـادي الذي تتسم بـه هذه الحضـورات المشـاركـة هـو في اساس امكانية الملوسة التي قد تنتابني في ظروف وتحت شروط معينة ـ ولو انه هو ذاتـه، هذا الـطابع الاعتيـادي للحضورات المشـاركة، يكمن أيضـاً في اسـاس بـداهـة العـالم المـوضـوعي المشترك بين جميعنا وفي اساس قوة هذه البداهة ومنـاعتها. أمـا قوة هذه البداهة البينذاتية ومناعة الحضورات المشاركة المشتركة بين مختلف النوات تتقهقر كل بداهة منافية، وذلـك بالـرغـم مما قـد تتخذه من طـوابـع الاولـية والاصليـة في بطـون التجـربـة الذاتية. فهل يستطيع، اذ ذاك، اي إله شرير كالـذي ابتدعـه ديكارت أن يصمد بوجه بداهة الحضورات المشاركـة المشتركـة بـين مختلف النوات عـلى انها، هذه البـداهـة، الـوجـه الآخـر لموضوعية التجربة وموضوعية عالمها ؟

وهكذا نرى، مع هوسرل، ان الفنومنولوجيا المثالية ونزعتهـا الى تعليق الوجود كمدخل الى ماهيات الاشيـاء لا تريـد إنكار وجـود العـالم واعتبـار واقعيتـه مجـرد وهم. إن مهمـة هــذه الفنومنولـوجيا الـرئيسة تكمن في الكشف عن معنى هـذا العالم وعن معنوية وجوده الواقع بالنسبـة لنا. انَّ العـالم موجـود وانه معـطى كعالم مـوجود في كليـة واستمـراريـة تسـاوق التجـربـة المنسابة فهذا ما لا يقبل الشك اطلاقاً.

مصادر ومراجع

I ـ كتابات هـوسرل التي صدرت ضمن مجمـوعـة الهوسرليـانـا عن دار مارتينوس نيهوف في لاهاي:

— Band I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vortraege, hrsg. v. S. Strasser, 1950.
— Band II: Die Idee der Phaenomenologie, Fuenf, Vorlesungen, hrsg. V.W. Biemel, 1950.
— Band III: Ideen zu einer reinen phaenomenologie und phaenomenologiochen Philosophie, hrsg. V.W. Biemel, 1. Buch, 1950.
— Band IV: Ideen..., 2. Buch, 1952.
— Band V: Ideen..., 3. Buch, 1952.
— Band VI: Die Krisis der europaeiochen Wissen schaften und die transcendentale phaenomenologie, hrsg. V.W. Biemel, 1954.
— Band VII: Erste Philosophie (Vorlesungen aus dem jahr 1923/24), hrsg. V.R. Boehm, 1. Teil, 1956.
— Band VIII: Erste Philosophie..,2, Teil, 1959.
— Band IX: phaenomenologiosche Psychologie, hrsg. V.W. Biemel, 1962.
— Band X: Zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusst-Seins (1893-1917), hrsg.V.R.Boehm, 1966.
— Band XI: Analysen zur Passiven Synthesis (1918-1926), hrsg. V.M. Fleioscher, 1966.

II ـ كتابات هوسرل التي صدرت خارج الهوسرليانا:

1) Erfahru a und Urteil. Untersuchungen zur Genecologie der Logik, hrsg, V.L. Landgrebe, 2. unv. Aufl., Hamburg,1954.
2) Formale und transcendentale Logik, in: Jahrbuch fuer philosophie und Phaenomenologische Forochung Bd. X. Halle, 1929.
3) Logiche Untersuchungen. Bd. 1 und 2, 1. aufl. 1900/1901, 5. aufl Halle,1968.
4) Philosophie als strenge Wissenschaft, hrsg. V.R. Berlinger, Frankfurt a. M. 1965.
5) Philosophie der Arithmetik. Psychologioche und logische: untersuchungen 1. Band, Halle, 1891.

III ـ كتابات عن هـوسرل والفنومنـولوجيـا باللغـة الالمانيـة والانكليزية:

— Biemel, W., Die entscheidenden phasen der Entfaltung Von Husserls philosophie, in: Zeitschrift fuer philosophische Forschung, Bd. III 1959., Heft 2.
— Brand, G., Welt, Ich und Zeit. Nach unveroeffent-lichten Manuskripten Edmund Husserls, Den Haag,1955.
— Diemer, A., Edmund Husserl Versucheiner systemati-schen Darstellung seiner phaenomenologie, Meisenheim a. g., 2. aufl., 1966.
— Eley, 1., Die Krise des Apriori in der transzendentalen phaenomenologie Edmund Husserls 1962. (phaenomenologica, Nihoff, Den Haag, Vol.10).

نوعي بين ما يسمى بالصفات الثانوية وما يسمى بالصفات الأولية.

في اصرار باركلي على عدم التميز بين النوعين الأخيرين من الصفات نجد الأساس لاستغنائه عن مفهوم الجوهر المادي. فاذا كانت كل الصفات نسبية بالمعنى المقصود هنا، فإن وجودها منوط بوجود الذات المدركة، ولسنا بحاجة، في هذه الحالة، الى افتراض وجود جوهر مادي، كما فعل لوك، لتفسير وجودها. إن شعار باركلي الذي يمثل الفحوى الأخير لنظرته المثالية هو: ان يوجد الشيء هو أن يكون مدركاً esse est percipi. ان هذا كان يمكن أيضاً أن يكون شعار الظاهري لو أن باركلي لم يقصر موضوعات الادراك على الأفكار أو الاحساسات. ولو أن الشعار المعني وضع في صيغة تسمح بالقول بوجود أشياء فيزيقية غير مدركة بالفعل.

ان الظاهرية تشكل تعديلاً للمثالية بالنسبة لمسألتين على الأقل. المسألة الأولى هي المسألة المتعلقة بوجود الأشياء الفيزيائية التي لا تشكل موضوعاً لأي ادراك فعلي. فبالنسبة للمثالي:

الاحساسات (الأفكار) لا وجود لها الا بوصفها موضوعات للتجربة،

والأشياء الفيزيائية، ما هي إلا منظومات من الاحساسات.

إذن، الأشياء الفيزيائية لا وجود لها الا باعتبارها موضوعات للتجربة.

المقدمة الأولى في هذه الحجة المثالية لا جدال حولها من منظور الظاهري. ولكن الظاهري، لا شك، سيصر على تعديل المقدمة الثانية لتصير:

الأشياء الفيزيائية ما هي الا منظومات من الاحساسات الواقعة والممكنة. ان هذا التعديل الذي كان لجون ستوارت مل فضل إدخاله على المسلمة المثالية يسمح لنا بأن نقول بامكان وجود أشياء فيزيائية لا تشكل موضوعاً لأي ادراك فعلي. ما هو المطلوب الآن هو أن تكون هذه الأشياء قابلة للادراك، أي قابلة من حيث المبدأ.

والمسألة الثانية في النظرية المثالية التي أصر الظاهري على تعديلها هي أيضاً متعلقة بالمسلمة الثانية في الحجة المثالية. فهذه المسلمة، كما رأينا، ترد الأشياء الفيزيائية الى منظومات من الاحساسات أو الأفكار. وهنا لا مهرب لنا من أن نجد أنفسنا في حظيرة المثالي حيث العالم المادي هو في أساسه فكر خالص. فالاحساسات ما هي الا حوادث ذهنية ولا وجود لها إلا بوصفها تمظهرات للفكر أو الوعي. ولذلك فإن الظاهري، في محاولته تجنب النتيجة المثالية المعنية، يستبدل، كما فعل آير Ayer وبرايس Price، الاحساسات بالمعطيات الحسية. المعطى الحسي يختلف عن الاحساس في كونه يشكل موضوع التجربة وليس جزءاً من محتوى التجربة كاحساسي بأنني أرى الألوان وأسمع الأصوات وأشم الروائح بصورة مباشرة. فهي معطيات حسية بمعنى انها موضوعات تجربتي. ان ما أراه وما أسمعه وما أشمه وما أتذوقه وأتحسسه عن طريق اللمس هو معطى حسي وليس احساساً. إن لدي احساسات معينة كاحساسي باللون والصوت، ولكن رؤيتي للون معين واحساسي به ليسا شيئاً واحداً، تماماً لأن اللون والاحساس باللون ليسا شيئاً واحداً. كذلك فإن سماعي لصوت معين ليس مجرد احساس بهذا الصوت، لأن الصوت والاحساس به شيئان متميزان منطقياً.

ولكن ما هي المعطيات الحسية؟ انها، في نظر الظاهري، الأساس الأخير للمعرفة. وهي، لذلك، ذات أسبقية ابستمولوجية على الأشياء الفيزيائية كذلك فهي ذات أسبقية منطقية على الأخيرة، ولكن ليس أسبقية أنطولوجية. فمن جهة، فاننا لا نعرف سوى المعطيات الحسية بصورة مباشرة، أما الأشياء الفيزيقية فإن معرفتنا لها مشتقة من معرفتنا للمعطيات الحسية. ومن جهة ثانية، فان كلامنا على الأشياء الفيزيقية ينحل منطقياً، في اعتقاد الظاهري، الى كلام على المعطيات الحسية الواقعة والممكنة. ان الأشياء «مركبة» من معطيات حسية، ليس كما المبنى، مثلاً، مكون من حديد وأسمنت أو كما الأشياء مكونة من ذرات والذرات من جسيمات وما أشبه ذلك. فالمقصود بقول الظاهري بأن الأشياء مركبة من معطيات حسية هو فقط أسبقيتها الابستمولوجية والمنطقية على الأشياء الفيزيقية. فإن معرفتنا لكون هذا الشيء أو ذاك موجوداً هي معرفة مستدلة من معرفتنا للمعطيات الحسية، وكلامنا على وجود هذا الشيء أو ذاك هو كلام ينحل بالضرورة الى كلام على وجود معطيات حسية من نوع معين.

كيف نصل، في نظر الظاهري، الى افتراض المعطيات الحسية؟ باللجوء الى ما صار يسمى بحجة ـ الخداع (أو الوهم) The Argument from Illusion للبرهنة على ان الأشياء الفيزيقية لا يمكن أن تدرك بصورة مباشرة. هنا نبدأ بالمسلمة ان هناك حالات خداع حسي. ولكن ما نلاحظه، في اعتقاد أصحاب الحجة المعنية، هو انه لا يوجد فرق كيفي بين الحالات التي نحسبها عادة حالات خداع حسي والحالات التي لا نحسبها كذلك: أي ان ما هو معطى لحواسنا في حالات

الخـداع الحسي لا يختلف من حيث الكيف عـما هـو معـطى لحـواسنا في الحـالات السويـة. فلو كان مـوضوع ادراكـاتنا في حالات الخداع مختلفاً كيفياً عنه في الحالات السوية، لكـان من حقنـا أن نتوقـع أن تكون تجـربتنا في الحـالات الأخيرة مختلفـة كيفياً عنها في الحالات السابقة، فيكون بامكاننـا حينئذ أن نميـز على أساس الطبيعة الكامنة لـلادراك ما اذا كـان ادراكاً لمعطى حسي أم لشيء فيـزيقي. ولكن التمييـز المعني غـير ممكن عـلى أساس الطبيعة الكامنة لحالات ادراك الحسي.

من الأمور الأخرى التي تبرهن، في نظر الظاهري، على انه حتى في حـالات الادراك السـوي لا نكـون مـدركـين بصـورة مباشرة لوجود شيء فيزيقي أمـر كون حـالات الادراك السوي والادراك غـير السـوي قـد تكـون معـاً سلسلة متصلة بـالنسبـة لصفـاتها وللشروط التي تحصـل ضمنها. فـاذا اقتربت، مثـلاً، بصورة تدريجية من موضوع ما كنت بعيداً عنه، أبـدأ بحالات ادراك حسي غـير سـوي وأنتهي بحـالات سـويـة، بمعنى ان الموضوع يبدو في البداية أصغر مما هو حتى أصل الى نقطة يبدو فيها حجمه لي كما هو في حقيقته. وحالـة الادراك الأخيرة التي نعدها سوية تختلف عن الحـالة السـابقة المجـاورة لها من حيث الكيف بنفس النسبـة التي تختلف فيها أيـة حالـة من الحـالات غير السوية في هذه السلسلة عن الحالة المجاورة لها.

تـوجد حجـة أخرى يلجـأ اليها الـظاهري الا وهـي ان كل حـالات الادراك الحسي، السويـة منها وغـير السـويـة، تعتمد، سببياً، على شروط ذاتيـة وشـروط موضـوعية. ان هـذه الحجة بالاضافة الى الحجتين السـابقتين تقـود الظاهـري إلى الاستنتاج بأن الأشياء الفيزيقية لا يمكن ادراكها بصورة مبـاشرة. فالشيء الفيـزيقي مستقل، من حيث وجـوده وصفاتـه، عن أيـة ذات مـدركة. بمعنى آخـر، ان الشيء الفيـزيقي، من حيث وجـوده وصفاته، يظل كما هـو بغض النظر عمن يـدركه وعن المـنظور الذي يدرك من خـلاله، وبغض النـظر عما اذا كـان موضـوعاً لادراك أي ذات. ولكن هذا لا ينطبق عـلى ما نـدركه بصـورة مباشرة، في رأي الظاهـري. اذن ما نـدركه بصـورة مباشرة لا يمكن أن يكون هو الشيء الفيزيقي ذاته.

ان حجة ـ الخداع لا يمكن أن تقـود الى المذهب الـظاهري الا اذا أولنا القضية التي تثيرها حول طبيعة موضوعات الادراك على انها قضية لغوية وليست قضيـة واقعية. هـذه المسألـة، في الـواقـع، هي التي تشكـل الأسـاس للفصـل بـين استعـمال الـظاهـري لهـذه الحجة واستعـمالهـا من قبـل الفـلاسفـة غير **الظاهريين. فالأخيرون اعتبروا هذه الحجة أساساً للوصول الى** نتيجـة واقعيـة، أي الى النتيجـة بـأنـه ليس صحيحـاً، بحكم الواقع، اننا ندرك الموجودات الفيزيقية بصـورة مباشرة. ولكن تأويل الحجة على هذا الشكل، كما يصر الظاهري، يجردها من قوتها. فلو أخذنا مسلمات الحجج الفرعيـة التي تناولنـاها والتي استهـدفت البرهنـة على عـدم وجود فـرق كيفي بين مـوضـوع الادراك السوي وموضوع الادراك غير السـوي، نجد ان هـذه المسلمات قابلة للشك، أي أنه يمكن نفي كل واحدةٍ منها بدون حصـول تناقض. هـذه المسلمات هي: اذا كانت مـوضوعـات الادراك السـوي تختلف كيفيـاً عن مـوضـوعـات الادراك غـير السوي، اذن يجب أن يوجد فاصل نوعي بين حالات الادراك السوي وحالاته غير السـوية، وان حـالات الادراك السـوي لا تشكـل مع حـالاته غـير السويـة سلسلة متصلة، وان الأشيـاء الفيزيقية يمكن أن توجد بـاستقلال عن أيـة ذات مدركـة. ان هـذه المسلمات الثلاث لا تبـدو ضرورية في نـظر الـظاهـري، بالمعنى المنطقي للضرورة. والمسلمتان الأوليان غير قابلتـين لأي دعم تجـريبي. أما المسلمـة الثالثـة فلا يمكن قبـولهـا، في نـظر الـظاهري، الا اذا أوّلنـاها عـلى نحو لا يسمـح بالـوصول الى النتيجـة بـأن الأشيـاء الفيـزيقيـة لا يمكن أن تـدرك بصـورة مباشرة.

ولكن أي تأويل هو التأويل المقبول؟ هذا التأويـل مؤداه أن هنـاك قضـايـا شرطيـة مخـالفـة لـلواقـع Contrary - (to-fact-conditionals) تصـدق عـلى مـوضـوعـات الادراك الحسي مثل: لو كنا في وضع كذا وكذا، لاختبرنا كـذا وكذا أو لاحظنا كـذا وكذا. بـالنسبة لهـذا التأويـل، ان أقول، مثـلاً، تـوجد طـاولـة في مكتبي في الـوقت الـذي لا يـوجـد فيـه أي شخص في المكتب هو أن أقـول: لـو كنت في المكتب الآن، لاختـبرت أو لاحظت كـذا وكذا. ان قضـايا شرطيـة من هذا النوع هي، لا شك، قضايا قابلة للدعم الاستقرائي.

ولكن هذا التأويل لا يقود الى النتيجة ان الأشياء الفيـزيقية لا يمكن أن تدرك بصورة مباشرة، لأن هذه القضـايا الشرطيـة المخـالفة للواقـع قـد تصـدق عـلى تلك الأشيـاء التي نجـد في اختبارنا الفعلي لها انها تعتمد سببياً علينا. بمعنى آخر، أن أقول ان وجود طاولة في مكتبي مستقل سببيـاً عنا، هـو أن أقول ان الـطاولة مـوجودة في مكتبي الآن بغض النـظر عما اذا وجـدت ذات مدركة في مكتبي أو لم توجد في هذه اللحظة. ولكن هذا لا يعني اني لـو كنت في مكتبي الآن، لكـانت الـطاولـة التي ألاحظها أو أختبر وجودها في مكتبي مستقلة سببياً عني في تلك

الادراك التي لا يمكن أن يكون موضوعها شيئاً مادياً. فإن الظاهري يقترح، لتجنب أي ابهام لغوي قد ينشأ عن الخلط بين معنييّ «يدرك» أو أي فعل آخر من الأفعال الادراكية، أن تبقي على المعنى الأول الذي يقضي بأن يكون الموضوع المدرك موجوداً، ولكن ليس بوصفه موضوعاً مادياً، بل بوصفه معطى حسياً. فالمسألة الأساسية هنا هي انه حتى في حالات الادراك غير السوية، لا بد أن ندرك شيئاً ما، أي أن يوجد شيء معطى لحواسنا، ولكن هذا الشيء لا يمكن أن يكون مادياً. واذا أضفنا الآن ان ما ندركه في هذه الحالات لا يختلف كيفياً عما ندركه في الحالات السوية، فلا يعود هناك ما يمنعنا من أن نحسب كل حالة من حالات الادراك حالة لا يكون موضوعها شيئاً مادياً، بل معطى حسياً.

ما يقترحه الظاهري، اذن، يتلخص في النظر الى المعطيات الحسية وحدها على انها واقعة ضمن اطار التجربة المباشرة. ولكن هذا الاقتراح، اذا لم نتدبره على النحو المناسب، قد يقود الى تجريد اللغة الشيئية من معناها. كيف؟ إذا تبنينا الاقتراح الأخير في ظل نظرة واقعية تجعل العلاقة بين المعطيات الحسية والأشياء المادية علاقة سببية أو شبه سببية، فلا يعود حينئذ بامكاننا النظر الى القضايا الشيئية على انها قضايا يمكن التحقق من صدقها أو عدم صدقها حتى من حيث المبدأ. ولكن هذه النتيجة خارقة، في نظر الظاهري، لأن مؤداها انه لا يمكننا حتى من حيث المبدأ أن نتحقق، مثلاً، من صدق قضايا مثل «توجد طاولة في المكتب» «يوجد قلم على الطاولة» وما أشبه ذلك.

كيف نوفق، اذن، بين الاقتراح القاضي بالنظر الى المعطيات الحسية على انها وحدها واقعة ضمن اطار التجربة المباشرة وقدرتنا على التحقق من وجود الأشياء المادية؟ الطريقة الوحيدة للتوفيق، في نظر الظاهري، هي أن ننبذ النظرة الواقعية وأن ننظر الى العلاقة بين المعطيات الحسية والأشياء المادية على انها علاقة منطقية أو تصورية. وما يعنيه هذا الاقتراح الأخير هو انه، للحفاظ على حرمة اللغة الشيئية، يجب أن ننظر اليها على انها لغة مشتقة من لغة المعطيات الحسية. في نظرنا اليها كذلك، فتجنب النتائج الميتافيزيقية للنظرة الواقعية ومفارقات النظرة المثالية. فالنظرة الواقعية، نظرة لوك مثلاً، لا مهرب لها من اضفاء بعد ميتافيزيقي على مفهوم الشيء المادي. فاذا كان الشيء المادي ليس معطى لنا بصورة مباشرة، أي اذا كان ما نعرفه بصورة مباشرة لا يمكن أن يشكل سوى معرفة غير مباشرة للعالم الخارجي (الأشياء المادية) اذن كيف يمكننا هنا أن نتحقق من وجود العالم الخارجي (الأشياء المادية) الا اذا كانت في حوزتنا وسيلة للتمييز بصورة كيفية بين المعطيات الحسية المباشرة في حالات الخداع وهذه المعطيات في حالات عدم الخداع؟ ولكن لا يوجد، في نظر الظاهري، تمييز كيفي بين هذين النوعين من الحالات، الأمر الذي يضطرنا الى حسبان الشيء المادي غير قابل لأن يعرف تجريبياً. وهذا، لا شك، يضفي على مفهوم الشيء المادي بعداً ميتافيزيقياً. اذن حتى نتجنب هذه النتائج الميتافيزيقية للنظرة الواقعية، يجب أن نوجد طريقة لاشتقاق الشيء المادي منطقياً مما نعرفه بصورة مباشرة، أي من المعطيات الحسية. هنا نجد كيف يرتبط تبني المذهب الظاهري بالمشروع الوضعي للتحرر من الميتافيزيقيا. ولكن هذا لا يعني تبني اقتراح المثالي الذي يقضي بالنظر الى الشيء المادي على انه منظومة من الأفكار أو الاحساسات. فالمثالي توصل الى النتيجة الأخيرة، كما رأينا، لأنه لم يميز بين محتوى التجربة المباشرة وموضوعها، بين الاحساس بالسخونة، مثلاً، والسخونة. بدون هذا التمييز الذي فات جون ستورات مل، من بين الظاهريين، سنعود فنقع في شرك النظرة المثالية التي تشتق المادة من الفكر ولا تعطي للوجود المادي أية استقلالية عن الفكر. اذن يجب ألا نخلط هنا بين المعطيات الحسية بوصفها الموضوعات المباشرة للتجربة والأفكار أو الاحساسات بوصفها جزءاً من محتوى هذه التجربة المباشرة. وهذا يعني انه لا يجوز الخلط بين اللون واحساسنا به أو بين الصوت واحساسنا به. فاذا كان ما يشكل معطى حسياً هو لون أو صوت أو حجم نختبره بصورة مباشرة، اذن لا يمكن لهذا المعطى الحسي أن يكون في الوقت نفسه احساساً باللون أو الصوت أو الحجم المعني.

تشكل المعطيات الحسية، اذن، الأساس الأخير لكل ما نعرفه أو يمكن، على الأقل نظرياً، أن نعرفه عن العالم المادي. ولكن لا بد هنا من طرح بعض الأسئلة. أولاً، ما هي طبيعة المعطيات الحسية؟ فاذا كان لا بد من التمييز بين المعطى الحسي بوصفه موضوعاً للتجربة والاحساس بوصفه جزءاً من محتوى التجربة، فهل يعني هذا انها ـ أي المعطيات الحسية ـ غير ذهنية؟ واذا كان الجواب بالايجاب، فهل معنى هذا انها فيزيقية؟ ثانياً، كيف يمكن اشتقاق الشيء المادي من المعطيات الحسية؟ هناك حالات ـ حالات الخداع الحسي، مثلاً، ـ لا تتطابق فيها المعطيات الحسية مع صفات الشيء المادي وهناك حالات أخرى ـ الهلوسة ـ توجد فيها معطيات حسية ولا يوجد شيء مادي، فكيف نعرف في الحالات السابقة أن الصفات

المدركة هي غير صفات الشيء في ذاته، وكيف نعرف في الحالات الأخيرة ـ حالات الهلوسة ـ ان الشيء المادي غير موجود؟ وأخيراً، ما معنى أن نقول ان الأشياء المادية مركبة منطقياً من معطيات حسية؟

لنبدأ بمعالجة الظاهري للسؤال الأول. المعطيات الحسية، كما رأينا، هي الموضوعات المباشرة للادراك الحسي. والكلام على معطى حسي هو، على وجه التحديد، كلام على لون الشيء أو طعمه أو رائحته أو شكله أو حجمه أو صوته، الخ. وهذه الأخيرة ليست جزءاً من محتوى تجربتي أو وعيي، بل موضوع تجربتي أو وعيي. وحالات وعيي أو ادراكي هي، لا شك، شأن ذهني، ولكن لا معنى، في نظر الظاهري، لأن نحسب أيضاً موضوعات وعيي أو ادراكي حالات ذهنية. فلو حسبناها كذلك، لما عاد هناك امكان للتمييز، مثلاً، بين وعي و ادراكي للألوان أو الأصوات وهذه الألوان أو الأصوات ذاتها. ولكن هذا التمييز، لا شك، قائم ومشروع، الأمر الذي يحتم علينا أن نخرج المعطيات الحسية من اطار محتويات الوعي.

ولكن هل معنى هذا ان المعطيات الحسية فيزيقية؟ جواب الظاهري هو بالنفي. لامهرب في الواقع، من أن يجيب بالنفي ما دام ينظر الى المعطيات الحسية على انها تشكل ما هو معطى لنا بصورة مباشرة. فهي ليست مشتقة من أشياء أكثر أساسية، بل هي الأشياء الأكثر أساسية التي تشتق منها كل الأشياء الأخرى، المادية منها والذهنية. اذن لا هي ذهنية ولا هي مادية. فعندما يبدو لي، مثلاً، انني أرى شيئاً أحمر اللون، لا يعني هذا بالضرورة ان هناك شيئاً فيزيقياً أحمر اللون يشكل موضوع تجربتي أو وعيي. فقد تكون حالتي حالة هلوسة أو حالة خداع حسي. وفي كلتا الحالتين لا أعي أو أختبر الحمرة بما هي شيء فيزيقي. ومع هذا فإن لدي في هذه الحالة احساساً باللون الأحمر، الأمر الذي يعني ان هناك شيئاً معطى لي بصورة مباشرة (الحمرة في هذه الحالة)، ولكن ما هو معطى لي بصورة مباشرة لا يمكن أن يكون في هذه الحالة شيئاً مادياً. واذا عدنا الآن الى اصرار الظاهري على انه لا تمييزاً كيفياً بين ما اختبره بصورة مباشرة في حالات مثل حالات الهلوسة أو الخداع الحسي وما اختبره بصورة مباشرة في الحالات السوية، يتضح لنا ان ما هو معطى لي بصورة مباشرة، كائنة ما كانت حالة الادراك، لا يمكن أن يكون شيئاً مادياً. هنا يجب أن ننبه القارىء الى ان الظاهري لا يقول بأن أشياء مثل الألوان والأصوات ليست مادية بالمعنى المطلق، بل فقط ليست مادية بما هي معطيات حسية. فهو لا ينكر أن اللون هو طول موجة من منظور علم الفيزياء أو ان الحرارة هي حركة الجزئيات، ولكن ما ينكره هو أن يكون اللون بما هو معطى حسي طول موجه معين أو تكون الحرارة أيضاً بما هي معطى حسي حركة الجزئيات. فما أحس به أو اختبره بصورة مباشرة عندما أحس بالحرارة ليس حركة الجزئيات في الشيء المحسوس. فلو كان الأمر كذلك، لما أمكن لكائن مثلي أن يحس بالحرارة الا عندما تتوافر الشروط الفيزيقية المشار اليها (أي الشروط المتعلقة بحركة الجزئيات). وكذلك بالنسبة لإحساسي باللون أو الصوت وغير ذلك. ولكن من الواضح ان هذه الشروط الفيزيقية المستقلة عني ليست ضرورية لحيازتي على الاحساسات المعنية. اذن لا يجوز لنا أن نوحد موضوع الاحساس بالشروط الفيزيائية المعنية.

ننتقل الآن الى السؤال الثاني المتعلق بكيفية معالجة الظاهري للأخطاء الادراكية المتعلقة بحالات الخداع الحسي وحالات الهلوسة. اذ أخذنا حالات الخداع الحسي، فالأمر الذي يقرر، في اعتقاد الظاهري، ما اذا كانت حالة هي حالة خداع حسي أم لا ليس أمراً مرتبطاً بعلاقة الاحساسات بأشياء موجودة باستقلال عن الاحساسات. انه بالأحرى أمر منوط بعلاقة المعطيات الحسية بعضها ببعض. هنا نجد ان الظاهري يبتعد عن النظرة الواقعية ويقترب من المثالية. الفرق طبعاً بينه وبين المثالي ـ وهو فرق جد هام ـ يرتبط بكون المثالي يتكلم على العلاقات القائمة بين الاحساسات، بينما الظاهري يتكلم على العلاقات القائمة بين المعطيات الحسية.

السؤال الآن هو: كيف يمكننا أن نبين من نوع العلاقات القائمة بين المعطيات الحسية ما اذا كانت حالة ادراك ما هي حالة خداع حسي أم لا؟ لنبدأ بمثال بسيط، مثال العصا الموضوعة في الماء. العصا تبدو ملتوية في الماء، ولكنها تبدو مستقيمة عندما نخرجها من الماء. اننا طبعاً نصر على ان العصا هي حقاً مستقيمة، فنبدي تحيزاً للحالة التي تظهر فيها العصا خارج الماء. سبب ذلك ليس ان احساسنا بالتواء العصا وهي في الماء لا يتطابق مع واقع العصا. فلا يمكننا، كما يتصور الواقعي، أن نقفز فوق المعطيات الحسية في اتجاه شيء في الخارج هو العصا في ذاتها. فالمعطيات الحسية، كما رأينا، سابقة ابستمولوجيا على الأشياء المادية الأمر الذي يعني ان ما نقوله عن الأشياء المادية مشتق مما نقوله عن المعطيات الحسية. اذن، اذا قلنا ان العصا هي حقاً مستقيمة، فإن ما نقوله لا يمكن أن يكون مستمداً مما نعرفه عن العصا بما هي شيء مادي

مدركة ـ ولكن لا شك عندي بوجود طاولة في مكتبي في هذه اللحظة. ولكن ما هو المقصود بقولي ان هناك طاولة في مكتبي في هذه اللحظة غير مدركة من قبل أحد؟ المقصود، يقول الظاهري، هو الاشارة الى مجموعة من المعطيات الحسية الممكنة لا الفعلية. ولكن قد يعترض معترض على أساس ان الطاولة الموجودة في مكتبي الآن هي شيء فعلي، وليست وجوداً ممكناً وحسب، فكيف يمكن، إذن، رد وجود الطاولة في مكتبي في هذه اللحظة الى معطيات حسية ممكنة؟ كيف بمعنى آخر، يمكن لما هو فعلي أن ينحل برمته الى ما هو ممكن؟ للاجابة عن هذا التساؤل، من منظور الظاهري، لا بد من التذكير مرة أخرى بأننا عندما نستعمل الطريقة الظاهرية في التحليل، فنحن لا نحاول ايجاد علاقة بين فئتين من الأشياء، فئة الأشياء المادية، من جهة، وفئة المعطيات الحسية، من جهة ثانية، بل ايجاد علاقة لغوية أو تصورية بين فئتين من الجمل، فئة تعبر عن قضايا تشير الى الأشياء المادية وفئة تعبر عن قضايا لا تشير سوى الى المعطيات الحسية أو عالم الظواهر الحسية. وهذا الكلام ينطبق على العلاقة بين الأشياء المادية غير المدركة بالفعل والمعطيات الحسية الممكنة. فعندما يقول الظاهري ان الطاولة التي في مكتبي الآن هي منظومة من المعطيات الحسية الممكنة، فما يعنيه هو ان الجملة «توجد طاولة غير مدركة في مكتب عادل الآن» يمكن ردها الى جمل من النوع الآتي: «لو كان أي شخص في مكتب عادل الآن وكانت الشروط الادراكية سوية، لكان اختبر كذا وكذا أو لكان ظهر له كذا وكذا». من الواضح هنا ان تحليل جملة مثل الجملة السابقة يحتاج الى استعمال جمل شرطية مخالفة للواقع كالجملة الأخيرة. وما الحاجة الى المعطيات الحسية الممكنة لأغراض التحليل الظاهري سوى تعبير عن الحاجة الى الجمل الشرطية المخالفة للواقع. هنا أيضاً نجد مرة أخرى رابطاً قوياً بين الظاهرية ومبدأ التحقق التجريبي. فحتى لا تكون الاشارة الى ما هو غير مدرك و غير منظور ذات دلالة ميتافيزيقية، يجب أن يكون بامكاننا أن نقول ما معنى أن ندرك هذا الشيء وهذا بدوره يعني أنه يجب أن يكون بامكاننا أن نحدد ما الذي نتوقع اختباره فيما لو توافرت شروط من نوع معين. فمبدأ التحقق التجريبي يستلزم أن يكون بامكاننا التحقق على الأقل من حيث المبدأ من صدق القضية «توجد طاولة في مكتب عادل الآن»، حتى تكون هذه القضية ذات دلالة تجريبية. ولكن أن يكون بامكاننا نظرياً أن نتحقق من صدق هذه القضية هو أن يكون بامكاننا أن نقول ما الذي نتوقع أن نختبره فيما لو كانت الشروط من نوع معين.

ان بعض الفلاسفة ـ رسل مثلاً ـ حاول تجنب الإشكال الذي يثيره الكلام على المعطيات الحسية الممكنة واقترح استعمال اللفظ «محسوس» Sensible وجمعه: Sensibilia بدل «معطى حسي ممكن». فالمحسوس يختلف عن المعطى الحسي في شيء واحد فقط الا وهو انه يمكن أن يوجد عندما لا يكون موضوعاً لأي ادراك فعلي، بينما المعطى الحسي لا وجود فعلياً له بوصفه معطى حسياً الا في الوقت الذي يكون فيه مدركاً. فالمعطى الحسي هو بمعنى آخر، محسوس مدرك بالفعل a perceived sensible باستعمال هذا المفهوم الذي يقترحه رسل، بامكاننا أن نستغني الآن عن الجمل الشرطية في تحليلنا للعبارات الشيئية. فان أقول، مثلاً، توجد طاولة في مكتبي الآن هو أن أقول توجد محسوسات sensibilia من نوع كذا وكذا، بدل أن أقول «لو كنت في مكتبي الآن، لكنت، اختبرت كذا وكذا». ولكن من الواضح هنا انه ما دام مفهوم المعطى الحسي هو المفهوم الأكثر أساسية في تحليل العبارات الشيئية، فيجب أن يكون بامكاننا في نظر الظاهري، أن نترجم الكلام على المحسوسات الى كلام على معطيات حسية، وان نستعمل بالتالي الجمل الشرطية أو مفهوم المعطى الحسي الممكن في تحليلنا للعبارات الشيئية.

يوجد سؤال أخير لا بد من طرحه. اذا كان الكلام على الشيء المادي ينحل برمته الى الكلام على المعطيات الحسية، فكيف يمكننا، في هذه الحالة، أن نفسر، انطلاقاً من مصادرات المذهب الظاهري، جوهرانية الأشياء المادية التي تعني استمرارية هذه الأشياء في الوجود واستقلاليتها عن الادراك؟ بمعنى آخر، كيف يمكن للظاهري أن يجيب على تساؤل هيوم بخصوص الأسباب التي تدفعنا الى اسناد استمرارية لوجود الأشياء حتى عندما لا تكون مدركة بواسطة حواسنا، وان نفترض ان لها وجوداً مستقلاً عن الادراك؟ هيوم نفسه لم يجد مسوغاً للافتراض «الفلسفي» بأنه يوجد، بالاضافة الى ما ندركه بصورة مباشرة، منظومة مستقلة من الأشياء، بحيث ان ما ندركه بصورة مباشرة يشكل نسخة للأخيرة. ان هيوم رأى أن هذا الافتراض محاولة لا مسوغ لها لتكرار العالم الحسي. وبما انه تبنى الموقف القائل بأنه من المتناقض أن نعتبر المدرك شيئاً يمكن أن يوجد بدون مدرك، فقد توصل الى النتيجة بأن الاعتقاد باستمرارية واستقلالية الأشياء المادية هو من نتاج المخيلة، ليس الا.

ينطلق الظاهري في معالجته للمشكلة التي نثيرها هنا من معالجة جون ستوارت مل لها في معرض قوله بأن الأشياء

المادية هي «امكان دائم للاحساس». فهل حاول أن يبين كيف ان «منظومة من الاحساسات» (والاشارة هنا هي الى الاحساسات بما هي ممكنات حاضرة) تظهر نفسها للوعي باعتبارها شيئاً يتصف بالديمومة أو الاستمرارية، أي جوهراً دائماً، وكيف نصل نحن الى النظر الى الطبيعة على انها مكونة من هذه المجموعات من الممكنات. ولكن الظاهري لا يكتفي بمعالجة مل للمشكلة المطروحة. فهويشعر بأن هناك حاجة لشرح كيفية تكون المجموعات المشار اليها، ولا يمكن الاكتفاء باشارة مل الغامضة الى قانون تداعي الأفكار.

يجب، قبل كل شيء، استبدال كلام مل على الاحساسات بالكلام على المعطيات الحسية حتى نتجنب، كما بينا في بداية الفصل، الانزلاق نحو المثالية. والسؤال الذي يواجهه الظاهري الآن هو: ما هي الشروط التي تتحكم بعملية تشكيلنا لمجموعات المعطيات الحسية بوصفها أشياء أو جواهر مادية؟

توجد، في نظر الظاهري، عدة شروط تتحكم بهذه العملية وأهمها: علاقات التشابه القائمة بين المعطيات الحسية والاستقرار النسبي للأطر التي نختبر ضمنها هذه المعطيات، وكون هذه المعطيات قابلة للتكرار بصورة منهجية بالاضافة الى اعتماد هذا التكرار على تحركات المشاهد.

علاقات التشابه هي الأهم في عملية اشتقاق هوية الشيء المادي. ان أول ما نقصد اليه عندما نقول، مثلاً، ان الطاولة التي أشاهدها في مكتبي الآن هي نفس الطاولة التي كانت في مكتبي الأمس هو ان ما يظهر لي الآن - أي ما هو معطى لي حسياً - شبيه بما ظهر لي أمس في نفس المكان. ولكن اسناد هوية عددية الى الشيء المادي لا يعتمد فقط على درجة التشابه بين معطياته الحسية في أوقات مختلفة ولكنه يعتمد أيضاً على مدى تشابه الأطر التي نختبر ضمنها هذه المعطيات. وهذا ينقلنا الى الشرط الثاني الذي أشرنا اليه، أي الشرط القائل أن المعطيات الحسية المتشابهة، حتى تشكل عناصر لنفس الشيء المادي، يجب أن تتم عملية اختبارنا لها ضمن أطر متماثلة. الاشارة الى الأطر المتماثلة هنا هي، على وجه التحديد، اشارة الى المحيط المحسوس للشيء المادي. لا يفترض هذا الشرط بقاء الشيء المادي في مكانه لضمان حصول التماثل في أطر اختبارنا له. فلو انتقل الشيء من مكانه، سيكون هناك علاقة تماثل غير مباشر للأطر المختلفة التي نختبر ضمنها وجوده. فالقول بأن هذا الشيء يحتفظ بهويته العددية بعد انتقاله يفترض امكان اقتفاء خط سيره من خلال سلسلة من الحقول الحسية، سلسلة تكون كل حالتين متجاورتين من حالاتها متماثلتين تماثلاً مباشراً.

لا يكفي الشرطان السابقان بوصفهما مكونين أساسيين من مكونات الهوية العددية للشيء المادي. فإن تصورنا للشيء المادي على انه ذو استمرارية زمانية ويشغل حيزاً مكانياً محدداً يستلزم توافر شرط ثالث الا وهو قابلية المعطيات الحسية للتكرار بصورة منتظمة بحيث يعتمد هذا التكرار على تحركات الشخص الذي يختبر هذه المعطيات الحسية. ليس المقصود، طبعاً، بتكرار المعطيات الحسية انها ستتكرر بما هي هذه المعطيات بالذات. فإن لغة المعطيات الحسية كما شرحناها سابقاً، لا تسمح بالقول بتكرار المعطيات الحسية بهذا المعنى. فما يتكرر، اذن، هو معطيات شبيهة بالمعطيات السابقة. فعندما أنظر أمامي، مثلاً، في هذا المكتب أرى طاولة وبجانبها أرى كرسياً واذا تقدمت الآن نحو النافذة ونظرت في اتجاه الخارج، أرى غابة صغيرة من أشجار الصنوبر والسرو. الملاحظ هنا، عندما نستعمل لغة الظاهري، أي لغة المعطيات الحسية، انني عندما أحول ناظري من الطاولة الى الكرسي بجانبها، فإن المعطيات الحسية التي كنت أختبرها قبل تحويل ناظري في اتجاه الكرسي وأقرنها بوجود الطاولة لم تعد موجودة، وما حل محلها هو المعطيات الحسية التي أقرنها بوجود الكرسي. وبعد تحركي في اتجاه النافذة وتحويل ناظري الى الخارج، تتوقف المعطيات الحسية الأخيرة عن الوجود لتحل محلها المعطيات الحسية التي أقرنها بوجود الغابة الصغيرة في الخارج. لو عكست خط سيري الآن، فسأرى ان هذه المجموعات من المعطيات الحسية ستكرر نفسها (طبعاً بالمعنى الذي يتناسب مع لغة المعطيات الحسية) ولكن بترتيب معكوس. فما سأختبره الآن في البداية هو معطيات حسية شبيهة بالمعطيات الحسية التي قرنت وجودها بالغابة الصغيرة في الخارج، وما سأختبره في أعقاب ذلك هو معطيات حسية شبيهة بالمعطيات الحسية التي قرنتها بوجود الكرسي، وما سأختبره أخيراً هو معطيات حسية شبيهة بالمعطيات التي قرنتها بوجود الطاولة. ان عكس خطى سيري ضمن اطار محيط مستقر نسبياً يقود بانتظام الى تكرار مجموعات المعطيات الحسية التي نقرنها بموجودات مادية مختلفة بترتيب معكوس. بدون هذا التكرار المنتظم الذي يعتمد على تحركات المشاهد لا يمكننا، في اعتقاد الظاهري، أن نصنف الأشياء المادية، كما نصنفها في حياتنا اليومية، ونسند الى كل منها هوية خاصة به.

خلاصة

حاولنا أن نبين كيف نشأ المذهب الظاهري ضمن اطار الفلسفة التجريبية وكيف، بعامل ارتباطه بمبدأ التحقق التجريبي، عالج الجمل الشيئية على نحو يفترض فيه أن يجنبنا احتضان النظرة المثالية أو النظرة الواقعية لدى لوك. من بين النتائج الأساسية المترتبة على هذا المذهب، كما بيّنا، ان العالم المادي ليس معطى لنا بصورة مباشرة (أي لا يمكن أن نعرفه بصورة مباشرة). إنه يشكل موضوعاً للمعرفة فقط من خلال المعطيات الحسية. ولكن هذا لا يعني كما حاولنا أن نبين، سوى ان الكلام على العالم المادي يمكن رده برمته الى كلام على المعطيات الحسية. هذا المذهب، لا شك، يجنبنا مفهوم الجوهر المادي لدى لوك، بما هو مفهوم ميتافيزيقي، ولكن يرى البعض (الماركسيون، مثلاً) انه لا يجنبنا النظرة المثالية. فإن الأخيرين يرون الى الطابع المثالي المزعوم لهذا المذهب يكمن في جعله المعطيات الحسية المكونات المنطقية الأخيرة للعالم المادي. وما دامت المعطيات الحسية، في نظر الظاهري، ليست شيئاً مادياً، إذن فإن النتيجة الأخيرة المترتبة على هذا المذهب هي أن الأساس الأخير للواقع ليس أساساً مادياً، ويبدو ان في هذا ارتماء في أحضان النظرة المثالية.

هذا التأويل يقوم على قراءة انطولوجية لاقتراح الظاهري النظر الى المعطيات الحسية على انها المكونات المنطقية الأخيرة للعالم المادي. إذا أوّلنا هذا الاقتراح على انه يتضمن أطروحة انطولوجية، فسيكون من السهل علينا، في هذه الحالة، أن نربط موقف الظاهري بموقف المثالي. ففي تأويلنا الاقتراح على هذا النحو، نجعل موقف الظاهري يتضمن الاعتقاد بأن العالم المادي مشتق أنطولوجياً من المعطيات الحسية. ولكن بما ان المعطيات الحسية لا توجد باستقلال عن الفكر (الوعي)، إذن فإن العالم المادي نفسه لا يمكن أن يوجد باستقلال عن الفكر.

ولكن لا يجوز، كما حاولنا أن نبين في سياق هذه الدراسة، أن نقرأ اقتراح الظاهري، بخصوص العلاقة بين المعطيات الحسية والعالم المادي، قراءة أنطولوجية. فإنه لم يقصد من وراء هذا الاقتراح سوى أن يعطي للمعطيات الحسية أسبقية ابستمولوجية ومنطقية على العالم المادي. أما القول بأسبقية الفكر على المادة (الأطروحة المثالية) أو بأسبقية المادة على الفكر (الأطروحة المادية)، بالمعنى الانطولوجي، فهو شأن ميتافيزيقي، في نظر الظاهري، ولا يمكن البتة أن يتضمن أطروحة صالحة للتبني أو عدم التبني من منظور عقلاني.

ان تأويل موقف الظاهري على نحو يجرده من أي مضمون انطولوجي جعله، لا شك، موقفاً مميزاً عن موقف المثالي. ولكن هذا الموقف، مع ذلك، ظل عرضة لاعتراضات أساسية أدت، في الأخير، الى تضاؤل مؤيديه الى حد لا يذكر. لا يسمح المجال هنا بتناول كل الاعتراضات التي وجهت الى هذا المذهب بكل تفاصيلها، ولذلك سنكتفي بتلخيص أهمها:

من أهم هذه الاعتراضات ما يرتبط بمشروع الظاهري الذي يقضي بترجمة العبارات الشيئية الى لغة المعطيات الحسية. هنا يجب أن نذكر القارىء ان ترجمة العبارات الشيئية الى لغة المعطيات الحسية تعني ترجمة جملة مثل «يوجد شيء ما (أ) في مكان ما (م)» الى جملة شرطية مخالفة للواقع مثل «لو كان أي شخص (ش) في (م) لاختبر (ش) كذا وكذا من المعطيات الحسية». ان الكثيرين من الفلاسفة اعترضوا على هذه الترجمة للأسباب التالية: أولاً، ان الجملة الأولى تعبر عن قضية وجودية، بينما الثانية لا مدلول وجودي لها على الاطلاق. بمعنى آخر، قد تصدق القضية التي تعبر عنها الجملة الثانية دون أن تصدق القضية التي تعبر عنها الجملة الأولى. بصورة أكثر تحديداً، قد يكون صادقاً قولنا انه اذا توافرت شروط من نوع كذا وكذا سيختبر (ش) معطيات حسية من نوع كذا وكذا دون أن يوجد أي شيء (أ) في (م). في الواقع، ليس من الضروري أن يوجد أي شيء حتى تصدق القضية الشرطية المعنية أو أي قضية شرطية أخرى. ولذلك فلا يمكن لقضية وجودية مثل «يوجد شيء ما (أ) في (م)» أن تكون متكافئة منطقياً مع أي عدد من القضايا الشرطية ولا يمكن، بالتالي، ترجمتها، حتى من حيث المبدأ، الى قضايا شرطية. ثانياً، ان تحليلاً كالذي يقترحه الظاهري للعبارات الشيئية لا متناه، بمعنى انه لا فئة متناهية من القضايا المشيرة الى معطيات حسية يمكنها أن تكون متكافئة منطقياً مع قضية شيئية. فلا حصر للمنظورات التي يمكن اختبار الشيء المادي من خلالها، ومهما توافر من هذه المنظورات لاختبار الشيء المادي، فلن يجعلنا هذا في وضع يسمح لنا بأن ننتقل بصورة مباشرة من المعطيات الحسية الى وجود الشيء المادي. ولكن هذا بدوره يعني ان عدم وجود الشيء المادي المقصود من التحليل يتفق منطقياً، وان لم يكن تجريبياً، مع أي من الخبرات التي تشكل، في ظاهرها، شهادة على وجوده. بصورة أكثر تعميماً، ان عدم وجود عالم مادي أمر يتفق منطقياً، على الأقل، مع كل خبراتنا الحسية، مهما وسعنا اطارها ونوعناها. فلا يبدو، إذن، ان هناك وسيلة منطقية لاشتقاق العالم المادي مما هو معطى لنا

وصدرت عنها فنون المعارف، وطبقة لم تعن بالعلم عناية تستحق بها اسمه بعد من امتثله، فلم ينقل عنها فائدة حكمة، ولا رؤيت بها نتيجة فكرة.

فأما الطبقة التي عنيت بالعلوم فثماني أمم هي أمم الهند والفرس والكلدانيون والعبرانيون واليونانيون والروم وأهل مصر والعرب.

وأما الطبقة التي لم تعن بالعلوم، نبقية الأمم بعد من ذكرنا من الصين، ويأجوج ومأجوج والترك وبرطاس والسرير والخزر وجيلان وكشك واللان والصقالبة والبلغر والروس والبرجان والبرابر وأصناف السودان من الحبشة والنوبة والزنج وغانة وغيرهم.

وأما سائر هذه الطبقة التي لم تعن بالعلوم، فهم أشبه بالبهائم منهم بالناس، لأن من كان منهم موغلاً في بلاد الشمال ما بين آخر الأقاليم السبعة التي هي نهاية المعمور في الشمال. فإفراط بعد الشمس عن مسامتة رؤوسهم، برد هوائهم وكثف جوهم، فصارت لذلك أمزجتهم باردة، وأخلاطهم فجة، فعظمت أبدانهم، وابيضت ألوانهم، وانسدلت شعورهم، فعدموا بهذه دقة الافهام وثقوب الخواطر، وغلب عليهم الجهل والبلادة وفشا فيهم العمى والغباوة كالصقالبة والبلغر ومن اتصل بهم.

ومن كان منهم ساكناً قريباً من خط معدل النهار وخلفه إلى نهاية المعمور في الجنوب، فطول مقارنة الشمس لسمت رؤوسهم أسخن هواءهم وسخف جوهم، فصارت لذلك أمزجتهم حارة وأخلاطهم محرقة، فاسودت ألوانهم، وتفلفلت شعورهم، فعدموا بهذه رجاحة الأحلام، وثبوت البصائر وغلب عليهم الطيش وفشا فيهم النوك والجهل، مثل من كان من السودان ساكناً بأقصى بلاد الحبشة، والنوبة والزنج وغيرها» (ص 3-8).

مما لا شك فيه أن صاعداً سبق ابن خلدون بقرنين من الزمن في مجال تفسير العلوم وتأخرها بالعودة إلى المسببات غير المثالية. فهو، إلى حد ما، مادي الطرح، حيث انه يبحث عن التفسير في الخصوصيات المناخية والجغرافية. إلا انه ميكانيكي في تحليله. فهو يفسر النتيجة بالسبب، ولكن دون أن يتعمّق في السبب ودون أن يدقّق في شمولية صحة النتيجة.

فالأقاليم المعتدلة حيث تكثر الأمم النابهة تشمل موضوعياً الصين وتركيا، إلا أن هذه الأمم ليست بأمم نابهة، في اعتبار صاعد.

لكن هذا الأخير لا يوضح هذه المسألة ولا يحاول التعمق في **العوائق الموضوعية الأخرى التي جعلت أهل الصين وتركيا لا يتقدمون في المعارف كالهنود والمصريين والعرب مثلاً، في حين** أن منطلقاتهم الاقليمية شبيهة ببعضها إلى حد بعيد. هذا ما لا يخطىء فيه ابن خلدون من ناحيته. فإذا ما قارّنا بين صاعد وابن خلدون نلاحظ أن المعطيات النظرية نفسها تُحَلَّل ميكانيكياً من قبل الأول وجدلياً من قبل الثاني. فتجربة ابن خلدون النقدية والخلاصة المعرفية التي يتوصل إليها أغنى وأعمق من تلك التي وصل إليها صاعد. يجب ألا ننسى أن العنصر الزمني هو لصالح ابن خلدون، فالقرنان اللذان يفصلانها عن بعضها لا شك أنهما قد لعبا دوراً في إنضاج الحس النقدي عند الثاني. وسنبيّن ذلك عند استعراضنا لتحليل ابن خلدون بعد قليل.

يبقى أن صاعداً الأندلسي له الفضل في وضع أولى أسس التمييز بين الأمم. فتصنيفه لها هو تصنيف عقلاني، ويمكن دون تردد، اعتبار تحليله سبّاقاً بالنسبة لعصره. فأوروبا اللاتينية والانكلو ـ ساكسونية لم تصل إلى هذا المستوى من التحليل سوى في القرن الثامن عشر، مع مونتسكيو، أي بعد سبعة قرون بالنسبة للتجربة العربية والتي يعود الفضل فيها لصاعد الاندلسي.

وضع صاعد أول حجر في بنيان علم اجتماع المعرفة عندما تطرق إلى مسألة الحضارات محاولاً تفسير بروزها بالعودة إلى العنصر الاقليمي. لم يكشف عن كيفية تشكل العلوم وتلاؤمها مع الحياة الاجتماعية غير أنه لاحظ نموّها عند بعض الشعوب واختفاءها عند البعض الآخر. فما كان به إلا أن أعاد ذلك إلى السبب الموضوعي الأول، ألا وهو تأثير العنصر الجغرافي ـ وقد أصبح حالياً التأثير البيئي والجغرافي من المسلّمات الأساسية في ميدان علم اجتماع المعرفة.

2 ـ ابن خلدون:

عبد الرحمن بن خلدون 1332-1406 م. هو من أوائل المفكرين الذين شعروا بضرورة التفكير الجدي بظاهرة المعرفة في المجتمع. هذا العلاّمة الذي يعتبر اليوم مؤسساً لعلم الاجتماع أظهر جهداً مرموقاً في التنظير حول المعرفة في كتابه المعروف تحت عنوان **مقدمة** ابن خلدون.

إن مدخل الفصل السادس من **المقدمة** يعتبر ذا محتوى غني في هذا الصدد. نقطة انطلاق ابن خلدون في هذا الميدان تبدو في غاية البساطة ولكنها تعتبر نقطة انطلاق جد مهمة في ذلك

العصر، إذ يجب ألّا ننسى أننا في القرن الرابع عشر (م) أي في القرون الوسطى بالنسبة لأوروبا وفي فترة تقهقر المدنيّة العربية.

في هذه الحقبة من الافتقار ومن الاختلال العام، انطلقت شرارة الفكر العربي. إن مثال الأمس فقد كل أثر على الواقع، وابن خلدون كان هناك لينظّم مسيرة الفكر الجديد وليد الفوضى الاجتماعية العامة، فكان فكره البحاثة موجهاً نحو المستقبل.

إن المحاولة الفكرية الوحيدة قبل ابن خلدون كانت محاولة حول المعرفة حيث لا يجري البحث عن تفسير المعرفة وديناميكيتها إلا من خلال المعرفة ذاتها. فكان الفكر يتمحور باتجاه أفقي، همّه الوصف أكثر من التفسير.

وقد أعطى ابن خلدون للفكر اتجاهاً عامودياً، منطلقاً من مضمار العلم المحض إلى مضمار المعرفة.

نقطة انطلاقه كانت على الشكل التالي:

إن الصلة القائمة بين العلم؛ أي كل معرفة علمية، والمدنيَّة هي صلة موضوعية. ويقول في هذا الصدد:

«إن العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، والسبب في ذلك... أن الصنائع انما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش، فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الانسان وهي العلوم والصنائع». (ابن خلدون، المقدمة...، ص 434)

إن الصلة بين العلم والتقدم الاجتماعي هي صلة موضوعية؛ ولفهم تقدم كل علم، يجب بالضرورة المرور بفهم التقدم الاجتماعي بكلّيته. وبذلك يكون ابن خلدون قد بسط جسراً بين المعرفة والمجتمع. إن الثنائية المتواجدة بين المعرفة والمجتمع قبل ابن خلدون كانت قابلة للدحض.

ومع مقدمة ابن خلدون لم تعد هناك علوم بدون مجتمع ولكن علوم في المجتمع. إن وضوح هذا الفكر الاجتماعي يبدو غاية من الصفاء، وهذه ليست الفكرة الوحيدة التي قدّمها، وإنما تشكل القاعدة التي ستساعد ابن خلدون، كما سنرى على التو، كمسلك يعبر بواسطته من خلال مجمل مسيرته المعرفية. مثل سقراط من قبله، كان ابن خلدون يحب طرح الأسئلة على نفسه، وتبدو تلك الأسئلة في الظاهر بسيطة. أحد الأسئلة الهادفة التي طرحها هو: لماذا ناقلو العلوم في الاسلام هم في معظمهم من غير العرب؟ طرح ابن خلدون على نفسه هذا

السؤال: لماذا حصل ذلك؟ وكان الجواب الذي قدّمه مفسراً هذه الظاهرة يتمحور في اتجاهين:

من ناحية كان يعتبر أن الجماعة الإسلامية لا تعرف العلوم ولا المهن بسبب واقعها المبتذل والبدوي، حيث ان البدوي ليس لديه من همّ سوى ما يتعلق باستمراريته في الحياة، إذ ماذا ينفعه العلم أو احتراف المهن؟ في حين أنه لادخال العلوم والمهن في صلب حياته اليومية يجب أن يتمدّن، وهذا ما لم يحصل للبدو الذين اعتنقوا الاسلام على يد النبي محمد ولم يكن لديهم من تقليد سوى الخاص بحياة البداوة وبشكل عام المعارف التي تهتم بشؤون الغذاء وبفنون الحرب.

إن هاتين المعرفتين لا تشكلان علوماً، فحسب ابن خلدون كان البدو الرحّل في الجزيرة العربية يشكون من الجهل الذي يعاني منه كل مجتمع غير مديني. لقد دفعت انطلاقة الاسلام، وفتوحاته السياسية الجماعة الاسلامية التي تبحث أكثر فأكثر عن التحضّر إلى الاستعانة بالعلوم، مولّدة ووليدة الحياة العمرانية.

يقول ابن خلدون: «كما أن معظم العلماء الأجانب ينتمون إلى بيئات مدنية متحضّرة، كان لا بد للجماعة الإسلامية (العرب) من أن يستعينوا بهم. هذه العناصر المتقدمة أوكلت أولاً بالترجمة إلى اللغة العربية ومن ثم بمتابعة أبحاثهم باللغة العربية. إن ظاهرة العدوى الإرادية بالمدنية الفارسية باتجاه ما كان سيصبح المدنية العربية، لا يحاول ابن خلدون وصفه فقط، وإنما يسعى إلى تحليل عناصره الداخلية، تلك التي كانت تجسّد له شأناً سوسيولوجياً».

من الطبيعي أن تحصل هذه العدوى، يلاحظ ابن خلدون، بل ويجب أن تحصل حتى تشهد المدنيّة العربية النور فيما بعد، فهي ضرورية وملائمة. إن هذه النظرة التي يحملها ابن خلدون عن ظاهرة العلماء الأجانب حاملي لواء الثقافة والمدنيّة العربية تشكل نظرة جديدة موضوعية متأتية من تحليل موضوعي للواقع. فابن خلدون لا يجد مهيناً للعرب أن تكون النخبة المتعلمة العربية من أصل غير عربي. بالنسبة له لا يمكن أن يحصل غير ذلك، لأن العرب الذين أسلموا كانوا قبائل من البدو الذين لم يكن يشغلهم سوى سبل المعيشة فقط.

كان لا بد لحصول التمدّن والتحضّر من مساعدة عناصر أجنبية آتية من مجتمعات أكثر تقدماً لتردم هوة الجهل في المهن والعلوم. استنتج ابن خلدون وحلل كل ذلك بروح موضوعية مفتشاً عن السبب في الواقع الاجتماعي قبل أن يستخلص لاحقاً القاعدة.

نفس الحد. فعملية الانسلاخ عن الموروث الحَرفي لم تتبلور حتى الآن بسبب عدم انقشاع الرؤيا تماماً وعدم تحديد غرض وهوية هذه العلوم لا على الصعيد العام كما سنرى بعد قليل.

فلو استعرضنا كتب العلوم الاجتماعية الموجودة باللغة العربية نلاحظ أنها، في غالبيتها العظمى تهدف إلى نقل وترويج النظريات المبتكرة في الغرب، لبعض طلاب العلوم الاجتماعية في الجامعات العربية. وميزة هذه المؤلفات انها عاجزة عن وقوف موقف النقد المنهجي الخلّاق. فالملحوظ أن أصحابها لم يستوعبوا تماماً هذه النظريات، بالرغم من أنهم درسوها؛ انما بقوا على سطحها. مّا يجعل هذه المؤلفات أدوات تعجل في ترويج هذا الخطأ المنهجي الذي ينتشر أكثر فأكثر مع انتشار المؤلف.

ثانياً: العائق المنهجي:

من العوائق الذاتية لا بد أيضاً من ذكر العائق المنهجي. فهو يلعب دوراً لا يُستهان به في عرقلة عملية تبلور العلوم الاجتماعية في البلدان العربية. يتمثّل هذا العائق أولاً في إهمال بعض الاختصاصات الهامة والناجعة في معالجة بعض مشكلاتنا الاجتماعية كعلم الاجتماع الاقتصادي والانتروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي. فالانتروبولوجيا مثلاً أداة هامة لدراسة البُنى العائلية، والمجتمعات العربية هي في أمسّ الحاجة إلى دراسة هذه البنى. لكن الاخصائيين عندنا في هذا المجال نادرون.

كذلك فإن علم الاجتماع الديني لا يستهوي سوى القلّة النادرة من طلاب الدراسات العليا عندنا، مما يترك حقلاً هاماً من حياتنا الاجتماعية بعيداً عن عملية الفهم والتحليل.

ليست الجرأة وحدها التي تنقصنا بل وروح المبادرة أيضاً.

كما يتمثل العائق المنهجي عندنا في بعثرة الجهود، إذ ليس هناك من مجلّة متخصصة تجمع بين كل الباحثين في العلوم الاجتماعية على امتداد الأرض العربية. ولولا وجود بعض المجلات ذات الاهتمام الفكري الواسع لكان قد بقي العديد من المقالات في منازل مؤلفيها. وفي الباب نفسه، لا بد من الاشارة إلى مشكلة عدم توحيد المصطلحات. فكلمة problématique في الفرنسية، التي نحن في صددها، ترجمت بثلاث مفردات مختلفة (مشكلية واشكالية ومسألية). في هذا الخصوص ذكر عبدالله العروي في مقابلة مع احدى المجلات الفكرية اللبنانية هذا الموضوع، مشيراً إلى مساوىء الترجمة البيروتية كما سمّاها. والحقيقة هي أن المسؤولية لا تُلقى على بيروت المترجمة - فلو لم تكن موجودة بدورها النشر المائتين وخمسين لما كانت هذه المفاهيم والكلمات الحديثة قد وصلت إلى القارىء العربي - بل على ظاهرة غياب هيئة رسمية أو شبه رسمية تهتم بمعالجة هذا الموضوع بشكل مستمر.

ثالثاً: العائق الاجتماعي:

قليلون هم الباحثون الاجتماعيون العرب الذين يجرون عملية القطع السوسيولوجي على صعيد حياتهم اليومية. فالمؤسسات التي يعملون فيها (غالباً الجامعات) لا تشجّعهم على الإقدام على هذه الخطوة. فالذهنية السائدة هي الذهنية المحافِظة المعمّمة. واختيار موضوع الابحاث يخضع لهذا التصنيف المسبق والخفي في الوقت نفسه. فالباحث في البلدان العربية يصنّف، عُرفاً، المواضيع إلى مواضيع حساسة ومواضيع عامة غير حساسة. هذا العُرْف - غير المُعلن، له دور فعّال على صعيد الانتاج السوسيولوجي في البلدان العربية.

من هذه المواضيع الحساسة نذكر، على سبيل المثال، المرأة. فهي نصف المجتمع في الواقع المعاش، ولكنها ليست نصف المواضيع في الابحاث الاجتماعية العربية. كذلك فإن الدين والجماعات الدينية ودورها الفعلي في الحياة الاجتماعية العربية ليس حقلاً قابلاً للدراسة، في ضوء العُرف الذي ذكرنا. وهذا ما يترك جانباً، ميداناً واسعاً وحيوياً جداً في الحياة الاجتماعية والسياسية العربية. ثم ان الباحث الاجتماعي يفضّل عدم الخوض في ما يسّميه البعض حقول الالغام الاجتماعية.

ومن هذا الموقف المستسلم ومن هذه الاستقالة الصامتة والمُعمّمة تنبع المعالجات الهامشية لواقعنا الاجتماعي. لدرجة أن مطالعة بعض الروايات العربية الناجحة لميخائيل نعيمة أو نجيب محفوظ أو غسان كنفاني أو مشاهدة بعض الأفلام العربية الناجحة ليوسف شاهين، تعطينا فكرة أوسع عما يجري في الواقع الاجتماعي من الأبحاث والدراسات الاجتماعية. لماذا؟

ليس السبب في أن العلوم الاجتماعية غير قادرة على إحداث عندنا ما أحدثته في الغرب، بل هو في أننا لم نفكّر في تحويلها إلى أداة كاملة، على جميع الصعد، للتنقيب في المجال الاجتماعي. انها أداة منقوصة الصلاحيات ومنقوصة الفاعلية ومنقوصة الاستراتيجية. وللعنصر الذاتي إسهام كبير في تحجيمها، مع الأسف. فهي موجودة للوجاهة الاكاديمية وليس للمشاركة الفعالة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية العامة.

مكوّنات أسطورة بدائية معينة. لكنه لا يستطيع الدخول إلى صميم الأسطورة لأن الذهنية التي ينطلق منها هي ذهنية مختلفة، في جوهرها، عن الذهنية التي ابتكرت الاسطورة. جلّ ما يحدث هو نقل لهذه الأسطورة دون فهم مضمونها الحقيقي. فما توحي به الاسطورة البدائية لا يلتقطه الفكر الوضعي بل تلتقطه الذهنية البدائية. من هنا يتحفّظ منهجياً ليفي - بروهل، بجرأة ملفتة للانتباه، على كل ما توصّل إليه الباحثون الغربيون في تحاليلهم.

إلّا أن خطورة تحليل ليفي - بروهل هي في انه يقع في فخ اللعبة العنصرية، بالنسبة لبعض نقّاده.

يجب ألا ننسى، قبل كل شيء، ان ليفي - بروهل ألّف كتابه في العشرينات من هذا القرن أي في حقبة زمنية كانت انكلترا وفرنسا وألمانيا وهولندا وبلجيكا واسبانيا والبرتغال تستعمر ثلثي المعمورة. في هذه الحقبة بالذات كان تصور الكون السائد يقول بأن المستعمرات جزء لا يتجزأ من البلد المستعمر وبات هذا الامتداد الاستعماري طبيعياً ولمصلحة الطرفين. والبعض كان يذهب أبعد من ذلك بالقول إن الاستعمار هو لمصلحة البلدان المستعمَرة أكثر مما هو لمصلحة البلدان المستعمِرة.

ويبدو أن ليفي - بروهل كان قد سلّم أمام هذا الواقع فلجأ الى استعمال المفردات الرائجة في حينه. يتكلم مثلاً عن المجتمعات السفلى وهو يقصد بها المجتمعات التي لم تعرف الكتابة والصناعة. وهذا الأمر ملفت للانتباه حيث انه في مؤلفه المذكور يبرز باستمرار روحاً نقدية ويعيد طرح البديهيات (نقض مفهوم العموميّة مثلاً). فلِمَ لم ينقض ليفي - بروهل عبارة المجتمعات السفلى وينبذها من مفرداته؟ ما هو أكيد ان السبب ليس تقصير المؤلف. بل يتضح لنا أن ليفي - بروهل كان مقتنعاً بصحة الطرح العنصري.

2 - ثوابت الوظائف الذهنية عند البدائيين:

ينطلق مؤلف **الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى** من الفكرة الآتية: «ان الحياة الذهنية للفرد في هذه المجتمعات (المجتمعات السفلى) مكيفة اجتماعياً بشكل قوي جداً» (بروهل،**المرجع نفسه**، ص 112). فنمط الحياة الذي يغلب عليه طابع المشاركة هو العنصر المكيّف الأول حيث ان جميع تفاصيل حياة الفرد تخضع لرأي وتقويم المجموعة.

تطول المشاركة في المجتمعات البدائية، حسب ليفي - بروهل، المشاعر وعمليات التفكير في آن معاً. فالمشاركة شاملة ولا تسمح بأي تجاوز لها في جميع المجالات. ان جميع الرّحالة الانثروبولوجيين الغربيين كانوا يركّزون قبل ليفي - بروهل، على الناحية الأولى من الموضوع، مشيرين في تحاليلهم إلى أهمية وحدة المشاعر في الاحتفالات الجماعية عند البدائيين. لكن الجديد لدى ليفي - بروهل هو أنه وسّع من أفق هذه المشاركة معتبراً إياها منبع جميع المشاعر والعمليات الذهنية التي يقوم بها الفرد في المجتمع البدائي.

إن التصورات الجماعية تخضع، في نظره، في المجتمع البدائي، من حيث تكوينها لعمليات ذهنية تختلف عن نسبياتها في المجتمع المتطور. فبالرغم من ان شكلها يوحي بالوحدة (الأسطورة عند الأوروبي والميثولوجيا عند الأفريقي أو الأسيوي) يبقى أن كلا من هذين التصورين الجماعيين ينطلق من عمليات ذهنية مختلفة ويلعب أدواراً اجتماعية ونفسية مختلفة.

ويضيف أن البدائي لا يستطيع الفصل بين تصوراته الخاصة وبين تصوراته الجماعية. ذلك أن جميع تصوراته يغلب عليها الطابع الجماعي وتنبع من روح المشاركة القوية جداً والتي تهيمن بشكل مطلق على مشاعره وعلى وظائفه الذهنية. في حين ان الفرد في الغرب يستطيع بكل سهولة فصل تصوراته الخاصة عن التصورات الجماعية، حسب ليفي - بروهل، وبالتالي إقامة حدود بين هذا المجال وذاك.

يذهب ليفي - بروهل إلى أبعد من ذلك ويقول إن العمليات الحسية نفسها التي نظن بفرديتها المطلقة تخضع عند البدائي لتقويم اجتماعي قوي.

هذا ما يؤدي إلى فقدان عنصر المناقضة البدائية. فطالما أن التصورات الفردية لا تختلف عن التصورات الجماعية فلا مجال لعنصر المناقضة الذي يميّز الذهنية الوضعيّة. كل المشاعر والمفاهيم والتصورات والتقويمات موحّدة ومشتركة ومفروضة على الجميع بنفس الحدّة.

يخضع أيضاً المنطق لقوة المشاركة المطلقة. فهو واحد وموحّد ولا مجال فيه لعمليات مناقضة. يقول ليفي - بروهل في هذا المجال: «إن القبمنطقية والمنطق لا يتنضّدان، في ذهنية المجتمعات السفلى، كالماء والزيت في الوعاء الواحد، بل يتداخلان» (**المرجع السابق**، ص 113). لا يتنضّدان كما هو الحال في الذهنية الوضعية التي تميّز بين الموقف المنطقي والموقف القبمنطقي.

ميزة الذهنية البدائية، في نظر ليفي - بروهل، انها تتجنّب التحليل. جميع عمليات الفكر فيها هي عمليات شمولية. في حين ان الذهنية الوضعية، وان كانت تقبل بالشمولية، فهي لا تصل إليها سوى في أعقاب عمليات تحليل جزئية متعددة. أما

القبمنطقية، وذلك، وبالتالي، ما يجعلنا نلتقط بصعوبة معاني هذه الذهنية» **(المرجع نفسه، ص 123)**.

تقترن إذن الذهنية الوضعية، في رأي ليڤي - بروهل، بالقدرة على التجريد لقِلّة لجوئها إلى الذاكرة ولكثرة لجوئها إلى التحليل. أما الذهنية البدائية فتقترن بعدم القدرة على التجريد بسبب الدور، الأساسي جداً، الذي تلعبه الذاكرة فيها.

واستحالة التجريد هذه التي تميّز المجتمعات السفلى تضع حواجز أمام العمليات الذهنية بأسرها. فوظيفة الذهن موجهة نحو تكديس التصورات الجماعية بأدق تفاصيلها، مما يرهق طاقات هذا الذهن فتبرز عند الفرد ملامح الكسل الذهني. فالبدائي قادر على حفظ أساطير طويلة جداً يرويها على أهله وأصحابه على امتداد أربع أو خمس سهرات متواصلة لكنه يصاب بالإعياء إذا ما طُلب منه القيام بجهد حسابي معين أو بعملية تحليل مبسّطة. وفي هذا الإعياء عبرة. حيث إن ذهنه مليء بتفاصيل لا تحصى ولا تعدّ يعمل البدائي باستمرار على المحافظة على دقتها. فإدخال ذهنه في عمليات غير عملية الحفظ شيء يرهقه، لكونه يفترض تهيئة الذهن المسبقة لوظائف غير الوظيفة التي أعدّ لها منذ صغره.

أما الذهنية الوضعية فلا تضارب فيها بين وظيفة الحفظ ووظيفة التجريد. فالذاكرة هي ذاكرة لمفاهيم مجردة وليست لتصورات مفصّلة. ان وظيفة الحفظ في المجتمع الذي يسوده الفكر الوضعي هي نفسها في الذهنية البدائية، لكنها تتميّز بنوعية محفوظاتها. يحفظ الذهن الوضعي خلاصات تحليل التصورات العامة على شكل مفاهيم مجردة، بعد أن تكون قد شُحِّلت من تفاصيلها وبعدما يكون قد استُخْرِجَ جوهرها. ان الذاكرة المنطقية، الوضعية، لا تُتعب نفسها بحفظ تصورات جماعية تتكرر وفيها نفس العبرة أو نفس القانون الأساسي، انها تحفظ ما يكون قد قُضم وهُضم من قبل المنطق. لا تبتلع ابتلاعاً جميع التفاصيل التي تردها. انها ذاكرة تعتمد الاختيار. من هنا إمكانية التجريد المتزايدة في الفكر الوضعي. فمن التصور الجماعي ننتقل إلى المفهوم ومن المفهوم المجرّد الى سلسلة المفاهيم المترابطة ومنها إلى القانون ومن انسجام عدة قوانين تخص ظاهرة واحدة إلى النظريّة.

إن الذهنية القبمنطقية البدائية، لا تعرف النظرية لأنها لا تعرف القانون ولأنها لا تعمل على استخراج المفاهيم الأساسية من تصوراتها الجماعية. فالذاكرة عند البدائي غول يبتلع كمية من التفاصيل والتصورات دون الاكتراث بالنوعية. فهذه مشيئة البنية الاجتماعية السائدة التي ترى في الماضي المثال الأوحد للتجارب والتي ترى في الذاكرة قلعة يتم المدافعة انطلاقاً منها عن هذا الماضي. يجب أن تقتصر وظيفة الحفظ على الكمّ كي لا يُفسح المجال أمام تعديل التصورات الجماعية الموروثة عن الماضي وانسجاماً مع البنية الاجتماعية التقليدية.

ومن عدم القدرة على التجريد التي تميّز الذهنية البدائية ينتقل ليڤي - بروهل إلى عدم القدرة على التصنيف. فالفكر الوضعي يصنّف المفاهيم عن طريق العمليات نفسها التي يلجأ إليها من أجل تشكيل هذه المفاهيم. هناك انسجام بين عملية وضع المفاهيم وبين تصنيفها. وذلك شيء أساسي حيث ان المفاهيم لا تشكل وحدة متساوية، وبالتالي لا يمكن تكديسها بشكل أفقي. على الذهن أن يصنف هذه المفاهيم ويوزعها على بنية متماسكة تعطي فيها الأهمية الأولى للمفاهيم العامة، وانطلاقاً منها تصنّف المفاهيم الأقل أهمية. فإذا ما تراكمت المفاهيم دون تصنيف لا يمكن الاستفادة منها في ما بعد. تصنيف المفاهيم يجب أن يتم عن طريق العمليات نفسها التي حكمت استخراج المفاهيم من التصورات الجماعية لكي يكون منسجماً معها. فاستخراج المفهوم عملية تصنيف أولى ينبغي أن تتبعها عملية تصنيف على مستوى أرقى، وإلاّ تعطلت العملية الجدلية ككل. يفقد التجريد دوره إذا لم يتبعه تصنيف دقيق للمفاهيم التي استطاع استخراجها. من هذا المنطلق يغدو التصنيف العملية المكمّلة لعملية الاستخراج التي سبقته.

إن التصنيف النهائي يصبح بذلك نظام ترابط يقوم على ترتيب تسلسلي بين المفاهيم. فهذه المفاهيم تفسر بعضها بعضاً، كما أنها تفيد بعضها بعضاً بأبعاد جديدة كلما اقترنت بمفهوم أو بمفاهيم أخرى. وهذا الإغناء المتبادل بين المفاهيم هو ما ألمح اليه ابن خلدون عندما صرّح بأن معرفة شيء ما تؤهلنا لفهم سلسلة أشياء شبيهة، من حيث البنية، بهذا الشيء.

بما أن التجربة هي أساس تشكّل التصوّر الجماعي وبما أن المفاهيم تُستخرج من هذه التصورات فالواقع ماثل في ذهن الإنسان المنطقي. غير ان احتمالات التشويه تبقى واردة (لعدة أسباب منها النسيان الجزئي وعدم الدقة في النقل.. الخ) مما يدفع الإنسان المنطقي إلى تصحيح صيغة المفهوم أو موقعه. فالذهن المنطقي، الوضعي، منفتح على الواقع، يتفاعل معه باستمرار.

من هنا يعتبر ليڤي - بروهل ان الصحّة الموضوعية هي جوهر التصنيف. هي العنصر المتوّج للعملية بكاملها. ولم يزدهر، في رأيه، المنطق عند قدماء الاغريق إلا عندما بدأوا يعتبرون أن الصحة الموضوعية هي أساس العمليات المنطقية السليمة. فبوجود المقياس (الصحّة الموضوعية) توفّرت ظروف ازدهار القانون (التصنيف).

يلاحظ ليفي ـ بروهل ان الذهنية البدائية تفتقر لهذه القيمة الموضوعية التي يمكن التحقّق منها تجريبياً.

فالصفات الموضوعية للتجارب الانسانية هي جدّ ثانوية للبدائي. إن القيمة الوحيدة التي يمنحها لهذه التجارب، في نظر ليفي ـ بروهل، هي القيمة الروحانية.

إن افتقار الذهنية البدائية لهذا المقياس المثالي (القيمة الموضوعية التي يمكن التحقق منها) يفسّر عدم وجود عنصر التصنيف في هذه الذهنية. فالتصنيف عملية نسبية لا تتم إلاّ انطلاقاً من قيمة موضوعية تُفترض في المفاهيم والتصورات. ميزة الذهنية البدائية، حسب ليفي ـ بروهل انها تعترف اعترافاً كاملاً بالقيمة الروحانية ولا تعترف بالقيمة الموضوعية. وبما أن القيمة الموضوعية مقياسها مادي والقيمة الروحانية مقياسها غير مادي فلا إمكانية لإدخال القيمة الروحانية والقيمة الموضوعية في إطار عملية ذهنية واحدة لعدم انسجام العنصرين.

إن الذهنية البدائية تدور في فلك القيمة الروحانية. فهي القيمة الطاغية في المجتمع البدائي. وكل العمليات الذهنية تخضع لها بشكل مباشر أو غير مباشر. حتى ان القيمة الموضوعية نفسها تستخدم في سبيل تدعيم التفسير الروحاني، حيث لا يمكن للذهنية البدائية تحاشي وجود القيمة الموضوعية ـ فالواقع يفرضها على المجتمع ـ فتعمل على هضم هذه القيمة. وذلك ما يؤدي إلى عدم الاعتراف بها كقيمة مستقلة.

هذا ما يعقّد «عملية التصنيف البدائية»، في نظر ليفي ـ بروهل، فعوضاً عن التصنيف الواحد يصبح لديه تصنيفان. فالتصنيف الروحاني له خصوصياته والتصنيف الموضوعي له أيضاً خصوصياته. وتشابك هذه الخصوصيات في إطار تصورات واحدة يجعلها شديدة التعقيد. ولا يمكن للإنسان المنطقي وللفكر الغربي الوضعي القفز المستمر بين سجلّ القيمة الموضوعية، سجل الواقع، وسجلّ القيمة الروحانية، سجلّ التصورات الغيبيّة. وبهذه الطريقة يفقد التصنيف قيمته المنطقية ليصبح تشابكاً لا متناهياً لتصورات واردة من مختلف الآفاق.

من هنا أيضاً العجز الموضوعي الذي يقع فيه الإنسان الوضعي عند احتكاكه بالتصورات الخاصة بالمجتمعات البدائية. فقانونها يتضمن قانونين وتصنيفها يتضمن تصنيفين وكلاهما متشابكان.

يعود ذلك، حسب ليفي ـ بروهل، إلى أن هذه التصورات خاضعة لقانون المشاركة الاجتماعية القوي جداً في المجتمعات البدائية. ان الفصل بين القيمة الروحانية والقيمة الموضوعية يعني امكانية طغيان القيمة الموضوعية على القيمة الروحانية. وبما أن السلطة الاجتماعية تقوم على أساس موافقة القوى الروحانية (الألهة، الطوطم الخ) على الواقع القائم، في المجتمعات البدائية فلا مجال لإضعاف القيمة الروحانية. فهي أساس الملك وجوهر السلطة. من هنا أيضاً هذه العلاقة الوطيدة، عند البدائيين، بين العناصر الموضوعية والعناصر الاجتماعية فالقمح لا يعني فقط القمح بل يعني أيضاً الحياة. وريش طائر معيّن لا يعني ريش هذا الطائر بل يعني قدرة باطنية معينة. فالحيوانات والنباتات والنجوم والاتجاهات الجغرافية والألوان والأشياء المادية وثيقة الارتباط بالحياة الاجتماعية عند البدائي. فاستعمال الشجرة الفلانية، في إحدى القبائل، هو امتياز لطبقة معينة من أفراد القبيلة. وطوطم الشمس كان رمزاً للمرأة مثلاً في قبيلة الأرونتا الهندية (في أميركا الشمالية). ولم يكن يُسمح لأفراد هذه القبيلة بالزواج سوى من قبيلة أخرى يرمز الطوطم فيها إلى الرجل (ذلك بصرف النظر عن التصنيف الطبيعي ذكر ـ أنثى). ففي القبيلة الأولى الرجال والنساء، يعتبرون نساء وفي القبيلة الثانية الرجال والنساء رجالاً. والزواج ـ أي العملية الاجتماعية ـ كان يتم انطلاقاً من هذه الفرضية ومن هذا التصنيف الروحاني.

لذلك يصرح ليفي ـ بروهل: يمكننا القول بأن الذهنية البدائية تأبى التموضع، بل تحاول باستمرار الانتقال من سجلّ الى سجل من خلال علاقات دقيقة، غير خاضعة للمنطق. يرفض البدائي توضيع الطبيعة. يعمل على مدّ شبكة علاقات واسعة بينه وبينها وبين عالم الغيب.

وهذا ما يدفعه إلى الخلاصة التالية: «إذا كانت ميزة الفكر المنطقي أنه لا يقبل التناقض ويناضل من أجل القضاء على هذا التناقض عندما يدرك وجوده، فميزة الذهنية القبمنطقية والروحانية هي في انها لا تبالي بهذه الضرورة المنطقية. لا تريد الذهنية البدائية الالتزام بالتناقض ولكنها لا تعمل بتاتاً على التهرّب منه. وحتى مجاورتها لنظام مفاهيم منظمة حسب الأسس المنطقية بشكل دقيق لا يؤثر عليها سوى القليل القليل». ثم يضيف «لذلك لن يكون الفكر المنطقي أبداً الوريث العام للذهنية القبمنطقية» (المرجع السابق، ص 451).

تأتي خلاصة ليفي ـ بروهل على الشكل التالي: ان الفكر المنطقي يشكّل فكراً. أما الذهنية القبمنطية فلا تشكّل فكراً بل تبقى مجرد ذهنية. والعناصر المكوّنة للأولى تختلف جوهرياً عن العناصر المكونة للثانية. ففي حين ان التصورات الجماعية عند البدائي تتميز بطابعها الكمّي، فإن مفاهيم الانسان

متهمة إيّاه باعتراض مسيرة المعرفة في ذهنية المجتمع البدائي ومدّعية بأنه سبب عدم موضوعية هذه المعرفة. من نقضه لنقد ليفي - بروهل يعمد دوركهايم إلى طرح أسس جديدة لقضية الموضوعيّة في المعرفة. ويتساءل هل أن سيطرة العنصر الاجتماعي على معرفة ما يفقدها موضوعيتها؟ ويجيب: كلا. والسبب هو في ان للموضوعية أساساً اجتماعياً. انبثقت الموضوعية من الحياة الاجتماعية وأصبحت بعدها مفهوماً. لكن كونها مفهوماً لا ينفي عنها طابعها الاجتماعي. لذا فتحليل ليفي - بروهل الذي يرى معوّقات الموضوعية في الحياة الاجتماعية مغلوط من الأساس، في نظر دوركهايم، الذي يرى ان الموضوعية هي في الانسجام مع الحياة الاجتماعية القائمة. وبالتالي ان مفهوم الموضوعية هو مفهوم يخضع للنسبيّة الاجتماعية. ليس هناك من موضوعية واحدة وموحّدة. بل الموضوعية هي في حالة نموّ مستمر، ترتبط في أصنافها المختلفة بما وصلت إليه المسيرة الاجتماعية العامة. فكما أن المجتمع موجود في إطار أكبر هو الطبيعة والكون، ولا يمكن فصل ما يدور في المجتمع عمّا يجري في الطبيعة والكون، كذلك المعرفة فهي موجودة في المجتمع ولا تنفصل عنه لا في عناصرها ولا في مقاييسها (ومنها الموضوعيّة). فالمعرفة ليست شيئاً بحدّ ذاته بل هي معرفة اجتماعية وبشرية. فالموضوعية في المعرفة هي أيضاً اجتماعية وبشريّة.

هنا أيضاً نلاحظ استعمال دوركهايم للمنطق الجدلي، بينما ليفي - بروهل يلجأ إلى الصور الجامدة والتي تتسم بالطابع الإطلاقي لعدم خضوعها - (كما يلاحظه دوركهايم) - لعنصر النسبيّة. يعتبر دوركهايم ان النظرية التجريبية الصرف لا توصل الباحث إلّا إلى مواقف جامدة يفضل عليها العقلانية التي تأخذ بعين الاعتبار خلاصات التجريبيين ولكنها تضعها على محك الجدلية، فتتوصل بذلك إلى استخراج معانٍ أعمق من المفاهيم التي تتضمن باستمرار، أبعاداً غير مادية وغير قابلة للكشف عن طريق الوسائل التجريبية، والتي لا يتلمّس وجودها سوى التحليل العقلاني.

يقول في هذا المجال: «إن المجتمع هو واقع نوعي محدّد، وليس امبراطورية في إطار امبراطورية أخرى. انه جزء من الطبيعة وهو أسمى تعبير فيها. العالم الاجتماعي هو عالم طبيعي، لا يتميّز سوى بتعقيده الكبير. والحال انه من المستحيل أن تختلف جذرياً الطبيعة عن ذاتها، في أرقى عناصرها، هنا وهناك. العلاقات الأساسية القائمة بين الأشياء لا يمكنها الاختلاف الجوهري بحسب العوالم...

انها تظهر في المجتمع بشكل جلي أكثر، لكن المجتمع لا ينفرد في هذه الخصوصية. تسمح لنا المفاهيم التي ابْتُكِرت انطلاقاً من موضوعات اجتماعية، أن نفكّر بها أشياء من طبيعة أخرى. لذلك يجب ألا نستنتج أن فكرة الزمان والمكان والنوع والسبب والشخصية هي خالية من أي قيمة موضوعية، لمجرد كونها مبنية انطلاقاً من عناصر اجتماعية.

يتخطّى بذلك دوركهايم عقبتي الطرح القبْلي والتحليل التجريبي الجامد. فالطرح السلفي يقوم على افتراضات اطلاقية تشاد انطلاقاً من معادلات، في غالبيتها، روحانية. الطرح السلفي، الموروث عن الفلسفة الاغريقية القديمة وعن الفكر المسيحي في أوروبا هو طرح مثالي لا يأخذ بعين الاعتبار سوى ما يجري في عالم الأفكار.

أما الطرح التجريبي، والذي تجلّى إلى حد كبير في الفكر الوضعي في أوروبا، فهو لا يعترف بغير ما توحي به تجارب الواقع. فهو غير مثالي، بل مادي النهج، مبني على التجارب لا على الأفكار.

يعتبر إميل دوركهايم أن المخرج لمأزق كلا الطرحين هو الطرح العقلاني.

فبالعودة إلى العقلانية يمكننا استخلاص ما وصل إليه الطرح السلفي والطرح التجريبي معاً دون الالتزام بأي من الموقفين عند تعارضهما. العقلانية إذن، بالنسبة لدوركهايم، النهج الثالث الذي من خلاله نتخطى الواقع والأفكار معاً للوصول إلى خلاصة جدلية تدمج عناصر الواقع وعناصر الأفكار في إطار خلاصة توحيدية فلسفية شاملة. هي، إذا شئنا، التطبيق العملي لقانون الجدلية الهيغلية على الصعيد النظري العام. فلا الأفكار بحدّ ذاتها باطلة ولا تجارب الواقع هي وحدها الموضوعية، بل الخلاصة هي في نهج ثالث جديد حيث يتجدد مفهوم الموضوعية وتحتك الأفكار بالواقع.

ينطلق النهج العقلاني الذي يطرحه دوركهايم في مجال المعرفة (والذي سبق لهيغل ان طرحه في ميادين أخرى) من ان الوحدة تسود الكائن الاجتماعي، وبالتالي تسود منجزاته. فالإنسان كائن اجتماعي. هو أسمى تعابير الطبيعة ولكنه يبقى وليدها ولا يعيش سوى فيها. فهو فكر ومادة. ولا يمكن الاحاطة به إلّا بالأخذ بعين الاعتبار هذين العنصرين. لذا يتوجّب على الباحث ان يكون عقلانياً، أي قبليّاً وتجريبياً في آن معاً. ففي ضوء التفسير العقلاني للتجارب الاجتماعية يصل دوركهايم إلى نظرية في المعرفة جديدة سمتها الأساسية الانفتاح.

3 ـ الفكر الديني كخلاصة لتجارب الانسانية:

يقول دوركهايم: «إن المبادىء الأساسية للمنطق العلمي هي من أصل ديني» ويضيف «ان الفكر العلمي ليس سوى الشكل المتقدّم للفكر الديني (دوركهايم، المرجع نفسه. ص 613). فالفكر الديني هو، في نظر دوركهايم، منطلق التجارب المعرفية برمّتها. تبلورت في إطار هذا الفكر المفاهيم الأساسية التي لجأ إليها الانسان في المراحل التي تلت العصور الأولى للبشرية.

يذكر دوركهايم من هذه المفاهيم مفهوم الزمان. فلولا هذا المفهوم لما حدث أي تغيير في الفكر البشري حيث انه يفسح المجال أمام المقارنات، بتجزئته للوقت. فلو كان الوقت سطحياً ومتشابهاً في جميع عناصره لما وجدت هناك إمكانية لضبط المعرفة. هل يمكننا تصوّر مفهوم للزمان لا يقطّع الوقت ويحصره في ساعات وأيام وأسابيع وأشهر وسنوات؟ كلا. فعقلنة الزمان أساسية إذ لا حياة اجتماعية من دون هذه العملية. فالوقت، في نظر دوركهايم ليس وقتي أو وقتك، بل هو وقت مجزأ على أساس موضعة المجتمع له. فالزمان هو هذا الوقت الجماعي الذي على أساسه نعمل ونأكل ونشرب وننام. بالتالي فالزمان لم يكن، في يوم من الأيام شيئاً فردياً، بل هو بالضرورة شيء جماعي. وإنما الوقت وقت تستوحي محطّاته من الحياة الاجتماعية. والتجزئة هذه انطلقت، في الأساس، من الطابع الدوري للأعياد الدينية. فالروزنامة الأولى للبشرية هي روزنامة الطقوس والأعياد والاحتفالات الدينية المختلفة. والجدير بالذكر ان هذه الروزنامة التي كانت تؤمن انتظام الشعائر الدينية كانت تضبط وتعبّر عن سير وانتظام عمل المجموعة ككل.

ما يصحّ بالنسبة لمفهوم الزمان يصحّ أيضاً، في نظر دوركهايم، بالنسبة لمفهوم المكان. فالمكان أيضاً ليس ذلك العنصر الموحّد والذي لا حدود له. وتلمّس المكان كوحدة يمكن تجزئتها هو ثمرة عملية حسّية معقلنة. حيث انه لا بد من فواصل نابعة من تصورات جماعية معينة يضبط ويحصر على أساسها الشمال والجنوب والشرق والغرب، واليمين واليسار، والأعلى والأسفل. فالمكان مفهوم، كالزمان، جماعي الجوهر. لا يوجد بحد ذاته. بل يعود تحديد عناصره الأساسية إلى الحياة الاجتماعية وإلى التصورات الجماعية، لكن، من أين له هذه التقسيمات؟ فهو، بحد ذاته، لا يعرف اليمين أو اليسار، أو الأسفل أو الأعلى. ويجيب دوركهايم أن سبب كل ذلك يعود إلى شحنات عاطفية مختلفة ارتبطت بهذه التقسيمات الذهنية. تبنّى عدد من الناس هذه الشحنات العاطفية فتوحدّت في تصور معين وتكرس وجودها الاجتماعي. فالمكان مفهوم اجتماعي في جوهره وللفكر الديني دور أساسي في تكريسه على الشكل الذي نعرف. فلولا التصورات الجماعية لما نشأ مفهوم المكان ولولا الدّين لما تبلورت هذه التصورات.

بعد تأكيده ارتباط مفهوم المكان والزمان بالفكر الديني ينتقل دوركهايم إلى تأكيد ارتباط مفهوم الطبقات الاجتماعية بالفكر الديني. يقول في هذا المضمار انه لا إمكانية لوجود مجتمع سوى بتوزيع عناصره الانسانية إلى مجموعات مختلفة. تخضع إلى تصنيف يفصلها عن بعضها. إن مفهوم المجتمع يفترض وعياً للفروقات الأساسية القائمة بين هذه المجموعات.

وميزة هذا الوعي أنه يقوم على أساس ارتباطه بمفهومي الزمان والمكان. فالمجموعة البشرية (أ) تختلف عن المجموعة البشرية (ب) لتمايزها مكانياً وزمانياً عنها. فتصورها لما هو موقعها من المكان والزمان الجماعيين واستيعاب المجموعات البشرية الأخرى لهذا التصور يحدث امكانية الفصل بينها، بشكل نظري وعملي معاً. يجب أن يكون المكان مقسّماً ومميّزاً وموجّهاً وان تكون هذه الافتراضات معروفة ومقبولة من الجميع كي تبرز إمكانية وجود الطبقة. ينبغي كذلك ان يكون الزمان معكوساً في أذهان الجميع بنفس الشكل كي يتم الاتفاق على توزيع المكان ويتم الاتفاق على مواقع بشرية من هذا المكان. لذلك فالمكان الاجتماعي وثيق الارتباط بالزمان الاجتماعي الذي هو بدوره وثيق الارتباط بالطبقات الاجتماعية التي تولّدت من تمفصل المجموعات البشرية ومصالحها على المفهومين الأولين. لقد ساهم الفكر الديني في ارساء مفهوم المجتمع بتأكيده على تمايز المجموعات البشرية وعلى تمايز وظائفها وأدوارها في الحياة الجماعية.

ينتقل بعدها دوركهايم إلى استخراج ميزة ذهنية أساسية من المفاهيم الموحّدة والتصورات الجماعية المكرسّة من قبل الفكر الديني، هي السببيّة. فالتصورات المشتركة والمفاهيم التي تعني نفس الشيء بالنسبة للجميع لا يمكنها الوجود في غياب أفق منطقي لها. ويتجسّد هذا الأفق في السببيّة. فهي العنصر الجامع لكافة المشاركين في التصوّر الجماعي. فالتصور الجماعي هو وسيلة ذهنية من أجل فهم وضبط الواقع. غير ان الوسيلة لا تقوم بدون وجود الهدف. أما هدفها، في نظر دوركهايم، فهو السببيّة الجماعية.

يؤكد بالتالي دوركهايم الطابع الجماعي للسببيّة، كما أنه

نظرة حديثة. فالمضمون يؤثر على الشكل تماماً كما أن الشكل يؤثر في المضمون، وذلك جدلياً، أي دون أولويات أو درجات. فالثقافة، بالنسبة له، هي مجموعة معاني، ومؤسسات تنقل هذه المعاني.

أما الاطار الذي يتم فيه صهر هذه العناصر فهو التفاعل المتبادل بين البشر، أي إطار العلاقات الاجتماعية. فالثقافة هي، قبل كل شيء، حدث اجتماعي.

غير أن ما يلفت انتباهنا في هذا التعريف هو نزعته الأخلاقية (وستتضح هذه النزعة في تحليل سوروكين كلما تقدّمنا في تحليل طروحاته). فهو يعتبر ان الثقافة تكمن أساساً في المعاني وهو بذلك يبتعد نسبياً عن كلمة الأفكار ويفضّل استعمال كلمة توحي بالمضامين المبطّنة في الأفكار. تنكشف هذه النزعة، بشكل أوضح، عندما نطالع الكلمات التي تلي المعاني: ان الثقافة هي مجموعة معاني وقيم ومقاييس. فالقيم والمقاييس تنبثق عن مثال أعلى يحدّدها.

لذلك ينبغي عدم التوقّف عند رفض سوروكين لثنائية الشكل والمضمون وإطلاق صفة الحداثة على تحاليله لمجرد ذلك. فالمطالعة الدقيقة لتعريفه الكامل سرعان ما تكشف لنا حدود هذه الحداثة، فهي مثالية. فكلمة معاني كلمة مبهمة، أما كلمة قيم فهي ترتبط بخلفية الفكر الروحاني والمقاييس ليست سوى الحدود التي تسمح بها هذه القيم. وهذا ما يذكّرنا، إلى حدّ ما، بتحاليل إميل دوركهايم في المجال الاجتماعي. فالتحليل يشكّل بالنسبة للاثنين منطلقاً لطرح تصور معيّن للكون تطغى عليه النزعة الأخلاقية، إذ يمكننا تلمّسها بين السطور في المفاهيم الأساسية التي يبنيان عليها الطرح العام للموضوع الذي يشغلهما.

إن مشروع بيتيريم سوروكين في علم اجتماع المعرفة يختلف نوعياً عن مشاريع كل الذين سبقوه. ففي حين أن ليفي ـ بروهل مثلاً يحاول أن يفسر تشكّل المفاهيم وتبلور المنطق أو عدم تبلوره من خلال العودة إلى قواعد الحياة الاجتماعية، لا يلجأ، من جهته، سوروكين إلى الواقع الاجتماعي سوى لتثبيت الفرضية القائلة بأن المتغيّر الثقافي يتمتع بالاستقلالية.

إلّا أن طرح سوروكين يختلف عن طرح المثاليين التقليديين (أولئك الذين انتقدهم ماركس لطرحهم صورة معكوسة عن الواقع). فالمثالي الكلاسيكي يفصل عالم الأفكار عن الواقع، معتبراً أن وعي الإنسان له منطلقات تختلف نوعياً عن منطلقات الواقع المادي. سوروكين لا يقول ذلك ولا يكرر، بالتالي، ما قاله المثاليون. ما يؤكد عليه هو أن مصدر الأفكار، وان كان في الأساس مصدراً اجتماعياً واقتصادياً، قد اكتسب مع الوقت استقلالية كاملة. فالثقافة لها ديناميكيتها الخاصة، دون أن يعني ذلك أنها تعود بنشأتها في الأساس إلى عالم أفكار وهمي. إن الثقافة التي يعتبر سوروكين انها زبدة الأفكار بدأت مسيرتها الأولى في أذهان البشر اعتباراً من واقع اجتماعي كان السبب الاساسي في وجودها.

غير ان الثقافة، بتفاعلها الداخلي استطاعت أن تكتسب ديناميكية سيّرتها، في ما بعد، على طريق مستقلة بالنسبة للواقع المعاش.

لذلك يمكننا القول بأن سوروكين يتميّز بتناقض طريف. إذ هو يرفض الانطلاق كالمثاليين الكلاسيكيين، من استقلالية الوعي بالنسبة للواقع، بل يؤكد على الأسس الاجتماعية لهذه الانطلاقة. لكنه سرعان ما يعتبر ان الهرولة السريعة للثقافة تمكّنها، بعد فترة، من الاقلاع والطيران بدافع ديناميكيتها الداخلية. فيعود بذلك إلى الطرح المثالي معتبراً أن عالم الأفكار مستقل عن الواقع. هذا ما دفع بعض نقّاده إلى اعتباره نموذجاً للمثالي الحديث: فهو لا يستطيع نفي ما توصّلت إليه مسيرة الفكر الاجتماعي (لذلك فهو يتظاهر بالانطلاق من الموقف المادي) لكنه سرعان ما يلجأ إلى مفهوم الديناميكية يعيد به تحليله إلى أحضان الفكر المثالي.

يأبى سوروكين استعمال كلمة جدلي مكتفياً بكلمة ديناميكي. غير انه لا يفسّر النقلات النوعية التي يعرفها الفكر البشري إلّا بشكل سطحي وأفقي. فالثقافة تجد في نفسها ما يطورها ولا تجد في الواقع الموضوعي العنصر النقيض الذي يوفّر المسيرة الحلزونية عبر العمليات الجدلية المتتالية. الثقافة تكفي ذاتها بذاتها، حسب سوروكين. وهي تجد في نفسها لا في الواقع، ما يدفعها باتجاه تطورها.

2 ـ قانون الدمج:

يلجأ سوروكين، في مستهل عرضه النظري، إلى ما يطلق عليه اسم قانون الدمج. فهو أهم القوانين التي ترعى حياة الثقافة، في نظره. فالثقافة تقوم أساساً على دمج التجارب الثقافية. أول شكل من أشكال الدمج الثقافي، حسب سوروكين، هو الدمج المكاني أو الدمج الميكانيكي. يحصل هذا الدمج عندما تتواجد، جنباً إلى جنب، عناصر ثقافية مختلفة، تجمع فيما بينها وحدة مكان اجتماعي أو فيزيائي. لا يربط بين هذه العناصر الثقافية سوى التواجد المكاني أو الميكانيكي الموحّد.

يحصل ذلك، حسب سوروكين، عندما نضع عموداً نُحِتَ

على الطريقة الاغريقية القديمة على باب كاراج لتصليح السيارات يتميّز بسقفه المسطح وبافتقاره لأي ذوق في الهندسة المعمارية. يمثّل العمود وجهاً من وجوه الثقافة الاغريقية القديمة ويمثّل الكاراج وفن عمارته المبتذل وجهاً من وجوه الثقافة المعاصرة. لكن دمج هذين العنصرين في إطار وحدة مكانية لا يكفي من أجل التوصّل الى استخراج قيمة ثقافية مميزة، تكون خلاصة العنصرين. لا ينتج، إذن، عن الدمج المكاني تجربة غنية بتعابيرها الثقافية. فالقيَم الثقافية لا تتفاعل بمجرد تواجدها مع بعضها في نفس الحيّز المكاني. تدمج العين مثلاً، العمود الاغريقي والسقف المسطّح، لكنها لا تستطيع استخلاص عبرة ثقافية تذكر من هذه التجربة. فتواجد العنصرين المذكورين متجانس مكانياً ولكنه غير متجانس زمنياً أو ثقافياً.

لذا، فالدمج الثقافي الذي يقتصر على العناصر المكانية لا يكفي غرضه من حيث انه يؤدي إلى افتعال عملية غير مكتملة الخطوات والمراحل. لا يؤدي هذا الدمج الميكانيكي إلى تكوين ديناميكية ثقافية تدفع العنصرين المذكورين باتجاه حركة ما. بل إن نتيجة هذا الدمج هو الجمود. يبقى كل عنصر من العناصر الثقافية في حالة جمود، لا يتفاعل مع العنصر الآخر، ولا يؤدي بالتالي تواجدهما إلى إحداث حركة ما نحو شيء ما في المستقبل. بل وأكثر من ذلك، ان العناصر الثقافية غير المتجانسة تفقد من معناها الثقافي ومن قيمتها عندما تُدمج مكانياً بشكل عشوائي. يفقد العمود الاغريقي الجميل معناه الثقافي حين نضعه في مكان يختلف عن بيئة هذا العمود الثقافية. ان الدمج المكاني لا يكفي من أجل توفير ديناميكية العناصر الثقافية المختلفة. بل ان الاكتفاء به يؤدي إلى تجميد الديناميكية الكامنة في العناصر الثقافية المختلفة وإلى تعطيل مفعولها الخلاّق، حيث انها تصبح عناصر فيزيائية بحتة، لا معنى ثقافياً مميزاً لها. ان الدمج المكاني هو، بالتالي، أقرب الى الالتقاء المكاني والتجاور منه إلى الدمج الذي نتصوره للوهلة الأولى.

ثم ينتقل سوروكين من الدمج المكاني الى دمج من نوع أرقى هو الدمج الجغرافي. فميزة هذا الأخير بالنسبة للشكل الأول هي توفير عنصر خارجي مشترك.

يقول في هذا الإطار: «هكذا، ففي القسم الشمالي لمحافظة فولودغا، في شمال روسيا، تتواجد مع بعضها العناصر الثقافية التالية: الفودكا كمشروب، والزلاجات عند الفلاحين في فصل الشتاء، والبيوت ذات هيكل البناء الخفيف، والتدفئة بواسطة المواقد الكبيرة، والاخفاف الشتوية المصنوعة من المخمل، والاجتماعات التي تضمّ شبان وفتيات القرية كل مساء في بيت واحد منهم، والألعاب والأغاني والمغازلة. لا يرتبط بالضرورة أي عنصر من هذه العناصر بالعناصر الأخرى، لا منطقياً ولا وظيفياً... ولكن جميع هذه السمات الثقافية لها علاقة واضحة مع الظروف المناخية التي تتميّز بها هذه المنطقة الباردة حيث الشتاء يطول» (سوروكين، المرجع الأول، ص 15).

يستنتج من ذلك أن هناك ما يشبه المجالات الثقافية التي تتمحور حول مواقع جغرافية محددة. وقد لاحظ الجغرافيون هذه الظاهرة قبل أن يبدأ علماء الاجتماع بدراستها. ان توفّر الظروف الجغرافية والمناخية الواحدة ينعكس، ثقافياً، في تعبيرات متجانسة يمكن دمجها في اطار سمة ثقافية واحدة.

العنصر الجغرافي هو بالتالي العنصر الموحِّد الذي يجعل دمج العناصر الثقافية التي تميّز ساحة معينة ممكناً بل وضرورياً.

في هذا النموذج ليست الفودكا في علاقة عضوية مع المواقد الكبيرة لكن معناها الثقافي، المرتبط بالظروف المناخية الخاصة التي تبرز فيها يصبح الجامع المشترك الذي تتم عبره عملية الدمج. فلو أخذنا كل عنصر بمعزل عن الآخر وعن الجامع المشترك الجغرافي لوقعنا في الدمج المكاني الذي تكلّمنا عنه قبل قليل. ان ارتباط الفودكا كمشروب بالظرف الجغرافي العام يتمخض عنه معنى معين. كذلك بالنسبة للمواقد الكبيرة. والدمج بين هذين العنصرين الثقافيين انما يكون بين معنى كل منهما. لو توقّفنا عند طبيعتها الفيزيائية لوجدنا أنهما مختلفان تمام الاختلاف، غير ان وظيفتهما الثقافية ومعناهما هو الذي يقربهما من بعضهما.

إن دمج سلسلة عناصر في إطار وحدة جغرافية معينة يؤدي إلى تشكّل مجالات ثقافية يمكن للمسافر أن يلاحظها بسرعة عند عدد من المجموعات البشرية. يمكن تشبيه هذا الشكل بالتمحور المركزي الذي نشاهده في مجالات عملية أخرى، حيث ان العناصر المتفرّقة لا تندمج مع بعضها بقدر ما هي في حالة ارتباط عضوي مع نواتها الأساسية. ان هذه النواة المحورية والاندماجية هي العنصر الجغرافي والمناخي.

هناك شكل ثالث من أشكال الدمج الثقافي. يطلق سوروكين عليه اسم الدمج النسبي أو الوظيفي. كما يؤكد على ان هذا الشكل هو أرقى مستوى من الشكلين السابقين. ويحدّد الدمج الوظيفي على النحو التالي: إن التركيبة الأصلية تتميّز بطابعها الوظيفي. يتضح ذلك عندما يؤثر حذف أحد

بل يصبح عملية فهم لمعاني عناصر هذا النظام. وبما أنها معانٍ، لا وظائف، لذلك يمكن استخلاص قوانين منها. فمعنى التحليل الميتافيزيقي عند أفلاطون أو بناء كتدرائية شارتر في فرنسا أو موسيقى باخ يتمخض، في النهاية، عن نفس القانون الثقافي، ألا وهو الانسجام المثالي القائم في الدنيا والطبيعة. وحواجز الزمان لا تعترض أبداً إمكانية حدوث هذه الوحدة، عكس ما قد يصحّ بالنسبة لنموذج الدمج الوظيفي الذي يبقى مرهوناً ببنية اجتماعية تتبدل باستمرار.

لكن الفرق كبير بين بيتيريم سوروكين وباقي المنظرين في هذا المجال. فهو يعتبر ان الأنظمة الثقافية لا تتميّز فقط عن باقي الأنظمة من حيث بنيتها، بل أيضاً، وخصوصاً، من حيث ديناميكيتها. ولا يتفّق أبداً مع الطرح البيئي (الذي تميزت به مدرسة شيكاغو) ولا مع الطرح الميكانيكي ولا الطرح السلوكي. فجميع هذه الطروحات تردّ حياة الأنظمة الثقافية الى عناصر خارجية وهي، بالتالي، على خطأ. ان للانظمة الثقافية ـ الاجتماعية ديناميكية خاصة تنبع من داخل هذه الأنظمة بالذات. لذلك يعتبر سوروكين ان النظرية التي تركز على العنصر الخارجي في تشكل الأنظمة الثقافية هي نظرية سطحية بسبب تجاهلها لجوهر التغييرات ولمحرّكها الأساسي الذي يكمن في داخل هذه الأنظمة. ويعقب على هذا الموضوع قائلاً بأن هناك مبدأ ينبغي اتباعه في ميدان التحليل الثقافي ـ الحضاري هو مبدأ التغيير الملازم.

يعتبر هذا المبدأ ـ الذي هو أساسي في نظر سوروكين ـ ان نشاط النظام الثقافي كفيل وحده بتطويره وبتغييره. كيف ذلك؟

يقول سوروكين: «إن نظاماً ثقافياً يشكّل خلال حياته كتلة تتحرك، تنشط، تعمل ولا تعرف السكون، لا يمكنه سوى التغيير. وذلك لأنه يقوم بنشاط وبعمل طالما أنه على قيد الحياة»(سوروكين، **المرجع الأول**، الجزء الرابع، ص 295). لا تفسّر هذه العبارة شيئاً، في الواقع. انها تؤكد فقط على فرضية ينطلق منها سوروكين ويرغب في أن يتكرّس استعمالها. فهو يعطيها صفة المبدأ. إن اطلاق صفة المبدأ في علم الرياضيات أو في الفيزياء مثلاً يقوم على تكرار (متعمّد أو غير متعمد) لتجربة محددة يستخلص منها المحلل ظاهرة ثابتة تتكرر في كل زمان ومكان توفر نفس الشروط الطبيعية. إلا أن استعمال كلمة مبدأ عند سوروكين لا تقوم على الخطى المنهجية التي ذكرنا. انه مجرد اعتبار ذاتي يتميّز به المؤلف ويقتنع به بشكل قوي جداً ويطلق عليه صفة المبدأ. وفي هذه الخطوة تعميم واضح لاحظه نقّاد سوروكين.

يصعب، في الحقيقة، الدفاع عن مبدأ التغيير الملازم في الأنظمة الثقافية، ذلك ان سوروكين بنفسه يعترف بأن هذه الأنظمة هي أنظمة ثقافية ـ اجتماعية. مما يعني ان استقلالية الجانب الثقافي مرتبطة بالعنصر الاجتماعي الذي هو العنصر الملازم الفعلي لها. أيمكن بالتالي اعتبار طبيعة النظام الثقافي مزدوجة الأصل والقبول بأن عنصراً واحداً من عناصرها يسير باستقلالية؟ (حيث العنصر الاجتماعي مرهون، مهما جرى، بالتشكيلة الاجتماعية التي يتحرك فيها). ان طوباوية سوروكين، في هذا المجال، واضحة. وربما لاحظها هو نفسه. فهو بالرغم من اعتباره ان مبدأ التغيير الملازم هو المبدأ الأساسي في الظاهرات الثقافية والحضارية، يضيف إلى ذلك أن مبدأ الحدّ يجب أن يقترن بالمبدأ الأول. ما هو هذا المبدأ؟

يحدّد هذا المبدأ على النحو التالي: يقول إن عدد التوجهات والأنماط والأشكال التي يتخذها نظام ثقافي معين ليست غير محددة ولا متناهية الامكانات. فإن كل نظام ثقافي إما أن يكرّر الأشكال التي مرّ بها سابقاً وإما أن يزول. ديناميكية هذا النظام تدفعه باتجاه التكرار (تكرار المراحل وتكرار الأشكال التي عرفها). لذا فكأننا بالديناميكية ـ التي أكّد سوروكين على أهميتها الكبيرة قبل قليل ـ مكبوحة، لا تؤدي بالنظام الثقافي إلى ايجاد أشكال مختلفة باستمرار.

فتطوّر وتغيير نظام معين تغيير في إطار حلقة دائرية تتكرر فيها نفس المراحل والأطوار السابقة. التغيير ليس مفتوحاً سوى على عدد من التجارب المحددة. هناك حدود في التحوّل والتطور لا يمكن له أن يتخطاها. من هنا ينشأ مبدأ الحدّ الذي هو الأخ التوأم لمبدأ التغيير الملازم، في نظر سوروكين.

بذلك يكون قد تحفظ على مفهوم الديناميكية الذي كان منتظراً منه، للوهلة الأولى، ان يقلب معادلة بكاملها. فمبدأ الحدّ يقطع، كالسيف، امكانيات تبلور ديناميكية الانظمة الثقافية الداخلية ويحكم على هذه الديناميكية ان تكون مجرد ديناميكية تكرار دائري. فالأنظمة الثقافية، كالقمر، تدور حول الأرض، تعرف عدداً من الأشكال المختلفة في إطار حركة زمنية معينة، ثم عند انتهائها، تعاود التحولات نفسها التي عرفتها في الدورة السابقة.

السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: على ماذا يقوم مبدأ الحدّ هذا؟ أعلى العنصر الذاتي، الداخلي، أم على العنصر الموضوعي، الخارجي؟

لا يجيب سوروكين عن هذا السؤال. بل يكتفي، مرة أخرى، باعتبار الوصف الذي يعطيه لهذا التصور، كمبدأ

الحدّ، كافياً، فيترك هكذا التفسير مفتوحاً. هل يفعل ذلك بسبب عجزه عن الإجابة أم لسبب آخر؟ إن نقّاده يرجّحون السبب الأول فيقولون إن الديناميكية الدائرية التي يتوصل إليها سوروكين، وكأنها اكتشاف العصر، لا تقلب المعادلة المثالية الموروثة عن الفكر الأغريقي القديم. بل إنها تتمظهر بإعطاء وجه جديد للمعادلة القديمة.

لا ينفع إصرار سوروكين على استقلالية الأنظمة الثقافية المتبلورة، ذلك أنه سرعان ما تصطدم هذه الاستقلالية بحدود تحصرها في إطار حركة دائرية. فبدلاً من أن تكون الاستقلالية المطروحة استقلالية جدلية لا تكرّر نفسها، بل تعمل باستمرار على تخطّي نفسها، يعجز، في الواقع عن إثبات ذلك بحجج مقنعة، فيلجأ إلى إدخال مبدأ الحدّ جنباً إلى جنب مع مبدأ التغيير الملازم. يعود سبب ذلك، في نظر نقّاد سوروكين، إلى أنه لا يستطيع تجاهل تأثير الظرف الموضوعي العام الذي يتحكّم بالأنظمة الثقافية كافة، لكنه، بدلاً من ان يُمعن في درس خصوصيات هذا الظرف واستخلاص نتائج مادية منه يهرب نحو الامام، واضعاً الديناميكية في حدود عملية اجترارية، تبقى المعادلة المثالية في إطارها الوصفي السابق، مع بعض التعديل في الشكل.

3 ـ المراحل الثلاث:

يتجلّى ذلك بوضوح في نظرية المراحل الثلاث التي يتقدم بها سوروكين. فهو يعتبر انه لا بد لكل نظام ثقافي ـ حضاري من ان يمر في المراحل التالية: انه، عند نشأته، روحاني، ثم بعد فترة زمنية يتحول إلى نظام يطغى عليه الطابع المثالي، وفي نهاية المطاف يخلص إلى الثالثة والأخيرة، المرحلة الحسيّة. ثم ينهض من رماد النظام الثقافي الذي تسيطر عليه النزعة الحسية، نظام ثقافي روحاني، وعند احتضار هذا الأخير يخرج منه نظام ثقافي مثالي، يتحول بعدها هذا الأخير إلى نظام ثقافي حسيّ.

وتستمر الديناميكية، في هذه الحركة الدائرية، إلى أن تنتهي البشرية.

فلنعد إلى الثقافة الروحانية. مميزاتها، في نظر سوروكين، أربع:

1 ـ يكون الوعي، في إطارها، وعياً روحانياً إلى أقصى درجات الروحانية. إذ يتم وعي الواقع المعاش، على سبيل المثال، على انه كائن أعلى، غير حسيّ وغير مادي وأزلي.

2 ـ تعتبر جميع الحاجات وجميع الأهداف حاجات وأهدافاً ذات أفق روحاني.

3 ـ تعتبر هذه الحاجات والأهداف محققة، جياتياً، إلى حدّ كبير.

4 ـ تتحقق جميع هذه الأهداف والحاجات بأقل قدر ممكن من اللجوء إلى الجسديات، فهذه ضمانتها وهذا سرّها الداخلي.

ويستشهد سوروكين هنا بالحضارة الاغريقية القديمة. فهو يعتبر أن الثقافة الاغريقية القديمة بقيت روحانية حتى القرن السادس قبل الميلاد حيث بدأت تبرز الثقافة الحسيّة. كذلك، بقيت الحضارة الأوروبية حضارة روحانية منذ سقوط الامبراطورية الرومانية وحتى القرن الثاني عشر الميلادي، بفعل انتشار الفكر الديني المسيحي على جميع أصعدة الحياة الاجتماعية.

ونلاحظ أن سوروكين يهتم بإجراء تصنيف شمولي للثقافات. ترتبط الثقافة، في نظره، بحضارة معينة، لدرجة أنها تصبح المسلك العام لجميع الأفراد الذين ينتمون إليها. ولا شك أن الثقافة ـ الحضارة تفرض نفسها على الجميع لكنها، كما يقول مانهايم، تحمل في أحشائها بذور الثقافة والحضارة المناقضة. من هنا نستشف ان سوروكين يرى في الثقافة ما يشبه روح العصر التي تكلّم عنها ماكس ڤيبر في كتاب **الاخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية**. لا تقتصر الثقافة، عند سوروكين، على الأوجه الكلاسيكية التي نعرفها لها، بل تتعدّى هذه الأوجه باتجاه الروح العامة السائدة في المجتمع. ويحاول حصر هذه النزعة في أطر عامة. يرصد، بالتالي، الحركات الثقافية التي عرفتها الحضارات دون أن ينظر في التفاصيل الصغيرة. فالثقافة هي، إلى حد معين، عقلية تسود العمليات الذهنية في حقبة تاريخية محدّدة.

ان نقيض مرحلة الثقافة الروحانية يتمثّل، حسب سوروكين، في مرحلة الثقافة الحسيّة. فما هي مميزاتها؟

1 ـ الواقع، في الثقافة الحسيّة، هو واقع مادي، غير قابل للتجريد. «إن الواقع الحسّي يتمّ وعيه على أنه مستقبلٌ ونهج وتغيير ومسار وتطوّر وتقدّم وتحوّل» (سوروكين، **المرجع الأول**، الجزء الأول، ص 73).

2 ـ إن الحاجات والأهداف تبرز وكأنها جسدية ومادية فقط. وما يبغيه الجميع هو تحقيق الحد الأقصى من هذه الحاجات والرغبات.

3 ـ تفترض الثقافة الحسية استغلال العالم الخارجي استغلالاً كاملاً. كما تفترض استغلال الغرائز عند الانسان استغلالاً شاملاً.

4 ـ «بالنسبة للثقافة الروحانية تشكل الثقافة الحسيّة وهماً

وشتيمة. **أما بالنسبة للثقافة الحسيّة، الروحانية ليست سوى تصوّر مغلوط للحياة، كما أنها خرافة وشذوذ مرضي على الصعيد النفسي في بعض الأحيان»** (سوروكين، **المرجع الأول**، الجزء الأول، ص 73).

يرى سوروكين في الحضارة الرومانية مثالاً للثقافة الحسيّة. كما أن عنصر النهضة الأوروبية (القرنان الخامس والسادس عشر ميلادي) يشكل عودة الذهنية الحسيّة بعدما كان الفكر الديني المسيحي قد تغلّب عليها في فترة تاريخية معينة. ويضيف أيضاً أن المرحلة المعاصرة انما هي امتداد لهذه المرحلة الحسيّة التي تمّت وتبلورت باتجاه المزيد من النمو التكنولوجي ومن التطوّر العلمي.

وفي سرده للفروقات الأساسية القائمة بين الثقافة الروحانية والثقافة الحسية لا يخفي سوروكين تعاطفه مع الأولى. فهو يعتبرها العصر الذهبي للثقافة الانسانية، ذلك أن الانسان يبتعد فيها عن الحيوان بشكل متميّز جداً. وينتقد الثقافة - الحضارة الاميركية المعاصرة معتبراً أنها تتجه نحو تعميق النزعة الحسيّة في نفوس الناس. لكنه لا يأتي على ذكر المسبّبات الاقتصادية ونمو الرأسمالية مثلاً التي شكّلت حافزاً أساسياً لدفع المجتمع الأميركي نحو الاستهلاك والمزيد من الاستهلاك بشكل مستمر.

يعالج سوروكين قضية الثقافة وكأنها لم تتلازم مع واقع اقتصادي محدّد، في كل حقبة من حقبات تاريخها. فهو يهتم بعنوانها الأساسي (الثقافة الحسيّة، الثقافة الروحانية) معتبراً ان وصفه لهذا الواقع يقوم مكان تحليله. فسوروكين لا يحاول التفسير بتاتاً، بل يكتفي بالوصف العام وأخذ الموقف المتعاطف مع ما يراه أفضل. فهو يتكلم عن تطور العلوم، مثلاً وكأنها مسألة أساءت للمسيرة الثقافية عند البشر. فمعها تبلورت الثقافة الحسيّة. وبفعل ما نتج عن هذه العلوم من تحسين لنوعية الحياة البشرية. وكأني به مبشراً يستعرض بعض مشاهد حياة البشرية، في كليشيهات مبسطة، لكي يستخرج منها عبرة عظته.

أما الثقافة المثالية فهي، في نظر سوروكين، المرحلة الفاصلة بين المرحلتين السابقتين. مقوماتها الأساسية هي التالية:

1 - يتعادل وزن العناصر الحسيّة والعناصر الروحانية في هذه الثقافة. فهي همزة الوصل بين المرحلتين اللتين ذكرناهما كما أنها الحالة التي تتوازن فيها النزعة الحسيّة مع النزعة الروحانية، ولكن مع تفوق نوعي بسيط لمصلحة العناصر الروحانية.

2 - **تشكل هذه المرحلة الثقافية المختلطة مرحلة متماسكة** الأواصر، تنعم بالانسجام النسبي.

3 - للواقع، في الثقافة المثالية، أوجه مختلفة، وجوه المستقبل المتغير باستمرار ووجوه الكائن الأزلي الروحاني.

4 - الأهداف التي تشد الارادات هي أهداف تتناغم فيها العناصر الحسية والعناصر الروحانية، مع تفوق نسبي للعناصر الثانية. هذا ما يؤثر على تحقيق الأهداف، حيث ان هذا التحقيق يأتي متزناً وغير اطلاقي. ففي هذه الثقافة تبقى سلطة القيَم، سلطة روحانية، دون أن يعني ذلك أي إنكار للعالم الحسيّ، بل ان هذه القيم تتناغم مع العالم الحسيّ الذي يمنح حق القيمة المتميزة والايجابية.

5 - إن الوسائل المستعملة من أجل بلوغ هذه الأهداف غالباً ما تكون ذات نزعة حسية، أو من وحي التجربة الحسية المادية.

يرسم سوروكين تاريخ الحضارات الثقافي على الشكل التالي: بدأت الحضارة الاغريقية القديمة حضارة روحانية حتى القرن السادس قبل الميلاد. ثم بين القرن السادس قبل الميلاد، والقرن الرابع قبل الميلاد (أي، عملياً، في القرن الخامس قبل الميلاد، الذي شهد تبلور الحركة المسرحية عند الاغريق) ازدهرت المرحلة المثالية. لكن المرحلة الفاصلة بين القرن الرابع قبل الميلاد والقرن الثالث بعده كانت مرحلة الثقافة - الحضارة الحسية. ثم استعاد بعدها وحتى القرن الثاني عشر - الفكر الديني المسيحي زمام الأمور، فشهدت البشرية مرحلة روحانية جديدة على الصعيد الحضاري. لكن هذه المرحلة بدأت تزول مع بروز مرحلة مثالية بين القرن الثاني عشر والقرن الخامس عشر في أوروبا حيث بدأت حركة النهضة فتبلورت مع هذه الأخيرة مرحلة ثقافية - حضارية يطغى عليها الطابع الحسيّ. فتعمقت هذه النزعة الحسيّة منذ ذلك الحين إلى أن أصبحت، حالياً، في أوجها.

هذا البانوراما المتنوع - ولكن الوصفي النهج - الذي يقدمه لنا سوروكين طريف في عرضه ومبسّط في طرحه. إلّا أنه، بالطبع، يقفز بالتاريخ قفزات قفزات، بشكل أنه حاز على انتقادات كثيرة تمحورت كلها، بشكل أو بأخر حول جهل سوروكين فيما يتعلق بمسألة التاريخ.

فتعاقب المراحل الثقافية - الحضارية الذي يصفه سوروكين ينطوي على الكثير من التبسيط التعتيمي، في نظر نقاده. لا يحرك تحليله العقلاني في إطار النهج السوسيولوجي بقدر ما يلجأ إلى مخيّلته المثالية التي تتضارب فيها الصور البانورامية المبسّطة، فيصل إلى خلاصات غير دقيقة، لا تفسر شيئاً من

ينصرف إلى تكوين النظرية الخالصة اللاهوت والفلسفة، والأخلاق، الخ» (الايديولوجيا، المرجع نفسه، ص 40).

يثير ماركس وانغلز هنا عدداً من النقاط الهامة والجديدة. فهما يعتبران ان طبيعة الوعي عند الانسان ـ هذه المسألة التي طالما شغلت الفلاسفة الاغريق القدامى ـ هي طبيعة علمية. إن شروط وجود الوعي هي التي أوجدت الوعي الذي نعرف. ان فصل هذا الوعي عن هذه الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية العامة إنما يعود لبرنامج سياسي ولنوايا هيمنة طبقية، في نهاية المطاف.

لذا ينبغي على المفكر أن يبحث عن سبب انفصام الوعي عن أسسه المادية في تقسيم العمل الحاصل على الصعيد الاقتصادي. فتقسيم العمل المعروف في المجتمعات الطبقية هو الذي استحدث الفصل بين الوعي وأسسه المادية، منطلقاً من ضرورة فعل العمل المادي واليدوي عن العمل الذهني الصرف، والمعروف بالعمل أو الجهد الثقافي.

تتم عملية تحرر الوعي عن شروط وجوده المادية عندما يؤمن له نظام اقتصادي معين الأرضية الصالحة لإبراز تقسيم العمل. وعندما يتأمن هذا التحرّر المصطنع يمكن للوعي ان يبدأ بالادعاء بتميّزه عن الواقع المادي، حيث تكون قد تأمنت الفرضيّة المناسبة التي يأتي هذا الادعاء كنتيجة منطقية ومقنعة لها. وتصبح بذلك المعرفة المثالية معرفة تدور في فلك غير فلك الواقع المعاش.

هنا تبرز مسألة جديدة وهامة، أعني بها النظرية. فما هي النظرية؟

إنها، في نظر ماركس وانغلز، شكل مميّز من تحليل الواقع، يلجأ إلى استعمال لغة مجردة إلى حدّ ما. كما أن النظرية تتميز بأنها تختلف، في تعابيرها، عن تعبير العمل المادي. يبقى أن النظرية لا توجد لذاتها وبشكل منفصل عن الواقع. بل انها تعبّر عن هذا الأخير في لغة ذات خصائص محددة. لكن النظرية الخالصة أو العلم الخالص شيئان لا وجود لهما. فالنظرية هي الإطار الذهني لعدد من الأحكام والثوابت التي برزت في الواقع المعاش وتكررت بشكل مشابه. فالتجربة المتكررة تؤدي إلى اكتشاف المبدأ. ومجموعة المبادىء تؤدي بدورها إلى اكتشاف القانون. ثم تؤدي سلسلة القوانين إلى تكوين نظرية.

فالنظرية هي، أولاً وآخراً، مشدودة نحو الواقع، حيث استخلصت انطلاقاً منه. تضيف النظرية الماركسية، في هذا المجال، ان الإنسان لم يكتشف من النظريات سوى التي تلاءمت وتناسبت مع حاجات التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية التي يعيش فيها. حيث ان اكتشاف المبادىء والقوانين يأتي تبعاً لحاجة البشر لها. فتماماً كما أن الوعي مرتبط بأسس نشوئه المادية، كذلك فإن الواقع يحدّد النظرية وليس العكس. فلا وجود لنظرية ما لم يكن الواقع البشري بحاجة إليها. فهو ينضح النظريات كلها.

من هنا، يصبح التكلم عن نظرية خالصة، في ميدان معين، شيئاً مغلوطاً. فهذا ما يستحيل منهجياً على المفكر. يخضع اللاهوت والفلسفة والأخلاق، حسب ماركس وانغلز، إلى شروط وجود المفكرين الماديين. لم تنفصل هذه العلوم عن الواقع سوى عبر عملية جراحية أدّت إلى بترها، بشكل مصطنع، عن الواقع. اما سبب هذه العملية وقرار إجرائها فيعود إلى الشروط المادية لعلاقات الإنتاج وتمفصلها على القوى المنتجة.

3 ـ المفهوم المثالي والمفهوم المادي للتاريخ:

نقطة التجديد، في النظرية الماركسية، تكمن في مفهومها للتاريخ. فالسرد التاريخي للأحداث هو غير المفهوم التاريخي. والفرق بين المطالعة المثالية للتاريخ والمطالعة المادية له، هي ان المطالعة الأولى تصف تسلسل الأحداث، أما المطالعة الثانية ـ والتي تتبناها النظرية الماركسية ـ فتحلّل هذه الأحداث انطلاقاً من مسألّية معينة ذات الجذور المادية.

هناك نظرتان للتاريخ، والفرق بينهما شاسع. يقول ماركس وانغلز حول المفهوم المادي للتاريخ: «ليس التاريخ سوى تعاقب أجيال مختلفة يستثمر كل جيل منها، المواد والرساميل والقوى الانتاجية التي تنقلها إليه الأجيال السابقة. ومن جراء ذلك، فإن كل جيل يواصل، إذن، من جهة واحدة، نمط النشاط المنقول إليه، ولكن في ظروف متحولة جذرياً، ومن جهة ثانية يعدّل الظروف القديمة بانخراطه في نشاط مختلف جذرياً» (الايديولوجيا، المرجع نفسه، ص 45).

ثم يضيفان: «ولا حاجة (في التصوّر المادي للتاريخ) كما في التصور المثالي، إلى البحث عن مقولة في كل مرحلة، بل يبقى باستمرار على أرض التاريخ الواقعية، وهو لا يفسر الممارسة انطلاقاً من الفكرة، بل يفسر تكون الأفكار انطلاقاً من الممارسة المادية. ووفقاً لذلك، فإنه ينتهي إلى الاستنتاج بأن سائر أشكال الوعي ومنتجاته يمكن حلّها ليس بالنقد الذهني، بالانحلال في الوعي الذاتي أو التحول إلى أطياف وأشباح وأوهام، إلخ. بل فقط بواسطة القلب العملي للعلاقات

الأفراد الذين يؤلفون الطبقة السائدة يملكون، الوعي، وبنتيجة ذلك يفكّرون. . . وهم ينظّمون إنتاج أفكار عصرهم وتوزيعها، وبذلك فإن أفكارهم هي أفكار العصر السائدة. ومثال ذلك حيث تتنازع السلطة الملكية والارستقراطية والبرجوازية السيادة في عصر معين وبلد معين، وبالتالي حيث تكون السيادة متقاسمة، فإن مذهب انفصال السلطات هو الذي يشكل الفكرة السائدة، ويتم التعبير عنه على انه «قانون أبدي» (**الايديولوجيا، المرجع نفسه**، ص 56).

تتوضح، في هذه الأسطر، النظرية الماركسية. فالأفكار، كالثقافة، نتيجة جدلية لعلاقات الانتاج. فهناك تطابق بنيوي بين السيطرة المادية والسيطرة الفكرية. فلا سيطرة مادية (اقتصادية) دون السيطرة الفكرية. يجب أن تتأمن الهيمنة على **أدوات السيطرة الفكرية كي تتمكن الطبقة المسيطرة من إعادة إنتاج شروط انتاجها، أي ايديولوجيتها ونظرتها للدنيا. وغياب السيطرة الفكرية مؤشر لفقدان زمان السلطة المادية (وان في** الثورة الفرنسية دليلاً ساطعاً على ذلك). ان الأفكار في علاقة جدلية مع علاقات الانتاج السائدة، والعلاقة بين سيطرة هذه الأفكار والسيطرة المادية والسياسية هي علاقة مباشرة.

وبذلك تكون النظرية الماركسية قد كشفت ما لم يكن مكشوفاً من قبل، رابطة بشكل مباشر الانتاج الفكري بالسلطة السياسية والاقتصادية.

5 ـ عموميّة الأفكار المسيطرة:

إن إحدى مميزات الأفكار المسيطرة تتمثل في الطابع العمومي الذي تدّعيه باستمرار وفي كل المجالات. كيف يفسّر ماركس وانغلز هذه النزعة؟

يقولان: «إن كل طبقة جديدة تحتل مكان طبقة كانت سائدة قبلها، مضطرة، ولو لمجرد تحقيق أهدافها، إلى تمثيل مصلحتها على انها المصلحة المشتركة لجميع أعضاء المجتمع. يعني أنه ينبغي لها، إذا شئنا أن نعبّر عن ذلك على صعيد الأفكار، ان تعطي أفكارها شكل العموميّة، وأن تمثّلها على أنها الأفكار الوحيدة العقلانية، الأفكار الوحيدة الصالحة بصورة شاملة». (**الايديولوجيا، المرجع نفسه**، ص 57).

لا تستطيع الأفكار السيادة إذا لم تكتسب طابع المصداقية. وادعاء عموميّة الأفكار تشكّل الوسيلة التي تتبعها كل طبقة تتسلم زمام السلطة من أجل اكتساب هذه المصداقية. فكل سلطة بحاجة إلى من يصدقها كي تتمكن من فرض نفسها كسلطة. فكما يقول ماكس ڤيبر يجب أن يتجلّى الطابع الشرعي لسلطة الشرطي كي يتمكن من تنظيم السير، ويجب أن يسلّم **به الجميع، وإلاّ اضطرّ إلى سحب مسدّسه وتهديد السائقين** كل مرة أراد تحويل السير في اتجاه مختلف.

إن عمومية الأفكار، كشرعية سلطة الشرطي، هي قيمة بحد ذاتها. هي ضمانة صحّة نظام الأفكار السائدة. وبما أن نظام الأفكار السائد هو نظام أفكار طبقة، فعموميّة الأفكار هي ضمانة بالنسبة للنظام الاقتصادي القائم.

لا يكفي ان تسيطر طبقة معينة على الانتاج المادي، بل ينبغي عليها أن تسيطر على الانتاج الفكري. لكن الفرق بين السيطرة على الانتاج المادي والسيطرة على الانتاج الفكري كبير. فالسيطرة على الانتاج المادي مباشرة ودون مقاومة. لا تستشار المادة في عملية السيطرة عليها. أما بالنسبة للبشر فالمسألة مختلفة. يجب أن يقبل الفرد السلطة كي يتفاعل معها. **من هنا ضرورة تقبّل الايديولوجيا المسيطرة، وإلاّ استحال استغلال الانتاج المادي بالشكل الذي تراه الطبقة الرأسمالية المسيطرة. عنصر الاقتناع، إذن، هو عنصر أساسي. وعموميّة** الأفكار تزيد من هذا الاقتناع. من هنا تتنافس الطبقات المتناوبة على السلطة، عبر التاريخ، في ادعاء العموميّة، كل العموميّة، لأفكارها. حيث ان العموميّة تبعد شبح إطلاقيّة الأفكار.

ختاماً، لا بد من الإشارة إلى أن للمعرفة ثوابت مميزة.

تؤكد النظرية الماركسية على ارتباط المعارف بالعلاقات الاقتصادية القائمة في الواقع المعاش وتؤكد، فيما تؤكد، على ارتباط هذه الأفكار بالمادة.

لكن النظرية الماركسية تغفل مسألة هامة، وهي ان المعرفة تتمتع باستقلالية نسبيّة، بالنسبة للواقع.

إن المعرفة نسبية وموضوعية، في رأي النظرية الماركسية. لكنها أيضاً، وهذا هو الأهم، جدلية في نموّها وتطوّرها. من هنا يمكن للإنتاج الفكري بصورة خاصة، والإنتاج الثقافي بصورة عامة أن يتفاعل جدلياً مع ظرفه الموضوعي ـ أي مع علاقات الإنتاج المادية ـ كما يمكنه التفاعل جدلياً مع ظرفه الذاتي (وهذه هي الزاوية التي لا تدرسها النظرية الماركسية بشكل كافٍ) ويكتسب بذلك استقلالية نسبيّة.

من هنا فإن علاقات الانتاج المادية تفسر جانباً هاماً من تشكّل المعارف عند البشر، لكنها لا تفسر كل شيء.

مسألّية علم اجتماع المعرفة

شهدت الخمسينات من هذا القرن اهتماماً كبيراً بعلم اجتماع المعرفة. وانصبّ هذا الاهتمام على الصعيد النظري

الاجتماعية. تلك التي تعيد تفسير الظاهرات إلى نقطة انطلاق الحياة الاجتماعية، وبين النسبيّة السابقة والنسبيّة الحديثة هوّة سحيقة. ويفصل بين كلا المفهومين حاجز إبستمولوجي متين.

يتابع مانهايم فيقول بأن عملية النقض النظرية التي طالت **النسبيّة المثالية كان لها فائدتان: الأولى، طبعاً، الحطّ من قيمة** هذه النسبيّة، والثانية، الكشف عن حقيقة جديدة تتمثل في **أن كل ما كان غير معترف به في إطار النسبيّة السابقة، المثالية،** ينبغي إعادة النظر فيه وربما إعادة الاعتبار له في إطار النسبية الجديدة، ذات الفحوى الاجتماعية.

فالأفكار الخاطئة سابقاً كانت خاطئة في نسبيّتها أو صحيحة في نسبيّتها. وفي ظل النزعة الوجودية الجديدة أصبحت كل فكرة من الأفكار السابقة وكأنها مولودة من جديد، في حالة **انتظار وفقاً لما سيكون تصنيفها وتقويمها في ظلّ الإطار الجديد.**

ومع بروز النسبية الاجتماعية، ذات الجوهر الواقعي، لقيت التناقضات مجال تفسيرها الصحيح. ففي ظلّ الإطار المثالي السابق لمصير التناقض النظري كان التطويق المباشر والابادة. فالتناقض كان العنصر الذي يهدّد البنية النظرية كلها. وبقدر ما كانت هذه البنية النظرية غير عقلانية، بل وغيبية كان الخوف يزداد من التبدلات - حتى الطفيفة منها - والتي تهدد جوهر الاطلاقية النظرية. أما في إطار الفكر المعقلن فالتناقض ليس بالعنصر الهدّام والذي تخشاه البنية كلها. فالإطار النظري المعقلن يفسح المجال أمام وجود التناقض من أجل وضعه على محك الحقيقة الموضوعية. وعندئذ إما أن يصمد وإما أن تزول صحّته.

بل وأكثر من ذلك، يقول مانهايم، إن مجرّد وضع الواقع في وجه الفكر كان تشكيل أول معادلة تناقض. وتلك المعادلة هي التي سمحت بخروج مفهوم النسبيّة من تحت إبط الفكر المثالي والتصاقه بهذا القطب الجديد المتمثّل في الواقع. فالتناقض أصبح تقدم مفهوم النسبية الاجتماعية في اذهان مثقفّي عصر الأنوار ومن ثم في أذهان الشعب ككل مع بروز الثورة الفرنسية، عنصراً حيوياً. وفائدة التناقض انه يشكّل العنصر الثاني الذي لا حوار من دونه، أما مغزى الحوار فهو في أن العنصرين ينصهران في خلاصة واحدة عند الانتهاء من الحوار.

إن النسبية الاجتماعية، المرتبطة بالنظرة الواقعية، والتي انتشرت في أذهان الناس بشكل بطيء جداً بالنسبة للنسبة المثالية (فالفلسفة توجّهت منذ فجر البشرية نحو الفكر المثالي، كما نعلم) وكوّنت التربة الموضوعية الصالحة لنشوء علم اجتماع المعرفة. **فهذا الأخير يعتمد النسبيّة الاجتماعية ويواكب تحوّل** المنظومات الفكرية في مجال المسيرة التاريخية.

إن النسبيّة الاجتماعية المعممة في هذا الظرف الموضوعي العام الذي لا تتبلور من دونه المعطيات الذاتية لعلم اجتماع المعرفة. **هذه هي الخلاصة الأولى التي وصل إليها مانهايم.** وهو بذلك يكون قد بدأ تأسيس علم اجتماع المعرفة نظرياً بتحليل معرفي اجتماعي لمكوناته الذاتية والموضوعية. فالعلم الذي يلقي على عاتقه مسؤولية معرفة البعد الاجتماعي للمنظومات الفكرية لا بد أن يبدأ بنفسه هو وان يثبت لنا جدارة تحليلاته من خلال مدى معرفته الواسعة لنفسه. هذا ما فعله مانهايم وهذا ما هو جديد وجريء.

2 - **بروز النزعة العقلانية مع فلسفة الأنوار:**

إن النزعة العقلانية التي بدأت تتبلور خلال القرن الثامن عشر في أوروبا هي، في رأي كارل مانهايم، العنصر الثاني الأساسي الذي أدى إلى كوكبة النجوم المؤاتية لولادة علم اجتماع المعرفة. فعقلانية فلاسفة الأنوار شكلّت، فيما شكّلته، المدخل العملي والأرضية الذهنية لمفهوم النسبيّة الاجتماعية.

عرفت أوروبا مع فلسفة عصر الأنوار وعياً يختلف عن الوعي الذي كان سائداً حتى ذلك الوقت. فميزة الوعي في القرون الوسطى كانت في طابعه الروحاني - بفعل قوة الدين آنذاك. الوعي الديني للعالم شكّل، حتى القرن الثامن عشر في أوروبا، الخلفية التي استندت اليها جميع العمليات الفكرية. وقد مدّ الوعي الديني تأثيره حتى في اتجاه الحقول العلمية كما يشهد تطور العلوم عبر التاريخ. وفي هذا المجال، كانت التصورات الذهنية مصبوغة كلها بالنزعة المثالية. إلى أن بدأت غيوم المثالية وغيوم الفكر الديني تتراجع مع تقدّم الفكر العقلاني. هذه المعركة التي دامت عدّة قرون والتي طال أمدها بسبب قوّة الفكر الديني وهيمنته على جميع حقول الحياة الاجتماعية شهدت تغيراً ملموساً مع بروز الحركة العقلانية التي كان يقودها فلاسفة الأنوار. إن هؤلاء المفكرين عملوا، بشكل مثابر، على قلب المعادلة التي كانت سائدة من قبلهم حيث وضعوا القواميس والمعاجم الجديدة التي نقلت إلى الجميع تصوراً عقلانياً جديداً للكون، مما ساعد على عملية تبدّل الأذهان التي سرعان ما أدّت، كما نعلم، إلى عمليات تغيير سياسية واجتماعية واقتصادية مع الثورة الفرنسية.

على أثر ذلك تولّد عند الناس شكل جديد من المعرفة تميّز بمناصرته للعقلانية وبمعاداته للروحانية الغيبيّة. أصبح العقل سيد الموقف الجديد وتمّ الاعتراف بشرعيّة ثماره وحتى

كتاب الايديولوجيا الالمانية، على تحليل هذه الوظيفة ولم تكتفِ بكشف القناع عنها.

إن سلخ الأفكار عن عالم الغيب وربطها بالواقع (أي الابتعاد عنها من أجل التمكّن من تحليلها موضوعياً) كان المنطلق الذي مكّن التحليل الاجتماعي ـ الاقتصادي من تحديد مفهوم النسبيّة تحديداً عقلانياً. فالنسبيّة تعني ربط الأفكار بالذات الاجتماعية، بيد أنه ينبغي ان تتم هذه العملية بشكل موضوعي، أي بأقل قدر من الالتصاق الذاتي بالموضوع عند التحليل.

4 ـ اتسام النسبيّة بالطابع الشمولي:

إن العنصر الرابع والأخير في كوكبة النجوم التي خرج منها علم اجتماع المعرفة هو شموليّة النسبية. لذلك ان أهم ما **بلغت إليه النسبيّة تمثّل في هذا الطابع الذي أخذته، بعدما بينت النظرية الماركسية ان بناء الأفكار يتمّ أساساً في البنية الفوقية الخاصة بالتشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية.**

يقول كارل مانهايم في هذا الموضوع: «إن هذا المشروع (مشروع نزع الأقنعة عن الأفكار المثالية السائدة سابقاً) سوف لا يصل إلى هدفه النهائي إلاّ عندما يتم إلقاء الضوء على الطبيعة المصلحية التي تتميّز بها الأفكار وعندما تتوضح علاقة الفكر بالواقع. لكن ذلك يجب ألاّ يقتصر على بعض الأفكار المختارة للطبقة الحاكمة بل يجب أن يتمّ بشكل أن البنية الفوقية الايديولوجية بكاملها تظهر بمظهر التابع للواقع الاجتماعي». (مانهايم . . . ، المرجع نفسه، ص 143).

لذلك فالنسبية لم تبلغ مرحلة النضج دفعة واحدة، بل تقاطعت مسيرتها عند منعطفات تطوّرت فيها نوعياً: فمن نسبية نزع الاقنعة عن الفكر المثالي الى نسبية الطرح النظري والعملي، إلى نسبية الواقع الاجتماعي ـ الاقتصادي، إلى نسبية التحليل الشامل للطبقة الحاكمة حاملة الأفكار السائدة وهكذا نجد أن ثمة حلقة متواصلة من التوضيحات تدفع مفهوم النسبية الاجتماعية باتجاه الشمولية والالمام بجميع جوانب الموضوع.

إن مفهوم النسبية الاجتماعية، الذي أصبح اليوم رائجاً لدرجة أنه ربما يستغرب القارىء التأكيد على أهمية وعلى مدى العمليات التي استغرقت تبلوره، بالشكل الذي نستعمله اليوم، لم يولد فجأة. فتماماً كما أن اكتشاف القارة الاميركية عام 1492 على يد كريستوف كولومبوس افترض وجود سفينة شراعية متطورة ومعرفة دقيقة لحركة التيارات البحرية في المحيط الاطلسي وبحّارة مدربّين على المسافات الطويلة **وعبقرية حدس المكتشف، فإن مفهوم النسبيّة الاجتماعية ـ** الذي هو مفتاح علم اجتماع ككل كما يؤكده كارل مانهايم ـ إنما كان ثمرة سلسلة كبيرة من الاكتشافات ومن الظروف الذاتية والموضوعية التي أسفرت عن تكوين هذا المفهوم الجوهري.

غير أن جوهريّة هذا المفهوم قد خبا بريقها بسبب الاستعمال المكثّف الذي يجري له في شتى ميادين التأليف السوسيولوجي. هذا لا يعني أنه يجوز لنا، من الناحية المنهجية، أن نجهل المراحل المتتالية التي عرفها هذا المفهوم، حيث ان معرفة التطوّر النوعي الذي شهده دلالة على الصراع النظري والعملي المرتبط بصراع سياسي حاد (تارة ظاهر وأطواراً خفي) على صعيد الواقع. ففي ظفره انتصار لنهج جديد كلياً ولرؤية **متكاملة في الحياة البشرية.**

يقول مانهايم إن الدرس الذي تعلّمناه من النزعة التاريخية الحديثة (والتي أتت بها النظرية الماركسية) هو استحالة وجود الفكرة بمعزل عن نظام الأفكار العام السائد. حيث ان هناك ارتباطاً وثيقاً وتكاملاً بين ما هي الفكرة وما تحتويه من مضمون من جهة، ونظام الأفكار وتصوّر الكون السائد من جهة أخرى. من هنا، فالفكرة ترتبط بنظام من الأفكار، ونظام الأفكار هذا مؤلف من سلسلة الأفكار التي نظن أنها مستقلة عن الأفكار الأخرى. فلا الفكرة مستقلة عن الأفكار الأخرى ولا تصوّر الكون هو شيء مختلف، في جوهره، عن الأفكار المجزأة التي نتعامل على أساسها. فالفكر هو النسبي وليست الأفكار هي فقط النسبيّة.

إن عملية ابتكار الأفكار ذهنياً هي العملية النسبية الأم، إذا صحّ التعبير، وبالتالي فالفكر كله نسبي وليس فقط بعض تجلياته وتعبيراته. ومهما ابتعدت الفكرة عن الواقع الاجتماعي تبقى مشدودة إليه. نذكر هنا أن عالم الأفكار نفسه، بالرغم من استقلاليّته النسبيّة، لا يستطيع الخروج عن الواقع المعاش. وما يتجلّى في الاحلام مثلاً هو انعكاسات غير جدلية للواقع، من وجهة نظر العقل والمنطق، ولكنها جدلية بالنسبة لواقع الترسّبات النفسية التي ولّدتها الحياة الاجتماعية بشكل من الأشكال (على صعيد المجتمع الأصغر العائلة، أو على صعيد المجتمع ككل).

يهم كارل مانهايم التأكيد على أنه، بعد عملية نزع القناع عن الأفكار وتبيان زيفها ينبغي على النزعة النسبية أن تكشف علاقة هذه الأفكار بتصوّر الكون السائد والذي هو بنفسه وليد

العلمانية في الفكر العربي
Laicism (in Arab Thought)
Laïcisme (dans la pensée arabe)
Laizismus

يرتبط مفهوم العلمانية ارتباطاً شديداً بالفكر الغربي. وقد ظهرت الفكرة اثر الدعوات المتكررة التي انطلقت منذ أواسط القرن السادس عشر، وبعد الصراع الناشيء بين الكنيسة الكاثوليكية المسيطرة انذاك على الحياة الدينية وعلى الحياة السياسية، وبين الحركات البروتستانتية التي اعتبرت بمثابة اصلاح على المستويين الديني والسياسي. ومن ضمن هذه الدعوة كان التوجه لتحقيق نوع من الاصلاح يحقق فصلاً بين الدين والسياسة، واعتبار الدين علاقة إيمانية بين الإنسان وخالقه، وذلك من أجل ضرب نفوذ الكنيسة القوي واعتبار السياسة طريقة تنظيم للحياة لا حاجة لها لرجال الدين. لكن سلطة الكنيسة ظلت مع ذلك قوية، وكانت الثورة الفرنسية بمثابة أول تحقيق فعلي لهذه المبادىء إذ استطاعت الثورة أن تحد من سلطة رجال الإكليروس الذين مثلوا الدين في السياسة من ضمن تحالفهم مع النبلاء، ومن ضمن نفوذهم في البلاط. وقد استطاعت الثورة الفرنسية أن تقنن المبادىء الليبرالية التي قامت عليها وأن توجد إطاراً للعلمانية التي لم تقتصر على الحد من سلطة رجال الدين بل تعدت ذلك إلى علمنة قوانين الدولة، وإقرار فصل نهائي بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، فحل التشريع المدني بدل الكنسي في العديد من المجالات، ولعل أهمها ميادين التعليم والأحوال الشخصية وإقرار الزواج المدني مع كل ما يرتبط بذلك من تغيرات إجتماعية وتربوية.

كانت مبادىء هذه الثورة من أولى الأفكار التي تسربت الى الشرق. وكان لها تأثيرها في توجيه الأفكار الاصلاحية، ومنها الأفكار العلمانية. ولم يكن الاحتكاك بأفكار الثورة الفرنسية الاحتكاك الوحيد بين الشرق والغرب، فقد تم هذا الاحتكاك بأشكال مختلفة وساهم فيه العدد الكبير من المصلحين في مصر وسوريا ولبنان، إن بزياراتهم لبعض عواصم اوروبا وتسجيل انطباعاتهم أو من خلال نشر هذه المبادىء في الصحف والمجلات التي انتشرت مع مطلع القرن التاسع عشر وأسهمت الى حد بعيد في نقل الأفكار ونشرها. يضاف الى ذلك حملة نابليون على مصر بما اعقبها من نشر مبادىء جديدة وإدخال اصلاحات بدت فريدة في حينها. يضاف الى ذلك بدء اتصال وثيق بين الشرق والغرب، في تركيا وسط الدولة العثمانية وفي مصر وذلك من خلال تعزيز الجيش وتحديثه وإدخال أساليب جديدة في التعليم، كدارسة الحقوق والهندسة والطب وإرسال بعثات متكررة للاطلاع على الأفكار الجديدة الرائجة في الغرب. يضاف الى ذلك أيضاً الاطلاع على الأساليب والنظم السياسية الديمقراطية التي سادت في تلك الفترة وإبداء الإعجاب بها. وقد نقلت بعض مواد هذه الدساتير وراجت الدعوات للاقتداء بها والأخذ بما يتمشى مع روح الدين الاسلامي ومع التطور الاجتماعي. وقد ساهم كل من رفاعة رافع الطهطاوي، 1801-1873، وخيرالدين التونسي، 1810-1879، وهما من أوائل المصلحين في نصيب من ذلك.

كذلك ساهمت الإصلاحات التي أقرت في الدولة العثمانية ووضع دستور جديد يكفل حرية المواطنين ويضمن تساويهم بنصيب في توفير جو للأفكار العلمانية الجديدة. كذلك كان التأثر بالغاً جداً بالتنويريين الأوروبيين، من فولتير الى مونتسكيو وروسو وبعلماء الاجتماع على تعدد مذاهبهم من دارون الى سبنسر ودركهايم واوغست كونت وسواهم.

في هذا الجو وبسبب الانفتاح على الغرب بدأت استجابة المثقفين وذلك من ضمن اتجاهين متباينين. الاتجاه التقليدي، الداعي الى أخذ موقف سلبي من الغرب بقيمه وعلومه، والدعوة الى نوع من السلفية تكون بمثابة تحصين من الغرب. والدعوة التحديثية التي اتخذت موقفاً ايجابياً اتسم بالدعوة الى التكيف مع الأشكال السياسية والاجتماعية الجديدة، والاستفادة من العلوم والاكتشافات التي اعتبرت سبباً في تقدم الغرب ورقيه وتفوقه. هذا الاتجاه الثاني يضعنا مباشرة أمام تيار الأفكار التي برزت في هذه الفترة، والتي ننسبها الى الاتجاه العلماني. ذلك أن الحركة الاصلاحية كانت تهدف كما قال محمد عبده 1849-1905، وهو ليس من المفكرين العلمانيين، الى تحرير العقل من قيود التقليد. وكانت جميع الأنظار متجهة الى التفوق العلمي الذي اعتبر محك الأفكار الاصلاحية، وغاية الاصلاح في آن. وقد أدت الرغبة هذه الى بروز اتجاه عقلاني في التفكير. صحيح انه لم يثمر في البداية كما يعتقد بعض الدارسين، إلا أن هذا الاتجاه كان الممهد لتقبل اصلاحات سياسية اول الأمر ولتقبل الأفكار الراديكالية في ميادين العلوم الاجتماعية والانتروبولوجية.

يمكن تقسيم العلمانيين العرب الى قسمين: علمانيين مسيحيين وعلمانيين مسلمين، وذلك انسجاماً مع الواقع التاريخي من جهة وتسهيلاً للدراسة من جهة ثانية. فالعلمانية

بحركة الافكار التي تفجرت في الغرب واستطاعت أن تحدث تغييراً كبيراً في بنية المجتمع بأنظمته وقوانينه. هذا الى جانب الصناعة المتقدمة والنظام السياسي الديمقراطي المتمثل بالحكومات الدستورية التمثيلية. لقد بدت مثل هذه المقومات بمثابة وحدة لا تتجزأ. فالتقدم سببه العلم واكتساب أداة معرفية جديدة لا بد من استعارتها من الغرب الذي يملكها. لكن هذه الاستعارة قد ظلت في إطار الامنية. لقد أدرك العلمانيون المسيحيون الحاجة لهذه العلوم كسبيل للدخول في عالم الصناعة. لكن أداة نقل هذه العلوم لم تكن متوفرة كلياً، ثم انه لا يمكن نقلها بسرعة وبقوة. فلا بد من أرضية لذلك. وللتدليل على عمق هذه الحاجة ومدى ضرورتها اكثرت الصحف والمجلات التي كانت حامل هذه الدعوات العلمانية من الإشارة الى معنى العلم متحدثة عن ضرورته وأفردت على الدوام أبواباً تقدم فيها آخر المبتكرات والاكتشافات العلمية بأسلوب محبب مشوق وكأنه بشرى تزف للقراء. لقد بدت النظرة الى العلوم نظرة مفعمة بالإعجاب والتقدير ومحملة بأبعاد إنسانية وفلسفية أكثر مما كانت دعوة عملية قابلة للتحول الى ممارسة توضع في متناول الجميع. لم يكن المناخ الذي أطلقت من ضمنه هذه الدعوات مناخاً خاصاً للعلوم منفتحاً عليها. وقد ترافقت الدعوة للأخذ بالعلوم مع الدعوة لإدخال الصناعة الحديثة. فبدون الصناعة لا يمكن تحقيق قفزة نوعية في الحياة وفي العلاقات الاجتماعية. إلا أن هذا الإدراك كان نظرياً اكثر منه عملياً. إذ ان توجيه الدعوة لإدخال الصناعة لا يكفي دون تحقيق الأرضية التحتية لذلك. وهذا ما لم يكن بمقدور الحركة العلمانية أن تؤمنه. لذلك عبرت هذه الحركة عن مجرد الوعي النظري لضرورة التكيف مع الأوضاع الجديدة دون أن تتمكن فعلاً من إيجاد أوضاع جديدة. على كل إن مثل هذه الأمور هي جزء من مشروع بناء الدولة، ولم يكن العلمانيون المسيحيون في الدولة، باستثناء بسيط، حتى يعملون على تحويل هذه الامنيات الى مشاريع.

ترافقت هذه الدعوة بشقيها النظري في الأخذ بالعلوم، والعملي بالدعوة للاستفادة من الصناعة مع الدعوة السياسية التي تنسجم معها. فالواضح أن هذه الدعوات كانت منسجمة مع التيارات الفكرية الفعلية السائدة في أوائل القرن التاسع عشر، باتجاهاتها الليبرالية العامة، الداعية للتخلي عن أوهام الدين والتحرر من الخوف والتبعية. وقد توجت هذه الدعوات بالالتزام بالمبادىء السياسية التي ترافقت معها. من هنا نجد أن معظم العلمانيين المسيحيين قد دعوا لاعتماد نظام حكم سياسي ليبرالي تكون الأداة التمثيلية والطرق الديموقراطية عماده الأول. ومثل هذه الأنظمة كانت السائدة في بلدان اوروبا واميركا. ويتماشى هذا النظام مع التطلعات الانسانية الليبرالية اولاً، كما ينسجم أيضاً مع موقع العلمانيين الاجتماعي. إذ ان معظم العلمانيين المسيحيين كانوا من أبناء الطبقة الوسطى. وهذه النظم كانت وليدة هذه الطبقة في اوروبا. لذلك لم يواجهوا في تبنيها أي حرج. هذا اولاً، ثم ان هذه النظم كانت بوعي منهم أو بدون وعي، البديل للحكومات التوتاليتارية التي يخضعون لها، ونقداً غير مباشر أيضاً لفكرة توحيد العالمين الديني والسياسي طبقاً لمبدأ الخلافة الإسلامية. فالدعوة السياسية الليبرالية بوجهها العملي كانت تعني الفصل بين الزمني وبين الروحي، بين الدين والدولة بالشكل الذي تحقق فيه ذلك في اوروبا إذ حلت الدولة العلمانية مكان سلطة الكنيسة ومكان نفوذ رجال الدين.

انعكست هذه الأفكار على جملة من التوجهات التي ميزت الفكر العلماني في تلك الفترة. ولعل ابرزها قد تمثل في خلق تيار علمي ينادي بالتجديد وبالتغيير في الحياة، لا في محاولة إصلاح وترميم بعض الأخطاء السابقة. لقد أدرك المصلحون العلمانيون ضرورة إحداث تغيير شامل على المستويات كافة، متأثرين بذلك بما تم إنجازه في الغرب، ولذلك بدت محاولة العلمانيين محاولة لها طابعها الانساني الشامل، فكان مصدرهم أفكار المتنورين الأوروبيين وعلماء الاجتماع أمثال اوغست كونت وسبنسر وداروين وسواهم.

إذا كانت العلمانية في جوهرها ومنطلقاتها دعوة لفصل الدين عن الدولة، فإن التصورات السياسية هي من أهم التصورات التي أبرزتها هذه الحركة. ففي هذا الإطار طرحت شعارات القومية كسبيل لإحياء رابط جديد بديل عن الرابط الديني. وقد ارتبطت الدعوة القومية بفكرة الوطن والدعوة الوطنية. صحيح أن الطهطاوي كان السباق في ذلك، لكن فكرة الولاء للوطن قد ظلت بالنسبة له ملازمة للولاء للدين. أما مع العلمانيين المسيحيين فقد كان الدور الأول للغة لا للدين، والولاء للادارة التي يجب ان تكون منبثقة عن الأمة بشكل ديموقراطي، هكذا أبرزت فكرة الوطن وظهرت الدعوات القومية التي تراوحت بين الدعوة للاستقلال التام، بل الانسلاخ عن الدولة العثمانية، وبين تحقيق نوع من لا مركزية إدارية تتيح للمجموعات (أو للأقليات) إدارة شؤونها بذاتها. لقد ظهرت الوحدة الاجتماعية بديلاً من الوحدة الطائفية، وكان ذلك بمثابة تعزيز لفكرة الوطن، كما كان من جهة ثانية مقاومة للاستبداد الحميدي. ومن أبرز ممثلي هذا

الاتجاه القومي نشير الى بطرس البستاني 1819-1893 وأديب إسحق 1851-1885 ونجيب عازوري الذي ألف بالفرنسية عام 1905 وانطون سعاده وسواهم. إلا أن التيار المتأخر من جيل القوميين وفي إطار السعي لتحديد معنى القومية كان أقرب للأخذ بتعريف أوسع لهذا المفهوم. فاللغة وحدها لا تكفي لتشكل رابطاً قومياً، وإحياء التراث الأدبي واللغوي ليس كافياً من أجل تكوين رابط قومي عريض، لأن الجزء الأكبر من هذا التراث له طابعه الديني المميز، وهذا ما أدركه كل من قسطنطين زريق وادمون رباط، وهما من دعاة القومية العلمانية، على أن لا يشكل ذلك خروجاً على الدين الاسلامي. فالدين الاسلامي يبقى الحاضن لهذا التراث، حتى لو جرت التفرقة بين الامور الدينية والامور الزمنية في إطار كامل من العلمنة، يظل الدين كحضارة عاملاً موحداً، إنه الجانب الروحي والأخلاقي للحياة السياسية. ولا علاقة للمحتوى المذهبي بالشأن السياسي.

كذلك حملت الأفكار العلمانية افكاراً جديدة في ميادين الاجتماع وتنظيم الحياة، فضلاً عن إضفاء طابع فلسفي شمولي يشرح تطور الكائنات الحية. نعني بذلك الأفكار الداروينية حول نظرية النشوء والارتقاء التي دافع عنها شبلي شميل بقوة وعنف. كما دافع أيضاً عن الاشتراكية التي اعتبرها مذهباً اجتماعياً قائماً بذاته. حتى انه عبر عن الاشتراكية بكلمة اجتماعية وهي ما يرافق العمران. والاشتراكية هي المذهب الذي يحقق المساواة بين الناس، وبذلك تتحقق سعادتهم. وهذا هدف فلسفي بحد ذاته. والى جانب الشميل نذكر بفرح انطون 1871-1922 الذي دعا الى اعتماد العلم في كل الامور حتى في مجالات التفسير الديني، وقد استند الى ابن رشد 1126-1198، وأثارت كتاباته ضجة حين عارضها محمد عبده. كذلك آمن انطون بالاشتراكية ودعا اليها حتى لو استعمل العنف، مع أن معظم العلمانيين السابقين قد دعوا الى التدرج في الاصلاح. كذلك ساهم جرجي زيدان 1861-1914، في التعريف بالمذاهب الاشتراكية من الفابية الى الماركسية. على العموم لقد نادى معظم هؤلاء المصلحين بإصلاح الدولة وباصلاحها بتساوي الجميع، ولذلك كان الإصرار على الدوام على الطابع الدستوري والتمثيلي للدولة، حتى تتمكن من رفع المظالم وإقامة العدل وتحقيق المساواة.

أهم العلمانيين المسيحيين (عن هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، ص 146). أحمد فارس الشدياق 1804-1887. اديب اسحق، 1856-1885. ناصيف اليازجي 1800-1871. ابراهيم اليازجي 1847-1906. بطرس البستاني 1819-1893 جرجي زيدان 1861-1914 لويس شيخو 1859-1927. عيسى اسكندر المعلوف 1969-1956. يعقوب صروف 1852-1927. شبلي الشميل 1860-1916. فرح انطون 1871-1922. سليمان البستاني 1856-1925. أمين الريحاني 1876-1940.

لا يقتصر وجود العلمانيين على المسيحيين وحدهم. صحيح أنهم كانوا السباقين لطرح مواضيعهم ضمن هذا الإطار العلماني بفعل أوضاعهم الاجتماعية وبفضل اطلاعهم على الأفكار الأوروبية التي احتضنت هذا الاتجاه. لكن الصحيح أيضاً أن ثمة تيارات عريضة من العلمانيين المسلمين قد شقت طريقها وسط فكر عصر النهضة متحدية بذلك الاتجاهات المحافظة والتقليدية. فالعلمانية في تحديدها وجوب الفصل بين الدين والدولة مثلت بالنسبة للمسلمين إشكالية من نوع خاص ووضعتهم مباشرة تجاه السلطة المتمثلة بالخلافة، أي باتحاد الديني مع الدنيوي، وتجاه المصلحين الآخرين الذين كانوا في الغالبية من علماء الدين ويملكون السيطرة على المؤسسات الدينية الفاعلة كالأزهر مثلاً.

بدأت الحركة العلمانية بين المسلمين بعيد الحركة السياسية التي قادتها حركة تركيا الفتاة. وقد تكونت فئات هؤلاء من عناصر مختلفة من مهنيين ومدرسين وأطباء ومحامين وتجار وضباط جيش. وقد تسنى للبعض منهم الدراسة في مدارس حديثة إن في مصر أو في القسطنطينية أو في الخارج وعادوا بانطباعات جديدة وبتصورات جديدة. إلا أن الموقف من الغرب لم يكن دائماً إيجابياً، بل ان بعض العائدين قد عبر عن خيبة أمل قاسية وعن نقد عنيف يترجم عدم تكيفه مع الواقع الجديد.

إلا أن النتائج لم تكن جميعها رافضة، فقد برز تيار عريض يتقبل الأفكار العلمانية ويسعى الى إدخالها مجالات الحياة الاجتماعية والعلمية والسياسية. ولعل أهم الدعوات التي ارتبطت بهذه الحركة كانت الدعوة المزدوجة الى المزيد من الحرية والى المزيد من العلم. فقد أدرك العلمانيون المسلمون أن صراعهم هو صراع مزدوج. صراع مع الاستبداد الذي تمثله الدولة العثمانية بنظامها المطلق. وصراع مع الغرب الذي تمثلت قوته الأساسية في تقدمه العلمي والصناعي والتقني. من هنا كانت الدعوة للاستزادة من العلوم واطلاق التربية وتنظيمها من الدعوات العلمانية المبكرة سواء كانت دعوة عامة لما لدى عبد الرحمن الكواكبي 1849-1902، أو دعوة مبرمجة الى حد ما، كما نجدها لدى قاسم أمين 1863-1908الذي يعتبر من أوائل العلمانيين المسلمين، ومن رواد التربية الحديثة.

مصادر ومراجع

- انطون، فرح، المؤلفات الكاملة، ج 1 المؤلفات الروائية، ج 2، المؤلفات الفلسفية، تحقيق ادونيس العكره، دار الطليعة، بيروت 1979-1981.
- جدعان، فهمي، اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- حوارني، البرت، الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت، 1977.
- خدوري، مجيد، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، الدار المتحدة، بيروت، 1972.
- خوري، رئيف، الفكر العربي الحديث، دار المكشوف، بيروت، 1943.
- شرابي، هشام، المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت، 1981.
- علوش، ناجي، اديب اسحق، الكتابات السياسية والاجتماعية، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- الفكر العربي في مائة عام، منشورات الجامعة الاميركية، بيروت، 1967.
- مجلة آفاق، عدد خاص «بالعلمانية»، باشراف جيروم شاهين، بيروت، 1978.
- المحافظة، علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة الأهلية، بيروت، 1980.
- مغيزل، جورج، العروبة والعلمانية، دار النهار، بيروت، 1980.
- نصار، ناصيف، نحو مجتمع جديد، دار الطليعة، بيروت.

جورج كتوره

علم النفس الاجتماعي العيادي
Clinical Social Psychology
Psychologie sociale clinique
Sozial-Klinische Psychologie

أولاً - تشعب مجالات وتيارات التحليل النفسي الحديثة:

بالإضافة إلى ما ذكر حول نظرية التحليل النفسي مع فرويد وحول تطور هذه النظرية حتى الوصول إلى تكون تيار التحليل النفسي الاجتماعي الذي تمثل بشكل أساسي مع رايش والذي أعطى في النهاية ما سمي بالتحليل النفسي السياسي... فلا بد من الإشارة إلى ما تم التوافق على تسميته بالنظريات الجديدة في التحليل النفسي؛ ذلك أن التحليل النفسي الاجتماعي أو السياسي لم يكن التيار الوحيد الذي نما في أحضان النظرية الفرويدية.

ويمكن أن نعرض هذه التيارات على الشكل التالي:

أ - التحليل النفسي الوجودي
Psychanalyse existentielle:

وهو التيار المتمثل بالمحلل النفساني بينسوانجر Binswanger والذي تأثر إلى حد بعيد بأفكار الفيلسوف هيدغر Heidegger صاحب النظرية الوجودية. هذا التيار التحليلي الوجودي يركز على البعد الوجداني للفرد عن طريق التوقف المطول عند تحليل معاناته اليومية في إطار المحيط الاجتماعي الذي يتواجد فيه: وتهدف هذه المدرسة إلى كشف أشكال التواجد الفردي في المحيط ومظاهر هذا التواجد L´être et le paraître. ومن الأسماء التي أثرت في نمو هذا التيار نذكر جان بول سارتر J. P. Sartre في فرنسا. إن هذا التيار يأخذ من التحليل النفسي العمق اللاواعي لمعاناة الفرد ويأخذ من الفلسفة الوجودية أهمية التجسدات الوجودية الظاهرة (محتوى ظاهر) لهذه المعاناة، ولا يركز هذا التيار بذلك على المعاني الرمزية الفردية للسلوك فقط وإنما يركز أيضاً على الحركة الوظيفية لهذا السلوك وعلى معانيه ودلالاته الاجتماعية. فالتحليل النفسي الوجودي يوازن ما بين الاهتمام بالمحتوى الظاهر للعارض المرضي وما بين الاهتمام بالمحتوى الكامن الرمزي؛ وبهذا يتفاعل الوجدان مع الوجود في معاناة الفرد.

ب - التحليل النفسي الدينامي الجماعي
Psychanalyse de la dynamique du groupe:

هو التيار الذي ينطلق من نظرية فرويد حول «علم النفس الجمعي وتحليل الأنا» حيث يحدد صاحب نظرية التحليل النفسي بدايات التوجهات العيادية في عمليات تحليل دينامية الجماعة (وحيث يلعب القائد دور الأب) والمثال الأعلى وما ينتج عن ذلك من إواليات التماهي والتعلق العاطفي المعقدة فتتحول كلها إلى أساس ليبيدي لتماسك الجماعة؛ ومن الأسماء الأساسية التي طورت هذه النظرية لا بد من ذكر مورينو Moreno في أبحاثه حول السوسيودراما والسيكودراما وذلك في مجال دينامية الجماعة العلاجية؛ وكذلك انزيو Anzieu (ممثل المدرسة الفرنسية) وتركيزه إلى جانب دور الأب القائد في هذه الدينامية على دور الإسقاط الإبداعي في كل عمل جماعي وثقافي (مفهوم أنا - الجلد Moi - Peau). ونذكر أيضاً بيون Bion (ممثل المدرسة الانكليزية) الذي يركز على المعنى الرمزي الذي تجسده الجماعة كاختصار واستعادة لحضن الأم وما يمثله هذا الحضن من مشاعر الأمان والاطمئنان

جسدي كبنية مرضية (وقد نسَّق مع فان Fain ومارتي Marty في هذا المجال).

أما الأسماء التحليلية الفرنسية التي تأثرت بـ لاكان فنذكر منها على سبيل المثال: لوس جريغاري Luce Jrigaray التي توقفت بشكل أساسي عند تحليل لغوي عيادي لمعاني رموز اللغة الذكرية الأبوية حول المرأة ونذكر أيضاً سيرج ليكلير Serge Leclaire الذي يبحث عن الرموز اللغوية للذة ودلالاتها العيادية باحثاً عن تقاطع هوامات قتل الأب (مركب الأوديب) مع هوامات قتل الطفل المنسجمة مواصفاته مع المتطلبات النرجسية للأهل (مركب الابن).

ونشير أيضاً إلى الموقف الرافض الذي جوبهت به مفاهيم لاكان التحليلية اللغوية في بريطانيا والولايات المتحدة الاميركية ومن قبل «المؤسسة العالمية للتحليل النفسي» التي تعتبر الوريثة القانونية المؤسسية لأفكار التحليل النفسي. إن هذا الرفض ما لبث أن تلاشى وأدى ذلك إلى رفع الحظر المفروض على عملية التجديد التي خضع لها التحليل النفسي في فترة ما بعد فرويد، وهو ما يمكن رصده في أعمال ومناقشات المؤتمر الرابع والثلاثين للمؤسسة العالمية للتحليل النفسي. ويشير Rosolato في المقالة التي ذكرناها في مكان آخر إلى الوثائق التي صدرت أخيراً عن هذه المؤسسة التحليلية والتي ظهرت على شكل سلسلة مونوغرافية تحت عنوان: **التغيرات الحاصلة عند المحللين النفسانيين على مستوى تكوينهم الفكري المفاهيمي** (سلسلة من 97 صفحة بإشراف رواللرستين Rwallerstein. في هذه السلسلة عودة إلى الاهتمام بأعمال لاكان خاصة وبالأعمال الفرنسية والأوروبية بشكل عام من قبل الباحثين الانكليز والأميركيين. (إشارة إلى أعمال مؤتمر عقد في تانتون Tanton في بريطانيا في آذار 1984). وقد برزت في هذا المجمع العلمي توجهات تحليلية جديدة حملت شعار «التعددية الفكرية في مجال التحليل النفسي».. مما ترك أثره حتى في الولايات المتحدة الأميركية ذاتها؛ وفيه إشارة إلى تراخي التوجهات الأرثوذكسية في التحليل النفسي وإلى فتح باب الاجتهاد. وهذا ما يفسر ما قاله أرنولد كوبر Arnold Cooper: «يجب أن نقلع عن الحديث عن مجموعة عمل واحدة وعن مدرسة واحدة... مما يتحدد بشكل سلطوي ماهية التحليل النفسي... وعلى المحللين النفسانيين التوقف عن اعتبار الأفكار التحليلية الأولى كوصايا دينية موروثة يجب التقيد بها بشكل حرفي، وإنما عليهم أن يعتمدوا منحىً علمياً لا يرفض أبداً التوجه التحليلي النفساني التطبيقي مما يَعِدُ بتطورات علمية واسعة».

ثانياً ـ تأثير أحداث سنة 1968 الطلابية في فرنسا على التوجهات الأكاديمية في علم النفس:

لا بد لكل مقال يحاول رصد الحركة المعاصرة للتحليل النفسي ولعلم النفس من أن يشير إلى التقاطع الذي حصل بين حركة المجتمع وحركة البحث النفساني، والذي تجسد في الأحداث الطلابية في فرنسا سنة 1968. إن هذا التاريخ شهد تداعي الكثير من المفاهيم الفكرية الكلاسيكية بشكل عام مما استدعى أيضاً تداعي البنية الأكاديمية الجامعية في فرنسا. وهذا ما أدى إلى قانون التوجيه التربوي La loi de l´orientation في إطار مبدأ الجنرال ديغول الشهير بقانون المشاركة La loi de la participation وقد نتج عن ذلك أن تحولت الجامعة الفرنسية المركزية إلى جامعات متعددة تتمتع باستقلالية مادية ومعنوية. وبذلك فقد انقسمت السوربون وتوزعتها الجامعات الجديدة وشهد حرمها حركة التيارات الفكرية المستجدة والمتعايشة قسراً مع التيارات الكلاسيكية. وهكذا فإن جامعة باريس الخامسة Paris 5 حافظت على التوجهات الكلاسيكية في علم النفس حيث ان تدريس هذه المادة أُنيط «بوحدة الدراسات والأبحاث في علم النفس» واعتمدت هذه الوحدة مقر معهد علم النفس في قلب الحي اللاتيني Rue Serpent وهذه الوحدة هي التي تتابع الإشراف على مجلة *Bulletin* de *Psychologie* أي نشرة علم النفس الشهيرة وكل ذلك بالتوافق مع التوجهات التجريبية لعلم النفس ولعلم النفس الفيزيولوجي. وقد استلهم هذا التيار أبحاث مشاهير علم النفس مثل: بيارو Pierro ووالّون Wallon وأولرن Olern وبياجه Piaget وفريس Fraisse. وقد أشرف بول فريس Paul Fraisse على ورشة الأبحاث النفسية هذه إن من حيث التوجهات النظرية أو من حيث الأبحاث المختبرية (ونشير هنا إلى أن بياجه Piaget وفريس Fraisse قد أنجزا عملاً كلاسيكياً مهماً صدر على شكل سلسلة من عدة أجزاء تحت عنوان **علم النفس التجريبي** وتوزع على الموضوعات والتقنيات المختلفة ورصد الدراسات والمفاهيم وتطورها التاريخي منذ نشأة علم النفس كعلم مستقل). ومن الأسماء الشهيرة في إطار جامعة باريس الخامسة في مجال التحليل النفسي والطب العقلي نذكر هنري فوريه Henri Faure الذي ثابر على تعليم علم النفس العيادي والمرضي من موقع النظريات الكلاسيكية الوقورة تصنيفاً وتشخيصاً وعلاجاً مجانياً كل ما له علاقة بالنظريات المستجدة والتي أخذت منحى التحليل النفسي الاجتماعي وتوجهات ضد الطب العقلي؛ ولهذا فإنه بقي

الفاشية

Fascism
Fascisme
Faschismus

مصطلح الفاشية مشتق من الكلمة الايطالية Fascio التي تعني الجمع أو الاتحاد. والفاشية هي من أكثر التيارات رجعية في العالم. وهي نظام استبدادي عبّر عن اكثر الجوانب رجعية وشوفينية وامبريالية للرأسمال المالي. وتعبر الفاشية المعاصرة عن مظاهر تفسخ المجتمع الرأسمالي الراهن.

وتتشكل الدعامة الأساسية للفاشية من فئات البرجوازية الصغيرة في المدن والريف، وفئات منسلخة عن طبقاتها، وجمهور كبير من البروليتاريا الرثة.

إن الفاشية مهما اختلفت صورها وأشكال ظهورها وأزمان نشأتها وأمكنة انتشارها، تتسم بسمات مشتركة كثيرة، أهمها:

أولاً: تقديس سلطة الدولة واعطاؤها صفة صنمية. وبالتالي تمجيد الدكتاتورية عن طريق تمجيد الزعيم الملهم والمؤله كمخلص للأمة من شرور أعدائها الداخليين والخارجيين. يغدو الزعيم في الفاشية هو الوطن والوطن هو الزعيم. وتتحول أوامره الى قوانين للدولة وللمجتمع.

ثانياً: تزييف الصراع الطبقي عن طريق نفي وجوده. والحديث عن مصالح الشعب بعامة، بكل فئاته وطبقاته المتناقضة والإعلاء من أهمية الصراع القومي. ولأن مصالح الأمة هي فوق جميع المصالح فإن الدولة تأخذ صيغة جهاز يقف فوق الطبقات، جهاز عادل في كافة الأحوال والشروط.

ثالثاً: النخبوية بالعلاقة مع الجماهير. فالفاشية تحتقر الجماهير وتعول على سلطة الصفوة مقابل عامة الشعب وفئاته الدنيا. وترى أن الأقلية المبدعة المختارة يجب أن تشغل المواقع الفاعلة في القيادة مقابل الجمهور السلبي.

رابعاً: النزعة العسكرية. فبما أن الفاشية ايديولوجيا استبدادية ونظام ديكتاتوري فإن ضرورة الهيمنة الشاملة تتطلب توسيع المؤسسة العسكرية وتنامي دورها في قيادة المجتمع والدولة. كما تنزع الفاشية الى عسكرة المجتمع ككل.

خامساً: على الرغم من أن الفاشية هي مجموعة من الأساطير، وخليط من الأوهام، ومزيج من النزعات اللاعقلية فإنها غالباً ما تأخذ طابع المعاداة للدين باسم العلمنة، وتؤلف منظومة من المفاهيم الأخلاقية القائمة على مفاهيم الشرف والواجب والاخلاص والتضحية باسم الأمة والزعيم.

لكن هذا لا يمنع أبداً، وكما أثبتت تجربة نهاية القرن العشرين، قيام الفاشية على أسس دينية ومعاداة للعلم.

سادساً: إن أهم صفات الايديولوجية الفاشية هي الإظلامية، والعداء للثقافة. وتبعث الفاشية أحط أشكال الفكر التبريري، وتنمي النزعات اللاعقلية في الأدب، فتمجد الغرائز والحرب، ويعول على البلاغة ذات المضمون الصوفي الايماني، وتتوجه نحو التراث القومي بطريقة انتقائية فجة، فتبعث الجوانب المظلمة فيه. كما أن الفاشية لا تؤمن بالتواصل الانساني والتأثير المتبادل بين الثقافات.

سابعاً: ولكي تستطيع الفاشية أن تكوّن وعي أفراد المجتمع على هواها، ووفق نظامها الايديولوجي، فإنها تشدد على أهمية التربية وبخاصة تربية فئات الشبيبة المتمردة، وتنظيمها تنظيماً عسكرياً، وتعليمها الإخلاص للزعيم وللأمة.

لقد ظهرت الفاشية أول ما ظهرت في ايطاليا 1922، ثم ظهرت في المانيا 1933 تحت قناع الاشتراكية القومية.

أما في ايطاليا فلقد توجهت الفاشية شطر الاتجاهات القومية التي سادت في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في

الجديدة. التي لم تزل تحتفظ بأهم صفات الفاشية الايطالية والالمانية. على الرغم من أنها تعمل في ظروف معاصرة مغايرة لظروف نشأة الفاشية الايطالية والالمانية.

والفاشية الجديدة أو المعاصرة تبرز من خلال تيارين أساسيين. التيار الأول: وهو الذي يمثل استمراراً للفاشية الايطالية والالمانية التي ظهرت في الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن وتأخذ صيغة منظمات سرية، لكن تأثيرها ضيق جداً بسبب تاريخ الفاشية المخزي. أما التيار الثاني: فهو يحاول النفاذ من خلال تفسخ المجتمع الرأسمالي المعاصر. وينخرط في منظمات سرية وعلنية تسعى الى تحطيم البنية الاجتماعية التقليدية. ويدخل في عداد هذا التيار عدد من الاتجاهات المتطرفة في الولايات المتحدة الاميركية، والحركة الاجتماعية الايطالية والحزب القومي الفرنسي النظام الجديد في فرنسا، والنظام الجديد في اليونان.

غير أن الظاهرة الأكثر بروزاً للفاشية في القرن العشرين هي الصهيونية الاساس الايديولوجي للاستعمار الاستيطاني العنصري في فلسطين.

والصهيونية شكل من أشكال الفاشية ويمتد نشاطها الى دول أوروبية كثيرة.

غير أن الصهيونية تختلف عن أشكال الفاشية الأخرى بأن لها تنظيمات كبيرة وكثيرة. ولا يتحدد نشاطها في اطار حكومي كما في المانيا الهتلرية أو في ايطاليا عهد موسوليني، بل تعمل وتنشط في اكثر من سبعين بلداً من بلدان العالم. وتعتبر الجماعات الامبريالية الكبيرة في الولايات المتحدة الأميركية قاعدة هامة لنشاط هذه المنظمة الفاشية.

إن المنطلقات الإيديولوجية للفاشية الصهيونية لا تختلف عن المنطلقات الايديولوجية للنازية.

فالفاشية الصهيونية تتحدث عن قومية يهودية اختارها الإله، ومنتشرة في مختلف أصقاع العالم ولها رسالة تاريخية خاصة. وترى الفاشية الصهيونية أن اليهود أكثر العروق سمواً وعظمة من جميع القوميات الحضارية في العالم. ولليهود خصائص عظيمة أكثر من الأوروبي المتوسط، ولا مجال للحديث عن الفرق بين اليهود والآسيويين والأفارقة الخاملين. هذا ما صرح به ناحوم سكالوف.

وهكذا نجد أن الفاشية الصهيونية والفاشية الهتلرية تقفان على أرض واحدة من حيث تفرد وقدسية العرق الآري والعرق اليهودي.

والصهيونية والنازية كلتاهما تتحدثان عن دور القومية العظيم في التاريخ. وتتحدثان عن ضرورة التوسع ووسائل تحقيقه من خلال مفاهيم وأدوات واحدة.

إن خطر الفاشية ما زال باقياً، ومرتبطاً بأكثر الطبقات والفئات رجعية في العالم.

والنضال ضد الفاشية لما يزل مهمة أساسية من مهمات قوى التقدم في العالم.

مصادر ومراجع

- **دراسات في الفاشية**، بيروت، 1973.
- سباين، ج.، **تطور الفكر السياسي**، الكتاب الخامس، القاهرة، 1971.
- ستيان، أودويف، **على دروب زرادشت**، دمشق، 1983.
- **الفاشية والفاشية الجديدة**، دمشق، 1984.
- لاسكي، هـ.، **تأملات في ثورة العصر**، القاهرة.
- لوكاتش، جورج، **تحطيم العقل**، الكتاب الرابع، بيروت، 1982.
- ماركوز، هـ.، **من العقل الى الثورة**، ط 2، بيروت، 1979.
- هتلر، **كفاحي**.

أحمد برقاوي

الفردية

Individualism
Individualisme
Individualismus

ربما لم نجد فكرة يألفها الفكر الحديث أكثر من فكرة الفردية، فاهتمامه بها واسع للغاية. وهو رد فعل ضد النتائج السلبية الناجمة عن حركات الاصلاح والثورة الصناعية والعلمية والتوسع الهائل في الانتاج، وكذلك ضد الاهتمام بالمذهب الجمعي وما رافقه من حركات ثورية اشتراكية.

ولكن ما معنى كلمة فردية؟ وكيف يمكن تحديدها؟ ليس من السهل، إن لم يكن أمراً مستحيلاً، إعطاء تعريف صحيح ومُرْضٍ لتلك الكلمة. إن قصارى ما يستطيع الباحث أن يفعله في مثل هذه الحالة هو كشف ما يمكن اعتباره لب المعنى إضافة إلى الاستعمالات المتشعبة للفردية. بيد أن كشف هذا اللب لن يمكننا من فهم الفردية بمعناها الدقيق، لأن المدلولات الاضافية تشكل أجزاءً أساسيةً من معانيها المكتسبة، ومع ذلك فإننا إذا ما فهمنا لب معنى تلك الكلمة، فعندئذ نكون قد

تعديلات أساسية على فردية الابيقورية الشديدة. وصفوة الكلام أن الفكر اليوناني اهتم بالفرد خصوصاً في المدارس الأخلاقية كالرواقية والابيقورية والكلبية أيضاً.

ومن الملاحظ أننا لا نجد بين الفلاسفة القدماء من قال بالمذهب الغيري المحض، بل كانت فرديتهم في جملتها أنانية وغيرية معاً. لكننا نجد الأنانية البحتة في مذهب القورينائيين ثم الأبيقوريين من بعدهم.

إذا كانت الفلسفة القديمة قد ركّزت اهتمامها على الانسان الفرد، كما يدلّ على ذلك قول أحد الشعراء اليونان «لا أعرف شيئاً يثير الاعجاب بقدر ما يثيره الانسان»، فإن الشخصية، في الفكر الديني المسيحي والاسلامي، أصبحت مناط الاعجاب وقمّة الكمال التي يصل إليها الفرد. فالفكر اليوناني، باعترافه بحقيقة الفرد الواقعية، شقّ الطريق أمام الفكر المسيحي للتعرف على القيمة البارزة للشخص. وإذا كان الفكر اليوناني قد اقتصر على المستوى الأخلاقي في اهتمامه بالفرد، فإن الفكر المسيحي تجاوز مجال الأخلاق إلى مجال الميتافيزيقا. والواقع أن المسيحية المعتمدة على الأفكار الجاهزة التي كانت قد طورتها اليهودية أدخلت إلى الفكر الفلسفي فكرة التشديد على القيمة المطلقة للفرد التي لم تكن موجودة عند اليونان. وتعاليم السيد المسيح تلمّح للمؤمنين بالعلاقة المباشرة بين اللّه والانسان. وهذا ما منح الدين قواعد فردية جذرية لم توجد إلاّ في عهد الإصلاح. وعلى كل حال، فإن العنصر الفردي في المسيحية، قد طُبع، خلال قرون، بالاعتقاد المنسجم الذي يقول، إن على الفرد أن يحقق نفسه تماماً بفقدان نفسه وتسليمها كلياً إلى اللّه، وبالتشديد على أهمية الحياة الأخروية.

إن فكرة فناء الفرد، في مذهب افلاطون، صدمت الشعور الديني المسيحي. فأثناغوراس، من المفكرين المسيحيين الأول، في رسالته عن قيامة الأموات، يعتبر أنَّ الغاية من خلق الانسان تأمل كمال اللّه، وهو هدف لا يتم بشكل كامل على الأرض بل لا بدّ من القيامة من جديد أو البعث، هذا البعث لا يكون للنفس وحدها، ولا للجسم وحده، وإنّما هو للمركب منها، أي الفرد. فنحن موجودون على طريق الخلق، ونبعث على طريق الفداء.

وبما أن العلة الغائية سمة فردية، فإنَّ العقيدة المسيحية نحت كلها نحواً فردياً، ولكنها فردية لا يقصد فيها فقط خلاص الفرد لذاته، وإنما أيضاً خلاص الانسانية بأسرها، بصفتها جمعاً من الافراد. وصفوة الكلام أن الفكرة الأخلاقية المسيحية، كما دعى إليها مؤسس المسيحية نفسه، هي فكرة فردية وفكرة جماعية إنسانية معاً.

أما موقف الدين الاسلامي من الفردية، فإنّه لم يختلف كثيراً عن موقف المسيحية. إذا كان الشعور بالذات، عند العرب في الجاهلية، مبلبلاً بنوع من المركزية القبلية، فقد أخذ الفرد، بظهور الإسلام يعي ذاته، تدريجاً، كجزء من أمة. فتجاوز الفرد فرديته وحدود القبيلة، وأصبح، بانتسابه للأمة، مسؤولاً، هو عينه، بصفته فرداً، عن جميع أفعاله تجاه اللّه، وتجاه جميع الكائنات البشرية باعتبارهم أنداده وأخوانه، لأنهم جميعاً مخلوقات اللّه. ومنذ فجر الاسلام نتج انقلاب شامل في الذهنية العربية اخرجها من الصور القبلية إلى التعقل الفردي وإلى الوضوح والوعي. فمنذ هذه المرحلة، لم تعد القبيلة وحدها منبع كل القيم وتجسيداً للحقيقة، ولا هي وحدها تتمتع بالواقعية الفذة، بل أصبح كل فرد من القبيلة يشعر بوجوده المستقل، لا عن طريق العصبية القبلية، وإنّما عن طريق ذاته فقط.

فبفضل الدين الجديد، حصل، كما يقول عبد العزيز الحبابي، انقلاب جذري في ذهنية العرب ووجدانهم: «فعوضاً عن أن يبقى العربي فرداً يذوب في القبيلة، داخل اتصال أفقي، صار شخصاً يشعر بشخصيته في ذاتها، ويتصل، عمودياً، بكائن مطلق، الخالق المتعالي الذي سوّى بين العربي والعجمي».

ومع المسؤولية الفردية ثمّة مسؤولية جماعية: ﴿واتقوا فتنةً لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصةً﴾ (الأنفال، 25). والغرض من الوجود الانساني هو التعارف والتعاون وتحقيق القيم العليا: ﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند اللّه أتقاكم﴾ (الحجرات، 13).

والواقع أن تصور الفلسفة للفردية، في القرون الوسطى، لم يختلف عن تصور الدين لها: فكلاهما اعطاها معنى روحياً بحيث أصبحت مرادفة للشخصية. وهذا ما نلمسه في الفلسفة العربية واللاتينية، وبشكل خاص في فلسفة ابن سينا وتوما الأكويني.

إن الفرد، عند ابن سينا، هو الموجود العيني المركب من صورة بالفعل ومادة بالقوة (غير متحددة ولا متعينة). فالصورة نوعية، أي مبدأ للتفرد خاص بجميع أفراد النوع الواحد، أمّا المادة فهي مبدأ للتفرد يضفي صفة الفردية أو الشخصية على كل فرد من أفراد ذلك النوع. فالمادة، من ناحية، غير متحددة ولا متعينة؛ وهي، من ناحية أخرى، مبدأ التفرد بالنسبة لنوع معين. وهكذا تقع في حلقة مقفلة. وعلى كل حال، فإن كلمة

البروتستانتية القديمة لم تكن متسامحة في تعاليمها، ولكنها انقلبت، فيما بعد حديثة رغماً عنها وعن قادتها، بتأثير من المذاهب العقلية. وكذلك إذا كانت البروتستانتية القديمة لم تؤمن بالحرية، فإن البروتستانتية الحديثة فتحت الطريق أمام الحريات الديمقراطية، وساهمت، إلى حد كبير، في ظهور النزعات الفردية، ولهذا فإن جزءاً من معجمها خصص لمقاومة السلطة وجزءاً من استغاثاتها كان نداءً للفرد والمطالبة بحقوقه وحريته. فهناك تجانس بين الالتجاء البروتستانتي إلى الفرد وبين الالتجاء إلى الفردية في القرن التاسع عشر. وأخيراً إذا كانت البروتستانتية القديمة ساعدت في فصم عرى روابط القرون الوسطى الاقطاعية في الأمور السياسية، وسهلت الطريق إلى الدولة الملكية البيروقراطية الفعّالة السائرة في طريق النجاح، فإن «المذاهب المواسية» (كالأتقياء في المانيا والنظاميين في انكلترا واميركا) المنشقة عن البروتستانتية بعد عام 1700 هدفت إلى جعل الفرد سعيداً، بالطريقة المسيحية، بدلاً من اكتساح هذا العالم والعالم الثاني، وبالتالي ساعدت الجهود الفردية لرجل الأعمال الرأسمالي.

يبدو أنّ الفردية الناضجة ظهرت، بادىء ذي بدء، في انكلترا، وربما لأن الكثلكة الانكليزية كانت أضعف من غيرها في الدول الأخرى، وصلاتها مع روما اصبحت واهية، وكذلك لأن وضع الجزر البريطانية المعزولة وما نجم عن ذلك من إجراءات امنية، بعد عصر أسرة تيودور، سمحت بتكوين مجتمع مستريح إلى حد كبير، حيث استطاع الفرد أن يدافع بسهولة عن متطلباته وحاجاته المتتابعة. وهذا ما سمح للفيلسوف الانكليزي هوبس أن يقدّم، في منتصف القرن السابع عشر، فلسفة في أصولها الأولى فردية جذرية قائمة على الأفكار الابيقورية. ومع أن فلسفته، في إطارها العام، أنانية اعتبرت سعادة الفرد والمحافظة على حياته وتفضيله على غيره الغاية الطبيعية من كل عمل أخلاقي، فإنها بقيت، بجوهرها، سياسية، مؤيدة لمبدأ اخضاع الفرد وحقوقه لمصلحة الدولة. استعمل هوبس نظرية سياسية قديمة، هي نظرية العقد، تقضي بأن يتنازل الأفراد عن حقهم المطلق إلى سلطة مركزية قد تكون فرداً وقد تكون هيئة، فيحل جانب العقل محل جانب الهوى في الطبيعة الانسانية، وتحل، بالتالي، الحياة السياسية محل حال الطبيعة. ولكن ليس هناك أي تعاقد بين الأفراد والحاكم، فالحاكم مستبد والفرد مضطر أن يطيعه طاعة عمياء. إلى هذا الحد من الاستبداد ذهب هوبس وكأنه أراد أن يدعم الحكم المطلق بأن يجعل منه حكم القانون الطبيعي. وهكذا حُرِّفت فكرة العقد قليلاً: فبدلاً من الدولة المسيحية الاقطاعية التي نادى بها جون ساليسبوري، دعا هوبس إلى فكرة دعم سلطة الملك المطلقة. أمّا فكرة الراعي الروحي والأب المسيحي فقد شُوّهت بطريقة أخرى، وأصبح الملك هو الأب الذي لا يمكن عصيانه.

بيد أن جون ليلبورن J. Lilburne كان أقل من معاصره هوبس تصنيفاً، وأكثر منه فعالية وتأثيراً. فطوّر، انطلاقاً من المساواة الاقتصادية Economic leveling، وهي وجهة نظر مختلفة جذرياً عن تلك التي قال بها هوبس، المضامين والمفاهيم الديمقراطية للفلسفة الجديدة. فدافع عن نظرية القانون الطبيعي، المقبولة من عامة الناس والمتضمنة للحق الطبيعي في المساواة السياسية، وكذلك عن نظرية الحرية الكلية والاستفتاءات العامة والحكومة الجمهورية. وهذه الأفكار نظّمها وطورها، فيما بعد جون لوك، وحصلت على دعم في بريطانيا وفرنسا واميركا الشمالية في القرن الثامن عشر.

إذا كان هوبس قد دعا إلى حسن معاملة الغير، لا كغاية في ذاته، بل كوسيلة لا بد منها لتحقيق الغاية الفردية، فإنّ ديكارت، كلايبنتز، قال بالفردية التي تجمع بين الأنانية والغيرية. والواقع أن ديكارت كان قد أوصى بالانصياع إلى آداب المجتمع الذي نعيش فيه، رغم أن فرديته تقوم على أن يحكم الانسان على الأشياء بذاته وأن يتصرف وفق حكمه.

* * *

أدخل القرن الثامن عشر، الذي أُطْلق عليه «عصر العلم والمعرفة»، تعاليم لتحرير الفرد الانساني من قيود القانون الجائر والتقاليد الفاسدة ومن جميع رواسب المسيحية التقليدية التي تشكلت خلال سبعة عشر قرناً. لم تقتصر تلك التعاليم على تحرير الفرد الانساني، بل وعدت، على ما يبدو، بتحقيق الجنة على سطح الأرض بسرعة، بالاعتماد على الفرد لتحرير طاقاته الطبيعية وإطلاق العنان لقواه الخيرة الصالحة الكامنة في أعماق نفسه.

اكتسب المذهب الفردي رونقاً جديداً من فلاسفة العصر، وبشكل خاص من روسو في المجال الاخلاقي. ومن الفيزيوقراطيين وسميث في المجالين السياسي والاقتصادي. إن فردية روسو، في الأخلاق، تعود إلى ضمير كل منا. وهي تعتبر الحياة الاجتماعية نتيجة لعقد يربط بين الأفراد بعضهم ببعض. والمجموع الناشىء عن تعاقد الأفراد لا يقوم، سياسياً، بقلب الحكومة إلى حكم ملكي مطلق، كما اعتقد ذلك هوبس، بل يعتبر أفراد السلطة الحاكمة بمثابة وكلاء عنه ينزع الثقة عنهم عندما تعتقد الارادة العامة ضرورة ذلك. فالغرض من العقد الاجتماعي إنّما هو جمع الكثرة المفككة في شعب واحد،

يريد إلى أدهى ضروب الاستبداد، وهو الاستبداد الذي يزعم لنفسه حقاً إلهياً».

إن مقارنة هيغل بفخته تعطينا فكرة دقيقة عن مفهوميهما عن الدولة والمجتمع، وبالتالي عن الفردية والمجتمع، فإذا كانت الدولة، عند هيغل، فوق الأفراد والمجتمع، فقد كان المجتمع، عند فخته، فوق الدولة. وإذا كان هيغل قد اقترح إقامة بنية من الاتحادات للإشراف على الصناعة وتوجيهها، وأراد لاتحاداته أن تكون مجرّد جزء من بنية المجتمع المدني، وأن تخضع لارادة الدولة العليا، فإن فخته قد قال بإنشاء جهاز من الاتحادات المنتجة المتمتعة بالاستقلال الذاتي، وذلك لتُشبع حاجات الأفراد في علاقاتهم الاجتماعية، لا لأن تخدم أية وحدة عليا تسمو عليهم. ومع أن فخته آمن بالدولة، من حيث إنها وحدة حقيقية، وأسند إليها مهمة إخراج تلك الاتحادات المنتجة إلى حيّز الوجود، فإنه أرادها، لا لتمتص الأفراد الذين يؤلفونها، بل لتشحذ هممهم بهدف أخلاقي يمكنهم من بلوغ مستوى أعلى من تحقيق الذات والعمل الشخصي الفذ. وصفوة الكلام أن المفهوم الاشتراكي الذي نلمسه في فكر فخته، كان في أسسه الأخلاقية فردياً، قبل كل شيء، ولهذا كانت أفكاره الاشتراكية أكثر تعرضاً للغرق في طوفان الهجوم الهيغلي الميتافيزيقي الذي طغى على الموقف الفردي كله.

أمّا فلسفة شوبنهاور فإنها اتخذت من الفرد نقطة بدايتها وانتهت بمحاولة الاجهاز عليه، كما أنها محاولة مذهبية متماسكة جعلت من الارادة محوراً للكون والحياة الإنسانية. فالارادة وحدها لا يمكن أن تؤلف فردية الفرد، وكذلك لا يستطيع العقل، وإنما العلاقة بين الارادة والعقل هي التي تؤلف هذه الفردية. والواقع أن الصراع بين العقل والارادة هو أساس الدراما الإنسانية، في فلسفته، التي قد يخرج منها الانسان ظافراً أو مدحوراً. وهكذا أصبح مذهب شوبنهاور محاولة قوية للقضاء على الفردية والشخصية. وبرغم التناقض الحاد بين هيغل وشوبنهاور، إذ يميل أحدهما إلى الاتجاه العقلي الصرف، ويمثل الأخر الاتجاه اللاعقلي، فإنهما يتفقان تماماً في الرغبة الأكيدة التي يشعر بها كل منهما للقضاء على الفردية: هذا بفكرته عن الروح المطلقة وذاك بفكرته عن الارادة. وفي الحقيقة لم يفعل شوبنهاور أكثر من أن سمّى النومين، عند كانط، باسم الارادة؛ وهذه الارادة هي وحدها التي تتمتع بالحرية، وبالتالي لم يكن من شأن شوبنهاور أن يلمح التمايز الحاد بين فرد وآخر. وبذلك أصبح الفرد في فلسفته شيئاً عابراً ينتمي إلى عالم الظواهر، ممّا أوقع به في متناقضات لا نهاية لها.

أمّا الاتجاه الثاني، فقد تمثّل بالفوضوية التي انقسمت، بحسب موقف فلاسفتها من الدولة، ثلاثة أقسام: قسم ينكر ضرورة الدولة انكاراً مطلقاً (غودوين، برودون، شتينر، توكر)؛ وقسم يشكر حاجة الشعوب المتحضرة إليها (تولستوي)؛ وقسم يدّعي أن التطور الإنساني سيؤدي إلى زوالها (باكونين، كروبوتكين). وكذلك فإن الفوضوية بحسب طريقة تحقيقها، قسمان رئيسيان: قسم يقول إن وصول الفوضوية إلى غايتها لا يتم إلاّ بالاصلاح (غودوين، برودون)؛ وقسم يقول إن وصولها إلى غايتها لا يتم إلاّ بالثورة، سواء بالمقاومة (توكر، تولستوي)، أو بوجوب العصيان (شترنر، باكونين، كروبوتكين). بيد أن جميع هؤلاء المفكرين مجمعون على أمر واحد، وهو أن الدولة عدوة الفرد، وأن انتظام الأمر في المجتمع لا يحتاج إلى دولة تسوسه. وهذه هي الفردية الفوضوية التي ترى في الفرد أسمى درجات القيمة في المستوى السياسي والاقتصادي والاخلاقي وغير ذلك.

ومن منظري الاتجاه الثالث نيتشه، أحد الأعداء الألداء للديمقراطية، الذي مهّد الطريق لظهور النازية والفاشية في القرن العشرين. لقد وجدت الفردية في فلسفته أشد تعبير لها وتلقفت الفاشية نظريته عن النخبة والسوبرمان (الانسان الأعلى). مهّد نيتشه للإنسان الأعلى بالإشادة بالفردية، لأنها شرط لخلق الارستقراطية المنشودة. وأراد من هذا كله أن يعيد نظام التصاعد إلى عرشه من جديد، أي جعل الناس في طبقات ودرجات متفاوتة. فقام نيتشه يدعو إلى الفردية، أي تقديم الفرد على المجموع ما دام الفرد ممتازاً، وطبع الحياة كلها وجميع القيم، وخاصة الأخلاقية منها، بطابع الفردية والذاتية. ليس الفرد هذا الشخص المنعزل عن تطور الانسانية، وإنّما هو الفرد الذي تحيا فيه الانسانية وبرقيها والمستوى الذي تصل إليه تقاس قيمته، فالفرد، عنده، يعوض في اعماق الانسانية بتاريخها كله، ويدرك ذاته بحسبانها جزءاً من نسيج الانسانية الحي، الذي هو حقيقتها التاريخية.

أما الاتجاه الرابع فقد ترأسه ماركس الذي طالب بالابتعاد الكلي والجذري عن المبادىء الفردية. بيد أن دعوته إلى الثورة والاشتراكية لم تنجح في القرن التاسع عشر، ولهذا أحرز المبدأ الجماعي تقدماً ملموساً، معتمداً، أحياناً، على ملكية الدولة وعلى ادارة مؤسسات الأعمال، ومحدداً حرية الفرد بادارة ملكيته الخاصة لما فيه خير المجتمع الانساني ككل. ولو تصفّحنا، مثلاً، نظريات جون ستوارت مل في المسائل الاقتصادية والاجتماعية، خاصة في الملكية الفردية والتوريث وعلاقة الفرد بالجماعة، من حيث إنه يعمل، لا من أجل ذاته فقط. وإنّما أيضاً من أجل الغير ومن أجل خير الجماعة، لرأينا فيها حلولاً

تـأويل الأحـلام. وكان فـرويد بـين عامي 1887 و1900 يعـد أيضاً لأهم المؤلفات التي أسست للممارسة التحليلية وللنظرية التحليلية وهي: **علم النفس المرضي للحياة اليومية 1901، النكتة وعلاقاتها باللاوعي 1905، ثلاث محاولات في نظرية الجنسية، 1905**.

يمكن اعتبار الفرويدية، كما تظهر في هذه المؤلفات بوجه خاص، بأنها نظرية تبحث عن معنى بعض الظواهر النفسية التي تبدو ـ وكانت تبدو فعلاً أيام فرويد ـ وكأنها ظواهر تفتقد للمعنى. يتمثل أهم هذه الظواهر في الأعراض العصابية التي شكّلت المحور الأساسي لانشغالات فرويد، كما تتمثّل هذه الظواهر أيضاً في الأحلام وحالات النسيان وزلات اللسان والأفعال اللامؤاتية.

تبدو كل هذه الحالات في ظاهرها وكأنها حالات يسودها الاعتباط أو التفكك أو الصدفة، غير أن الفرويدية تؤكد أن لهذه الحالات معنى وأن هذا المعنى يمكن اكتشافه. كما توضح أيضاً لما وبأية سُبُل بَقِيَ فيها هذا المعنى مجهولاً ومطموساً خلف الوقائع الظاهرة التي تبدو وكأنها وقائع لا معنى لها.

يتعلق معنى إحدى الظواهر النفسية أو أحد التصرفات في نظر فرويد بالنية التي تكمن خلف هذه الظاهرة أو هذا التصرف. فالمعنى يتمثل في هذه النية ذاتها. ولا يوجد تصرف إنساني حركياً كان هذا التصرف أم لفظياً أم خيالياً لا تحرّكه نية معينة، أي لا تحرّكه بعبارة أخرى رغبة معينة، وخاصّة تلك الرغبات الكامنة في اللاوعي.

يرى فرويد منذ مؤلفاته الأولى ـ المذكورة أعلاه ـ أن معنى الحلم أو العرض العصابي يستتر خلف بعض الوقائع غير المفهومة، لأن عدداً من التصورات أو الأفكار التي ترتبط بالحلم أو بالعرض قد غابت عن النشاط العقلي الواعي، لذا يشكّل حضور هذه التصوُّرات أو هذه الأفكار إلى مجال الوعي حضوراً ضرورياً لفهم هذا المعنى. وعليه يغدو الحديث عن حضور عنصر معين، فكرة أو تصوُّر، أو اختفائه حديثاً عن حضوره في النشاط العقلي الواعي أو اختفائه منه، هذا النشاط العقلي الواعي الذي يستطيع وحده أن يقرِّب ما بين الوقائع المتناثرة ليستخلص منها معنى معيناً. تشكّل العناصر الحاضرة إذن عناصر واعية فيما تشكّل العناصر الناقصة أو المختفية عناصر لاواعية، أي غير حاضرة في الوعي في اللحظة التي يشكّل فيها هذا الحضور حضوراً ضرورياً لظهور المعنى.

يميِّز فرويد بين نوعين من العناصر اللاواعية: فبعض هذه العناصر لا واعٍ بصورة مؤقتة، لأن النشاط العقلي الواعي لا يستطيع بكل بساطة أن ينشغل في آن معاً إلا بعدد محدود من التصوّرات؛ بيد أن هذه العناصر تكون في متناول الوعي ويمكن في كل لحظة أن توضع بتصرف النشاط الواعي. يطلق فرويد على هذه العناصر اسم ما قبل الوعي وذلك تمييزاً لها عن نوع آخر من العناصر المُبْعَدة عن النشاط العقلي الواعي، أي هذه العناصر التي لا يمكن خارج بعض الظروف الاستثنائية استعادتها إلى الوعي بصورة تلقائية ولا بجهد الإرادة وحدها. تلكم هي العناصر اللاواعية بالمعنى الدقيق الذي يقصده فرويد.

والواقع ان التمييز بين العناصر الواعية والعناصر ما قبل الواعية تمييز جانبي وعارِض. ذلك أن جميع هذه العناصر تشكِّل كلًا واحداً بحيث يمكن لأي عنصر فيه أن ينتقل في أية لحظة من حالة إلى أخرى، وهو انتقال يُحتاج أحياناً لتخطّي شيء من المقاومة. يشير فرويد إلى هذا الكل باسم نظام ما قبل الوعي ـ الوعي. وعلى الضد يوجد بين هذا النظام والنظام اللاواعي الذي يتكوَّن من مجموع العناصر اللاواعية حدود يصعب للغاية اجتيازها، ويدعو فرويد هذه الحدود في مؤلفاته الأولى باسم الرقابة. أمّا المقاومة التي تعترض أحياناً انتقال عنصر معين من حالة ما قبل الوعي إلى حالة الوعي فإنها تُعدُّ هي نفسها رقابة ثانية. ويقدِّم فرويد عن هذه المقاومة أمثلة عدّة منها حالة النسيان المؤقت للأسماء ويستخدم فرويد هذا المثال من بين أمثلة أخرى لتقديم فكرة دقيقة إلى حد كاف عن الرقابة التي تعمل بين الوعي واللاوعي. فالأسماء المنسية تتصل دائماً بصلات ارتباطية مع بعض الذكريات والانطباعات المؤلة التي تهدِّد بالانبعاث مجدداً فور استدعاء الاسم المنسي إلى مجال الوعي. لذا لا يتم إبعاد الاسم المنسي فقط عن الوعي بل تُبعد معه أيضاً مجموعة من التصورات المؤلمة التي يرتبط بها هذا الاسم.

توضح الأفعال اللامؤاتية ـ كزَلّة اللسان مثلاً ـ المشكلة ذاتها من زاوية مختلفة. ففي حالة نسيان الاسم تنجح الرقابة بطرد عنصر مؤلم خارج حقل الوعي، أمّا زلة اللسان فتمثِّل على الضد ثغرة في الرقابة بحيث يقتحم ما كان يجب أن يبقى محجوزاً حقل الوعي اقتحاماً مباغتاً في غير وقته وموضعه. فقد يعبِّر الفرد في زلة اللسان عن أفكار عدائية لا تتلاءم إطلاقاً مع ما يجب قوله في ظروف معينة، كما لا يندر أن تظهر في زلة اللسان فكرة معاكسة تماماً للفكرة التي يود الفرد أن يعبِّر عنها، كمن يرأس اجتماعاً عاماً ويبدأ كلمته الافتتاحية بالقول: «أُعلن اختتام الجلسة» معبِّراً في زلة اللسان هذه عن رغبته

الكامنة أو نيته الكامنة بإنهاء الاجتماع. وعليه تسمح زلات اللسان بالاستنتاج بأن الأفكار المُبْعَدَة عن حقل الوعي ليست أفكاراً ساكنة إنما هي تعبير عن ميول ونوايا - عدائية مثلاً - مناقضة للميول والنوايا التي يود الفرد إظهارها. والواقعن أن كل فعل لا مؤاتٍ ينجم عن تشوش نية بنية مضادة. تلك هي حالة المريض الذي منعه فرويد من الاتصال هاتفياً بعشيقته فلمّا أراد الاتصال بفرويد نفسه بالهاتف طلب خطأً الرقم الممنوع؛ أي رقم عشيقته.

تؤكد الأفعال اللامؤاتية ونسيان الأسماء إذن على وجود تيار من الأفكار والنوايا التي يؤدي تحقيقها في ظروف معينة إلى نتائج مكدِّرة للغاية. وتبدو هذه النوايا والأفكار في حالتها الواعية في صراع مع النوايا والأفكار التي نرضى بإظهارها أو نقبل باعتبارها نوايانا وأفكارنا. وتشكل هذه الوضعية الصراعية بحد ذاتها وضعية مؤلمة، لذا فإن الميل لتجنب الألم هو تحديداً الميل الذي يقوم بإبعاد بعض الأفكار والتصورات عن حقل الوعي. يمكن أن يفهم المأزم من خلال تعارض مبدأي اللذة والواقع أو تعارض الغريزة الجنسية أو الليبيدية مع غريزة الأنا.

تتحدد الأعراض العصابية هي أيضاً مثلها مثل الأفعال اللامؤاتية ونسيان الأسماء ببعض التصورات المبعدة عن حقل الوعي. وعليه قد ترتبط بعض حالات التقيوء عند إحدى الفتيات بهُوام لا واعٍ يتعلق بالحمل، هذا الهُوام الذي يشكّل عرض التقيوء تعبيره الواعي الوحيد. بيد أن التصوُّرات المُبعدة في حالة العرض العصابي لا تلج في الواقع حقل الوعي بصورة تلقائية إلا فيما ندر، والاحرى القول إن هذا الولوج لا يتحقق إطلاقاً. وهذا على التحديد ما يقيم الفرق الأساسي بين تكوين الأعراض العصابية وتكوين الأفعال اللامؤاتية والنسيان النفسي. ففي هذه الحالات الأخيرة يتسم إبعاد بعض الأفكار والنوايا عن حقل الوعي بطابع مؤقت بحيث تشكّل هذه الأفكار والنوايا عناصر ما قبل واعية يمكن لها أن تصبح بسهولة نسبية عناصر واعية في ظروف معينة وفترات معينة. أما في حالة العرض العصابي فيتسم إبعاد بعض التصوُّرات عن حقل الوعي بطابع جذري ونهائي بحيث تشكّل هذه التصورات عناصر لا واعية بالمعنى الفرويدي الدقيق للكلمة. لذا يصعب العدول عن عملية الإبعاد هذه إلا في ظروف مخصوصة للغاية خلال العلاج بالتحليل النفسي. إن هذا النوع من الإبعاد هو مايُطلق عليه فرويد تعبير الكبت.

اعتقد فرويد في البداية أن الحالة الهستيرية تعود إلى حادث هلع فعلي، كالاغتصاب اعترى المريضة الرحامية Hystérique لكنه تبين له بعد ذلك أن الرحامية تتكلم عن حادث قارعي من بنات هواماتها وتعيش عصابها وكأنها تعرضت فعلاً للاعتداء الجنسي على شخصها، فالعنصر المكبوت في حالة العصاب هو ذكرى حدث هلعي أو قارعي تعرض له المريض، وأن استعادة هذا الحدث تبعث حالة من الألم الحاد أو القلق الشديد. لقد تبين له فيما بعد أن الأمر لا يتعلق في الواقع بصدمة قارعية كائناً ما كان نوعها. فقد ظهر له خلال ممارسة العلاج للحالات الهستيرية أنّ للحدث الهلعي علاقة بهوامات المريض الجنسية، كما اتضح له أن الحدث المولِّد للأعراض العصابية لا يشكِّل نقطة الانطلاق الحقيقية في تكون العصاب إنما يكتسب هذا الحدث قيمته المرضية من علاقته هو نفسه بالحدث الهلعي المنسي. ويقع هذا الحدث الآخر على الدوام في مرحلة ما قبل البلوغ في حين يقع الحدث المولد للأعراض خلال البلوغ أو بعده. ويتعلق الحدث الهلعي المنسي على الدوام تقريباً بإغواء جنسي تعرّض له الطفل من قبل أحد الراشدين، ولا يندر أن يكون هذا الراشد أحد أفراد الأهل. على ذلك لم يتأخر فرويد في أن يضع موضع الشك أصالة الذكريات التي يسوقها مرضاه الذين كانوا في معظمهم في هذه الحقبة من الهستيريين. وقرر في نهاية المطاف بأن يرى في هذه الذكريات المزعومة اختلاقات خيالية أو هُوامات يخفي من خلالها هؤلاء المرضى عن أنفسهم حياتهم الجنسية الطفلية الحقيقية.

شكّل هذا الاعتراف بالطبيعة الهُوامية للذكريات التي يسوقها المرضى تحولاً هاماً في فكر فرويد ومرحلة أساسية في تطور التحليل النفسي. فقد تحوَّل التحليل من الاهتمام بحدث يتعلق بالواقع النفسي (الحدث الهُوامي). كما بات التحليل يرى في هُوامات الفرد تعبيراً عن حياته الجنسية الطفلية. وهو تعبير مشوَّه أو محرَّف إلى هذا الحد أم ذاك بفعل عمل الرقابة ولذا يبدو بعيداً إلى هذا الحد أم ذاك عن مصدره الجنسي. وبكلامٍ آخر يشكِّل الهُوام اختلاقاً خيالياً تحركه رغبة جنسية.

يتبنى فرويد في تأويله للحلم تحليلاً مشابهاً. فالحلم في نظره تحقيق رغبة. فهو يرى أن كل صورة من صور الحلم هي صورة مستمدة من مستودع الذكريات أو مما يدعوه بـ آثار النهار. بيد أن الانتظام المخصوص لهذه الصور في الحلم والتكوين الدرامي الذي تندرج فيه فيتعلقان ببنيّة معينة تبحث عن التعبير عن نفسها في الحلم أو أنها - بكلام أدق - تبحث عن الارضاء في الحلم إشباعاً خيالياً في ظل الأقنعة التي

تتلبسها هذه النية بفعل الرقابة. ففي الحلم كما في العرض العصابي لا يمكن للاختلاقات الخيالية أو الهُوامات أن تستغني عن المواد التي تتكوَّن منها والتي تستقيها بالضرورة من الآثار التي تحملها الذاكرة.

وفي كل الأحوال - في حالة الذكريات أو في حالة الاختلاقات الخيالية - فإن العناصر التي تشكل موضوعاً للكبت هي عناصر ترتبط بالحياة الجنسية. فمن خلال هذه العناصر المكبوتة يتصوَّر الفرد تحقيق رغبة معينة أو يتصوَّر نتائج هذا التحقيق، كأن يُخصى أو يموت مثلاً. وتشكِّل هذه العناصر على المستوى النفسي التعبير عن الحياة الجنسية، أي أنها تشكِّل على هذا المستوى النفسي عناصر ممثِّلة أو مقابلة للعمليات الجسمية التي تستمد منها الطاقة الجنسية مصدرها.

يتجسد هذا التمفصل بين ما هو نفسي وما هو جسماني أكثر ما يتجسد في مفهوم النزوة، هذا المفهوم الذي يرى فيه فرويد مفهوماً حدودياً بين الجانب النفسي والجانب الجسماني. فالنزوة حسب فرويد عملية دينامية تتمثَّل في اندفاعة تعود في مصدرها إلى تنبيه جسمي موضعي. تحرِّك هذه الاندفاعة الجهاز النفسي كما تحرِّك النشاط الحركي بطريقة تؤول إلى القيام بسلوك معين وبحيث يؤدي هذا السلوك إلى إفراغ التوتر الناشىء على مستوى المصدر الجسمي؛ ويحدث هذا الإفراغ طبقاً لمبدأ الثبات الذي ينص حسبما صاغه فرويد على أن الجهاز النفسي يميل إلى أن يحافظ على مستوى متدنٍ قدر الإمكان أو بالأقل على مستوى ثابت قدر الإمكان من كمية التنبيهات التي يحتويها هذا الجهاز. ويشكِّل هذا الإفراغ هدف النزوة ويتم بلوغ هذا الهدف عن طريق موضوع معين. وعليه يمكن القول إن التنبيه الجنسي للغشاء الفمي عند الرضيع (المصدر) يحثُّ هذا الأخير (الاندفاعة) على ابتغاء الثدي أو ابتغاء إصبعه في غياب الثدي (موضوعات) وذلك بهدف خفض هذا التنبيه عن طريق المص (الهدف). وينجم عن هذا التحديد للنزوة أن هناك نزوات جنسية فمية وشرجية ونظارية (متعلقة بالنظر)، الخ. والواقع أن مفهوم الليبيدو أو الطاقة الجنسية هو المفهوم الذي يربط فرويد من خلاله بين النزوات الجزئية المتنوعة وذلك باعتبار أن الليبيدو يشكل هذه الطاقة الجنسية العامة التي يمكنها أن تنتقل من نزوة إلى أخرى، هذه النزوات التي يحتل كل منها بدوره الموقع الرئيس في مجرى التطور الفردي إلى أن تخضع جميعها في نهاية المطاف - ومع اكتمال النضج الجنسي - للمنطقة التناسلية.

ولكن لماذا يعتبر فرويد النزوة مفهوماً حدودياً بين الجانب النفسي والجانب الجسماني؟ من الواضح أن مصدر النزوة مصدر جسماني كلياً كما أن هدفها هدف جسماني أيضاً وذلك بالقدر الذي يتمثَّل فيه هذا الهدف في خفض التوتر الناشىء على مستوى المصدر الجسماني. أما السعي إلى الموضوع الذي يمكنه خفض هذا التوتر فهو سعي يقتضي على الضد مشاركة ضرورية للنشاط النفسي. فعندما ينشأ التوتر الجسماني (التنبيه الليبيدي للفم مثلاً) ولا يكون الموضوع الذي يمكنه خفض هذا التوتر حاضراً (ثدي الأم) فإن الفرد (الطفل في هذه الحالة) يقوم باستحضار هذا الموضوع استحضاراً خيالياً، أي أنه بمعنى ما، يحلم بحضوره، ذلك أن الخبرة الأولى للإشباع عن طريق مص الثدي تخلِّف وراءها أثراً في الذاكرة وينبعث هذا الأثر مجدداً عند نشوء التوتر، ويعتبر فرويد أن هذا الاستدعاء يتسم بطابع هلوسي وذلك لأن الاستدعاء الذاكري لحدث سابق يتكافأ بالنسبة للرضيع مع الإدراك لحدث حاضر. يوجد إذن في هذه الحالة خلط بين الذكرى والإدراك، أي بين الموضوع المتخيَّل والموضوع الواقعي، وهو الخلط الذي يستمر بالنشوء عند الراشد في حالة الحلم.

في وقت لاحق من النمو النفسي يقوم هذا التمييز بين الذكرى والإدراك وتتوقف بالتالي الصورة الذاكرية عن أن تختلط مع الواقع الحاضر، ويؤدي هذا التمييز إلى أن يوجه الفرد سعيه في سبيل خفض التوتر الليبيدي إلى موضوع مشابه أو مطابق للموضوع الذي تحفظه الذاكرة. عندها تغدو الصورة الذاكرية تصوراً هادفاً، أي تصوراً استباقياً - رغم أنه مطبوع بطابع الخبرة السابقة - للموضوع وللموقف اللذين يقتضي إيجادهما أو استرجاعهما لخفض التوتر الليبيدي. وبفضل هذا النوع من التصور فإن أحلام اليقظة مثلاً لا تتصف فقط بطابع استرجاعي بل تتصف أيضاً بطابع استباقي.

يرتبط التصوُّر الهادف والخلق التخيُّلي ارتباطاً وثيقاً بالرغبة. ويمكن تحديد الرغبة في المفهوم الفرويدي بأنها حركة تنطلق من التنبيه النزوي وتؤدي إلى إحياء صورة ذاكرية. هذه الصورة التي قد تكون صورة لخبرة شخصية سابقة أو صورة لخبرة شخص آخر نود أن نتشبه به أو أن نحل محله. ويشكل هذا الإحياء بحد ذاته مصدراً للإشباع واللذة وذلك بوصفه إشباعاً معاشاً من جديد وإشباعاً استباقياً في آن معاً. ويعني ذلك أن الصورة الذاكرية وكذلك الاختلاقات الخيالية تشكِّل إلى حد ما تحقيقاً لرغبة عن طريق الإذكاء والتعويض. بكلام آخر يحقق إحياء الصورة الذاكرية بحد ذاته الهدف النزوي، والمثال عن ذلك أحلام اليقظة التعويضية عند المراهق.

وبالطبع يتطلب الإفراغ الأتم للتنبيه النزوي ألا تقف

في العـام الثاني ـ أي في هـذا الـوقت الـذي يتـدعم فيـه عنـد الطفل الضبط الإرادي للجهاز العضلي ـ تقـترن اللذة بوظيفـة جسمانية أخـرى ألا وهي وظيفة التغـوّط أو التبرُّز. تتـأمن هذه اللذة من خلال إشباع الحاجة الحيوية لطرد الغائط. إلا أنها في الواقع لـذة مستقلة عن هذا الإشبـاع. ويتموضـع موقـع هذه اللذة في الغشاء الشرجي الذي يقوم الطفل بتنبيهه عن طـريق مـراكمة المـواد الغائـطية وضغـطها وطـردها، لـذا تُدعى هـذه المـرحلة من التطور الجنسي بـالمرحلة الشرجيـة. إن الطفـل في هـذه المرحلة قـد يلجـأ إلى تـأخـير طـرد الغـائط وذلـك بغيـة الحصول على متعة مضاعفة: من ناحية يولِّد منظر الغـائط بحد ذاتـه تنبيهاً ممتعاً للغشاء الشرجي كما تزداد من نـاحية أخـرى اللذة النـاجمة عن طـرد هذا الغـائط. في هذه الحـالة ـ كما في حالة مص الإصبع ـ تدعى اللذة بـاللذة الشبقية الـذاتية: أي أنها اللذة التي يحصل عليها الطفل عن طـريق جسمه الخـاص دون الحاجة إلى موضوع خارجي. في المرحلة الشرجيـة تتصف علاقة الطفل مـع محيطه ولاسيـما مع الأم بـأهمية كبـيرة لتطوره اللاحق. ففي هذه المرحلة يتعينَّ عـلى الطفـل أن يقوم ببعض الأمور ولا يقوم بالبعض الآخر، كما يتعينَّ عليـه أن يقوم بهـذه الأمـور بأسلوب معـين. فعليه أن يـأكـل من غـير أن يتسـخ، وعليـه أن لا يتغـوّط في مـلابسـه، وعليــه أن يخضـع لبعض الـظروف الزمنيـة والمكانيـة كالتغـوط في وقت ومكان معيـنين، هذه الظروف التي لا تتـوافق مع حـاجته إلى الحـد الأقصى من اللذة، عندها يبدأ الطفل بإظهار خضوعه لهذه المطالب أو على الضد بإظهار استيائـه ومعارضتـه لها والتعبـير عن ذلك بـأفعال معينة كرفض الطعام وحـالات أخرى من الامتنـاع عن أداء ما هو مطلوب منه. والواقع أن التدريب على النظافة يتيح للطفل مجـالاً ممتازاً للتـأثير عـلى الآخر ولاسيما على الأم. فقـد يمتثـل لمطالب المحيط مفضلاً بأن يضحي بجانب من اللذة عوض أن يثير استياء أمه وتهديد علاقته معها. إلا أنـه قد لا ينفـذ إلا ما في رأسه وهو مدرك تمام الإدراك المدى الذي يتعارض فيه ذلك مع مطالب المحيط. وبذلك يمتلك الطفل سلاحاً فعـالاً ويمكنه بواسطة هذا السلاح أن ينتقم من الأم وأن يعبّر لها عن استيائه لامتناعها، لغـايات تـربويـة، عن إشباع لـذته. وتـرتبط ردود الفعـل العدائيـة هذه ومشـاعر الحقـد هذه التي تـظهر في فـترة التدريب على النظافة بالطابع العدواني والتدميري الذي يضفيه الـطفل في هُـواماتـه عـلى عمليـة التغـوط. ومن هنـا نفهم لِمَ تكشف الملاحظة العيادية بانتظام عن علاقة محددة بين الســادية وديمومة بعض المشاغل والتكوينات الخيالية الخاصة بهذه المرحلة من التطور الجنسي. ومن هنا نفهم أيضـاً لما يدعو فرويـد هذه المرحلة بالمرحلة السـادية ـ الشرجية.

خلال العام الثالث من حياة الطفل تبـدأ المنطقـة التناسليـة (القضيب عنـد الصبي ومقابله البـظر عن البنت) بـأن تصبـح المنطقة الشبقية المسيطرة. والحقيقة أن المنطقة التناسليـة تشكل منذ الطفـولة الأولى مـوضعاً للتنبيهـات الممتعة. لكن يبـدو أن حـدة الخبرات المعـاشة عـلى المستوى الفمي ثم عـلى المستـوى الشرجي في هذه الفترة من الطفولة تدفع بالانفعـالات النـاشئـة عن المنطقة التناسلية إلى المستوى الخلفي. أما في العـام الثـالث فتبـدأ مرحلة جـديدة من تـطور الحيـاة الجنسيـة وهي المـرحلة القضيبيـة التي يمـر بهـا، وعـلى عكس مـا يمكن أن نفـترض، الجنسـان معـاً. ففي هــذه المـرحلة تتمـوضـع التنبيهــات والإحسـاسات الممتعـة عند الصبي في قضيبـه، أما البنت فهي تجهل حسب فرويد، وجود التجـويف المهبلي الـذي يبقى، إذا جـاز القول، أخـرساً لأنـه لا يتمـوضـع فيـه أي تنبيـه ولا أي إحساس، في حين يشكل البظر عندها ـ وهو المعادل الشراجي للقضيب ـ المـوقـع الـذي تتمـوضـع فيـه هــذه التنبيهـات والإحسـاسات الممتعـة. وفي هذا السن يشتـد الفضول المتعلق بالفرق بين الجنسين وكذلك المتعلق بالدور الـذي يقوم بـه كل من الأم والأب في عملية الإنجاب. ويترتب على الجهل بوجود المهبل عند البنـت ـ وهو جهل يشمل الصبي أيضـاً ـ أن يشكل القضيب بالنسـبة للجنسين معاً الصفة الجنسية الوحيدة المعترف بهـا بحيث يقوم الفـرق بين الصبي والبنت في تصـورهما عـلى وجود القضيب أو عدمه.

تتخذ شخصية الأب في هـذه المرحلة أهميتهـا وتكتسب تمام معنـاهـا؛ فـإلى حين بلوغ هـذ المرحلة يكـاد ينحصر القسم الأعظم من علاقة الطفـل مع محيـطه بعلاقتـه مع الأم. وتعبِّر هذه العلاقة مع الأم عن حالة من التبعية المادية التي تستتبع في الوقت ذاته حالة من التبعية العاطفية. فالطفل يقيم صلة وثيقة بين إرضاء حاجاته وحبه لأمـه، ويتمثَّل قلقـه الأكبر في إمكـان انفكاك هذه الصلة، ولذا يلجأ الطفل لتجنُّب هذا الاحتمال إلى تبنِّي مطالب الأم ورغباتها أي إلى استدخالها بطريقة تغدو معها هذه المطالب والرغبات جزءاً من نفسه، وهـذا ما يشكـل أولى أشكال التماهي بالآخر أي هذه العملية النفسيـة التي هي نسق لاوعي يعتمـد فيـه الشخص صفـات أو خصـائص شخص أو موضوع آخر ويعبر عنهـا في سلوكه. والـواقع أن هـذا الشكل من التماهي بالأم قـد يعيق جديـاً إذا ما تجمَّـد على حـاله بلوغ الصبي حالة الرجولة، وفي كل حـال لا يجد هـذا التماهي حله

إطلاقاً بصورة تامة، وهو يدخل كنسق مكوّن لشخصية الفرد.

في هذا الإطار يحتل شخص الأب موقعه. فالطفل يدرك بوجود الأب أنه لا يشكل المحور الوحيد في عالم الأم وأنه لا يستطيع أن يزعم بأنه يمتلك وحده اهتمام الأم وحبها. وعلى ذلك وإلى جانب مشاعر الإعجاب والمودة التي يكنها الطفل لأبيه تنشأ لديه نتيجة التنافس العدائي حول الأم مشاعر عدائية وتمنيات بالموت حيال الأب، هذه المشاعر والتمنيات التي تضاعف من شعور الطفل بالذنب وتدفعه بالتالي إلى توجيه العدوان إلى ذاته. كما يصاحب هذه المشاعر والتمنيات خوف هُوامي عند الطفل من أن يتلقى نتيجة رغبته الأوديبية بالأم عقاباً من الأب بحرمانه من قضيبه، هذا الخوف الذي ينشأ عنه في هُوامات الطفل ما يدعوه فرويد بالقلق من الخصاء. تلكم هي بعض ملامح الأزمة الأوديبية التي يحياها الطفل في هذه المرحلة القضيبية والتي تبلغ ذروتها بين الرابعة والخامسة من عمره.

لا يستطيع الصبي الخروج من هذه الأزمة الأوديبية ومن القلق الذي يصاحبها إلا بتخليه عن مواقفه الليبيدية حيال الأم، وهذا التخلي مرتبط بنموذج مثال الأنا والتخلص من الخوف من الخصاء. لذا يتبنى الممنوع الأبوي ـ بدلاً يسعى إلى الامتلاك الليبيدي للأم ـ ويستدخله في نفسه كما استدخل في السابق ممنوعات الأم وتعليماتها. وتكون هذه المجموعة من الممنوعات داخل الفرد نوعاً من الركن النفسي المستقل الذي يمثل الأهل، هذا الركن الذي يدعوه فرويد ابتداءً من عام 1923 في مقالته **الأنا والهو** باسم الأنا الأعلى. تبدأ الأنا الأعلى بالاكتمال إذن في الفترة التي يجري فيها حل عقدة أوديب، أي في الفترة التي يبدأ فيها الصبي بالتخلّي عن الامتلاك الليبيدي للأم، وبهذا المعنى يقول فرويد عن الأنا الأعلى بأنها وريث عقدة أوديب.

يتعيّن على البنت من ناحيتها أن تنفصل عاطفياً هي أيضاً عن الأم، إلا أن عليها لبلوغ تمام تطورها الجنسي أن توجه اهتمامها الليبيدي نحو شخص من الجنس الآخر. وفي هذا السبيل يمثل الأب هذا الشخص الذي تصادفه في بداية الأمر، لذا تتحول نحوه بأمل أن تضع منه طفلاً، وتمثّل هذه الرغبة في إنجاب الطفل، في نظر فرويد، تعويضاً لها عن افتقادها للقضيب. وفي هذه الوضعية الأوديبية يمثّل الأب إذن الموضوع الليبيدي فيما تمثّل الأم الخصم الذي تتوجه نحوه مشاعر البنت العدائية.

في الفترة الممتدة من نهاية المرحلة القضيبية حتى البلوغ تهدأ الأزمة الأوديبية وتتراجع الاهتمامات والمشاغل الجنسية، ويدعو فرويد هذه المرحلة من الهدوء النسبي بمرحلة الكمون. تبدأ هذه المرحلة بعملية واسعة وحادة من الكبت، ولا يشمل هذا الكبت رغبات المراحل الأوديبية وما قبل الأوديبية وهُواماتها فقط بل يشمل أيضاً ذكريات معظم الأحداث السابقة. إذ يُسند فرويد إلى هذا الكبت ظاهرة فقدان الذاكرة التي تصيب ذكريات السنوات الثلاث أو الأربع الأولى من الطفولة. فالكبت هو إبعاد يقوم به الأنا للنزوات والرغبات الخطرة أو المقلقة عن مجال الوعي وتحت الوعي فيتعذر التذكر. وغياب التذكر جزء من الكبت.

ولا ريب أن الولد في مرحلة الكمون يسعى عن طريق هذا الكبت المعمَّم إلى أن يستبعد نوعاً من الألم النفسي، وهو الألم الذي يتمثل بهذا القلق المتعلق بهُوامات المرحلة الأوديبية ونعني به القلق من الخصاء. وعليه يتوارى في هذه المرحلة الطابع الجنسي عن علاقة الولد بأهله ويغدو ممكناً بالتالي أن تدوم وتتأكد دون شعور بالذنب مشاعر الإعجاب والحنان نحوهم وأن تهدأ في الآن نفسه المشاعر العدائية حيالهم. والواقع أن الطاقة الليبيدية لا تزول ولا تتناقص في فترة الكمون إلا أنها تنزاح فقط عن موضوعها الأوديبي ولذا يتعين على الطفل أن يجد سبلاً بديلة لتوظيف هذه الطاقة من غير أن يوقظ في الوقت نفسه القلق المتعلق بالمرحلة الأوديبية. وعليه قد يحلّ التنافس المدرسي أو الرياضي محل الخصومة الأوديبية فيما قد تحل الرغبة بالمعرفة محل الفضول الجنسي، الخ. إن هذا التعديل في توزيع الطاقة الليبيدية هو ما يدعى بالتسامي، وينجم عن هذا التسامي تحويل للطاقة الليبيدية عن أهدافها الجنسية وتوظيفها في بعض النشاطات الثقافية أو في بعض النشاطات الفردية المفيدة للجماعة. وعليه تؤكد عملية التسامي بالنزوة الجنسية أنه يمكن إشباع هذه النزوة بواسطة موضوعات رمزية وغير جنسية. لذا يرى فرويد في عملية التسامي الحل الأقل تعاسة للصراع بين متطلبات الحضارة ومتطلبات الحياة الجنسية.

ينتهي عند البلوغ الهدوء النسبي الذي كان سائداً في مرحلة الكمون. ففي فترة البلوغ يكتمل نضج الأعضاء التناسلية وتنشط من جديد الاهتمامات الجنسية ويكتشف الصبي خاصة عملية الاستنماء. إن الصراعات التي تنطوي عليها الوضعية الأوديبية تعود في هذه الفترة فتنبعث من جديد ومن خلال هذا الانبعاث للأوديب يتعيّن فهم الصعوبات الخاصة بمرحلة البلوغ والمراهقة. فالحال أن اشتداد القوة النزوية يحمل المراهق على البحث عن موضوع جنسي. إلا أن

يسود مبدأ اللذة الأيام الأولى من الحياة، أي في هذه الفترة التي ترضي فيها حاجات الطفل عن طريق التدخل المباشر للمحيط. بيد أن تكيُّف الفرد مع العالم وإشباع حاجاته الحيوية يتطلبان لاحقاً الحد جزئياً من عمل مبدأ اللذة، وذلك بالقدر الذي يقلّل فيه المحيط من التدخل المباشر في إشباع هذه الحاجات. عندها يتعين على الفرد كيما يصل إلى أغراضه أن يتحمل قدراً من اللالذة (الألم النفسي). إذ يتعيَّن عليه مثلاً أن يدرك العقبات التي يجب أن يتخطاها والصعوبات التي يجب أن يتغلّب عليها، كما يتعين عليه أن يكون قادراً على الانتظار والتأجيل وكذلك على التخلي عند الاقتضاء عن بعض مطالبه، وبكلمة يقتضي على الفرد قبل أن يبلغ الإرضاء أن يتحمّل التوترات المؤلمة. إن مبدأ الواقع هو الاسم الذي أطلقه فرويد على هذه الضرورة لتحمل اللالذة أو الألم النفسي، وهو يعني بالواقع العالم الخارجي حيث تواجه الأنا مبدأ اللذة بمبدأ الواقع حفاظاً على الفرد وتجنباً للخطر الناجم عن النزوة.

يتثبت مبدأ الواقع بقوة وبسرعة حين يرتبط الإرضاء المراد بلوغه بضرورة حيوية متعلقة ببقاء الفرد على قيد الحياة كما في حالات الجوع والعطش والحاجة إلى التنفس وطرد البراز والبول؛ فلا يمكن بصورة دائمة استبدال الإرضاء الوهمي الصرف لهذه الحاجات بإرضاء فعلي كما في الحلم وحلم اليقظة مثلاً. ففي مجال هذه الحاجات المتعلقة بالحفاظ على الحياة يشكّل مبدأ الواقع ضرورة، ولا تفسح هذه الضرورة مجالاً للكبت ولا لاستبدال دائم للإرضاءات الخيالية.

أمّا فيما يتعلق بالرغبات ذات الطبيعة الجنسية فلا توجد هناك ضرورة حيوية لإرضائها. فإذا ما تصوَّر الفرد أن إشباع هذه الرغبات سوف يؤدي إلى حالة من العقاب أو إلى بعض النتائج المؤذية فمن الممكن بفضل مبدأ اللذة إبعاد هذه الرغبات من مجال الوعي وبقاؤها دون إرضاء أو تحولها نحو إرضاءات بديلة أو خيالية وذلك من غير أن يجد الفرد نفسه مهدداً في وجوده. ولهذا السبب بالتأكيد يبقى مجال الحياة الجنسية طوال وجودنا متمرداً في حدود معينة على مبدأ الواقع وخاضعاً لمبدأ اللذة. ولهذا أيضاً تستمر حياتنا الجنسية طوال وجودنا مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحياتنا الخيالية والهوامية؛ ومن هنا محاولة فرويد لفهم خصوصية النزوات الجنسية وعلاقتها المفضلة لا بل الحصرية بعملية الكبت.

تؤدي عملية الكبت إذن إلى الفصل بين نظامين من التصورات النفسية: نظام ما قبل الوعي - الوعي ونظام اللاوعي. إن العلاقات بين التصورات تختلف في كل نظام من هذين النظامين عنه في النظام الآخر. فعلى صعيد نظام ما قبل الوعي - الوعي تسود قوانين الفكر المنطقي والتفكير المضبوط. وقد أطلق فرويد على العمليات الذهنية التي تحكمها هذه القوانين اسم العمليات الثانوية. فهو يعتبر أن هذه العمليات تحل تدريجاً في سياق النمو الفردي محل عمليات أقدم منها بعد كبح هذه الأخيرة عن العمل، ومن هنا وصفه لها بالعمليات الثانوية. ويترافق هذا التطور، حلول العمليات الثانوية محل عمليات أولية أقدم منها، مع نمو مبدأ الواقع: فالنشاط الخيالي الواعي الذي يسمح باستباق مختلف الحلول الممكنة للمشكلات يمتثل بتأثير مبدأ الواقع للقوانين التي تحكم العلاقات ما بين الظواهر الخارجية وتتابعها أو تسلسلها.

أما العلاقات بين التصورات اللاواعية التي يحكمها مبدأ اللذة فلا تخضع للقواعد نفسها. فهذه العلاقات لا تكترث للمنطق ولا للتماسك كما أنها تجهل عدم التناقض. ويدعو فرويد العمليات العقلية التي تقابل هذه العلاقات والمحكومة هي نفسها بمبدأ اللذة باسم العمليات الأولية. إن هذه العمليات هي التي تضفي على الأحلام طابعها العبثي: فالأشخاص قد يظهرون في الحلم في مكان معين كما قد يظهرون في الوقت نفسه في مكان آخر، وقد يمثل هؤلاء الأشخاص في الحلم شخصاً معيناً كما قد يمثلون في الوقت نفسه شخصاً آخر، الخ. إن الإواليات المسؤولة عن السمات المخصوصة للحلم والتي نجدها أيضاً في تكوين الأعراض الهستيرية والهجاسية هي بصورة أساسية إواليتي الإزاحة والتكثيف. وتتمثل الإزاحة في الحلم مثلاً في انتقال التركيز والاهتمام والشدة من العناصر ذات الأهمية إلى تفاصيل قليلة المغزى إلا أنها على علاقة ارتباطية بهذه العناصر ذات الأهمية، فيما يتمثّل التكثيف في أن تصوراً واحداً قد يمثّل في الحلم مثلاً عدة عناصر تقوم بينها علاقات ارتباطية.

إن الأنا هي المحل التي تجري فيه العمليات الثانوية وذلك باعتبارها المستوى المسؤول عن العلاقات مع العالم الخارجي أو الموقع الذي يتعامل مع الواقع الخارجي. وتشكل الأنا حسب فرويد هذا الجزء من الجهاز النفسي الذي يتمايز بفعل هذا الاحتكاك مع الواقع الخارجي والذي ينمو تركيبه بفعل المتطلبات التي يفرضها حفظ البقاء والتكيف. ويمكن أن نضيف مع جاك لاكان أن الأنا تظهر أيضاً كمحصلة لعملية تماهٍ بالآخر.

تمثّل الأنا مصالح الشخص بمجمله كما قد تبدو كموضوع محتمل للحب. إذ يعتبر فرويد ابتداءً من عام 1914 في

«جزء من الهو وقد خضع هذا الجزء لبعض التغيرات بتأثير مباشر من العالم الخارجي عن طريق الوعي والإدراك».

يسعى الهو المحكوم بمبدأ اللذة إلى الإفراغ الفوري للطاقة الليبيدية وهو في ذلك عاجز عن أن يأخذ بالحسبان الظروف الزمانية والمكانية الخارجية. كما أن الهو لا يملك التحكم بالعالم الخارجي ولا يمارس عليه أي تأثير مباشر. لذا فهو مجبر لبلوغ هدفه في العالم الخارجي على عبور حاجز الأنا ورقابتها، أي إلى توسط هذا الجزء من الهو الذي خضع للتبديل بتأثير العالم الخارجي. وبما أن الأنا هي التي تأخذ بالحسبان متطلبات الواقع فإنها لا تفسح في المجال إلا للرغبات التي لا يؤدي إشباعها إلى آثار مؤذية على الفرد. كما يتعين على الأنا في الوقت نفسه أن تحاذر من أن تولّد استياء الأنا الأعلى. إذ يتعين على الأنا أن تتصرف بالطريقة التي لا تخلّ بعلاقاتها الحسنة مع الأنا الأعلى، أي بالطريقة التي لا تفقدها حب الأنا الأعلى ولا تعرّضها لعقابها. إن الشعور بالذنب هو الشعور الذي يؤكد على وجود هذا التوتر بين الأنا والأنا الأعلى وعلى خوف الأنا من تأنيب الأنا الأعلى في حال أفسحت في المجال لإشباع الرغبات التي تدينها الأنا الأعلى.

تبدو الأنا إذن وفق النظرية المكانية الثانية في محور الصراع النفسي، بحيث تجهد في هذا الصراع للتوفيق والتحكيم بين مختلف المصالح والمطالب التي تتواجه في ما بينها والتي تصدر عن الهو والواقع والأنا الأعلى، وتمثّل الأنا نفسها بقيامها بهذا الدور التكاملي مصالح الشخص بمجمله.

يمكن للأنا حين تشعر بأنها مهدَّدة بخطر معين أن تتصرف بأسلوبين مختلفين. فالأنا تسعى محكومةً، بمبدأ اللذة ـ اللالذة، إلى أن تتجنّب بأسرع ما يمكن كل سبب لعدم اللذة أو الألم النفسي. فإذا كان الخطر الذي يتهدّدها خطراً واقعياً تبنّت الأنا حل الهرب وهو الحل الذي يجنّبها القلق على الفور، أمّا إذا كان هذا الخطر خطراً داخلياً، أي خطر نزوي، فبإمكان الأنا أن تصل إلى النتيجة نفسها ـ أي تجنّب القلق ـ عن طريق عملية الكبت أو عن طريق إواليـة أخرى من إواليات الدفاع ضد القلق كالتسامي بالرغبات أو التعويض عن عدم إشباعها بنشاطات بديلة وغيرها. أمّا الأسلوب الآخر الذي قد تلجأ إليه الأنا في مواجهة الخطر والقلق الذي يصاحبه فيتمثّل في التقييم العقلاني لهذا الخطر وللعقبات التي تعترض تجاوزه وكذلك في التحديد العقلاني للسبل المناسبة لتجاوز هذا الخطر وهذه العقبات. في هذه الحالة يمكن القول إن مبدأ الواقع قد نجح في فرض هيمنته داخل الأنا.

يتضمن مفهوم الصراع وجود قوى متعارضة. لقد أبرزنا إلى الآن الأركان الموقعية لهذه القوى في الجهاز النفسي (المنظور الموقعي) وبقي أن نحدد طبيعتها (المنظور الدينامي). لقد دعى فرويد هذه القوى باسم النزوات. وتتمثّل إحدى هذه القوى بالنزوات الجنسية التي تواجه معارضة الأنا لما تنطوي عليه هذه النزوات في حال إشباعها من أخطار تهدِّد وجود الشخص. ذلك أن حفظ الذات يمثِّل هاجس الأنا والباعث على معارضتها للنزوات الجنسية. لقد اعتبر فرويد حتى عام 1915 أن القوى التي تحفظ الحياة هي القوى التي تنخرط في صراع مع النزوات الجنسية وأعطى لهذه القوى اسم نزوات حفظ الذات أو نزوات الأنا وهي النزوات التي تمثّل الوظائف العضوية الكبرى كالاغتذاء وإخراج الفضلات والتنفس، الخ...

أدى إدراج مفهوم النرجسية في النظرية التحليلية إلى تعديل تدريجي وعميق في فكر فرويد فيما يتعلق بطبيعة القوى المتواجدة في الصراع النفسي. فالليبيدو الذي ينبثق عن النزوات الجنسية لم يعد يشكّل في نظر فرويد هذه الطاقة الموجَّهة حصراً نحو الموضوعات الخارجية، لا بل إن فرويد أخذ يفترض أن الليبيدو كله يتركّز أصلاً على الأنا ثم ينفصل عنها ليتوجّه جزء منه نحو الموضوعات الخارجية حيث يمكنه على الدوام أن يعود فيتركّز على الأنا. على ذلك أخذت تبدو انشغالات الفرد المتعلقة ببقائه على قيد الحياة وبراحته كنتائج للتوصيف الليبيدي في الأنا. فالفرد يريد أن يبقى على قيد الحياة ويسعى إلى الراحة بالقدر الذي تكون فيه أناه موضوعاً للحب. عندها يغدو الصراع النفسي تعبيراً عن التعارض بين اتجاهين مختلفين للطاقة الليبيدية نفسها، اتجاه موجه نحو الموضوعات الخارجية واتجاه موجَّه نحو الأنا.

كان فرويد في هذه الفترة بين عامي 1915 و1920 يتبنّى نوعاً من التصوُّر الوحداني للطاقة النفسية، إلا أنه عام 1920 فاجأ الوسط التحليلي في مقالة له بعنوان في ما يتعدى مبدأ اللذة بأطروحة تؤكد على وجود تعارض بين نوعين من النزوات، نزوات الحياة ونزوات الموت. لقد اصطدمت فرضية نزوة الموت بمقاومات جدية في الوسط التحليلي أيام فرويد وما تزال هذه الفرضية تصطدم إلى اليوم بمثل هذه المقاومات.

يقصد فرويد بنزوة الموت هذا الميل عند كل كائن حي للعودة إلى الحالة غير الحية أو هذا الدافع الداخلي الذي ينحو بالكائن الحي إلى تدمير ذاته. على ذلك يسعى الليبيدو ـ أي هذه الطاقة النفسية الجنسية التي تمثل نزوة الحياة ـ إلى مواجهة

في وعيه أي شيء عن طبيعتها. وتشكل هذه الصور على التحديد الأعراض العصابية التي تتشابه حسب فرويد من حيث تكوينها مع تكون الأحلام. فالعرض كالحلم إشباع متنكر للرغبة أو أنه على الأقل متمثل متنكِّر للإشباع. وبهذا المعنى يتكلم فرويد عن العرض كتكوين بديل، فالعرض يحمل للفرد من جهة إشباعاً بديلاً ويحل رمزياً من جهة أخرى محل الإشباع الفعلي.

كتب فرويد عام 1922 في إحدى الموسوعات وفي فقرة قصيرة بعنوان «أحجار الزاوية في النظرية التحليلية»: «إن التأكيد على وجود عمليات عقلية لاواعية والالتزام بنظرية المقاومة والكبت وإعطاء الأهمية للحياة الجنسية ولعقدة أوديب تلكم هي النقاط الرئيسية التي يعالجها التحليل النفسي وتلكم هي أسس النظرية التحليلية. فمن لا يتقبَّل هذه النقاط على الجملة لا يمكن اعتباره في عداد المحلّلين النفسيين». ومن الملاحظ أن هذه النقاط التي يحدّدها فرويد متلاحمة بحيث لا يمكن الاعتراض على إحداها دون الاعتراض على الأخرى وهدم بناء النظرية الفرويدية بمجمله بالتالي. والواقع أن كل الانشقاقات التي ظهرت في التحليل النفسي أيام فرويد كانت تدور بالتحديد حول الحياة الجنسية الطفلية وعقدة أوديب حتى ولو بدت هذه الانشقاقات بأنها تستند إلى نقاط أخرى.

كان الفرد ادلر Alfred Adler 1870 - 1937 أول نصير لفرويد ينفصل عن جماعة التحليل النفسي، هذا الانفصال الذي جرى عام 1911. يلاحظ ادلر أن الدونية العضوية الناجمة عن قصور عضو من أعضاء الجسم يتم تعويضها عن طريق استعمال الفرد لعضو آخر أو عن طريق الجهد المخصوص الذي يفرضه الفرد على عضوه القاصر كما في حالة ديموستين الخطيب الإغريقي البليغ الذي كان قبلاً مصاباً بالتأتأة، وتستثير هذه الدونية العضوية بعض ردود الفعل على الصعيد النفسي متمثلة بالهُوامات التعويضية. إلا أن ادلر يوسِّع بعد ذلك مفهوم الدونية مؤكداً على أن الشعور بالدونية شعور شامل لكل الكائنات الإنسانية وأن هذا الشعور يستمد مصدره من الطفولة أي من هذه المرحلة من الحياة التي يشعر فيها الفرد بصغره وضعفه حيال الراشد، ويتعزز هذا الشعور في الغالب بتأثير موقف الأهل الذين يقللون من شأن الطفل أو يسخرون منه. على ذلك يولِّد هذا الشعور بالدونية في نظر ادلر الرغبة التعويضية بالتفوق والسيطرة والقوة، وقد تؤدي هذه الرغبة إلى ضرب من ضروب النجاح إلا أنها قد تترجم في بعض الطموحات التي لا تتناسب وقدرة الفرد وفي السعي وراء الأهداف التي يستحيل تحقيقها، وهي الملامح التي يتصف بها العصاب. يرى ادلر إذن أن إرادة القوة هي التي تشكِّل، لا الحياة الجنسية، المحرِّك الأخير للنشاطات الإنسانية وأن هذه الإرادة هي المسؤولة لا الحياة الجنسية عن حالات العصاب. ونذكر أن ادلر أطلق على نظريته اسم علم النفس الفردي.

بعد عام واحد على انفصال ادلر جرى انفصال كارل يونغ Jung 1875 - 1961 عام 1912. كان يونغ طبيباً عقلياً في زيوريخ وكان يُعتبر إلى حين انفصاله أبرز شخصيةبعد فرويد في جماعة التحليل النفسي وهو أول من رأس الرابطة الدولية للتحليل النفسي عند تأسيسها عام 1910. ابتعد يونغ شيئاً فشيئاً عن أفكار فرويد ولاسيما فيما يتعلق منها بدور الحياة الجنسية في تكوين الفرد وفي نشأة العصاب. ويعود الخلاف بين يونغ وفرويد إلى أن يونغ يرى أن الليبيدو يتجلى في أنساق مزدوجة، غريزية إحيائية وروحية بينما يعتبر فرويد أن الأنساق الروحية مشتقة من الأنساق الغريزية، فمن غير الجائز في رأيه أن نختزل تطلعاتنا الراقية في الحياة الجنسية إذ أننا على الضد نتفع بحياتنا الجنسية لنضفي الطابع الرمزي على هذه التطلعات؛ فالأماني المحرمة عند الطفل لا تنطوي حسب يونغ على أي معنى جنسي، وهو يفسر هُوام التحريم عند الطفل بوصفه نتاجاً أسطورياً، أي بوصفه تعبيراً نكوصياً يرتبط بانبعاث نمط قديم موروث يحمل معنى الضرورة أو الرغبة بولادة جديدة. لقد بلغ التعارض مع فرويد حداً حاسماً حين بدأ يونغ يستخدم تعبير الليبيدو، بمعنى مغاير للمعنى الذي استخدمه فيه فرويد. كان فرويد يشير بهذا التعبير إلى الطاقة النفسية التي ترتبط ارتباطاً حصرياً بالنزوات الجنسية، في حين رأى يونغ في الليبيدو التعبير النفسي عن العمليات الحيوية بوجه عام وعن الطاقة النفسية عامة حيث لا تمثل النزوات الجنسية سوى جزء وإن كان جزءاً هاماً. وعليه وبما أن الطاقة النفسية طاقة وجدانية مفردة فإن العصاب لا يمكن أن ينجم عن صراع نفسي داخلي بل هو ينجم حصراً عن صراع الشخص مع العالم الخارجي. وبكلام آخر يكمن سبب العصاب في الحاضر لا في الماضي؛ فالعصابي هو من يرفض في فترة معينة إملاء مهمة حيوية ضرورية. من جهة أخرى يرى يونغ أن اللاوعي حقيقة قائمة، إلا أن اللاوعي لا ينشأ في رأيه نتيجة عملية الكبت ولا نتيجة أية خبرة شخصية، فوجوده وجود فطري، وهذا على التحديد ما يميِّز اللاوعي الجماعي الذي يتمثَّل في نظر يونغ في الوظائف النفسية الكامنة التي

تنتقل من جيل إلى جيل والتي تتراكم فيها خبرة «ملايين الأعوام». ينطوي اللاوعي الجماعي بوجه خاص على ما يدعوه يونغ بالأنماط القديمة. وتشكل هذه الأنماط القديمة استعدادات وراثية، حصيلة خبرات الإنسان منذ القدم، تدفع الفرد لأن يستجيب بطريقة مخصوصة في بعض المواقف. وقد تتجلى هذه الأنماط القديمة على المستوى الواعي وحين تتجلى على هذا المستوى فإنها تأخذ شكل الصور أو الأساطير التي تشخص هذه الأنماط القديمة أو تضفي عليها طابعاً رمزياً كما في صورة الأفعى والحكيم والعرّافة أو في أساطير الخلق والولادة العذرية. ويتيح لنا وجود اللاوعي الجماعي أن نفهم حسب يونغ كيف تظهر بعض الرموز والأساطير المتشابهة في بعض الأمكنة المتباعدة للغاية من الكرة الأرضية والتي لا يوجد بينها أي اتصال. ذلك أن تشابه دماغ الناس وتشابه الظاهرات الطبيعية يؤدي من خلال تفاعلهما إلى تكوّن أساطير متشابهة. من هنا كان اللاوعي الجماعي يمثل حكمة القرون «وهي حكمة أرقى من الحكمة التي يستطيع الفرد أن يكتسبها من خبرته الشخصية. والواقع أن الأهمية التي يضفيها يونغ على اللاوعي الجماعي لا تفسح إلا مجالاً ضيقاً للاوعي الشخصي. وبالرغم من ذلك فهو يقر بوجود اللاوعي الشخصي ويعتبر أنه يتكون من العناصر المنسية أو اللامستوعبة أو «المكبوتة».

جرت خلال العشرينات انشقاقات أخرى بين أنصار فرويد. فقد أثار أوتورانك Otto Rank 1884 - 1939 من ناحيته شكوكاً حول الدور المحوري لعقدة أوديب في حالات العصاب. فهو يرى، أن القلق العصابي، يستمد مصدره من صدمة الولادة. ذلك أن الطفل ينتقل عند الولادة انتقالاً فجائياً وحاداً من حالة الأمان التام - وهي الحالة الجنينة - إلى حالة الأسى الحاد التي تعود فتتكرر بعد الولادة في كل مرة يتأخر فيها المحيط عن مد يد العون للطفل. وتشكل الحالة الجنينية حالة الأمان الكامل لأن التوترات تكون فيها منخفضة إلى حدها الأدنى باعتبار أن حاجات الطفل تُشبع في هذه الحالة إشباعاً موازياً للتطلّب. على ذلك لا تمثل عذابات أوديب إلا اختلاقات خيالية يتجلى فيها ويتنكر بها قلق الولادة.

أم المحلل النفسي المجري سندور فرنكزي Sandor Ferenczi 1873-1933 فلا يمكن اعتباره منشقاً عن فرويد. إلا أنه حاول أن يدرج في التقنية العلاجية للتحليل النفسي بعض الحلول الجديدة، هذه الحلول التي أدت إلى نشوء بعض النزاعات الجدية مع فرويد. ومع ذلك لم تنقطع علاقة فرنكزي مع فرويد رغم بعض التوتر الذي تخللها في بعض الفترات.

لقد ظهرت خلافات من نوع آخر بين بعض أنصار التحليل النفسي والنظرية الفرويدية. ونقصد بها هذه الخلافات التي تمحورت حول مشكلة علاقة الإنسان بالحضارة والمجتمع، هذه المسألة التي نشأ حولها التيار الثقافي في التحليل النفسي أو ما بات يعرف فيما بعد بالفرويدية الجديدة. ولكن ما هي تصورات فرويد نفسه حول هذه المسألة؟

من المسلم به أن فرويد كان يميل إلى تفسير الظواهر الاجتماعية انطلاقاً من الظواهر الفردية أو بالأصح انطلاقاً من العلاقات التي يقيمها الفرد في زمن مبكر مع وسطه الأسري، إلا أنه لم يهتم إلا قليلاً بالتأثر الذي يمارسه التنظيم الاجتماعي على هذه الأشكال الأولى من العلاقة.

تطورت تأملات فرويد حول الظواهر الاجتماعية على مستويات مختلفة. فقد، بدأت هذه التأملات بالفرضية التي عرضها مطولاً في **الطوطم والمحرم** (1914) حول أصل المجتمع. بعد ذلك سعى فرويد إلى فهم بنية التجمعات البشرية عن طريق نظريته في البنية الليبيدية، وظهر ذلك في كتابه **علم النفس الجماعي وتحليل الأنا** (1918). ثم تطرق أخيراً في **كرب في الحضارة**، 1929، إلى موضوعة الصراع بين المتطلبات الاجتماعية والمتطلبات الفردية، بين الحضارة والغريزة.

ينطلق فرويد في **الطوطم والمحرم** من الافتراض الذي قال به داروين بأن الكائنات البشرية الأولى كان لها نمط من الحياة شبيه بنمط الحياة عند القرود العليا، أي أنها كانت تكوّن جماعات صغيرة يتألف كل منها من ذكر قوي ومستبد ومن بعض الإناث اللواتي يمارس هذا الذكر عليهن سيطرته الحصرية. كان يصاحب هذه الحالة بالضرورة - حسبما يقدر اتبنسون Atibinson الذي يستند إليه فرويد - منع يفرضه زعيم الرهط البدائي على الذكور الأصغر سناً - أي على أبنائه - بألاّ يقيموا علاقات جنسية مع النساء اللواتي يمتلكهن وحده. يتعلق هذا المنع إذن بتحريم الإثم ويطال هذا التحريم نساء الجماعة كلهن.

يتمثّل إسهام فرويد في هذا البحث عن أصل التجمعات البشرية في دعمه للفكرة القائلة بأن الأبناء الذين أنهكتهم حياة العفة والخضوع كانوا يتعاضدون من طور لآخر لقتل الأب والتهامه. وعلى ذلك باتت الأعياد والأضاحي الطوطمية التي يُقتل خلالها الحيوان الطوطمي ويؤكل بصورة طقوسية تمثّل إحياءً لهذا الحدث التاريخي المتمثّل بقتل الأب والتهامه. وتتجلى في هذه الأعياد والأضاحي مظاهر الحداد التي يعقبها

نشأت الانتقادات لتصورات فرويد حول علم النفس الجماعي من المحللين النفسيين أنفسهم ولاسيما من هؤلاء أنصار الاتجاه الماركسي الذين كانت لهم إضافة إلى اهتمامهم بالتحليل النفسي اهتمامات سياسية واجتماعية. تلكم هي حالة ولهلم رايش Wilhelm Reick 1897 - 1957 الذي كان أول من تساءل حول الصلات التي تربط التحليل النفسي بالظروف الاجتماعية التي نشأ فيها. لقد أصبح رايش عضواً في جمعية التحليل النفسي في فيينا عام 1920 وكان له من العمر ثلاث وعشرين سنة وهو ما يزال طالباً في كلية الطب. كان عام 1920 عام التحول في نظرية فرويد حول النزوات، هذا التحول الذي ظهر في مقالته في **ما يتعدى مبدأ اللذة**. والواقع أن رايش لم يتقبل هذا التعديل في نظرية الغرائز ولاسيما إدراج نزوة الموت وأعلن أنه أمين لفرويد ما قبل هذا التعديل.

تبنى رايش ودون تحفظ الصياغات النظرية الأولى لفرويد وأضفى على هذه الصياغات طابعاً ثورياً بالمعنى السياسي للكلمة. فقد رأى أن التوكيد على الحياة الجنسية الطفلية واكتشاف الكبت والمسببات الجنسية للعصاب هما توكيد واكتشاف ينطويان بحد ذاتهما على طابع ثوري من الوجهة الاجتماعية. ويعتقد رايش أن فرويد نفسه تملكه الخوف من نتائج اكتشافاته، وكانت التعديلات التي أدخلها على نظريته نوعاً من التراجع إلى الوراء حفاظاً على القيم التي وضعها لفترة معينة موضع التهديد والتي أظهر في نهاية المطاف ارتباطه العميق بها.

يعتبر رايش أن تراجع فرويد عن صياغاته النظرية الأولى يتمثل بصورة أساسية بنقطتين رئيسيتين هما: نظرية القلق التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتصور فرويد لمسببات العصاب ومشكلة العدوانية.

ينجم القلق في تصوُّر فرويد الأصلي **مقدمة إلى التحليل النفسي** 1915 عن عملية تحويل للتنبيه الجنسي وذلك حين يستحيل إفراغ هذا التنبيه في نشاط جنسي مناسب نتيجة العقبات الخارجية أو نتيجة الكبت. حينئذٍ يغزو هذا التنبيه المجال الجسماني بفعل نوع من الإقلاب الشبيه بالإقلاب الهستيري؛ إقلاب ما هو نفسي إلى ما هو جسدي؛ ويولِّد في هذا المجال العمليات التي يستشعرها الفرد من الوجهة الذاتية على صورة القلق. يبدو القلق إذن في هذا التصوُّر كمحصلة لعملية الكبت.

في كتابه **الصد والعرض والقلق**، 1926، يعكس فرويد العلاقة بين القلق والكبت. ينشأ الكبت كما ورد في هذا الكتاب بهدف تجنّب تطور القلق وتشتغل عملية الكبت وتستمر عن طريق تحرير حد أدنى من القلق الذي يقوم مقام إشارة الإنذار. فاعتقد فرويد أن القلق ينجم عن الكبت، لكنه فيما بعد وعند كلامه في كتابه **الصد والعرض والقلق** عن الخوف اعتبر أن القلق يتم على مستوى الأنا وهو قلق الأنا من الخصاء. وهو ليس على مستوى الليبيدو، قلق الخصاء هذا يولد الكبت على عكس ما ذهب إليه سابقاً، إلا أنه مع ذلك لم يقطع بوضوح في هذا الأمر.

يرفض رايش رفضاً مطلقاً تبني هذه النظرية الأخيرة للقلق التي أدت إلى إعادة النظر في التصوّر الفرويدي الأصلي لمسببات العصاب. يكمن أصل العصاب في نظر رايش في تراكم التوتر الجنسي التناسلي المحروم من إمكانية الإفراغ الكافي في عملية الرهن، وهو ما يدعوه بالركود الجنسي. وعليه يغزو هذا التنبيه الجنسي المحروم من منفذه الطبيعي جهاز القلب والأوعية الدموية ويولِّد بالتالي حالة القلق. ويشكل هذا التنبيه أيضاً المصدر الذي يستمد منه العرض العصابي طاقته وتستمد منه التجليات النفسية للعصاب طاقتها. ويشدّد رايش على الأسباب الراهنة للركود الجنسي، أي على العقبات الخارجية ذات الطابع الاجتماعي التي يصادفها المراهقون والراشدون خلال سعيهم لممارسة حياتهم الجنسية ممارسة حرة، وذلك أكثر مما يشدد على نتائج الكبت الطفلي. والواقع أن هذا الكبت الطفلي لا يشكل في نظر رايش إلا نتيجة للتربية ولاستدخال تعليمات الوسط الاجتماعي وتحريماته.

أما فيما يتعلق بالعدوانية فيعتبر رايش أن الركود الجنسي هو المسؤول أيضاً عن كل تجلياتها التدميرية والمضادة للحياة الاجتماعية، وهو لا يرى لتفسير العدوانية أية حاجة للعودة إلى فرضية نزوة الموت. فالعدوانية تؤدي في الأصل دوراً في عملية حفظ الذات ولا تقوم إلا بالمعاونة على السعي وراء الإشباعات الحيوية، ولذا لا يوجد للعدوانية في رأي رايش هدف خاص. أما حين لا يبلغ الفرد الإشباع الحيوي الذي يسعى إليه فإن العدوانية تتجه إلى هدف خاص وتسعى إلى التدمير. فحين لا يتوافر الإشباع الذي يتوقعه الفرد يسعى التوتر المتراكم إلى تحرير نفسه في التصرف الحدواني، هذا التصرف الذي يغدو لهذا السبب مصدراً للذة. فالعدوانية لا تشكّل إذن بالنسبة للإنسان إلا تحصيلاً لاحقاً أو نزوة ثانوية. فقد كتب رايش: «يشكل الفعل التدميري بحد ذاته ردة فعل يقوم بها الكائن الحي نتيجة رفض إشباع إحدى حاجاته الحيوية ولاسيما الحاجة الجنسية». على ذلك يعتبر رايش أن الركود الجنسي مسؤول عن القلق والعصاب وعن كل الأشكال الممكنة للتدمير ومن بينها الحرب والفاشية والسيطرة الطبقية.

تصطدم الجهود لعلاج العصاب حسب رايش بما يدعوه الدرع الطبيعي، ويتكوَّن هذا الدرع الطبيعي رداً على القلق والعدوانية اللذين يستثيرهما الحرمان الجنسي، وذلك بهدف ضبط هذا القلق وهذه العدوانية والتحكم بهما. ولذا يتعينَ عن طريق تحليل الطبع خفض المقاومات للعلاج. ويعتبر رايش أن الاتجاهات الطبيعية تصاحبها اتجاهات عضلية مقابلة لها، هذه الاتجاهات العضلية التي لا تشكل بالنسبة له نتيجة لعملية الكبت بل تشكل العنصر الرئيسي لهذه العملية نفسها. فهو يعتبر «أن تصلُّب الجهاز العضلي هو الجانب الجسماني للكبت وأساس ديمومته». وعلى ذلك يتعين من الوجهة العلاجية التصدي لهذا الدرع العضلي الذي يرتبط بالدرع الطبيعي. ومن هنا يطوِّر رايش وسيلته العلاجية القائمة على إرجاء التصلب العضلي عن طريق بعض التمارين الجسدية التي يدعوها باسم العلاج النباتي الشبيه بما يدعى حالياً العلاج بالاسترخاء.

إن المضمون الجوهري للخلاف الذي يفصل رايش عن فرويد يدور بالتحديد حول الكيفية التي تنشأ بها عملية إزالة الحياة الجنسية وحول وظيفة هذه العملية. صحيح أن تقييد الإشباعات الجنسية يرتبط بالنسبة لفرويد كما بالنسبة لرايش بمتطلبات المجتمع. إلا أن فرويد يرى أن المجتمعات لا يمكن أن تقوم بدون الكبت الجنسي الذي يشكل شرطاً لوجودها نفسه، في حين يؤكد رايش مستنداً إلى أعمال مالينوفسكي Malinowski حول سكان جزر تروبريان Trobrian أن بعض المجتمعات لا يوجد فيها كبت جنسي وهي تلك المجتمعات «الأمومية» التي لا تعرف الانحرافات الجنسية ولا الأمراض العصابية أو الذهانية. فالكبت الجنسي حسب رايش وقف على المجتمعات «الأبوية» والآحادية الزواج ويعزز هذا الكبت تأييد هذه المجتمعات بإعانتها على إدامة حالة الخضوع والخوف حيال السلطة. وبهذا السبيل يسهم الكبت أيضاً في ديمومة العبودية الاقتصادية واستغلال البروليتاريا من قبل الطبقة الحاكمة التي تقضي مصلحتها بالتالي بالدفاع عن مؤسسة العائلة وعن الأخلاق المضادة للحياة الجنسية.

لا ريب أن المصير الذي آل إليه رايش مصير مأساوي. فقد طردته حركة التحليل النفسي من صفوفها ونبذه الشيوعيون وطاردته عدة بلدان كشخص غير مرغوب فيه وذلك قبل أن يلجأ عام 1939 إلى الولايات المتحدة الأميركية حيث واجه موته في السجن عام 1957، وذلك كله بسبب مواقفه في المجال السياسي وفي مجال الأخلاق الجنسية. إلا أنه لا ريب أيضاً أن شخصيته أخذت تنحو في السنوات الأخيرة من عمره باتجاه مرضي عظامي أكيد.

تميَّزت الفرويدية الجديدة في الولايات المتحدة الأميركية بإضفائها أهمية كبيرة على العوامل الثقافية والاجتماعية في نشوء الاضطرابات العقلية وفي علاجها. وفي هذا الاتجاه يحلِّل هاري ستاك سوليفان Harry Stack Sullivan ما يدعوه بالقلق الأساسي. فهو يرى في الحاجة إلى الإطراء شرطاً رئيساً لتطور الطفل. وتعبر هذه الحاجة إلى الإطراء عن سعي الفرد إلى الأمن، هذا السعي إلى الأمن، الذي يشكِّل إلى جانب السعي إلى اللذة عن طريق إشباع الحاجات الحيوية أحد العوامل الأساسية للتطور الفردي. فالطفل، يختبر في مناخ الإطراء شعور الارتياح الذي يدعوه سوليفان بالحبور. أما في مناخ اللوم أو الشجب فإن الطفل يحيا على الضد حالة الكرب التي تنطوي على القلق. وبالنتيجة يجهد الطفل على الدوام للتصرف بالطريقة التي تؤمن له الإطراء وتحفظ له حالة الحبور. بيد أن بعض الميول التي يجهد الطفل لقمعها تجنباً للوم والقلق ـ كالميل للمس العضو الجنسي ـ لا تشكل بالضرورة ميولاً خطرة بحد ذاتها إنما تشكل ببساطة ميولاً متعارضة مع المعايير الثقافية. لذا يعتبر سوليفان أن تكامل الأنا يرتبط بالتكامل مع المجتمع، كما يحدِّد الصحة العقلية بأنها توافق الشخص في علاقته مع الآخرين مع المعايير السلوكية التي تفرضها الجماعة.

يدافع اريك فروم Eric From عن تصور مشابه للقلق. فهو يرى أن القلق الأساسي يستمد مصدره الأولي من الصراع بين الحاجة إلى الإطراء والحاجة إلى الاستقلال. ذلك أن أفضل إمكانات الفرد قد تصطدم بنبذ الأهل أو قد يضحي بها الفرد إذا كانت لا تتفق مع معايير المجتمع وعلى ذلك ينطوي كل جهد لتحقيق هذه الإمكانات التي لا هي إمكانات سيئة ولا خطرة بحد ذاتها على التهديد بتوليد القلق.

يؤدي القلق الأساسي دوره في علاقة الفرد مع وسطه، لكن سرعان ما ينضاف إلى هذا القلق الأساسي قلق ثانوي، أي هذا القلق الذي يظهر لا في المواجهة مع الوسط بل في المواجهة مع النظام الدفاعي الذي يشيده الفرد ضد القلق الأساسي. وعليه تعتبر كارن هورني Karen Horney أن القلق الثانوي ينشأ من الدفاعات النفسية التي تقوم ضد القلق الأولي. تقول هورني: «إن كل نظام من الحماية النفسية قد يتصف إلى جانب فضله في تعزية الفرد بالخاصية على توليد قلق جديد». فإذا ما استجاب الفرد للقلق مثلاً بالبحث المحموم والعصابي عن العاطفة فإن هذا البحث عن العاطفة يغدو بدوره مناسبة لتوليد القلق الذي يتعينّ الدفاع ضده بأساليب جديدة.

يشدد الفرويديون الجدد إذن على العوامل الاجتماعية

منها الى العجماوات، بل صارت معينة للبشر على سائر السباع. وقد قيل إن الكلب يستجيب للتأنيس حتى يكاد أن يكون انساناً لا ينقصه سوى الكلام. ولكن مشكلة تخلق الحيوانات بالمعنى الدقيق تبقى مشكلة مفتوحة، ولا نحسب أنها ستلقى حلاً ايجابياً ما دام الانسان وحده ينفرد بالوعي النظري والارادة المعيارية كما سنبين.

أما في عالم البشر فمن الثابت أن الانسان كائن اخلاقي منذ أن وجد كائناً اجتماعياً. ذلك أن لكل مجتمع ثقافته، والثقافة هي الطراز الانساني الذي يحيا البشر طبيعتهم بحسبه، وفي نطاقه.

وهذا يعني أن الناس مذ وجدوا عاشوا حياة اخلاقية ترجح جانب سلوك على سلوك. وهذه الأخلاق تتجلى في وقائع يرقى بها البشر بتجربتهم فوق تجربة الطبيعة الكونية وتجربة الأحياء من نباتات وعجماوات لأنها تتم في مسعى اختياري ارادي ما لبثت بذوره أن نمت، وثماره أن أينعت وقد فطن الناس بالتدريج لهذه الوقائع الأخلاقية منذ أقدم العصور، وتلمسوا وجودها، وراعهم أمرها، فحرصوا على مرّ العصور على فهمها ودراستها والتنقيب عنها لاكتشاف كنهها في كل عصر ومصر.

وقد انصرف علماء وباحثون الى دراسة تاريخ النشاط الأخلاقي ودعا بعضهم دراسته بعلم العادات الأخلاقية واعتبروا انسان الحياة البدائية ممثل ما قبل التاريخ، وهي الفترة التي سبقت أية حضارة معروفة، لا تطالها رقابة علم الآثار ولا علم اللغة ولا التاريخ ذاته. ووجدوا أن الثقافة البدائية لا تميز جانب الأسطورة أو الدين عن جانب الأخلاق والقانون وإنما يضم ذلك سلطة الأعراف التي تمنح قوتها من الاقتداء بالجدود واعتبار هذا الاقتداء هو القاعدة التي تحدد الخير والشر، أو أنه يلخص على الأقل تجربة نافعة أو ضارة خبرها القدامى ولا بد من التقيد بنتاجها. وهذه الأعراف أو الأداب العامة هي مصدر التطور الأخلاقي اللاحق الذي بذلت البشرية في مساره جهوداً جسيمة موصولة حتى استبان لها معنى القيمة الأخلاقية المتميزة عن سائر القيم ومختلف المجالات. من ذلك مثلاً أن مطلب الكرامة الانسانية الذي يتطلع اليه البشر حالياً في كل مكان لم يبلغ هذه المنزلة المنشودة الا بعد كفاح اخلاقي جدّ طويل. وقد وجب على البشر القضاء على العوائق التي وقفت في سبيل نشأة هذا المطلب على الصعيدين المادي والمعنوي. فعلى الصعيد المادي وجب تجاوز عقبات القتل قرباناً أو جريمة. وعلى الصعيد المعنوي وجب تجاوز عوائق الرضوخ أو الخنوع والاستغلال. ذلك أن القتل والوأد وقتل الآباء أبناءهم والأبناء آباءهم، وقتل السادة العبيد، وقتل العبيد مالكي رقابهم، والاكراه، والتعذيب والحروب، والاستعباد والاستعمار، كل ذلك يمثل عدواناً على كرامة الانسان بالقضاء على حقه في الحياة البيولوجية وفي الحياة المعنوية. ولا يخرج عن ذلك في النظرة المعاصرة القربان البشري والتضحية بالانسان استرضاء لكائنات خارقة للطبيعة، هي الآلهة، على اختلاف صورها في المجتمع البدائي وما تلاه. وقد كان هذا القربان البشري ذائعاً ولا سيما في المجتمعات الآرية. وقد مارسه الهنود القدامى في ظروف معينة. وما برحت بعض الفرق الهندية تمارسه حتى في القرن المنصرم. والظاهر أن الإغريق ظلوا يضحّون بالبشر على مذبح تزوس ليكوس حتى في القرن الميلادي الثاني. وقد حمل التاريخ الينا انباء شيميستو كليس الذي قدّم ثلاثة أسرى من الفرس قرباناً للآلهة قبل خوضه معركة سلامس.

وإلى جانب عادة قتل الوالدين ابناءهم وبناتهم توجد عادة عرضهم قبل قتلهم كيما يتبنى الطفل من شاء ممن يملكون أسباب تربيته ورعايته. وقد جرت عادة الإغريق القدامى على عرض الأطفال المرضى أو المشوهين. وكان القانون الاسبرطي يقر ذلك العرف ويأمر به. وحكم افلاطون 347-427/428 ق. م. نفسه بدفن الأطفال المشوهين والأطفال الذين ينجبهم مواطنون فاسدون. ويرى ارسطو 322-384 ق. م أن من واجب الدولة أن تحدد عدد الأطفال الذين يسمح بهم في كل زواج، وأن من الواجب اجهاض المرأة التي تحمل بعد أن تفي بنصيبها من الولادات سابقاً. وكان في وسع الأب الروماني قتل ابنه الوليد عند مولده، وكان له حق الحياة والموت على ابنائه وبناته.

ويتمثل العدوان على الحياة الانسانية المعنوية أو الروحية في عوائق حرمان المرء من حريته في الاختيار وفي التقرير وفي التصرف بحسب القيم التي يراها، والاهداف التي ينشدها، بقناعة ذاتية لا إكراه فيها ولا قصر ولا إرغام ولا إيحاء ولا تنكيل. إن رأي الشيخ لدى الفيجيين يمثل قانون بالنسبة للشباب. وليس في مكنة هؤلاء مناقشة سلطته أبداً. ويتفق سكان اميركا الشمالية القدامى على أن التقدم بالسن يمنح صاحبه السلطة والجاه ويوجب الرضوخ. ومثل هذه القاعدة تنطبق داخل الأسرة ذاتها على علاقة الأخوة والأخوات. فالأخ الأكبر يحتل المنزلة الأولى بعد الأب، وهو الذي يرأس الأسرة بعد وفاته، لأنه البكر أو ولي العهد. وإذا وجدت عدة نساء في خيمة اسكيمو كانت الكلمة الأولى لأكبرهن سناً. أما الزوجة فقد كانت ملك زوجها أو أمته. والمرأة في كارايب أمةٌ

ومن أشهر المدارس الفلسفية التي سبقت ظهور سقراط حوالى 470-399 ق.م مدرسة المغالطين المنكرين للحقيقة المطلقة، والخير المطلق، في جو ريبي يمثله شعار بروتاغوراس 481-411 ق.م: «لا أستطيع أن اعلم فيها اذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة، فإن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم، واخصها غموض المسألة وقصر الحياة». وقد انتهى هذا المغالط الى القول بالنسبية، فالانسان مقياس كل شيء والى اعتبار الحكمة فن بلوغ السعادة. وزعم مغالط آخر هو كاليكس أن الطبيعة تريد أن يتغلب القوي على الضعيف ويسيطر عليه، وللقوي أن يعيش كما يحب ويهوى. ويرجع المغالط تراسيما خوس Tresymachus (**السفسطائي**) ارادة الأقوى في المجتمع الى ارادة الحاكم، ويرى أن العدالة الانسانية التي تريد محاربة الظلم ليست سوى اصطلاح أذاعه الضعفاء ليخدموا مصلحتهم، ويحفظوا كيانهم.

جاء سقراط ارتكاساً على حكمة المغالطين الذين اتخذوا تعليمهم مهنة طيبة تدر الربح الوفير، واتخذ تعليم الناس الحكمة أداء واجب مقدس كان يشعر بندائه، فطفق يبشر بالخير ويدعو الى ممارسة الفضيلة، ويعلن أن العدالة وسائر الفضائل تتلخص في الحكمة، والحكمة هي معرفة الخير. وكان دأبه تعليم الفضيلة بمعنى توليد الحقيقة في النفس لأن الفضيلة علم، وأن من المحال أن يقترف الانسان الشر مختاراً.

وقد وسّع افلاطون آراء معلمه سقراط وجاء بنظرية المثل التي ترى أن الحقائق الخالدة موجودة في النفس، ومتصورة بالعقل الصرف، لا يدركها الا الفيلسوف المؤيد بصفاء الروح وتجاوز المحسوس المتبدل الى مثاله الخالد، وصورته الثابتة، ومؤثراً الحكمة على الظن، واليقين على التخمين، والعلم على الرأي. وهذه المثل الخالدة كثيرة نجد في طليعتها ثالوت الحق المطلق والجمال المطلق والخير المطلق، وهذا المثل الأخير، مثل الخير المطلق، يحتل المنزلة الرفيعة في الثالوث ويكون هو الخير الأسمى اي الله. والفلسفة اذ ذاك هي فضيلة الانسان، وقوامها التشبه بالله، وذلك بإقامة الاتساق والانسجام بين العناصر المختلفة التي تؤلف طبيعتنا من جهة، ومجتمعنا من جهة اخرى.

وبيان ذلك أن النفس في نظر افلاطون تحتوي ثلاثة أجزاء هي الشهوة أو ـ الرغبة وتضم جميع الأهواء الدنيا والنزوات، ثم النزعة الغضبية وهي ذات منزلة متوسطة بين الشهوة والعقل، ثم العقل أخيراً وهو يأتي في المنزلة العليا المرموقة. وقد حدّد الفيلسوف فضيلة خاصة بكل نفس جزئية من هذه النفوس، وجعل فضيلة الشهوة العفة أو الاعتدال، وفضيلة النفس الغضبية الشجاعة، وفضيلة النفس العاقلة أو الناطقة الحكمة، ووظيفتها التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها. ومن انسجام هذه الفضائل واتساقها تنتج فضيلة رابعة تركيبية هي فضيلة العدالة، وهي نتاج خضوع الأدنى للأعلى، خضوع النفس الشهوية للنفس الغضبية، وخضوع النفس الغضبية للنفس العاقلة.

وبذا كله يسود قانون العقل وتتحقق الحكمة في النفس الفردية. أما في الحياة الاجتماعية فقد ميز افلاطون طبقة الصناع والعمال والمزارعين أولاً، وخصّهم بفضيلة العفة، وطبقة المحاربين المكلفين بالدفاع عن الدولة من الناحية الخارجية والناحية الداخلية، وفضيلتهم هي الشجاعة، وطبقة الفلاسفة أخيراً، واليهم يوكل أمر الحكم وإدارة دفة الدولة بالعقل، وفضيلتهم هي الحكمة. وباتساق هذه الفضائل وانسجامها تتحقق فضيلة اجتماعية تركيبية سياسية هي العدالة الاجتماعية، ويكون المجتمع آنذاك جمهورية مثلى، ولا سيما إذا حذفت منه أسباب الشر، وهي بالدرجة الأولى الأسرة والتملك، ويكون علاج هذين الشرين بشيوعية النساء وشيوعية الأموال. ولكن الفيلسوف ما لبث أن ادخل تحديداً على اطلاق هذا العلاج.

إن الخير الأسمى في نظر أفلاطون ينهل من ينبوعين: ينبوع السعادة الذي يشبه ينبوع عسل، وينبوع الحكمة الذي لا يحوي خمراً، ولكنه ينبوع ماء منعش فيه السلامة والهناء.

وقد تبع ارسطو المعلم الأول، منظّم المنطق، ومحدّد الميتافيزياء، معلمه افلاطون في المدرسة السقراطية. وقد انتقد نظرية استاذه في المثل واعتبرها فرضية زائدة لا يمكن البرهان عليها، ولا الافادة منها. واتجه هو اتجاهاً علمياً موسوعياً معتمداً الاستقراء منطلقاً في تفكيره، ومؤكداً أن في وسع الانسان أن يعلم الخير ويفعل الشر. فليست الفضيلة علماً بإطلاق، وإنما ترتبط الفضيلة في نظر الانسان الراهن بمطلب اللذة والخير، أي بمطلب السعادة، والسعادة هي الغاية التي نحصل عليها عندما نفعل ما يليق بطبيعتنا الانسانية.

قسم ارسطو الخيرات الى أنواع ثلاثة: خيرات خارجية، وخيرات البدن، وخيرات النفس. والسعادة هي أحسن ما يكون وأجمل ما يكون وألذ ما يكون بآن واحد. «ولما كانت هذه المزايا لا توجد مجتمعة إلا في الأعمال الصالحة لذا باتت خيرات النفس افضل الخيرات في منظور السعادة، على الرغم من أن للسعادة ملحقات خارجية نافعة، يكون الحرمان منها

التجربة الأخلاقية تجربة كلية متكاملة تلم بالواقع الأخلاقي كله، ولكنها تجربة محدودة لأن من المحال أن تقوم تجربة واحدة تشمل الكون بأسره. إنها تجربة مثل أعلى. وهي لا تعتمد الاستنتاج النظري بدءاً من حقيقة موضوعية، بل نعتمد تحقيق الحياة الأخلاقية بالحياة ذاتها. «فإذا شئتم أن تحملوا شخصاً على التقيد بالأخلاق الفاضلة وجب أن تعطوه عملاً ليعمله، ومهمة ليحققها. ولا تحدثوه عن المبادىء نظرياً فالوعظ قاصر، ومن الواجب أن نحذر كل الحذر النظريات الكتابية التي لا تستند الى تجربة الحياة الراهنة». إن المبادىء الأخلاقية لا تدرك إلا بالسلوك ذاته، وبالعمل عينه. ولذا يجب على المرء ألاّ يحدد سلوكه بحسب أنموذج جامد ثابت ينطلق من تأمله ثم يعمد الى محاكاته وتقليده، بل عليه أن يبدع أنموذجه ويعمله، وأن يعيد إبداعه بالعمل دائماً.

ومن صميم التجربة يود هنري برغسون الانطلاق ليدرك الحياة حيث هي بحدس واعٍ أو تجربة بديهية مباشرة، وهذا الحدس يعارض الذكاء لأن الذكاء أداة تحليل وتركيب يتناول أشياء جامدة فيمسك بعناصر المادة من غير أن يمسك بطبيعتها. وهذه الطبيعة التي تفلت من الذكاء لا تنال إلا بحدس هو أقرب إلى الغريزة وهو حدس ديمومتنا أو حياتنا التي تنجلي عن انسياب تيار واحد وحيد في شعور كل فرد منا وهو يجعل حياته متميزة بإيقاع خاص اصيل، إيقاع كيفي لا كمي. وهذه الديمومة الرائعة هي مطلق بالمعنى الصحيح. وباعتبار آخر، إن التحليل يتناول الساكن ويؤدي بالتفكيك الى عناصر ثابتة مستقرة لا تتغير. أما الحدس فإنه يتناول الحركة على نحو مباشر فيعرف الواقعي والمشخص وما يعاش، بصفة التحول التي تلازمه. ومرد هذا التعارض يرجع إلى أن ثمة وثبة مبدعة في الكون تنساب في الطبيعة انسياباً حراً من غير انقطاع وتظهر على أشكال جديدة لا تحصى، وهي كلها أشكال لا يمكن التنبؤ بها، وإنما تلقى هذه الوثبة إبان غيرها في الديمومة وتدفقها حركة معاكسة تضادها وتزيل اشتدادها فينشأ عن ذلك اتجاهان: اتجاه مبدع، ينتج اخلاقاً حركية وديناً حركياً، واتجاه مضاد يجمد الوثبة المبدعة في قوالب ثابتة ويوقف حركتها ويمنع تطورها وينتج أخلاقاً سكونية وديناً سكونياً. إن الأخلاق السكونية أو المغلقة تفرض على الانسان جملة من العادات التي تحدد سلوكه وتؤلف ما يسمى الالزام الخلقي. وهي تستهدف تعويد المرء على حياة الطاعة والخضوع خضوعاً آلياً أو كالآلي. إنها أخلاق نائمة تدنو عن المستوى الفكري لأن الانسان يعيش فيها الالزام من غير أن يتعقله. وأقصى ما يفعل العقل آنئذٍ هو تمييز الواجبات والتعاليم التي تهدف حقاً إلى صيانة المجتمع وحفظه وسلامته ورفاهه عن سائر ضروب التعاليم وأنواع الالزام، ثم تنفصل الأوامر النافعة للمجتمع عن غيرها، ويعمل العقل على بقائها وحدها. بيد أن الوثبة الحيوية المبدعة تختار طائفة من الأفراد القلائل المتميزين، وتتخذهم نخبة تمثل النوع البشري بأسره وتعتبرهم عظماء جديرين بأن تتم عملها بواسطتهم، وكأن كل عظيم منهم نوع خاص قائم بذاته. وقد يكون هؤلاء العظماء من زمرة محبي الخير أو من زمرة الأبطال أو من زمرة القديسين. ولكن الوثبة الحيوية المبدعة تصطفيهم حتى تتجاوز بهم حدود المجتمعات المغلقة والأخلاق السكونية، الى الأخلاق الحركية أو المفتوحة التي تدعو الى محبة البشر جميعاً وتفرض واجبات الاحسان والتفاني وروح التضحية. وما أخلاقنا الراهنة سوى نوسان يبين اجتذاب المثل الأعلى لنا بالأخلاق المفتوحة أو الحركية وضغط العادة علينا بالأخلاق المغلقة أو السكونية.

وصفوة القول، يشترك فلاسفة الأخلاق - وإن زعم باحثون بأن برغسون آخر الفلاسفة المذهبيين، وقد تلت مذهبه اتجاهات فلسفية ناشطة كالذرائعية والوجودية، والبنيوية، ومدارس التحليل النفسي، والفلاسفة الجدد في فرنسا في إثر حوادث 1968 - يشتركون في الاتفاق على وجود الأخلاق من حيث هي وقائع، وعلى الانطلاق بفهمها من حيث إن الوجدان ينبوعها، ولكنهم يختلفون أشد الاختلاف، وهذا عهدنا بهم، في تقويم الأساس الذي يشاد صرحها عليه، ويبقى نشاطهم نشاطاً موصولاً ومجدداً ومبدعاً، وتبقى فلسفة الأخلاق بهذا الاعتبار وصف الشعور، بل وعياً هو وعي معرفة وفهم وتقويم.

مصادر ومراجع

- أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، 1947
- ـــــ، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة احمد لطفي السيد، جزءان، 1924
- أفلاطون، الجمهوريه، ترجمة حنا خباز، 1929.
- ـــــ، المأدبة، ترجمة وليم متري، 1954.
- ـــــ، محاورات افلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، 1945.
- امين، عثمان، الفلسفة الرواقية، 1945.
- بارودي، دومنيك، المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، ترجمة محمد غلاب، 1958.
- باستيد، جورج، المدنية، سرابها ويقينها، ترجمة عادل العوا، 1957.
- برغسون، هنري، منبعا الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي وعبدالله عبد الدائم، 1945.

أما أصحاب المذهب الإشتراكي ـ الإسلامي، فقد ارتأوا أن الإسلام قد أرسى المبادىء العامة لحياة إشتراكية سليمة. فقد اعترف الإسلام بالملكية العامة، وأعاد توزيع الثروة العامة والخاصة على السواء، وأكد على ملكية وسائل الإنتاج (الماء والكلأ والنار)، وفرض نظاماً صارماً للمراقبة والتوجيه الاقتصادي (الحسبة)، ومنع تراكم رأس المال أو تداوله بين الرأسماليين فقط، كما منع الإقطاع الزراعي (وبخاصة العسكري منه)، ودعا إلى قدسية العمل. ويذهب الإشتراكيون ـ المسلمون إلى أن الإسلام في حقيقته، إنما هو ثورة اجتماعية واقتصادية. فهو قد ساوى بين الأغنياء والفقراء في الإيمان، وقضى على العلاقات القَبَلية، فاستبدل رباط الدم برباط العقيدة. ولم يعترف بالأرستوقراطية القَبَلية أو المالية. ويؤكد هؤلاء على النصوص القرآنية، ومجموعة من الأحاديث والسنن النبوية، وسير الخلفاء الراشدين (وبخاصةٍ عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب)، وسير كبار الصحابة (وخصوصاً أبا ذر الغفاري الذي رأوا فيه أول نموذج إشتراكي ـ إسلامي صريح). ومن رواد الفكر الإشتراكي ـ الإسلامي جمال الدين الأفغاني 1839-1897 م. ومحمد عبده 1849-1905 م. غير أن ملامح الفكر الإشتراكي ـ الإسلامي لم تتضح تماماً، إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وبالتحديد منذ العام 1945 م. ولقد ازدهر هذا الفكر، بصورة خاصة، بعد قيام الثورة المصرية (1952 م.).

II ـ التيار الليبرالي: بدأ هذا التيار يأخذ طريقه إلى الفكر العربي في بدء القرن التاسع عشر. وكان قد نشأ في فرنسا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. وحاول الرواد العرب لهذا التيار التوفيق بينه وبين القيم والمعايير الإسلامية، فأهملوا، تقريباً، فكرة النظام الطبيعي للإقتصاد. وهي مقولة أساسية للمدرسة الحرة l'école libérale التي تذهب إلى أن هناك نظاماً طبيعياً يشمل الظواهر الإقتصادية على أنواعها، وأن لا حاجة إلى تدخل الدولة. وترتب على ذلك إهمال تام للمدرسة الطبيعية أو الفيزيوقراطية l'école physiocratique واستبدل مصطلح النظام الطبيعي بمصطلح إسلامي يتضمن المعنى نفسه تقريباً، وهو مصطلح النظام الإلهي (أو الإسلامي أو القرآني). وحاول بعض رواد الاتجاه الليبرالي في الفكر الاقتصادي العربي، أن يجدوا في الحياة العربية قبل الإسلام ملامح للنظام الحر، مثل: حرية التجارة، وحرية رأس المال. وعلى العموم، فقد جمعت بين الاتجاه الليبرالي (الإسلامي والعربي) سمات عامة، أهمها:

أ) **النظام الحر**: يبدو أن هذه الفكرة أساس التيار الليبرالي الذي سيطر على النظر والعمل الاقتصادي العربي سيطرة شبه تامة مع بداية عصر النهضة الحديثة، وما زال مسيطراً في بعض الدول العربية. ويؤمن أصحاب هذا الاتجاه، سواء كانوا إسلاميين أو علمانيين، باحترام الملكية الفردية، وروح التنافس والمبادرة للفرد، وبتعدد الطبقات، وبالحرية الاقتصادية عموماً وحرية التجارة خصوصاً، وبانسجام المصلحة الخاصة مع المصلحة العامة، وبضرورة عدم تدخل الدولة تدخلاً مباشراً في الحياة الاقتصادية. ويعتبر الليبراليون الحرية الاقتصادية مرادفة وموازية للحرية السياسية العربية والإسلامية، التي كانت المطلب الأول للحركات الوطنية (الاقليمية) في العالمين العربي والإسلامي. وقد وجدوا في التراث العربي والإسلامي سنداً قوياً أضفوا عليه الطابع التلفيقي في تأييد اتجاههم. ويرى المفكرون الاقتصاديون المستقلون أن الإتجاه الليبرالي النظري والعملي كان ضرورياً للقضاء على النظام الاقطاعي الذي كان يسيطر على المجتمعات العربية والإسلامية، لكنه أصبح عقيماً وفقد ضرورته مع قيام النهضة الصناعية، إذ انقلب دوره التحرري إلى دور رأسمالي ـ إستغلالي للطبقة العمالية. لكن مهما يكن من أمر فقد أرسى التيار الليبرالي النظر الاقتصادي العلمي في تحليله للظواهر الاقتصادية العربية.

ب) **الملكية الفردية**: يعتبر الليبراليون الملكية الفردية شبه مقدسة، بمعنى أنها غير قابلة للخرق إلا في حالات نادرة جداً، مُحددة مُسبقاً بموجب قوانين واضحة تصدر عن سلطة تشريعية مستقلة (مجلس للنواب). وينظر هؤلاء إلى الملكية الفردية على أنها مطلقة زمانياً ومكانياً، بمعنى أنها تشمل وسائل الإنتاج، ووسائل التوزيع والتبادل، ورأس المال، وأنها غير قابلة للسقوط بالزمن أو بالانتقال إلا بإرادة صاحبها، أو وفقاً للنصوص القانونية المتعلقة بذلك. وفي نظرهم، فإنه لا حدود نوعية أو كمية للملكية الفردية، وليست لها أية وظيفة اجتماعية أو سياسية، وإنما وظيفتها خاصة وحرة في الوقت نفسه. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن في ضمان الملكية الفردية تحقيقاً للازدهار العام، وأن نمو الملكيات الفردية يعني نمواً اقتصادياً عاماً. كما يرون أن الإسهام الضريبي للملكيات الفردية يشكل جانباً مهماً من الواردات المالية للدولة وبالتالي للمجتمع.

جـ) **التنافس والمبادرة الفردية**: يرى الليبراليون العرب أن إطلاق التنافس بين الأفراد، وترك حرية المبادرة من شأنه أن يؤدي إلى الإبداع والازدهار الاقتصادي والاجتماعي في جميع

عن امتداد الذات الانسانية في الخارج. وهي بهذا المعنى تتخذ معنىً حضارياً، حيث تقاس الحضارة نفسها بمدى اتصال المجتمع بالطبيعة. ومن الوجهة التاريخية، فقد نتج عن نظام الملكية الشروط اللازمة لظهور الإنسانية نفسها. وهذه الشروط هي: الاستقرار، والاستقلال المصيري عن البيئة، وانطلاق القوى الكامنة في الحياة وظهور الشخصية الفردية المنفردة في نموها عن الجماعة. لكن، طرأت على الإنسان آفتان كانتا وبالاً عليه وعلى الجماعة، وهما: آفة الاستيلاء على أكبر مساحة ممكنة من الأرض، وآفة إدخار وتجميد الثروة. يُضاف إليهما آفة استغلال الإنسان لأخيه الإنسان. وهذا ما ظهر في عهود الاقطاع، ثم في عهد سيطرة الرأسمال واستبداده واحتكاره. إن الوظيفة الأساسية للملكية الفردية، إنما تتمثل في حق الشخصية الفردية في إظهار الفضائل الأخلاقية. فإذا تعدت ذلك إلى افساد كيان الأمة واشعال الصراع بين الطبقات، توجب تقييدها أو نزعها أو تحديدها على ضوء المصلحة العليا للأمة أو الشعب. ولقد رد الاشتراكيون العرب التخلف والفقر في المجتمعات العربية إلى المساوىء في توزيع الملكية، مما أدى إلى بروز الفوارق الطبقية الشاسعة، ومن ثم إلى ضعف الوحدة السياسية الوطنية (القطرية) والقومية. وقد رأى هؤلاء في نظام الملكية الزراعية النموذج الأول للفساد والاستغلال لمعظم المواطنين العرب الذين يعمل جلهم في الزراعة (75%). ولذلك طرحوا الاصلاح الزراعي. وكان الهدف الاقتصادي والاجتماعي من ورائه: تحديد الملكية الزراعية، بحيث يصبح كل فلاح مالكاً لبيته ومزرعته. وأخذ بعين الاعتبار مبدأ قدرة الفرد على الاستثمار المباشر للأرض بدون أية وساطات أو أجراء. وقد أنيطت بالجمعيات التعاونية مهمة تطوير الزراعة، وما يلزم لهذا التطوير من نفقات. وكان الهدف الأساسي من إنشائها رفع مستوى صغار المنتجين وزيادة الانتاج الزراعي والانتاج الحرفي أيضاً. ولقد أكد الاشتراكيون العرب أن الأسلوب التعاوني يتماشى مع روح الاشتراكية العربية. لأنه يهذب من النشاط الخاص ويحافظ عليه. فالتعاون يقوم على الاحتفاظ بالملكية الخاصة، كما يسعى في الوقت نفسه إلى تحقيق عدالة التوزيع، وديموقراطية الإدارة. ورأى الاشتراكيون العرب أن تملك الشعب لأهم وسائل الانتاج في قطاعات الصناعة والتجارة والخدمات والمال يُعتبر ضرورياً لتوجيه الإمكانات القطرية لضمان تنفيذ خطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وكذلك، فإن إنشاء قطاع عام قوي يبدو ضرورياً لتحقيق مبدأ الفرص المتكافئة للمواطنين في الثروة وفي الدخل بما يضمن الكفاية والعدل. وقد أعطيت للقطاع العام فرصة التنسيق والمراقبة والتوجيه للقطاع الخاص. وحددت النسب في مجال العمل لكلٍ من القطاع الخاص والقطاع العام إرساء للمفهوم الاشتراكي، فيما عدا المباني، وبعض الصناعات التعدينية والصناعات الخفيفة. وأُطلقت المبادرة الفردية القائمة على الكفاءة والعمل وليس على الانتهازية والامتيازات، في شتى المجالات، لكن بنسب معينة. وذلك بشرط أن يطور القطاع الخاص نفسه بما يضمن أن يكون في خدمة مصلحة التطور الاشتراكي في إطار الربح المشروع. وعلى هذا، فإن المنافسة المشروعة والمتكافئة بين القطاعين الخاص والعام ممكنة، بل ولازمة للانطلاق في تنمية الإنتاج نوعاً وكماً.

حـ) **فلسفة العمل**: تقوم الاشتراكية العربية على قاعدةٍ أساسية هي احترام العمل وحقوقه باعتباره الطاقة الخلاقة في المجتمع، والقوة المحركة للتقدم. لذلك عملت الاشتراكية العربية على حماية حقوق العمل والعمال في المجالات الإقتصادية المختلفة. وذلك من طريق اعطائه نصيبه العادل في الانتاج، وتحريره من استغلال سيطرة رأس المال، وإشراكه في الإدارة والأرباح، وتوفير الأمن الاجتماعي له. وتطرح الاشتراكية العربية الآن، وبعد نضوجها النظري والعملي، شعار شركاء لا أجراء، والمسكن لساكنه. جاعلة من العمل معياراً لتقدير الفرد في المجتمع: فإن العمل واجب والعمل شرف. فقد آمنت الاشتراكية العربية بأن عمل الإنسان هو الوسيلة للتعبير عن وجوده وحياته، وهو الطريق إلى تقدمه وتحقيق أهدافه ضمن الأهداف الأساسية للمجتمع: وهي العدالة والتقدم المتكامل لجميع فئاته.

IV ـ **التيار الشيوعي**: لا يختلف الشيوعيون العرب عن غيرهم من شيوعيي العالم في مناداتهم بالمبادىء العامة للشيوعية الأممية. وقد تولدت قناعتهم هذه من نجاح التجربة الشيوعية الباهر في الاتحاد السوفياتي بشكلٍ خاص. كما أنهم رأوا في النظام الاقتصادي والاجتماعي الذي كان يسيطر على معظم أرجاء الوطن العربي ظلماً وإجحافاً بحقوق العمال والفلاحين، لا يمكن رفعه إلا عن طريق الثورة الشيوعية الشاملة. وهي الثورة التي لا بُد لها أن تلتقي بالثورة الشيوعية العالمية، متخطيةً المفهوم القومي والمفهوم الديني، في اتجاه تحرير الإنسان فكرياً واقتصادياً واجتماعياً.

أما المبادىء العامة للشيوعية فهي:

أ) **المادية الجدلية**: تعتبر الشيوعية هذه الفلسفة الفلسفة

ولكن وُجد من الفلاسفة عدد قليل لم يمنعهم الاعتقاد من الايمان بمبدأ العلية وما يحتمه هذا المبدأ من علو العلة على المعلول، أو مساواته على الأقل، فلا تكون بأدنى منه. فعلّل أرسطو نشوء الحي من غير الحي بتأثير الأجرام السماوية في المادة الأرضية. وكانت هذه الأجرام، في نظره ونظر اليونان عموماً، أجساماً أثيرية تحركها أرواح، فكانت لها في ظنهم فاعلية أعلى من فاعلية العناصر الأربعة.

واصطنع هذا الرأي الفلاسفة المسلمون والمسيحيون فأقروا بذلك بقصور العناصر الأرضية عن توليد الحياة، ووجوب اضافته الى فعل الشمس وغيرها من الكواكب اعتماداً على حكم العقل بأن الأكثر لا يخرج من الأقل، أو أن الأكمل لا يخرج من الأنقص.

فقد ارتأى القديس أوغسطينوس أن الله في البدء أودع المادة البحت غير المعضونة بذوراً حية كمنت فيها ونمت بعد ذلك في مختلف الأنواع الحية على مر الزمان، أي أنه يرجع الحياة الى فعل الخالق، ويرجع الأنواع الحية الى أصول خاصة بكل نوع.

وإلى هذا الرأي ذهب النَّظام المعتزلي فقال «إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن، ولم يتقدم خلق آدم خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها».

أما ابن سينا فقد حاول الجمع بين فاعلية المادة والفاعلية السماوية. قال: «وقد يتكون من العناصر أكوان بسبب القوى الفلكية اذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً، وأولها النبات... فاذا حدثت مادة بدن يصلح أن يكون آلة للنفس ومملكة لها، أحدثت العلل المفارقة [الأرواح المحركة للكواكب] النفس الجزئية... فالنفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها اياه».

ثم بدا لفلاسفة العصر وعلمائه أن يبحثوا عن أصل الحياة في هذا الكوكب، الأرض، وليس في كواكب أخرى. وفي مقدمة هؤلاء جميعاً داروينCharles Darwin 1809-1882. عرض نظريته في أصل الحياة في كتابه **أصل الأنواع** (1859)، ومفادها أن الحياة بزغت في البروتوبلازم وتحتوي على جسم مستدير هو النواة. والبروتوبلازم والنواة يكوّنان الخلية. والأحياء تتألف إما من خلية واحدة، أو من عدة خلايا. والانسان نفسه ليس إلا توليفة من عدد لا يحصى من الخلايا المتباينة. والحيوانات كذلك إما أحادية الخلية وإما كثيرة الخلايا. وكانت الحيوانات، في بدايتها، رخوة القوام لينة الأجسام، معدومة العظام. ثم تطورت بعد ذلك وأصبح لها حبل متين يمتد طوال الجسم. وكان بزوغ هذا الحبل أول سلم من سلالم التطور نحو تكوين «الفقار» أو «الصلب» المؤلف من أجزاء عظمية كل منها يسمى «فقارة». وكانت الحيوانات ذوات الحبل من أهل الماء، ومنها نشأت الأسماك ذوات الهياكل الغضروفية، ثم الأسماك ذوات الهياكل العظمية الصلبة. ثم ظهرت أسماك متطورة تستطيع أن تحيا في الطين إذا ما جف الماء. وبدلاً من أن تتنفس بخياشيمها مثل بقية الأسماك نشأ لها جهاز جديد هو عبارة عن رئات أولية تحولت عن مثانة السبح (العوامة) فأصبحت مزودة بجهازين للتنفس، ومن ثم سميت هذه الأسماك «ذوات التنفس».

ومن ذوات التنفس نشأت البرمائيات مثل الضفادع، وهي التي تستطيع أن تحيا في اليابسة كما تستطيع أن تحيا في الماء. ومن البرمائيات نشأت الزواحف مثل الحيَّات، ومن فرع من الزواحف نشأت الطيور.

ومن الزواحف أيضاً نشأت ذوات الثدي التي تغذي صغارها باللبن. وكانت هذه، في البداية، حيوانات بيوض، أي حيوانات تضع بيضاً مثل الزواحف والطيور. ومن الثدييات البيوض نشأت الصعابر، ومن الصعابر ذوات الذيول، أي القردة، وفاقدة الذيول، أي الانسان.

وهذه الأنواع الحية كلها المتفرعة عن أصل واحد حي يُفسر تكاثرها وتنوعها بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلح، وهو القانون اللازم من تنازع البقاء، وقوانين ثلاثة ثانوية هي: أولاً: قانون الملاءمة بين الحي والبيئة الخارجية؛ ثانياً: قانون استعمال الأعضاء أو عدم استعمالها تحت تأثير البيئة أيضاً بحيث تنمو الأعضاء أو تضمر أو تظهر أعضاء جديدة تبعاً للحاجة؛ وثالثاً: قانون الوراثة وهو يقضي بأن الاختلافات المكتسبة تنتقل إلى الذرية على ما يشاهد في الانتخاب الصناعي.

وقد أحدثت نظرية داروين تأثيراً في رؤية الفلاسفة لمعنى الحياة. فلم يكن في امكان أصحاب فلسفة الحياة أن يتجنبوا هذا التأثير سواء بالسلب أوبالإيجاب.

ففلسفة فردريك نيتشه Friedrick Nietzsche 1844-1900 في الحياة متأثرة سلباً وإيجاباً بنظريةداروين. فهو يهاجم داروين في كتابه **إرادة القوة** الذي نشرته أخته عام 1901، أي بعد وفاة نيتشه بعام واحد. يقول: «إن ما يذهلني بالنسبة إلى مصير الانسان هو ما أراه معارضاً لما يقوله داروين من أن البقاء للأقوى فالحاصل هو أن البقاء لرجل الشارع. إن الأقوى ضعيف أمام غرائز القطيع، أمام الأغلبية، والقيم المسيطرة،

من الوجود والفعل. والعالم أجمع ديمومة، أي اختراع وتجديد وخلق.

والسورة الحيوية هي الله. وكثير من عبارات برغسون يؤدي هذا المعنى، منها قوله «إن فكرة الخلق تغمض بالكلية اذا فكرنا في «أشياء» مخلوقة و «شيء» يخلق؛ أما أن يتضخم الفعل وأن يخلق كلما تقدم، فهذا ما يشاهده كل منا حين ينظر إلى نفسه وهو يفعل». وقوله «إذا كان الفعل الذي يتم في كل مكان من نوع واحد فإني أعبر تعبيراً مختصراً عن هذا الشبه الغالب حين أتحدث عن مركز تنبع منه العوالم كما تنبع الصواريخ من باقة عظيمة، على أن لا أقصد بهذا المركز «شيئاً» معيناً بل أقصد به نبعاً متصلاً. فالله، على هذا التعريف، ليس حاصلاً على شيء تام، ولكنه حياة غير منقطعة وفعل وحرية. وخلقه، على هذا التصور، لا خفاء فيه، فإننا نحسه في أنفسنا حالما نعمل بحرية».

ويترتب على هذه في الحياة ينبوعان للأخلاق والدين. الينبوعان هما الغريزة والحدس، وكلٌ من هاتين الوظيفتين يوجد أخلاقاً معينة وديانة معينة فيكون هناك نوعان من الأخلاق ونوعان من الدين، أحد نوعي الأخلاق أخلاق ساكنة مغلقة والآخر أخلاق متحركة مفتوحة. يتقوم النوع الأول في جملته من عادات تفرضها الجماعة ابتغاء صيانة كيانها بحيث يعتبر خيراً ما يكفل هذه الصيانة، ويعتبر شراً ما ينال منها فيبدو الواجب «رباطاً من قبيل الرباط الذي يجمع بين نمل القرية الواحدة أو خلايا البدن الواحد». وأخلاق النوع الآخر تجاوز حدود الجماعة وترمي إلى محبة الانسانية. تظهر في بعض الأفراد الممتازين يسمعون في أنفسهم نداء الحياة الصاعدة فيتملكهم انفعال خالص غير ذي موضوع، فائق لمستوى العقل شبيه بالانفعال الموسيقي. هؤلاء هم الأبطال أمثال أنبياء بني اسرائيل أو سقراط. يجذبون الناس بالقدوة لا بالاستدلال، وبمجرد وجودهم نداء، وأخلاقهم هي الأخلاق الكاملة المطلقة، لا تعرض قانوناً ينفّذ، بل مثلاً يحتذى.

كذلك الحال في الدين. فهناك دين ساكن ودين متحرك. الدين الساكن شأنه شأن الغريزة في الجماعات الحيوانية «يحمل الانسان على التشبث بالحياة، ومن ثم على التشبث بالجماعة». أما الدين المتحرك فهو امتداد السورة الحيوية، وهو انفعال صرف «مستقل عن السُّنة وعن اللاهوت وعن الكنائس» يظهر في بعض الأفراد الممتازين الذين هم المتصوفون. إن الله محبة وهو موضوع محبة؛ هذا ما يجيء به التصوف، ونهاية التصوف اتصال جزئي بالجهد الخالق الذي تتكشف عنه الحياة، هذا الجهد في الله، إن لم يكن الله نفسه».

هذه خلاصة للنتائج التي انتهى إليها برغسون من فلسفته في الحياة، وهي خلاصة تصور المذهب الحيوي في معارضته للمذهب الآلي الذي حاول تطبيق مناهجه في عالم الحياة كما طبقها في عالم المادة. ثم تطور المذهب الحيوي إلى المذهب الحيوي الجديد الذي تميز من سابقه في رفضه الحاسم لداروين، وفي تفرقته بين نوعين من العلوم: علوم مصدر المعرفة فيها التجربة الحية، وأخرى مصدر المعرفة فيها التجربة الآلية. الأولى تسمى علوم الروح، والأخرى تسمى علوم الطبيعة.

يأتي في مقدمة أصحاب المذهب الحيوي الجديد فلهلم دلتاي Wilhelm Dilthy 1833-1911 لأنه أول من ميز بين التجربتين اللتين يدرك عن طريقهما الوجود: التجربة الحية والتجربة الآلية. التجربة الحية هي التي يستطيع الانسان عن طريقها أن يصل الى ادراك الوقائع كما هي في حقيقتها، أي بما هي عليه من حركة وتغير يُراعى فيه الزمان. ومن ثم فإنه يستطيع أن يحيا الوقائع في نفسه، ويحس بفروقها المعقدة. ولهذا فإن الوجود والادراك شيء واحد، لأن الوجود حياة والادراك حياةُ حياةٍ، والواقعة تعبر عن الحياة كلها في وحدتها المطلقة. أما التجربة الآلية فهي التي تفضي إلى صيغ رياضية وقوانين لا يراعى فيها الزمان لأنها خارجة عن الزمان. ومن ثم يسلب الانسان الأشياء ألوانها وفروقها كي يجعلها متجانسة على شكل وحدات من نوع واحد حتى يكون في مقدوره أن يفرض عليها نسباً ضرورية أبدية. ولهذا فإن التجربة الآلية تفصل بين الوجود والادراك، لأن الادراك إدراك خارج الوجود ومفروض عليه عن طريق عمليات تجريد منطقية، فلا يعبر عن الوجود الكلي.

وتأسيساً على ذلك فإن دلتاي يفرق بين منطق التجربة الحية، ومنطق التجربة الآلية. منطق التجربة الحية منطق غائي لأن الفروق بين الوقائع فروق نوعية، أي في الكيف لا الكم. والفروق الكيفية مقياس الوضع فيها الغاية، لأن الغاية هي التي تصبغ الأشياء بصبغة كيفية، ومن كون منطقها منطقاً غائياً. واذا كانت الغاية هي المقياس في التجربة الحية، فلا وجود للواقعة الواحدة إلا باعتبارها جزءاً من كل، أو بعبارة أدق، كل واقعة لا بد أن تحيل إلى كل فيه تحيا وبدونه لا قيمة لها ولا وجود. ومن أجل هذا فلا سبيل إلى التفرقة بين الغاية والوسيلة في التجربة الحية، لأنهما يكوِّنان كلاً واحداً لا مجال للتفرقة بين أجزائه. فالغاية هي الوسيلة والوسيلة هي الغاية. يقول دلتاي «الوسيلة والغاية لا توجدان في تيار الاحساس الفني الواحدة أجنبية عن الأخرى؛ إذ لا يوجد للغاية بمعناها

الحقيقي أية وسيلة كانت. والكل هنا ليس شيئاً مجرداً، أو تصوراً عقلياً خالصاً، بل ولا مجموعة من العناصر المتنافرة في ذاتها. إنما الكل نفسه يبدو لنا في التجربة الحية ككل اتحدت عناصره الانفعالية في مركب واحد حاضر في الآن نفسه».

أما منطق التجربة الآلية نمنطق سببي، وذلك لأن السببية معناها التكافؤ والمساواة بين العلة والمعلول. والتكافؤ والمساواة يقومان على أساس مقارنة الكميات لا الكيفيات. فإذا كانت التجربة الآلية هي وحدها التي تتصور الأشياء على أساس أنها وحدات متساوية النوع مختلفة المقدار فإن منطق الوقائع فيها منطق الغاية. ومن ثم فالوقائع معينة تعييناً سابقاً، وكأنها تصميم سبق تعيينه.

وقد تمكن دلتاي بواسطة هذه التفرقة بين التجربة الحية والتجربة الآلية أن يميز بين الصورتين اللتين يدرك عليهما وحدهما الوجود: صورة التاريخ وصورة الطبيعة.

إن التاريخ، عند دلتاي، ليس طائفة من الحقائق العلمية يمكن أن يضم بعضها إلى بعض على شكل تتابع وتسلسل، وإنما التاريخ حياة ووقائع لهذه الحياة،وصيرورة وحركة مستمرة لا يمكن حبسها في صيغ مجردة عن الزمان خارجة عن تيار الحياة المستمر. ولهذا فإن مهمة المؤرخ أن يستحضر هذه الحياة مرة أخرى، تعينه في ذلك الآثار الباقية من هذه الحياة، أي أن يحيا هذه الحياة من جديد في نفسه، وإلا فقد التاريخ طابع الحياة. التاريخ حياة والحياة لا تدرك إلا بالحياة. ولهذا فالوثيقة ليست عنصراً من عناصر المركب التاريخي، وإنما هي مناسبة ووسيلة تعين على استعادة حياة التاريخ مرة أخرى من جديد.

واذا كان التاريخ حياة، فله نفس صفات الحياة، وأولها عدم التجانس. وعدم التجانس، في التاريخ، معناه وجود العنصر الفردي في كل أحداثه، لأن الحياة تسعى إلى التركز في وحدات، وفي كل وحدة تعبير شامل عن كل مظاهر الحياة. والانسان العظيم هو الذي يجمع في نفسه كل القياسات الروحية التي تضطرب في الحضارة التي ينتسب اليها، والعصر الذي وجد فيه. يقول دلتاي: «إن ابداع العظماء لا يوغل في الماضي البعيد، وإنما يستمد غاياته من القيم السائدة في العصر نفسه. فالطاقة الخالقة في أمة من الأمم في عصر من العصور إنما تبلغ أقصى درجات قوتها من اقتصار رجال العصر على الأفق الذي هم فيه، لأن عملهم إنما هو تحقيق لروح العصر. وهكذا يصبحون ممثليه». ومعنى ذلك أن الفرد والحضارة يكوِّنان نسيجاً واحداً، فالفرد يحيا في الحضارة، والحضارة بدورها تحيا في الفرد. يقول دلتاي: «إن الفرد يشعر ويفكر ويعمل في دائرة جماعة لا يمكن أن يُفهم بدونها أو خارجها، فكل ما يُفهم يحمل طابع الجماعة التي فيها نشأ، باعتبار أن فهمه مستمد منها. ونحن إنما نحيا في هذا الجو الذي يحيط بنا دائماً ويغمرنا بما فيه وكأننا فيه غارقون، ونشعر في هذا العالم التاريخي الأليف لدينا بأننا في مكاننا الطبيعي، فنفهم عنه ويفهم عنا، وكأننا نحن جزء من نسيجه».

ومع ذلك فإن دلتاي يرى أن التجربة الحية في حاجة إلى التجربة الآلية حتى توضع في صورة. بيد أن الصورة تعارض الحياة لأنها تحديد للحياة في قوالب ثابتة، بينما الحياة في تغير دائم. ومن ثم ينشأ توتر بين الحياة والصورة فتتمرد الحياة على الصورة، ويتخذ التمرد صوراً شتى: فيكون أحياناً نزاعاً خفياً، وأحياناً أخرى نضالاً صريحاً. بيد أن هذا التعارض ضروري لأنه من طبيعة الوجود، كل ما هنالك أن ثمة تناوباً في السيادة. فتارة تكون السيادة للصورة، وطوراً تكون السيادة للحياة، وطوراً ثالثاً يكون التوازن بينهما.

ويرى دلتاي أن علة هذا التعارض في أن الحياة بحاجة إلى أن تكون شاعرة بذاتها، وشعورها بذاتها معناه انقسامها الى ذات تشعر وموضوع للشعور، والاحالة بينهما متبادلة. ولهذا فإن التعقل واجب للتجربة الحية. يقول دلتاي «إن الحياة ليست حاضرة لنا مباشرة، وإنما تصبح واضحة أمامنا بلُبْسها لباس الموضوعية عن طريق الفكر... وعن طريق فكرة الموضوعية تظفر بنظرة باطنة تكشف عن ماهية ما هو تاريخي... وامتداد الظواهر التي تقع تحت طائلة علوم الروح هو وحده الذي تقدر على تعقله. فاذا استطعنا أن نجمع بين التعقل وبين التجربة الروحية استطعنا أن نكشف عن منطق الحياة. فكما أن للعقل مقولاته، فللتاريخ مقولاته». وهذه المقولات أربع: الزمانية، والمعنى، والتطور، والمركب التفاعلي. الزمانية أساس المقولات لأن الزمان هو هو نفسه الوجود. فالوجود هو الحياة، والحياة هي التغير، والتغير هو الزمان. بيد أن أهم آن من آنات الزمان هو الآن الحاضر. يقول دلتاي «إن الحاضر تحقق لحظة من الزمان في الوجود الواقعي؛ هو ما يحياه المرء في مقابل ما يتذكره أو تمثلاً لما سيستقبله، على صورة رغبات وانتظار أو توقع وآمال ومخاوف وإرادات. إن الحاضر باعتباره تحققاً في الوجود الواقعي، في استمرار دائم، بينما المضمون الذي تمتلىء به الحياة المرة بعد المرة في تغير مستمر».

ووحدة الحياة تظهر في المقولة الثانية، وهي مقولة المعنى، ويقصد بها أن الحياة تكوِّن وحدة. ومن خصائص الوحدة أن معنى الجزء لا يقوم إلا على معنى الكل.

ومن مقولة المعنى تنبع المقولة الثالثة، وهي مقولة التطور، ومعناها أن الحياة في صيرورة دائمة. وذلك لأن أهمية اللحظة الماضية تقاس بالصلة التي تربط بينها وبين اللحظة التالية. فبمقدار ما تحقق اللحظة الأولى إتصالاً أكبر تكون أهميتها في الوحدة العامة للحياة أعظم. والحياة تتجه إلى المستقبل كي تحقق أكبر قدر من الخلق والابداع؛ وهي في اتجاهها الى المستقبل تبدأ دائماً بالحاضر، والحاضر بدوره غني بالماضي الذي يؤثر ويحيا فيه.

ومن مقولة التطور تنبع المقولة الرابعة، وهي مقولة المركب التفاعلي. فالتطور يعني التأثير المتبادل، والمركب التفاعلي لا يعني شيئاً آخر. فليس معناه العلية العلمية، لأنه لا يتضمن معنى وجود نظام معين بقوانين ضرورية، وإنما يعني وجود تأثير متبادل بين الأشياء.

بيد أن هذا الجمع بين التجربة الحية والتجربة الآلية، عند دلتاي، من شأنه أن يثير مشكلة، ليس في الامكان حلها، وهي مدى مشروعية قانون العلية في تطبيقه على مجال الحياة، وعلى علوم الروح. ومع ذلك فقد حاول فيلسوفان من فلاسفة الحياة هما جورج زمّل George Zimmel 1858-1918 وأزفلد شبنغلر Oswold Spengler 1880-1936.

قال زمّل إن العلية ليست الموقف الوحيد الممكن أن يقفه الانسان بإزاء مشكلة معنى الحياة، فإن الحياة تقتضي موقفاً آخر مختلفاً عن ذلك الموقف تمام الاختلاف. فالحياة متصلة، أما العلم فغير متصل. إن كل لحظة من لحظات وجودنا ليست الا نبضة من صيرورة مستمرة. وعلى الضد من ذلك الرواية التاريخية فكل جزء منها منغلق على ذاته ومتميز عن السابق واللاحق. وقسمة الزمان إلى آنات أمرٌ لاحق على الحياة المتصلة. ومن هذه المسلمات يخلص زمّل إلى أن التاريخ عبارة عن سلسلة من الأحداث الموضوعية التي تتوالى تبعاً لقانون العلية، وهذه السلسلة تتقاطع وتتداخل مع السلسلة الذاتية لحياة معينة من الباطن، فتؤثر فيها تأثير هدم أو تأثير بناء، حتى يصبح لها دائماً إشارة وإحالة إلى ذات، وكأن هذا الذي يحدث خارجياً لعلة خاصة، له معنى بالنسبة إلى حياتنا. وبذلك يؤلف زمّل بين الروح والحياة. والسؤال إذن: ما هي الشروط اللازم توافرها لتحقيق هذا التأليف؟ أو بمعنى آخر يمكن طرح السؤال التالي: ما هي الشروط اللازمة لتمرير الأحداث التاريخية في سيال الحياة؟ وجواب زمّل يدور على فكرة «الحد النهائي للتجزئة»، بمعنى أن الأحداث التاريخية ينبغي أن تظل تاريخية، أي متفردة، وفي نفس الوقت علامة على اتصال الأحداث. فمثلاً، إذا حللنا معركة حربية وانتهينا من هذا التحليل إلى أن المعركة في النهاية هي مجرد صراع بين جيشين فإن هذا التحليل من شأنه أن يمتنع معه إعادة تركيب المعركة الحربية. ومن ثم فإن تجاوز الحد النهائي للتجزئة يسلب الجزئية التاريخية تاريخيتها، بيد أن زمّل قد لاحظ أن هذا الجواب لا يصلح إلا إذا كنا نؤرخ لتاريخنا، ولكن ماذا عن تاريخ الآخرين. كيف يمكن إدراك حياتهم وديمومتهم؟ بالحدس يمكن تحقيق هذا الادراك ومع ذلك فإن زمّل يثير سؤالاً آخر: هل ثمة تطابق بين سلسلة الأحداث التاريخية وصيرورة الحياة؟ ومغزى هذا السؤال أن ثمة تناقضاً بين الحدين. بيد أن هذا التناقض يزول، في رأي زمّل، إذا تصورنا أن كل حدث جزئي هو في حد ذاته لازماني، ولكن تسلسل الأحداث يكوّن سلسلة الصيرورة. ومعنى ذلك أن الزمان التاريخي محايث في التجربة العلمية للماضي. فمثلاً شخصية قيصر لا علاقة لها بالزمان، وكذلك قراراته بعد الانتصار، اضف الى ذلك الخطط العسكرية لقواده. فهذه بحد ذاتها لا زمانية، ومع ذلك فالزمان محايث فيها. ولكي نفهم هذه المفارقة علينا بوضع هذه الأحداث الجزئية في إطار الحرب ككل، ووضع الحرب في إطار السياسة، فنرى أن الزمان هو هذا النظام للأحداث الجزئية.

أما اشبنغلر فقد حاول البحث عن أصل المشكلة، مشكلة مدى مشروعية قانون العلية في تطبيقه على مجال الحياة، وعلى علوم الروح. وقد ردها اشبنغلر إلى الخلط بين الزمان والمكان، وإلى عدم التفرقة بينهما، على النحو الذي نشاهده في فلسفة كانط. فاشبنغلر يأخذ على كانط أنه لم يشر الى طابع الاتجاه في الزمان. ذلك أن الزمان له اتجاه بالضرورة. ثم أنه لا يقبل القسمة كما لا يقبل الاعادة. وليس من سبيل الى تعيين مجراه تعييناً آلياً. وبالتالي فليس ثمة صلة بين الزمان والعدد كما تصور كانط. ومصدر هذا التصور الخلط بين العدد وفعل العدّ. ففعل العدّ حياة، والحياة زمان. أما العدد فهو خارج عن الزمان.

والخلاصة التي يستخلصها اشبنغلر من هذا كله هو أن للوجود صورتين: احداهما صورة الطبيعة، والأخرى صورة التاريخ. ولكل منهما منهج خاص: منهج الطبيعة التجريب، ومنهج التاريخ «التوسم»، لأن المؤرخ يقوم بتوسم الملامح وقراءة السيماء، فيتخذ من الحوادث رموزاً للروح التي أملتها، ومن الآثار آيات على حياة تركتها، ومن الظواهر المختلفة شاهداً على روح واحدة أبرزتها. ثم أضاف إلى التوسم التعاصر. يقول شبنغلر «إنني أرّخت حادثين تاريخيين بأنهما متعاصران إذا كانا، كلٌ في حضارته الخاصة، يظهران الدقة في

أحوال واحدة ـ نسبياً ـ ويكون لهما بالتالي معنى مُنَاظِرٌ تماماً».

وعن طريق هذا المنهج الجديد في دراسة التاريخ يبرهن اشبنغلر على أن كل الصور الدينية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية متعاصرة بين جميع الحاضرات في نشأتها وتطورها وفنائها، وأن التركيب الباطن لأية حضارة هو هو عينه التركيب الباطن لكل الحضارات. ومن ثم يكون في إمكان المؤرخ أن يتنبأ تنبؤاً دقيقاً بما ستكون عليه الأدوار التي تمر بها أية حضارة، كما يكون في إمكان المؤرخ أن يكوّن من جديد عصوراً بأكملها قد مضت.

ويحدد اشبنغلر الحضارات التي أفرزتها الحياة بأنها ثمانية، هي الحضارة المصرية والبابلية والهندية والصينية والقديمة (اليونانية الرومانية) والعربية والمكسيكية والأوروبية. ثم يبين الرموز الأولية لهذه الحضارات، والتعبير عنها من فن وفلسفة وعلم ودين. فالحضارة القديمة رمزها الأولي هو الجسم المادي المنعزل، والحضارة العربية رمزها الأولي هو الكهف، والحضارة الغربية المكان اللانهائي. ولنأخذ الحضارة القديمة كمثال على بيان الكيفية التي يطبع بها الرمز الأولي كل مظاهر هذه الحضارة. فالكون، في هذه الحضارة، مغلق اغلاقاً تاماً بواسطة قبة السماء المادية. ومنظم بواسطة الانسجام بين جميع الأشياء. فقد نظر الرواقيون إلى علاقات الأشياء بعضها ببعض وإلى خصائصها باعتبارها أجساماً مادية. كذلك الدولة، فهي جسم مركب من مجموع أجسام المواطنين والقانون لا يعرف إلا الأشخاص الماديين والأشياء المادية. ويبلغ هذا الشعور أعلى صورة له في شكل المعابد القديمة. فالمكان الداخلي قد خلا من النوافذ وحجب بعناية وراء صفوف متراصة من الأعمدة. والتصوير، عند اليونان، يحدد الأجسام المادية تحديداً دقيقاً بخطوط ثابتة واضحة. والنحت البارز يفصل بين الأجسام بمسافات ليس فيها شيء من العمق. والدين، عند اليونان، مليء بآلهة فردية منعزلة ذات قوام وجسم.

وقد عرض اشبنغلر فلسفته في الحياة هذه في كتاب واحد ضخم هو **انحلال الغرب** مكون من جزأين. أحدهما صدر عام 1920 والآخر عام 1922. ويتبيّن من الكتاب أن فلسفة الحياة، عند اشبنغلر لا تخلو من التشاؤم، إذ هو بيان لأفول الحضارة الغربية بما تنطوي عليه من تكنولوجيا وديمقراطية وانسانية مسيحية. وعلى أي حال فإن التشاؤم، أو التفاؤل ملازم لفلسفة الحياة. والأخذ بالتشاؤم أو بالتفاؤل، في فلسفة الحياة، إنما يستند الى الجواب عن هذا السؤال: ما هو الشر؟

وفي تاريخ الفلسفة ثمة جوابان نموذجيان أحدهما للقديس أوغسطين، والآخر لشوبنهور.

انشغل أوغسطين Augustine 354-430 بالجواب عن السؤال التالي: اذا كان الله قد صنع العالم، وكان الله هو الخير بالذات. فكيف يوجد الشر في العالم؟

يرى أوغسطين أن الشر نوعان: طبيعي وخلقي؛ وهو في الحالين لا ينسب الى الله، ولكن الله يسمح به. الشر الطبيعي هو في الماديات فساد كيانها أو زواله. وهو ليس شراً بمعنى الكلمة، لأن في فساد البعض كون البعض: في فساد العناصر كون المركبات منها، وفي فساد مركب كون العناصر المؤلف منها، أو كون مركب آخر. فالفساد هنا داخل في النظام العام الناتج من تنوع الكائنات وترتيبها بعضها بالإضافة إلى بعض.

أما الشر الخلقي فقد دخل الأرض بمعصية آدم وحواء حين وسوس لهما الشيطان بأنهما إن أكلا من الشجرة المحرمة صارا كإلهين. فالخطيئة إذن هي عدم محبة الله. وفي الانسان محبتان: محبة الذات الى حد امتهان الله، ومحبة الله إلى حد امتهان الذات. وبالتالي فثمة مدينتان ترجع إليهما سائر المجتمعات البشرية: المدينة الأرضية والمدينة السماوية أو «مدينة الله». ليست هذه خيرة بالطبع، وتلك شريرة بالطبع، وإنما ينتمي كل إلى احدى المدينتين بمحض ارادته. وبينهما منذ البداية حرب، تجاهد الواحدة في سبيل العدالة، وتعمل الأخرى على نصرة الظلم. المدينتان تلتقيان إذن في الحياة الراهنة، ويشارك أعضاء المدينة السماوية في مزايا المدينة الأرضية وأعبائها. الغايات المادية عند أهل المدينة الأرضية غايات يتنازعون عليها ويستمتعون بها لذاتها، وعند أهل المدينة السماوية هي وسائل يستخدمونها لصيانة حياتهم وتحقيق الغاية الحقة التي هي الفضيلة والكمال الروحي. فالدولة أدنى من الكنيسة وخاضعة لها باعتبار الموضوع والغاية. واذا استرشدت في تشريعها بأصول الأخلاق الفاضلة كانت أداة نظام وسلام مساعدة للكنيسة، في العمل لغايتها وساد الوفاق بينهما. وقد حدد المسيح العلاقة بينهما حين قال: «اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله». فحين يطلب قيصر ما له يعطيه المسيحي إياه، لا محبة بقيصر بل محبة بالله، وسواء أكان الحاكم صالحاً أم طالحاً فسلطانه من عند الله. واذا خفيت علينا الحكمة الإلهية في تسليط الشرير فنحن نؤمن أن الله قد سلطه، إذ لا وجود للصدفة وحين يطلب قيصر ما هو لله وحده يأباه المسيحي عليه، لا بغضاً لقيصر بل حباً بالله.

ويذهب أوغسطين إلى حد القول بتأييد العدالة بالقوة إلى حد الحرب. وقد يقال إن الحرب مضادة للأخلاق. ويقول

أوغسطين إن الحرب المضادة هي التي يحدوها حب الحقد والانتقام. أما المدينة المعتدى عليها فلها الحق في المقاومة. وليس يؤدي الى الامتناع عن المقاومة الا إلى انتصار الأشرار، وهو نكبة خلقية. فالحرب مشروعة متى كانت الوسيلة الوحيدة لصيانة الحقوق المهددة. على أن الحرب، إذا كانت ضرورة، فهي ضرورة محزنة. فلا أقل من أن تسودها الرحمة بحيث لا يؤتى فيها من الأفعال إلا الضروري للانتصار. ومعنى ذلك أن الشر لا يخلو من فائدة، بل لا يخلو من خير. وهكذا يزيل أوغسطين أسباب التشاؤم من فلسفته للحياة بحيث لا يبقى سوى التفاؤل.

وعلى الضد من أوغسطين يقف آرثور شوبنهور A. Schopenhauer 1788-1860 الملقب بفيلسوف التشاؤم. إذ أن فلسفته في الحياة تستند إلى أن جوهر العالم الارادة العمياء. وتصوره لهذا الجوهر منقول عن الانسان وعن الكائنات الحية. ففي الانسان الارادة هي العنصر الجوهري بينما العقل عنصر مضاف ثانوي. ويؤيد هذا ما نراه حين ننظر في سلم الحيوان من أعلى إلى أسفل؛ فهنا نرى العقل ينقص كلما هبطنا في سلم الكائنات الحية، ولكننا لا نجد نقصاً يقابله في الارادة، بل نجد هذه على العكس من ذلك واحدة في كل الدرجات، وتظهر بنفس الخصائص. ولو كانت الارادة صادرة عن العقل لكان ازدياد درجة الارادة مصحوباً بزيادة في المعرفة والتعقل. ولكن الحال ليس كذلك مطلقاً، فصاحب الارادة القوية هو صاحب عقل ضعيف. ثم إن العقل غير مستمر في الفعل، بعكس الارادة التي تستمر في عملها دائماً. كل هذه، في رأي شوبنهور، بينات تشهد بأن الأولية للارادة لا للعقل.

ولما كان العقل شيئاً ثانوياً مضافاً لم يكن من الممكن اذن أن يفرض العقل قوانينه عليها. ولهذا نجد شوبنهور ينعت الارادة بنعوت تسلبها كل معقولية. فقال عنها إنها عمياء، ولا تعرف للنظام معنى ولا للغائية مدلولاً، وإنما هي قوة مندفعة لا غاية لها. ويظهر هذا بوضوح من جعله الارادة خارج مبدأ العلة الكافية، وهو مبدأ المعقول والمنتظم والغائي، لأنه يرتب الأشياء كلها على هيئة علة ومعلول مرتبطين بدقة وإحكام.

وثمة خاصية أخرى للارادة الى جانب اللامعقولية ألا وهي الوَحْدة. فالارادة بسيطة وغير قابلة للتجزئة والانقسام، وحاضرة في كل مكان وبنسبة واحدة. ومع ذلك فالارادة تميل بطبعها إلى التحقق موضوعياً، لأنه لا وجود لها إلا في هذا التحقق الموضوعي، ولأنها قوة متعطشة إلى البقاء والحياة.

وأول مظاهر هذا التحقق الموضوعي للارادة يبدو في القوى الطبيعية. وهذه القوى إما أن تظهر في كل الأشياء مثل الثقل والملاء، وإما أن تختلف نسبتها بحسب المواد مثل الصلابة والليونة والمغناطيسية. ثم يبدو هذا التحقق الموضوعي للارادة في الانواع النباتية والحيوانية. وفي النهاية نصل إلى الانسان وهو أرقى درجة من درجات تحققها فتظهر الخصائص الفردية بكل وضوح. وبهذا تنتهي درجات تحقق الارادة موضوعياً.

بيد أن هذا التحقق لا يتم بدون صراع؛ ذلك أن كل درجة من درجات التحقق الموضوعي للارادة تصارع الدرجة الأخرى. ويبدو هذا الصراع واضحاً في عالم الحيوان الذي يتغذى على حساب المملكة النباتية، وفي داخله يتغذى بعضه على حساب بعض. ويبلغ الصراع أوجه عند الانسان، فإنه لا يقتصر على التهام النبات والحيوان، بل يحاول ما استطاع أن يصرع أخاه الانسان، بل إنه قد يصرع نفسه بالانتحار.

ويخلص شوبنهور من ذلك إلى نتيجة مفادها أن الارادة الكلية اندفاع بلا غاية، وغير خاضعة لأية علة، ومن ثم فهي أصل الشر. وكل ما نصادفه من خير فهو زائف. واذا كنا نتصور الحياة خيراً ونحرص عليها، ونسعى الى الاستزادة منها فهذا راجع الى ما تبهرنا به الارادة الكلية من خيرات مظنونة وتثيره فينا من آمال كاذبة لتستطيع البقاء بوسائل جديدة هي بنو الانسان، ويعتقدون أنهم يختارون غاياتهم اختياراً وهم في الحقيقة مدفوعون من حيث لا يشعرون. يصدق هذا على حفظ الفرد، وعلى حفظ النوع بالتناسل، فإن شيطان النوع يهيج في الفرد أقوى غريزة ويدفعها الى ارضائها، وما هو إلا أداة الارادة الكلية التي تتوق الى البقاء في النوع. ولهذا فإن شوبنهور يرد الحب الى الغريزة الجنسية، ويدلل على ذلك بين المهم في الحب ليس تبادله بين المحبين، بل امتلاك الواحد للآخر امتلاكاً حسياً بواسطة المتعة الشهوانية. بيد أن الارادة الكلية تزوِّر للمحب الحب وكأنه أثرة شخصية، بينما هو في الواقع تضحية وايثار قُصد به النوع.

ولا يكتفي شوبنهور بالتدليل على أن الحياة شر بشهادة التجربة، بل يضيف بالنظر في ماهية الألم واللذة. الألم، عنده، انفعال ايجابي وترجمة عن حاجة مفيدة للحياة. يقول: «نحن نحس بالألم، لا بالخلو من الألم، وبالهم، لا بالخلو من الهم، وبالجزع لا بالأمن. ونحن نشعر بالرغبة، كما نشعر بالجوع والعطش، ولكن ما تلبث الرغبة أن تشبع إلا وتصير مثل تلك القطع من الحلوى التي نتذوق طعمها في الفم ثم لا يكون لها وجود بالنسبة الى الاحساس حينما تبتلع. ونحن نعاني في أشد الألم الخلو من اللذات، فنأسف عليها في الحال. أما زوال الألم فعلى العكس من ذلك لا نحس به مباشرة حتى ولو لم يغادرنا إلا بعد مدة طويلة. وكل ما نقدر عليه هو أن

نفكر فيه لأننا نريد التفكير فيه عن طريق التأمل. فالألم والحرمان هما وحدهما إذن اللذان يمكنهما أن يحدثا تأثيراً ايجابياً، وبالتالي يكشفا عن ذاتيهما بأنفسهما؛ أما التمتع فعلى العكس من ذلك سلبي خالص. ولهذا لا نستطيع أن نقدر الخيرات العظمى الثلاثة التي نحظى بها في الحياة وهي الصحة والشباب والحرية، طالما كنا مالكين لها. ولكي ندرك قيمتها لا بد لنا من فقدها أولاً، لأنها هي الأخرى سلبية».

هذا عن الألم، أما اللذة فيرى شوبنهور أنها انفعال سلبي، وإن بدت حالة ايجابية فتلك وسيلة من وسائل خداع الارادة الكلية. لذا كانت انفعالات الألم أقوى في الغالب، نلحظها ولا نلحظ عدم الألم. ثم إن اعتياد اللذة يقلل من حدتها، وانقطاع الشيء المعتاد يخلق آلاماً جديدة. وكلما زكا العقل ورقّ الشعور اشتد الاحساس بالألم: ألم الانسان أشد من ألم الحيوان. ثم إن كل لذة تتذبذب بين حالتين: حالة الألم قبل أن تدرك، وحالة الملال بعد أن تشبع. وكلتا الحالتين عذاب. ففي الملال يشعر الانسان بالفراغ، وعدم الاكتراث، والضجر. وهو لا يقوى على الخلاص، وإن تخلص فما ذلك إلا بإثارة رغبات جديدة تولد بدورها ألم الحرمان.

الارادة الكلية إذن هي مصدر الشر. والخلاص إذن من الشر لن يكون إلا بالخلاص من مصدره، وهو الارادة الكلية فهل هذا الخلاص في الامكان؟

جواب شوبنهور بالايجاب وذلك بأن تكون المعرفة الانسانية عارية من الارادة إذ تصبح «حالة المرء حينئذ حالة الخلو من الألم التي أشاد بها أبيقورس باعتبارها الخير الاسمي وحالة الآلهة أنفسهم، لأننا نصير، برهة من الزمان، أحراراً من نير الارادة المقوت». وهذه الحالة ليست ممكنة إلا بالفن. يقول شوبنهور. «في التأمل الفني يصير الشيء الجزئي صورة نوعه دفعة واحدة، ويستحيل الفرد المتأمِّل إلى ذات عارفة خالصة... والذات العارفة وقرينتها، أعني الصورة، قد خرجتا عن كل هذه الشكول لمبدأ العلة الكافية: فالزمان والمكان، والفرد الذي يعرف، والفرد الذي يكون موضوع المعرفة، كل هذا لا معنى له عندهما». الشرط الضروري إذن لادراك الجمال وتحقيقه في الفن هو التحرر من الارادة حتى يصير الانسان عقلاً خالصاً قد خلا من كل غرض وتنزه عن كل هوى؛ فيفنى عن العالم كارادة.

بيد أن التحرر بالفن لا يتسنى إلا للعباقرة. فإن قوام العبقرية في سيادة المعرفة الخالصة والتأمل النزيه على الارادة والشهوات فيرتفع العبقري من الجزئي الى الكلي فتنكشف له حقائق الأشياء بمعزل عن الارادة. غير أن هذا التحرر لا يتسنى للعباقرة إلا غراراً، ذلك أن الارادة الكلية أقوى.

ومن هنا ينتهي شوبنهور إلى نتيجة هامة وهي أنه لا سبيل الى الخلاص من الارادة الكلية إلا بإنكارها، وليس في الإمكان انكارها إلا بالزهد والقداسة. ففي هذه المرتبة العليا ينكر الانسان ذاته بدلاً من أن يقتصر على حب الآخرين وحب ذاته فيرى في ارادة الحياة ممثلة في شخصه خصماً لدوداً يجب القضاء عليه، ويعزف عن الطبيعة كلها فلا يتعلق بأي مظهر من مظاهرها، لأن فيه تعبيراً عن ارادة الحياة. ويميت في نفسه كل غريزة جنسية لأن فيها استمراراً لارادة الحياة فإذا وصل الى هذه الحالة استحال إلى عقل خالص فلا يهتز لشيء ولا يجزع من أي حادث. ومتى علمت ارادتنا ذلك من عقلنا وجب عليها أن تنكر نفسها وتفنى في النرڤانا.

ومقولة النرڤانا هي مقولة بوذية، وقد تأثر بها شوبنهور. وأقر هو نفسه هذا التأثير حين صرح بأنه يدين للأوبنشاد في فلسفته في الحياة.

مراد وهبة

فلسفة الدين

Philosophy of Religion
Philosophie de religion
Philosophie d. Religion

تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بإمكان معرفة وجود الله ومعرفة صفاته وكيفية تحديد العلاقة بين الله والعالم وكيفية فهم طبيعة الله (ماهيته) والعلاقة بين وجوده وماهيته. كذلك تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بطبيعة الدين نفسه وطبيعة اللغة الدينية بالاضافة إلى اسئلة تتعلق بمعنى العبادة الدينية ودور الايمان فيها وعلاقة الأخير بالعقل. وتكاد لا توجد قضية في فلسفة الدين إلا وتتعدد حولها النظريات والمذاهب إلى حد يتعذر علينا معه، أن نعالج سوى أهمها، وبصورة مختصرة. ومن المذاهب التي سنتناولها؛ منها ما يتعلق بإمكان معرفة وجود الله وبالعلاقة بين الايمان والعقل وما يتعلق منها بكيفية فهم طبيعة الله وعلاقة الله بالعالم.

لنبدأ الآن بتناول اهم المذاهب التي ترتبط بإمكان معرفة الله. تنقسم هذه المذاهب إلى مذاهب عرفانية ومذاهب لا عرفانية. والفرق الأساسي بين هذين النوعين يكون في أن العرفاني يعد معرفة وجود الله (أو عدم وجوده) أمراً ممكناً، على الأقل من حيث المبدأ، بينما اللاعرفاني ينفي ذلك.

الكوزمولوجيةعلى النحو التالي:

إما العالم الفيزيقي متناهٍ أو لا متناهٍ في الزمان
إذا كان متناهياً، إذن فإن بداية وجوده لا بد
أن تكون مسببة لسبب ما.
وحتى إذا كان العالم لا متناهياً في الزمان. فلا
بد من وجود سبب تكون فاعليته مفسرة
لواقع كون هذا العالم موجوداً بدل أي عالم
آخر أو بدل لا شيء على الاطلاق.
وحتى لو كان هذا السبب معتمداً لوجوده على
سبب آخر، فلا يمكننا الاستمرار إلى ما
لا نهاية في هذا النسق السببي. ولذلك علينا
أن نستنتج أن النسق ككل مدين بوجوده لسبب أول لا سبب له.

من الملاحظ من هذه الصيغة للبرهان الكوزمولوجي أنها لا تعتمد على المقدمة القائلة بأن العالم ذو بداية في الزمان. وهذا، لا شك يتفق مع وجهة نظر الاكويني الذي أصر على أن حسبان العالم ذا بداية في الزمان شيء نقبلهُ فقط على أساس الايمان. اما من الوجهة العقلية، فافتراض كون العالم ذا بداية في الزمان ليس أفضل من نقيضه. إذن حسب هذا التأويل للبرهان الكوزمولوجي، ما لم يكن الاستمرار فيه إلى ما لا نهاية هو عملية تفسير الوجود. هنا نفترض، من جهة، أن وجود العالم بحاجة إلى تفسير. ونفترض، من جهة ثانية، أن عملية تفسير وجوده يجب أن تنتهي عند نقطة ما. ولكن الكلام هنا على سبب أخير يفسر وجود كل شيء يتعارض مع حسبان العالم لا متناهياً في الزمان، كما افترض هيوم على اساس أن السبب يجب أن يكون سابقاً زمنياً على النتيجة. فهناك حالات كثيرة لا يكون فيها السبب سابقاً زمنياً على النتيجة. فسبب كون الخشب مثلاً، يطفو على سطح الماء هو أن كثافته أقل من كثافة الماء، وسبب كون الطاولة التي أجلس إليها الآن غير معلقة في الهواء هو جاذبية الأرض. ولو كانت هذه الطاولة في وضعها الحالي منذ الأزل، لما غير هذا في شيء أن كونها في هذا الوضع، بدل أن تكون معلقة في الهواء، أمر يجد تفسيره في جاذبية الأرض.

إذا محصنا النظر الآن في البرهان الكوزمولوجي في صيغته الجديدة، نجد، في نظر بعض الفلاسفة (كانط مثلاً)، أن هذا البرهان ليس، كما اعتقد الأكويني، بديلًا للبرهان الانطولوجي الذي ثبت بطلانه، بل انه يفترض البرهان الأخير. لماذا؟ رأينا أن من المقدمات الأساسية للبرهان الكوزمولوجي أن وجود العالم يحتاج إلى تفسير. ولو سألنا الآن لماذا يصرّ التومائيون على هذا الأمر، لوجدنا أن الجواب يكمن في أن وجود العالم غير ضروري (جائز) بمعنى أنهُ كان ممكناً لهذا العالم ألا يوجد على الاطلاق. فلا يوجد شيء في طبيعة هذا العالم يستلزم وجوده ضرورة. ولذلك فحتى نفسّر وجوده، يجب أخيراً أن نقف عند كائن ضروري، أي كائن لا يمكن تصور عدم وجوده، أي كائن ضروري بالمعنى المنطقي (كائن تستلزم ماهيته وجوده). ولكن الفكرة الأخيرة هي الفحوى الأخير للحجة الانطولوجية.

إذا انتقلنا الآن إلى البرهان الرابع من براهين الاكويني الخمسة، نجد أنه برهان افلاطوني الطابع، لأنه يعكس النظرة الافلاطونية القائلة بأن الأشياء في العالم تشارك في الوجود الكامل. إن هذا البرهان لم يصمد كثيراً في تاريخ الفلسفة، لأنه سرعان، ما لاحظ الفلاسفة أنه، بالاضافة إلى طابعه الأفلاطوني، يفشل في البرهنة على وجود الله. فأقصى ما يمكننا استنتاجه من مقدمات هذا البرهان هو وجود كائن يحوز على أعلى درجة لكل كمال من الكمالات. ولكن هذا يبرهن على وجود كائن هو أعظم الكائنات بالمعنى النسبي، وليس بالمعنى المطلق الذي يستلزمه مفهوم العبادة الدينية.

نأتي أخيراً إلى البرهان الخامس من براهين الأكويني، أي البرهان الغائي. يبدأ هذا البرهان، كما رأينا، بملاحظة النظام في العالم الطبيعي ـ هذا النظام الذي ينظر إليه الاكويني، تحت تأثير أرسطو، على أنه غائي. ومن هذه الواقعة المفترضة يستنتج الأكويني وجود عقل منظم للكون. إذا أولنا هذا الاستنتاج على نحو استقرائي، كما فعل معظم الذين عالجوا هذا البرهان، فيجب أن ننظر إليه على أنه ينطلق من الملاحظة العامة بأن النظام بين الأشياء الطبيعية هو غالباً نتيجة لعقل موجه إلى النتيجة الأكثر تعميماً القائلة إن نظاماً كهذا هو دائماً نتيجة لعقل موجه. إن الصعوبة الأساسية في هذا التأويل للبرهان تكمن في اعتماده على النظرة الأرسطية للعالم الطبيعي بوصفه حقلاً للفاعلية الغائية، هذه النظرة التي تخطاها عصر النهضة وأحل محلها نظرة ميكانيكية للطبيعة. ولكن هذا لا يعني أن هذا البرهان فقد جاذبيته بعد عصر النهضة، إنه فقط اتخذ شكلاً جديداً، أي شكلاً يأخذ في الاعتبار الطبيعة الميكانيكية الدقيقة المفترضة لنظام العالم التي لا يمكن أن تكون، في نظر مؤيدي البرهان المعني، نتيجة الصدفة، بل يجب أن تكون نتيجة التصميم. ليس المقصود بـ «يجب» هنا معناها الاستنباطي، بل معناها الاستقرائي. فالبرهان في

صورته الحالية يعتمد على وجود أدلة مزعومة تشير إلى واقعة عامة ألا وهي أن النظام الدقيق للأشياء هو نتيجة عقل مصمم وليس نتيجة الصدفة، وعندما لا يكون هذا التصميم انسانياً، كما هو الحال بالنسبة للنظام الطبيعي بكليته، فالاحتمال الأكبر هو أن يكون إلهياً.

إن الاعتراضات الأساسية على هذا البرهان هي التي قدمها هيوم في **محاورات الدين الطبيعي**. فالبرهان يدعي، في نظر هيوم، أنه يبينّ أن التصميم الالهي هو التفسير الوحيد المعقول لنظامية الطبيعة. ولكن على أي أساس يلزم أن نقول إن نظامية الطبيعة تجد تفسيرها في عقل مدبر؟ الجواب، ضمن اطار هذا البرهان، يجب أن يكون، في اعتقاد هيوم، أن تفسيراً من النوع المعني هو ما نصل إليه في تقصينا لتلك الحالات في العالم التي نواجه فيها بظواهر ذات نظام دقيق كالذي نجده في العالم. بمعنى آخر، اننا ننطلق من حالات من الظواهر ذات النظام الدقيق سبق وأن اخضعناها للملاحظة ووجدناها دائماً نتيجة لعقل منظم إلى التعميم القائل إن كل حالة تتصف بنظام مماثل هي نتيجة لعقل منظم. وإذا افترضنا الآن، كما يفترض أصحاب البرهان الغائي، أن العالم، ككل، هو حالة من النوع الذي يشمله التعميم الأخير، يتضح فوراً أنه علينا أن نستنتج بأن نظامية العالم هي نتيجة لعقل منظم. ولكن المشكلة الأساسية هنا، في رأي هيوم، تكمن في النظر إلى العالم على أنه مماثل لهذه الظاهرة أو تلك من الظواهر التي تنتمي إليه. بمعنى آخر، بأي حق نشبه الكل هنا (أي العالم) بأجزائه؟ فالعالم فريد من نوعه مما يجعل أي قياس بينه وبين أجزائه غير معقول البتة.

ولكن حتى لو أخذنا قياساً من النوع الأخير، فإن تشبيه العالم ككل بالحالات التي نعرف أن وراءها عقلاً مدبراً أو منظماً ليس أفضل من تشبيهه بالحالات التي لا نعرف أن وراءها عقلاً مدبراً او منظماً. فالحالات التي من النوع الأول هي طبعاً التي تنتمي إلى فئة المصنوعات الانسانية كالساعات والبيوت والسيارات وما إلى ذلك، أما الحالات التي من النوع الثاني فهي التي تظهر نظامية كالتي نجدها في حالات الفئة الأولى ولكنها ليست من صنع الانسان. إذن أمامنا هنا فئتان، فئة الأشياء التي نعرف ان نظاميتها نتيجة لعقل منظم وفئة الأشياء التي لا نعرف ان نظاميتها نتيجة لعقل منظم. وإذا سلمنا بهذا التقسيم، فما يعنيه هذا، من جهة، في نظر هيوم، هو ان التعميم الذي يقوم عليه البرهان الغائي خاطىء، لأن هناك، بعكس ما جاء في التعميم، حالات كثيرة من النظامية في العالم لا نعرف أنها نتيجة لعقل منظم. وما يعنيه هذا، من جهة ثانية، هو أن العالم، بما هو نسق نظامي، ليس بينه وبين حالات الفئة الأولى شبه يفوق ما بينه وبين حالات الفئة الثانية، واننا، من الوجهة الدليلية الخالصة، لسنا في وضع يجيز تشبيهه بساعة، مثلاً، أكثر مما يجيز تشبيهه بنبتة ما أو حيوان ما. ولكن من الواضح هنا أننا إذا شبهناه بكائن عضوي، فليس هنا ما يجيز لنا، دليلياً، أن نستنتج بأن وراءه عقلاً مدبراً. وبما أن تشبيهه بمصنوعات الانسان ليس، من الوجهة الدليلية، أفضل من تشبيهه بكائن عضوي، إذن لسنا، من الوجهة الدليلية، في وضع يسمح لنا بأن نستنتج بأن احتمال أن يكون العالم نتيجة عقل مدبر هو أكبر من احتمال عدم كونه كذلك.

الموقف الإلحادي القبْلي

نأتي الآن إلى تناول المذاهب الالحادية الرئيسة. فمثلما المذاهب التأليهية تنقسم إلى مذاهب قبلية وبعدية (ضمن اطار اللاهوت العقلي)، كذلك الالحادية، منها ما يعكس اتجاهاً قبلياً ومنها ما يعكس اتجاهاً بعدياً.

لنبدأ أولاً بالاتجاه القبْلي. يستهدف هذا الاتجاه البرهنة على الاستحالة المنطقية لوجود اللّه، أي على أن عدم وجود اللّه متضمن في مفهوم اللّه ذاته. فقد رأى بعض الفلاسفة، بعكس أنسلم وغيره من الفلاسفة الذين اعتمدوا على البرهان الانطولوجي، أن فكرة كون كائن هو اعظم الكائنات الممكنة هي فكرة خارقة منطقياً، وبالتالي، يستحيل أن تنطبق على أي شيء في عالم الواقع. وهذا بدوره يعني أننا بمجرد أن نفهم ما هو متضمن في هذه الفكرة، نرى فوراً أنه لا يمكن منطقياً أن يوجد كائن هو اعظم الكائنات الممكنة. الأمر المشترك بين كل الذين يثبتون موقفاً من هذا النوع هو اعتقادهم بأن وجود اللّه مستحيل لأن مفهوم اللّه متناقض منطقياً، أي أنهم يعتقدون، بعكس ما اعتقده المتمسكون بالحجة الأنطولوجية، بأن ماهية اللّه تتضمن عدم وجوده. ولكن اين يكمن التناقض في مفهوم اللّه؟ هنا لا نجد اتفاقاً بين هؤلاء الفلاسفة. فبعضهم يجد هذا التناقض في كمال من الكمالات التي يفترض أن يجوز عليها اللّه بوصفه كائناً مطلق الكمال. فقد اعتقد البعض، مثلاً، ان مفهوم القدرة الكلية متناقض. فإذا قلنا إن اللّه كلي القدرة بمعنى أنه يقدر على كل شيء، إذن من النتائج المترتبة على ذلك أنه يقدر، مثلاً، على خلق حجر لا يقدر حتى اللّه على رفعه.

من فكر باطني. إنه يحتاج إلى حركة، وبالتالي، إلى وجود جسماني.

يلجأ المؤلهون عادة إلى شكل من أشكال مذهب التشكيك لمواجهة الصعوبة السابقة. يعود المذهب الأخير إلى فلاسفة القرون الوسطى، وإلى القديس توما الأكويني بصورة خاصة، وهو يتلخص في القول بأن المحمولات التي نحملها على الوجود الالهي والانساني لا يجوز أن تفهم ضمن إطار حملها على الوجود الالهي الا بمعنى تشكيكي. بكلام آخر، فإن وصفنا اللّه، مثلاً، بأنه كائن فاعل في الكون، أي قولنا بأنه يقاصص ويسامح ويستجيب لصلواتنا ويتدخل في أمورنا لا يشكل حالة تواطؤ في اللفظ ولا حالة اشتراك. إنه يقع بين التواطؤ والاشتراك، وما يقع بينهما هو ما نطلق عليه «الحمل التشكيكي»، ولكن نفترض في الحمل التشكيكي أن الحد الذي نحمله، تشكيكياً، يحتفظ بشيء من دلالته السابقة على استعماله، تشكيكياً، والا نرتكب اغلوطة الاشتراك. وإذا عدنا الآن إلى مشكلتنا السابقة، فما الذي يبقى من الدلالة الأصلية لحد ـ فعل مثل «يقاصص» أو «يسامح» أو «يخلق» عندما يحمل هذا الحد، تشكيكياً، على الوجود الالهي؟ فإذا كان الوجود الالهي لا مادياً بالضرورة، إذن من الواضح أنه لا يمكن أن يبقى من الدلالة الأصلية لأي حد ـ فعل من النوع الذي يعنينا عندما يحمل هذا الحد على اللّه سوى ما يرتبط بالأفكار والاتجاهات الباطنية. بمعنى آخر، أن نقول، في هذه الحالة، أن اللّه غفر لشخص خطاياه هو أن يقول ما معناه ان اللّه فكر لنفسه «انني اغفر لهذا الشخص خطاياه»، أو ان نقول إن اللّه يشعر بتعاطف مع هذا الشخص ولا يحقد عليه لما فعله. ولكن من الواضح أن الاشارة فقط إلى الحالات الباطنية لا يفي بالغرض المطلوب ولا يمكن أن يحل المشكلة المطروحة إلاّ إذا بيّنا كيف يمكن تأويل الأفكار والاتجاهات الباطنية على نحو يجعل من الممكن النظر إليها، ضمن شروط معينة، على أنها أفعال. وهذا ما لم ينجح مذهب الحمل التشكيكي في تبيانه.

ننتقل الآن إلى معالجة أحدث المحاولات القبْلية لدحض وجود اللّه. المحاولة التي تعنينا هنا تعود إلى الفيلسوف الانكليزي المعاصر جون فندلي Findlay وبرهانه الذي صار يعرف بالدحض الانطولوجي Ontological Disproof إن فندلي لا يعترض على ادعاء انسلم وغيره من الذين لجأوا إلى البرهان الانطولوجي بأن مفهوم اللّه يستلزم بأن تتضمن ماهية اللّه وجوده. ولكن ما يعترض عليه فندلي هو نظر أصحاب البرهان الانطولوجي إلى أمر كون ماهية اللّه تتضمن وجوده على إنه يعني البرهنة على وجود اللّه. العكس تماماً هو الصحيح، في نظره، لأنه لا يمكن لمفهوم اللّه أن يستلزم أن تكون ماهية اللّه متضمنة لوجوده إلاّ إذا كان هذا المفهوم إما متناقضاً أو غير قابل للفهم، أي إلاّ إذا كان هذا المفهوم لا ينطبق ولا يمكن أن ينطبق على أي كائن من الكائنات.

في محاولته دعم وجهة نظره، انطلق فندلي، أولاً، من مفهوم العبادة الدينية وما يستلزمه هذا المفهوم بخصوص موضوع العبادة. إن هذا المفهوم، في نظره، يستلزم منا أن ننظر إلى موضوع العبادة على أنه المصدر الأخير لكل ما هو موجود ولكل ما هو ذو قيمة ومعنى في الوجود. إنه من الأهمية بمكان بحيث لا يمكن للعابد أن يتصور وجود أي شيء أو حيازة أي شيء على قيمة ومعنى بدونه. هذا تماماً ما يفسّر، في اعتقاد فندلي، لماذا لا يمكن لكائن جدير بالعبادة إلاّ أن يوجد بصورة ضرورية. فإن كائناً له هذه القيمة المطلقة على الصعيد الانطولوجي والمعياري لا يمكن أن يكون مجرد كائن لا يتخطى وجوده كونه مجرد واقعة صدفوية. ولذلك فما ينطبق على موضوع العبادة في نظر فندلي، هو أن عدم وجوده فوق التصور، مهما كانت الظروف، وليس فقط أن عدم وجوده يجعل وجود أي شيء آخر فوق التصور. وهكذا يتضح أنه، من زاوية نظر العابد لا يمكن تصور أي بديل لموضوع العبادة. إن وجوده أمر لا مفر منه، على صعيد الفكر، مثلما أن وجوده أمر لا مفر منه على صعيد الواقع. بمعنى آخر يعتقد فندلي بأن مفهوم اللّه، بوصف اللّه موضوعاً للعبادة الدينية، يستلزم أن يكون وجود اللّه ضرورياً بالمعنى المنطقي، أي أن تكون قضية وجود اللّه تحصيل حاصل. ولكن هذه النتيجة الأخيرة المترتبة على مفهوم اللّه خارقة منطقياً، وبالتالي، تشير إلى خلل منطقي في هذا المفهوم. فالقضايا الوجودية لا يمكنها أن تكون تحصيل حاصل، لأن القضايا الأخيرة، في نظر فندلي، ليس لها دلالة اثباتية. فهي فقط تعكس كيفية استعمالنا لألفاظ معينة، وهي، لذلك، قضايا خالية من المعنى. إذن إذا حسبنا قضية وجود اللّه تحصيل حاصل، نجردها من دلالتها الاثباتية، وبالتالي، لا يعود قولنا إن اللّه موجود اثباتاً لواقعة من أي نوع كان. ولكن أذا أصررنا على أن وجود اللّه واقعة، فعلينا أن نقول في هذه الحالة. بحكم ما يستلزمه مفهوم اللّه، إنها واقعة ضرورية منطقياً. ولكن مفهوم الواقعة الضرورية منطقياً متناقض. وما يعنيه هذا، في النهاية هو أننا إذا لم نجرد قضية وجود اللّه من دلالتها الاثباتية، فلا مهرب من الوقوع في تناقض منطقي، أي من حسبان قضية وجودية قضية ضرورية

والقضيتان (2) و (7) تقودان إلى النتيجة:
(9) بمقدور اللّه أن يمنع وجود الشر
و (8) و (9)، بدورهما، تتضمنان النتيجة:
(10) لا يوجد شر في العالم.

وهي، لا شك، متناقضة صورياً، مع القضية (5). وهكذا يتضح لنا إذا سلمنا بأن (6) و (7) ضروريتان منطقياً. إذن فإن افتراضنا، في هذه الحالة وجود شر في العالم يتناقض صورياً مع افتراضنا وجود اللّه. ولذلك فإذا كان وجود الشر حقيقة واقعة، فإن هذا يشكل سبباً كافياً منطقياً لدحض وجود اللّه.

معظم المحاولات للرد على الموقف الاخير يركز على القضية (6) بهدف البرهنة على أنها غير ضرورية منطقياً. لا يثار عادة أي جدل يذكر بخصوص القضية (7)، فإنه يوجد شبه اتفاق على أن الكائن الكلي القدرة هو الكائن الذي لا تحد من قدرته سوى الحدود المنطقية. كيف يمكن البرهنة على أن القضية (6) ليست ضرورية منطقياً؟ قد يقترح فيلسوف كليبنتش 1646-1716 إن الكائن الكلي الخير ملزم أن يفعل الأفضل بعامل الضرورة الأخلاقية. وبما أن اللّه كلي الخير، إذن هو ملزم بأن يخلق أفضل عالم ممكن، وإذا أضفنا الآن أن أفضل عالم ممكن هو عالم لا بد من أن يحتوي على الشر، يتضح في هذه الحالة أن كائناً كلي الخير، كاللّه، لن يمنع وجود الشر، على الرغم من أنه قد يكون بمقدوره أن يفعل ذلك. ولكن كيف يمكن أن يكون الشر ضرورياً لكون العالم افضل العوالم الممكنة؟ قد يقترح بعض الفلاسفة أن وجود كائنات حرة هو، في الاجمال، افضل من عدم وجودها، وأن اللّه، بحكم كونه كلي الخير ولا يختار إلاّ الأفضل، لا يمكنه، بالضرورة الأخلاقية، أن يخلق عالماً لا يحتوي على كائنات حرة. وكونه كلي القدرة يعني أن بمقدوره أن يخلق عالماً يحتوي على كائنات حرة. ولكن عالماً يحتوى على كائنات حرة هو عالم لا يمكن أن يخلو من الشر، لأن الحرية هي، في النهاية، حرية اختيار بين الخير والشر. ولذلك فالعالم الذي يخلو من الشر بصورة تامة هو عالم لا يمكن أن تمارس فيه الحرية، إذن إذا كان بمقدور اللّه أن يخلق عالما يحتوي على كائنات حرة، وإذا كان عالم من هذا النوع لا يمكن أن يخلو من الشر، يتبع من ذلك أنه وإن كان اللّه كلي الخير، فعندما يختار خلق عالم من العوالم الممكنة، سيختار خلق عالم لا يخلو من الشر.

السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو ما إذا كان أمراً متناقضاً منطقياً أن يختار الكائن الحر فعل الخير في كل الحالات التي يختار فيها. فإذا لم يكن الأمر الأخير متناقضاً منطقياً، فمعنى ذلك أنه يمكن أن يوجد عالم يخلو من الشر على الرغم من وجود كائنات حرة فيه. يجب أن نلاحظ هنا الأمر الهام التالي: حتى لو سلمنا بأنه يمكن منطقياً لكائن حر أن يختار فعل الخير دائماً، فلا يتبع من هذا أن اللّه قادر على خلق عالم يخلو من الشر على الرغم من وجود كائنات حرة فيه. فالقضية الأساسية هي أنه قد يكون ممكناً أن يختار كائن حر فعل الخير دائماً دون أن يعني ذلك أنه يمكن منطقياً للّه أن يخلق عالماً يحتوي على كائنات حرة ولكن يخلو من الشر. والسبب لذلك يكمن في أن خلق عالم يخلو من الشر يستلزم من الخالق أن يضمن مسبقاً أن يكون العالم الذي هو بصدد خلقه منظماً على نحو لا يحتمل معه مطلقاً أن يشكل الشر موضوعاً لاختيار احد. ولكن هذا يستلزم من اللّه أن يخلقنا على نحو يتحتم علينا معه أن نختار دائماً فعل الخير، فتكون كل افعالنا وأفكارنا، في هذه الحالة، مقررة سلفاً. ولكن ما معنى أن نعد انفسنا الآن كائنات حرة؟ يبدو، إذن، أن السؤال الأساسي الذي يجب أن نطرحه هنا ليس ما إذا كان بإمكان كائن حر أن يختار فعل الخير دائماً، بل ما إذا كان بإمكان كائن حر مخلوق أن يفعل الخير دائماً. وإذا كان يستحيل منطقياً لكائن حر مخلوق أن يفعل الخير دائماً، إذن لا يمكن حتى للّه أن يخلق كائناً حراً يفعل الخير دائماً. ولذلك فإذا كان وجود كائنات حرة في العالم أمراً ضرورياً بالمعنى الأخلاقي، فلا يمكن، في هذه الحالة، أن يشكل وجود البشر في هذا العالم دليلاً منطقياً كافياً على عدم وجود اللّه.

ولكن، قد يتساءل البعض، هل يمكن للاستحالة المنطقية لكون كائن حر مخلوقاً ويفعل الخير دائماً أن تبرهن على أكثر من كون وجود الشر الأخلاقي لا يتضمن منطقياً عدم وجود اللّه؟ يوجد، بالنسبة لهؤلاء المتسائلين، نوع آخر من الشر، أي الشر الفيزيقي، كالسرطان والكوارث الطبيعية وما أشبه ذلك، ويبدو أن وجود هذا النوع من الشر ليس ضرورياً لوجود كائنات حرة. اليس ممكناً منطقياً للّه، إذن، أن يخلق عالماً يخلو من الشر الفيزيقي؟ وإذا كان هذا ممكناً منطقياً له، إذن، الا يشكل وجود الشر الفيزيقي سبباً كافياً منطقياً لدحض وجود اللّه؟ إن الجواب عن السؤال الأخير، في نظري، هو بالنفي. فلا يبدو أن هناك تناقضاً بين التسليم بوجود شر فيزيقي والتسليم بوجود اللّه، لأنه يمكن، على الأقل من منظور المؤله، تأويل الشر الفيزيقي على نحو يجعل المسؤولية لوجوده تقع، ليس على الخالق، بل على كائنات حرة غير انسانية بالأحرى: كالعوامل البيولوجية والفيزيولوجية مثلاً. بمعنى آخر، إذا

افترضنا وجود كائن، كإبليس، أي له ذكاء وقدرات ابليس وله طبيعة ابليس الشريرة وحملنا هذا الكائن مسؤولية الكوارث الطبيعية والسرطان وما أشبه ذلك، نجد حينئذ أن ما ينطبق على الشر الأخلاقي لجهة عدم تناقض الأخير مع الاعتقاد بوجود اللّه، ينطبق على ما نسميه بالشر الفيزيقي. قد لا تكون الفرضية المتعلقة بوجود ابليس صادقة أو حتى قد لا يوجد اي احتمال لصدقها. ولكن المسألة التي نثيرها هنا هي أن هذه الفرضية ممكنة منطقياً، على الأقل، وما دام الأمر كذلك، إذن يمكن منطقياً أن يوجد شر من النوع الذي نسميه شراً فيزيقياً وأن يوجد في الوقت نفسه خالق للعالم كلي المعرفة وكلي القدرة وكلي الخير. وهكذا يتضح من تحليلنا السابق أن وجود الشر، في أي شكل من أشكاله، لا يكون سبباً منطقياً كافياً لدحض وجود اللّه.

الشر كدليل جزئي على عدم وجود اللّه

ولكن، على افتراض أن وجود الشر لا يشكل سبباً منطقياً كافياً لدحض وجود اللّه، أليس واضحاً، مع ذلك، أن وجود الشر، في أي شكل من أشكاله، هو دليل قوي على عدم وجود اللّه ؟ هنا نأتي إلى الموقف الالحادي الثاني المرتبط بمشكلة الشر. هذا الموقف لا ينفي، كالموقف السابق، أن يكون ممكناً منطقياً للّه أن يخلق عالماً يحتوي على الشر. إنه يفترض فقط أن وجود الشر يشكل دعماً قوياً للموقف الالحادي، أي يجعل احتمال صدق القضية «اللّه موجود» ضعيفاً أو ربما ضعيفاً جداً.

يجب أن نلاحظ هنا إن ما يمكن أن يضعف احتمال صدق الاعتقاد بوجود خالق لهذا العالم كلي المعرفة وكلي القدرة وكلي الخير ليس وجود الشر بما هو. فعندما يتضح لنا أن انتفاء وجود الشر يعني انتفاء وجود كائنات حرة مخلوقة يتضح لنا ان وجود الشر يمكن أن يضعف الاعتقاد بوجود اللّه فقط إذا كانت لدينا أدلة تبين انه شر غير ضروري. بكلام آخر، إذا كان بإمكاننا أن نبين أن هناك حالات من الشر (كإصابة طفل بالسرطان، مثلاً) تبدو غير ضرورية لتحقيق خير أكبر، يكون هذا بمثابة إضعاف لاحتمال صدق الاعتقاد بوجود اللّه. وبمقدار ما تزداد الحالات المماثلة بمقدار ما يزداد احتمال عدم صدق الاعتقاد المعني. ولكن ليس من السهل على الاطلاق أن نبين أن هناك حالات من الشر الذي يضعف الاعتقاد المعني. فحتى يجوز لنا أن نستعمل حالة من الشر، مثل إصابة طفل بالسرطان، دليلاً على احتمال عدم صدق الاعتقاد المذكور، يجب أن نفترض، على الأقل، ان احتمال كون هذه الحالة من الشر ضرورية لتحقيق خير أكبر أقل من احتمال عدم كونها كذلك. ولكن ليس واضحاً هنا ما هو نوع الأدلة التي يمكن أن تساق على هذا الافتراض الاخير. والأمور تتعقد أكثر عندما يتضح لنا أننا، من زاوية نظر المؤمن، لسنا مطلقاً في وضع يسمح لنا بأن نرى الصورة كاملة. ولو كنا في هذا الوضع، لربما وجدنا أن ما لا يبدو ضرورياً لنا الآن هو ضروري بالفعل. وقولنا أننا لا نرى الصورة كاملة هو ان مثل قولنا ان هناك حياة اخروية مكملة لحياتنا في الهنا والآن وان النظر إلى ما يحدث فقط في ضوء معطيات الحياة الدنيا لا يشكل أساساً كافياً لاستنتاج أي شيء بخصوص مدى احتمال أو عدم احتمال صدق القضايا الدينية. هنا لا بد للملحد من أن يركز على البرهنة على استحالة الحياة الأخروية، أو على الأقل على عدم احتمال صدق الاعتقاد بالحياة الأخروية. ولكن المجال لا يسمح لنا هنا بولوج هذا الموضوع.

الوضعية المنطقية والدين، الموقف اللاعرفاني

عند هذه النقطة من النقاش قد يسأل المرء السؤال التالي: إذا لم تكن الأدلة التي لجأ إليها الملحد كافية لدحض الاعتقاد بوجود اللّه، فهل يمكن، حتى من حيث المبدأ، ايجاد ادلة تدحض هذا الاعتقاد؟ أو، بصورة أعم، هل يمكن من حيث المبدأ، التحقق من صدق أو عدم صدق القضية «اللّه موجود»؟ السؤال هنا ليس: ما هي الأدلة الفعلية التي تثبت صدق (أو عدم صدق) القضية المعنية؟ بل: ما هي الأدلة التي يمكن، نظرياً، أن تثبت صدق (أو عدم صدق) هذه القضية؟ إذا كان الجواب «لا شيء»، فهل يمكن النظر إلى هذه القضية على أنها قضية بالمعنى الحق للكلمة؟ إن جواب بعض الفلاسفة عن هذا السؤال هو بالنفي. في الواقع ان هؤلاء الفلاسفة لا ينفون فقط امكان تطبيق مفهوم القضية على أن شيء لا يمكن التحقق من صدقه أو عدم صدقه، على الأقل من حيث المبدأ، بل إنهم يذهبون إلى حد حسبان كل ما نقوله على صعيد ميتافيزيقي، بما في ذلك ما نقوله عن الوجود الإلهي، من النوع الذي لا يمكن التحقق من صدقه (أو عدم صدقه)، حتى نظرياً، وبالتالي من النوع الذي لا يمكن تطبيق مفهوم القضية عليه. إن هذا الموقف الناقد للدين لا يتخذ من الإلحاد طريقاً له، لأن الإلحاد يفترض أن الجملة «اللّه موجود» تعبر عن قضية، أي تقول شيئاً يمكن أن يوصف بالصدق أو عدم الصدق. ولكن الموقف الذي نعالجه الآن ينفي الافتراض

الأخير. فالمسألة الأساسية بالنسبة إلى أصحاب هذا الموقف هي أن الجملة المعنية لا يمكن أن تعبّر عن أية قضية على الاطلاق، أي ما تقوله لا يمكن أن يوصف بالصدق أو عدم الصدق.

ينسب هذا الموقف إلى الوضعيين المناطقة الذين ظهروا، كحركة فلسفية، بتأسيس حلقة فيينا في العشرينات. إن نقد الوضعيين للدين والميتافيزيقا يقوم على مبدأ التحقق التجريبي المشهور الذي نجد جذوراً له في الفكر التجريبي الكلاسيكي - فكر هيوم، بخاصة، - وفي الذرية المنطقية التي وضع قواعدها الفيلسوف النمساوي فتغنشتين 1889-1951 في كتابه رسالة منطقية فلسفية وطورها الفيلسوف الانكليزي برتراند راسل 1872-1970 فيما بعد. يتلخص هذا المبدأ في القول إن الشرط الضروري والكافي لكون جملة غير تحليلية ذات معنى هي أن يكون بإمكاننا، على الأقل من حيث المبدأ، ان نتحقق بواسطة الملاحظة التجريبية من صدق ما تقوله هذه الجملة. في البداية كان الوضعيون يعنون بالقدرة على التحقق بصورة تامة. ولكنهم سرعان ما لاحظوا أن هناك جملاً ذات معنى، ولكن لا يمكن التحقق بصورة تامة من صدق ما تقوله. هذا، لا شك، ينطبق على جمل مثل «المعادن تتمدد بالحرارة»، «حجم الغاز يتناسب طردياً مع حرارته»، أي على جمل تعبر عن قضايا كلية. كذلك هناك جمل ذات معنى لا يمكن التحقق من عدم صدق ما تقوله بصورة تامة. إن جملاً مثل «بعض الناس ذكي»، «توجد فيلة» وما شابهها لا يمكن، حتى نظرياً، دحضها بصورة تامة. لا يمكن حل المشكلة هنا عن طريق جعل الشرط الضروري والكافي للمعنى إما القدرة على التحقق من الصدق بصورة تامة أو القدرة على التحقق من عدم الصدق بصورة تامة، وذلك لأن هناك جملاً لا شك في حيازتها على معنى ومع ذلك فلا هي تقول شيئاً يمكن البرهنة عليه بصورة تامة ولا هي تقول شيئاً يمكن دحضه بصورة تامة. إننا حتماً نفهم ما تقوله الجملة «توجد لكل رجل إمرأة تناسبه» ولكن من الواضح أنها مزيج من قضيتين، واحدة كلية والأخرى جزئية، مما يجعل من المستحيل التحقق من صدقها وكذلك من عدم صدقها بصورة تامة. لهذه الأسباب عدّل الوضعيون من موقفهم الأصلي وتخلوا عن القدرة على التحقق بصورة تامة من الصدق أو عدم الصدق بوصفها شرطاً ضرورياً وكافياً للمعنى واستبدلوها بالقدرة على التحقق بصورة جزئية.

لم تقف المشكلة عند هذا الحد. فإن الغرض الأصلي للوضعيين كان ايجاد معيار عام للمعنى. ولكن سرعان ما لاحظوا أن معيار التحقق التجريبي لا يصلح معياراً عاماً للمعنى. فهناك جمل كثيرة ذات معنى مثل «افتح الباب» «ما أروع هذه اللحظة» لا يمكن التحقق مما نقوله تجريبياً، بل لا معنى حتى لأن نحاول التحقق مما نقوله تجريبياً، لأن الغرض منها ليس قول شيء يمكن وصفه بالصدق أو عدم الصدق. ولأسباب كهذه، تخلى الوضعيون عن هدفهم الأصلي في إيجاد معيار عام للمعنى وصاروا يتكلمون على معيار للمعنى العرفاني أو المعنى الواقعي، أي معيار يمكن بواسطته التمييز بين الجمل التي تعبر عن وقائع معينة والجمل التي لا تعبر عن وقائع من أي نوع، وما يستلزمه المعيار الآن، بعد التعديلات التي اجريت عليه في ضوء الاعتبارات التي تعرضنا لها. هو أن يكون بإمكاننا، على الأقل نظرياً، أن نجد بواسطة الملاحظة التجريبية ادلة داعمة أو داحضة بصورة حاسمة لما تقوله جملة ما حتى نعد هذه الجملة ذات مدلول واقعي.

التجربة الدينية والايمان

السؤال الأساسي أمامنا الآن هو السؤال المتعلق بما إذا كان معيار التجريبي ذا اهمية للدين. إن الموقف الذي نريد أن نعالجه الآن هو الموقف القائل إن القضايا الدينية ليست قضايا تجريبية أو انها قضايا تجريبية من نوع خاص، ولذلك فإنها تخضع لمنطق خاص بها. فمعرفة صدق قضايا من هذا النوع تخضع، إذن، لمعايير غير التي تخضع لها المعرفة العلمية. إن هذا الموقف هو، في الواقع، عدة مواقف يجب التمييز بينها. ولكن العنصر المشترك بينها هو رفضها، من جهة، لموقف الوضعي الذي يطلب اخضاع القضايا الدينية لمحك تجريبي وكأنها قضايا تجريبية او قضايا تجريبية من النوع العادي (النوع العلمي)، ورفضها، من جهة ثانية، للاهوت العقلاني بصورتيه القبْلية والبعدية. فاللاهوت العقلاني يقع أيضاً في خطأ مشابه للخطأ الذي يقع فيه الوضعي، لأنه يعامل القضايا الدينية وكأنها تخضع لمعايير العقلانية والمعنى والمعرفة المستقلة عن الدين.

يمكننا تشعيب هذا الموقف إلى موقفين أساسيين: الموقف الصوفي والموقف الايماني.

الموقف الصوفي

إن هذا الموقف الذي تمتد جذوره بعيداً في تاريخ الفكر الانساني يتخذ في التقليد التأليهي صورة اعتقاد فلسفي مؤداه

أن التجربة الصوفية عرفانية. قد يختلف المؤلهون حول كيفية تأويل التجربة الصوفية. فقد ينظر إليها بعضهم ـ أفلوطين 205-270ق.م. واكهارت 1260-1327، مثلاً، ـ على أنها تعبير عن ظاهرة حلولية، أو قد ينظر إليها آخرون ـ بوبر Buber 1878-1965 وبارث K. Barth مثلاً ـ على أنها لا تعني أكثر من لقاء أو مواجهة شخصية مباشرة بين الانسان والله.

ولكن بغض النظر عن التأويل الذي يأخذ به المؤله، فما يعنينا في الموقف الذي نعالجه هو حسبانه التجربة الصوفية عرفانية، أي تشكل أساساً مباشراً لمعرفة وجود الله. هذه النظرة تميز التجربة الصوفية، بوصفها دليلاً على وجود الله، عن الأدلة الأخرى التي اتضح من شرحنا السابق انها غير مباشرة.

في معالجتنا للتجربة الصوفية، إذن، ما يهمنا ليس العواطف والمشاعر الدينية بما هي، بل ما يسميه وليم جيمس الجانب النويطي Noatic للتجربة الصوفية، أي الجانب الذي يهيء لصاحبه التجربة انه في وضع ابستيمي يتجاوز موضوعه حدود وعيه المباشر. إن تجارب من هذا النوع ترتبط، لا شك، بشتى العواطف والمشاعر الدينية، ولكن اهمية التجربة الصوفية بالنسبة للموقف الذي نعالج، ليست كامنة في العواطف والمشاعر الدينية التي تلازمها، بل في طابعها العرفاني المزعوم.

كيف نميز الوعي الصوفي عن غير الصوفي؟ المعيار الذي يقدمه جيمس لهذا الغرض يقصر حالات الوعي الصوفي على الحالات التي لا يمكن وصفها أو التعبير عنها Ineffable والحالات التي لها كيفية نويطية والحالات التي لا تدوم سوى لفترة قصيرة جداً Transcient والحالات التي يتميز فيها صاحبها باللافاعلية التامة Passivity. إن معيار جيمس لا يقصر التجارب الصوفية على التجارب الدينية، ولكن ما يهمنا هنا هو تلك التجارب التي هي من هذا النوع والتي ينظر إليها أصحابها على أنها تشكل وعياً مباشراً لموضوع العبادة الدينية، كائناً ما كان هذا الموضوع.

هل يمكن لتجارب من هذا النوع أن تشكل بالفعل أساساً لمعرفة وجود الله؟ ينظر البعض إلى التجربة الصوفية على أنها ظاهرة بسيكولوجية بحاجة إلى تفسير. ولكن ما أهمية وجود تفسير هذه الظاهرة بالنسبة إلى السؤال الذي طرحناه؟ المسألة الأساسية هنا هي أنه إذا استطعنا أن نفسر هذه الظاهرة بواسطة عوامل بسيكولوجية خالصة، فلا نعود بحاجة إلى افتراض وجود الله لتفسيرها. فوجود تفسير بسيكولوجي لها يعني أنه بإمكاننا أن نردها، بكل جوانبها، إلى عوامل بسيكولوجية وأنه لا حاجة، بالتالي، إلى فرضية الاله الشخصي لتفسيرها. لا شك أن وجود تفسير بسيكولوجي أو طبيعي لتجارب من هذا النوع يجعل من غير الجائز حسبان التجارب اساساً لاستنتاج وجود اله شخصي. هذا إذا افترضنا أن وجود الله فرض من بين عدة فروض مطروحة لتفسير تجارب من هذا النوع. بكلام آخر، ما تفترضه الحجة التي نعالجها هو أن التجربة الصوفية ظاهرة بحاجة إلى تفسير، واننا إذا نجحنا بالتالي، في تفسيرها تفسيراً طبيعياً أو بسيكولوجياً، نكون قد نجحنا في البرهنة على أنه لا وجود لمصدر فوق طبيعي لها.

إن الصوفي، لا شكّ، سيعترض على الحجة الأخيرة على أساس أن تجربته ليست ظاهرة بحاجة إلى تفسير. انها تشكل وعياً مباشراً لوجود الله. ولكن اعتراض الصوفي هنا بدون جدوى إلاّ إذا أوّل تجربته على أنها مباشرة، ليس بالمعنى الذي يكون بموجبه احساسي بالأشياء المادية مباشراً، بل بالمعنى الذي يكون بموجبه احساسي بالألم، مثلاً، مباشراً. فلو اعتبرنا التجربة الصوفية مباشرة بالمعنى الأول، فلا بد ان نواجه مشكلة التفسير في بعض الحالات، لأن تجارب من النوع الأخير ليست مصدّقة لذاتها. لا يكفي، مثلاً، أن يدعي شخص بصدق أنه شاهد فيلاً قرمزي اللون حتى يكون ادعاؤه صادقاً. وبالتالي، فقد تكون العوامل المفسرة لتجربته من قبيل العوامل السيكولوجية أو الذاتية، ليس إلاّ، مما شكّل سبباً كافياً لاستنتاجنا خطأ ادعائه بأنه شاهد فيلاً قرمزي اللون.

من الواضح من مثالنا السابق أن حسبان الصوفي لتجربته بأنها مباشرة لا يمكن أن يقود إلى النتيجة المتوخاة إلاّ إذا فهمنا بالتجربة المباشرة تجربة مصدّقة لذاتها. ولكن ما معنى أن تكون التجربة مصدقة لذاتها، وهل يمكن تأويل التجربة الصوفية على أنها من هذا النوع؟ ما يسمى بالتجارب الباطنية هو أقرب شيء لمفهوم التجربة المصدقة لذاتها. شعوري بالألم، مثلاً لا يحتمل الخطأ، أي ما دمت أفهم ما معنى أن أكون في حالة ألم، فلا يمكنني إلاّ أن أكون في حالة ألم عندما ادعي بصدق انني في حالة الم. لنفترض أنني ادعي انني في حالة ألم، ولكن بعد بحث طويل لم نجد أي سبب لهذا الألم، ظاهر أو خفي. ولكن لنفترض أيضاً أنني افهم معنى الألم ولا احاول أن أخدع أحداً بخصوص حالتي، فهل يمكن، في ظل هذه الشروط، الاستنتاج بأنني لست في حالة ألم؟ بالطبع لا. فتجربة الألم مصدقة لذاتها بمعنى انه لا يمكن أن يوجد تمييز بين قولي «انني بالفعل في حالة ألم» وقولي «يبدو أنني في حالة ألم»، بينما هذا التمييز حتماً قائم بين «انني بالفعل ارى طاولة امامي»

و «يبدو لي أنني ارى طاولة أمامي». حيث لا يوجد تمييز كهذا، كما في حالة الاحساس بالألم، لا توجد حاجة لأدلة مستقلة عن التجربة للتأكد من أن موضوع التجربة موجود بالفعل. وعلى هذا الأساس بإمكاننا أن نعرّف التجربة المصدّقة لذاتها على انها تلك التجربة التي يشكل وجودها على المستوى الفينومينولوجي عاملاً كافياً منطقياً لوجود موضوعها، أي إن التجارب التي هي من هذا النوع، هي تجارب يتضمن الوصف الفينومينولوجي لأي منها الإشارة إلى الوجود الفعلي لموضوعها.

السؤال الذي يمكن أن يطرح الآن هو: هل يمكن تطبيق المفهوم الأخير على التجربة الصوفية؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. فإذا كانت التجارب التي هي من النوع الأخير مصدقة لذاتها، فالسبب لذلك يعود إلى كونها تجارب باطنية خالصة وأن موضوع التجربة، لذلك، هو، بالضرورة جزء من التجربة، وليس شيئاً مستقلاً عنها. ولو أوّلنا التجربة الصوفية على انها مصدّقة لذاتها بهذا المعنى، لكان علينا أن ننظر إلى وجود اللّه على أنه غير مستقل منطقياً عن التجربة الصوفية، وهذا أمر خارق. بمعنى آخر، إذا كان وجود اللّه مستقلاً منطقياً عن التجربة الصوفية فإن ادعاءنا بأن هذه التجربة مصدّقة لذاتها لا يمكن أن يعني أنها كذلك بما هي تجربة لواقعة وجود الله.

بإمكاننا أن نرى بصورة افضل صحة ما ندعيه عن التجربة الصوفية عندما نلاحظ أن الوصف الفينومينولوجي لهذه التجربة الذي يقدمه المسلم أو المسيحي لا يختلف بصورة جوهرية عن الوصف الفينومينولوجي لها الذي يقدمه البوذي أو الهندوسي. ولكن الأمر المثير للانتباه هو أن تأويل الصوفي لتجربته يختلف باختلاف ثقافته. فبينما يؤوِّلها المسلم او المسيحي على أنها اختبار مباشر لوجود اللّه، بما هو كائن شخصي، نرى البوذي يؤوِّلها على أنها تحقيق لمستوى روحي معين، ولا تتضمن، بالتالي، إختباراً مباشراً أو غير مباشر، لكائن موجود باستقلال عن الصوفي. أما الهندوسي فإنه ينظر إليها على أنها تعني اتحادُه بالروح الكلي، البراهمان Brahman المتعالي والمحايث في آن واحد. المسألة الأساسية هنا هي انه ما دام الوصف الفينومينولوجي للتجربة الصوفية واحداً، فلا يمكننا، في هذه الحالة، ان نفسر الاختلاف في تأويلها إلاّ بعامل الفروقات الثقافية. ولكن إذا اعترفنا أن الصوفي، فيما يستنتجه على اساس تجربته، إنما ينطلق من تأويل معين لها تمليه عليه خلفيته الثقافية، يصير من الواضح أنه لا يعود بإمكاننا ان ننظر إلى تجربته على أنها مصدقة لذاتها.

الايمان والعقل

يذهب بعض الفلاسفة الى افتراض كون الاعتقاد الديني يختلف عن انواع أخرى من الاعتقاد على نحو لا يصح معه طلب ادلة أو براهين لتسويغ القضايا الدينية. نجد هذا الموقف لدى فلاسفة كوليم جيمس وكيركغارد وبول تيليخ Tillich. وقد احتل هذا الموقف مكاناً مرموقاً في العالم الانكلوسكسوني بعامل تبني بعض اتباع فتغنشتين المرموقين لموقف شبيه به واسنادهم إلى فتغنشتين بالذات.

إن هذا الموقف، كما رأينا، موجه بصورة خاصة ضد الأطروحة التقليدية التي تفترض ان الاعتقاد الديني، كغيره من أنواع الاعتقاد، يحتاج إلى تسويغ عقلي وما اشبه ذلك. يظهر هذا الموقف بوضوح في الفكر الذرائعي لوليم جيمس 1842-1910 وفي مفهوم ارادة الاعتقاد الذي، يحاول جيمس من خلاله أن يظهر ان الاختيار بين الاعتقاد بوجود اللّه وعدم الاعتقاد بذلك هو اختيار مفروض Forced option. بمعنى انه لا يوجد بديل يتوسط هذين البديلين المطروحين وان الشخص، بالتالي، لا بد له أن يتخذ موقفاً حول هذه القضية وحتى ولو لم تكن في حوزته ادلة عقلية تساعده على اتخاذ قرار. ولكن لماذا لا يعد جيمس اللاأدرية موقفاً معقولاً عندما لا تتوافر لنا الأدلة العقلية اللازمة للاختيار بين الاعتقاد وعدم الاعتقاد بوجود اللّه؟ جواب جيمس هو أن اللاأدرية تعني تعليق الحكم، ولكنها، على المستوى الحياتي تندمج، بالضرورة، في الموقف الالحادي. فاللاأدري كالملحد، يدير شؤون حياته دون أن يكون للاعتقاد الديني اي دور فيها وسيسوّي مشكلاته الأخلاقية، كالملحد أيضاً، دون أية محاولة لاكتشاف ما يريده منه اللّه. ولن يلجأ إلى اللّه للعزاء والعون، عندما تدعو الحاجة. باختصار، فهو سيتصرف في حياته العملية بكل جوانبها وكأن اللّه غير موجود. وبما أن جيمس بحكم نظرته الذرائعية في المعنى، يربط معنى قضية أو موقف ما بالنتائج العملية الحقيقية والممكنة لهذه القضية أو هذا الموقف، يتضح عندها لماذا لا يفرق بين اللاأدرية والالحاد، بل لماذا يعد اللاأدرية موقفاً مستحيلاً. الخيار الحقيقي أمامنا، في نظره، هو بين الايمان والإلحاد.

المبدأ العام الذي ينطلق منه جيمس هو المبدأ القائل إن هناك اعتقادات من النوع الذي تكون نتائجه العملية من الأهمية والشمول بحيث أن تصرفاتنا في معظم الحالات إما ان تعكس قبولاً أو رفضاً لهذه الاعتقادات. إن التزام الحياد، بالنسبة لاعتقادات كهذه امر مستحيل عملياً. من الاعتقادات

يعرف ان هذا حصل؟ إنه أمر غير يقيني، بل الأسوأ من ذلك، إنه امر خارق. كيف يمكن لأي انسان عاقل ان يؤمن بأن الله يمكن أن يصير انساناً؟ هنا يجد الفرد نفسه متأرجحاً بين الحل غير المقبول عقلانياً والحاجة الملحة للخلاص وفي هذا التأرجح يبلغ الاستحرار العاطفي للعالم الجواني منتهاه. هنا يجب أن نتذكر أن الإيمان، بالنسبة لكيركغارد ليس عبارة عن تلازم الخارق موضوعياً مع الجوانية العاطفية؛ انه، بالأحرى، التوتر أو التناقض بينهما. ولا خروج من هذا الوضع التناقضي إلّا عن طريق ما يسميه كيركغارد «وثبة الايمان».

إذا تبنينا هذه المقاربة الذاتية للاعتقاد الديني، فلا نعود نسأل: كيف نعرف أن المسيح هو الله؟ بل نسأل: ما هو وضعنا في الحياة؟ ما هي حاجاتنا الأعمق؟ ما هي آمالنا ومخاوفنا؟ فبدل أن نتوجه إلى الخارج بحثاً عن الأدلة نتوجه إلى الداخل بحثاً عن المعرفة الذاتية.

يواجه هذا الموقف مشكلة كبيرة. فكيركغارد من جهة، يجيء لنا، في كلامه على عدم اليقين الموضوعي، إنه من المناسب الكلام على موضوع للاعتقاد الديني ولكن ليس من المناسب الكلام على أدلة عقلية وموضوعية لتسويغه. ولكنه، من جهة ثانية، عندما يحاول أن يبين لماذا ليس مناسباً أن نبحث عن أدلة عقلية وموضوعية للاعتقاد الديني، نراه يصف موضوع الاعتقاد الديني على نحو يبدو مستحيلاً معه حسبانه موضوعاً ممكناً للاعتقاد. إنه، مثلاً، يصف هذا الموضوع بأنه خارق منطقياً. ولكن ما هو خارق منطقياً لا يمكن أن يشكل موضوعاً للاعتقاد. ما معنى أن اعتقد بأن الدائرة مربعة أو بأن الأرملة ذكر؟ لا يوجد في حالات من هذا النوع ما يمكن أن اعتقد به أو لا أعتقد به. وحتى لو لم نؤوِّل كلام كيركغارد على أنه يعني أن موضوع الاعتقاد الديني خارق منطقياً بالفعل، بل على أنه فقط في ظاهره خارق منطقياً، فهنا أيضاً لا معنى للكلام على موضوع للاعتقاد الديني قبل أن نبين عن طريق التحليل العقلي ان التناقض في هذا الموضوع وهو مجرد تناقض في الظاهر، أي انه في حقيقته خلو من التناقض.

قد يقترح واحدنا أن قصد كيركغارد هو أن يقول أن موضوع الاعتقاد الديني خارق بمعنى غير منطقي، أي أنه غير متناقض منطقياً ولكنه، مع ذلك، غير معقول بمعنى أن كل الأدلة العقلية التي في حوزتنا تتعارض معه. ولكن حتى لو أولنا كيركغارد على هذا النحو فلا بد لنا أن نسأل كيف يمكن لنا أن نعتقد بما هو غير معقول إلّا إذا اخترنا أن نقف موقفاً لا عقلانياً. وإذا كان الاعتقاد بما هو غير معقول موقفاً لا عقلانياً، أليس هذا سبباً وجيهاً لرفض هذا الاعتقاد؟ قد يتساءل واحدنا: لماذا الاصرار على الوقوف مواقف عقلانية؟ لماذا لا يجوز لنا أن نكون لا عقلانيين؟ لماذا لا يمكننا أن نقبل على أساس الايمان ما يجب أن نرفضه على اساس العقل؟ إن اسئلة كهذه تزجنا في ازمة مأزق منطقية حادة. فعندما نسأل: لماذا؟: «فإننا نبحث عن أساس عقلي لاختيار موقف على موقف. ولذلك فإن السؤال: لماذا لا يمكننا ان نقبل على اساس الايمان ما يجب أن نرفضه على أساس العقل»؟ يفترض إمكان وجود أساس عقلي لقبول ما يجب أن نرفضه على أساس عقلي. والافتراض الأخير، لا شك، غير متماسك منطقياً. لا يمكن تجنب عدم التماسك هذا إلّا إذا عددنا قبولنا على اساس الايمان ما يجب أن نرفضه على أساس العقل شأناً تعسفياً خالصاً، فنجرده من أي قيمة.

يذهب بعض الفلاسفة المعاصرين من اتباع الفيلسوف النمساوي لودفيغ فتغنشتين إلى أن ما نقبله على أساس الايمان الديني يبدو غير معقول فقط لأننا نحصر معايير العقلانية في المعايير العلمية، فنفترض أن هناك تصوراً للعقلانية يتخطى الفروقات بين كل أنواع الاعتقاد. ولكن معايير العقلانية، بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة، وكذلك معايير الحقيقة والمعنى والتسويغ تختلف من منظومة اعتقادية إلى أخرى. فما نجده من مثل هذه المعايير في النشاط العلمي هو غير ما نجده في النشاط الأخلاقي أو الديني. ولا يجوز للمعايير التي تجد تطبيقها ضمن إطار منظومة اعتقادية ما أن تطبق في إطار منظومة اخرى. إن هذا يعبر عن موقف ضد ـ ردي يستوجب أن ننظر إلى كل منظومة اعتقادية على انها ذات منطق خاص بها.

يواجه هذا الموقف صعوبات كثيرة، وإن كان يتجنب الصعوبات التي يواجهها موقف كيركغارد. فهو، من جهة، يتجاهل وجود معايير تتخطى الفروقات بين مختلف المنظومات الاعتقادية. فالمنطق، مثلاً، يزودنا بهكذا معايير. فإن مبدأ عدم التناقض لا يطبق فقط على الاعتقادات العلمية والرياضية، بل على كل انواع الاعتقاد الأخرى. ومن جهة ثانية، فإن المنظومات الاعتقادية ليست مستقلة عن بعض على هذا النحو المطلق الذي يتصوره أصحاب الموقف الذي نعالجه. طبعاً لا يجوز أن نخلط بين ما هو علمي، مثلاً، وما هو اخلاقي أو ما هو ديني، ولكن هذا لا يعني ان المنظومات الاعتقادية لا تتقاطع على الاطلاق. ولكن إذا صح أن هناك تقاطعاً بينها، فعندها يصعب التسليم بأن معايير العقلانية

— Hume, David, *Dialogues Concerning Natural religion*, ed. Norman Kemp Smith, Indianapolis, Ind.: Bobbs Merill, 1947.
— Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. D.F. Swensen, Princeton Iniv. Press, New Jersey, 1941.

— Levin, D.M., «Reasons and Religious Belief,» *Inqury*, Vol 12, 1969.
— Mascall, E. L., *Existence and Analogy*, Longmans, Green and co., London, 1949.
— Mitchell, Basil, (ed.) *Faith and Logic*, G. Allen, London: 1957.
— Nielsen, Kai, *Contemporary Critiques of Religion*, Macmillan, 1971.
— Nielsen, K., «The Intelligibility of God-Talk,» *Religious Studies*, Vol 6, 1961.
— Otto, Rudolf, *Mysticism, East and West*, Macmillan, 1932.
— Paley, William, *Natural Theology*, Indianapolis, Ind.: Bobbs Merill, 1963.
— Penelhum, Terence, *Religion and Rationality*, Random House, Inc., 1971.
— Philips, D.Z., (ed.) *Religion and Understanding*, Basil Blackwell, Oxford: 1967.
— ———, « Subjectivity and Religious Truth in Kierkegaard. » in J.H. Gill (ed.), *Philosophy Today No. 2*, Collier-Macmillan, London: 1969.
— Pike, Nelson, (ed.) *God and Evil*, Prentice-Hall, 1964.
— Plantinga, Alvin, *God and Other Minds*, Ithaca, Cornell Univ. Press, New York: 1967.
— Reardon, B.M.G., (ed.) *Religious Thought in the ninteenth Century*, Cambridge Univ. Press, London: 1966.
— Smart, Ninian, «Interpretation and Mystical Experience,» *Religious studies*, Vol. 3, 1967.
— Stace, W.T., *Mysticism and philosophy*, J.B. Lippincott co., Philadelphia, 1961.

عادل ضاهر

فلسفة الطبيعة

philosophy of Nature
philosophie de nature
philosophie d. Natur

هي فلسفة تحاول شرح نشوء الطبيعة وخصائصها وقوانينها شرحاً نظرياً شاملاً. ثم إن الحدود التي تفصل بين هذه الفلسفة وعلوم الطبيعة والتي تعيّن مكانها في النظم الفلسفية قد اختلفت في سياق تاريخ الفلسفة. كانت فلسفة الطبيعة قديماً لا تنفصل عن علوم الطبيعة. كانت هي علم الطبيعة عند اليونان، أو كانت هي العلم الطبيعي في مقابلة المنطق والأخلاق والميتافيزياء والفن، كانت تؤلف مضمون الكتب الطبيعية لِـ أرسطو Aristotle 384-322 ق.م. وهي السماع الطبيعي الذي يدرس الحركة والطبيعة والزمان والمكان وفي النفس الذي يبحث الحياة في مختلف أشكالها، وفي الكون والفساد الذي يبحث نشوء الأشياء وانحلالها، وفي السماء الذي يبحث الآثار العلوية، والحيوان الذي هو دراسة علمية للحيوان.

كذلك كانت فلسفة الطبيعة تشمل النظريات التي يمكن أن تسمى مذهب حيوية المادة والكون Hylozoïsme وهو الذي يرى أن المادة ذات حياة إما لأنها كذلك بذاتها، وإما لأنها تشارك النفس الكلية في أفعالها كما يزعم المذهب الرواقي. فكأن حسب هذا المذهب وحدة بين وجود الطبيعة ووجود الانسان واشتراكاً في الخصائص الحية زيادة على الخصائص المادية.

ولقد انتقلت هذه الاعتبارات الفلسفية الطبيعية بأشكالها المختلفة، الى الحضارة العربية الاسلامية. نجد أبا البركات هبة الله بن علي البغدادي، المتوفى عام 547 هـ/1152، يخصص القسم الثاني من كتابه الواسع المعتبر في الحكمة للعلم الطبيعي فيقسمه ستة أجزاء كل جزء يشتمل على عدة فصول. وكلها تستنفد «المطالب التي تكلم فيها ارسطو طاليس في كتابه المعروف بـ السماع الطبيعي وتحقيق القول فيها». ولا بأس في أن نذكر هنا بعض الموضوعات التي يعالجها هذا الكتاب الذي هو بمنزلة الموسوعة العلمية الفلسفية في تاريخ المعرفة الانسانية. يبحث مثلاً في الهيولى والصورة والغاية والعدم والوحدة والكثرة والاتصال والانفصال والحركة والمكان والزمان والخلاء والنهاية واللانهاية وصور الأجسام الطبيعية وخواصها وقواها والسماء وطبائع الكواكب وحركات الأفلاك والتغير والاستحالة والكون والفساد وأنواع الكائنات والألوان والأشكال والحر والبَرْد والسحاب والمطر والثلج والبَرَدْ والرياح والزلازل والرعد والبرق والصواعق والشهب والمذنبات والمعادن والمعدنيات والنبات والحيوان والنفس وماهيتها والادراكات والمعارف النفسانية وهلم جراً. ولم نذكر الا بعض عنوانات الفصول في القسم الثاني من هذا الكتاب.

كذلك نجد أصحاب رسائل اخوان الصفا قد قَصَرُوا في رسائلهم هذه سبع عشرة رسالة على بحث الطبيعة وسموها الرسائل الجسمانية الطبيعية، على أنهم لم يمتنعوا عن ذكر شؤون ذات بال في الرسائل الباقية تتعلق بالكون وبصفاته. فقد جاء في الرسالة الثالثة من النفسانيات العقليات: «إعلمْ أن قول الحكماء إن العالم انسان كبير وقولهم إن الانسان عالم صغير

يجب أن نشرح معناه لنقف على حقيقته. معنى ذلك أن العالم له جسم ونفس يعنون به الفلك المحيط وما يحوي من سائر الموجودات من الجواهر والأعراض. وأن حُكْمَ جسمه بجميع أجزائه البسيطة والمركبة والمولدة يجري مجرى جسم انسان واحد أو حيوان واحد بجميع أعضاء بدنه المختلفة الصور المفنَّنة الأشكال، وأن حُكْمَ نفسه بجميع قواها السارية في أجزاء جسمه المحركة المدبرة لأجناس الموجودات وأنواعها وأشخاصها كَحُكْم نفسِ انسان واحد أو حيوان واحد السارية في جميع اعضاء بدنه ومفاصل جسده، المحركة المدبرة لعضو عضو وحاسة حاسة من بدنه وذلك قول الله تعالى: ﴿ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة﴾ (لقمان، 31). وإذا قلنا نحن في رسائلنا: الجسم الكلي، فإنما نعني به جسم العالم بأسره. واذا قلنا: النفس الكلية، فإنما نعني بها نفس العالم بأسرها. واذا قلنا: العقل الكلي فإنما نعني به القوة الإلهية المؤيدة للنفس الكلية. واذا قلنا: الطبيعة الكلية، فإنما نعني بها قوة النفس الكلية السارية في جميع الأجسام المحركة المدبرة لها المظهرة بها ومنها أفعالها وآثارها. واذا قلنا: الهيولى، فإنما نعني بها الجوهر الذي له طول وعرض وعمق فهو بها جسم مطلق. واذا قلنا: الأجسام البسيطة، فإنما نعني بها الأفلاك والكواكب والأركان الأربعة التي هي النار والهواء والماء والتراب. واذا قلنا: الأنفس البسيطة، فإنما نعني بها قوى النفس الكلية المحركة المدبرة لهذه الأجسام السارية فيها. وهذه القوى نسميها الملائكة الروحانيين في رسائلنا. واذا قلنا: الأجسام المولدة، فإنما نعني بها أنواع الحيوان والنبات والمعادن. واذا قلنا: الأنفس الحيوانية والنباتية والمعدنية، فإنما نعني بها قوى النفس البسيطة المحركة المدبرة لهذه الأجسام المولدة السارية فيها المظهرة بها ومنها أفعالها. فاذا قلنا: الأجسام الجزئية فإنما نعني بها أشخاص الحيوانات والنبات والمعادن وغيرها من المصنوعات على أيدي البشر وغيرهم من الحيوان...».

لقد أطلنا في إيراد هذا النص وذلك لبيان اتّساق هذه البحوث ولكي نبرز مدى ادراك وحدة الطبيعة عند اصحابها.

وقد كانوا يشبهون العلم بالشجرة والعمل بالثمر. جاء في الفصل الخامس من كتاب المعتبر لأبي البركات البغدادي: «يقول قوم: إن لكل علم عملاً هو كالثمرة للشجرة فعلم بلا عمل كشجرة بلا ثمر. وعمل بلا علم خير من علم بلا عمل. فثمرة العلم الطبيعي وعمله الكيمياء والطب واحكام النجوم فكل ذلك من علم المزاج والقوى الطبيعية. فمن تعلم العلم الطبيعي ولم يعرف الكيمياء فقد عدم من شجرته أشرف ثمرها ولولاه لم يتكلم العلماء في الكون والفساد والتغير والاستحالة ولا في المعادن والمعدنيات. وكذلك من عرفه ولم يعلم علم الطب وعَمَلَهُ فقد عدم من بستانه انفع ثماره له، ولولاه لما تكلم العلماء في النبات والحيوان وخواصها، وكذلك من تعلم العلم الطبيعي والنجومي ولم يعرف علم الأحكام فقد عدم من شجره ثمراً طيباً نافعاً ويعنون بعلم النجوم علم هيئة الفلك والحساب».

هذا ولقد كان هذا النظر الموسوعي الى العلم الطبيعي مفيداً في بيان الوشائج المختلفة التي تربط بين مضامينه من علوم وأعمال شتى بدأت تنفصل عنه وتستقل تدريجاً كالجبر والحساب والهندسة وعلم الهيئة وعلم الحيل والطب.

وكما انتقلت معارف اليونان الى العرب انتقلت معارف العرب موّسعةً ومزيدةً إلى الأوروبيين عن طريق الترجمة والاتصال والتعلم فكان ما يدعونه بالفلسفة الطبيعية philo-sophia naturalis مجموع علوم الطبيعة لا سيما الفيزياء أول الأمر. وانتقل اللفظ الى اللغة الفرنسية philosophie naturelle والى اللغة الانكليزية philosophy Natural. وكان اللفظ يعني ما ذكرناه حتى القرن التاسع عشر، كما جاء ذلك في معجم لالاند الفلسفي *Lalande*.

على أن تعبير فلسفة الطبيعة شاع عند الفلاسفة الألمان في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر للدلالة على قسم من أقسام الفلسفة التي يتداولونها بالدراسة وهو يقع بين المنطق وفلسفة الروح. ولا يخفى أن هذا الترتيب هو الذي يستعمله الفلاسفة في الحضارة العربية الاسلامية، اذ يذكرون غالباً العلم الطبيعي بين المنطق والعلم الإلهي كما في كتاب المعتبر أو في رسائل اخوان الصفا التي تفسح في المجال للرياضيات مع المنطق في القسم الأول وتميز بعد القسم الجسماني الطبيعي قسماً نفسانياً عقلياً وقسماً ناموسياً إلهياً.

على أن الحداثة وشيوع فلسفة الطبيعة عند الفلاسفة الألمان المثاليين الرومانسيين أمثال شلنغ وهيغل يجعلاننا نلم بعض الشيء بآرائهما في هذا الميدان، ميدان الطبيعة المادية.

فريدريك ولهلم شلنغ Fredrich wilhelm schelling 1775-1854، مذهبه في فلسفة الطبيعة موزع في كتب وبحوث ألفها في السنوات 1797-1806. يرى أن الطبيعة من نتاج العقل وأنها جزء من سلسلة التطور في تاريخ الشعور بالذات. ونجد في الطبيعة التقابل بين اللاعضوي والعضوي. أما اللاعضوي فتسري فيه وحدة القوى الفيزيائية وأما العضوي ففيه التقابل بين النبات والحيوان، وبين النوع والنوع

الآخر في النبات، وكذلك بين النوع والنوع الآخر من الحيوان. والقول بهذا التقابل يقتضي القول بالتطور التدريجي المتصل وبنشوء الأنواع العضوية بعضها من بعض بالتدرج الطبيعي. ولا شك أن شلنغ سبق لامارك Lamarck 1744-1829 وداروين Darwin 1809-1882 في فكرة التطور.

ثم إن وحدة الطبيعة تتجاوز التقابل الظاهر بين الأشكال والأنواع وتفضي الى اعتبار العضوي واللاعضوي في الطبيعة من مبدأ واحد. وقد كان مذهبه أول الأمر ذا نزعة طبيعية فيزيائية ثم غدا ذا نزعة دينية روحية ولكن كلتا النزعتين تنحدر من القول بوحدة الوجود. هذا وربما استشم شلنغ هذه الآراء من خلال معارف والده الذي كان شماساً وملمّاً بعلم اللاهوت ومّطلعاً على بعض اللغات الشرقية الاسلامية.

وعلى غرار فلسفة شلنغ نجد فلسفة الطبيعة عند جورج ولهلم فريدريك هيغل George Wilhelm Friedrich Hegel 1770-1931 تقع أيضاً بين المنطق وفلسفة الروح. كتابه **قراءات في فلسفة الطبيعة** هو الجزء الثاني من مؤلفه **موسوعة العلوم الفلسفية**. الطبيعة عنده هي الفكر خارجاً من ذاته. انها مرحلة من مراحل تعين الفكر إذ تَبْرُزُ في جوفه فهي محتوى له ولكنها تغايره. ويمكن استخلاصها بأشكالها وقوانينها من مجرى الفكر ومن سياق تحققه التدريجي. انها خصوص ولكن هذا الخصوص يبقى على علاقة بالعموم. وهذا العموم لا يحيط تماماً بالخصوص بل يبقى إزاءه ضرورة مجردة. وشكل الخصوص حين يكون حالة طارئة لا يمكن أن يستخلص من الفكر. ولذلك فإن الطبيعة مع أنها تُبرِزُ في أشكالها وقوانينها العامة كلية العقل المطلق تقابل في الحدث الواقع بين الصورة والإمكان أي تضع قانون السببية، وهكذا تقوم تعينات المعاني في التجريد تلقاء الحدث الطارىء. والطبيعة لها مبدأها الجوهري في هذا التقابل الذي لا ينحل بين الكلي والخاص. بين الواجب والجائز، بين الضروري والممكن. وعلى هذا يرتكز تسويغ الفكر العلمي الذي يتحرك بدقة في هذا التعارض ويستمر تقدماً غير محدود. وما يمكن استخلاصه من ذلك عقلياً هو الضرورة المثالية للطبيعة. وخصوصية الواقع كونها تعيُّناً طارئاً تكشف في علاقتها بالقانون الكلي عن النظام الغائي للطبيعة إذ إن غاية الطبيعة تحقيق ضرورتها المثالية، وهي غاية لا يمكن للطبيعة أن تدركها ادراكاً تاماً. والدرجات الخاصة لمجرى الغائية هي تلك التي يمكن الوصول اليها من التجريد الى التعيُّن الخاص ثم الى التحام الضروري بالممكن ومحايثته له. وتستمد العلوم المتخصصة جذورها النظرية من مجرى الطبيعة التي تدرسها تلك العلوم. الدرجة الأولى هي الميكانيكية (الآلية) اذ تكون الكلية في ضرورتها غير مبالية بالخصوصية. ويترتب على هذا أن علم الميكانيك يُحدد بعملية استنتاجية القوانين المجردة. الدرجة الثانية هي الفيزيائية إذ يتوطد الكيان الطارىء وينتظم بالقوانين الكلية ويتعينّ في وحدات فردية. ويترتب على هذا أن الفيزياء تدرس بطريقة استقرائية العلاقة التجريبية المتبادلة بين القانون الكلي والواقع الطارىء دون أن يذوب أحدهما في الآخر. الدرجة الثالثة هي العضوية حيث الفرد يظهر من فِعْلِ الكلي. وعلى هذا فالبيولوجيا تدرس علاقات النوع بالفرد.

وهكذا تحدد فلسفة الطبيعة الأساس المنطقي في العلوم المتخصصة. قسمها الأول وهو الميكانيك يصوغ فكرتي الزمان والمكان ليصل الى طباقهما وهو الحركة ويتجاوزها الى فكرة المادة وقوانينها من ثقالة وعطالة وينتهي بنظرية التجاذب العام. وقسمها الثاني وهو الفيزياء يدرس الظواهر الخاصة بالوجود المادي وعلاقات العناصر بعضها ببعض والأوزان النوعية والتماسك والمغناطيسية والتبلور والكهرباء وما يتعلق بذلك كله من صفات كيميائية. وقسمها الثالث وهو البيولوجيا يدرس الحياة بصفتها تجمع بين القانون الكلي والفعل الفردي فالحياة طباق لهما. وتبدأ البيولوجيا بدراسة الطبيعة الجيولوجية ثم تقابل بين الطبيعة الهامدة والحياة النباتية ثم بين هذه والحياة الحيوانية. وتدرس أيضاً التشكل والتمثل والتوالد باعتبار هذه العمليات حاصلة في الكيان الحيواني. وتنتهي فلسفة الطبيعة بدراسة ما أشرنا اليه من علاقات النوع بالأفراد وعلاقات الأفراد بالنوع. ثم ان الضرورة العقلية كامنة في النوع لا في الفرد. وليس الفرد الا نقطة عبور في صيرورة الفكر المتحقق. وهيهات لفكرة النوع أن تبلغ تحققها الكامل بشكلها النقي الصرف في فرد من الأفراد اذ لا بد من أن يبتعد الفرد في وجوده الواقعي شيئاً من الابتعاد عن تحقيق تصور النوع. إن الفرد يحمل في ذاته عنصر إمكانه وهو بذلك لا يصل الى حقيقة غايته وهو تصور النوع. وهذا الخروج عن تمام حقيقة النوع هو مَرَضُهُ الدفين وسقامه العُضال. يموت الأفراد لأنهم لا يستطيعون تحقيق الفكر الذي يحدد غائية وجود الفرد.

هذا وإن فلسفة الطبيعة التي بدأت عند هيغل من المنطق تفضي في النهاية الى فلسفة الروح التي يتم بها التعبير عن الطباق بين كلية العقل وخصوصية الطبيعة.

مصادر ومراجع

- اخوان الصفا، **رسائل اخوان الصفاء**، لا. ت.
- البغدادي، ابو البركات هبة الله علي، **المعتبر في الحكمة**، حيدر آباد الدكن، 1357 هـ.
- صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978.

- *Dictionary of Philosophy*, edited by Dagobert D. Runes, Philosophical library, New York.
- *Dictionnaire philosophique*, éditions du Progrès, U.R.S.S., 1980.
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*.

عبد الكريم اليافي

فلسفة العلوم

Philosophy of Sciences
Philosophie de sciences
Philosophie d. Wissenschaften

فلسفة العلوم أو المعرفة العلمية في اللغة العربية تقابل لفظ ابستمولوجيا في اللغتين الفرنسية والانكليزية épistémologie و epistemology وهو لفظ يتألف من جذرين يونانيين معناهما دراسة العلم أو نظرية العلم. واضع اللفظ الأجنبي هذا هو الفيلسوف الاسكتلندي جيمس فريدريك فيريي James Frederick Ferrier 1808-1864 حين كتب كتابه **مبادىء الميتافيزياء** *1854 Institutes of Metaphysics* قسم الفلسفة فيه الى قسمين: أنطولوجيا وإبستمولوجيا.

واللفظ في الانكليزية يعني بالضبط نظرية المعرفة Theory Knowledge أو gnosiology. وعني في الفرنسية معنى أعم أي فلسفة العلوم التي تشتمل على نظرية المعرفة Théorie de la connaissance.

وفلسفة العلوم أو الابستمولوجيا بالمعنى الفرنسي تعالج مبادىء العلوم وموضوعاتها وطرقها وقوانينها ونتائجها وتدرسها دراسة نقدية، أي تبرز أصولها المنطقية وقيمها الموضوعية ومدى شفوفها عن الحقيقة ودرجة اليقين فيها، على حين تدرس نظرية المعرفة منشأ المعرفة عامّةً وطبيعتها وقيمتها وحدودها. هذا وقد يتجاوز بعض العلماء الحديثين هذه التصورات فيجعلون الابستمولوجيا تشمل سيكولوجية العلوم. ولا شك أن هذه الأمور ذات وشائج عميقة فيما بينها.

إن مضامين فلسفة العلوم تتفاوت بعض الشيء بتفاوت المدارس الفلسفية. ونحن نذكر هنا بعض الملامح التي يكاد الباحثون يتفقون عليها في الوقت الحاضر حين ينظرون إلى تطور العلوم الحديثة.

المفكر الايجابي أو الوضعي في الفيزياء يرى الحقيقة قائمة في نتائج القياس وحدها. وهو يعرّف الشيء الذي يَدْرُسُه بمجموع خواصه، أي بمجموع نتائج القياس الحاصلة من التجربة. فهي تستطيع أن تعيّن طبيعة الشيء وأن تشف عن ماهيته. ولكن هذا الاعتبار أصبح اليوم غير مقبول في مجال الفيزياء الدقيقة لأن النظريات الكوانتية لا ترى نتائج القياس خواصَّ أساسية في الشيء.

ويتجه المفكر الواقعي أول الأمر الى موضوع البحث أي الى الشيء الذي يبحثه. ثم يفتش بعد ذلك عن خواصه ويعتبر هذه الخواص أيضاً أساسية في الشيء فهي تستطيع عنده أن تُعَيِّن طبيعته أو تكشف عن ماهيته. وكلا الاعتبارين موضوعي بمعنى أن الراصد أو المجرب لا أهمية له ولا شأن في ملاحظته للظواهر أو في قيامه بالتجارب. نوضح ذلك بتمثيل رياضي. نرمز إلى نتائج القياس بحرف ق، ونفرض أن جملة الظواهر والجسيمات والأشياء التي هي موضوع الدرس ظ، وأن الراصد أو المجرب الذي يدرسها استعمل في دراسته الأجهزة ج. فيمكن أن نعتبر نتائج القياس تابعة معاً لجملة الظواهر الفيزيائية والجسيمات والأشياء ظ وللأجهزة المستعملة ج أي:

ق = تا (ظ، ج) [تا رمز بمعنى تابع fonction]

فَنَعْرِضُ هنا إحدى حالتين:

1 - إن الأجهزة هذه وهي الأدوات والمناهج التي يعتمدها الراصد أو المجرب في ملاحظاته وتجاربه لا أهمية لها في الظاهر ولو استبدلنا بها غيرها لما تغيرت النتيجة. فعندئذ يمكن إهمالها وتتصف المباحث إذ ذاك بصفة الموضوعية.

2 - إن الأجهزة المستعملة تقوم بشأن أساسي في الدراسة. فعندئذ لا يجوز إغفالها وإذ ذاك يدخل نصيب من الذاتية في مجال البحث. (الذاتية خارجية تتعلق بالأجهزة).

ويبرهن على أن إهمال الأجهزة يمكن متى كانت الخواص التي تفضي اليها الدراسة متفقة جميعاً ينسجم بعضها مع بعض ويتّسق جانب منها مع الجانب الآخر. وتكون كل معرفة تُكْتَسب عن الشيء الذي هو موضوع الدراسة جزءاً من خواص ذلك الشيء. وإذ ذاك يتعين الشيء بمجموع تلك الخواص. ويجوز أن نغفل المنهج المتّبع فتبدو خواصّ الشيء

مستقلة عن الراصد أو المجرب بهذا الاعتبار ويكون البحث موضوعياً كما سبق.

أمّا إذا كانت الخواص غير متفقة ولم يقع انسجام بينها ولا اتّساق، أي كان بين نتائج القياس تضاربٌ وكان منهج التجربة يؤثر في نتائجها فلا يجوز عندئذ إهمال الجهاز المستعمل، وينساب إذ ذاك نصيب من الذاتية في مجال البحوث. وهذا حاصل في النظريات الكوانتية لأن بين بِنْية المادّة الموجيّة وبِنيتها الجسيمية تضارباً ولأننا حين نبحث الالكترون فننيره بالفوتون نؤثر في موقعه ونبدّل كمية حركته.

هذا التطور الكبير الذي ساور العلوم في مرحلتها الحاضرة يخوِّل بعض الباحثين أن يميزوا للحقيقة مستويات متعددة:

1 ـ المستوى المحسوس: وهو أول ما يبادر الحس وأول ما يبدو من الظواهر فهو مستوٍ مباشر من المعرفة، وهو مستوى المعرفة العامية.

2 ـ مستوى نتائج القياس: يأتي بعد المستوى المحسوس السابق، فهو يرتبط به، ولكنه يتجاوزه. نحن نستعمل فيه أجهزة القياس فنتخطّى معطيات الحواس. لذلك تبدو فيه حقيقة جديدة تتألف من نتائج قياسية دقيقة بعيدة عن إبهام مدركات المستوى الأول.

3 ـ مستوى الجسيمات والجمل (المنظومات) الفيزيائية: إن الفيزياء الحديثة (الميكروفيزياء) لا تعتبر نتائج القياس خواص أساسية ضمنية للجسيمات والجمل الفيزيائية ولذلك غدت تميّز بين نتائج القياس وتلك الجسيمات والجمل. وهذا المستوى نظري فكري ولكنه مرتبط بمستوى نتائج القياس.

4 ـ مستوى الصيغ ـ وهو مستوٍ رمزيٌ للمعرفة، يشمل خلاصة القوانين وكنهها وتنظيمها وكأنما ترتسم عليه ظلال مستوى الشيء في ذاته.

5 ـ المستوى الميتافيزيائي وهو مستوى الشيء في ذاته يتجاوز المعرفة العلمية وهو إنما يُدْرَكُ بضرب من الحدس الفلسفي. ولا شك أن مستوى الصيغ السابق يمكن أن يعتبر مرحلة للفكر تُقَرِبّه من هذا المستوى وتهيىء لإدراكه.

لا يخفى ما في هذا التحليل من شبه بمذهب الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Immanuel Kant 1724-1804 من حيث تفريقه بين الظاهرة والشيء في ذاته، كما لا يخفى ما فيه من اختلاف عنه من حيث اعتبار مستويات متعددة بعضها يقترب من الشيء في ذاته ويمهّد له ويتلقى بعض ظلاله.

هذا وإلى ذلك كله نجد فلاسفة العلوم ينوهون بما يدونه الجدل العلمي الحديث.

إن المعرفة العلمية ذات صفات جدلية متعددة. إنها لا تستقي أصولها من العيني أي المشخص وحده ولا من المجرد أو العقلي وحده بل منهما معاً. كأن ثمة محاورة دائمة بينهما ترفد العلم بمعينها.

ومثل هذه المحاورة المتواصلة بين المشخص والمجرد محاورة الأشكال القَبْليَّة (قبل التجربة) والأشكال البَعْدِيَّة (بعد التجربة). فلقد طالما تناقش الفلاسفة والعلماء من قبلُ في أصل المعرفة. كان فريق من الفلاسفة ينسب إلى الفكر الانساني أُطُراً مستقلةً عن التجربة، موجودةً فيه ملازمةً له قبل أن يتصل على طريق الحواس بالأشياء التي تعمر العالم الحسي. وكان بعض العلماء على العكس يردّون إلى تجربة هذه الأشياء أصل المعرفة فهي تأتي بعدها. ولكن العلم الحديث يرى أن المعرفة ليست كلها قَبْلية ولا كلها بَعْدِية. ليس ثمة محاكمة عقلية تشتغل على فراغ، كما ليس ثمة معلومات تجريبية صرف، مشتتة، مفككة. ليس هنالك مقولات ذهنية لم تستفد قط من الواقع، ولا هنالك حدس خطير لم يمسَّه الفكر ولا تناوله بشيء من التهيئة والتنشئة. إن التجربة تؤثّر في الفكر الانساني وتعيِّن شيئاً فشيئاً إطاره وصيغته، وإن الفكر يتناول الأشياء ويبرز خطوطها الكبرى وجوانبها التي تبدو مِنْها.

وإذا صح هذا التأثير المتبادل بين الفكر والتجربة كانت المعرفة الناشئة عنهما رهينة بالوقت الذي حصلت فيه، وكانت رهينة التطور الدائم. المعرفة العلمية إذن ذات صفات تاريخية بمعنى أنها تابعة لعصر معيَّنٍ وبمعنى أنها صدرت عن مرحلة سابقة مَرَّتْ بها واعتمدت على المعلومات التي كانت مكتسبة في ذلك الوقت ولكنها أدخلت فيها بعض التبديل ولاءمت بينها وبين الاستعمالات الطارئة والتجارب المستحدثة والأفكار المستجدة.

إنَّ معنىً كلياً أو تصوراً لا يُخْلَقُ تامَّ الصنع من لا شيء. بل هو يخرج من الماضي ولكنه لا يلبث أن يتبدل بالاستعمار وبالنظر الفكري. الذرّة في الفيزياء مثلاً قد تغيرت دلالتها واختلفت الاعتبارات فيها في غضون الزمان حتى تناقضت تلك الدلالة. كانت تُظَن بمنزلة الكرة الدقيقة المُصْمَتة أوَّلَ الأمر. فإذا هي بنيان شامخ مع قُوَى متضامنة متآخذة. حتى إن القوانين الرياضية التي طبقت في دراستها تغيرت وتبدلت تدريجياً لكي تكون أقرب انطباقاً عليها. ولذلك كان لا بد من تنقية التصورات في الحين بعد الحين ومن تجلية الدلالات حتى تغدو مع الزمان أكثر مواتاة للواقع وأشد ملاءمة للموضوع المدروس. وهذه التجلية وتلك التنقية هما كنه الجدل العلمي

الاتجاه الشفوي لا يمكّن من الفحص والتأمل، وإن سمح بقسط من التذوق والتأثر، ولهذا تأخر النقد المنظّم حتى تأثلث قواعد التأليف (إحسان عباس، **تاريخ النقد عند العرب**. . .، ص 14)؛ ذلك لأن الاحساس بالتغيّر أو التطور هو الذي يلفت الذهن اوملكة النقد الى حدوث مفارقة ما.

أما السؤال المحور فهو: كيف حدد النقاد العرب فلسفة النقد؟ وهل عرفوا اصطلاح النقد الأدبي الشائع واستعملوه؟

إذا رجعنا الى علوم العربية في جميع تقسياتها عند المتقدمين من علمائنا فاننا لا نجد اصطلاح، النقد الادبي واحداً منها، ولكن ذلك لا يعني بحال من الأحوال ان العرب كانوا يجهلون النقد الأدبي.

نقول ذلك، لأننا نجد في تراثنا الأدبي كتباً للمتقدمين تطرقت للنقد الأدبي من زوايا وجوانب مختلفة ومنها على سبيل المثال لا الحصر: كتاب **طبقات فحول الشعراء** لابن سلّام الجمحي، **البيان والتبيين** للجاحظ، **الشعر والشعراء** لابن قتيبة، **الحماسة** للبحتري، **الكامل** لأبي العباس المبرد، **عيار الشعر** لابن طباطبا، **نقد الشعر** لقدامة بن جعفر، كتاب **الموازنة بين الطائيين** للآمدي، **الوساطة بين المتنبي وخصومه** للقاضي الجرجاني، **الاغاني** للأصفهاني، **الذخيرة** لابن بسّام، كتاب **العمدة في صناعة الشعر ونقده** لابن رشيق، **دلائل الاعجاز** و**اسرار البلاغة** لعبد القاهر الجرجاني.

فالدارس لمثل هذه الكتب حري بأن يرى ان العرب قد عرفوا النقد الأدبي معنىً لا اسماً أو عرفوه كنهاً وحقيقة وإن لم يعرفوه عنواناً لطائفة من المسائل. فقد كان سموق النماذج الشعرية الجاهلية ثم حركة الإحياء لتلك النماذج في العصر الأموي وبعض العصر العباسي واتخاذها قبلة ونمطاً للجميل أو الرائع من الشعر سبباً في حجب كل حقيقة تطورية عن العيون. ولهذا لم يبدأ الاحساس بالتغيّر والتطور إلاّ حين اخذت بعض الأذواق تتحول عن تلك النماذج الى نماذج جديدة، وحين أخذت المقاييس الاخلاقية والقيم العامة والتقاليد المتّبعة تنحني أمام تيارات جديدة، أو تصطدم بها، وحين تعددت المنابع الثقافية وتباينت مستوياتها.

وإذا كان أدب كل أمة ابن بيئتها الطبيعية والاجتماعية، فإن الشاعر الجاهلي الظاعن غير المقيم كان في ارتحاله في مسالك الصحراء الموحشة لا يجد غير الغناء يأنس به من مشاق الطريق وعناء السفر، وكان الرجز ابسط اوزانه وأقصرها، حتى إذا اطال النظم فيه انفتحت امامه أوزان اخرى حسب الاقتضاء، كموافقة البحر الطويل وطواعيته للشعر الحماسي، وموافقة الوافر للفخر، والرمل للحزن والفرح، والسريع للعواطف.

ولّما كانت العرب تطيل ليسمع منها وتوجز ليحفظ عنها، قال الخليل بن أحمد: «يطول الكلام ويكثر ليُفهم، ويوجز ويختصر ليُحفظ، وتستحب الاطالة عند الإعذار والإنذار والترهيب والترغيب»

ومهما قيل عن بداية الشعر عند العرب وتطوره، ومهما قيل عن بواعث نظمه التي تتمثل في الرغبة والرهبة والطرب والغلب، فإن الجاهليين كانوا ينظرون الى الشعراء على انهم حماة الأعراض وحفظة الآثار ونقلة الأخبار حتى ان القبائل فضّلت نبوغ الشاعر على نبوغ القائد والفارس والخطيب؛ وفي هذا يقول ابن رشيق: «كانت القبيلة من العرب اذا نبغ فيها شاعر أتت القبائل فهنأتها، وصُنعت الأطعمة، واجتمع النساء يلعبن بالمزاهر ويتباشر الرجال والولدان، لأنه حماية لأعراضهم وذبٌّ عن احسابهم، وتخليد لمآثرهم، وإشادة بذكرهم. وكانوا لا يهنئون إلا بغلام يولد، أو شاعر ينبغ، أو فرس تُنتَج».

غير أن نظرة في شعر من شهدوا أخريات العصر الجاهلي كامرىء القيس وعلقمة وعمرو بن كلثوم والنابغة وعنترة أو في شعر المخضرمين كأمية بن ابي الصلت والأعشى وزهير والخنساء وحسان ولبيد ترينا انه شعر بلغ غاية الإتقان.

فتقاليد القصيدة العربية من التزام الوزن الواحد، والقافية الواحدة، وحركة الروي الواحد، ومن التصريع في اولها، ومن مقدمات النسيب أو المقدمات الطلية كل هذه التقاليد التي صارت الطابع المميز للقصيدة العربية لم يهتد اليها الشاعر العربي مرة واحدة، وانما عرفها بعد تقويم وتهذيب تكفّل به النقد الأدبي.

ولقد تمثلت ميادين نشاط النقد الأدبي في أسواق العرب، وفي المجالس الأدبية العامة، وفي ارتحال الشعراء الى ملوك الحيرة والغساسنة.

لذا يمكن القول بأن ملكة النقد عند الجاهليين كانت مبنية على الذوق النظري لا الفكر التحليلي. فهو نقد ذوقي غير مسبب، نقد يقف عند الجزئيات، فإذا ما انفعل بها الناقد اندفع الى التعميم وأصدر الحكم غير معلل أو غير مشفوع بحيثياته.

أما عن الشعر في صدر الإسلام وعصر الخلفاء الراشدين فأول شيء نلحظه هو ان بواعث الشعر أخذت تفتر لدى من شرح الله صدورهم للإسلام من شعراء الجاهلية. وزاد في ذلك الفتور اشتراك من اشترك منهم في الجهاد. فقد خلقهم الاسلام خلقاً جديداً حتى انقطعت الصلة بينهم جاهليين وبينهم اسلاميين. وبذلك صار حماسهم للاسلام في نشر الدين

يعني انه كان ينأى بشعره عن التعقيد اللفظي الذي يؤدي بدوره الى التعقيد المعنوي.

أما عن أبي بكر فقال ابن رشيق القيرواني «كان ابو بكر رضي الله عنه يقدّم النابغة ويقول: هو أحسنهم شعراً، وأعذبهم بحراً، وأبعدهم قعراً».

فأبو بكر في كلمته هذه يفاضل بين النابغة وغيره من الشعراء ثم يحكم له بأنه أحسنهم شعراً من حيث المعاني.

غير أن عثمان بن عفان يقرر إعجابه بشعر زهير لما يتجلى فيه من الصدق. ومقياس عثمان هو مقياس سائر أصحابه المتأثرين برأي الرسول المستمد من تعاليم الاسلام، والذي حاولوا بمقتضاه ان يتجهوا بالشعر اتجاهاً إسلامياً بحيث يعبّر عن كل ما هو حق وصدق.

كذلك حكي عن الإمام علي بن أبي طالب انه قال: «لو أن الشعراء المتقدمين ضمهم زمان واحد ونصبت لهم راية فجروا معاً لعلمنا مَن السابق منهم، وإذا لم يكن فالذي لم يقل لرغبةٍ أو لرهبةٍ، فقيل: ومن هو؟ فقال: الكندي. قيل: وَلِمَ؟ قال: لأني رأيته أحسنهم نادرة، وأسبقهم بادرة، وانه لم يقل لرغبة ولا لرهبة».

وإذا كان اساس الحكم عند الامام علي هو الموازنة بين الشعراء لمعرفة السابق منهم فقد اعتمد بعض النقاد هذه الموازنة منهجاً كالحسن بن بشر الآمدي في الموازنة بين أبي تمام والبحتري.

وقال نقاد الشعر في تفسير رأي الإمام علي «إن امرأ القيس لم يتقدّم الشعراء لأنه قال ما لم يقولوا، ولكنه سَبَق الى أشياء فاستحسنها الشعراء واتبعوه فيها، لأنه ـ قيل ـ اول من لطف المعاني، واستوقف على الطلول، ووصف النساء بالظباء والمها والبَيض، وشبّه الخيل بالعقبان والعِصيّ، وفرّق بين النسيب وما سواه من القصيد، وقرّب مأخذ الكلام فقيّد الأوابد، وأجاد الاستعارة والتشبيه».

لعلّ هذه النماذج من أرقى الأمثلة وأشدّها دلالة على طبيعة النقد الأدبي، قبل ان يصبح لهذا النقد كيان واضح. فهي نماذج تجمع بين النظرة التركيبية والتعميم والتعبير عن الانطباع الكلي، وتصوير ما يجول في النفس بصورة اقرب الى الشعر نفسه، وذلك هو شأن أكثر الأحكام التي نجدها منذ الجاهلية حتى قبيل أواخر القرن الثاني الهجري، واذا كانت هذه النماذج من ارقاها فإن النماذج الباقية انما تتحدث عن شؤون خارجة عن الشعر نفسه أو جزئية فيه، شؤون متصلة بالعرف أو بالمعارف التي يتضمنها الشعر أو بلفظة معجبة هنا ولفظة غير معجبة هنالك أو ببيت محكم المعنى والسبك.

هكذا قضى النقد العربي مدة طويلة من الزمن وهو يدور في مجال الانطباعية الخالصة والأحكام الجزئية الى أن اصبح درس الشعر في أواخر القرن الثاني الهجري جزءاً من جهد علماء اللغة والنحو، فتبلورت لديهم قواعد اولية في النقد بعضها ضمني وبعضها صريح. ولربما كان الأصمعي 740?-828 ـ فيما نعتقد ـ بداية النقد المنظّم لأنه أحس بالمفارقة التي أخذت تبدو في افق الحياة الشعرية، غير أنه بدلاً من ان ينظر الى المشكلة في ضوء تطوري، نظر اليها من خلال موقف ثابت، «نظر الى الشاعر ـ أيّاً كان ـ فوجده احد اثنين، فهو إما فحل وإما غير فحل، ونظر الى منبع الشعر فوجده ايضاً واحداً من اثنين إما الخير وإما الشر، وليس بسبب تدينه قرن الشعر بالشر، ولكن لأن «الشر» عنده هو صورة النشاط الدنيوي جملة، والشعر ينبع من ذلك النشاط».

وموقف الأصمعي من العلاقة بين الشعر والدين واضح في قوله الذي لا يزال يقتبس في هذا المعرض: «طريق الشعر إذا أدخلته في باب الخير لان، ألا ترى ان حسان بن ثابت كان علا في الجاهلية والاسلام فلما دخل شعره في باب الخير ـ من مراثي النبي (ص) وحمزة وجعفر رضوان الله عليهما وغيرهم ـ لان شعره. وطريق الشعر هو طريق شعر الفحول مثل امرىء القيس وزهير والنابغة، من صفات الديار والرحل والهجاء والمديح والتشبيب بالنساء وصفة الخمر والخيل والحروب والافتخار، فإذا ادخلته في باب الخير لان» (المرزباني، **الموشح**، ص 85-90).

ونقل ابن رشيق نصاً عن الأصمعي يذكر فيه كيف يصبح الشاعر فحلاً قال: «لا يصير الشاعر في قريض الشعر فحلاً حتى يروي اشعار العرب ويسمع الأخبار ويعرف المعاني وتدور في مسامعه الألفاظ، وأول ذلك ان يعلم العروض ليكون ميزاناً له على قوله، والنحو ليصلح به لسانه وليقيم إعرابه، والنسب وأيام الناس ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب وذكرها بمدح أو بذم».

وليس من شك في ان هذه الفحولة تبين المجال الثقافي للشاعر وتعني طرازاً رفيعاً في السبك وطاقة كبيرة في الشاعرية وسيطرة واثقة على المعاني.

وظلت الرواية هي الصفة الغالبة لا النقد المدوّن المعلل. حتى أن الرواة انفسهم لم يحسنوا الصبر على لون واحد فيما يروونه، اذ ما اسرع ما يحدث تضييق المقاييس تقلباً في الذوق بين الحين والحين فكيف إذا كان المعتمد مقياساً واحداً هو مقياس الفحولة. وقد صور الجاحظ هذا التقلب في الأذواق لدى الرواة انفسهم فقال: «وقد ادركت رواة المسجديين

والمربديين، ومن لم يرو اشعار المجانين ولصوص الأعراب ونسيب الأعراب والأرجاز الأعرابية القصار واشعار اليهود والأشعار المصنفة فانهم كانوا لا يعدونه من الرواة».

قياساً على هذه المعايير يمكننا ان نقول ان النقد في مطلع القرن الثالث كان قاصراً عن الوفاء بحاجة دارسي الأدب لضيق افقه. فبينما كان الشعر يشهد تغيراً كبيراً على يدي ابي نواس وأبي العتاهية وأبي تمام، ظلّ النقد حيث هو.

ومبدأ الفحولة عند الأصمعي يعتبر صورة اخرى لما يمكن ان نسميه مبدأ الأولية الجاهلية. فالشعر الجاهلي أولية تعبيرية والأولية هنا رمز للصحة لأنها رمز للفطرة وإذ يحدد ابن سلّام اولية الشعر الجاهلي فيقول: «ان المهلهل بن ربيعة هو أول من قصد القصائد، وانه سمي مهلهلاً لهلهلة شعره كهلهلة الثوب، وهو اضطرابه واختلافه». (ابن سلام الجمحي، **طبقات فحول الشعراء**. . ص 33). ولعبت العصبية القبلية دوراً بارزاً في الخلاف حول تحديد الشاعر الأول. فمن قائل انه عبيد بن الأبرص أو انه المرقش الأكبر ومن قائل وهذا رأي الجاحظ «انه امرؤ القيس»، (**الجاحظ، الحيوان**. . . ، ص 74)، ولا تعود بداية الشعر الجاهلي في رأيه الى أكثر من مئة وخمسين سنة قبل الاسلام وهناك روايات تقول «إن من الصعب تحديد أولية الشعر ومعرفة الشاعر الأول فإن للشعر والشعراء أولاً لا يوقف عليه». (جلال الدين عبدالرحمن بن أبي السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، ص 477).

لكن اذا كان ثمة تردد في تحديد اولية الشعر الجاهلي، فمما لا شك فيه ان القصائد التي وصلتنا من الجاهلية تكمل تقليداً شعرياً سابقاً عليها. وتبعاً لذلك لا بد من ان نعترف بأن عجزنا عن التحديد الدقيق لأولية الشعر العربي يجعلنا نفقد عناصر مهمة في دراسته ونقده وبخاصة ما اتصل منها بنشأته وكيفيتها، وكأن منطلقاتها كانت دينية وسحرية معاً.

لذا فإن كل علم مكتسب انما هو علم ناقص بالقياس الى العلم الحاصل بالفطرة. وعلم العرب الذي هو الشعر علم حاصل بالفطرة. فهو غريزة العرب كما يعبر الجاحظ. وصحة الفطرة والغريزة في الشعب دليل على كماله. وقد تحققت هذه الصحة في العرب ومن هنا اختصوا بالشعر رمز البيان الكامل والمعجز. من هنا ندرك ايضاً«أن القرآن حين تحدّى الشعر الجاهلي انما تحدّى اعظم رمز عربي. لذلك لم يجد العرب ما يشبهون القرآن به غير الشعر» (أدونيس، **الثابت والمتحول: تأصيل الأصول**، الجزء الثاني، ص 45).

واتخذت الأولية عند الجاحظ بُعداً حضارياً قومياً، فلم تعد الأولية شعرية وحسب وإنما اتخذت طابعاً عنصرياً: فالعرب في نظر الجاحظ اول الأمم شعراً ولغة وجنساً. والشعر يعود الى مقدار ما قسّم اللّه للقبائل من «الحظوظ والغرائز» كما انه يعود الى نوعية «الأعراق».

فالشعر إذن أو هذا الطبع العجيب، هو خطوة يختص بها أشخاص دون أشخاص والغريزة العربية هي وحدها الغريزة الشعرية والعرق العربي هو وحده عرق الشعر وفي هذا يقول: «إن فضيلة الشعر مقصورة على العرب، وعلى من تكلّم بلسان العرب».

ولعلّ قصر فضيلة الشعر على العرب هو الذي دفع به الى القول بأن الشعر العربي لا يترجم: «والشعر لا يستطاع ان يترجم، ولا يجوز عليه النقل. ومتى حُوّل تقطّع نظمه وبطل وزنه، وذهب حسنه، وسقط موضع التعجب لا كالكلام المنثور. . . وقد نقلت كتب الهند، وترجمت حكم اليونان، وحُوّلت آداب الفرس، فبعضها ازداد حسناً وبعضها ما انتقص شيئاً. ولو حولت حكمة العرب، لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن مع انهم لو حولوها لم يجدوا في معانيها شيئاً لم تذكره العجم في كتبهم التي وضعت لمعاشهم وفطنهم وحكمهم». وكما ان فضيلة كتابة الشعر مقصورة على العرب، فإن فضيلة قراءته والافادة منه مقصورة هي كذلك على العرب: «ان نفع الشعر العربي مقصور على اهله وهو يعدُّ من الأدب المقصور وليس بالمبسوط».

ثم يقرر الجاحظ ان الفصاحة لغة لا فكر اي لفظ لا معنى أو هي كما نقول بتعبير أكثر حداثة شكل لا مضمون؛ ويميز بين اللفظ والمعنى ويجعل الأهمية الأولى للفظ ذلك ان «المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني وانما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة المادة وفي صحة الطبع، وجودة السبك: فانما الشعر صناعة وضرب من النسيج وجنس من التصوير».

ولم يفصل الجاحظ بين اللفظ والمعنى إلا ليؤكد فرادة اللغة العربية وتميزها الشكلي الأسلوبي. ولعلّ خير ما يوضح هذه الشكلية التي يقول بها الجاحظ مثل يضربه فيشبه المعنى بالجارية، واللفظ بالثوب: «صارت الألفاظ في معنى المعارض وصارت المعاني في معنى الجواري».

إذن كل شيء للعرب انما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام. وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا اجالة فكرة ولا استعانة لأن هذه تعدّ خروجاً على السنة العربية في البداهة والارتجال. ولكن لِمَ اتجه الجاحظ هذا الاتجاه مع انه لم يكن من الشكليين في التطبيق ؟.

لهذا أسباب منها: ان الجاحظ المعتزلي النزعة والعقيدة لم

وبين يديه شعر ابي نواس ومسلم حين سأله الداخل عنهما: «هما اللات والعزى وانا اعبدهما من دون اللّه منذ ثلاثين سنة» فدافع الصولي عن هذه الناحية بقوله «وما ظننت ان كفراً ينقص من شعر ولا ان ايماناً يزيد فيه».

اما المؤلف الذي يعدُّ وثبة في تاريخ النقد العربي فهو كتاب **الموازنة** للآمدي وذلك بما اجتمع له من خصائص الموازنة المعللة لا بما حققه من نتائج. لأن الآمدي في موازنته بين ابي تمام والبحتري كان يؤثر طريقة البحتري ويميل اليها ومن أجل ذلك جعلها عمود الشعر ونسبها الى الأوائل وصرّح بأنه من هذا الفريق دون مواربة.

والذي ذهب اليه الآمدي من الاحتكام الى طريقة العرب يقرب منهجه من المنهج الذي اختاره ابن طباطبا في **عيار الشعر** حين حدد طريقة العرب في التشبيه قائلاً: «فما كان من التشبيه صادقاً قلت في وصفه «كأنه» أو قلت «ككذا» وما قارب الصدق قلت فيه: تراه او تخاله أو يكاد». فإذا خرج الشاعر عن الصدق انتقل الى الغلو والافراط، وذلك عيب. وقد وافق الآمدي ابن طباطبا في قوله: «وقد كان قوم من الرواة يقولون اجود الشعر أكذبه، لا واللّه ما اجوده إلا اصدقه اذا كان له من يخلصه هذا التخليص ويورده هذا الإيراد على حقيقة الباب». (ابو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، **الموازنة بين الطائيين**، 1-2، الجزء الثاني، ص 58).

ومن غريب أمر الآمدي الذي يبني اكثر نقده على الاحتكام الى طريقة العرب ان يستأنس احياناً بثقافة فلسفية في الحديث عن صناعة الشعر التي «لا تجود ولا تستحكم إلّا بأربعة اشياء وهي: جودة الآلة وإصابة الغرض المقصود وصحة التأليف والانتهاء الى تمام الصنعة من غير نقص فيها ولا زيادة عليها» ثم يذكر ان كل محدث مصنوع يحتاج الى اربع علل: علة هيولانية وعلة صورية وعلة فاعلة وعلة تمامية، وعلى هذا «فصحّة التأليف في الشعر وفي كل صناعة هي اقوى دعائمه، فكل من كان أصحّ تأليفاً كان اقوم بتلك الصناعة ممن اضطرب تأليفه»، و«غير خاف اننا لا نستطيع مناقشة الآمدي في هذا التشبيه الذي استمده من الفلسفة، لأنه لم يفهمه. فالعلتان الأولى والثانية (الهيولانية والصورية) تقابلان في الشعر ما أطلق عليه نقاد العرب اسمي (اللفظ والمعنى) اما العلة الفاعلة فهي «قوة الخلق» التي تجعل من الاتصال بين الهيولى والصورة تفرداً يميز بين قوام وقوام، وأما العلة التمامية فهي ان صدقنا الآمدي في استعمال المصطلح تساوي العلة الغائبة.

ولا نستبعد ان يكون الآمدي قد درس علم الكلام غير أنه لم يتأثر به في النقد إلا تأثراً شكلياً، لذلك يمكن ان نقول ان نقده يحمل سمات أهل الظاهر إذ يؤكد على السنة العربية ولا يستطيع ان يتقبل ذوقياً إلّا المعنى القريب دون إعمال خيال أو إجهاد فكر.

وإذ كانت الثقافة اليونانية من ابرز المؤثرات في نقد القرن الرابع كان لا بدّ لها ان تنعكس في كتاب **نقد الشعر** لقدامة بن جعفر، الذي كان بحكم هذه الثقافة منحازاً الى تقدير المعنى على حساب اللفظ. فحيث قال ارسطوطاليس إن الفضيلة وسط بين طرفين قال قدامة معلقاً: «إن الغلو عندي هو الأجود وهو ما ذهب اليه اهل الفهم بالشعر والشعراء قديماً، وقد بلغني عن بعضهم انه قال: احسن الشعر اكذبه، وكذا يرى فلاسفة اليونانيين في الشعر على مذهب لغتهم». (قدامة بن جعفر، **نقد الشعر**، ص26).

وقد كان قدامة في هذا الموقف يستوحي رأياً نقدياً ورد عند ارسطوطاليس وهو: «أما فيما يتصل بالصدق الشعري فإن المستحيل المحتمل مفضل على شيء غير محتمل إلا انه ممكن». (ارسطوطاليس، **في الشعر**، ص 99). وإذا اخذنا بقانون الاحتمال الارسطوطاليسي وجدنا ان بعض انواع الغلو غير محتملة لكنها ممكنة وهي ما يؤثر ارسطو ان يبعده من حيز الشعر، وان بعض ما سمّاه قدامة بن جعفر الممتنع يقع تحت المستحيل المحتمل وهو شيء أنكره ارسطو في الشعر لأنه يحطم منطق الأشياء وقانون السببية، ولكن القاعدة العامة التي وضعها قدامة لا تتقيد برأي أرسطو وربما لأن قدامة لم يستطع ان يفهم ما عناه الفيلسوف.

ويأتي عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني في القرن الخامس ليطرح المشكلة النقدية الأبرز التي شغلت النقاد العرب قديمهم وحديثهم الا وهي الاعجاز القرآني فيقرر منذ البداية ان القرآن معجز لا بألفاظه لأن الألفاظ المفردة موجودة في الاستعمال قبل نزول **القرآن**، ولا في طبيعة الايقاع وقد تحقق هذا في حماقات مسيلمة الكذاب، ولا بالفواصل التي تعادل في الآي القوافي في الشعر إذن «لم يبق إلا ان يكون الاعجاز في النظم والتأليف» (الجُرْجاني، **دلائل الاعجاز**، ص 64) لأنه ليس للفظة في ذاتها، لا في جرسها ودلالتها ميزة أو فضل ولا يحكم على اللفظة بأي حكم قبل دخولها في «سياق» معين، ولهذا كانت «المعاني» لا الألفاظ هي المقصودة في احداث النظم والتأليف ولهذا «كان اللفظ تابعاً للمعنى بحسب ما يتم ترتب المعنى في النفس».

وإذا كان عبد القاهر قد استمد نظرية النظم من الجاحظ، فقد خيل اليه ان الناس حين اساءوا فهم نظرية الجاحظ لم يلحظوا تفاوت الدلالات الناجم عن طريق الصياغة، اذ

عـالمًا لا متنـاهياً، وإذا كـان الشعر شكـلاً من اشكـالهـا فعـلى الشاعر ان يبـدع لا ان يرث وينسخ ويقلد. بهذا تسقط مقـولة الشكـل الوعـاء الحيادي القـائم بذاتـه والموجـود سلفاً وتنفتـح المقولات النقدية على مدى انفتاح التيارات، وتعدد الاساليب؛ وكلها ترد الى طابع الذاتية الفردية اكثر من ارتدادها الى قواعد الماضي واصوله.

مصادر ومراجع

- الآمدي، ابو القـاسم الحسن بن بشر، **الموازنـة بين الـطائيين**، (1-2)، تحقيق السـيد صقر، الجزء الثاني، القاهرة، 1961-1965.
- ابن طبـاطبـا، **عيـار الشعـر**، تحقيق طـه الحـاجـري وزغلول سـلام، القاهرة، 1965.
- ابن قتيبة، ابو محمـد، **الشعر والشعـراء**، طبعة دار الثقـافة، بـيروت، لبنان، 1969.
- ابن منـظور، **لسان العـرب**، المجلد الثـالث، مـادة نقـد، دار صـادر، بيروت، لبنان، لا. ت.
- أدونيـس، علي أحمد سعيد، **الثابت والمتحول: تأصيل الأصول**، الجـزء الثاني، طبعة دار العودة، 1077.
- ارسطوطاليـس، **فن الشعر**، نقل ابي بشر متى بن يـونس القناني، تحقيق شكري عياد، القاهرة، 1967.
- الاصفهـاني، ابو الفـرج، **الأغاني**، دار الكتب المصريـة، الجزء الأول، 1927.
- البغدادي، ابو منصور عبد القـاهر، **الملل والنحـل**، تحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1970.
- الجاحظ، ابو عثمان عمرو، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، الجزء الأول، القاهرة، 1961.
- ———، **الحيـوان**، تحقيق عبد الســلام هارون، الجـزء الأول، مطبعـة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1938.
- الجرجاني، أبـو منصور عبدالقاهـر، **أسرار البلاغـة**، تحقيق هيلمـوت ريتر، استانبول، 1954.
- ———، **دلائل الإعجاز**، مطبعة السعادة، مصر، لا. ت.
- الجمحي، ابن سـلاّم، **طبقات فحـول الشعـراء**، تحقيق محمـود محمـد شاكر، دار المعارف بمصر.
- الـسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **المزهـر في علوم اللغة وانـواعها**، الجزء الثاني، دار إحياء الكتب العربية.
- الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى، **أخبار أبي تمام**، تحقيق خليـل عساكـر وآخَرَيْن، الجزء الثاني، القاهرة، 1937.
- عباس، احسان، **تاريخ النقد الأدبي عند العـرب**، ط 2، دار الثقافـة، بيروت، ط 1، 1971.
- القـيرواني، ابن رشيق، **العمدة في صنـاعة الشعـر ونقـده**، الجزء الأول، طبعة اولى، 1907.
- قدامة بن جعفر، **نقد الشعر**، تحقيق س. أ. بونيباكر، ليدن، 1965.
- المرزباني، ابو عبيد الله، **الموشح**، تحقيق محمد علي البجاوي، القاهرة، 1965.

امينة غصن

فلسفة النهضة (فكر اوروبي)

Philosophy of European Renaissance
Philosophie de renaissance européenne
Die europaishe Renaissance-Philosophoie

كـان سقوط قـرطبة سنـة 1136م واستيلاء المسيحيـين عـلى ذخـائر الـتراث العربي، وسقـوط بغداد سنـة 1258 عـلـى يـد هولاكو ثُم سقوط القسطنطينية أمام محمد الفاتح سنة 1453م. وهجرة علمائها ناقلين معهم الكثير من المصنفات الاغريقيـة الى غرب أوروبا، إيـذاناً بـأفول شمس الحضـارة العربيـة وبدايـة بزوغ المغامرة الحضارية التي قادتها أوروبا منذ القرن الســادس عشر الى اليوم.

وقد انتقل الى أوروبـا، في هذه الفـترة، العديـد من العلوم والمعارف والتقنيات عن طريق العرب، كـاستخدام البـارود في الحرب واستعمال الأسلحة النارية وغيرها. وقد أدى استخـدام البـارود والأسلحة النـارية الى زيـادة القوة العسكـريـة للبلدان الأوروبيـة، هـذه القـوة التي تـطلبت تنميتهـا دعم وتـطويـر الأبحاث الكيميائية وتشجيع الصنـاعات المعـدنية، والأبحـاث الرياضية كما أدت الى تطوير الهندسة المعمارية لتصبح قادرة على الاستجـابة للقـوة التدمـيرية للمكتشفـات الحربيـة. كـما طـور الأوروبيـون اختراع الـطباعـة والورق والحبر. فبعد محـاولات وتعثرات، وقف يوحنا غتنبرغ الى اكتشـاف سر وآلية الـطباعـة سنة 1544 التي كانت بمثابة ثورة حضارية لا تناظرها إلا الثورة الاعـلاميـة التي تـتطور حـوالينـا الآن، وذلـك بسبب دورهـا العظيم في نقل وتعميم المعارف المختلفة.

في نفس الفترة انطلقت الأكتشافات الجغرافية لارتياد مجاهل العالم. وكان أهمها رحلة الأميرال الاسباني كريستوف كولـومب نحـو العالم الجـديد سنـة 1462 ورحلة الأمير الـبرتغالي هنـري الملاح سنة 1431 الى شواطىء إفريقيا ورحلة الرحالة الـبرتغالي برتليمي دياز الى جنـوب إفريقيـا سنة 1487 ورحلة فـاسكودي غاما عبر رأس الرجـاء الصالـح في اتجاه الهنـد سنة 1494، ثـم رحلة أمريكو فسبـوشي ورحلة البحار الـبرتغالي مـاجلان سنـة 1519 الى الهند، وقد كانت هذه الرحلات استطلاعات مهدت لحركة الاستعمار فيما بعد.

في نفس الفـترة شرع الأطباء في تشريـح الجثث البشرية ممـا

أسهم في تقديم الطب. وقد نشأ علم التشريح مع أمبرواز باري E, Paré 1527-1590.

وكما غيرت الكشوف الجغرافية صورة العالم الأرضي بالكشف عن أراض وشعوب وعادات جديدة، فقد أسهم تطور علوم الفلك في تعديل صورة الكون على يد كوبرنيك وكبلر وغاليلي. لقد أثبت علم الفلك الجديد أن الأرض ليست إلا كوكباً تابعاً للشمس وليست هي مركز الكون. وذلك على خلاف ما قال به بطليموس الفلكي الاغريقي (القرن الثاني الميلادي).

وهكذا أخذت صورة العالم المحدود تختفي تدريجياً لتحل محلها صورة الكون اللانهائي.

أما حركة الإصلاح الديني البروتستانتي بنشرها للانجيل في اللغة المتداولة، بفضل توفر المطبعة، فقد جعلته في متناول أوسع الفئات وبذلك توجهت الى ضمير كل مؤمن لا فقط الى السلطة الكنسية الرومانية، فأصبح بإمكان كل فرد أن يتعرف على النصوص الدينية وأن يعمل فيها عقله ويفكر فيها بحرية وتلقائية.

في عصر النهضة بدأت تتبلور ملامح حركة مزدوجة تتمثل في العودة الى التراث اليوناني لاحيائه وتحقيقه وفي الانفصال عنه في نفس الوقت كما تجلى ذلك في التبلور التدريجي لموقف مناهض لأرسطو. وقد أطلق على حركة إحياء التراث الكلاسيكي اللاتيني والاغريقي والتعرف عليه والتعريف به إسم الانسانيات أو النزعة الانسانية. فقد ظهرت في إيطاليا في القرن 15، حركة أفلاطونية أهتمت بمؤلفات أفلاطون مثلها جيمست بليتون G. Pléton الذي تعرف على المخطوطات الفلسفية القديمة وقدم للتدريس من مدينة فلورنسا سنة 1438. كما اهتم بالدراسات اليونانية كل من كريزولوراس Chrysoloras وباربارو Barbaro وفيللفي Filelfi وغاريني Guarini. وقد أسهم كل هؤلاء في التعريف بمؤلفات أفلاطون وأرسطو. وقد تأسست سنة 1468 في فلورنسا الأكاديمية الأفلاطونية التي ضمت العديد من الباحثين في التراث اليوناني وكان من بين أعضائها M. Ficin الذي قام بترجمة مؤلفات أفلاطون Poliziano وهو مشايع لارسطو. وقد قام M.Ficin بترجمة مؤلفات أفلوطين سنة 1492 وكتب **الثيولوجيا الأفلاطونية حول خلود النفس** محاولاً التوفيق بين الأفلاطونية والمسيحية ومناهضاً الرشدية المزدهرة في پادو Padoue. وقد ظلت كتاباته إحدى المصادر الأساسية ـ طيلة عصر النهضة ـ في معرفة أفلاطون وأفلوطين. وقد ظلت فكرة التلاؤم بين الأفلاطونية المسيحية شائعة في هذا العصر حيث نجدها عند ايرازم Erasme في كتابه: **امتداح الجنون** (1511). وقد وجد هؤلاء في فلسفة أفلاطون أفكاراً مماثلة لأفكار المسيحية: الإله الخالق، حرية وخلود النفس ووجودها المستقل، انفصالها واستقلالها عن الجسم الذي هو بمثابة عائق يحول بينها وبين تملي الحقائق السامية. وهذا هو جوهر الأفلاطونية المسيحية. إلا أن هذا التوفيق بين الفلسفة اليونانية والمسيحية الذي انتشر لدى دعاة النزعة الانسانية العقلية قد ولد رد فعل أنصار الإصلاح الديني الذين يعتبرون الحقيقة الدينية قائمة في الكتب المقدسة لا في مصنفات الفلاسفة. فقد دعا لوثر المؤمنين الى الارتماء في المسيح ومعاناة الصليب قبل ممارسة التفلسف، بل لعل التفلسف الحق لا يمر إلا عبر هذه المعاناة. أما الجمع بين التراث اليوناني والتراث المسيحي فليس إلا ضرباً من الوثنية أو نوعاً من الردة. وعلى العموم يمكن أن نقول أن دين النزعة الانسانية هو محاولة مسيحية لاستعادة وتمثل الثقافة اليونانية القديمة انطلاقاً من وحدة وشمولية الموقف الروحي لدى الانسانية بمقابل الدين الأورثوذوكسي الذي دافع عنه أنصار الإصلاح الديني بالمحافظة على صفاء العقيدة الأول دونما تأويل أو إضافة واتخذ ذلك صورة صراع بين التيار العقلي والتيار النقلي.

غير أن موقف الموفقين بين اليونان والمسيحية المتمركزين في فلورنسا كان رداً على الفلاسفة التابعين لمدرسة بادو والمتأثرين بالرشدية والأرسطية القائلة بوحدة الفكر أو العقل الانساني.

وبنفس الوقت تبلورت في أوروبا حركة مضادة لفلسفة أرسطو. فبفضل التعرف على النصوص القديمة، وبفعل ازدهار العلم الرياضي (الجبر) وتقدم التقنيات البصرية والصناعات، وبفعل تضاؤل السلطة الكهنوتية، وبفضل ازدهار روح الملاحظة والتجريب (تلك التي نظر لها ودعا إليها الفيلسوف الانكليزي فرنسيس بيكون (1561)، بدأت تترى الانتقادات الموجهة الى فلسفة أرسطو. ففي إيطاليا انتقد لورنزو فالا L. Valla 1407-1457، فلسفة أرسطو الفاسدة. كما انتقد F. Patrizzi 1529-1557 تناقضات أرسطو مستخلصاً ضرورة الاقلاع عن تدريس مصنفاته. أما كامبانيلا T. Cam-panella 1568-1639، فقد أبان عن نزعة أفلاطونية وانتقد تصنيف أرسطو للكائنات.

وفي فرنسا انتقد راموس Ramus 1515-1572 فلسفة أرسطو في رسالته المقدمة بعنوان «كل ما قاله أرسطو وهم» وانتقد منطقه على وجه الخصوص لما فيه من تناقضات.

في إسبانيا ناهض Joan lud Vives أرسطو والمدرسيين وقد ذكر ذلك الفيلسوف الانكليزي فرنسيس بيكون الذي يعتبر

أكبر المناهضين لأرسطو. فقد أبرز بيكون نقائض المنطق الصوري وضرورة الاعتماد على التجربة مرسياً بذلك أساس العلم الحديث وخاصة في كتابه: **الأورغانون الجديد**. فتكوين الأفكار والتصورات على أساس الاستقراء والملاحظة هو الكفيل بتخليصنا من الأوهام. وإذا كان الهدف من المعرفة هو السيطرة على الطبيعة فإننا لا يمكن أن نتغلب عليها إلا بالامتثال لقوانينها وبالتعرف عليها عن طرق التجربة والملاحظة. لقد اقترنت الثورة على سلطة أرسطو الفكرية وعلى منطقه بنشوء المنهج التجريبي القائم على أولوية الواقعة والملاحظة.

وقد ازدهرت النزعة الانسانية أيضاً في بداية القرن السادس عشر في ألمانيا. وكان ايرازم Erasme 1469-1536 وهو أحد أبرز وجوهها قد وجه النقد الى المبالغات التي سقط فيها العصر الذي ينتمي إليه، ووجه ألذع النقد للمسيحيين المزيفين الذين لا يتمسكون من الدين إلا بقشوره داعياً الى مسيحية متفتحة وخالية من التعصب وقائمة على التسامح والتفهم ومحبة الآخرين. وقد اشتهر بمعرفته بالـ**إنجيل** وبفكر الأقدمين.

وفي انكلترا استلهم صديقه توماس مور T. More 1480-1535، **جمهورية أفلاطون** وكتب سنة 1516 **اليوتوبيا**. وكان مور قد رفض الاعتراف بالسلطة الروحية عندما أقر البرلمان أن الملك هو رئيس الكنيسة. وهذه اليوتوبيا عبارة عن جزيرة خيالية لا يوجد فيها مال ولا تجارة ولا ملكية خاصة والكل يبذل نصيبه من العمل ويقتسم مع الآخرين مما يشبع حاجاته. وكل المؤسسات الاجتماعية القائمة في الجزيرة مسخرة لخدمة الناس ولتحقيق سعادتهم.

كان ليوناردو دافنشي 1425-1519 خير ممثل، لتطلعات وإرهاصات عصر النهضة الأوروبي بروحه العلمية والشمولية. فقد كان فناناً ومهندساً وعالماً، انتقد السيميائيين والمنجمين باعتبارهم مهرجين أو حمقى وانتقد القياس وترك عدة مسودات تستبق المخترعات الحديثة (للطائرة والغواصة وغيرها) بالإضافة الى إسهاماته في ميدان الفن. فإنتاجاته المختلفة تعكس اهتماماً بالانسان وتمجيداً له كما تشهد على الاعجاب بعظمة الكون وجماله وعجائبه.

أما جيور دانو برونو، 1548-1600، فتميز بطموحه الى ضرب من الفلسفة الشمولية، وبمعاداته لأرسطو، وبنزعته التوفيقية. فهو أفلوطيني رغم الانتقادات التي وجهها لأفلوطين، ونصير لكوبرنيك رغم تعديله لنظرية مركزية الشمس بإضافة فكرة لا نهائية العوالم، وهو يدمج النزعة الذرية الديمقريطسية بفيزياء الجسيمات مع نزعة واحدية بارمنيدسية. وهي توفيقات لا تخلو من حرج أو تناقض.

قضى برونو حياة عاصفة عانى فيها من التفتيش والاضطهاد والتعذيب الى أن انتهى به المسار الى الحرق سنة 1600 وهو يبصق على الصليب الذي قدم له، بعد أن جادل في العديد من الحقائق القارة للاهوت المسيحي (مثل عذرية مريم والثالوث وبعض معجزات المسيح)، كان معتقده الفلسفي حلولياً أو قريباً من مذهب وحدة الوجود. فاللّه عنده ليس منفصلاً عن العالم، وليس حكماً متعالياً على أحداثه بل هو جماع الواقع. وإذا كان اللّه والكون شيئاً واحداً فإن الكون ليس له بداية، وبالتالي فلا ضرورة لفكرة الخلق. اللّه هو الموناد الأعلى، وهو الوحدة الكلية أو اللامتناهي اللانهائي، والكون هو اللامتناهي النهائي لأنه مكون من آلاف المنظومات المماثلة لمنظومتنا من حيث أن لكل منها كوكبها وشمسها. وهكذا فهو عبارة عن مجال متجانس ومتماثل تحركه قوة حياة تدفع كل الكائنات من كواكب ومعادن وأجسام ونباتات. اللّه عنده أقرب ما يكون الى ما يسميه سبينوزا الطبيعة الطابعة والطبيعة أقرب الى الطبيعة المطبوعة.

وقد قام برونو بالرد على الذين ينكرون حركة الأرض ودورانها بقولهم أن حركتها تستلزم أن السحب ستسير الى الوراء وأن أوراق الشجر تطير كلها في اتجاه واحد. فاعتبرها أدلة ساذجة لأن حركة الأشياء مرتبطة بحركة الأرض تماماً مثلما ترتبط الأشياء الموجودة على ظهر السفينة بمسار هذه السفينة. إلا أنه رغم إعجابه بكوبرنيك ونظريته رفض إرجاع أصل دوران الكواكب واستمراره الى الشكل الدائري الذي نسبه لها كوبرنيك، بل استبدله بتفسير حيوي نمائي يرى أن الكواكب تدور لتزيد الحياة فيها، ولتعرض كل أطرافها أمام الشمس.

وعلى وجه الأجمال فإن تصور الكون عند برونو تصور واحدي قريب من مذهب وحدة الوجود ومطبوع بنزعة إحيائية واضحة. يرى برونو أن الكون لا نهائي وان اللّه لا نهائي. لكن يجب أن نميز في اللّه بين المبدأ أو العلة المحايثة وروح العالم، أي العلة الفاعلة الماثلة في كل كائن. وكل كائن عبارة عن موناد حي يعيد سيرة الموناد الأعلى أو الكون ـ اللّه. وسيرد الكثير من آراء برونو وخاصة نظرية المونادات في الفلسفة الألمانية سواء عند لايبنتز، أو لدى الحلوليين...

من الكتابات التي أحدثت ضجة في هذا العصر كتاب بعنوان **حلول خلود النفس** لبومبونازي Pomponazzi، سنة 1516، وفيه يحاول المؤلف دحض الحجج المتداولة حول خلود النفس. فكل الحجج المقدمة على خلود النفس لا تقوم على

الفلسفة. ففي النصوص التي نعترف لها بالطابع الفلسفي، نواجه كثيراً من البياضات، كثيراً من الفراغ الفلسفي. إلا أن هذا الفراغ لا يعني الغياب الكلي لكل المعطيات الفكرية المرتبطة بالفلسفة وتاريخها.

.فقد تبلورت في الكتابة العربية المعاصرة، قضايا فلسفية أخرى، تنتمي إلى دائرة الفلسفة السياسية. ومنذ بدايات تشكل الوعي العربي المعاصر، لاحظنا محاورة مستمرة للفلسفة السياسية الليبرالية في أطروحاتها الكبرى، ومفاهيمها الرئيسية، كما لاحظنا المنحى التأويلي المتميز الذي اتخذته هذه المحاورة في الفكر السياسي العربي المعاصر.

ونحن نفسر غياب النَّسقية الميتافيزيقية، وحضور نمط من الكتابة السياسية في الفكر العربي، بعامل سيادة فلسفة الأنوار والفلسفة السياسية، والفلسفات التاريخية، على تاريخ الفلسفة في المرحلة التي تمت فيها عملية المثاقفة بين الفكر العربي والفلسفة الغربية. كما نفسره بعامل سيادة التأخر والاستبداد، في مستوى الواقع التاريخي المؤطر لزمانية المثاقفة.

انتقلت إذن إلى مناخ الفكر العربي المعاصر، بعض مفاهيم المعتقد السياسي الليبرالي (العقل والحرية والدستور والمصلحة)، كما انتقل مفهوم التقدم الأنواري، وتم التعرف على العقلانية في صورتها الوضعية المتحمسة للعلم التجريبي. ومن كل المصادر السابقة، صاغ بعض المثقفين العرب ملامح رهيفة للقول الفلسفي في الفكر العربي، وقد تم ذلك في غياب كلي لتقاليد الدَّرْس الفلسفي من محيط الثقافة العربية. فلم تكن مثلاً في المجتمعات العربية إذ ذاك، مدارس ولا جامعات، ترعى أصول الفلسفة وتاريخها، بالإضافة إلى سيادة النصية الوثوقية في مجال الفكر، حيث كانت الأفكار السائدة تكتفي بنظم الموروث، ونقل القديم.

وما نريد أن نؤكد عليه هنا، هو هيمنة السياسي على كل مظاهر القول الفلسفي الأخرى، في الكتابة العربية، فإذا كان القول الفلسفي يعلن حضوره في مظاهر قولية متعددة، ويغذي اهتمامات فكرية لا حصر لها، فإنه قد برز في الفكر العربي، وبشكل واضح في مبحث السياسة والإصلاح السياسي.

لم تتمكن **رسالة التوحيد** لمحمد عبده 1849 - 1905 من إنجاز مشروع علم كلام جديد، في الكتابة العربية المعاصرة. ولم تتمكن ترجمة الشميل 1850 - 1917 لمقالات بوخنر في فلسفة النشوء والارتقاء، ولا مواد مجلة **المقتطف**، من دعم التوجه الفلسفي الوضعي في نظرية المعرفة. وذلك لأن نمو المعارف الفلسفية، في تاريخ الفلسفة، يؤطره التاريخ العام بصراعاته المختلفة، كما تؤطره المعارف العلمية والثورات العلمية، ونظراً لغياب المباحث العلمية من الثقافة العربية المعاصرة، نَظَراً واختباراً، فقد غابت المباحث والتأملات التي تدور في فلك الإبستمولوجيا.

ويمكن أن نشير أيضاً في نفس السياق إلى أن الحديث عن الرشدية مع فرح أنطون ومحمد عبده، والعناية اللاحقة بابن خلدون داخل الأزهر ثم داخل الجامعات العربية، لم يولد تجديداً في النظر الفلسفي المحقق والمطور لمصادر وأصول الفلسفة الاسلامية الوسيطة. وباستثناء الاهتمام الملحوظ بالنص السياسي الليبرالي، والمفاهيم السياسية المحددة له، من قبيل التسامح، والحرية، والعلمانية، والتقدم، تظل كل الإشارات الأخرى، المتعلقة بتاريخ الفلسفة، عبارة عن محاولات فريدة، محاولات لم تغتن في سياق تطوري لاحق، ولم تُولِّد الاجتهاد الذي يغني النظر، ويساهم في تطوير تاريخ الفلسفة.

مسألة فلسفية أساسية هيمنت على نواحي القول الفلسفي الأخرى في الفكر العربي، هي المسألة السياسية، رغم أن الكتابة العربية الناشئة داخل حدود هذه المسألة، لم تتمكن من إدراك فعلها الذاتي، بصورة نقدية. لقد تشكلت المسألة السياسية في الفكر العربي في دائرة الإصلاح السياسي. وداخل هذه الدائرة، تم التسليم بأوليات السياسة الليبرالية، بدون أدنى مساءلة للمبادىء الكبرى الناظمة لأصولها الفلسفية، لقد تركز البحث في الجانب العملي المتعلق بالإصلاح السياسي، بدون أن تتاح للفكر فرصة إعادة إنتاج الأسس الفلسفية لليبرالية. وهذا هو السبب الذي جعل المفاهيم السياسية الموظفة في خطاب النهضة العربية بدون فلسفة سياسية، أي بدون أدنى توسيع أو تعديل للأسس الفلسفية المشكلة للمعتقد الليبرالي.

نحن نستثني هنا المساهمة الأولية التي دشنها علي عبدالرازق 1888 - 1966، في باب البحث في **الاسلام وأصول الحكم**، ونوضح في نفس الوقت كيف أن الفكر التأصيلي الذي يطبع الكتابة السياسية العربية لا ينفي عنها صفة ايجابية، تتمثل في كونها ساهمت في بلورة لغة احتجاج جديدة في الخطاب العربي المعاصر.

لقد ساهمت نصوص الطهطاوي 1801 - 1873، وفرح أنطون 1874 - 1922، وأديب إسحق 1856 - 1871، ولطفي السيد 1872 - 1963، في صياغة أكثر من تأويل للمفاهيم السياسية الليبرالية. واذا كنا قد أشرنا إلى الطابع العملي الذي

الحجارة كما جاء في بعض النقوش على العملة، شخصية اسطورية. فهو واضع أسس العلوم وبشكل خاص علوم الرياضيات والصوتيات، وقد نسبت اليه اختراعات متعددة في مجال الفلك. الى جانب ذلك يعتبر لاهوتياً وصاحب مذهب ديني واسع له أتباعه وله ممارساته وطرقه الخاصة. وقد أشار معظم المؤرخين لهذه الجوانب المتعددة في شخصيته. بل لقد امتدحه وأشاد به عدد من الفلاسفة الكبار المعاصرين والتالين له، مثل امبادوقليس Empedocles 490 ? -430 ق. م. الذي اعتبره شخصية خارقة الذكاء، وفيلسوفاً ملماً بكل أصول الحكمة. ومما تجدر اليه الاشارة أن فيثاغورس هو الواضع لكلمة فيلسوف، إذ تسمى بهذا الاسم معتبراً أن الانسان لا يمكن أن يكون حكيماً، وهذه كانت التسمية القديمة لمن يتعامل مع العلوم النظرية والتطبيقية، ذلك أن الحكمة لا تنسب إلا للإله وحده، والانسان لا يمكن الا أن يكون فيلسوفاً أي محباً للحكمة. ومع ذلك فقد اعتبر فيثاغورس بنظر أتباعه على الأقل إبناً لهرمس الذي يعتبر إله الحكمة. كذلك رأى فيه هيراقليطس Hérakleitos. ?576-480 ق. م. وكان معاصراً له، شخصية دفعت بالعلوم الى حدودها القصوى. وبالرغم من عدم وصول مؤلفات فيثاغورس الينا فقد ساد الاعتقاد أنه ألّف كتباً مقدسة وأناشيد دينية كان بعضها في تأليه الأعداد. كذلك نسبت اليه رسائل في امتداح البنات وأخرى تقدم ارشادات طبية وهذا ما يبدو منسجماً مع مبادئه في الامتناع عن أكل اللحوم والاكتفاء بالمأكولات النباتية. الا أنه من الصعوبة بمكان فصل مؤلفات فيثاغورس عن مؤلفات اتباعه التي كانت تنسب اليه غالب الأحيان، وهذا ما أشار اليه ارسطو بالذات اذا كان يتجنب القول أن هذه أو تلك من الكتابات هي لفيثاغورس، بل كان ينسبها لمدرسة عامة، أو للمدرسة الايطالية حيث بدأت الفيثاغورية ثم راحت تنتشر.

بدأ فيثاغورس حياته العلمية مع إنشائه لمدرسته أو بعبارة أصح مع تنظيمه لطلابه تنظيماً سياسياً وفلسفياً ودينياً في آن واحد. وقد تم ذلك ابتداء من العام 530 ق. م. ففي احدى المدن الايطالية، مدينة كروتون أسس فيثاغورس أولى جمعياته ثم راحت الفيثاغورية بالانتشار والتوسع في المدن الايطالية واليونانية الأخرى.

تسعى الفلسفة الفيثاغورية شأن الفلسفة عامة الى فهم الكون أو تفسيره. والمحاولة هذه لا تنفصل عن تاريخ الفلسفة، واليونانية بشكل خاص إلا من حيث نقل مركز الاهتمام من الأشياء الى المبادىء التي تتحكم بهذه الأشياء فتضفي عليها الوجود والاستمرار. من هذه الناحية نجد أن الفيثاغورية قد خالفت الفلسفة الطبيعية السائدة آنذاك بوضعها أسساً نظرية مختلفة. ولعل أهم تصورات الفيثاغورية هي آراؤهم في العدد، معتقداتهم الدينية والأخلاقية آراؤهم في الكون والنفس وأخيراً الاكتشافات الرياضية والعلمية. كل ذلك دون أن نميز بين الفيثاغورية كما وضعها مؤسسها وبين الفيثاغورية الجديدة التي تعتبر تطويراً وتصحيحاً وتوسيعاً للمدرسة الأولى علمياً وفلسفياً.

العدد: يؤلّف العدد جوهر الفلسفة الفيثاغورية. والواقع أن الأصل في نظريتهم هذه يعود الى اعتبارهم وجود نسب محددة عليها يقوم الانسجام بين أشياء هذا الكون وموجوداته. ولما كان تحديد النسب وقياس التناغم لا يتمّ الا بتقدير قيمة حسابية عددية معينة فقد ذهب الفيثاغوريون الى تجريد الأعداد واعتبارها بحد ذاتها اصلاً أو جوهراً أو ماهية تقوّم بها الأشياء وتتحدد. فما دام الانسجام والتناغم قائمين في الكون بأفلاكه وموجوداته فلا بد أن يكون المقدر للانسجام والتناغم أيضاً موجوداً قائماً بذاته. بل لقد نقل ارسطو عنهم قولهم إن الأشياء تحاكي العدد. فالعدد نموذج موجود مستقل بوجوده عن الأشياء. وبذلك يقترب العدد النموذج أو المثال من الأفكار والمثل الأفلاطونية المستقلة المفارقة والقائمة بذاتها. والأرجح أن الفيثاغورية قد توصلت الى الاعتقاد باستقلالية الأعداد من خلال تمايز الأشياء والموجودات. فالفكر يقدر وجود الأشياء ولا يجد رابطاً يجمعها ويعممها جميعاً سوى العدد. فنحن نقول هذه كرسي وهذه 3 طاولات وخمسة جدران ومئة شجرة الخ. . . فالرابط بين هذه الموجودات على اختلافها هو العدد. فالعدد إذن هو أعم الموجودات، وما كان أعمها وأشملها جميعاً حريّ أن يكون موجوداً ومستقلاً بوجوده عنها جميعاً. ومع ذلك فقد ذهب بعض الدارسين الى اعتبار الاعداد صورة وهيولى للأشياء، بينما ذهب البعض الآخر لاعتبارها علاقة أو نسباً بين الأشياء، وهذا ما ينسجم مع نظرتهم في اقتباس هذه النظرية من خلال دراستهم للانسجام والتناغم في الكون بين الموجودات.

ثمة رأي آخر لا بد من تقديمه هنا وهو ارتباط نظريتهم في العدد بالموسيقى، وللموسيقى في التراث وفي الفلسفة الفيثاغورية اثر ديني يرتبط بتطهير النفس. فمن خلال دراستهم للتناغم الموسيقي اكتشف الفيثاغوريون العلاقات العددية لما نسميه الآن بالمسافات الموسيقية. فالقيثارة اليونانية آنذاك كان لها 7 أوتار، مسافة ثلاثة منها مختلفة، أما الأربعة

الباقية فتستعمل لعزف كل المسافات. وقد اكتشف الفيثاغوريون أن المسافة بين الأوتار الأربعة توازي النسب التالية 6-8-9-12. وقد تم هذا الاكتشاف دون صعوبة ومن خلال التجربة على وتر واحد. ثم ان الرقمين 12 و 6 هما الحدان الأقصى والأدنى والعدد 8 هو الوسط المتناغم اذ ($8 = 12 - \frac{12}{3} = 6 + \frac{6}{3}$) والعدد 9 هو الواسطة الحسابية التي توازي بحساباتهم ($9 = 12 - 3 = 3 + 6$). والواقع أن الأمر لا يتعدى هنا أكثر من واقعة حسابية ولكن الفيثاغورية أحسنت استغلالها على ضوء الفلسفة الدينية وعلى ضوء الاعتبارات الأخرى التي ربطت العدد بصفات وميزات سرية غامضة. فالوتر المشدود يصدر عنه الصوت الثامن، الأوكتاف، إذا قسم طوله الى النصف، وبالمثل فإذا انقص الى الثلثين حصلنا على الخامس، والصوتان الرابع والخامس يولّدان معاً الصوت الثامن، الأوكتاف، مهما يكن من أمر فإن هذه النظرية تسعى كما سعت الفلسفة دائماً الى التوحيد بين الأضداد بهدف الوصول الى الانسجام أو الى فكرة الانسجام والتناغم. بل قد يكون لهذه الفكرة أبعاد أخرى بحيث يتحتم علينا، كما يقول الفيلسوف برترندرسل، من أجل فهم العالم المحيط بنا، أن نهتدي الى العدد في الأشياء، وما أن ندرك البناء العددي حتى تتحقق لنا السيطرة على العالم. بعبارة أخرى أن العدد في الأشياء يعني اكتشاف كيفية تركيبه وعلاقته بمحيطه، أي اكتشاف كنية الكون من أجل السيطرة عليه. بالرغم من صحة هذه الفكرة عامة، فهي لا تنطبق فعلاً على الفيثاغورية التي لم تفرق كلياً بين ما هو ديني صرف وما هو علمي.

بعد هذا القول في أصل الأعداد وماهيتها، قسم الفيثاغوريون العدد الى قسمين: فردي ومزدوج: وقد اعتبر العدد الفردي موازياً للمحدود أما العدد المزدوج فيوازي اللامحدود، وهذا ما يستخلص من قابلية العدد المزدوج للقسمة على اثنين، فيما يشذ العدد المفرد عن ذلك اذ يقف عند حده هو. ثم ان الفيثاغورية قد ربطت هذا التقسيم الحسابي بقيم أخلاقية فاعتبرت المحدود موازياً للخير واللامحدود موازياً للشر. هذا ولم ير الفيثاغوريون في هذا التقسيم التعارضي الوحيد الموجود في الكون. بل لقد قسموا الموجودات جميعها الى سلسلة من المتعارضات، وإن كانوا قد حصروا عددها بعشرة انسجاماً مع رأيهم في طبيعة الأعداد وتسلسلها كما سيظهر. فمن المتقابلات الأخرى نذكر الوحدة والكثرة، المذكر والمؤنث النور والظلمة، اليمين واليسار الساكن والمتحرك والمستوي والمعوَّج الخ.. أما ارتباط هذا التعارض بقيمة أخلاقية محددة فله ما يقابله في الفلسفات الصينية أو الشرقية عامة كما اظهر جورج طومسون في دراسته عن الثنائية الفيثاغورية، يكفي أن نذكر أن النور والظلمة هما في أصل الفلسفة الفارسية القديمة أيضاً. تجدر الاشارة أخيراً الى أن هذه السلسلة من المتقابلات لم تكتمل مع فيثاغورس ولا نجدها بهذا الشكل إلا مع فيلولاوس وهو من أركان المدرسة الفيثاغورية المحدثة. فأصل العدد عندهم اذن هو الوحدة، وعنها تصدر الثنائية. أما الوحدة بحد ذاتها فليست سوى مصدر الخير، أو انها تحاكي الخير في فلسفة افلاطون أو الواحد القائم بذاته عند افلوطين Plotin 204-270. أما الثنائية فهي أصل الشر أو مصدره لارتباطها بالأشياء أو بالمادة عامة، أو أنها توازي الكثرة التي ترتبط بالمادة. والسؤال الذي يتبادر للذهن الآن يتعلق بكيفية صدور الثنائية عن الوحدة وهنا ينسب للفيثاغورية القول بنوع من الصدور على حد ما هو معروف في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة. ولكن من المحتمل أن تكون هذه أفكار الفيثاغورية المتأخرة لا أفكار فيثاغورس ومدرسته الأولى. وهكذا ربط الفيثاغوريون رأيهم بالعدد، وهو مادة الحساب أصلاً، بنظرية في الكون وفي أصل الموجودات.

من ناحية أخرى، اعطى الفيثاغوريون العدد قيمة هندسية، اذ جعلوا أصل العدد النقطة وعنها تتفرع باقي الأشكال الهندسية الأخرى. فالخط هو امتداد للنقطة، والسطح امتداد للخط والجسم التقاء أكثر من خط واحد. هكذا يمكن شرح تكوين العالم ايضاً انطلاقاً من الأشكال الهندسية، بمعنى أن تكون هذه الأشكال اصل الأشياء وماهيتها. وهكذا تفقد الاعداد قيمتها الحسابية لتأخذ قيمة انطولوجية. والواقع أننا لا نستطيع الجزم هنا كذلك بشأن صحة نسبة هذه الأراء مباشرة الى الفيثاغورية، أو الى شراحها الذين شكلت أقاويلهم مادة المدارس الفيثاغورية المتأخرة. بل لقد نسب اليهم القول ان الواحد يناسب النقطة والاثنين الخط والثلاثة السطح والأربعة الجسم، وبذلك يتم التماثل أو التناظر بين الأعداد وبين الأشكال الهندسية وبين هذه جميعاً والموجودات.

انطلاقاً من اعتبارهم الأعداد جواهر وماهيات الأشياء اعتبر الفيثاغوريون أن للأعداد خصائص وصفات معينة. وبخاصة الأعداد الأولى من واحد الى عشرة. وقد انطلقوا في ذلك من اعتبارات حسابية بسيطة، إلا أنهم، وتبعاً لبعض معتقداتهم السرية الموروثة عن الأورفيّة وسواها قد اطنبوا في نسبة قيم

المخصصة لتلقين المريدين وشرح مبادىء العقيدة لهم.

ومن القواعد الحياتية التي وضعها الفيثاغوريون وطبقوها في حلقاتهم، نشير الى امتناعهم عن أكل لحوم الحيوانات. صحيح ان هذا التحريم كان مطبقاً أيضاً في الأورفيّة في الاحتفالات الدينية المقدسة، إلا ان الفيثاغورية قد ربطت هذا التحريم باعتبارات دينية اكثر تشدداً. اذ قادهم الايمان بتناسخ الارواح الى امكانية دخول الارواح الى اجسام بعض الحيوانات. من هنا جاء الامتناع كلياً عن اكل لحوم الحيوانات. وقد وصلتنا بعض الكتابات الفيثاغورية التي تؤيد هذا التحريم فعلاً. وقد أشار فورفوريوس Porphurios 233-304 في كتابه عن حياة فيثاغورس الى هذا المبدأ، وروى عنه تأثره لمرأى كلب يعذّب محتجاً انه قد عاين في هذا الكلب روح أحد اصدقائه. ومعلوم ان الاورفية قد اخذت ايضاً بمبدأ التناسخ هذا، فاذا لم تستقم نفس الانسان اثناء وجودها في الجسم الذي يعتبر بمثابة سجن لها، تعاد الى الحياة مرة أو مرتين، واذا لم تستقم كلياً تعاد الى اجسام الحيوانات حتى تتلاشى وتفنى كلياً. فمن المعقول اذن ان تحرم اكل لحوم الحيوانات كي لا تكون هذه الاجسام مستقراً لنفوس بعض الناس. مما يعزز تأثر الفيثاغورية بالأورفية كون المدرسة الأولى قد انطلقت من نفس المدن التي انتهت اليها تلك الفلسفة، اي المدن الايطالية الجنوبية التي انطلقت منها الفيثاغورية مجدداً الى مراكز الفلسفة اليونانية في الجزر الايونية التي شهدت على الدوام ازدهار الفلسفة اليونانية.

من جملة المعاملات الأخرى، بلغة التصوف التقليدي، نشير الى ان الجمعيات الفيثاغورية قد اتخذت لباساً موحداً وهو لبس الثياب ذات اللون الأبيض، ويشار احياناً الى انهم كانوا يسيرون حفاة. وقد امتنع اعضاء المدرسة الفيثاغورية عن الزواج أو عن مجامعة النساء، إن بدافع التقوى او رفقاً بعذاب النفوس، في محاولة لتقليل دورة التناسخ. كذلك امتنع افراد هذه المدرسة عن دخول البيوت التي يسجن فيها الموتى. ولم يمتنع الفيثاغوريون عن اكل اللحوم وحسب، بل عن اكل البيض والحبوب أيضاً. فكانت حياتهم اليومية جملة من التعاليم القاسية والمحرمات التي اتخذت طابعاً تحريمياً Tabou بلغة علم النفس والانتربولوجيا.

اما على الصعيد السياسي الصرف فقد اعد الفيثاغوريون انفسهم لتولي القيام بعمل سياسي، اذ جعلوا التضحية شعاراً لهم، فكانوا يقدرون من يصاب في وجهه، وهذا دليل على تفضيلهم الاقدام على التراجع. كما آمنوا بالمشاركة في الملكية العامة. ولا نعلم فعلاً مدى تطبيقهم لهذه المبادىء، فنمط حياتهم الزهدي لا يسمح لنا بالقول انهم كانوا اصحاب ملكيات. ومع ذلك وبالرغم من تناقض هذه الحياة العملية مع تصوراتهم الصوفية والفردية فقد دفعت الحياة السياسية المتأرجحة والاضطهاد والطغيان بالفيثاغوريين للمشاركة وان جزئياً بالحياة السياسية، بل إن المصادر تشير الى مقتل اكثر من 300 من الشبان اتباع فيثاغورس في اواسط القرن الخامس قبل الميلاد، وذلك اثناء الاضطرابات التي حصلت في كروتون وسيباريس وسواهما من المدن الايطالية، علماً ان ازمة اقتصادية وسياسية واخلاقية خانقة قد سادت مدينة كروتون اثناء وجود فيثاغورس فيها. وقد تجلت هذه الأزمة بعدم التساوي بين المواطنين وبتغلغل المواد الكمالية المستوردة من الشرق الى جانب التراخي الاخلاقي الذي ربما كان تمهيداً للفلسفة السفسطائية ولردود الفعل عليها من سقراط الى افلاطون. وتفيدنا المعلومات ان صهر فيثاغورس قد قاد الثورة في مدينة كروتون. واستكمالاً لنظرتهم الدينية بمواقف سياسية سعى الفيثاغوريون لتربية بدنية قاسية تعتمد الشجاعة والاقدام. فلم تكن الفيثاغورية مدرسة معزولة كما يتبادر الى الذهن، بل انهم حبذوا الحرب ما دامت ضرورية بين الرجال.

اما بشأن العبادات بشكل عام فقد اظهرت الفيثاغورية ميلاً شديداً نحو عبادة الإله ابولون، بينما كانت الأورفيّة تؤله ديونيزوس. وقد نسب الى فيثاغورس اهتمامه بمذبح الاله ابولون حيث تقدم القرابين والضحايا وتقام المراسيم والشعائر. وربما كان لهذا التأليه علاقة بموطن فيثاغورس الاصلي، اذ كان من الجزر الايونية التي كان ابولون لاديونيزوس الهاً لها. وبصفته فيلسوفاً حمل اهتمامات عصره، شارك فيثاغورس في الحياة السياسية واولى اهتمامه البالغ للفلسفة بشقيها العلمي والنظري. من الناحية العلمية اولت الفيثاغورية اهتماماً كبيراً بالموسيقى واعتبرتها طريقة او اداة في تطهير النفوس. والموسيقى كانت على الدوام من جملة العلوم التي لا بد منها لثقافة الفرد وكانت جزءاً فيما بعد من التربية التي اقترحها افلاطون في جمهوريته. ثم ان الفيثاغورية كانت أول من اكتشف العلاقة بين الموسيقى والرياضيات من حيث التركيز على التناغم والانسجام بين الحركة والعدد والنغم وتأثير كل ذلك على النفس لتتطهر من ادران البدن ولتحقق بذلك كمالها.

وعلى الرغم من شخصية فيثاغورس ومن الاعجاب الشديد الذي كان يكنّه له مريدوه فقد رفض ان تؤدّى العبادات له

على معبد دلفي «أعرف نفسك» أصدق تعبير عنها.

هكذا تبدو الفيثاغورية مزيجاً من الاعتقادات المتباينة أحياناً والتي لا ينظمها فلسفياً إلا ذلك الرابط العددي الذي يراعي دائماً على حفظ الانسجام والتناغم. إلا أن هذا الرابط سهم بالرغم من عدم وضوحه. فالفيثاغورية من الفلسفات الأولى التي ارتقت عن الفلسفة الطبيعية لتجعل مجال البحث نظرياً لا طبيعياً. وبذلك قلبت الفيثاغورية الاتجاه الفلسفي وكانت الممهد الفعلي للآراء المثالية ولا سيما آراء افلاطون. هذا من جهة، أما من الجهة الأخرى فإن التركيز على القيم العددية والحسابية فيعني أيضاً أن كل الأمور القابلة للبحث يجب أن تجد أجوبة عليها من ضمن نظام حسابي، أي من ضمن نظام خاضع للقياس. فالحساب هو مادة القياس الوحيدة التي يجب أن تجد كل الأمور الأخرى تفسيراً لها من ضمنه وإلا لا وجود لتقدير صحيح لا يمكن قياسه. من هذه الزاوية كانت الفيثاغورية بالفعل رائد فلسفة عملية صريحة. ومن هذه الزاوية أيضاً انتجت الفيثاغورية في الميدان العلمي تراثاً ما زال الى اليوم غنياً وضرورياً.

وربما كان فيثاغورس على حد تعبير اريستوكسين أول من رفع الرياضيات فوق حاجيات التجار، أي جعل منها علماً منظماً بدل أن يكون مجرد عمليات حسابية عملية. وبذلك تفوقت الرياضيات الفيثاغورية على الرياضيات المصرية التي ارتبطت بحاجيات المساحة والقياس لما هو ضروري في المعاملات اليومية.

مع فيثاغورس صارت الرياضيات علماً برهانياً يقوم على قواعد ومسائل. نذكر هنا بما ينسب لفيثاغورس من اكتشافه لمسائل ما زالت تحمل اسمه، كتساوي مربع ضلع المثلث المقابل للزاوية القائمة بمجموع مربع الضلعين الآخرين. وقد كانت الهندسة الفيثاغورية الممهد الفعلي لهندسة اقليدس التي تقوم عليها كل العلوم الهندسية التقليدية. كذلك ينسب لفيثاغورس اكتشافه بعض الأشكال الهندسية المنتظمة كما ينسب اليه بداية البحث في ما يعرف في أيامنا بحساب النسب. هكذا اغنت الفيثاغورية التراث الفلسفي بمادة مزدوجة، دينية صوفية في جانب منها وعلمية نقدية في جانبها الآخر. كل ذلك دون أن يتم الاخلال بالانسجام الذي ظل بالنسبة للفيثاغورية القاعدة الذهبية لكل فكر فلسفي. أما الفيثاغورية المحدثة فكان لها اليد الطولى في تهذيب المعتقدات القديمة. لكن كون التراث الفيثاغوري تراثاً غير مكتوب بالدرجة الأولى قد جعله عرضة لتأولات متعددة. لذلك نجد مفكراً كأرسطو شديد الحذر حين يتعرض للفيثاغورية فيذكر المدرسة ويتجاهل الأشخاص، بمن فيهم فيثاغورس بالذات.

استمرت الفيثاغورية حتى العصر الروماني وقد شهدت صقلية حركة فيثاغورية ناشطة خاصة فيما يتعلق بالعلوم الفلكية وقد قاد هكتاس وارشميدس جزءاً منها. كذلك قام ارستاك ـ وهو من الفيثاغوريين المتأخرين بمحاولة لقياس المسافة بين الشمس والأرض كما تكلم عن حركة الارض حول الشمس، ولعل المحاولة التي قام بها اتباع الفيثاغورية الجديدة في القرن الثاني بعد الميلاد يشرح محاورة افلاطون، طيماوس من المحاولات التي تربط ربطاً فعلياً بين الأفلاطونية والفيثاغورية. كذلك توصلت الفيثاغورية المحدثة وبتأثير افلاطوني الى فكرة التعالي الالهي، أي وجود اله متعال معقول بالفكر ومفصول عن عالم الكون والفساد. كذلك تطعمت الفيثاغورية في فتراتها الأخيرة أواسط القرن الخامس بعد الميلاد بعناصر ارسطوية وأخرى شرقية.

مصادر ومراجع

- أبو الوفا، المبشر بن فاتك، **مختار الحكم ومحاسن الحكم**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت، 1980.
- بدوي، عبد الرحمن، **ربيع الفكر اليوناني**، الكويت، لبنان، 1979.
- رسل، برترند، **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا، ج 1، الكويت، 1982.

- Chevalier, Jacques, *Histoire de la pensée*, la ***pensée antique*** éd. Flammarion, 1955.
- *Encyclopédie Universalis.*
- Raven, J.E., *Pythagorians and Eleatics*, Chicago, 1948.
- *Real-Encyklopadie der **Altertums wissenschaft.***
- Thomson, George, *Die ersten Philosophen*, deb. edi, 1968.
- Wahnl, Jean, *Traité de métaphysique*, Payot, 1968.
- Werner, Charles, *La Philosophie Grecque*, Payot.
- Windelb and Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ed. J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, Tübingen, 1957.

جورج كتوره

الفيضية

Emanatism
Emanatisme
Emanatismus

مقدمة

الفيض مقولة فلسفية ترتبط بالنظرة الجدلية للعالم، أي أنها

تحاول تفسير العلاقة بين العالم المفارق والعالم المحسوس، عالم الموجود الحقيقي او عالم المثل بلغة افلاطون والعالم الخسيس او عالم الظل. ويمكن القول إنها شكل آخر من اشكال القول «بوحدة الوجود»، لأن هذه المقولة تقوم على اساس المفهوم القائل بأن كل الأشياء والظواهر هي وحدات اضداد، وحدات وجود ولا وجود. ويعتبر هيرقليطس، رائد المادية القديمة والقائل بالتحول المستمر للأشياء والظواهر، اول من عبر عن نظرية الفيض بصيغته الشهيرة «كل الاشياء تفيض». ولا يجد الباحث صعوبة في وجود نفحات وتعابير فيضية في شتى الفلسفات والمذاهب الدينية، فنظرية أفلاطون التي تشرح العلاقة بين الله والعالم تعتبر بداية التأسيس الحقيقي لنظرية الفيض. حيث بيّن افلاطون ان كل شيء في عالمنا الحسي، له ما يقابله او يتطابق معه، كتطابق الظل مع صاحب الظل. وعالم المثل او الافكار هو عالم الوجود الحقيقي، وموجودات هذا العالم هي موجودات ازلية لا ينالها النشوء ولا الزوال، وهي منزهة عن الأعراض الحسية كلها، كأعراض الحركة والتغير والصيرورة والفناء. اما عالم الفناء (عالم المادة الصرف) فهو معارض كلياً لعالم الأفكار. وبالطبع لم يحل افلاطون اشكالية انبثاق العالم الحسي عن عالم الافكار. حتى كان ذلك على يد رجال الافلاطونية المحدثة التي سهلت فهم العلاقة الجدلية بين العالمين عن طريق الفيض. ويتفق الافلاطونيون المحدثون مع افلاطون على ان العالم الحقيقي هو عالم الفكرة. غير انهم تقدموا بحل المسألة: كيف نشأ العالم الحسي من الفكرة؟ اي كيف تحولت الفكرة فأصبحت عالمنا هذا؟ لقد ظلت الفكرة عند افلاطون في حالة الثبات المطلق بينما طبق الافلاطونيون المحدثون الديالكتيك على العمليات التي تجري في العالم الموضوعي. بينما كان الحوار والنقاش اي الديالكتيك عند افلاطون ديالكتيكياً ذاتياً، حاول افلوطين تفسير العالم على اساس حركته وتغيره. .

لقد طور هيغل رائد الديالكتيك الحديث مقولة الفيض بطريقة حاسمة: فالفيض في فلسفته هو الحقيقة الاولى التي تشكل العنصر لكل تطور تال للتعريفات المنطقية للفكرة اي المقولة ويعبر الفيض ـ بوصفه وحدة الوجود والعدم ـ عن الشكل الكلي المجرد لانبثاق ونشوء ووجود كل الأشياء والظواهر: «لا وجود لشيء ليس حالة وسطاً من الوجود والعدم».

وصلت نظرية الفيض الى العرب عن طريق الخطأ كما هو معروف. وذلك عندما نسب كتاب **اوتولوجيا** الافلوطيني الاصل الى ارسطو. وبما ان ارسطو كان يتمتع بثقة عميقة عند فلاسفة العرب، فقد اعتمدوا هذه النظرية بناء على كونها ارسطية.

ويعتبر الفارابي اول من وضع نظرية الفيض الأفلوطينية في سياق التطور التاريخي للفلسفة العربية، كعلم وكايديولوجية. وبينما يرى عبدالرحمن بدوي ان حظ افلوطين مع العرب كان حظاً عاثراً، فلم يعرفوه باسمه الصريح بل عرفوه بكنية هي الشيخ اليوناني كما ورد في **الفهرست** لابن النديم وفي **الملل والنحل** للشهرستاني. ولم يذكروا شيئاً عن حياته جرياً على عادتهم في التوسع في الحكايات والاخبار عن الحكماء اليونانيين. ووقعوا في الخطأ الفادح عندما نسبوا كتابه **التاسوعات** Enneades الى ارسطو، يرى حسين مروة في كتابه **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ج 2**، ان فلاسفة العرب تشبثوا بنظرية الفيض، رغم انهم رأوها تناقض تعاليم ارسطو الفلسفية كما عرفوها في كتبه الاصلية لأنهم استخدموا هذه النظرية ايديولوجياً، بدافع المعارضة الايديولوجية الرسمية التي تفصل بين الله والعالم وتحصر الصلة في النبي والوحي المنزل عليه.

ومهما كانت الحقيقة فقد حظيت مقولة الفيض بأهمية كبيرة في الفلسفة العربية الاسلامية.

وفي اللغة فاض الماء والدمع ونحوهما يفيض فيضاً وفُيوضة وفُيوضاً وفيضاناً وفيضوضة اي كثر حتى سال على ضفة الوادي. وفاضت عينه تفيض فيضاً اذا سالت، وفاض الماء والمطر والخير اذا كثر. وفاض صدره بسِّره اذا امتلأ وباح به ولم يطق كتمه. ويقال نهر فيّاض اي كثير الماء، ورجل فيّاض اي وهّاب جواد. ورجل فيض وفيّاض: كثير المعروف. وفي الحديث انه قيل لطلحة: انت الفيّاض؛ سمي به لسعة عطائه وكثرته وكان قسم في قومه اربعمائة ألف، وكان جواداً.

وفي التنزيل: ﴿إذ تفيضون فيه﴾ (يونس، 61)؛ اي تندفعون فيه وتنبسطون في ذكره. وفي التنزيل ايضاً ﴿لمسّكم فيما أفضتم﴾ (النور، 14). وافاض الناس من عرفات الى مِنى: اندفعوا بكثرة الى مِنى بالتلبية، وكل دفعة افاضة. وفي التنزيل ﴿فاذا افضتم من عرفات﴾ (البقرة 198)؛ قال ابو اسحق: دل بهذا اللفظ ان الوقوف بها واجب لأن الافاضة لا تكون الا بعد وقوف، ومعنى افضتم دفعتم بكثرة.

1 ـ الأفلاطونية المحدثة Néoplatonisme ونظرية الفيض:

تسمى الافلاطونية المحدثة في ادبيات الفلسفة العربية بـ «مذهب الاسكندرانيين» نظراً لنشأة هذا المذهب وظهوره في مدينة الاسكندرية منذ اواخر القرن الاول قبل الميلاد. وقد

امتد تأثير هذا المذهب الى عصر نشوء الفلسفة العربية. ومن الممكن القول ان هذه المدرسة تعتمد اساساً على افكار افلاطون والاصول التي استقى منها فلسفته من اورفية وفيثاغورية وامبيذوقلية فمزجها بالأفكار التي جاءت بعده وتسير في خط واحد تقريباً من رواقية ومعتقدات وثنية واساطير، ثم اعطت لهذا الخليط دعامة عقلية من فلسفة ارسطو؛ فخرج من ذلك كله مركب جديد كان آخر ما انتجته القرائح قبيل الفتح الاسلامي.

وقد بلغ هذا المذهب اوج تبلوره وتطوره بصورته الفلسفية المتكاملة على يد افلوطين خلال القرن الثالث الميلادي 205-270 م. والمصدر الاساسي الوحيد لفلسفة افلوطين هو كتاب **التاسوعات** كما ذكرنا، الذي جمع فيه فورفوريوس الصوري Porphyre كتابات استاذه افلوطين ونظمها وصنفها ستة اقسام، كل قسم منها تسعة فصول. وقد نقل العرب اجزاءاً من هذا الكتاب من السريانية الى العربية، او كانت بعنوان **اثولوجيا ارسطوطاليس** وبذلك حصل الخطأ التاريخي المعروف.

في ضوء فهم الافلاطونية المحدثة للديالكتيك بين عالم الافكار او المثل والعالم الحسي، نرى ان الفكرة هي اساس الحركة، والفكرة هذه هي اللّه. اما العملية الديالكتيكية فهي فيض الوجود من الفكرة لفيض شعاع الشمس من الشمس. وهذا الفيض هو عملية الخلق التي فسر بها الافلاطونيون المحدثون صدور الكائنات عن العلة الاولى. فالعلة الاولى كما ورد في كتاب **الخير المحض لابرقلس** الذي نسب خطأ ايضاً لارسطو، هي التي «تدبر الأشياء المبتدعة كلها من غير ان تحيط بها، وذلك ان التدبير لا يضعف وحدانيتها العالية على كل شيء، ولا يوهنها، ولا تمنعها وحدانيتها المباينة للأشياء من ان تدبر الاشياء. وذلك ان العلة الاولى ثابتة قائمة بوحدانيتها المحضة دائماً. وهي تدبر الاشياء المبتدعة كلها وتفيض عليها القوة والحياة والخيرات على نحو قوتها واستطاعتها».

الا ان انبثاق او فيض الاشياء جميعاً عن العلة الاولى او الخير الاول او اللّه هو انبثاق بحكم الطبع والضرورة، لا عن ارادة واختيار. لان الارادة - في روح المذهب - تنتهك وحدانية اللّه. والطبع هنا يعني ان كمال اللّه بذاته اقتضى ان يفيض عنه النور الذي هو وجود الكائنات، وفق نظام متراتب الدرجات. فالاول كامل لا يفتقر الى شيء ولا يعوزه شيء، وكماله من الشمول والسعة بحيث لا يمكن الا ان يكون فيّاضاً. وهكذا فمن «مبعث السنا الاسنى للكائن الازلي انطلق الفيض» كما يرى افلوطين. والخير الاول يفيض الخيرات على الاشياء كلها فيضاً واحداً، كما يقول أبرقلس، إلا أن كل واحد من الأشياء يقبل من ذلك الفيضان على نحو كونه وأنيته. وهكذا لا يكون الفيض على بعض الاشياء اقل وعلى بعضها اكثر، وانما اختلفت الخيرات والفضائل من تلقاء القابل.

ويبدو ان الهاجس الاساسي لرجال الافلاطونية المحدثة كان الحفاظ على وحدانية الاول وكماله، كما كان التنزيه هاجس رجال المعتزلة في الفكر الاسلامي في ما بعد. فقد الح افلوطين على اعتبار الفيض عن الاول لا يعني خروجه عن ذاته لأن الفيض في عالم العقول غير الفيض المحسوس. فالفيض في عالم العقول يبقي الأول على حاله دون أن ينقص منه شيئاً. ولا ينتقل منه شيء ليحل في شيء آخر، ولا يبذل شيئاً من جوهره وإنما يبذل آثاره، وبذل الأثر غير بذل الجوهر. وهذا معروف في عالم العقول، حيث يحدث المعقول أثره دون ان يترتب على ذلك اي نقصان في ذاته. فالعلم ينتقل من انسان الى آخر دون ان ينقص منه شيء، وانما يظل العلم عنده كما كان إن لم يحصل المزيد منه. فها هنا إذن حالة تأثر واستجابة من قبل الشيء في الخارج شبيهة بحالة العشق عند ارسطو، وهي الحالة التي يفسر بها المعلم الاول ارسطو، النظام الكامل في العالم وتحركه نحو علته الغائية، فيتحرك العالم وتنتظم أموره دون أن تتحرك علته، دون ان تنتقل اي حركة من المحرك الاول الى السماء وعالم الاشياء.

بعد تأكيد وحدانية الاول وكماله، والتأكيد على ان الفيض ينشأ بالطبع لا بالتسلسل المنطقي كما كان الحال عند ارسطو، بمعنى ان الحركة لا تنتقل من المحرك الى المتحرك على سبيل الضرورة. واذ يصعب التعبير عن كيفية الفيض بلغة العقل فقد عمد افلوطين الى لغة القلب يستعير منها الامثال والرموز والتشبيهات، لتقريب هذه المعاني الى الاذهان. فالفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون ان يتغير جوهر الشمس، فالوجود بالقياس إلى الاول هو بمثابة شعاع الشمس من الشمس. وهناك مثلاً آخر قربّ به افلوطين عملية الفيض الى الافهام وبدا في ذلك اثر الغنوصية الشرقية: فعندما يبلغ كائن ما كماله نرى انه يلد، فهو لا يطيق ان يبقى في ذاته بل يبدع كائنات أُخر. فالنار تسخِّن، والثلج يبرّد، فكيف يمكن للكائن الكامل - وهو الخير المطلق - ان يحبس خيره في ذاته !

بعد تقرير مبدأ الفيض يشرح افلوطين هذه العملية. فأول ما ينبثق عن الاول هو العقل، ويقال له الأقنوم الثاني. وهذا

العقل دون الاول، واقل منه كمالاً، والوحدة التي كانت للأول من كل وجه تدب فيها الأثنينية. والأثنينية كما هو معروف في منطق القدماء أدنى مرتبة من الوحدة. وتنشأ هنا اشكالية هدم الوحدانية عند الافلاطونيين المحدثين. فرغم التزامهم الوحدانية وتشددهم في هذا الامر، فاننا نجد ان نظرية الفيض بتفاصيلها تعود الى هدم عمارة الوحدانية عندهم. فالواضح عندهم ان الفيض يجري لا في زمن. لأنه ازلي. ومن ابرز افكارهم مقولة الامكانية والواقع، وقد فسروها بروح الحل الأرسطي، اي باتجاه القول ان كل ما هو مادي هو امكانية. وان الفكر هو الذي يخلق العالم الواقعي لهذه الامكانية. هذا الحل وإن كان لا يمثل حقيقة التفسير الارسطي، الا انه يتضمن القول بأزلية المادة، كما كان يقول ارسطو، لأن معنى كون المادة إمكانية هو أنها ذات وجود بالقوة قبل وجودها الواقعي، اي ذات وجود ازلي. وهكذا يكون عندنا وجودان ازليان سابقان: مصدر الفيض، ووجود الهيولى. . ولا ينفي هذه الاثنينية كون وجود المبدأ الاول وجوداً بالفعل، وكون وجود الهيولى وجوداً بالقوة الامكانية، فإن الاختلاف في نوع الوجود ليس نفياً لأحد الوجودين.

بعد تقرير فيض العقل الأقنوم الثاني ـ يضعه افلوطين في منزلة صانع العالم، الذي قال به افلاطون، ويجعله متضمناً لمثل أفلاطون عدا مثال الخير الذي هو الأول. فهو حين يفكر ينتج معقولات، وهذه المعقولات هي المُثل الأفلاطونية، بل إن هذه المثل جزء منه وليست مجرد اشياء مختزنة فيه. وتختلف مثل افلوطين عن مثل افلاطون، فهي دينامية فاعلة عند أفلوطين بينما نجدها إستاتيكية ساكنة عند افلاطون. وبينما هي محدودة عند هذا الأخير، نجدها لا متناهية عن افلوطين. إذن من الأقنوم الثاني العقل الذي هو فيض الأقنوم الاول وصورة له وانعكاس لنوره يتولد عنه، وفور صدوره جوهر او كينونة هي الأقنوم الثالث، وهي ايضاً صورة للأقنوم الثاني وانعكاس لنوره، وهي آخر الموجودات في عالم العقول وخاتمة المطاف. وهي كالعقل تنتمي الى العالم الإلهي الا انها دونه درجة، كما ان العقل دون الاول درجة. وهي تقف على تخوم العالم المعقول قريبة من العالم المحسوس: انها النفس الكلية.

من النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة ـ لا فيضٌ واحد ـ هي نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الموجودات في العالم المحسوس. وقد صدرت عن النفس الكلية بنفس الضرورة التي صدرت بمقتضاها النفس الكلية عن العقل. وتشارك النفس عالم العقل في طبيعته وشرف مقامه من جهة ومن جهة اخرى تشارك عالم الابدان في خسته ودناءته. وبذلك تتحقق الصلة بين العالم الاعلى والعالم الاسفل ويتوثق الرباط الذي يشد احدهما الى الآخر. وهكذا فان العالم المادي وجد بطريق الفيض بوسائط العقول المفارقة، وهذا العالم نصيبه من الفيض الإلهي ضئيل جداً. ويصف افلوطين هذا العالم المادي بالظلام. والظلام لا يفهم هنا كنقيض للنور، وهذه النظرة لا تعني انفصالاً بين اللّه والعالم في نظر الافلاطونيين المحدثين، لأن فهمهم للظلامية كان فهماً ديالكتيكياً، بمعنى ان الظلام المنسوب للعالم المادي ليس سوى الدرجة الدنيا من النور الأسمى، ولأن الكائنات تتفاضل بمدى نسبة قربها او بعدها عن مركز الصدور. وبما ان العالم الحسي آخر درجات الفيض، فهو إذن عالماً خسيساً دنيئاً.

والخلاصة كما يرى عبدالرحمن مرحبا أن هناك في فلسفة افلوطين طرفين للوجود: طرفاً اعلى وطرفاً اسفل، او قمة وحضيضاً، بينهما سلسلة من الأوساط تسد الثغرات وتملأ الفجوات. ولا يزال الشعاع الساقط من الاول بواسطة العقل الى النفس ومنها الى هذا العالم، يتضاءل ويتضاءل ـ فتكون كل مرتبة ادنى من التي سبقتها واعلى من التي تلتها في الحقيقة والكمال والخيرية ـ حتى يخبو او يكاد. وبهذا التضاؤل يتحول الوجود الى عدم، او يصدر العدم عن الوجود، ويتلاشى النور في الظلام او يصدر الظلام عن النور، ويتبدد الخير في الشر او يصدر الشر عن الخير.

لقد تداخل الكل في الكل عند افلوطين، وتحطمت الوحدة المطلقة التي اسهب الافلوطينيون في رسم صورتها البديعة. وعادت هذه الفلسفة لتعبر عن نصيب كبير من مذهب وحدة الوجود الرواقية. حيث يكون اللّه مُنبَثّاً في الأشياء غير متميز عنها. فالأول يحوي كل شيء لأن الأدنى حاضر في الاعلى: فالجسم في النفس والنفس في العقل والعقل في الأول والواحد في كل مكان. موجود في كل شيء بحسب استعداد كل شيء لتقبّله.

2 ـ الفيض في الفكر الاسلامي:

1 ـ في الفلسفة:

أ ـ يعتبر الفارابي اول فيلسوف عربي وضع نظرية الفيض الافلوطينية في سياق التطور التاريخي للفلسفة العربية، وقد اغنى الفارابي هذه النظرية تنظيماً ومضموناً وظهرت لديه اشد تماسكاً مما هي عند افلوطين. لأن جلّ ما قيل في كتاب **اثولوجيا او الربوبية** عن صدور الكائنات عن الواحد الأوحد، انما هي استعارات وتشبيهات بينما فسرت عملية الفيض عند

ايجاد وعلية افاضة لأنوار المعرفة: الله يبدع العقل الاول، وهذا ينتج النفس، ثم هذه تتجه بحركتها نحو الكمال، فتحدث الافلاك السماوية، وتحرك هذه الافلاك بحركة دورية يؤدي الى حدوث المركبات، اي الكائنات المادية (المعادن، النبات، الحيوان، والانسان). الانسان في هذا العالم يتميز عن سائر الكائنات باستعداده لتلقي الفيض المعرفي.

تختلف نظرية الفيض الاسماعيلية عن مثيلتها الأفلوطينية بصورتها الكلاسيكية حيث يتم الفيض عند الافلوطينيين عن الأول ويصدر على درجات حركة هابطة، والكائنات تتفاضل بمدى نسبة قربها أو بعدها عن مركز الصدور، بينما تظهر عند الاسماعيلية بحركة ابداع من الله نحو الوسائط وهي حركة هابطة وحركة اشتياق من النفس الى كمال العقل وهي حركة صاعدة. وقد استعانت الاسماعيلية في سبيل تنظيم العلاقة بين عالم الانسان (المميز عن عالم الكائنات بالفيض المعرفي) وعالم الكائنات العلوية بفكرة التجليات الإلهية علىٰ الأرض في الأئمة وفقاً لتصور خاص لدور الامام على الأرض.

ب ـ إشراقية السهروردي:

ولد شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي في قرية سهرورد، قرب مدينة زنجان، في ارض الجبال بشمالي غربي ايران. وتختلف كتب السيرة في تاريخ وفاته. في حين يتفق ابن خلكان وابو الفدا صاحب حماه انه مات في سنة 587 للهجرة، وأنه كان في الثامنة والثلاثين من عمره عندما قتله الملك الظاهر الايوبي المتوفى سنة 613 هـ. بأمر والده السلطان صلاح الدين الأيوبي، المتوفى سنة 589، الذي تأثر بالفقهاء بعدما اعلموه بانحلال عقيدة الشيخ وتعطيله.

التقى السهروردي في مطلع شبابه فخرالدين الماريديني، المتوفى 594 هـ. وكان هذا حكيماً واقفاً على فلسفة ابن سينا، ضالعاً في الطب، فدرس السهروردي عليه، وافاد منه. وتشير بعض المصادر الى ان السهروردي عرف في صباه جماعة المتصوفة، فوقف على طرقهم، ومارس رياضاتهم، وعاش مثلهم حياة عزلة وانفراد. وبهذا تكونت ثقافته في مطلع شبابه من مزيج فلسفي ـ صوفي. وقد عرف في هذه المرحلة بالذات الديانات الشرقية، ووقف على تعاليم قدماء فارس.

والناظر في رسائل السهروردي القائمة على الرؤيا والمجاز والتي يعتبرها الشيرازي من مؤلفات ايام الصبا لوجدنا انها تهدف، جملة، الى غاية واحدة هي العودة للأصل الإلهي. والتحرر من عبودية المادة. وهذا يتم باعتناق الحكمة الاشراقية او المشرقية لأنها حكمة إلهية تنشد معرفة اللّٰه والحقائق الربانية وذلك بتعميق الحياة الداخلية. وهذه الحكمة الشرقية هي التي اختط اصولها ابن سينا، وارسى قواعدها السهروردي من بعده، وقد عرفت ايضاً باسم الفلسفة الاشراقية. ويمثل الشرق في مصطلحات الاشراقيين مصدر النور، فيما يمثل الغرب مكان الظلمة.

ويمكن القول بأن عالم السهروردي الاشراقي هو ذو كيان وجودي انطولوجي بالمرتبة الاولى. أما سمته المعرفية الابستمولوجية، فهي نابعة من كيانه الانطولوجي نفسه. فهنا نجد النور كمبدأ وجود لعالم بكامله. يفيض هذا النور من المصدر الاعلى، نور الأنوار، هابطاً درجة درجة الى النهاية السفلى، وكل درجة من الفيض هي وجود نوراني. ولكن كلما انحدر درجة انخفض مستوى النور. حتى اذا بلغ الدرجة الجرمية، عالم الأجسام، تضاءل النور حتى الاضمحلال. وبهذا تصبح المرتبة المظلمة من الوجود وهذا يعني ان إشراقية السهروردي لا تعترف بثنائية النور والظلام، كما تقول بها الزرادشتية والمانوية، فليس عنده غير مبدأ واحد للوجود هو النور.

يشدد السهروردي على اعتبار النفس جوهراً وانها ليست بعرض، لأنها صادرة عن نور الأنوار فهي لا يمكن ان تكون نوراً عرضياً فهي إذن «نور قائم لذاته» طاهر لذاته كما ورد في **حكمة الأشراق**. ويردد السهروردي نظرية الصدور او الفيض التي قام عليها البناء المذهبي عند فلاسفة الاسلام: عن الواحد لا يصدر الا موجود واحد أي نور إبداعي أول وهو منتهى جميع الممكنات وتستمر حركة الصدور، وتتمثل القوة الدافعة في الايجاد في اتجاه العقول او الأنوار اتجاهاً ثنائياً الى ذواتها مرة باعتبار شدة نوريتها بالنسبة الى ما تحتها، ويعبر عن هذا الاتجاه بحرثه الاشراق، ومرة اخرى باعتبار ضعف نوريتها بالنسبة لقاصرية نور الأنوار والأنوار العليا، ويعبر عن هذا الاتجاه بالمشاهدة؛ وهكذا تكون الجهات ثنائية: طرف أشرف وطرف أخس. وفي هذا معارضة للجهات العقلية في نظرية الصدور المشائية التي تقوم على اتجاهات ثلاثة. إلا أن الملاحظ أن فعلي الاشراق والمشاهدة اللذين يختلفان من حيث الاتجاه، يتحدان من حيث وظيفتهما المزدوجة. فللإشراق اتجاه هابط، وللمشاهدة اتجاه صاعد. ولكن كلاً منهما مشارك في عملية الايجاد من جهة، وطريق للمعرفة من جهة ثانية. وبهذه الصورة تتحد عملية الايجاد وعملية المعرفة.

في **هياكل النور** يؤكد السهروردي وجود عوالم ثلاثة: عالم العقول، وعالم النفوس، وعالم الأجسام.

فالأول يشمل الأنوار القاهرة التي تتكثر كلما تكثر فعل الاشراق. ومن جملة هذه الأنوار القاهرة «أبونا أو روح القدس، مفيض نفوسنا ورب طلسم نوعنا» ويطلق عليه الفلاسفة المشاؤون العقل الفعال.

أما العالم الثاني فيشمل النفوس المدبرة للأفلاك السماوية وللأجسام الانسانية، وهنا نجد السهروردي يبتعد عن المشائين، وذلك لأن المشائين يرون ان النفوس الفلكية تصدر مباشرة عن العقول العليا بينما يرى السهروردي انها تصدر عن ارباب الأنواع السماوية من طبقة العقول العرضية.

أما العالم الثالث فهو عالم الجسم، وعلى رأيه هناك نوعان في الجسم:

1) الأجسام العنصرية أي أجسام ما تحت فلك القمر.
2) الأجسام الأثيرية أي أجسام الأفلاك السماوية.

وأخيراً يمكن القول بأن نظرية الفيض اضطلعت بنصيب كبير من مسؤولية حل الغاز المعرفة في عصرها ـ وخاصة في الفكر الاسلامي ـ حيث ادت واجبها كاملاً أو شبه كامل. وحسبها انه ليس فيها عنصر غير عقلي وانها نظرية منسقة مترابطة يأخذ فيها السابق بعنق اللاحق في نظام منطقي متسلسل معقول. صحيح ان النظرية كانت تعود في نهاية الأمر الى القول بوحدة الوجود بشكل او بآخر، الا أنها كانت إسهاماً جاداً في حل معضلات اتصال العالمين: الحسي والعلوي المفارق.

مصادر ومراجع

ـ ابن سينا، **الشفاء**، تحقيق ابراهيم مدكور، القاهرة، 1960.
ـ ــــ، **النجاة**، مطبعة السعادة، مصر، 1331
ـ ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت.
ـ **الأفلاطونية المحدثة عند العرب (برقلس، هرمس، افلاطون)**، تحقيق وتقديم عبدالرحمن بدوي، الطبعة الثانية، وكالة المطبوعات، الكويت، لا.ت.
ـ **افلوطين عند العرب**، تحقيق وتقديم عبدالرحمن بدوي، الطبعة الثالثة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
ـ السهروردي، **حكمة الاشراق**، طبعة هجرية، طهران، 1313-1316 هـ.
ـ ــــ، **كتاب اللمحات**، تحقيق وتقديم اميل المعلوف، دار النهار للنشر، بيروت، 1979.
ـ ــــ، **هياكل النور**، تحقيق وتقديم محمد علي ابو ريان، طبعة 2، دار النهضة العربية، بيروت، لا.ت.
ـ الشهرستاني، **الملل والنحل**، مؤسسة ناصر، بيروت، لا.ت.
ـ الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق البير نصري نادر، بيروت، 1959.
ـ ــــ، **عيون المسائل**، (في مجموعة رسائل الفارابي)، القاهرة، 1325 هـ.
ـ مرحبا، عبدالرحمن، **من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية**، طبعة 2، منشورات عويدا، بيروت، باريس، 1981.
ـ مروة، حسين، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**، ج 2، دار الفارابي، بيروت، 1979.
ـ **الموسوعة الفلسفية الروسية**، لا.ت.

احمد خواجه

القبلية

Apriorism
Apriorisme
Apriorismus

لا يغالي كثيراً من يقول ان فلسفة ديكارت هي، بوجه عام، محاولة لدرء خطرٍ توهّمه هذا الفيلسوف حافاً بالمعرفة الموضوعية لجهة امكانيتها وواقعها وضرورتها. والخطر المقصود هنا يتمثل في ما يُسمى الانانة Solypsism، وهي محاولة ردّ الوجود الى الوعي وردّ الموضوعية في المعرفة الى ذاتية التفكير. والواقع ان الأنانة ليست واقعاً فلسفياً تاريخياً، بل هي من قبيل الفرضيات المصطنعة التي لا ضرورة لها سوى الخطر المتمثل في امكانية تفكيرها صرفاً. إنها من باب الكذب المنهجي الذي لا يقوم الصدق الا على دحضه اولاً. انها من قبيل الجهل الذي لا يقوم العلم إلّا على فضحه اولاً. انها في عداد السلب الذي لا يقوم الايجاب الا على سلبه اولاً. انها من اسباب الشك، بل قل انها السبب الاعمق للشك، الذي لا يقوم اليقين الا على نقضه وانقاضه.

اذا كان من يحفر الحفرة لأخيه واقعاً، لا محالة، فيها، فلا بدّ من ان يكون حال من يحفر الحفرة لذاته انه لن يقوم منها. هذا بالذات ما يبدو حاصلاً لديكارت الذي إذ عجز، بالفعل، عن القيام بمفرد عقله من الانانة التي حفرها كمنطلق منهجي اول لفلسفته المستيقنة راح يحفر، من شدة حيرته، نفقاً فيها، ويأمل ان يصل بواسطته الى سطح الارض من جديد. الا ان هذا النفق الديكارتي لم يوصل صاحبه الى سطح الارض من جديد الا بعد ان صعد به الى السماء اولاً. فديكارت، بالفعل، ما استطاع النفاذ من شرنقة الانانة الا بعد ان مثل من تمثلاته الفطرية خيطاً تسلّقه برهاناً على وجود الله كالاله الخيّره بلا حدود والمانح يقيناً لا يخدع. الا ان ديكارت كان ينتقل بذلك من حفرة الى حفرة، فما انتقل من حفرة الانانة إلا ليجد نفسه في حفرة «الفطرية» إن الهوة التي ضربها ديكارت، كما بعصا موسوية، بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد، بين العقل والمادة، بين الوعي والعالم، كان من شأنها ان طبعت المعرفة عنده بطابع الفطرية التامة محوِّلة فلسفته، بذلك، الى فلسفة «فطرنية» اي الى فلسفة تستمد من العقل، او من تمثلاته الفطرية، لا شكل المعرفة صرفاً، بل مضمونها ايضاً. بذلك بات عنده الفرق الوحيد بين التمثلات الفطرية والتمثلات المكتسبة او الطارئة فرقاً لا يلج المنظور الا بقدر ما هو فرق في وجهة النظر. من هنا ان تمثّل اللون الاصفر مثلاً، يمسي هو ذاته تمثلاً فطرياً من حيث هو استعداد في الوعي، وتمثلاً مكتسباً (بالحسّ) من حيث انه يطرأ على الوعي، تمثلاً فطرياً من حيث هو قوة، وتمثلاً مكتسباً من حيث هو فعل.

هذه الفطرنية المدقعة هي اساس جنوح المثالية الحقة الى مثالية كاريكاتورية وجنوح الواقعية الرصينة. والمتوازنة الى واقعية مغرضة عند ديكارت وغيره من عقلنيين وتجريبيين على حد سواء.

ولأن المثالية الكاريكاتورية والواقعية المغرضة لا تشكل ادانة عقلية وعاقلة للمثالية الحقة والواقعية المتوازنة رأى كانط ان يسلك المثالية الحقة طريقاً الى الواقعية المتزنة، فإذا بفطرية المضمون تتحول عنده الى قبلية الشكل على صعيد التفكير والمعرفة على حد سواء. من هنا ان خطأ العقلنيين كان يكمن، في نظر كانط، في انهم حاولوا استنباط مضمون المعرفة من العقل، وخطأ التجريبيين، في انهم حاولوا استقراء شكل المعرفة من الحواس. من هنا ان المعرفة عند العقلنيين لم تعد

يمكن ادراكه البتة على نحو قبلي، ومما يتمثَّل فيه الفرق الحقيقي بين المعرفة التجريبية والمعرفة القبلية، وهو الانطباع او الاحساس (كمادة الادراك الحسي) (**نقد العقل الخالص**، B 208,209).

المعرفة القبلية عند كانط ليست، اذن، من اصل بسيكولوجي، فلا تُستنبط من تحليل التفكير كعملية في الذات التجريبية، بل من تحليل البنية المنطقية للتجربة والتفكير. إن الاشكال القبلية للادراك لا تتقدَّم عليه زمنياً، بل منطقياً (**نقد العقل الخالص**، B 1,2). وفي مواضع متعددة يؤكد كانط ان علينا ان نلحق بالاشياء قبلياً كل الصفات التي تشكل الشروط الضرورية لإمكانية تفكيرنا إياها.

إن المعارف القبلية، عند كانط، هي تلك التي تحصل باستقلال تام عن التجربة الحسية، فإذا لم يخالطها اي معطى تجريبي سُميت خالصة (**نقد العقل الخالص**، B 3,34). اذ ذاك تتميز المعرفة القبلية الخالصة بميزتين رئيسيتين: الضرورة، والشمول الصارم، (**نقد العقل الخالص**، B 3,4,5). الضرورة تعني امتناع التجربة والعلم بدون المعرفة القبلية، والشمول يعني عدم اتساع المعرفة القبلية لأي تحول او استثناء.

إن مفهوم المعرفة القبلية يتضمن، عند كانط، مفهوم التفكير التلقائي Spontaneitaet. فإذا كانت العيانات Aschauungen الحسية تقوم على تلقّي الانطباعات، فإن المفاهيم تقوم على تلقائية التفكير (**نقد العقل الخالص**، B 93). كل العيانات تقوم على انفعالات. أما المفاهيم فعلى وظائف (**نقد العقل الخالص**، B 93). واذا كان التلقي قوة تقبّل الانطباعات (**نقد العقل الخالص**، B 33) فإن التلقائية هي قوة انتاج التمثلات (**نقد العقل الخالص**، B 75). من هنا ان التلقي الانفعالي لا يستطيع ان يجعل المعرفة ممكنة إلا من خلال ارتباطه بتلقائية القوة المنتجة للمفاهيم (**نقد العقل الخالص**، A 97). بذلك فإن للقبلية والتلقائية (فاعلية الانتاج التمثلي المفهومي) مدلولاً واحداً في فلسفة كانط، مما يتمثل لا في التحليل صرفاً، بل، وبالأولى، في فاعلية التركيب.

يطلق كانط صفة القبلية، **اولاً** على الاحكام الشاملة والضرورية، **ثانياً** على اشكال العيان والتفكير (زمان، مكان، مقولات، مبادىء الخ)، **وثالثاً** على الشروط الذاتية لهذه الاشكال مما نجده في الانا المدرِك ولا يتحقق الا من خلال التجربة.

يقسم كانط الاحكام القبلية الى قسمين. احكام القسم الاول قبلية تحليلية، واحكام القسم الثاني قبلية تركيبية، وفي هذه الاخيرة يتمثل جديد كانط على صعيد نظرية الوعي والمعرفة. ففيما تقوم الاحكام التحليلية على تفكيك مفهوم الموضوع، تربط الاحكام القبلية التركيبية مفهوم الموضوع بمحمول ليس اصلاً متضمناً في معناه، وذلك باستقلال تام عن التجربة الحسية وبحسب اشكال الوعي صرفاً من عيانية (مكان، زمان) ومفهومية (مقولات، مبادىء الخ.). هنا يقول كانط ان القبلي هو ما يتسم دائماً بيقين الضرورة، اي بضرورة مطلقة. فهو إذن ما لا يستند الى اي اساس تجريبي وما ينتج، بالتالي، صرفاً عن فاعلية العقل مع انه، هذا القبلي الجديد عند كانط، دائماً حكم تركيبي (كانط، **مقدمة الى كل ميتافيزيقا مستقبلية**. Proleg. g 6). إن قبلية الاحكام تعلن عن ذاتها بذاتها من خلال وعي ضرورتها، ومع ذلك فضرورة الاحكام القبلية التركيبية ليست، بالرغم من مطلقيتها، ضرورة الاحكام القبلية التحليلية. فضرورة هذه الاخيرة ضرورة منطقية بحيث لا يأتي نقيضها او نفيها الا مناقضاً لذاته. أما ضرورة الاحكام القبلية التركيبية، بما فيها ضرورة المبادىء الأساسية في الرياضيات، والمثل الذي يعطيه كانط ذاته عليها هو 5 + 7 =12، فليست مما يشكل نفيه مناقضة ذاتية (**مقدمة الى كل**. . g 6، Proleg. g.2, e, 2, Proleg). وكانط يعي تماماً أن رأيه هذا مخالف لما ذهب اليه المناطقة و «محللوا العقل البشري». الا انه يقول عنهم انهم لما رأوا النتائج والاستنتاجات تسير طبقاً لقانون التناقض، راحو يقنعون انفسهم ان المبادىء الاساسية، بدورها، تلزم عن قانون التناقض، وفي ذلك اخطأوا. فصحيح ان المبدأ التركيبي من شأنه ان يفهم طبقاً لقانون التناقض، انما بشرط استنتاجه من مبدأ تركيبي آخر بوصفه فرضية له. اذ ذاك فليس المبدأ الأساسي في الرياضيات بديهياً في ذاته (**مقدمة الى كل**. . . ، Proleg. g 2, e, 2).

ليس فقط في الرياضيات، بل في كل العلوم الأخرى (طبعاً ما عدا المنطق الصوري) يؤكد كانط ان المبادىء الاساسية، والمبادىء الاساسية وحدها، هي احكام قبلية تركيبية. اما القوانين الخاصة فلا يمكن الحصول عليها إلا من خلال التجربة ومناهجها. أمَّا أنَّ الاحكام القبلية التركيبية تصدق موضوعياً، فهذا ما يعمد كانط الى برهانه من خلال ظاهرية موضوعات المعرفة، إذ تخضع هذه بوصفها ظاهرات، لشكلية الوعي وقوانينه القبلية. إذ ذاك فالشروط القبلية لإمكانية التجربة «للتجربة الممكنة» هي في الآن ذاته شروط امكانيته موضوعات هذه التجربة (**نقد العقل الخالص**، A 111). اما

كإدراك قبلي لعلائق قيمية على مستوى العاطفة والشعور، وذلك في كتابه *Der Formalismus in der Elhit 1921*، الى ذلك فلقد شهدت هذه الحقيقة سلسلة من المحاولات الهادفة الى إثبات القبلي في مختلف العلوم والميادين من طبيعية واخلاقية وتاريخية ودينية واجتماعية.

في جانب الوضعيين اعتبر بعض الرياضيين والفيزيائيين والفلاسفة ان المسلمات والتعاريف والمصادرات والفرضيات التي تقوم عليها النظريات والانشاءات والاختبارات العلمية الحديثة انما هي بمعنى ما ذات طابع قبلي. من هنا ان دينغلر Dingler مثلاً رأى ان ارادة العالِم وضع أو انتاج «تركيبة علمية» منطقية تشترط القبول بمسلمات طوعية او القبول الطوعي بمسلمات تطال اساس النظام النظري وتجعل وحدته ممكنة (Physikund Hypothese, 1921, s. 108).

إلا ان دينغلر، شأنه ككانط، ذهب الى ان الهندسة الاقليدية والفيزياء النيوتونية يشكلان اساساً Axiome من مسلمات قبلية لا تُنقض. واذا كان كانط قد رأى في هذه المسلمات شروط امكانية التجربة ووحدة الوعي اطلاقاً، فإن دينغلر رأى فيها ذاتها فرضيات ضرورية لامكانية التحكم بالطبيعة على نحو دقيق. بذلك اجتمعت فلسفة كانط المتعالية مع عملانية العالِم الطبيعي عند دينغلر في اعتبار القبلي ممثلاً للمبادىء الثابتة في العلم والمعرفة.

إلا أن احداً من هذين المفكرين لم يستطع اثبات موقفه من دون منازع، وتاريخ العلم، خصوصاً الفيزياء، لا يشكل شهادة واضحة على صدق ما ذهبا اليه أو على ضرورة المسلمات العلمية خارج حدود الحاجة النظرية اليها. إن تاريخ الفيزياء مثلاً يثبت لنا بما لا يقبل الشك ان مضمون المسلمات الاساسية في نسقها النظري لم يهدأ على حال واحد. فقبل ديكارت، مثلاً، لم تكن الهندسة الاقليدية تشكل اية فرضية ضرورية للفيزياء والقوانين الفيزيائية.

وبعد ريمان لم تعد الهندسة الاقليدية في بعض انحاء الفيزياء مطلوبة كفرضية ضرورية. الى ذلك فالنظرية النسبية استغنت في مجالاتها عن مسلمات نيوتن، كما ان الفيزياء الكموية تخطت مسلمات التعينين او الحتمويين باتجاه لا تعينية وصفية في موضوع الفيزياء النووية مما خلع على قوانين الطبيعة الماكروكوزمية طابعاً احصائياً صرفاً. اذ ذاك شهدت مقولات كانط كالسببية والجوهر والتفاعل تحولاً في معناها وقيمتها، كذاك الذي شهدته مفاهيم الكتلة والطاقة والحركة في الفيزياء النيوتيونية.

اما عنوان كل هذه التحولات ومحصلتها المنهجية فالتحول الذي شهده مفهوم المسلمة Axiom، التي فقدت براهينها وطابعها الاستبصاري كما دعا اليه ديكارت وسائر العقلنيين وصولاً الى برنتانتو وهوسرل في القرن العشرين، فانحصرت اوليتها، وبالتالي قبليتها، في كونها مجرد نقطة انطلاق نظرية لنسق استنباطي (كما في الرياضيات) او لنظرية علمية (طبيعية او انسانية) او لاجراء اختبار في مختبر علمي. اما في الفلسفة فلقد حاولت الهرمنية Hermeneutik كنظرية في المعرفة خلع الحلة الارخميدية عن كوجيتو ديكارت (Bollnow, O.F., Philosophy der Erkenntris - Urban Bueche 1970.

خوري، انطوان، **وعي الوعي او الحكم المسبق والمسألة التربوية**، الفصل الثاني، معهد الانماء العربي، بيروت، 1982). إن مفهوم المسلمة بات نقطة تقاطع هامة وعنصر توحيد على مستوى الاساس بين مختلف تيارات واتجاهات القرن العشرين من فلسفية وعلمية في كافة الميادين. فالجميع يبدو متفقاً على الطابع القبليّ للمسلَّمة والجميع يبدو متفقاً على الطابع الاصطلاحي او الظرفي للقبلي.

واذا كان في ذلك تأييد متجدد لفاعلية الوعي وتلقائيته الانتاجية كما رآها كانط فإن القبلي الجديدة ليست تماماً قبلية كانط.

ففيما قامت قبلية كانط على كلا الضرورة والشمول، راح المفهوم الجديد للقبلية يقسم بين الضرورة والشمول فيها، راح يعدِّل معنى ضرورتها ويستغني نهائياً عن مطلب الشمول. فلا ضرورتها بقيت بداهة حتمنطقية apodiktisch ولا شمولها ظل من نوع ما يجعلها مقدمة لكل نسق او اختبار او نظرية مستقبلية ممكنة. (راجع «قبلي - بعدي»).

انطوان خوري

القدْرية

Determinism
Déterminisme
Determinismus

قد تكون فكرة القدرية قد خطرت للانسان منذ أقدم العصور، بعد تأمله لحركة الكواكب الطبيعية المنتظمة، وفي القرآن الكريم إشارة الى حركة هذه الكواكب المقدرة بقوله تعالى: ﴿والقمر قدّرناه منازل فعاد كالعرجون القديم﴾

(يس، 39). ويقول باشلار في هذا الصدد، بأن «القدرية نزلت من السماء على الأرض».

كانت هذه الضرورة العقلانية التي أبصرها اليونان الأقدمون وغيرهم من الشعوب القديمة التي اهتمت بالفلك موضع تفتيش وبحث في ميادين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، أي أن علماء هذه الاختصاصات راحوا يبحثون عن الحتمية والأشياء المقدرة في هذه العلوم. وعندما تطورت العلوم الانسانية حاول البعض تطبيق القدرية على الحقائق الانسانية، وظل هذا الهدف ردحاً طويلاً من الزمن هاجس علم الفيزياء الاجتماعية Physique sociale وعلم الاجتماع (أوغست كونت). وقد تعرض هذا الاتجاه للنقد في بداية القرن العشرين مع برغسون وبوترو، وقد شكك بوترو بالقوانين الطبيعية وزعم أنها لا تؤكد إلا حقائق نسبية. أما أشد الانتقادات فجاءت من جانب علم الميكروفيزياء حيث بينت التجارب استحالة معرفة اتجاه وسرعة الذرة في نفس الوقت. كذلك صعوبة معرفة الوزن المغلف للذرة. والاستنتاج من هذه الاكتشافات أدعى بأنه ليس هنالك قدرية أو حتمية في العلوم الطبيعية ولا مبرر بعد ذلك لتطبيق هذا المبدأ على حياة البشر.

وفي اللغة العربية القَدْرُ والقَدَرُ القضاء والحكم، وهو ما يقدره اللّه عز وجل من القضاء ويحكم به من الأمور، قال اللّه عز وجل: ﴿إنّا أنزلناه في ليلة القَدْر﴾ (القدر، 1)؛ أي الحكم. وفي العقيدة الإسلامية على الانسان أن يرضى بما قدر اللّه من الأشياء. وقد حصلت خلال المشادات الكلامية حول القضاء والقدر مفارقة غريبة اذ سمي القوم الذين يجحدون القدر **«بالقدرية»**. وقد نسبوا هذا النسب لتكذيبهم بما قدر اللّه من الأشياء كما يقول صاحب **لسان العرب**. وهذا ما استدعى احتجاجهم فقال أحد متكلميهم: «لا يلزمنا هذا اللقب لأننا ننفي القدر عن اللّه عز وجل ومن أثبته فهو أولى به».

وقد تكرست هذه المفارقة بحيث أن القدرية في الفكر اليوناني القديم أو في الفكر العربي الوسيط والمعاصر تعني اعتناق مذهب التسليم بقضاء اللّه وقدره، بينما القدري في الفكر العربي الإسلامي أثبت لمن رفض القول بأن القدر خيره وشره من اللّه تعالى.

1ـ القدرية عند اليونان:

نستطيع تلمس شذرات المذهب القدري في مختلف المذاهب المادية القديمة عند اليونان في ردهم الأشياء الى أصل واحد كالماء أو النار، أو الى العناصر الأربعة المعروفة: الماء والهواء والنار والتراب. من قول انكساغوراس Anaxagore المتوفى سنة 428 ق.م، أن الكون مؤلف من عدد لا نهاية له من العناصر أو البذور يحركها عقل رشيد حكيم بصير. كذلك نلاحظ بدايات التأسيس للمذهب القدري في المدرسة الرواقية المنتسبة لزينون الايلي، 336-264 ق.م.، حيث يرى أن الكون كائن حي، والنار مبدأ الحياة لأنها ترمز للحرارة، ومن ثم جمع زينون العناصر الأربعة القديمة وغلّب عليها النار. وعن هذه النار تولد حركة أجزاء المادة المكونة للعالم وما به من قوانين. وسمى الرواقيون هذه القوانين الكلمة أو اللوجوس. وبوجود الكلمة أصبح الكون مرتبطاً منظماً تسوده القوانين المنظمة، ومن ثم أصبح الكون كله وكأنه شيء عاقل أي لا يتحرك بالصدفة العمياء وإنما وفق قوانين تنطوي على تدبير محكم منظم. وعلى الانسان باعتباره جزءاً من هذا العالم أن يقاوم غرائزه وانفعالاته وعواطفه ويسير وفق أحكام عقله المرتبط بالعقل الكلي اللوجوس. وهذا السير بمقتضى العقل يعني الاتساق مع الطبيعة، أي مع النظام الطبيعي كله. وبما أن بني الانسان جميعاً يسيرون حسب قانون واحد، فلا مبرر لمقاومة انسان ما لما يحيط به من ظواهر وأحداث، بل على الجميع أن يستسلموا لظواهر الطبيعة التي تحدث من حولنا من أمطار وزلازل وكوارث، وبالمقابل على الانسان أن ينعم بما في هذا الكون من نباتات وحيوانات ومباهج. ثم إن خضوع الانسان لقوانين العالم الطبيعي هو الذي يؤدي الى سعادته. ويخلق منه شخصاً حكيماً، لأن الحكيم من يتعرف على القوانين الطبيعية ويسلك وفقها بفضل عقله. أما إذا انساق الانسان وراء انفعالاته وشهواته وأهوائه فلن يحصد سوى الاضطراب وفقدان التوازن النفسي مما يفقده السعادة.

لقد كان لاهتمام سقراط بالمشكلة الأخلاقية إطلالة على المذهب القدري، وذلك بسبب النزعة العقلية الصريحة عنده وما رافق ذلك من اتجاهات غائية واضحة خلفها كل من أفلاطون وأرسطو، وامتدت بامتداد الفلسفة من بعده في القرون الوسطى والعصر الحديث. ففي خضم صراع سقراط مع السوفسطائيين الذين كانوا يعتقدون أن القانون من اختراع الانسان، وأنه تعاقد وضعي مصطنع يرمي الى حماية الضعفاء من سلطان الأقوياء، فلا بأس والحال هذه ـ من الخروج عليه، وأن البأس في أن نضحي بحرية الفرد في سبيل أوهام أو عادات وأعراف متوارثة لا أساس لها. رأى سقراط الذي آمن بأن الخير جوهر الانسان انه لا بد من قوانين ثابتة للفكر،

الشرور والمعاصي فإن هذا القول يؤدي الى تحديد القدرة الإلهية الى أبعد حدود. وإذا كان اللّه مدفوعاً الى فعل الخير فقط كما قال بعض المعتزلة، أفلا يصح اللّه في هذه الحالة محكوماً بجبرية الطبع؟ أي أنه تعالى ـ مطبوع على فعل الخير. وكيف يمكن التوفيق بين حرية الإنسان وقدرة اللّه المطلقة؟ الملاحظ أن مفكري المعتزلة لم يكونوا جميعاً على رأي واحد في الإجابة على هذا السؤال على الرغم من اتفاقهم على أن اللّه تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير. ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح والألطف ففي وجوبه عندهم خلاف، وسمّوا هذا النمط عدلاً كما يقول الشهرستاني.

يبقى أن الشيء الذي لا يختلف فيه أحد من المعتزلة هو «أن اللّه عادل لا يفعل الظلم ولا يجوز على عباده، وإنما يريد لهم الخير، ولذلك حكموا بنفي القدر، وجعلوا الانسان حراً في اختيار أفعاله، مسؤولاً عنها، واعتبروا أنفسهم بذلك أنصار العدالة الإلهية». «وقد كان سرورهم بهذه النتيجة التي توصلوا إليها عظيماً، لا يقل عن سرورهم في دفاعهم عن الوحدانية، وكان إيمانهم بها شديداً حتى أطلقوا على أنفسهم اسم أهل العدل، وحتى أن أبا موسى المردار أكفر من قال بالجبر وأكفر أيضاً الشاكّ في كفره والشاكّ في الشاكّ الى ما لا نهاية. وقد حكى الخياط المعتزلي عن مجالس المردار أن أبا هذيل العلاف حضر مجلسه ذات يوم وسمع قصصه في العدل، وحسن ثنائه على اللّه، ووصفه له تعالى بالإحسان الى خلقه والتفضل على عبيده وإساءتهم الى أنفسهم وتقصيرهم فيما يجب اللّه عليهم. فبكى الهذيل وقال: «هكذا شهدت مجالس أشياخنا الماضين من أصحاب حذيفة وأبي عثمان».

وهكذا يكون المعتزلة قد نفوا القدر عن اللّه عز وجل، ومع ذلك وصمّوا كما أسلفنا بالقدرية عند عدد لا يستهان به من مؤرخي الفكر الإسلامي على الرغم من احترازهم من وصمة اللقب استناداً لقول النبي عليه الصلاة والسلام: «القدرية خصماء اللّه في القدر». فالشهرستاني عدهم من القدرية، كذلك ابن الجوزي البغدادي أدرجهم ضمن القدرية التي انقسمت حسب رأيه الى اثنتي عشرة فرقة.

3 ـ القدرية في الفكر الحديث:

تراجعت فكرة القدرية في الفكر الحديث تراجعاً ملحوظاً، ويكاد الصراع أن يحصر بين المذهبين المثالي والمادي في تفسير العالم ومكانة الإنسان في هذا العالم، فبدت المسألة الأساسية الكبرى لكلِّ فلسفة حديثة هي مسألة العلاقة بين الفكر والكون. وانقسم الفلاسفة حسب الجواب على هذه المسألة الى معسكرين هامين: فالذين أكدوا أسبقية الروح بالنسبة الى الطبيعة، وكانوا يقبلون في نهاية المطاف خلق العالم من أي نوع كان... هؤلاء يشكلون معسكر المثالية، والآخرون الذين كانوا يعتبرون الطبيعة سابقة ينتمون الى مختلف مدارس المادية. ومع نجاحات العلم الباهرة على امتداد القرون الثلاثة الأخيرة وتراجع الفكر الميتافيزيقي، اجتهد المثاليون وانصارهم مع الأزمة التي عرفتها الفيزياء في مطلع القرن العشرين الى التشكيك بحتمية القوانين الطبيعية، وأدت هذه الأزمة الى التشكيك في الواقع الموضوعي للعالم المادي وقوانينه، وأمكن الحديث مرة أخرى عن المعجزة وعن قدرة مفارقة تستطيع أن تعبث ساعة تشاء بما يتوهم الإنسان أنه امتلكه بسلطان العلم. ومن ثم كان اللجوء الى اللّه المقدر الأول والأخير لهذا العالم لدى جميع المثاليين من مالبرانش الذي يقول أن تطبيق الفكر على الرياضيات هو التطبيق الأكمل للفكر على اللّه، الى برونشوينغ الذي كان يعلن أن «حقيقة الروحانية هي حقيقة الدين ذاتها» مروراً بهيغل الذي كان يماثل في فلسفة الدين بين مضمون الدين ومضمون الفلسفة، إذ يكشف الدين برموزه المحتوى العقلاني للفلسفة، والصيرورة ذاتها للواقع وللفكر المعبر بتناقضاته عن غضب اللّه.

أما أنصار المذهب المادي الديالكتيكي فيرون أن الأزمة التي عانتها الفيزياء كانت تحت تأثير استمرار المفهوم الميكانيكي، وإنه لم يكتمل اندحار الميكانيكية الا باكتشاف الألكترون واكتشاف البنية المعقدة للذرة وتفككها الاشعاعي، وفي رأيهم أن الفيزياء الجديدة انحرفت نحو المثالية لسبب رئيسي هو أن الفيزيائيين كانوا يجهلون الديالكتيك. وفي رأي الجدليين في نهاية الأمر أن العلوم الطبيعية هي التي تبرهن أن الفكر قد ظهر بعد المادة، وأن الوعي ولد في مرحلة معينة من مراحل تطور المادة وأن البيولوجيا تعلمنا أن الوعي غير ممكن إلا لدى كائنات حية مزودة بجهاز عصبي معقد ومركز. وبما أن كل شيء يتركب من مادة وما دامت المادة واحدة في كل مكان إذن تخضع المادة لنوع معين محدد من القوانين الموضوعية الثابتة، وإذا عرفنا تلك القوانين يمكننا أن نتنبأ بخواص أي جسم في أية لحظة مستقبلية ألا إذا طرأ على هذا الجسم تغير معين، وحتى هذه التغيرات المعينة تحددها قوانين. ومن هنا فإن مبدأ الحتمية ممكن من حيث المبدأ، أي أن كل شيء في هذه الطبيعة يسير بنظام مطرد محكم، فإذا عرفنا قوانين العالم الواقعي

بيد أن معظم الباحثين والمؤرخين يميلون الى الموقف الثاني؛ وهذا ما نراه نحن كذلك.

ويبدو أن هنالك احتمالاً آخر فيها يتصل بتسمية القرمطية وبأصولها. فمع الإقرار بوجود حمدان بن الأشعث قرمط، يرى البعض أن لفظة قرمط إما أن تكون أقحمت قصداً في الاسم الأصلي، أو أن تكون، في معناها الحقيقي، دالّة على القدح والمذمة. وفي تلك الحال، يغدو استحداث تلك اللفظة من قبل الخصوم أمراً اقتضته عملية التشهير بالقرامطة وبالتشكيك بالاسم الجامع الذي أطلقوه على أنفسهم، وهو «المؤمنون المنصورون بالله والناصرون لدينه والمصلحون في الأرض».

أما البحث العلمي التأريخي للقرمطية، فيثير مجموعة من المسائل على غاية التعقيد والعسر. من أهم هذه المسائل:

1 ـ ضياع ما كتبه القرامطة، أو تضييعه أو إتلافه من قبل خصومهم؛

2 ـ السِّرية البالغة التي كان يحيط بها الاسماعيليون مؤلفاتهم ونشراتهم الدعوية، تلك التي انطلق القرامطة منها في الحقل الفكري المذهبي؛

3 ـ الصراعات التي دارت بين القرامطة والفاطميين والتي انطوت على نتائج عديدة، منها أن الفاطميين تنصلوا من القرامطة وأسدلوا ستاراً كثيفاً من الصمت عليهم اعتقاداً منهم أن ذلك يبعد عنهم الشبهات التي لحقت بالقرامطة أو أُلحقت بهم.

إن ذلك كله يضع الباحث والمؤرخ أمام مشكلة منهجية ناجمة عن أن جلّ ما يُرجع اليه الباحثون حول القرمطية يُستقى من مؤلفات وأخبار المذهبيين والسياسيين السنّيين.

1 ـ نشأة القرمطية:

نشأت القرمطية بصفتها وريثاً شرعياً لمعظم الحركات السياسية والفكرية المناهضة للأمويين، منذ استيلائهم على السلطة، وللعباسيين، في بقاع عديدة من دولتهم. وأنه لأمر ذو دلالة خاصة أن تنطلق القرمطية من الكوفة، تلك المدينة التي تحولت منذ أن أصبحت عاصمة علي بن أبي طالب، الى خزان لا يهدأ ولا ينضب للاضطراب السياسي والايديولوجي العقيدي والاجتماعي الاقتصادي. فلقد تجمعت المعارضة فيها، مكتسبة شخصية تحددت بها أطلق عليها إجمالاً اسم الشيعة.

واذا كانت الشيعة قد انطوت، في ارهاصاتها وفي خطواتها الأولى، على سمة مشتركة غالبة، إلا أنها أخذت شيئاً فشيئاً، وكذلك عمودياً وأفقياً، تخضع لكثير من التميز والتبلور باتجاه المشكلات المتعاظمة في العراق خصوصاً، وفي الدولة العربية الاسلامية المترامية الأطراف على نحو عام. ففي سياق تبلور واتساع المجتمع الجديد، أخذ واحد من اتجاهاته الاقتصادية الاجتماعية ـ وهو الأَقْطَعة ـ يفرض معطيات ومنطلقات جديدة على التجمعات البشرية المنحدرة من عدة مواقع عِرقية.

أما الأقنية التي قادت الى بلورة ذلك الاتجاه (الأَقْطعة) فقد انطلقت، من حيث الأساس وبصورة أولية عامة، من معطيين. الأول تحدد بعملية تملك واسعة النطاق للأراضي قامت بها الطبقة العليا من المجتمع بمبادرة من السلطة المركزية وبتكريس منها. وبالرغم من أن تلك العملية كانت تعني حيازة مؤقتة ومرتبطة برضى تلك السلطة أكثر مما عنت ملكية ثابتة تشتمل على حق التصرف الكامل والتوريث، فإنها أسهمت بصورة عميقة وشاملة في جعل الطبقة المشار اليها تمسك بمقاليد الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وهذا كان من شأنه أن ولّد جموعاً كبرى من الفلاحين العاملين في الأرض، ولكنْ غير المالكين لها واقعياً وحقوقياً.

أما المعطى الثاني فقد تبلور في ما دُعي بالإلجاء. وقد نشأ هذا الالجاء وتعاظم في المجتمع العربي الاسلامي، خصوصاً في القرنين التاسع والعاشر، أي في المرحلة التي نشأت فيها القرمطية واتسعت، من خلال تحول الكثير من الملاّك الصغار من الفلاحين الى حماية الملاك الكبار والمتنفذين في الدولة. حدث ذلك هرباً من الاضطهاد الذي كانوا يخضعون له على أيدي جباة الضرائب النهمين وأيدي مَنْ حولهم ومَنْ خلفهم من عسكريين ومدنيين، وظنّاً منهم بأنهم يجدون لدى أولئك حماية لهم من هؤلاء. ومع اتساع هيمنة المُقْطعين الكبار والمتوسطين كان أولئك الفلاحون يجدون أنفسهم تدريجاً مجرّدين من ملكياتهم الصغيرة. وبذلك تحوّل المُلجأُ اليهم الى ملاّكين أو حائزين أُصلاء لتلك الملكيات الصغيرة، في حين تحولت الجموع الفقيرة من الفلاحين الى مزارعين في أراضيهم يعملون لمصلحة هؤلاء بصفة محاصصين.

ولعلنا نكوّن صورة أولية عن الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي في الدولة العباسية من خلال بيت الشعر التالي لأبي العطار الشاعر:

يا ليت جور بني مروان عاد لنا

يا ليت عدل بني العباس في النار

أما على الصعيد الاجتماعي والسياسي، فقد اندلعت في المجتمعين الأموي والعباسي مشكلات خطيرة كان من شأنها،

بالعلاقة الوثيقة مع الوضعية الاقتصادية المنوه بها فوق، أن أدت الى تزعزع استقراره النسبي والى تفجير أشكال من الانتفاضات كادت أن توصل السلطة الخلافية المركزية الى حدود الانحسار. من تلك المشكلات ما سبق وعاصر وأعقب مجموعة من الانتفاضات العسكرية والسياسية، بدءاً بكربلاء ومروراً بانتفاضات التوابين والزنج، والصراعات التي دارت بين العباسيين والفرس ثم الأتراك بحيث ادى الموقف الى تضعضع العنصر العربي في القيادة السياسية. وقد عُبّر عن ذلك شعراً على لسان أحد الشعراء:

خليفة في قفص بين وصيف وبغا
يقول ما قالا له كما تقول الببغا

وعلى لسان المعتمد العباسي عانياً بذلك نفسه:

اليس من العجائب أن مثلي يرى ما قلَّ مجتمعاً عليه
وتؤخذ باسمه الدنيا جميعاً وما من ذاك شيء في يديه

يضاف الى ذلك ما نشأ من خصومات وصراعات ايديولوجية عقيدية شكلت، في حينه، غطاء للصراعات السياسية والاقتصادية وحافزاً محرضاً لها؛ نخص بالذكر منها ما تمثل باتجاهي الجبرية بدعامتها السلطوية الرسمية، والقدرية التي وجدت نفسها مطاردة، ومن ثم مرغمة على أن تجعل من التقية مسلكا رئيسيا لها.

2 ـ الصراع السياسي:

برزت القرمطية كقوة سياسية وفكرية واقتصادية وعسكرية في العراق والبحرين، وذلك على نحو جعلها تنتشر وتتعاظم بتأثيراتها النافذة في أوساط الفلاحين الفقراء والمُفقرين والعبيد والحرفيين الصغار، وجموع الشطار والصعاليك (وهم الذين لا يشغلون حيزاً اقتصادياً مهنياً مستقراً بحدود أولية). وقد وُصف هؤلاء الأخيرون من قبل أحد المؤرخين (الدمشقي في الاشارة الى محاسن التجارة) بأنهم كانوا من بين الأحرار الأكثر ضنكاً وفقراً. كما التف حولها (القرمطية) حشود من الساخطين على سياسة التحالف الاقتصادي والسياسي بين كبار الملاك من العرب وشعوب الخلافة الأخرى، والفرس منهم بصورة خاصة.

واذا كان العرب قد شكلوا شطراً هاماً من الحركة القرمطية، فإن الموالي من الشعوب الأخرى كان لهم في ذلك دور ليس ضئيلاً. فمدينة الكوفة، التي انطلقت منها شرارة الدعوة القرمطية، كان فيها عدد كبير من الموالي لا يقل عن نصف سكانها، إن لم يكن اكثر من ذلك.

انطلق القرامطة من الوضعية الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والعقيدية المحددة آنفاً، وذلك على نحو عملوا فيه على صياغة وتقديم بديل يلخص مثلهم العليا على تلك الصُعد. ذلك البديل تجسد، في نظرهم، بمجتمع جديد تتاح فيه للانسان إمكانية التمتع بخبراته. وفي سبيل انجاز هذا الأمر، وجد القرامطة أنفسهم أمام وضعية فكرية (عقيدية) لا يمكن غض النظر عنها أو إغفالها، وإن كانت اعادة النظر فيها، في رأيهم، مسألة ضرورية وممكنة؛ تلك هي الهيمنة الاسلامية الدينية قرآناً وسُنَّة. من هذا الموقع وبالتآخي مع مثلهم العليا الاقتصادية الاجتماعية والسياسية، عملوا على تأويل القرآن والحديث المحمدي على أساس التمييز بين باطنهما وظاهرهما. كان ذلك، بالنسبة اليهم، ضرورياً من أجل ايجاد الصيغة التي تسمح لهم بالتصدي للتفسير القرآني الرسمي السائد، أي لدين الدولة.

على ذلك النسق، وصل القرامطة الى التوحيد بين النقد الديني السياسي والنقد الاقتصادي الاجتماعي، بحيث تحول هذان الوجهان من النقد ـ في سياق الممارسة العملية والنظرية ـ الى هجوم مسلح مدمر على المؤسستين المهيمنتين، الاقتصادية الاجتماعية والسياسية الدينية. وقد اكتسب النقد الديني السياسي لدين الدولة الرسمي أشكالاً متعددة تتواتر بين التشكيك والارتياب والالحاد، ولكن تقترن، في غالب الأحيان، بنقد للمؤسسات الاقتصادية الاجتماعية. يبرز من ذلك نموذجان. الأول منهما يبرز من خلال أمثال الأبيات الشعرية التالية ومن خلال كتابات أخرى منحدرة من الحقبة التاريخية المعنية هنا:

تلوم على تركي الصلاة حليلتي
فقلت اغربي عن ناظري أنت طالق
فوالله ما صليت لله مفلساً
يصلي له الشيخ الجليل وفائق
لماذا أصلي أين ربعي ومنزلي
وأين خيولي والحلى والمناطق
أصلي ولا فتر من الأرض يحتوي
عليه يميني؟ إنني لمنافق
بلى... إنْ عليَّ اللهَّ وسع لم أزل
أصلي له ما لاح في الجو بارق

أما النموذج الثاني فنتبينه من خلال المقولة التالية التي نقلت عن لسان القائد القَرمطي أبي طاهر الجنَّابي ووردت في كتاب للوزير السلجوقي نظام الملك: «في هذا العالم خدع الناسَ ثلاثة أفراد، راعٍ وطبيب وحادي جِمال. وحادي الجِمال هذا

لم تبلغ دقة العلوم الطبيعية، وأن الفترة التي تتناولها دراسة القومية طويلة، والأمم المعنية مختلفة، ومراحل بروز القوميات مختلفة ومتباعدة.

ثانياً: إن المصالح السياسية، تنتج تفسيرات متباينة، وبالتالي اتجاهات مختلفة، وكذلك اختلاف المواقف الإيديولوجية لدى الباحثين.

ثالثاً: إن الباحثين لم يتفقوا على عوامل تكوّن الأمم، بعد، ليتفقوا على تحديد معنى القومية. وما زال هناك حوار دائر حول تكون القوميات، وعوامل وجود الأمة. فهذا روبرت اميرسون Robert Emerson يقول: «ليس هناك اتفاق حقيقي حول ما هي الأمة». (Palumbo, Michael,.. *Ibid,* P.33).

إن هذا الاختلاف حول تعريف القومية وتحديدها، يشوش الباحثين والطلاب، ويقود في كثير من الأحيان الى مواقف غير سليمة من القومية، ومن دراستها.

ومع ذلك، فإننا نجد أنفسنا مضطرين لتقديم نماذج من هذه التعريفات المختلفة، قبل أن نتقدم محاولين ايضاح فكرة القومية وتحديدها.

إن القومية، حسب **الموسوعة البريطانية** «حالة عقلية، يكون فيها الولاء الأسمى للفرد، واجباً للدولة القومية. ومع أن التعلق بالتراب الوطني، والتقاليد الأبوية، والسلطات الاقليمية السائدة، كان معروفاً عبر التاريخ، باعتباره عواطف متغلبة، ذات قوة متفاوتة، فإن القومية، بدأت في نهاية القرن الثامن عشر، تصبح عاطفة معترفاً بها، تصوغ الحياة الشخصية والعامة. وتكون واحدة من العوامل المفردة العظيمة، ان لم تكن الأعظم، المحددة للتاريخ...».

«وقد أظهرت حيوية ديناميكية، وطابعاً شاملاً، حتى أن هنالك خطأً، كثيراً ما ارتكب، باعتبار القومية، عاملاً دائماً، أو على الأقل، عاملاً قديماً جداً في التاريخ».

أما، بالنسبة إلى ل. سنايدر، L. Snyder فإن: «القومية، يمكن أن تعرّف، على أنها حالة عقلية، شعور، أو عاطفة لجماعة من شعب، تعيش، ضمن اطار منطقة جغرافية محددة جيداً، ويتكلمون لغة مشتركة، ويمتلكون أدباً، عبر عن مطامح الأمة، ويتعلقون بتقاليد مشتركة، ويمتلكون أبطالاً تقليديين، وفي بعض الحالات لهم دين مشترك». (Palumbo, Michael,... *Ibid,* P. 34).

والقومية، كما يرى جون بليميناتز، John Plamenatz «هي الرغبة للمحافظة على الهوية القومية أو الثقافية لشعب أو تعزيزها، عندما تكون هذه الهوية في خطر، أو الرغبة في تحويلها، أو حتى خلقها، عندما يكون هنالك شعور بأنها عاجزة وقاصرة». (Kamenka, Eugene (ed, *Nationalism, The Nature and Evolution of an Idea, p.23-24)*

وتعكس هذه التعريفات الثلاثة الاختلاف المشار اليه.

إلّا أن هذا الاختلاف، لا يحجب الاتفاق على أهمية القومية، خلال القرون الثلاثة الأخيرة، حتى أن ب.ك. جوخال B.K. Gokhale يقول: «ظهرت القومية تماماً، باعتبارها قوة حيوية مسيطرة في العصور الحديثة، في القرن التاسع عشر. وأصبحت القومية، في القرن العشرين أكثر وضوحاً، وباتت معتبرة في كل مكان تقريباً كالماء والهواء». ويضيف الكاتب: «إن القومية ما زالت تتمتع بتأييد وقبول أكثر من أي دين في كل أنحاء العالم» (*Gokhale.A study of Political theory*... P. 96)

وتقودنا دراسة تاريخ التجارب القومية، إلى أن القومية هي: «مجموع الخصائص المعبرة عن وجود أمة، وهي أيضاً حركتها السياسية والثقافية، المعبرة عن القطاعات ذات المصلحة فيها بالوحدة، ازاء الخطر الخارجي، أو مخاطر الاستبداد الداخلي، وفي سبيل تطوير هذه الوحدة، وتقدم هذه الأمة».

وهو اتجاه تستثيره المخاطر الخارجية، ويبلوره الاستبداد الداخلي.

ويستمد هذا الاتجاه من الماضي عوامل قوة، كما أنه يعزز دعاواه بمخاطر الحاضر ومطامح المستقبل.

وتعني القومية تفرد أمة بخصائص معينة، تجعلها مختلفة عن الأمم الأخرى، حتى لو كانت هذه الخصائص ليست امتيازاً لأمة بعنها. فلكل أمة لغتها، وتاريخها المشترك، وأرضها الخ. ومع ذلك فإن التطور التاريخي يجعل كل أمة كياناً متفرداً، يختلف عن سواه؛ لاختلاف اللغات والتجارب التاريخية.

وقد استخدم هذا التفرد لتبرير ادعاء امتياز لأمة على أخرى، ولتكريس نظريات عرقية.

وتستهدف كل حركة قومية:

1 - الاستقلال، عندما يكون الشعب المعني، محتلاً، أو ملحقاً بدولة ثنائية القوميات أو متعددتها.

2 - الوحدة، عندما يكون الشعب المعني مجزءاً، بالخضوع لاشكال من الاحتلال، أو لقوى محلية غير وحدوية (اقطاع، دول تجزئة...).

3 ـ التقدم السياسي والاجتماعي، وتختلف طبيعة التقدم وغاياته باختلاف الطبقة القائدة في المجتمع أو في الدولة؛ فيكون قوة تفوق وعدوان، بقيادة البرجوازية، والبرجوازية الفاشية، ويكون سبيل تقدم سياسي واجتماعي، بقيادة القوى الديمقراطية والثورية والاشتراكية.

ونرى من الضروري قبل أن نسترسل في بحث موضوع القومية، أن نتوقف عند موضوع الأمة، لأن موضوع القومية والأمة مترابطان، ولا يُبحث أحدهما دون الآخر.

3 ـ الأمة:

لقد أشرنا آنفاً الى الخلاف حول تعريف الأمة. وهو خلاف يقود الى الاختلاف حول القومية.

ونستطيع أن ندرس نماذج من التعريفات، لنتعرف على مصادر الخلاف.

فالأمة، حسب ب. ك. جوخال «تمثل، كل الشعب، أو أكثريته الساحقة في دولة، تجمعه قوة عاطفية وسياسية، تعرف بالقومية...». (Gokhale,... *Ibid.*, P. 97).

والأمة، بالنسبة إلى ر. فريدمان وا. هـ. هاولي: «مجموعة كبيرة من الناس تعايشت على أرض واحدة، مكونة لنفسها كياناً متكاملاً، وهي ذات تنظيم تتحدد معالمه وتحكم وتصان من خلال التوكيل الممنوح للسلطة السياسية المركزية».

والأمة، بالنسبة إلى م. مويس: «مجتمع متكامل من الناحية المادية والأخلاقية، له سلطة مركزية مستقرة ودائمة. مجتمع له حدود ثابتة، وسكانه يتحدون الى حد كبير، حول أخلاقيات ومشاعر وقيم عقلية وثقافية، تسند الدولة، وتحمي قوانينها».

والأمة، بالنسبة إلى الباحثة السوفياتية بيلينا مودرجينسكايا: «مجموعة مستقرة من الناس. تكونت تاريخياً، منبعثة من وحدة اللغة والأرض والحياة الاقتصادية، ومن مزاج نفسي واحد، يعبر عن نفسه في ثقافة قومية خاصة». (مودرجينسكايا، **مسألة الأمة**... ص 23 و29).

والأمة، بالنسبة لستالين: «جماعة مستقرة من الناس، تكونت تاريخياً، تقوم على أساس اللغة المشتركة، والأرض، والحياة الاقتصادية والتكوين النفسي الذي تعبر عنه ثقافة مشتركة». (Stalin, **Works**, vol.2,..., P. 307).

وهذه النماذج، تؤكد الاختلاف، حتى أن وليم مكدوغال قال: «إنه يكاد يكون من غير الممكن وضع تعريف، ينطبق على جميع الأمم». (هرتز، **القومية في التاريخ والسياسة**... ص 21).

إلّا أننا نعتقد أن هذا الاصرار على المبالغة في الاختلاف، ليس دقيقاً الى حد كبير. فالأمم ظواهر اجتماعية، يمكن دراستها، ويمكن تحديدها. وكما قال هرتز «فمن الواضح أن تكوين فكرة صحيحة عن الأمة، لا بد أن يدخل في الاعتبار جوانبها المتعددة». (هرتز، **مرجع سابق**، ص 14).

ويمكن حصر جوانب هامة، من الجوانب التي يحصل حولها الاختلاف في تعريف الأمة. وهذه الجوانب هي:

أولاً: الأمة والدولة: هل تحدد حدود الدولة وجود الأمة؟ أم أن وجود الأمة، يحدد حدود الدولة. وبالتالي، هل نعتبر كل الذين يعيشون في دولة أمة واحدة؟. ان ب.ك. جوغال يرى: «ان الهند أمة، رغم وجهات النظر المغرضة للعديد من الكتاب الغربيين الذين لا يستطيعون أن يروا شيئاً جيداً في الشرق». (Gokhale, *Ibid*..., P. 119). وكان أديب اسحق قد عرّف الأمة على هذا الأساس، عندما قال، فالأمة: «هي جماعة من الناس تتجنس جنساً واحداً، أي تتسم بسمة واحدة، على اختلاف أصولها ولغاتها، وتتعاون باسم تنتسب اليه، وتتدافع عنه». (ناجي علوش، جمع وتقديم: أديب اسحق، **الكتابات السياسية والاجتماعية**... ص 84 من المقدمة).

ومن الواضح أن هذا الاتجاه يخلط بين الأمة والجنسية أو التابعية، فالدولة غير الأمة. والدولة قد تتسع فتضم قوميات وأقليات. والأمة قد تنتشر في أكثر من دولة. وقد كانت الامبراطوريات البريطانية والفرنسية والعثمانية والنمساوية الهنغارية تضم أكثر من قومية. وما زالت هنالك دول تضم أقليات قومية، كما هي حال رومانيا وتشيكوسلوفاكيا ويوغسلافيا. (Palumbo, *Ibid*..., P. 43).

إن حدود الدولة تتمدد أو تضيق، حسب القوة والضعف، أما حدود القومية فمرهونة بعملية تاريخية طويلة ومعقدة. وليس ضرورياً أن يعني تمدد حدود الدولة، اتساع وجود الأمة.

ثانياً: الأمة والتاريخ المشترك. ان الأمة تتكون عبر عملية معقدة طويلة المدى. ولذلك فإن قيام دول لا يعني وجود أمم فوراً. فهناك دولتان المانيتان، ولكن هناك أمة المانية واحدة حتى الآن. وهناك اثنان وعشرون قطراً عربياً، واحدى وعشرون دولة، ولكن هناك أمة عربية واحدة، رغم هذا التقسيم الذي يعود في جزء منه الى سنة 1920، بالنسبة

ولكن الأساس في العوامل الموضوعية (الأرض، اللغة، التاريخ). أما العوامل المعنوية (الثقافة والوعي القومي) فهي عوامل تنتجها العوامل الأولى، فتصبح ذات تأثير فعال. ولكن ليس وحدها، ولا بمعزل عن العوامل الأخرى. وليس لذلك استثناء الا اليهود والصهيونية، وهو ما يحتاج الى دراسة خاصة.

4 ـ الأمة والقومية:

ان التطور التاريخي الطويل، كما ذكرنا، أوجد الأمم، بتكوين مقوماتها. ولكن الأمم لم تتكون مرة واحدة. وقد عرف التاريخ قبائل وأقواماً وشعوباً، برزت ثم اختفت، أما بالاندماج بغيرها، أو بالزوال. ويستطيع دارس التاريخ، أن يسجل اسماء القبائل والأقوام التي برزت في كل مرحلة، من مراحل التاريخ المعروف، من الأكاديين والسومريين، الى الحثيين والميتانيين، الى الرومان والفرس، الى العرب والأتراك الى الاسبان والانكليز والفرنسيين الخ. ولقد عرف التاريخ أيضاً حضارات كبيرة، من وادي النيل الى الهند والصين. ان كل ذلك يفرض علينا أن نعيد دراسة التاريخ، لنرى مدى التبلور القومي، في كل مرحلة، ومدى وجود القومية، قبل القرن الثامن عشر.

ويزيد من ضرورة القيام بمثل هذه الدراسة اصرار الباحثين الاوروبيين على أمرين:

الأول: ان القومية، نشأت في اوروبة، وفي القرن الثامن عشر.

والثاني: ان الامم، بالمعنى الحديث، لم توجد قبل وجودها في اوروبة.

ولقد سادت هذه الفكرة كل الدراسات والابحاث المعاصرة تقريباً، الماركسية وغير الماركسية.

أما نحن فنرى ان مراحل التاريخ المختلفة شهدت وجود أمم، ان لم يكن بالمعنى الحديث المعاصر، فبالمعنى التاريخي. وان هناك أمماً قديمة ومتوسطة وحديثة.

وإذا كان علم التاريخ مطالباً أن يزودنا بالمعلومات اللازمة، فإن في التاريخ العربي الوسيط، ما يكفي لاثبات وجود وعي علمي نسبي بالأمم، متناسباً مع أرقى أشكال الوعي في ذلك الزمان. فالقاضي أبو القاسم صاعد الاندلسي يرى: «ان جميع الناس في مشارق الارض ومغاربها، وجنوبها وشمالها، وإن كانوا نوعاً واحداً، فإنهم يتميزون بثلاثة أشياء: الاخلاق والصور واللغات». ويضيف: «وزعم من عني بأخبار الأمم... ان الناس كانوا في سالف الدهور، وقبل تشعب **القبائل، وافتراق اللغات، سبع أمم. فالأمة الأولى** الفرس... كانت مملكتها واحدة، ملكها واحد، ولسانها واحد فارسي». ويواصل صاعد فيحدد الأمم الباقية، ومن الواضح أنه يحدد وجود الأمم على أساس الاخلاق والصور واللغات ولكنه يضيف مملكتها واحدة، أي أرضها، وملكها واحد، أي أنها موحدة. وهكذا. ويجد قارىء الأدب العربي كثيراً من الأدلة على ذلك.

ويشير ايوجين كامنكا Eugene Kamenka الى وجود «ظواهر قومية» في التاريخ القديم قائلاً: «اننا نستطيع أن نرى، وبالتأكيد أيضاً، ان مثل هذا الوعي القبلي، وإذا شئت، مثل هذه القومية البدائية، وجدت الى حد في الامبراطوريات، ودول السلالات والمدن التي احتلت كثيراً من التاريخ المكتوب للانسانية، كما هي الوطنية المحلية، وكما يمكن أن تكون، لدى شعوب الاطراف، نوعاً من الوعي القومي». ويذكر كامنكا هنا اليهود، مسمياً **التوراة** «بياناً قومياً نموذجياً» كما يذكر، «ان الفياتناميين والكوريين، طوروا أيضاً شعوراً قومياً غير عادي في تاريخهم المبكر، تحت الضغط الصيني». ويضيف: «ان الصينيين ميزوا المملكة الوسطى، مركز العالم يسكنها الصينيون، عن البربرية الخارجية التي يسكنها الآخرون». ويختتم كامنكا وجهة نظره قائلاً: «ان هذا النوع من الوعي القبلي أو القومي، وهذا الاتجاه «للتمييز» بين الجماعات الداخلية والخارجية، يمكن ان يلاحظ (يوجد) خلال تاريخ الانسان». (Kamenka.., *Ibid.*, P.4).

فإذا عدنا الى القومية، بالمعنى الحديث والمعاصر، وجدنا أنها تنقسم الى قسمين: الأول، ويتعلق بالحركة القومية في اوروبة الغربية، 1300-1800. والثاني، يتعلق بالقومية في اوروبة الشرقية واميركا اللاتينية وآسيا وافريقيا، 1800-1962.

وهناك فروق كبيرة بين المرحلتين:

ففي المرحلة الأولى، ارتبط نهوض الحركات القومية بما يلي:

أولاً: قيام دولة واسعة ومركزية، يقودها ملوك مطلقون. وقرت الولاءات الاقطاعية، ووحدت الولاءات في مركز واحد، وخير مثل بريطانيا وفرنسا. وقاد صراع هؤلاء الملوك إلى يقظة الروح القومية لدى شعوبهم.

ثانياً: قيام حركة الاصلاح الديني، وزعزعة سيطرة الكنيسة الكاثوليكية، وقيام كنائس محلية، والاتجاه الى علمنة الحياة والتعليم.

ثالثاً: بدء الثورة الصناعية، وتطور الانتاج الصناعي، ونمو

وكانت هذه النخبة تضم رجالاً وأبناء عائلات برجوازية تجارية وعقارية، وبرجوازيين صغاراً وأبناء فلاحين حسني الحال، وحتى عمالاً. وكان هذا يزيد تضارب الاتجاهات السياسية فيها، ويعزز دور الفئات الدينية المحافظة ليمزج الديني بالسياسي، والقومي بالديني، وهكذا.

ولم تكن لهذه النخب الثقافية قدرة على قيادة الجماهير الشعبية في معظم الأحوال، مما كان يحبط الحركات القومية. وقد ظل الأمر كذلك، حتى قاد الحركة القومية نخب من الشيوعيين، كما حدث في الصين وفيتنام، أو نخب برجوازية مؤهلة، كما حدث في الهند.

ثانياً: وكانت الانتفاضات والثورات الشعبية، تتبدد بين قيادة النخب الثقافية والقادة التقليديين، السياسيين أو الدينيين، ولذلك كانت أهدافها تظل محلية، أو محدودة، وكانت تنتهي في معظم الأحوال بالهزائم، أو بالمساومات الصغيرة.

ثالثاً: وكان الاصلاح اللغوي، والعودة الى الاهتمام باللغة، ودراسة التاريخ من معالم هذه الحركات. الا أنه اختلف ما بين أمة وأخرى. فاتخذ الاصلاح اللغوي عند العرب طريق العودة الى التراث الكلاسيكي. وتجديد أساليب الكتابة والدراسة على أساس التمسك بالأصول، ونشر المخطوطات، والابتعاد عن ركاكة عصر الانحطاط. أما لدى الصرب والكروات والتشيك، فإن الأمر مختلف: إذ ان «اللغة الصربية ـ الكرواتية، كما تكتب وتحكى اليوم في يوغسلافيا، هي بمعظمها من خلق لغويين ونحويين درسوا في الخارج، ومعظمهم درس في فيينا. وكذلك الأمر بالنسبة للتشيكية والسلوفاكية والسلوفينية، كما تستخدم اليوم، فإنها من خلق علماء تمنوا أن تكون لشعوبهم موارد لغوية خاصة بهم، أعظم ما لديهم في حينه».

ان هذه اللغات الجديدة، حافظت على التراث الشعبي من جهة، وسمحت بتوحيد الشعب حول لغة واحدة، وباتت أداة للتعلم (Kamenka,... *Ibid.*, P. 30-31). ولا يختلف ما حدث في يوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا، عما حدث في اوروبة، عند العودة الى اللغات العامية. أما اتجاه العرب الى الماضي والتمسك باللغة، فإنه أشبه بالاتجاه الالماني.

رابعاً: وكان الاصلاح الديني في اوروبة حقيقياً، لأن القوى الصاعدة في اوروبة، كانت تحطم اغلالها. وقد شمل هذا الإصلاح سائر العالم النصراني، سواء أحدث في الكنيسة الغربية أو الشرقية. أما في العالم الاسلامي وعالم البوذية والزرادشتية، فإن الاصلاح الذي حدث كان شكلياً. والأمر أوضح في العالم الاسلامي، منه في العوالم الأخرى. ذلك ان المجددين المسلمين كانوا مجرد سلفيين جدد، محافظين على دينهم في كل الأمور، وإن كانوا أكثر عقلانية في النظر الى بعض القضايا المتعلقة بالمعاملات، وفي أسلوب المناقشة والحوار. وبالتالي، فإن استمرار هيمنة الفكر الديني، حدّ من انتشار الحركة القومية، ومن تغلغل أفكارها في أوساط الجماهير. وكان هذا من الاسباب التي جعلت الحركة القومية محافظة إلى حد كبير، وغير ليبرالية؛ وخاصة قبل نهاية الحرب العالمية الثانية.

وكثيراً ما قادت هيمنة الأفكار الدينية، الى خلافات سياسية، كما حدث في البلقان بين اتباع الكنائس المختلفة، كما حدث في الهند بين الهندوس والمسلمين، وهو ما قاد الى انشاء دولة باكستان.

خامساً: وكانت المستعمرات بلداناً تابعة، منها ما احتفظ بوحدته في ظل الاحتلال كالهند، ومنها ما اقتسم أو قسم، أو احتفظ فيه بأشكال السلطة السابقة. ولقد لجأت السلطات المحتلة في كل هذه الحالات للاحتفاظ بالملوك والأمراء وملاك الأرض الكبار، والمؤسسات الدينية، مبقية أشكالاً من التناقضات الداخلية. كما لجأت السلطات المحتلة الى تشجيع شرائح اجتماعية جديدة، تعمل في خدمتها، وخاصة التجار والمقاولين والموظفين الكبار المدنيين والعسكريين.

وكان دور هذه الشرائح، اضافة الى الفئات الاجتماعية التقليدية التي ارتبطت بالقوات المحتلة، يتلخص في تمكين الاحتلال من التثبت، وفرض الامن وتوسيع اطار استغلاله، من خلال نمو حركة الاستيراد والتصدير.

ومن الطبيعي أن يقود هذا الى أحد الاحتمالات التالية:

1 ـ استخدام القوى المحلية المرتبطة في مواجهة الحركة القومية، ومحاولة تكريس انقسام الجماهير، نتيجة لذلك.

2 ـ اللجوء إلى استثارة النزاعات الداخلية (دينية، طائفية، قبلية، جبهوية)، ان لم ينجح الاحتمال الأول، أو نشأت ضرورة لاستخدام السلاحين.

3 ـ واستخدام القطري ضد القومي، في حالة حصول تجزئة، كما حدث في الوطن العربي.

وإذا كان الاحتمال الأول ينتج حروباً أهلية، أو صدامات ونزاعات داخلية، فإن الثاني ينتج حروباً دينية وطائفية وقبلية. أما الثالث، فينتج حركات محلية، تظل مهما عنفت أبعد من أن تعبر عن القضية القومية، أو تقود الى الوحدة القومية.

ولعل الوطن العربي خير مثال على هذا.

وقد لاحظ وانغ جُنْجو، Wang Gungwu، هذه المسألة، مشيراً الى أن القوى الاستعمارية، فضلت أن تتعامل مع كل مجموعة من القوميين بمفردها لمواجهة الاتجاه القومي المعادي للغرب. ولكن هذه الحدود كما يقول الكاتب «اتجهت لأن تصبح دائمة، وقد بات واضحاً على نحو متزايد ان هذه الحدود تعيّن (تصف) نهايات أية أمة ـ دولة مقبلة. ولقد أربك هذا الشكل والحجم المعطى للدولة. الأمة المقبلة معظم القوميين»، (Kamenka,... *Ibid.*, P. 92). لأن الصراع ضد الامبريالية، يدور ضمن الاطار الذي رسمته، الى حد كبير.

ولم تكن هذه هي المشكلة الوحيدة التي خلفتها خرائط الاقتسام الاستعماري. إذ أن هناك مشكلة أخرى لا تقل خطورة، وهي رسم حدود تضم أقليات قومية وأثنية ودينية متناحرة، كما حصل في البلقان، وأوروبة الشرقية حالياً؛ والوطن العربي (الأكراد، وجنوب السودان).

وهكذا فإن الوحدة بدأت في أوروبة، نتيجة وجود حكم مطلق يوحد، ويدمر البنى الاقطاعية والسلطات الكنسية. أما في الشرق فإن السلطة المركزية المحتلة، تقسّم، وان احتفظت بالوحدة، تبقي أسباب الانقسام وتغذيها، وتشجعها عند الحاجة على التناحر، وحتى التطاحن.

سادساً: وكانت الحركة القومية في أوروبة، تعتمد على وجود طبقة ناهضة، وهي البرجوازية، وبرجوازية صغيرة تنمو، بنمو المدن، وطبقة عاملة تتزايد، وتتقلب في أحضان الجوع والاستغلال والأفكار الانسانية والثورية، وفلاحين يتوقون لمزيد من التحرر؛ وإن كان بعضهم ما زال مرتبطاً بالكنيسة، معادياً للتغير. أما في الشرق، فقد كان الوضع مختلفاً لأن البرجوازية، كانت تنمو في ظل الاحتلال، وبالارتباط به. والبرجوازية الصغيرة المدنية والريفية كانت تنمو على هامش البرجوازية، والطبقة العاملة كانت جنينية، وكان الريف مصدر الانتاج الأول، ولكنه غارق في ظلام القرون الوسطى...

ولذلك فإن الحركات القومية في العالم الثالث لم تأخذ سبيل الحركات القومية في أوروبة، للأسباب التالية:

أ) لأن القيادات البرجوازية في العالم الثالث، كانت مساومة مسالمة في الأعم الأغلب، وحريصة على الارتباط بالسلطة الامبريالية. ولذلك، فإنها تساوم ولا تقاوم، واذا جرتها الجماهير الى المقاومة، فلكي تستثمر ذلك في مساوماتها. وكان طبيعياً والحالة هذه ألاّ يبرز منها بسمارك ولا كافور، وألاّ تقدم أقطارها مثلاً مثل بروسيا أو بيدومونت. ولم يظهر من عائلاتها المالكة لا وليم الأول، ولا فيكتور عمانوئيل.

ب) ولأن البرجوازية الصغيرة لم تكن مهيأة لدور مازيني وغاريبالدي، حتى نهاية الحرب العالمية الثانية.

جـ) ولأن الفلاحين، كانوا ينفجرون في ثورات، تقودها قيادات فلاحية أو تقليدية، غير مؤهلة للقيادة أو لتحقيق الانتصار.

وفي خضم ذلك، برزت أشكال متعددة للحركات القومية، أهمها ما يلي:

1 ـ الحركة القومية الهندية التي قادتها برجوازية متنورة، ولكنها لم تستطع أن تحافظ على وحدة كل الهند، لأن قيادات البرجوازية المسلمة، فضّلت القسمة، على أن تكون أقلية في الحكم الجديد. ولقد رضيت البرجوازية الهندية بذلك، وهو ما يدفع الى نقدها الآن. (Banerjee, *Ibid-Préface-P.* Vii-Viii).

2 ـ الحركة القومية العربية التي قادها تحالف سنة 1916، ضم الشريف حسين، أمير مكة وقادة الحركة القومية العربية من البرجوازيين والبرجوازيين الصغار. وقد هزم هذا التحالف لأن قيادته اعتمدت على الاتفاق مع بريطانيا، ولأن هذه القيادة لم تكن قادرة على تجنيد جماهيرالشعب، لهزيمة المخطط البريطاني، ولتحقيق الاستقلال والوحدة. وظل النضال الرئيسي للعرب قطرياً، حتى قيام حزب البعث العربي الاشتراكي، ثم انفجار الثورة في مصر، سنة 1952. ومع ذلك، فإن الوحدة القومية لم تتحقق بعد، رغم التأييد الشعبي الذي حظي به عبد الناصر خلال حياته.

3 ـ الحركة القومية التركية التي قادها حزب الاتحاد والترقي المحافظ، ثم قادها مصطفى كمال أتاتورك. ومع أنه «تغذى من فولتير ومونتسكيو وروسو» كما يقول جان توشار (توشار، مرجع سابق، ص 652)، فإنه بنى نظاماً استبدادياً، باسم اقامة الجمهورية والاسراع بتطور تركيا، وكان أخطر ما أنجزه مصطفى كمال الغاء الخلافة وإقرار العلمانية.

4 ـ الحركات القومية التي قادتها الأحزاب الشيوعية في الصين وفيتنام وكوريا، من أجل تحقيق الاستقلال والوحدة. وقد حققت هذه أهدافها القومية في الصين 1924-1949، وفي فيتنام 1945-1975، ولم تنجح في كوريا بسبب التدخل الامبريالي المباشر، ويتسم هذا النمط، بأنه يجمع النخبة المثقفة مع طلائع العمال والفلاحين الفقراء والشرائح الثورية من البرجوازية الصغيرة في حزب شيوعي، يقود جماهير الشعب

لتحقيق الأهداف القومية. ويمكن أن يضاف الى هذا النمط النموذج الكوبي والنيكاراغوي.

ومن المؤكد أن هناك نماذج أخرى، ولكنها أقل أهمية.

إن أقطار العالم الثالث تسير، بسبب سياسة التبعية والأفق الامبريالية، وسياسة القمع والنهب الداخلية، على طريق احتدام تناقضاتها مع أعدائها، وبالتالي نحو نهوض قومي كبير.

لقد كانت اعادة تكوين الجغرافية السياسية في العالم، خلال القرون الخمسة الماضية، على أسس قومية، واحدة من أهم التحولات الكبرى في العصور الحديثة. ويجدر بنا أن نشير إلى أن هذا التحول ارتبط بتحولات عظمى، منها سقوط الامبراطوريات الدينية، والثورة العلمية والصناعية والديمقراطية، ثم ولادة عصر الاشتراكية.

وما زال العالم يشهد المزيد من التحولات، على صعيد القومية ومنها:

1 ـ محاولة الدول التي نالت استقلالها، أن تدافع عن هذا الاستقلال، ازاء محاولات الهيمنة التي تفرضها الامبريالية بالاخضاع العسكري أو السياسي والاقتصادي.

2 ـ محاولات الأمم التي لم تتحقق وحدتها القومية، أن تواصل النضال لتحقيق هذه الغاية، ومن هذه الأمم العرب والأكراد والكوريون والألمان.

3 ـ محاولة الأقليات التي ألحقت بدول من غير قوميتها، أن تحافظ على هويتها الثقافية، وأن تعمل على العودة الى الوطن الأم، أو لتحصل على قدر من الاستقلال أو الحكم الذاتي. وهناك الايرلنديون الكاثوليك في بريطانيا، والباسك في فرنسا واسبانيا، والهنغار في تشيكوسلوفاكيا ورومانيا الخ...

5 ـ **القومية والجنسية**: إن القومية نتيجة تطور تاريخي، أما الجنسية التي تعني الانتساب لدولة فهي نتيجة اجراء قانوني. وقد يحدث الخلط بينهما، بسبب الخلط بين وجود الأمة ووجود الدولة. ولما كانت الدول تقوم متجاوزة حدود القوميات أحياناً، فإنها تضم أبناء قومية رئيسة، وقوميات ثانوية أو أقليات. واذا كان كل مواطني دولة من جنسية واحدة، فلا يعني هذا أنهم من قومية واحدة. لأن العربي الذي يقع في الأحواز، أو في الاسكندرون، يحمل الجنسية الايرانية أو التركية، وكذلك الايرلندي الذي يسكن بريطانيا، أو الهنغاري الذي يسكن رومانيا ويوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا الخ..

وبينما تكتسب القومية بالانتماء التاريخي الى أمة، فإن الجنسية تكتسب عن طريق ما يلي:

1 ـ **بالانتساب الى أمة، أو الى أقلية قومية ملحقة بدولة** قومية، وتقع ضمن حدودها الرسمية، وهي الجنسية الأصلية.

2 ـ بحقوق اكتساب الجنسية التي ينص عليها القانون، في كل بلد، وهي: أ) الولادة، كما في القانون الأميركي. ب) الاقامة مدة معينة وبشروط معينة، كما في كثير من القوانين. جـ) الزواج، حيث ينص القانون على ذلك. د) التجنس، حسب القانون.

وتضع كل دولة القوانين الخاصة بجنسيتها. كما تعقد الدول اتفاقات ثنائية وجماعية لمعالجة المشاكل المتعلقة بالجنسية، ومنها مشاكل تعدد الجنسية أو انعدامها، والزواج بين شخصين من جنسيتين، والأطفال الذين ولدوا من أبوين مختلفي الجنسية، وكل ما ينجم عن ذلك من حقوق وواجبات.

وموضوع الجنسية من مواضيع القانونين الدولي العام والدولي الخاص.

ولا علاقة للجنسية بهذا المعنى باللغة أو بالدين، أو بمقومات القومية، الا حيث تنص قوانين دولة معينة على ذلك.

وبينما تستطيع الدول التي تنص قوانينها على ذلك سحب الجنسية، ويستطيع الفرد أن يتنازل عن جنسيته والحصول على أخرى، فإن القومية لا يلغيها الا التطور التاريخي.

وعلى الرغم من أن الاعلان العالمي لحقوق الانسان، قد نص في مادته الخامسة عشر، على حق كل فرد بالتمتع بجنسيته، وعدم جواز حرمانه منها تعسفاً (مذكور، **معجم العلوم**...، ص 217-218)، الا أن هنالك دولاً ما زالت تفعل ذلك.

واذا كانت اللغة العربية قد حلّت الاشكال بين قومية وجنسية باستخدام تعبيرين مختلفين، فإن الالتباس كان حاصلاً في بداية القرن، حين استخدم القوميون العرب جنسية بمعنى قومية (أحمد عبد الكريم، **مرجع سابق**، ص 35). أما في الإنكليزية، فإن مجرد قراءة معنى كلمة **Nationality** في **قاموس وبستر** (Websters, *Ibid.*, P. 563) سيجعلنا نجد المعاني التالية:

1 ـ الطابع القومي، 2 ـ القومية 3 ـ أ ـ وضع قومي، وتحديداً: علاقة قانونية، تتضمن ولاء الفرد، وتتضمن عادة حماية الدولة. ب ـ الانتماء الى أمة معينة. 4 ـ الاستقلال السياسي أو الوجود في أمة منفصلة، 5 ـ أ) شعب له أصل مشترك، تقاليد ولغة وقابل لتكوين دولة ـ أمة، أو هو قد كون فعلاً. ب) جماعة أثنية، تكون عاملاً من وحدة أكبر (كأمة).

ويزيد اختلاط الجنسية والقومية في حالات محددة، منها:

أ ـ وجود دولة واحدة، من عدة قوميات، مثل سويسرا والهند والاتحاد السوفياتي. فهناك مواطن سويسري جنسيةً، ولكنه الماني أو فرنسي أو ايطالي قومية. وهناك مواطن سوفياتي جنسية، ولكنه أرمني أو أوكراني، أو بلوروس أو اذربيجاني قومية. وهكذا. . . الا أن تعريف الجنسية هو الذي يغلب في هذه الحالات: سوري، هندي، وسوفياتي.

ب ـ وجود دولة حديثة التكوين نسبياً كالولايات المتحدة الأميركية، مواطنوها من قوميات مختلفة، وما زالت تستوعب متجنسين جدداً. وفي مثل هذه الحالة، تغلب الجنسية على القومية، على الرغم من تعدد الأصول الأثنية للسكان.

6 ـ **القومية والعرق Race**: إن القومية بالمعنى الذي أشرنا اليه، لا تستند الى نظرية العرق (الجنس) القائلة بتسلسل الأمم من أعراق معينة، تربطها علاقة السلالة. لأن الأمم، كما ذكرنا، ليست فصائل حيوانية معزولة، لا تتزاوج ولا تتفاعل. ويؤكد تاريخ الانسان المعروف التفاعل القسري والطوعي، الى درجة يصعب الحديث فيها عن «سلالات منعزلة». ولهذا قال فردريك هرتز «ان الأمة» تعبير من تعبيرات علم الاجتماع و «الجنس» من تعبيرات علم الطبيعة. ومن ثم فإن المفهومين ينصبان على جانبين مختلفين من جوانب الوجود البشري، والباحث المعتني لا يستعملها بدون تفرقة». (فريدريك هرتز، **مرجع سابق**، ص 62).

الا أن ما قاله هرتز، وما يعرفه علماء الاجتماع عن تفاعل الأمم، لم يمنع ظهور حالتين:

الأولى: تستخدم كلمة أمة وكلمة جنس بدون تفريق، كالقول مثلاً: الأمة العربية أو الجنس العربي. وقد استخدمت كلمة الجنس العربي في الكتابات العربية، ومنها كتاب **تاريخ الجنس العربي**.

وقد ساعد على مثل هذا الاختلاط أن كلمة Race في الانكليزية تعني:

1 ـ أ) سلالة حيوانية مرباة. 2 ـ أ) عائلة، قبيلة، شعب أو أمة تنتمي الى أصل واحد.

ب ـ طبقة أو نوع من الأفراد لهم خصائص أو مصالح أو عادات مشتركة الخ. » (Websters, *Ibid.*, P. 704).

الثانية: تربط الأمة بالعرق، والقومية بالعرقية. وفي تاريخ الأفكار والحركات ترد أسماء مفكرين وأحزاب دعت الى مثل هذه الأطروحة. ومن هؤلاء مثلاً الكونت دي غو بينو Arthur De Gobineau 1816-1882، الذي كان معادياً لفكرة الحرية، ويكره «فكرة الوطن» لأنها «مخلوق فظيع من ابتكار **السامين»، كما كان يعتقد أن «النبلاء والعناصر المنتجة ثقافياً** في الأمة من الآريين والتيوتون». ومنهم أيضاً هوستون ستيوارت شمبرلن Houston S. Chamberlin 1855-1925. الانكليزي الذي صار المانياً، ومن دعاة الجرمانية. وكان الامبراطور وليم الثاني من أصدقائه. وقد رحب شمبرلن في شيخوخته بهتلر، واعتبره مخلّص المانيا (هرتز فريدريك، **مرجع سابق**، ص 62-91). وهناك هيغل، 1770-1831 وفيخته، 1762-1814، ولست، وترايتشكه، 1834-1896، وريشار واغنر 1813-1883 وغيرهم (جان توشار، **مرجع سابق**، ص 450-453). أما الأحزاب فيكفي أن نذكر منها الحزبين النازي والفاشي.

وتظهر السياسات العرقية بأشكال مختلفة، فمنها ادعاء تفوق عرق على عرق، وتمثل ذلك في موقف شريحة من البيض من الشعوب السوداء والصفراء، أو الملونة عموماً. ومنها تفوق أمة على أخرى، وقد برز ذلك لدى جماعات عرقية في ألمانيا وفرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة الأميركية. ومنها تفوق طبقة على طبقة، كموقف السادة من العبيد، والاقطاعيين من الفلاحين، والبرجوازيين من الطبقة العاملة.

وهناك دول تقوم الآن على التفريق العرقي مثل جنوب افريقيا و «اسرائيل».

7 ـ **القومية والصراع الطبقي**: ثار كثير من الخلاف، حول القومية والصراع الطبقي. فهناك قوميون يرعبهم الحديث عن صراع الطبقات، لأنهم يريدون أن تكون الأمة كلاً، وأن تكون لها ارادة واحدة، هي ارادة طبقتها الحاكمة أو حزبها القومي القائد. وهناك ماركسيون لم يستطيعوا أن يروا علاقة الطبقة بالأمة؛ على الرغم من تأكيد التعريف الستاليني المتداول، على أن الأمة جماعة مستقرة من الناس، تكونت تاريخياً.

والحقيقة أن الأمم تكون تاريخي اجتماعي، وأن هذه الوحدة الاجتماعية المسماة: الأمة، وحدة تحمل داخلها تناقضاتها، شأن كل الموجودات والصراع الطبقي هو الصراع الرئيسي فيها.

ولقد نشأ الصراع الطبقي وتطور مع تطور الأمة، لأن الجماعة البشرية التي انتقلت من المشاعة الى العبودية، الى الاقطاع الى الرأسمالية، تطورت أيضاً من الفخذ، الى القبيلة، الى القوم الى الشعب فالأمة. وهكذا سار التطور التاريخي باتجاهين: الوحدة القومية، عبر مراحل مختلفة. والصراع الطبقي عبر أشكال مختلفة: صراع العبيد ضد الأسياد،

والفلاحين ضد الاقطاع، والعمال ضد البرجوازية.

وهذا الصراع تاريخي أيضاً، نما داخل التشكل القومي في تطوره.

وكان السادة أو الاقطاعيون أو البرجوازيون، يحاولون دائماً أن يوطدوا سيطرتهم بتأكيد الوحدة ضد الانقسام. ولذلك عملوا على تأييد وحدة السوط والسيف، بنشر ثقافات تخدم هذه الوحدة، وتصور دفاع العبيد أو الفلاحين أو العمال عن حقوقهم، بأنه سياسة تدمر وحدة المجتمع وتعرض أمنه للخطر.

وعند صعود البرجوازية، استخدمت في صراعها مع الاقطاع والكنيسة مفهوم وحدة الشعب وإرادة الأمة، لتحقيق أهداف البرجوازية، ولكنها ما أن تمكنت من السلطة، حتى حاولت أن تستخدم مفهوم وحدة الشعب وارادة الأمة، في تأكيد سيطرة طبقة على الأمة، ومنع الطبقات والفئات المناوئة من تحقيق أهدافها.

ويدور حول ذلك صراع ايديولوجي وسياسي شديد، منذ 1948، يأخذ أشكالاً مختلفة.

وبالمقابل، فإن الطبقات المعادية للطبقة المسيطرة، كانت تلجأ دائماً الى محاولة حشد القوى اللازمة لاسقاط خصومها، والى تبني الأفكار التي تتيح لها توحيد صفوفها.

ومنذ اعلان **البيان الشيوعي**، وهناك سجال بين القوميين والقوميين البرجوازيين عموماً، والمنظرين الماركسيين حول القومية وصراع الطبقات.

إن القوميين التقليديين شددوا في هذا المجال على أهمية وحدة الأمة، ووحدة ارادتها وخطر انقسامها، أو الدعوة الى سياسات تمثل قومي واندماج قومي.

أما الماركسيون، فإنهم اعتبروا أن مهمتهم الرئيسة هي النضال الأممي، وبالتالي، فقد حاولوا، منذ البدء، التشديد على الطابع الأممي لنضالهم. وكان هذا يعني نضال الطبقة العاملة في أمم عدة، وليس في أمة واحدة. وبالتالي فقد كان ضرورياً التشديد على الطابع الدولي لنضالهم، ومحاولة اقناع العمال بضرورة هذا النضال، وبصرف النظر عن النضال القومي. وعلى الرغم من المواقف التي اتخذها ماركس وانغلز بشأن مساندة النضال القومي في بولندا وايرلندا والهند، وخط لينين الداعي الى حق الأمم في تقرير المصير. والى التفريق بين دور الحركات القومية، في مرحلة وأخرى، والى تأييد الحركات القومية للشعوب المضطهدة، فإن الخط العام ظل حذراً، إن لم نقل معادياً، من القومية، حتى وفاة ستالين.

ويعكس ستالين هذا الموقف في مقدمة كراسته الماركسية والمسألة القومية، قائلاً: «وفي هذا الوقت الصعب، فإن على الديمقراطية الاشتراكية مهمة سامية، وهي مقاومة القومية، وحماية الجماهير من هذا «الوباء» العام. لأن الديمقراطية الاشتراكية، والديمقراطية الاشتراكية وحدها، تستطيع فعل ذلك، عن طريق مواجهة القومية، بالسلاح المجرب للأممية، وبوحدة النضال الطبقي وعدم انقسامه». (Stalin, *Ibid.*, P 301-302).

وعلى الرغم من تأكيد لينين المستمر على الدور التقدمي للقومية، في مراحل معينة، وعلى محاربة النهج القومي البرجوازي عندما يفقد دوره الديمقراطي، فإن غلبة التثقيف الأممي كانت تجعله يقول سنة 1914 أن من واجب البروليتاريا: «أن تناضل ضد كل قومية، وفوق كل شيء، ضد القومية الروسية العظمى». (Davis., Horace, *Nationalism and Socialism*, P. 199).

وكان التركيز على ربط القومية بالبرجوازية من عوامل هذا الموقف المتشنج. حتى إن هوراس ديفز قال: «وليس من غير المألوف أن يشجب الماركسيون - الذين يعينون لأنفسهم هذه الصفة - كل قومية. وأحياناً ما يفعلون هذا عن طريق أخذ بيان للينين - دون تفكير - خارج سياقه. فتيتو يدين كل قومية في يوغسلافيا، وهو يشير بشكل خاص الى القومية الضيقة لبعض الجمهوريات المتعددة (مثل كرواتيا)... كذلك يدين بعض الماركسين كل قومية على أساس أن الطبقة العاملة - التي يضعون فيها ثقتهم - هي أممية». (ديفز هوراس، **القومية**...، ص 71).

وقد ظل هذا الالتباس قائماً، رغم حصول متغيرات عدة منها:

أ - تشديد لينين على أهمية حركة شعوب الشرق الوطنية التحررية، الزخم الثوري فيها.

ب - السياسة التي انتهجها الاتحاد السوفياتي، بعد ستالين، في ميدان تأييد حركات التحرر الوطني.

جـ - قيام ثورات قومية في الصين وفيتنام وكوريا بقيادة ماركسية، وانجازها برنامجاً قومياً من نوع جديد، وإصرارها على طرح مفاهيم في ميدان القومية، مختلفة مع الاتجاهات التقليدية في الماركسية، كالقول بقدم الأمة الفيتنامية أو الصينية.

ولكن هذا كله، لم يدرس جيداً، ولم ينظر بعد لينين، وظل الجانب الايديولوجي الأممي هو الغالب، دون الدراسة الجادة لموقف الماركسية من القومية على صعيد الأحزاب الشيوعية الحاكمة، وظلت الدراسات المجددة في هذا المجال،

المضطهدة اتحدوا»، مثبتاً أنه مقتنع بالدور الديمقراطي والتقدمي للقومية في ظروف نضال المستعمرات للتحرر من العبودية الامبريالية، وأنه مقتنع حتى وهو يعارض «القومية البرجوازية» «بالأممية البروليتارية» أن هناك فصيلة ثالثة هي «القومية البروليتارية». (Davis, *Ibid*, P. 211-218).

وسيظل ميدان نضال الطبقة العاملة الرئيس أرضها وأمتها، حتى وهي تتحمل مسؤولية تحرير كل العمال في العالم، وتنسق مع كل القوى المعنية لتحقيق هذه الغاية. ولا تستطيع أية طبقة عاملة أن تقوم بدور أممي فعال، إن لم تقم بهذا الدور، على صعيد الوطن، وضمن اطار شروطه الموضوعية.

8 ـ **القومية والأممية**: ترتبط القومية بأمة، وترتبط الأممية بالأمم. وكلمة أممية هنا أقل وضوحاً من مرادفها الانكليزي **Internationalism**، لأن الكلمة الانكليزية تعني، حسب **القاموس**. «سياسة تعاون بين الأمم، وخاصة تطوير علاقات سياسية واقتصادية دولية وثيقة». (Websters, *Ibid*, P. 178). فكلمة أممية تعني سياسة تعاون بين الأمم. 2 ـ ولكن من خلال طبقاتها العاملة، وقواها الثورية، كما دعت البرامج الماركسية.

ولكن هل يقوم هذا المفهوم على الاعتراف بالأمم، وتطوير التعاون بينها؟ أم على أساس وجود طبقات عاملة، خارج أي اطار قومي؟ أن الخلط هنا قاد الى العديد من الملابسات التي ما زالت تشغل الباحثين، واذا كانت السياسات التي اتبعت في الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية، قد أخذت الوجود القومي بالاعتبار، واحتفظت بالكيانات السياسية للأمم، حيث وجدت، وأوجدتها حيث لم تكن، وإن أوجدت أطراً سياسية موحدة، تجمع الأمم المتحالفة. ففي الاتحاد السوفياتي، هناك حزب واحد، ودولة واحدة مركزية، يقودان هذه الأمم المتحدة مع أن هناك اشكالاً من الحكم القومي والمحلي. وبين الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية، ما عدا بعضها، هناك أطر تعاون فعالة. ولكن هذا لم يلغ الوجود الجغرافي والسياسي للأمم. وإذا كان التفاعل السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي يزداد، فإن الأمم الاشتراكية، ما زالت تزدهر.

أما في العالم الرأسمالي، فهناك ظواهر متعددة، تبرز للعيان، من أهمها ما يلي:

أ ـ السياسات العدوانية والاستغلالية التي تنتهجها الدوائر الحاكمة في الدول الصناعية الامبريالية، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأميركية، وأثر ذلك في الحروب الدائرة، والعداوات المتفاقمة. وتسعى هذه السياسات، لا الى اخضاع شعوب العالم فحسب، بل الى إثارة العداوات بينها، وتسعير الشقاقات الأثنية والطائفية والدينية في صفوفها، كما تلجأ هذه السياسات الى تبني الأنظمة والاتجاهات العرقية والدينية والطائفية، ومدها بأسباب القوة.

ب ـ لجوء الطبقات الرجعية الحاكمة في الدول النامية الى إشغال شعوبها بمعارك داخلية مع الأقليات الأثنية أو الطائفية، ومع الدول المجاورة.

جـ ـ اتجاه الدول المتجاورة الى بناء اطر تعاون، تساعدها على حل مشاكل الدفاع والأمن والاقتصاد، وخير مثال على ذلك، السوق الأوروبية المشتركة.

د ـ تفاقم مشاكل الأقليات القومية والدينية والطائفية.

ورغم ذلك فإن التفاعل بين الأمم عبر القنوات الرسمية، وغير الرسمية يزداد. وهناك منظمات تنشأ، على صعيد عالمي، كالأمم المتحدة ومؤسساتها، وعلى صعيد قاري، مثل منظمة الوحدة الافريقية، والسوق الاوروبية المشتركة، أو على صعيد سياسي، مثل دول عدم الانحياز، أو على صعيد مهني مثل اتحاد النقابات العالمي الخ... وكلها تسهم في زيادة التفاعل بين الأمم، وتدفع الى مزيد من التفاهم، والى اسقاط حواجز الحذر والخوف في العلاقات بين الأمم. وكان لينين قد أبان أن تطور الرأسمالية، يطلق اتجاهين، أولهما: «استيقاظ وتطور الحياة القومية والحركات القومية وبناء الدول القومية»، وثانيهما: «اتساع العلاقات بين الأمم، وتحطم الحواجز القومية، واصطباغ الحياة الاجتماعية بالصبغة العالمية». (**معجم الشيوعية**. ص 312).

إن الأممية، هي سياسة التعاون بين الأمم، والتعاون لا يقوم الا على أسس وطيدة من المساواة. ولذلك فإن الأممية تعني تحرير كل الأمم من الاحتلال والاستغلال، وبناء علاقات تفاعل وتضامن، بدلاً من علاقات التناحر والتطاحن. وفي هذا الوقت يبرز عدد من التحديات (Palumbo, *Ibid*.. P. 178). للنظم القومية البرجوازية، والدعوات القومية البرجوازية، ومن ذلك:

أ) حركات الأقليات القومية و«السلالية» من أجل الاستقلال، كحال السود في الولايات المتحدة الأميركية، والكاثوليك في بريطانيا، والباسك في اسبانيا، والسيخ في الهند. ومع أن هذه الحركات ليست من حركات التاريخ الكبرى، وتبدو معاكسة لاتجاه التاريخ، السائر نحو الوحدة، فإنها تسهم في تحدي الحدود السياسية التي رسمتها الاتفاقات

السياسية، خلال القرون الأخيرة عامة، والقرن الأخير خاصة. ومع أنها جميعاً، تدعو الى تغيير العلاقات السياسية، داخل حدود دولة، والى الاعتراف بحقوق مسلوبة، فإن بعضها ينهج نهجاً عرقياً، وبعضها ينحو منحى رجعياً، ويوظف قواه في منع تقدم الأغلبية، وفي ربط سياسات الأقليات بالسياسات الامبريالية العالمية.

واذا كان هذا الاتجاه، لا يهدد وحدة الدول الأوروبية والأميركية الشمالية تهديداً جدياً، فإنه يهدد وحدة الأقطار النامية، كما هي حال الهند. وتحاول السياسة الأميركية أن تجعله تهديداً لوحدة الاتحاد السوفياتي.

ب ـ الحركات الدينية والطائفية، وهي حركات تستهدف تحقيق الوحدة الدينية أو الطائفية على حساب الوحدة القومية، وهي حركات تتعدى حدود الأقطار والأمم. ولا تبدو هذه الحركات مشكلة في أوروبة الغربية والأميركيتين، لأن التطور التاريخي، وقيام الدول الرأسمالية، حقق الوحدة على حساب الانقسامات الاقطاعية والكنسية. ولم يبق لهذه المشكله وجود متوتر الا في الصراع البروتستانتي ـ الكاثوليكي في بريطانيا. أما في العالم الثالث، فإنها مشكلة حقيقية، تهدد مناطق كاملة: الهند وباكستان، تركيا وايران، والوطن العربي، والعديد من أقطار آسيا.

وتحاول الدوائر الامبريالية أن تدفع بهذا الاتجاه، لتتخلص من التجمعات السكانية الكبيرة، القابلة لتحقيق وحدات قومية أو سياسية، توفر الأرض والسكان والموارد لحل مشكلة التنمية، ولتوفير مقومات انتاج فعال، ودفاع رادع. ولعل الهند والصين أمثلة على نتائج تحقيق وحدات كبيرة.

وهدف الصراعات الدينية والأثنية أن تشق التجمعات السياسية التي توحدت حديثاً. مثل الهند، وأن تمنع حصول وحدات قومية جديدة، كما هي حال الوطن العربي، وأن تشق الوحدات السياسية التي قامت، مثل مصر، العراق، سورية.

إن الحركات الدينية والطائفية، ليست موجهة أساساً، ضد الأنظمة الرأسمالية، إنما هي موجهة ضد حركات الشعوب القومية، وضد الدول الاشتراكية أيضاً.

جـ ـ الاتجاهات الجذرية الثورية في الحركات القومية التي تضم أنظمة كالنظام الصيني، أو التي توجهه ثورات كالثورة الكوبية والنيكاراغوية. وهذه الاتجاهات تهدد بالخطر الحركات القومية التقليدية في البلدان المتخلفة، كما تهدد مواقع الرأسمالية العالمية في هذه البلدان. وتقدم هذه الحركات القومية الشعبية نموذجاً من التحدي، كان مجهولاً، حتى سنة 1917. إلا أن هذه الثورات، كما اثبتت الوقائع، الأقدر على تحقيق ثورات ديمقراطية والأجدر بتحمل مسؤوليات انجاز الثورات القومية، على أساس برنامج جديد، يتخطى برامج القيادات القومية التقليدية اجتماعياً.

وهذا التحدي الكبير هو الذي جعل الدول الرأسمالية، صاحبة الدعوة الى التحديث والتمدن، تلجأ الى تبني الدعوات الدينية والطائفية الى حماية القيادات الاقطاعية، والعرقية والرجعية عموماً.

وعلى الرغم من كل هذه التحديات، فإن الحركات القومية ستصبح حركات أكثر شعبية وعمقاً في العالم الثالث، لأن التبعية والتخلف وكل أشكال القمع والاستغلال والمهانة، ستدفع المزيد من الجماهير نحو الثورة، والمزيد من المناضلين نحو المزيد من الثورة، اذ إن كل الحلول الاصلاحية، تنتج المزيد من التبعية والتخلف والمهانة.

وسيظل بناء الدول القومية، وتحقيق الاستقلال السياسي والاقتصادي، وانجاز الثورات الديمقراطية طريق التعاون بين الأمم، وبناء أسس واقع أممي جديد.

9 ـ خاتمة:

كانت اعادة رسم الخريطة السياسة للعالم، على أساس وجود الأمم، نقلة نوعية في تاريخ التطور البشري، أتاحت وضع أسس اجتماعية تاريخية لحياة التجمعات البشرية. وقد ارتبط هذا بحقوق المواطن وارادة الأمة، كما ارتبط بالدعوة الى تحرير كل الأمم. ولعل من أهم سمات هذه النقلة النوعية، انها وضعت أساساً لرفض قيام امبراطوريات، مبنية على الرغبة في توسيع مدى السلطة، أو على أساس الدين. ومع أن الدول القومية البرجوازية، اتجهت لبناء امبراطوريات استعمارية، الا أنها واجهت في المستعمرات سلاح ارادة الأمة وحقوق المواطن الذي رفعته الثورة الفرنسية.

ويسعى النضال القومي الآن، في العالم الثالث، من أجل استكمال عملية بناء الأمم، بتحريرها من التبعية الخارجية، ومن بقايا التخلف الداخلي. وهي عملية تتم بالمواجهة مع الامبريالية عامة، والاميركية خاصة، ومع كل بقايا السيطرة الامبريالية.

أما في العالم الصناعي، فإن النضال القومي يستهدف تحرير الأقليات التي اخضعت، خلال عملية الاقتسام الاستعماري، والمحافظة على الهوية القومية والمصالح الأساسية لشعوب البلدان الصناعية، أمام مخاطر الهيمنة الاميركية...

وتشهد الدول الاشتراكية مزيداً من التفاعل الأممي، داخل أطرها، كما تشهد ازدهار الثقافات القومية.

لا بل الغائها هي، في نظر هرمان كوهن، تطبيق لفلسفة كانط الذي يجب أن يعتبر «المبدع الحقيقي للاشتراكية الألمانية». وأن الأمر القطعي يوجب ذلك، كما انه يفرض وجود الدولة كميدان تحقيق الأخلاق. وهذه بدورها هي علم مبادىء الفلسفة التي تجد واقعها في القانون. من هنا كان علم الحقوق في العلوم الانسانية مثل الرياضيات في العلوم الطبيعية، والحجة في ذلك أن الفلسفة تلازم الواقع كعلم وليست ملصقة به لتهبه صفة الحقيقة بعد أن نكشف عنه العلوم الأخرى.

حملت نظرية هؤلاء المفكرين في الاشتراكية والدولة والثورة المؤرخين الماركسيين على اعتبار الكانطية الجديدة «نزعة بورجوازية في الفلسفة الألمانية خدمت مصالح الرجعية والانتهازية» وذلك بعودتها إلى القيم الأخلاقية كأساس للعلوم الاجتماعية والاشتراكية الأخلاقية التي ليست سوى اشتراكية المنابر.

2 ـ البدايات:

يختتم المنادي الأول بالعودة إلى كانط كتابه **كانط واخلافه**، 1865، بقوله: «يمكنك أن تتفلسف مع كانط كما يمكنك أن تتفلسف ضد كانط. غير أنه لا يمكنك أن تتفلسف بدون كانط». وقد صدر مؤلف اوتوليبمان O. Liebmann الذي يعتبر نقطة بداية الانطلاقة الجديدة في عصر، كانت تعيش فيه الفلسفة على هامش الاهتمامات العلمية وهي تمر بمرحلة انحطاط، بعد أن عرفت أوج ازدهارها قبل ثورة 1848 في المانيا. ودرس ليبمان نظريات كل من فخته وشلنغ وهيغل وشوبنهاور ثم تجريبية دي فريس De Fries، وواقعية هربارت Herbart، في كتابه ولم يجد فيها الجواب المرضي. فاختتم كل بحث بالنداء التاريخي «لنعد إلى كانط».

إلاّ أن دراسات متعددة كانت قد مهدت لهذه العودة، منها مؤلفات ادوارد تسالر E. Zeller، **في الابيستيمولوجيا الكانطية** وأعمال كونوفيشر K. Fisher، مؤرخ الفلسفة واستاذ كبار الكانطيين الجدد، خاصة كتابه **حياة كانط وأسس تعاليمه** 1860. وكان للنزاع الحاد بين فيشر وادولف ترندلنبورغ A. Trendelenburg، حول مفهوم المكان تأثير شديد على الأجواء الفكرية أثار حماساً لدى الفلاسفة ودفعهم إلى دراسة فلسفة معلم كونغسبرغ.

كما اتجه فريق آخر نحو فلسفة كانط، تزعمه أحد كبار العلماء في المانيا، هرمان فون هلمهولتز «يرفض الميتافيزيقا وينادي بالفلسفة خادمة للعلم». إلاّ أن هلمهولتز قد أقر نظرية كانط في المكان والزمان والقبلية واتبعها وجعل للسببية ان تمد بالمعرفة إلى خارج التجربة والإدراك الحسي وبالتالي إلى الاعتراف بما لا يدركه الحس. فعاد هو أيضاً بذلك إلى كانط مستعيناً بنظريته نفسها ضد الميتافيزيقا. ولما كانت معظم ابحاث هلمهولتز في الفيزياء والفيزيولوجيا ـ وهو يعتبر احد مؤسسي علم النفس التجريبي ـ احتلت مشكلة المعرفة لديه مكانة بارزة لكنه لم يطمح إلى وضع منظومة فلسفية شاملة.

وقد طرح هلمهولتز في المعرفة السؤال الذي سبق كانط فجعله منطلق نقديته: «كيف تتطابق تصوراتنا مع الواقع». وجاء جواب هلمهولتز في إقرار التكامل بين الفلسفة والعلوم الطبيعية. فالفلسفة تقدم معرفة المكونات الفكرية في حين تقوم العلوم الطبيعية بتمحيص معطيات الحواس المادية من خلال تأثير العالم الخارجي عليها. وإن الإحساس هو إشارة من قبل الفاعل لا صورة له وقال هلمهولتز بقبلية الزمان والمكان، لكنه رفض قبول استقلالها عن التجربة، رغم اعتقاده بأن البرهان لا يثبت شيئاً عن العلاقة السببية للمادة بالمعرفة إلى خارج معطيات الحس.

في تلك الحقبة نشر فريدريك البرت لنغه، استاذ الفيزياء في زوريخ ثم ماربورغ دراسات عدة ضمنها مبادىء علم النفس الرياضي واقتراحات حول حل بعض المشاكل الاجتماعية. ومن أهم مؤلفاته **تاريخ المادية** 1866. عالج لنغه المشكلة الاجتماعية مهاجماً الطبقات والأجواء البورجوازية ومتهماً اياها بأنها تغمض الأعين عن أهمية وخطورة هذه المشكلة. وهو يشرح لقارئه النظرية الداروينية ثم الداروينية الاجتماعية ومختلف النظريات الاقتصادية والاجتماعية من مالتوس حتى كارل ماركس حاملاً على النظام الرأسمالي بقسوة ومحللاً اياه تحليلاً يتماشى مع طروحات الماركسية.

وفي الفلسفة يتتبع لنغه نظرية معرفة شبيهة بنظرية هلمهولتز، في حين يخالفه في موقفه من الميتافيزيقا. وفي رأيه أن الظاهرة المادية هي الحقيقة الوحيدة للأشياء التي نعرفها. لذا لا ضرورة إلى القبول ببنية قبلية للفهم على غرار ما قاله كانط. خاصة وأن الزمان والمكان اضافة إلى السببية، هي في الذات وليست في الخارج. واعتبر لنغه الشيء بذاته مفهوماً حدودياً بين نظرية المعرفة والميتافيزيقا. بيد انه لم يتنكر كلياً للميتافيزيقا بل جعلها علماً يقر عالماً غير عالم الواقع، هو عالم القيم «الذي لا يناله منطق ولا لمس يد ولا رؤية عين».

وجهت الكانطية الجديدة في البداية اهتمامها نحو العقل المحض مهملة بعض الشيء موضوعات العقل العملي، وقد

موضوعاً والفاعل فاعلاً تنطلق من الظاهرة الواحدة، كما هي الحال في الترانسندنتالية، بخصوص البنية المقولية في الأصل والإبداع. وهنا يقترب ناتورب من نظرية هنري برغسون. ومع ابتعاد ناتورب عن كوهن كان يتجه نحو مواضيع أخرى، أهمها الحضارة وتطبيق المنهجية المثالية العلمية والأخلاقية والفنية والدينية مريداً أن تكون الفلسفة فلسفة الصيرورة لا الواقع.

وبلغت الكانطية الجديدة أوجها في ماربورغ مع ارنست كاسيرر E. Cassirer، الذي أكمل خطوات ناتورب في فلسفة العلوم وحمل المفاهيم الكانطية إلى مختلف ميادين الحضارة فوجد، هو ايضاً، في الإبداع ما يتيح للفلسفة الولوج في فهم اللغة والميثولوجيا والفن والدين إلى أن كوّن نظريته الشهيرة حول الرمزية الشاملة، فقال بها بديلاً من المنطقية الشاملة. وقد أخذ كاسيرر بمنهجية الرياضيات الجديدة ليدخل على الفلسفة ما دعاه مفاهيم توليدية تحل محل التجريبية. فكان منه، بعد دراساته التاريخية الأولى حول الترانسندنتالية، أن نحا نحو العلوم الطبيعية، خاصة الرياضيات والطاقة، ليقيم جسراً ـ ولو عابراً ـ بين الفلسفة والعلوم الطبيعية، مبقياً من فلسفة كانط في كل ذلك على ضرورة وامكانية الوصول إلى معرفة يقينية.

5 ـ المحور الثالث، فلسفة القيم والعلوم الاجتماعية:

لم تهمل الكانطية الجديدة فلسفة كانط العملية بل تناول اتباعها العقل العملي من جميع نواحيه مجمعين على أن فلسفة المعلم، التي اعتبرت في هذا المجال فردية، قد تحمل ـ إذا ما اكملت ـ الحلول والأطر لكثير من الأزمات والمشكلات التي واكبت التطورات التاريخية والاجتماعية والعلمية.

فقد درجت في تاريخ الفلسفة المعاصرة تسمية مدرسة من الكانطية الجديدة بفلسفة القيم وأطلقت على مدرسة بادن (مدرسة هيدلبرغ أو مدرسة جنوب غربي المانيا). وعلى الرغم من التخصص الدارج نجد أن جميع الكانطيين الجدد قد حاولوا إتمام منظومتهم الفكرية بأبحاث مستحدثة في الفلسفة العملية حتى ولو جاءت محاولاتهم أشبه بعملية تطويع لفلسفة كانط تبدو في معظمها غريبة عن الجذور لأول وهلة. ويتضح في هذا الواقع مرة أخرى أن الحصر الجغرافي المتبع في تصنيف المدارس غير مبرر في الواقع.

فإن إصرار هرمان كوهن واتباع مدرسة ماربورغ على نظرية المعرفة والبحث في الفلسفة النظرية لم يكن ليخفي عن الأنظار أهمية الفلسفة العملية لدى مفكري هذه المدرسة أو غيرها. كما أنهم أعطوا طابع هذه الفلسفة لعلوم أخرى منها علوم الدين وعلم الجمال والعلوم الاجتماعية. فإن فلاسفة ماربورغ يعتقدون بحتمية احلال الأخلاق والأخلاقية محل العبادة والدين. ونادى ناتورب بفهم خاص للأخلاق الاجتماعية يقوم على إصلاح وتغيير خاصة في التربية والسلوك.

وقد خصص لفهم الواقع السياسي، أي حياة الإنسان في دولة، مجال واسع في الأبحاث وتأرجحت المفاهيم بين النظرة الهيغلية إلى الدولة والنظرة الأخلاقية الفردية مروراً بمنعطفات عدة كانت خاضعة في أكثرها للمعطيات السياسية القائمة. فظهر مفهوم الغلم والمعرفة اليقينية للواقع في العمل السياسي والاجتماعي كما وفي فلسفة الحقوق والقانون ليس في تطابق بين الواقع والمنظومة المؤسسية، بل اعتبرت الحقيقة في واقع القانون والدولة، واضحت الدولة القيمة الجوهرية في إثبات الحقيقة؛ أي إن النظام الذي وضعت الإرادة الجماعية أسسه في الحياة الاجتماعية هو مبرر العلم والمعرفة في نواحي الفلسفة الاجتماعية هذه. واصبح بالتالي اعتبار الأخلاق الجماعية أساساً للواقع لا دخيلاً عليه من الخارج، كما اضحى المجتمع وليس الفرد هو الواقع وموضوع الأخلاق. إلّا أن المجتمع، وهو هنا مجموعة علاقات الأفراد بالجماعة، لا يقوم بدون الأفراد، مما يؤدي إلى طرح جديد يكون الفاعل الأخلاقي بموجبه كلياً وفردياً في ذات الحين، الأمر الذي يتحقق في الدولة وهي الوساطة التاريخية لتحقيق انسانية الإنسان الأخلاقية. وقد سبق في تاريخ الفكر أن اعتبر الدين وسيطاً في تحقيق هذه الأخلاقية إلّا أن هرمان كوهن يؤكد أن «وحدة الانسان هي في وحدة الدولة» وفي وحدة الانسانية التي تشرح النزعة الكوزموبوليتية التي نجدها لدى الكثيرين من ممثلي الكانطية الجديدة.

ويشهد حجم المؤلفات الضخم في فلسفة القيم وفلسفة القانون اهتمام جميع مفكري هذه المدرسة بالفلسفة العملية والكثير منها جاء عن مؤلفين من خارج مدرسة بادن مثل كتاب فيلهلم كوبلمان W. Koppelmann **حول علم الأخلاق الكانطي 1907**، والذي يؤكد فيه المؤلف أن المبدأ الأخلاقي هو الحقيقة التي تربط كل جماعة، وكتاب هرمان كوهن **تأسيس كانط للأخلاق 1877**، الذي ألحق به عام 1904 كتاب **أخلاق الارادة المحضة** ثم مؤلفات هوغومونستربرغ H. Muensterberg، في فلسفة القيم وربطها بعلم النفس.

إلّا أن مدرسة بادن هي التي جعلت الفلسفة العملية محور فكرها الأساسي فقد أكد فيلهلم فيندلباند W. Wendelband

ـ وهو مؤسس هذه المدرسة ـ أن القضية الجوهرية في المعرفة الفلسفية هي فلسفة القيم Axiologie فالحكم لا يكون صحيحاً بمجرد تطابقه مع الواقع بل في توافقه مع واجب مختبر مباشرة، يفرض ذاته ويفرض الاعتقاد به. وقال فيندلباند ايضاً بالتفرقة الجذرية بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية، مما يؤدي في نظره إلى القول بأولوية الصفات القيمية على الصفات المعرفية وإلى نظرية تقيم التوازن بين القوانين والوعي الحضاري مؤكدة علاقتها المتينة ببعضها، محاولاً أن يكمل من هذه الزاوية، فكر كانط بحيث يشمل إلى جانب المعرفة النظرية والفلسفة العملية التجارب التاريخية والحضارية.

وقد اعتبر هذا الفيلسوف النظرية النقدية بديلاً حقيقياً للميتافيزيقا فأصبحت نظرية القيم بذلك موضوع الفلسفة الأول مما يجعل كل حديث ونقاش حول الشيء بذاته نافلاً، ويثبت القول إن حقيقة المعرفة هي في قربها من الأخلاق وعلم الجمال حيث ان «ما يجب أن يكون» هو مقياس الحقيقة في الفكر والعمل والشعور. وليس غريباً أن يكون هذا المنحى متلاحماً مع فكر يوهان غوتليب فخته وأن يرى في الوجدان الترانسندنتالي أساس منظومة فلسفية متكاملة، جوهرها القيم وطريق التحقق من المعرفة الفلسفية فيها ارجاع كل معرفة وفهم إلى الموقف الأخلاقي.

وأثار تقسيم فيندلباند للعلوم إلى علوم واضعة للقوانين Nomothetisch ـ هي العلوم الطبيعية ـ وعلوم فردية Idiographisch ـ هي العلوم التاريخية ـ جدلاً حاداً في الأجواء الفكرية، وهو تقسيم تابع للموقف النقدي الذي اعتبره أكثر إخلاصاً لفلسفة كانط، يمكّن العلوم الحضارية الناشئة في تلك المرحلة من اعتماد فلسفة المعلم أو اللجوء إليها. لكن فيندلباند قد كتب في تاريخ الفلسفة ولم يخلّف منظومة فلسفية متكاملة توضح بكفاية ابعاد هذه التجديدات التي اتى بها.

وكان انجاز نظرية فلسفية شاملة ضمن مدرسة بادن من عمل هينريخ ريكرت H. Ricert، خلف فيندلباند في جامعة هيدلبرغ والمنظر الأكبر لهذا الاتجاه.

يقول ريكرت إن حقيقة المعرفة هي رجوعها إلى القيمة، إلى ما يجب أن يكون: «إن مفهوم ما هو حقيقي يمثل في خلاصة الأمر مفهوماً للقيمة». وهذه هي الحقيقة المقصودة والمتوخاة من وراء كل حكم، لأن كل حكم هو في نهاية المطاف تقييم.

ولا يشذ عن هذا التعميم الحكم الناتج عن معرفة العالم الحسي، موضوع المعرفة الأول. وفي عرضه لنظرية المعرفة في هذا الباب يتبع ريكرت آراء كانط اتباعاً كلياً. أما موضوع الحكم الآخر فهو عالم المعقولات، وهو يشمل التاريخ والحضارة والفن والأخلاق. وفيه لا تتم المعرفة عن طريق الحواس لأن معطياته ليست في الطبيعة وهي بالتالي لا تقع في مجال التجربة. إلاّ أن ابعادها في عالم الميتافيزيقا والاقتراب من فهمها عن طريق الفهم الميتافيزيقي فهذا يعني إخراجها من نطاق الفهم الفلسفي. لذا وجد ريكرت أن هذه المجالات تحتوى في «الحيّز الثالث للوجود» الذي يكون فاعله في الفهم والإدراك الأنا الترانسندنتالية. وفي اعتقاده أن هناك حيّزاً رابعاً هو الحيّز الميتافيزيقي، وهو موضوع الايمان والدين الذي يتم فيه الانتقال من الفلسفة العلمية إلى رؤيا العالم Weltanschauang.

وقد انتقد ريكرت نظرية كانط في التجربة معتداً بأنها لا تفي المعطيات التاريخية والحضارية حقها، كما أن كانط في إبقائه موضوع المعرفة مقسماً إلى تجريبي وميتافيزيقي قد أبقى الفهم قاصراً عن إدراك علمي وشامل للواقع. فهو يرى أن تكامل المعطيات ـ حتى ولو لم تكن متجانسة ـ يقتضي البحث عن الجامع بينها. وهو الرابط بين النظري والعملي، الأمر الذي لم يوفق كانط إلى العثور عليه. أما ريكرت فيعتبر تقسيم فيندلباند العلوم إلى واضعة للقوانين وعلوم فردية قد يفتح السبيل إلى تخطي التفريقات السابقة من حسي، تجريبي أو عملي وميتافيزيقي. ولكن قد لا يعدل بحق ريكرت من يجعل اولوية العملي في فكره رديفاً أو دليلاً على أفضلية في التقدير أو في الزمن. فإن هذه الأولوية هي فقط أساس ليقين المعرفة من قبيل استقلاليتها.

ويلاحظ أن الاتجاه الفلسفي في مدرسة بادن قد اقترب اقتراباً شديداً من فلسفة فخته على الرغم من بقاء هؤلاء الكانطيين ضمن شبكة مفاهيم وبنية فكرهم الخاصة والكلام الكانطي.

وأشهر من نحا هذا المنحى هو هوغو مونستربرغ H. Muensterberg، في محاولته الشهيرة الجمع بين مثالية فخته الأخلاقية وعلم النفس الفيزيولوجي المنتشر في عصرنا.

وقد اثر الاتجاه القيمي تأثيراً عميقاً في الفكر الفلسفي في المانيا إلاّ أنه تقلص بسرعة وكاد أن يتلاشى مع نهاية الحرب العالمية الأولى، خاصة وقد سقط العديد من ممثليه في ساحات الحروب أو منيت أفكارهم بالفشل مع هزيمة المانيا ومع هيمنة تيارات فكرية جديدة في المنطق والعلوم والتاريخ والأخلاق، الأمر الذي جعل قول فيندلباند: «أن نفهم كانط، هذا يعني

حلول، اعتبروها مكملة للبناء الفلسفي الكانطي. كما ادى الوضع الجديد بآخرين إلى تطويع المذهب النقدي من أجل إبقاء تعاليم كانط حية في العلوم الجديدة. ولكن هذا كله لم يمكّن الكانطية الجديدة من الإجابة عن مشاكل الإنسان والعصر ولا من إبقاء المنظومة الفلسفية على قيد الحياة.

اتبع لنغه تحليل ماركس معتبراً اياه ثمرة للمنظومة الفلسفية الهيغلية واظهر بتفصيل مبسط أن البؤس يكمن في الاقتصاد البورجوازي ـ الرأسمالي. إلّا أن الحلول المؤاتية لن تأتي عن طريق حتمية الثورة البروليتارية ولا الاكتفاء بالتحريض على الاصلاح ولا اقتراحات اليمين الهيغلي ـ بل عن طريق الخروج على نظرية المجتمع البورجوازي ونظرية الدولة الناجمة عنه. وبما انه ليس بمقدور الدولة في مفهومها الليبرالي أن تجابه الوضع المتردي كان لا بد من تخطي المرحلة الليبرالية الفاصلة بين المجتمع والدولة واللجوء إلى التحرك الاجتماعي ـ السياسي الذي يربط بين الدولة والمجتمع ربطاً تكاملياً محكماً لا انفصال فيه.

وتصدى لنغه لمطلب الثورة الماركسي بكل حدة إذ إن مسيرة التاريخ في اعتقاده تتبع خطوات التطور ولا تعرف القفزات او الانقلابات.

ولما كان هذا التطور قد أدى إلى استغلال رأس المال للقوى المنتجة، إلى استغلال الانسان للإنسان، كان لا بد من «تحرر العمال تحرراً حقيقياً وشاملاً» من جميع علاقات الاستغلال. وهذا المطلب هو بمثابة إرادة مرسخة في طبيعة الانسان لا يمكن أن تقهر باستمرار على ممر الزمن. إلّا أن التكهن الماركسي بثورة بروليتارية ـ شيوعية هو أمر يظهر بطلانه قانون التطور الاجتماعي على حد زعم لنغه. لذا نادى بالتجديد العاجل الذي يؤدي إلى تحسين أحوال الطبقات الفقيرة وهاجم بعنف الزملاء الرافضين للتجديد المتشبثين تشبثاً أعمى، خوفاً من الثورة الشاملة.

وقدم لنغه بعض الحلول للإسراع في التجديد وذلك بواسطة اصلاح زراعي جذري وزيادة الانتاج الصناعي وتنظيم تعاونيات في مختلف القطاعات كما وطالب بتقوية ودعم الجمعيات النقابية في الصناعة ورفع مستوى الطبقة العاملة الثقافي.

وقامت اشتراكيته على المبادىء الانسانية والتطبيق العملي واليومي لها، مما يجعل مؤرخي الفكر الاشتراكي يطلقون عليها تسمية الاشتراكية المثالية. غير أن لنغه كان مقتنعاً بأن الوصول إلى مجتمع عادل لا يكون بواسطة المدافع الموجهة ضد الاشتراكين والديمقراطيين بل بعلاج الهوة القائمة في حياة شعبنا أي بدمج العمال سياسياً واجتماعياً وثقافياً بحياة الأمة فيتحقق «ما يجب أن يكون» أي «تحويل الطريق من الثورة الهدامة إلى طريق الاصلاحات المقدمة للبركات».

اما هرمان كوهن فقد أراد للاشتراكية أن تؤسس في الفلسفة العملية، في فلسفة الأخلاق التي حددها بأنها «علم المبادىء لفلسفة القانون والدولة»، والتي تجد مفاهيمها في الفلسفة الاجتماعية، الوجه الملازم للفلسفة النظرية. هذا لأن الفلسفة العملية تنطلق من علم القانون والدولة مثلما تنطلق الفلسفة في العلم النظري من الواقع الحسي.

أما القانون والدولة فلا وجود لهما إلّا في مجتمع، هو لدى كوهن، أساس علم الأخلاق لأن الإنسان الذي يعمل أخلاقياً ليس فرداً، بل هو في ارتباط جوهري مع كلية، هي الجماعة وهنا تكمن معضلة الأخلاق، إذ إن «الفاعل الأخلاقي يجب أن يكون. . فرداً وكلية في آن واحد» وعندئذ فقط «يصل عمله وفعله إلى قيمة فعل انساني».

لكن «وحدة الانسان كإنسان هي في وحدة أخلاقيته. وهذه الأخلاقية بدورها تجد حقيقة واقعها في الدولة». من هنا يقول كوهن «إن وحدة الإنسان قائمة على وحدة الدولة» وإن الدولة هي الوسيط بين الانسان وإنسانيته من حيث ان الانسانية تتحقق في الفرد كفكرة أخلاقية في الحقيقة التاريخية التي هي الدولة.

وليست الدولة في فلسفة كوهن دولة على غرار بروسيا بطبقاتها وسلطتها وسيطرتها في فلسفة هيغل. ففكرة الدولة التي تتحقق أخلاقياً وتصبح قانونية هي الدولة المحققة لمصالح جميع الفئات والطبقات الاجتماعية دون استثناء. وهي تتشكل بممارسة حق الاقتراع العام والحر وتثبيت المساواة في الحقوق والواجبات لدى جميع اعضائها. وهذا ليس مطبقاً في الواقع القائم لأن الشروط العادلة غير متوفرة للجميع بدليل وجود الامتيازات السياسية والاجتماعية والاقتصادية لفئة دون باقي الفئات.

ويقيم كوهن على هذا الأساس نظرية في الاشتراكية أرادها فلسفية أي أخلاقية. وأهم ما يحدده هو مفهوم ملكية الأشياء، حيث يرى أن النظام الاقتصادي الرأسمالي مؤسس على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، وأن الملكية هنا تعني في حقيقة الأمر السيطرة على الأشخاص الذين يعملون في خدمة رأس المال، وليس ملكية الأشياء فحسب. ومن هنا يؤكد «أن السيطرة هي محتوى عقد العمل الحقيقي». وإن الاقتصادي المحض في ظاهره هو في الحقيقة سياسي كونه يعبر عن سيطرة مقنّعة. لذا طالب كوهن بالحد من الملكية الخاصة (وليس بإلغائها) كشرط

أولي لتحقيق العدالة في الدولة والمجتمع، معتبراً التعاونيات الشكل الأمثل الذي يضمن تحقيق مطلبه شرط أن تكون الدولة قد وصلت هي أيضاً إلى إحلال شكل وجود تعاوني لها.

ويرى كوهن أن الاشتراكية تكون على حق، كنظرية للمجتمع، بمقدار ما تكون مؤسسة على الأخلاق المثالية، لا بل إن تحديد الحياة السياسية لا يتم الا منطلقاً من المثال الأخلاقي الخاص بالاشتراكية وهي حقيقة الايمان ومحبة القريب. وفي هذا المجال يعتقد أن الاشتراكية قد ظهرت تاريخياً بظهور أخلاق الفلسفة الكانطية وان كانط هو المؤسس الحقيقي والصحيح للاشتراكية الألمانية. وذلك من قبيل انها تحقق الإلزام الكانطي الأخلاقي الذي يضع الإنسان غاية لا وسيلة.

أما عدو هذه الاشتراكية فهي النظرية المادية الماركسية. ففي حين تقول المثالية بالمصالحة السياسية تنادي الماركسية بالثورة وتضع لها هدفاً القضاء على الدولة. بينما تشكل الدولة في نظر اشتراكية كوهن اساساً للحياة الأخلاقية والاجتماعية.

وقد شارك في هذا العداء جميع الكانطيين الجدد، حتى أولئك الذين اتفقوا مع الفلسفة المادية التاريخية في التحليل الاقتصادي والمادي للمجتمعات والتاريخ. وقد أشاع النقديون موقفهم من الماركسية أنها تقول بحتمية اقتصادية في حياة المجتمع، تتحكم بها، ومن خلالها بالمجتمع ككل، قوانين فولاذية كامنة في نظام الانتاج الرأسمالي المؤدي إلى استغلال الانسان وبالتالي إلى بؤس البروليتاريا وتعاظم التناقضات التي لا تحملها إلّا الثورة. وفي هذا كله رأى الكانطيون الجدد خطراً على الإنسان والمجتمع تخضع بموجبه الارادة الحرة، الفردية والجماعية، لحتمية آلية.

ورداً على شراح الماركسية المتأخرين القائلين بدوغماتية قوانين التحولات، رفض الكانطيون هذه المواقف رفضاً باتاً وتمسكوا بما سمي الاشتراكية النقدية، التي تكون فيها فكرة الاشتراكية الزاماً مطلقاً، يأتي عن العقل العملي ويتحكم بالتعايش في العالم الصناعي، ويحل محل التصورات الدينية والايديولوجية. فتقف حاجزاً منيعاً في وجه الثورة والعنف والصراع.

لقد بقيت هذه الطروحات نظرية فلسفية لم تصل إلى مستوى حركة اجتماعية أو تنظيم يحولها إلى واقع، فدعيت اشتراكية الكانطية الجديدة وبحق اشتراكية المنابر. ولكن سرعان ما عصفت رياح الأحداث بها وذلك باقتراب الحرب العالمية الأولى وظهور النازية.

خاتمة

لم يخرج تأثير هذه المدرسة عن نطاق الفكر الفلسفي في المانيا. وقد بقي في هذا البلد نفسه محصوراً في الأجواء الأكاديمية وبعيداً عن عدد كبير من الفلاسفة، وحتى الكانطيين منهم في بقية جامعات المانيا مثل برلين وميونيخ أو تلك الناطقة بالألمانية في النمسا وسويسرا وتشكوسلوفاكيا.

أما في الجامعات الأوروبية خارج المانيا فقد تأثر بالكانطية الجديدة عدد ضئيل من اساتذة الفلسفة، منهم شارل رنوفييه Ch. Renouvier، في فرنسا وا.آدمسون A. Adamson في انكلترا وا. توكو E. Tocco وخ. فيورنتينو F. Fiorentino في ايطاليا.

ولهذه الاقليمية اسباب عدة، يعود البعض منها إلى النظرية عينها أو إلى التجديد فيها والبعض الآخر إلى الواقع التاريخي والظروف الموضوعية السائدة اثناء نشأتها وازدهارها.

ولعل أهم هذه الأسباب أن الكانطية الجديدة ـ إلى جانب كونها في معظم الأحيان رداً على مدارس فلسفية أخرى ـ لم تؤلف منظومة فلسفية متماسكة ومتجانسة تمكنها من التأثير والبقاء. ثم إنها قد حاولت العودة بالفلسفة إلى جذور فقدت روابطها الاجتماعية وتاريخيتها وأضحت بعيدة عن الواقع المستحدث الذي لم يعد بإمكان فلسفة كانط أن تحتويه. وهنا جاءت المشاكل الاجتماعية والأحداث السياسية (الحروب والثورات والاضطرابات وتوحيد المانيا) فقلبت المفاهيم القديمة وحولت واقع الدولة والمؤسسات تحويلاً جذرياً، فظهرت معضلات لم يعد التحليل الفكري وحده ولا اللجوء إلى منظومات سابقة قادراً على معالجتها. وإن تقدم العلوم في شتى المجالات قد طغى على هيمنة الفلسفة وأبعد تأثيرها عن الحياة اليومية وتهميش وجودها حتى في الحياة الأكاديمية.

إزاء كل ذلك، كان ما قدمته العودة إلى كانط لتفادي تصدع البنى الاجتماعية والاصلاح آراءً وأبحاثاً، لم تعط الواقع الجديد حقه بحيث اتخذته اساساً لها أو منشأً بل راحت تلبس العتيق ثوباً جديداً إيماناً منها بمطلق القيم الحضارية والأخلاقية المتوارثة وتعالي صحتها عن كل شك في كل زمان ومكان.

وقد جاء نجاح محاولات مضادة في تلك الحقبة عائقاً هاماً في ترسيخ وترجيح الترانسندنتالية النقدية. ومن بين هذه المحاولات ما قام على أسس السلطة والنظام والتناصر ومن نادى بمبادىء العرقية والقومية المتطرفة. فاندفع عدد من تلامذة الجيل الأول من الكانطيين الجدد إلى خوض معركة غير متكافئة الأدوات والأهداف. ففي حين وقف البعض في وجه

مد الهيمنة الألمانية على أوروبا، اشاع آخرون ما سمي بـ «افكار 1914» المنادية بضرورة توظيف الفكر في خدمة المصالح الوطنية، والعمل على الخروج بها إلى مغامرات حربية واستعمارية، كانت الرأسمالية توقدها من خلال السيطرة على بلدان أخرى كما وعلى التجارة والصناعة الدوليتين.

ثم إن الصراع مع الفكر الماركسي الذي زجت المدرسة نفسها فيه قد حسم خاصة بعد أن خرجت الماركسية من حيز المناظرات الفكرية واتخذت اشكال التنظيم والعمل في الواقع. وإن انتصار هذا الخصم قد ساهم جوهرياً في احالة الكانطية الجديدة إلى رفوف المكاتب. لأن تنظيم الحركة العمالية وظهور الأحزاب السياسية المتعددة لم يعتمد الفكر الكانطي الجديد بحيث يصبح ايديولوجية مجتمع أو طبقة أو حزب، كما جرى للماركسية. ومع انتصار الصورة الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي وشدة الصراع بين دول اوروبا الغربية وتفتت الأحزاب والفئات فيها، اتضح بعد الكانطية الجديدة عن الواقع وتطاول بعض الجهات عليها وتسخيرها لأغراض كانت هي بعيدة عنها كل البعد.

وقد أدى بها هذا الأمر ايضاً إلى الانزواء خاصة في سني التمخض القليلة التي سبقت اجتياح الايديولوجية النازية للأوساط الفعالة في المانيا.

وقد ساعد على هذا الاضمحلال ايضاً بروز مدارس فلسفية أخرى متعددة كالفينومينولوجيا والوضعية الجديدة والوجودية والعلمية الجديدة والاهتمام المتزايد بدور علم الاجتماع وعلم النفس والسياسة، ثم الثورة العلمية الثالثة في العلوم الطبيعية والميكانيكية. ويضاف إلى ذلك كله أن الانقلابات الاجتماعية الجذرية، وعلى الأخص تلك التي نجمت عن الحروب والثورات وعن تموضع العلم في المجتمع قد قلّصت دور الفلسفة التقليدي فجعلت من التيار النقدي الجديد مرحلة عابرة وضئيلة التأثير في تاريخ الفكر الفلسفي والعلمي.

ولعل هذه الأسباب مجتمعة لا تصيب حقيقة الواقع ما لم تراجع المقولات الفلسفية على ضوء علاقة الفكر بالواقع والتزامه بمتطلبات الإنسان وتطور التاريخ.

مصادر ومراجع

— Brockdorff, C. von, *Differenz Zwischen Schopenhauer und Neukantianern,* kiel, 1919.
— Campo, M. *Schizzo storico della eseai e* critica *kantiana,* varese, 1959.
— Dussort. H., *L'Ecole de Marbourg,* paris, 1963.
— Hessen, J. *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus,* Freiburg, 1924.
— Levy. H., *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie,* Berlin, 1927.
— Natrop *p., Kant und die Narburger Schule,* Berlin, 1912.
— Desterreich, K. in Fredrich Uberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* 12. Aufl Vol. IV, Berlin, 1923.
— Rickert, H., *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus,* Berlin, 1934.
— Ritzel, W., *Studien zum Wandeln der Kantauffassun,* Meisenheim, 1952.
— SCHNEIDER, K., *«Développement et évolution du néo-criticisme»,* in; *Les grands courants.* Tendances.
— Vorlaender, K. *Kant und sein Einfluss auf das deutsche Denken,* Bielefeld, 1922.

غانم الهنا

الكلامية

Kalam, Ilm - Kalam

إذا كان تعريف علم ما من شأنه أن يميزه عن بقية العلوم الأخرى ويحدد طبيعته تبعاً لذلك، فإن جُلَّ التعريفات المقدمة والمقترحة لعلم الكلام، طيلة تاريخ الفكر الإسلامي، لا تدل على طبيعة هذا العلم ولا توقفنا على حقيقة موضوعه وأصل نشأته بقدر ما تدل على الحالة المتأخرة التي صار إليها ذلك العلم. وهذا ما سنلمسه سواء بفضل طرحنا لأوليات علم الكلام ومقدماته الموضوعية أم عند وقوفنا على المصير الذي صار إليه عند ممثليه المتأخرين الذين اصطبغت تعريفاتهم لعلم الكلام بوضعيتهم الفكرية المتميزة وبظروفهم السياسية والاجتماعية الخاصة.

يبدو أن تسمية علمنا هذا بعلم الكلام لا تحيل إلى طبيعة المجال العلمي الذي يقع في دائرة اهتمامه ـ كما تدل على ذلك تسمية باقي العلوم كالفقه والنحو والطب والفلك ـ فعوض التأكيد على المجال فإن اصطلاح علم الكلام يشير بالأولى إلى المنهج أو الأسلوب المتبع في تناول موضوعات هذا العلم. إلا أنه يبدو أن اتخاذ الكلام كأسلوب مفضل لتناول الموضوع من شأنه أن يقرّبنا لادراك طبيعة ذلك المجال، إذ لا يمكن إعطاء الكلام قيمة أكثر من اللازم أو الاقتصار عليه في مجال كالفقه أو الطب أو الفلك مثلاً، ولكن مقابل ذلك، هذا الكلام مطلوب إلى حد بعيد حينما يشعر الإنسان ويعي أن له كامل الحق في الحديث مع الآخرين والكلام معمم في كل ما يخص مشاكل حياته الاقتصادية والاجتماعية واختياراته السياسية.

ومهما تكن أسباب ومبررات تسمية هذا العلم بعلم الكلام فإن جُلَّ إن لم نقل كل المشتغلين به ـ خاصة المؤسسين له ـ قد أعلنوا بممارستهم للكلام والمناظرة ارتباطهم المبدئي بالسياسة وبمشاكلها. ومن ثم كان علم الكلام، في آخر التحليل، استجابة لوضعية ذات طبيعة سياسية ـ اجتماعية قبل كل شيء، إطارها التاريخي: التجربة الإسلامية الأولى وما خلَّفته من تغيير في البنى الاجتماعية والاقتصادية للعالم القديم وعلى أنقاضه؛ وإطارها النظري: النص القرآني الذي رأوا فيه تقنيناً لذلك الواقع ومصدراً لمشروعية رسالتهم الثقافية وتنويعاً لمجال كلامهم، خاصة وقد عرفوا أن هذا النص حينما حضر في بيئته الأولى أثبت حضوره، قبل كل شيء، ككلام مسموع يواجه أسئلة واعتراضات ويدخل في حوار وجدل مع فئات متباينة من الناس ويبشر ببديل اجتماعي وسياسي جديد. من ثم فقد أدرك المتكلمون أن مهمتهم في جوهرها استمرار لتلك التجربة، تجربة الظاهرة الاسلامية، إن في صورتها التاريخية الاجتماعية أو في قيمها الفكرية والثقافية. ومن هنا وجب التأكيد على الوعي الذي حصل لدى سائر المتكلمين، ومعهم سائر المسلمين، منذ البداية بمدى التغيير الفكري والسياسي الذي أحدثه مجيء الإسلام في رقعة العالم القديم انطلاقاً من شبه الجزيرة العربية، وهو تغيير أوقع خللاً في ميزان القوى وأدخل عليه تغييراً كيفياً وأوجد فيه عناصر جديدة ظلت تؤثر بعد ذلك في مسيرة التاريخ الفكري والسياسي إلى أمد بعيد. ولا شك أن الإسلام، في ظل بيئته الداخلية والخارجية، كمشروع للانقاذ، جعل المعاصرين له، سواء من العرب أم من غيرهم، ينظرون إليه باعتباره شيئاً جديداً وانقلاباً غيّر من روتينية الحياة الماضية ومن موازين القوى فيها، الشيء الذي فرض على هذا البديل الجديد أن يتخذ من أساليب النقد والمواجهة مع سائر العناصر المرتبطة بالتقاليد والأنظمة السابقة، ما سيكون له تأثير على مجال علم الكلام وفي تحديد منهجه:

ذلك أن ما يلفت النظر في تلك الظاهرة الإسلامية هو مركزية النقد في الخطاب القرآني، الذي يعكس قوة المواجهة، ويبشر أيضاً بأسلوب جديد في طرح القضايا الدينية، مما سيكون له أبلغ الأثر على المنهج الكلامي فيما بعد: ذلك أن القرآن طافح بنقد الأوضاع العربية وتسفيه جوانب من حياة العرب الفكرية وأعرافهم الاجتماعية وأنظمتهم الاقتصادية... كما أن نفس الأسلوب النقدي يرد في مواجهة أهل الكتاب الذين يتهمون بخيانة الأمانة واستغلال الدين لمصالح اقتصادية.. وبخلاف ما كان عليه الأمر في النصوص الدينية القديمة، فإن الخطاب القرآني يعرض، لأول مرة في تاريخ الدعوات الدينية، القضايا والأطروحات النظرية الميتافيزيقية عرضاً نقدياً في أسلوب من الحجاج والنقاش والحرص على البرهنة، وهو الشيء الذي سيعمل سائر المتكلمين وبعض فلاسفة الإسلام، على ابرازه وتطويره انطلاقاً من الخطاب القرآني نفسه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد استطاع الإسلام، رغم طابعه الاصلاحي الجذري، أن يبني مشروعه الجديد انطلاقاً من عناصر قديمة أمكن تشذيبها وإصلاحها وتوظيفها من جديد في سبيل الانطلاقة الجديدة، فهو إذ رفض العصبية القبلية، أبقى على القبيلة كوحدة اجتماعية، بعد أن وظفها داخل فكرة الأمة كوحدة سياسية تخضع لقانون وشرع واحد يعيد تنظيم الحياة الاخلاقية والاقتصادية والسياسية. وبذلك حلّت الأمة محل القبيلة في التنظيم السياسي الجديد، وجاء ميثاق أو صحيفة المدينة معربة عن ارتباط المشروع السياسي، بهذا البديل الجديد واحتوائه لسائر عناصر المجتمع، سواء عن طريق الهجرة والمؤاخاة أو الأخلاق، محدداً العلاقة القانونية بين سائر الأفراد الذين يمثلون المجتمع الجديد، حتى اليهود منهم فإنهم أمة من المؤمنين. من هنا نستطيع أن ندرك حقيقتين: أولاهما أن هذه المميزات في الظاهرة الإسلامية ساهمت في إيجاد مبررات الاصطدام مع القوى الموجودة على الساحة الخارجية، وهو اصطدام كان متوقعاً، لأن تلك القوى رأت تلك الظاهرة وقد تحمَّل نشر مبادئها أقوام كانوا محط ازدراء منذ القدم، ولأن هذه المبادىء من جهة ثانية، قد أغرت فعلاً اتباع تلك القوى ورعاياها، فرأوا فيه منقذاً سياسياً وعقائدياً، خاصة بعد أن أعلن الإسلام، منذ فترة النبوة، ضرورة نشر مبادئه والتعريف بها في كل العالم القديم... وسوف يشعر المتكلمون بضرورة الاستمرار في هذه الدعوة واستئنافها بمعزل عن السلطة، لمواجهة العناصر التي كانت تهدد المجتمع الجديد. تلك هي الحقيقة الأولى، أما ثانيتها فمفادها أن ذلك الانصهار بين العناصر، والذي تحقق أولاً في شبه الجزيرة العربية وشكَّل أمة واحدة قابلة للاتساع، لم يكن ليمر دون أن يشهد، خاصة بعد فترة النبوة وانتهاء عهدها، استمرار الصراع بين المفاهيم الإسلامية الجديدة وبين التقاليد القبلية التي استترت زمن النبوة بما سيكون له انعكاس واضح على تطور المجتمع والفكر في الرقعة الإسلامية كلها.

وهكذا عرف هذا المجتمع الاسلامي الجديد، خاصة منذ

يفسر طابع الغلو في أغلب مواقفهم، خاصة عند الأزارقة والصفرية، وسرعة اللجوء إلى القوة وعدم تحبيذهم المعالجة السياسية للمشاكل القائمة، حتى منها تلك التي تنشب فيها بينهم. . . كل هذا سيكون له انعكاس على مواقف الجماعات الإسلامية الأخرى منهم، كما أنه سيلعب دوراً كبيراً في سلسلة الفشل المتلاحقة التي أصابتهم، خاصة وهم قد فشلوا دائماً في التعايش مع مخالفيهم من أحزاب المعارضة الأخرى أو تكوين أحلاف ولو مؤقتة معهم، خلافاً لما سيقع مثلاً بين الشيعة والمعتزلة.

ب ـ تلك باختصار، النشأة الأولى لأول فرقة كلامية في الإسلام، وهي نشأة فرضت بالضرورة على هذه الفرقة بفروعها، مسائل نظرية لا تخرج غالباً عن محاولة طرح البديل السياسي الذي خرجوا من أجله وافتقدوه في واقع الصراع بين الأطراف المتنازعة. ومن ثم فقد كادت تجمع فرق الخوارج على جملة مبادىء أهمها:

ـ ضرورة قيام السلطة (الخلافة) على أساس من اختيار الجماعة وبيعتها.

ـ لا يشترط في الخليفة إلا الكفاءة والعدل والحكم بما أمر الله، ولا اعتبار للنسب في ذلك.

ـ من ثم وجب الخروج على الإمام الجائر دون تأخر أو تثاقل وتعليل ذلك قائم على أساس كون مرتكب الكبائر، كالظلم مثلاً، كافر مخلّد في النار، لأن الإيمان لا يتبعض فهو اعتقاد وإقرار وعمل، وإلا فهو الكفر. ومن هنا وجب قتال أئمة الظلم بحكم كفرهم.

وقد حاول الخوارج إعادة تقييم التاريخ السياسي للإسلام، منذ خلافة أبي بكر حتى مجيء الأمويين، بما ينسجم وهذه المبادىء والأحكام، كما أنهم يلحقون سند مذهبهم بعكرمة مولى عبدالله بن عباس وكذا بأنس بن مالك.

جـ ـ تلك اهم ما أجمعت عليه فرق الخوارج، وان كانت الآراء الخاصة فيما بينهم ليست باليسيرة. هذا وحيث وجب عندهم التوحيد بين الإيمان والعمل، فقد سارعوا مباشرة بعد خروجهم الأول الى تنصيب خليفة عليهم، هو عبد الله الراسبي الأزدي، مما يدل على رغبتهم الشديدة في وضع فكرهم النظري موضع التطبيق، وامروه عليهم ليخرج بهم الى قتال البغاة في نظرهم. فقد حاربوا جيش علي بن ابي طالب خمس مرات ثم تتابع عدد أئمتهم الذين نصبوهم لتلك الغاية. واستمرت ثورات مختلف فصائلهم طيلة عهد بني أمية، مما كان له ولا شك تأثير في تعجيل نهاية حكم الأمويين.

ولم تزد حوادث الزمن الخوارج في دولة بني امية الا صلابة ورفضاً للوضع القائم خاصة وفي ذاكرة الخوارج أن المصدر الأول للداءات من تسلط الامويين على الحكم. ولم تنته الدولة الاموية الا وقد خرج الخوارج من تجربتهم معها منهوكي القوى راغبين في الهجرة الى الاطراف بعيداً عن ملاحقة عيون الدولة. ولعل تلك الملاحقات هي التي دفعت ببعض فصائلهم الى المغرب العربي حيث استطاعت كل من الصفرية والاباضية متابعة نشاطها السياسي ضد ولاة بني امية، وتمكنت الصفرية من انشاء دولة بني مدار سنة 140 هـ. جنوب المغرب الاقصى، كما استطاعت الاباضية بعد ذلك من اقامة دولة بني رستم جنوب الجزائر. وقد لعبت هاتان الدولتان دوراً في تاريخ المنطقة، كما ان نجاحهما في اقامة دولة على مستوى الواقع كان له انعكاس على تعاليم مذهبهما الخارجي، فحصل فيها تعديل ملموس نتيجة الانتقال من مرحلة المعارضة الى مرحلة استلام السلطة وممارستها فعلياً.

2 ـ الشيعة!

بخلاف الخوارج فإن التشيع قد عرف تطوراً جذرياً بين مرحلة النشأة الأولى ومرحلة ما بعد النكسات المتلاحقة على آل البيت إبّان العصر الأموي. فإذا كان المذهب الخارجي قد استطاع أن يُكوِّن لنفسه مبادئه النظرية البسيطة والعامة منذ خروجه على الخليفة الرابع، فإن التشيع، بخلاف ذلك، قد مرَّ بمرحلتين متناقضتين من حيث المستوى الفكري، وإن كان الجامع بينهما شيوع الولاء السياسي لعلي بن أبي طالب وتفضيله على غيره من الخلفاء، أو على الأقل تفضيله على عثمان بن عفان. ولا ريب أن هذا العنصر المشترك ليس هو المقصود بالتشيع الاصطلاحي المعروف في الفكر الإسلامي. من هنا وجب التنبيه إلى ضرورة الفصل الواضح بين شيعة علي بن أبي طالب وأنصاره السياسيين وبين أسس المذهب الشيعي الذي تلتقي حوله الفرق الشيعية وتتميز به عن غيرها، وخاصة عن بقية الموالين السياسيين للخليفة الرابع. ولقد عرف التاريخ الإسلامي شخصيات سنية ومعتزلية تعارض المذهب الشيعي ولكنها تفضل، سياسياً، علي بن أبي طالب على عثمان بن عفان؛ قال أبو العرب التميمي (ت 333 هـ). في كتاب المحن عن الفقيه أبي غسان مالك بن إسماعيل (ت 219هـ). أنه «ابْتُلِيَ في المحنة [محنة خلق القرآن]. . . وكان يتشيَّع. قال أبو الحسن: والتشيع تشيع أهل العلم الذي يقدم علياً على عثمان، وأما من قدم علياً على أبي بكر فهو رافض». أما

الـدين. . . وليس الأمـين عـلى ذلـك الا المعصـوم عن الخـطأ والمعـاصي والسهـو والغفلة والنسيـان. . فـإذا. . كـان القـرآن معصـوماً كـان لا بد من أن يكـون عديله معصـوماً وإذا كـان القرآن فيه الهـدى والنور. . . كـان قرينـه الذي لا يفـارقه إلى الأبـد كذلـك معه الهـدى والنور وجميـع ما ذكـرنا من صفـات القرآن دائماً، وهذا هو معنى العصمة».

وحيث وجب إثبـات العصمـة لـلأئمـة لاستمـرار دورهم كأوصياء على الشريعة دون غيرهم، وحيث انقطع عهد الوحي الـذي كـان يعصم الـرسـول عن الخـطأ فلم يبـق من أسـاس لعصمـة الأئمـة بعـد عصر النبـوة سـوى نسبـة الإلهام إليهم، كمصـدر لعصمتهم وتنـزّه علمهم عن الخـطأ. ومن ثم فليس لأئمـة الشيعـة شيـوخ وأسـاتـذة من غـير آل البيت السـابقـين عليهم، وإلا وقـع تسرب الخـطأ إلى علمهم، فـ «علم الأئمـة بالتلقي عن الأئمة المعصومين عن جدهم (ص) كما تلقى هـو العلم من جـبرائيل عن الله تعـالى». وبعكس مـا يعتقـد أهـل السنة من أن القرآن هو النص الوحيد الذي كُتب زمن النبوة، فإن الشيعة ترى أن علم الأئمة يستند، فيما يستند إليه ، عـلى علم الجفر الذي هو مجموعة من الكتب والصحائف التي كانت وديعة عند الرسول وعند علي وانتقلت منـه إلى الأئمة بعـده ، ويعتقد الشيعة أنها كتب ضمّت كـل صغيرة وكـبيرة مما يحتـاجه النـاس، مما صـار معه الأئمـة في غنى عن كل علوم النـاس في كل وقت حاضر ومستقبل، ويجعل النـاس في حاجـة دائمة إلى علمهم. من ثم نسبـوا إلى عـلي قـولـه عن أهـل البيت أنهم «أبـواب الحكم، ومعادن العلم، ومحط الـرسالـة. . . وينابيـع الحكمـة، وخزان العلم. . . وأنهم الـراسخـون في العلم. . . وأن على الناس أن ينزلوهم منازل القرآن. . . ».

وهنـا يجب أن نفهم حرص الشيعـة على إرجـاع كل العلوم الإسلامية إلى عـلي بن أبي طالب، بـل إن الرواد الأوائـل لجُل العلوم الإسلامية كانوا من الموالين لآل البيت والمنضـوين تحت راية الشيعة، فمحمد الحسين آل كاشف الغطاء في كتابه **أصـل الشيعة وأصولها** يجعل للشيعة قبل غيرهم الفضل في نشأة علم النحـو واللغة والعـروض والتفسير والحـديث والسِّير والتـاريخ وعلم الكلام والفلسـفة اضافة إلى فطاحل شعراء العربية كانـوا شيعة حتى قيل «وهل ترى من أديب غير شيعي».

من خلال هذه النظريات التي تميزت بها الشيعة عن غيرهـا من الفرق وخاصـة عن المؤيدين السيـاسيين القـدامى لعلي بن أبي طالب والحسن والحسين، ندرك مركـزية المـطالبة السيـاسية والامامة في الفكـر النظري للشيعـة، فهذه الإمـامة، بنـاء على فكرتي الوصيـة والعصمة، أصبحت منصبـاً إلهياً كـالنبوة، لا يجـوز أن تستند عـلى المبايعـة والانتخـاب والمشـاورة، إذ هـذه الأساليب الأخيرة طرق لتسرب مختلف أنواع الخـطأ، والإمامة منصب لخلافة النبوة في كل خصـائصها عـدا الوحي. من هنـا قـال ابن خلدون عن منصب الامامة عند الشيعـة «ومـذهبهم جميعـاً ـ متفقين عليـه ـ ان الامـامـة ليست من المصـالـح التي تفـوض إلى نـظر الأمـة. . . بـل هي ركن الـدين وقـاعـدة الإسـلام. ولا يجوز لنبي إغفـاله ولا تفـويضه إلى الأمـة، بـل يجب تعيين الإمام لهم، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر» من ثم نستطيع الزعم بأن الشيعـة نسبوا لأئمتهم دوراً كـونياً، فـالإمام، بحكم عصمته ووراثته للنبـوة، حافظ للوجـود إذ لو «رفع من الأرض ساعة لماجت بـأهلها كما يموج البحر بأهله»! والأئمة «جعلهم الله أركان الأرض أن تميد بأهلها».

لا ريب أن مثـل هـذه الآراء والنـظريـات قـد تغـذت من مصادر ثقافية متعددة، خاصة من داخل تلك الجماعـات التي لم يخطر ببال أصحـابها يـوماً أن تكـون السياسـة من فعل البشر، معتقدة أنها حق إلهي يضعه الله في أسرة واحدة تتوارثه على مرّ الـدهور ولا يقبـل أفـرادهـا الاعـتراض ولا النقـد فضـلاً عن الخروج عليها وفي حقيقة الأمر لم تكن الأنـظمة السيـاسية التي أسقـطهـا الإسـلام في بيـزنـطة وفـارس ببعيـدة عن مثـل تلك الأفكار.

ولعل هذا الكلام الأخير يدل من جهة أخرى كما أشرنـا في البداية، على الأهمية التي كـانت لتوسيـع دائرة المنضـوين تحت رايـة التشيع، وقـد كان المـوالي يشكلون قـاعـدة كـبرى فيـه، وأغلب أولئـك الموالي كـانـوا من بـلاد فـارس، مما كـان لـه، باعتراف الشيعة أنفسهم، انعكاس سلبي، وذلك حين ظهـور جمـاعات وصفـوا بالغـلاة. طعّمـوا الفكـر الشيعي بـنظريـات رفضها جمهور الشيعـة غير أنها استـطاعت، رغم ذلك التسرب إلى العديد من الاتبـاع والمفكرين، بـل إن أغلب المؤرخين من الشيعة والسنة يرجع بذلك الفكـر الغالي إلى زمن عـلي بن أبي طالب نفسه. ويتمثـل ذلك في شخص عبـدالله بن سبأ الـذي مثّـل تسرّب الغنوص اليهـودي إلى الفكر الإسلامي، وحاول بث عقيدة قداسة علي وتأليهه. ومهـما يكن من أمر عبـدالله بن سبأ هذا، فـإن مثل هـذه الآراء الغـاليـة ستستشري فعـلاً في الأوسـاط الاسلاميـة، سواء من طـرف أشخاص مشبـوهـين، متظاهرين بالإسلام ومتذرعين بحب آل البيت، أو من طـرف أولئـك الذين لم يستـطيعوا التخلص من أسـاطيرهم القـديمة. وستبرز تلك الآراء واضحة لدى فرق شيعية تالـية كالكيـسانية

والمختارية التي التقى فيها الغنوص القديم بمختلف مصادره اليهودية والفارسية. في هذا الجو نشأت فكرة المهدوية، وفي خضم الملاحقات والمطاردات العسكرية أوصى بعض اليهود لهذه الفرق في الإسلام بأنهم يعبدون تاريخ اليهود وأنهم في التيه من جديد مثلما كان اليهود قديماً، وأن محمد بن الحنفية لم يمت وسيرجع وهو الآن في جبل رضوى بين أسدين ونمرين، تؤنسه الملائكة. بل إن علي بن أبي طالب لم يمت هو الآخر، لأنه في السحاب: فالرعد صوته والبرق سوطه، كما ستعرف فكرة التناسخ والحلول طريقها إلى بعض الغلاة كالخطابية. وسوف تفتح مثل تلك المواقف الباب على مصراعيه أمام تيار التأويل الرمزي للنصوص حتى تستقيم مع هذه الآراء الجديدة، وسيضعون بذلك أسس التفسير بالإشارة الذي سنجده في أدبيات الفكر الصوفي.

تلك مجموعة من الآراء الغالية، وقد تبرأ منها كبار علماء الشيعة ونفوها عن أئمتهم الأولين خاصة منهم محمد بن الحنفية وابنيه والامام محمد الباقر وعلي زين العابدين وجعفر الصادق وزيد بن علي الذي كان تلميذاً لواصل بن عطاء المعتزلي، كما كان شيخاً للإمام أبي حنيفة النعمان الذي ناصره في محنه السياسية، ومن هنا سرّ اقتراب الزيدية من أهل السنة.

جـ - هذا وقد فرضت الظروف السياسية التي سبقت الإشارة إليها على الشيعة الأوائل اتخاذ أسلوب التقية والمداراة للحكم الأموي المتسلط، كما عرف ذلك عن أئمتهم الأوائل، غير أنهم كانوا يترقبون الخروج على أمراء بني أمية كلما واتتهم الفرصة، كما فعل امام الزيدية، زيد بن علي بن الحسين الذي خرج ضد ظلم هشام بن عبدالملك إلى أن عرف نفس مصير جدّه الحسين بن علي. وهو المصير نفسه الذي سيعرفه ابنه يحيى بن زيد سنة 125 هـ، مما أجّج سخط أهل خراسان ودفعهم إلى الالتفاف حول أبي مسلم الخراساني الذي وضع يده بعد ذلك في يد أنصار العباسيين فتم القضاء نهائياً على دولة بني أمية... ولم تتوقف حركات خروج الشيعة منذ خلافة المنصور والمهدي والهادي، وتمكن أحد الزيدية، وهو ادريس بن عبدالله، من الفرار من وقعة فخ الشهيرة وهرب إلى المغرب الأقصى حيث تمكن بمساعدة جماعة من المعتزلة والمتعاطفين معهم، من انشاء دولة استقل بها عن دار الخلافة. ولكن المنصور تعقب أخباره فأرسل إليه من دس إليه السم فمات منه. وإذا كانت هذه الدولة الادريسية بالمغرب صارت منذ قيامها، وبالرغم من تشيع مؤسسها، دولة سنّية خالصة بحكم ظروف اجتماعية وجغرافية موضوعية فإن حركات الزيدية فجعت سنة 284 هـ في أخذ بيعة أهل اليمن للإمام يحيى، أحد أحفاد الحسن بن علي، وتكونت أول دولة للشيعة الزيدية. ومن جهة أخرى فقد تمكن الاسماعيليون من الشيعة من تأسيس أول دولة لهم سنة 297 هـ بافريقيا الشمالية، عدا المغرب الأقصى، واضعين بذلك نهاية لبعض دول الخوارج هناك مزاحمين الوجود العباسي في مصر التي انتقلوا إليها سنة 362 هـ.

وإذا كنا هنا لسنا بصدد تقييم حصيلة التجربة السياسية الداخلية لدول الشيعة، خاصة في افريقيا ومصر، فلا بأس من الاشارة إلى أن مجيء البويهيين إلى بغداد سنة 334، رافقه محاولة السلطة العسكرية الجديدة اثارة الضغائن والفتن بين أهل السنة والشيعة، وشهدت مناسبات يوم عاشوراء ويوم الغدير اصطدامات طائفية استغلتها السلطة العسكرية البويهية لاحكام ضغطها على الخليفة العباسي وقد تنبه ابن تيمية إلى أن الكثير من الأدبيات المروية لدى الطائفتين، شيعة وسنة، حول عادات وتقاليد عاشوراء ليس لها أصل من الإسلام، وأنها ترجع في حقيقتها إلى ردود فعل كل طائفة ضد الأخرى. وبذهاب البويهيين ظلت الدولة الفاطمية (الاسماعيلية) بمصر تعبر عن طموحها في اقامة دولة شيعية وزحزحة دولة الخلافة. وقد تمكن الفاطميون من الزحف على الشام ثم الاستيلاء على الحرمين، كما نشطوا في تنظيم الدعوة للمذهب الاسماعيلي بفضل التخطيط الذي وضعه لذلك داعيتهم الأكبر القاضي النعمان وأصبح جامع الأزهر مركزاً لتخريج دعاة المذهب. ومن جهة ثالثة فقد نشطت الدولة الفاطمية ودعاتها بعد ذهاب البويهيين من العراق وفارس وحلول السلاجقة المناصرين للمذاهب السنية، نشطوا في توجيه جماعات من المتحرين الذين تخصصوا في ملاحقة أقطاب السنة من العلماء ورجال الدولة، فزعزعت سلسلة اغتيالاتهم الأوضاع الداخلية لدولة الخلافة. غير أن ذلك نبه هذه الأخيرة إلى ضرورة تكتيل الجهود السياسية والفكرية، فاستغلت الأوضاع المتردية داخل الدولة الفاطمية وهذا الصراع المذهبي بين دعاة الاسماعيلية، فنشطت في محاصرتها سياسياً وعسكرياً، وجمعت الأقلام للرد عليها أيديولوجياً، خاصة وقد وجدوا في أدبيات الاسماعيلية عناصر غالية مرفوضة حتى من طرف فرق شيعية أخرى.

وأخيراً فإن التشيع خاصة في قسمه الزيدي، يرجع إليه الفضل في احتوائه للمذهب المعتزلي الذي لم تصلنا نصوصه الكبرى والأصلية إلا عن طريق الزيدية في اليمن، كما أن التشيع كان له أكبر الأثر - كما لاحظ ذلك ابن خلدون - على

الفكر الصوفي في الإسلام، وهناك أكثر من نقط تشابه وتأثر بين الفكر الصوفي والفكر الشيعي، سواء من حيث المفاهيم المتداولة في الحقل اللغوي الصوفي أو من حيث النظام التراتبي المنتمين إليه... كما أن الثقافات الشعبية في العالم الإسلامي، حتى السنّي منه، لم تخل من تأثيرات شيعية هي بقايا الفكر الشيعي أيام سيطرة دوله. ولعل الشيعة إلى جانب الأشعرية يملكون اليوم البقية الباقية من الفرق الكلامية القديمة.

3 ـ المرجئة:

لقد أدى الصراع المحتوم حول السلطة بعد قيام الدولة الأموية إلى مواقف سياسية متطرفة، سواء من طرف القابضين على زمام الأمور أو من قبل معارضيهم، خاصة من الخوارج وفصائل من الشيعة. وشعرت فئات من الفقهاء بخطورة الموقف ودقته، فراحت تؤسس مركزاً فكرياً تبثّ من خلاله دعوتها برفض مظاهر الغلوّ في التكفير والرفض التي يخشى معها تفكيك أواصر الأمة ووحدتها. وكما سيتبين لنا، فإن هذه المدرسة لم تكن سوى تلك التي أسسها محمد بن الحنفية وولداه الحسن وأبو هاشم عبدالله. وكما سيخرج الاعتدال من هذه المدرسة لتحقيق ذلك الهدف، فقد خرج أيضاً الارجاء من المدرسة نفسها لتحقيق الهدف السياسي ذاته.

من خلال تعريف الارجاء لغةً تستطيع تبين اتجاهين رئيسيين يعكسان البعد السياسي في نشأتها، كما يعكس ذلك التعريف ضيق مجال الاهتمام في هذا المذهب الذي لم يقدر له، ربما لأجل ذلك، أن يعمِّر طويلاً: فقد قيل ان مصدر تسمية هذه الفرقة مشتق من الارجاء الذي هو التأخير والامهال. في حين يرى البعض الآخر أن المعنى المقصود من الارجاء مشتق بالأولى من الرجاء واعطاء الأمل. ونعتقد أن المعنيين يعكسان اتجاهين مختلفين في الإرجاء.

أ ـ فقد قلنا ان ردود فعل الخوارج اتسمت بالتطرف في أحكامهم على المخالفين لهم سياسياً، ليس من أنصار بني أمية فحسب، بل حتى في فئات شتى من معارضيهم الذين لا يرون رأي الخوارج في أسلوب المواجهة أو في التفكير والتطرف. وقد أدرك الامام الحسن بن محمد بن الحنفية خطورة ربط الخوارج ربطاً ضرورياً بين الايمان والعمل كشرط للانتماء للأمة. ففي هذا المبرّر ادعاء سند شرعي لقتل جميع المسلمين لذا بادر الحسن «يكتب كتبه إلى الأمصار يدعو إلى الارجاء» مدافعاً عن أن الإيمان الذي هو أساس الانتماء إلى الأمة، لا يزول بزوال العمل. إلا أن هذا لا يعني عنده عدم ضرورة العمل بل كانت غايته فقط التأكيد على ضرورة مراعاة القاسم المشترك بين سائر المسلمين وعدم حِلّ دماء المسلمين واعراضهم وأموالهم الا بحقها الشرعي.

ويبدو أنه بالرغم من التعارض بين القول بالإرجاء هنا وقولٍ واصل بن عطاء في العصر نفسه، بالمنزلة بين المنزلتين، فإن هدف الموقفين ومقصدهما كان واحداً وهو عدم متابعة جمهور المسلمين بمحط التهمة وضرورة الحفاظ على الجماعة المستظلة بظل الإسلام. ولا أدل على وحدة هذا المقصد أن غيلان الدمشقي، تلميذ الحسن بن محمد بن الحنفية في الأرجاء، كان في آن واحد يقول بالقدر ويخرج على بني أمية متهماً إياهم بالظلم وليس بالكفر، مما ينبىء أن الإرجاء في ميلاده لم يقصد به أبداً لا التفريط في العمل ولا بالأولى مهادنة الوضع السياسي القائم. وما يدل على كل هذا أن المعتزلة تُدرج غيلان الدمشقي ضمن سندها الرسمي مع شيخه أبي هاشم، ولم تر في قولها بالارجاء ما يخدش بأصولهم الخمسة التي تؤكد على أهمية العمل وخاصة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومما يدل مرة أخرى أن الارجاء في أصله لا يعني أبداً موالاة السلطة القائمة كون الجهم بن صفوان، رغم قوله بالجبر لأسباب سنفصلها لا علاقة لها بجبرية بني أمية، كان هو الآخر ينادي بالارجاء ويقول به مؤكداً «أن الإيمان لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه، وأن الإيمان والكفر لا يكونان الا في القلب دون غيره من الجوارح». ومع ذلك كله كان الجهم يخرج على بني أمية ويعارض سلطتهم السياسية. ولعل ما يفسر لنا هذا الاتجاه الارجائي الذي وجد بين بعض معارضي بني أمية، اننا نجد الامام أبا حنيفة النعمان، وقد تتلمذ في مدرسة ابن الحنفية على الامام محمد الباقر وزيد بن علي، قد قال هو الآخر بالارجاء وعرف عنه مع ذلك تحفظه من دولة بني أمية. ويشرح الامام الماتريدي، في كتابه التوحيد، ارجاء إمامة أبي حنيفة قائلاً: «وقالت المعتزلة: المرجئة هي التي أرجأت الكبائر، لم تنزل أهلها ناراً ولا جنة. قال الشيخ [الماتريدي] رحمه الله: هذا الذي قالوه حق في لزوم إرجاء تلك الأعمال... وعن مثله سئل أبو حنيفة رحمه الله ممّ أخذت الارجاء؟ فقال من فعل الملائكة، حيث قيل لهم: «أنبؤوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين». إنهم لما سئلوا عن أمر لم يكن لهم به علم فوضوا الأمر في ذلك إلى الله. وكذلك الحق في أصحاب الكبائر، إذ معهم خيرات، الواحدة منها لو قوبلت بجميع ما دون الشرك من الشرور لمحتها وأبطلتها. فلا يحتمل

طموح الجماهير الإسلامية واعتزالها لظلم ونظام بني أمية، فجاءت مساهمته في معالجة قضية مرتكب الكبيرة - وهي مشكلة المشاكل في وقتها - تعبيراً عن الرغبة في الحفاظ على وحدة الجماهير ورأب الصدع، ورفضاً لمواقف متطرفة أو متخاذلة، فقد رأى واصل بن عطاء أن الخوارج في تقييمهم لمرتكب الكبيرة قد جعلوا منه كافراً - منافقاً في حين رأت فيه المرجئة أنه مؤمن - فاسق، كما رأى فيه الحسن البصري أنه منافق - فاسق. كما اعتبرت الشيعة مرتكب الكبيرة كافر نعمة - فاسق، وهكذا رأى واصل أن الخوارج والمرجئة والحسن البصري والشيعة، اضافة إلى مدرسة الحديث، يشكلون - بخلاف بني أمية سلف الأمة وخيرة رجالها فوجب من ثم العمل على اتفاقهم واجماعهم لذا فقد ارتأى أن هؤلاء قد وقع اتفاقهم واجماعهم على وصف مرتكب الكبيرة بالفسق واختلفوا فيما عداه، كما أن القرآن، من جهته يصف صراحة الذي يرمي المحصنات المؤمنات - وهي كبيرة من الكبائر - بالفسق. ومن ثم فقد تحقق لدى واصل بن عطاء أن الاجماع والنص يتفقان على وصف مرتكب الكبيرة بالفسق فحسب، فوجب من ثم وصفه بالفاسق الذي هو في منزلة بين منزلة الكفر والإيمان. وها هي النتيجة التي استنتجها واصل بن عطاء وتلك هي دوافعها الاجتماعية والفكرية، وليس في المسألة - كما زعم البعض - الرغبة في تقليد الحد الوسط الأرسطي بل إن الدواعي الموضوعية في البيئة الاسلامية كافية لتوضيح هذا الموقف الذي اتخذه واصل وتبنته المعتزلة بعده.

هكذا ندرك أن نشأة المعتزلة، بعد انفراد واصل برأيه في مرتكب الكبائر، انما جاءت أولاً استجابة لوضع سياسي موضوعي، كما جاءت ثانياً قصد معالجة ذلك الوضع وتحقيق وحدة صف الجمهور والجماعة وحفاظاً على تماسكها وابقاءً على نموذجها الذي أجهضه الحكم الأموي. وهذه المقاصد هي التي أوحت لهذه الفرقة الجديدة بأن تنعت نفسها بالاعتزال الذي يعني، في آن واحد، اعتزال الظلم والفساد واعتزال الغلو في الأحكام أو التقصير فيها. ولأجل ذلك اعتقد المعتزلة انهم، بموقفهم ذلك، أقرب الفرق الاسلامية إلى السلف وأهل السنة وأكثر تعبيراً عن طموح جمهور المسلمين الذي تبلور في مدرستي المدينة والبصرة. ومن هنا نفهم جيداً أهمية مصادر المعرفة وبالتالي مصادر السلطة - عند المعتزلة منذ واصل بن عطاء، حسبما أورده أبو هلال العسكري الذي قال في كتابه **الأوائل**: إن واصل بن عطاء «أول من قال الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق أو خبر مجتمع عليه، وحجة عقل، واجماع» كما نفهم من ثم الأهمية التي توليها كتب طبقات المعتزلة للسند المعتزلي وهو السند الذي يظم معظم رجال مدرسة البصرة والمدينة وكبار الصحابة والتابعين وانتهاء بالسنة والقرآن. ولا شك أن الاهتمام بالسّند يعكس، في الثقافة الاسلامية، الرغبة في اخفاء الشرعية على الحقل المعرفي كما يطمح إلى امتلاك سلطة تجاه القوى الأخرى على المستويين الاجتماعي والسياسي.

لقد أدى تطور الاحداث وتباين مواقف الفرق المختلفة إلى أن يبلور المعتزلة أصولاً نظرية تجمعهم وتميزهم في آن واحد عن أهم المخالفين لهم من الفرق الموجودة على الساحة الفكرية والسياسية. وحسبما يحكي الخياط منهم، فإن المعتزلة يشتركون مع فرق أخرى في قضايا عديدة، وعلى رأس تلك الفرق الجهمية، لكن «ما من أحد منهم يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وقد رأى المعتزلة أن الأصل الأول يميزهم عن الدهرية وبعض التصورات الفلسفية وعن المعضلة والمشبِّهة، كما يقطع الاصل الثاني بينهم وبين المجبرة، في حين أن الوعد والوعيد يميزهم تماماً عن المرجئة، كما يفصل بينهم وبين الخوارج الأصل الرابع الذي هو المنزلة بين المنزلتين، أما الأصل الأخير فهو يشكل موقفاً يختلفون به مع الامامية من الشيعة.

وما هو جدير بالتنويه به هنا أن تلك الاصول الخمسة مرتبطة فيما بينها برباط منطقي تسلسلي، حيث يمكن اعتبار التوحيد هو الأساس والمنطلق في المذهب المعتزلي ويأتي العدل كنتيجة قريبة ومنطقية له. ثم نجد الوعد والوعيد يقوم مباشرة على أساس هذا العدل ثم المنزلة بين المنزلتين كاطار لفهم كل من الوعد والوعيد والعدل. ويأتي في الأخير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كتطبيق عملي لسائر الأصول الأربعة السابقة. كما يتجلى هذا التسلسل المنطقي ليس فحسب في قدرة المعتزلة على استنباط كل أصل من الذي يسبقه وتأسيس كل أصل سابق للذي يليه، ولكن ذلك التسلسل المنطقي يبدو أيضاً فيما سيستنبطه المعتزلة داخل كل أصل وخاصة الاصلين الأولين من مفاهيم وقضايا تلزم عنه منطقياً وضرورة، مما أضفى طابعاً من المعقولية والانسجام على الاتجاه المعتزلي جملة. وهكذا وجب عندهم لاثبات التنزيه المطلق عدم الفصل بين الله وصفاته الذاتية وكذا وجب القول بخلق القرآن، إذا للكلام من الصفات المحدثة لا في محل وليست قديمة. كما وجب نفي الرؤية بناء على نفي الجسمية. وعلى أساس قدم

الصفات الذاتية، ومنها العلم، وجب عندهم القول بشيئية المعدوم، ما دام هذا الأخير كان، قبل ايجاده من العدم، معلوماً بالعلم الالهي، فهو شيء ولكنه معدوم، وكانت له من ثم ماهية كمعلوم يفتقر إلى القدرة الالهية لينتقل من طور العدم إلى طور الوجود الفعلي.

ومن جهة أخرى، فإن انطلاق المعتزلة في فهمهم للعدل من منطلق اخلاقي عقلي، وبناء على مفهوم التوحيد، جعلهم أولاً يعرفون ذلك العدل بالقول «إنه ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة» وجعلهم ثانياً يستنبطون من أصل العدل لوازمه المنطقية وأهمها: عدم خروج الفعل الالهي عن الاصلح ووجوب اللّطف الالهي المضاد للعبث. وقد أحصى المعتزلة مظاهر هذا اللطف الالهي وجعلوا أهمها يتمثل في: العقل الذي أنيط به التكليف ثم في بعث الانبياء وفي طبيعة الأوامر الشرعية التي لا يمكن إلا أن تكون تابعة لمقاصد مدركة عقلاً، ومن ثم وجب ادراك حكمة التشريع ومقاصده العامة. ولعل هذا كان وراء تصدّر المعتزلة لتأسيس علم مقاصد الشريعة خاصة منذ أبي الحسين البصري المعتزلي صاحب المعتمد في أصول الفقه. كما أن من جملة تلك الألطاف الضرورية قدرة العقل على ادراك الحسن والقبيح، الشيء الذي يجعل منه قوة صالحة لادراك الشريعة ومقاصدها. ثم ان من أهم الألطاف الالهية المترتبة على جميع ما سبق أقدار الله للإنسان على الاختيار بين ذلك الحسن والقبيح أو الخير والشر، خاصة إذا عرفنا أن الشر والفساد يتعارضان مع التنزيه الالهي، فلا يبقى من سبيل سوى نسبته للانسان. وما تجدر الاشارة إليه أن هذه الألطاف الالهية لا يمكن في رأي المعتزلة أن تكون ملجئة للانسان وضاغطة على إرادته في اختيار أفعاله، ولكنها مجرد أضواء منيرة ومساعدة في تكوين وعيه بمختلف المواقف العملية التي عليه وحده أن يختار بينها بمحض ارادته وحسب منطق مسؤوليته. ولعل ما يوضح شدة تمسك المعتزلة بمفاهيم العدل هذه وبمختلف مستنبطاتها، وخاصة منها المسؤولية الفردية، ذلك الحرص الذي نجده لديهم في تأكيد مفهوم التولّد الذي يعكس رغبتهم في توسيع القدرة الانسانية في صورتها الاخلاقية.

لعلنا نستطيع من خلال الاصلين الكبيرين في المذهب الاعتزالي أن ندرك مقدار العلاقة الوثيقة بينهما ومدى وضوح الطابع العقلي في عمليات الاستنباط والاستنتاج المنطقي للمفاهيم المتضمّنة فيهما، بل إن سائر الأصول المتبقية يمكن استنباطها عقلياً منهما. ولعل التكامل بين هذه الأصول هو الذي جعلنا نتحدث عن الاعتزال كمذهب منسجم، متكامل العناصر، محدد المعالم. ولعلنا لاحظنا كيف حرص المعتزلة في مذهبهم أن يحددوا العلاقة بين الله والإنسان في صورة ميثاق معرفي وأخلاقي [التكليف المعقلن] الشيء الذي جعلهم يعمّمون ذلك الميثاق حتى على المستوى السياسي، خاصة فيما يهم علاقة الحاكم بالمحكومين في الدولة، فالعقل والنبوة مظاهر اللطف الالهي الضروري، والدولة ـ بالتالي ـ مجال واسع لتجلي ذلك العقل ولاكتمال رسالة النبوة في الأمة... في حين أن حرص الاشاعرة بعكس ذلك على نفي ذلك الميثاق ونفي ضرورة اللطف الالهي ونفيهم ضرورة الربط بين الأمر والثواب، سيجعلهم بالمقابل ـ يقفون أحياناً مواقف سياسية تبطل كل ميثاق بين الحاكم والمحكوم وتبرر امكانية الفصل بين الشريعة والتاريخ، بين العدل والسلطة. وإن دلَّ هذا على شيء فإنما يدل على مدى الارتباط بين المذهب النظري والموقف السياسي في حياة الأفراد والفرق والجماعات.

تلك أهم الاصول التي أجمع عليها المعتزلة وإن كانت هذه الأصول لم تمنع حدوث خلاف بين رجال الاعتزال، فنشأت مدرستان متمايزتان إحداهما بالبصرة والأخرى ببغداد، وهما مدرستان تختلفان في مواقفهما السياسية كما تختلفان حول دقيق الكلام وقد تميزت مدرسة بغداد في البداية بزعامة بشر بن المعتمر، بمعارضتها للسلطة العباسية وتعاطفها مع بعض الاطروحات العلوية المعروفة بتفضيلها لعلي بن أبي طالب، خاصة بعد ازدياد متابعة خلفاء بني العباس لأقطاب الاعتزال وللعلويين على السّواء. وإذا كان البصريون من المعتزلة ظلوا هم أيضاً يخاطبون سلطة بني العباس من موقع المعارضة، إلا أن منزلة علي بن أبي طالب في تاريخ السياسة الاسلامية ظلت تستند على النظرة السنية القائمة على ترتيب الخلفاء حسب تسلسلهم التاريخي. ومع ذلك فقد عرفت مدرسة بغداد تطوراً في علاقتها مع السلطة العباسية أدى بالطرفين ـ ومعهما أيضاً معتزلة البصرة ـ إلى التعاون والتضافر من أجل القضاء على عدوهما المشترك المتمثل في الحركات الشعوبية المختلفة التي تمثلت فيما سمي بالزنادقة وفي نشاط البرامكة، وهي حركات بقدر ما كانت تهدد الفكر الاسلامي الذي كان محط عناية المعتزلة، كانت تهدد وجود وكيان الدولة الاسلامية. وقد بدأت عملية التقارب بين المعتزلة والسلطة العباسية منذ عهد الرشيد وبلغت أوجها في عهد المأمون والمعتصم والواثق (سنة 198 إلى 233 هـ) وحين عزم الخليفة المأمون على استئصال الحركات الباطنية الخراسانية لم يرَ بدأ من التعاون مع المعتزلة بحكم

بعضها عن بعض كما هو الشأن في الشاهد: «لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً». ومن ثم لا وجه للتوحيد المطلق بين الصفات وبين الذات، والا وقعنا في تناقض معرفي، إذ عندئذٍ يكون الله عالماً بقادريته مثلاً لا بعلمه وقادراً بعالميته لا بقدرته وهذا يتناقض مع ما نعرفه في الشاهد، والموقف المعتزلي لأجل ذلك يؤدي إلى بلبلة فكرية بسبب عدم الوضوح اللغوي. لذا وجب أولاً التمييز بين الصفات فيما بينها ثم التمييز بينها وبين الذات، لأن الصفة تدل على الموصوف والموصوف يدل على الصفة. والنتيجة من كل ذلك أن الصفات زائدة على الذات، لكنها في حق الله تعالى قائمة بذاته، لأجل هذا «لا يقال هي هو أو هي غيره»، فالقول الأول نفي للصفات وقول بما يشبه الاقانيم، والقول الثاني شرك واضح. وهذا هو ما سبق أن أثبته، قبل الأشعري ابن كلاب من أهل السنّة الأوائل.

ولا شك أن المعالجة اللغوية واضحة في موقف الاشعري من مشكلة خلق القرآن، حيث يبدو الاشعري وكأنه يركن للأطروحة المعتزلية والتي تقصد تنزيه الذات عن التلبس بالحوادث وانفرادها بالقدم، ويتبينّ له ضرورة الزام مخالفي النظرية الاعتزالية بما يشبه التجسيم والشرك والقول بتعدد القدماء، فيعد إلى ضرورة التمييز بين الكلام النفسي - الذي هو العلم الالهي القديم - وبين الكلام المنطوق والمكون من الحروف والأصوات. ومن هنا يكون القرآن - اذا فهمناه كعلم نفسي ذاتي صادر عن الله - قديماً، ويكون القرآن كحروف وأصوات وأجسام، مخلوقاً ومخترعاً، وكل هذا التوفيق يصل إليه الأشعري انطلاقاً من اعادة تحديده اللغوي لمصطلح الكلام المقول عن القرآن.

هذا ورغم لجوء الأشاعرة مراراً كالمعتزلة إلى قياس الغائب على الشاهد، إلا أنهم يخرجون أحياناً على هذا القياس بخصوص مسألة الرؤية مثلاً: ذلك أن استحالة الرؤية عند المعتزلة مبنية عندهم على ارتباط الرؤية بالجسمية ضرورة، في حين أن هذا ليس شرطاً عند الأشاعرة، وأن شرط الرؤية عندهم الوجود فقط، فحيث ان الله تعالى يتصف بالوجود فهو يمكن رؤيته، ولا ضرورة لادعاء أو اشتراط الجسمية في هذا المقام. وبذلك يميل الاشاعرة هنا إلى الى الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة ويتجاوزون، مؤقتاً قياس الغائب على الشاهد. وقد ساعدهم على ذلك موقفهم من القوانين الطبيعية وقولهم بنسبيتها في العالم الطبيعي فضلاً عن العوالم غير المرئية.

أما بخصوص الاصل الثاني عند المعتزلة، وهو العدل، فإن نقطة الانطلاق عند الأشاعرة هنا تتسم، بعكس ما عند المعتزلة، بطابع انطولوجي وليس أخلاقياً كما عند المعتزلة. وهذا يتجلى بوضوح في تعريفهم لمفهوم العدل، فإذا كان المعتزلة يعرّفون العدل بأنه «اتيان الفعل على وجه الصواب والمصلحة» فإن الأشعرية تعرّف العدل تعريفاً أنطولوجياً بقولها: العدل هو «التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم» وبذلك يصبح العدل هو أن يفعل الله ما يشاء، ويصير معنى الظلم يعني جريان الأمور على غير المشيئة. وكأن الأشاعرة بذلك وضعوا المسألة في نطاق أنطولوجي ولكن حصروه في اطار سؤال اشكالي ضيّق وهو: هل الله قادر على التصرف في ملكه وحده أو غير قادر؟ وإذا كان العجز لا يستقيم مع مفهوم الألوهية فإن الكمال يقضي باطلاق القدرة وبالتالي يكون لكل موجود مقدرة لله ومراد من طرفه، وبذلك يكون الله خالق الخير والشر معاً. ولا تناقض هنا، في منطقَ الاشاعرة، بين القدرة المطلقة على خلق الخير والشر وبين مفهوم العدل، لأن هذا الاخير لا يعني، كما سبق القول، سوى التصرف المطلق في الملك. ولا يجوز هنا بالخصوص الركون إلى تطبيق قياس الغائب على الشاهد. وبناء على هذا لا يجوز أن نصف الله تعالى بالظلم كما وجب أن نصفه بالعدل، لأن الصفة هنا غير مؤثرة في الذات ضرورة، فالله خالق الكفر وليس بكافر وهو خالق الطاعة ولا يقال عنه طائع - حسب نظرية الكسب - وهو أيضاً خالق الظلم ولكنه ليس بظالم.

وبهذا ندرك جيداً أنه إذا كان المعتزلة والأشاعرة قد انطلقوا جميعاً في باب التوحيد والعدل لأجل غاية واحدة، وهي اثبات التنزيه المطلق، فإن التنزيه اقتضى عند المعتزلة نفي الظلم - وهو عندهم أخص صفات النقص - في حين يقتضي التنزيه عند الأشعرية نفي الشريك عنه. وبذلك مهّد الاشاعرة لباقي نظرياتهم حول نفي وجوب الأصلح على الله تعالى ونفي الوجوب العقلي للوعد والوعيد الذي هو عندهم من المدركات الشرعية لا العقلية ولذا نفى صفة الوجوب عن القيم الأخلاقية التي «تحصل بالعقل ولكنها لا تجب، الا بالشرع» أو القانون أو بمحض العرف. ومن جهة أخرى فقد نفوا تبعاً لأصلي التوحيد والعدل، قدرة الإنسان على خلق أفعاله وجعلوا هذه كلها مكتسبة باعتبار أن الفعل «المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة الحادثة» وهو فعل لا يتعارض عندهم مع المسؤولية لأن الكسب فعل صادر عن الله خلقاً وعن الإنسان كسباً. ولا ريب أن هذا الرأي سبق إلى طرحه، قبل الأشاعرة، جهم بن صفوان، ولذلك نعت ابن تيمية

الاشاعرة بسبب نظريتهم في الكسب بكونهم جهمية الأفعال. وقد رأينا سابقاً أن الجهم يرفض أن يصف الإنسان بصفة يجوز، وبالأوكد يجب، أن يتصف به الإله، كصفة الخلق والإبداع. كما أن نظرية الكسب هذه وجدت أيضاً قبل الاشعري عند الامام أبي حنيفة. وقد لاحظ الباقلاني التخفيف من النزعة الجبرية لنظرية الكسب عند الأشعري حين رأى أن الله تعالى يخلق جوهر الحركة في حين أن الإنسان هو الذي يختار كيفية الحركة، فالله يخلق القدرة على الحركة في الإنسان ولكن هذا الأخير هو الذي يختار القيام أو القعود أو الصلاة أو الطاعة، ويجوز عندئذ وصفه بها كما أن الله خلق الحديد والإنسان هو الذي يختار القطع أو الطعن. ولا ريب أن هذا الموقف محاولة أشعرية أخرى للتوفيق بين الموقف الجهمي المحض، ومعه موقف الأشعري الذي يقترب منه، وبين الموقف المعتزلي المعروف.

هذا وتميز موقف الأشاعرة من أصل الوعد والوعيد بسلوك ثابت في منهج الاشعري عامة ونراه في غير هذا الأصل أيضاً، الا وهو التمييز بين مستوى الامكان العقلي ومستوى الامكان الوجودي: ذلك أن أصل التصديق بالوعد والوعيد ليس هو محض العقل، بل إنه لا سند له الا الشرع، فالله يثبت بمحض فضله ويعاقب بموجب عدله. وإذا كان الله لا يخلف وعده فذلك استناداً إلى الخبر الشرعي وليس إلى محض العقل. وهذا يعني أنه ـ بناء على أصل التوحيد ـ يجوز أن يخلف الله وعده، فهو خلف جائز عقلاً دون ان يطعن ذلك في الكمال الالهي. غير ان الخبر هو سندنا في أنه تعالى لا يخلف ذلك الوعد. هذا الأسلوب أو المنهج من التفكير سيطبقه خاصة الغزالي في نظرية السببية وعلاقتها بمفهوم العادة، حيث سيقول بالإمكان العقلي لنفي الحتمية الطبيعية وان كان يستند في نفس الوقت الى الإمكان الوجودي لنفي ذلك الإمكان العقلي والاقرار، من ثم، بوجود حتمية طبيعية، اصبحت بسبب ذلك في حكم العادة المستقرة استناداً على خبر الشرع نفسه...

وعلى ذكر هذه المميزات المنهجية العامة في الفكر الأشعري يمكننا الإشارة إلى تلك الملاحظة التي قدمها ابن رشد وكررها بعده ابن تيمية، حول المنهج الاشعري الا وهي كونه منهجاً مطبوعاً بطابع السفسطة ورغم ما في هذا النعت من معاني قدحية ومن قساوة إلا أن ما يود المفكران المذكوران وصفه، وما لم يدركا طبيعته ولا مبرراته ـ وقد كان كلّ منهما شديداً في التمسك بمذهبه ـ ما كانا يودان وصفه هو ما نلاحظه في جل الأصول الاشعرية من رغبة في التوفيق بين التيارات المختلفة واتخاذ موقف وسط، الشيء الذي تبدو معه أحياناً تلك الأصول وكأنها تجمع بين المتناقضات: فالصفات، مثلاً، لا هي عين الذات ولا هي غيرها، والكسب لا هو بالجبر ولا بالاختيار، والقرآن قديم المعنى محدث اللفظ، والرؤية ممكنة ولكنها لا تقع على محسوس، وخالق الظلم ليس بالضرورة ظالم، والانسان غير خالق لفعله ولكنه مسؤول عما يكتسبه...

مثل هذه المحاولات التوفيقية تشكل ثابتاً من ثوابت الفكر الأشعري، ولعلها من جملة العوامل التي ضمنت له الانتشار والذيوع بين أوساط مختلفة فكرياً وجغرافياً رغم الملاحقات التي تعرض لها الاشاعرة، سواء من طرف المعتزلة في بداية الدولة السلجوقية أم من قبل المالكية بالمغرب والأندلس، حيث استطاع بعض الرواد العمل على نشر المذهب الاشعري بطرق مختلفة من أمثال القاضي أبي بكر بن العربي والمهدي بن تومرت وعثمان السلاجي وابن طملوس، تلميذ ابن رشد.

هذا وكما تفاعل الاشاعرة وتعاملوا مع مختلف النظريات والمواقف الكلامية السابقة عليهم، فإنهم تعاملوا بنفس القوة مع نظريات ومواقف فلسفية يونانية، ولم يروا حرجاً في اعادة توظيف نظريات الجزء الذي لا يتجزأ ذات الأصول اليونانية كما فعل المعتزلة قبلهم. وقد كان لازدهار العلوم الفلسفية في عصر تكامل المذهب الأشعري ما دفع أقطاب هذا المذهب للدخول في حوار ساخن مع مثل تلك الفلسفة، خاصة بعد أن برزت لدى بعض الحركات الباطنية في ثوب سياسي مما أعطى طابعاً عنيفاً للحوار الاشعري الفلسفي وهذا الحوار الذي حفظته لنا كتب الأشاعرة كالشهرستاني في كتابه **مصارعة الفلاسفة** والغزالي في **تهافت الفلاسفة** وابن الصلاح في **فتاويه**، ومن المغاربة تلميذ الغزالي أبي بكر بن العربي في **العواصم من القواصم** وكذا يوسف المكلاتي في كتاب **لباب العقول في الرد على الفلاسفة من علم الأصول**... وغيرهم. وقد كان لذلك الاتصال الأشعري بالفلسفة دوره الأكبر في تسرب علوم ونظريات فلسفية سواء في المجال المنطقي أو الميتافيزيقي أو في المجال الأخلاقي والسياسي، إلى الفكر الاسلامي، خاصة في العصور المتأخرة بعد ان طعّم الأشاعرة، ذلك بتراثهم الكلامي وأخضعوه لأصولهم المعروفة.

ويبدو أنه بالرغم من الخلافات الجزئية بين الاشعرية والماتريدية التي ظهرت في نفس الوقت الذي ظهرت فيه الاشعرية، فإن الفرقتين تتفقان حول أصول واحدة تقابل الاصول المعتزلية. بل إن ذات العلاقة التي جمعت بين أبي الحسن الأشعري والامام الشافعي قد جمعت بين الماتريدي،

الكلام من الفلسفة بل من المنطق أيضاً، مما استوجب عندهم نقد الأشعرية خاصة، لمسؤوليتها عن ذلك، بل وهذا ما شجع الاتجاه السلفي منذ ابن تيمية إلى الدعوة لالغاء اعتبار علم الكلام من العلوم الاسلامية الاصيلة.

7 ـ هذا المصير الذي انتهت اليه الاتجاهات الكلامية وعلم الكلام، إجمالاً يدعونا إلى اشارة قصيرة لقيمة هذا العلم من وجهة نظر بعض أقطابه والمهتمين به الأوائل. ذلك أنه بعد أن انسحب عالم الكلام من الساحة السياسية وتراجع إلى الوراء، لم يعد ليظهر على الساحة كمتكلم إلا إذا اقتضت منه ذلك ظروف الدفاع والمناظرة العقائدية والفلسفية. من هنا أصبح بعض أقطاب الكلام يضيفون على علمهم طابعاً نسبياً وجعلوا قيمته مقرونة بظروف وقتية، كما أثر ذلك عن أمام الحرمين الجويني الذين روي عنه قوله: «اشهدوا عليَّ اني رجعت عن كل مقالة يخالف فيها السلف». وهو يعني بذلك وضع التراث الكلامي ومساهمة المتكلمين في الإسلام بين قوسين، وذلك بحجة انعدام الحاجة إليه بعد انتشار الاشعرية والماتريدية اللتين أعلنتا تثبتهما بالسلف والابتعاد عن الابتداع... ولعل الغزالي تأثر بشيخه في هذا المجال، ورغم مساهمته في تطوير الكلام وممارسته له، فقد ندم على ما ضيّع من عمره في مزاولة المناظرات الكلامية ودعا إلى الجام العوام عن علم الكلام وفضل في الأخير طريقة التصوف باعتبارها طريقة وافية بمقصود الكلام والعمل معاً. وهو في ذلك متأثر بشيخه الجويني الذي عرف عنه، في حياته الأخيرة، ميله إلى الزهد والتصوف.

كما نجد نفي تلك النظرة التقويمية لعلم الكلام لدى أشهر ممثلي طريقة المتأخرين في العصور الأخيرة عند فخر الدين الرازي، كما نجدها عند عبدالرحمن بن خلدون: فبعد تجربة طويلة مع طريقة المتأخرين المشبعة بالنظريات الكلامية والفلسفية، يعلن الرازي قائلاً: «قد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما وجدتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً». في حين يرى ابن خلدون أن علم الكلام، إن كان قد لعب دوراً في العصور السالفة والتي اقتضت وجوده، فهو علم «غير ضروري لهذا العهد» كما يقول: وكما وجد الجويني والغزالي في التصوف الغنية عن علم الكلام وأدلته المعقدة وجد ذلك ابن خلدون أيضاً وإن كان لا يحمل بالمفكر عنده أن يجهل الاطروحات النظرية لعلم الكلام، وفي ذلك فقط تكمن فائدته عند ابن خلدون...

وإذا أجمع متأخرو أهل السنة، كما رأينا، على نسبية علم الكلام وإعلانهم نهاية دوره، فإن طائفة أخرى حاولت نسفه من أساسه واعلانها بدعته بين علوم الملة. وقد حاول ابن رشد، الفيلسوف في مناهج الأدلة الفصل بين الملّة وبين علم الكلام الذي اعتبر دوره سلبياً، ومن ثم حذّر مما ساهم فيه الغزالي ـ ومعه سائر المتكلمين ـ من نشر الجدل الكلامي بين جمهور المسلمين وفي مجالسهم فهو عمل يصفه ابن رشد بالخطورة وبالابتداع. ولعل نفس الموقف من علم الكلام نجده متمثلاً في الصوفي الأندلسي عبدالحق بن سبعين ت 667 هـ، الذي حاول أن يتخذ من الأشعرية أنسب نموذج كلامي للنقد والتجريح، ومن خلاله نقد المنهج الكلامي جملة، وقد أرسل من سأله عن المذهب الاشعري مجيباً في لغة انفعالية بقوله: والمذهب «الأشعري كثير الكلام، قليل المعاني، لا يصلح أن ينظر لمذهبه.. فلا تعوّل عليه يا أخي ولا تنظر إليه الا بالازدراء، فإنه بدعة» وإذا كان علم الكلام لم يسلم هكذا من نقد الفيلسوف والصوفي فإن قلم السّلفي ابن تيمية قد سال كثيراً في نقد شرعية الكلام خاصة كما تمثل في طريقة المتأخرين. وقد جمع السيوطي في كتابه صون المنطق والكلام عن فنّي المنطق والكلام جملة من الفتاوى ذات المنحى السّلفي تعارض قيام الكلام في الإسلام... غير أن الملاحظ في هذه الفتاوى والآراء بل وفي مواقف ابن رشد وابن سبعين وابن خلدون من قيمة علم الكلام أنها مواقف انطلقت في تقييمها لهذا العلم باعتبارها موقفاً نظرياً بحتاً يتعارض مع العمل الذي هو المجال الوحيد لاهتمام المسلم. وهذه لعمري رؤية خاطئة لاتاريخية لعلم الكلام في ضوء ما سبق توضيحه بخصوص ارتباط نشأة هذا العلم بواقعه السياسي وفعاليته فيه. وسوف يكون لتلك الرؤية الخاطئة دورها في تلوين مواقف الاصلاحية العربية الحديثة من علمنا هذا.

8 ـ ذلك أنه بعد حركة محمد بن عبدالوهاب الاصلاحية، والتي تابع فيها مواقف ابن تيمية من علم الكلام، حذو النعل بالنعل، نجد الشيخ محمد عبده وكأنه يطمح إلى تجديد ثوب هذا العلم، محاولاً بدوافع سلفية، تجاوز طريقة المتأخرين وبعث المذهب الاشعري القديم مع تأثيرات تيمية حنبلية واضحة. خاصة وهو ينطلق من أن الاسلام «دين توحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد... وما عدا ذلك فنزعات شياطين وشهوات سلاطين» وسوف تثمر مدرسة الشيخ محمد عبده، خاصة على يد تلميذه الشيخ مصطفى عبدالرازق، اتجاهات مختلفة في اعادة تناول قضايا علم الكلام، مع تأكيد أغلب تلك الاتجاهات على أهمية الرؤية التاريخية في اعادة

تقييم هذا العلم الذي أعيد له الاعتبار كأهم علوم الملة وأبرز مظاهر تراثها.

وسوف لن يفتر، منذ أوائل هذا القرن إلى وقتنا الحاضر، الاهتمام بعلم الكلام والاستمرار في تحقيق نصوصه المكتشفة التي كان العديد منها ممنوعاً من التداول، ومورست مختلف التأويلات الحديثة على أكثر من جانب كلامي. وإذا وجدنا الاستشراق في القرن الماضي وأوائل هذا القرن هو المحتكر لميدان التحقيق والقراءة للعلوم الكلامية، فإن الأقلام العربية والاسلامية بدأت ـ خاصة بعد الاربعينات الى الآن ـ تتصدر أعمال التحقيق والقراءة والتأويل للتراث الكلامي، بل برزت على الساحة العربية والاسلامية من خلال تلك القراءات والتأويلات، محاولات لتوظيف جوانب من ذلك التراث الكلامي لأجل اثبات الهوية ومواجهة التحديات المعاصرة، ولعل في النقاش الذي فتحه الشيخ محمد عبده مع فرح انطون، ثم في الحوار الذي افتتح على أكثر من مستوى مع المدارس الاستشراقية، قد ساعد ذلك كله على ابراز أدبيات سجالية أصبحنا معها وكأننا أمام كلام جديد، أصبح هو الآخر لا يخلو في الكثير من الأحيان من ملابسات وصراعات سياسية داخلية وخارجية، مثلما كان عليه الشأن في بداية نشأة هذا العلم في تاريخ الاسلام. غير أن الإحباطات العديدة في الظروف المعاصرة المعقدة ما زالت تجعل من هذا المشتغل بهذا الكلام الجديد يكتفي غالباً بدور ردّ الفعل خلافاً للمتكلم القديم الذي كانت المبادرة السياسية عمله اليومي ومجال نشاطه التنظيري.

مصادر ومراجع

- آل كاشف الغطاء، محمد الحسين، أصل الشيعة وأصولها، العراق ط 1، 1958.
- ابن حزم، الملل والنحل.
- حسين، فوقية، الجويني، امام الحرمين، مصر لا. ت.
- ابن خلدون، المقدمة.
- أبو العرب بن تميم التميمي، كتاب المحن، دار الغرب الإسلامي.
- اسماعيل، محمود، الخوارج في بلاد المغرب، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1976.
- ـــــ، مغربيات، دراسات جديدة، المكتبة المركزية، فاس، 1977.
- الاشعري، أبو الحسن، الابانة عن أصول الديانة.
- ـــــ، مقالات الاسلاميين.
- اقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة، 1968.
- أمين، أحمد، فجر الاسلام.
- بدوي، عبدالرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، القاهرة، 1965.
- بدوي، عبدالرحمن، مذاهب الاسلاميين، جـ 1.
- بيضون، ابراهيم، الدولة الأموية والمعارضة، بيروت، 1980.
- بينس، د. س. ، مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1946.
- جار الله، مهدي، المعتزلة، بيروت، 1974.
- الجنحاني، الحبيب، المغرب الاسلامي، الحياة الاجتماعية والاقتصادية، الدار التونسية للنشر، 1978.
- الجويني، امام الحرمين، الشامل في أصول الدين.
- ـــــ، لمع الأدلة.
- حسين، فوقية، الجويني، إمام الحرمين، مصر، لا. ت..
- الدوري، عبدالعزيز، الجذور التاريخية للشعوبية، بيروت، 1980.
- ـــــ، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، بيروت، 1982.
- الرازي، فخر الدين، المحصل في أفكار المتقدمين والمتأخرين.
- الراوي، عبدالستار، العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبدالجبار المعتزلي، بيروت، 1980.
- السكوني، ابو علي عمر، عيون المناظرات، منشورات الجامعة التونسية، 1976.
- سمير محمد مختار، التجسيم عند المسلمين، ط 1، الاسكندرية 1971.
- السيد، رضوان، الأمة والجماعة والسلطة، دار اقرأ، ط 1 بيروت، 1984.
- السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام.
- الشهرستاني، مصارعة الفلاسفة.
- ـــــ، الملل والنحل.
- صبحي، أحمد محمود، الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي، دار المعارف بمصر، 1969.
- الصدر، محمد باقر، بحث حول الولاية، بيروت، 1977.
- العاملي، حسين يوسف مكي، عقيدة الشيعة في الإمام الصادق وسائر الأئمة، دار الأندلس، 1980، ط 1، بيروت، 1963.
- عبدالجبار، القاضي، شرح الأصول الخمسة.
- ـــــ، المغني في أبواب التوحيد والعدل.
- عبدالرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، ط 2، القاهرة، 1959.
- عبده، محمد، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية.
- ـــــ، رسالة التوحيد.
- عمارة، محمد، الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، بيروت، 1977.
- ـــــ، رسائل العدل والتوحيد، جـ 2، دار الهلال، 1971.
- ـــــ، مسلمون ثوار، بيروت، 1974.
- عمر، فاروق، التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين، ط 1، بيروت، 1980.
- الغزالي، الامام أبي حامد، إحياء علوم الدين.
- ـــــ، الجام العوام عن علم الكلام.
- ـــــ، المنقذ من الضلال.

- الماتريدي، أبو منصور محمد، كتاب التوحيد، دار المشرق، بيروت، 1970.
- مدكور، ابراهيم، في الفلسفة الاسلامية، دار المعارف بمصر، 1968-1976.
- المكلاتي، أبو الحجاج، يوسف، لباب العقول في الرد على الفلاسفة من علم الاصول، دار الانصار، القاهرة، 1977.
- موسى، جلال محمد عبدالحميد، نشأة الاشعرية وتطورها، بيروت، ط 1، 1975.
- النجار، عبدالمجيد، المهدي بن تومرت، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط 1، 1983.
- النشار، علي سامي، عباس الشربيني، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الاسلامية، منشآت المعارف بمصر، 1972.
- ــــ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.
- النيسابوري المعتزلي، أبو الرشيد، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، معهد الانماء العربي، بيروت - طرابلس الغرب، 1979.
- هويدي، يحيى، تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية، مكتبة النهضة المصرية، 1965.
- Allard, M., *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-As'ari et de ses premiers disciples*, Beyrouth, 1965.
- Badawi, A., *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, J.Vr.,
- Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1961.
- Gardet, L., et Anawati, G., *Introduction à la théologie musulmane*, essai de la théologie comparée, 20éd., J. vrin, 1972.
- L'Aoust, H., *Les schismes dans l'Islam*, Payot, 1965.

عبدالمجيد الصغير

الكلبية

Cynism
Cynisme
Zynismus

1 ـ بدايات الكلبية وتسميتها:

1 ـ لا بد أن نؤكد بادىء ذي بدء بأن مؤلفات الكلبيين على كثرتها قد فقدت، وإن ما وصل إلينا من معلومات عنهم لا يعدو اخباراً وشذرات متناقضة على الأكثر ومتناثرة هنا وهناك في كتب الشراح والرواة من أمثال ديوجنيس اللائرسي Diogenes Laertius 412 - 323 ق. م. وثيوفراسطس Theophrastus بين 372 - 287ق. م.، فضلاً عما ذكره أفلاطون Platon 428 /427 - 347 ق. م. وأرسطو Aristote 384 - 322 ق. م. عنهم. ولذلك فهناك اختلاف حول سبب تسميتهم بالكلبيين وحول مؤسس الكلبية وتحدرها وطبيعتها وما إذا كانت تشكل مدرسة فلسفية بالمعنى الصحيح أم أنها كانت مجرد نزعة صوفية لمجموعة من الأفراد جمعتهم صفات مشتركة كثيرة أو قليلة.

2 ـ كان سقراط Socrates حوالى 470 - 399 ق. م.، فيما يروي لنا أفلاطون واكسنوفون Xénophon 431 - 345 ق. م. وغيرهما، يرى أن الفضيلة هي الغاية القصوى الوحيدة للإنسان بما هو إنسان وعليها تقوم سعادته وخيره. وعرف الفضيلة بأنها صحة النفس وجمالها وقوتها، والرذيلة بأنها مرض النفس وبشاعتها وهزالها. ولذلك فقد كان يدعو الناس إلى العناية بأنفسهم.

إلّا أن سقراط لم يبين فيما تقوم عليه الفضيلة ولا الطريق المفضية إليها. فاكسنوفون على سبيل المثال يصور سقراط بأنه كان معنياً بدراسة وتفحص طبيعة هذه الفضيلة أو تلك أكثر من عنايته بتحديد ماهيتها بصورة دقيقة إيجابية. ورغم أنه قد تمكن من صرف أنظار الناس عن العبث والرذيلة وغرس في نفوسهم حب الفضيلة، فإنه لم يبين الطريق المؤدية إليها، فكان أشبه بآله يدعو الناس من على خشبة مسرح. فإما أنه لم يعرّف طبيعة الفضيلة التي أثنى عليها ثناءً ما بعده ثناء أو أنه لم يرغب في أن يفصح عن طبيعتها. والسبب، فيما يرى أرسطو، يعود إلى الطريقة الجدلية التي اعتمدها سقراط في الحوار. فقد كان سقراط يطرح الأسئلة على مستمعيه حول تعريف مفهوم عام معينّ مثل الشجاعة أو الجمال أو الخير أو المعرفة وغيرها، ثم يعمل على استقراء أو توليد الأجوبة منهم، ولكن دون التوصل إلى جواب نهائي. وكان يترك الحوار وفي نفوس المتحاورين شعور بعدم الرضا عما توصلوا إليه من نتائج خاصة بتعريف المفهوم المطروح عليهم. ولعل سقراط تعمد في هذا أن يدفعهم إلى مزيد من مواصلة البحث والتقصي عن حقيقة هذه المفاهيم. الشيء المهم هنا هو أن سقراط ترك المجال مفتوحاً لتأويلات مختلفة لرأيه في طبيعة الفضيلة.

ولذلك فبعد موت سقراط اختلف أنصاره وتلاميذه في تأويل الفضيلة، وقد اعتمدوا في ذلك على شيئين: الخلفية الفلسفية التي حصلوا عليها من دراستهم للفلاسفة الأوائل قبل التحاقهم بسقراط وعلى صفات معينة أعجبوا بها في سقراط فأعطوها الأولوية على سواها. وعلى هذا النحو نشأ ما يسمى بالمدارس السقراطية وهي أربع: الأفلاطونية، الكلبية، الميغارية، والقورينائية. فقد أعجبت كل مدرسة بجانب من فكر سقراط وحياته واعتمدته أساساً لها. فالأفلاطونية اعتمدت الجانب النظري العقلي عند سقراط، والكلبية استقلالية سقراط واكتفائه الذاتي، والميغارية حصر سقراط للفضائل في

واحدة، أما القورينائية فقد اعتمدت اللذة الجسدية التي كان سقراط يستمتع بها في الحفلات وعلى موائد الأغنياء. وقد سمي أفلاطون بالسقراطي الأكبر فيما عرف أنصار المدارس الأخرى بصغار السقراطيين. ولعل هذا يرجع إلى أن مؤلفات أفلاطون قد وصلت إلينا كاملة بينما لم يصل إلينا من مؤلفات الآخرين إلّا الشيء القليل. فلا ضير في هذه التسمية لأن أفلاطون كان أوفر حظاً منهم فيما وصلنا من آثار، كما كان أوسع علماً وأبعد غوراً.

ويرى بعض المؤرخين وفي مقدمتهم تيلور Taylor (A. E. Taylor, *Socrates, Doubleday Anchor Books*, 1954, pp.172 - 173)، بأن لسقراط خلفاً واحداً وهو أفلاطون. يقول تيلور «أصبح عدد من أصحاب سقراط رؤساء مدارس فلسفية بعد موته وعرفوا بنشاطهم. فقد كان أنتيستينس 444 - 365 ق. م. *Antisthenes* كاتباً فياضاً. وقد جرى العرف على تسمية هؤلاء الناس وأتباعهم بالسقراطيين الصغار. ولكن هذه التسمية، فيما أعتقد، لا أساس لها، وتعكس تقسيمات مصطنعة ابتكرها الرواة الاسكندرانيون. لقد كان اقليدس Euclides 450؟- 374 ق. م. وأرستيبّوس: Aristippus 435 - 366 ق. م. وانتيستينس Antisthenes أصدقاء معجبين بسقراط أكثر من كونهم تلامذته. إذ ان مبادىء إقليدس مستمدة من الإيليائيين مباشرة، ولم يكن لارستيبّوس، فيما يذكر، أية مبادىء مطلقاً. أما النظرات المتناقضة التي تقترن بأنتيستينس على الأكثر مثل نكرانه إمكانية التناقض وغيرها فليست مستمدة من سقراط بل من السوفسطائيين. الشيء المهم هو أن لسقراط خلفاً واحداً وهو أفلاطون». وقد يكون لنظرة تيلور Taylor ما يبررها لأن سقراط لم يترك لنا كتابات بل كان يحاور الناس في المنتزهات والمحلات العامة ويحاجّهم ويستقرىء أفكارهم. ولا نعرف من محاورات أفلاطون ما هو لسقراط وما هو لأفلاطون، لأن أفكارهما كانت متداخلة ويتعذر معرفة أين ينتهي سقراط وأين يبدأ أفلاطون. وعليه يعد أفلاطون الخلف الأكبر لسقراط دون منازع، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون لسقراط خلفاء أقل مكانة وأثراً من أفلاطون وهم ـ اقليدس الميغاري وانتيستينس وارستيبوس القورينائي الذين تأثروا بسقراط على نحو أو آخر.

3 ـ لا يؤلف الكلبيون مدرسة فلسفية بالمعنى الصحيح، بل نزعة في الحياة تجمعهم صفات مشتركة. وقد أطلق عليهم اسم الكلبيين لما بين طريقة حياتهم وطريقة حياة الكلاب من صلات. وترجع التسمية هذه إلى أسباب وردت في تعليق على حاشية على أرسطو:

«هناك أسباب أربعة لتسمية الكلبيين بهذا الاسم. فأولاً لأنهم اتخذوا عدم الاكتراث أسلوباً لهم في الحياة، وجعلوا من اللامبالاة شعاراً لهم فكانوا مثل الكلاب يأكلون ويمارسون الحب علناً بين الجماهير وينامون في الدنان وعلى مفترق الطرق. والسبب الثاني هو أن الكلب حيوان لا يعرف الخجل ولا الحياء، وقد اتخذ الكلبيون الصلف والوقاحة شعارهم وأنزلوهما منزلة لا تحت التواضع بل فوقه. والسبب الثالث هو أن الكلب حارس أمين وأن الكلبيين يحرسون معتقدات فلسفتهم. والسبب الرابع هو أن الكلب حيوان مدرك ويميز أصدقاءه من أعدائه... وكذلك الكلبيون يميزون بين من يصلح للفلسفة من الناس ويعتبرونه صديقاً ويرحبون به أجمل ترحيب، وبين من لا يصلح للفلسفة، فينبحون عليه ويطردونه كما تنبح الكلاب على أعدائها فتطردهم». (Dudley, D. R., A *Story Of Cynicism*, Georg Olms Verlagsbuchhandlug Hildesheim, 1973, p. 5) وقد ذكر الشهرزوري: «قيل لديوجين الكلبي: لم سميت بالكلبي؟ فقال: لأني أبصبص للأخبار وأهرّ على الأشرار. وسمي بالكلبي لانه كان يحب الناس بالحق ولا يحتشم أبداً (الشهرزوري: **تاريخ الحكماء والفلاسفة، نزهة الأرواح وروضة الأفراح**، ج. 1، حيدرأباد، 1976 ص. 206).

وهناك سبب خامس يذكره ديوجنيس اللائرسي وهو أن الكلبية اسم اشتق من الملعب الرياضي المعروف باسم كينوسارج. وكلمة كينوسارج يونانية تعني حرفياً الكلب الأبيض. وقد اتخذ هذا الملعب مكاناً لتعليم الأطفال الذين كانوا من أصل غير أثيني. وكان أنتيستينس، مؤسس الحركة الكلبية، فيما يرى البعض، يجمع التلاميذ في هذا الملعب ليعلمهم. فالكلبية على هذا تكون نسبة إلى المكان الذي اتخذه أنتيستينس لنشر تعاليمه وأفكاره.

على أن البعض ومنهم دادلي (Dudley, *Ibid.* p. 6) يرون أن نسبة الكلبية إلى الكينوسارج من ابتكار الكتاب المتأخرين الذين أرادوا نسبة الكلبية إلى مكان ما أسوة بالرواقية نسبة إلى الرواق، والأكاديمية نسبة إلى أكاديمية أفلاطون. لأنه ليس هناك ما يدل على أن رواد الكلبية مثل ديوجنيس Diogenes وكريتس Crates مارسوا نشاطهم الكلبي في الكينوسارج.

4 ـ وكما ان هناك اختلافاً يتعلق بنسب هذه النزعة، كذلك فإن هناك اختلافاً بشأن مؤسسها. وقد درج الرواة على اعتبار أنتيستينس المؤسس لهذه النحلة. وهذا يعود الى قول لديوجنيس اللائرسي «بأن انتيستينس تعلم الخشونة من سقراط ودشن

وقيل ان بعض القراصنة اسروه في بحر ايجه وباعوه الى تاجر من اهل كورنثيا اسمه زينيادس Zeniades الذي اعتقه بعد ان علّم اولاده. ولكن هذه الرواية في اغلب الظن مختلقة. ولا يمكن ان يكون ديوجينس تلميذاً لأنتيستينس وان أنتيستينس كان قد توفي عام 366 ق.م. أي قبل وصول ديوجينس الى اثينا بأكثر من عشرين عاماً. ولكن لا شك بأن ديوجينس قرأ كتابات انتيستينس واعجب بها وعمل على نشرها ومارس تعاليمها. ولذلك يعد في نظر الكثيرين المؤسس العملي للكلبية.

ولا يعرف تاريخ وفاته على وجه الدقة، وعلى الأرجح مات عام 320 ق.م. وقيل انه حبس انفاسه حتى الموت امام جمهور المتفرجين في احد الملاعب في كورنثيا. وقيل ان اهل كورنثيا اقاموا تمثال كلب على قبره تخليداً له.

وهناك آراء متضاربة حول مؤلفات ديوجينس. ويذكر اللأترسي 21 مؤلفاً له و 14 محاورة، و 7 تراجيديات دون ذكر المصدر الذي استقى منه هذا الخبر. ثم يذكر ان ديوجنيس لم يترك لنا اية كتابات. والأرجح الاعم بأن التراجيديات هي من اعمال ديوجينس الحقيقية.

وكان ديوجينس كما تصوره الروايات، عاملاً نشيطاً في المجتمع الاثيني، فكان يحمل على القيم التقليدية ويفضح زيفها ولا يحفل بالسمعة والجاه والثروة. وهناك قصة مفادها ان افلاطون قال عن ديوجينس «بأن ذلك الرجل هو سقراط وقد اصيب بالجنون» وهذا يعني ان ديوجينس قد مضى بصفات سقراط الى حد التطرف. فقد اصبح الاعتدال عند سقراط تقشفاً عند ديوجينس، والشجاعة اصبحت قلة حياء والصراحة اصبحت وقاحة وعدم الاكتراث برأي العامة من الناس اصبح ازدراء. وكان من عادته ان يفعل كل شيء امام الناس، وافعال ديمتر Demeter آلهة الأرض الخصبة والزراعة والحياة الريفية، وافروديت Aphrodite آلهة الحب على حد سواء، وكان يرتاد المباريات الرياضية. وحدث مرة ان انضم الى بعض الناس الذين كانوا في طريقهم الى مباراة العاب القوى. فسأله احدهم: «هل انت ايضاً ذاهب متفرجاً؟». اجاب ديوجينس: «لا انني ذاهب متبارياً». فتهكم منه السائل وقال «وأي نوع من العاب القوى تنوي ان تشترك فيه؟» فأجابه ديوجينس: «العدو والمصارعة. فأنني اسرع عداء فراراً من اللذة، واقوى مصارع للألم».

ولم يكن ديوجينس يحفل بالسلطة ولا بالملوك والامراء وبالثروة والجاه. ويحكى ان الاسكندر الكبير مرّ به يوماً فوجده جالساً في مشرقة فوقف عليه وقال له: «سل حاجتك»، فقال: «حاجتي اليك التنحي حتى تقع الشمس علي» (الشهرزوري، مرجع ذاته، ص 207). ويروى كذلك ان الاسكندر قال له مرة: «لو استمنحتنا لأغناك على دنياك، قال له: كيف استمنحك وانا اغنى منك؟ قال له: وكيف صرت كذلك؟ قال: «لأنني بالقليل الذي عندي اشد اكتفاء منك بالكثير الذي عندك». (الشهرزوري، مصدر ذاته، ص 208).

ومع ان ديوجينس قد أكّد بأنه مواطن عالمي وأنه راع للبشرية جمعاء، فإنه لم يدعُ الى الأممية بمعناها المألوف وانما قصد ـ كما يقول تارن Tarn (Dudley- *Ibid.* p.35)بأنه ليس مواطناً لأية مدينة من المدن اليونانية. فأمية ديوجينس ليست الا رد فعل لكل انواع الاكراه والقهر الذي كان المجتمع يفرضه على الفرد. ولم تظهر الاممية من حيث انها اخوة ابناء البشرية الا عند الاسكندر.

وقد تمكن ديوجينس من كسب مجموعة صغيرة من المريدين الذين مارسوا الحياة الكلبية على طريقته بدرجات متفاوتة. ومن بين هذه المجموعة كريتس Crates وهيجيسياس Hegesias من سينوبي. وكان الأخير يرافق استاذه مما اكسبه لقب طوق الكلب Dog Collar، وقد انحصر تعليم ديوجينس في مسائل تتعلق بقضايا الاخلاق، فلم يعن بالموسيقى والهندسة والفلك والديالكتيك لأنه اعتبرها عديمة الفائدة.

3 ـ كريتس الطيبي Crates of Thebes:

اهم شخصية كلبية بعد ديوجينس. ولا تتوفر معلومات وافية عن حياته. ويبدو انه كان اشتهر ما بين 328 و 325 حين كان ذيوجينس شيخاً. وتجمع الروايات على ان كريتس كان صاحب ثروة كبيرة ولكنه تخلى عنها ولزم حياة الكلبية. وقيل انه فعل ذلك اثر نصيحة ديوجينس له. وتشير البيّنات التاريخية الى ان كريتس قد وقع تحت تأثير ديوجينس فيما بين 340-335. وقضى كريتس، فيما يبدو، بقية حياته على الاكثر في اثينا. وهناك اتصل بزينون الرواقي عام 307 ق.م. وقيل انه مات حوالى 290 ودفن في بوويتيا.

واذا كان ديوجينس يعد تجسيداً للكلب، فإن كريتس يمثل الكلب الحارس Watch Dog او الطبيب او الكشاف الذي يعمل لمصلحة الانسانية. فكان يدخل أي بيت شاء وكان اصحاب البيت يستقبلونه باعتزاز وفرح. ولذلك لقبوه بفاتح الباب Door Opener، وكان اليونانيون يكتبون على ابواب بيوتهم عبارة «لدخول كريتس العبقري الخيّر». وكان يعمل على حل الخلافات والخصومات العائلية. فكان كهرقل في

Lu Hsiang-Shan وليو هسيانغ شان 1200,1130, Tchu Hsi 1139-1193، ووانغ يانغ-مينغ 1368-1446و-Wang Yang Ming.

إن الاهتمام بدراسة الفكر الصيني خاصة، والفكر الشرقي على وجه العموم يظهر حقيقة هامة: هي ضرورة تواصل الفكر والثقافة الانسانية، ويبين في نفس الوقت مدى اقليمية ومحلية الفكر الغربي الذي يعد امتداداً للفلسفة اليونانية، ولقد كان علماء الفرق الاسلامية أمثال الشهرستاني وابن حزم والبيروني، من رواد دراسة الفكر الشرقي، والمؤسسين للمناهج العلمية في دراسة الفرق والأديان والنحل والايديولوجيات، مما يستوجب منا ثانية التوجه الشرقي لمواصلة مثل هذا العمل وهذا ما نحاوله في هذه المادة.

أولاً: الكنفوشيوسية

1 ـ كنفوشيوس، الرائد الملهم:

يعد كنفوشيوس ـ الذي عاش في أواخر العصر المعروف باسم فصول الربيع والخريف 551-479 ق.م. ـ أباً للفلسفة الصينية، واسمه كونغ فودزي وكان يطيب له أن يذيع انه انحدر من أمراء اسرة سونغ. وكانت الصين في عهده غارقة في المشكلات الاجتماعية والسياسية، والامبراطورية مقسمة إلى عدد كبير من الدول الاقطاعية التي يحكمها اشراف يتخذون الحرب وسيلة للعيش ويستغلون رعاياهم إلى أقصى حدود الاستغلال. وكان كنفوشيوس يعتقد ـ مثل أفلاطون ـ انه قادر على إقناع الطغاة بأن يسلكوا دروب الفضيلة. وكان دائم التنقل يحاول أن يلقن الأمراء دروساً في مبادىء الأخلاق السياسية التي كان يدعو إليها. ولم يكن النجاح حليفه في حياته، غير أن تلاميذه، وأشهرهم منشيوس (منغ دزي)، دونوا مذهبه في الكتب الأربعة والكلاسيكيات الخمس، واستطاع بعضهم أن يشغل مناصب حكومية مرموقة. وبعد ذلك خاصة في عهد أسرة هان واسرة تانغ تأسس جهاز كبير من الموظفين كان يتألف من أفراد يختارون على ضوء امتحان ينهض فيه التعليم على أساس النصوص الكنفوشيوسية.

وقد كانت الكنفوشيوسية كما تتمثل في جهاز كبار الموظفين تتسم بطابع تقليدي ومحافظ كما أن طابعها المدرسي، كان حجر عثرة في سبيل النهوض بالبلاد لاسيما اثناء القرن التاسع عشر. ولعل هذا هو السبب في أن الصين الاشتراكية قد نبذت كنفوشيوس ومذهبه نبذاً تاماً في بادىء الأمر. بيد أنه اجريت في السنوات الأخيرة تحليلات تاريخية اتاحت فهم كنفوشيوس على نحو أفضل في سياق عصره والتخفيف بالتالي من حدة الآراء التي أبديت بشأنه.

عاش كنفوشيوس في فترة اضطرابات اجتماعية عنيفة ـ فترة تحول مجتمع الرق الصيني إلى مجتمع اقطاعي ـ كما يرى بعض المؤرخين الذين يرون في كنفوشيوس ممثلاً لمصالح الطبقة الصاعدة طبقة مالكي الأرض المناهضة لطبقة أصحاب العبيد، وبذا يكون كنفوشيوس قد لعب دوراً سياسياً ايجابياً وتقدمياً. بينما هو عند البعض الآخر من المؤرخين، كان يمثل مصالح طبقة مالكي العبيد، وانه كان يستهدف بتنقله من دولة إلى دولة اعادة نظام الرق القديم. ولكن ثمة مؤرخين لا يشاطرون هؤلاء الرأي، وكان كنفوشيوس عندهم معبراً عن مصالح الطبقتين الدنيا والوسطى من الارستقراطية ومصالح طبقة ناشئة من كبار الموظفين ولم يكن يريد اعادة نظام الرق بل وحدة الامبراطورية، ويؤكد انظار هذا الرأي أن تلك الوحدة التي دعا إليها كنفوشيوس كان يمكن ان تسرع عملية التنمية الاجتماعية.

كان كنفوشيوس الذي تُعزى إليه الأقوال الموجودة في **المختارات**، سليلاً لعائلة ذات نفوذ من دولة «لو» وكان اسم عائلته كونغ، ولما لاقاه من تبجيل اصبح يعرف باسم كونغ فو دزي ـ الذي يعنى المعلم كونغ. وقد ذهب كنفوشيوس للعمل وهو في سن مبكر حيث شغل عدداً من الوظائف الصغيرة في الحكومة، وفي خدمة النبلاء، وسرعان ما أكسبه سجل خدمته وتثقيفه لذاته شهرة واسعة، فتحلق من حوله الطلاب ليلقنهم تعاليمه في الأخلاق والآداب وفي خدمة الحكومة. وقد لاقى الاحترام على وجه الخصوص بسبب معرفته بالتقاليد والشعائر القديمة.

وقد قسم كنفوشيوس اهتماماته بين محاضرة طلابه، وإعداد المواد الدراسية لهم ومحاولة تعقب رجالات الحكومة لكي يأخذوا بأفكاره، وإذا كان قد فشل في المهمة الأخيرة فإنه قد حقق نجاحاً ملحوظاً في المهمتين الأولتين كما يبرهن كتابه **المختارات اللون يو**. إلاّ أن أسلوبه في الكتاب، المفرط في الإيجاز، يجعل أفكاره عرضة لتأويلات شتى، إلاّ أنه يوضح لنا بجلاء العديد من الأفكار التي تمثل مفتاح المذهب الكنفوشيوسي. ولعل فكرة الجن تتبوأ الأهمية العظمى في الفكر الكنفوشيوسي. «فالجن» أساس علم الأخلاق الكنفوشيوسي لأنه يتصدى للعلاقة المثلى بين الكائنات البشرية، وتوضح لنا الدلالة المأخوذة من الأصل الاشتقاقي اللغوي لكلمة الجن مفتاحاً لهذه الفكرة. فالرموز التي تكون هذه

بشأن عالم الأرواح ولا هو يحاول أن يهدمها، ويوجه مريديه بأن يكرسوا عقولهم لشؤون البشر وألّا يقلقوا أنفسهم بتساؤلات عن الأرواح، ويخبرهم بأنهم يجب أن يتعلموا ما يكفي من هذه الحياة قبل أن يبحثوا في حياة أخرى، وقد بقي هو نفسه طوال حياته منشغلاً بدراسة هذا العالم. وربما تحوم الشبهات حول كنفوشيوس بأنه يراوغ في البحث ـ في السماء ـ ويمكن ايضاً التشكيك فيه بأنه ليس ذا أفكار مصاغة بشأن الأرواح. ولكنه لا يمكن أن يتهم بالصمت التام عن البحث في السماء. لأن ثمة فقرات عديدة في هذا الكتاب يشير فيها إلى السماء بوصفها قوة اخلاقية لا تقهر احياناً وبوصفها كائناً فائقاً مفعماً بالإرادة والغائية أحياناً أخرى.

ويوجد في **المختارات** أيضاً ما يكفي لإضاءة بعض المثل الكنفوشيوسية الأخرى التي تتعلق بالمؤسسات الاجتماعية والسياسية. فحينما يذكّر كنفوشيوس طلابه بأن يمارسوا طاعة الأبناء البنوة داخل الأسرة. قبل أن يتعلموا القراءة والكتابة فإن ذلك يتضمن تأكيده على أهمية الأسرة بوصفها الخلية الأولى في المجتمع. ويصف كنفوشيوس هذه الفضيلة في كتابه بالأهمية لأن الانسان الذي يحترم والديه لا يمكن أن يخرق قانون المجتمع ونظامه. وكان كنفوشيوس بوصفه مربياً جاداً في تعليم طلابه بغض النظر عن مراكزهم الاجتماعية وأصول عائلاتهم. فقد آمن بقدرة البشر المتساوية على التعلم. وفي كتابه يستحث الحاكم على تعلم النهج الصحيح للحكم ويستحث طلابه على أن يتعلموا كيف يكونون وزراء كأفضل ما يمكن لكي يساعدوا الحاكم. ونظرة كنفوشيوس لوظيفة الحكومة مؤداها أن الحكومة يجب أن تحكم عن طريق الامتياز الاخلاقي، وهي نظرة ترهص بمجمل فلسفة منشيوس السياسية.

إن المطابقة بين الأسماء والمسميات من أكثر التعاليم أهمية في فلسفة كنفوشيوس. لقد استحث كنفوشيوس الملك على أن يسلك كملك واستحث الوزير على أن يتصرف كما ينبغي أن يتصرف رجلاً من مكانته السامية إذ يقول: إن الاسم إذا لم ينطبق انطباقاً سليماً فإن اللغة لن تعدو وسيطاً للتواصل. ونتيجة لهذا لا يمكن بلوغ شيء. وهذا المبدأ الكنفوشيوسي، مبدأ تصحيح الأسماء (التسمية) المنطلق من نقطة بدء أخلاقية، يهدف إلى هدف عملي يتطور إلى سلسلة من الجهد لتعريف المصطلحات ويميط اهتمام كنفوشيوس بهذه المسألة اللثام عن افتراضه أن الاسم ليس محض تمثيل لشيء، بل إنه صميم ماهية الشيء ذاته، ويمكن أن نجد نواة هذه الفكرة في الفكر السابق لكنفوشيوس، بيد أن جهود هذا الأخير قد أضافت دلالة هامة لهذه الفكرة، وجعلتها تطوراً هاماً في الفلسفة الصينية. ويلقي كتاب **المختارات** ـ بالإضافة إلى الأفكار السابقة ـ الضوء على جوانب معينة من الحياة في الصين القديمة.

2 ـ منشيوس، المعلم الثاني:

هو منغ تزو وكلمة تزو تعني المعلم. ويطلق عليه الصينيون اسم «المعلم الثاني» لكونه اعظم اساتذة الكنفوشيوسية بعد مؤسسها ورائدها الأول، ويعد بالنسبة إلى كنفوشيوس كأفلاطون بالنسبة لسقراط. فقد طور اتجاهات كنفوشيوس المثالية واكملها، بينما هسون تزو المعلم الثالث يماثل ارسطو من ناحية منحاه الفلسفي العملي.

عاش منشيوس بين عامي 372-289 ق.م. بإمارة مجاورة كبلدة كنفوشيوس في شمال شرق الصين،وظل متنقلاً باحثاً عن حاكم يضع تعاليمه موضع التنفيذ، فقد تبلورت اهدافه في تولي منصب الوزير الأكبر في احدى امارات الصين. وكان فشله ابعد مدى من فشل استاذه وانحصر نجاحه في ميدان التعليم. ويعتبر كتاب منشيوس من اعظم المصنفات، ومن هذا الكتاب نستمد معلوماتنا عن هذا المفكر العظيم.[1] ولبيان فلسفة منشيوس سوف نعرض لأهم أفكار كتابه التي كانت أكثر ميتافيزيقية من أفكار استاذه ومن هنا تحولت الكنفوشيوسية لديه الى نظرية متطورة في الطبيعة متخذة نزوعاً واضحاً نحو المثالية.

يقر منشيوس بالمبدأ الكنفوشيوسي الأساسي مبدأ الجن ويعطيه اساساً ميتافيزيقياً. فبينما كنفوشيوس يستحث المرء على الانسانية تجاه الآخرين، كي يصبح المجتمع منسجماً آمناً، نجد منشيوس يستحث الفرد على أن يكون عطوفاً بالآخرين، لأن النزوع الطبيعي للإنسان أن يكون عطوفاً. فالإنسان يولد خيراً، والشر انحراف عن طبيعته، ولكل موجود بشري خيره الفطري، فإذا استطاع الانسان ان يحتفظ بطبيعته الأصلية سيظل خيراً، وهذه الطبيعة الإنسانية الخيرة بلغة منشيوس هي قلب الطفل أو القلب غير الملوث. وإذا لم ينحرف فإن قلب الإنسان الأصلي سيقوده حتماً نحو الخير. أما إذا انحرف فإنه يستطيع أن ينال الخلاص عن طريق العودة إلى حالته الأصلية حالة الخيرة. إن أي شخص يرى طفلاً على وشك ان يسقط في بئر سيهب على الفور لمساعدته وسيفعل هذا بغير حساب للمصلحة أو الضرر، وهذا المثال يثبت وجود احساس بالرحمة

الصالحون لشؤون الحكومة. وقد أوضح منشيوس أن ثمة فارقاً أساساً بين غطي البشر يساعد على تبرير أقدارهم المختلفة.

ويحث الحاكم المتعقل على أن يبحث أولاً عن معاش شعبه، ويطالب بأن يتيقن الحاكم من أن كل فلاح يملك حول منزله قطعة أرض مزروعة بأشجار التوت لكي يتمكن كل من تجاوز الخمسين من ارتداء ملابس حريرية. ويجب إطعام الطيور والحيوانات حتى لا يعوز أولئك الذين جاوزوا السبعين وجبة من اللحم. ويأتي اخيراً إقامة المدارس لتعلّم الشعب المبادىء الكنفوشيوسية، لأن المبادىء لن تنغرس في العقول، ما لم تكن البطون ممتلئة.

ويظهر الخلاف بين منشيوس وكنفوشيوس، حينما يدع الأول مسائل الحياة اليومية العينية والعملية ليتناول المجردات. حيث يبدأ منشيوس بنظرية في الطبيعة الانسانية، ويؤكد أن السماء هي التي وهبت الانسان معرفته الفطرية التي يحتويها عقله. والعقل أو المعرفة الفطرية هي ما يجعل الانسان عظيماً، لأن الإنسان يستطيع باستعمال عقله، أن يصل إلى معرفة طبيعته الأصلية. وتبدأ النزعة الصوفية في مذهب منشيوس في قوله: «إن الإنسان حين يستعمل عقله أقصى استعمال له سيتوصل أيضاً إلى معرفة السماء». والاتجاه الذي لا يخطىء ولا يتردد المرء لاختبار نفسه بحثاً عن طبيعته الخيرة، ويسمى بمصطلحات منشيوس تش إنغ أو الإخلاص. ويستطيع الشخص الذي يمارس بإخلاص مبادىء الإنسانية والإيثار أن ينجح في العودة إلى طبيعته الأصلية والتي هي قبس من السماء. ونتيجة لهذا يعلن منشيوس أن «كل الكائنات كاملة داخل الإنسان» وأن من توصل إلى ذلك إنسان كامل أو تشوين ـ تزو وحينما يتجلى التشوين ـتزو فإنه يشع تأثيراً روحياً. وبهذا التأثير يصبح أفراد الشعب أخياراً والدولة منتظمة. وفي معظم الأحيان يصف منشيوس هذا التأثير الروحي بأنه تسن ـ إي أو القوة التي تقاوم والتي تعم كل شيء. ويزعم أثناء وصفه لهذه القوة التي تعم كل شيء أنها تفيض «أعلى وأسفل معاً بصحبة الأرض والسماء» وأنها تملأ الكون بين السماء والأرض. ولكن ليس ثمة احتياج لأن يصبح مفهوم التشن إي ملغزاً إذا أخذنا في الاعتبار اساس نظريته. فتبعاً لمنشيوس، يكتسب الإنسان هذه القوة التي تعم كل شيء عن طريق ممارسة مبادىء الانسانية والأخلاقية وفقاً لتعاليم السماء، التي نتلقاها كأمر اخلاقي علوي. ومن ثم نجد أن عملية اكتساب هذه القوة فعل مستمر لفاعل يسير باستقامة وبغير توقف أوتكلف. والإنسان لا يستطيع أن يفعل هذا إلا حين يستعمل عقله لكي يختبر نفسه، ويعيد اكتشاف أحاسيس الاستقامة التي أتت مع مولده. وبهذا التحليل لا يكون تشن إي أكثر من قوة أخلاقية مطروحة بأسلوب مجازي.

وقد حاول مدافعون عديدون عن العرف الصيني أن يقدموا منشيوس بوصفه نصيراً عظيماً للديمقراطية في الفكر السياسي الشرقي فيستشهدون بأقواله عن أهمية الشعب بيد أنهم يتغاضون عن الأنموذج المنشيوسي للهيرارشية الاجتماعية. وقد اقتبس كل ثائر في التاريخ الصيني أقوالاً من منشيوس ليؤيد ثورته ضد الحكومة. وفي الوقت نفسه وجد كل حاكم في هذا الكتاب تشجيعاً له حين يعتزم شن حملة تأديبية ليقمع التمرد. وعلاوة على كل هذا اتخذ رجال الدولة الاشتراكية الصينيون منشيوس بوصفه المتحدث باسمهم من التاريخ القديم.

3 ـ هسون تزو:

يعتبر هسون تزو من أعظم الفلاسفة الذين شهدهم العالم تألقاً لكن أعوزه الايمان بالجنس البشري، ونتج عن ذلك احباط جهوده، وإبطال تأثيره الفكري. لقد حرص على مناهضة الخرافات وطالب بالاحتكام للعقل وحده، والاستناد إلى الأحكام التي تمليها طبيعة الكون وفطرة الإنسان وكره حكومات جيله وأمراء بلاده الأشرار، وخلف تراثاً ضخماً من مؤلفاته وبفضله تجدد شباب الكنفوشيوسية. كان هسون تزو على النقيض من كنفوشيوس موظفاً مبجلاً باعتباره عالماً مشهوراً، وكان تأثيره على الصورة التي اتخذتها الكنفوشيوسية لنفسها في النهاية تأثيراً كبيراً. ورغم أنه وصف بأنه صائغ الكنفوشيوسية القديمة فلم يتمتع ـ مع ذلك ـ بخطوة سامية بين الكنفوشيوسين وخاصة خلال الألف سنة الأخيرة. وربما يرجع ذلك إلى أن تشو هس Chu Hsi في القرن 12م قد ذمه لأنه اختلف مع رأي منشيوس في أن الطبيعة البشرية خيرة. لقد كان هسون تزو واحداً من ألمع الفلاسفة الذي أنجبهم العالم ولكنه كان يفتقر إلى الإيمان بالبشرية.

لقد ولد هسون تزو حوالي سنة 298 ق.م. في ولاية تشاو Choa الشمالية الغربية ودرس الفلسفة في ولاية تشن وأسند إليه منصب في البلاط، وعين قاضياً لإقليم تشو الجنوبية، وخلال الجزء الأخير من حياته قضى معظم وقته في التدريس. وهناك كتاب يحمل اسمه هو مصدرنا الرئيس في التعرف على أفكاره.

وأكثر آرائه إثارة للاهتمام هي ما يتعلق بنظرية اللغة حيث يبدو لنا فيلسوفاً حديثاً يناقش ما هي الكلمات؟ وما هي

وهو عدم توافر المعرفة اللازمة لدينا للقيام بتنبؤات علمية دقيقة.

من الواضح من تحليلنا السابق أن قولنا بأن المستقبل مفتوح بالمعنى الذي قصده جيمس لا يعني فقط أنه لا ضمان في أن تتحقق توقعاتنا عن المستقبل، بل يعني أكثر من ذلك بكثير، أي يعني أنه لا ضمان في أن تتحقق توقعاتنا عن المستقبل، مهما كان الشأو الذي تبلغه معرفتناللماضي والحاضر التي نبني عليها هذه التوقعات. وفي هذا يذهب جيمس في الاتجاه المعاكس لاتجاه لابلاس الذي اعتقد، وفق نظرته الحتمية، أن معرفة تامة للماضي والحاضر تخول من يحوز عليها بأن يعرف كل ما سيحدث بكل تفاصيله. إن كائناً يحوز على هكذا معرفة للماضي والحاضر لا يمكن أن ينظر إلى المستقبل على أنه مليء بالمفاجآت. ولكن ما يذهب اليه جيمس هو أنه حتى لو وجد كائن كالذي افترضه لابلاس، أي كائن يحوز على معرفة تامة للماضي والحاضر، فإن المستقبل يظل مفتوحاً، أي مليئاً بالمفاجآت. إن هذا الموقف، لا شك، ينطوي على نظرة لاحتمية، لأن الامكان الواقعي لحدوث عكس ما نتوقعه في حالات كالتي تهم جيمس، لا يمكن أن يفسر على أساس الجهل. فقولنا، في حالات كهذه، ان المستقبل قد يفاجئنا، لا يمكن أن يعني أنه قد يكون قد حصل خطأ ما في حساباتنا أو قد توجد فجوة ما فيما نعرفه عن الماضي والحاضر وما أشبه ذلك. إذن ما يبقى، في هذه الحالة، أساساً لقولنا ان المستقبل قد يفاجئنا هو أنه لا أسباب كافية لما نتوقع حدوثه. فإذا فشلت توقعاتنا في هذه الحالة، فلن يكون فشلها دالاً على وضعنا الابستيمي بل دالاً على كون المصادفة شأناً موضوعياً، لكون المصادفة محايثة للعالم بشكل يجعل ما يحدث في هذا العالم، غير مرتبط بما سبقه على نحو يجعل حدوثه أمراً لازماً في كل الحالات التي تتكرر فيها شروط من نوع ما سبقه. ولكن هذا الكلام الأخير، لا شك، يستوجب استحالة تطبيق مفهوم المصادفة بالمعنى الذي قصده جيمس إلا في الحالات التي لا تكون فيها أسباب كافية لما نتوقع حدوثه. وهكذا نرى كيف يكون هذا المعنى للمصادفة منطوياً على نظرة لاحتمية.

أن نقول ان هناك معنى للمصادفة ينطوي على نظرة لاحتمية لا يعني، طبعاً، أننا نلتزم بموقف لاحتمي. بقي على اللاحتمي أن يبين أن هذا المعنى ينطبق بالفعل على أحداث العالم. إن وليم جيمس نفسه الذي انطلق من هذا المفهوم للمصادفة لم يكن غرضه أن يبين، عن طريق الحجج العقلية، أن هذا المفهوم ينطبق بالفعل على أحداث العالم، بل كان غرضه أن يبين أنه ليس مفهوماً خارقاً أو أنه لا يتعارض مع نظرتنا العقلية للأمور، كما يتوهم البعض في رفضه للنظرة اللاحتمية.

ولكن السؤال الأساسي أمامنا الآن هو السؤال التالي: هل يمكن البرهنة على أن مفهوم جيمس للمصادفة ينطبق على أحداث العالم؟ حتى نعرف كيف يمكن أن نعالج هذا السؤال، يجب أن نعيد إلى الأذهان مرة أخرى أن هذا المفهوم للمصادفة يستلزم نظرة لاحتمية لأحداث العالم، وهذه النظرة بدورها، كما رأينا، تستلزم الاعتقاد بأن هناك حادثاً واحداً، على الأقل، بدون أسباب كافية. عندما يتضح أن الاعتقاد الأخير هو ما يشكل الفحوى الأخير لمفهوم جيمس للمصادفة، وبالتالي، للنظرة اللاحتمية، قد يبدو أن البرهنة على الموقف اللاحتمي ليست بالعملية المعقدة. فما يبدو أنه مطلوب هنا للإتيان بهكذا برهان لا يتجاوز إيجاد حادث واحد بدون سبب كافٍ. فيجب أن نذكر القارىء أن اللاحتمية هي نقيض، وليست ضد، الحتمية. ولذلك فاذا كان موقف الحتمي يتلخص في القول ان لكل ما يحدث في الكون سبباً كافياً، فإن موقف اللاحتمي لا يستلزم أكثر من القول أن بعض ما يحدث في الكون بدون أسباب كافية. والقول الأخير يعني أنه يوجد حادث واحد، على الأقل، بدون أسباب كافية.

لا شك، اذن، أن كل ما هو مطلوب هنا للبرهنة على صحة موقف اللاحتمي هو أن نكون في وضع يسمح لنا بأن نقول عن حادث ما أنه بدون أسباب كافية. ولكن، بعكس ما قد يتصور البعض، ليس من السهل مطلقاً أن نجد أنفسنا في وضع دليلي من النوع المذكور. فلا يمكننا أن نعرف بصورة مباشرة أن حادثاً ما هو بدون سبب كافٍ. فالقضية «يوجد حادث (حـ). بدون سبب كافٍ» ليست، كما يبدو كالقضية «يوجد معدن لا يتمدد بالحرارة». فبالنسبة للقضية الأخيرة، بإمكاننا أن نعرف عن طريق التجربة المباشرة، على افتراض وجود حالة ازدادت فيها حرارة معدن ولم يتمدد، أن هذا المعدن ازدادت حرارته ولم يتمدد. ولكن اذا أخذنا الآن القضية السابقة، نجد أن ما تقوله لا يمكن التحقق من صدقه بصورة مباشرة، لأن ما تقوله هو، على وجه التحديد، انه لا حادث من الحوادث التي سبقت حدوث (ح) يشكل سبباً كافياً لحدوث (حـ). إذا اتضح أن القول الأخير هو الفحوى الأساسي للقضية السابقة، ما يتضح معه هو شبه استحالة البرهنة بعدياً وتجريبياً على الموقف اللاحتمي. فلا حصر لعدد الحوادث السابقة لحدوث (حـ) (أي الحادث الذي يفترض

البرهنة على عدم وجود أسباب كافية لـه) ويستحيل طبعاً حتى منطقياً أن نبين، بالنسبة لكل حادث من هذا العـدد الذي لا حصر له من الحوادث السابقة على حدوث (حـ)، أن حدوث حادث من نوعه لا يعني، بالضرورة، انه سيتبع ذلـك حدوث حـادث من (نوع حـ). بمعنى آخـر، اذا وجدنـا، مثـلاً، عن طـريق الملاحـظة التجريبيـة، أن (حـ ١)، من بـين الحـوادث السابقة عـلى حدوث (حـ)، لا يشكـل سبباً كـافياً لـ (حـ)، وأن الشيء نفسه ينطبق على (حـ ٢) و(حـ ٣) وحوادث أخـرى كثيرة من بين الحوادث السابقـة على حـدوث (حـ)، فإن هـذا وحـده لا يمكن أن يعني أنـه لا مسبب كـافٍ لحدوث (حـ). فمهـما كان عـدد الحـوادث السـابقـة عـلى حـدوث (حـ) التي أخضعناها للملاحظة التجريبية وبينا عدم كـون اي منها سبباً كافياً لحدوث (حـ)، بإمكـاننا أن نقـول أنه قـد يوجـد سبب كافٍ لحدوث (حـ) وربما ما حصل هو أننا فشلنا حتى الآن في اكتشـافه تجـريبياً. إن اسبابـاً من هـذا النـوع هي التي دعت فلاسفة، ككانظ، الى القول بأن مبدأ السببية الشاملة غير قابل للدحض، حتى من حيث المبدأ، وأن اللاحتمية، بالتـالي، غير قابلة للدعم التجريبي. (انظر: «الحتمية»).

إن الـلاحتمي يصر، وعلى الـرغم من الاعتبارات الـسابقة التي تناولناها، أن مجمل خـبراتنا، العـادية والعلميـة على حـد سواء، متماسك مع موقفه أكثر بكثير مما هو متماسك مـع موقف الحتمي. وبعضهم، في الواقع، يـذهب الى حد الاعتقـاد بأن جـزءاً من تجاربنـا لا يمكن تفسيره الا انـطلاقاً من مقـولات لا حتميـة. وفي عصر الفيزيـاء الحـديثـة، عصر ميكـانيكـا الكم ومبدأ اللايقـين لدى هـايزنـبرغ، صرنا نـرى محاولات عـديدة للجوء الى العلم بـالـذات لـدعـم الـلاحتميـة. فقبـل بـروز القضايا التي طرحتها الفيزياء الحـديثة حـول قدرتنـا على التنبؤ والتفسير ضمن اطار ما يحدث على صعيد الجسيـمات الدقيقـة، لم تكن مدار جدل النظرة التي جعلت الحتمية فـرضاً ضروريـاً مسبقاً من فروض الفيزياء. أما بعد ظهور ميكانيكا الكم، فلم يعد من المستغرب أن نواجه بحجج من النوع الـذي يلجأ الى الفيزياء بالذات لدعم اللاحتمية.

بامكاننا الآن، لغرض بحثنـا، أن نقسم الحجج التي يلجـأ اليهـا اللاحتمي الى نـوعين: نـوع يرى في المـوقف الـلاحتمي موقفاً ضروريـاً لاعطاء معنى لمفهـومات تلعب دوراً أسـاسياً في حياتنا، كمفهـومي الحريـة والمسؤولية، ونـوع يرى في المـوقف اللاحتمي الموقف الأكثر تطابقاً مع نتائج الفيزياء الحديثة.

لنبدأ بالنوع الأول من الحجج. هذا النوع هو الأكثر شيوعاً بـين اللاحتميـين. فمذهب الـلاحتمية، أصـلاً، نشأ كـرديف للنظرة الاختيارية أو القدريـة. فلم تكن، اذن، مسألـة هامـة لدى اللاحتميين، وخصوصاً قبل ظهور الفيزيـاء الحديثـة، أن يبحثوا عن أكثر من مسـوغات لاستثنـاء الانسـان من الخضـوع لمقولة الحتمية. ولكن السؤال الأساسي أمـامنا الآن هـو السؤال التـالي: كيف يمكننا أن نسـوغ استثنـاء الانسان من الخضـوع لمقـولة الحتميـة؟ الجواب الـذي يعطيه اللاحتمي هـو أن عدم استثناء الانسان من الخضـوع لمقولة الحتمية ذو نتـائج لا يمكن قبولها. من هـذه النتائـج، في اعتقاد الـلاحتمي، أن مفهومي الحرية والمسؤولية يفقدان دلالتها الجوهـرية. ولكن المسـألة لا تقف عند هذا الحـد، اذ ان الحياة الاخـلاقية تصـير مهددة في الصميم، لأنها تقـوم عـلى مصـادرتي الحـريـة والمسؤوليـة. إن الحجـة الأساسيـة التي يلجأ اليهـا الـلاحتمي هنـا تقـوم عـلى مقدمتين رئيسـتين، الأولى تقول ان أفعـالنا لا يمكن أن تتصف بـالخيريـة الأخلاقيـة أو أية صفـات أخلاقيـة أخـرى مماثلة أو معاكسة لهـا، الا اذا لم تخضع لقـوانين سببيـة حتمية، والثـانية تقول ان أفعالنا في بعض الحالات تتصف بصفات أخلاقية من النوع المذكور. من الواضح هنا أن من يسلم بهاتين المقدمتين، لا مهرب له منطقياً من الاستنتـاج بأن أفعـالنا، عـلى الأقل في بعض الحالات، لا تخضع لقوانين سببية حتمية، أي ليس لها أسباب كافية.

لا تثير المقدمة الثانية، على العمـوم، أية تسـاؤلات غير مـا يتعلق بكيفيـة تـأويـل القـول بـأن افعـالنـا تتصف بصفـات أخـلاقية. فـإن ما يثـير جدلاً، بـالنسبة للمسـألة التي يثـيرهـا اللاحتمي، ليس ما اذا كانت أفعالنا تتصف بصفات أخلاقية، ايجابية أو سلبية، بل ما اذا كان التأويل الصحيح للقول الأخير يستلزم تبني نـظرة لا حتمية. وهـذا يعني أن المقدمـة الأولى في حجة اللاحتمي هي، على العموم، المقـدمة التي تشكـل مدار جـدل بـين الفـلاسفـة، بـين الـلاحتميـين والحتميين منهم، بخـاصة. ولـذلك فـإن السؤال الذي سنـركز عليـه في شرحنا ومعالجتنا لحجـة اللاحتمي هـو ما اذا كـانت المقدمـة الأولى في هذه الحجة مسوغة بصورة معقولة.

لنبـدأ بكيفيـة تسـويـغ الـلاحتمي لهـذه المقـدمـة. يلجـأ اللاحتمي، في الواقع، الى براهـين عديـدة في محاولتـه تسويـغ القضية المذكورة، ولكن بامكاننا أن نلخصها في ثلاثـة. الاول يقـوم على حـرية الانسـان والثاني يقـوم على القـدرة المزعـومة للانسان على القيام بأفعال تعاكس اقوى رغباته، والثالث يقوم على المسؤولية الأخلاقية.

إن القضية الأساسية في البرهان الاول هي أنه لا معنى لأن نسند الى أفعال الانسان صفات أخلاقية، سلبية أو إيجابية، إلا إذا اعتبرناها حرة. فعندما نقول لشخص، مثلاً، انه أخطأ فيما فعل، من الزاوية الأخلاقية، فإننا، على الأقل، نحاول أن نجعله يأسف لما فعل. ولكن معنى الأسف، كما لاحظ وليم جيمس، مشتق من واقعة الحرية، واقعة كون الشخص كان قادراً على أن يفعل غير ما فعل، بغض النظر عن أفعاله وحالاته الذهنية السابقة لما فعل. ولكن إذا صح هذا، فإنه يستلزم منا، في نظر اللاحتمي، ألا نخضع الانسان لمقولة الحتمية. فلو افترضنا أن كل أفعالنا محتمة بحوادث سابقة (أي لها أسباب كافية) فعندها، حتى لو افترضنا أن الاسباب الكافية لأفعالنا الحالية هي أفعالنا الماضية، فإنه ليس بوسعنا أن نغير الماضي الآن، وبالتالي، لسنا مطلقاً أحراراً الآن. علينا، إذن، أن نفهم الحرية بمعنى ضد - سببي، بحيث اذا قلنا ان شخصاً تصرف بحرية، فما نلزم أنفسنا به، حسب هذا المعنى، هو أن نقول أنه كان قادراً على أن يختار غير ما اختار في ظل نفس الشروط السابقة على اختياره الأصلي. من الواضح أن القول الأخير يتضمن منطقياً النظر الى الفعل الحر على أنه بدون أسباب كافية، وبالتالي على أنه لا يخضع لقوانين حتمية.

يقوم البرهان الثاني، كما رأينا، على القدرة المزعومة للانسان على مقاومة أقوى رغباته. هنا طبعاً يفترض اللاحتمي أن هذه القدرة هي شرط لا غنى عنه للحياة الاخلاقية. ولكن المهم لغرض بحثنا الآن هو أن اللاحتمي يجد أن هذه القدرة لدى الانسان تتعارض مع النظرة الحتمية. يفترض اللاحتمي هنا أن النظر الى أفعال الانسان على أنها خاضعة لقوانين حتمية يستلزم الاعتقاد بأن كل فعل من أفعال الانسان - أي انسان - لا يمكن إلا أن يتفق مع أقوى رغباته. وما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو أنه لا يمكن واقعياً، وإن كان ممكناً منطقياً، لأي فعل انساني ألا يتفق مع أقوى رغبات صاحبه. من الواضح، في ظل هذا الافتراض الأخير عن مستلزمات النظرة الحتمية، أن قدرة الانسان على مقاومة أقوى رغباته، بل على معاكستها والتصرف على نحو لا يتفق معها، تتعارض مع النظرة الحتمية.

نأتي الآن الى البرهان الثالث الذي يقوم على المسؤولية الأخلاقية. ينطلق هذا البرهان من افتراض اللاحتمي أن مفهوم المسؤولية الأخلاقية يرتبط، بالضرورة، بمفهوم الالزام الخلقي وأن الأخير بدوره يستوجب القدرة. فعندما نحمل شخصاً مسؤولية ما فعل أو نعاقبه على ما فعل، فإن هذا يفترض أنه كان ملزماً أخلاقياً بالقيام بفعل غير الذي قام به. ولكن الالزام الخلقي، كما نبهنا كانط، يستوجب القدرة. فلا معنى لأن نقول ان هذا الشخص أو ذاك كان ملزماً باختيار غير ما اختار أو بفعل غير ما فعل إلا إذا افترضنا مسبقاً أن هذا الشخص كان قادراً على اختيار أو فعل غير ما اختار أو فعل. ولكن إذا تبنينا نظرة حتمية، كما يدعي اللاحتمي، فلا ينطبق على أي انسان، كائناً ما كان اختياره أو الفعل الذي قام به، أنه كان قادراً على أن يختار أو يفعل غير ما اختار أو فعل. وإذا صح هذا التحليل، وافترضنا أن الانسان مسؤول، في بعض الحالات، عن أفعاله وأنه يستحق العقاب فإن افتراضنا هذا يلزمنا، في هذه الحالة، برفض الحتمية وقبول اللاحتمية.

المسألة الأساسية هنا المرتبطة بمدى متانة الحجج اللاحتمية الثلاث السابقة هي ما إذا كان بالامكان التوفيق بين النظرة الحتمية والافتراضات النهائية المسبقة للأخلاق. إن الحتمي يعتقد، ولا شك، أن موقفه لا يتعارض مع أية مفهومات اخلاقية اساسية، كمفهومي الحرية والمسؤولية. فالحجة الأولى والثالثة، كما رأينا، تقومان على ربط مفهومي الحرية والمسؤولية بمفهوم القدرة. باختصار، أن ننعت فعلاً ما بأنه فعل حر أو أن نحمل صاحبه مسؤولية القيام به هو أن نفترض، بالضرورة، أن صاحبه كان قادراً على أن يفعل فعلاً سواه. إذن فالسؤال الأساسي أمام الحتمي الآن هو ما إذا كان بامكانه أن يؤول التعبير «كان قادراً على أن يفعل غير ما فعل» على نحو يجعل استعماله، في الحالات التي تعنينا، متسقاً مع النظرة الحتمية دون تجريده من مضمونه الأخلاقي.

إن الطريقة التي يحاول من خلالها الحتمي أن يصل الى التأويل المطلوب للتعبير المذكور تتلخص في التمييز، أولاً، بين الافعال المرغوب فيها والافعال غير المرغوب فيها على أساس النتائج المترتبة على هذه الأفعال. هذا التمييز هام لاعطاء معنى لتفضيلنا، من الزاوية الأخلاقية، نوعاً من الأفعال على نوع آخر. والخطوة الثانية في تأويل الحتمي هي أن ينظر الى الأفعال التي تستهدف تحقيق نتائج من النوع المرغوب فيه على أنها صادرة عن ارادة طيبة. وفي هذه الحالة، فعندما نلوم شخصاً على ما فعل - أي نحمله المسؤولية الأخلاقية لما فعل - فإننا نفترض أن قيامه بالفعل المعنيّ استهدف تحقيق نتائج غير مرغوب فيها وأن فعله، بالتالي، نابع عن ارادة سيئة، لا طيبة. اللوم - تحميل المسؤولية - يفترض، إذن، أن الفاعل قام بفعل نابع عن ارادة سيئة وأنه كان عليه أن يفعل فعلاً نابعاً عن ارادة طيبة. ولكن أن نقول هنا انه كان عليه أن

يفعل غير ما فعل هو أن نقول انه كان قادراً على أن يفعل غير ما فعل بمعنى أن الفعل كان سيمتنع عن الحدوث فيما لو حصل اختلاف في ارادة الفاعل.

لا شك أن أي شخص من شأنه أن يفعل غير ما فعل فيما لو أراد غير ما أراد، ولكن قد يتساءل اللاحتمي، هل بامكان أي شخص أن يريد غير ما أراد؟ فاذا سلمنا بوجهة نظر الحتمي، وافترضنا أن (ش) قام بفعل معين (ف)، فعلينا أن نقول انه إذا تكررت نفس الشروط السابقة على قيام (ش) بـ(ف)، فإن (ش) لن يريد أن يفعل هذه المرة غير ما أراد فعله في المرة السابقة. هذا، لا شك، مترتب على نظرة الحتمي التي تستلزم أن تؤدي نفس الاسباب الى نفس النتائج. فاذا كانت الشروط التي قادت (ش)، أصلاً، الى أن يريد فعل (ف) هي ذاتها التي سبقت اختياره في المرة الثانية، فلا يمكن له في المرة الثانية أن يريد غير ما أراد في المرة الأولى.

إن الحتمي، طبعاً، لن ينقض النتيجة الأخيرة المترتبة على التحليل السابق. ولكن هذه النتيجة، في نظره، لا تسوّغ ما يحاول اللاحتمي أن يسوقنا اليه في مثالنا السابق، أي القول ان (ش) لم يكن قادراً على أن يريد غير ما أراد. فإذا فَهِمنا القدرة على النحو الذي يفترضه الحتمي، وقلنا ان (ش) لم يكن قادراً على أن يريد غير ما أراد لكان قولنا هذا شيئاً خارقاً منطقياً ألا وهو أن حصول اختلاف في ارادة (ش) ما كان ليعني حصول اختلاف في ارادة (ش).

بالاضافة الى ذلك، فإن الحتمي يجد خللاً منطقياً في موقف اللاحتمي الذي يقضي أن يكون غياب الأسباب الكافية شرطاً ضرورياً للمسؤولية والحرية. فإذا قلنا أنه لا وجود لأسباب كافية للفعل، فإننا في الواقع نقول انه لا يوجد في شخصية الفاعل أو طبيعته ما يفسر قيامه بهذا الفعل. قد توجد شروط ضروية للفعل ترتبط بوجود الفاعل وشخصيته وأشياء أخرى مستقلة عنه، ولكن لا شيء يرتبط بوجود الفاعل، ضمن النظرة اللاحتمية، برغباته ودوافعه وميوله، بشخصيته وطبيعته، يفسر قيامه بهذا الفعل. ولكن - يتساءل الحتمي - ما معنى أن نقول، في هذه الحالة، ان هذا فعل حر وأن نحمل صاحبه مسؤولية القيام به؟ يبدو، كما يدعي الحتمي، أن شرطاً لا غنى عنه لحسبان فعل من أفعالي حراً ومن النوع الذي أتحمل، بالتالي، مسؤولية القيام به، هو أن يكون الفعل شيئاً أحدثته أنا، لا شيئاً حدث لي. ولكن إذا لم يكن الفعل نابعاً سببياً من شخصيتي أو طبيعتي، فهو شيء حدث لي وليس شيئاً أحدثته. ولذلك فأن نقول، في هذه الحالة، انه كان بمقدوري أن أفعل غير ما فعلت لا يمكن أن يعني سوى أنه كان ممكناً واقعياً أن يحدث لي غير ما حدث لي. ولكن كيف يمكن لهذا أن يسوغ اعتباري مسؤولاً عما حدث أصلاً؟ واذا صح تحليل الحتمي هذا، فإنه، لا شك، يستلزم أن نجعل الحتمية، لا اللاحتمية، شرطاً ضرورياً لتطبيق مفهومي الحرية والمسؤولية تطبيقاً ذا اهمية للأخلاق.

لننتقل الآن الى ردّ الحتمي على الحجة الثانية من حجج اللاحتمي الثلاث، أي الحجة التي تقوم على القدرة المزعومة للانسان على مقاومة أقوى رغباته. هذه الحجة، كما رأينا، تفترض أن موقف الحتمي يقود، بالضرورة، الى التسليم بأن الانسان، وفي كل الحالات التي يختار أو يفعل فيها، كائناً ما كان اختياره أو فعله، وكائنة ما كانت الظروف التي يفعل أو يختار في ظلها، انما يفعل أو يختار ما يتفق وفقط ما يتفق مع أقوى رغباته في اللحظة التي يحصل فيها الفعل أو الاختيار. هنا لا بد للحتمي، في رده على هذه الحجة، أن يشير، قبل اي شيء آخر، الى الابهام الكامن في التعبير «أقوى الرغبات». فهذا التعبير قد يعني الرغبة المسيطرة، وفي هذه الحالة يستحيل على أي شخص أن يعاكس أقوى رغباته. فلو نجح واحدنا في مقاومة رغبة من رغباته، فإن هذا سيعني حتماً أنها ليست الرغبة المسيطرة. وفي هذه الحالة، أن نقول انه لا يمكننا إلا أن نفعل ما يتفق مع أقوى رغباتنا هو تحصيل حاصل، ليس إلا.

لنفترض الآن أننا فهمنا بالتعبير أقوى الرغبات الرغبة التي يشعر بها الشخص أكثر من سواها. هنا لا يعود مجرد تحصيل حاصل قولنا انه ليس بوسع أحدنا أن يفعل ما لا يتفق مع أقوى رغباته. ولكن هنا يتضح أيضاً أن الحتمي غير ملزم بالقول الأخير. فحتى لو كنا نعرف أن أفعالنا محتمة بصورة تامة، فإن هذا لا يقول لنا شيئاً عن مضمون القانون السببي الذي تخضع له أفعالنا. كذلك لا يبدو أن هناك علاقة تناسب طردي بين الفعالية السببية لرغبة ما وحدَّة شعورنا بها. أن نقول ان هناك علاقة تناسب طردي بين الاثنتين هو أن نثبت قانوناً سببياً ما. ولكن لا شك أن القضايا التي تثبت قوانين سببية ليست صادقة قَبْلياً، وهذا حتماً ينطبق على القضية المعنية، بل الأكثر من ذلك، أن الأدلة التجريبية التي في حوزتنا لا تبدو مؤيدة لها. إن الحتمي، في الواقع، قد يعترف بأن الأدلة التجريبية غير مؤيدة لهذه القضية دون أن يتخلى عن موقفه الحتمي القاضي بالنظر الى أفعال الانسان على أنها خاضعة لقوانين سببية.

ننتقل الآن الى النوع الثاني من الحجج التي يلجأ اليها

اللاحتمي لدعم موقفه. هذا النوع، كما رأينا، يعتمد على مكتشفات الفيزياء الحديثة وخصوصاً ما يرتبط منها بميكانيكا الكم. إن الفيزياء الحديثة لا تنفي خضوع الأحداث على الصعيد الماكروسكوبي لقوانين حتمية، ولكن ما يبدو أنها تنفيه (أو الأصح القول ما يبدو أن بعض الفيزيائيين المعاصرين كهايزنبرغ وبودن وأدنغتون ينفونه) هو خضوع الأحداث على صعيد ميكوروسكوبي لقوانين حتمية. بصورة أكثر تحديداً، إن عالم الجسيمات الدقيقة ـ عالم الجسيمات دون الذرية ـ لا يبدو، في نظر بعض الفيزيائيين، أنه يخضع لقوانين حتمية صارمة. إن السبب الذي يلجأ اليه هؤلاء الفيزيائيون هو ما صار يعرف بمبدأ اللاتحديد Indeterminacy Principle أو مبدأ اللايقين Uncertainty Principle. حسب هذا المبدأ، أن ما يحدث على صعيد الجسيمات دون الذرية، صعيد الالكترونات والبروتونات، هو، في بعض الحالات، نتيجة المصادفة المحضة. فما يقوله لنا مبدأ اللاتحديد انه عندما نتكلم على الأحداث على الصعيد الماكروسكوبي، فإن بإمكاننا أن نقول، مثلاً، عن شيء مثل كرة البلياردو ما هو اتجاهه وما هي كمية زخمه Momentum وهو في وضع ما (ب) على أساس ما نعرفه عن اتجاهه وكمية تحركه وهو في وضعه السابق (أ). ولكن هذا لا يمكننا أن نقوله عن شيء مثل الالكترون. والسبب لذلك هو أن شروط الملاحظة هي من النوع الذي إذا سمح لنا بتحديد وضع الجسيم دون الذري بدقة، يجعل من المستحيل علينا تحديد زخمه بدقة.

لنفترض انه حتى نحدد بصورة أدق وضع الجسيم دون الذري وهو في حالة حركة، علينا أن نستعمل ضوءاً بطول موجة أقصر. ولكن لنفترض أنه بمقدار ما يقصر طول الموجة بمقدار ما يؤثر ذلك على زخم الجسيم فيجعله يتحرك بصورة عشوائية لا يمكن التنبؤ بها. ولنفترض أيضاً أنه لا توجد طريقة لتحديد وضع الجسيم دون جعل تحديد كمية زخمه أمراً مستحيلاً أو لتحديد كمية زخمه دون جعل تحديد وضعه أمراً مستحيلاً. في هذه الحالة، سيكون من المستحيل أن نصوغ قوانين سببية دقيقة يخضع لها تحرك الجسيم. فلا يمكننا، في هذه الحالة، أن نقول انه كلما كانت كمية الزخم الجسيم وهو في الوضع (أ) هي كذا وكذا. إذن يجب أن يكون هذا الزخم في وضعه اللاحق لـ (أ) كذا وكذا. فلا يمكن لكلام من هذا القبيل أن يكون ذا معنى محدد أو أن يعطي معنى محدداً، حتى من حيث المبدأ. ولذلك فليس بإمكاننا هنا أن نتكلم على الطبيعة على أنها خاضعة لقوانين حتمية صارمة.

ان الحجة الأخيرة لا تؤدي، بالضرورة، الى نتيجتها، أي الى موقف لا حتمي. فبإمكاننا تأويل هذه الحجة بطرق مختلفة. قد نفهم منها، مثلاً، أنها تقول ان الجسيم، وإن كان ذا وضع محدد وذا زخم محدد، لا يمكن مطلقاً تحديد وضعه وزخمه في نفس الوقت. معظم الفيزيائيين يؤولون النظرية على هذا النحو، ولكن تأويلاً كهذا لا يثير شكوكاً مطلقاً حول النظرة الحتمية، فكل ما يمكن استنتاجه من هذا التأويل هو أن معرفتنا للقوانين السببية محدودة.

يوجد تأويل آخر، ألا وهو أن الجسيمات دون الذرية ليست من نوع الأشياء التي يمكن أن نسند اليها وضعاً ما وزخماً ما؛ إنها حقول أو ربما موجات من نوع معين. ولكن هنا أيضاً لا نجد ما يؤيد النظرة اللاحتمية. فليس في هذا التأويل ما يلزمنا بأن نقول بأنه ليس بإمكاننا أن نصوغ قضايا كلية أو سببية حول طبيعة عالم الجسيمات دون الذرية وحوادثه، بل يلزمنا فقط بأن نقول ان قضايا من النوع المشار إليه لا يمكن أن تتضمن إشارة لصفات مثل الوضع والزخم.

إن التأويل الثالث والأخير للحجة التي تشكل مدار بحثنا يمكن وضعه على النحو التالي: على الرغم من أنه يمكننا أن نتكلم على وضع محدد للجسيم دون الذري وكذلك على كمية تحرك محددة له، فإنه لا يمكننا، حتى نظرياً، أن نقرن وضعه وزخمه في لحظة ما بوضعه وكمية تحركه في لحظة سابقة. هذا التأويل طبعاً يتجه في اتجاه اللاحتمية. ولكن بإمكان الحتمي أن يصر هنا على أن السبب الوحيد الذي يمكن اللجوء إليه لقبول هذا التأويل هو أننا نجهل وجود اقتران من النوع المشار إليه. ولكن الحتمي، لا شك، سيصر على أن جهلنا وجود اقتران من هذا النوع لا يعني أنه غير موجود. فالاحباطات التي تواجهنا، في محاولتنا الوصول الى إثبات وجود حالات اقتران من النوع الذي يعنينا هنا، ليست بالضرورة دليلاً على كون عالم الجسيمات دون الذرية يخضع للمصادفة المحضة.

مصادر ومراجع

— Ayer, A.j., « Freedom and Necessity,» in A.j. Ayer, *Philosophical Essays,* London, 1954.
— Born, M., *Natural Philosophy of Cause and Chance,* Oxford, 1949.
— Campbell, C.A. «Is Free-Will a Pseudo-Problem?». *Mind,* Vol. XLIII.
— ————, *Secpticism and Constructions,* London, Allen and unwin.
— Cassirer, E., *Determinism and Indeterminism in Modern Physics,* New Haven, Conn, 1956.
— Eddington, A., *Nature of the Physical World,* New York, 1928.

— Ewing, A.C., *The Fundamental Questions of Philosophy,* Collier Books, New York, 1962.
— Heisenberg, W., *The Physical Principles of Quantum Theory,* Chicago, 1930.
— ——————, *The Physicit's Concept of Nature,* New York, 1958.
— Hobart, R.E., « Free-Will as Involving Determinism,» *Mind,* 1951.
— Hook, Sidney, (ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science,* (N.Y.U) Press, New York, 1958.
— Hutton, E., *The Logic of Modern Physics,* New York, 1956.
— James, William, «The Dilemma of Determinism», in *The Will to Believe,* Longmans G reen. New York.
— Nagel, E., « The Causal Character of Modern Physical Theory», in Feigl and Brodbeck (eds.). *Readings in The Philosophy of Science,* New York, 1953.
— Nowell-smith, p.H. « Free-Will and Moral Responsibility,» *Mind,* 1948.
— Pap, A., *An Introduction to the Philosophy of Science,* Free Press of G Lencoe, New York, 1962.
— Reichenbach, H., *Philosophic Foundations of Quantum Theory,* Berkeley, Calif., 1948.
— Ross, W.D. *Foundations of Ethics,* Oxford University Press, England.
— Schlick, M., «When is a Man Responsible », in M. Schlick, *Problems of Ethics,* New York, 1939.
— University of California Associates, « The Freedom of the Will», in Feigl and Sellars (eds.), *Readings in Philosophical Analysis,* New York, *1949.*

عادل ضاهر

الليبرالية

Liberalism
Libéralisme
Liberalismus

لم تتبلور الليبرالية كنظرية في السياسة والاقتصاد والاجتماع على يد مفكر واحد بل أسهم عدة مفكرين في اعطائها شكلها الأساسي وطابعها المميّز. فالليبرالية ليست اللوكية (نسبة الى جون لوك 1632-1704) أو الروّسووية (نسبة الى جان جاك روسو 1712-1778) أو الملّية (نسبة الى جون ستوارت مل 1806-1873) وإن كان كل واحد من هؤلاء قد اسهم اسهاماً بارزاً أو فعالاً في اعطائها كثيراً من ملامحها وخصائصها. فالليبرالية مجموعة مفاهيم ومبادىء ومواقف تجمع بينها قواسم مشتركة مهمة، ولكنها تتعارض أحياناً. من هنا تبدو بلورة تعريف واضح ودقيق لمفهوم الليبرالية أمراً صعباً وربما عديم الجدوى. وفي حال تحديد الليبرالية نجد أن هذا التحديد لا ينطبق على عدد من الفلاسفة والمفكرين الذين سيموا بسمة الليبرالية.

وإذا كان لليبرالية من جوهر فهو التركيز على أهمية الفرد وضرورة تحرره من كل أنواع السيطرة والاستبداد، فالليبرالي يصبو على نحو خاص الى التحرر من التسلط بنوعيه: تسلط الدولة (الاستبداد السياسي) وتسلط الجماعة (الاستبداد الاجتماعي). لذلك نجد الجذور التاريخية لليبرالية في الحركات التي جعلت الفرد غاية بذاته، معارضةً في كثير من الأحيان التقاليد والأعراف والسلطة، رافضة جعل ارادة الفرد مجرد امتداد لارادة الجماعة، ورغم أن الليبرالية، كايديولوجيا، هي ظاهرة حديثة نسبياً، فإن بعض تباشيرها تظهر عند ديمقراطيّ أثينا في القرن الخامس قبل المسيح، وعند الرواقيين، وفي المراحل الأولى من المسيحية، ثم في حركة الاصلاح البروتستانتية. ففي خطبة بركليس Pericles، 495-429 ق.م الشهيرة، التي أبّن بها شهداء أثينا الذين سقطوا في بداية الحرب ضد اسبارطه، صياغة بليغة لمبدأ مساواة جميع المواطنين أمام القانون كما أن فيها تعبيراً واضحاً عن أهمية الفرد ومسؤوليته السياسية. كذلك فإن بروتاغوراس Protagoras، 485 - 410ق. م، جعل الفرد مقياس كل شيء وشارك ديموقرطوس Democritus 460-370 ق.م. قناعته بأن القوانين والمؤسسات هي من صنع الانسان وأن الانسان بالتالي، مسؤول عنها. ويبقى سقراط، 470-399، في حياته وتعاليمه نموذجاً فذّاً للإيمان بقدرة العقل وأهميته، ولضرورة اخضاع معتقداتنا للنقد والتدقيق في جو من الحرية والانفتاح. ومن البديهي انه اذا اعتمدنا النموذج السقراطي نجد أن مسؤولية تقصّي الحقيقة ومسؤولية اتخاذ موقفنا الخاص ومسؤولية الدفاع عن هذا الموقف بعقلانية وانفتاح، تصبح كلها في النهاية مسؤولية الفرد، وهذا لا يعني، طبعاً أن الفرد يحقق كل هذه المنجزات بمعزل عن المجتمع. فمفكرو الإغريق، ومن بينهم سقراط، كانوا مقتنعين قناعة تكاد تكون تامة بأن الانسان كائن اجتماعي. والظاهرة التي نحاول أن نبرزها والتي اتضحت معالمها في القرن الخامس قبل المسيح، هي خروج بعض المجتمعات اليونانية، خصوصاً أثينا، من اطار المجتمعات القبلية المنغلقة، هذا الخروج الذي كاد يتخذ طابع الثورة من خلال التشديد على أهمية الفرد والحريات الفردية.

أما الخطوة التالية على طريق الانعتاق من عقلية المجتمع القبلي المنغلق فقد حققها الرواقيون من خلال قولهم بمبدأ

المصالح الخاصة هذه، إن لم يعقها تدخل خارجي مفتعل. تؤمّن حاجات الجميع وتخدم المصلحة العامة وكأن هناك يداً خفية غير مرئية invisible hand، تحدد الأدوات وتنسق الحركات كي يسير كل شيء على ما يرام. وعلى الدولة أن تترك هذه اللعبة تأخذ مجراها فلا تتدخل باسم المصلحة العامة أو العدالة أو المساواة فتمتلك وسائل الانتاج أو تحدد كمياته أو أسعاره. وهكذا أدخل سميث مبدأ الاقتصاد الحر (تنافس حر في سوق حرة) في مفهوم الليبرالية.

لقد لاحظنا كم هي وثيقة العلاقة بين فكر لوك السياسي وأحداث عصره، خصوصاً ثورة عام 1688وقد يكون من المفيد أن نذكر أهم الأحداث التاريخية الأخرى التي أثرت في تطور الفكر الليبرالي. فالثورة الأميركية، 1776 جاءت على الأقل من الناحية الفكرية، امتداداً لفلسفة لوك السياسية. والثورة الفرنسية 1789، مهد لها فلاسفة ومفكرون ليبراليون على الإجمال أمثال روسو وفولتير (—) وجماعة الانسيكلوبيديا. والطريقة التي ترجمت بها الثورة الفرنسية إرادة الشعب وكيفية ممارستها الحرية اضطرتا الكثيرين من الليبراليين الى إعادة النظر في فهمهم للديمقراطية والحرية. كما أن الطريقة التي مارست بها الأكثريات الديمقراطية حقها في الحكم أقلقت كثيراً من الليبراليين أمثال بنيامين كونستانت، 1767-1830، ودي توكفيل ومل. ثم إن الثورة الصناعية التي ابتدأت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وبلغت أوجها في النصف الأول من القرن التاسع عشر غيّرت كل المقاييس. وقد استفادت الطبقات الوسطى الصاعدة من الثورة الصناعية ومن الحرية الاقتصادية لتسيطر على اقتصاد الدول الصناعية وسياستها ومن ثم على قسم كبير من بقية دول العالم عن طريق الاستعمار.

وعلى الصعيد الفلسفي اضطر المفكر الليبرالي الى محاولة تحديد معنى الحرية وعلاقتها بقيم أخرى كالمساواة والعدالة والسعادة. وإذا اعتبرنا أن الليبرالي ملزم باعطاء الحرية أهمية قصوى يصح لنا أن نتساءل عن مصير القيم والفضائل الأخرى التي تدخل عادة في جملة المفاهيم والقيم التي تحدد ولاءات المفكر. فهل أن الليبرالي الذي يضع الحرية في المرتبة العليا من سلم أولوياته مستعد أن يضحي بالمساواة بالعدالة أو بالسعادة في سبيل أن تبقى الحرية؟ ويبقى الحلم الجميل أن نظل أحراراً في مجتمع تعمه المساواة والعدالة والحرية. ومن البديهي أن هذا الحلم هو حلم الجميع. فالليبراليون لا يحتكرون حب الحرية والاهتمام بها. فالخلاف عادة هو حول معنى الحرية، وحول تحديد الظروف الملائمة لازدهارها وممارستها، وحول تحديد موقعها في سلم أولوياتنا وعلاقتها بما نُجلُّ من قيم أخرى. فالمفكر الماركسي، مثلاً، يعتبر الحرية في ظل الأنظمة الليبرالية ـ الرأسمالية حرية مزيفة وعنده أن التحرر الفعلي والأصيل يتحقق في اطار المجتمع اللاطبقي حيث الانسان سيد نفسه فلا تستغل طبقة طبقة أخرى، ولا يحتّم عليه انتماؤه الطبقي أن يكون مُستَغِّلاً أو مُستغَلاً.

6 ـ الحرية كركن من أركان الليبرالية:

إذن كيف نحدِّد مفهوم الحرية؟ يجب الإشارة أولاً الى أن اهتمامنا ليس بإشكالية حرية الإرادة بمعناها الميتافيزيقي، مع الاعتراف بصعوبة التغاضي عن هذه الاشكالية أو فصلها عن مفهوم الحرية في اطاره السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي هو محور اهتمامنا حالياً. لقد عرَّف هوبز الحرية بأنها غياب العوائق الخارجية التي تحد من قدرة الانسان على أن يفعل ما يشاء. وهذا التعريف هو في الواقع أساس ما سماه الليبرالي المعاصر ايزيا برلين «المفهوم السلبي» للحرية. وإذا اعتمدنا هذا التعريف السلبي للحرية يصبح مقياس نسبة الحرية السائدة في مجتمع معين هو العوائق التي تضعها السلطة السياسية (الدولة وأجهزتها) وتمنع بواسطتها المواطن من أن يفعل ما يشاء. فإذا ازدادت هذه العوائق أو الموانع قلت الحرية، وإذا قلت العوائق أو الموانع ازدادت الحرية. فإذا لم تمنع السلطة المواطنين من التعبير عن آرائهم على النحو الذي يريدون، وإذا أمنت للمواطن الحماية من سواه من المواطنين الذين قد تسول لهم انفسهم منعه حق التعبير عن رأيه، يحق لنا أن نستنتج أن حرية التعبير عن الرأي متوافرة في المجتمع. وإذا أخذنا باقي الحريات كحرية العبادة والتجارة والتنقل والاقتراع الى آخر ما هنالك من حريات ووجدنا أن لا عوائق تمنع المواطن من ممارسة هذه الحريات، نستطيع أن نجزم أن المجتمع هو مجتمع حر.

ولكن لنفترض أن الأكثرية الساحقة في هذا المجتمع لا رأي لديها لتعبر عنه وأن من لديه رأياً ما لا يبالي بالتعبير عنه؟ ولنفترض أن هذه الأكثرية لا تقيم للدين شأناً والذين يبدون اهتماماً بالدين فهم يهتمون بقشوره ومظاهره فقط؟ ولنفترض أن هذه الأكثرية في معظمها لا تستفيد من بقية الحريات المتوافرة لها. فهل يصح أن نقول بعد هذا كله أن مجتمعها مجتمع حر؟

يبرز هنا مفهوم الحرية الآخر الذي سماه برلين «المفهوم الايجابي». ويصر دعاة هذا المفهوم على أن غياب العوائق

إمكانية تعارضهما واردة نظرياً وعملياً. وقد حاول جون مل في مقالته الشهيرة حول الحرية أن يجد معادلة توفق بين الليبرالية والديمقراطية فلم يسمح بتقييد حرية فرد ما إلّا لمنع ضرر واضح يلحق بالآخرين نتيجة تصرف هذا الفرد. وقد ميّز مل بين الحيِّز الخاص والحيِّز العام معطياً الفرد حرية مطلقة في الحيِّز الأول وسامحاً للدولة بأن تتدخل فقط في ما يتعلق بالحيِّز الثاني. وتصرُّف الفرد يتعدى الحيِّز الخاص ويصبح شأناً عاماً عندما يمس هذا التصرف الآخرين ويلحق الضرر بهم. وقد أدرك مل أن الغزو غير المشروع للحيز الخاص قد يكون مصدره ليس الدولة فحسب إنما المجتمع بشكل عام. وكان لدى مل قناعة بأن المواطن الذي ينشأ في جو من الحرية ويتربّى على احترام حقوق الآخرين ويتقبل بانفتاح ونضوج الآراء المخالفة لمعتقداته ويطوِّر شخصيته ويحقق ذاته ويخلق مناخاً يساعد الآخرين على النمو والخلق والابداع، هو الضمانة المثلى للديمقراطية والدرع التي تقي المجتمع شر طغيان الأكثرية أو أي شكل آخر من الاستبداد. وقد خصص مل قسماً كبيراً من مقالته للدافع عن حرية الفكر والتعبير والنقاش والمعتقد، وإبراز حسنات التعددية والتنوع والتميُّز خوفاً من أن ينزلق المجتمع الديمقراطي نحو الرتابة والتقليد والتفاهة والانسياق الأعمى والانغلاق والتحجُّر.

وإذا قارنّا مقالة جون مِل حول الحرية بمقالته حول المنفعية Utilitarianism، نجد أن تشديده على أهمية الحرية وقيمتها في المقالة الأولى يكاد يجعل الحرية غاية بحد ذاتها بدل أن تكون قيمتها بنسبة منفعتها. فما الذي يعطي الحرية قيمتها وكيف نسوّغ هذا التركيز على أهمية الحرية الذي يقارب أحياناً حد الهوس؟ والمنفعي يحاول أن يعطي جواباً عن هذا السؤال يرتكز على قواعد علمية تجريبية. أما النوع الآخر من الإجابة عن هذا السؤال فمرتكزه مبدئي أو معياري. فإذا نحن درسنا طبيعة الانسان وقوانين علم النفس والاجتماع واستنتجنا أن لا خلق ولا عفوية ولا ابداع ولا انتاج ولا سعادة بلا حرية، يكون التزامنا بالحرية مبنياً على ما هو جائز أو محتمل. وليس باستطاعة الليبرالي المنفعي أن يبني ركائز التزامه بالحرية على غير هذه الركائز أو ما يشابهها. من هنا اذا نحن اعتبرنا الالتزام المبدئي المطلق بالحرية مقياس الليبرالية يصح أن نعتبر كانط 1770-1831، أكثر الفلاسفة ليبرالية. فقيمة الحرية عند كانط لا تكمن في كونها شرطاً من شروط السعادة. واذا ثبت أن المفتش الأكبر Grand Inquisitor في رواية دستويفسكي **الأخوة كرامازوف** قد فهم طبيعة الانسان على حقيقتها، فهل يستوجب ذلك أن نتخلى عن الحرية كي لا نصبح أشقياء؟ واذا كانت السعادة هي غايتنا القصوى وجب علينا أن نجيب عن هذا السؤال بالايجاب. وفي حال تفاوت مقدرة الأفراد على تحمل عبء الحرية فإن كواهل النخبة القوية تتحمل القسم الأكبر من المسؤولية، وتتولى هذه النخبة تأمين قدر من حاجات الجماهير الضعيفة الجاهلة تماماً كما يفعل المفتش الأكبر في رواية دوستويفسكي.

والواقع أن الليبراليين الديموقراطيين من بركليس حتى مل افترضوا مقدرة الجميع ورغبتهم في الاسهام على نحو فعال في الحياة السياسية وفي إدارة شؤونهم العامة. وهذا الافتراض يبدو واضحاً في خطبة بركليس التأبينية وفي مقالة مل حول الحرية وقد أدرك مفكرون ديموقراطيون كثيرون أهمية هذه الفرضية فأبدوا اهتماماً خاصاً بمفهوم الديموقراطية التشاركية Participatory Democracy، خوفاً من بروز طبقة أوصياء يملأون الفراغ الذي أحدثه انسحاب المواطن العادي من الحياة العامة ويحكمون الشعب باسم الديموقراطية في ظل شعار الحرية.

والى جانب افتراض الليبرالي أن في مقدور المواطن العادي المشاركة في الحياة السياسية فهو يفترض كذلك مقدرة الجميع ورغبتهم في التنافس على الصعيد الاقتصادي بنسب نجاح متساوية. واذا كانت هذه الفرضية خاطئة يضطرّ المفكر الى أن يعود الى سلم أولوياته ويختار بين الحرية والمساواة. فالحرية مع تفاوت في الكفايات تؤدي الى تفاوت المستوى الاقتصادي. والاقتصاد السميثي الحر الملتزم بمبدأ الملكية الخاصة مضافاً الى الثورة الصناعية التي طوّرت وسائل الانتاج مع تفاوت الكفايات الفردية تولّد كلها مجتمعاً تتجلى فيه الطبقية على نحو واضح ويجعل من الليبرالية ايديولوجية البرجوازية الحاكمة. ذلك أن الطبقة المستفيدة ستدافع عن امتيازاتها ومصالحها وتتوسل الحرية لتعطي نفسها صفة شرعية.

8 ـ الليبرالية في الفكر المعاصر:

والليبرالية كما تظهر في الفكر السياسي المعاصر تتمثل في نزعتين. فالنزعة الأولى تحرص على أن يبقى للعدالة وللمساواة شأن هام دون أن يطغى عليهما التزامنا بالحرية. وهذه النزعة تسمح للدولة بأن تتدخل تدخلاً ملحوظاً لتحقيق هذه الغاية. والنزعة الثانية تصر على اعطاء الدولة دوراً لا يتعدى الحد الأدنى الذي سمح به لوك. وتمثل آراء الفيلسوف الأميركي المعاصر جون رولز النزعة الأولى، بينما تمثل آراء زميله في

جامعة هارفرد الفيلسوف روبرت نوزيك النزعة الثانية. وقد بدا تأثير كانط وروسو واضحاً في فلسفة رولز بينما جاءت فلسفة نوزيك امتداداً لفلسفة لوك السياسية.

مصادر ومراجع

— Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New york, Macmillan, 1948.
— Hayek, Von F.A., *The Constitution of Liberty*, Routledge, 1960.
— Kant, Immanuel, *Kant's political writings*, Hans Reiss, ed., Cambridge University Press, 1970.
— Locke, John, *Two treatises of Government*, Peter Laslett, ed., Cambridge University, Press, 1960, First ed. *1690*.
— Mill, John Stwart, *On Liberty*, London, 1861.
— Montesquieu, Charles Secondat Baron de, *The Spirit of the Laws*, Gonzague truc, 2vols, Paris, Collection des classiques Garnier.
— Nozich, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974.
— Rawls, John, *A theory of Justice*, *Harvarel* University Press, 1971.
— Rousseau, Gean-Jacpque, *The Social Contract and Discourse, trans.* With an Introduction by G.D.H. Cole, Dutton, New York, 1950.
— Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature of the Wealth of Nations*, Modern Library, New York, 1937.
— Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*, Vintage Books, New York, 1958.

وضاح نصر

المجتمع، هذه القوانين التي تتجلى بأشكال مختلفة في البلدان المختلفة وفي المراحل التاريخية المختلفة. وهي تقدم منهجاً علمياً محدداً لدراسة قانونيات التطور الاجتماعي، وظواهر وسيرورات واتجاهات الحياة الاجتماعية المعاصرة، وتوفر بالتالي إمكانية التنبؤ العلمي بالأحداث المحتملة، واتجاهات التطور الاجتماعي المقبل.

I ـ مقدمات ظهور المادية التاريخية:

ظهرت المادية التاريخية في ظروف اجتماعية ـ اقتصادية معينة، كما كانت نتيجة لتطورات معينة في الفكر الفلسفي والاجتماعي والتاريخي.

1 ـ المقدمات الاجتماعية ـ الاقتصادية:

لم يكن ممكناً أن تظهر الماركسية، والمادية التاريخية كجزء مكون لها، قبل نضج الظروف الاجتماعية الموضوعية اللازمة لظهورها.

فمع تطور الرأسمالية زالت العزلة التي كانت قائمة بين مختلف البلدان والشعوب، فصارت تنجذب جميعاً الى العملية التاريخية، ويتبين اكثر فأكثر، أن تاريخ البشرية بأسرها واحد، وأن كل شعب يمر خلالها بمراحل تحكمها قانونية تاريخية حتمية.

كما أن تطور التقسيم الاجتماعي للعمل تطوراً واسعاً، وقيام صلات قوية بين مختلف فروع الانتاج: الصناعة، الزراعة، الخدمات الانتاجية... قد أديا الى نشوء المقدمات الضرورية لتحليل تطور الانتاج المادي، كإنتاج مادي بصيغته المجردة، بغض النظر عن أشكال تجسده الخاصة.

ولم يكشف تطور الرأسمالية إمكانيات جديدة للمعرفة الاجتماعية فحسب، بل خلق الحاجة الاجتماعية الى بناء علم عن المجتمع. فمع تطور الرأسمالية كانت تناقضاتها تتضح وتتفاقم. فالمزاحمة وفوضى الانتاج، والأزمات الدورية، والاضطهاد الاجتماعي والقومي، والتناقضات التناحرية الأخرى في الرأسمالية، طرحت أمام المجتمع مهمة ملحة، تتلخص في إيجاد سبل ووسائل حل هذه التناقضات.

وكما ساعدت العلوم الطبيعية الناس في استعمال قوى الطبيعة الجبارة، كذلك يمكن وينبغي أن تساعدهم العلوم الاجتماعية على ترويض قوى التطور الاجتماعي الهائلة. وبقدر ما تبرز في المجتمع الحاجة الملحة الى تذليل التناقضات الاجتماعية، بقدر ما تتبدى الضرورة الى علم يقدم معرفة لهذه التناقضات وسبل تذليلها.

ولقد بلغ الإنتاج في ظل الرأسمالية مستوى نشأت معه الحاجة الى رقابته وتوجيهه، بصورة واعية، على صعيد المجتمع بأسره. بكلمة أخرى، نشأت الحاجة الى نظام اجتماعي جديد، يلغي الملكية الخاصة ويقيم الملكية الجماعية لوسائل الانتاج. ولقيام هذا النظام الاجتماعي الجديد، لا بد من الاستناد الى علم اجتماعي، يشكل أساساً نظرياً لإدارة وتوجيه جميع العمليات الاجتماعية.

وكان العامل الحاسم في ظهور المادية التاريخية هو اكتمال تكون الطبقة الاجتماعية، التي يعبّر هذا العلم عن مصالحها. لقد كانت الطبقة العاملة (البروليتاريا) وحدها، بين جميع الطبقات الاجتماعية التي ظهرت خلال تاريخ البشرية، هي المعنية بالكشف عن القوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي حتى النهاية، ودون أن تحدّ البحث عن تلك القوانين أية حدود أو عقبات. هي الطبقة الاجتماعية التي لا يعنيها استمرار النظام الاجتماعي القائم على استغلال الانسان للانسان. بل تتلخص مصلحتها في إنهاء هذا النظام، وإقامة المجتمع اللاطبقي. إن هذه الطبقة لم تظهر وتتكوّن، في البلدان الرأسمالية المتقدمة، الا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولا تصل الى درجة كافية من الوعي السياسي، بحيث تشكل طبقة اجتماعية جديدة، تلعب دوراً مميزاً في التاريخ إلا في أواسط القرن التاسع عشر.

لقد كان ظهور الماركسية تعبيراً عن النضج السياسي والفكري لطلائع الطبقة العاملة، وإشارة الى حلول دورها التاريخي في النضال ضد الرأسمالية، وضد جميع أشكال الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والروحي، وفي بناء المجتمع الخالي من الطبقات.

لقد كان في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر عصر التحولات الثورية العاصفة في الميادين الاقتصادية والتقنية والسياسية والاجتماعية، وعصر الانقلاب في الأفكار السياسية والفلسفية والتاريخية والاقتصادية. وتميز هذا العصر بالثورة الصناعية في انكلترا، ثم بالثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر. ثم ببدء انطلاقة الحركة العمالية في انكلترا في ثلاثينات القرن التاسع عشر وانطلاقة الثورة التي اظهرت مواقف متميزة للطبقة العاملة في كل من المانيا وفرنسا عام 1948.

هذه الأحداث بينت أن المجتمع في أوروبا الغربية بدأ

يعيش حالة من النهوض الثوري العارم. وإذا كانت العلاقة بين الأحداث السياسية والتحولات الاقتصادية مموهة في السابق، وكان الكشف عنها متعذراً، فإن الثورة الصناعية في انكلترا، والأحداث السياسية الثورية في أوروبا عامة، جعلت هذه العلاقة واضحة.

لقد أظهرت الأحداث الثورية في أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر أن الطبقة العاملة هي أهم القوى المحركة للتطور التاريخي. ففي العصور السابقة كان الصراع بين الطبقات مغطى بأقنعة مختلفة (دينية، ايديولوجية، اجتماعية). كان نضال الفلاحين الأقنان وسكان المدن ضد الاضطهاد الاقطاعي يجري تحت رايات دينية (حركة الاصلاح الديني، الحرب الفلاحية). أما منذ نهاية القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر فقد صار للصراع الطبقي طابع سياسي واضح. يقول انغلز: «... إذا كانت دراسة هذه الأسباب المحركة للتاريخ في جميع المراحل السابقة مستحيلة تقريباً، نظراً لأن علاقات هذه الأسباب بنتائجها كانت مختلطة ومموهة، ففي وقتنا الحاضر صارت هذه العلاقات من البساطة بحيث أصبح حل اللغز ممكناً. فمنذ قيام الصناعة الضخمة، أي منذ السلم الأوروبي عام 1815 على الأقل، لم يعد سراً على أحد أن مركز جميع الصراعات السياسية في انكلترا كان محاولة فرض السيادة من قبل طبقتين: الارستقراطية المالكة للأرض Landed aristocracy من جهة، والبرجوازية middle class من جهة ثانية. وفي فرنسا تم وعي الحقيقة نفسها مع عودة آل بوربون. فمؤرخو عصر النهضة، من تيري الى غيزو 1787-1874، مينيه، وتيير، كانوا يشيرون باستمرار الى تلك الحقيقة كمفتاح لفهم التاريخ الفرنسي، بدءاً من القرون الوسطى. ومنذ عام 1830 اعترف بالطبقة العاملة، البروليتاريا، في هذين البلدين، كمناضل ثالث من أجل السيادة. لقد صارت العلاقة من البساطة، بحيث لم يعد أحد، سوى الذين يغمضون اعينهم عمداً، غير قادر على رؤيتها، رؤية أنه في صراع هذه الطبقات الكبرى الثلاث، وفي تصادم مصالحها، تكمن القوة المحركة لكل تاريخنا الحديث، على الأقل في البلدين الأكثر تقدماً المشار اليهما». (ماركس وانجلز، **المؤلفات الكاملة**، الطبعة الروسية الثانية، المجلد 21، ص 308).

2 ـ المقدمات الفكرية النظرية:

لم يكن ظهور المادية التاريخية خارجاً عن إطار تطور الفكر العلمي بوجه عام. كتب لينين في مقالته «كارل ماركس» يقول: «لقد تابع ماركس، وأتم، على نحو عبقري، التيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة في القرن التاسع عشر، (....) الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، والاقتصاد السياسي الكلاسيكي الانكليزي، والاشتراكية الفرنسية المرتبطة بالتعاليم الثورية الفرنسية بوجه عام». (لينين، **المؤلفات**، الطبعة الروسية، المجلد 21، ص 34). وفي مقالته «مصادر الماركسية وأقسامها المكونة الثلاثة» يعبر لينين عن فكرة التتابع التاريخي، والعلاقة مع تطور العلم الاجتماعي بقوله:

«إن تاريخ الفلسفة، وتاريخ العلم الاجتماعي، يبينان بكل وضوح أن الماركسية لا تشبه البدعة في شيء، بمعنى المذهب المتحجر المنطوي على نفسه، الذي قام بمعزل عن الطريق الرئيسي لتطور الحضارة العالمية. على العكس من ذلك، فإن عبقرية ماركس كلها تتجلى بالضبط في كونه أجاب عن الأسئلة التي طرحها الفكر الانساني التقدمي. وقد جاء مذهبه كتتمة مباشرة وطبيعية لمذاهب أعظم ممثلي الفلسفة والاقتصاد السياسي والاشتراكية». (**المصدر نفسه**، المجلد 19، ص 3).

في هذا النص يظهر، قبل كل شيء، الاحترام الكبير الذي يكنه لينين للمفكرين الذين سبقوا الماركسية في الميادين المذكورة. لقد طرحت الأفكار السابقة أمام علم الاجتماع كثيراً من الأسئلة الهامة:

أولاً: قام هيغل 1770 - 1831 بمحاولة جبارة لتطبيق الديالكتيك الذي أنشأه من أجل فهم روح التاريخ العالمي، تلك المحاولة التي تطورت الى السعي لفهم حركة التاريخ بوصفها عملية ضرورية، قانونية، صاعدة، تنتقل من الأشكال الدنيا الى الأشكال العليا. وبغض النظر عن أن هيغل اعتبر هذه العملية تجلياً لحركة الروح العالمي، الذي تتناوب حمله شعوب يلعب كل منها الدور الأول في مرحلة معينة من مراحل التاريخ، فقد وجّه بنظريته هذه ضربة كبرى للتفسيرات البدائية التبسيطية للتاريخ العالمي بوصفه نتيجة النشاط الارادي للأفراد العظام. يقوّم انغلز محاولة هيغل تفسير العملية التاريخية على النحو التالي: «هو [هيغل] أول من حاول تفسير تطور التاريخ وعلاقاته الداخلية. ومهما بدت لنا الآن غريبة جوانب عديدة من فلسفة التاريخ عنده، فإن عظمة آرائه الأساسية مذهلة حتى في الوقت الحاضر، خاصة عندما نقارنه بمن سبقه، أو بمن تجرأ بعده على ولوج باب التفكير في التاريخ بوجه عام. في **الفينومينولوجيا والاستيطيقا وتاريخ الفلسفة** ـ في كل مكان، وبخط أحمر، يتجلى هذا

الفهم الرائع للتاريخ، في كل مكان تعالج المادة تاريخياً، في علاقة محددة، وإن تكن تجريدية محرفة، بالتاريخ. هذا الفهم للتاريخ، الذي شكل بداية عصر جديد، كان مقدمة نظرية مباشرة للنظرة المادية الجديدة، وبفضل ذلك نشأت نقطة البداية للمنهج المنطقي أيضاً. (**المؤلفات**، المجلد 13، ص 496) أي لمنهج ماركس المادي الديالكتيكي.

المقدمة النظرية الثانية، التي مهدت لظهور المادية التاريخية، كانت محاولة مؤرخي عصر النهضة (تيري، غيزو، مينه) والمؤرخين الانكليز في ذلك الوقت، دراسة أحداث تاريخية مثل الثورة الانكليزية في القرن السابع عشر، والثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر من وجهة نظر صراع الطبقات، وبخاصة صراع البرجوازية ضد ملاك الأراضي الاقطاعيين. وعلى الرغم من أن هؤلاء المؤرخين لم يتمكنوا من شرح طبيعة هذه الطبقات شرحاً علمياً، فإنهم كشفوا عن الصراع الدائر بينها على صعيد المجتمع كله.

أما الاقتصاديون الانكليز بيتي وسميث 1723-1790 وريكاردو 1772-1823) فقد حاولوا تقديم تحليل اقتصادي للمجتمع الرأسمالي. وعلى الرغم من أنهم لم يتمكنوا من الكشف عن الاسباب الاقتصادية الجذرية لوجود الطبقات (إذ ميزوا بين الطبقات على أساس مصادر الدخل: الريع للاقطاعيين، الربح للرأسماليين، الأجرة للعمال) الا أن محاولاتهم شكلت، في ذلك الوقت، أول صياغة علمية للمسألة من وجهة النظر الاقتصادية. وكان لهذا أهمية كبرى في تهيئة بعض المقدمات النظرية للانقلاب الثوري الذي حققه ماركس وانغلز في العلم الاجتماعي. ويمكن أن نضيف الى هذه المقدمات محاولات كلاسيكي الاقتصاد السياسي الانكليز تفسير القيمة بالعمل، وتعريف العمل المنتج وما شابه.

لكن مهما كانت عظمة تلك المحاولات العبقرية لتفسير بعض جوانب الحياة الاجتماعية تفسيراً علمياً، فقد ظلت محصورة في إطار وضع المسائل التاريخية وضعاً جديداً؛ ولم تصل، ولم يكن ممكناً لها أن تصل، الى حل تلك المسائل. ذلك أن المثالية هي التي كانت سائدة، قبل ماركس وانغلز، في فهم تاريخ البشرية والحياة الاجتماعية، كما كانت سائدة في الفلسفة.

وتجدر الاشارة الى العيوب الرئيسية للنظرات السيسولوجية التي كانت سائدة قبل ماركس وانغلز، لمعرفة مدى أهمية الانقلاب الذي أحدثاه في فهم قوانين الحياة الاجتماعية:

أولاً: كان المفكرون السيسولوجيون قبل ماركس يعالجون الأحداث التاريخية من وجهة نظر الدوافع المثالية لنشاط الناس بالدرجة الأولى، دون النظر في الأسباب العميقة التي تحدد تلك الدوافع. وبهذا وقفوا عند سطح الظواهر، بينما يبدأ العلم حيث يمكن التوغل خلف سطح الأحداث ومظهرها الخارجي - الذي غالباً ما يكون مخادعاً - الى جوهرها، وحيث يكشف النقاب عن عواملها المحدِّدة.

ثانياً: كانت النظرات السسيولوجية المثالية قد حفرت هوة عميقة بين المجتمع والطبيعة المحيطة به. أما ماركس فقد بيَّن أن الانسان، والمجتمع الانساني، هو جزء من العالم المادي المحيط به، وإن كانت له خصائصه المميزة. وأن قوانين الحياة الاجتماعية. رغم كل خصوصياتها وتميزها، هي قوانين موضوعية شأنها شأن قوانين العلوم الطبيعية. السيسولوجيون المثاليون يعترفون بوجود القوانين والعلاقات السببية في الطبيعة بينما ينكرونها في المجتمع، حيث يحدد الأحداث، في رأيهم، أهداف الناس، وقيمهم الروحية والأخلاقية، ونزعاتهم واراداتهم وأهواؤهم.

ثالثاً: تتجاهل السسيولوجيا المثالية الدور الحاسم الذي تلعبه الجماهير الشعبية في صنع التاريخ، وترجع تاريخ المجتمع البشري الى تاريخ نشاط الشخصيات العظيمة. لقد نظر المؤرخون وعلماء الاجتماع المثاليون دائماً الى الجماهير الشعبية كموضوع للتاريخ وليس كفاعل فيه، ككتلة سلبية جامدة، أو في أحسن الحالات كأداة للتاريخ وليس كصانع مبدع له كما تؤكد المادية التاريخية.

وأخيراً: اعتبر المؤرخون وعلماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد قبل ماركس أن الرأسمالية هي النظام الطبيعي الأبدي غير القابل للتجاوز. ولم يشكل كلاسيكيو الاقتصاد، السياسي الانكليزي العظام استثناء في هذا المجال، وعند هيغل تصل السيرورة التاريخية الى كمالها في الملكية البروسية.

لقد كان ظهور المادية التاريخية ثورة حقيقية في ميدان العلم الاجتماعي، علم قوانين تطور المجتمعات البشرية.

II - الخصائص المميزة للمعرفة الاجتماعية:

ظلت المادية قبل ماركس في مواقع المثالية لدى الحديث عن المجتمع البشري. فالمفكرون العظام امثال **هيفليتس** 1715-1771، وهولباخ 1723-1789، وديدرو 1713-1784، وفويرباخ 1804-1872، فسروا الطبيعة تفسيراً مادياً، وطرحوا أفكاراً عبقرية حول علاقة وعي الناس بالوسط الاجتماعي

المحيطية... الخ. ومن التشكيلات الخمس (المشاعية البدائية، العبودية، الاقطاعية، الرأسمالية، الاشتراكية (الشيوعية))، التي استخدمت عند البعض كمخطط فوق التاريخ، كقوالب جامدة يحشر التاريخ داخلها ـ وقد تبرأ ماركس من صوغه مثل هذه القوالب ـ، انتقل البحث الى نمط الانتاج الأسيوي والاقطاعية الشرقية، والتشكيلات المحيطية، والتشكيلات التابعة، والتشكيلات المتعددة الأنماط... الخ.

وفي الظروف المتجددة لبناء الاشتراكية والشيوعية في البلدان الاشتراكية المختلفة ثم صوغ مقولات جديدة مثل كل المجتمع الاشتراكي المتقدم، المرحلة الانتقالية الى الشيوعية، وتحدث بعضهم عن تشكيلتين مختلفتين اشتراكية وشيوعية.. الخ الخ.

إن مقولات العلم، بما فيه العلم الاجتماعي، ليست متولات اعتباطية من صنع العقل البشري، بل انعكاس في وعي الانسان لجوانب وخصائص وصلات معينة للموضوع المدروس. هي نتيجة لتحليل الموضوع المدروس وتجزئته، وهي بمثابة درجات في سلم معرفته. إذ بدون تجزئة الموضوع وتثبيت مختلف جوانبه في مقولات يستحيل اعطاء صورة كاملة عنه. الا أن مهمة المعرفة لا تقوم في مجرد بعث الموضوع المدروس في الفكر، بل تقوم في اكتشاف ما يلازمه من قوانين وصلات وعلاقات جوهرية. وبما أن جوهر الموضوع، قوانينه لا توجد على سطح الظاهرات، لذا ينبغي الانتقال من الظاهرة إلى الجوهر، ينبغي التوغل، نظرياً، إلى جوهر الموضوع، وتثبيت الدرجة التي بلغتها المعرفة في مقولات مناسبة. «المقولات هي درجات الفرز، أي درجات معرفة العالم، عقد في الشبكة، تساعد في معرفتها وفي امتلاكها». (لينين، **المؤلفات**، المجلد 29، ص 85). وبما أن مقولات المادية التاريخية نتيجة لتحليل الحياة الاجتماعية والتغلغل في جوهرها، فإنها تبرز كحاصل للمعرفة. وهي تعتبر، في الوقت ذاته، نقاط ارتكاز في حركة وسير المعرفة من المعلوم الى المجهول، وسيلة لفهم التنوع والعنف والتعقيد المتجدد في الحياة الاجتماعية، وسيلة لامتلاك واستيعاب الشبكة المعقدة من الظاهرات الاجتماعية، إنها حاصل للمعرفة ووسيلة لها في آن معاً.

إن الدور المنهجي (الميتودولوجي) لمقولات المادية التاريخية يجب أن لا يفهم على أن هذه المقولات، بحد ذاتها، تشكل أساساً لاستنتاجات نظرية معينة، أو لقرارات سياسية عملية، فالمقولات، وقوانين المادية التاريخية التي تعبر عن العلاقة بينها، تعطي الخيط الهادي لمعرفة الواقع الملموس بمجمله، ولمعرفة كل من جوانبه. لكن هذه المعرفة لا تنشأ من المقولات ذاتها، بل فقط من دراسة الواقع الملموس، وتحليله، بكل ما فيه من غنى وتنوع وتعقيد، بواسطة المنهج المادي التاريخي.

IV ـ التشكيل الاجتماعي ـ الاقتصادي:

التشكيل الاجتماعي ـ الاقتصادي أحد المقولات الأساسية، التي تستخدمها المادية التاريخية لتحديد المرحلة التي يعيشها المجتمع في تطوره التاريخي، وفرز درجات أصيلة نوعياً في التطور الاجتماعي؛ وللكشف عما هو عام ومشترك بين المجتمعات التي توجد على درجة واحدة من التطور؛ وللتأكيد على الوحدة والترابط الديالكتيكيين بين مختلف ظاهرات الحياة الاجتماعية في كل مرحلة من التاريخ. ويمكن تعريف التشكيل الاجتماعي على النحو التالي:

«هو عضوية اجتماعية ـ إنتاجية في حالة تطور دائم، لها قوانين خاصة بظهورها، وقيامها بوظائفها، وتطورها ثم تحولها الى عضوية اجتماعية ـ انتاجية أخرى اكثر تعقيداً. وفي كل عضوية من هذه العضويات نمط خاص للانتاج، وشكل معين من العلاقات الانتاجية، وطابع خاص للتنظيم الاجتماعي للعمل، وطبقات خاصة، وأشكال خاصة للاستغلال الطبقي (في التشكيلات الطبقية)، وأشكال خاصة، محددة تاريخياً، من تجمعات الناس والعلاقات بينهم، وطرائق معينة في الادارة والتنظيم السياسي، وأشكال متميزة في تنظيم الأسرة والعلاقات الأسرية، وأفكار اجتماعية خاصة». (**الموسوعة الفلسفية [السوفيتية]** المجلد الخامس، موسكو، 1970، ص 394).

هذا التعريف يعني أن التشكيل الاجتماعي هو المجتمع كله في مرحلة معينة من تاريخه، وأن هذا المفهوم يشمل كل الظواهر الاجتماعية في وحدتها العضوية، وتأثيرها المتبادل في مرحلة معينة من تاريخ مجتمع ما.

غير أن فهم المادية التاريخية للتأثير المتبادل بين الظواهر الاجتماعية ضمن التشكيل يختلف جذرياً عن فهم نظرية العوامل التي يتبناها عدد كبير من علماء الاجتماع في البلدان الرأسمالية (وفي البلدان النامية أيضاً)، والتي تنظر الى عملية التطور (التغير) الاجتماعي كنتيجة لتفاعل عوامل مختلفة متعددة، كالعوامل الاقتصادية، والايديولوجية، والجغرافية، والديمغرافية، ودور الفرد، والدولة... الخ دون البحث في العوامل الجوهرية، الأساسية، والعوامل الثانوية التابعة.

باختلاف أشكال الملكية العامة (ملكية العشيرة أو القبيلة، الملكيات التعاونية الانتاجية، الكومونات، ملكية الدولة، ملكية الشعب بأسره).

أما إذا كانت وسائل الانتاج ملكاً للأفراد، إذا تحكمت بوسائل الانتاج الأساسية فئة اجتماعية وحرم منها غيرها، فإن الملكية ترتدي طابعاً خاصاً، وتنبثق في المجتمع حتماً علاقات السيطرة والخضوع. وأشكال هذه العلاقات متنوعة أيضاً، وهي متعلقة بنموذج الملكية الخاصة السائد في المجتمع؛ الملكية العبودية، الملكية الاقطاعية، الملكية الرأسمالية، ملكية المنتجين الخاصة القائمة على العمل الشخصي، والتي خضعت في العصور التاريخية المختلفة لعلاقات الانتاج السائدة. كما تظهر علاقات انتاجية إنتقالية سواء بين الشكلين الأساسيين للملكية الخاصة والعامة، أو بين نماذج كل منهما، بين الاقطاعية والرأسمالية مثلاً أو بين الاشتراكية والشيوعية.

هكذا نرى أن قوى الانتاج تكون مضمون الانتاج الاجتماعي، بينما تكون علاقات الانتاج شكله المادي الضروري. وأن الطابع الاجتماعي لقوى الانتاج يتوقف كلياً على علاقات الانتاج. فالإنسان بخبراته وعاداته في العمل هو قوة إنتاجية، ولكنه عبدٌ في بعض الظروف، وقنٌّ في ظروف أخرى، وعامل مأجور في ظروف ثالثة، وحسب عقلية مالكي العبيد وايديولوجيتهم، يولد الناس عبيداً أو أحراراً؛ وحسب عقلية الاقطاعيين وايديولوجيتهم، تجعل الطبيعة بعض الناس اعياناً نبلاء وبعضهم أقناناً؛ أما ايديولوجيو البرجوازية فإنهم يزعمون أن الرأسماليين صاروا كذلك لأنهم أوفر موهبة وكفاءة من العمال، بل هم يزعمون في كثير من الأحيان أن البلدان المتخلفة متخلفة بسبب عدم وجود أناس فيها يتمتعون بمواهب وكفاءات رجال الأعمال.

أما المادية التاريخية فتعتبر «أن الناس لا يولدون لا عبيداً ولا أقناناً ولا عمالاً أجراء. ولقد سبق لعمر بن الخطاب 586?-634/644 م. أن صاح: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً!». كذلك جان جاك روسو 1712-1778، الفيلسوف والكاتب الفرنسي من القرن الثامن عشر، قال بمرارة أن الانسان يولد حراً، ولكنه دائماً مقيد بالسلاسل. وهذه السلاسل إنما هي علاقات الملكية التي قُيد بها الناس. فالناس يمسون عبيداً أو عمالاً اجراء عندما يدخلون في علاقات انتاج معينة. ناهيك عن أنهم ليسوا أحراراً مخيرين في الدخول أو عدم الدخول في هذه العلاقات، وليسوا احراراً في اختيارهم؛ بل هم مكرهون على الدخول في علاقات الانتاج القائمة في المجتمع المعني». (كيلله وكوفالزون، المادية التاريخية، الطبعة العربية الثانية، ص 61).

التناقض والملاءمة بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج

لدى البحث في نمط الانتاج، لا بد من التساؤل عن العلاقة المتبادلة بين جانبي الانتاج، وعن مصادر وأسباب حركة نمط الانتاج، واسباب الانتقال من نمط للانتاج الى آخر وأشكال هذا الانتقال، وبالتالي أسباب التقدم الاجتماعي بوجه عام. تجيب المادية التاريخية عن هذه الأسئلة بواسطة ما يسمى «قانون الملاءمة بين علاقات الانتاج وبين طابع قوى الانتاج ودرجة تطورها».

ويمكن صياغة هذا القانون على النحو التالي: إن التغيرات في القوى الانتاجية لا بد وأن تستدعي، عاجلاً أو آجلاً، تغيرات مناسبة في علاقات الانتاج، وعلاقات الانتاج بدورها تؤثر في القوى الانتاجية فتساعد على تطويرها إذا كانت ملائمة لها، وتصبح كابحاً لها إذا دخلت في تناقض معها.

فقانون الملاءمة يعبر إذن عن ديالكتيك قوى الانتاج وعلاقات الانتاج الجاري على أساس تطور قوى الانتاج.

إن تطور قوى الانتاج يجري باستمرار، دون توقف. ولكن هذا التطور لا يشكل خطاً صاعداً مستقيماً. فالأدوات البدائية تطورت بشكل بطيء جداً بينما تتطور القاعدة التقنية الحديثة تطوراً سريعاً عاصفاً. وكذلك الأمر فيما يتعلق بتطور الانسان كقوة انتاجية، أي تحسين خبرته ومعلوماته العملية ورفع مستواه العلمي ـ التقني ـ الخ. فهل ينعكس التقدم التقني المستمر، وظهور الآلات الجديدة وتحسين تقنيات الانتاج وخبرات وعادات الناس في العمل، هل تنعكس كلها مباشرة في علاقات الانتاج؟ التاريخ يجيب بالنفي: فالتغير في قوى الانتاج يحدث بشكل متواصل بينما يكون التغير في علاقات الانتاج على شكل قفزات. إن تراكمات كمية في القوى الانتاجية تؤدي الى تغيرات كيفية في علاقات الانتاج ولكن ضمن الاعتبارات التالية:

أ ـ إن كل أداة أو آلة جديدة، وكل تحسين يطرأ عليها، لا يكفي لإعطاء نتائج اجتماعية. فمن أجل تغيير المستوى التقني للانتاج ينبغي استخدام الآلة الجديدة لا في مؤسسة واحدة، أو عدد من المؤسسات المنعزلة، بل ينبغي أن تنتشر انتشاراً واسعاً، بحيث تصبح العامل المحدِّد لإنتاجية العمل الوسطية في المجتمع كله.

الانتاج يتطور بفعل ملاءمة علاقات الانتاج للقوى الانتاجية نتيجة للتأثير الايجابي الفعال لعلاقات الانتاج الجديدة. بينما يُستبدل بأسلوب الانتاج أسلوب آخر جديد بفعل التناقض بين علاقات الانتاج القديمة وقوى الانتاج المتطورة. وبكلام آخر فإن قوى الانتاج تتطور عند وجود علاقات انتاجية ملائمة؛ وعلاقات الانتاج تتطور عند تفاقم التناقضات بينها وبين القوى الانتاجية.

ففيم يتجلى إذن الدور الفعال لعلاقات الانتاج بوصفها شكلاً لتطور قوى الانتاج؟

أ ـ علاقات الانتاج هي التي تمنح القوى الانتاجية طابعاً تاريخياً ملموساً. فكل نمط للانتاج، محدد تاريخياً، تلازمه قوانين اقتصادية ـ إجتماعية خاصة يجري وفقاً لها تطور قوى الانتاج في العهد المعني.

ب ـ علاقات الانتاج هي التي تنشىء لدى الناس أهدافاً معينة للنشاط. ذلك أن كل شكل من أشكال العلاقات الانتاجية يخضع الانتاج لأهداف معينة. فما يدفع الناس للعمل والانتاج في النظام الاقطاعي، غير ما يدفعهم لذلك في النظام الرأسمالي، وهذا يختلف عما يدفعهم للنشاط الانتاجي في النظام الاشتراكي. وما يدفع الطبقة البرجوازية للنشاط العملي هو غير ما يدفع الطبقة العاملة لذلك. إن شكل العلاقات الانتاجية، ومكان الطبقة الاجتماعية ضمن هذه العلاقات، هو، بالدرجة الأولى، الذي يحدد دوافع الناس وحوافزهم في العملية الانتاجية.

جـ ـ في التشكيلات الطبقية، يظل وجود الطبقة المهيمنة مبرراً تاريخياً، طالما تسهل هذه الطبقة تطوير الانتاج. أي أن علاقات انتاجية معينة تظل تشكل الإطار الملائم للعملية الانتاجية طالما لا تعرقل الطبقة السائدة فيها، بحكم دوافعها للنشاط والناجمة بدورها عن المصالح المادية التي تنشئها علاقات الانتاج بالذات، تطور قوى الانتاج.

د ـ ولكن تقدمية هذا الشكل أو ذاك من علاقات الانتاج لا يتعلق بوضع الطبقة السائدة فحسب، بل هو متعلق بالدرجة الأولى بأوضاع المنتجين المباشرين. إن وضع الجماهير الكادحة، والحوافز النابعة منه لزيادة انتاجية العمل، ذات أهمية بالغة لكي نعرف بأي قدر يمكن لعلاقات الانتاج في مرحلة معينة أن تقوم بدور المحرك لقوى الانتاج.

أما الدور السلبي، الكابح، لعلاقات الانتاج فيجب أن يفهم هو الآخر على نحو ديالكتيكي وليس ميكانيكياً. فعندما تصبح علاقات الانتاج قديمة، شائخة وتلعب دور العائق لتطور القوى الانتاجية، فإن هذا لا يعني أن الانتاج يتوقف تماماً عن التطور في ظل العلاقات الانتاجية غير الملائمة. ففي البلدان الرأسمالية، مثلاً، تسود في الوقت الحاضر علاقات انتاجية شاخت منذ زمن بعيد، وتتناقض تناقضاً صارخاً مع طابع القوى الانتاجية، ولكن هذا لا يعني انقطاع تطور ونمو الانتاج، ولا يعني بالأحرى توقف الانتاج كلياً في هذه البلدان.

إن دور علاقات الانتاج الكابح هنا يتجلى فيما يلي:

أ ـ في عدم الاستفادة، في ظل هذه العلاقات، من جميع الامكانيات التي يوفرها تطور الانتاج في المستوى الذي بلغه. يقول ماركس: «إن حدود الانتاج الرأسمالي تظهر في درجة من التوسع تبدو، في ظل مقدمات أخرى، على العكس، أبعد من أن تكون كافية. إن التوسع يتوقف لا عندما تقتضي ذلك تلبية الحاجات، بل عندما يقتضي ذلك الانتاج وتحقيق الربح». (ماركس وانجلز، المؤلفات، المجلد 25، القسم الأول، ص 284). إن قسماً كبيراً من الموارد في البلدان الرأسمالية لا يستخدم في تطوير الانتاج الذي يخدم التقدم الاجتماعي بوجه عام، بل ذلك الذي يخدم الطبقة البرجوازية الاحتكارية الكبرى السائدة.

ب ـ في عجز المؤسسات الدائم عن تشغيل جميع طاقاتها، وفي تطور الصناعة تطوراً وحيد الجانب، تطوراً مشوهاً يؤدي الى نمو وسائل الإبادة الجماعية، وإنفاق مليارات الدولارات على التسلح، وتحويل قوى الانتاج الى قوى للتدمير.

جـ ـ في تبديد أهم القوى الانتاجية ـ الانسان. إن الرأسمالية، بتشديدها وتيرة العمل بصورة رهيبة، ترهق الناس وتستنزف قواهم، وتخلق جيشاً متعاظماً من العاطلين عن العمل كلياً أو جزئياً.

د ـ لا يمكن فهم الدور الكابح لعلاقات الانتاج الرأسمالية المعاصرة، الا اذا اخذت بعين الاعتبار، وحدة المنظومة الرأسمالية العالمية. لقد وحدت الرأسمالية العالم. صار رأس المال عالمياً متعدياً للجنسيات القومية منذ زمن بعيد. فإذا كانت علاقات الانتاج الرأسمالية تؤدي الى تطور قطاعات انتاجية معينة، والى زيادة دخل الفرد، وزيادة الوفرة في السلع الاستهلاكية في البلدان الرأسمالية المتقدمة، فإن هذه العلاقات بالذات هي التي تزيد من تخلف، وتبعية بلدان العالم الثالث. إن تفاقم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية في البلدان المتخلفة (الديون التي تتزايد على نحو مخيف، التضخم النقدي، غلاء الاسعار الفاحش، تدني أوضاع جماهير الكادحين والفئات

البناء التحتي، تسويغ العلاقات الانتاجية والحفاظ عليها، سواء عن طريق نشر ايديولوجيا معينة (مجموعة من العقائد والنظرات والمذاهب السياسية والحقوقية والدينية والفلسفية والاخلاقية والجمالية) تصبح الايديولوجيا السائدة؛ أو عن طريق الدولة بما تتضمنه من أجهزة للقمع والضبط والتنظيم.

والعلاقات في القاعدة (علاقات الانتاج) هي علاقات مادية، موضوعية يدخل فيها الناس بغض النظر عن ارادتهم ووعيهم. أما العلاقات في البناء الفوقي فيدخل فيها الناس عن معرفة ووعي. إن العلاقات الاقتصادية في كل مجتمع معني تتجلى كمصالح، كما يقول انغلز. وفي سياق نشوء هذه المصالح، وفي غمرة النضال الطبقي، يتشكل وعي المصالح الطبقية المشتركة. وتعارضها مع مصالح الطبقات المعادية، هذا الوعي الذي يؤدي الى إنشاء مؤسسات ومنظمات تعبر عن المصالح الطبقية، وتحميها، وتدافع عنها.

إن مفهومي القاعدة والبناء الفوقي لا ينفصلان. فالأول يشكل الهيكل العظمي، الهيكل الاقتصادي للعضوية الاجتماعية، وهو بالتالي الذي يفصل بين تشكيل اجتماعي وآخر، في حين يصف البناء الفوقي خصائص الميدان الاجتماعي الروحي لكل من التشكيلات الاجتماعية. ولهذا يفقد هذان المفهومان أية دلالة إذا ما فُصلا عن مفهوم التشكيل الاجتماعي.

ولا بد من التأكيد على أن مجمل علاقات الانتاج، الذي يشكل البناء التحتي لتشكيل ما انما ينبغي فهمه على وجه الدقة كمجمل للعلاقات الاقتصادية التي تنشأ على اساس شكل الملكية السائد في المجتمع المعني. وهذا على المستوى التجريدي، مستوى الفرز العلمي للعلاقات الجوهرية التي تلعب الدور الاساسي المباشر. أما في الحياة الفعلية، في التاريخ الواقعي لمختلف الشعوب والبلدان فتوجه دائماً الى جانب علاقات الانتاج السائدة، في حقبة معينة من الزمن، علاقات اقتصادية هي عبارة عن بقايا نمط الانتاج القديم أو أجنّة النمط الجديد، المقبل، كما توجد علاقات شبه ثابتة حتى مع تغير التشكيلات الاجتماعية (علاقات الملكية الصغيرة مثلاً).

ومع ذلك فعند تحليل ظاهرة معينة تحليلاً نظرياً، لا بد من فرزها بشكلها الصافي، لا بد من فصلها، مؤقتاً، عن جميع الجوانب والصلات التي تحجب جوهرها الحقيقي. فمع ان التشكيل الرأسمالي لم يظهر يوماً مطابقاً لمفهومه بشكل صاف، فقد درس ماركس في **رأس المال** قوانين تطور الرأسمالية على نحو مجرد، بوصفها رأسمالية مجردة - اثناء الدراسة - من جميع العوامل الثانوية والخارجية. فعند تحليل التشكيل الاجتماعي تحليلاً نظرياً، علينا ان نفرز على وجه الضبط تلك العلاقات التي تحدد جوهره بوصفها قاعدته الاقتصادية. وعلاقات الانتاج التي تنشأ مع ظهور النمط الجديد من الاقتصاد في أحشاء المجتمع القديم، لا تشكل بعد القاعدة الاقتصادية للمجتمع بأسره. إن تحول علاقات الانتاج الجديدة الى قاعدة للتشكيل الاجتماعي يشكل مضمون الثورة الاجتماعية ويعني سيادة هذه العلاقات، هو عبارة عن القفزة النوعية في التطور الاجتماعي.

وكما ان الهيكل العظمي لا يؤلف العضوية كلها، كذلك لا تؤلف القاعدة الاقتصادية للتشكيل الاجتماعي كله؛ فالبناء الفوقي، الذي يملأ التشكيل لحماً ودماً، يعتبر جزءاً أساسياً مكوناً في بنية التشكيل، ويمارس تأثيراً فعالاً على البناء التحتي وعلى المجتمع كله.

ففي الاشكال الايديولوجية تدرك التناقضات الاجتماعية، وتحدد سبل ووسائل حلها، وتنعكس وتتصادم المصالح المتناقضة لمختلف الطبقات. وفي كل تشكيل اجتماعي طبقي، تشغل ايديولوجية الطبقة السائدة وضعاً سائداً. فهذه الطبقة، التي تسود في ميدان الانتاج المادي، تملك كذلك وسائل الانتاج الروحي. إن المؤسسات الدينية والتعليمية والتربوية، ووسائل الاعلام الجماهيري، وادوات الدعاية.. الخ، هي في يد الطبقة السائدة. و«من جراء هذا، يتبين ان أفكار أولئك الذين لا يملكون الوسائل لأجل الانتاج الروحي، تخضع، بوجه عام، للطبقة السائدة». (ماركس وانجلز، **المؤلفات**، المجلد 3، ص 46).

ولكن الايديولوجية السائدة ليست دائماً الايديولوجية الوحيدة التي توجد في التشكيل. ففي سياق التطور التاريخي، ومع تأزم التناقضات الاجتماعية، تنبثق ايديولوجية جديدة تعكس مصالح الطبقات الثورية، وتعارض الايديولوجية السائدة، وتكسب تدريجياً الى جانبها جماهير اكبر فأكبر من الناس. وبتجسدها في الجماهير تتحول الايديولوجية الى قوة مادية تعمل على هدم النظام القائم. وهنا تتجلى فعالية الاحزاب والنقابات والمؤسسات السياسية والثقافية الأخرى التي تعتبر جزءاً من البناء الفوقي.

وتعتبر الدولة في المجتمع الطبقي، المؤسسة الأساسية في البناء الفوقي. وبواسطتها تصبح الطبقة السائدة في البناء التحتي سائدة كذلك في البناء الفوقي. فهذه الطبقة تستطيع اخضاع

في المجتمع الصناعي الرأسمالي، وخاصة في المجتمع الاشتراكي تنتقل وظيفة تربية الأطفال أكثر فأكثر الى المجتمع بدلاً من العائلة، رغم أن وظيفة العائلة هذه لا تُلغى إلغاءً تاماً.

إن العلاقات الاقتصادية والحقوقية والاخلاقية والدينية تترك طابعها على مجمل العلاقات العائلية لدرجة يمكن معها القول ان لكل تشكيل اجتماعي، من حيث جوهر الأمر، طراز من العائلة تتميز به. لكن هذا لا يساوي القول إن مؤسسة العائلة جزء من البناء الفوقي للتشكيل الاجتماعي، لأن هذا يعني أن العائلة تتغير تغيراً نوعياً (في بنيتها ووظائفها) لدى الانتقال من تشكيل اجتماعي الى آخر، وهذا غير صحيح سواء من الناحية التاريخية أو من الناحية النظرية. إن كثيراً من العلاقات التي تتكون في اطار العائلة ذات طابع خاص، متميز، يتمتع بكثير من التفرد والاستقلال. فالحب، والصداقة، والرعاية المتبادلة، والمسؤولية المعنوية الاخلاقية وغيرها من العلاقات الشخصية الانسانية الحقة، توجد في جميع مراحل التاريخ الانساني، وإن كانت أشكالها، وطرق التعبير عنها مختلفة في المراحل المختلفة، والبلدان المختلفة.

وكذلك الأمر بالنسبة لظاهرة إجتماعية أخرى كاللغة. إن اللغة - (الكلام المنطوق والمكتوب) تخدم المجتمع بوصفها وسيلة للمعاشرة، وسيلة لتبادل الأفكار، وبواسطتها ترتدي أفكار الناس رداءً لغوياً مادياً، وترتبط بنظام إشاري معين، وتصبح بالتالي في متناول الناس الآخرين. وفي اللغة تتراكم الخبرة التي تكدسها البشرية ومكاسب الثقافة. وبما أن اللغة قديمة كذلك قدم الوعي الاجتماعي، ومرتبطة مباشرة به، فهي تنتسب، بالطبع، الى الميدان الروحي من الحياة الاجتماعية. ولكن بما أن وجودها وتطورها وخصائصها لا تحددها القاعدة الاقتصادية للمجتمع، فلا يمكن تصنيفها في عداد عناصر البناء الفوقي. بل إن اللغة إذا ما حددت ضمن عناصر البناء الفوقي (وقد حصلت محاولات من هذا النوع) ستفقد وظيفتها الأساسية (التفاهم بين الأجيال والطبقات والفئات الاجتماعية، ونقل التراث الثقافي لكل شعب الى الأجيال اللاحقة). إن البناء الفوقي لكل تشكيل اجتماعي لا بد وأن يحطم عند الانتقال الى تشكيل آخر. وهذا ما لا ينطبق على اللغة، أو على الثقافة بالمعنى العام أيضاً.

إن التمييز بين العناصر التي تؤلف البناء الفوقي للتشكيل الاجتماعي، وبين تلك التي لا تدخل ضمنه لعلى درجة كبيرة من الأهمية النظرية والتطبيقية. فمقولتا القاعدة والبناء الفوقي لا تشملان جميع الظاهرات الاجتماعية التي تؤثر في مجرى التاريخ. إن المجتمع البشري متعدد الجوانب. ولا بد من استيضاح خصائص جميع الظاهرات الاجتماعية، وصلاتها وتأثيراتها المتبادلة، وتقويم دورها في حياة المجتمع وتطوره. وإن الاكتفاء بتحليل العلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي بوصفه بديلاً عن تحليل كل تعقيد وغنى وتنوع الحياة الاجتماعية هو ابتعاد كلي عن جوهر الفهم المادي للتاريخ، عن جوهر الفلسفة الماركسية.

إن العلاقة بين الجوانب والعناصر المختلفة للعملية التاريخية، للحياة الاجتماعية بوجه عام يجب أن تفهم على نحو ديالكتيكي. ولقد أكد مؤسسا المادية التاريخية غير مرة أن العامل الاقتصادي لا يحسم التناقضات الاجتماعية المختلفة، ولا يشكل العنصر الحاسم في مسيرة التاريخ الا في نهاية المطاف. وليعذرني القارىء إذ سأنقل فقرات، قد تبدو مطولة، من رسائل انغلز الأخيرة حول هذه المسألة. لقد صاغ انغلز مقولاته التالية بعد أن اكتملت النظرية المادية التاريخية، وبعد أن تعرضت مقولاتها ومفاهيمها الأساسية للنقد والنقد الذاتي والاستفسار والجواب بقدر كاف:

يقول انغلز في رسالته الى يوسف بلوخ بتاريخ 21 ايلول (سبتمبر) 1890: «... وفقاً للمفهوم المادي للتاريخ، يشكل انتاج وتجديد إنتاج الحياة الفعلية العنصر الحاسم، في آخر المطاف، في العملية التاريخية... وأكثر من هذا لم نؤكد في يوم من الأيام، لا ماركس ولا أنا. أما اذا شوه أحدهم هذه الموضوعة بمعنى أن العنصر الاقتصادي هو، على حد زعمه، العنصر الحاسم الوحيد، فإنه يحول هذا التأكيد الى جملة مجردة، لا معنى لها، ولا تدل على شيء. إن الوضع الاقتصادي هو الأساس، ولكن مختلف عناصر البناء الفوقي تؤثر هي أيضاً في مجرى النضال التاريخي، وتحدد على الأغلب شكله في كثير من الأحيان؛ ونقصد بهذه العناصر: أشكال النضال الطبقي السياسية ونتائجه - النظام السياسي الذي تقيمه الطبقة الظافرة بعد كسب المعركة، وما إلى ذلك - والأشكال الحقوقية، وحتى انعكاس جميع هذه المعارك الفعلية في عقول المشتركين فيها، والنظريات السياسية والحقوقية والفلسفية، والآراء الدينية وتطورها اللاحق وصيرورتها نهجاً من العقائد. جميع هذه العناصر تتفاعل، وفي هذا التفاعل تشق الحركة الاقتصادية لنفسها، في آخر المطاف، بوصفها حركة ضرورية، طريقاً عبر كثرة لا عدّ لها من الصدف؛ أي من الأشياء والأحداث التي صلتها الداخلية بعيدة أو عسيرة

البرهان إلى حد أنه يمكننا إهمالها واعتبارها غير موجودة. وإلا كان تطبيق النظرية على أي من المراحل التاريخية أسهل من حل معادلة بسيطة من الدرجة الأولى.

نحن نصنع تاريخنا بأنفسنا، ولكننا، أولاً، نصنعه في ظل مقدمات وظروف محددة جداً، الاقتصادية منها هي الحاسمة في آخر المطاف. ولكن الظروف السياسية وغيرها، وحتى التقاليد التي تعشش في رؤوس الناس تلعب هي أيضاً دوراً معيناً، وإن لم يكن الدور الحاسم» (. . .) «ثانياً، يصنع التاريخ بنحو تحصل معه النتيجة النهائية دائماً من تصادم كثرة من الارادات الفردية، مع العلم أن كلاً من هذه الإرادات تصبح ما هي عليه بالفعل، وذلك من جديد بفضل طائفة من الأحوال الحياتية الخاصة. وهكذا يوجد عدد لا يحصى من القوى المتشابكة، مجموعة لا نهاية لها من متوازيات اضلاع القوى، ومن هذا التشابك تنجم قوة محصلة واحدة هي الحدث التاريخي، وهذه النتيجة يمكن اعتبارها أيضاً نتاج قوة واحدة، تفعل فعلها ككل واحد، بلا وعي ولا ارادة. (. . .) وماركس وكذلك أنا مسؤولان جزئياً عن كون الشباب يعلقون احياناً على الجانب الاقتصادي أهمية أكثر مما يجب. وقد اضطررنا أثناء الاعتراض على أخصامنا، الى تأكيد المبدأ الرئيسي الذي أنكروه. ولكننا كنا دائماً لا نجد الوقت والمكان والامكانية لتقدير العناصر الباقية المشتركة في التفاعل حق قدرها. ولكن ما أن بلغت الأمور حد تحليل مرحلة من المراحل التاريخية، أي حد التطبيق العملي، حتى تغير الحال، ولم يعد من الممكن هنا أن يقع أي خطأ». (ماركس وانجلز، **مختارات، أربعة أجزاء، الجزء الرابع، الطبعة العربية**، موسكو، 1970، ص 171-174).

وفي 25 كانون الثاني 1894 يؤكد انغلز الفكرة ذاتها في رسالته الى بورغيوس: «إن التطور السياسي، والحقوقي، والفلسفي، والديني، والأدبي، والفني. . . الخ يرتكز على التطور الاقتصادي. ولكنها جميعها تؤثر كذلك بعضها في بعض وفي البناء التحتي الاقتصادي. وليس من الصحيح اطلاقاً أن الوضع الاقتصادي وحده دون غيره هو السبب، وأنه هو وحده دون غيره الفعال، بينما الباقي كله لا يعدو أن يكون نتيجة منفعلة، كلا. فهنا يوجد تفاعل على أساس الضرورة الاقتصادية التي تشق لنفسها دائماً طريقاً في آخر المطاف.» (. . .) «وبقدر ما يبتعد الميدان الذي ندرسه عن الميدان الاقتصادي، وبقدر ما يقترب من الميدان الايديولوجي المجرد الصرف، بقدر ما نجد المزيد من الصدف في تطوره، ويزداد خطه المنحني تعرجاً والتواء. وإذا رسمت المحور الأوسط للخط المنحني، وجدت أنه بقدر ما تكون المرحلة المدروسة أكثر طولاً، والميدان المدروس أكثر سعة، بقدر ما يقترب هذا المحور من محور التطور الاقتصادي ويسير بموازاته». (**المصدر نفسه**، ص 194-195). [جميع اشارات التأكيد في النص من انغلز].

إن ما يبرر هذا النقل لفقرات مطولة من أعمال أحد مؤسسي الماركسية هو ضرورة الرد على ما تعرضت له المادية التاريخية من تحريف وتشويه، سواء على يد أعدائها ومعارضيها، أو على يد بعض أنصارها، منذ نشوئها وحتى الآن، في جميع أنحاء العالم وفي وطننا العربي بوجه خاص. والحقيقة أن قراءة كتاب ماركس **الثامن عشر من برومير لويس بونابارت** وحده، تكفي للدلالة على مدى ابتعاد أولئك الذين يفسرون كل ما يجري في التاريخ وفي الحياة الاجتماعية بالعامل الاقتصادي وحده، أو حتى بالعلاقة بين القاعدة الاقتصادية والبناء الفوقي وحدها، عن فهم المادية التاريخية.

4 ـ الانتقال من تشكيل اجتماعي الى آخر ـ مفهوم المرحلة الانتقالية والتشكيلات الاجتماعية في «العالم الثالث»:

تاريخ المجتمع البشري هو تاريخ تطور وتعاقب التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية. فكل تشكيل اجتماعي ينشأ ويتطور ثم يزول ليحل محله تشكيل آخر اكثر تقدماً. تساعد علاقات الانتاج الجديدة (قاعدة التشكيل) على تطور قوى الانتاج، بخلقها حوافز معينة لتطوير الأدوات، وتحسين الخبرة الانتاجية، ومع الزمن تتكون علاقات انتاجية تلائم القوى الانتاجية المتطورة، فينشأ نمط انتاجي جديد في أحشاء النمط القديم. ومع نمو النمط الجديد يدخل المجتمع في مرحلة انتقالية من تشكيل اجتماعي الى آخر. إن تعدد أنماط الانتاج هو التعبير الأعمق عن الحالة الانتقالية لعلاقات الانتاج، والحالة الانتقالية للمجتمع كله. فعندما يظهر نمط جديد للانتاج يتجسد على شكل قطاع اجتماعي ـ اقتصادي خلال فترة زمنية معنية. وعندما يتدعم هذا النمط كفاية، وينتصر، مبدئياً على الأقل، على الأنماط الأخرى، أي عندما يصبح سائداً، وتتسلم الطبقة التي تمثله السلطة السياسية، عندها يكون تشكيل اجتماعي جديد قد تكوّن. وفي هذه الحالة يكون القطاع المعني، قد حل لمصلحته الصراع الرئيسي في المرحلة الانتقالية وتحول الى تشكيل. وعند اكتمال تكوّن تشكيل ما غالباً

كانت الصدف لا تضطلع بأي دور. إن هذه الصدف تدخل هي ذاتها، بالطبع، كجزء لا يتجزأ، في المجرى العام للتطور وتوازنها صدف أخرى، ولكن التسارع والتباطؤ رهن بمقدار كبير بهذه الصدف التي ترد بينها أيضاً صدفة مثل طبع الناس الذين يقفون في البدء على رأس هذه الحركة». (**المصدر نفسه**، ص 152).

VI ـ الطبقات الاجتماعية ـ ذات الفعل التاريخي:

لقد أثبت ماركس أن التاريخ الفعلي هو من صنع جماهير الناس، لا من صنع بعض الأفراد. وأن من غير الممكن فهم نشاط الفرد فهماً صحيحاً الا بالارتباط مع نشاط الجماهير.

غير أن جمهور الناس ليس كتلة هلامية عديمة الشكل، غير محددة المعالم. فهو ينقسم الى فئات وجماعات وطبقات اجتماعية مختلفة، لذا تعمل المادية التاريخية على فهم جوهر التمايز الاجتماعي، وأسبابه وعواقبه، تحاول أن تكشف، وراء حركة ملايين ومليارات البشر التي تظهر وكأنها فوضى من الأعمال الفردية، مصالح الجماعات الاجتماعية المختلفة. إن أهمية نظرية الطبقات تقوم في كونها تتيح تحويل أفعال الأفراد الى أفعال جماعات اجتماعية كبيرة هي الطبقات الاجتماعية، التي يحرك تفاعلها وصراعها تطور المجتمع.

الناس في المجتمع يتمايزون تبعاً لعوامل عديدة، فهم يتمايزون من حيث الجنس والعمر والقومية ونوع النشاط والاختصاص والمكانة الاجتماعية والدرجة في الوظيفة ودرجة التحصيل العلمي ومقادير الدخل الخ.. الخ. وجميع هذه التمايزات تؤدي الى نشوء مختلف الجماعات والفئات. ولكن المادية التاريخية تعتبر أن انقسام الناس الى طبقات اجتماعية هو أهم أشكال التمايز الاجتماعي.

وقد انتبه المفكرون والمؤرخون والفلاسفة قبل ماركس الى وجود الطبقات والصراع بينها. يقول ماركس «... **وفيما يخصني ليس لي لا فضل اكتشاف وجود الطبقات في المجتمع** المعاصر، ولا فضل اكتشاف النضال فيما بينها. فقد سبقني بوقت طويل مؤرخون برجوازيون بسطوا التطور التاريخي لهذا النضال بين الطبقات، واقتصاديون برجوازيون بسطوا تركيب الطبقات الاقتصادي. إن الجديد الذي قدمته يتلخص في إقامة البرهان على ما يأتي:

1 ـ إن وجود الطبقات لا يقترن الا بمراحل تاريخية معينة من تطور الانتاج، 2 ـ إن النضال الطبقي يفضي بالضرورة الى دكتورية البروليتاريا، 3 ـ إن هذه الدكتاتورية نفسها لا تعني غير الانتقال الى القضاء على كل الطبقات والى المجتمع الخالي من الطبقات...». ماركس وانجلز، **المؤلفات**، المجلد 28، ص 428). [إشارات التأكيد لماركس].

لقد أوضح ماركس وانغلز أن المجتمع البشري عاش مرحلة طويلة في بداية تكوّنه لم يعرف فيها الطبقات أو الاستغلال الطبقي، لأن الناس وقتها كانوا مضطرين للعمل بشكل جماعي لكي يحصلوا بالكاد على وسائل معيشتهم الضرورية. فلم يكن هناك فائض لُيستغل ويُستأثر به. ومع تطور قوى المجتمع الانتاجية، وظهور التقسيم الاجتماعي للعمل ظهر فائض في الانتاج عن الحاجات الضرورية لتجديد قوة عمل الناس، فاستأثر بعض الناس بعمل بعضهم الآخر ونشأت الملكية الخاصة، وبالتالي الطبقات الاجتماعية. وقد تشكلت الطبقات بادىء ذي بدء عن طريقين: طريق التمايز في داخل المشاعية البدائية، وطريق استعباد أفراد من مشاعيات وقبائل أخرى. وكانت طبقة العبيد وطبقة الأسياد (مالكي العبيد) أولى الطبقات التي نشأت في المجتمع البشري. ومع تطور، وتعاقب التشكيلات الاجتماعية تعددت الطبقات، وتنوعت العلاقات بينها، وازدادت لوحة البنية الطبقية للمجتمعات البشرية غنىً وتعقيداً. إلا أن الصراع كان قائماً باستمرار، بأشكال ووتائر مختلفة، مكشوفاً واضحاً أو مستتراً خلف صور أخرى من الصراع، بين الطبقات المختلفة، ذات المواقع المختلفة في نظام الانتاج، وبالتالي المصالح المادية المختلفة، ذات المواقع المختلفة في نظام الانتاج، وبالتالي المصالح المادية المختلفة. وسيظل الصراع بين الطبقات قائماً الى أن تزول الملكية الخاصة لوسائل الانتاج (سبب نشوء الطبقات)، وتتحقق الملكية العامة الاجتماعية لهذه الوسائل، فتزول بالتالي الطبقات ويزول معها استغلال الانسان للانسان.

تعتمد المادية التاريخية عدداً من الأسس للتمييز بين الطبقات، لعل أبرزها تلك التي حددها لينين في مؤلفه **المبادرة الكبرى** عام 1919. يقول لينين: «تطلق كلمة «طبقات» على جماعات واسعة من الناس تتميز بعضها عن بعض بالمكان الذي تشغله في نظام للانتاج الاجتماعي، محدد تاريخياً، بعلاقتها (التي غالباً ما تكرس بالقوانين) بوسائل الانتاج؛ بدورها في التنظيم الاجتماعي للعمل؛ وبالتالي بطرق حصولها على حصصها من الثروة الاجتماعية، وبمقدار هذه الحصص.

الخاصة الى ملكية عامة، فمن البديهي أن القطاع العام ليس دائماً قطاعاً اشتراكياً. فالأمر متعلق بالطابع السياسي - الطبقي للدولة أولاً، ومتعلق بطابع الفئات التي تتصرف بمؤسسات القطاع العام ثانياً. فحينما تكون الجماعات التي تدير هذا القطاع وتتصرف بفائضه الاقتصادي، منبثقة عن جماهير الكادحين، وخاصة الطبقة العاملة، حينما تكون ممثلة لهذه الطبقة ولا تقوم الا بدور ادارة القطاع العام لصالح الطبقة العاملة وحلفائها، عندها يكون هذا القطاع اشتراكياً. أما إذا كانت هذه الفئات تحتكر، بحكم موقعها في نظام الانتاج الاجتماعي، بحكم سيطرتها على مؤسسات القطاع العام، تحتكر لنفسها وليس للطبقة العاملة، وليس للمجتمع، جزءاً من فائض القيمة، وتسخر هذا القطاع لمصالحها الذاتية فإنها ستتحول الى طبقة اجتماعية مستغِلة (بكسر الغين) كغيرها من الطبقات المستغِلة التي عرفها التاريخ، وسيكون موقعها في الصراع الطبقي في الصف المعادي للطبقات الكادحة.

3 - إن مكان الطبقة في نظام الانتاج الاجتماعي، وعلاقتها بوسائل الانتاج، يحددان دورها في التنظيم الاجتماعي للعمل. فالطبقات المالكة لوسائل الانتاج، أو المتصرفة بهذه الوسائل هي التي تنظم العمل، وتلعب بالتالي الدور القيادي في الانتاج، بينما يخضع المحرومون من وسائل الانتاج للأوامر ويلعبون دور المنفذ.

غير أن ادارة وتنظيم العمل لا تعتمد على مالكي وسائل الانتاج والمتصرفين بها وحدهم، بل يشارك في هذه العملية الاداريون والفنيون والتقنيون؛ وتزداد أهمية هذه المشاركة مع تطور العملية الانتاجية وتعقدها. إن قيام الفنيين والاداريين بجزء من عملية تنظيم العمل هو من أهم ما يميزهم عن أفراد الطبقة العاملة. فالمهندسون في المصانع على سبيل المثال، يساهمون في إنتاج فائض القيمة، وهذه المساهمة تتزايد مع التقدم العلمي التقني؛ وهم من هذه الناحية يشغلون في عملية الانتاج الموقع نفسه الذي يشغله العمال. غير أن المهندسين يلعبون في الوقت نفسه دور إدارة ومراقبة عملية الانتاج، ويشاركون في نظام الضبط، ويحتكرون المعرفة في تنظيم العمل. وبهذا الدور يتميزون عن العمال. إن مسألة الفروق بين العمل الذهني و«العمل اليدوي» تندرج هنا في إطار الدور المتفاوت في التنظيم الاجتماعي للعمل. فأصحاب العمل الذهني يملكون السلطة على العمل، ويديرون عملية الانتاج من خلال احتكارهم للمعرفة.

إن اشارة ماركس الى أن «العلم يميل الى أن يكون جزءاً من قوى الانتاج» تصبح الآن أكثر فأكثر تحققاً في الواقع العملي، وبالتالي تصبح مساهمة التقنيين والمهندسين، العاملين في الانتاج المادي، في انتاج فائض القيمة أكبر فأكبر؛ كما يصبح دورهم في التحكم بالعملية الانتاجية وتنظيمها اعظم فأعظم. ولكن لا بد هنا من الانتباه الى عدم المبالغة في هذا الدور كما يفعل بعض علماء الاجتماع المعاصرين مثل آرون، وارندورف. . . ، الذين يصورون الأمر وكأن السيطرة على العملية الانتاجية انتقلت كلياً من أيدي الرأسماليين الى أيدي المدراء والفنيين. فالأمر لا يتعلق بالمسائل التقنية في عملية الانتاج فحسب، بل بالتنظيم العام، بالاستراتيجية العامة للعملية الانتاجية، هذه الاستراتيجية التي يبقى وضعها في أيدي مالكي وسائل الانتاج. ومن الواضح مدى ارتباط هذه المسألة بقضية السيطرة على السلطة السياسية، واحتكار ادارة الدولة. إن السؤال عن الطبقة أو الطبقات، التي تقود التنظيم الاجتماعي للعمل شديد الالتصاق بالسؤال عن الطبقة، أو الطبقات، التي تسيطر على السلطة السياسية، ويصبح أشد التصاقاً كلما لعبت الدولة دوراً أكبر في تنظيم الاقتصاد.

4 - الأساس الأخير الذي يضعه لينين للتمييز بين الطبقات هو طريقة حصول الطبقة على دخلها ومقدار هذا الدخل. إن ما يميز البرجوازية عن طبقة الاقطاعيين هو أن الأولى تحصل على فائض القيمة الربح، بينما تحصل الثانية على الريع العقاري، ومما يميز العمال عن الفلاحين أن الأولى تحصل على الأجر بينما تحصل الثانية على جزء من المحصول.

وهناك خطأ شائع بين الناس، وحتى بين بعض الباحثين والمؤلفين، مفاده أن هناك طبقة كادحة فقيرة، وطبقة غنية، طبقة مستغِلة وطبقة مستغَلة. وهذا تقسيم تبسيطي، يلغي فروقاً أساسية بين المجموعات الطبقية. فالبرجوازية والاقطاعية كلتاهما طبقتان غنيتان ومستغِلتان، ولكنهما تختلفان اختلافاً جذرياً من حيث جميع العلائم الطبقية الأخرى، وكذلك شأن العمال والفلاحين فهما طبقتان فقيرتان ومستغَلتان، وهما طبقتان منتجتان، وتحالفهما يشكل أحد أهم شروط نجاح الثورة الاشتراكية، بل والثورة الديمقراطية في بلدان العالم الثالث. ولكن لكل منهما خصائص تميزها عن الأخرى. إن الطبقة العاملة هي التي تسير في طريق الثورة الاشتراكية حتى النهاية؛ فهي لا تملك شيئاً تخسره في هذه الثورة؛ وتمسك بيدها المفاتيح الأساسية للاقتصاد الوطني؛ ويسهل انتشار الوعي الثوري بين أفرادها نتيجة لتجمعهم بأعداد كبيرة في أماكن العمل، ونتيجة لتخلصهم من كثير من الأوهام الغيبية، ومن تأثير المسوّغين

البرجوازية الى برجوازية وطنية وبرجوازية كمبرادورية. وهنا تدخل في الاعتبار علامة جديدة هي مدى ارتباط مصالح هذه البرجوازية مع مصالح الرأسمال الأجنبي أو تناقضها معها، وبالتالي المواقف السياسية لشرائح البرجوازية: هل تناضل بحزم ضد السيطرة الأجنبية بكل أشكالها؛ وبخاصة السيطرة الاقتصادية، فتكون وطنية، أم تتعاون مع الرأسمال الأجنبي، وتسهل له عملية السيطرة وتشاركه في استغلال شعوب بلدانها، فتكون كمبرادورية تابعة. ولا شك أن المقاييس الموضوعية الاقتصادية الاجتماعية، تساعد في التمييز بين هاتين الشريحتين من شرائح البرجوازية: فالبرجوازية الصناعية والمتوسطة تكون عادة وطنية، بينما تكون البرجوازية التجارية والمالية الكبرى كمبرادورية. لكن تداخل رؤوس الأموال وتشابكها في عصر الامبريالية يجعل من العسير أحياناً التمييز بين الوطنية منها وبين تلك التي تتعاون مع الرأسمال الأجنبي فتكون تابعة له. وهنا يتدخل مقياس الوعي أو ما يسميه بولانتزاس «العامل الايديولوجي السياسي» الذي يحدد موقف الطبقة أو الشريحة الطبقية، وبالتالي مكانها في التركيب الطبقي. المثال الثاني: **البرجوازية الصغيرة**: هذه الطبقة هي، بالمعنى الكلاسيكي، كما عرفها ماركس وانغلز في **البيان الشيوعي** واستناداً الى المقاييس الاجتماعية ـ الاقتصادية المشار اليها في تعريف لينين، هي الطبقة التي تشغل مركز الوسط بين البرجوازية والبروليتاريا، والتي تعتبر مستغَلة من قبل رأس المال من جهة، ومستغِلة للعمل المأجور من جهة ثانية. وهي طبقة انتقالية، ينشئها ويسحقها باستمرار التطور الرأسمالي. وتتألف من صغار المنتجين الذين يعملون بأنفسهم، لوحدهم أو بمشاركة عدد محدود من العمال المأجورين. ولهذه الطبقة عدد من الخصائص الناجمة عن واقعها الموضوعي (كونها مستغَلة ومستغِلة في الوقت نفسه، ولا مصلحة طبقية محددة لها)، انها تتذبذب في مواقفها بين البرجوازية والبروليتاريا، وتتشبث بملكيتها الصغيرة تشبثاً كبيراً، وتتطلع دائماً للانتقال الى صفوف البرجوازية، وتخاف من الثورة الحقيقية... الخ.

أخذ بعض الباحثين من هذه الخصائص، التي هي خصائص في الوعي، مقياساً لانتماء مجموعة واسعة من الناس الى البرجوازية الصغيرة، وصار يعتبر المثقفين عامة، وموظفي الدولة بوجه عام من فئات البرجوازية الصغيرة. إن المكان الذي تشغله الفئة الأولى التقليدية، من البرجوازية الصغيرة في نظام الانتاج الاجتماعي مختلف تماماً عن المكان الذي تشغله الفئة الثانية؛ الموظفون والمثقفون وغيرهم، ومع ذلك فالخصائص الطبقية، المميزات السياسية ـ الايديولوجية، واحدة.

ولكن يبدو لنا أن هناك خلطاً بين الطبقة وبين ممثليها الفكريين والسياسيين، في كثير من الأحيان. لقد ميز ماركس بين أولئك الذين يؤلفون جسم الطبقة الاجتماعية وبين من يمثلهم بكل وضوح «... كذلك لا يجوز للمرء أن يتصور أن ممثلي الديمقراطية هم جميعاً بالفعل من أصحاب الحوانيت، أو مدافعون متحمسون عن أصحاب الحوانيت. فإنهم بحسب تعليمهم ووضعهم الفردي قد يكونون بعيدين عن ذلك بعد السماء عن الأرض. إن ما يجعلهم ممثلين للبرجوازية الصغيرة هو أنهم عاجزون عن أن يتعدوا في تفكيرهم النطاق الذي لا تتعداه حياة البرجوازيين الصغار، وأنهم يتوصلون بالتالي، نظرياً، الى القضايا والحلول ذاتها، التي تساق البرجوازية الصغيرة اليها عملياً بدافع مصلحتها المادية ووضعها الاجتماعي. هذه، بصورة عامة، هي العلاقة بين الممثلين السياسيين والفكريين لطبقة من الطبقات وبين الطبقة التي يمثلونها» (ماركس، **المصدر نفسه**، ص 54).

إن أخذ العلائم المتعلقة بوعي الطبقات بعين الاعتبار أمر ضروري بل وأساسي لدى دراسة البنية الطبقية للمجتمعات. ولكنه يبدو لنا أنه لا بد من التمييز بين الواقع الموضوعي للطبقة، ذلك الواقع الذي نستنتجه من مكان الطبقة في نظام الانتاج الاجتماعي، وبين وعي الطبقة لذاتها، لمصالحها الطبقية. وأن دراسة الواقع الموضوعي للطبقات الاجتماعية هو مدخل لا بد منه للانتقال الى دراسة وعيها، ودورها في عملية الصراع الطبقي، ودراسة الفئات أو الجهات التي تعبر عن ذلك الوعي، والأفكار والايديولوجيات والبرامج التي تعبر عن مصالح الطبقات وتدعو الى تحقيقها.

مصادر ومراجع

- اسموس، ف. ف.، **ماركس في المدرسة التاريخية البرجوازية**، بالروسية، موسكو، 1933.
- اوليدوف، أ. ك.، **الوعي الاجتماعي**، بيروت، 1978.
- بولانتزاس، ن.، **السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية**، بيروت، 1980
- بليخانوف، ج. ف.، **دور الفرد في التاريخ**، دمشق، 1974
- ـــ، **القضايا الأساسية في الماركسية**، دمشق، لا.ت.
- ـــ، **المؤلفات الفلسفية**، المجلد الأول، دمشق، لا.ت.

- تروتسكي، ل.، الأممية الثالثة بعد لينين والاشتراكية في بلد واحد، بيروت، 1972.
- تشسنكوف، د. ي.، المادية التاريخية، بالروسية، موسكو، 1965.
- سعد، احمد صادق، في ضوء نمط الانتاج الاسيوي، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي، بيروت، 1979.
- عدد من المؤلفين السوفيات، الطبقات والصراع الطبقي في البلدان النامية، 3 أجزاء، بالروسية، موسكو، 1967.
- غرامشي، انطونيو، مؤلفات مختارة، الأجزاء 1-3، مترجمة عن الايطالية الى الروسية، موسكو، 1957-1959.
- ــــ، مختارات بعنوان فكر غرامشي، جزءان، بيروت، 1978.
- غليزرمن، غ. ي.، قوانين التطور الاجتماعي، بيروت، 1978.
- ــــ، المادية التاريخية والفلسفة الاجتماعية للبرجوازية المعاصرة، بالروسية، موسكو، 1960.
- فارغا، شينو وآخرون، حول نمط الانتاج الآسيوي، بيروت، لا.ت.
- فيروسيف، ب. ن.، الماركسية في القرن العشرين، بالروسية، موسكو، 1972.
- كاتشانفسكي، ي. ن.، عبودية، إقطاعية أم اسلوب انتاج آسيوي، بيروت، 1980.
- كون، ي. س.، المثالية الفلسفية وأزمة الفكر التاريخي البرجوازي، بالروسية، موسكو، 1959.
- كيلله ف، كوفالزون م.، المادية التاريخية، موسكو، 1976.
- لكسمبرغ، ر.، إصلاح اجتماعي أم ثورة، دمشق، لا.ت.
- لينين، المؤلفات الكاملة، الطبعة الروسية الرابعة.
- ــــ، مختارات، بالعربية، 10 أجزاء، موسكو، 1978.
- ماركس، وانجلز، المؤلفات الكاملة، الطبعة الروسية الثانية.
- ــــ، مختارات، بالعربية، 4 أجزاء، موسكو، 1968-1970.
- ماوتسي تونغ، مؤلفات مختارة، الأجزاء 1-4، بالروسية، موسكو، 1952-1953.
- نيكيفيروف، ف. ن.، الشرق والتاريخ العالمي، بيروت، 1981.
- هان، إ.، المادية التاريخية والسيولوجيا الماركسية، بالروسية، موسكو، 1971.

- Bober, M.M., *Karl Marx's Interpretation of History*, Cambridge, 1948.
- Godelier, M., *L'Idéal et le matériel: pensée, économie, sociétés*, *Fayard*, Paris, 1984.
- Hook, S., *Historical Determinism and Political in soviet Communism, Proc. Amer. Philos. soc., 1955.*

خضر زكريا

المادية الديالكتيكية

Dialectical Materialism
Matérialisme dialectique
Dialektischer Materialismus

1 ـ نبذة تاريخية:

المادية الديالكتيكية، أو المادية الجدلية، تعبير مركب من لفظين هما: المادية والديالكتيك، وقد ظهر للمرة الأولى في أواخر القرن الماضي في كتابات فريدريك انغلز في **الأنتي ـ دوهرينغ**، **ولودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية**، حيث بدت المادية الديالكتيكية منهج ماركس الخاص الذي جمع مادية فويرباخ الى ديالكتيك هيغل في «تصور جديد للعالم». وقد استعاد فلاديمير لينين هذا التصور وأدخله في أساس جداله مع الماخيين، في كتابه **المادية والتجربة النقدية** ـ لعام 1908. وفي عام 1921 اصدر بوخارين كراساً تعليمياً بعنوان: **نظرية المادية التاريخية. مرجع شعبي في السوسيولوجيا الماركسية**. كان الفصل الأول منه يحمل عنوان المادية الديالكتيكية. ومنذ ذلك التاريخ لم تفتأ «المادية الديالكتيكية» تشغل الحيز الأساسي في تاريخ الفكر الماركسي، ولم يزل الموقف منها يحدد إتجاهات ومدارس داخل الفكر نفسه:

فقد رفض جورج لوكاتش في كتابه **التاريخ والوعي الطبقي** الصادر عام 1923 مقولة «المادية الديالكتيكية» وعدّها من مميزات «الماركسية المبتذلة» وجاراه في الموقف نفسه كارل كورش في مقال له صدر في العام نفسه بعنوان **الماركسية والفلسفة**. وادين موقف لوكاتش وكورش واعتبر إنحرافاً عن الماركسية لصالح الفكر البرجوازي، فقام لوكاتش بنقد ذاتي وخرج كورش الى «اليسارية». أما أنطونيو غرامشي فاستمر في نقد «المادية الديالكتيكية» عاداً القول بها سقوطاً في الغيبية الدينية وإفقاراً للماركسية من أهم ما يميزها: التّريخ، وذلك في **دفاتر السجن** وبخاصة في كتابه **المادية التاريخية وفلسفة بنديتو كروتشه**، المنشور بعد وفاته. وسيكون جوزف ستالين قد حسم الجدال حول المسألة في كراسه الصادر عام 1938 بعنوان: **المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية** عندما ستصدر مؤلفات غرامشي بدءاً من 1948 وتعد خروجاً على الماركسية اللينينية.

ويمكن القول الآن أن الماركسيين ينقسمون الى جناحين:

جناح الماركسية ـ اللينينية القائل إن «المادية الديالكتيكية» هي فلسفة الماركسية، و«المادية التاريخية» هي علم التاريخ الذي أسسه ماركس، وجناح الماركسية الخارجة القائل إن الماركسية هي «التريخية المطلقة» أو «فلسفة الممارسة» أو «علم التاريخ». وهذه عبارات مترادفة. وقد ثبّت ستالين دعائم الإتجاه الأول ثم طوره لويس التوسير فيما بعد لكنه ظل في صيغته الأولى المذهب الرسمي للأحزاب الشيوعية السوفياتية المنحى، وإن عرف بعض التحديث مع فلاسفة الحزب الشيوعي الفرنسي وبعض المفكرين المَجَريين، أو بعض التغيير في الإتجاه مع ماوتسي تونغ في مقاله في التناقض حيث أولى أهمية خاصة لديالكتيك التناقض وتوسّع في أوجهه وتقسيماته. أما الإتجاه الثاني فقد أطلقه لوكاتش وطوره بصورة خاصة غرامشي وإنضم اليه فيما بعد جان بول سارتر وروجيه غارودي بعد مرحلته الستالينية.

وسيحاول عرضي اللاحق إبراز المعالم الرئيسية لهذا التاريخ الحافل.

2 ـ المبادىء الستالينية:

يبدأ ستالين كراسه الشهير دون مقدمات، وكأنه يحسم نقاشاً سالفاً فيعلن أن «المادية الديالكتيكية هي نظرية الحزب الماركسي اللينني العامة» فيصيب هدفين برمية واحدة: يربط النظرية بالممارسة، ويلحق المادية التاريخية بالمادية الديالكتيكية الحاق الجزء بالكل حيث لا تفعل الأولى سوى أن تمد مبادىء الثانية حتى الحياة الاجتماعية أو «تطبق مبادئها» على ظاهرات هذه الحياة وعلى دراسة المجتمع وتاريخه. ثم يشرح سبب تسمية هذه النظرية العامة بالمادية الديالكتيكية فيرى أنها ديالكتيكية لأن منهجها في البحث والمعرفة وطريقتها في النظر الى الظاهرات الطبيعية هي الديالكتيك الذي وجده ماركس وانغلز في النواة العقلية لديالكتيك هيغل. وأنها مادية لأن نظريتها مادية وتفسيرها لظاهرات الطبيعة وتصورها لها مادي. وهي النظرية التي وجدها ماركس وانغلز في «النواة المركزية» لمادية فويرباخ.

والملاحظ أن ستالين يستعمل هنا لفظ «نظرية» بدل اللفظ السابق «فلسفة» ـ ولسوف يحترم التوسير هذا التقليد حتى نقده الذاتي. في عام 1974 ـ ويبدأ بالتوسع في الديالكتيك قبل التوسع في المادية ـ مما يعني انه يغلّب الديالكتيك على المادية، وهو تقليد سوف يعززه ماوتسي تونغ في مقالاته الفلسفية الأربع حيث يصير القول الفلسفي قولاً في «الديالكتيك المادي» أكثر مما هو في المادية الديالكتيكية.

يمكن الكلام إذن، وحسب ستالين، بشكل منفصل على منهج ماركسي هو الديالكتيك وعلى نظرية ماركسية هي المادية الفلسفية، ويمكن أن نلخص كلاً منهما في جملة مبادىء يسهل تعدادها وإيضاحها بالتعارض مع المنهج الميتافيزيقي من جهة والمثالية الفلسفية من جهة أخرى.

فالمنهج الديالكتيكي الماركسي يتميز من المنهج الميتافيزيقي بميزات أربع هي تباعاً:

أ ـ النظر الى الطبيعة بوصفها كلاً موحداً ومتماسكاً ترتبط فيه الموضوعات والظاهرات إرتباطاً عضوياً فيما بينها ويشترط بعضها بعضاً ـ وذلك على عكس النظرة الميتافيزيقية الى الظاهرات بوصفها تراكماً صدفياً، أو محاولة فهمها بمعزل عن شروطها وترابطها.

ب ـ النظر الى الطبيعة بوصفها في حالة حركة وتبدل مستمرين، وتجدد ونمو لا ينقطعان إذ ثمة دائماً شيء ما يولد وينمو وآخر ينحل ويزول ـ وذلك على عكس الميتافيزيقا التي تنظر الى الأشياء في سكونها وثباتها.

جـ ـ النظر الى سيرورة النمو بوصفها إنتقالاً من التبدل الكمي الخفي الى التبدل الجذري الكيفي، والنظر الى التبدل الكيفي بوصفه تبدلاً ضرورياً يحصل بقفزات ويسير أبداً الى أمام من القديم الى الجديد ومن البسيط الى المركب ومن الأدنى الى الأعلى ـ وذلك على عكس الميتافيزيقا التي ترى الى النمو بوصفه تراكماً أو حركة متصلة أو عرضية أو دائرية. فالطبيعة، كما يورد ستالين مستعيناً بانغلز، منخرطة بأسرها في هذه الحركة الدائمة والتبدل الخالد إبتداء من حبة الرمل حتى الشمس، ومن الخلية الحية الأولية حتى الانسان، وهي تتبدل ديالكتيكياً حسب ما أثبت داروين أن العالم العضوي هو حصيلة نمو يستمر منذ ملايين السنين، أو كما يظهر ذلك في الفيزياء عندما تقفز الماء من حالة السائل الى حالة الغاز، أو كما تثبت الكيمياء التحول النوعي للاوكسجين الى أوزون بزيادة ذرة ثالثة الى جزيئه الأصلي.

د ـ النظر الى موضوعات الطبيعة وظاهراتها من زاوية تناقضها الداخلي، أي النظر الى جانبها السالب وجانبها الموجب، الى ماضيها ومستقبلها، الى ما يختفي فيها ويظهر، ذلك أن النمو لا يتم على أساس التناغم بل على أساس إبراز التناقضات لأن مضمون النمو الداخلي هو صراع الأضداد ولأن كل شيء يخضع للظروف والزمان والمكان.

أما المادية الفلسفية الماركسية فتنطلق من مبادىء ثلاثة يعارض كل منها مبدأ في المثالية الفلسفية (والمثالية لفظ يطلقه ستالين بعمومه على كل نقيض للمبادىء المادية):

أ ـ المبدأ القائل أن العالم مادي بطبيعته، وأن مختلف ظاهراته ليست سوى أوجه مختلفة من أوجه المادة المتحركة وذلك على عكس المثالية ـ التي يختصرها هيغل هنا على ما يبدو ـ التي تنظر الى العالم بوصفه تجسيداً للفكرة المطلقة أو الروح الكلي ـ لكن إثبات مادية العالم لا يتوقف هنا، بل يقترن عند ستالين بالقول إن حركة المادة والعالم تحصل بموجب قوانين ضرورية، وهي القوانين التي يثبتها المنهج الديالكتيكي في علاقات الظاهرات وتشارطها. وذلك ليس ضد أي مثالية إلا من حيث إن هذه القوانين الضرورية تصدر عن المادة نفسها كما سبق أن قال هيراقليطس في ما نقل عنه: «العالم واحد لم يخلقه إله ولا إنسان، بل كان وسيبقى شعلة حية وخالدة، يشتعل وينطفىء بموجب قوانين متعينة».

ب ـ المبدأ القائل أن العالم المادي هو واقع موضوعي قائم خارج وعينا به وبمعزل عنه. وأن المادة أو الكون أو الطبيعة، هي المعطى الأولي في حين أن الوعي أو الفكر هو المعطى الثاني المشتق لأنه نتاج للمادة ولدرجة عليا من درجات تطورها وكمالها. فلا يوجد الفكر الا عندما يوجد عضو التفكير، الدماغ، وهو مرحلة عليا من انتظام المادة ـ وهذا القول هو ضد إثبات المثالية أن الوعي هو الموجود الحقيقي وأن العالم المادي لا يوجد إلا في وعينا (أي ضد مثالية باركلي).

اما الوعي أو الفكر فهو عبارة عن إنعكاس للمادة في الذهن والحواس إنعكاساً ينتج التصورات والاحساسات، أو كما يقول لينن «إن الوعي ليس سوى انعكاس للكائن، وهو في أحسن الأحوال إنعكاس دقيق تقريباً».

جـ ـ المبدأ القائل إن العالم، وقوانينه، قابل لأن يعرف معرفة كاملة. وإن معرفتنا بقوانينه هي معرفة مقبولة عندما تؤكدها التجربة والممارسة. ويقول ستالين إن هذا المبدأ المادي هو ضد المثالية التي تنكر معرفة العالم والتي لا تعتقد بقيمة معارفنا الموضوعية والتي ترى أن ثمة «أشياء في ذاتها» لا يمكن ان تعرف. والحقيقة ان ستالين يغفل ذكر المثاليات الأخرى التي ترى مثل هذا الرأي أيضاً أو يختصرها بمثالية كانط الخاصة. وضد كانط يقول انه لا يوجد في العالم أشياء لا تعرف بل أشياء لم تعرف بعد.

وأستخلص من نص ستالين أن المادية الديالكتيكية نظرية مركبة من منهج ديالكتيكي يقوم على جملة من الخصائص هي بمثابة قوانين عامة وهي: شمول الترابط والحركة، والتبدل الكيفي الضروري، والتناقض الداخلي.

ومن مادية فلسفية تتقوم في جملة من المبادىء هي: مادية العالم، وقوامية المادة على الفكر أي كون المعرفة إنعكاساً موضوعياً للعالم في الذهن، وقابلية العالم لأن يعرف معرفة كاملة.

لكن ستالين لا يقول بماذا يختلف ديالكتيك ماركس عن ديالكتيك هيغل أو بماذا تختلف النواة العقلية عن الأصل كله، وهل يكون الاختلاف ماثل في إلغاء ستالين لخاصية نفي النفي الواردة عند انغلز وهيغل معاً كتفسير للانتقال من الأدنى الى الأعلى؟ كما أنه لا يقول بماذا تختلف مادية ماركس عن مادية فويرباخ أي النواة المركزية عن الأصل كله. والأقرب الى الفهم هو أن الاختلاف قائم في الجمع الجديد بين هذه الأصلين الفلسفيين أي أن ديالكتيك ماركس يختلف بماديته، وماديته تختلف بديالكتيكيتها.

ولعله من المجحف أن أطالب نصاً تقريرياً كهذا بحل جميع الإشكالات التي يثيرها، مثال هذه: إذا كانت المادية هي تصور «العالم كما هو دون إضافة خارجية» (انغلز وستالين) فلماذا يكون ثمة أشياء لم تعرف بعد؟ وإذا كان الجواب أن الوعي يتأخر دائماً على الواقع فلماذا يتأخر وهو إنعكاس موضوعي له؟ وإذا كان الجواب أن الوعي له تاريخ كما للطبيعة تاريخ فهل هذا يعني ان الوعي المادي للطبيعة هو تصور للعالم كما كان وليس كما هو الآن؟ أم يقال أن الوعي المادي المتأخر حتماً يعي ضرورة القوانين فيعرف سلفاً ما سيحصل ويسعى الى العمل بإتجاه ما سيكون فيكون بالتالي قواماً على الطبيعة وليس العكس، ويكون المستقبل إنعكاساً لتصوراته وليس العكس؟ بتعبير آخر كيف السبيل الى التوفيق بين الوضعية والتجريبية في المنطلق، والعقلانية الهيغلية في المآل؟

أقول من المجحف، لأن القول الستاليني والماركسي عموماً ليس كشفاً عن الحقيقة بل تحريض على العمل بناء على قولة ماركس أن مهمة الفلسفة لم تعد تفسير العالم بل صارت مهمة تحويله. ولذا يكتفي ستالين بالتذكير بالقوانين والمبادىء، وضرب الأمثلة والشواهد بقصد الإيضاح لا البرهنة، فيسرع قوله بإتجاه غايته، وغاية القول في المادية الديالكتيكية هي التمهيد للقول في المادية التاريخية الذي غايته تسويغ القول في السياسة، تعيين الفعل السياسي:

فقانون الترابط الديالكتيكي يفيدنا الحكم على أي نظام أو حركة إجتماعية من وجهة نظر الظروف المحيطة بهما، فنفهم كيف أن «المطالبة بالجمهورية الديموقراطية البرجوازية» في ظروف القيصرية والمجتمع البرجوازي في الروسيا لعام 1905كان خطوة الى أمام في حين أن المطالبة بذلك في الظروف

ينقد لوكاتش إذن في المادية الديالكتيكية ماديتها أي أساسها الفلسفي، الواقعية المادية ونظريتها المعرفية أي تفسير المعرفة بالإنعكاس.

وتتمثل الواقعية (أو الابتذال) في قولة انغلز المشهورة: المادية هي النظر الى الطبيعة كما هي دون زيادة خارجية. ولا ينفع الديالكتيك المضاف فيما بعد في محو الأثر التجريبي والوضعي لمثل هذه النظرة. كما لا ينفع مجرد القول بـ «التفاعل المتبادل» في محو الثنائية الأصلية (ثنائية الذات والموضوع) الكامنة في أساس هذه النظرية، ذلك أنه يمكن دائماً تصور هذا الأثر المتبادل على غرار الأثر المتبادل لكرتيّ بيليار.

إن «تشيء» الطبيعة هو إمتداد لـ «تشيء» السلعة في الاقتصاد البرجوازي، أي أنه قائم على خلق الهوة الفاصلة بين المنتج وسيرورة الانتاج حيث تصير السيرورة واقعة مستقلة عن وعيه وارادته. وهذه الثنائية الحادة نجدها في الوهم «الطبيعي» القائل باستقلالية الطبيعة عن الوعي بها، وموضوع المعرفة عن المعرفة، والمؤدي بالتالي الى ثنائية الموضوع المعروف والذات العارفة. وعدم القدرة، بالتالي على تفسير المعرفة إلا باللجوء إلى «مذهب الإنعكاس». ففي «مذهب الإنعكاس، على حد تعبير لوكاتش، تتموضع نظرياً الثنائية التي لا يمكن تجاوزها بالنسبة الى الوعي المُشيّأ، ثنائية الفكر والكون، الوعي والواقع. وسواء قلنا أن الأشياء تدرك بوصفها انعكاسات للأفاهيم، أو أن الأفاهيم تدرك بوصفها إنعكاسات للأشياء، فإن هذه الثنائية تكتسب «صلابة منطقية لا يمكن تجاوزها» وتؤدي بنا الى المعضلة التي وصل اليها كانط حيث لم ينجح «الدور التأليفي للوعي بعامة» في حل هذه الثنائية فلسفياً بل اقتصر عمله على إزاحتها من المنطق وتأبيدها في الواقع بوصفها ثنائية بين الظاهرة والشيء - في - ذاته. وهكذا تبدو «المادية» مصابة بالعجز نفسه الذي يصيب سائر الفلسفات السابقة، ويبدو التصور الذي يرى «أن الفكر هو نتاج الدماغ وأنه بذلك يتطابق مع مواضيع التجربة» تصوراً ميتولوجياً شأنه شأن نظرية التذكر وعالم المثل الأفلاطوني.

ويقترح لوكاتش بدل المادية الديالكتيكية فهمه الخاص للماركسية وللديالكتيك الهيغلي - الماركسي: «فالكل الملموس» هو المقولة الأساسية للدلالة على الواقع، وعلينا ان نرى الى العالم لا بوصفه مركّباً من أشياء ناجزة بل بوصفه «تركيباً سيرورياً»، أي بوصفه صيرورة إجتماعية، أداتها «الممارسة» (البراكسيس)، ولذا فان ثمة علماً واحداً أحداً، هو العلم التاريخي الديالكتيكي لتطور المجتمع بوصفه «كلاً». فمقولة الكل la totalité هي جوهر العلم البروليتاري الثوري، أي جوهر الماركسية. ولا يمكن طرح «الكل» إن لم تكن الذات الطارحة هي في الوقت نفسه «كل». بمعنى آخر، الطبقة، لا الفرد، هي فاعلة المعرفة وهي التي بفعلها تستطيع ان تنفذ الى الواقع الإجتماعي وتحوله كله.

ويستفيد انطونيو غرامشي من نقد لوكاتش للمادية والانعكاس ويذهب بهذا النقد الى استنتاجاته الأخيرة في دفاتر السجن..

ولا يتكلم غرامشي على المادية الديالكتيكية بقدر ما يتكلم على المادية التاريخية، وعندما يفعل يعتبر أن الأساس في هذا التعبير يعود الى «التاريخية» وليس الى المادية. فالماركسية هي «فلسفة الممارسة» أو هي «التاريخية المطلقة» Historicisme absolu وهي بهذا المعنى تختلف عن كل فلسفة سابقة وتتجاوزها في جعل الممارسة التاريخية للبشر منطلقاً غنوصولوجيا معرفياً وأساساً لتحويل العالم. وانطلاقاً من «التاريخية» يعيد غرامشي قراءة الماركسية ويهفّت كل مادية ديالكتيكية أو انطولوجيا واقعية على غرار تلك الواردة في أساس المرجع الشعبي أو التي سيوسّعها روجيه غارودي فيما بعد.

وتمتاز «الماركسية المبتذلة» في رأي غرامشي باختزالها ما قبل النقدي. فهي تختزل الإنسان ووعيه وفعله وتاريخه لتؤكد الوجود الموضوعي للواقع. فهذه «الغنوصولوجيا الواقعية» تطرح مسألة «موضوعية العالم الخارجي» على نحو مغلوط وبطريقة عديمة الجدوى. فهي تستغلّ إيمان الجمهور بأن العالم الخارجي ذو وجود موضوعي، فتنطلق منه لتدحض المثالية الذاتية فلا تفعل سوى أن تقيم دوغمائية الكائن، أي أنها تستبدل المثالية الراقية بانطولوجيا ذات أصل ديني (الله المفارق يخلق العالم وخصائصه قبل أن يخلق الإنسان) وبميتافيزيقيا ساذجة هي ميتافيزيقيا الحس المشترك المُعْلَم بالايمان الديني.

وإستقلالية العالم الخارجي تؤدي الى طرح قوامية المادة على الوعي ونبذ كل «ثنائية» وبناء «واحدية» ميتافيزيقية تجعل من المادة الحقيقة الوحيدة فيصير الذهن مجرد شكل من أشكال حركة المادة، أو على الأكثر، مجرد انعكاس للمادة. أي تصبح العلاقة بين الوعي والمادة علاقة ظاهر بماهية حقيقية، علاقة ظاهرة قشرية بواقع حقيقي، فيتحصل لدينا مفهوم للحقيقة بائد يقوم على تصور الحقيقة بمثابة تطابق للمعرفة مع موضوعها الخارجي، وتصير المعرفة معرفة بالواقع - في ذاته - وتطابقاً للفكر مع الكون القائم بذاته. ولما كانت المعرفة إنعكاساً لما هي المادة في ذاتها وإنعكاساً صائباً أبداً فلا مفر من الحتمية،

أما جدتها المادية فتتمثل بتمييزها بين موضوع المعرفة والموضوع الواقعي. فموضوع المعرفة مبني و«مخلوق» (وهذا مع غرامشي وضد الدوغمائية) لكنه ليس كل الموضوع لأنه مبني انطلاقاً من مادة أولية معطاة فالمعرفة به متطابقة في نهاية المطاف مع الوجود الواقعي المادي (وهذا ضد غرامشي وتطوير لمسلمات العقيدة). بمعنى آخر: المادي هو الجزئي، والمعرفي هو الكلي.

ـ مرحلة «النقد الذاتي»، أي نقد «التنظيرية» وهي الوهم الناتج عن معاملة الفلسفة على غرار العلم وعن إهمال دور الممارسة العملية. فالفلسفة ليست مجموعة مبادىء وقوانين معرفية (كما تذهب الى ذلك الدغمائية والتريخية معاً) بل مجموعة مواقف أو مواقع نظرية، مقالات thèses، فلا يصح وصفها بالصواب أو الخطأ، بل جلّ ما يمكن ان يقال عنها إنها مواقف سليمة أو غير سليمة، أي مواقف منتجة للمعرفة بأفاهيم أو معيقة لها بمعان ايديولوجية. ولذا فليس للمعرفة موضوع ولا تاريخ لأنها تكرار للمواقف عينها أو إعادة احتلال للمواقع النظرية نفسها بهدف الصراع الطبقي. فالفلسفة هي «في المصاف الأخير صراع طبقي في النظرية». ويمكن تلخيص هذه المواقف النظرية بثلاث مقالات صراعية موجهة ضد التريخية والناسوتية أي معاً ضد فلسفة الذات المثالية وضد المادية المبتذلة. وهذه المقالات هي:

1 ـ الجماهير هي التي تصنع التاريخ / ضد: الانسان هو الذي يصنع تاريخه.

2 ـ الصراع الطبقي هو محرك التاريخ / ضد: الانسان يصنع التاريخ بإعلائه.

3 ـ الانسان لا يعرف الا ما هو كائن/ ضد: الانسان لا يعرف الا ما يصنع.

وهذه المقالات موجهة كما هو واضح ضد الناسوتية في التاريخ، الناسوتية المؤدية الى الغائية، وضدها تريد أن تثبت أن التاريخ سيرورة بلا غاية (غايات) ولا فاعل (فاعلين). وضد التريخية في المعرفة، التريخية المؤدية الى المثالية، وضدها تريد أن تثبت مادية العالم وصوابية «نظرية الانعكاس»، لكن بعد تعديلها. ويوضح دومينيك لوكور، أحد تلامذة ألتوسير، هذا التعديل الجديد فيقول: إن نظرية الانعكاس عندلينين ليست نظرية امبيرية أو حسية، وهي لا تصير كذلك إلا ضمن نظرية معرفة، ولا نظرية للمعرفة إلا بالعلاقة مع فرضية الذات العارفة. والحال أن الانعكاس عند لينين، كما يؤول لوكور، ليس انعكاساً في مرآة أي ليس انطباعاً أو نسخة طبق الأصل ثابتة. إنه انعكاس تدريجي وتقريبي معاً أي انعكاس بلا مرآة. ويجب، بناء على الفهم الألتوسيري للفلسفة، ألّا نبحث عن المعنى المعرفي للانعكاس، بل عن المغزى الجدالي والرهان الصراعي لنظرية لينين في الانعكاس، ضد التجريبية والمثالية النقدية. والرهان هو الترتيب الذي تدخله النظرية في مسألتي الفلسفة الأساسيتين: 1 ـ المسألة الانطولوجية اي التي تعرض وتحل مسألة القوامية بين الكون والفكر. 2 ـ المسألة الغنوصولوجية أي التي تعرض وتحل مسألة موضوعية المعرفة. وإذا كان الموقف المادي في الفلسفة يقدم مسألة القوامية على المسألة المعرفية ويحل الثانية على ضوء حلها للأولى، فإن مقالة الإنعكاس تبدو مقالة تأسيسية للمادية إذ بفضلها يتوفر إمكان إثبات قوامية الأصل على انعكاسه، ومن ثم إثبات موضوعية الإنعكاس بالعلاقة مع أصله.

وبهذا الفهم ترى الألتوسيرية أنه يمكن تخليص الماركسية اللينينية من اللبس الحسي والأمبيري بتخليصها من نظرية المعرفة المادية «فحيث لا ذات عارفة لا مرآة ولا نظرية للمعرفة» بل هناك مواقف معرفية وسيرورة معرفية بدون فاعل كما هناك سيرورة تاريخية بدون غائية، يساعد فهمها على تخليص الماركسية من كل تيليولوجيا (غائية) ومن كل ناسوتية نظرية.

لكن هذا الجهد النظري إذ يحدّث النظرية خدمة للممارسة يبين ان الممارسة يجب أن تكون ممارسة لا غائية حتى تكون ممارسة ثورية. فكيف يمكن لأداة التاريخ ان تعي «مكر التاريخ» وتظل اداة له؟ ولا مفر من اليأس أو الإعلاء.

ولسوف تستفيد العقيدة الرسمية من كل هذه المحاولات فتسعى الى احتواء تناقضاتها في تأليف يعيد تركيب جديدها على الأساس العقيدي الكلاسيكي. فيجمع لوسيان سيف في **مدخل الى الفلسفة الماركسية**، 1980 التمييز الألتوسيري بين الأفهوم المعرفي والمقولة ـ الموقف، الى دور الممارسة البشرية الغرامشية على أساس من مادية ديالكتيكية تحتفظ بنظرية الانعكاس وبالمنطلق الحسي للمعرفة باعتباره «خط الفصل» بين المادية والمثالية. أي أنه يجمع جمعاً ديالكتيكياً المادية الديالكتيكية الى المادية التاريخية (مستفيداً من نقد لوكاتش الذاتي) فيقول: ان المادية كوحدة تنشطر الى مادية ديالكتيكية ومادية تاريخية، «فمن جهة تندرج المادية الديالكتيكية، بالمعنى القطاعي للفظ، إندراجاً تاماً في المادية التاريخية» فتصير الطبيعة بهذا المعنى مقولة تاريخية، وتمتد المادية التاريخية على إمتداد الفلسفة الماركسية». لكن بالمقابل، «تندرج المادية التاريخية إندراجاً تاماً في المادية الديالكتيكية» ومن هذا المنظور يقول:

«التاريخ مقولة طبيعية، والعلم انعكاس موضوعي، والمادية الديالكتيكية تمتد على امتداد الفلسفة الماركسية». ويضيف سيف: «وبذلك نقشع الثنائية في الوحدة التي تميز الماركسية بأسرها، والتي تعكس احتمال قراءة العلاقات بين الكون والفكر قراءة من الوجهين».

ويمثل هذه المهارة الديالكتيكية يعيد لوسيان سيف إثبات مقولتي نفي النفي والاستلاب بوصفهما مقولتين قائمتين في صلب النظرية؛ اي في **الكابيتال**. كما يتبنى افهوم الممارسة الغرامشي بوصفه «تحفيزاً مخصباً» للبحث عن «طريق ثوري جديد ملائم لظروف الغرب المتقدم»، ولكن بعد تخليصه من طابعه المعادي للإيمان الديني. ويتخلى سيف في الوقت نفسه عن طموح تفسير جميع مستجدات العلوم إنطلاقاً من النظرية العامة وعن طموح عرض النظرية بوصفها «تصوراً شاملاً للعالم» كما كانت تفعل «الدغمائية الستالينية»، ذلك ان ثمة «هموماً داخليةً» يجب التصدي لها أولاً: يجب توضيح المقولات المادية، مثل مقولات الزمان والمكان (المتناهي واللامتناهي، المتصل والمنفصل...) والكيف والكم (القياس والخاصية والقفزة النوعية..) والشكل والمضمون (البنية والتنظيم والداخل والخارج والتناتج..) والتحول (المصادفة والضرورة والغائية والحرية).

يقول سيف: إن مهمة توضيح مقولات الفهم المادي للعالم «ما تزال مهمة مفتوحة». وان «المادية الفلسفية المتقنة ما تزال متأخرة عن حركة العلم والممارسة».

ولعل في هذا اعترافاً كافياً بأن الماركسية اليوم هي أبعد ما يكون عن الادعاء بأنها «النظرة العلمية الوحيدة الى العالم»، واعترافاً كافياً بأنها مقيمة الآن على خط الدفاع.

مصادر ومراجع

- انغلس، فريديريك، انتي دوهرنغ، دار دمشق للطباعة والنشر.
- بوليتزر، جورج وجي بيس وموريس كافين، اصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- غارودي، روجيه، النظرية المادية في المعرفة، تعريب ابراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر.
- غرامشي، انطونيو، قضايا المادية التاريخية، ترجمة فواز طرابلسي، دار الطليعة، بيروت، 1971.
- كورش، كارل، التصور المادي للنظرية الماركسية، ترجمة محمد كبة، مراجعة العفيف الأخضر، دار الطليعة، بيروت، 1973.

- Altusser, Louis, *Lire le capital,* Maspéro, Paris, 1973.
- ———, *Pour Marx,* Maspéro, Paris, 1973.
- ——. *Réponse à John Lewis,* Maspéro, Paris, 1973.
- Kedrov, Boniface, *Dialectique, Logique, gnoséologie: leur unité,* édition du progrès, Moscou, 1970.
- Lecourt, Dominique, *Une crise et son enjen,* Maspéro, paris, 1973.
- Lénine, V.I., *Matérialisme et empiriocriticisme,* éditions sociales, Paris, 1962.
- Lukacs, Georg, *Histoire et conscience de classe,* les éditions de Minuit, Paris, 1960.
- Mao-Tsé- Toung, *œuvres choisies,* Tom I, *de la contradition,* éd, en Langues étrangères, Pékin, 1967.
- Sève, Lucien, *Introduction à la philosophie marxiste,* éditions sociales, Paris, 1980.
- Staline, Joseph, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique,* éd. Norman Bethune, Paris.
- Texier, Jacques, *Gramsci,* éditions seghers, Paris, 1966.

موسى وهبة

الماركسية

Marxism
Marxisme
Marxismus

1) مدخل عام:

ان المتصفّح لتاريخ تطور الماركسية يلاحظ لا محالة سرعة تسرب نتاجها وسرعة اعتناقها كمعتقد طغى على أكثر الحركات الثورية في العالم أو كإيديولوجية دولة قائمة الذات تمارس باسمها السلطة وتنظم على ضوء مفاهيمها الحياة الاجتماعية. ولا بد من اعطاء بعض التواريخ الهامة لفهم تطور الماركسية:

- ففي سنة 1847 يقوم الشاب ماركس مع صديقه انغلز بكتابة النص التأسيسي للحزب الشيوعي الالماني؛ كتاب **بيان الحزب الشيوعي** الذي صدر سنة 1848 ترجمه الى العربية خالد بكداش، سنة 1933، وهو حزب هدف الى تنظيم نضالات الطبقات الاجتماعية الكادحة وقيادة الثورة البروليتارية ضد الهيمنة البورجوازية.

- وفي سنة 1864 نشأت الجمعية العالمية للعمال في لندن بعد أبحاث طويلة، وممارسات سياسية متعددة. أرادت هذه الجمعية العالمية أن تحتضن الحركات الثورية الأوروبية لتكسير المجتمع الأوروبي المبني على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج.

- وفي سنة 1867، يقوم ماركس بإصدار الكتاب الأول من **رأس المال**، وهو كتاب يقول عنه التوسير Altusser «أنه يحتوي على أحد الاكتشافات الثلاثة العظيمة في تاريخ الانسانية» (لوي التوسير، **مقدمة رأس المال**، ص 7) وهو

هيغل. إن ما ذهب اليه التوسير Althusser، ومن قبله بولتزر Politzer تحت تأثير ستالين Staline، من أنّ ماركس قد انفصل نهائياً عن الفلسفة الجدلية الهيغلية وانه لم يقتبس منها سوى «نواته العقلية»، لا يمكن اعتباره إلاّ أخطاء نظرية، له مبررات ايديولوجية واضحة ولكنه يدل على عدم فهم لهذا التواصل الوثيق بين التراث الجدلي الهيغلي والماركسية بفتراتها المختلفة. فمقولات الجدل الماركسي (أي قانون التضاد ووحدة ونضال المتضادات) هي قبل كل شيء نتيجة لتطور الفكر الجدلي الذي تحول من فكرنه الاغريقية العفوية (والساذجة) الى مرحلة الشمول والتكامل. يبقى ماركس إذن يعمل داخل حقل هيغل في طريقته ومتهجه ومسأليـاته المطروحة. الا انه يترك جانباً مسألية الذات والجوهر في نمطها المثالي والتفكري، كما يرفض في الآن نفسه تلك النظرة المادية الجزئية للذات (فيورباخ).

ب ـ هيغل: فلسفة الانغلاق:

ان نقطة الخلاف الرئيسية اذن بين الفلسفة الهيغلية والفلسفة الماركسية تكمن قبل كل شيء، في تصوّر كلّ منهما للفكر وعلاقته بالوجود. فبالنسبة للمثالية ليس هناك فرق بين الكون والمفهوم أي بين الواقع المعاش والفكرة. فالواقع هو التصور وهو الفكر. والتجانس بين الواقع والفكر يتحقق عن المعرفة المطلقة حيث تمتزج الذات المفكّرة بالموضوع. أما بالنسبة لماركس لا تظهر هذه الوحدة بين الفكر والوجود الا بواسطة عملية تجريد واضحة تخضع الواقع إلى الفكرة فالواقع موجود خارج الفكر والعلاقة التي تربط الانسان بالواقع ليست علاقة فكريّة معرفية، فهي قبل كل شيء علاقة عمل أو علاقة ممارسة. فبالعمل والممارسة يقع توافق الانسان ببيئته وتوافق البيئة بالانسان.

نفهم من كلّ ذلك ان هيغل قد حاول فهم الحقيقة والواقع ككلّ. فأسس الوحدة الديناميكية بين التفكير والوجود داخل الفكرة: ولا ننسى أن الروح يظهر في قالب أفكار عينية لا تمثل الواقع وتعبر عنه فقط بل تكون هي الواقع نفسه بعد أن تم تطهيره من العناصر اللاّمعقولة والحادثة، أي هذا الواقع الذي تسامى وتعالى حتى اندمج حقيقة في المفهوم. من هنا يظهر لنا جلياً ان النسق الفلسفي الهيغلي مغلق وكامل بما أنه قد استوعب العالم داخل المفهوم والفكرة وكيفه ليتماشى ومتطلبات الفكرة، بحيث أصبح الواقع عقلاً والعقل واقعاً. وهنا تنتهي مهمة الفلسفة، أي أن الفلسفة ستصبح اعادة وتكراراً للقول الهيغلي وستصبح عودة الى بداياتها للوصول الى نهايتها. وبما ان الحقيقة قد ظهرت في وحدة العقل والواقع فستنتهي الفلسفة في نعيم التاريخ وفي غبطة الواقع الحالي (أو الأمر المقضي). وقد أصبحت الفلسفة داخل حلقة النسق المغلق تعبّر عن مراحلها وتاريخها وعن تصوّراتها ومفاهيمها ولكنها عاجزة عن الخروج وفهم أرضية قولها وشروط امكاناتها.

4) ماركس: الممارسة الجديدة للفلسفة:

ان المبدأ الهيغلي القائل بأن «كل ما هو واقعي عقلي وكل ما هو عقلي واقعي» يعني إذن في نهاية الأمر ان مهمّة الفلسفة الأولى تتمثّل في تبرير الواقع الحالي ومحاولة فهمه والتماشي مع متطلباته. فالفلسفة عند هيغل هي تأمل مجرد في الواقع الضروري والموضوعي ومحاولة فهم الصيرورة والتعبير الجدلي. لكن ماركس رفض أن تكون الفلسفة اعادة لنفسها أو تأملاً للأمر المقضي وتبريراً للواقع. فمنذ مخطوطات 1844، والايديولوجية الالمانية إلى رأس المال، وماركس يحاول أن يبيّن أن الفلسفة ممارسة تهدف الى تغيير الأوضاع، وتحرير الانسان من عبودية أخيه الانسان.

على أننا لا بد أن نذكر هنا بأن فلسفة ماركس شهدت تحولاً عبّر عنه التوسير Althusser (التوسير، لينين والفلسفة) بالقطيعة الابستمولوجية بين ماركس الشاب حتى سنة 1847، الذي اجتهد لتكوين انتربولوجية فلسفية ونقدية تهتم بابراز مفهوم جديد للانسان مجرد عن إله، وبين الماركسية الحقيقية، أي العلمية، التي تحاول فهم التاريخ بدون اللجوء الى محدد ميتافيزيقي أو إنساني.

ففي الفترة الأولى (أي الفترة الزمنية الممتدة إلى كتابة رأس المال)، تبلورت عند ماركس وتحت تأثير هيغل وفويرباخ (واليساريين الهيغليين بصفة عامة) فلسفة جديدة تعتمد البحث في موضوع الانسان داخل الطبيعة والحياة الاجتماعية، وفي اثبات مفهوم الانسان بواسطة عملية تحرّرية ونضالية تقلب الأوضاع الاجتماعية لتجعلها تتماشى وجوهر الانسان.

تعتمد فلسفة ماركس الشاب محورين أساسيين:

1 ـ فلسفة العمل والاستلاب.

2 ـ فلسفة الممارسة والتاريخ (التاريخانيّة Historicisme).

أ ـ فلسفة العمل والاستلاب:

ظهرت فكرة العمل كمفهوم في أواخر القرن الثامن عشر في التحاليل الاقتصادية عندما برزت فكرة العمل كمقياس

للقيمة، لأنه قابل للتقسيم إلى وحدات زمنية بغضّ النظر عن طبيعته ونوعيته. يصبح العمل إذن مقياس قيمة تبادل البضاعة والانتاج بصفة عامة. إلا ان ريكاردو Ricardo في مبادىء الاقتصاد السياسي والضريبة يذهب الى الاقرار بأن العمل هو أكثر من مقياس للقيمة. فعندما نفهم أن العمل هو نشاط منتج فنفهم أيضاً انه مصدر للقيمة. فبدونه لا يمكننا أن نتكلم عن تبادل أو عن اقتصاد، والحقيقة ان ما قام به ريكاردو ومن بعده سميث، Smith، يعد تحوّلاً أساسياً في مفهوم العمل لأنه فتح حقلاً جديداً أمام التفكير العلمي والفلسفي نعني حقل العلاقات العينية التي تربط الانسان بحاجياته وموارده من ناحية والتي تربطه بأخيه الانسان من ناحية أخرى.

وفي نفس الفترة تقريباً تظهر فكرة العمل بمفهوم جديد في الحقل الفلسفي إذ يقوم هيغل في علم ظهور العقل بجعل العمل كمرحلة جوهرية لتكوين الوعي بالذات، والعمل هو جهد لنفي العالم المباشر حتى يتم امتلاكه كعالم مجهّز حيث يتعرّف الانسان بنفسه على نفسه.

يبدو من اللازم أن نلاحظ هنا ان ماركس الشاب: وهو تلميذ ريكاردو وهيغل، قد حاول في المخطوطات أن يمزج ميدان الاقتصاد السياسي بميدان الفلسفة بإعطاء مفهوم العمل دوراً مركزياً. فالعمل هو جوهر الانسان، فلا يتحقق مفهوم الانسان، ولا يكتسي وجوده معنى إلا بنتائج أعماله. وهكذا فإن العمل هو الذي يحدّد الانسان بما أنه جوهر النشاط الانساني والرابط الذي يربط الانسان بالانسان والانسان بالطبيعة. فتكييف الطبيعة حسب حاجيات الانسان لا يتم الا عن طريق العمل.

ولكننا لكي نفهم هذه النظرة الفلسفية الجديدة للعمل لا بد من القاء بعض الأضواء على وضعية العمل في المجتمعات الغربية في تلك الفترة. نستطيع تحديد هذه الوضعية بعنصرين اثنين: يتمثل العنصر الأول في تطور القطاع الصناعي الذي أحدث مناطق جغرافية، حيث تحتشد مجموعات عمالية هائلة وتقطن ناسجة علاقات خاصة اجتماعية واقتصادية تقوم على النضالات العمالية، أما العنصر الثاني فيخصّ درجة الوعي الذي أصبح عليه نضال العمال، ويتمثل ذلك في ظهور الأشكال الأولى والخاصة للتنظيمات العمالية التي أصبحت تتطلب عناية خاصة وأبحاثاً متوالية.

فالنقطة العامة التي يجب أن ننتبه اليها هنا هي أن الماركسية نتاج لوضعية العمل في المجتمعات الغربية في تلك الفترة. يعني أنها جاءت لتسد فراغاً نظرياً يتمثل في محاولة فهم هذه الوضعية وتحديد العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الناتجة عنها.

ولا شك في أن هذه الوضعية ثنائية: فمن ناحية، يكون العمل جوهر الانسان بما أنه ينسج الرباط الاجتماعي ويكيّف الطبيعة ويحوّلها الى «عالم» تحت سيطرة الانسان، ومن ناحية أخرى يكون منبع استلاب الانسان: فتطور الاقتصاد الصناعي طور طبقة البروليتارية (طبقة العمال) وقسّم المجتمع الى طبقتين أساسيّتين: طبقة الذين يملكون وسائل الانتاج وطبقة الذين لا يملكون إلّا سواعدهم يضطرون لبيعها مقابل أجرة عمل حتى يستطيعوا الاستمرار في العيش واعادة انتاج قوّة العمل. إذن فالعمل الذي يكون هو الشكل المحدد لعلاقة الانسان بالطبيعة وهو منبع سيادته على الأشياء يصبح العامل الأول لعبوديته إذ يجرده من انسانيته علاوة على حرمانه من نتاج عمله.

يجدر بنا أن نلاحظ أن كلمة استلاب لا تترجم بدقة المفهومين المستعملين في فلسفة هيغل وماركس (انتغريمدانغ Entgremdung) (وانتوسيرونغ Entaüsserung). ففي العربية يعني الاستلاب أساساً الاختلاس. جاء في محيط الشيرازي (القاموس المحيط).: «(سلبه) سلباً اختلسه كما استلبه ورجل وامرأة سلبوت وسلابة والسليب المستلب العقل الخ...» أما في الفلسفة، فهو يعني أساساً حالة الذات التي تتعرف على خاصياتها في كائن خارج عنها، فتصبح بفعل ظروف خارجية عبداً للكائن الخارجي. فهيغل يعتبر الاستلاب حركة الفكرة التي تتجزأ وتنفي نفسها بنفسها حتى تصبح مخالفة لنفسها في مختلف فتراتها ومراحلها. كذلك يعني هيغل بالاستلاب انفصال نتاج عمل الانسان عن المنتج والخروج عن ارادته حتى يصبح غير ذاته.

وقد استعمل ماركس الشاب كلمة استلاب في المعنى الثاني الذي نجده في علم ظهور العقل عند هيغل، إلا ان ماركس لا يعتبر أساساً أن العامل المستلب هو الذي يصبح ملكاً للغير، بل يعني أن جوهر العمل (العمل كجوهر الانسان) سينقلب ضد نفسه ليخلق بيئة عامة تخنق العامل وتجبره على ارتضاء العبودية: فلا يستطيع الخروج عنها إلا بالثورة وقلب الأوضاع الاجتماعية. فنهاية الاستلاب لا تكون إلا بنهاية العبودية واستغلال الطبقة العاملة أي بنهاية المجتمع الطبقي وحلول المجتمع الشيوعي، وقد اعتبر التوسير Althusser (التوسير، Althusser، قراءة رأس المال). هذه المسألة التي ترتكز أساساً على فلسفة هيغل، إنسانوية في جوهرها، وسيقوم

والحياة. نجد ماركس على عكس ذلك يبحث في تحقيق امكانية العمل الثوري في الواقع الحالي. وأطروحته الحادية عشر حول فويرباخ لخير دليل على ذلك: «إن الفلاسفة لم يفتأوا يؤولون العالم بأساليب متباينة. إلاّ أن المهم هو تغييره». (انجلز، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ص 105). فقد كان ماركس من أول وهلة فيلسوفاً ثورياً.

لهذا هناك زاوية ثانية نستطيع بواسطتها أن نفهم فلسفة ماركس الشاب فهي ممارسة جديدة للفلسفة قدمت للانسانية طريقة جديدة للتفكير، تعتمد التغيير الثوري للأوضاع الحالية المتّسمة باستغلال الطبقة الشغيلة من قبل رأس المال. ولعل هذه النظرة الثورية هي أساس الماركسية ونقطة بدايتها. أما ماركس الكهل فهو لا محالة يختلف نوعاً ما عن ماركس الشاب ولكن هذا الاختلاف ليس جوهرياً كما يدعى الالتوسيريون. فبين هذه الممارسة الجديدة للفلسفة والمادية التاريخية علاقة استمرارية وتطورية.

5) المادية التاريخية:

أ ـ المادية:

المادية هي أساساً مذهب فلسفي لا يعترف الا بوجود المادة وينفي أن يكون هناك وجود مستقل للروح. فالمادية تفسر كل شيء يحدث في العالم المادي من العالم المادي نفسه. يقول كورنفورث (الفلسفة للاشتراكيين، ص 67)، «إن المادية تعني متابعة مناهج الكشف العلمي للحقيقة وهي إذ تفعل هذا ترفض كل التأملات والطرق المختصرة تلك التي تتناول افكاراً ليست قابلة للاختيار بالتطبيق والملاحظة». فالمادية منهج العلماء بما أنها تخضع وجود الاشياء وصفاتها للتطبيق والملاحظة. وقد بين جورج بوليتزر (المبادىء الاساسية في الفلسفية)، إن العالم مادي في أبحاثه ودراساته وفي تجاربه بما انه يعمل مباشرة في المادة، ويضيف قائلاً ان «هنالك عدة انواع من العلماء:

1) العلماء الماديون الواعون والمنطقيون.

2) العلماء الماديون عن غير علم: أي تقريباً كلهم، إذ من المستحيل دراسة العلم دون طرح (مسألة) وجود المادة ولكن ينبغي ان نميز من بين هؤلاء:

أ) الذين يبدأون باتباع المادية ولكنهم يتوقفون لأنهم لا يجرأون على التصريح بذلك: وهم اللاأدريون الذين يسميهم انغلز الماديين الخجلاء.

ب) ثم العلماء (وهم) ماديون عن غير علم وغير منطقيين مع أنفسهم. فهم ماديون في المخبر، ولكنهم سرعان ما ينقلبون عند مغادرته الى مثاليين ومؤمنين ومتدينين» (نفس المصدر، ص 63, 64).

وقد استعمل انغلز عبارة المادية التاريخية ليعني بها التحليل الماركسي للحياة والمجتمع. فالمادية التاريخية تعتبر أن انماط الانتاج الاقتصادي هي المحددة لهياكل المجتمع وتطوراته وللأفكار عموماً، أكانت سياسية أم فقهية أم فلسفية وذلك في فترة زمنية معينة من مجرى التاريخ. فالهياكل الاقتصادية هي اساس الايديولوجيات المتواجدة على الساحة الاجتماعية، لهذا فكل تشكيلة اقتصادية لا تستطيع الهيمنة إلا اذا تم تكوين اقتصاد جديد يقوم بتقويض البنية الاقتصادية القديمة التي كانت تسيطر على الحياة الاجتماعية. فالتضاد ونضال الطبقات، أي نضال الطبقات الشغيلة ضد الطبقات المالكة هي المحركة للتحولات التاريخية.

على أن ذلك لا يعني البتة أن الظواهر الاقتصادية هي المحددة الوحيدة للصيرورة التاريخية. هناك تداخل عناصر أخرى كالنضال الإيديولوجي والوعي والافكار بصفة عامة لتؤثر في تلك التحولات. وقد تضمن كتاب بيان الحزب الشيوعي 1848 في فقرته الأولى فكرة أن التاريخ هو تاريخ نضالات الطبقات. ولكي نفهم ذلك فهماً جلياً يجب أن نبين أن الناس مضطرون لانتاج الثروات الضرورية للحياة لتتمكن الانسانية من البقاء. وكل حركة انتاج تتطلب استعمال وسائل انتاج نستطيع تقسيمها الى جزأين:

1) وسائل انتاج تبقى جامدة وساكنة، كالارض واديمها كالبحار والغابات وغيرها.

2) ووسائل اخرى تواصل عمل اليد وتزيده قوة ونجاعة كالادوات المختلفة والآلة وغيرها. وقد اعطت الماركسية لهذه الوسائل اسم قناة الانتاج.

ومما تجدر الاشارة إليه أن عبارة قوة الانتاج لا تعني فقط شيئاً مادياً وفيزيائياً ينتمي الى العالم الفيزيائي فهي تضم أيضاً في معناها كل ما يتعلق بعقلانية العمل ككيفيات تقسيم العمل وتقنياته. كالعلم من فيزياء وميكانيكا ورياضيات في التشكيلات الاجتماعية الصناعية فهي أيضاً تندمج كلياً أو جزئياً في قوى الانتاج.

ب ـ نمط الانتاج:

على ان الانسان الذي سيتحمل وسائل الانتاج لتحويل الطبيعة لا يمكن له البتة أن يستغني عن العلاقات الاجتماعية مهما كانت الظروف، ليس هناك بشر خارج التشكيلات الاجتماعية. يعني ذلك ان كل انتاج هو انتاج جماعي. فالانسان كما هو مجبر على تحويل الطبيعة لارضاء حاجياته فهو

مجبر على الدخول في علاقات معينة مع المجتمع الذي يعيش فيه. يرى ماركس أن علاقات الانتاج هي التي تتكون بين البشر من حيث أن عليهم ان يستعملوا قوى الانتاج لتحويل الطبيعة وارضاء حاجياتهم. من هنا يبدو لنا جلياً ان قوى الانتاج وعلاقات الانتاج تكون في آخر الامر نسقاً متكاملاً إذ أن كل تغيير في قوى الانتاج شكلاً أو مضموناً يؤدي حتماً الى تركيب علاقات الانتاج أي أن الاساس الاول للتركيبة الاجتماعية تتمثل في قوى الانتاج.

فالمادية التاريخية تهتم أساساً بهذا النسق المتكامل بين قوى الانتاج والعلاقات الاجتماعية. فما هو موضوعها؟ لا بد أن نلاحظ هنا ان علينا ان نميّز بين المادية التاريخية والمادية الجدلية. أما الأولى فتهتم بعلم التاريخ وموضوعه مفهوم التاريخ نفسه من خلال دراسة مختلف انماط الانتاج ومختلف التشكيلات الاجتماعية أي دراسة بناها وتحولاتها وانماط تكوينها وانماط عملها، وأما المادية الجدلية فهي الفلسفة الماركسية وموضوعها الخاص نظرية المعرفة الخاصة بها أي بنية الفكر وعمله.

يقول نيكوس بولنتزاس Nicos Paulantizas (السلطة السياسة والطبقات الاجتماعية، ص. 8). «إن موضوع المادية التاريخية هو دراسة مختلف الهياكل والممارسات المتفرقة (اقتصاد، سياسة، ايديولوجيا) والتي يُكوّن تنسيقها نمط انتاج وتشكيلة اجتماعية». ونعني بنمط الانتاج تركيب خاص لهياكل وممارسات تأخذ شكل حقول أو بنى كالحقل الاقتصادي والحقل السياسي والحقل الايديولوجي.

اما التشكيلة الاجتماعية فهي تركيب معقد وخاص لمجموعة من انماط الانتاج يلعب فيه الدور المحدد والمسيطر نمط انتاج واحد يكون هو المميز للتشكيلة الاجتماعية. فالمجتمع الرأسمالي مثلاً هو التركيب الذي يلعب فيه نمط الانتاج الرأسمالي الدور المحدد والمسيطر لأنماط الانتاج الأخرى المتواجدة فيه.

ففي التشيكلة الاجتماعية يعمل الانتاج كنسق متكامل يقوم على علاقة التبادل بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج أي على علاقة الحقل الاقتصادي بالحقل الايديولوجي والحقل السياسي. ولا بد هنا ان نلقي سؤالاً كثيراً ما اهتمت به الماركسية: ما هو الشيء الذي يميز نمط انتاج معين عن نمط انتاج آخر؟ تجيب الماركسية بأن هذا التمييز بين انماط الانتاج يجب ان يكون ناتجاً عن دراسة خاصية العلاقات الاجتماعية التي توافق المستوى الذي عليه قوى الانتاج. وهنا لا بد من الانتباه الى ان الملكية وعلاقاتها تلعب الدور الهام في علاقات الانتاج. إذ ان التحليل العلمي يجب ان يجيب عن هذه الاسئلة: من يملك؟ ماذا يملك؟ وما هي علاقات الملكية الخاصة؟

وقد حاول الالتوسيريون ان يجدوا الاجابة عن هذا السؤال بضبط العلاقة بين الحقول المتواجدة داخل نمط الانتاج. ففي نمط الانتاج الرأسمالي مثلاً يكون الحقل الاقتصادي هو المحدد في آخر الأمر للحقول الأخرى وهو المسيطر عليها بينها يكون الحقل الايديولوجي هو المسيطر في نمط الانتاج الاقطاعي، رغم ان التحديد في آخر الامر يكون للحقل الاقتصادي. ومهما يكن من أمر عندما نتساءل عَمَّنْ يملك وماذا يملك وما معنى ملكية خاصة، فإننا لا نريد تعين الاشخاص المالكين ولكننا نريد التأكيد على القاسم المشترك بينهم والمتمثل في وضعهم الخاص في نمط الانتاج بغضّ النظر عن الفوارق الموجودة فيهم كأشخاص.

ولتوضيح هذا الجانب من الموضوع لا بد من الالتجاء الى إلقاء بعض الاضواء على مفهوم الطبقة الاجتماعية في فلسفة ماركس.

ج ـ الطبقات الاجتماعية وتطاحن الطبقات:

فبالنسبة للماركسية لا يمكن تحديد الانسان الفرد إلا من خلال علاقاته الاجتماعية أي بواسطة طبقته الاجتماعية ومن خلال مكانته في علاقات الانتاج فالافراد الذين يوجدون في نفس الوضع داخل نمط الانتاج يكوِّنون طبقة اجتماعية والملاحظ هنا ان الطبقات الاجتماعية في الفلسفة الماركسية لا تتواجد هكذا داخل التشكيلة الاجتماعية.

إذ ان وجودها يعني حتماً تطاحناً وتضاداً ويعني نضالاً وهيمنة. لذا كانت هذه الطبقات العديدة تتجمع عامة حول طبقتين متطاحنتين داخل نمط انتاج معين أي حول الطبقة التي تملك وسائل الانتاج والطبقة التي لا تملكها.

وقد بين ماركس وانغلز في كتابهما: **بيان الحزب الشيوعي**، «أن تاريخ كل مجتمع الى يومنا هذا ما هو الا تاريخ تطاحن الطبقات». ففي العصور القديمة نجد داخل الانتاج الآسيوي تطاحن طبقتين هما طبقة العبيد وطبقة الاسياد، وفي القرون الوسطى الاوروبية نجد داخل نمط الانتاج الاقطاعي تطاحن طبقتين أساسيتين هما طبقة عبيد الارض والاقطاعيين، أما في المجتمعات الرأسمالية فيكون التطاحن بين اصحاب رأس المال والطبقة العمالية أي بين البروجوازيين والبروليتاريا.

ونشير هنا الى ان هذه الانماط في ترتيبها الزمني، إذا ما حصرناها في خطوطها العريضة تبدو كدرجات ضرورية لتكوين المجتمع اقتصادياً. أي ان علاقات الانتاج

البورجوازية تكون في الحقيقة شكلاً أخيراً لسيرورة الانتاج الاجتماعية. يعني ذلك ان قوى العمل التي تتطور في صلب المجتمع البورجوازي والرأسمالي تخلق في نفس الوقت الظروف المادية لتقويض هذا المجتمع.

فبالرغم من ان الطبقة المالكة لوسائل الانتاج هي التي تسيطر اقتصادياً وتتحكم في حركة الانتاج فإن عليها ان تنظم وسائل اخرى ناجعة لتقوية هيمنتها ولإبقاء الاوضاع على ما هي ولإعادة انتاج وسائل الانتاج في ظروف سانحة. هذه الوسائل تتمركز في سلطة الدولة.

6) الدولة:

نعرف أن ماركس وانغلز لم يقوما بتكوين نظرية للدولة تكون نتيجة لنظريتهما الاقتصادية والفلسفية. ولكنهما قاما بنقد النظريات السياسية المتواجدة في عصرهما نقداً جذرياً. فبالنسبة لهما تكون الدولة نتيجة تقسيم المجتمع الى طبقات اجتماعية متطاحنة. فالدولة البورجوازية هي نتيجة الرأسمالية، وهي أداة سيطرة الطبقة البورجوازية واستغلالها للطبقة البروليتارية.

نستطيع أن نقول إذن أن الدولة في فلسفة ماركس هي مجموع الهياكل والأجهزة التي تمثل دائماً مصالح طبقة اجتماعية معينة أو مصالح تكتل طبقات اجتماعية، وهي بالتالي أداة هيمنة تلك الطبقة أو التكتل على المجتمع بأكمله. فالشيء الاول الذي يجب ان نلاحظه هو ان الدولة ادارية مركزية حسب هذا التحديد بما أنها تستعمل مؤسسات خاصة واجهزة معينة تكون عادة مستقلة عن الاجهزة الأخرى (فتحي التريكي، «مفهوم الدولة في الفلسفة المعاصرة»، **الفكر العربي المعاصر**، العدد 24، شباط 1983). وقد لاحظ هيغل ذلك بكل جلاء عندما حدد الدولة بأنها «واقعاً مجدياً للفكرة الأخلاقية» وبأنها «العقل في ذاته ومن اجل ذاته» (هيغل، **مبادىء فلسفة الحقوق**، ص 257). تصبح الدولة عند هيغل شيئاً واقعياً وليست بناء آخر من الأبنية الشامخة التي كان يزخم بها الخيال الفلسفي والسياسي منذ افلاطون، ولعل اريك فايل على حق عندما لاحظ قائلاً: «ان دولة هيغل ملكية وبكلام أدق هي ملكية دستورية مركزية، وهي شديدة في ادارتها ولكنها غير مركزية فيما يتعلق بالمصالح الاقتصادية، ولها جهاز من الموظفين المحترفين، وهي علمانية laïc ولها السيادة المطلقة في الداخل والخارج، وبكلمة واحدة هي الدولة العصرية كما توجد حتى الآن في كل مكان» (اريك فايل، **هيغل والدولة**).

والشيء الثاني الذي لا بد أن نبرره هنا، هو دور الدولة في المجتمع، فالماركسية لاتقول أن دورها يتمثل في التوازن الذي تحدثه بين الفئات والمصالح بل تؤكد على أنها أداة سيطرة طبقة اجتماعية على أخرى، ولكن نيكوس بولنتزاس يضيف أنه لا يمكننا أن نعطي للدولة دوراً سلبياً يتمثل في القهر والعنف والعقاب وإقامة التوازن بين المصالح والتيارات فقط بل لها ايضا دور فعال وإيجابي يتمثل ذلك طبعاً في السهر على إعادة انتاج رأس المال: «فالدولة تخلق تحول الأشياء تكوّن الواقع من جديد» (نيكوس بولنتزاس، **الدولة والسلطة الاشتراكية**). ولكنه يتمثل ايضا في تكوين مؤسسات تعمل على تكريس الحياة المدنية العامة.

والشيء الثالث الذي يرعى انتباهنا هو ان نظرية الدولة لم تكون في الماركسية إلاّ مع لينين، أي عندما تحولت الماركسية من مستوى النظرية الى مستوى التطبيق. ولكن النظرية الماركسية للدولة لن تجد صورتها المتطورة إلا مع غرامشي والتوسير وبولنتزاس، إذ أنهم لاحظوا أن الدولة ليست أداة عنف وغطرسة فقط، بل وأيضاً أداة إقناع تعمل بدون عنف أي بالعقل المتواجد في أجهزة الكنيسة والمدرسة والأحزاب السياسية والمنظمات الاجتماعية والصحافة وغيرها.

فكما بيّن لوي التوسير Althusser، (لوي التوسير، **الاجهزة الايديولوجية للدولة**)، معتمداً على أعمال غرامشي، تكون الدولة اساساً نسقاً شائكاً رُكّب بمؤسسات وأجهزة قمع (الشرطة، الجيش والادارة وغير ذلك) وأجهزة ايديولوجية (كالتربية والتعليم والحقوق والاخبار الخ...). وإذا كانت مهمة الاجهزة القمعية هي ايجاد المناخ المناسب لعمل رأس المال وتكريس الاستغلال الطبقي وحفظ النظام وإرضاخ الارادات المختلفة الى الارادة العامة المتمثلة في الدولة فإن مهمة المؤسسات الايديولوجية تتمثل في السهر على اعادة انتاج قوة العمل اعادة حسنة متماشية ومتطلبات رأس المال (الكفاءة في اليد العاملة).

7 - ماركس والماركسيون:

في الواقع لا نستطيع في هذا المجال الضيق أن نسطر جدولاً إضافياً لكل الحركات السياسية التي تنتمي الى الماركسية والتي تتّخذ من فلسفة ماركس قاعدة سياسية لنشاطاتها. نريد فقط ان نوضح نقطة ربما بقيت غامضة. هناك فرق بين نظرية ماركس الفلسفية والنهج السياسي الذي اتبعته الماركسية بعد تطويرها من قبل لينين وتروتسكي وستالين. هل يعني ذلك ان الماركسية هي مجموع التفسيرات المعاكسة لفلسفة ماركس كما

— Popper, K.R., *The Open Society and its Enemies*, vol. 2, Routledge.
— Stirner, M., *L'Unique et sa propriété, œuvres complètes*, Lauzanne, 1845.

فتحي التريكي

المثالية

Idealism
Idéalisme
Idealismus

يعود تاريخ استعمال كلمة مثالي إلى القرن السابع عشر، حيث كان الفلاسفة، ومنهم على الأخص لايبنتز، يستعملونها في مقابل كلمة مادي. أما اليوم فيغلب على التداول ترادف مثالي وطوباوي ومقابلته بواقعي، على أساس أن هذا الأخير، موقفا كان أم سلوكا، يعطي بخلاف الأول أهمية قصوى للوسائل في تحديد الغايات ويؤمن بالنسبية على صعيد الافكار والقيم وبالبراغماتية في السلوك والمعاملات.

اما داخل الحقل الفلسفي الخصوصي، إذا كانت المثالية هي هذا التوجه الفكري الذي يقول بتعالي القيم والمثل في الحياة العملية وبدور الذات التأسيسي في الفعل المعرفي، فإن كل الفلسفات، كما أكد هيغل، مثالية، وإن بأشكال متفاوتة. هذا عن المثالية بمعناها العام اللامحدد وكخاصية ضمنية ملازمة تفرضها طبيعة تعامل الفكر مع الاشياء والواقع.

أما المثالية كمجموعة من التيارات والمدارس الفلسفية فإن لها رواداً ومؤسسين يمكن بكثير من الاقتضاب ذكرهم على الشكل التالي:

الرواد، وهم على وجه الخصوص:

أفلاطون، المتوفى سنة 347 ق.م. : إن العامل المشترك بين جميع المحاورات السقراطية هو افتراض وجود عالم للأفكار والمثل أو الجواهر متعالٍ عن المحسوسات والأنماط المادية. وحجة افلاطون في ترجيح وجود ذلك العالم المثالي هي أنه من العبث أن نصف انسانا بصفة من دون أن تكون هناك ماهية جوهرية لتلك الصفة. فإن كان هذا العالم يفرض وجوده منطقياً، ففي ذلك ما يبرر الحديث الفلسفي ويجعل موضوع البحث فيه منكبا على وضع نظرية للتعريفات والماهيات الشمولية. إن شرط إمكان التعاريف هو الا تتخبط في الجزئيات أو في التمثيلات المحسوسة والتعددات اللامحدودة. فالتعريف الحق والصحيح فلسفياً عند افلاطون هو الذي يتجاوز تمويهات السفسطائيين وخداعهم ليلتصق بالأسس ويمسك بزمام الجواهر. اما الماهيات الشمولية فلا بد وأن يكون نظامها من طبيعة مغايرة لطبيعة الاشياء والاجسام المحسوسة المحدودة المعتمة، التي لا تستطيع ان تضم اليها التعاريف المثالية أو أن تقوى على حملها. وإذن، إذا كانت الافكار ـ المثل تشكل واقعاً متميزاً ومفصولاً عن العالم الحسي، فما هو نمط العلاقة القائمة بينهما؟

الفكرة ـ المثال في فلسفة افلاطون، بالاضافة الى كونها مقولة منطقية تتيح الحكم، فهي كذلك أنموذج وعلة. وإنها الانموذج المعقول لما يمثلها في عالم المحسوسات، وهي العلة التي تمد الاشياء بسبب وجودها ودلالتها. وهكذا فالعلاقة التي من شأنها ان تقوم بين الحسي والمعقول هي علاقة المحاكاة والمساهمة. هذه العلاقة التي هي النهج الوحيد، حسب «اسطورة الكهف»، للتخفيف من وطأة العتمات على العالم المادي والاقتراب من الوحدات المثالية الجلية الثابتة في عالم نور العقل.

ديكارت، المتوفى سنة 1650: هناك عنده في تجربة الكوجيتو «أنا أفكر فإذن أنا موجود» لحظة مثالية بحتة. إنها اللحظة التي يظهر فيها الفكر كأعلى مصدر لاثبات الوجود، حدساً، وذلك عبر اصطناع الشك كمنهج يتصف بالطابع العقلي الإرادي. وعنه يقول ديكارت في **مبادىء الفلسفة**: «لكي يتم فحص الحقيقة، هناك حاجة، مرة في الحياة، الى الشك في كل شيء، ما أمكن ذلك». ومن شأن الباحث أن يتخلص بفضل الشك من كل الحتميات التي تعكر صفو سيره ونظره، ومنها حتمية المحيط النفسي (الطفولة، الحواس، وسوسات الشيطان. . .)، وحتمية المجتمع والثقافة (المدرسة والمؤسسات، الكتب والافكار المسبقة. .). إن وظيفة الشك، أو هذا النفي الذي يكمن في جعل العالم الخارجي والحواس وحتى التدليلات الرياضية بين قوسين، هي إظهار الأفكار النيرة المتميزة كنجوم في سماء صافية، وهكذا يأتي تعريف ديكارت للحقيقة التي مقياسها البداهة: «كل ما أدركه بوضوح وتميز فهو حق».

إن المثاليين الخلص لا يقفون إلا عند القول الديكارتي بقدرات الفكر المطلقة في النفي والإثبات وبسيادته على عالم الاشياء. اما هناك حيث يصبح ديكارت في نظرهم نصف مثالي فعندما يعود من تجربة الشك والفكر للتأكيد على الوجود المستقل للاشكال المحسوسة وللمدى الخارجي او الامتداد البراني res - extensa مع امداده ببرهنة دقيقة.

وليست اصالة راسخة. فإما أن تتظاهر في تحديد وبالتالي فهي نفي لما سواها، وإما ان تكون كخصوصية حقة، نفياً للنفي، وبالتالي أن تؤدي الى وجود شامل تذوب فيه الذوات الخاصة المفردة». ودون هذا التأدي يظل «الوعي الشقي هو التناقض والتناقض هو الوعي الشقي».

إجمالاً، يمكن القول بأن الانتقادات التي تعارف الوجوديون، انطلاقاً من كيركغورد، على توجيهها لمثالية هيغل هي: أ ـ استخفاف هذه المثالية بقيمة الشخص أو الفرد في ذاته، بحيث لا تبدو الذوات المفردة من منظور الكل المثالي إلا كعبارات جوفاء وأطياف او كمعابر إلى الشمول. ويتأدى عن هذا الاختيار المذهبي المسبق زوال واقع الغيرية وتعدد الذوات وفوارقها، وبالتالي إلغاء اساس علم النفس الفرقي. هذا في حين اننا في تجربتنا اليومية المباشرة المحسوسة لا نجد ألا ذواتنا في علاقة وتعامل مع ذوات اخرى وليس مع العقل الشمولي المبهم المجرد. وهذه الذوات، التي ليست اشباحاً، هي القوام الوجودي المرئي لكل شمولية، حيث تظل تحتفظ بخصوصيتها وتميزها. ب ـ إذا كانت المثالية تُنزل إلى أسفل الدرجات خصوصية الذوات المفردة وتعتبر مُعاشهم أوهاماً قياساً إلى موعد التاريخ مع الفكرة ـ المثال، فلأن تلك المثالية انفصلت تماما عن تجارب الافراد الوجودية، حيث لا يلقي كل واحد إلا نفسه مع الغير وفي مواجهته، وحيث كل ذات على حدة تعاني من حدة الوجود وضراوته. ولذلك كله كانت المثالية، في نظر الوجوديين، غير نافعة ولا مجدية في حقل اختبار الوجود والتفكير في قضاياه. . . .

سالم حميش

المذهب الظاهري

Islamic Phenomenalism
Phénoménalisme islamique
Islamische Phenomenalismus

تمهيد: بين المشرق والمغرب

1 ـ ظاهرية داود في المشرق:

للمذهب الظاهري صيغتان: احداهما مشرقية والثانية مغربية. وقد اقترنت الأولى باسم مؤسّسها داود الظاهري، 202-270 هـ، بينما اقترنت الثانية باسم صاحبها ابن حزم الأندلسي 384-456 هـ.

وتميل جلّ الدراسات إلى ربط الجناح الثاني بالجناح الأول، وإلى اعتبار ابن حزم استمراراً لداود الظاهري، والتأكيد على أن مذهبه امتداد لمذهب سلفه **المشرقي**، خصوصاً ـ وأن ابن حزم، في نظر الكثيرين، انتحل مذهباً جاهزاً اكتمل مع صاحبه في المشرق. وهذا يعني أنه لم يضف اليه شيئاً ذا بال.

ويتطلّب الحسم في هذه النقطة الأخيرة ابراز خصوصية كل جناح من الجناحين، بإبراز النكهة الظرفية لكل منهما من خلال ربطهما بسياقهما الخاصين. ورغم العوائق التي تحول دون المضي في هذا السبيل، فإننا سوف نمضي فيه مع ذلك.

ففي غياب جميع كتب داود الظاهري، التي تربو على المئة، حسب احصاء ابن النديم في **الفهرست**، وافتقارنا إلى أبسط المعلومات عنها وعن مضمونها، يبقى الحديث عن مواقفه واعادة النظر في طبيعتها، من حيث هي صيغة مشرقية لمذهب عرف رواداً له في الغرب الإسلامي، فيما بعد، أمراً صعباً.

ذلك أن كتب التراجم القديمة تكتفي بالاشارة إلى تأسيسه للمذهب الظاهري وإلى الأصول التي يقوم عليها هذا الأخير وإلى الأساتذة الذين أخذ عنهم العلم، كما تؤكد على سوابقه الشافعية. بل إن بعضها يثير مسألة ما إذا كان يعتد بخلافه في الاجماع أم لا يعتد، باعتباره أحد منكري ومبطلي القياس. ويتبين مما ذكرته جل المصادر والمراجع التي نسبت إلى رواد أبطال القياس الذي كان قد أخذ به الشافعي ورسمه في **الرسالة** في أصول الفقه، أنه لاحظ أن أدلة الشافعي في ابطال الاستحسان يمكن أن تصدق حتى على القياس.

وقد أوّل ذلك بعض الدارسين، والمستشرقون منهم على الخصوص، تأويلاً مفاده أن ازدواجية المذهب الشافعي باعتباره مذهباً يعتمد عنصري الرأي والحديث معاً، رغم أنهما متعارضان، هو الذي حرك ثورة داود الظاهرية، التي تتمثل مقاصدها في اضفاء الطابع السني، على المذهب الشافعي بتقليص دور عنصر الرأي فيه، وابراز عنصر الحديث مع الاعلاء من شأنه.

ومع أن تفسيراً كهذا معقول ويمكن الأخذ به، فإنه لا يعتبر السبب الوحيد والأوحد. إذ ثمة أسباب أخرى لم ينتبه إليها كل الدارسين، وهي أسباب خارجية.

وتتمثل في ما عرفه القرن الثالث الهجري من نشاط في حركة القياس، من جهة، وازدهار الحركات الصوفية التي كانت تقيم تمييزاً بين ظاهر النصوص وباطنها معتبرة أن الظاهر

مع العقل، وأهداف الفلسفة هي نفس أهداف الشريعة رغم اختلاف منهجيهما.

وهذا ما يسمح باقامة علاقة جيدة بينهما، تحافظ لكل منهما على كيانه المنفصل، وتسمح بتأسيس الشرع ودعمه بالعقل قصد بنائه على القطع.

هذا المسلك الجديد في تصور العلاقة بين الدين والفلسفة على نحو انفصالي لا توفيقي دمجي، سار فيه ابن حزم مضطراً ومكرهاً. إذ كان ثمة أكثر من سبب يدفعه لذلك. فبجانب التصور الكلي للمعرفة والذي يطبع الموقف الاسماعيلي الفيضي الذي انتشر مع مذهب ابن مسرة، توفي عام 319-931، باتجاهيه المتقدم والمتأخر، حيث يمتزج العلم بالفلسفة وبالدين وكان التقليد الكيميائي السحر مترسخاً في الأندلس مع الحكيم المجريطي، توفي عام 399-1007، وتلامذته، وهو تقليد كرس التعاليم الهرمسية وقواها، كما ساعد على انتشار العقائد الباطنية، وقد تطلب التصدي لذلك التسلح إلى جانب المعقول الديني، بالمعقول العقلي، بالعلم، علم أرسطو وفلسفته. وهذا ما خوّل الحديث عن تقليد أرسطي مترسخ بالأندلس حاول دائماً أن يشكل الحركة الفكرية المضادة للمدارس والجماعات الباطنية، وتأكيدنا على أن ابن حزم لا يجد موقعه الطبيعي إلا داخله.

ولهذا التقليد وجوه لامعة درس عليها ابن حزم، لكنها لم تنل حظها من الدرس والبحث بعد. فأساتذته في المنطق والفلسفة كانوا حسب صاعد الأندلسي حجة في فهم كتب أرسطو وجالينوس. والثابت أيضاً حسب صاعد أن أستاذ هؤلاء جميعاً، وهو ابن عبدون الجبلي درس المنطق في بغداد على أبي سليمان السجستاني (ت 375 هـ/985 م). وهذا يعني أنه نقل إلى الأندلس الاتجاه المنطقي الفلسفي المنتشر في بغداد والذي حاول أن يناهض كتب الاسماعيلية ورسائل اخوان الصفا خاصة. ويتميز بفصل الدين عن الفلسفة، عكس الكندي والفارابي وابن سينا والاسماعيلية.

يتبين لنا هذا بوضوح في نقد ابن حزم للكندي، فهو ينتقض محاولته دمج الفلسفة في الدين، واعتماد مناهجها في دعم حقائقه، وضم الدين للفلسفة، لأن ما يؤخذ بالنقل، لا يؤخذ بالعقل؛ وهذا ما يلزم ضرورة الفصل بين الدين والفلسفة، حفاظاً لكل منهما على هويته. وإذا كنا قد وجدنا ابن حزم يتمسك بشعار العودة إلى الأصول في مجال الشرعيات، فإنه يفعل نفس الشيء في مجال العقليات، لا سيما الأصل الأول أرسطو الذي يجب الرجوع إليه خالياً من الشوائب والزوائد، قصد التصدي لتحريفات الفيضيين وتأويلاتهم. وجل انتقاداته للكندي تتلخص في أن هذا الأخير قرأ أرسطو وغيره من الأوائل بعيون عليها غشاوة مما أوقعه في الضلال. ونجده يوجه نفس الانتقاد إلى محمد بن زكريا الرازي الطبيب، فهذا الأخير انحرف، في نظره، عن أرسطو، فسقط في مذاهب الشرك والثنوية والغنوص. . . والتناسخ.

إن التأكيد على أن ما يؤخذ بالنقل، لا يؤخذ بالعقل، جعل ابن حزم يؤكد على ضرورة الاقرار بالحقائق الدينية كما جاءت، دون صرفها عن ظاهرها ودون تأويلها وقياسها، لأن ما يصدق على المخلوقات لا يصدق على الخالق، ولاستحالة الجمع بين عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة، لعدم استوائهما. وهذا ما خوّل له نقد الآراء الكلامية والهجوم على المنهج الكلامي لأن أساسه قياس الغائب على الشاهد.

والتمسك بحقائق الشرع وبظاهر النصوص، يتنافر وعلم الكلام كمشروع معرفي غير مؤسس، يعتمد منهجاً فاسداً من الأساس، لا يحترم معايير البيان، يصدر عن تسوية، غير موجودة فعلاً، بين عالمين لا تساوي بينهما ولا رابطة تجمعهما، ويماثل بين الخالق والمخلوق مستدلاً بالأول على الثاني إما نفياً أو إيجاباً. الدفاع عن ظاهر الشريعة وعن ضرورة احترام خصوصية النص الديني، لا ينسجم وادعاءات المتكلمين اثبات حقائق الشرع بالعقل، أو الدفاع عنها به، لأنها حقائق تكمن صحتها فيها، ولا تستمدها من خارج مجالها البياني المتحدد باللغة ـ الشرع. هذا ما سيؤكد عليه ابن رشد في نقده لمدارس علم الكلام، في مناهج الأدلة، حيث أبرز أن منهج المتكلمين لا يرقى إلى مستوى البرهان. إنه محض أقوال جدلية، أساسها تحكيم الاعتبارات الانسانية في تناول الأمور الالهية.

وإن هذا الانشغال بتحرير العقيدة من مزاعم المتكلمين وبتحرير الدين من بدعهم، وباقصاء علم الكلام من دائرة الشرع، ليشكل هو والاهتمام بالعقل، السمة المميزة للمشروع الثقافي الحزمي الذي هو ثورة في المنقول وثورة في المعقول. وفي هذا الجانب الأخير تكمن جدتها وخصوصيتها مما يمنع كل مماثلة بينها وبعض الانتفاضات البيانية التي عرفها تاريخ الفكر العربي.

إن ما يعطي لثورة الظاهر مع ابن حزم، سمتها المميزة، هو حرصها على اعادة تأسيس العلاقة بين المنقول والمعقول، مع الاعتراف لكل منها بشرعيته ومشروعيته وحقه في البقاء والوجود. وهنا يكمن وجه اختلافها عن الانتفاضة الداعية إلى

ذاتهــا الى اللذة، وكــل إنســـان في نـظره معـــزول عن العـالم الخارجي وكأنه مدينة ضرب عليها الحصار. ولذا فـإن الانسان لا يدرك سوى انطباعاته من غير أن يعرف أسبابها الخـارجية. يقـول: «إننا نـدرك عذوبـة العسل وحـلاوته ولكننـا لا نعرف بصورة مباشرة شيئاً عن العسل الذي نعتبره سبب هذه الحلاوة وتلك العذوبة. وربما خدع الانسان وضلّ في صـدد الأشياء، ولكن الأشياء تؤثر حتماً في النفس ويختلف تأثيرها بـاختلاف الافراد، وقد يحكم شخص على شيء بأنـه بارد، ويحكم عليـه شخص آخر بأنه حار».

وينتج عن ذلك من النـاحية الاخـلاقية أنـه ينبغي ألا نعتبر خيـراً سوى الانـطباعـات التي نشعر بهـا مباشرة في نفـوسنـا. فالسعادة تكمن في اللذة، واللذة حركة ولكن الحـركة العنيفـة تبيد اللذة، وفقدان الحركة يمنع حدوثها. وعلى هـذا فإن اللذة تـلازم الحركـة المعتدلـة. واللذة الحقيقية هي اللذة المعتـدلـة. ويتقوم جوهرها بوجودها وجوداً حاضراً حـالياً. فـاللذة في نظر أرستيبوس Aristippus إما أن توجد في الوقت الحاضر أو لا تـوجـد أبـداً. ومن العبث أن نستعيض عن اللذة بـالأشيـاء الخارجية التي نحسب أنها سبب اللذة. إن الـثروة لا تزيـد إذا امتلك صاحبها حذاءين كبيرين بصورة مفرطـة حتى يصبح من المحـال أن يفيـد منهـا. إن علينـا ألا نبحث عن اللذة بـل أن نجدها ونحصل عليها ونشعـر بها في الـوقت الحاضر الـراهن. وليست الغاية أن يخضع فكرنـا للذة، بل الغـاية هي أن تملك نفسنـا اللذة ذاتها. واللذة الحقيقية محـدودة بلحـظة وجـودهـا وحسب، أي بـالحركـة المعتدلـة التي ترضي الميـل. أما ذكـرى اللذة المـاضية، أو تصـور لذة قـادمة فـإنهـا يختلفـان عن اللذة الحقيقيـة. ومن الواجب أن يحتفظ الانســان بـربـاطـة جـأشـه وامتلاك زمام نفسه في تيارات اللذات الملحة. ولذا يقـول عن نفسه: «إنني أملك اللذة ولا تملكني».

أبيقورس Epicurus 341-270 ق.م. اللذة الفاضلة

تحـول مذهب اللذة بـالمعنى العام الـذي بشرت به المـدرسة القورينائية الى مذهب اللذة الفـاضلة الذي قـال به أبيقـورس واصحابه.

يميز أبيقورس الحكمـة عن الفلسفة ويـرى أن الحكمة مبـدأ الخيرات جميعاً بل إنها أعظم الخيرات على الاطلاق، ولذا فإنها أثمن من الفلسفة لأنها ينبوع سـائر الفضـائل ولأنها تعلّمنـا أن من المتعذر أن يكون الانسان سعيداً إذا لم يكن حكيـماً وشريفاً وعادلاً، وأن من المحال أن يكـون المرء حكيـماً وشريفاً وعـادلاً من غير أن يكون سعيداً. فالفضائل في الواقع تؤلف مع الحياة السعيـدة شيئاً واحـداً. أمـا الفلسفـة فـإنها بحث ممتـع عن الحقيقة. وهي سبيل الحكمة، والحكمة وحـدها هي الفلسفـة من حيث اتجاهها شـطر الحياة العملية والاخلاقيـة. يقـول أبيقـورس: «ينبغي أن نضحـك ونحن نتفلسف». ويقــول: «ينبغي للانسان ألّا يتردد في الاقبال على الفلسفة عندما يكـون شاباً، وألا يسأم من المثابرة على دراستهـا عندمـا يكون كهلاً لأن أحـداً لا يستطيـع أن يزعم أنـه صغـير السن جـداً أو أنـه متقدم جداً في العمر من أجل اكتساب صحة الروح. وأن من يـدّعي أن سـاعــة الفلسفــة لم تــأزف بعــد، أو أنها مضت وانقضت، أشبـه بمن يقـول إن الســاعـة لم تحن بعــد ليكـون سعيداً، أو أنها مرت وزالت. ولذا يجب على الشـاب كما يجب على الشيخ أن يدرس الفلسفة، الشيخ يشعر بالتجدد إذ يتذكر الخيرات التي منحها إياه القدر في الماضي، والشاب يفيـد منها، بـرغم حداثـة سنه، جـرأة تجاه المستقبـل كجرأة الـطاعنـين في السن».

اعتمد أبيقورس عـلى صعيد المعـرفة المـنطق الحسي. ورأى أن الفلسفـة العملية هي الحكمـة ومعيـارهـا الانفعـال الـذي يطلعنا على اللذات والآلام التي تحدثها الأشياء في نفوسنا. أما الفلسفة النظرية فتتوخى تفسير الكون على الطريقة الفيزيائية. وهو لا ينفي الآلهة، ولكنـه يرفض تصـور الجمهور لهـا تصوراً ضـالاً إذ يتـوهّم أن الآلهـة تسبب لـلأشرار أفظع الآلام. إن الآلهة في نظره موجودة لأن صورتها ماثلة في الأذهان فـلا بد أن تكون صورة عن كـائنات حقيقيـة. ولكن الآلهة تعيش بعيـدة عن العوالم وتقضي أوقاتهـا هادئـة سعيدة لا تبـالي بما يجـري في عالم الانسان والأشياء. الآلهة لا تنام ولا تحلم، إن الحلم يعكر صفـو النـوم. وهي تـأكـل عـلى الـدوام لأنها تغتـذي بـرحيق الخلود. وهي تتجاذب أطراف الحـديث إبان الـطعام، وتتكلم اللغة الوحيدة التي تليق بالآلهة وهي اللغة الإغريقية.

ويستخلص أبيقـورس من هـذا التصحيـح أن التقـوى الحقيقيـة هي أن يتحـرر الانسـان من الاعتقـادات السخيفـة ويقلد الآلهة ويحاكي صفوها وطمـأنينتها فيتـأمل الأشيـاء كلها بنفس راضية مطمئنة. إن على المـرء أن يرد مبـدأ خشية الآلهـة والخوف منها لأنها لا تتدخّل في شؤوننا وإن علينا ألا نتدخل في شؤونها. ولكن عـلى المرء كـذلك أن يـرد الفزع من المـوت كما يفعـل الجاهلون. يقـول: «نحن لا نخاف الـزمن الذي يسبق وجـودنا، فلمَ نخشى الـزمن الذي يـلي الوفـاة؟ إن المـوت لا يـوجد مـا دمنا أحيـاء، ونحن لا نوجد حين يـوجـد المـوت. والنفس إنمـا هي جملة ذرّات دقيقة لا تستـطيع أن تحس ولا أن

والانحلال من جهة أخرى. والواقع أن اللذة قد تكون شراً، كما قد يكون في الألم خير. إن الجرّاح يؤلم مؤقتاً المريض ليشفيه من داء أشد وبالاً وأكثر إيلاماً، بل لينقذه من الموت في بعض الأحيان وربما أعقبت اللذة الشديدة الناجمة عن إرضاء شهوة قوية من غير روية ولا تبصر ألماً مريراً، وعذاباً مقيماً. وثمة وسيلة مزدوجة للتأثير على مجرى حياتنا والسيطرة على مصيرنا: فمن ناحية أولى نستطيع تحديد رغباتنا، ونستطيع من ناحية ثانية تنظيم حياتنا الباطنية بتنظيم افكارنا.

ففي مجال تحديد الرغبات، جاء أبيقورس بنظرية تقول إن ثمة ثلاثة أنواع من الرغبات هي: أولاً: الرغبات الطبيعية الضرورية وهي التي يتحتم على الانسان أن يلبيها وإلا تعرض للمرض أو الموت. مثال ذلك: إرضاء الجوع بالخبز، والعطش بالماء، ولا بد من تلبية هذه الرغبات باعتدال، وامتداح الطبيعة التي يمكن أن تكتفي بالقدر اليسير، ولأن من السهل الحصول على كل ما هو طبيعي. يقول: «إن الحياة السعيدة لا تنشأ عن الاسراف في الطعام والشراب والشهالة، بل إن مصدرها العقل النابه الذي يسعى بدقة الى معرفة اسباب ما ينبغي اختياره أو اجتنابه، والذي يرد الآراء النافلة التي تثير أكبر الاضطراب في النفس». ثانياً: الرغبات الطبيعية غير الضرورية: وهي الرغبات التي لا يموت الانسان إذا امتنع عن إرضائها وتلبيتها وإن كانت تصدر في الواقع عن غرائز قوية: مثالها الرغبة الجنسية وحب تنوع الأطعمة وما ينشأ عن عواطف الأسرة والزواج والحب. إن هذه الرغبات طبيعية لأنها توجد عند الحيوانات غير أن من شأن الحكيم أن يترفع عنها ويعف فيمتنع عن إفساح المجال أمام فرص تسبب له القلق والألم. ثالثاً: الرغبات التي ليست طبيعية ولا ضرورية: وهي الرغبات التي تنمو بتأثير البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الانسان أو لسبب حرصه على أن ينال اعجاب الآخرين أو لسبب حاجته الى الشهرة والظهور. مثال ذلك حب المال والسيطرة والمجد والسياسة وإصلاح الدولة والناس. إن من واجب الحكيم أن يجانب هذه الرغبات ويمتنع عن اللذات الناجمة عنها. يقول أبيقورس: «ينبغي التحرر من عبودية الأسرة وعبودية القضايا العامة». ويقول: «لقد نشأت سعادتي الكبرى عن اجتنابي الاهتمام بأمور الدولة ومشاغلها، وانصرافي عن كسب إعجاب الجمهور. إن الجمهور لا يجبذ ما أعلم وأنا أجهل ما يحبذ الجمهور».

وفي مجال تنظيم الأفكار في حياتنا الباطنية تنظيماً يحقق اللذة النقية الايجابية يرى أبيقورس أن لا بد من اتخاذ فلسفة معينة بصددها. وهذه الفلسفة الابيقورية الايجابية تدعو الى الاعتقاد بأن الانسان سيد نفسه، وأنه حر يتمتع بهدوء باطني وسلام داخلي، لأنه لا يخشى الموت، ولا يخاف الألم، ولا يرهب التدخل الإلهي، بل يعرف أن في نفسه كفاية حقيقية وأن عليه أن يتطلع الى اللذة الصحيحة، تلك اللذة التي يجهلها الجمهور، ولا تروقه عادة، وهي لذة لا تحتاج الى زمن لا نهائي حتى تكون تامة ناجزة نقية، بل إن الحياة القصيرة يمكن أن تحوي لذة تبزّ ما يمكن أن تزخر به الحياة إبان زمن طويل. «عندما يكفي الانسان ذاته بذاته يتوصل الى امتلاك خير عظيم هو الحرية» ولا بد من اعتماد الحرية في تحقيق السعادة بالفضيلة لأنه غير مجد أن تطلب الى الآلهة ما تستطيع الحصول عليه بنفسك».

كيف نبلغ اللذة الفاضلة ؟

يخاطب أبيقورس تلميذه مينوقيوس Menoceus قائلاً: «تأمل، بالنتيجة، كل هذه الأشياء وما ماثلها. تأملها ليل نهار، بذاتك ومع قرينك. وعندئذٍ يستحيل أن يصيبك الاضطراب بصورة جدية لأنك ستعيش كإله بين الناس فإن من يحيا وسط خيرات لا تفنى لا يشبه بوجه من الوجوه كائناً فانياً».

إن الحكيم الأبيقوري مثال الصدق والاخلاص والفلاح. إنه تجسد إلهي على الأرض لأنه يحاكي في عالمه الآلهة في عالمها ويملك اللذة الفاضلة إن ملك. فهو يؤمن أن من شروط الغبطة الأرضية أن يمارس الانسان الفضائل على اختلافها كالعفة والأمانة والعدل والصداقة. . . ، إنه انسان فاضل ولكن الفضائل السامية كلها لا تساوي في نظره إذا فصلت عن اللذة درهماً من نحاس. ومن سمات الحكيم أن يحاول العيش مستوراً وكأنه يتحاشى الناس كيلا يكون له اعداء. ولكن الحكيم مرغم على أن يعيش مع أقرانه ويتمرس بحد أدنى من الحياة الاجتماعية تتراوح بين حدّي العدالة والصداقة. ذلك أن الانسان العادل حقاً يتمتع بحياة آمنة نقية مطمئنة لا تشوبها شائبة ولا يعكر صفوها شيء. بيد ان العدالة بذاتها لا توجد، وإنما هي، في أي مكان وزمان عقد أُبرم بين مجتمعات تتوخى اجتناب الضرر والأذى. أما الصداقة فإنها خير كافل للحياة الآمنة السعيدة. وهي أعظم الخيرات التي تقدمها الحكمة لسعادة حياتنا كلها. ومن شأن الصداقة التي تقوم أواصرها على المعرفة الواعية أنها تُدخل اللانهاية في عمر الانسان القصير، وحياته المحدودة. وليس بمستنكر أن نجد شيخاً عجوزاً سلخ عمره في ممارسة الفضيلة وإذا به يشعر في

أواخر عهده بالحياة بسعادة أعظم مما يشعر به الشباب أحياناً. ذلك أنه نجا من الأطماع وخلص من الجشع وتجرد عن المشاغل والعوائق خاصة وعامة، وأن حياته تحفل بالسعادة، تحفل بذكراها. إن الشيخ إذا نسي الخير الذي تمتع به أشبه بالوليد. إنه فقير لا يفيد من رأسمال خبرته. أما الشيخ الذكور فإنه حقاً سعيد وإن ألم: إنه لا يندم ولا يأسف ولا يحزن بل يصبر على فقد أعز أصدقائه أنفسهم لأنه يذكر دائماً السعادة التي قطفها في صحبتهم وما هم بعد اليوم براجعين.

حديقة أبيقورس

ولقد اجتذب المذهب الابيقوري طائفة من الناس أرهقها السأم وأنهكها الملل. وأخذ انصار الفيلسوف ينشدون بقربه نسيان متاعب الحياة وآلامها وهمومها فابتغوا في الحديقة التي ابتاعها مريدوه في اثينا عزلة أمينة تتكسر على جدرانها آلام الحياة الاجتماعية الخارجية وقد تركزت في هذه الحديقة مدرسة المعلم وكثر فيها اتباعه الذين أخذوا يعيشون فيها عيشة أشبه أن تكون عيشة جماعة في ملجأ أو دير يقيم فيه رجال ونساء أحرار وعبيد، وكانت بينهم طائفة من الغانيات، وكانوا ينشدون جميعاً قصر علاقاتهم بالعالم الخارجي على الحد الأدنى، ورفع سدود منيعة تعصمهم من المجتمع والناس، وكانوا يعتبرون أبيقورس إلهاً جاء الى العالم بوحي جديد، وقد تحمل هو في الواقع آلاماً شديدة بشجاعة نادرة، فقد كان رجلاً هزيلاً أصيب منذ حداثته بمرض الزحار، ولكن شخصيته القوية الفاتنة ومهارته في تحمل الألم، ووداعته المدهشة، كل ذلك أشاع حوله انطباعاً عميقاً جعله محترماً محبباً الى النفوس وكأنه إله يؤمن به أتباعه ويكرمون ذكرى ميلاده كل عام تكريماً دينياً. وقد رسمت تعاليم أبيقورس لهؤلاء الأتباع في الحديقة عيشاً متسقاً في جو هادىء متساو ينحصر في دائرة محدودة ووسط مغلق. وحببت إليهم، عن طريق الاقلاع عن حياة المجتمع الأوسع، حياة أهنأ وأبعد عن الألم.. وليست اللذة التي تنشدها الابيقورية لذة الانفعال المتحرك الزائل الذي يشعر به المرء شعوراً يقوى أو يضعف تبعاً لطبيعة إرضاء الميول والرغبات، بل هي اللذة الساكنة أو الطمأنينة التي لا ترى أن اللذة إرواء غلة بل انعدام الظمأ.

لقد نشأ مذهب أبيقورس في الحقبة التي تقهقرت فيها الحياة الاغريقية على مختلف الصُعد السياسية والاجتماعية، وجاء بوجه من أوجه الاعتبار محاولة لإنقاذ الانسان الفرد من اليأس المطبق على الجماعات باعتماد اللذة، اللذة الفاضلة، سبيلاً لإعادة نوع فردي من الطمأنينة الساكنة المستقرة الفاترة الى النفوس ولو عن طريق الفرار من الحياة الاجتماعية السوية. وقد عرف الابيقوريون، نخبتهم، كيف يعتنقون المذهب على وجه صحيح. أما «قطيع» أبيقورس فإنه لا يستمسك في الواقع إلا بامتداح اللذة، وبمفهوم السعادة المادي الذي ينحل في آخر الأمر الى إرضاء شهوات الجسد. وقد اشتهر هؤلاء الأبيقوريون الزائفون منذ القرن الثاني بعد الميلاد بسمعة الاباحية، وحاول فريق من الباحثين أن يعيدوا الى المذهب الصحيح اعتباره الفاضل غير مرة.

كاروس لوكريثوس Carus Lucretius 98-54 ق. م.

يعتبر الشاعر كاروس لوكريثوس تلميذ أبيقورس الوفي الأمين ولكنه أضفى بالفعل على الابيقورية اليونانية ما يجعلها فلسفة رشاقة رصينة وذلك في قصيدته المعروفة بعنوان في **طبائع الاشياء** وخاطب فيها معلمه بقوله: «أنت أول من رفع في الظلام الدامس، شعلة تنير بها الطريق الى السعادة. أنت يا فخر اليونان، أنا تابعك، وسأقتفي خطاك خطوة خطوة، لا أباريك ولكن أحاكيك».

ولئن حرّم أبيقورس الحب الجنسي باعتباره من اكثر اللذات حركية وصرح بأن الاتصال الجنسي لم يعد بالخير أبداً على رجل، وهو محظوظ إذا لم يعد عليه بالضرر، فإن لوكريثوس يستنكر الحب ويشترط في الاتصال الجنسي أن ينفصل عن عاطفة الحب والعشق. يقول: «إن اجتناب الحب لا يعني البتة الامتناع عن متع فينوس، بل إنه، على العكس، الاستمتاع بالملذات دون المحاذير. ومن الثابت أن الذين يحتفظون برأس سليم يتمتعون بلذة أنقى من لذة البائسين الضالين. ذلك أن حماس العشاق يتيه في لحظة الامتلاك ذاتها، ويتيه حائراً: هل تكون اللذة أولاً بالعين أم باليد؟ إنهم يعجزون عن البتّ بالأمر وإن موضوع عشقهم يستعجلهم بشدة وإلحاف. إنه يؤلمهم، فيلتهمون بأسنانهم الشفاه الرقيقة... وعندما تنطلق الرغبة المتراكمة في عروقهم تنحل أواصر هذا الحماس العنيف لحظة من الزمان، ثم تعاودهم بعد حين نوبة جديدة من الهياج، فتعصف بهم الحماسة العارمة مرة أخرى».

وقد وصف لوكريثوس الحب بصفات مخيفة رهيبة، وكأنه يصف أفظع مصاب واقسى مرض واعتبر الحب طاعوناً قاتلاً، وغلا في تبيان دقائقه وأسراره ونتائجه الوخيمة حتى حسب الناس أنه عليل مبتل بما يود شفاء الناس منه. يقول:

«العشاق يذبلون ويحترقون بنار الألم فيبددون حياتهم إذ يدعون أمر التصرف بها الى الآخرين .. وحتى ثيابهم القرمزية تمل وتسأم من شرب عرق فينوس» .

تطور الابيقورية

ظل مذهب ابيقورس فيما يرى المؤرخون، قائماً بعد موته مدة ستة قرون وإن يكن قد اخذ في تلك الفترة يتضاءل حدة، وقد مضى الناس يطالبون الفلسفة والدين على مر الأيام وازدياد المحن بعلاج أقوى شفاء من الابيقورية. وقد حاول الفلاسفة تطوير نظرة أبيقورس الرامية الى توسيع مذهب اللذة وتحويله الى مذهب لذة فاضلة أو مذهب سعادة بإدخال تصنيفٍ للذات وإقرار مبدأ الاختيار بينها، وربط ذلك كله بنظرية عن الكون جعلها لوكريثوس شهيرة معروفة. وبينما ينتهي مذهب ابيقورس بالدعوة الى التقشف، ونظرية لوكريثوس على إشاعة السعادة في النفس، نجد مفكراً من طراز فرانسيس بيكون Francis Bacon 1561-1626 يبحث عن السعادة في اتلانتيا الجديدة ويجدها في مؤسسة حكومية عرفت باسم «بيت سليمان» وهي أشرف مؤسسة قامت على الأرض وكأنها منارة المملكة التي تنبعث منها أنوار الحكمة وفيها تكتشف وسائل السيطرة على الطبيعة وتستخدم فتمسي ينبوع سعادة يتمتع بها اعضاء تلك المدينة الكاملة جميعاً.

وقد سعى فلاسفة المدرسة النفعية الانكليزية الى تحقيق ما يمكن تحقيقه بالفعل من تلك اليوطوبية Utopie البيكونية، وانطلقوا من مذهب اللذة بالمعنى الاغريقي العام، وأرجعوا الى الميدان الاهتمام الرئيسي بالرباط الاجتماعي الذي أهمله كل من ابيقورس ولوكريثوس. وأوضح جيريمي بنتام Jermey Bentham 1748-1832 مبادىء هداية السلوك معرّفاً المنفعة بأنها «خاصة النزوع لجلب اللذة والخير والسعادة، ودفع الألم والشر والشقاء». وذهب الى أن كل تشريع إنما ينبغي أن يستهدف تحقيق «أعظم سعادة لأكبر عدد من الناس». إن السعادة جملة من اللذات، ولذة الناس جميعاً واحدة في الظروف الواحدة. ولكن الانسان وحده هو القادر على تقدير لذته وحراستها. وما اللذة في الاخلاق إلا كالحادث في الفيزياء. إنها موضوع علم يسميه بنتام علم الواجبات، وهو علم يحتاج الى توافر شرط أساسي تتم به صفة العلم الصحيح وهو إمكان القياس، وهذا القياس ممكن ما دام المجتمع يقرر أسعاراً مختلفة، ويحدد للجزاء درجات متفاوتة ويتم إدخال الكم في مجال اللذة بتمييز لذات متجانسة من جهة، ولذات غير متجانسة من جهة أخرى. اللذات تكون متجانسة حين تمكن مقارنة بعضها ببعض، ومن الجائز إقامة التجانس بينهما بقياس أبعادها السبعة التي جمعها بنتام في أربع فئات فرعية هي: بعد الشدة والمدة ثم بعدا اليقين والقرب ويليهما بعد الامتداد الذي يمثل خاصة الجانب الاجتماعي أو التعاطف الانساني ويلي ذلك أخيراً بعدا الخصب والصفاء. أما اللذات غير المتجانسة فهي التي تختلف بالنوع، لا بالدرجة وحسب، وقد رأى بنتام أن من الممكن حسابها بإدخالها في نطاق ما يسميه «علم النبات الأخلاقي» مؤكداً أن مقياس اللذات اللامتجانسة هو ميزان المال، ودرجاته هي الأسعار، وهذا القياس أشبه بميزان حرارة أخلاقي يعتبر أن المال أداة رائجة توصل الى اللذة وأننا عندما ننتهي من وضع ميزان اللذات والآلام يصبح فائض اللذة فضيلة بالبداهة، ويصبح فائض الألم رذيلة بالبداهة.

وقد جهد جون ستورت ملّ John Stewart Mill 1806-1873 لاكمال وتقويم مذهب معلمه بنتام وأصرّ على تأكيد «النافع واللذيذ» واظهار أن أساس الاخلاق هو المنفعة أو مبدأ السعادة العظمى الذي يؤيد اعتبار اللذة هدف الحياة ومعيار القيمة الاخلاقية لأن «أعمال البشر إنما تعتبر صالحة بقدر السعادة الناجمة عنها، وطالحة بقدر ما تسبب لهم من بؤس وشقاء. وأن كلمة السعادة تدل على اللذة أو فقدان الألم كما تدل كلمة الشقاء على الألم أو فقدان السعادة». وقد انبرى ملّ الى الرد على أعداء النفعية الذين يرون أن أخلاق هذا المذهب تصلح للحيوان الأعجم، وأنها ترجع سائر القيم الى اللذة، ولا تفقه سوى معنى اللذة العامي. والواقع أن الأبيقوريين أنفسهم يترفعون عن هذا الرأي المزعوم، ويتفقون على وضع لذة التأمل فوق لذة الشهوة، واعتبار لذة الروح أسمى من لذة الجسد. وقد أخطأ بنتام لأنه لم ينظر الى اللذة إلا من زاوية الكم، فجاء ملّ بمبدأ إدخال الكيفية في تقدير اللذات. وهذا الاعتبار الكيفي يجعل بعض اللذات مطلوبة اكثر من سواها، ولا بد من الرجوع الى رأي الحكماء، الى رأي الاشخاص الأكفاء ذوي الصلاحية بالبت في الموضوع. يقول: «إن الذين مرسوا الحياة وخبروا ظروفها، وعجموا عود لذاتها يرجّحون دائماً ما ينمي ملكاتهم العالية. فالعبقري يفضل الألم على التمتع بفرح بهيمي يطرب له الانسان العامي. والذكي لا يبيع ذكاءه لقاء أي شيء آخر. والمثقف لا يود أن يصير جاهلاً كما يرفض الشخص الطيب أن ينحط ضميره فيصبح أنانياً».

الانسان أن يصعّد مطلب اللذة ويتسامى بها ويكون سلوكه تجاه هذا المطلب سلوكاً حكيماً ينحو منحىً وسطاً بين حال الافتتان باللذة من جهة وحال التقشف الجامد الجاف الذي يجحد المرونة ويكفر بالتنوع والابتكار. وهذا السلوك الحكيم أدنى الى الواقع والتطبيق من حساب اللذات والآلام على طريقة بنتام، لأن مثل هذا الحساب مسألة نظرية بالفعل، وقد يوصل تقدير اللذات والآلام الى قائمة طويلة من الأرقام ولكنها أرقام تعسفية لا تخضع إلا للعبث والهوى. ويبقى من الثابت على صعيد الأخلاق أنه ليس على الانسان نشدان إشباع رغباته بمقدار ما يجب عليه بالدرجة الاولى العمل على تحقيق ذاته تحقيقاً صادقاً متسقاً ومتكاملاً، كما كان يرى ارسطوطاليس الذي لم ينفِ اللذة، بل اعتبرها رديفاً طبيعياً لتحقيق الذات.

مصادر ومراجع

- أبيقورس، رسالة الى مينوقيوس *Menoceus* .
- ـــــ، لوكريثوس، مختارات نشرتها مؤسسة الأداب الفرنسية، بيروت.
- ـــــ، مجموعة ديوجين لايرسي 20.
- ارسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، ترجمة احمد لطفي السيد، جزءان.
- افلاطون، محاورة فيليبوس.
- باستيد، جورج، المدنية: سرابها ويقينها، ترجمة عادل عوا.
- بنتام، جيريمي، علم الواجبات الأخلاقية أو منظومة الأخلاق.
- ستورت مل، جون، بحث في الحرية، ترجمة دار اليقظة العربية بدمشق.
- ـــــ، في النفعية.
- عوا، عادل، الأخلاق.
- ـــــ، أسس الأخلاق الاقتصادية.
- لوفيفر، هنري، الحياة اليومية في العالم الحديث.
- لوكريثوس، في طبائع الأشياء.
- مركيوز هربرت، انسان البعد الواحد.
- ـــــ، أيروس والحضارة، اسهام في فرويد.

عادل العوا

المسيحية

Christianity
Christianisme
Christentum

نشأتها وارتباطها بالوسط اليهودي

المسيحية ديانة نشأت في فلسطين حوالي السنة الثلاثين من التاريخ الغربي. مؤسسها هو يسوع الناصري الذي جذب اليه، بحياته وبتعليمه، فريقاً من اليهود. فلبثوا مرافقين له على امتداد حياته وحتى عند موته وقيامته من الموت، فشعروا بولادة جديدة وفهم جديد للحياة. ثم اندفعوا يبشرون بالايمان به وبالانفتاح المحب على كل الناس، اقتداء بما كان يسوع يفعله في حياته. لقد اطلقوا على يسوع القاباً كثيرة، كان لقب المسيح الاكثر تردداً بينها. فظهرت لفظة مسيحي لأول مرة في انطاكية سنة 44 للدلالة على من يؤمن بتعليم يسوع الناصري ويبشر به. ولفظة «مسيحية» تدل على الحركة الدينية المتأسسة في يسوع المسيح، وعلى ما تنطوي عليه من تعليم وما نشأ عنها من مؤسسات. انها ديانة مؤسسة وضعية، يستند فيها السلوك المسيحي الى عقيدة وقاعدة، فيها يتربى المؤمن على التقوى المسيحية التي تمارس في جماعة منتظمة. فليست المسيحية بالتالي شكلاً دينياً فارغاً بدون مضمون، ولا هي اختبار ديني بدون مقومات، ولا هي اتجاه صوب الله، ذاتي الماهية، بدون تعابير مشتركة وطقوس وشعائر تعبدية، ليست المسيحية ايماناً معنوياً، ولا شعوراً غريزياً، ولا تصوفاً ينفرد فيه الفرد عن الجمهور، بل هي ديانة ظاهرة وتوجد في ظهوراتها التي تشمل الحياة الشخصية والجماعية. إن المسيحية هي ايضاً ديانة تاريخية، مؤسسها هو شخص من التاريخ، ظهر داخل تاريخ شعب الله وشاء اكماله، كما انها ملتزمة في التاريخ ومؤثرة فيه، اذ توجه جهد الانسان، شريك الله، نحو احلال النعمة في التاريخ وبالتاريخ. فمعنى التاريخ هو تحقيق «سر مشيئة الله، اي ذلك التدبير الذي ارتضى اتمامه في المسيح ليحققه عند ملء الازمنة فيجمع ويجدد في المسيح كل شيء ما على السموات وما في الارض في المسيح» (افسس 9,1-10). المسيحية هي أخيراً ديانة شاملة في الزمان وفي المكان، فتأثيرها لا ينحصر في حقبة زمانية محددة بل انها تمتد في مفاعيلها الى الازمنة السابقة لها والازمنة اللاحقة وصولاً الى الازل، ودعوتها لا تنحصر في شعب من الشعوب، ولا في بقعة جغرافية دون سواها، بل انها مقدمة الى كل شعوب الارض بدون استثناء.

ولد يسوع قبل موت هيرودس الكبير، اي قبل سنوات اربع من التاريخ الغربي المسيحي، في بيت لحم في فلسطين، وهو يهودي اسم امه مريم. بعد طفولة وشباب قضاهما في الناصرة، باشر رسالته حوالي السنة 27 متجولاً في فلسطين، وهو معاصر ليوحنا المعمدان حوالى 4 ق. م - حوالى 30 م. كان الجليل ميدان نشاطه المميز، وقام ببعض رحلات الى المقاطعات الوثنية المجاورة لاسرائيل، ولكنه علّم بخاصة في

اورشليم على امتداد سنوات تجواله. لم يحصر تعليمه بفريق دون سواه، بل توجه الى كل انسان لانه يتمتع بقيمة مطلقة ويقرر في هذه الحياة مصيره الابدي. وكانت حياته تشهد لتعليمه. ولكن بعد اكثر من سنتين من العمل حكم عليه بالموت على الصليب في السنة 30 على ما يبدو، بقضاء من السلطان الديني والسياسي لأنه قال عن نفسه «انه ابن الله» وانه «يعطي الخلاص للعالم». في اليوم الثالث، وجد قبره فارغاً بعد ان كان قد ختم واخضع لحراس ولمراقبة شديدة. أما هو فظهر لتلاميذه، سواء منفردين ام مجتمعين، وقد ظهر مرة لأكثر من خمسماية شخص حياً جسدياً، انما حياة ممجدة. واستمر يظهر حياً على امتداد اربعين يوماً بعد قيامته، الى ان صعد الى السماء في لقاء اخير مع رسله وتلاميذه.

تجاه ما حصل من السلطات الدينية اليهودية ضد يسوع، من الطبيعي طرح السؤال عن موقفه من توراة موسى؟ يلاحظ ان الاجابات عن هذا السؤال تختلف حتى التناقض، وكلها مستمدة من تفسيرات للانجيل. يقول بعض المفسرين ان يسوع لا ينقض الشريعة اطلاقاً، ولا يزيل منها شيئاً البتة، بل انه يدعو، وهذا هو الجديد في الرسالة، الى «تنقية الطاعة الشرعية عند المؤمن» وذلك بالخضوع لله عن دافع روحي داخلي عميق، خلافاً لشتى اشكال الصورية الدينية والاغراءات المضافة الى تقاليد الآباء. خلافاً لهذا الموقف، يرى مفسرون آخرون في تعليم يسوع انفصالاً جذرياً عن رسالة اليهودية، ويستندون في موقفهم إلى تصرف يسوع الحر والمدهش تجاه الهيكل والشريعة والتقليد والسلطات الدينية في زمانه. على كل حال، من المهم معرفة الوسط الفلسطيني حيث عاش يسوع للتوصل الى استخلاص الجديد من الانجيل وتحديد علاقته بالعهد القديم.

معروف ان فلسطين تعرضت لاجتياحات كثيرة من الاجانب في القرون الخمسة التي سبقت ميلاد يسوع وخضعت للحكم الاجنبي الوثني، وقد سقطت تحت سيطرة الرومان على يد بومباي سنة 63 ق. م. ومع ذلك بقيت ديانة شعبها اليهودية، وهي أول ديانات التوحيد المنزلة في العالم. وبالفعل، إن يسوع الناصري هو يهودي، كما أن تلامذته الاوائل كلهم يهود. انما تجدر الاشارة الى امرين بالغي الخطورة، الاول هو التقسيم الجغرافي السياسي داخل فلسطين وما نتج عنه من فرق في الحياة اليهودية عينها، والثاني هو التقسيم داخل الديانة اليهودية القائمة على الايمان بالله الواحد، اذ قد تفسخت الى فرق متخاصمة ومتنازعة بتأثير من السيطرة الاجنبية الوثنية أو بردة فعل ضدها.

جغرافياً - سياسياً، بقيت بعض المدن والمقاطعات الفلسطينية غير خاضعة للسلطة الرومانية، ومنها الناصرة حيث عاش يسوع طفولته وشبابه. وكان الحفاظ على التقاليد اليهودية والكتابية، في تلك المدن، شأناً مستتباً في مختلف قطاعات الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية. وبالفعل كانت الناصرة، مدينة يسوع، المحافظة على يهوديتها، مختلفة كل الاختلاف عن اورشليم الخاضعة للسيطرة الرومانية والمتأثرة في السلوك الديني بالتدخل الوثني، بخاصة في تعيين الكهنة وتدرجهم في الاشراف على الهيكل، بينما افعال العبادة في المحفل لا تستوجب، في العرف اليهودي، وجوداً كهنوتياً، بل يكفي لاتمامها اجتماع المؤمنين للصلاة الى الله ولدرس تعاليمه. وكان الاختلاف ايضاً في الحياة الاقتصادية والاجتماعية المتميزة في الناصرة بالطابع العائلي والحرف اليدوية، بينما ظهرت في اورشليم مؤسسات واردة اليها من اليونان القديمة كانت بمثابة بذور الرأسمالية الحديثة. من هنا تتضح ردات فعل يسوع الناصري ومواقفه على الصعد الدينية والسياسية والاقتصادية. دينياً، اختبر الفرق بين التعبد العفوي العائلي في محفل الناصرة والتعبد السلطوي الخاضع للتأثيرات الوثنية في هيكل اورشليم، فوقف يجابه عدو الدين الدائم اي التعبد الوثني، بخاصة عندما يحتل انسان مقام الله. سياسياً اختبر الفرق بين الحرية المعاشة في الناصرة، بارشاد من الكتاب المقدس والخضوع المذل للسيطرة الرومانية في اورشليم، فنبه الى ان الخضوع لسلطة غريبة يشكل خطراً دائماً على الحرية. اقتصادياً، اختبر الفرق بين اقتصاد عائلي معاشي وحرفي في الناصرة، والاقتصاد الخاضع لقوى المال التي تستغل الناس في اورشليم، فكان موقفه الشهير: «لا تستطيعون ان تعبدوا ربين: الله والمال».

داخلياً، كان اليهود منقسمين الى فرق يميزها اختلاف مواقفها من السلطة الاجنبية، بالاضافة، الى ارادة التغيير والعمل في سبيل التحرير. ويبرز في المقدمة فريق كبار الكهنة، وهم خلائق الرومان، يتعاونون كل التعاون مع المحتل مستهدفين مصالحهم الخاصة، ويبذلون قصارى جهودهم لتفادي القلاقل والفتن خوفاً من فقدان امتيازاتهم. وكان يدعمهم فريق الصدوقيين الذين استلهموا مبادىء الابيقورية ليعيشوا ويكيفوا حياتهم مع السيادة الاجنبية. وكانوا يرفضون كل ما دخل الى الدين من تقاليد شفوية، وينكرون بخاصة

الاعتقاد بقيامة الاموات، مدعين المحافظة الدقيقة على التعاليم الموجودة، بوضوح في الكتب المنزلة. وهم لا يعترفون الا بالكتب التي وجدت قبل السبي البابلي والسيطرة الفارسية، في القرن السادس ق.م. أما فريق الفريسيين (من العبرانية بروشيم اي المنفصلون) فكان يتألف من اليهود الوطنيين المتطرفين الذي يرفضون تأثير الغرباء عليهم، ويتعلقون تعلقاً تعصبياً بالشريعة وبالتقاليد، ويحافظون على الممارسات الدينية الخارجية بقوة، بهذا الاسلوب كانوا يتحاشون الاتصال مع الوثنيين مع العلم انهم، عملياً، كانوا يتكيفون مع التعايش. وقد سيطر على اذهانهم اعتقاد بأنهم يسهمون بخضوعهم الدقيق للشريعة في تبديل الواقع وتحرير الشعب اليهودي من السيطرة الاجنبية الوثنية. واخيراً يأتي فريق المقاومين للمحتل الذين كانوا يرون في حضور غير المختونين تدنيساً للارض التي اعطاها الله لابراهيم ولنسله. وكان هذا الفريق ينقسم بدوره الى فريقين، الاسينيون والغيورون. كان الاسينيون يعيشون في جماعات معزولة غربي البحر الميت، يتأملون في الكتب المقدسة ويعيشون بتقشف. ويرفضون المشاركة في التعبد في اورشليم. وبتأثير من التعاليم الفيثاغورية والايرانية كان لهم اساليبهم الخاصة في التعبد والتصوف. يحثهم على ذلك اقتناع باقتراب الايام الاخيرة، اي اقتراب الزمان الذي يتحقق فيه وعد الله لابراهيم حيث يصير اسرائيل شعباً عظيماً، يفرض شريعته على الكون، ويضمن من ثم خلاصه الخاص وخلاص الجميع. وقد انسحبوا الى البرية ليتفرغوا لانتظار الملكوت الجديد، وتسريع قدومه. (ان اكتشاف مخطوطاتهم على شواطىء البحر الميت كان حدثاً اثرياً في النصف الاول من القرن العشرين). اما الغيورون، فكانوا يلجأون الى العنف ولا يترددون عن استخدام السلاح. وقد تخصصوا بالاغتيالات الفردية ضد الموظفين والجنود الرومان. وكان رائدهم شعار يقول: «يهوه وحده هو ملك وسنخدمه هو وحده».

يروي فلافيوس جوزيف، المؤرخ اليهودي، في كتابه **العصور القديمة اليهودية**، كيف ان اليهود كلهم تقريباً، كانوا يهتمون في السنوات السابقة لقدوم يسوع، «بالتحرر من كل اشكال الخضوع للآخرين، كي يخدموا الله وحده». وبهذا الدافع ظهرت روايات تلهب قلوب البعض منهم وتثير الاشمئزاز عند الآخرين، تبشر بأن المسيح ابن داود، سوف يظهر قريباً ليعيد ملكوت الله، اي سيادة اسرائيل. وبديهي ان يتخذ الملكوت معنى سياسياً، ذلك ان السياسي يبقى بنظر اليهودي جزءاً من الدين، لأن سيادة الله على كل شيء تظهر ايضاً على الصعيد السياسي. ولكن فئات من اولي الفطنة والحكمة اظهرت كثيراً من التحفظ تجاه تلك الروايات، خوفاً من خطر افساد القلوب وتسميم الاجواء. بينما كان الوطنيون والغيورون يظنون ان تحرير البلد اصبح وشيكاً. وكان المتدينون المدركون لمعاني الكتاب المقدس يرون انه لا يجوز اعتبار ملكوت الله ملكوتاً ارضياً. بوجه العموم، يمكن القول ان فكرة المسيح كانت مهيمنة على الاذهان، ويراه بعضهم محرراً ومخلصاً وفقاً للصورة المرسومة في كتابي دانيال واخنوخ.

اصول معرفة المسيحية

اللافت في الامر أن يسوع الناصري لم يكتب قط، وان الايمان به وانتشار البشارة عنه الى خارج الشعب اليهودي قومياً وجغرافياً سبقا كل الكتابات عنه. لذلك قد يجد الباحث عن تبشير يسوع بالذات بعض الصعوبة. فنحن لا نعرفه، ولا نعرف كلامه وعمله وما كان له من تأثير على الشعب، بالاضافة الى ردات الفعل العدوانية التي اثارها عند السلطات الدينية والمدنية، الا عبر مجموعة من الكتب سميت بالعهد الجديد للتعبير عن العلاقة الجديدة بين الله والانسان، في يسوع المسيح، مقابل **العهد القديم** الذي كان يعبر عن علاقة الله مع الشعب المختار قبل مجيء يسوع. ان نواة **العهد الجديد هي الاناجيل الاربعة**.

ليست تلك الكتب تقارير دقيقة تسرد تاريخياً وقائع المسيحية، بل هي نصوص تتضمن اعترافات بالايمان من تدوين الاجيال الرسولية. علاوة على ذلك ليست الاناجيل من تأليف شخص واحد، بل اننا نتقبلها وفقاً لمرقس ولمتى وللوقا وليوحنا. لقد كتبت في تواريخ مختلفة، وتوجهت الى جماعات متفرقة، ونقلت شهادات عما رسخ في اذهان تلامذة يسوع من تعاليم تفوه بها في لغة تختلف عن لغة الاناجيل، ومن عجائب صنعها، وعما انطبع في النفوس من امثلة حية تميزت بها حياة الناصري، وكيف تبدى لهم، في آلامه وموته على الصليب وقيامته من الموت، ابنا لله وديانا للاحياء وللأموات.

لفظة **انجيل** مختصرة من لفظة يونانية ايفانجيليوم تعني **البشارة الصالحة**، ولقد كانت اصلاً دارجة في لغة البلاط للإعلان عن خبر انتصار او عن حدث سعيد يتم في البلاط الملكي. وقد استخدمتها الجماعة المسيحية الاولى عنواناً لبشرى الخلاص الجميلة ولبشرى قدوم ملكوت الله مع يسوع الناصري. عدد **الاناجيل** اربعة، كتب مرقس الاول منها ما بين سنتي 65-69 باللغة اليونانية، لليهود المقيمين في مصر،

وقصد تبيان ان يسوع هو المسيح المنتظر والمحرر الاكبر. وقد أكد ان يسوع انتصر على الموت وعلى الشيطان، لذلك يحرر الارض من قوى الاستلاب ويدخل البشر الى السلام الحقيقي الإلهي، مع العلم انه كان يرفض، في حياته، ان يعلن انه المسيح .كتب متى ما بين سنتي 85 و90 باللغة اليونانية ،لليهود المسيحيين ولليونانيين المقيمين في سوريا، فركز بشارته على أن يسوع هو المسيح الذي بشر به الانبياء وانتظرته الاجيال اليهودية، وأكد أن يسوع هو موسى الجديد الذي يقدم بدلاً عن الشريعة المحنّطة وعن الفريسية الصارمة، بشارة صالحة جديدة. فيسوع هو الكاشف الافضل عن ارادة الله وعن سبل وجودها وكيفية تحقيقها. كتب لوقا ما بين سنتي 85 و90 للوثنيين ولليونانيين، باللغة اليونانية، فقدم يسوع بمثابة محرر للفقراء، وللمرضى وللخطأة، ولكل الهامشيين على الصعيدين الاجتماعي والديني. في الوقت ذاته، يكشف يسوع عن نفسه انه ابن الله، ويدعو البشر الى البنوة الإلهية. ذلك لأن الانسان الذي يقتدي بالمسيح يدرك انه يتبدل جذرياً، انه يدخل في ملكوت الله. يوحنا كتب ما بين سنتي 90-100، باللغة اليونانية، وأكد ان يسوع هو ابن الله الأزلي، اللوغس الذي ينصب خيمته بين البشر، ليكون الطريق والحق والحياة، الخبز وماء الحياة. في انجيل يوحنا يتحرك يسوع في قطاع الإلهي، وهو يتجلى بمثابة مسيح الايمان.

تجدر الاشارة الى ان بولس 5؟-67؟م. وهو رسول لم يعايش يسوع، كتب رسائل الى المؤمنين بالمسيح سبقت تاريخياً كتابة **الاناجيل**، فامتدت من سنة 50 الى 70، وبلغ عددها خمس عشرة رسالة. تنضح **رسائل بولس** الذي كان له لقاء واحد مع يسوع القائم من الاموات على طريق الشام، برائحة القيامة. ويظهر كيف ان المسيح القائم من الاموات يبشر بقدوم انسانية جديدة وسماوات جديدة وارض جديدة في هذا العالم، ذلك لأنه الوسيط الوحيد ومخلص التاريخ البشري بأسره. يستقي بولس، في بعض رسائله، مقولات من الرواقية ومن الغنوصية المدرستين الشائعتين في العالم الروماني آنذاك للاجابة عن أسئلة مطروحة بشأن دور يسوع في فداء العالم. هكذا يسمي المسيح في الرسالة الى الافسوسيين «رأس كل الأشياء»، وفي الرسالة الى الكولوسيين، يسميه «القطب المركزي» الذي يجد فيه كل شيء قوامه وقيامته. يبقى ان بولس لا يهمل في رسائله ذكرى المسيح التاريخي والزمني الذي عاش على الأرض «متكوناً من امرأة» وآخذاً «جسداً شبيهاً بجسد الخطيئة»، كما انه لا ينسى المسيح الموجود أزلياً مثل الله، والمساوي للأب في كل شيء. ولكنه يفضل التركيز على المسيح الحالي والمعاصر رأس الجسد السري، الكنيسة، الحي الممجد الذي يتابع في السماء دوره كوسيط ومخلص.

تضاف الى **رسائل بولس** 7 رسائل دعيت **الرسائل الجامعة** لأنها تتوجه الى جميع الكنائس بدون تخصيص. وكتبت ما بين سنة 64 ونهاية القرن الأول، وهي رسالة من بطرس، ورسالة من يعقوب وواحدة من يهوذا، وثلاث من يوحنا، يضاف اليها كتاب **اعمال الرسل** الذي ألّفه سنة 80 اكمالاً **للانجيل**، واظهاراً لكيفية انطلاق الكنيسة من اورشليم وامتدادها الى شتى انحاء المعمورة.

يتضح، لمن يتأمل في كتب **العهد الجديد**، ان يسوع لا ينقل كلمة الله على غرار الانبياء الذين سبقوه بل انه هو كلمة الله، وهو وحي الله بذاته، وهو بالتالي يكشف كلياً ونهائياً كيف ان الله يريد خلاص البشر كلهم ويشاء تحقيق هذا القصد في تاريخهم الخاص، ذلك لأن الخلاص في الله يوازي، بالنسبة الى الانسان، تحقيق وجوده الذاتي، بعد ان يتضح له المعنى المطلق لحياته في صميم البلبلة اليومية. ان رواية تاريخ يسوع هي حافز على الانخراط في طريق الخلاص، ذلك ان البشر يستطيعون ان يتبعوا يسوع مساهمين في تاريخ يسوع الحي الذي يتحقق بدون انقطاع، ومدركين انه لا يكتمل داخل نظام التاريخ الارضي، بل هو مدعو لوجود خالد أزلي تتضاءل امامه حدود التاريخ. بوسعنا، بالتالي، بعد التأمل في العهد الجديد، الاجابة عن سؤالين اساسيين:

الاول: ما هو تعليم يسوع ذاته؟

والثاني: ما هو تعليم الجماعة المسيحية الاولى عن يسوع على ضوء ما رسخ في اذهان التلاميذ من تعاليمه وافعاله وما فسروه من اقوال الانبياء عنه؟

تعليم يسوع

بخصوص السؤال الاول، يتمحور تعليم يسوع حول نقاط ثلاث: اولاً، ملكوت الله، ثانياً، العلاقة الجديدة بين البشر والله الآب، ثالثاً: العلاقة الجديدة التي تنشأ بسببه بين البشر وهي علاقة الاخوة. من الواضح ان النقطتين الثانيتين تنتجان عن الاولى.

ملكوت الله

إن أول ما يتبدى في تعليم يسوع هو الاعلان عن الزمان الجديد الذي بدأته البشرية مع قدومه. كان اليهود، بوحي من

موقف اللامبالاة ليبادله الانسان بدوره اللامبالاة، كما هي الحال عند ابيقورس 340-270ق.م. قديماً وحديثاً عند سارتر 1905-1980، او موقف «المحرك الذي لا يتحرك» ليصعب الركوع امامه والتضرع اليه كما هي الحال عند هيدغر 1889-1976 بل انه اله صالح، صديق الانسان بالمقابل ليس الانسان كائناً مخلوقاً يساعده الله الخالق فحسب، بل هو مشارك لله في الالوهية انه ابن الله.

ان لفظة «اب» التي يستخدمها يسوع، لا تبغي حصر الله في صورة المذكر، بل انها تدل على حقيقة تتعدى البشري والقسمة الجنسية، هي الأولى والأخيرة على الاطلاق، وقد سماها الرسول يوحنا «المحبة». يصر يسوع على اظهار حب الله، ليسود الحب على حوار الايمان، ولتتبدى حرية الانسان في التجاوب مع حبه والسعي الى التشبه به. فالابوة دعوة الى التجاوب، والى العودة عن الضياع. يقدم يسوع الله بمثابة اب للابن الضائع، بل اب لكل الناس الضائعين. صحيح أنه إله اسرائيل، ولكنه مع يسوع يبدو بوجه جديد، انه الاله الصالح، ويختلف كل الاختلاف عما سيجيء عند فلاسفة الظن في حملتهم ضد أبوة إله يسوع. في الاناجيل ليس إله يسوع إله الآخرة على حساب الوجود الحالي، على حساب الانسان وعظمته وسعادته كما اتهمه فويرباخ 1804-1872 في نظرية الترامي. ولا هو إله الاسياد المهيمنين، ولا هو إله الاوضاع الاجتماعية الظالمة، ولا هو إله الوعي المشوه والتعزية الرخيصة كما اتهمه ماركس 1818-1883 في نظرية الافيون، ولا هو إله افرزه الاشمئزاز، مؤسس خلقية الخير والشر الحقيرة، خلقية الباطلين العاطلين، كما اتهمه نيتشه 1844-1900 في «تعدي الخير والشر»، ولا هو وهم مستبد فوق الانا، صورة مرغوبة في التمنيات الطفولية والوهمية، اله السلوك المرتعب، الناتج عن عقدة ذنب او عقدة، الأب كما اتهمه فرويد 1856-1939 في نظرية العصاب. إن إله يسوع يجعل من النظام الشرعي القائم امراً نسبياً، وفي الوقت ذاته، يبرز النسبية في كل النظام الاجتماعي بما فيه الهيكل واساليب التعبد. إله يسوع هو إله الغفران، يهتم بكل الناس، الصالحين والاشرار يساعد الناس على محو الديون المتوجبة عليهم فيما بينهم، ويساعدهم على التلاقي بمثابة كائنات حرة. ولشمول تطلعه الابوي الحنون، يفرض على المؤمن به حب الاعداء، ليزيل نهائياً الحواجز البشرية بين حليف وغير حليف، بين بعيد وقريب، بين صديق وعدو، بين صالح وشرير.

يتكلم يسوع عن ولادة جديدة من الله حيث المولود الجديد يرتبط بالله كما يرتبط الطفل الصغير بأمه. قد يعترض ضد هذا الارتباط من يتصور ان الاستقلال البروميتي هو مثال الوجود الانساني، ولكن الحقيقة هي ان الارتباط يعبر عن وعي انسان ناضج يعرف جذوره ويدرك انه يستحيل عليه ان يعيش منقطعاً عن ينبوع الحياة. اذ ذاك يسهل عليه بالايمان تجاوز الاهتمام بالذات، والتحرر من الهم ومن الاتكال على المال. ذلك ان الحياة الجديدة لا تعاش بمثابة توتر وتنافس طمعاً بالجائزة، بل تتغذى بالشكر على تقبل عطاء اثمن من الحياة. فمن سمع صوت يسوع يصير «انساناً في سبيل الآخرين». ولا يتوسل المؤمن، من ارتباطه مع الله، ضمانة ضد نكبات الحظ. ولا يخلد الى الاطمئنان الكسول مستسلماً لهذا اليقين. بل انه يرى في حب الأب له حافزاً قديراً على الحياة المبذولة في سبيل الآخرين، مع كل ما يرافقها من مجازفات بالحب. ان الله الاب المحب يترك الانسان يذهب الى اقصى الحدود في قراراته المسؤولة.

علاقة الاخوة بين البشر

يتوجه **الانجيل** الى العالم كله، اذ لا حدود فيه لظهور ملكوت الله. ويلاحظ ان لوقا لا يتوقف عند داود بل يذهب الى آدم في ذكر آباء يسوع، دلالة على ان يسوع هو بدء البشرية الجديدة كلها، وليس بدء اسرائيل الجديد فقط. يسوع هو نور الامم، ويتوجه **الانجيل** الى الجميع بدون استثناء. انه يتوجه الى الخطأة والنساء الغرباء والصغار الذين يحيط بهم حب الله العجيب واللامحدود، بينما كانوا عادة موضوع احتقار وازدراء. يبرز **الانجيل** ان الدعوة الى حب الله وحب الاخوة مع يسوع هي دعوة موجهة الى كل انسان بدون استثناء، وبدون تفرقة عرقية او دينية او سواها، ذلك لأن كل واحد هو امام الله، شخص يتمتع بمصير ذاتي وينعم بقيمة مطلقة، وهو مدعو الى ان يقرر بملء حريته، وهو في هذه الحياة، مصيره الابدي. ينتج عن ذلك خلقية اجتماعية صارمة في مواجهة اساليب التسلط والاستغلال، بخاصة في مواجهة قدرة المال والموقف من الفقير.

ومن تغييرات الملكوت للعالم، بعث جماعة من المتجددين الذين يفرحون بتبشير الآخرين بما ينعمون به وبما اعاد ولادتهم. وبالفعل، تنظمت تلك الجماعة في بنية الكنيسة، مستفيدة من التنظيم لتنسيق الرسالة التي تُسوّغ وجودها حرّة تجاه السلطات، بلا مهادنة مع ما للعالم القديم من قيم

بل انه يضفي على الكلام وجهاً لاهوتياً. يعلن «ان المسيح هو صورة الله غير المنظور، وباكورة كل الخليقة... كل شيء خلق به ولأجله. كان قبل كل الاشياء، وكل الاشياء تقوم به». (**كولوسي 1/15-20**) ويذهب بولس في كلامه عن المسيح الى القول بأنه كائن إلهي، يسبق وجوده الإلهي ظهوره على الارض، وقد اضطر ان يتخلى عن وضعه الالهي لكي يظهر في شكل انساني: «فمع انه في صورة الله لم يعد مساواته لله غنيمة بل تجرد من ذاته متخذاً صورة العبد وصار على مثال البشر وظهر بمظهر الانسان فوضع نفسه واطاع حتى الموت، الموت على الصليب. لذلك رفعه الله ووهب له الاسم الذي يفوق جميع الاسماء كيما تجثو لاسم يسوع كل ركبة في السماء وفي الارض وفي الجحيم ويشهد كل لسان ان يسوع المسيح هو الرب تمجيداً لله الأب». (**فيلي، 2/6-11**) وبعد ان رأى البعض ان هذه الاقوال تهدد بمضمونها التوحيد الالهي، اسرع بولس الى طمأنة المرتابين، مظهراً عدم استنادهم الى اساس في ارتيابهم. فيخضع المسيح لله حيث يقول في **الرسالة الاولى الى الكورنثيين**: «ان المسيح قد قام من بين الاموات وهو بكر الأموات. فقد أتى الموت على يد انسان وعلى يد إنسان تكون قيامة الأموات، ، وكما يموت جميع الناس في آدم فلذلك يحيون في المسيح، كل واحد وله رتبته. فالمسيح أولاً لأنه البكر، ومن بعد الذين يكونون خاصة المسيح عند مجيئه. ثم يكون المنتهى عندما يسلم كل الملك الى الله الاب بعد ان يبعد كل رئاسة وسلطان وقوة. فلا بد له ان يملك «حتى يضع جميع اعدائه تحت قدميه». ويكون الموت آخر عدو يبيده، لأنه «جعل كل شيء تحت قدميه». وعندما نقول «قد اخضع كل شيء»، فمن الواضح انه يستثني الذي اخضع له كل شيء. ومتى اخضع له كل شيء، فحينئذ يخضع الابن نفسه لذاك الذي اخضع له كل شيء، فيكون الله كل شيء في كل شيء؟» (**اكور، 15/20-28**)لمجابهة مواقف معقدة جداً، يضع بولس المسيح في مستوى متفوّق بدون ان يحرج الايمان التوحيدي. يستوحي من كتاب الحكمة القول عن المسيح انه «صورة الله غير المنظور»، والنموذج الاول للخليقة، ومن ثم يتسنى له، ان يوفق بين امرين متضادين: من جانب، الله وصورته هما متميزان حيث الاول هو المعبِّر عنه بينما الثاني هو المعبِّر، ومن جانب آخر، هما واحد، لأن الصورة تتخذ من الله امتلاءها، كي تكون تعبيراً اميناً. كل هذه الافكار ستكون حقلاً خصيباً لتحليلات المفكرين اليونانيين، اذ ان لا شيء فيها يتعارض مع التوحيد، ولكنها محاولة ابراز العلاقة الفريدة التي تربط الله بالمسيح الوسيط، المسيح المخلص.

انجيل يوحنا يصف وجود المسيح السابق، ومن ثم، ازليته، لكونه هو اللوغس المتجسد. وقد توفق يوحنا الضليع بالثقافتين اليونانية واليهودية، في انتقاء لفظة لوغس، لأنها توحي لليهودي بدافار اي كلمة الله، وتذكر اليوناني بنظرية فيلون الاسكندري Philo ?15 ؟ ق. م - 45؟ م. هكذا يفهمها كل واحد حسب لغته. ولكن يوحنا يكمل صورة المسيح عندما يسميه لوغس، ويعلن ان اللوغس هو في الله منذ الازل، انه هو الله الصائر انساناً، فيرفعه الى مصف الالوهية. لا يخلط بين الله ومرسله، الاب والابن، بل يميّز بينهما، وفي الوقت ذاته يردّد بأن من يرى الابن يرى الاب، فالابن هو تعبير عن الاب وظهوره، بدون ان يكون الاب عينه. انه كلمته، الله المتكلم والله الحاضر، انه الموحي، الوسيط، الله الساكن بيننا» الكلمة صار جسداً، وسكن بيننا ورأينا مجده»، و«هذا المجد يأخذه من الاب الوحيد الممتلىء نعمة وحقاً» (**يوحنا، 1/14**) في يسوع المسيح ظهر الأب، الله الخالق، الله الوحيد، الذي هو نور وحب وحقيقة: «الله محبة من يثبت في المحبة يثبت في الله والله فيه» (**رسالة يوحنا الأولى، 4/16**)، «لم نحب الله نحن، بل هو الذي أحبنا وأرسل ابنه». (**رسالة يوحنا الأولى، 4/10**) «الله نور. لا ظلمة فيه إن مشيناً في النور، نكون متحدين بعضنا بالآخرين» (**رسالة يوحنا الأولى، 1/5-7**) «نعرف ان ابن الله أتى وأعطانا العقل لنعرف الحق. نحن في الحق في ابنه يسوع المسيح» (**رسالة يوحنا الثانية، 5/20**). «قد كلمتكم بهذا بأمثال ولكن تأتي ساعة لا أكلمكم فيها بأمثال بل أخبركم عن الأب علانية... إن الأب يحبكم لأنكم احببتموني وآمنتم إني من الله خرجت. قد خرجت من الأب وأتيت الى العالم وأيضاً أترك العالم وأمضي الى الأب». (**يوحنا، 16/25-28**) **وهكذا**، على الرغم من تعابيره، يبقى يوحنا موحداً مثل بولس، أميناً مثله، في هذا المفهوم الأساسي الجوهري، لأساليب التفكير في **الكتاب المقدس**. ومع ذلك يُدخل المسيحية في طرق اللاهوت الثالوثي الناشيء عن لفظة لوغس، والذي سيرى في الله الواحد علاقات جوهرية بين أشخاص متميزين، الأب والابن والروح الظاهر يوم العنصرة. وبالفعل أدركت الكنيسة الأولى ان المسيحية تعني الايمان بالله، بواسطة المسيح، في الروح. وانتقل هذا الايمان عبر الأجيال بأشكال متنوعة، فتارة قوي الايمان بالله الأب، وتارة قوي الاذعان للمسيح، وتارة قوي الايمان بالله الأب، وتارة قوي الأذعان للمسيح، وتارة قوي الاتجاه صوب الروح القدس، ولكن الكنيسة ما انفكت تردد «صلاة الشكر للأب، بالمسيح، في الروح».

تنظيم التعليم المسيحي في عقائد ايمانية

كانت الجماعة المسيحية الاولى ترجع دائماً الى **الانجيل في** تأملاتها وفي تبشيرها، ولكنها لم تتخلف، عند الحاجة، عن صياغة التعاليم في تعابير دقيقة تسهل على من يبغي الدخول الى المسيحية الاطلاع على اهم قضايا الايمان. ومن اهم ما وصل الينا هو ما سمي «قانون الرسل»، وهو يعود الى القرن الثالث: «أومن بإله، اب كلي ـ القدرة، خالق السماء والارض، وبيسوع المسيح، ابنه الوحيد، سيدنا، الذي حبل به من الروح القدس، وولد من مريم العذراء، تألم في عهد بيلاطس البنطي، صلب، مات، دفن، نزل الى الجحيم، في اليوم الثالث قام من الاموات، صعد الى السموات، جلس الى يمين الله، الاب الكلي ـ القدرة، من حيث سيأتي ليدين الاحياء والاموات. أومن بالروح القدس، بالكنيسة المقدسة الكاثوليكية، باتحاد القديسين، بغفران الخطايا، بقيامة الجسد وبالحياة الابدية».

تمسكت المسيحية الاولى بكون الجماعة الدينية، المسماة كنيسة، المراقبة المسؤولة عما تفعله وعما تكتبه. فعارضت من ثم شتى اشكال الذاتية، وطالبت بضرورة ربط الوحي الفردي بالتعليم المشترك، واضعة بذلك الشرط الضروري للحفاظ على الوحدة التعليمية والتعبيرية. وكان من الطبيعي بروز بعض الحركات الانفصالية المسماة هرطقات، الخارجة عن تفسير الجماعة وتعليمها. وبدأت تلك الحركات مع اليهود المسيحيين الاوائل، ثم ظهرت بأشكال مختلفة في شتى انحاء المناطق الشرقية. من ابرزها في القرون الخمسة الاوائل: البنّوية التي كانت حريصة على التوحيد الخالص، فلم تر في يسوع المسيح إلا انساناً مميزاً ينعم بروح الله بصورة خاصة بعد ان تبناه الله، ولكنه ليس إلهاً. والمظهرية التي انتشرت منذ عهد الرسل كانت تقول بأن يسوع المسيح لم يكن الا ظهور جسد، أو جسداً سماوياً لم يتألم ولم يمت الا ظاهراً. أما الصليب فلا يغش الا غير المؤمنين. وكانت المظهرية تتوخى من تعليمها هذا حل المشكلة اللاهوتية الناشئة عن كيفية استطاعة كلمة الله، الذي لا يتألم ولا يموت، أن يصير انساناً ويتألم. والاريوسية التي ظهرت في تعليم كاهن اسمه آريوس في الاسكندرية حوالي سنة 315، وكان يؤكد عدم مساواة الابن للأب، أي يسوع الله. فالكلمة اللوغس ليس أزلياً كالأب، إنما أوجده الأب مباشرة قبل الزمان، كما لم يفعل بسائر المخلوقات. فليس الابن من جوهر الأب. انه لذلك مولود ومخلوق معاً. إنه ليس إلهاً بالمشاركة وهو الوسيط بين الله والعالم. ولكي يتألم صار الكلمة اللوغس انساناً كاملاً، حيث أخذ مكان النفس البشرية. وهكذا كان يسوع بدون نفس بشرية. والأبولينارية التي ظهرت في تعليم ابولينار أسقف اللاذقية نحو 360، وكان يؤكد ان اللوغوس الالهي في يسوع يشغل مكان النفس، فينكر عن المسيح حقيقته الكاملة، ليشدد على لاهوته. كان يعتبر الجسد فاسداً، فأخضعه مباشرة لارادة اللوغس، وقال ان المسيح هو لوغس الهي وجسد بشري. ووحدة الطبيعة «المونوفيزية» التي ظهرت في تعليم أوطيخا، في أواسط القرن الخامس في القسطنطينية، وكان يؤكد بأن وحدة الكلمة الجوهرية مع الطبيعة البشرية قد تكون ولدت طبيعة فريدة ابتلعتها الآلهة، وقد ذابت فيها كما تذوب نقطة العسل في الأوقيانوس. والنسطورية التي ظهرت في تعليم نسطوريوس بطريرك القسطنطينية حوالي 451، وكان يقول باتحاد معنوي للكلمة مع الانسان، منكراً الاتحاد الشخصي الحقيقي. كان من ثم باستطاعة يسوع أن يخطىء، ولكن باستحقاقات التثبيت في الخير دخل ملكوت الصفات الالهة.

لمجابهة الهرطقات، وفي سبيل تحديد عقائد الايمان الأساسية التأم شمل المسؤولين عن المسيحية في اجتماعات شاملة، سميت «مجامع مسكونية». وللأربعة الأوائل، التي تعترف بها مجموعة الكنائس المسيحية، مجمع نيقية 325، القسطنطينية 381، أفسس431، وخلقيدونية 451، شأن أساسي في وضع قواعد الايمان في لغة تتفق مع الثقافات السائدة. أول عقيدة هي الثالوث أي سر الطبيعة الواحدة والاقانيم الثلاثة في الله، الأب والابن والروح القدس، وهذا هو السر الأساسي في المسيحية. والعقيدة الثانية هي سر التجسد أي ان يسوع المسيح هو اله حق، ضد الأريوسية التي تنكر ألوهية الكلمة والتبنوية التي تنكر ألوهية يسوع، وان يسوع المسيح هو انسان حق: ضد المظهرية التي تنكر حقيقة جسد يسوع والابولينارية التي تنكر حقيقة نفسه، وان شخص يسوع ذاته هو إله وانسان معاً: ضد وحدة الطبيعة المونوفيزية التي تخلط الطبيعتين الالهية والانسانية في واحدة، وضد النسطورية التي تقسم المسيح اذ تضع فيه شخصين مميزين. ان الطبيعتين، الالهية والانسانية، هما مميزتان، اي ان الواحدة منهما ليست الأخرى. فلو لم تكونا كذلك، لكان يسوع المسيح إمّا إلهاً وإمّا إنساناً، إنما ليس الها ـ انساناً: ولكن الطبيعتين ليستا منفصلتين، اي ان الواحدة منهما لا توجد الى جانب الاخرى، والا نتج عن ذلك وجود كائنين، كما في النسطورية، انسان واله، او انسان في اله وليس الهاً ـ انساناً، وليست الطبيعتان مختلفتين كما في وحدة الطبيعة حيث لا يوجد اله ـ انسان، بل كائن مختلف كلياً هو

مع الكنيسة الارثوذكسية البيزنطية.

يوجد فرقاء كثيرون انفصلوا، عبر الاجيال، إما عن الكنيسة الارثوذكسية وإما عن كنائس الطبيعة الواحدة، واعترفوا بسلطة البابا في روما. تلك هي الكنائس المتحدة، او الكنائس الكاثوليكية الشرقية، التي حافظت على انظمتها وعلى طقوسها الخاصة داخل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية.

تجابه الكنائس الشرقية (باستثناء الكنيسة اليونانية) مشكلة التعايش مع الأنظمة الشيوعية القائمة في الاتحاد السوفياتي بعد سنة 1917، وفي بلدان اوروبا الشرقية والوسطى بعد الحرب العالمية الثانية. وعلى الرغم من المراقبة الادارية الشديدة عليها ومن الدعاية الملحدة، تبذل هذه الكنائس جهودها في سبيل صيانة روح المسيحية وغرسها في قلوب الشباب.

نتجت الكنائس البروتستانتية عن تفرقة حركة الاصلاح البروتستانتي الى جماعات كثيرة. نشأت ثلاث منها في القرن السادس عشر: الكنائس اللوثيرية او الانجيلية التي تبقى امينة لاعتراف اوغسبورغ سنة 1530، الكنائس الكلفينية او البرسبيتارية، والكنيسة الانكليكانية التي حافظت على السلطة الاسقفية وعلى قسم من الطقوس الكاثوليكية الى جانب اعتناقها لتعاليم مستوحاة من الكلفينية. وبعد القرن السادس عشر تكونت كنائس بروتستانتية اخرى، تأسست على مبدأ التقوى الشخصية، واتصال الانسان المباشر مع الله، نذكر منها المعمدانيين والكويكرز، بالاضافة الى جماعات الميتوديست التي ظهرت في اواسط القرن الثامن عشر في انكلترا وامتدت الى الولايات المتحدة.

لقد انتشرت الكنائس البروتستانتية انتشاراً واسعاً في العالم، على الرغم من اختلافاتها التعليمية واستقلالها التنظيمي. يناهز عدد البروتستانت المئتي مليون، وهم موزعون اصلاً في اوروبا الشمالية وفي بلدان الحضارة الانكلوسكسونية، كالولايات المتحدة واستراليا وافريقيا الجنوبية. تُعنى البروتستانتية الحالية بأمر اساسي هو الاتحاد فيما بين الكنائس، والتكيف مع الاوضاع الجديدة.

المسيحية والاسلام

سبقت المسيحية الاسلام زمنياً بحوالي ستماية سنة، وقد اعتبرت ان الانبياء كلهم اعدوا الطريق ليسوع المسيح الذي اتى نبياً اسكاتولوجيا اي نهائياً، وبالفعل تنتهي عنده كل النبوءات. انطلاقاً من هذا الموقف، لا يرد في كتب العهد الجديد المعترف بها رسمياً، اي كلام عن نبي خاص سوف يأتي بعد المسيح، بل كان التركيز، في الكلام عن المستقبل، على نشر رسالة يسوع المسيح النهائية والكاملة، ولكن الكنيسة لا تحصر مصدر التعليم في الكتاب فحسب، بل انها تستلهم التقليد ايضاً، اي حياة الجماعة المؤمنة، في الكشف عن اسرار الله وفي اجلاء بعض المواقف الأساسية في الحياة وفي التعامل مع البشر. لذلك، عندما يدور الكلام عن المسيحية والاسلام، لا يجوز حصر الموقف المسيحي من الاسلام في مضمون الكتاب فحسب، بل يجب البحث عنه في تعاليم الكنيسة المدعومة بوحي من الروح القدس. ولكن قبل إجلاء ما عند الكنيسة المعاصرة من موقف تجاه الاسلام، يجدر الرجوع اولاً الى القرآن الكريم لابراز موقف الاسلام من المسيحية. يأتي الاسلام خاتمة لديانات التوحيد السماوية، وهو يذكر بكل احترام الكتابات السابقة، اي التوراة والانجيل، ولا ينكر البتة رسالات ابراهيم وموسى ويوحنا المعمدان ويسوع المسيح ابن مريم، صحيح انه يذكي عند الانسان وعياً عميقاً للاسرار اللامتناهية المحيطة بالوجود الانساني، ولكنه، داخل هذا الوعي بالذات، يثبت حقيقتين اكيدتين يقتنع بهما الانسان كل اقتناع، الاولى هي ان الله وحده هو الله، والثانية هي ان كل ما في الوجود يتعلق بالله. إن الله ذو طبيعة ووجود سابقين للعالم، ومستقلين عنه. ويدين الكون بوجوده لفعل حر من ارادة الله، وهذا الفعل ندعوه خلقاً. انما مع وجود فرق جوهري بين الخالق والمخلوق، بين الازلي والزمني، لا يوجد فصل بينهما، اذ يتحدان في علاقة وجودية بالغة العمق والحيوية. كما يكشف الله أيضاً عن طبيعته وعن صفاته عبر كمالات الكون، قبل أن يتجلى في أعمال الخلاص وفي كتابات الوحي التي تولي الانسان مقاماً مميزاً في الكون. انه خليفة الله على الأرض، ومن ثم يجب عليه أن يعي عظمته وضعفه الناتجين عن حريته. بوسعه أن يقبل أو يرفض دعوة الله فيكسب حياته أو يخسرها. ان التسليم لله هو مبدأ رجاء وحرية، لأن الله هو المتعالي والقريب جداً، الكلي القدرة والكلي الرحمة وهو «يُحِبُّ البشر»، ولم يتوقف عن اظهار ارادته لهم منذ بدء الخليقة. كل هذه حقائق يدعن لها الاسلام والمسيحية معاً، ولكن فروقات جذرية تنشأ بينهما بخصوص شخص يسوع المسيح وبخصوص رسالته على الأرض، وما استخلصه منها المسيحيون من قواعد خلقية. يروي القرآن الكريم حياة يسوع بتقدير فائق واحترام كلي له ولأمه مريم، ولكنه ينتقد بقوة ايمان المسيحيين بيسوع وما ينسبونه اليه من الوهية، فيرفض تجسد ابن الله، والفداء، ويرفض أيضاً سر الثالوث.

في الكلام عن يسوع، يذكر القرآن الكريم ولادته البتولية من مريم بفضل تدخل الهي مباشر، فجاء في سورة الانبياء: ﴿والتي احصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وآبنها آية للعالمين﴾. (الانبياء، 91). وليست تلك الولادة فعل صدفة، بل هي نتيجة اختيار خاص من قبل الله وتقوى مميزة عند مريم. اما المولود فهو وجيه في الدنيا وفي الآخرة، وهو من المقربين الى الله، يجترح المعجزات وهو في المهد كما جاء في سورة آل عمران: ﴿اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين. يا مريم اقنتي لربك واسجدي وآركعي مع الراكعين. ذلك من ابناء الغيب نوحيه اليك وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم وما كنت لديهم اذ يختصمون. اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين. ويكلم الناس في المهد وكهلاً من الصالحين. قالت رب أنى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء اذا قضى امراً فإنما يقول له كن فيكون. ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل﴾ (آل عمران، 41-47). وكان من البديهي أن لا يفهم البشر والمقربون ولادة مريم الخارقة، فوجهوا اليها اصابع التهم. ولكن الله الذي اختارها لتكون ام يسوع لم يتركها في محنتها بل اسعفها وقوّى همتها واظهر لها سمو المقام الذي سيحتله المولود الجديد، جاء في سورة مريم: ﴿وآذكر في الكتاب مريم إذ آنتبذت من اهلها مكاناً شرقياً. فاتخذت من دونهم حجاباً فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً. قالت اني اعوذ بالرحمان منك ان كنت تقياً. قال انما انا رسول ربك لأهب لك غلاماً ذكياً. قالت انّى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم اك بغياً. قال كذلك قال ربك هو عليّ هينّ ولنجعله آيةً للناس ورحمة منا وكان امراً مقضياً. فحملته فانتبذت به مكاناً قصياً فجاءها المخاض الى جذع النخلة قالت يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً. فناداها من تحتها الاّ تحزني قد جعل ربك تحتك سرياً. وهزي اليك بجذع النخلة تسقط عليك رطباً جنياً. فكلي واشربي وقري عيناً فأما ترين من البشر احداً فقولي اني نذرت للرحمن صوماً فلن اكلم اليوم انسياً. فاتت به قومها تحمله قالوا يا مريم لقد جئت شيئاً فرياً. يا أخت هرون ما كان ابوك امرأ سوء وما كانت امك بغياً. فأشارت اليه قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبياً. قال اني عبدالله اتاني الكتاب وجعلني نبياً. وجعلني مباركاً اين ما كنت واوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً. وبراً بوالدتي ولم يجعلني جباراً شقياً. والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حياً. ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون. ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه واذا قضى امراً فإنما يقول له كن فيكون. وان الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم﴾ (مريم، 16-36).

ويذكر القرآن ان الله قوىّ يسوع بروح القداسة، واعطاه القدرة على اجتراح العجائب كما في سورة آل عمران: ﴿ورسولاً الى بني اسرائيل اني قد جئتكم بآية من ربكم اني اخلق لكم من الطين فأنفخ فيه فيكون طيراً باذن الله وابرىء الاكمه والابرص وأُحي الموتى باذن الله وانبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين﴾ (آل عمران، 49). وفي سورة المائدة: ﴿يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك اذ ابدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلاً واذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها طيراً باذني وتبرىء الأكمه والأبرص باذني واذ تخرج الموتى باذني واذ كففت بني اسرائيل عنك اذ جئتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم ان هذا الا سحر مبين﴾. (المائدة، 110).

والى جانب هذه الاقوال الرفيعة عن يسوع، يدعو القرآن الكريم المسيحيين عدم تجاوز الاعتدال في اسلوب تعبيرهم عن الايمان بالمسيح، والى الكف عن تأليهه: ﴿واذ قال الله يا عيسى آبن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ان كنت قلته فقد علمته وتعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك انك انت علام الغيوب: ما قلت لهم الا ما امرتني به أن آعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شيء شهيد﴾ (المائدة 115-116). إن تأليه المسيح وتثليث الله هو كفر: ﴿لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح آبن مريم. وقال المسيح يا بني اسرائيل آعبدوا الله ربي وربكم انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من انصار. لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وما من اله الا اله واحد وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسنّ الذين كفروا منهم عذاب اليم افلا يتوبون الى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم. ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل وامه صديقة كانا يأكلان الطعام﴾ (المائدة، 72-75).

﴿وقالت النصارى المسيح آبن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله انّى يؤفكون.

اتخذوا احبارهم ورهبانهم ارباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما امروا الا ليعبدوا الهاً واحداً لا اله الا هو سبحانه عما يشركون﴾ (التوبة، 29-30).

﴿يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم انما الله اله واحد سبحانه ان يكون له ولد له ما في السماوات وما في الارض وكفى بالله وكيلا. لن يستنكف المسيح ان يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعاً﴾ (النساء، 171-172).

ويضيف القرآن الكريم ان يسوع لم يمت على الصليب، بل ارتفع نحو الله، بينما ظن الجلادون انهم يصلبونه: ﴿وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وما قتلوه يقيناً بل رفعه الله اليه وكان الله عزيزاً حكيماً﴾ (النساء، 156-157).

يتضح مما تقدم ان النظرة الاسلامية الى المسيحية تتأسس قبل كل شيء على التسليم بأنها ديانة موحاة من الله، وعلى التسليم بأن المسيح مرسل من الله يتمتع بميزات عجائبية وينعم بدور اسكاتولوجي في التاريخ البشري الحاضر وعلى التسليم بأن الاناجيل هي كتاب موحى. بالاضافة الى ذلك يتضمن الاسلام تعليماً واضحاً عن مريم المباركة بين النساء، والتي حظيت وحدها بذكر في القرآن الكريم، وباعطاء اسمها عنواناً لفصل من فصوله، وحالياً ترافق الى الجنة نفوس القديسات المسلمات. المسيح ومريم يظهران معاً في القرآن، ويبقيان عنصرين من الديانة الاسلامية ذاتها، بقطع النظر عن المسيحية.

أما بخصوص القواعد الخلقية التي تعلنها المسيحية وتعلم بها، فان موقف الاسلام التقليدي هو موقف ناقد. يأخذ على المسيحية غياباً تاماً للشريعة الالهية فيها، فقد اهملت شريعة موسى ولم تعوّض عنها بشيء خاص. وعلاوة على ذلك ينقص المسيحية، بنظر الاسلام، التركيز الواضح على الجانب الخارجي في الوجود، اذ تحصر رسالتها جوهرياً في الجانب الباطني الروحي، مما يؤدّي الى تضعضع في المجتمع. ان الخلقية المسيحية تبدو مفرطة في السمو لدرجة انه يتعذر تحقيقهامن قبل الناس البسطاء، كقول المسيح مثلاً «من لطمك على خدك الايمن فأدر له الايسر». ومعروف انه يصعب على البشر أن يصيروا كلهم قديسين. كأن الخلقية المسيحية تهمل واقع الطبيعة البشرية وتقدم للناس مثالاً يتعذر الوصول اليه من قِبَل الجماعة. وهذا ما يجعل من الصعب بلوغ الاتزان في الحياة الارضية. اما الحياة الجنسية فتبدو ملطخة بالخطيئة، في مختلف التيارات اللاهوتية، بخاصة في التعليم الغربي، بينما يراها الاسلام امراً مقدساً متى كانت خاضعة لشريعة الله. ويعتبر الاسلام الزواج المسيحي، على ما هو عليه من تشريع، امكانية من امكانيات السلوك الانساني، ولكنه لا يستنفد كل امكانات الطبيعة البشرية، ويعارض الاسلام معارضة كلية العزوبة البتولية اذ يرفض ما يقال عن سموها على حياة الزواج. ويأخذ الاسلام على التبشير الخلقي المسيحي غياب الحس الواقعي الذي يؤدي الى الخصومات القائمة بين المسيحية والعالم الواقعي، وبين المسيحية والسلطة الزمنية، هكذا، على سبيل المثال، يتساءل المسلمون هل ان المسيحية هي ضد الحرب ام لا؟ ان المسيح يقول: «من يأخذ بالسيف يؤخذ»، ومع ذلك نرى تاريخ الشعوب المسيحية حافلاً بالحروب، حيث لا يكون سلوك المسيحيين اكثر تحفظاً وسمواً من سلوك غيرهم من الشعوب. ويبدو الموقف المسيحي من العالم، سواء على الصعيد السياسي ام الاقتصادي ام الترفيهي، ملتبساً كل الالتباس على المسلم، حيث لا يتماشى المثال المعلن مع الواقع المعاش. ويرى الاسلام ان هذا الالتباس الذي يصل الى التضاد، ينشأ عن الفرق في تصور العالم بين المسيحية والاسلام. على كل حال، لا ينتقد الاسلام النقص في تعاليم المسيح، بل مبالغتها في السمو، لدرجة انه يصعب عيشها وتحقيقها. ولكن المسلمين يقدرون كل التقدير عظة الجبل ويحترمون الذين يطبقونها في سلوكهم الحياتي، ويُجلّون التقوى المعاشة وجمال النفس عند المسيحيين الصادقين.

مما لا شك فيه انه نشأ عن هذه الفروقات مناقشات ومجادلات بين المسيحيين والمسلمين دامت اجيالاً طويلة بدون ان تؤدي الى تلاق او تفاهم، بل كثيراً ما كانت تثير عواطف الحقد بين المنتمين الى كل من الديانتين. ولكن الحقد يتنافى مع الروح المسيحية ومع الدعوة الاسلامية، اما تغذيته فنهايتها الدمار والقتل.

ضد مواقف التنافر والتخاصم، قوي الاتجاه في القرن العشرين نحو احترام متبادل يحمله كل طرف نحو الآخر، ونحو تطلع منفتح على القضايا الجامعة والموحدة بغية الوصول

دينه، ذلك انه في عصر النبي محمد كانت المناقشات على اشدها بين المسيحيين بشأن طبيعة المسيح هل كان إلهاً تاماً بدون طبيعة بشرية، ام هل كان انساناً كاملاً، الله فيه حاضر بقوة، ام هل كان في موضع بين الاثنين؟ بالفعل يظهر ان **القرآن** اراد فصل النقاش على الشكل التالي:

رفض ألوهية يسوع، مع ان يسوع مولود من بتول، فان الله لم يتجسد فيه. كان يسوع مخلوقاً مدعواً ليصير نبياً، وقد تقبل الكتاب للتبشير به. بهذا الموقف اراد **القرآن** لجم كبرياء الذين حاولوا اهمال رسالة يسوع وشخصيته، هو كلمة الله. اما رفض الوهية يسوع فيؤدي حتماً الى رفض الفداء، والتثليث.

ويقوى السعي الى التفهم في القطاع الخلقي، فبعد ان كانت الافكار الشائعة تنسب بسطحية مغرضة وعدائية، في بعض الاحيان، الى الاسلام خلقية سهلة وازدراء للمرأة، تركز الانتباه في ايامنا على الفضائل السامية التي تعيشها الجماعات الاسلامية وعلى القناعات التي تقودها. من ابرز تلك الفضائل، العيش في حضور الله الذي على الرغم من تساميه، يرى كل شيء ويحكم في كل شيء، عاطفة عرفان الجميل تجاه الله لعطاياه الكثيرة، الامانة لنداء المؤذن والتضامن الجماعي في الصيام. في اجزاء كثيرة من العالم تصون القيم الاسلامية المجتمع، كما ان جماعة الايمان تقوّي عند المؤمن الحس الاجتماعي ووحدة العائلة البشرية لأن كل الناس ينحدرون من آدم، ولا يوجد في الاسلام اي تقليد، البتة، يوافق على العرقية. ويسود الاعتقاد بوجود قانون خلقي واحد يطبق على العامة والخاصة، على المدني وعلى الديني، ذلك أن مصدر التمييز النهائي بين الخير والشر هو الشريعة الالهية.

كثيرون يرون ان مصير كلٍّ من المسيحية والاسلام مترابط مع الآخر، وان الله اراد الديانتين طريقتي خلاص لملايين من الناس. ان اعداء الديانتين هم اللاأدرية والالحاد والدهرية المعاصرة. هنالك وحدة متسامية تجمع الديانات الصادقة، بخاصة المسيحية والاسلام. ان الاسلام يقبل بالوحي المسيحي حتى ولو رفض المسيحيون القبول بالوحي الاسلامي اما المسيح الذي سيأتي ثانية، وفقاً للمسيحية وللاسلام، فلن يأتي الا بالحقيقة ولن يدين الا بالحقيقة.

المسيحية والتحديات المعاصرة

المسيحية هي ديانة وحي، وبالتالي فإن تعاليمها الاساسية، عن الله وعن الكون وعن الانسان، هي حقائق ثابتة لا تتبدل. والمسيحية هي في الوقت ذاته ديانة تاريخية، بمعنى انها ظهرت في تاريخ محدد، وتؤثر في التاريخ الانساني كله، ومن ثم تتكيف مع المجتمعات ضمن الحقبات التاريخية بدون ان تفقد ثباتها واصالتها. ومن يراقب تكيفها في العالم الغربي خصوصاً، حيث بدت بمثابة القوة الفاعلة الاكثر شمولاً منذ القرون الوسطى حتى ايامنا، يرى أن التركيز في الدين كان يتأرجح بين القطبين الاساسيين في المسيحية، وهما الله الخالق المتسامي والله المتجسد انساناً في يسوع المسيح. وكان ينتج عن كل منهما اتجاهات مميزة في الايمان وفي الاخلاق، وتتولد مشاعر دينية وتيارات روحانية تؤثر تأثيراً مباشراً على اساليب العمل الديني في القطاعات السياسية والاجتماعية والثقافية. وفي المقابل، راح الفكر النقدي يصوّب هجوماته ضد كل من هذين القطبين الاساسيين، مدركاً ان الاطاحة بالواحد منهما يؤدي الى الاطاحة بالثاني، ولا تزال المجابهة قوية حتى في ايامنا، ولكن المسيحيين المؤمنين يقولون: «ان الله هو في وسطها [أي الجماعة المسيحية] وبالتالي فهي لن تتزعزع».

في القرون الوسطى كان التركيز على الايمان بالله الخالق المتسامي، وعلى العمل «لمجد الله»، فقوي اذ ذاك وجه المسيح الوسيط نحو الله، لأنه يدخل بصورته الانسان الى سر الله. مع عصر النهضة، قوي التركيز على الانسان في وضعه الجسدي الحسي، وعلى طلب السعادة حتى على هذه الأرض، وعلى الاهتمام بمصادر السعادة داخل العالم الارضي، في النشاط السياسي. مقابل هذا الواقع الجديد قوي داخل المسيحية التركيز على يسوع المسيح الانسان الإله، والإله الانسان، بقصد اظهار الوجه المضيء والمخلص للوجود الانساني، وبالتالي التحرر من مواقف الازدراء تجاه الوجود الارضي التي قويت في بعض فترات القرون الوسطى. ولكن التركيز على شخص يسوع المسيح حدا بالباحثين الى وضع سيرة عملية عن حياته، فوجد مفكرو عصر النقد في القرن الثامن عشر، أن **الأناجيل** ليست وصفاً موضوعياً وحيادياً لحياة يسوع، بل هي قبل أي شيء آخر تفسير لاهوتي لوقائع حدثت في حياته. اذ ذاك قال الناقدون بأنه يجب ان نبحث عن يسوع التاريخي الذي هو الاساس في مسيح الايمان. ولدى تعذر الرجوع الى مصادر تاريخية علمية لكتابة حياة يسوع بدقة، ظهرت ردات فعل متباينة كل التباين. كان من ابرزها، في القرن الثامن عشر، انكار وجود يسوع التاريخي، والقول بأن يسوع هو اسطورة من خلق اللاوعي الانساني الراغب في التحرير، وهو بالتالي ليس ظاهرة خاصة بالمسيحية بل يمكن وجوده في كل

المسيحية

Christianity
Christianisme
Christentum

المسيحيةُ هي النصرانية؛ ودين النصراني، أو دين المسيح. نواتها السيد المسيح الذي عاش حياته المعروفة يهودياً، ومؤسسها القديس بولس (راجع مادة **النصرانية**). تقول بأن المسيح هو ابن الله، والمساوي لله، والله عينه الذي هو بثلاثة أقانيم: الآب، والابن، والروح القُدُس متساوية في جوهر واحد. تهتم بوجود الإنسان أمام ربه وضميره، وليس بتنظيم وجوده في الواقع والمجتمع وأمام السلطة؛ مرتبطة تاريخياً، في ذهن المسلم والصيني والهندي ومن إليهم، بالغرب والبابوية وروسيا القيصرية؛ مرتكِزةٌ على الديانة اليهودية أو على العهد القديم، وتنفي ما بعدها من أديان أي بعد أن تجسَّد الله وهَبَط إلى الأرض وصُلِب وافتدى البشر. وهي تنادي بالمحبة وبالأخوة والرحمة... تؤمن المسيحيةُ بعالمٍ أخرويّ غير شديد الوطأة على الحياة الدنيوية للمؤمن، وتوفر للوعي الديني مثالياتٍ جمة، ورَوْحَنةً عميقة، وتوجهاتٍ صوفية متعالية على الوجود والفعل والنظر... تطورت كثيراً، وتشعبت إلى فِرَق أشهرها: الكاثوليكية، والأورثوذكسية، والكنائس البروتستانتية.

تضعها الفلسفةُ على منبسَطٍ فكري يجمع الإسلام واليهودية في جانب؛ والكونفوشيوسية وأديان الهند وغيرها من الأمم في الجانب الثاني؛ والفلسفات الكبرى في العالم مع تياراتِ الفكر الراهن وعلم الأديان المقارن بل وعلوم الطبيعة، في الجانب الثالث المقابل. سوف نقرأ أدناه، بروح الاحترام والمسؤولية وليس بروحٍ متجهِّمة أو عبوسة، حياة السيد المسيح (عيسى ابن مريم)، شخصيته، الأفكار الفلسفية في **الأناجيل**، **الفِرَق** المسيحية، المسيحية والفلسفة والعلوم، المسيحية والأديان الأخرى...

حياة المسيح وتدويناتها

يَبسط **الانجيل** (**إنجيل** = بشارة، خبر مبهج أو نبأ سار) حياة يسوع (الله يخلِّص، المخلِّص) المسيح (الممسوح بالزيت). إنه لمن العقلانية العربية الإسلامية أن نورد تلك الحياة برواية يوحنا لها. ذلك أن يوحنا، المولود ربما في بيت صيدا على شاطىء بحيرة طبرية والمتوفى حوالى السنة 100 للميلاد، معروف لدينا معرفة أوسع من أخبار الرواة الآخرين. فأمه، سالومة، هي إحدى النساء اللواتي تبعن يسوع، وقدمن له المال للمساعدة. عمل يوحنا، مع أخيه يعقوب وأبيهما زَبَدى، في صيد السمك؛ وتَتَلمذ ليوحنا بن زكريا قبل أن يتتلمذ ليسوع. ألقابه كثيرة: يوحنا اللاهوتي، الحبيب، النسر المحلِّق في سماء الحياة الإلهية؛ وإبنا الرعد (بَوانَرْجس) لقب ناله هو وأخوه يعقوب من المسيح (مرقس، 3 : 17).

يَظهر أنّ يوحنا، في روايته **للانجيل**، (قد شاهَدَ وعايَن وسمِع؛ وهو الأغزر. فأكثر ما يورده من كلام المسيح غير مذكورٍ في **الأناجيل** الأخرى، وغير مكرَّرٍ لما قالوه؛ وينفرد بروايته لستّ معجزات، ولتوصيف أعمال، وذكر أقوال، جَرَت أو أُلقيت في اليهودية (الضفة الشرقية للأردن) لا في الجليل أي حيث المسرح الذي عرض أحداثَه الآخرون من الرواة. ومن يوحنا نعرف أنّ المسيح وعظ في الملأ والعلَن مدة ثلاث سنوات، أو نصفٍ وثلاث سنوات، إبتداءً من معمودية يوحنا إلى الصلب.

ومع أنّ المجال للشك، بنسبة **الانجيل** بحسب يوحنا، غير ضيّق فإن ذلك، في تحليلنا، غير مهم. وذلك لأننا لا نهتم هنا بالتاريخ أكثر مما نود دراسة المسيحية في الثوب الشائع، الأكثري، المؤمن والصراطي أو القويم. وهكذا فنحن نقدم حياة المسيح انطلاقاً من **إنجيل يوحنا**، مع محاولاتٍ للتوضيح والإفاضة تقوم على اللجوء إلى **الأناجيل** الأخرى. وسوف نبسط، بشيء من التفصيل والتعقّب، تلك الحياة العامة للمسيح بسبب ما لها من كبير السلطة في مجال توضيح العقيدة، وتطور الديانة التاريخي، والتفسيرات المتعددة المعطاة لها وللعقائد عبر الأزمان والأمكنة.

1 - يَبسط الفصل الأول من **انجيل يوحنا** (**انجيل يسوع المسيح** للقديس يوحنا، في الترجمة العربية) شهاداتٍ ثلاثاً ليسوع من جانب يوحنا المعمدان (**يوحنا**، 1 : 19 - 2 : 1). فحينما أرسَل إلى هذا الأخير اليهودُ من أورشَليم القُدُس نَفَراً من الكتبة (الكَهَنة) واللاويين (خدّام الهيكل) يسألونه في بيت عَنْيا Bethanie «من أنت؟ قال: لستُ المسيح؛ ثم لستُ

فيتردد، ثم يسأل المتّهم: أأنتَ ملك اليهود؟ فيجيب يسوع: ليست مملكتي من هذا العالم. ولم يجد بيلاطس سبباً للتجريم؛ وعرض على اليهود إطلاقه ـ جرياً على العادة إذْ كان يطلق لهم سجيناً في الفصح ـ فرفضوا مفضّلين إطلاق اللص بَرْأبا Ba-rab-bas؛ Barabbas. وفي حوار بيلاطس البنطي مع المسيح تظهر الفروق بين العقلية الرومانية والدين أو النظر الروحي للوجود. وأثناء المشادة بين اليهود وبيلاطس، يهدّد أولئك المتجمهرون بالوشاية به زاعمين أنه لا ملك عليهم إلا قيصر، وأنّ المتّهم يجب أن يُقتل لزعمه أنه ابن الله وأنه مِلكٌ عليهم. وساروا بيسوع، وهو يحمل صليبه وعلى رأسه إكليلٌ من شوك، ويلبس رداءً أرجوانياً ويتلقى لطمات مع التسليم عليه بيا ملك اليهود، إلى مكانٍ يدعى الجُمجُمة Calvaire وبالعِبْرية جُلْجُثَة Golgatha. وعُلّق، بين رجلَيْن، على صليب عليه رقعةٌ مكتوبٌ فيها بالعِبرية واليونانية واللاتينية: يسوع الناصري مِلِك اليهود. فأثارت تلك الكتابة رفض اليهود؛ لكن بيلاطس أصرّ، ونجح.

واقتسم الجنود الأربعة ثياب المسيح؛ أما قميصه الذي كان غير مخيط (على غرار القميص الذي يلبسه عظيم الأحبار. ولعلّ هذا القميص كان يعكس رغبة عند المسيح واشارة) فقد اقترعوا عليه. عند صليبه، وقفت أمُّه وأختها مريم (امرأة قلوبا /Cléopas) ومريم المجدلية Marie Madelaine. ولما رأى يسوع أمَّهُ وإلى جانبها تلميذه الحبيب (يوحنا، أي كاتب **الانجيل** هذا)، قال لها: هذا ابنُك. وقال للتلميذ: هذه أُمك. ثم طلب الماء؛ فوضعوا إسفنجة مبتلة بالخلّ على قضيب من الزوفى tige d'hysope؛ hyssop، ووضعوها على فمه. فذاق الخلّ، ثم حنى رأسه وأسلَمَ الروح. وطعنه أحد الجنود بحربة، فخرج على أثرها دم وماء؛ لكن دون أن يكسروا ساقيه. ويقول يوحنا، كاتب **الإنجيل**، إنه رأى ذلك.

10 ـ الدفن:

بعد ذلك يسأل يوسف الرامي بيلاطُسَ أن يأخذ جسد يسوع؛ فيؤذن له بيلاطس. ويُنزَل جسدُ يسوع، ثم يحمل، بحضور نيقوديمُس السالف الذكر، ويُطيَّب ويُدفن على طريقة اليهود في قبرٍ جديد، في بستان قريب من موضع الصلب (19 : 38-42).

11 ـ القيامة والترائي:

وقام المسيح من الموت في اليوم الثالث من صلبه يوم الأحد (الجمعة الحزينة أو العظيمة، سبت النور، أحد القيامة). وفي ذلك الأحد عينه يجري ترائي يسوع لمريم المجدلية (20 : 1-18)؛ وللتلاميذ المجتمعين (في دار/ Cénacle مغلقة الأبواب خوفاً من اليهود) فيقول لهم: «السلامُ عليكُم»، ويريهم يديه وجنبه، وينفخ فيهم (20 : 19-23)؛ ولتوما (الذي يُقال له التوأم = Didyme)؛ وبعدئذٍ للتلاميذ على شاطىء بحيرة طبرية.

كان ذاك إذَن ما قاله **الانجيل** الرابع، **انجيل يوحنا**. هناك بَعد، لتوضيح آخر، الأناجيل الشرعية الأخرى! فأين تنفعنا وكيف؟ كان متّى يجبي ضريبة العشر في كفرناحوم قبل أن يترك عمله، ويتبع المسيح، ويولم له ولأصحابه (لوقا، 5 : 29). وهكذا فهو يروي ما رأى وسَمع وخَبِر؛ وباللغة التي كان يتكلم بها المسيح واليهود، التي هي الآرامية، الشديدة القرب من السريانية. ضاع النص الأصلي لذلك **الانجيل** الذي وضع في السنة 44 للميلاد، سنة وفاة المسيح، وبقي في ترجمته اليونانية التي ما تزال حتى اليوم النص المعوَّل عليه.

نَسَبه ومولده، حياة الطفل (مَتّى، 1 و 2: 1-23)

يشدِّد متّى (عطاء الله، واسمه الآخر: لاوي؛ رمزه الملاك) على الاعتناء بنسب المسيح (ابن داود، ابن الانسان، ابن الله، المخلِّص، يَسوع، حَمَل الله)، وطفولته؛ إعتنائه بالتعاليم، والأعمال، والمعجزات، أو بالآلام والقيامة.

يُعيد القديس متّى نسبَ المسيح إلى ابراهيم (الفصل 1 : 1-16)، ويخبر أنّ مريم (أمّ المسيح، أمّ الله، الخ.) كانت مخطوبة ليوسف وكانت ـ قبل أن يتساكنا ـ حاملاً من الروح القدُس. فذاك ما عرفه يوسف بواسطة ملاكٍ تراءى له في الحلم. وعند مولد يسوع، في بيت لحم، قدِمِ أناسٌ ـ هم عرب من الأردن، على الأرجح ـ يسألون عنه كي يسجدوا له. وهم اهتدوا إليه مستدلين بنجمه المُشرِق الذي كان يتقدمهم حتى «بلغ المكان الذي فيه الطفل فوقف فوقه».

ويهرب يوسف بالطفل وأمه إلى مصر، مسترشِداً في ذلك أيضاً بملاكٍ تراءى في الحلم، وتخوّفاً من الملك هيرودس الذي قتل كل طفل في بيت لحم وسائر أراضيها. وبقي يوسف هناك حتى وفاة هيرودس؛ فرجع إلى الناصرة ليقيم فيها ـ نزولا عند تعليم ملاكٍ عبر الحلم.

1 ـ يوحنا المعمدان واعتماد يسوع، إنفتاحُ السموات وهبوط روح الله وكلام صوت من السماء: بعد ذلك ينتقل متّى إلى رواية تعميدِ المسيح على يد يوحنا المعمدان الذي هو

واعظ، داعية إلى الله، زاهد أو متصوف، ذو تأثير وسلطة على النفوس؛ ويتلقى الاعترافات؛ ويعمِّد في نهر الأردن. وفي أول لقائهما يطلب المسيح التعميد، فيمانع يوحنا، ثم يقتنع وينفِّذ. وحين خرج يسوع من الماء «فإذا السماوات قد انفتحت فرأى روح الله يهبط كأنه حمامة وينزل عليه. وإذا صوتٌ من السماء يقول: هذا هو إبني الحبيب...» (3 : 17).

2 ـ قهر الشيطان، إنتصاره على المجرِّب، الملائكة تقرِّب اليه الطعام (4 : 1-11): مضى إبليس بيسوع إلى جبل عالٍ، وعرض عليه ممالكَ وأمجاداً كثيرة؛ فرفَض. وتركه إبليس؛ فدنت منه بعض الملائكة، وأخذوا يقربون إليه الطعام... ويرجع المسيح إلى الجليل، ويبدأ بالوعظ مبشِّراً باقتراب ملكوت السماوات، وجامعاً حوله تلاميذه: سمعان وأخوه أَندراوُس، ثم يعقوب وأخوه يوحنا، وكانوا يعملون صيادين.

3 ـ عِظات خمس أساسية:

يروي متّى، بلا كبير تنظيم أو تسلسلٍ زمني، كثرة من العظات، والنشاطات، التي جرت في الجليل واليهودية وأورَشليم. ويقدِّم، وهو الشديد الايمان بما يحدِّث وينقُل، تعاليم المسيح ودعوته. وذلك في خمس عظات: عظة الجبل (الفصول 5، 6، 7) التي ترشد إلى أخلاقٍ خاصة، وتعامُلٍ مثالي، واهتمامٍ بالمستضعَفين والمحرومين والجياع. وترى أنّ تلاميذه وأتباعه هم «ملح الأرض، ونور العالم»، وأنّ تعاليمه إكمالٌ لا إبطالٌ للشريعة والأنبياء السابقين (الواردين في العهد القديم) وكُتب اليهود. ومن الموضوعات الأخرى: أعمال البر والصدقات، والصلاة المخلِّصة، والصوم المطهِّر، والعمل من أجل تزكية النفس وتطهّر القلب، والإعراض عن المال والمستقبل والمكاسب طلباً لما هو لله وتوكلاً عليه، ورغبة بالملكوت قبل كل شيء... وتكشف هذه العظة الركائز الكبرى في الأخلاق المسيحية؛ وترشِد إلى قواعد في التعاملية المثالية والسلوك المتزهِّد الخالص من الشوائب، وإلى العلاقات البشرية القائمة على التعاون والغفران والمحبة أو المتنكِّرة للأنانية.

وترِد في عظةٍ ثانية وصايا المسيح للاثني عشر (الفصل 10): لقد أولاهم «سلطاناً يطردون به الأرواح النجسة ويشفون الناس من كل مرض وعِلّة» (10 : 1)، وطلب منهم أن يشفوا المرْضى، ويبقوا بلا مال، وأن لا يقتنوا أكثر من ثوب، وأن يكون هو وحده إلى أحدهم أحبّ إليه من نفسي؛ قائلاً: «من كان أبوه أو أمه (إبنه، أو ابنته) أحبّ إليه مني، فليس جديراً بي» (10 : 37-38). ولا يُنسى أنّ في هذه العظة أورد متّى قول المسيح: «لا تظنوا أني جئتُ لأحمل السلام إلى الأرض، ما جئتُ لأحمل سلاماً بل سيفاً. جئت لأفرّق بين المرء وأبيه، والأمّ وكنّتها، الخ». (10 : 34-36).

وتُعلِّم العظةُ الثالثة، عن طريق الأمثال، الجموعَ. فيضرب لهم مَثَل الزارع، ومثل الزؤان، وحبة من خردل، والخميرة، والكنز واللؤلؤة، والشبكة. ثم يفسر لهم بعض تلك الأمثلة التي خاطبهم بها «لأنهم بُصَراء لا يسمعون، وسُمَعاء لا يسمعون ولا هم يَفهمون» (13 : 13).

تَعرِض العظة الرابعة (18 :1 - 35) بعض الفضائل المسيحية، والدعوة إلى ملكوت السماوات مع توضيح ذلك الملكوت؛ وتُلقي وصايا متعلقة بالأخوة والشفقة والرحمة. أما العظة الخامسة (الفصل 24) فنبؤةٌ بخرابِ الهيكل، وانقضاء الدهر، وقدوم الساعة، ورجعة المسيح بعد موته إلى العالم...

يروي متّى بإيجاز ونظر عام عشر معجزات للمسيح: إستكشاف أربعة دراهم في فم سمكة؛ تكثير الخبز والسمك؛ أَيْبَس التينة (21 : 18-19)؛ تسكينُ العاصفة (8 : 23-27)؛ طرْدُ الشياطين؛ إشفاء الأبرص، وابنة الكنعانية، والاعميَيْن، وحماة بطرس، والرجل الأشلّ اليد، وعبد قائد المائة، والمُقعَد في كفرناحوم، والمرأة المنزوفة، وكثيرين، وكثيرين آخرين...؛ إحياء إبنة يائير؛ وإحياء نفسه من الموت.

ويَعرض متّى أنّ يهوذا الاسخريوطي أسلَم المسيح للأحبار لقاء ثلاثين من الفضة، فقد دل يهوذا على المعلم بأن دنا منه وقبله. ثم ندِم؛ وأراد ردّ الثلاثين من الفضة إلى الأحبار فلم يكترثوا به. وألقاها في الهيكل، ثم ذهب فخنق نفسه. أما هم فقد التقطوها واشتروا بها حقل الخزّاف (حقل الدم، فيما بعد)، مستحرمين وضعها في الخزانة لأنها ثمن دم. كما ان متى يورد أنّ المسيح صرخ وهو على الصليب صرخة شديدة قال: «إيلي إيلي لَمّا شَبَقْتاني» (إلهي! إلهي! لماذا خذلتني)؛ وأنه عند لفظِ يسوع الروحَ «زلزلت الأرض، وتصدعت الصخور، وتفتحت القبور...» (27 : 51).

مرقس، نسيب برنابا، لم يكن من الإثني عشر؛ لكنه كان من المبشِّرين **بالإنجيل**، وكثير الترحال حتى استشهد في سنة 68 م، في الاسكندرية التي كان أسَّس فيها كنيسة. يلاحِظ النقاد أنّ في روايته **للإنجيل** أسلوباً شعبياً، ولغةً يونانية توصَف بالتعقيد تارةً وبالاضطراب تارةً أخرى، وعَرْضا هو بلا تنظيم كبيرٍ للأفكار. لم يروِ شيئاً عن نسب يسوع، ومولده، وطفولته. فهو قد أخذ الانجيلَ عن غيره وبتأثُّر شديد

ببطرس، وبولس أيضاً. وهذا سبب أنّ ما يرويه موجود في متّى، أو عند متى ولوقا معاً أحياناً أخرى (لقد ذكر معظم ما قالاه من معجزات المسيح مضيفاً اثنتين، ومُنقِصاً أربع معجزات). وعلى هذا فإن **إنجيل مرقس** ـ الذي كان شديد السلطان على **إنجيل لوقا** ـ لا يضيف كثيراً إلى معلوماتنا عن المسيح. لقد كان يلخّص **إنجيل متى**، ويتوجه إلى أممٍ غير يهودية (إلى مسيحيي رومية الذين كانوا أرفع مستوى من اليهود، ومختلفين عنهم عادات وأفكاراً وتقاليد). وسيأخذ لوقا عن مرقس هذا. فالاثنان يتوجهان إلى أممٍ غير اليهود.

كان لوقا طبيباً، يوناني الأبَوَيْن، في أنطاكية؛ وشديد الصلة ببولس. وضع **الانجيل** في حوالى السنة 65م، للتبشير بين اليونانيين والرومان؛ لذلك تأثر **بانجيل مرقس** وأخذ عنه الكثير. وانفرد لوقا بإيراد آياتٍ تناهز الخمس مائة (عن بشارة الملاك لزكريا، ولمريم؛ وعن صعود المسيح إلى الهيكل في الثانية عشرة من عمره...)، وبإيراد توبةِ خاطئةٍ، وأسماءِ النساء اللواتي تبعن يسوع، وغير ذلك من أحداثٍ تدور حول النساء وشفاء البرص العشرة، ومن أمثالٍ تعليمية. يُعَدّ كتابه، باليونانية، من الأعمال الأدبية. ويذكر هنا أن لوقا، الطبيب الحبيب بحسب ما دعاه به بولس، ألّف كتاب **أعمال الرسل**.

شخصية المسيح ومثاراتها

ترعرع يسوع في الناصرة، مع أربعة إخوة وعدة أخوات، بين أحضان أمه. اكتسب مهنة، واطلع على العهد القديم، ولعله كان شديد التأثر بيوحنا المعمدان وتعاليمه حول مجيء ملكوت الله، واقتراب الدينونة أو نهاية العالم، وغضب الله، والغفران والاستغفار، والاستعداد (ياسبرز، **الفلاسفة الكبار**، ترجمة فرنسية، ص 265). ثم توجه بنفسه إلى الناس، وأكثر من التنقل محاطاً بحوارييه، معلّماً، ومنذراً بنهاية العالم، ومبشِّراً بمجيء مملكة السماوات، مظهِراً لمعجزاتٍ، وموضحاً تعاليمه المجسَّدة في حياةٍ مثالية قائمةٍ على محبة مطلقة، وإيمانٍ بلا حدود.

تكثر الافتراضات حول شخصية المسيح التاريخية. ومن عظمته ومجده أنه موضع تفكير ما انفك يتعاظم وينمو، وغرضاً لدراسات ونظرات: نضع أمامنا أولاً أنّه إله (بحسب النظرة النصرانية)، أو أنه نبي عظيم (بحسب نظرة الاسلام). هنا ليس بحاجةٍ إلى أن يتعلّم من أحد، ولا أن يؤخذ كشخصية تفسَّر بالواقعي والتاريخي والاجتماعي. إلا أن ذلك الفهم لم يُلْغِ، ولا هو ـ بحسب تحليلنا ـ يمنع، النظرَ المختلفَ أو الآخر لشخصية ذلك العظيم ذي التأثير الكبير في الفكر البشري والانسانية. ندحض رأي البعض في اعتباره طالباً للسلطة، وقائد حركة سياسية اكتسبت جموعاً غفيرة؛ ونبطل رأياً آخر مقتضاه أن المسيح جاء كأحد الدعاة الكثيرين للتبشير بأنه هو الماشيحا، أو أحد المرتَقبين لخلاص الشعب اليهودي عصر ذاك، أو كبطلٍ ثائر ضد الأوضاع أصابه النجاح العظيم لكونه تعذّب وصلِب، أو عظيم أصابه النجاح الباهر فَألّه نفسه أو ألّهه محبوه بعد موته... وظن آخرون أنه كان مؤمناً بمجيء نهاية العالم، ولما لم يحصل ذلك قرّب نفسه ضحية كي تأتي تلك النهاية ويقترب ملكوت الله.

وحتى اليوم فإن اليهوديَّ المتديِّن ما يزال يرى المسيح مجدِّفاً أو مدّعياً أنه ابن الله، وأنه مرسَل من الله لخلاص الشعب اليهودي؛ وهو في نظرة أخرى يعتبره متمرّداً، منشقاً، رافضاً سلطة المجلس اليهودي، مستنكِراً السلطة الرومانية، طامعاً بأن يكون ملكاً على اليهود الذين لم يروه مستحقاً لذلك حتى ولا لمجرد الذكر. ولعل اليهودي، مقارنةً بالمسلم أو بغيره في العالم، كان وما يزال أشد الناس استنكاراً للمسيح. فهو ـ في التاريخ والمجتمع اليهوديَّيْن ـ رجلٌ عادي كفر بدعوتهم، وأراد الخروج عليهم فقتلوه، أو هو شخصية خرافية افتراضية. فالمسيح اليهودي لم يأتِ بعد. ويهمل اليهوديُّ ذكر المسيح بحجة عدم جدية القضية.

وتدرس الأنّاسة (الإناسة، علم الانسان) تقديمَ الأناجيل للمسيح العظيم بمثابة بطل شعبي يخضع في التصورات واللاوعي الجماعي لإوالية هي هي عند الانسان في العالم: فكثرة من الأبطال في العالم (أو في الثقافات، الأمم، الأديان، المعتقدات البشرية) تقول المعتقداتُ العامة إنهم ولدوا بمعجزة، وتنبأ لهم عرافون، وأُلقوا في الماء أو هُرِّبوا حتى لا يقتلهم الحاكم الظالم أو الأب الخائف على سلطته. والبطل الشعبي يقهر كل صعوبة، ويتغلب على التجربة والشيطان، ويتفوق على الأقران، ويعيش طفولة متميزة، ولا يتعلم من أحد... فمثلاً: إن المسيح حينما تجلى ظهر موسى وإيليا ساعة تجلّيه (لوقا: 9، 30-33)، وعندما صُلِب أظلمت الأرض وزلزلت، ومات ورجع أو أحيا نفسه... وكل هذه الإواليات خاصة بالأبطال الذين، بَعْد أيضاً، ينزلون إلى الجحيم (زيعور، **قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية**... دار الطليعة بيروت، 1982). هنا نقول إن التفسير الرمزي لشخصية المسيح، وأعماله الخارقة، يغدو غير مستحيل بل

5 ـ الإنســان، الـزمــان، والإلـه الشخصيّ (الأُقْنــوميّ) المتجسِّد: في هذه المجالات تظهر التعاليم الانجيلية، بحسب نـظرة بـولس الـرسـول أو في عـمارة القـديس أوغسـطينـوس الضخمة، صاحبة نظرة جديدة أصيلة إلى الإنسان. فالإنسان مرفوع هنا إلى منزلة أولى، إذْ الله نفسه تجسَّد وتأنَّس وتشخَّص في أُقنوم حي حُبّاً بـالإنسان ومن أجـل خلاصـه (سِرّ الفداء، سر التجسد). فالمفاهيمُ الفلسفية القـديمة والحـديثة لـلألوهية مختلفةٌ عن المفهـوم المسيحي (زيعـور، **أوغسطينـوس**. . . ، الفصـل الرابـع، القسم الثـالث). ويقـال الحكم عينـه أيضـاً بصدد الفهم المسيحي للانسان؛ وللزمان (**المرجع عينه**، ص 178-185). وتـظهر الأصـالة هنا عنـد المقـارنـة بـالفكـر اليوناني، والروماني، آنذاك. لعل الفهم الأقنومي، الشخصي، لـلإله الحيّ هـو الذي مـا يزال عـرضة للتسـاؤل والتـدبّـر من جانب فلسفاتٍ مثل: وحدة الوجود، واللاتأليهيـة، والتأليهيـة التي ترى في ذلك التصور إسقاطاً لنظر انساني ورغبات بشرية على الألوهيـة بل وتحـديداً لـلإله بـوضعه داخـل تخوم معينـة، وتصوره بشكل بشري على غرارنا ومثالنا.

6 ـ الإيمان: هو موهبة (عطاء) مجانية من جهة؛ ثم هو من جهة أخرى واجب. إنه ضروريٌ لدخـول ملكوت الله؛ لكنـه أيضاً عملٌ من أعمال الله. هو الشرط الأساسي للخلاص؛ بل هـو نفسه الخـلاص. بـه وحـده يـرى الانسـانُ الله، ويُـظهـر للإنسان ملكوت الله. فبذلك الايمان تتحقق المعجـزات، أو به نُبطِل المستحيلات: «لو كان لَكُم إيمـانٌ بمثقال حبّـةٍ من خردل لقلتُم لهذا الجبـل انتقـلْ من هنـا إلى هنـاك، فينتقـل. وَلَمـا أعجَزكم شيء» (**متى** 17 : 20؛ 21 : 21-22). . . وبكلماتٍ أخـرى، إنّ المؤمن يعمـل الأعـمال التي يعملهـا المسيـح، بـل يعمل أعظم منها (**يوحنا**، 14 : 12): فالإيمان يخلّص، ويفعل المعجـزات، لأنه ذوبـانٌ في مشيئـة الله أو هـو عـلاقـة مـع الله مـطلقة، ونـابعٌ من صميم الإنسـان. أليس هو نتيجـة الوعي والإرادة. إنه عطاء، كما سَلَف، وليس امتلاكاً.

7 ـ الألم والأمل، والاستشهاد: تُجسِّـد حياة المسيـح تجربـةَ الألم عند الإنسان. فعذاباته تعبرِّ عن المأساة البشريـة المريـرة، وواقع الإنسان المغصوص. والشجاعة في ملاقاة الأحزان تُذَكِّر بـأخلاق البـطل الصبور بـأملٍ، بـالرواقيـة في أعلى درجـاتهـا الساخرة إزاء الانقهـار والتعذب، بـالتمرد الـواعي المترفـع في مواجهة المـآسي. كذلـك فإن التـألّم حتى الاستشهاد، أو قبـول الاستشـهاد بإرادة وفكر، دفاعاً عن فكرة وحقيقـة وبلا فقـدان الأمل، يبقى نداءً للإقتداء والتمثّل قدّمه السيـدُ المسيح في حَمْله لصليبه وتحمّله للانصـلاب. هنا يتبـادر إلى الذهن مـزالق ربما تؤدي إلى طلب الألـم لـلألم، أو إلى المـازوخيـة؛ وذلـك غـير مرغوب ولا هو ظاهرة سليمة. فلا بد من الأمل للألم، بـذلك قد يلتئم.

8 ـ كلمة شَمّالة: قلنا إنّ المسيح لم يُبطِل، فهـو ابن داواد، وهو الذي ذكره موسى والأنبياءوشهدت له الكتب. ثم إنه علَّم في المجامع، وفي الهيكل. ورأينا مـراراً ورود أنه مِلكُ اليهـود، ومِلك إسرائيـل، وأنّ الهيكـل بيت أبيـه. . . ليـس هنـاك إذن مجالٌ للمبالغة بحيث نذهب إلى القـول بثورةٍ عميقـة أحدثتهـا التعاليم التي سبق بسطها، فالـتراث اليهودي، ومعـه الكنعانيُ أو السـاميُ أو، بتعبيرٍ لعله أدق وأعم، الأعـرابي (يجمـع كـل الأمم التي أنتجتهـا بلادنـا العـربيـة الـراهنـة)، وفـرّ لتعـاليم **الإنجيل** حقلاً خصباً، ونظّر في الفكر والسلوك والتعبير عميقاً متراكماً. وهكذا فالتشديد، وليـس التجديد، هو الصفة المميـزة أو الأبرز: لم يعلِّم المسيح مناقبيةً جديدة؛ لكنه بعث في عظاته وتـدريسه في الهيكـل حياة، وحـركة، وضِراميـة. إنه يـطهِّـر، ويزكّي؛ يخترق الشكلانية، ويعمّق الحَـرْف والنص غائصـاً في الروحـاني والمثـالي ومـا هو شخصي لا فيـما هو ثـابتٌ في النظم والضغـوط والتقاليـد. يحارب المسيـحُ الفريسيـةَ لأنها تَغرَق في الاحترام الشكلي للفضيلة، وفي الوَلَه المتغطرس بالقاعدة، وفي التضحية بالروح لمصلحة الحَرْف. لقد حارب الفكرُ الأخلاقيُ المنفتح عبر التاريخ، في الفكـر العربسَلامي الصوفي للمثـال، التعصب المتزمت، والتمسـك الجـامـد بـالقـاعـدة والشعـائـر والرسوم، وما يضغط على الإرادة الفردية. ومـوقف المسيح من الكهنة، والمرائين، والمتعصبين للحرف والنص، موقف احتـل في كل قرن وحضارة مكانةً وينال باستمرار أهمية وصوابية.

من جهة أخرى، إنّ صعوبةَ الـتطبيق للتعاليم الخُلُقيـة، أو للمنـاقبية، المثـاليـة، لا تلغي سمـو المبـدأ وعمق مضمـونـه، وتصويره لعالَمٍ بشري لا حدوثي أو غير زمكاني. ثم إنّ المحبة مبدأ يغني؛ لكنهـا لا تكفي. هنـا يشار إلى أن المحبـة ليست فكـرة خـاصـة بـالمسيحية، أو عـطاء مخلوقاً من عـدم. لقـد وُجدت، ربما بأشكال مختلفـة التباين في الـتراث الذي سمينـاه أَعْرابياً (ساميًا، كنعـانيًا)، مـرتبطةً بـاسم الإله ايـل، وبغيره؛ ونلقاها في **العهـد القديم** (تَثْنيـة، 6 : 5؛ الأحبار، 19 : 18؛ ميخا، 6 : 8) وإنْ بشكلِ تيارٍ غير شديد البروز والتأثـير، وفي أمم أخرى ليست الهند أوحدها (زيعور، **الفلسفات الهندية**، الفصل السادس). لقد قلنا أعـلاه إنّ المحبة (كـاريتاس)، من حيث هي حبٌّ للآخر أو حبّ للنـوع البشري، تحتل في المعنى

متحدتين في شخص واحد: إنه إله تام، حقيقي؛ وإنسانٌ تام، حقيقي. جسده لم يهبط من عل؛ وليس مركباً من عناصر سماوية بل هو جسد مأخوذ من مريم بولادة فعلية حقيقية. حول الطبيعة والمشيئة للمسيح برز الكثير من الانشقاقات التاريخية داخل المسيحية: الآريوسية، اليعقوبية، النسطورية... وعلى تساؤل العقل والنظر هنا، يَردّ الإيمانُ بالإحالة إلى سرّ إلهي آخر هو سر الفداء. فالمسيح مات من أجل البشر: لقد تألم وصلب ومات وقبر محبةً بالانسان الذي أخطأ بحق الإله، ومن أجل خلاص الجميع. وسوف يأتي مرة ثانية عند نهاية العالم؛ وسيحاكم الجميع، وسيلقى كلٌّ الثوابَ أو العقاب بحسب عمله في هذه الدنيا. وتقول الكاثوليكية بالجحيم، والجنة، والمطهر الذي هو مكان بين الاثنين، واللمبوس الذي هو مسكن أرواح الصالحين قبل مجيء المسيح، والأطفال الموتى بلا عماد. الروح القدُس: هو الشخص (الأقنوم) الثالث في السر المسيحي الأساسي، في السر الإلهي، سرّ التثليث. والأقانيم الثلاثة متمايزة عن بعضها: الآب، عنه يكون الصدور أو الانبثاق أو الانجاب؛ الابن، وهو المولود، المنبثق؛ الروح القدُس، وهو المرسَل من الآب والإبن، والمنبثق عنهما معاً. ذلك هو التثليث: تتحد الأشخاص الثلاثة فيما بينها ومع الطبيعة الإلهية، وتتساوى فيما بينها. والأشخاصُ الثلاثةُ من طبيعةٍ واحدة، ومن تلك الطبيعة الواحدة عينها: فالآب هو الله، والإبن هو الله، والروح القدس هو الله (بحسب تعريف الكنيسة للألوهية، في مَجْمع لاتْرانْ: 1215م.).

مريم: هي مريم العذراء، بريئة من الشهوة، ومن الخطيئة الأصلية (الخطيئة المميتة)، ومن كل خطيئة. وقد أعلن مجمع الثلاثين 1545-1563 براءتها الكاملة، وطهارتها التامة؛ ووضَعها فوق كل القديسين، وكرّس حقَّها في نوع من التعبّد الخاص (عِبادة العذراء/هيبِّردوليا). وقد أُدخِلت عقيدة الحبل بلا دَنَس، التي تبرىء مريم من الخطيئة الأصلية، في العام 1854.

الملائكة: خُلقوا قبل البشر؛ وهم كائنات روحانية. يَنتظم الملائكةُ في تَمَرتباتٍ أولاها: السيرافين (السيرافيون)، ثم القروبيون، ثم العروش. وهناك تمرتباتٌ أخرى تُذكِّر بالاقطاع، وتتوازى مع تقسيمات الأرض والسلطة في أوروبا إبان بعض العصور (زيعور، أوغسطينوس، الفصل السادس).

الأسرار الإلهية: مبدأٌ محوري في المسيحية. فالإلتجاء إلى ما هو سِرّ، أي غامض أو كامن ومقدَّس، ظاهرة بارزة في المسيحية. هناك دائماً إحالةٌ إلى الأسرار أو إلى تقديم هذه كمعتقداتٍ فوق العقل وخارجه. قد يقال أحياناً إنها ليست ضده ولا نقيضاً له؛ هي فقط من نطاق خاص أو لها منطق خاص بها: أي إننا نحن لانفقهها؛ ولكنها في حد ذاتها قابلة لأن تُشرح وتُكْتنه. ما هي الآن أسرار البيعَة (الكنيسة)؟

تُقِر الكنيسةُ الكاثوليكية الرُّومَنية، منذ القرن الميلادي الثاني عشر ومع مجمع الثلاثين، سبعة أسرارٍ كَنَسية هي: المعمودية، التثليث، القربان المقدَّس، التوبة، المسحة الأخيرة، الكهنوت، الزيجة. والسر البيعِيُّ صلاةٌ، أو هو نوع من الحياة ينالها الكاثوليكي بواسطة علامة؛ فيتطهر وتزكو نفسَه، ويأخذ النعمة (النعمة يمنحها الله؛ هي مساعدة إلهية فائقة الطبيعة. وهي إما سابقة، وإما محركة؛ كافية وفعالة، مبررة وحالية...).

المعمودية: هي السر الكنَسي الذي يعيد بالماء والكلام الحياةَ التي أماتتها الخطيئة. وهي تُزيل الذنوب، والعقوبات التي تترتب على تلك الذنوب. تسمَّى المعموديةُ، وهي واحدةٌ لا تتكرر، بسر الأموات. ويجب أن تتمّ قبل أي سر آخر. لها حلة خاصة، وتعطي المعمَّد إسماً؛ ويُصرَف ماؤها على الأرض الزراعية النظيفة. يديرها أسقف، أو أي كاهنٍ مجاز.

التثبيت: يُقصد به تعزيز الحياة الروحية في المعمَّد (المَعمود)، وأن يُقَوي النفس على إتمام ما بدأ به السر الأول، وأن يَستنزل مواهب الروح القدُس على ذلك المعمَّد، ويتم التثبيت للطفل بعد بلوغ العاشرة، في حفلة خاصة على يد أسقف المدينة: يَدهن الجبهةَ بدهن الميرون (مزيج من البلسم وزيت الزيتون سبقت مباركته في يوم الخميس السابق لعيد الفصح) ويرسم صليباً عليها قائلاً: «أسِمُكَ بوسم الصليب، وأثبّتك بميرون الخلاص باسم الآب والابن والروح القدس». ثم يضربه على وجهه صفعةً لطيفة خفيفة، تذكيراً بما قد يعترض المثبَّت من أجل محبة المسيح. ثم يَمنح الاسقفُ تبريكاً للعموم.

القربان: هو سِرّ أسرار؛ أو سرّ الافخارستيا. يحتوي جوهرياً وفعلياً روح المسيح وألوهيته داخل الخبز والخمر. به يُدخِل المسيحُ ذاتَه إلى جسد المتناوِل تحت أعراض الخبز والخمر. القربانُ يغذي الروح كما أن الخبز العادي يغذي الجسد. إنه يغفر الخطايا؛ وواجبٌ على الكاثوليكي تناول القربان على الأقل مرة في السنة في موسم عيد الفصح أو إذا كان في خطر الموت. من شروطه: التوبة، والصوم عن الطعام

سيم كاهناً في 1507. لم يتحمل ضميره السكوت عن الوضع؛ ونشر باللغة الالمانية شروحاً عديدة للكتاب؛ وظهر في أعماله وسلوكاته أنه المانيُّ الوطن والروح والقلب والدولة. من هذه النقطة وغيرها بسَط مقترحاته وطروحاته: الشِّباكُ الخبيثة تلتهم ثروات الشعب تحت اسم صكوك الغفران، الوقوفُ إلى جانب المؤمنين العامة ورفضُ أساليب الاكليروس المبطَّنة... وفي شهرٍ واحد كانت أفكاره منتشرة في بلاد المسيحية... وأصبحت ترجمته، إلى الألمانية، للأناجيل كتاب المانيا القومي. تزوج، وأنجب. حصلت اضطرابات، وحوكم بتهم كثيرة، وتعذَّب، ولاقى العنت والكمد، بسبب أنه دعا إلى: إعادة الانجيل الى المرتبة الأولى، إلغاء أعياد القديسين، إزالة الكثير من الشعائر والرسوم التي تناقض **الانجيل** لا سيما نظرية تحول خبز القربان وخمرته إلى جسد المسيح ودمه (Transsubstantion / التناول المقدَّس). استنكار الدور الهائل المعطى للكاهن، الخ... لكن ذلك الاصلاح لم يكن عميقاً جذرياً إلى حد يقف معه لوثر بجانب الشعب أي من توقُّع الحرية والشَّبَع.

زْفِنْغْلي 1484-1531: في الوقت عينه الذي كان فيه لوثر وكالفِنْ يعودان إلى النصوص، ويرفضان شطط الكنيسة القائمة وسلطتها؛ بل وقبلهما، كان هذا يثور ضد المتاجرة بالصكوك والصلوات، ويطالب بإلغاء العزوبية عند الكهنة، وبالتبشير **بالانجيل** وأخْذِه كسلطةٍ وحيدة وفي ترجمته الألمانية. كما أنه دعا إلى توسيط المسيح وحده بين المتديِّن والألوهية، ونَزْعِ الصور والصلبان وتماثيل المصلوب، وإلغاء الغناء الذي يصاحب خدمة القدّاس، وغير ذلك... ومن سويسرا الالمانية شعّت أقواله، وأعلن الاصلاح في 13 ك2، 1524. ثم بدأت تحتدم مناقشاتُ أتباعه مع البروتستانتية، وطفِق يهتم بالفعل السياسي، وحتى العسكري. قُتل، وأُحرق؛ وذُرِّ رماده في الارياح. ويذكر، من الاصلاحيين أيضاً، يوحنا نوكْسْ Knox، أستاذ فلسفة، وطالب في جامعة غْلاسْكو (انكلترة). فهو أيضاً أعلن بقوة وصراحة الاصلاح في 1542؛ لكنه دون أسلافه شهرة.

أثارت السُّورْبون، والمجلس النيابي، في فرنسا، قضية ترجمة العهد الجديد. فمنعا بيع الاناجيل، وأخذت حرائق محاكم التفتيش تلتهم أجساد المتهمين بالهرطقة والراغبين بقراءة الاناجيل بالفرنسية. واهتدى في هذه الأثناء، إلى الاصلاح، يوحنّا كالفِنْ 1509-1564؛ وقرأ بلغته ما حرّموه عليه. وجرت تغييرات في سلوكاته وقراءاته، ثم كانت حوادث سياسية كثيرة تدفع إلى اضطهاد الاصلاحيين (اللوثريين، الكِتابيين، الانجيليين)؛ وفي سنة 1535 أمر برلمان باريس بإبادة كل أولئك. في هدوءٍ كان كالفِنْ يرفض صفة كاهن، وأسقف، ورئيس الكنيسة؛ ويكتفي وبفتور من الشعائر القائمة المؤسَّسة بالمعمودية، والعشاء المقدس، بل وكان يعتبرهما غير ضروريين للخلاص، وراح يتّهم بالكفر طقوساً كثيرة كالقداس والتبجيلات الصنمية للقديسين... ولاقى العنَت من جراء أفكاره، والهرب المستمر، والفقر. لكن شهرته اكتسحت أوروبا كلها؛ والتعصب لم يحل مشكلاتها بل أسال الكثير من دماء أبنائها، ودمغ بالقتل الوحشي والحقد والقسوة السادِيَّة طابعها. يستذكر هنا مذبحة فاسي Vassy، ثم مذبحة سان بَرْتَلْمي، وعبادة التعذيب وإبادة البشر في أماكن كثيرة، وأزمنة طويلة، ومرات عديدة. وفرنسا في الطليعة. ولعل العرب، وغيرهم ممن نالوا نعمة التراث الفرنسي أي الذين عرفوا قسوة الاستعمار الفرنسي أو التعصب في النظر والسلوك، يفهمون جيداً شدة الكاثوليكي الفرنسي على ابن دينه، على الاصلاحي الذي يتعجب حتى اليوم فيزعم أنّ من 17 أو 18 مليون بروتستانتي، بقي في فرنسا 11 مليوناً فقط لم يَهربوا أو لم يُقتلوا وذلك حفاظاً غير ضروري، ولا شرعي أو فعّال، على وحدة الكنيسة والسلطة والقرار.

ولعل الفلسفة، تلك الهبة التي منحها العقل للبشرية، أنارت الطريق. لقد كان لبعض حَمَالي الفلسفة، في فرنسا تلك، تأثيراً. فحوالى سنة 1767 (نحن في القرن الثامن عشر)، شجب ڤولتير (ت 1778) ودالمبر وديدرو التعذيبات، ووحشية التفتيش الديني. أشاعوا أفكار التسامح والاقتبال المتبادَل بين مذاهب الدين الواحد والأفكار المختلفة... وقرر منشور التسامح 1787، قبيل الثورة الفرنسية منح لويس السادس عشر، عدم ملاحقة البروتستانت. لكن فرائضهم الدينية استمرت محظورة. وفي سنة 1791، نالوا الحرية الدينية وحق ممارسة الشعائر علناً. وحتى بونابرت في بداية القرن التاسع عشر 1802، الذي منح كنائسهم وقسيسهم حقوقاً، حظر عليهم أخرى نالوها بعد ذلك بسبعين عاماً 1872 تحت حكم الجمهورية الثالثة. وهم حتى اليوم يتذمرون، ويستعملون كلمة «اتحاد تعبُّدي» بدلاً من «كنيسة». وما تزال الفلسفة تنادي الجميع، وتفعل مثلها الحركات المسكونية، بالارتفاع إلى حيث الإنسان هو الكائن الحر، المسؤول، القيمة في حد ذاته بغض النظر عن طريقته في التدين أو مذهبه داخل الدين الواحد.

4 ـ الكنائس البروتستانتية: صار من السهل الآن تلخيص العقائد التي تميز حركة الاصلاح الديني المتعددة الأصوات والكنائس. فأولى تلك العقائد يبقى الايمانُ بالسيد المسيح، وسلطةُ الكتب المقدسة، والموحاةِ منها بشكل خاص، وحريةُ تأويل تلك الكتب أو بذل الجهد الشخصي في فهمها واستخراج قواعد الايمان والحياة منها وحدها (راجع: مجمع سينودُس 1938؛ وخاصة فعل الايمان الموضَّح هناك).

ليست الحركة البروتستانتية واحدة؛ فهي متعددة. نذكر منها سريعاً وبالماح: الكنائس الويسلية، نسبة إلى ويسْلي Wesley (ت 1791)؛ المنتشرة في انكلترا والمتنقلة إلى أميركا في 1784؛ والشبيه الفرنسي لها المعروف باسم الكنيسة الحرة. وهناك أيضاً الكنيسة الفالدوية أو الفودوازية Vaudoise في فرنسا، المار ذكرها؛ والكنيسة الفرنسية المصلَحة (المستصلَحة) التي تجمع بين أحضانها منذ 1938 ـ دون إذابةٍ أو إزالة التنظيمات الخاصة لكل منها ـ الكنائسَ الكالفينية، والاسكوتلندية، والكنيسة الحرة. ومن الضروري أيضاً الإشارةُ إلى كنائس أخرى مثل: الكنيسة اللوثرية، والكنيسة الانكَليكانية ذات الأصول العائدة للقرن السادس عشر، مع الملك هنري الثامن. فقد أعلن هذا، في العام 1534، إبطال سلطة أسقف روما في إنكلترا، وأنّ الملك هو وحده بعد المسيح رئيس الكنيسة. ثم أُعلِنت في أيام ادوار السادس، خليفة الملك المذكور، القطيعةُ النهائية، على شكل 42 ثم 39 بنداً في سنة 1563، تحت حكم الملكة اليزابيت.

تقول الكنيسة المعمدانية بأن لا وجوب لتعميد المولود، وتدعو أتباعها إلى إعادة تعميد الراشدين. وهي تعمِّد بالتغطيس لا بالسكب، ولا تقيم فرقاً بين راعي الكنيسة والمؤمن، ولا تقول بالمناولة الأولى... وتعتبر الولايات المتحدة الاميركية أشهر الكنائس المعمدانية. وتجعل الكنيسة السبتية Adventiste، كاليهود، يوم السبت يوم الراحة إذْ تقول إنّ الله قدَّس اليوم السابع من الأسبوع، وليس يوم الأحد. وهي تنتظر الآتي أي المسيح الذي تتوقع مجيئه الثاني من خلال إشاراتٍ تُسقطها على الوقائع. ترفض تعميد المولودين الصغار، ولا تعترف بأي يوم عيد؛ تكرس العبادة لله وحده، وتُقر بسلطة الكتاب المقدس وحده. فهي عارية من أي ليتورجيا. ولدت هذه الكنيسة المجيئية (المنتظِرية، أَدْفَنْتِيَّة) في أميركا؛ ومعترف بها هناك منذ العام 1860، ومركزها العالمي في واشنطن.

وفي السنة 1829، نشأت في دَبْلِنْ، ومن داخل الكنيسة الانغليكانية، الكنيسة الدَّرْبية Darbyste أو كنيسة الأخوة. فحول منشئها غْرَفْزْ Groves اشتهر الأتباعُ بقولهم، إنّ الرسل لم يعيّنوا خلفاء لهم، وإنّ لا أحد له الحق في أن يكون راعياً في الكنيسة. وحول دِرْبي Darby في السنة 1832، ترسَّخت، وتوضحت. وهم اليوم شديدو الانصباب على قراءة الأسفار المقدسة، والنبوءات التوراتية حول نهاية العالم.

ثم نذكر الكويكرز Quakers، أو الجمعية المسيحية للأصدقاء، لمؤسسها جورج فوكْس Fox الذي نال لقب كوْيكِر، أي المرتجِف. يرفضون كل قَسَم، ولا يُحيّون أحداً، ويتصفون بالزهد، ويشجبون الغناء والرقص والألعاب والتدخين، ويرفضون حمل السلاح، ويتصفون بحسن الأخلاق ومحمودية السيرة. ومن المحمودات في هذه الجمعية الاعتناء بالمحروم، وبكل عرق أو لون: وهنا تتميز نظرتهم ـ داخل الولايات المتحدة ـ إلى الهنود الحمر، السكان الاصليين، وإلى السود. ويذكر، من بين كنائس أخرى كثيرة، جيش الخلاص. وهنا يقول الاتباع إنّ مهمتهم هي أن يجعلوا البشرية، كلَّها تخضع لله وتنال خلاصه... وتزداد الانشقاقات، أو تقوم بين الحين والحين كنائس جديدة داخل الحركة الاصلاحية، في الولايات المتحدة الاميركية بشكل خاص. لكن البروتستانتية تجتمع حول توجهات عامة أو تتصف في أُجْموعتها بخصائص من مثل: الاستنادُ إلى الكتب المقدسة وحدها، الاعتراف بالمسيح وحده معلماً، نفي ضرورة توسط الكنيسة بوزرائها وتَمَرْتبها في العلاقة بين الله والمؤمن، إقتبال العبادة باللغة الوطنية للمتعبِّد، اهتمام بقراءة الكتب المقدسة، رفض لعبادة القديسين وعبادة مريم وللغفران أو الدهن بالزيت والأصوام والعزوبية والتثبت، عدم الايمان بوجود المسيح فعلياً في خبز وخمر القداس، الايمان بحرية الفكر عند المتعبِّد، رفض الصور والتماثيل والآلات الموسيقية والمقاعد داخل المعبد، التحرر من أزياء وطقوس ومراسم وتمرتبات بِيعِيَّة، عدم رسم شارة الصليب... وهكذا هكذا!!! بلا تعقيدات، وبعودةٍ إلى البساطة، والفعل الحر، والتساوي بين الشعب والاكليروس.

المسيحية والرأسمالية والاشتراكيات

تقوم في أساس الحركة الاصلاحية عودة إلى الكتب اليهودية أي إلى العهد القديم؛ تلك فكرة كالتهمة أو كالمثلبة الخفية يشير إليها بقوة غير البروتستانتي، ولا تنكَر كثيراً من أحد. ومن هنا فإن العقلية التوراتية، أو العقلية التي تَبْنيها التوراةُ حول الكسب والمنفعة الشخصية وتثمير المال، قد تجد استمراراً

أو تَستلهِم العقائد المسيحية لبناء نظرية في الوجود والمصير، في الانسان والألوهية والزمان. نَستبعِد من تلك الفلسفة، النظريات التي تُبرزُ المسيحية أو تمجّد المسيح، والتي هي تفريظية أو مَدحيةٌ دفاعية. تنهض الفلسفةُ المسيحية انطلاقاً من معتقد ديني، وتدور حول عاطفة أو فكرة نصرانية. لقد بنى تلك الفلسفة، في العصر الوسيط، لاهوتيون؛ وكان هؤلاء منضوين منخرِطين في ظاهرة الكنيسة. أما في الاسلام فقد كان الفلاسفة علماء، ومن أبرز العلماء؛ ولم يعرفوا مؤسساتٍ هي على غرار ما كان في الكنيسة.

يَظهر الأثرُ الفلسفي الأول، في المسيحية، عبر مستهل **الانجيل الرابع** حيث نرى مصطلحات ومفردات تؤوب الى الفلسفة اليونانية، أو تذكّر بها، إذْ يَرِد القول: «في البدء كان الكلمة، والكلمة...». إن الكلمة مصطلح يوناني اللون والنبع، واختصت به الفلسفة الرواقية، وموجود بعد ذلك أيضاً عند فيلون الاسكندري (المنتصف الأول للقرن الميلادي الأول). من هنا سوف تنشأ الغنوصيات (نظريات العرفان) في المسيحية حيث التشديد على فلسفة اللوغوس (الكلمة)، ذلك المبدأ المكوِّن للعالم، والمحرِّر... (التمِسْ: الغنوصية). ويَبرز الأثر الثاني للفلسفة اليونانية في رسائل بولس، المؤسس للمسيحية، والذي نشأ في محيط مشبع بالأفكار اليونانية. ووضع ذلك القديسُ الحكمة المسيحية في مقابل الفلسفة اليونانية، والايمان بالمسيح في مقابل العقل عند اليوناني، ومجّد الخلاص بالمصلوب، وإنقاذ البشرية، منذِّداً بالفلاسفة... وهكذا أقام القديس بولس أسساً ركيزية لفلسفة مسيحية. من تلك الأسس: معرفة الله، والنظرة إلى العقل (زيعور، **أوغسطينوس**، ص 87). وهناك، على سبيل الشاهد الثالث، التقسيم بين نَفْس بسوخي، أنيما ونَفَس بنوما، سبيريتوس. وسوف يتعمق ذلك التأثير اليوناني في النصوص الفكرية المسيحية عبر التحول إلى المسيحية، إذْ سيدخلها مثقفون أو عارفون بالفكر اليوناني؛ بل إن بعض الأناجيل ـ كما سلَف ـ كتَبت إلى مثل هؤلاء أو إلى يونانيين وما أشبه. أما الترجمات من اليونانية ومن العربية، والنقولات الفكرية الشفهية، فقد كان لها الدّور الأكبر في تطور الفلسفة المسيحية واستقلالها.

المسيحية دين؛ إنها إيمانٌ بشخصٍ يقول لنا إنه ابن الله، ويَدلّ على ملكوت السماوات؛ وهي معتقدات حول الثالوث، والفداء، والتجسد... يعني هذا أنّ الفلسفة، على غرار عمل أفلاطون وأرسطو والرواقيين، ليست هنا ذات علاقة أو قُربى. الدين هنا قائم عند طرف: يعلِّم التخلي وطريقةً للخلاص، ويتوجه وفق عقائد فائقة الطبيعة أو اقتداء بشخصٍ أعْجَزَ السببيةَ وقوانين الطبيعة. وعند الطرف الآخر، كانت فلسفة تؤمن بالضرورة، وتتوجه إلى العقل وتصوغ المنطق، وتَنْبَني على قوانين، وتَدرس الظواهر والأشياء بلا أسبقيات ولا سلطة عليا مطلقة هما على غرارِ سلطة يهوه وداخل نظرية إعتقادية معينة في خلق الكون وتطوره ونهايته، وفي الانسان والوجود والزمان. وحيال الفلسفة، الفلسفة اليونانية، انقسمت مواقف آباء الكنيسة الأوائل: فظهرت الفلسفة المُطعَّمة بالمسيحية، والمسيحية المتسائلة، ثم المشارِكة، ثم المستوعِبة إزاء الفلسفة التي ستعرف باسم الحكمة الوثنية. وبعد ذلك نقسم الفلسفة المسيحية إلى:

أ/ **الفلسفة الوسيطية أو الفلسفة الأسْكولية**: عملت في حقْلَيّ المقدَّس والفلسفي؛ وجعلت الفلسفة تابعاً للحكمة بل للاهوت. تستحق اسم فلسفة، ويجوز إدراجها كحلقة في التاريخ الفلسفي أو كمرحلة من فعل التفلسف عند الانسان. صحيحٌ أنها لا تفهم ولا تُلتقَط بمعزلٍ عن أفلاطون وأرسطو والرواقية؛ إلا أنها بلا شك نظرٌ في الوجود والعقل مختلفٌ عن النظر اليوناني، وشيء أوسع من الفلسفة اليونانية وينابيعها الشرقية الغزيرة. إنّ المسيحية، بالنسبة للفكر الذي كان قائماً في البلاد الأعرابية (الساميَّة) أو بالنسبة للأديان الكنعانية واليهودية، تبدو بلا كبير أصالة أي بنت ذلك الفكر وتلك الأديان. أما المسيحية بالنسبة للفلسفة اليونانية والفكر الروماني فهي غريبة، وذاتُ إبداعٍ أو طبيعةٍ جديدة (قارن: الحوار بين السيد المسيح وبيلاطس البنطي).

إن موضوعات الفلسفة المسيحية الوسيطية لاهوتية المضمون، توفيقية؛ وترتكز على منهج يجمع ويلائم ويَمزج. فكثرةٌ كثيرةٌ من تلك الموضوعات تدور حول الملائكة، والجنّ، والسماوات، والخطيئة، والكاهن. بل إنَّ محورها هو الثالوث، وعلائقه بالانسان، ونهاية العالم... لذا فالأفكار المسبَقة أو العقائد الجاهزة هي الأولى، والقائدةُ أو المحرِّكة؛ والعقلُ مقيدٌ، وحرية الفكر محدَّدة الاطار والمضمار والمضمون. يقال أيضاً إنها لاهوت، ونظرٌ ديني غير غني ولا هو مُثْمِر، وطريق يسلك بين متناقضين هما النقل والعقل، وبحوث في مشكلات عقيمة، ومناقشات لفظية، وحكمة عملية تبحث عن خلاص الانسان. تَدَبُّر السياق المجتمعيّ الفكريّ لتلك الفلسفة، وفق النظرة العقلانية العربية التي بَنَتها الفِقهيات والمنطقيات والقطاع العقلاني الفلسفي متمثلاً بابن رشد على سبيل المثال، يعطينا رؤية أخرى. فتلك التُّهم والمآخذ لا تنفي خصائص لها تُقرِّبها

من الفلسفة بمعناها الواسع، أومن نوعٍ من التفلسف بشكلٍ خاص. كما إننا لا نغفل اتساعها، وتطورها: فهي لم تكن واحدة، ولا موحَّدة؛ ولم تكن لاهوتية فقط؛ ولم تنحصر ضمن منهج توفيقي. إنها فلسفة. فلسفةٌ دينيةٌ هي؟ لا بأس! ولماذا ننفي وجود، أو صواب أو قيمة أو جدوى، فلسفةٍ تَهتمّ بالدين أو تضيئه وتستضيء به عبر الدروب الباحثة في مشكلة الانسان والوجود وتطوير النظر والمآل؟ (را: زيعور، **أوغسطينوس**. . .، ص ص 51-94). إنّ الفلسفة الأسْكولية حلقةٌ أساسية في الصورة الكبرى للفلسفة، وتحوي بذورَ كثيرٍ من الأفكار الفلسفية التي ستظهر في التاريخ الحديث والمعاصر.

ب/ المشّائية المسيحية: من اللقاءات الأولى، مروراً بالقديس أوغسطينوس (ت 430 م.)، حتى البيرتوس الكبير (ت 1280) مرت الفلسفة الوسيطية بطورٍ خاص عرَف من الفكر اليوناني أشياءً غير كثيرة ولا كافية. ومع ذلك المفكّر الأخير كان النهر العربي الاسلامي قد صب مياهه الثقافية العلمية الغزيرة في الحقل الأوروبي الذي، كما ولو أنه كان على حافة، إجْتاف وتمثَّلَ أو استوعب ثم تخطى. يُذكر هنا، في مجال المشائية المسيحية أو اللاتينية، القديس توما الاكويني (ت 1274) الذي قدّم عمارةً فكرية أقامت التفلسف الديني على أسسٍ يونانية واجتيافات عربية إسلامية (أورد ابن سينا في أكثر من 250 مرة بل 400 مرة بحسب رينان؛ معظمها حول نقاطٍ أساسية). ولم تكن تلك العمارة بعيدةً عن الرغبة المتأرجحة بين الوضوح التام والكمون، بتحدّي «الذمة العالمية للفلسفة» آنذاك التي كان يمثلها الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد. . . ثم تأتي الرشدية اللاتينية، في القرن الثالث عشر، متمثلة بأعلام منهم: سيجير البرابنتي، بوئيس الداسياوي؛ وتمثلت في القرن الذي تلا بـ يوحنا من جاندون Jandum ت 1328، ومارسيل من بادُوَا Padoue. . . وكمحاربٍ لذلك التيار يُستدعى هنا: ريمون لول (ت 1316 تَقْريباً) المطالِب بهدْي المسلم إلى المسيحية، وحظر الرشدية، واستئناف الحروب الصليبية، وتأسيس منبر جامعيٍّ لتعليم العربية.

ت/ الفلسفة الحديثة 1500-1900: اختلفت الفلسفة الحديثة، في أوروبا، عن الفلسفة الاسكولية. وبدلاً من الخصائص التعددية، والنزعة الشخصانية حيث قيم الشخص والمركزية الدينية، عَرضت الفلسفةُ الحديثة مبادىء مثل النزعة الميكانيكية (الحيلية) التي تلغي النظرة العضوية والمتدرّجة للكائن، والتوجّه الذاتاني (الذاتانية، العندياتية) الذي يَقصد إلى استقلاليةٍ عن الألوهية، والتخلي عن المنطق الصوري. . . لكن هذه الفلسفة الحديثة في أوروبا، وبرغم التيارات المادية والمادية الجدلية، تبقى شديدة الارتباط بالعنصرَيْن الأساسيَّيْن في البنية الثقافية أو في الفكر الأوروبي اللذَيْن هما: المسيحيةُ القادمة من الشرق العربي؛ والفكرُ اليوناني. وليست المسيحية بعيدة، سلباً أو إيجاباً - عن القيم الفلسفية الكبرى لتلك المرحلة في أوروبا: كانْط (ت 1804)، هيغل (ت 1831)، كيركيغورد (ت 1855)، من جهة؛ أو، من جهةٍ أخرى، داخل الفلسفات المادية والمادية الجدلية التي وضعت الديانة المسيحية موضع المتَّهَم بتكبيلِ العقل، واستلاب الانسان، ونتاج التخيلات والفولكلور والمحظوظين.

والفلسفة المعاصرة في أوروبا، الممتدة بين بداية الحرب العالمية الأولى حتى أواخر الأربعينات، عرفت مواقف عنيفة ضد المسيحية، وحوت أيضاً أنْظوراتٍ ترتكز على تلك العقيدة أو تسترشد بها وتستلهمها. . . ولا نذكر بعد كل ذلك الشخصانية، والوجودانية المؤمِنة، نكتفي الآن بإشارة سريعة إلى التومائية.

ث/ التومائية أو التومائية الجديدة: تجتاف طروحات توما الاكويني الكبرى، وتُعمِل الفكر في حرثها، وتمثل الفكر الكَنَسي الكاثوليكي. فالكاثوليكيةُ الرسمية تتبنى تلك الحركة وتوصي بها (بموجب منشور بابوي، 1879)، وتقيم المؤسساتِ والمجلات والجامعات لتغذيتها، وتمديدها خارج فرنسا وبلجيكا باتجاه إنكلترا أو الولايات المتحدة وبلادٍ أخرى غير كاثوليكية بل وغير مسيحية. ليست التومائية الحركةَ الوحيدة داخل «الفلسفة الكاثوليكية الرسمية»؛ بل هي الأشهر وربما الأقدر. إذْ تقدَّم على أنها مدرسة فلسفية. وهي تبحث في كل المشكلات الراهنة: فقد خَصصت ندوات للظاهراتية (1932)، وللوجودانية (1947)، وغير ذلك من موضوعات مرتبطة بالفلسفة وبعلاقة هذه مع علوم الطبيعة. . . تُبقي هذه الحركة الفلسفية، التي كرّرنا أنها رسمية ومدعومة أو موجَّهة إنْ لم نقل إنها حرة لكن ضمن عالم محدّد لها، على ركائز أنظورةِ القديس توما في الكائن ومن ثم في التمييز بين ما هو بالفعل وما هو بالقوة. وهنا نبلغ، في التومائية الجديدة، التمييزَ داخل الكائن بين الجوهر والوجود، ونظريةَ المقولات، ونظريةً في المصير (المصير هو المرور من القوة إلى الفعل)، ونظرية العوامل الأربعة. أما نظرية المادة والصورة فتبقَى هي هي، أي الأساسُ لفلسفةِ الطبيعة. كذلك فإن الروح، أو النفس

ليست مهمة؛ ولا ضرورة لها. كانت ظالمة، أو كاذبة، أو. . .، أو. . .، تلك نعوت لا تنفع التاريخ، ولا تبني مستقبلاً ولا تهمّ الفلسفة. وكتابة التاريخ تستلزم النقد، والاستيعاب، والتخطي ثم التجاوز. إنها نظرات قد تكشف جهلاً، وأنانية دينية، وتعصباً. وتعكس صراعاً سياسياً، وحروباً عسكرية متلاحقة، ومواقف حضارةٍ أو أممٍ تجاه العدو والخَطَر. وإسقاط أشنع النعوت على العدو إواليةٌ نفسية معروفةُ الدلالة والمضمون: فالأوروبي كان بذلك يخفِّف من عدوانيته تجاه خصومه في الداخل، ويوضح نظرته، ويحمي نفسه، ويحقق لها مشاعر بالأمن والتفوق والوحدة. وهنا، في رأينا، أكبر أسباب عدم تطور تلك النظرة حتى بعد أن أخذ يتعمق الوعي الثقافي عند الأوروبي وازدادت معرفته بنفسه وبالإسلام. فهنا نجد العِرقْمركزية، الرِّبْمَركزية؛ أي النظرة الأوروبية للذات والدين حيث اعتبار الذات في مركز العالم واعتبار دينٍ واحد أفضل دين والمحتكِر للحقيقة والألوهية. أما النظرة للنبي مع الاستشراق، ثم مع مجيء الاستعمار، فتكشف هي أيضاً عن الظاهرة عينها، عن العرقمركزية والأنا وحدية، وعن الاشطار النفسي وإواليات تحقيق الذات وإشباع نظرة مسبَقة. ونذْكُر، بَعْد أيضاً، وجود موقف الجلاد التبريري إزاء ضحيته. . . كان ذلك الموقف إزاء الاسلام هو نفسه الذي كان تجاه أمم أخرى مستعمَرة، وتجاه أديان أخرى غير مسيحية (قا: زيعور، **الفلسفات الهندية**، التقديم). كان الاستعمار، والتبشير الديني، والاستشراق، حَرْبةً واحدة مثلثة؛ ولم تكن فقط بيد دولة كاثوليكية واحدة، بل وبيدٍ أنكلوسكونية، وجرمانية، وإيطالية؛ وهنا نقف عن الكلام. لقد استُعمِلت المسيحيةُ لخدمة إيديولوجيا، وليس لخلاص البشر. وقد شارك المسيحي القاطن في البلد المسلم في ذلك التصور للاسلام والنبي، ولأسباب تاريخية ودينية: عالج يوحنا الدمشقي الاسلام بعداوة ورفْض؛ ومثله فعل ثيودور أبو قره (را: أعماله، في: **الآبائية اليونانية**؛ وفي: قسطنطين الباشا، دِكّ/ Dick؛ . . .)، ابن زرعة، ابن عدي، ابن العسال. . . لقد كان المسيحي في الثقافة الاسلامية يثير، ويهاجِم؛ بل إن الجانب الاستفزازي واضح. والمناظراتُ الشفهية العنيفة، ودحض الاسلام، وتقريظ التثليث والفداء والتجسد تقريظاً دفاعياً، تعكس مواقف فاقد الأمن، أو يأس المدافع، وتشنج من يرى نفسه مضطهَداً فيسعى إلى تحقيق ذاته بإواليات توفر التكيّف النفساني والمشاعر التوكيدية للذات. وقد جمع ل. شيخو (الماردينى، ت 1927) شيئاً من تلك المكتوبات؛ ثم عرَّفَنا أ. بيرييه Périer على أعمال يحيى بن عدي. لكن ذلك القطاع انتفع من أعمال أ غرافّ G. Graff في كتابه **تاريخ الأدب العربي المسيحي**، في خمسة أجزاء، 1944-1953. ونورد هنا بسرعة أعمال: آبيل Abel، ألّار، قنواتي، سيريل حداد، ب. خوري؛ وهناك مستشرقون آخرون أمثال: ترويّو، وُلْفسون. . . كان الجدليّ من ذلك القبيل نفْعٌ في قطاع من علم الكلام، وفي تعميق اللاهوت. ولعل الثقافة العربية الاسلامية هي أغنى ثقافات العالم على الاطلاق بهذا النوع من الكلامات والآراءات التي لم ينفك أوارها حتى هذا اليوم والتي تحتدم في شروط موضوعية معروفة جيداً. وما زال صوت الافغاني ومحمد عبده، في أوائل هذا القرن، يرنّ. ومن جهة أخرى، هناك أعمال خفيفة تَظهر خِفْيةً وبأسماء مستعارة، مثل ن. الحداد أو الأستاذ الحداد، تثير المشاعر بالخسارة عندما نبتعد عن الفلسفة أو عن الحكمة. . .

ومن الجانب المسلِم، فإن الجاحظ لم يكن غير متمسك بموقفه الاسلامي تجاه النصرانية. ويستدعى هنا، في علم الكلام، نفرٌ آخرُ من مثل: الباقلاني، الغزالي، عبد الجبار. . .؛ ونذكر ابن حزم، ثم ابن تيمية، وابن القيّم الجوزية. . . وهم كثيرون، أتوا من علم الكلام، ومن الفقهيات، ومن مؤرخي المِلَل والنِّحل، والمقمِّشات (الموسوعات)، الخ. لم يكن هنا من ابتعد عن النظرة الدينية أو تحدي الحدود؛ ليس عن عقلانية، ربما؛ بل عن ايمان مسبق. فماذا كان موقف المسلم من المسيحية أو إزاء السيد المسيح بالذات؟ ثم ما هي النظرة إلى الغرب المُمَثِّل للمسيحية داخل الثقافات المسلمة، والعربية الاسلامية؟ما هي الضَفّة الثانية لقضية جدلية، أو لمشكلة الدين الآخر، وللآخر المحسود أو المرفوض أو المزاحِم والذي يشكِّك أو يلغي رؤية الذات متفوقة، أولى، مركزية، ومسيطِرة في عالَم الحقيقة أو امتلاك الألوهية واحتكار الجنة؟ ليس كالاسلام ديناً يحترم المسيح، ويرفعه. ومريم مبجَّلة مفضَّلة؛ والحواريون محبوبون. . . لكن الاسلام لا يعترف بالموت على الصليب، ولا بالثالوث المقدس وسر الفداء والتجسيد. وعلماء الكلام انطلقوا من ذلك الموقف في نظرتهم للمسيح، وللمسيحية؛ يُنكرون أُلوهية عيسى، ويجلّونه كنبي صاحب تعاليم سامية. وهم انتقدوا العهدين القديم والجديد، ورأوا أنّ الآيات الانجيلية الموجودة، رغم الشكوك عندهم حولها، لا تَذكر صراحة وكفاية أنّ المسيح هو ابن الله، وأقنومٌ أو شخصٌ إلهي داخل ثالوث. . . فكأنهم يرفضون مؤسس المسيحية فولوس (القديس بولُس)؛ وليس

خاضعة للضرورة الطبيعية على غرار ديمقريطس، مع أنه خالفه في مذهبه الذرّي. ويتهم شيشرون استراتون بانكار وجود الله، إلا أن مذهبه كما يقول تزيلير، قد يكون محاولة للجمع بين الله والطبيعة، اللذين رأى فيهما مبدأي الطاقة والحركة الشاملين في الكون، أي أنه ذهب إلى أن الله هو الكون.

أما العلل الجوهرية في الكون فقد ردّها استراتون إلى المبدأين الفاعلين في الطبيعة بحسب نظرية أرسطو، وهما الحار والبارد، أو البخار والماء، ولكنه ذهب خلافاً لأرسطو إلى أن هذين المبدأين كافيان بحد ذاتهما في تعليل الظواهر الطبيعية، فلم يكن بحاجة والحالة هذه إلى اقحام المبدأ المفارق، وهو الله أو السماء الأولى عند أرسطو في هذا التعليل، كما نسب إلى هذين المبدأين وإلى العناصر الأربعة المقترنة بهما جميعاً صفة الثقل أو الجاذبية الناجمة عن تحركها نحو مركز الأرض. ومعروف أن أرسطو قسم العناصر الأربعة إلى خفيفة تتحرك نحو حيزها الطبيعي في السماء، وثقيلة تتحرك نحو حيّزها الطبيعي عند مركز الأرض.

أما تعليله للتفاوت بين درجات الخفة والثقل، فيبدو أنه تعقَّب فيه خطى ديمقريطس صاحب المذهب الفردي الشهير الذي سبقت الاشارة إليه، ولكنه لم يسلم بوجود الذرات أو الأجزاء التي لا تتجزأ، بل بقي على مذهب أرسطو في انقسام المادة الى أجزاء لا نهاية لها. فنسب هذا التفاوت إلى التخلخل الذي يلحق بالأجسام الخفيفة دون الثقيلة، وهو مما استلزم التسليم بالخلاء. ومع ذلك رفض استراتون مذهب ديمقريطس في الخلاء اللامتناهي المحيط بالكون، واكتفى بالخلاء الجزئي الذي يفصل بين المركّبات الخفيفة دون الثقيلة.

ولم يتوقف هذا الفيلسوف عند رفض مذهب أرسطو في المكان أو الحيّز، بل رفض أيضاً تعريف أرسطو الشهير بالزمان كمقدار للحركة أو عددها، محتجاً على ذلك بالاختلاف بين طبيعة العدد ككم منفصل، وبين الزمان والحركة ككمين متصلين. فماهية الزمان تتقوّم عنده بالاتصال أو السيلان الدائمين، بحيث يستحيل أن يوجد جزءان من أجزائه معاً، بينما أجزاء العدد قد توجد معاً في زمان واحد.

ولم يقصر استراتون تعليله الطبيعي أو المادي للأحداث الطبيعية على عالم الجماد، بل طبّقه على عالم الحياة والإدراك أيضاً، فذهب إلى أن جميع قوى النفس أو أفعالها أشكال من أشكال الحركة بما في ذلك الإحساس والإدراك، خلافاً لأرسطو الذي ميز بين الادراك والإحساس على الرغم من ذهابه إلى أن الفكرة تقترن دوماً بإحساسٍ ما. وهكذا أنكر استراتون التمييز الجوهري بين الإحساس والإدراك الذي أخذ به أرسطو في كتاب النفس، فشدد بناءً عليه على وحدة النفس التامّة، واعتبر جميع قوى النفس تجلّيات لفعل هذه النفس الواحدة، القائمة في التجويف المقدم للدماغ والمنتشرة في جميع أجزاء الجسد، على شكل الروح الغريزي. ولما كان قد تنصّل من نظرية أرسطو القائلة بالفصل بين الاحساس والإدراك، فلم نرَ غضاضة في القول إن جميع الكائنات الحية قادرة على الإدراك العقلي. وأخيراً أنكر هذا الفيلسوف، بناء على نظرته المادية إلى النفس وقواها، طاقتها على الخلود.

خلف استراتون على رأس اللوقيون لوقون الطروادي 268 ق.م. ـ 224 ق.م. الذي برز في ميدان الخطابة والتربية، كما يروي ديوجينس (الفصل الخامس، ص 64)، مع انه قصَّر في ميدان الكتابة، فلم ينسب إليه شيئاً من الكتب، بل اقتصر على رواية عدد من أقواله الحكمية والأدبية البليغة ووصيّته. ويذكر لوقون في هذه الوصية منشوراته ومخطوطاته التي عهد بنشرها وتحريرها إلى تلميذه كاليزس، مما يدل على أنه لم يغفل أمر التأليف أو الكتابة كلياً.

ولما توفي لوقون، خلفه على رأس اللوقيون أرسطو الكيوسي الذي امتاز على غرار سلفه ببراعته الأدبية والخطابية، لا بسعة علمه أو فلسفته. ثم تلاه كريتولاوس الغازيلي الذي نكاد لا نعلم عنه شيئاً سوى مخالفته لأرسطو في قوله إن النفس تتركب من الاثير، وإن اللذة شرّ بحد ذاتها، مع أنه دافع عن نظرية أرسطو في أزلية العالم وبقاء الجنس البشري، ردّاً على الرواقيين.

أما خليفة أرسطو هذا فكان ديودورس الصوري الذي وافق معلمه في باب أثيرية النفس ومزج بالمذهب المشّائي في الخير الأقصى بعض العناصر الرواقية الأبيقورية، فذهب مثلاً إلى أن السعادة عبارة عن حياة فاضلة خالية من كل ألم. وخلفه على رأس المدرسة اريمنيوس الذي لمع حوالى سنة 110 ق.م. ونكاد لا نعرف عنه شيئاً آخر، كما لا نعرف اسم خليفته حتى تولي اندرونيقوس الرودسي رئاسة المدرسة حوالى سنة 40 ق.م.

4 ـ الشرّاح المشاؤون الأول:

بالإضافة إلى النص الآنف الذكر من خلفاء أرسطو وثيوفراسطس على رأس اللوقيون، دفع بالدراسات قدما رعيل آخر يتصدرهم يوديموس الرودسي الذي كان أحد تلامذة أرسطو المقربين. توفّر يوديموس على شرح مؤلفات أستاذه، لا

سيما السماع الطبيعي الذي رتبه ترتيباً خاصاً، وأسقط منه الكتاب السابع، وأضفى على الكثير من عباراته ومفاهيمه شيئاً من التماسك والوضوح.

إلا أن السمة الغالبة على مشائية يوديموس إن في الطبيعيات أو الآلهيات أو الخلقيات، كما تتجلى بوجه خاص في كتاب **الأخلاق** الموسوم باسمه، هي النزعة الدينية التي كان أرسطو قد حاول أن يجرد منها كلا نظرته إلى الكون وإلى الإنسان، وسواء ذهبنا مع فيرنير يجيرالي أن **الأخلاق اليوديمية** هي حلقة من حلقات تطور فكر أرسطو الأخلاقي، أم اعتبرناها نموذجاً آخر من نظريته الخلقية التي بلغت ذروتها في **الأخلاق النيقوماخية**، آخر مؤلفاته الخلقية وأوفاها، فالارتباط بين الجانب الانساني الطبيعي والجانب الإلهي الديني، وثيق جداً في الكتاب الأول. ويرجح بعض العلماء أن هذا الكتاب من تحرير هذا الفيلسوف بينما **الأخلاق النيقوماخية** من تحرير نيقوماخس ابن أرسطو، وكلاهما مبنيان على سلسلة محاضرات ألقاها هذا الفيلسوف على تلامذته في اللوقيون.

من المعروف أن أرسطو يرى في **الأخلاق النيقوماخية** (الكتاب العاشر الفصل السابع) ان السعادة التي اعتبرها خير الإنسان الأقصى تكمن في حياة التأمل أو النظر الذي يضارع من خلالها الإله. وعندما يتطرق إلى موضوع هذا التأمل يكتفي بالقول انه الأشياء الإلهية أو الشريفة أو انه أشرف الأشياء بالطبع. هاتان العبارتان انما تعنيان في اطار نظريته المنطقية والكونية الجواهر المفارقة والأجرام السماوية ومبادىء البرهان وحسب، فيكون أرسطو قد توقف دون نصب الذات الإلهية عينها كغاية النزوع أو موضوع الإدراك البشري، خلافاً ليوديموس الذي أسند إلى العناية الالهية في الميدان الأخلاقي أثرين هامين، هما الاستعداد الطبيعي أو النظري لحياة الفضيلة، وصواب الظن المفضي إلى تلك الحياة. ولما كانت الفضيلة في شكلها العملي والنظري تنبثق عن الله، فالله هو الغاية القصوى لكل فعل بشري، نظري أو عملي، فكانت السعادة أو خير الإنسان الأقصى تكمن عنده في معرفة الله وعبادته، وليس التأمل المجرّد في السماويات أو المفارقات الآنفة الذكر، التي اكتفى بها أرسطو كما يبدو، كموضوع لذلك التأمل.

ومن التلامذة البارزين الذين نحوا بفلسفة أرسطو منحى فيثاغورياً، وبرّزوا في حقل الموسيقى بوجه خاص، أرسطو خينس التارنتومي. ونكاد لا نعرف شيئاً عن سيرة هذا الفيلسوف سوى اتصاله بأرسطو واقباله على دراسة الفلسفة الفيثاغورية قبل دخوله اللوقيون. ولم تقتصر مؤلفاته وشروحه على الموسيقى بل دار بعضها على العلوم الطبيعية والأخلاق والسياسة والحساب وامتازت بدقة أسلوبها وتماسك أجزائها. وتميزت فلسفة أرسطو خينس الخلقية، كما يتوقع المرء، بنزعة فيثاغورية تحتل فيها فضائل التقوى والاعتدال والوفاء للأصدقاء واكرام الوالدين والتزام القوانين وتربية النشء تربية حسنة، مركزاً بارزاً. وهو يتخطى الجانب الديني في فلسفة يوديموس إلى حد ما، حين يسند حسن الطالع إلى الفطرة من جهة والإلهام الإلهي من جهة ثانية. كذلك يسند إلى الموسيقى دوراً خلقياً وتربوياً يتفق مع ما ذهب إليه أرسطو، جرياً على سنة الفيثاغوريين، ويبلغ ذروته في تطهر النفس من الانفعالات وتهدئتها. فلم يكن غريباً والحالة هذه أن يأخذ بالمذهب الفيثاغوري القائل بأن النفس في جوهرها تأليف أو لحن (هارمونياً) ناجم عن تناغم الحركات الصادرة عن أعضاء الجسد، بحيث يؤدي أي خلل في احداها إلى انعدام الادراك أو الموت. وأرسطو كما هو معروف، كان قد ناقش نظرية التأليف أو الهارمونيا في كتاب **النفس** (الكتاب الأول الفصل الرابع) ونقضها، لأنها تفترض آخر الأمر أن النفس مركبة من العناصر أو الاعداد، وهو ما يصطدم بمفهوم بساطتها ووحدتها الذاتية عنده.

وقد أخذ بالمذهب الفيثاغوري في النفس زميل أرسطو خينس ديكايرخوس المشّيني الذي برّز في ميادين الفلسفة والخطابة والهندسة. وهو يعرّف النفس بقوله إنها عبارة عن اختلاط المقوّمات المادية التي تدخل في تركيبها، أي أنها عبارة عن تآلف العناصر الأربعة في الجسم الحيّ. وبناء على هذا القول أنكر ديكايزخوس بصورة قاطعة مفهوم خلود النفس. ومع أنه لم ينكر الالهامات والأحوال الصوفية التي أولها مع ذلك تأويلاً طبيعياً، فقد تنكّر لكهانات العرّافين وشعوذاتهم. أما في الميدان الخلقي، فقد ذهب انسجاماً مع نظرته الطبيعية الى النفس وأحوالها إلى أن الحياة العملية أشرف من الحياة النظرية، فخرق بذلك قاعدة من أهم قواعد الأخلاق الأرسطوطالية، وشدّد على مزايا النشاط العملي إن في السياسة أو الحياة اليومية، وألّف في باب الدساتير اليونانية وأشاد على غرار أرسطو بالنظام الثلاثي الذي تتداخل فيه الديمقراطية والارستقراطية والملكية، وأورد اسبرطا كنموذج لهذا النظام الدستوري الأمثل.

ومن المشّائين الآخرين فانياس الاريسوسي، صديق ثيوفراسطس ومواطنه الذي لم يصلنا من آثاره سوى بعض الفقرات الخاصة بالعلوم والتاريخ، وهي تدل على سعة علمه واهتمامه بموضوع سير الفلاسفة، ولا سيما سقراط.

وإلى هذا الرعيل ينسب كليارخوس الصولي الذي حفلت آثاره المفقودة فيها يبدو بالمعارف التاريخية المتفرقة، مع أنه لم يؤلّف في علم التاريخ بمعناه الأصيل. وقد أثنى عليه بعض المؤرخين القدماء ثناء عاطراً، إلا أن الانطباع الذي تخلفه قراءة الفقرات المأثورة عنه يتلخص، كما يقول تزيلير، في أنه كان أديباً واسع الاطلاع سطحيّه، لا فيلسوفاً أو عالماً بالمعنى الأدق.

ومن تلامذة ثيوفراسطس الذين برّزوا في ميدان السياسة والفكر ديمتريوس الفاليروني المتوفى حوالى 280 ق.م. الذي عين حاكماً (أركون) لأثينا طيلة عشر سنوات، فقدّم لبلاده كما يقول ديوجينس، خدمات جلّى في حقلي العمران وجباية الضرائب، ويروى أنه وفد على الاسكندرية ولاذ ببطليموس سوطير الذي أحسن وفادته بادىء الأمر، ولكنه لم يلبث أن نقم عليه لأسباب سياسية تتعلّق بخلافته، فزُجّ في السجن وأقام فيه عدة سنين حتى وافته المنية. وينسب إليه ديوجينس عدداً من المؤلفات السياسية، ويثني على أسلوبه في التأليف قائلاً انه لم يكن له نظير بين المشّائين من حيث البلاغة وسعة العلم. ويصف أسلوبه بأنه فلسفي يداخله شيء من الجودة والفصاحة الخطابيّتين. وهو يقسم مؤلفاته إلى ثلاثة أقسام: أ ـ تاريخية وسياسية، ب ـ خطابية وشعرية، ج ـ خطب وتقارير دبلوماسية. ولعل ما يسترعي النظر من عناوين هذه المؤلفات التي أوردها ديوجينس كتاب في السلام، وآخر يدور على أنازركشيش وهوميروس ومجموعة لخرافات ايزوبوس الشهيرة، هذا فضلا عن كتاب في **الحث على الفلسفة** *Protrepticus* وهو من المواضيع التي ألف فيها أرسطو موعظة شهيرة مفقودة أصبحت مع ذلك نموذجاً يُحتذى في العصور القديمة والمتوسطة، حتى أن الكندي المتوفى حوالى 866 قد ألف في **الحث على الفلسفة** كذلك.

ومن الفلاسفة المتأخرين الذين ينسبون الى المدرسة المشائية هيراكليدس البونتين لمع 360 ق.م. تتلمذ على اسبوسيبوس، خليفة أفلاطون على رأس الأكاديميا، قبل أن يدخل اللوقيون. ويثني ديوجينس على روعة أسلوبه الأدبي وينسب إليه عدداً من المؤلفات، دار بعضها على مسائل خلقية وسياسية والبعض الآخر على موضوعات فلسفية وأدبية، وهو يقول أن بعض هذه الكتب صيغ بأسلوب الملهاة (الكوميديا) وبعضها الآخر بأسلوب المأساة. ويذكر من مؤلفاته الفلسفية كتاباً في **العدالة** وآخر في **السعادة**؛ ففي الرد على ديمقريطس وعلى زينون، فشروحاً على هرقليطس، فتاريخاً للفيثاغوريين، وهي مواضيع ذات أهمية فلسفية وتاريخية كانت متداولة في أوساط المدرسة المشائية، وكان أرسطو قد طرقها في عدد من مؤلفاته المعروفة الموسومة بالعناوين ذاتها، وإن كان بعضها يدخل في عداد محاوراته أو مواعظه المفقودة.

ومن تلامذة أرسطو الذين برزوا في باب الطب والعلوم الطبيعية ديوكليس الكاريسيّ الذي نبه ذكره حوالى أواخر القرن الرابع، ودعي في المصادر القديمة ابقراط الثاني ويصفه بيجير بصاحب العبقرية الشاملة، لأنه لم يقتصر على الطب في بحوثه، بل عالج علوم النبات والحيوان والآثار العلوية. إلى ذلك ينسب إليه جالينوس الطبيب الاسكندراني الشهير المتوفى 200 ب.م. وضع أول كتاب في علم التشريح. وتمتاز نظريته الطبية بنزعة غائية واضحة الملامح، أخذها دون شك عن أرسطو وطبقها على الطب، خارجاً بذلك إلى حد ما على التقليد الابقراطي المقابل. كما طبّق على هذا العلم الطريقة العلمية التي حددها أرسطو في **الأخلاق النيقوماخية**، حيث يقول انه ينبغي الاكتفاء بالوقائع في الميدان العملي دون التطرق إلى الأسباب، وأن لا نتوخى في هذا الميدان الدقة المطلقة التي نتوخاها في العلوم النظرية، لا سيما الرياضيات.

5 ـ شراح أرسطو المتأخرون:

يتصدر لائحة شرّاح أرسطو المتأخرين اندونيقوس الرودسي المتوفى حوالى 40 ق.م. آخر رؤساء اللوقيون، وناشر المجموعة الارسطوطالية بشكلها المعروف حتى يومنا هذا. كان هذا الشارح أول من وضع شرحاً لكتاب **المقولات** الذي اعتبره فاتحة المقالات المنطقية التي عرفت منذ ذلك الحين بـ**الأورغانون** (أو الآلة). ولم يتورع اندرونيقوس عن مناقشة نظرية المقولات ونقدها، وادراج بعض المقولات الأفلاطونية فيها، خلافاً للشراح اللاحقين، أمثال فرفوريوس الصوري المتوفى حوالى 303 ب.م. الذين تمثلوا بالنهج الارسطوطالي الصرف في هذا الباب. كذلك مزج هذا الشارح بعض العناصر الافلاطونية بالعناصر الارسطوطالية في تأويله للنفس التي ذهب إلى أنها تحدث عن النسب الناجمة عن امتزاج العناصر الجسدية.

ومن الشرّاح الأوائل الذين أدخلوا عناصر أفلاطونية ورواقية على تأويلهم لأرسطو، (وبذلك مهدوا لقيام النزعات الافلاطونية المحدثة في التأويلات المتأخرة لفلسفة أرسطو التي ستطرق إلى بعضها فيما بعد) أرسطوكليس الاسكندراني (النصف الثاني من القرن الثاني).

ينتقد أرسطو كليس الفلسفات الشكوكية التي راجت في أواخر الحقبة السابقة للميلاد (ولا سيما في الأوساط الاكاديمية

7 ـ المشائية بعد القرن الخامس:

كان من نتائج اقفال مدرسة أثينا كما مرّ تحول الفلسفة اليونانية شرقاً فأصبحت الاسكندرية منذ ذلك التاريخ مركزاً للدراسات العلمية والفلسفية وملتقى الحضارات اليونانية والشرقية، لا سيما الفينيقية والمصرية والفارسية. ولما فتح عمرو ابن العاص مصر سنة 641، كانت مكتبة الاسكندرية ومتحفها الشهيران ما يزالان مركزين رئيسيين لتلك الدراسات، ومن الاسكندرية انتقلت المشائية إلى انطاكية والرها وحرّان وسواها من مراكز التعليم والأديرة، التي توفرت بصورة خاصة على ترجمة منطق أرسطو إلى السريانية والتعليق عليه كجزء من منهاج الدراسات اللاهوتية التي كانت تُعنى بها تلك المدارس النسطورية أو اليعقوبية. إلا أن هذه المرحلة السريانية في تطور المشائية لم تكن سوى تمهيد للمرحلة العربية الاسلامية التي تجاوزت اطار الدراسات المنطقية الضيق، لتتناول فلسفة أرسطو بشتى فروعها، الطبيعية والإلهية والفلكية. وأول علم من أعلام المشائية العربية هو أبو اسحق يعقوب الكندي المتوفى حوالى 866 الذي ألف في جميع أبواب الفلسفة والعلوم وخلفه أبو نصر الفارابي المتوفى 950 إمام مناطقة عصره وأول شارح من شراح أرسطو الكبار بالعربية، ثم ابن سينا المتوفى 1037، فابن باجّة المتوفى 1138، فابن رشد المتوفى 1198 أعظم شارحي أرسطو في العصور الوسطى. ومنذ بداية القرن الثالث عشر أخذت الدراسات الفلسفية تتحول شمالاً إلى بادوا وباريس وبولونيا واكسفورد، فترجمت شروح الفارابي وابن سينا وابن رشد إلى اللاتينية، مقرونة في بعض الأحوال بنصوص أرسطو التي لم تكن معروفة في أوروبا الغربية منذ عهد بورثيوس المتوفى 525. ولم تلبث باريس أن أصبحت وريثة بغداد وقرطبة كمركز للدراسات المشائية فأنجبت عدداً من كبار الشراح الارسطوطاليين نذكر منهم البير الكبير المتوفى 1280، وتلميذه توما الاكويني المتوفى 1274 وسواهما.

أما السمة الغالبة على هذه المرحلة المتأخرة من مراحل المشائية فكانت التداخل بينها وبين المسيحية على غرار ما جرى إبان المرحلة العربية التي تداخلت فيها المشائية والإسلام. إلا أن المرحلة العربية اتسمت بالاضافة إلى ذلك التداخل بغلبة الطابع الافلاطوني المحدث عليها، خلافاً للمشائية اللاتينية التي بقي هذان التياران فيها متمايزين إلى حد بعيد.

ونختم هذه النبذة التاريخية بقائمة برؤساء مدرسة أرسطو وأهم شرّاحه اليونانيين بالأحرف العربية واللاتينية، مع تواريخ المشاهير منهم.

أ ـ رؤساء اللوقيون

أرسطو طاليس 334-322 ق. م.	Aristotle
ثيوفراسطس 322-288 ق. م.	Theophrastus
استراتون 288-269 ق. م.	Straton
أرسطون الكيوسي 269-225 ق. م.	Ariston of Keos
كريتولاووس 190-155 ق. م.	Critolaus
ديودورس اشتهر حوالى 140 ق. م.	Diodorus
اريمنيوس اشتهر حوالى 110 ق. م.	Erymneus
غير معروف	
غير معروف	
اندرونيقوس الرودسي اشتهر حوالى 40 ق. م.	Andronicus of Rodes

ب ـ مشاؤون آخرون:

يوديموس	Eudemus
أرسطوخينوس	Aristoxenus
ديكايرخوس	Dicaearchus
فانياس	Phanias
كليارخوس	Clearchus
مينون	Menon
ديمتريوس الفاليروني	Demetrius of Phaleron
حيرونيموس	Hieronymus
فورميون	Phormion
سوطيون الاسكندراني	Sotion
اريسطون الاسكندراني	Ariston
ستاسياس	Staseas
كراتيبوس	Cratippus
نيقولاوس الدمشقي	Nicolaus
سوسيجينيس	Sosigenes
اكزينارخوس	Xenarchus
ادراستوس	Adrastus
هرمينوس	Herminus
اخايكوس	Achaicus
ارسطوكليس	Aristocles
بوويثيوس	Boethius

ج ـ الشراح اليونانيون حتى أواسط القرن السادس

أسباسيوس	اشتهر حوالى 110 ب.م.	Aspasius

3 ـ واخيراً الطبيعيات Naturalia التي تشمل جميع الموجودات الكائنة الفاسدة، او المركّبات الطبيعية.

أما موضوعات الفلسفة العملية بأقسامها الثلاثة فهي الأفعال، وغرضها اكتساب الفضائل، وأول هذه الاقسام، علم الاخلاق الذي يدور على الافعال الفردية وكمالاتها التي يمكن دعوتها بالفضائل الفردية، وثانيها علم السياسة الذي يتوخّى الفضائل الاجتماعية، من عدالة وعفّة ورويّة، تنتظم بحسبها علاقة الفرد بأقرانه، وثالثها علم تدبير المنزل الذي ينظّم علاقات المرء بأفراد عائلته.

ومن أهم المسائل المنطقية التي أثارها بووثيوس وكان من شأنها أن تشغل فلاسفة العصور الوسطى في القرون اللاحقة مسألة الكليات. كان فرفوريوس المتوفى حوالى 303، قد تطرق الى هذه المسألة في مطلع ايساغوجي حيث تساءل، في معرض كلامه على الانواع والاجناس عما اذا كان لها وجود في الاعيان، أم أن وجودها في الاذهان وحسب، ثم اذا كانت موجودة في الاعيان: أهي جسمية ام لا جسمية، واخيراً أهي مفارقة أم لا وجود لها الا في المحسوسات. إلا أن فرفوريوس اعتذر عن الاجابة عن هذه التساؤلات بحجة انها مسائل صعبة تحتاج الى مزيد من الشرح.

أما بووثيوس، فلم يتورّع في الشرحين اللذين وضعهما على ايساغوجي من الاجابة عن هذه المسائل بالاستناد الى ارسطو. هو ينفي اولاً أن تكون الانواع واجناس موجودات مفردة على غرار الجواهر الاولى، لأنها عبارة عما تشترك فيه تلك الجواهر الثواني، وهو ينفي بالمقابل أن لا يكون لها وجود الا في الاذهان، دون ان يقابلها شيء ما في الاعيان، لأن ما لا يقابله شيء في الاعيان عبارة عن اللاشيء، والكليات ليست لا شيئاً، فوجب ان يقابلها شيء ما، فما هو هذا الشيء؟ يجيب بووثيوس انه الوجود الحسي للكليات الذي يجرّده الذهن عن المحسوسات بحكم طاقته على التمييز في المركبات (اي الاجسام) بين ما هو مادّتها الجزئية وما هو صورتها الكلية.

وجدير بالذكر مع ذلك أن بووثيوس الذي أوّل الكليات هذا التأويل الارسطوطالي، لم يتخلّ عن المثالية الافلاطونية. ويعلّل اختياره للنظرية الارسطوطالية في شرحه لايساغوجي بقوله إن صاحب المقولات التي كان كتاب ايساغوجي مقدمة لها هو أرسطو، ومع ذلك لم يتخذ موقفاً صريحاً من وجود الكليات المفارق، لأن حلّ هذه المشكلة، كما يقول، هو من اختصاص فلسفة عليا.

2 ـ الكليات بين المدرسة الاسمية والمدرسة الواقعية:

لم يطرأ على الوضع الفلسفي في العصور الوسطى طيلة السّتة قرون اللاحقة أي تغيير يذكر، باستثناء ظهور التيّار الافلاطوني المحدث المتمثّل في نظام يوحنا سكوتس اريجينا، المتوفى حوالى 877. أما التيّارات المشّائية، في شكلها المنطقي فقد تلقت دفعاً جديداً في أوائل القرن الثاني عشر الذي شهد ظهور عدد من كبار المناطقة، نذكر منهم روسّيلينوس المتوفى حوالى 1120، وبيار ابيلارد، المتوفى1142 وانسلم رئيس اساقفة كنتربري المتوفى 1109. شغلت هؤلاء المناطقة مسألة الكليات الآنفة الذكر فاقترحوا حلولاً متضاربة لها سنأتي على ذكرها في فقرات لاحقة.

ولد روسيلينوس في كومبياني بفرنسا حوالى 1050 وتتلمذ على استاذ مغمور هو يوحنا السفسطائي ثم درس في كومبياني وتور وبيزانسون، واتهم بالقول بثلاثة آلهة Tritheism عوضاً عن ثلاثة اقانيم، فأنكر ذلك وأعلن توبته، وتوفي حوالى 1120.

وعلى الرغم من التهم الفلسفية واللاهوتية التي وجهت الى روسّيلينوس، يبدو انه وقف موقفاً صريحاً من مسألة وجود الكليات، فخلافاً للأفلاطونيين الذين قالوا بوجودها الحقيقي في عالم المثل، اكتفى هذا الفيلسوف بالقول ان الموجودات لا تعدو الافراد، وان الالفاظ التي تدلّ على الكليات اصوات ليس الا، فالكليات لا وجود لها قط، لا في الاعيان ولا في الاذهان، وانما هي ألفاظ ينطق بها وحسب.

كان هذا الموقف الذي عرف بالاسمية Nominalism يتعارض مع موقف عدد من معاصري روسّيلينوس لعلّ اشهرهم القديس أنسلم، رئيس اساقفة كنتربري الآنف الذكر. نهج هذا الفيلسوف نهجاً افلاطونياً اوغسطينياً، سواء في باب الكليات او في باب الصلة بين الايمان والعقل، فاعتبر الكليات، على غرار اغسطينوس المتوفى عام 430، «نماذج للمخلوقات» تقوم في الذهن الإلهي، فوجب أن يكون لها وجود فعلي سابق لوجودها في المحسوسات كمعان مشتركة وكلّية، بل إن وجودها الاصلي في الذهن الإلهي أشرف وأصدق من وجودها اللاحق في المحسوسات، التي تستمد هذا الوجود من الامر او الكلام الإلهي الخلّاق.

إلا أن أشهر مناطقة القرن الثاني عشر فيلسوف فرنسي آخر هو بيار أبيلارد الذي ولد على مقربة من مدينة نانت سنة 1579 وتوفي في باريس سنة 1142. تتلمذ أبيلارد على روسيلينوس وغيّيوم دي شامّبو، ولكنه اخذ خطاً فلسفياً ومنطقياً مناقضاً

من معلمي الكنيسة Doctor Communis، ثم اعلنه مجمع ترانت سنة 1545-1563 معلم الكنيسة الخامس، اي خامس المعلمين الاربعة الكبار، وهم امبروزيوس واغسطينوس وهيرونيموس وغريغوريوس الكبير، ووضعت خلاصته اللاهوتية على المذبح جنباً الى جنب مع الكتاب المقدس، ثم اعلنت قداسته سنة 1323.

على الرغم من هذا الانتصار، بدأت المشائية تنحسر منذ اواخر القرن الثالث عشر في الأوساط الفلسفية واللاهوتية، فقد اخذ عدد من تلامذة البير الكبير واتباعه ينهجون نهجاً افلاطونياً محدثاً، تأثروا فيه بابن سينا وديونيسيوس الاريوباجي، نذكر منهم هوغ دي ستراسبورغ واولبريخ دي ستراسبورغ المتوفى عام 1277، وديتريخ دي فرايبرغ، الذي تعكس مؤلفاته الفلسفية تأثير الفيلسوف اليوناني المتأخر برقلس المتوفى عام 410-485، آخر اعلام الافلاطونية الوثنية الكبار وصاحب كتاب **مبادىء الالهيات**، الذي بنى عليه في العالم العربي، كما مرّ، في كتاب **الخير المحض** أو *Liber de Causis*، وترجمه في القرن الثاني عشر جيرارد دي كريمونا.

ويمكن القول بصورة عامة أن الافلاطونية المحدثة، وقد امتزجت بالاغسطينية، أصبحت منذ أواخر القرن الثالث عشر السمة الغالبة للحركات الفلسفية واللاهوتية، وبلغت ذروتها في فلسفة دونس سكوتس المتوفى عام 1308 واتباعه. وكان من الطبيعي أن يأخذ نفوذ المشائية في تلك الحقبة بالتقلص الى حدّ ما على الأثر الكبير الذي خلّفته فلسفة توما الأكويني على الاجيال اللاحقة من الفلاسفة واللاهوتيين حتى في زماننا هذا، الذي شهد ظهور حركة فلسفية في كندا وفرنسا وانكلترا واميركا الجنوبية تعرف بالتومائية الجديدة.

مصادر ومراجع

- فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت، 1982.
- ـــــ، ارسطوطاليس، المعلم الاول، بيروت، 1986.

- Aquinas, St. thomas, *Summa theologica*, Paris, 1926.
- Aristoteles Latinus, *Analytica Posteria*, 1968.
- ———, *Analytica Priora*, 1962.
- ———, *Categori*, 1961.
- ———, *De arte Poetica*, 1968, editors L. Minio-Paluello et. al., Paris, Desclé de Brouwer, 1961-76.
- ———, *De Generatione animalium*, 1966.
- ———, *De Interpretatione*, 1965.
- ———, *De Sophisticis elenchis*, 1975.
- ———, *Ethica Nicomachea*, 1972-4.
- ———, *Metaphysica*, 1976.
- ———, *Politica*, 1961.
- ———, *Topica*, 1969.
- Duhem, P., *Le Systéme du monde*, Paris, 1953-59.
- Gilson, Etienne, *La Philosophie au moyen âge*, Paris, 1952.
- jourdain, Amable, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris, 1819.
- Kretzmann, Norman, et al. editors, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambibdge university Press, London, 1984.
- Mandonnet, P., *Siger de Brabant et l'averroisme Latin au XIII siécle*, Lauvain, 1908-11.
- Minio Paluello, L., *Opuscula*, Paris, 1972.
- Rénan, E., *Averroes et l'averroisme*, Paris, 1882.

ماجد فخري

المنطق الاصولي

The Logic of Usul al - Fiqh
La Logique d'usul al-Fiqh
Logik des usul al-Fiqh

يُعنى بالمنطق الاصولي ذلك المنهج التفكيري الذي وضعه علماء الاصول من اجل الوصول الى الاحكام التكليفية التي تمثل في هذا المنهج الخلاصة المنطقية لما يمكن ان يسمى بالبراهين الشرعية. ويجب الاشارة اولاً الى أن المنطق الاصولي قد اختلف من حقبة تاريخية الى اخرى ومن فقيه الى فقيه آخر معاصر له. وظواهر هذا الاختلاف تتبين في التركيب النوعي والشكلي لنظريات المنطق الفقهي التي تبناها الأصوليون؛ فمنها ما تأثر بالمنطق المشائي ومنها ما تأثر بالمنطق الرواقي او بالاثنين معاً. وهناك نوع آخر كان ابن تيمية من اكبر المدافعين عنه والقائلين به، وهو المنطق الذي ساده العنصر الاسلامي والذي حاول مقاومة التأثيرات اليونانية على اصول الفقه بكل ما امكن. واول محاولة لوضع نظرية لأصول الفقه قام بها الشافعي مستنداً فيها على المكونات الفقهية الاسلامية التي برزت في النصف الثاني من القرن الثاني. ومن الصعب التقرير بوجود اي تأثير يوناني واضح على المنطق الاصولي عند الشافعي، فقد اعترف الشافعي بما سماه الاصوليون لاحقاً بقياس الاولى وبالتمثيل واعتبر الاول اقوى انواع القياس. ولم يدخل قياس البرهان الارسطوطالسي في اعتبارات الشافعي لأن هذا القياس كان بالنسبة له مسألة لغوية بحتة. فكل مقدمة او قضية عامة في الكتاب او السنة تنتج نتيجة ضرورية عن شيء يدخل تحت هذه المقدمة العامة، وهذا ما سماه الاصوليون

مادة القياس واحدة. فالاعتبار في الاقيسة هي المادة التي تبنى منها مهما كانت صورتها. «اذا كانت المادة يقينية فسواء كانت صورتها في صورة قياس التمثيل او صورة قياس الشمول فهي واحدة، وسواء كانت صورة القياس اقترانياً او استثنائياً». وقياس الشمول والتمثيل عنده سواء فكلاهما مكون من الحد الاكبر والاصغر والاوسط، وهذا الاوسط هو العلة في التمثيل. ولكن ابن تيمية يعتبر قياس التمثيل اصلاً لقياس الشمول لأن قياس الشمول يستند على قضية كلية، وطريق التوصل الى هذه القضية الكلية هو قياس التمثيل، فالعلم بالقضية الكلية لا بد له من سبب، فاذا قلنا ان النار محرقة فلا بد ان نعرف اولاً ان هذه النار محرقة وان تلك النار محرقة ايضاً وتلك النار محرقة وهلم جرا، فالاصل في الاستدلال هنا هو اعتبار الغائب بالشاهد وهو التمثيل. فتحقيق النتائج بواسطة قياس الشمول يشكل مرحلة ثانوية لتحقيقها بواسطة القياس الفقهي التمثيلي، واذا لم يقدنا قياس التمثيل الى اليقين لضعف في العامل المشترك او العلة فان قياس الشمول لن يستطيع هو الآخر ان يقودنا الى اليقين.

اعتمد ابن تيمية في نقده للمنطق اليوناني الى حد كبير على المنطق الاصولي كما عرف وطور داخل حدود العلوم الدينية الاسلامية. وكما قلنا فان اهم العناصر المكونة لمنطق اصول الفقه، وهو القياس الاصولي، قد بقي في معظمه بمعزل عن اية تأثيرات خارجية، ويمثل منهج هذا القياس المنطق الاصولي من وجهه الاسلامي. قام القياس الفقهي على اسس الاستقراء التي ترتكز على قانونين هامين: الاول، فكرة العلية التي تقول بأن لكل معلول علة فحكم التحريم في الخمر معلول بالاسكار. الثاني، فكرة الاطراد في وقوع الحوادث والتأثيرات، وهو ان العلة الواحدة اذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً، فاذا وجدت علة الاصل في الفرع وجب ان يكون للفرع حكم هو نفسه حكم الاصل. فوجود العلة لا بد منه ولذلك قام الاصوليون بابتداع طرق محكمة لاثبات العلة، فاشترطوا ان تكون العلة مؤثرة في الحكم، فعدم تأثيرها فيه يخرجها عن كونها علة. ويعرف تأثيرها في الحكم عندما يغلب على الظن ان الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها لا لأجل شيء سواها وبالتالي يفترض مسبقاً ان العلة يجب ان تكون منضبطة سالمة اي ظاهرة لا يردها نص او اجماع، وكذلك ان تكون غير معترضة بعلل اقوى منها ولا منتجة لحكمين متضادين. ومن اهم الشروط التي وضعت للعلة هي ان تكون مطردة، أي كلما وجدت وجد الحكم، ومنعكسة اي كلما انتفت العلة انتفى الحكم، وهذا يمنع من تعليل الحكم بعلتين لأنه اذا كان للحكم اكثر من علة واحدة لم يؤد انتفاء العلة الى انتفاء الحكم بل قد تسقط العلة مع بقاء الحكم بسبب افتراض وجود علة اخرى.

بعد تعيين شروط العلة ينشأ الاصوليون في بحث مسالكها واهمها ما يلي: الاول، السبر والتقسيم وفيه نوعان، المنحصر والمنتشر. فالمنحصر تجمع فيه الاوصاف التي يمكن التعليل بها ثم تفحص لإبطال ما لا يصلح منها كدليل، والإبطال يكون إما لكون الوصف ملغياً او طردياً او لأنه قد طرأ عليه قادح من نقص او كسر او خفاء فيتعين الباقي علة. اما المنتشر فهو ان ينحصر بين النفي والاثبات او لا ينحصر ولكن يكون الدليل على نفي علية ما بدأ الوصف المعين فيه ظنياً. اختلف الاصوليون حول كون السبر والتقسيم دليلاً واضحاً على اثبات العلة ام شرطاً لدليل، فقال الباقلاني والغزالي به كأقوى الادلة في اثبات العلة وذهب عدد من الاصوليين الى اعتباره شرطاً لا دليلاً.

المسلك الثاني، الطرد وهو مقارنة الوصف للحكم في الوجود دون العدم بحيث لا يكون مناسباً ولا شبيهاً. ويعرفه الرازي في **المحصول** على انه «الوصف الذي لم يكن مناسباً ولا مستلزماً للمناسب اذا كان الحكم حاصلاً مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع». وعرّفه بعض الاصوليين بأنه حمل الفرع على الاصل بغير اوصاف الاصل دون ان يكون لذلك الوصف تأثير في اثبات الحكم. ويعترض على هذا التعريف القول بأن الطرد عبارة عن مقارنة الوصف للعلة وجوداً بحيث لا يوجد الوصف الا ويوجد معه الحكم، ولا يمكن التوصل الى اثبات هذا الا اذا اقترن الحكم مع الوصف في الفرع. فاذا ثبت الحكم في الفرع يكون ذلك الوصف علة ونكون قد اثبتنا عليته بكونه مطرداً فلزم الدور. هناك بعض الاصوليين الذين رفضوا الدور بحجة ان الطرد هو الاستدلال بمقارنة الوصف للحكم في جميع الصور ما عدا صورة الفرع.

المسلك الثالث، الدوران ويعرّف على انه دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً فمتى وجد الحكم وجد الوصف ومتى زال الحكم زال الوصف بزواله، فيعلم بذلك ان هذا الوصف علة ذلك الحكم. ويعتمد هذا المسلك على التجربة والفحص وقد اختلف الاصوليون في اعتباره موصلاً لليقين او الظن فقرر بعض المعتزلة بأنه يؤدي الى القطع بالعلية وقال بعض الاشاعرة انه اذا كثرت التجربة افادت القطع او ايقين. يقول القرافي: «الدوران يفيد اليقين عقلاً، كدوران العلم مع العالمية، وعادة، كدوران الموت مع قطع الرأس». ومعظم الاصوليين من الاشاعرة يرون ان الدوران يؤدي الى الظن مهما

الكانطيون المعاصرون بأن الحدس الصوري الخالص، هو الضامن أن تعريف المكان الاقليدي الثلاثي الابعاد، هو تعريف شيء موجود أو على الاقل تعريف شيء له علاقة ما بالموجودات، او أن دماغنا ركب على نحو لا نستطيع معه تصور المكان الا على أنه كذلك. وهذا الرأي، حسب رسل، «لا يمت على التحديد الى فلسفة الرياضيات بصلة، ما دامت الرياضيات، من الفها الى يائها، لا تحفل بأمر اشيائها اتوجد أم لا؟ وقد ظن كانط ان الاستدلال الواقع في الرياضيات يختلف عن استدلال المنطق، والاصلاح المفتوح يقضي على هذا الرأي».

تتمثل الدعوى الاساسية اذن في كتاب **أصول الرياضيات** في رد الرياضة الى المنطق، والتأكيد على تطابقهما. وفي امكانية اشتقاق الرياضة برمتها من مجموعة بسيطة من القضايا الاولية البحتة. والاستنباط هو أساس رد الرياضيات الى المنطق. لذا مثلت مؤلفات رسل وعلى الخصوص، **برنكيبيا** و**مدخل الى الفلسفة الرياضية 1919** مرحلة فكرية جديدة ومتطورة من تاريخ المنطق الرياضي، فهي مؤلفات القطيعة بين عهدين، عهد المنطق التقليدي، وعهد تحول فيه المنطق الى نسق كامل من الرموز.

ويمكن القول، إن المنهج الإستنباطي لكتاب برنكيبيا، ينطلق من اعتبار النسق الاستنباطي الرياضي يستند في جميع فروعه الى افكار أولية تنتمي اليه. ومن ان تشييده يتم بلبنات رمزية بلغت درجة عليا من الصورية. ومن اعتبار الجزء الخاص بحساب القضايا في النسق الاستنباطي لمبادىء الرياضيات، يستند مباشرة الى عدد من القضايا الاولية والتي هي مبادىء التفكير الاساسية في المنطق الصوري.

يعتمد النسق الاستنباطي اساسا في كتاب **برنكيبيا** على علاقة اللزوم. ويكمن تميز نظرية رسل في أنه اهتدى الى اعتبارها علاقة يمكن ان يقام عليها المنطق برمته، والرياضيات بطبيعة الحال، وهي غير الاستدلال Inférence. فاذا كان اللزوم يعني ربط قضيتين ربطاً ينتهي الى قضية ثالثة جديدة تترتب عنهما، فإن الاستدلال هو العملية التي تجري على القضايا. لذا، لا بد وان ينطوي النسق الاستنباطي في مقدماته العديدة على خصائص اللزوم التي تسمح بإمكان عملية الاستنباط. وهي عملية تتم انطلاقاً من أصول تسمح بالاشتقاق، إنها أصول عديدة حصرها رسل ووايتهيد في: «مجموعة قوانين الفكر الاساسية» ممثلة في قانون الذاتية وقانون عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع وقانون النفي المزدوج. و«مجموعة القوانين المحددة لاشكال التعادل وصوره» ممثلة في قانون النقل وقانون تحصيل الحاصل وقانون الامتصاص وقانون التوزيع. و«مجموعة المبادىء الخاصة بقواعد القياس».

يتضح إذن أن الصلة بين المنطق والرياضيات من القوة والمتانة بحيث يتعذر على قارىء كتاب **برنكيبيا** او غيره من مؤلفات رسل ان يتبين اين يبدأ المنطق وأين تنتهي الرياضيات.

مصادر ومراجع

— رسل، برتراند، أصول الرياضيات، 4 اجزاء، ترجمة محمد مرسي احمد واحمد فؤاد الاهواني، القاهرة، 1965.

— B. Russell, G., *Introduction à la philosophie mathématique*, Trad. P. Devaux, Paris, 1961.

— Frege, G. *Les Fondements de l'arithmétique*, Paris, 1970.

— ———, *Ecrits logique et philosophiques*, Paris, 1971.

سالم يفوت

الموضوعية

Objectivism
Objectivisme
Objektivismus

نجد أن مصطلح الموضوعية، شأن أغلب المصطلحات التي نشير بها إلى مذاهب، يستعمل في الفلسفة استعمالاً شديد الغموض وبعيداً عن الدقة. ولهذه الكلمة معانٍ مختلفة يمكن تصنيفها، على وجه التقريب، وفق ثلاثة مستويات: مستوى المعرفة ومستوى الأخلاق ومستوى الفن. والموضوعية، في مستواها الأول، تطلق على كل نظرية من نظريات المعرفة المختلفة التي تشدد على العناصر الخارجية للواقع، وتهمل، نسبياً، العناصر الذهنية. فكل مذهب يقرّر أن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك حقيقة واقعية، قائمة بذاتها، مستقلة عن النفس المدركة، هو مذهب موضوعي. والموضوعية، في معناها الأخلاقي، تطلق على كل نظرية أخلاقية تعتبر أن الخير الأخلاقي هو خير موضوعي مستقل عن المشاعر الشخصية، وأن القيم الأخلاقية نسيج مستقل عن آراء الأفراد وسلوكهم. ويرى القائلون بالغايات الموضوعية، في الأخلاق، ان الشعور باللذة والألم وما إليهما من الوجدانات الأخرى، شعور غامض مشكوك في أمره، ولهذا لا يصلح أن يكون غاية لأفعالنا الخلقية. وقد وضعوا للأخلاق مستويات وغايات موضوعية

مستقلة عن وجداني اللذة والألم، وسلكوا في ذلك مسالك شتى ظهر عنها: مذهب الكمال الذي يرى أن الكمال أو اصلاح النفس يجب أن يكون الغاية التي ننشدها من أفعالنا (لايبنتز وفولف)؛ ومذهب التطور، الذي يرى أن التطور أو الترقي الدائم هو الغاية من الأفعال الخلقية (هيغل)؛ والمذهب الطبيعي الذي يرى أن الغاية من الأفعال الخلقية هي أن يعيش الإنسان بمقتضى الطبيعة (الكلبيون والرواقيون وروسو ونيتشه)؛ ومذهب المنفعة، الذي يرى أن المنفعة أو السعادة يجب أن تكون الغاية من كل سلوك خلقي (بيكون وهوبس ولوك وبينتام ومل)؛ ومذهب الواجب، الذي يعتبر الخير في ذاته غاية السلوك الخلقي، أي أن الباعث على عمل الواجب يجب ألّا يكون إلّا الميل إلى عمل الواجب ذاته (كانط وفخته). أما الموضوعية، في معناها الفني، فهي نظرية في الفن الموضوعي أو الأدب الموضوعي وفي ممارستهما.

وفي مبحث المعرفة يقال عن رأي إنه موضوعي إذا ذهب إلى أن صدق مجموعة ما من العبارات يقوم، لا كما تدعي الذاتية على الحالة العقلية أو على استجابات الشخص الذي يصوغ العبارات، بل على تطابقها مع المواضيع الخارجية. أمّا في مبحثي الأخلاق والفن، فيذهب الموضوعي إلى أننا إذ نقول عن شيء ما إنه خير أو جميل، معناه أن نقول شيئاً ما، لا كما تدعي الذاتية عن استجابتنا بالنسبة إلى ذلك الشيء، بل عن خواص الشيء الموضوعية.

وفيما يتعلق بالمستوى الأول، الذي نقتصر عليه في بحثنا هذا، فإنه ليس من شأن أية نظرية في المعرفة أن تقرر وجود أية حقيقة يقول العقل بوجوب وجودها، بل يكفي في مهمتها أن تدرك ما هو موجود أو أن تخلقه، وبالتالي أن تعيّن، في أية تجربة من تجاربنا، ما هو موضوعي خارجي وما هو ذاتي عقلي. أمّا افتراض حقائق موجودة في مقابلة الذاتي أو الموضوعي فخطوة من خطوات البحث الميتافيزيقي. والواقع أنه لا بدّ لدراسة الموضوع والموضوعية بعمق من وضعهما في مقابل **الذات والذاتية**.

إن العلاقة بين الذات والموضوع، وبالتالي بين الذاتية والموضوعية تقع، في يومنا هذا، في قلب المناقشات الفلسفية، وذلك وفق سيطرة أحد الطرفين على الآخر، ووفق تصورات الحياة ومفاهيم الواقع، وكذلك وفق الأشكال المختلفة، أو بالأحرى وفق اتجاه الحركة إمّا بانطلاقها من الإنسان نحو العالم وإمّا من العالم نحو الإنسان. فهناك المثاليون المتطرفون الذين يعتقدون أننا نخلق الموضوع بإدراكنا له، وهناك من يعتقد عكس ذلك، كبرادلي الذي يقول في كتابه **الظاهر والحقيقة**: «يجب أن يقع الشيء في دائرة الإحساس حتى يكون حقيقياً، أو حتى لمجرد أن يكون موجوداً». والواقع أن لفظي الذات والموضوع لا يخلوان من الغموض، وأن التمييز بينهما، وإن كان ممكناً تصورياً، فإنه متعذر واقعياً؛ ولهذا لا بدّ من أن نحدّد العلاقة بين هذين المفهومين.

* * *

وقع التقابل بين الذات والموضوع في أول الأمر، عندما ميّز الإنسان جسمه من الأجسام الأخرى الموجودة معه في مكان واحد. ثم صحب هذا التقابل عمل عقلي خاص هو نسبة الأشياء إلى الذات أو إلى الموضوع: فنُسبت أجزاء الجسم الإنساني وما يتعلق به من صفات وأحوال وأعمال إلى الذات، وأجزاء الأجسام الأخرى وما يتعلق بها من صفات وأحوال وأعمال إلى الموضوع. وبالتدريج أصبح للصفة أو الحال أهمية كبيرة، بحيث إن أي شيء لا يعتبر ذاتياً إلّا إذا افتقر في وجوده إلى أجسامنا، أو أنه لا يعتبر موضوعياً إلّا إذا افتقر في وجوده إلى الأجسام الأخرى. غير أن التقابل بين الذات والموضوع قد اتخذ معنى جديداً. فإنه لا يوجد، من الناحية النظرية، ما يبرر تمييز جسمنا من الأجسام الأخرى ثم مقابلته بها على أنه ذات مقابلة للعالم الخارجي: فإن جسمنا نفسه يصحّ أن يكون شيئاً مدرَكاً، وبذلك يُنظر إليه من الناحيتين الذاتية والموضوعية. ولهذا كان المعنى الجديد للذات يتصل بوجود ظواهر ذاتية كالوجدانات وأفعال الإرادة والفكر والخيال التي لا يوجد فيها أي أثر لناحية موضوعية. وكذلك الحال في اعتبار أي شيء موضوعياً، فإن معناه، على هذا الأساس، نسبة عناصر التجربة بعضها إلى بعض على نحو خاص. وبذلك يصبح المعنى النهائي لاعتبار أي عنصر من عناصر التجربة ذاتياً، ادراكه على أنه داخل في مجموعة من المعاني التي يدعو بعضها بعضاً، واعتبار أي عنصر من عناصر التجربة موضوعياً، ادراكه على أنه عنصر في رابطة خارجية ميكانيكية.

إذا كانت الفلسفة المعاصرة، في مجملها، تبدأ مسيرتها من أن كل موضوع أعرفه، هو موضوع بالنسبة إليّ، وليس في الإمكان أن أوجِّه قدرتي المعرفية سلفاً، بحيث تدرك الموضوعات كما هي في الواقع، وإذا كان فعل المعرفة يفهم، اليوم، على أنه نوع من السيطرة يجعل الموضوع يتبدل من خلال ادراكنا، بحيث إن السؤال الذي يبقى بعد ذلك ينصب فقط على طبيعة هذا التبدل؛ فإن هذا النوع من احتواء المعرفة في الفعل واعادة الموضوع المدرك إلى التصور البسيط والنظرية إلى التطبيق، كل هذا بعيد تماماً عن اتجاهات الفلسفة

الخارجي لكي تمتلىء تماماً بالحياة. ومثل هذا الاعتقاد يمكن أن يدرك الحقيقة بصفتها تطابق فكرنا مع الموضوع.

وقد اتفقت الابيقورية والرواقية مع أرسطو على جعل الإحساس أساس المعرفة، ولكنهما لم تسلما معه بأن المعرفة تفترض فاعلية تتجاوز الإحساس. وكان لا بدّ للشك من أن يتولد بصدد هذه الحقيقة، فكل ما أتى به أبيقورس والرواقيون كان يستدعي ما سيأتي به الريبيون. إنّ العقل يوافق على تصور ما عندما يقوم لديه اليقين، كما قال زينون الكيتيوني، من Kition أو Kitium أو لارناكا بقبرص، مؤسس المذهب الرواقي، في صيغته التالية: «إنّ التصور يصدر عن موضوع واقعي، وإنّه يتكون في النفس وينطبع فيها كنسخة مطابقة للموضوع، وما كان يمكن للصورة أن تقوم في النفس إذا كان الموضوع غير موجود أو كان غير ما هو عليه بالفعل». فإذا وصلنا إلى هذا اليقين، تحول التصور إلى مفهوم عقلي. وصيغة زينون هذه تبدو على الفور شديدة التعقيد: فهي تبيّن، أولاً، أنّ فعل المعرفة يجب اعتباره فعلاً طبيعياً تماماً، فهو انطباع لما يمثله الموضوع على لوح شمع فارغ؛ وثانياً، فإنّ التأثير الأفلاطوني فيه لا يمكن انكاره. فالذي يمكن إدراكه بالفعل هو وحده الشيء الذي يبقى هو هو ولا يتبدل. وهنا نجد بعض عناصر نظرية المثل الافلاطونية وهي تؤخذ بعد اخضاعها لتعديلات غريبة عليها.

أمّا الفلسفة العربية واللاتينية في القرون الوسطى فقد سارت على خطى الفلسفة القديمة ولم تغيّر شيئاً من علاقة الذات بالموضوع. والذات العارفة، من حيث هي كذلك، لم تُحدَّد بوضوح إلّا بمجيء دانس سكوت، المتوفى عام 1308، الذي كان أول من قابل بين الذاتي والموضوعي، من حيث إنهما تعبيران تقنيان. فإذا كانت كلمة ذاتي تشير، في نظره، إلى ما يرتبط بموضوع Sujet الأحكام، أي تشير إلى المواضيع Objets العينية للفكر، فإنّ الموضوعي، على العكس، يشير إلى مجرد ما يوجد في التصور، وبالتالي إلى ما هو عائد إلى صاحب التصور. وقد كان للموضوعي، عند متأخري المدرسيين، معان متنوعة هيأت الانتقال إلى قبول الاستعمال الحديث للكلمة. كما سمحت ثورة كوبرنيكس وغاليلي بتحديد وضع الذات وتنقيتها من كل طابع تجريبي، وإقامتها بصفتها عقلاً محضاً تقتصر وظيفته على المعرفة. والواقع أنّ الفلاسفة استمروا في استعمال تعبيري ذات وموضوع في هذا المعنى حتى القرنين السابع عشر والثامن عشر.

أمّا في العصور الحديثة فقد ظهرت طريقة جديدة تجلّت، بادىء ذي بدء، بانفتاح شديد للذات. هذه الذات، في محاولتها لتكوين العالم وتهذيب الحياة، تملّصت مما يحيط بها، فانطلقت من الإنسان وفكره، عوضاً عن الاستقبال من العالم والبحث عن دعم قريب منه. والعلم، برفضه لكل ما لا يمكن امتحانه والقاء الضوء على ما تبقى، جعل وجود الإنسان كله في الفكر وسما به إلى العالم العقلي. أمّا العالم الخارجي فإنه تراجع أمام العالم الداخلي وأمام وحدته، لأن وجود النفس لم يعد بعد ضرورياً للحركة المكانية، كما أنه فقد كل تنوع في ألوانه، لأن الكيفيات الحسية التي كانت سابقاً خاصية الأشياء الخارجية أصبحت مُتَضمَّنة في النفس.

إلى جانب هذا الاتجاه برفع مكانة الذات، قدّمت الأزمنة الحديثة أيضاً الاتجاه المقابل الذي يقوم على الهروب من صغر الإنسان نحو كبر العالم المحيط به. فظهر اتجاه آخر نحو الموضوع وجهد للاستغراق في وجوده ولحيازة مضمونه بكل نقاوتها. وليس على الإنسان أن يفرض طريقته الخاصة على العالم، وإنّما عليه أن يدخل فيه ليضمن لحياته الحقيقة الموضوعية. وهكذا لم توجد، في العصور الحديثة، حركة واحدة فقط، وإنّما كانت هناك حركتان، ذاتية وموضوعية، طمحتا بالمساواة في الحقوق. والميزة المزدوجة هذه واضحة في معظم المسائل التي عالجها فلاسفة القرون الحديثة.

فهذا هو هوبس يصرّح، بعد عشرين قرناً من ديمقريطس، «ان جميع الصفات التي تسمّى حسية موجودة في الشيء الذي تنبعث منه حركات كثيرة للمادة التي يتألف منها، تلك الحركات التي تضغط على حواسنا بشكل مختلف». فالصوت حركة الهواء، والضوء حركة الأثير أو تأثير الجسيمات على العين. فالحقيقة الموضوعية، في ذاتها، ليست حارة ولا باردة، ولا متهوسة ولا عادلة، بل مظلمة لا لون لها وصامتة. كيف يمكن أن توجد أصوات لولا وجود آذان؟ فأجمل قوس قزح، برأيه، موجود في أبصارنا لا في السماء.

بدأ الصراع بين الذات والموضوع، بشكل واضح، منذ اللحظة الأولى التي أعلن فيها ديكارت ثورته الفلسفية في صيغتها الفكرية الذاتية «أنا أفكر، إذن أنا موجود». فالحقيقة اليقينية الأولى الوحيدة، في الواقع، هي وجود ذات تفكر وتتصور وتشك وتتذكر، وما عدا ذلك يستمد ما له وجود مزعوم من تلك الذات المفكرة. ومن هنا قام بين الذات والموضوع التعارض الذي أدّى إلى قيام مشكلة المعرفة. هذا التعارض نجم عن استقلال الذات بنفسها ووضع نفسها بنفسها في مقابل العالم الخارجي، موضوع تفكيرها. والواقع أنّ ديكارت حاول أن يحلّ مشكلة علاقة الذات بالموضوع بأن استنجد بكمال الله كي يكون الضامن لهذا الاتفاق بين الفكر

والوجود، بين الذات والموضوع، فوضع مشكلة الصلة بينهما على نحو يجعل الرجحان في جانب الذات لا في جانب الموضوع.

ومفهوم ديكارت هذا يتلاقى مع منظورة سكوت ويتضمن تحديداً عاماً للموضوعية: «أفهم بالحقيقة الموضوعية لفكرة من الأفكار كيان أو وجود الشيء المتصور بالفكرة، من حيث إنّ هذا الكيان موجود في الفكرة... لأنّ كل ما ندركه، بصفته قائماً في مواضيع الأفكار، موجود، موضوعياً أو تصورياً، في الأفكار». فموضوعية الفكرة، كما هو واضح من هذا النص الذي ذكره ديكارت في كتاب **التأملات**، قائمة في النشاط الفكري للذات وليس في العالم الخارجي. وهناك نصوص أخرى تبيّن بوضوح أنّ الحكم هو الوحيد الذي، من بين كل عملياتنا الفكرية، ينشد الموضوعية، لأنّه الوحيد الذي يتضمن الحقيقة والخطأ. فعن فكرة ماثلة في ذهني لا أستطيع أن أقول إنّها حقيقية أو خاطئة، بل إنّها فقط ماثلة في ذهني، لأنها لا تستند إلى موضوع. أمّا الحكم فيستند إلى موضوع، ولذا فإنّه يكون حقيقياً إذا كان متطابقاً مع الفكرة التي لدينا عنه، وخاطئاً إذا كان غير متطابق معها. وهكذا، يقول ديكارت في كتاب **التأملات** لم يبق «إلّا الأحكام فقط، حيث يترتب عليّ أن أحذر كثيراً كيلا أضلّ فيها. إذ إن أهم ضروب الخطأ، الذي يقع في الأحكام، أو أكثره شيوعاً، هو أن اعتبر المعاني التي عندي شبيهة، أو مطابقة، لأشياء في الخارج». فموضوعية ديكارت، إذن، تقوم على إسناد الفكرة إلى الموضوع، هذا الإسناد هو فعل الحكم ذاته.

إذا كان ديكارت قد أعطى الذات الأولوية بالنسبة للموضوع، فإن سبينوزا حاول تجاوز التقابل بين الذات والموضوع بتعزيز الموضوع وادخاله في الذات. ومحاولة سبينوزا هذه تعبير عن نمط جديد في الحياة، إذ انها قابلت بين مفهوم الحياة والعالم من ناحية، والواقع المؤسس على الفكر من ناحية أخرى، أو بالأحرى وحّدت بين الإنسان والعالم، بالكشف عن قوة كونية داخلية في الإنسان هي الفكر المتحرر من كل خضوع للأشياء الحسية المحيطة بنا. وهكذا يستطيع الإنسان، بانطلاقه من عزلة الضيق المظلم نحو وضوح الفكر واتساعه، أن يكتسب حياة كونية.

وإنّما الذي سار في سبيل حل مشكلة علاقة الذات بالموضوع المدرسة الانكليزية، وعلى رأسها جون لوك الذي فرّق، في الأجسام الطبيعية، بين نوعين من الكيفيات: كيفيات أولية (امتداد وشكل وصلابة وحركة ومقدار) لها وجود خارجي مستقل عن العقل، وهي صفات دائمة وثابتة وضرورية؛ وكيفيات ثانوية (لون وصوت ورائحة وطعم وحرارة وبرودة ويبوسة) لا وجود لها إلّا في الذات المدرِكة، وهي صفات متغيرة وممكنة. وضع لوك نظريته الجديدة في الصيغة القديمة وهي «ليس في العقل شيء لم يكن من قبل موجوداً في الحس»، فزاد عليها لايبنتز «إلّا العقل». والواقع أنّ لوك قد ميّز بوضوح بين الذات والموضوع مانحاً الذات نصيباً، وإن كان ضئيلاً، في تكييف العالم الخارجي الذي يشتمل على خصائص موضوعية تؤثّر في نفوسنا وتفرض عليها التسليم بوجودها. فجاء من بعده بركلي، فسار إلى أبعد شوط بأن أنكر وجود المادة مستقلة عن الفكر وقال عبارته المشهورة «الوجود إدراك»، أي أنّ ما هو مدرك يوجد فحسب حينما يكون مدركاً ويسبب ادراكه. ويُطلق على هذا الرأي مذهب «الذاتية»، أو مذهب «المثالية الذاتية». وأخيراً جاء هيوم الذي أنكر قانون العلية، فأثبت أن هذا القانون لا وجود له خارج العقل وإنما هو مجرد ترابط ذاتي بين الأفكار في الذهن.

ورغم هذا النقد الذي وجهه الفلاسفة التجريبيون إلى الموضوع، فإنهم كانوا لا يزالون يجعلون الموضوع في مقابل الذات، أي يجعلون لكل منهما وجوداً مستقلاً قائماً بنفسه يطلق عليه في حالة الموضوع «الشيء في ذاته» وفي حالة الذات «الذات في ذاتها»، سواء منهم من أضاف هذا الوجود المستقل إلى الذات أو إلى الموضوع. والفارق بينهم وبين من تقدموهم هو في تحديد هذا الوجود المطلق: أهو وجود الذات؟ كما قال بركلي ثم هيوم، أو وجود الموضوع؟ كما قال الواقعيون السابقون والمعاصرون. وبقي كل منهم مؤمناً بالوجود المطلق للموضوع أو للذات، فكان لا بد من القيام بخطوة في النقد حاسمة، تقلب وضع المسألة، فتحدث بذلك في التفكير ثورة هائلة.

وهذه الخطوة حققها كانط بمذهبه النقدي، الذي يقوم في جوهره على أساس التمييز بين «الظاهرة» و«الشيء في ذاته»، والذي يستمد أصوله من نقد لوك ووضعية هيوم ومثالية بركلي وفولف. ميّز كانط، من ناحية، بين مثالية فولف الذاتية التي تنكر «وجود الأجسام نفسها والعالم وجوداً حقيقياً»، ومثالية ديكارت الاحتمالية التي تقول «إنّ ما لا يحتمل الشك هو التقرير التجريبي، أي أنا موجود ومثالية بركلي اليقينية. ومن ناحية أخرى، بين مثاليته النقدية التي تقول إن المكان والزمان والمقولات اطارات قبْلية موجودة في العقل، وبفضلها يدرك العقل مضمون التجربة الحسية. هذه التجربة ليست ذاتية خالصة أو موضوعية محضة، بل تجمع بين الناحيتين: فالعقل

يقدّم للتجربة مبادىء أولية (الصور أو المقولات) لا تستطيع أية تجربة أن تقدّمها؛ والتجربة الحسية تقدّم للعقل معلومات جديدة، فتسمح للذهن بإقامة أحكام تركيبية لا تحليلية. لكن إذا كانت الصور والمقولات، في رأي كانط، قد فُرضت على الطبيعة من قبلنا نحن، فهل يكون معنى هذا أن نقول إنّ العقل هو الذي يخلق الواقع، أو أن العالم هو من تصورنا؟ هذا ما يرفضه كانط كلياً، وهو لا يشك مطلقاً في وجود العالم الخارجي، وحجته في رفض مثل هذه «المثالية الذاتية» هي أن مجرّد شعوري بوجودي الخاص هو في الوقت نفسه شعور مباشر بوجود أشياء أخرى خارجة عنّي، وإلاّ «فكيف أقول «أنا» دون أن أثبت بإزائي شيئاً ليس إياي؟». والواقع أن كانط كان يؤمن بموضوعية العالم الخارجي، إلاّ أنه كان يرى أن قوانين الذهن لا توصلنا إلاّ إلى معرفة «الظواهر» على نحو ما هي مشروطة بمقولاتنا الذاتية المنطبقة على الأشياء والوقائع الخارجية.

إنّ هدف كانط من نقده هو إبراز معرفة الأوليات الانطولوجية، وإحلال السؤال التالي: «ما المعرفة؟» مكان هذا السؤال: «كيف نعرف الحقيقة؟» والواقع أنّ تصوري «الذات» و «الموضوع» خاليان من أي اعتبار شيئي: فالذات العارفة لم تعد بعد، كما كانت عند ديكارت، جوهراً تتمثل وظيفته في أن يعرف وإنما هي فقط مجرد وظيفة محضة في المعرفة؛ أما الموضوع فليس له أي واقع آخر إلاّ أن يكون معروفاً، وهذا الموضوع المدرَك هو «الظاهرة» أو «الظاهر» في مقابل «الشيء في ذاته». وهذا الظاهر تدل عليه الكيفيات الأولوية باعتبارها صفات ثابتة لموضوعات التجربة، والكيفيات الثانوية، التي لا وجود لها إلاّ حين الإدراك. والكيفيات بنوعيها ليست مستقلة عن الذات العارفة بل خاضعة لها ومتعلقة بها.

المهم في هذا كله أن العقل الانساني لا يستطيع أن يدرك غير عالم الظاهر فحسب، أمّا عالم الشيء في ذاته فخارج عن نطاقه ومجهول بالنسبة إليه. وفضلاً عن ذلك، فإنه لا بدَّ للحصول على المعرفة من توفر أصلين، الأول يتلقى التصورات (تقبلية التصورات)، والثاني يفكر فيها (تلقائية التصورات)؛ كما أنه لا بدَّ من اتحادهما، لأنه «يستحيل على التصورات دون حدس (ناجم عن المادة) متطابق معها، أو على الحدس، دون التصورات انتاج أية معرفة فعلية». ولهذا فإن تحديد الموضوعية لتصور ما يجب أن يأخذ بالحسبان هذين الأصلين.

تستند الموضوعية الكانطية إلى دراسة الحكم الذي يستند بدوره إلى دراسة التخطيطية. والرسالة الموجهة إلى رينهولد Reinhold، في 22 أيار 1789، تبيّن بوضوح دور التخطيطية الحقيقي في إقامة موضوعية التصورات. وهذا الدور يكمن في إزالة غموض الموضوع، لأن الجسر الذي وضعه كانط بين التلقائية والتقبلية مكّن التخطيطية أن تصنع من الموضوع المسند إلى التقبلية نتاجاً للتقائية. فالموضوعية تقوم في إعداد التعابير الكلية والضرورية المضبوطة اختبارياً.

إذا كان الحكم، بنظر ديكارت وكانط، هو الوحيد الذي ينشد الموضوعية، فإنَّ الفرق بينهما، حول الموضوعية، هو أنّ ديكارت أسند الفكرة إلى الموضوع، وكانط أسند التصور إلى الحدس، رغم أنّ هذين الأمرين متجاوران ومتشابهان. فعملية الإسناد، في نظر هذين الفيلسوفين، هي فعل الحكم ذاته.

والفرق بين سبينوزا وكانط، حول مسألة تجاوز التقابل بين الذات والموضوع، هو أن الأول عزّز الموضوع وأدخله في الذات، والآخر عزّز الذات وأدخلها في الموضوع، والواقع أنّ كانط سار في طريق مغاير لطريق سبينوزا، لأن تراجع عالم الأشياء الكانطي، إلى مكان بعيد خارج عن نطاق العقل قضى على أية إمكانية للتثبت من تطابق الفكر معها. وإذا كان لا بدّ من وجود حقيقة ما، بالنسبة لنا، فإنّ علينا أن نبحث عنها في الذات نفسها وليس في أية علاقة لها مع الموضوع. وهكذا فالمعرفة الكانطية ليست تمثلاً لواقع سابق الوجود، وإنّما هي خلق له، أي أنّ العالم الخارجي هو ما تتمثله الذات العارفة. ولكي يتجنب كانط السمة السلبية لهذه النتائج، أكّد تكون خبرة علمية وعالم من النشاط الأخلاقي داخل حياتنا. فكل نشاطاتنا وأعمالنا الداخلية هي من صنع الذات، وهي ليست عنصراً منعزلاً ووجوداً فردياً، وإنّما هي بنية روحية ونسيج روحي. وهكذا يولد نوع جديد من الموضوعية ومفهوم جديد من الحقيقة.

غير أن المضمون الخاص لهذا النوع من الموضوعية تختلف في العقل العملي عنه في العقل النظري. ففي المجال العملي يصبح فعل الإنسان أصلياً تماماً ويستطيع خلق عالم من ذاته؛ كما أن الحقيقة ليست، بشكل محض، من طبيعة إنسانية، وإنّما هي مطلقة؛ وكذلك فإن الذات، بصفتها موجوداً أخلاقياً، تكبر في ذاتها إلى درجة أنها تتناول العالم، فتصبح الأخلاق مجالاً مستقلاً ويتجه عمل المعرفة نحو المحيط بقصد الحفاظ على العالم الاخلاقي من أي اضطراب. ومن هنا يولد نمط جديد من الحياة، في تناقض مطلق مع نمط سبينوزا: فهناك عند سبينوزا التقدم نحو قواعد عالم موجود؛ وهنا، عند كانط، خلق عالم جديد؛ هناك التوفيق بين جميع التناقضات في

على الفكر أن يخلق العالم، ما دام هو نفسه عالماً. وبعبارة أخرى نقول، مع زكريا ابراهيم، إنّ وجود الفكر ووجود العالم، في فلسفة هيغل، هما من طبيعة واحدة: لأنه لا قيام للفكر دون ذلك العالم الذي يمارس فيه، أو ابتداء منه، فعله أو قدرته على السلب، كما أن العالم بدوره هو في ذاته شفاف أمام الفكر، فليس فيه شيء هو بطبيعته معتم أمام الفكر. ولهذا فقد ذهب بعض الشراح إلى أنَّ المهمة التي عهد بها هيغل إلى فينومينولوجيا الروح لم تكن في صميمها سوى اظهارنا على أنّ العقل هو النسيج الأصلي الذي يتكون منه الوجود الواقعي.

وهكذا يعترف هؤلاء الثلاثة (فخته وشيلنغ وهيغل) بوجود حقيقي للناحية العقلية والناحية الموضوعية من التجربة، ولكنهم يضيفون إلى ما تكشفه التجربة من «ذات» و«موضوع» وجود شيء ثالث هو أصل للذات والموضوع معاً، ويفترض وجود ذلك الأصل افتراضاً.

وهنا جاء شوبنهور فوضع من كلمة «الشيء في ذاته» وضعاً جديداً، فيه أخذ بالنقد الذي وجه اليها، وفيه أيضاً أخذ بالفكرة ذاتها من حيث المبدأ، مع تغيير حاسم في المفهوم. تأثر شوبنهور بكانط وأفلاطون، وأخذ عن الأول «الشيء في ذاته» وعن الآخر «الصورة»، وأضاف إليهما مفهوم الإرادة. وإذا كانت الصورة متشابهة كل التشابه مع «الشيء في ذاته» ولا تختلف عنه إلاّ في شيء من التحديد البسيط، فإنَّ الإرادة هي بالدقة «الشيء في ذاته»، أمّا «الصورة» فإنها التحقق الموضوعي الأول للإرادة.

إن الشرط الضروري، بنظر شوبنهور، لوجود العالم، الذي لولاه لن يكون لهذا العالم حقيقة وجودية، هو الفكر أو الشعور، أعني الذات العاقلة الشاعرة المفكرة. فوجود الموضوع، وبالتالي أي وجود خارجي، مشروط بوجود الذات ومرده اليها. ومن هنا كان مذهب شوبنهور في المعرفة مذهب الذاتية. فالعالم من امتثالي، وبالتالي أستطيع أن أستنتج كل قوانين العالم من الذات.

وإذا أمعنا النظر في رأي شوبنهور في المادة وجدناه، كما يقول فولكلت، مزدوجاً ومتناقضاً: فشوبنهور قبل عام 1819 مثالي واضح يؤكد دائماً أنَّ المادة من صنع العقل؛ وهو بعد هذا التاريخ، أي بعد سيطرة الإرادة باعتبارها «الشيء في ذاته» على فكره، ذو ميل إلى المادية (وإن بقي إلى حد كبير مثالياً مع ذلك) يؤكد أنّ المادة مظهر الإرادة، أي مظهر «الشيء في ذاته»، ولها وجود قائم بنفسه إلى حد كبير. والواقع أنَّ موقف شوبنهور من المادة يفيد الازدواجية والوحدة معاً: ازدواجية من حيث إن لكل من الذات والمادة وجودها المستقل؛ ووحدة من حيث إن هذه الازدواجية لا توجد إلاّ في الذهن القادر على التجريد. أمّا في الواقع فإنَّ الذات والمادة هما جزءان ضروريان في كل يشملهما ولا يوجد بدونهما، كما لا يوجدان هما بدونه. وهذا الكل هو الإرادة ذات المظهرين: المظهر الموضوعي (المادة)، والمظهر الذاتي (الذات). فبوساطة الإرادة انتقل شوبنهور من الذاتية المطلقة الى الموضوعية المطلقة. هذه الإرادة هي الجوهر الباطن والسر الأعظم للوجود، هذا الوجود هو، في الواقع، تحقق الإرادة الموضوعي.

وظاهرة الانتقال هذه نجدها عند فيلسوف معاصر لشوبنهور، ألا وهو كيركغورد، فهو الآخر قد غالى كثيراً في الذاتية لدرجة أنه جعل من «الذات» الوجود الوحيد، ولكنه اضطر بعد ذلك أن يضعها وجهاً لوجه أمام كائن عال ليس في وسعها إلاّ أن تقف وإياه في نوع خاص من الصلة، وهو الله. «إنّ الذاتية، يقول كيركغورد، حينما تبلغ أوجها تستحيل من جديد إلى الموضوعية؛ وتلك، في نظري، نتيجة لمبدأ الذاتية لم تكتشف بعد».

* * *

ولكن تحول الحياة إلى فكر، كما رأينا سابقاً، ألم يرفع كل مضمون عن الواقع، ليجعل منه مجرد نسيج من الصور والصيغ المنطقية؟ أو بالأحرى ألم نُصنِّف المذاهب المثالية الالمانية «الروحانية الانسانية» في مستوى «الروحانية المطلقة»؟ حاول الاجابة عن ذلك عمل علمي موجه ضد المثاليين الألمان وبشكل خاص ضد نظام هيغل.

خضعت المسألة، في بادىء أمرها، لتأثير الحركة التي، بتركها الثقافة الداخلية، توجّهت نحو سيطرة مارستها على العالم المرئي العلوم الطبيعية والتكنولوجيا والفعل السياسي والاجتماعي. وهذا التوجه فرض على الانسان الارتباط الدائم والدقيق بالأشياء وبالمواضيع الخارجية، لأن الحياة المنفصلة عنها تصبح مجرد أخيلة بعيدة عن الواقع. فنقلت الحياة مركز ثقلها إلى الموضوعي ووجدت جوهرها في العمل، الذي طوّر في ذاته علاقات متسعة وحول ـ بنموه المستمر الإنسان، تدريجياً، إلى مجرد وسيلة لزيادة الانتاج. وعلى هذا المنوال اعتبرت سعادة الفرد ووضعه ومما يجول في نفسه مجرد أمور لاحقة وثانوية، وأصبحت الذات أكثر فأكثر مجرد نقطة ماء في البحر وكمية صغيرة يمكن، دون أسف، وضعها جانباً، أو بالأحرى التخلي عنها. وقد وجد هذا المفهوم تعبيره العلمي في

نظرية المذهب الوضعي، بقدر ما طوّرت هذه النظرية أفكارها دون أن تخلط معها أفكاراً غريبة عنها.

هل المنهج العام للفلسفة الوضعية موضوعي، أم ذاتي، أم موضوعي وذاتي في آن واحد؟ إذا كانت الطريقة الذاتية تنتقل من ملاحظة الإنسان إلى ملاحظة العالم وتؤدي إلى نشأة الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية، فإنّ الطريقة الموضوعية تنتقل من معرفة العالم إلى معرفة الإنسان وتؤدي إلى نشأة الفلسفة الوضعية. والتضاد بين هاتين الفلسفتين ناجم عن التضاد بين هاتين الطريقتين. وبهذا المعنى يتضمن التقرير النهائي للطريقة الموضوعية، الذي ينتهي بانشاء علم الاجتماع، استبعاد الطريقة الذاتية استبعاداً نهائياً.

ومتى وصلت الفلسفة الصحيحة، برأي كونت، إلى مرحلة نضجها التام وجب عليها أن تتجه «إلى التوفيق بين هاتين الطريقتين المتضادتين». وهذا التوفيق سيتم على طريق التفرقة بين وجهة النظر الخاصة بالعلوم وبين وجهة النظر الفلسفية العامة: فالبحث العلمي عن قوانين الظواهر الطبيعية لا يمكن أن يتم إلاّ بالطريقة الموضوعية، أمّا بالنسبة للعلوم الأخرى فلا تتناسب معها إلاّ الطريقة الذاتية.

فليس من العسير، كما يعتقد ليفي بريل، أن نوفق في تفكير كونت من وجهة النظر الفلسفية بين الطريقتين الموضوعية والذاتية، ولكن بشرط أن «تدب الحياة من جديد بطريقة منتظمة» في كلتيهما. وقد دبت الحياة فيهما فعلاً بمجرد تأسيس علم الاجتماع. وفي الحقيقة فإنّ العلوم التي نشأت بالطريقة الموضوعية تجد مبدأ لوحدتها في علم الاجتماع، لأنّ هذه العلوم ستخضع منذ الآن فصاعداً للعلم الوحيد الخاص بالإنسانية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تكتسب الطريقة الذاتية الطابع العلمي الذي كان ينقصها حتى الآن. وذلك لأن علم الاجتماع قد استعاض عن «الشخص الفردي»، الذي يقوم على التعسف، «بالشخص العام»، أي الإنسانية.

إذا كانت الموضوعية في علم الاجتماع تتقيد بالظواهر الاجتماعية المدروسة، في مجتمع ما، دون التأثر بالأبعاد الايديولوجية والنفسية؛ وإذا كانت موضوعية العلم، في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، تكوّنها دراسة الأمور الموضوعية للبحث ومعرفة صفاتها وخواصها، «دون أن تتعلق نتائج الدراسة بالمجرب ذاته أو بمنهج المجرب الذي يسلكه»؛ فإنّ الموضوعية، من وجهة نظر اشتراكية، تدعو «إلى الامتناع عن أي تقييم نقدي أو استنتاجات متميزة على أساس مزعوم بأن العلم عاجز عن التوصل إلى مثل هذه الاستنتاجات»، وهي بذلك ترفض «تحليل الأحداث النظرية من وجهة نظر طبقية». وهكذا فإن الموضوعية في الصراع الايديولوجي تدّعي «أن القوى الطبقية تقف فوق الطبقات وتمثل الأمة بأسرها وأنها غير متحيزة».

وإلى جانب هذا الاتجاه الموضوعي، ظهر جانب آخر ذاتي عزّز موقف الذات التي أخذت تعتبر نفسها شيئاً أولياً وسامياً. وهذا ما ظهر بوضوح من خلال الأدب والإبداع الفنيين وحتى من خلال الحياة الاجتماعية. وهذه الحركة الذاتية، مع أنها قد حاولت ارضاء النفس، ينقصها الكثير من المضمون، ولم ينتج من كل دعوتها إلى القوى الفردية عالم داخلي منسجم؛ ولذا فإنها قادتنا إلى الفراغ نفسه الذي حاولت انقاذنا منه، لأنها انطلقت من عناصر نفسية لا يمكننا أن نشيد عليها علماً حقيقياً. إنّ أفضل دحض للعناصر الذاتية النفسية نجده عند هوسرل الذي أراد أن يبينّ، بشكل مقنع، مقدار تشبع الفلاسفة بها حتى بالنسبة للذين رفضوها مبدئياً. وقد قامت محاولات متعددة ومتنوعة للتوفيق بين النفس والعمل، بين الذات والموضوع؛ ومن أهمها المحاولات التي عمدت إلى تقوية الذات من الداخل وتوسيعها بهدف منحنا رؤية جديدة عن العالم وحياة جديدة. وهذه المحاولات تجلّت في اللاهوت والفلسفة تحت صور وأشكال كثيرة.

ففي اللاهوت، وبشكل خاص في الحركة التي كان ريتشل Ritschl باعثها ومحركها، أُريدَ تحرير الحقيقة الدينية من ريب التأمل والميتافيزيقا، وبالتالي منحها قاعدة قوية داخل الذات. وبموجب هذه الفكرة لا يحتاج ما هو ضروري، للحفاظ علينا روحياً، وإلى أي تأكيد مستفاد من الخارج باستثناء العاطفة. بيد أنّ محاولة إقامة عالم من الأفكار على العاطفة يقودنا إلى التعقيد أكثر مما يسمح لنا بالخروج من هذه المعضلة، لأن العاطفة في تغيّر مستمر وقابلة لتأويلات مختلفة لا تسمح بإيجاد الغطاء العلمي المناسب.

أمّا في مجال الفلسفة فقد استندت الطريقة الجديدة في التفكير إلى تصور القيمة عوضاً عن العاطفة التي استندت إليها الحركة اللاهوتية. إذا كان الفكر القديم، وبشكل خاص أفلاطون، قد اعتبر الخير شيئاً منفصلاً عن نشاط الإنسان ومقابلاً له، فإنّ الفكر، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، رفض أن يكون هناك خير إلاّ بالنسبة لموجود حي وفعال. ولهذا يجب التكلم، لا على الخير، وإنّما على القيم التي نرى فيها حركة داخلية غنية أكثر من كونها نتيجة نهائية. وهكذا بقيت الانسانية مرتعاً للتردد المزعج بين العمل والنفس، بين امتصاص الذات بوساطة سيادة الموضوع واضمحلال الموضوع أمام سيطرة الذات.

ولكن الموضوعية تماسكت حين اعتبرت الطول والسرعة وما يتصل بها شروطاً خارجية. وكذلك ظهرت الذاتية بعد أمد مرة أخرى، في بحوث الميكانيك الموجية، عام 1923، حين كشفت هذه النظرية الفيزيائية عن أن نتائج القياس مرتبطة بطرق الرصد ومناهج التجريب. فالمادة والضوء كلاهما يبدو للمجرب، إذا سلك بعض المناهج العلمية، ذا طبيعة جسمية وتختفي طبيعته الموجية تماماً حينذاك، وبالمقابل إذا سلك الباحث المجرب مناهج أخرى علمية بدا ذا طبيعة موجية وغابت عنه طبيعته الجسمية، فالنتائج مرهونة بالمناهج المتبعة. وفي هذا ما فيه من اعتبارات ذاتية إلى جانب الاعتبارات الموضوعية. كذلك قياس موقع الكهرب (الالكترون وسرعته) مرهون بارتياب لا بد منه في تجاربنا الفيزيائية الدقيقة الحالية، بسبب طبيعة تجاربنا الإنسانية، حين وصل العلم إلى أطراف المادة القصوى.

ومع ذلك فهذا لا يقدح في قيمة الموضوعية، وذلك أن الموضوعية تشمل شروط القياس الخارجية وشروط التجربة الخارجية. فهي قد تجاوزت ما ساد في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين من أن خصائص الأمور التي هي موضوعات البحث مطلقة لا تتعلق بالمجرب ولا بطريقته، وإنّما غدت الموضوعية بالاعتبار العلمي الجديد، كما ذكرنا، تتحدد بالشروط الخارجية للتجربة والقياس والمنهج.

وإذا أثيرت قضية الموضوعية ونوقشت في العصر الحديث، في العلوم الدقيقة التجريبية، بسبب الاعتبارات التي أتت بها نظرية النسبية ونظرية الميكانيك الموجية، على الشكل الذي لخصناها فيه، فمن الأحرى أن تُثار هذه القضية في مجال العلوم الانسانية. لقد سيطر في أوروبا، بين عام 1880-1890، جو من التفكير الايجابي في العلوم الانسانية، ورأى الباحثون أن تقدم هذه العلوم في المستقبل يتوقف على تقريب مناهجها من مناهج العلوم التجريبية الطبيعية التي نجحت إذ ذاك نجاحاً كبيراً. ولكن في تلك الفترة نشر المفكر الالماني ولهلم دلتاي W. Dilthey، عام 1883 بالضبط، كتابه **مدخل إلى العلوم الانسانية**، فرّق فيه العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. وهو يرى أنّ معرفة الأمور الإنسانية تقوم على الفهم، لا على التفسير، بخلاف الأمور الطبيعية التي تعتمد على التفسير لا على الفهم. علوم الطبيعة ذات موضوع تأتينا عناصره من الخارج بطريق الحواس. والعلوم الانسانية، علوم الفكر، ندرك موضوعها فوراً ونفهمه قبل أن تتهيأ لنا معرفته العلمية. والفهم وظيفة عقلية لا تتم بالذكاء وحده، بل تجري بجميع قوى النفس الانفعالية. فهي مقترنة بميل أو نفور، ورضا أو كراهية وحب أو بغض. الفهم حركة الحياة نحو الحياة. وعلى حين ظواهر الطبيعة خارجية عنّا نجد الأمور الإنسانية ذاتية، ندركها من الباطن. ثمّ يأتي المفكر الألماني الوجودي كارل ياسبرس K. Jaspers فيزيد في التفريق بين العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية، وكذلك تزيد في التفريق فينومينولوجيا هوسرل ووجودية هيدغر. وهكذا أصبح الباحثون، في العلوم الانسانية، يبتعدون بعض الشيء عما دعا إليه العالم الاجتماعي اميل دوركايم من النظر في الأمور الاجتماعية على أنها بمنزلة أشياء وإلى لزوم دراستها دراسة موضوعية كدراسة الظواهر الاجتماعية، لأنَّ مثل هذه الدراسة الموضوعية متعذرة في هذا المجال.

ثم دعم هذا الاتجاه علم اجتماع المعرفة الذي يرى أنَّ المعرفة ترتد إلى أصول اجتماعية، فالبيئة والمحيط والطبقة الاجتماعية والطائفة التي ينتسب إليها الباحث، تؤثر تأثيراً عميقاً في موقفه ونظراته مهما حاول التجرد والنظر الموضوعي. وكذلك قوّت الماركسية هذا الاتجاه ما دام الوجود الاجتماعي للأفراد هو الذي يعيّن ضمائرهم حسب تعبير ماركس.

ومع كل هذه المناقشات نستطيع أن نوسّع معنى الموضوعية كما فعلنا في العلوم التجريبية. فالبحث الموضوعي ينتبه لنتائج البحث ولطريقة الباحث ولموقفه وطبقته ومحيطه الاجتماعي ولمختلف الشروط التي أحاطت به. وهكذا نتفهم الموضوعية برحابة أفق تقدم جميع تلك الأحوال والشروط.

ومهما يكن من أمر فإنَّ مقولة الموضوع أخذت، في وقتنا الحاضر، تسير في طريق الزوال، إذ انَّ النشاط العلمي أحلّ مكانها مقولة «التوضيع objectivation». وعندما أشار ماركس إلى قولة العمل بصفتها موضوع التحليل الاقتصادي، فإنّه عاد بذلك إلى الواقع المعطى كلياً والمتمثل بالعمل في المجتمع الرأسمالي، وإلى الصراعات العنيفة التي فرضها المجتمع الرأسمالي نفسه. أمّا فرويد فإنّه وإن كان بعمله التحليلي قد رفض وجود أي موضوع واقعي متطابق مع الرغبة، وبالتالي وجود أي سبب يحمل الفرد إلى الميل نحو هذا أو ذاك الأمر، فإنّه مع ذلك اعترف بإمكانية معرفة سبب قيام هذا العصاب النفسي الذي يلهو منذ الطفولة بقوة الجسم وبالعلاقات العائلية العميقة.

وصفوة الكلام أنَّ هناك، داخل حركة الفكر، مكاناً للتعارض القائم بين «الذاتي» و«الموضوعي». فالحياة الفكرية هي، معاً، حياة شخصية وحياة كونية: فالأنا ينفتح هنا نحو العالم، والعالم يكتسب الأنا، فالواحد جزء من الآخر. ومثل هذا التضامن لا يمنع الحياة، في الحركة التاريخية، من أن

تذهب طوراً باتجاه التمركز، وطوراً آخر باتجاه التوسع. فهناك في الحالة الأولى ميل نحو الداخل والغوص في الذات، وفي الحالة الأخرى ميل نحو العالم الخارجي المادي. فإذا كانت «الذاتية» تريد أن تَسَعَ عالماً من حالات نفسية تابعة لذات محضة وبسيطة، فإنّ «الموضوعية» تعتقد، على العكس، أن بإمكانها الوصول إلى الحقيقة انطلاقاً من الأشياء وحدها وبإبعاد الروح والفكر. والواقع أنَّ كلا المذهبين يتقوضان بسرعة في الفراغ، إلاّ إذا استندا إلى وحدة الإنسان التامة المعارضة لكل أنواع التقابلات.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبدالرحمن، شوبنهور، 1942.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 1 و2، 1978.
- اليافي، عبدالكريم، تقدم العلم، 1964.
- ـــــ، تمهيد في علم الاجتماع، 1957.

- Daval, Roger, *La Métaphysique de Kant*, 1951.
- *Encyclopedia Universalis*, Vol.11, 1976.
- Eucken, Rudolf, *Les Grands courants de la pensée contemporaine*, Trad. Française, 1911.
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 1972.

غسان فنيانس

الميغارية

Mergatic School
Ecole Megarianne
Megarismus

1 ـ الميغارية مدرسة فلسفية تنسب الى ميغارا Megara وهي مدينة يونانية تبعد حوالي عشرين ميلاً عن اثينا. وكان ارسطو Aristotle 384-322 ق.م. أول من أطلق على أتباع هذه المدرسة اسم الميغاريين، وقد ازدهرت من القرن الخامس وحتى القرن الثالث ق. م.

ولم تصل الينا كتابات المغياريين. وكلّ ما لدينا من معلومات قليلة عنهم إنما توجد مبعثرة هنا وهناك في مؤلفات الكتاب المتأخرين من أمثال ارسطو وديوجنيس اللايرسي Diogenes Lacrthus 412?-323 ق.م وشيشرون Cicéron 106-43 ق.م. وارستوكلس. وعليه فمصادرنا عن الميغارية ثانوية وغير وافية، ولا بدّ من أن يكون عرضنا للميغارية من قبيل التأليف الافتراضي.

2 ـ كان سقراط Socrates حوالي 470-399 ق.م. قد ذهب إلى أن الفضيلة هي الغاية القصوى الوحيدة للانسان بما هو انسان، وعليها تقوم سعادته فهي إذن الخير الأقصى. على أن سقراط لم يعط تعريفاً محدداً للفضيلة ولم يبين الطريق المؤدية اليها. ولعل سقراط لم يرغب في أن يفصح عن طبيعتها لأن طريقته في الحوار (الجدل) التي تعتمد على السؤال والجواب كانت ترمي إلى استقراء الأجوبة أو توليدها من مستمعيه، لافتراضه أن المعرفة الحقيقية كامنة في نفوسهم، ولا نحتاج في الكشف عنها الى أكثر من طرح الأسئلة المناسبة. فكانت محاوراته تنتهي دون الوصول إلى حكم قاطع أو نتيجة حاسمة في طبيعة الموضوع الذي تتناوله المحاورة. وهذا ما جعل غلوكون، أحد تلاميذ سقراط، يشكون من أن سقراط كان يمتنع عن أن يعطي جواباً إيجابياً في طبيعة الخير حين كان يُسأل ما إذا كان الخير معرفة أو لذة أو أي شيء آخر. وعليه ترك سقراط المجال مفتوحاً لتأويلات مختلفة لرأيه في طبيعة الخير أو الفضيلة.

فلا عجب أن يختلف تلاميذ سقراط بعد موته، في تفسير رأيه، في طبيعة الفضيلة. وقد اعتمدوا في ذلك على خلفيتهم الفلسفية قبل التحاقهم بسقراط وعلى ما لمسوه في سقراط من صفات أعجبوا بها ففضلوها على سواها. وعلى هذا نشأ ما يسمى بالمدارس السقراطية وهي أربع ـ الافلاطونية والكلبيية والميغارية والقورينائية. وقد سميت المدارس الثلاث الأخيرة بالمدارس السقراطية الصغرى على اعتبار أن الأفلاطونية هي المدرسة السقراطية الكبرى.

1 اقليدس ـ Euclides :

3 ـ يعد اقليدس المغاري Euclides of Megara 430-360 ق.م. (وهو غير اقليدس الرياضي المشهور مؤلف كتاب **الأصول** (*Elements*) هو المؤسس للمدرسة الميغارية على الأرجح وقد كان من أقدم تلاميذ سقراط ومن أقربهم إليه. وترجع صلته بسقراط إلى عام 432 ق.م. وعلى الرغم من الحظر الذي فرض على الميغاريين لدخول أثينا، فقد كان اقليدس الميغاري يأتي إلى أثينا ليلاً متنكراً، فيما يروى، في زي امرأة للاجتماع بسقراط. وكان حاضراً ساعة تنفيذ حكم الاعدام بسقراط عام 399 ق.م. وبعد موت سقراط ذهب أفلاطون وبعض أصحابه ألى ميغارا خشية غضب الجماهير في اثينا وحلوا ضيوفاً على اقليدس المغاري لفترة من الزمن.

ونحن نفتقر إلى المعلومات الدقيقة عن اقليدس **الميغاري**. لأن كتاباته لم تصلنا، كما أن افلاطون Platon 428/427-347 ق.م. لا يذكره إلا عرضاً(**تياطيطوس**، 142)

ولما كان ستلبو قد انكر الصور، فقد خلص الى أن كل شيء مظهر فحسب. ولكن الذي يميز ستلبو عن سائر أسلافه ويجعل الميغارية حقيقة واقعية هو المبدأ الأخلاقي الذي استنبطه من الاعتقاد بوجود الواحد المطلق. وهذا المبدأ هو الاستكانة واللاإحساس. وقد كان ستلبو يعد المثل الأعلى للامبالاة بظروف الزمان وتقلبات الدهر. ولم يستمد ستلبو هذا المبدأ من الكلبيين. والواقع أنه يلزم لزوماً طبيعياً من نكران حقيقة عالم الحواس.

ولما كان زينون الرواقي قد تتلمذ على ستلبو، فإن من الممكن أن نعتبر ستلبو الجد الأعلى للرواقية.

4 - ديودورس كرونوس:

7 - ومن الشخصيات الميغارية البارزة ديودورس كرونوس Diodorus Cronus الذي كان استاذاً لزينون الرواقي أيضاً. وقد حمل على مبدأ أرسطو في الوجود بالفعل والوجود بالقوة. وقال بأن ما هو موجود بالقوة أو الممكن غير موجود. وقد اصطنع في ذلك حجة يمكن وضعها على النحو الآتي:

لا يمكن أن يخرج شيء مستحيل من شيء ممكن.

ولكن من المحال أن يكون أي شيء في الماضي غير ما هو.

اذ لو كان من الممكن أن يكون شيء في ماض أبعد غير ما هو، لوجب أن يخرج ما هو مستحيل (الاستحالة) مما هو ممكن (الامكانية). وعليه لم يكن ممكناً أبداً أن يكون شيء غير ما هو.

ومن المحال أن يحدث شيء لم يكن بالفعل.

وعليه فالوجود بالقوة مفهوم فاسد.

ولا شك بأن نكران ما هو ممكن أو موجود بالقوة يلزم من إيمان الميغارية بالوجود الواحد المطلق.

وقد كان لديودورس أثر كبير في المنطق. فقد وضع بالاشتراك مع تلميذه فيلون الميغاري Philon 15?-45? ق.م. على الأكثر النظرة القائلة بأن الحجة الصحيحة حجة تكون فيها القضية الشرطية المكونة من المقدمتين باعتبارهما مقدماً والنتيجة باعتبارها صادقة. ولا شك بأنهما تناولا بحث طبيعة القضايا الشرطية. وقال فيلون بأن القضية الشرطية الصادقة هي القضية التي لا يكون فيها المقدم صادقاً والتالي كاذباً. فالقضية: «إذا أمطرت السماء، تلبدت السماء بالغيوم» صادقة لأن التالي لا يمكن أن يكون كاذباً اذا كان المقدم صادقاً. وهذا يشكل استباقاً للتعريف الحديث للاستلزام المادي المستند الى دوالّ الصدق ويشير الى مطلب ديودورس الى أن القضية الشرطية الصحيحة قضية لا يكون بل يتعذر أن يكون فيها المقدم صادقاً والتالي كاذباً. وهذا يستوفي كذلك شروط ديودورس في الصدق الضروري.

ما قدمناه خلاصة عن مبادىء الميغاريين وحججهم المبعثرة في كتب الأقدمين وهي ليست مشروحة بصورة أكثر تفصيلاً من عرضنا لها. وتظهر براعة الميغاريين في المنطق في مؤلفات ديودورس وفيلون الميغاري. وربما كان المنطق الميغاري أكثر انتظاماً مما توضحه المصادر. وتدل المناقضات على اهتمامهم بمشاكل منهج التفنيد والمعنى والالتباس والحمل والشرط وربما موضوعات كثيرة أخرى.

مصادر ومراجع

Bochenski, I.M., *Ancient Formal Logic*, Amesterdam, 1951.

Dudley, D.R., *A History of Cynicism*, Georg olms Verlags-buchhand, Hildesheim, 1967.

— *Encyclopaedia of Religion And Ethics*, Ed. by James Hasting, New York, Charles Scribners' Sons, 4th edition, 1954.

— *Encyclopaedia of Philosophy*, Ed. by Paul Edwards, Crowell Collie and Macmillan, Inc., 1962.

— Ghroust, Anton-Hermann, *Socrates Man and Myth*, Routledge & Kegan Paul, London, 1957.

— Laertius, Diogenes, V, II. Tom

— Pauly, Wissowa *Real-Encyclopädie*, Suppl. V, 1931.

— Wedberg, Anders, *A History of Philosophy*, Vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1982.

كريم متى

الميكيافيللية

Machiavellianism
Machiavélisme
Machiavelismus

يحمل هذا المذهب اسم المفكر الفلورنتيني نيكلو مكيافيللي، الذي عاش في عصر هزته الانقلابات السياسية والفكرية والاجتماعية المتسارعة.

وقد انتشرت المكيافيللية بين مفاهيم العلوم السياسية والاجتماعية على أنها مذهب يقوم على أسس فلسفية قريبة من السوفسطائية، ويمجّد القوة والبطش وينادي بالعداء للأخلاق والدين، ويتصف بالتشاؤم في نظرته الى طبيعة الانسان.

وشاعت المكيافيللية كصفة لقيادة فردية، أنانية وظالمة

وعلى عتبة الحروب الدينية في اوروبا وجد مكيافيللي أن المسيحيين قد أصبحوا دون دين، وأشراراً بسبب استبداد الكنيسة والكهنة. وهو يرسم أمام أعين معاصريه صورة لبذخ الكنيسة ويقارنها بحياة المسيحيين الأولين، قناعة منه بقرب نهاية المؤسسات القديمة، وقيام نظام جديد، خاصة وان فساد الكنيسة في نظره هو الذي أدى الى الفردية والانشقاق والكفر أيضاً. وكمثيله مارتين لوثر في المانيا ـ وإنما دون الحجج اللاهوتية والكنسية ـ راقب مكيافيللي أزمة الدين في ايطاليا واعتبرها حجر زاوية المأساة التاريخية التي تمر بها بلاده.

لقد جرَّت هذه الاعتبارات العداء على مكيافيللي، فاتهم مذهبه برفض الدين والعداء له، في حين أنه كان ينظر الى الدين تاريخياً كأحد أسس المجتمع؛ لكنه من ناحية أخرى حمل على الممارسات التي اتبعت باسم الدين، كالحروب الناشبة بين الدول الايطالية وتهافت رجال الدين على أعدائهم دون رادع يثقل ضميرهم يجعلون التعسف والبطش والفتك كطريق شرعي في السياسة وحسم الخصومات. كما أن مكيافيللي قد رفض مبدأ اخضاع السياسة لمبدأ الخير والشر، وذلك أيضاً ليس قولاً باستباحة جميع المبادىء واخضاعها لنزوات الحكام بل عملا بالفصل بين السياسة والدين والأخلاق.

من هنا كان خطأ اعدائه الذين استنتجوا من مبدئه هذا رفضاً وعداء مطلقاً للدين والأخلاق.

والفلورنتيني يجاور ولا شك في تأملاته حول واقع عصره شفير هاوية لم يسبق أن اتضح لمفكر من قبله بهذا الجلاء وذلك حين يتساءل: هل يمكننا أن نقلب القيم فيصبح الخير شراً والشر خيراً؟ ويجيب: «بالطبع لا يمكن أن ندعو فضيلة، قتل المواطنين أو خيانة الأصدقاء أو الكفر أو الظلم أو انعدام الدين لدى الانسان» حتى ولو وضع ذلك في خدمة هدف الوصول الى السلطة أو الحفاظ عليها. ولكن حينما يلجأ الى هذه الطريقة «يجب استخدامها من أجل إحالتها قدر الامكان الى منفعة الخاضعين» فيصبح تبريرها مقبولاً أمام الله والناس.

وهذا بالطبع لا يعني قلبها رأساً على عقب. ولكن حينما يشير مكيافيللي على الأمير أن يكون ظالماً أكثر منه رحيماً وأن يستعمل القوة لصالح المجتمع ولا ينصاع لمبادىء خارجة عنه يكاد يخضع القيم والأخلاق لضرورة الحاجة السياسية، وذلك منطلقاً من أن الانسان السياسي حاكماً أو محكوماً، لا يخضع لمقولات الخير والشر، كونها غير صالحة لقيادته أو تقويمه بل يخضعها لمتطلبات علاقة الهدف بوسيلة الوصول اليه. فحكمة الأمير قابعة في اتباع الضروري والمفيد الموصل الى الهدف المتوخى حتى ولو نحى جانباً المبادىء الدينية والأخلاقية وتمسك بالواقعية التي يحتمها عليه مركزه.

ومن المعضلات التي تحتل مكانة خاصة في النظرية المكيافيللية العلاقة بين السلطة والقانون. وقد وجد الفلورنتيني أن الأفضلية يجب أن تعطى في حالة النزاع بينهما للحفاظ على السلطة حتى ولو كان في الأمر تعد على القانون. وحجته في ذلك أن للسلطة ما يبرر لها اعتبار قيامها ممثلة للعام مقابل الخاص وأن على الحق الفردي أن يكون دون متطلبات الدولة وهذا ما حدث دوماً في التاريخ.

لكن اعتبار أعداء مكيافيللي أنه جرد الفرد من حقوقه، معرضاً عن شرعية القوانين الحامية لحياته ومصالحه وقاعدة وجوده لا ينال من حجته شيئاً وهي رفضه اعتبار حقوق الأفراد كقياس أعلى لوجود المجتمعات وإصراره على المصلحة العامة كحكم في حالة الخلاف.

ومن هذا المنطلق يقول مكيافيللي أن رجل السياسة الذي يعمل بأخلاقية فردية، قد يعمل حسناً، لكن عمله يتناقض وقوانين عالمه، وبالتالي لا يصح أن يضحي بها في سبيل ممارسات فردية وأن للسلطة قوانين ومبررات تسمح لها بوضع نفسها فوق مصالح الفئات المتضاربة.

ومما لا شك فيه أن الفلورنتيني لم يبرر العنف والاستبداد الا من باب علاقتهما بالمصلحة العامة ولم يدع الى استخدام القوة الا في الحالات القصوى.

كما أنه لم يرد الحفاظ على السلطة مهما كلف الأمر. فراح يقدم النصيحة أيضاً للثوار والمتآمرين. وقد اعتبر اشد الحكام بؤساً وأكثرهم تعاسة من كان الشعب عدواً له فطالب بتقييد أصحاب السلطة بقوانين تضمن حقوق المواطنين وتحل السلام والاطمئنان بينهم، مقدماً لذلك كمثال «مملكة فرنسا التي لم يستتب فيها الأمن الا لأن ملكها مقيد بعدد لا يحصى من القوانين تحمي جميع المواطنين».

أما ما اقتصرت عليه المكيافيللية في العصور اللاحقة فهو القسم الذي طغى في نظرية الفلورنتيني على كل ما تبقى، فأصبح الأمير الذي يكل اليه مكيافيللي شؤون وطنه، كونه يجمع في شخصه جميع أطراف مكونات المجتمع ويربط أحكامه بالمصلحة العامة أضحى طاغية مستبدة اعتبر وكأنه هو نفسه المصلحة العامة وهذا يبرر لجوءه الى البطش والعنف والخداع والكذب.

حقيقة أزمة ايطاليا وتخبط مؤسساتها في عملية الانسلاخ عن العصور الوسطى وقدم حلولاً جذرية يجب اعتبارها ثورة حقيقية في فهم الانسان وجديّة وجوده على الأرض.

ووقع الفكر المكيافيلي في حقبة صراع ضار بين حركة الاصلاح البروتستنتي والاصلاح الكاثوليكي المضاد وكان كل منهما يقاومه ولو من منطلق مضاد. فدرج باكراً في اللغة قول المتمكيفل للدلالة على المعادي للدين ومتبع الحنكة والدهاء والقسوة. وفي عام 1516 كتب ارازموس من روتردام ينظر للأمير المسيحي كبديل للأمير الطاغية؛ ثم أعلنت الكنيسة الكاثوليكية حرمان كتب مكيافيلي عام 1559 وكرست الحرمان في مجتمع ترينت عام 1564.

وفي فرنسا قاوم الهيغنوت فكره بتعليل لاهوتي كونه في رأيهم أخضع حرية الانسان لمتطلبات الدولة أو نادى بأخلاق جديدة معادية للانسان، هكذا لدى جنتيلله Gentillet في كتاب ضد مكيافيلي - 1576 - مع العلم أن هذا الكاتب لم يطلع الا على مقتطفات من مؤلفات مكيافيلي .

وقد تزعم اليسوعيون في المعسكر الكاثوليكي العداء له وهم الذين كانوا يعملون لاعادة سيطرة الكنيسة على شؤون الدولة ويوصون من ناحية أخرى بكتاب **الأمير** في تربية وتنوير أصحاب السلطة.

وقد دفعت التطورات الاجتماعية عدداً كبيراً من المفكرين وخاصة الفرنسيين الى مقاومة المذهب المكيافيلي في حين كبر طموح البورجوازية الصاعدة للحد من مطلقية الحكم الملكي وامتيازات النبلاء ورجال الدين، معتبرين أن الفلورنتيني يولي شخص الحاكم عكس تصوراتهم. وبالاضافة الى ذلك جاء بعض الفرنسيين للجمهورية الفلورنتينية وعلى رأسها كاترينا دي ميديتشي وما كانت فرنسا تعتد به من أنها حامية الكاثوليكية ضد المد البروتستنتي.

أما في صفوف المنادين بتسيس الحياة الاجتماعية وفصل الدولة عن الدين واعطاء الانسان حقه على الأرض، فقد كثر عدد الموالين للمكيافيللية الحقيقية، فمنهم من كان فاراً من سلطة الكنيسة الكاثوليكية اثناء الحروب الدينية ومنهم من اتبع حركات اجتماعية سياسية جديدة كالجمهوريين في الولايات المتحدة الأميركية ومن قبلهم آخرون في انكلترا، ففي نهاية القرن السادس عشر عمد جيمس هارينغتون الى نظرية مكيافيلي منادياً بفصل الدولة عن الدين والأخذ بمبدأ سلامة الدولة ومصلحتها العامة. مع العلم أن هذا المبدأ قد رسخ في تاريخ الفكر السياسي الأوروبي كحجة قاطعة في أعمال كثير من القانونيين والمفكرين.

وأثناء أزمة الارستقراطية البريطانية قام فرنسيس باكون يمدح مكيافيلي بقوله «إننا مدينون له بالشكر لأنه قال لنا بصراحة ودون التواء كيف يتصرف الناس عادة وليس كيف يجب عليهم أن يتصرفوا».

ومن بين من اتبع حرفية كلام مكيافيلي من الحكام نابليون بونابرت الذي وضع شرحاً لكتاب **الأمير** بينما اتخذ فريدريك الثاني ملك بروسيا في الظاهر موقفاً نقدياً دوّنه في كتاب **ضد مكيافيلي** درس طويلاً في المانيا، لكنه مارس المكيافيللية في حكمه وتصرفاته مما حمل الكثيرين على اتهامه بالمراوغة والخداع.

ومثل هذه الازدواجية شائعة لدى الحكام الذين يسيئون الى حقيقة حكمهم أن تظهر على أعين الملأ كما وصفها مكيافيلي فيحرمون كتبه ويوعزون الى مفكريهم الرسميين بالرد عليها مظهرين غير ما هم مبطنون عليه.

وهذا ما حدث في عصر الأنوار من قبل اولئك الذين ارادوا ابقاء القانون المدني تحت سيطرة آراء علماء القانون والفلسفة ورجال الدين ودعاة التفكير الانساني.

من هنا قد تكون انسانية ملك بروسيا المغذاة برومنطقية عصره السلاح الذي نشره ضد فكر مكيافيلي والغطاء الذي ألقاه على ممارساته الاستبدادية للدفاع عن سلطته ومطلقية حكمه وامتيازات النبلاء من حوله.

ليست المكيافيللية كما نجدها شائعة في اللغة وفي التاريخ السياسي والفكري من وضع مكيافيلي. وقد ألبسه أعداؤه تهماً عدة اقتطعت من مذهبه ورفعت عن الواقع التاريخي والاجتماعي الذي عاش فيه.

ويصح والحالة هذه الشك في ما اذا كان مكيافيلي مكيافيليا.

مصادر ومراجع

- الزقزوني، محمد مختار، نيقولو مكيافيللي في الأمير، دراسة تحليلية ونص كتاب الأمير وقاموس مكيافللي، القاهرة، لا . ت .
- مكيافيللي، كتاب الأمير، تعريب خيري حماد، ط. ٩، بيروت، 1979 .
- ——، المطارحات، تعريب خيري حماد، بيروت، 1962 .
- Barincou, E., *Machiavel par lui-même*, Paris, 1951.
- Benoist, Ch., *Le Machiavellisme*, 3 vols., Paris, 1901, 1915, 1935.
- Brion, M., *Génie et destinée de Machiavel*, Paris, 1948.
- *Machiavelli e il suo tempo*, Bologno, 1964.
- Gramci, A., *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Milano, 1949.
- Chabod, F., *Niccolò Machiavelli*, Turino, 1964.
- — *Machiavelli and the Renaissance*, Essays, London, 1958.
- Freyer, H., *Machiavelli*, Leipzig, 1938.
- Gilbert, F., *Mach and Crucciardini, Politics and History in 16th Florence*, Princeton, 1965.
- König, R., *Niccolö Machiavelli, Zur krisenanalyse einer Zeitenwende*, Erlenbach, 1941.
- Machiavelli, N., *Discorsi spora la prima deca di tito Livio*, Roma, 1531, ed., 1940.
- ————, *Il principe*, Roma 1532, ed., 1958.
- *I sette libri dell'arte delle guerra*, Firenze 1521, ed. 1932.
- *Le istorie Florentine*, Firenze 1532, ed. 1938.
- Meinecke, Fr., *Die Idee der staatsraison in der neueren Geschichte*, München, 1953.
- Mouning, G., *Machiavel, sa vie, son oeuvre avce un exposé de sa philosophie*, Paris, 1964.
- Norsa, A., *Il principio della forza nel pensuro poloitico di Machiavelli*, turino, 1936.
- ————, *œuvres complètes de N. Machiavelli*, ed. et notes E. Barincou, Paris, 1952.
- ————, *Opere Complete di N. Machiavelli*, ed. S. Bertelli, f. Gaeta, 8 Vol., ed. Milano, 1961-65.
- Renaudet, A., *Machiavel*, Paris, 1955.
- Villari, P., *Niccolò Machiavelli ei suoi tempi*, 3 vol., 3 ed., Milano, 1912-1914.

غانم الهنا

لا نعثر على مرجع مطلق وصحيح يخولنا الحكم على الاشياء، لأننا سنكون مضطرين الى اثبات صحته هو الآخر، وهذا الاخير نحتاج الى البرهنة على صحته. وهكذا الى ما لا نهاية. فالبراهين تتسلسل دون أن تبلغ برهاناً قاراً يحظى بالإجماع. لذا فان المعرفة تبقى نسبية وتابعة للبراهين التي لا تُقنع سوى صاحبها، كما أن العقل عاجز عن اثبات شرعية قوانينه ونواميسه، وإن دام ذلك وقع في الدور الفاسد، أي برهن على الشيء بشيء آخر لا يمكن البرهان عليه إلا بالأول. وان دل ذلك على شيء، فإنما يدل على افلاس العقل. أما الحواس، فانها لا تتعدّى الظواهر، والظواهر لا تتضمن أي دليل يقيني لأنها محض انطباعات، لذا لا ينبغي أن نأمل في الحصول على استدلال صادق. وما دمنا لا نملك وسيلة للوصول الى المعرفة، فليس بامكاننا الحكم على شيء قطّ. حتى الادراك الحسي ليس خالصاً بصورة ثابتة وواحدة.

وقد بلغت هذه النسبية الشكية أوجها في أواخر القرن الثاني الميلادي مع سكستوس امبريكوس Sextus Empiricus، ـ اشتهر حوالى 200 ب.م. ـ الذي أرسى قواعدها في مؤلفاته.

ويمكن للمرء أن يعثر على بعض مظاهر النسبية لدى مجموعة من فلاسفة الازمنة الحديثة الذين استعملوا في ثورتهم على التقليد اللاهوتي الكنسي القديم أسلحة نسبية شكية.

3 ـ الشكوكية الحديثة:

فالفيلسوف الفرنسي مونتين M. Montaigne 1533-1592 نحا في كتابه الشهير **المحاولات** Les *Essais* منحى ازيتابياشكيا تمتزج فيه آراء بيرون بأفكار سقراط، وأبيقورس وأصحاب الرواق. فهو يرمي الفلاسفة بادعائهم انهم أصابوا المعرفة والقدرة على بلوغها، ولكن، لسوء الحظ، لم يكونوا على صواب في ادعائهم. والدليل هو اختلافهم. فما كان يروق لهؤلاء، لم يكن ليعجب أولئك، وما كان يبدو أكيداً للبعض لم يكن يبدو أكيداً للبعض الآخر.

من هنا تلك الاختلافات بين المذاهب والنظريات. وهو اختلاف يطعن في سلامة الحديث عن الحقيقة، وفي سلامة وسائلنا المتبعة لإدراكها. مما يحتم، قبل الشروع في البحث، انتقاد تلك الوسائل والتساؤل عن قيمتها وهل تستطيع أن تثبت لنا صحة ما نظن اننا اكتشفناه؟ ويرى مونتين انه اذا كان تاريخ الفكر الانساني عرف محاولات نقدية من هذا القبيل، فان السفسطائيين، قدموا احسن نموذج لتلك المحاولات، حينما أبرزوا أن الانسان لا يستطيع ان يضع اسئلة تفوق عقله، ولا يملك سوى افكار ومزاعم نسبية، أما ما يدعوه براهين وحججا، فهي ليست سوى مزاعم واهية.

أما باسكال B. Pascal 1623-1662 فقد أكد في **الخواطر** Pensées أن «ما هو صحيح في هذا الجانب من جبال البيرينه، خطأ وضلال في الجانب الآخر منها» «وأن خطأً واحداً من خطوط الطول أو العرض، يقلب الحقيقة رأساً على عقب». لذا فإن المعتقدات والمعارف نسبية، مما يطرح مسألة التشكك في قدرة العقل على الوصول الى الصدق الديني.

واذا كانت نسبية باسكال الشكية، ذات مرجعية دينية لها علاقة بموقفه الفلسفي الذي عبر عنه في **الخواطر**، والمتأرجح بين العقل والايمان، فان نسبية من ذات النوع ستتأسس تأسيساً علمياً مع عصر الأنوار في شخص مونتسكيو Montesquieu 1689-1755 الذي مال في كتاب **روح الشرائع** الى التأكيد على اختلاف القوانين والأنظمة باختلاف البيئات والأقوام. والهدف من تأليف الكتاب، شرح وتفسير التنوع الكبير للأنظمة والمؤسسات والأعراف. وقد اتخذ ذلك صيغة رفض المعايير المطلقة، والاهتمام بالحالات التي تبرز فيها قوانين وأشكال حكم محددة، والاعتراف بشرعية أشكال الحكم كافة تبعاً للطابع المميز لكل أمة من الأمم وحسب شروط العيش فيها، فهو يتصور تنوع الواقع التاريخي وتبدل أشكال الحكم ومؤسسات الدولة والقوانين، خاضعة للقوانين الجغرافية. يضع هذه الأخيرة في مقدمة العوامل المحددة لطابع الأمم وبالتالي لقوانينها، وهذه العوامل هي: المناخ والأرض والموقع الجغرافي.

فمونتسكيو يفسر بالرجوع الى المناخ اختلاف الطباع وروح الشعوب والاقوام. «واذا صحّ ما يقال من أن صفات واهواء القلب، تختلف باختلاف المناخ لزم ان تكون الشرائع متناسبة مع تباين هذه الاهواء والصفات». ذلك أن المناخ البارد يولد اشخاصاً اقوياء، بينما الحار يولد اشخاصاً كسالى.

4 ـ نيتشه والنسبية المنظارية:

في اطار تقويضه للميتافيزيقا ولدعائمها النظرية، انتقد نيتشه مفهوم الحقيقة الذي استبد بالخطاب الميتافيزيقي وذهب الى أنه مفهوم لا يتحدد الا في ارتباطه بإمكانيات متعددة للتأويل، ان لم نقل لا متناهية، يتحدد معها التأويل باستمرار. وهو يشبه الى حد ما لعبة الفرد التي تتجدد فيها التعيينات دائماً من غير أن يستقر التأويل داخل أي تعيين من

النظرية للمعرفة بتبني فرضية علاقية المعرفة البشرية بالمنظور وتبعيتها له.

لا يطعن هذا أبداً، حسب مانهايم في فرضية الموضوعية، كما لا ينطوي بالضرورة على دفاع عن الشكية، بل يتضمن فكرة ان الموضوعية يمكن بلوغها بطرق اخرى غير مباشرة، أي في حدود منظور ومرجعية أفكار الفرد.

لا يفضي هذا بالضرورة الى النسبية «بمعنى أن قول فرد ما من الافراد، مكافىء في صدقه أي فرد آخر»، بل الى نسبية موضوعية أو علاقية تربط الخطاب بمرجعيته وتعالج صدقه أو كذبه من خلالها. ولن يصبح هذا الخطاب خطاباً نسبياً إلا إذا نظر اليه من مثل أعلى جاهز للحقيقة الخالدة غير المتعلقة بالخبرة الذاتية.

6 ـ ليفي ـ ستروس ونسبية العقل:

في كتاب **الفكر المتوحش** *La Pensée sauvage* أفرد ليفي ـ ستروس صفحات، أبرز فيها تنوع العقل تبعاً للحضارات التي ينبغي النظر اليها من منظار النسبية، ساعياً من ذلك الى ازالة التعارض الذي خلقته المعرفة الغربية بين فكر متحضر يكون هو الفكر الحقيقي، والفكر المتوحش الذي يعكس مرحلة متأخرة وبدائية من التطور الحضاري والعقلي. فكلود ليفي ـ ستروس، يرى ضرورة عدم النظر الى فكر القبائل البدائية نظرة تاريخية شمولية مطلقة، وحصره في لحظة من لحظات التطور الانساني العلمي والفكري العام واعتبارها بمثابة الماضي الغابر للعقل المتحضر أو مرحلة سابقة على ظهور المنطق، حسب تعابير ليفي ـ بريل **Lévy-Bruhl** صاحب كتاب **العقلية البدائية**، أو اعتبارها مجرد بداية أو مرحلة مر بها الفكر الانساني عامة. إن ما ينبغي هو النظر الى الفكر السحري أو الفكر المتوحش على أنه نسق أو نظام متين البنيان ومستقل بنيوياً عن النسق الذي يتكون منه العلم الحديث والعقل المتحضر. فالفكر المتوحش يتوفر على نفس المؤهلات المنطقية التي تمنعنا من اعتباره سابقاً على المرحلة المنطقية المفترضة في كل منها والتي لا تختلف في طبيعتها بقدر ما تختلف حسب أنماط الظواهر التي تنطبق عليها تلك العمليات العقلية. صحيح أن الفكر المتوحش لا يحترم المبادىء المنطقية الثلاثة التي تحدث عنها أرسطو، مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، لكن ذلك لا ينزع عنه صفة التفكير العقلي المنطقي، لأن العبرة ليست بالمبادىء التي نحترمها اثناء التفكير بل بالتفكير نفسه من حيث هو خطوات ومساع وآليات وقدرة على الانتقال من تصور الى آخر. . .

فالنسبية هي الأساس الصحيح الذي ينبغي الانطلاق منه في الحكم على الحضارات والثقافات والمجتمعات، وبهذا ينزع ستروس صفة الشمولية والكلية التي حاولت المعرفة الغربية أن تضفيها على نفسها حينما تحدثت عن عقل واحد كلي ومنطق واحد كلي هو المنطق الأرسطي ليفسح المجال لمستويات وألوان أخرى من العقل، كانت الانتروبولوجيا الاستعمارية المركزة على الغرب قد أخرجتها من مجال اللعبة، واعتبرتها هامشية.

7 ـ كواين ونسبية الانطولوجيا:

لـ كواين W.V. Quine كتاب يحمل عنوان **نسبية الانطولوجيا**، حاول فيه، سيراً على خطى جون ديوي واهتداء بآراء التحليليين المعاصرين، نفي امكان وجود فلسفة اولى بالمعنى الكلاسيكي، ويتخذ تقويض كواين لهذه الفلسفة صورة نقد لمختلف المفاهيم التي تتأسس عليها فلسفة الذاتية والهوية، كالذات والمعنى والكوجيتو. . . معتقداً أن كل تناول لمسألة الفلسفة ولمشروعيتها، يجب أن يتم عبر اللغة. إن هذه الأخيرة لا تشكل لباساً نضفيه على أفكار ومعان مصدرها عمليات ذهنية باطنية، بل هي نشاط اجتماعي كباقي النشاطات الانسانية الاخرى. وهذا ما يجعل من المعنى خاصية سلوك وليس حالة نفسية داخلية. فلا سلوك باطن ولا حياة ذهنية خارج اللغة. لذا فان اللغة هي عالم تفكيرنا.

في الانطولوجيا، ينصب اهتمامنا لا على معرفة الوجود أو الكائن بمعناه المطلق، بل على معرفة ما يقوله مذهب ما في الوجود. ولما كان ما يقال، لا ينفصل عن صيغة القول، فان اللغة ذاتها يصبح لها شأن في المسألة الانطولوجية. وهذا يعني أن المقولات التي أجهد الفكر الفلسفي نفسه في البحث عنها، اعتقاداً انها شاملة ومطلقة، هي مقولات تتحدد باللغة، مما يطعن في شموليتها واطلاقها.

لذا، فالنسبية الانطولوجية، لا علاقة لها بالنسبية الريبية، لأن الأولى لا تنكر الحقيقة، بل ترفض عدم ربطها بمرجعية معينة، فهي تلح على أن معنى موضوعات نظرية ما من النظريات لا يتحدد تحديداً مطلقاً، بل استناداً الى نظرية تؤوله أو تعيد تأويله انطلاقاً منها، وهي تغدو، من هذه الزاوية، نظرية شارحة له. فالمفاهيم والمعاني القائمة بذاتها هي مجرد وهم.

8 ـ النسبية في الفيزياء:

النسبية نظرية من النظريات العلمية المعاصرة، شكلت

«ص» يشير الى غرض التصريحيات.

«↕» يدل على ان المطابقة بين الكلمات والخارج تحصل في الاتجاهين دفعة واحدة.

«∅» يلحظ انعدام شرط الصراحة لهذا الصنف.

و«ب» هو متغير القضية المعهود.

قد تتقاطع التصريحيات مع الاثباتيات، وذلك في حالات معينة تحددها المؤسسة. في هذه الحالات لا يكتفى بالاخبار عن الواقع، بل يحتاج الى سلطة تقضي وتبت بهذا الواقع، بعد الإنتهاء من عملية البحث والاستقصاء. إذ إن النقاش يجب ان ينتهي في مرحلة ما ويؤدي الى قرار. من هنا ضرورة وجود القاضي والحَكَم. فكلامهما هو من جهة تصريحي: لأنه يكفي مجرد الإعلان على أنك «أنت مذنب» أو «أنت خارج اللعب»، حتى ينطبق عليك ذلك، بالنظر الى القانون والى لعبة كرة القدم. وكذلك، كلاهما هو في الوقت ذاته إثباتي، لأنه خلافاً لبقية التصريحيات مثل اعلان الحرب أو التعين فإنه من الممكن ان يكون القاضي أو الحكم كاذبين.

يرمز سورل الى هذه التصريحيات (ص) الإثباتية (ث) على هذا النحو:

ص ث ↓ ↕ (ب).

حيث ص‌ث هو غرض الفعل الداخل في القول للتصريحيات الإثباتية، والسهم الأول النازل ↓ هو اتجاه المطابقة للإثباتيات، والسهم المزدوج ↕ اتجاه التصريحيات، وحيث شرط الصراحة هو الاعتقاد ع.

أقسام الكلام عند العرب

إذا زعمنا أن نظرية الأفعال الكلامية الحديثة تجد لها أصولاً في الفكر العربي، فلا نعني بذلك أن ثمة مفاهيم أو أفكاراً متفرقة في كتب علماء الكلام والمناظرة والأصول والنحو يمكن إدراجها تحت بعض أبواب النظرية المذكورة فحسب، بل نعني خاصة أن هذه النظرية كانت تشكل، عند علماء البلاغة، الجزء الأكبر من علم مستقل بذاته هو علم المعاني. وبما أن هذا العلم، شأن معظم المعارف التي تراكمت عند العرب، تطور عبر حقبة طويلة من الزمن، فلا شك أننا نقع على آراء واتجاهات متنوعة في هذا المجال. لذلك نجد، فيما يخص تصنيف الأفعال الكلامية، أي بتعبير علماء المعاني، أقسام الكلام، معظم التصنيفات الممكنة إن على صعيد الإفادة الدلالية وإن على صعيد الصياغة النحوية.

بالطبع، ترتبط طريقة التقسيم بنوعية المعايير، كما أن عدد الأقسام يتعلق بعمومية أو خصوصية المعيار المأخوذ به. فهكذا يتراوح عدد الأقسام من صنفين هما الخبر والإنشاء الى أصناف عشرة هي، بحسب بعضهم: نداء ومسألة وأمر وتشفع وتعجب وقسم وشرط ووضع وشك واستفهام. (السيوطي، **الاتقان، المجلد 2، ص 75**).

أما التصنيف الشائع الذي أخذ به المتأخرون فهو التصنيف العائد الى ما يمكن تسميته بالمدرسة السكاكية. فالسكاكي اكتفى بتقسيم الكلام، من حيث مطابقته أو عدم مطابقته للواقع، الى خبر وطلب، ثم فرع الطلب، استناداً الى ثلاثة معايير مختلفة، الى ستة أقسام. «فالطلب، إذا تأملت نوعان: نوع لا يستدعي في مطلوبه إمكان الحصول، . . . ، ونوع يستدعي فيه إمكان الحصول. والمطلوب، بالنظر الى أن لا واسطة بين الثبوت والانتفاء، يستلزم انحصاره في قسمين: حصول ثبوت متصور، وحصول انتفاء. وبالنظر الى كون الحصول ذهنياً وخارجياً، يستلزم انقساماً الى أربعة أقسام: حصولان في الذهن، وحصولان في الخارج. ثم، إذا لم يزد الحصول في الذهن على التصور والتصديق لم يتجاوز أقسام المطلوب ستة: حصول تصور أو تصديق في الذهن، وحصول انتقاء تصور أو تصديق فيه، وحصول ثبوت تصور أو انتفائه في الخارج. . . .

أما النوع الأول من الطلب: التمني. أو ما ترى كيف تقول. . . «ليت الشباب يعود». فتطلب عود الشباب، مع جزمك بأنه لا يعود. أو كيف تقول «ليت زيداً يأتيني» أو «ليتك تحدثني»، فتطلب اتيان زيد وحديث صاحبك، في حال لا تتوقعها ولا لك طماعية في وقوعها، اذ لو توقعت أو طمعت لاستعملت «لعل» أو «عسى». وأما الاستفهام والأمر والنهي والنداء، فمن النوع الثاني. والاستفهام لطلب حصول في الذهن. . . وأما الأمر، لا النهي، والنداء فلطلب الحصول في الخارج: أما حصول انتفاء متصور، كقولك في النهي للمتحرك «لا تتحرك»، فإنك تطلب بهذا الكلام انتفاء الحركة في الخارج. وأما حصول ثبوته، كقولك في الأمر «قم»، وفي النداء «يا زيد»، فإنك تطلب بهذين الكلامين حصول قيام صاحبك واقباله عليك في الخارج. والفرق بين الطلب في الاستفهام وبين الطلب في الأمر والنهي والنداء واضح، فإنك في الاستفهام تطلب ما هو في الخارج ليحصل في ذهنك نقش له مطابق، وفيما سواه تنقش في ذهنك ثم تطلب أن يحصل له في الخارج مطابق. فنقش الذهن في الأول تابع، وفي الثاني متبوع» (السكاكي، **مفتاح العلوم**، ص 131 -132).

هذا ما يجمله الجدول الآتي:

أهله ولا تصح الوزارة الا للمستحق ويعود الطهطاوي ليذكر ان الحكم الفردي ليس حكماً مطلقاً، بل هو يرتكز على العدل.

ويطرح الطهطاوي مفهوم الاستقلال الاداري الذاتي كحل لمشكلة المركزية في الحكم، الا انه يفترض لقيام أية ادارة محلية أن تكون لها خصائص اقتصادية واجتماعية وعمرانية مميزة. فقد رأى ان الوجود الاقليمي اسبق على الوجود المركزي في المجتمعات السياسية الانسانية. وان التطور السياسي كانت نتيجته الحتمية نشوء رئاسة واحدة لمجموعة من البلاد أو الممالك وانقسمت هذه الى محافظات (ايالات)... ومع حتمية التطور السياسي قامت رئاسة واحدة لمجموعة من البلاد أو الممالك. ويرى الطهطاوي انه مع ذلك كله استمرت مسيرة الادارة المحلية (أو البلدية) ولكن تحت رعاية الحكومة المركزية (الكلية).

وتنبع المشكلة التنفيذية في نظر الطهطاوي من تعدد الارادات الاجرائية مما يؤدي الى بطء العمل الاداري. لذا فقد أعطى للحاكم الفرد السلطة الاجرائية الأولى غير القابلة للمشاركة. ويذهب الطهطاوي الى ان القوانين واللوائح الصادرة عن المجالس لا تكتسب شرعيتها وقابليتها التنفيذية الا بتصديقه عليها، وان اقامة العقاب الجزائي في الوظيفة الأساسية للحاكم. ومن مزايا الحاكم امتلاكه حق العفو العام أو الخاص. ويعتبر انه لما كان الملك او الحاكم مناط الوظيفتين الادارية والسياسية، فإن للتربية السياسية عنده أهمية قصوى. ويرى ان الرئاسة من أعظم الأساليب الإنسانية وأصعبها، وهي تتطلب الاستعداد والمعرفة بالجزئيات والشروط الموضوعية للوقائع المختلفة.

وبينما يتجاهل جمال الدين الافغاني البعد التنفيذي في فلسفته السياسية، ركز محمد عبده على هذا البعد، معتبراً ان مشكلة النظام السياسي عموماً انما تتراوح بين حدي الشورى والاستبداد وهذا الأخير، إما أن يكون استبداداً مطلقاً وفيه يتصرف الواحد في الكل تصرفاً كيفياً، فإن أراد وافق الشرع والقانون «فيكون اتباع النظام مفوضاً اليه وحده، ان أراد قام به، وان لم يرد لا يؤخذ عليه». وقد يكون الاستبداد في نظر محمد عبده استقلال الحاكم في تنفيذ القانون والشرع. وهذا لا يسمى استبداداً، وانما يسمى سياسياً توحيد السلطة المنفذة والاستبداد المطلق منابذ لحكمة الله في التشريع، ومناقض للقرآن والسنة، واجماع السلف الصالح. وأما حصر السلطة التنفيذية في فرد، فليس ممنوعاً لا في الشرع، ولا في الحق، بل انها على العكس يوجبانه. فالنصوص الشرعية تجمع على وجوب نصب إمام منفذ للشرع، حافظ للدين، عادل في الأحكام. والعقل يرى اقامة الفرد الحاكم من باب تدارك الرعية بالهيبة والرهبة للسلطة التنفيذية. وهذا لا يسمى استبداداً لأن الحاكم في هذه الحالة يبقى مقيداً بحدود القانون والشريعة لا تبيح الاستبداد المطلق بل انها توجب تقييد الحاكم بالسنة والقانون. ومن البديهي ان نصوص الشريعة لا تفيد الحاكم بنفسها... كما ان علم الحاكم بالشريعة والقانون لا يكفي لتقييده بهما، بل يتوجب في نظر عبده فرض نوع من الرقابة الشعبية العامة على السلطة التنفيذية اضافة الى ضرورة اقامة طائفة أو مجموعة وظيفتها الدعوى للخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك «حفظاً للشريعة من أن يتجاوز حدودها المعتدون» وليس ذلك من باب الندب الشرعي، وانما هو واجب وجوباً شرعياً مفروضاً. وعلى الحاكم المسلم الاقتداء بالرسول (ص) في تطبيق مبدأ الشورى والأخذ بنصيحة الأمة وهذا واجب للوجوب لا الندب. ويتضح من ذلك كله، حسب رأي محمد عبده أن تصرف الواحد في الكل ممنوع شرعاً، وانه لا يجوز للحاكم أو المحكوم أن يخرج عن حد الشريعة الحقة، وانه يتوجب على الولاة استشارة ذوي الرأي في المصالح والمنافع، وان الشورى من الأمور الشرعية الواجبة.

ويذهب عبدالرحمن الكواكبي الى ضرورة ترتيب هرم السلطة الحقيقية، بحيث يأتي على رأس الهرم حكماء الأمة المجاهدون في سبيل اللّه، ويليهم العلماء العاملون، ثم الحكام. فإذا كانت الشورى مناط التقدم السياسي الحقيقي علمنا ان سبب الفتور العام... هو استحكام الاستبداد في الأمراء شتيمة وتكبراً، وترك أهل الحل والعقد والاحتساب جهل وجبانة. لذلك فقد دبت الفوضى الدينية والمدنية بين المسلمين، بحيث لا يمكن وصف الدواء لهم الا بعناية الحكماء.

ويتبنى الكواكبي الحل الشوري أو الديموقراطي مناهضاً الاستبداد أو الديكتاتورية. ويذهب الكواكبي الى ان الاستبداد كطبيعة للنظام السياسي يفترض أساساً له السياسة المطلقة من السيطرة والمسؤولية. خصوصاً اذا ترافق وأبعاد الأمراء والنبلاء والأحرار وتقريبهم (الحكام) المتملقين والأشرار. وكذلك تنكيل الحكام بالهداة والسراة... واصرار أكثر الأمراء على الاستبداد عناداً واستكباراً... وانغماس الأمراء في الترف ودواعي الشهوات وبعدهم عن المفاخرة بغير

الفخفخة بالمال. . وكذلك حصر الاهتمام السياسي بالجباية والجندية فقط.

ويرى الكواكبي ان مسألة الخلافة قد كرست لغايات اقليمية سياسية وأدت اثارتها الى نتائج انعكست سلباً على التضامن العربي والاسلامي. وان حل هذه المعضلة كامن في اقناع الحكام المسلمين اقناعاً سياسياً بتركها، واقناعهم كذلك بضرورة قيام الاستقلال السياسي لدولهم في اطار نظام اتحادي وفي اطار الجامعة الدينية. ويؤكد الكواكبي على الفكرة الاتحادية واللامركزية، ويطرح فكرة الاستقلال السياسي المحدود للأقاليم الإسلامية. وأما وظائف الشورى العامة فإنها لا تخرج عن البحث في المسائل الأساسية الدينية السياسية ذات الصفة العملية. لقد حلم الكواكبي بحل مشكلة الخلافة حلًّا اتحادياً وخاصاً. وذلك حتى «تأمن الحكومات الاسلامية الموجودة على حياتها السياسية من الغوائل الداخلية والخارجية فتتفرغ للترقي في المعارف والعمران والثروة والقوة».

ورأى محمد رشيد رضا انه لا يمكن اقامة العدل السياسي الا بالتوازن بين العوامل الروحية والأخلاقية من جهة، وبين العوامل العلمية من جهة أخرى في سلوك الامام العامل. ورأى أنه من الناحية العملية البحتة فانه لا يمكن لأي حاكم أن يجد نخبة أو بطانة مثالية، كما لا يمكنه القيام بالشؤون جميعها. ويميز الشيخ الامام رضا بين نوعين من الحكومة: الحكومة الشخصية المطلقة والحكومة المقيدة أو الدستورية. وفي الأولى يكون حق التشريع والتنفيذ محصوراً بالحاكم وحده، فهو الذي يتولى وضع الأحكام ونسخها من دون استشارة أحد. كما يتولى في الوقت نفسه تنفيذ الأحكام باسمه. وله أن يعفو عمن يشاء سواء أكان الحكم من نوع القانون الوضعي أم من نوع الشريعة الدينية، فهو فوقهما. وهذا النوع من الحكم يحرِّمه الدين الاسلامي، بل إن الشريعة الاسلامية تحكم بكفر مستحله. أما الحكومة المقيدة أو الدستورية فهي التي يكون فيها الحاكم وما دونه في السلطة التنفيذية مقيدين بالدستور. وتتلخص المشكلة السياسية في نظر رضا في مدى موافقة الدستور للشرع الإسلامي في أصوله وفروعه. وانه مع تأكيد الاسلام على مبادىء الشورى، فإن الحكومة الموافقة للدين الاسلامي هي الحكومة الدستورية.

النظرية التشريعية

يرى الطهطاوي ان وظيفة المجالس النيابية انما هي وظيفة استشارية بحتة. وهي تتساوى هنا مع وظائف المجالس الخاصة. وانه ليس من خصائصها الا المذاكرات والمداولات، وعمل القرارات وفقاً لمقاييس الأغلبية، وتقديمها لولي الأمر. فمن وظيفة هذا الأخير «نشر القوانين واجراء مفعولها من يوم نشرها». وانه اذا لم يصدق على اللوائح فانه لا يجري مفعولها. أما الحقوق العامة فهي عبارة عن «الأحكام التي تدور عليها المعاملات في الحكومة» وهي تتعلق بالسياسة والادارة التنفيذية. ومن الحقوق المدنية تتفرع حقوق الدوائر البلدية، وهي حقوق اقليمية تستند الى حق الاستقلال البلدي وتطوير المناطق ذات الشخصية الخاصة اقتصادياً أو اجتماعياً أو عمرانياً.

ولقد أعجب الطهطاوي بالتجربة النيابية التي بدأها الخديوي اسماعيل واعتبرها من أكبر مآثره، لأنه بذلك أصبح حاكماً لأمة حرة الرأي، في اتخاذ الاجراءات والتنظيمات الخاصة بها، ولكن من وجهة استشارية فقط.

ويبدي الطهطاوي اعجابه بالدستور الفرنسي ـ الملكي الذي وضعه لويس الثامن عشر خصوصاً لناحية المساواة التامة بين الفرنسيين أمام القانون، ولناحية التكليف المالي للمواطنين كل حسب قدرته، وكذلك لناحية المساواة في الوظائف العامة. كما يبدي اعجابه بحرية الرأي والنشر والتعبير ضمن حدود القانون.

لقد اعتبر الطهطاوي تنظيم السلطات حسب هذا الدستور على أساس تصنيف السلطات الى تنفيذية واستشارية وتشريعية، اعتبر ذلك مانعاً للظلم. لأن السلطة التشريعية «قامت مقام الرعية ومتكلمة على لسانها. . . كأنها حاكمة نفسها».

ويقدم الطهطاوي الحل لمشكلة «الامام المفضول» عن طريق تأكيده على المفهوم الوظيفي لأهل الحل والعقد، وهم «العلماء ووجوه الناس». وبذلك يسقط التحرج عن الباقين «وإلاّ أَثِمَ المسلمون جميعاً». وينبغي أن تتوافر في أهل الحل والعقد (وهم الهيئة التشريعية في نظر الطهطاوي)، جملة شروط: العلم بالشروط الواجبة في الامام، والعدالة، والرأي، والبيعة المباشرة، وشهادة الغائب منهم. أما البيعة العامة فهي واجبة على جميع الأفراد، واقامة الامام ثابتة بالاجماع، بل ان الصحابة قدموها على دفن الرسول: لأنها من أهم الواجبات، وقد جرت الشعوب على ذلك حتى الآن.

ويتوجب في رأي الطهطاوي في حالة عدم النص من الله ورسوله على تعيين إمام معين، أو عند عدم وجود عهد في الامام السابق نصب إمام حقناً لدماء المسلمين وتوحيداً

ورتبتها الفكرية. لذلك فإنه من الخطأ نقل هذه القوانين من أمة الى أمة أقل منها معرفة، لأن مثل هذا النقل لا يتوافق وحالتها الفكرية ـ الاجتماعية. وقد جرت عادة المشرِّعين على مراعاة درجة التطور العقلي للأمم حين وضعهم للقوانين، فيضعون صيغة واضحة لهذه القوانين، مع ملاحظة العادات والأخلاق ودرجة التطور الأخلاقي.

ويرى الكواكبي ان فئة الحكماء هي في الحقيقة أهل الحل والعقد، ويتوجب عليها أن تُعنى بالوسائل اللينة لتثقيف عقول العلماء العاملين، لأن العلم رافع للجهل فقط، ولا يفيد عقلاً ولا كياسة، فيلزم تعليمهم (العلماء العاملون) وتعريفهم كيف تكون سياسة الدين. وانه بدون الحكماء أو أهل الحل والعقد لا تنعقد الامامة. ولهم وحدهم حق حساب ومراقبة الحاكم المركزي والحكام غير المركزيين (العمال) لأنهم رؤساء الشعب ووكلاؤه. فهم يقومون في نظام الحكم الاسلامي مقام مجلس النواب أو الاشراف أو الأسرة المالكة، أو شيوخ الافخاذ. فالحكام ليس لهم غير تنفيذ ما يبرمه الشيوخ.

كما اننا اذا دققنا النظر في أدوار الحكومات الاسلامية من عهد الرسالة الى الآن نجد (ان) ترقيها وانحطاطها تابعان لقوة أو ضعف احتساب أهل الحل والعقد واشتراكهم في تدبير شؤون الأمة، وكذلك فإن التاريخ الاسلامي يدلنا على ان النبي محمد (ص) كان أطوع المخلوقات للشورى امتثالاً لأمر ربه في قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾، (آل عمران، 159) وكذلك فعل النبي (ص) وان رتب الشورى ترتيباً خاصاً. حتى اذا اجتهد الخليفة الثالث في مخالفة الصحابة في بعض المهمات ثارت الفتن في وجهه. وما استقرت دولة الأمويين الا بفضل مراعاة قاعدة الشورى بين بني أمية أنفسهم وكذلك شاور العباسيون رؤساء بني هاشم في أول عهدهم. وهكذا نرى أن التاريخ السياسي الاسلامي يدل على ان الصلاح والفساد مرتبطان بمدى الشورى، أو مدى الاستقلال في الرأي.

ويذهب الكواكبي الى ان من أهم أسباب المشكلة التشريعية الاسلامية التشتت أو الانقسام الفقهي ـ الديني. ويعود ذلك في نظره الى انعدام الوعي بسهولة التدين، وبضرورة تبسيط الأحكام التشريعية، بدلاً من التشديد الفقهي المخالف لاتجاهات السلف. كما ان من جملة الأسباب التشريعية للفتور الاسلامي فقدان العدل والتساوي في الحقوق بين الطبقات، «وتكليف الأمراء والقضاة والمفتين أموراً تهدم دينهم. . . وحرمان الأمة من حرية القول والعمل»، وعدم وجود نصوص قانونية أو تشريعية تحمي العلماء العاملين وطلاب العلم الحقيقيين. أما الداء الحقيقي فإنه كامن في اهمال المسلمين المطالبة بالحقوق العامة جبناً وخوفاً من التخاذل الجماعي.

ومما يزيد المشكلة التشريعية تعقيداً، ذلك التنوع والاختلاف في القوانين الحقوقية. وأما القوانين والتشريعات الادارية، فانها لا تلتزم أصول توجيه المسؤولية لرؤساء الادارات المركزية أو المحلية. من هنا ضاعت حرمة الشرع وقوة القوانين.

ويرى الكواكبي ان من أهم أبعاد المشكلة التشريعية قفل باب الاجتهاد، وذلك على الرغم من توفر العلماء، خصوصاً وان الأصول الأساسية للتشريع الاسلامي تميزت بمستوى عال من الضبط والشرح والتحليل. الا ان أحداً من الأئمة الكبار لم يدعنا الى الاقتداء به مطلقاً. كما ان أحداً منهم لم يتميز بعلم وهبي أو كسبي خارق للمألوف. أما الاختلافات الفقهية بينهم فانها نابعة من طبيعة الشرح والتحليل والتأسيس. ان التفاعل العلمي ـ التشريعي من شأنه أن يؤدي الى تقارب حقيقي مباشر بين العلماء. ولقد أدت مشكلة التضييق الديني والتشريعي الى انتشار الطرائق الصوفية المنحرفة بين جماهير المسلمين. وشمل هذا التضييق العبادات والمعاملات على السواء. فتوسع العلماء في أحكام المعاملات حتى ضاع الناس وتشوش القضاء والإفتاء. فالمسلم على أي من المذاهب الفقهية لا يمكنه اتباع التفاصيل الشرعية الدقيقة في العبادات والاعتقادات. وفي الاسلام، فانه لا يجوز التقليد، كما انه لا يجوز الأخذ الجزئي عن المذاهب الفقهية القديمة بدعوى ان بعض الحق في جانب منها. وينادي الكواكبي بضرورة التكيف مع الزمن في وضع التشريعات. ويعتبر التشديد والتشويش في التشريع من أكبر أسباب انحطاط المسلمين. لذلك فلا بد من صياغة جديدة للتشريعات وللفقه برمته بما يتضمنه من مذاهب. وان اختلاف الأئمة قد يكون رحمة اذا روعي الأخذ من كل مذهب بما يناسب أخلاق وأحوال وطبائع الجماعات الاقليمية. أما التلفيق بين المذاهب فانه أيضاً عين التقليد من جميع الوجوه.

ويذهب الكواكبي الى ان الدين يلزم المسلم بأن يأخذ من الشارع في كل مسألة لا من الامام، وان يعمل باجتهاده، لا باجتهاد غيره ولو كان أفضل منه. لكن «من الحكمة أن تلتمس للضرورات أحكاماً اجتهادية فيأمر بها الامام إن وجد، والا فالسلطان ليرتفع الخلاف فتعمل بها الأمة ما دام المقتضى قائماً».

ويرى الكواكبي ان حل مشكلة التشديد الديني أو التشريعي كامن في طرح القيود والاغلال التي فرضها المتشددون على الدين. وعليه، فقد كان من الواجب أن تحرر الشريعة الاسلامية أحسن تحرير، فلا يوجد فيها ما وجد في غيرها بسبب عدم ضبط أصولها من اختلافات ومباينات مهمة بين العلماء الأئمة. ورأى الكواكبي ان مشكلة التشتت في الأحكام التشريعية لا تشمل الأصول لأن أحكاماً قطعية الثبوت والدلالة، أو ثابتة بإجماع الأمة الذي لا يمكن أن يقوم الا على أصل من الشرع، وبالنسبة لنواسخ الأحكام، فانها قليلة ومعلومة.

ويرى الكواكبي ان حل مشكلة التشتت في الأحكام التشريعية، والخلاف حول الفروع وسوء تمييز العامة بين الأصول ومراتب التكليف، انما يتمثل في ضرورة اعادة بناء وتركيب النسق التشريعي كله على أساس المذهب الفقهي وان هذا يستدعي اعادة تحرير أو تدوين الشريعة الاسلامية برمتها بصورة تدريجية. وبذلك يسهل على كل العامة أن يعرف ما هو مكلف به في دينه، فيعمل على حسب مراتبه. ويرى الكواكبي ان حل مشكلة التقليد للسلف متوقف على هؤلاء العلماء الذين يستهدون بأنفسهم. ويفترض هذا عدم التقيد بقوم من الصحابة والتابعين دون قوم. أما العامة فإن على العلماء أن يهدوهم الى الأحكام مبنية بالدليل الاقناعي. وعلى العالم ألا يأنف من قول لا أدري. فإن سير الكبار من الأئمة تدلنا على رفض نسبة العصمة اليهم، أو فرض الاجماع حولهم، أو الأخذ عنهم من غير دليل.

ويذهب محمد رشيد رضا الى ضرورة التمسك بالدستور، فهو شريعة البلاد وقوانينها التي يضعها أهل الرأي عن طريق الشورى. وعلى ذلك، فإنه ليس للحاكم أن يستبد بالأمر، بل عليه التقيد بالشريعة والقوانين التي وضعها أهل الشورى. ويصنف رضا هذه القوانين الى: أحكام دينية منزلة، وأحكام دنيوية موضوعة. واذا كانت هذه القوانين مطابقة للقواعد الشرعية فإن الدستور يكون موافقاً للدين الاسلامي في جزئياته التفصيلية. أما اذا خالف الدستور بعض هذه القواعد فانه على الأمة حينئذ أن تنبه مجلس نوابها على ذلك ليتداركه اذا تبين له. ويجوز أن يكون مجلس النواب الذي يتولى استنباط الأحكام والقوانين مؤلفاً من أعضاء مسلمين وغير مسلمين. اذ ان استشارة المسلمين لغيرهم ومشاركتهم في الرأي غير ممنوعة، وهي مطلوبة اذا كانت تتوافق ومصلحة الأمة ولأن المصلحة هي الأصل في جميع الأحكام الدينوية بل ان بعض الفقهاء قدموا المصلحة على النص. الا انه في النهاية، فإن الأكثرية المسلمة هي التي تقرر القوانين اللازمة لمصلحة الأمة. أما فرض شروط الاجتهاد على نواب الأمة فانه غير لازم، لانه يستند الى آراء الأصوليين الأولين. فجماعة أولي الأمر أو نواب الأمة مكلفة باستنباط الأحكام برأيهم واجتهادهم، حتى ولو لم تتوافر فيهم الشروط كاملة. الا انه ينبغي على أهل الشورى أن يكونوا من أولي الرأي والمكانة ليحوزوا ثقة الأمة. وبالتالي فانه يجب على الأمة أن تختار من تتوفر فيهم الكفاءة للقيام بهذا الركن الشرعي أو اختيار الأمثل اذا اقتضت الضرورة. وان تعد أفراداً معينين للكمال المطلوب عن طريق التربية والتعليم.

ويرفض رضا قفل باب الاجتهاد، لأن حاجات العصر والزمن في تغير مستمر، وكذلك الأعراف التي تقوم عليها الأحكام، والظروف السياسية للدولة. أما أساس الدستور فهو الانتخاب لنواب الأمة الذين يتولون وضع الأحكام لها. لذلك فإن عليها أن تنتخب أمثلهم وأعلمهم بالشرع وأحكامه ومقاصده. ويجب أن يتضمن الدستور حرية القول والعمل للأفراد في اطار القانون الذي يحفظ الحقوق العامة والخاصة. ويرى رضا أن هناك حريات شرعية وحريات غير شرعية. واذا كان القانون الأساسي لا يحتوي على التمييز بينهما، فإن مسؤولية التقصير تقع على مجلس الأمة عند وضعه للقوانين الجزائية وعلى الأمة أن تطالبه بذلك. ويقع اللوم في التقصير على الأمة والحكومة في وقت واحد، وهنا قد يكون الجهل عذراً. لذلك تلجأ الحكومات المستبدة الى تجهيل الأمة للحفاظ على مصالحها هي. ومما يزيد من ضعف الأمة أن يتصدى للزعامة من ليس من أهلها. أو أن يناهض أصحاب النفوذ الباطل كل مرشح للزعامة الحقيقية.

ويذهب رضا الى أن الحكم في الاسلام انما هو للأمة وشكله شوري (ديمقراطي) ورئيسه الامام أو الخليفة انما هو منفذ للشرع، والأمة وحدها هي التي تملك عزله أو نصبه. ويرى أن الاسلام ترك الشورى لاجتهاد الأمة لأنها «مصلحة تختلف باختلاف الأحوال والأزمنة، ولو قيدت بنظام لجعل تعبدياً» ويحدد رضا مصطلح أولي الأمر على أنهم أصحاب الرأي في مصالح الأمة، الذين ينصبون عليها الخلفاء والأئمة ويعزلونهم اذا اقتضت الضرورة. لكن ملوك المسلمين زاغوا بعد ذلك عن السراط المستقيم.

ويرى رضا انه يمكن حل مشكلة استخراج قواعد الاجتهاد من نصوص الكتاب والسنة عبر تصنيف دقيق للأحكام. فهناك أحكام خاصة بالأعمال والوقائع، وهناك قواعد عامة للتشريع. ويرى أن ترسيخ قاعدة العدل المطلق كأساس للأحكام وكميزان للتشريع من شأنه أن يفضي الى حظر

الظلم. وانه اذا شئنا استقراء للأحكام الشرعية لرأينا ان الاصلاح الأخلاقي ـ الاجتماعي محورها الأول، وان من شأن ذلك أن يؤدي الى اصلاح سياسي متكامل في الاطار الاسلامي. لذلك كان الاجتهاد ضرورياً، فالتقليد والاسلام ضدان. ووضع القوانين في طريق أولي الأمر ليس تقليداً، بل هو الاجتهاد نفسه. واختلاف القوانين بين الدول الاسلامية وتجديدها من ضرورات الترقي في علم الحقوق.

ويذهب رضا إلى أنه لا يحق للحاكم أو نائبه أن يضع القوانين والأحكام الملزمة للسلطتين القضائية والتنفيذية، لأن الشرط أن تكون عادلة ومتوافقة مع الكتاب والسنة. وهذا لا يتأتى إلّا عن طريق أولي الأمر من المسلمين لأنهم هم نواب الأمة، الذين لهم حق اختيار الخليفة.

النظرية القضائية

يعرض الطهطاوي لحل مشكلة التداخل بين السلطتين التنفيذية والقضائية بالتمييز بين وظيفتيهما. فهو يوافق على قول البعض انه ليس من وظائف ولاة الأمور أن يحكموا في التحريم والتحليل، بما يخالف الأوضاع الشرعية المستنبطة عند الائمة المجتهدين من أدلة الكتاب والسنة والاجماع. والحاكم يجب أن يخضع للقانون شأنه في ذلك شأن جميع الأفراد، وذلك حتى في الشؤون السياسية والادارية، خصوصاً وانه قد ثبت ان الاجماع يجب العمل به إذا لم يتوافر دليل من الكتاب أو السنة. وقبول الاجماع أو القياس إنما يكون من القادرين على استنباط الأحكام وبالتحديد من النخبة التشريعية.

فالحاكم الذي يستند إلى العلماء والمستشارين الصالحين ولا يتبع إلّا تلك الأحكام الشرعية ذات الأصول المحمدية، يعتبر في نظر الطهطاوي من المجددين للشؤون الدينية والدنيوية. والأساس في ذلك سلوك العدل، وإحياء السنن. فإن حكمة الله تتجلى على ألسنة الأنبياء، وليس في عقول المحدثين. فعلى الحاكم أن يقضي على البدع، ويعرض عن الحرام، ويوطد العدل، ويطهر النفوس. وأن يكون قدوة لغيره من المواطنين أو الرعايا، كما يذهب إلى ذلك الطهطاوي.

أما الأفغاني فقد رأى ان العنصر القضائي يرتكز على مفهوم العدل، وهو قيمة مثالية، لأنه أشرف الصفات وأسمى الفضائل. فمن طريقه تحفظ المجتمعات الانسانية وهو من مقومات السلطة السياسية. فالعدل يجب أن يكون مقصوداً لذاته، اعتقاداً انه واجب تتطلبه الإنسانية ويأمر به الشرع، وهو أيضاً من مقومات العمران الاجتماعي، وهو في التعريف اعتدال بين نقيضين الجور والظلم من ناحية، والخرق والتسيب من ناحية أخرى. وأنه لو استعرضنا التاريخ لرأينا أن السلطة: إما أن تقوم على القهر ـ وهذه غالباً ما تنتهي إلى التفكك ـ وإما أن تقوم على الحكمة والعدل ـ وهذه تدوم بدوام قواعدها ـ فمن المعروف تاريخياً أن العدل المقصود بذاته يكتسب صفة الخلود كعدل عمر بن الخطاب... وعدل المسلمين مع الرهبان والولدان والشيوخ، وسيرة الخلفاء الراشدين عموماً. اما عدل السلاطين العثمانيين فكان عدلاً عرضياً ظاهرياً. وينعي الأفغاني على أواخر هؤلاء أخذهم بنظام الامتيازات القضائية للأجانب.

اما جمال الدين الأفغاني فإنه يتصور العنصر التنفيذي في مسألتين: ادارية وعسكرية. ويرى أنه نتيجة للانفصام بين العمل التنفيذي ـ الاداري وبين الجنسية (أو الرابطة القومية) ينشأ الاحتراف في العمل السياسي الذي يقود إلى التبعية. في حين يشهد فيه التاريخ أن الرواد من أية امة انما كانوا منها. وان هذه الدول لم تسقط أو تنحط عن مكانتها إلّا بدخول العنصر الاجنبي فيها، وتبوء الغرباء وظائفها العالية.

وتتعلق المشكلة التنفيذية الثانية ببناء الجيوش في الدول الاسلامية. فإنه لا يكفي تنمية العدد والعدة، وانما ينبغي أن تكون عناصر الجيوش وقياداته من العناصر القومية أو الاسلامية. وذلك حتى يحملوها على أجنحة السياسة القويمة إلى أسمى مكانة تمكن لها. وهذا شرط أولي يتبعه شرط توفر الخبرة العملية والقدرة النظرية. وأهم شرط توافر الروح الوطنية المنبثقة عن الروح الأخلاقية. كما تبدو عموماً ضرورة الحس الوطني واضحة في المجال التنفيذي. إذ إن الشفقة والرحمة والنصرة على الملك والرعية انما تكون لمن له في الأمة أصل راسخ ووشيج يشد صلته بها. وهذه فطرة طبيعية تقف وراء الالتزام الوطني.

ويذهب الأفغاني إلى أنه إذا نظرنا إلى العالم الغربي رأينا أن استقلال الدول القومية كان نتيجة للتساوي النسبي بين الحقوق والواجبات ومعرفة طرق المطالبة بها. وبذلك انعدم التفرد بالسلطة والسَوق الكيفي للأمة، وأنه وفقاً لسنن التدرج ومقتضيات الفطرة، فإن الحكم المطلق سيزول من العالم كله.

ويطالب محمد عبده من ناحيته بإعادة النظر في قوانين المجالس القضائية من قبل الحكومة بشكل يجعلها مناسبة للظروف، واضحة بذاتها لا تحتمل معانيَ كثيرة، ولا تكون موادها من نوع القواعد العمومية. ذلك لأن القضاة ليسوا في مرتبة المشرعين القادرين على استنباط ما يخالف الظاهر، أو الاستنباط من القواعد العامة حكماً على حقيقة الواقع. وفضلاً

النفعية

Utilitarianism
Utilitarisme
Utilitarismus

تمهيد

النفعية كمذهب فلسفي مدرسة انكليزية خالصة، وضع كل نظرياتها جيرمي بنثام J. Bentham 1748-1832 في كتاب شهير عنوانه **مدخل الى مبادىء الاخلاق والتشريع** نُشر سنة 1789 م. ثم صُحح سنة 1823 م. ثم جاء تلميذه جون ستيورت مِل J. S. Mill 1803-1873، فروّج للمذهب، ثم نشر سنة 1861 م. كتاباً يحمل اسم **النفعية** Utilitarianism، دافع فيه عن مبدأ المنفعة مُدخلاً تعديلات هامة على مذهب سلفه بنثام.

والواقع ان بنثام كان قد دافع عن مبدأ المنفعة Utility ثم تكلم عن مبدأ اعظم سعادة لأكبر عدد The greatest happiness of the greatest number، ورغم انه استعمل كلمة نفعي Utilitarian في بعض رسائله الا ان ميل هو الذي روّج الكلمة، واصبحت هناك في انكلترا حلقات من النفعيين المؤمنين بأولوية مبدأ المنفعة.

وكلمة نفعي استعملت بالانكليزية، كما في العديد من اللغات، بمعنى احتقاري للدلالة على الانتهازي الذي لا يهتم الا بمصلحته الشخصية، في حين ان المدرسة النفعية انطلاقاً من مؤسسها ومنظّرها بنثام، دافعت في الواقع عن مفهوم خاص بها لكلمة منفعة، هو في نهاية المطاف مفهوم هيدوني hédoniste اي ينتمي الى تلك المدارس التي تجعل اللذة المحرك الأول في التصرفات الاخلاقية، وهي مدارس عريقة عرفتها الفلسفة منذ القدم، وعلى الاقل منذ ابيقور Epicure 340-270 ق. م. في القرن الثالث قبل الميلاد. الا ان هذه الحقيقة لا تقلل من اهمية المدرسة النفعية ولا من اصالتها، ودورها المميز في الفكر الانكليزي في القرن الماضي، وسنتبين كل هذا من خلال عرضنا لهذا المذهب كما دافع عنه بنثام في اهم كتبه **مدخل الى مبادىء الاخلاق والتشريع** *An Introduction to the principles of Morals and Legislation* وكما عرضه جون ستيورت مِل في الكتاب الذي كرسه له.

نتبين مما سبق ان بحثنا سيتناول اولاً عرضاً مفصلاً لأراء بنثام حول النفعية، ثم نلقي الاضواء على كل التعديلات التي ادخلها ميل على هذا المذهب، قبل ان نحاول، في الخاتمة، أن نظهر اهمية هذه الفلسفة وموقعها الحقيقي في سياق التطور الفكري الغربي.

لا يحاول فيلسوفنا الانكليزي البحث عن الجذور التاريخية او الفكرية لمدرسته، بل يبدأ بتحديد المنفعة ليؤكد بعد ذلك انها لا تتعارض مع المجموعة، ثم يفند المبادىء المعادية لفلسفته ليخلص الى القول بأن خصومه مخطئون، وبالتالي فإن مبدأ المنفعة وحدة يفسر التصرف الانساني الاخلاقي، ويظهر دوافعه الحقيقية. بعد تأكيد هذه الحقيقة يتابع بنثام بحثه، فيفتش عن مصادر اللذة التي كان قد ساوى بينها وبين المنفعة، ثم يقيم بعد ذلك حساباً دقيقاً لمعايير اللذة، وكأني به يريد ان يدخل كل معطيات العمل الاخلاقي في كمبيوتر نسأله قبل ان نقدم على اي تصرف، فيجيبنا ان كان من منفعتنا ان نمضي قدماً في عملنا، او ان نحجم عن ذلك. والآن لندخل مدرسة بنثام لنرى بالتفصيل معطيات مذهبه.

أ) تحديد المنفعة :

يسارع بنثام الى القول بأن الطبيعة قد وضعتنا تحت سيطرة سيدين مطلقين هما اللذة والألم. هذه الحقيقة هي الاساس الفلسفي الاول السابق لكل مذهب او مدرسة، فهذان السيدان يتحكمان بتصرف البشر كلية، وهما اللذان يمليان علينا ما يجب فعله وما علينا ان نقوم به، فهما وراء تحديد الصواب والخطأ، الخير والشر، ووراء سلسلة العلل والمعلولات، اذ انهما يتحكمان ليس فقط في كل ما نفعل بل كذلك في كل ما نقوله وكل ما نفكر به. ومهما ادعينا قولاً بأننا لا نخضع لسلطة هذين السيدين، فإن الواقع يكذبنا باستمرار. واذا كان الامر كذلك، فإن الفلسفة الصحيحة هي التي تأخذ بعين الاعتبار هذا الواقع، ومبدأ المنفعة يعترف بخضوعنا لهذا الواقع ويتحمل مسؤوليته، حين يؤسس نظامه الفلسفي، الذي يهدف الى نشر السعادة بين الناس، عن طريق العقل والقانون.

هنا يبرز السؤال الأهم: ما هي هذه المنفعة التي ستجلب السعادة لكل فرد من الناس ؟ وما هو المبدأ الذي بفضله ستعم السعادة الحقيقية في شتى ارجاء المجتمع ؟

يؤكد بنثام بأن المنفعة هي القدرة الكافية في غرض معين على انتاج: ربح أو نفع أو امتياز أو لذة، أو خير أو سعادة، وهذه كلها معانٍ تكاد تكون مترادفة، وتشكل الوجه الايجابي للمنفعة، أما الوجه السلبي، النافع في سلبيته فيحدده

1 ـ المصدر الطبيعي أو الفيزيائي:

يكون مصدر اللذة أو الألم مصدراً طبيعياً، أو تكريساً طبيعياً حين تأتينا اللذة او يصيبنا الالم من سيرورة الاشياء ذاتها، ومن المجرى العادي للأمور، دون ان يكون هناك تدخل من اناس آخرين يغيرون هذا المجرى، ودون تدخل من قوة خارقة غير منظورة.

2 ـ المصدر السياسي:

حين نتوقع ألماً أو ننتظر لذة من جراء تدخل شخص معين او عدة اشخاص يعملون باسم المجموعة وينفذون أوامر السلطة العليا الحاكمة عندها نستطيع ان نتكلم عن مصدر سياسي، أو تكريس سياسي لهذا الالم أو لهذه اللذة.

3 ـ المصدر الاخلاقي أو الشعبي:

لو أثر علينا اصحاب السلطة، أو اولئك الذين يصنعون الرأي العام، وكان هذا التأثير عفوياً تماماً اي بسبب استعداد فردي محض، لكان مصدر اللذة او الألم مصدراً أخلاقياً أو شعبياً.

والواقع ان مثل هذه التسمية غريبة، فبنثام هنا يتكلم عن تأثير المجتمع، دون إكراه مادي، على الفرد وتصرفه، ويجعل من هذا التأثير المصدر الاخلاقي الوحيد، لذا فإنه يسمي هذا المصدر، اخلاقياً وشعبياً، ويشدد على أن الصفة الثانية هي الاقرب للواقع.

4 ـ المصدر الديني:

إذا جاءتنا اللذة او حصل لنا الالم بسبب تدخل قوة عليا غير منظورة، فإن التكريس يكون في مثل هذه الحال، تكريساً دينياً.

والفرق الرئيسي بين المصدر الديني والمصادر الثلاثة الاخرى هي أن اللذة او الألم قد يقعان في هذه الحياة أو في الحياة الأخرى، في الحالة الاولى، في حين اننا نتوقع ان يقعا في هذه الحياة فقط، حين يكون المصدر اخلاقياً أو سياسياً أو طبيعياً.

مما تجدر ملاحظته هنا هذه الواقعية البرغماتية التي اشتهرت بها الفلسفة الانكليزية، والتي نتبينها هنا بوضوح لدى بنثام، فهو لا يريد اطلاقاً الابتعاد عن الحياة اليومية العادية حتى حين يتكلم عن تجربة تتعدى يومية الحياة، وهو لا يتخلى عن واقعية المحسوس والعملي حين لا يمايز بدقة على الاطلاق، بين جميع مصادر الثواب والعقاب، إذ أنه يؤكد بأن ليس ثمة من فرق بين مصدر وآخر، ليس هناك مصدر اسمى من آخر، والفارق الوحيد يأتي فقط من الظروف التي تصاحب حدوث ثواب أو وقوع عقاب، فالتألم الذي يصيب أحد الناس بسبب ظروف طبيعية يسمى مصيبة، ولو كانت هذه المصيبة بسبب اهماله الشخصي لتكلمنا عن مصدر طبيعي للعقاب، امّا لو انزل به احد القضاة عقاباً شديداً لكان هذا العقاب من مصدر سياسي. والمهم يبقى في نهاية المطاف كيفية الحصول على اللذة وتجنب الالم، ومن هنا، يمكن القول بأن اللذة تبقى الهدف الاسمى والقيمة الاخيرة لكل اخلاق، وعلى المشترع ان يضع هذا الامر نصب عينيه.

هـ) معايير اللذة:

إن كانت العلة الغائية هي الحصول على اللذة وتجنب الالم، فان اللذات والآلام تصبح الآلات التي نتعامل معها كي نصل الى الغاية الأخيرة، ويصبح من الواجب معرفة قدرة كل ألم أو كل لذة، اي القيمة الحقيقية لكل لذة على انفراد، ولكل الم على حدة، وبتعبير آخر كيف نقيم اللذات والآلام، كي نقارن بينها ونفاضل.

هنا نصل الى اهم ما ميز فلسفة بنثام وطبعها كفلسفة غربية. فلقد ارادت الحضارة الغربية ان تجد صيغة رياضية لكل ما في الكون، فأكدت بأن «الطبيعة مكتوبة بلغة الارقام»، وان ما ينتجه الانسان من فنون ينتهي أيضاً الى معادلات رياضية، وكذلك حياته في المجتمع أي حياته السياسية والاخلاقية. لقد حاول الانكليزي هوبز 1588-1679 في القرن السابع عشر ايجاد حل علمي فيزيائي رياضي للمشكلة السياسية في كتابه الشهير **لاوياثان** *Leviathan*. وبنثام هنا يقوم بمحاولة مماثلة في المضمار الاخلاقي، فهو يرفض طرح المشكلة الاخلاقية طرحاً نظرياً، والبحث في المبادىء السامية او غير السامية التي تستند اليها كل فلسفة اخلاقية. ذلك أنه أدرك أن طرحها على اسس نظرية وتأملية وميتافيزيقية يعني الدخول في اعتبارات لا مخرج لها. المبدأ الوحيد الذي يسلم به الجميع لواقعيته هو تجنب الألم والحصول على اللذة. انطلاقاً من هذا الواقع يمكن ان تجد المشكلة الاخلاقية حلاً رياضياً، أي أنه بإمكاننا ايجاد حل علمي لهذه المشكلة، وكأن بنثام يقول لنا بأن الكمبيوتر قادر على حل كل المشاكل الأخلاقية، فاللذة قابلة للحسبان وكذلك الألم، ومن هنا يمكننا ان نحسب بدقة ما يسعى اليه البشر دوماً وهو

الصلاح أو نحو السوء. نجمع كل اللذات ونطرح كل الآلام فتبدو لنا الميزانية بوضوح، وهل تميل نحو الخير أي نحو مصلحتنا الحقيقية أي السعادة، أم تميل نحو الشر أي الالم والحزن والتعاسة. والحساب الذي يطبق على العمل الذي يقوم به الفرد يمكن ان يطبق على العمل الذي يشمل العديدين، أو يقوم به العديدون من الناس. ومن الطبيعي أننا لا يمكن أن نطبق هذا الحساب باستمرار، في كل الظروف، غير أن مثل هذه العملية يجب أن تظل نصب اعيننا باستمرار، وان نقترب منها دوماً ونطبقها بقدر ما نستطيع، وكذلك فعلى المشترع أن يأخذها دوماً في حسبانه. وما ينطبق على اللذة والألم ينطبق على كل ما يقع في مقولتهما. فاللذة قد تتخذ اشكالاً مختلفة، ويطلق عليها اسماء متعددة مثل الخير والفائدة والمصلحة والصالح والمكافأة والسعادة، أما الألم فقد يسمى الشر والإساءة والخسارة والتراجع والتعاسة، وهي كلها مفاهيم يمكن ان نطبق عليها طريقتنا الحسابية السابقة.

إن كل ما قلناه عن كيفية تقويم اللذات والآلام وحسابها لا يشكل مجرد نظرية لا طائل منها، بل يستند الى الواقع الذي مارسته البشرية على مر الاجيال، فنظرة سريعة ترينا بأن اي غرض لا يكتسب قيمته الا من مجموعة اللذات التي نتوقعها منه، أو بمجموعة الآلام التي نتوقع ان يجنبنا اياها. وكلما ازدادت فترة استمتاعنا بهذه اللذات كلما زادت قيمة هذا الغرض، وكذلك كلما كنا واثقين من حصول هذه اللذات وقرب هذا الحصول، كلما اعطينا هذا الغرض قيمة اكبر. من الواضح هنا ان راديكالية بنثام تبلغ ذروة الواقعية، فالعامل الاخلاقي غائب تماماً عن مثل هذه الفلسفة التي تجعل كل واحد منا مجرد محاسب يريد أن يقوم بجردة لمجموع اللذات والآلام، للربح والخسارة.

II . النفعية عند جون ستيورت مِل John Stuart Mill :

لقد قيل بأن جون ستيورت مل لم يضف جديداً إلى المذهب النفعي، بل اكتفى بتبني المذهب كما نَظَّرَهُ سلفه بنثام، ثم اضاف اليه مفهوم الكيفية، أي أن مشكلته الأساسية كانت مشكلة صفات اللذات وخصالها ونوعيتها، ولكنه بتشديده على نوعية اللذات أساء إلى نفعية بنثام إساءة كبيرة، فمثل هذا المفهوم من شأنه أن ينسف الاساس الذي بنيت عليه فلسفة سلفه. غير أن مثل هذا التأكيد جائر بحق مل: صحيح أنه بقي من انصار بنثام وانه لم يكن راضياً عن موقف هذا الاخير من مفهوم التضحية فحاول إدخاله الى جانب الحسابات الباردة التي نادى بها مؤلف المدخل الى مبادىء الاخلاق والتشريع، غير أننا لا نستطيع ان نتبين كل ما أتى به من جديد، أي كل ما اضافه الى نفعية سلفه الا اذا تتبعنا عرضه الشامل لهذه المدرسة كما بينه في كتابه **النفعية**. ففي هذا الكتاب يحاول مل أولاً البحث عن الجذور التاريخية للنفعية كمشكلة اخلاقية، ثم يرد على مختلف اعتراضات خصومه، ليكمل فيطرح المشكلة الاساسية وهي مشكلة المصدر الذي تستند اليه النفعية، أي المبدأ المؤسس الذي يجعل من هذه النظرية قوة أخلاقية ضاغطة وملزمة، واخيراً يبحث في الغاية الاخيرة لكل اخلاق فيثير مشكلة علاقة السعادة بالفضيلة.

أ) المشكلة الاخلاقية والجذور التاريخية للنفعية:

منذ مطلع كتابه حول النفعية، نتبين البون الشاسع بين مل وسلفه، فبنثام لم يكن يكترث لتاريخ الفلسفة، بل كان يحتقر قدماءها وخاصة افلاطون 428/427-347 ق. م. وأرسطو 384-322 ق. م. فهو حين يقول بأن الطبيعة قد وضعت الانسان تحت سيطرة سيدين هما اللذة والألم يتنكر لكل تاريخ الفلسفة ويمسحه، فلا يبقي منه أية جذور، وينطلق من هذا الواقع دائراً اظهره لكل ما اتى به السلف قبله، في حين ان جون ستورت مل يطرح المشكلة الاخلاقية كمشكلة فلسفية قديمة، ثم يبحث عن جذورها ليؤكد بأنّ أبا النفعية هو سقراط عينه حين جادل السفسطائيين وخاصة بروتاغوراس Protagoras 481 - 411 ق. م. الذي كان يؤكد بأن الانسان مقياس كل شيء، ليبين عيوب مذهبهم. كان سقراط إذن يبحث عن معيار يقيس به المشكلة العملية مشكلة الاخلاق الاولى، مشكلة الخير والشر. قدم هذه المشكلة لا يعني أنها وجدت حلاً مرضياً فما زال الفلاسفة ينقسمون الى قسمين حول هذه المسألة: ما الذي يؤسس الاخلاق؟ إن كل المبادىء الاخلاقية لا مبرر لها اذا لم تستطع ان تحل المسألة الاساسية وهي مشكلة الغاية الأخيرة للعمل البشري. ولقد فشلت الفلسفات في ايجاد المبرر العملي للغاية، اي النفعية. هناك إذن أولاً الفلسفات الاخلاقية التي تنتمي الى المدرسة الحدسية Intuitive school، وهي تضم فلسفات عدة مختلفة ومتنوعة، وكلها تقول بأن ما يؤسس الاخلاق هو قوى طبيعية، أو حس داخلي، أو غريزة معصومة لا يمكن اختزالها، أي أن مبادىء الاخلاق بيّنة بطريقة قبْلية لا يمكن فهمها وشرحها. فكما اننا نميز بين الالوان وكذلك بين اللذات والآلام، بين الرغبات والنفور، دون ان نستطيع تفسير ذلك

وتعليله، فكذلك يعتقد انصار المدرسة الحدسية بأن الخير والشر يستندان الى حس اخلاقي قبْلي a priori لا يختزل ولا يفسر، إذ أنه الجدار الاخير الذي نصطدم به فلا يعود هناك من اساس ابعد منه، هذا الحس الأخلاقي هو المعيار الحقيقي للأخلاق. غير أن هذه المدرسة رغم اعترافها بضرورة وجود علم اخلاقي، تكتفي بمبادىء عامة جداً، وتفشل في ايجاد اساس واحد للأخلاق، كما انها تفشل في إعطاء لائحة كاملة بكل المبادىء القبْلية. والواقع ان الفيلسوف كانط Kant 1724 - 1804 م. ممثل العقلانية الأخلاقية في كتابه الشهير أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ينتمي أيضاً الى المدرسة الحدسية، فهو يقول بأن اساس الواجب الاخلاقي ومصدره هو مبدأ كلي عبر عنه بقوله: تصرف بطريقة تجعل قاعدة تصرفك قابلة لأن يتبناها كقانون عام جميع الكائنات العاقلة، فهو يفشل فشلاً ذريعاً ومضحكاً حين ينتقل من المبدأ العام السابق لكل تجربة ومعاينة الى التطبيق، ففلسفته عاجزة عن اظهار اي تناقض منطقي في تبني الكائنات العاقلة للتصرفات اللاأخلاقية تماماً. أضف الى ذلك ان قاعدة كانط لا معنى لها الا اذا اوَّلناها حسب المدرسة النفعية، فهو في هذه القاعدة يعترف ضمناً بأن الفاعل الأخلاقي حين يريد أن يتصرف ويحكم على تصرفه اخلاقياً، عليه أن يأخذ بعين الاعتبار منفعة البشرية ككل، وبتعبير آخر علينا جميعاً أن نتصرف بطريقة حسب قاعدة يمكن لجميع الكائنات العاقلة ان تتبناها وهي مقتنعة بأنها لخيرها وصالحها العام.

إن نقد كانط يقودنا مباشرة الى المدرسة الأخرى، مدرسة جون ستيورت مل، أي المدرسة النفعية التي تعتقد أن مسألة الخير والشر وجميع العواطف الاخلاقية المتعلقة بها لا تقود إلى نوع من القبْلية العقلية ولا الى غريزة أو فطرة غير قابلة للاختزال، بل هي قابلة للشرح والتفسير والملاحظة. هناك تجربة للانسانية نستطيع ملاحظتها بسهولة، نستطيع منها أن ندرك المبدأ الأساسي الذي يتحكم بعواطف الناس الاخلاقية. كل الفلسفات الاخلاقية التي لجأت الى وجود حس اخلاقي لا يُفسر، وكذلك الاخلاقيات العقلانية على طريقة كانط فشلت في أن تشير الى مبدأ واحد هو مصدر كل التصرفات الأخلاقية. إن هذا المبدأ الأوحد الذي يلعب الدور الأساسي في تأسيس الواجب الاخلاقي هو مبدأ المنفعة، أو مبدأ اعظم قدر من السعادة كما اكده بنثام.

خصوم هذا المبدأ لا يسعهم الا الاعتراف بدور البحث عن السعادة في كل صياغة للأفكار الاخلاقية، ومهما حاولوا انكار دور اللذة، فلا بد لهم من اخذه بعين الاعتبار كلما عالجوا المشاكل التطبيقية للأخلاق، بل إن أنصار القبْلية يضطرون، دفاعاً عن نظريتهم، للجوء الى حجج نفعية.

والسعادة عند مل هي اللذة او مجموعة اللذات، والسعادة هي المقياس الوحيد الملموس لكل عمل اخلاقي، بل لكل عمل انساني، الخير هو السعادة والشر هو التعاسة، بل ليست هناك حقيقة خارج السعادة أي اللذة، فهو يؤكد بأن «الأعمال الانسانية تتوافق مع الحقيقة كلما عملت من اجل تحقيق السعادة، وهي خاطئة تماماً وخارج الحقيقة كلما كانت وراء حصول نقيض السعادة». وكلمة سعادة هنا ليست كلمة مبهمة تحتمل التأويل بل هي كلمة لها معنى واحد محدد، إذ يقول مل: «ما نعنيه بالسعادة هو وجود اللذة وغياب الألم»، «أما الحزن او الشقاء فهو وجود الألم وغياب اللذة».

إن الحصول على اللذة وتجنب الألم هما الشيئان الوحيدان اللذان يرغب بهما الناس، وبالتالي فإنهما يشكلان الغاية القصوى لتصرف الفرد، والهدف الأخير لسعي البشرية الحثيث، وهذا ما تؤكده التجربة البشرية التي نستطيع ملاحظتها وتفسيرها، وكذلك التاريخ الطويل للفلسفة، مهما حاولت بعض المدارس إنكار هذا الواقع.

ب) اعتراضات خصوم النفعية:

بعد أن وضع مل النفعية في اطارها التاريخي، كمشكلة المبدأ الأساسي في الحياة الاخلاقية، يبدأ في البحث عن ماهيتها بطريقة الرد على شتى المآخذ التي وجهت اليها.

1ـ إن الاعتراض الأول يقول بأن النفعية تدين اللذة، ولقد جاء هذا الاعتراض من اللغة التي تجعل من المنفعة نقيض اللذة، ومن الاستعمال العام لكلمة منفعة خلص الخصوم الى القول بأن النفعية فلسفة قاسية لأنها لا تترك للذة دوراً في التصرف البشري، والغريب ان الذين يعيبون هذا الامر على النفعية هم انفسهم يعيبون عليها نقيض ذلك، أي دعوة الناس للاستسلام للذات وحتى أبخسها، وباختصار فإن النفعية هي نظرية لا يمكن وضعها موضع التنفيذ بسبب نشافها وقساوتها حين توضع كلمة نافع قبل كلمة لذة، وهي نظرية قابلة للتطبيق بسهولة، بسبب طابعها الشهواني، حين توضع كلمة لذة قبل كلمة منفعة.

إن خصومنا يناقضون انفسهم، كما يؤكد جون ستيورت مل، في حين ان جميع الفلاسفة النفعيين، من ابيقور الى بنثام، لم يقصدوا بكلمة منفعة شيئاً مناقضاً للذة، ولكن اللذة

فإن النفعية لا تستطيع أن تبلغ مثلها الأعلى، إلا حين تنادي بنبل الخلق.

3 ـ إن خصوم النفعية يؤكدون بأن السعادة لا يمكن أن تكون غاية الحياة والنشاط البشري: حجة الخصوم هنا مزدوجة، فهم يؤكدون من ناحية بأن السعادة صعبة البلوغ بل مستحيلة، إذ تبدو كحلم بعيد المنال، ثم هناك ايضاً السؤال الأهم وهو: بأي حق نطالب بأن نكون سعداء؟ ومل هنا يعرض لرأي توماس كارلايل Thomas Carlyle 1795-1881 الذي يعتبر بأن المصيب هو الشاعر الالماني الكبير غوته 1749-1832، حين يؤكد بأن الحياة لا تبدأ حقاً إلا مع التخلي Entsagen الذي يقود الى السكينة، ويشكل الشرط الضروري لكل فضيلة. مثل هذا القول لا يقلل من اهمية النفعية، ذلك انها ليست فلسفة السعادة فحسب، بل أنها ايضاً فلسفة الابتعاد عن الحزن وتجنب الشقاء، فإذا كانت السعادة مستحيلة، فهذا يعني أننا ما زلنا ايضاً بحاجة الى النفعية كفلسفة تخفيف الألم. غير أن الذين يقولون بأن السعادة مستحيلة، يعنون بأن السعادة هي اللذة المثيرة والاستمتاع الصاخب. بالطبع فلاسفة السعادة يعرفون جيداً بأن لحظات اللذة قصيرة لا تتجاوز الدقائق في كثير من الاحيان، وهي عبارة عن فترات قصيرة في يوم طويل. السعادة هي لحظات من الهناء المثير وفترات عابرة من الألم في حياة طويلة، أي اننا يجب الا نطلب من الحياة اكثر مما يمكن أن تعطي، والحياة عبارة عن فترات من الهياج والصخب والتمتع والهوس، وفترات من الراحة والهدوء. والذي لا يعرف الاستمتاع بالهدوء لا يعرف السعادة الحقيقية. كل الامر هو إذن أن السعادة موجودة وممكنة، ولكن علينا أن نعرف أن الحصول على كل شيء ليس ممكناً، وتصبح السعادة هنا فن الممكن، بل حتى فن الرضا بالقليل والاستمتاع الشديد بهذا القليل، ومثل هذا الفن يتوقف علينا فقط، نحن نستطيع ان نحققه أو أن نركض وراء اوهام لا تستطيع الحياة ان تعطيها. والنفعية تنادي بأن يستطيع القسم الاكبر من الناس الجمع بين عنصري الهدوء والاثارة في توازن سعيد.

هنا يلامس جون ستيورت مل مشكلة فلسفية ضخمة عرفتها الفلسفة دوماً، وهي مشكلة سرعة زوال اللذات، فكل لذة تموت حالما تتحقق، فكيف يمكن أن تكون اساس السعادة؟ اللذة لا عمر لها تموت مع ولادتها، ما أن تكون حتى تصبح ذكرى، لذلك فضل الكثير من الفلاسفة الفرح على اللذة لديمومته، اما جون ستيورت مل فيجد حلاً يمزج بين اللذة والفرح في واقعية انكليزية، فهو يقول بأن كل إنسان مثقف يمارس نشاطه العقلي يستطيع ان يجد مصادر لا تحصى لاهتمامه، في كل ما يحيط به، في الطبيعة، في الفن، في العلوم، في الشعر، في تطور البشرية وآفاق مستقبلها. ومثل هذا الأمر يمكن أن يحدث، وأن يصبح كل من ولد في بلد متحضر يملك درجة من الثقافة تخوله الاهتمام بكل هذه الامور، إذ ليس صحيحاً أن الانسان أناني، بل على العكس، فالمجتمع المتحضر يضع امامنا الكثير من الانجازات الرائعة والامكانات المتعددة، ويخلق باستمرار مراكز اهتمام. في عالم كهذا مليء بالأشياء المثيرة للعقل والخيال، وفي عالم ما تزال هناك اشياء كثيرة تحتاج الى تعديل وتغيير وتحسين، فإن كل انسان تلقى تربية جيدة يجد الكثير من الاهتمامات بالخير العام، ويعيش حياة يُحسد عليها.

لا يكتفي مل بالتبشير بهذا الوجود السعيد، ضد الذين يقولون بأن السعادة مستحيلة، بل يتنبأ أيضاً بمجتمع سعيد آت بفضل التقدم. فهو يؤكد بأن التربية الجيدة تجعل منا جميعاً شركاء في الصراع ضد الكوارث الطبيعية، وبفضل جهد الجميع وتقدم الانسانية، فالفقر، المصدر الدائم للألم، يمكن أن يتلاشى بفضل حكمة المجتمع المتكافل، وكذلك فإن المرض، وهو أخطر اعدائنا، يمكن ان ينقص باستمرار بفضل تربية جسدية واخلاقية صالحة، وكذلك فإن التقدم العلمي يعد بانتصارات جديدة ساحقة، على شتى انواع الامراض.

إن ما ينادي به مل هنا يشكل فعل ايمان حقيقي بالتقدم العلمي، وبطيبة الطبيعة البشرية، إذ أنه يؤكد بأن كل الكوارث التي تصيب الانسان وتزيد من حزنه وألمه، يمكن السيطرة عليها وإزالتها، بفضل الجهد المتواصل للبشرية، إلا أن هذا لا يمنع مل من رؤية الواقع المرير الذي كانت تعيشه الحضارة الغربية في عصره، إذ انه يؤكد بأن التقدم ما يزال بطيئاً جداً، وهناك اجيال كثيرة متعاقبة ستهلك قبل أن يأتي النصر النهائي على الفقر والحزن والألم والمرض، وسيكون هذا النصر انتصار الارادة والمعرفة.

الذين يقولون بأن السعادة غير ممكنة مخطئون إذن تماماً، إذ أن المساهمة، ولو بشكل متواضع، في سير الانسانية الحثيث، في نضالها ضد شتى الكوارث، كفيل بأن يعطي لكل إنسان يملك القليل من الذكاء ومن العطاء متعاً متعددة متنوعة، تمنحه سعادة حقيقية، تمنعه من السقوط في إغراءات الأنانية.

4 ـ النفعية تستبعد التضحية بالذات، هذا ما يقوله الخصوم فهل الأمر كذلك؟ إن الغالبية الساحقة من الناس، حتى في البلدان المنغمسة اقل بكثير من غيرها في البربرية، ما

«الاشياء في ذاتها» كما فعل كانط، يعتقدون أنهم بذلك يمنحون الضمير الاخلاقي قوة الزامية جديدة تضمن عدم اسكاته في الاوقات الحرجة، إلا أننا نعرف من التجربة بأن مثل هذا التأكيد لا يضمن شيئاً، وكلنا يرى السهولة التي يسكت الناس فيها ضمائرهم، كلما تعارضت مع مصالحهم.

هناك شكلة اخرى لا بد من طرحها، وهي معرفة ما اذا كان الشعور بالواجب أي الضمير فطرياً أو مكتسباً، والواقع انه في الحالين ليس ما يمنع من ربطه بالنفعية، أي باكتساب اللذة والابتعاد عن الألم. هذا، وفي ظني، يؤكد مل، أن المشاعر الاخلاقية مكتسبة لا فطرية ولكن هذا لا يمنعها من ان تكون طبيعية، فمن الطبيعي للانسان أن يتكلم ويفكر ويبني المدن، مع ان كل هذه الاعمال تشكل قوى مكتسبة.

من جديد يتدخل هنا ايمان مل بالتقدم الانساني، فهو يعتقد بأن القوى الاخلاقية، بالرغم من انها لا تشكل جزءاً من طبيعتنا، الا انها يمكن ان تنمو نمواً طبيعياً. a natural outgrowth، فقد تبدأ ضعيفة جداً، ثم تبلغ درجة عالية من التطور بفضل الثقافة. ولكن من المؤسف أيضاً أن الاخلاق قد تتطور في أي اتجاه كان، كما تبرهن التجربة، ولكن هل هذا يعني أنه ليس في طبيعتنا مركز أساسي يوجه الاخلاق الوجهة التي تتمشى مع الطبيعة الانسانية؟ بلى يجيب مل، هناك شعور طبيعي قوي يتمشى مع الاخلاق النفعية التي تجعل من السعادة العامة مثلها الأخلاقي الأعلى، وهو مجموعة المشاعر الاجتماعية للانسانية، أي الرغبة في العيش بانسجام مع بقية الناس. وتشكل هذه المشاعر قوة دافعة قوية تحت تأثير الحضارة التي تتقدم باستمرار، ذلك أن الحالة الاجتماعية هي الحالة الطبيعية والضرورية للانسان، إذ أنه يعتبر نفسه دوماً كعضو في جسم. ومع التقدم الحضاري نصل الى مجتمع المتساوين، ومن الطبيعي ان مثل هذا المجتمع، لا يمكن ان يوجد الا اذا اخذت بعين الاعتبار مصالح جميع الأفراد الذين يؤلفونه، وهكذا يعتاد الناس على أن يعاملوا بعضهم بعضاً على قدم المساواة، وهذا يقودهم الى التعاون في ما بينهم، ويبدأ كل واحد يشعر بأن مصالح الغير جزء من مصالحه، فيوجه مشاعره نحو الصالح العام، ويعتبر نفسه انساناً معنياً بكل ما يهم الآخرين. وهنا يلعب التعاطف والتربية دورهما الأساسيان، إذ سيجد كل واحد نفسه محاطاً بمؤسسات وجمعيات عدة، وكلها تهتم بالصالح العام وبمنفعة الآخرين.

مثل هذه الرؤية للأمور بدأت تتوضح وتتحقق مع التقدم السياسي تعطيها دفعاً جديداً حين تزيل الفروقات الضخمة التي ما تزال قائمة بين الافراد أو بين الطبقات. هذه الفروقات هي التي تسمح حتى الآن بعدم الاهتمام بسعادة جماهير عديدة من الناس.

إن تقدم الإنسانية يعني تقدم الشعور بالإيثار والعمل لمصلحة الغير وخيره، وهو يعني أخيراً هذا الشعور بالترابط بين كل افراد المجتمع، وبوحدة السعادة بينهم. ونحن لو وجهنا كل طاقاتنا التربوية نحو تنشئة هذا الشعور وتقويته، لنشأ كل فرد منذ الصغر وهو يرى الجميع وقد تبنوا هذا الشعور بالوحدة، فأحس بالاطمئنان، واقتنع بأن اخلاق السعادة تشكل دافعاً اخيراً كافياً. هنا يلتقي جون ستيورت مل مع الفرنسي اوغست كونت Auguste Comte 1857-1798 المؤمن بتطور المعرفة الانسانية، وتقدم البشرية التي يجعل من سعادتها ديناً جديداً. إلا أنه يتابع ليقول بأن انصار الاخلاق النفعية لا يحتاجون الى مسار الانسانية الحثيث ليؤكدوا على وجود الشعور الملزم بالواجب نحو سعادة المجموعة. ففي الحالة الحضارية الحالية، والتي لا تشكل بعد تقدماً ملحوظاً، يملك كل فرد حساً عميقاً متجذراً في داخله، بأنه كائن اجتماعي، وبالتالي فهو لا يرى في بقية افراد البشر خصوماً يجب أن ينافسهم ويقهرهم، بل يرى أن عليه أن يقيم تناسقاً بين عواطفه وأهدافه وعواطف الآخرين وغاياتهم، حتى حين يدخل في صراع مع بعض الناس الذين لا يدركون سعادتهم الحقيقية، إذ يشعر حينها أن أهدافه تتعارض فقط مع أنانيتهم، لا مع غاياتهم الحقيقية والتي يجهلونها.

صحيح أن الحس الاجتماعي ما يزال ضعيفاً جداً، أمام المشاعر الانانية لدى معظم الافراد، إلا أن أولئك الذين يملكونه يحسون أنه امر طبيعي، فهو لا يمثل امامهم كما لو كان خرافة اخترعتها التربية، أو قانوناً فرضه بالقوة الضغط الاجتماعي، بل كصفة من العيب عدم امتلاكها. مثل هذه القناعة الداخلية تشكل في الواقع الدافع الاخير لأخلاق السعادة القصوى، لأنها هي التي تجر ما سميناه بالدوافع الخارجية الى الاهتمام بالغير، وفي حال غياب هذه الدوافع تكفي هذه القناعة لأن تشكل وحدها قوة داخلية قاهرة، تدفع الفرد في اتجاه العمل من اجل سعادة المجموع.

د) في الغاية الاخيرة للأخلاق، أو صراع السعادة والفضيلة: يؤكد مل بأن الغايات الاخيرة التي نسعى اليها بغاية الصعوبة، إلا أننا نستطيع اختصار مشكلة الغايات العملية بالسؤال التالي: ما هي الاشياء التي نرغب فيها؟ والنفعية لا تتردد في القول بأن السعادة هي موضوع رغبة كل

والمطلوب لحل هذه المسائل تبيان شروط امكان هذه الاحكام. اي الاجابة عن هذه الاسئلة: هل هذه الاحكام ممكنة؟ وكيف تكون ممكنة؟ وما هو مجال امكانها؟.

ويتم ذلك من خلال خطة على ثلاث مراحل: 1 ـ العرض والاستنباط. 2 ـ التسويغ ومهمته تبيان مبادىء الاستعمال المشروع وحدوده. 3 ـ الديالكتيك ومهمته تبيان مبادىء الاستعمال اللامشروع.

والعرض او الاستنباط يميّز الاحكام التأليفية القبلية من سواها ويحللها الى عناصرها المكونة ويردها الى مصادرها في ملكات العقل. ويريد كانط للاستنباط أن يكون ضرورياً وملزماً بنتائجه، ويرى ان ذلك متوفر له لأنه لا يعدو كونه تحليلاً للقضايا المعطاة.

أما التسويغ فهو شرح ضرورة ما توصل اليه الاستنباط بفرض الفروض اللازمة لضمان موضوعية الاحكام. وإظهار ان هذه الفروض هي الشروط الوحيدة اي الضرورية والكافية لتفسير امكان الاحكام التأليفية القبلية، للاقرار بمشروعيتها (لاحقاق احقيتها).

ويشكل البحث في الديالكتيك الجانب السلبي من النقد فيظهر تهافت الاحكام القائمة على التراثي ويبين اسباب ذلك فيكمل رسم حدود الاستعمال المشروع. ذاك هو البرنامج بخطوطه العريضة. وما يلي لن يكون سوى تفصيل لعملية التنفيذ وعرض لستام العلم.

2 ـ نقد المعرفة النظرية:

نقد المعرفة النظرية، أو نقد العقل من حيث هو ملكة معرفية يتصدى لمشكلة امكان الاحكام التأليفية القبلية التي تنشىء موضوع المعرفة بموجب القوانين القبلية، وهذا، معطوفاً على الفرضية المنهجية، يعني النظر الى بنية العقل نفسه من حيث توزعه الى قدرات (ملكات) معرفية، وتبيان كيف تكون هذه القدرات مصادر قبلية للاحكام المعرفية النظرية:

والقدرات هي: قدرة التلقي أو الحدس الحسي، وتسمى الحساسية، والقدرة التلقائية التي تفكر ما هو معطى وتسمى الفاهمة. والقدرة المنتجة للتصورات او المخيلة. والقدرة على التعقل اي البحث عن النهايات المعرفية والنزوع الى السستمة، وتسمى الملكة العاقلة او العقل باختصار.

أما الأحكام المعرفية النظرية، فهي: احكام المعرفة التي تبني افهومها في الحدس وهي المعرفة الرياضية او علم الرياضة. والاحكام التي تتعلق بتعيين الموضوع بصدد تجربة ممكنة، وهي المعرفة الفيزيائية او علم الطبيعة. والاحكام التي تزمع الى تعيين موضوع غير معطى في الحدس والتجربة، وهي احكام المتافيزيقا.

وإذا كان العقل قد برهن على قدرته على صياغة احكام تأليفية قبلية تتعلق بالحدس او بموضوع التجربة، كما يشهد بذلك كل علم الرياضة والقسم النظري من علم الطبيعة، فإنه قد برهن ايضاً على طموحه الدائم الى صياغة احكام نظرية في الميتافيزيقا وان كانت احكامه المعلنة حتى الآن غير يقينية وغير ضرورية كما تشهد بذلك الميتافيزيقا، ويعني ذلك أن النقد سيكون في الحالة الاولى تسويغاً للمعرفة الرياضية والطبيعية، في حين سيكون بحثاً عن اسباب الغلط في الحالة الثانية، وتعييناً من ثم، لطبيعة الأحكام الممكنة في الميتافيزيقا.

وإذا كان من المسلم به أن المعرفة النظرية بوصفها معرفة موضوعية تتألف من مادة موضوع معطاة في الحدس الحسي (حيث لا حدس بشرياً سواه) ومن صورة ذهنية تفكر الموضوع، فإن برنامج نقد الاحكام النظرية التأليفية سينحل الى السؤال: كيف يمكن للحساسية بما هي قدرة التلقي الوحيدة، ان تتيح بناء موضوع الرياضيات وان تعطي مادة كل موضوع تجربة؟، وكيف يمكن للفاهمة، بما هي مصدر التفكير المناسب للموضوع، ان تبني قبلياً موضوع التجربة، وان تجعل بالتالي التجربة ممكنة؟ وبصيغة عامة كيف يمكن للشروط الذاتية ان تكون ذات قيمة موضوعية؟.

1-2 ـ نقد الحساسية:

لدينا نوعان من الانطباعات الحسية: انطباعات تشير الى وجود موضوعات خارجاً عنا، اي متعلقة بوضعها في المكان: وانطباعات تشير الى ترتيب تصوراتنا الزمني عن هذه الموضوعات اي تتعلق بموقعها في الزمان، في احساسنا الداخلي بها، فإذا جردنا هذه الانطباعات من كل مضمون لا يبقى لدينا سوى مجرد تلقيها. أي صورة الحدس المكاني أو الحس الخارجي، وصورة الحدس الزماني او الحس الباطن.

ويظهر التحليل ان حدس المكان هو مجرد حدس متجانس ذي ابعاد ثلاثة، ولا متناه. وان حدس الزمان هو مجرد حدس بالتعاقب المستمر وحدس متجانس ولا متناه. هذان الحدسان هما اذن الصورتان اللتان تسبقان فينا جميع الانطباعات الخارجية والباطنية وتجعلانها بالتالي ممكنة.

ويجب ان يكونا خاصيتين قبليتين للحساسية، اي حدسين محضين حتى تكون احكام الرياضة التأليفية القبلية ممكنة. ذلك ان احكام الرياضة المحضة احكام حدسية دائماً (وضرورية إطلاقاً) ويجب ان تقوم على حدس محض حيث عليها ان تحضر

مبادىء قبلية، بل استعدادات ذاتية موجودة فينا مع وجود التجربة وقد رتبها الخالق بحيث يكون استعمالها متوافقاً مع قوانين الطبيعة، فانه قول يُفقد المقولات الوجوب اللازم لأفهومها، فيصير يقينها مجرد يقين ذاتي ويؤدي الى الريبية.

3-2-2 ـ مبادىء التجربة:

يبيِّن التسويغ اذن ان الافاهيم المحضة هي الانماط التي بموجبها يوحد «الابصار الترنسندنتالي» المتنوع الحدسي. وبذلك نفهم كيف تؤلف مجموع الظاهرات «طبيعة» تحكمها قوانين كلية وقبلية. ونفهم في الوقت نفسه كيف لا تصلح هذه الافاهيم الا في حدود التجربة الممكنة. وهنا تبرز صعوبة من نوع آخر: ذلك انه حتى يمكن لموضوع ان يندرج تحت افهوم، يجب ان يكون تصور الموضوع مجانساً لتصور الافهوم، والحال ان الافاهيم المحضة مغايرة للحدوس الحسية مغايرة تامة، فكيف يمكن لهذه ان تندرج تحت الاولى؟.

وحتى يكون ذلك ممكناً يجب ان يكون ثمة حد أوسط، ذهني من جهة وحدسي من جهة اخرى، فيقوم بهذا الادراج. والحد الاوسط هو المخيلة المنتجة التي تعينها الفاهمة قبلياً لتعين بدورها الحس الباطن، او حدس الزمان، تعييناً ترنسندنتالياً (اي قبلياً وبصدد المعرفة الموضوعية) والتعين الترنسندنتالي **للزمان هو من جهة «مجانس للمقولة بما هو كلي وقائم على قاعدة قبلية»، وهو من جهة ثانية «مجانس للظاهرة من حيث ان الزمان متضمن في كل تصور امبيري للمتنوع». إن تعيين الزمان هذا، المسمى «الرسم الترنسندنتالي»، هو ما يجعل تطبيق المقولة على الظاهرات، وادراج الظاهرات بموجب المقولة ممكناً. وحيث ان المقولات، او الافاهيم المحضة، هي كل انماط التعيين الفاهمي، يجب ان يكون لكل أفهوم محض رسمه الخاص في تعين الزمان قبلياً. رسم يحققه ازاء المعطى الحسي الممكن ويحصر استعماله المشروع بالمعطى في الوقت نفسه.**

وعليه يمكن القول ان رسم افاهيم الكم هو العدد: اي التصور الذي يشمل اضافة الوحدة اضافة مطردة (الى المتجانس). ورسم افهوم الواقع هو الاحساس بعامة. لأن هذا الأفهوم يدل بنفسه على وجود في الزمان (حضور) ورسم أفهوم الجوهر هو دوام الواقعي في الزمان اي تصور الواقعي هذا بوصفه اسّ التعين الامبيري، اسّاً يدوم عندما يتغير التعين. ورسم السبب والسببية هو التعاقب الدائم، بموجب قاعدة، في الزمان، ورسم الاشتراك أو التسبب المتبادل هو تزامن التعينات بعضاً الى بعض.

أما رسم الامكان فهو توافق تأليف مختلف التصورات مع شروط الزمان بعامة، اي تعين تصور شيء ما نسبة الى زمن ما. ورسم الوجود الواقعي هو الوجود في زمن معين. ورسم الوجوب هو الوجود في كل زمان.

وهكذا تحقق الرسوم الافاهيم المحضة (توقعنها) لكنها في الوقت نفسه تقصر استعمالها وتحده بشرط خارجي عنها هو الحدس الحسي. فالرسم هو الأفهوم الحسي لموضوع من حيث يتناسب مع الأفهوم المحض. وخارج هذا الشرط تظل الافاهيم المحضة افاهيم موضوعات بعامة اي ذات معنى منطقي وحسب. لكنها لا تعطي اي معرفة فعلية بالموضوع ولا تحصل على معناها الحقيقي الا من موضوعات الحساسية اي من التجربة الممكنة.

لكن تطبيق المقولات على موضوعات التجربة لا يحصل اعتباطاً، بل بموجب مبادىء قبلية هي الاخرى. وهذه المبادىء القبلية، أو قواعد تطبيق المقولات على التجربة، تشتق من المبدأ الاسمى لكل حكم تأليفي قبلي، وهو المبدأ القائل: «على كل موضوع ان يخضع للشروط الضرورية لوحدة تأليف متنوع الحدس في تجربة ممكنة». وتشتق تحليلياً في لائحة متناسبة مع لائحة المقولات. فتكون:

1 ـ مسلمات الحدس، وتقوم على المبدأ: إن جميع الحدوس هي مقادير ممتدة. وتتعلق بتطبيق مقولات الكم.

2 ـ توقعات الادراك الحسي، والمبدأ: في جميع الظاهرات، يكون الواقعي، اي موضوع الاحساس، على مقدار من الشدة، اي على درجة ما ـ وتتعلق هذه بتطبيق مقولات الكيف.

وتتعلق هاتين بتأليف المتجانس الحدسي، بتراكمه الكمي او بتدرجه الكيفي المتصل، وبناء عليه لا تدرك الظاهرات حدسياً الا بوصفها مقادير متصلة. ويكون التأليف فيها تأليفاً رياضياً (اضافة المجانس الى المجانس). فهو ضروري ضرورة غير مشروطة.

3 ـ أشباه التجربة، ومبدأها العام: التجربة ليست ممكنة الا بتصور ربط ضروري للادراكات الحسية، ويترجم هذا المبدأ وحدة الابصار الضرورية بالنسبة الى كل وعي امبيري ممكن في كل زمن. ويتفصّل الى مبادىء ثلاثة توافق تعينات الزمان الثلاثة: الدوام والتعاقب والتزامن، ويشكل كل واحد قاعدة لمقولة من مقولات الاضافة:

فالشبه الاول هو مبدأ دوام الجوهر: الجوهر يصمد خلف كل تغير للظاهرات وكميته لا تزيد ولا تنقص. والشبه الثاني هو مبدأ التعاقب في الزمن بموجب قانون السببية: جميع التغيرات تحصل بموجب قانون ربط السبب بالنتيجة (السبب

يتقدم النتيجة التي تعقبه زمنياً وبالضرورة، فيكون التعاقب الزمني المعيار الامبيري الوحيد للنتيجة نسبة الى سببية السبب).

والشبه الثالث هو مبدأ التزامن بموجب قوانين التفاعل او الاشتراك: جميع الظاهرات من حيث يمكن ان تدرك متزامنة في المكان، هي في تفاعل كلي.

هذه الاشباه الثلاثة هي مبادىء تعين وجود الظاهرات في الزمان حسب انماطه الثلاثة. والتعيين الزماني هنا تعيين دينامي بمعنى انه القاعدة التي بموجبها تمنح الفاهمة لوجود الظاهرات الوحدة التأليفية وتعين لكل ظاهرة مكانها في الزمان، فتعينها بالتالي قبلياً وعلى نحو صالح لكل الازمنة، ولكل زمن على حدة.

4 ـ مصادرات الفكر الامبيري بعامة، وهي قواعد مقولات الجهة، فهي ثلاث:

ـ كل ما يتوافق مع الشروط الصورية للتجربة (الحدس والافاهيم) فهو ممكن.

ـ كل ما يتوافق مع الشروط المادية للتجربة (الاحساس) فهو واقعي (موجود).

ـ كل ما يتعين توافقه مع الوجود الواقعي بموجب الشروط العامة للتجربة فهو واجب (يوجد بالضرورة).

وهذه المصادرات هي قواعد تأليفية انما غير موضوعية، لأنها توسع معرفتنا بالموضوع ولا تقول شيئاً عن مضمون الشيء الواقعي، بل هي تأليفية ذاتية بمعنى انها تؤلف بين افهوم الموضوع المعطى وملكة المعرفة، فيكون الموضوع ممكناً اذا توافق افهومه مع شروط التجربة الصورية ويكون موجوداً اذا ارتبط افهومه بالادراك الحسي ويكون موجوداً بالضرورة، اذا تعين افهومه بترابط الادراكات الحسية بموجب الافاهيم.

أخيراً، تفيد الرسوم الترسندالية والمبادىء القبلية انه يمتنع علينا ادراك أي شيء بالمقولة وحدها لأنه لا يمكن أن تشتق من المقولات وحدها اي قضية تأليفية ضرورية، وانه يلزمنا دائماً حدس معطى لاظهار موضوعية افهوم الفاهمة المحض. واذا كان تعين الموضوع يتم عبر تعين الزمان تعيناً ترسندالياً، فانه لا يكفي ان يكون لدينا حدس بل يجب ان يكون حدساً خارجياً، اي حدساً في المكان، لأن الزمان يسيل دائماً ولا يمكن ان نحدس مثلاً بشيء دائم، أو بمتغير على دائم، أو بتفاعل، الا في المكان. وعليه فان الحساسية تشكل الشرط اللازم لتحقيق مقولات الفاهمة. ويمكن القول بالتالي: ان مبادىء الفاهمة المحضة ليست سوى مبادىء قبلية لإمكان التجربة، وان جميع القضايا التأليفية تتعلق بالتجربة، وعلى هذه العلاقة يقوم امكانها.

4-2-2 ـ خلاصة نقد الفاهمة:

كان المطلوب من نقد الفاهمة ان يبين امكان الاحكام التأليفية القبلية في علم الطبيعة، وقد تم ذلك بتبيان ان الفاهمة تنشىء موضوع المعرفة انطلاقاً من الحدس المعطى وتعينه بموجب قوانين قبلية، فتملي بذلك على الطبيعة قوانينها:

فالفاهمة من حيث هي ملكة تفكير تقوم بأفعال تلقائية تسمى المقولات او الأفاهيم المحضة، وهي أفاهيم موضوعات بعامة خالية بذاتها من أي معنى وليس لديها سوى القدرة على توحيد تأليف متنوع معطى. والفاهمة، من حيث هي ملكة معرفة موضوعية توحّد معرفتها في إوْتِعاء عام يبقى هو هو خلف تغير الوعي الامبيري وظرفيته، ويكون لها ذلك بما هي فعل إبصار ترنسندنتالي محض (بصيرة). والبصيرة أو الفاهمة من حيث ملكة حكم ومعرفة بالفعل، حاكمة معيِّنة تعين المخيلة المنتجة لتأليف المعطى، وهذه بدورها تعيم الزمان تعييناً ترنسندنتالياً تنتج فيه الرسم الترنسندنتالي الخاص بكل أفهوم محض. والرسم هو تحقيق للأفهوم تجريبياً، بحيث لا يكون للأفهوم اي معنى ولا يعرف اي تطبيق الا اذا وُجد حدس يتجانس رسمه القبلي، اي الا اذا اعطيت مادة موضوعه في تجربة ممكنة. ولا تكون التجربة ممكنة الا بموجب المبادىء القبلية لامكانها. والمبادىء هذه هي القواعد التي بموجبها تنطبق الافاهيم المحضة على الظاهرات (موضوعات الحس) أو التي بموجبها تندرج الظاهرات بتوسط الرسوم، تحت الأفاهيم المحضة.

وهذا الحل (أو الفرض) هو الوحيد الذي يجعلنا نفهم (يسوغ لنا) امكان ان تملي الفاهمة على الطبيعة قوانينها، وامكان ان توسع معارفنا قبلياً، لكنه في الوقت نفسه يرسم بدقة حدود هذا الامكان، وبالتالي حدود المعرفة المشروعة بحدود المعطى الحسي وشروط امكان التجربة. لكننا نرى في الوقت نفسه أيضاً، وبسبب من طبيعة المقولات وقبلية البصيرة، امكان ان تعمل المقولات دون معطى حسي وخارج حدود التجربة، اي ان تندفع الفاهمة خارج استعمالها المحايث وهو الوحيد المشروع، الى استعمالها الترنسندنتالي، لتقع في الشطط الميتافيزيقي، في محاولة يائسة لمعرفة الاشياء في ذاتها.

3-2 ـ ديالكتيك العقل:

يحصر النقد استعمال الفاهمة المشروع ضمن حدود التجربة

والحدس المعطى، لكن مثل هذه المعرفة لا ترضي طموحه، فيسعى الى توسيع معارفنا قبلياً دون الاستناد الى التجربة وخارج المعطى الحسي، معتمداً مبادىء يظنها قادرة على اضافة شيء الى الأفهوم المعطى غير متضمن في الأفهوم. وفي سعيه هذا ينشىء الميتافيزيقا. فالميتافيزيقا، بمعناها الحصري، هي ذلك السعي الى اقامة معرفة تأليفية قبلية بموضوعات تتعدى حدود التجربة والحس، تلبية لميل طبيعي لدى العقل. لكن احكامها التأليفية ليست، كما يشهد بذلك تاريخ محاولات العقل المتكررة، كلية ولا ضرورية. فغاية النقد هنا مزدوجة: تبيان اسباب هذا الفشل، اي النقد السلبي لمعارف العقل المزعومة، وضبط حدود استعمال العقل استعمالاً مشروعاً في المعرفة النظرية. وهذا ما سيرشدنا في الوقت نفسه الى مجال امكان الاحكام التأليفية القبلية بالعقل.

1-3-2 ـ أفكار العقل:

وينطلق نقد العقل، من حيث هو ملكة معرفة نظرية، من تحليل وظيفته الخاصة في المعرفة، وهي وظيفة منطقية وحسب لأن العقل لا يفعل سوى ان يعقل بتوسط مبادىء (لا صلة له بالتجربة ولا بالحدس). ويقتصر دور العقل على إحالة قواعد الفاهمة المتنوعة الى الوحدة، ومحركه الى ذلك البحث عن اللامشروط الذي يختم وحدة معرفة الفاهمة المشروطة. وصورة تعقله المنطقية هي الاستدلال العقلي الذي، من ادراج معرفة (مقدمة صغرى)، تحت شرط قاعدة (مقدمة كبرى)، يستدل معرفة متعينة بمحمول تلك القاعدة، (نتيجة). وهكذا يوجد من انواع الاستدلال العقلي بقدر ما يوجد من اشكال للعلاقة التي تمثلها القاعدة بين معرفة وشرطها. وكل القواعد الصالحة لمثل هذا التعلق هي تلك المستمدة من مقولات الاضافة وحسب. فيكون لدينا ثلاثة انواع من الاستدلالات هي: الحملية، والشرطية المتصلة، والشرطية المنفصلة.

ويسعى العقل في استدلالاته الى اطلاق المعرفة من الاشتراط، والى تعيين الحكم نسبة الى جملة شروطه المطلقة. ولا يركن الا الى الكلية والشمول المطلقين، اي لا يركن قبل الوصول الى اللامشروط نفسه الذي يجعل جملة الشروط ممكنة (وقد تكون الجملة المطلقة هي اللامشروط نفسه). واللامشروط هذا هو ما يمكن ان نسميه «الافهوم العقلي» من حيث يتضمن مبدأ تأليف المشروط. (والواقع ان ليس لدى العقل افاهيم خاصة به، وان ما هو كذلك ليس سوى أفهوم الفاهمة وقد دفع الى المطلق). ويكون لدينا من الأفاهيم العقلية بقدر ما لدينا من الاستدلالات. وهي:

ـ لا مشروط التأليف الحملي. اي الحامل الذي لن يكون بدوره محمولاً على سواه. والذي يمثل الوحدة اللامشروطة للشروط الذاتية لجميع التصورات بعامة (اطلاق الـ «أفكر»).

ـ لا مشروط التأليف الشرطي المتصل، اي الفرض الذي تندرج تحته جميع الفروض، أو السلسلة الكاملة لتعاقب السبب والنتيجة. ويمثل الوحدة اللامشروطة للشروط الموضوعية في الظاهرة.

ـ لا مشروط التأليف الشرطي المنفصل، اي سستام القسمة نفسه الذي لا يحتاج الى سواه لاتمام القسمة. ويمثل الوحدة اللامشروطة للشروط الموضوعية لامكان الموضوعات بعامة.

ولا تجد هذه المفاهيم موضوعاً يقابلها في التجربة، فهي أفاهيم مفارقة واستعمالها المفارق استعمال مشروع عندما يدفع الفاهمة الى اقصى توسيع معرفي ممكن والى اقصى وحدة معرفية ممكنة، اي عندما يدفعها باتجاه مطلبي الشمول والسستمة.

الا أن العقل في حاجته الطبيعية الى تصور جملة الشروط المتمثلة في أفاهيمه، ينظر اليها كما لو كانت أفاهيم لموضوعات واقعية وينظر الى معرفته بها كما لو كانت معرفة بموضوعات متعينة بمبادىء تؤلف مجموعة التجارب الممكنة. لكن الموضوعات غير معطاة ومجموعة التجارب الممكنة ليست بتجربة، والعقل واقع لا محالة في الديالكتيك والتراثي الترسندالي، والافهوم العقلي الذي يُتصور بوصفه افهوم موضوع هو الفكرة، والموضوع الذي لا يمكن ان يعطى في التجربة هو النومينا أو الشيء في ذاته المعقول. ويكون في اساس ديالكتيك العقل ثلاث أفكار ترنسندنتالية (مُثُل) هي: الذات المفكرة أو النفس وتمثل وحدة الحامل المطلقة، وفكرة الكوسموس (أو العالم) وتمثل الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظاهرات، وفكرة الكائن الاسمى (او الله) وتمثل الوحدة المطلقة لشرط وجود جميع موضوعات الفكر بعامة.

والعقل، متروكاً لميله الطبيعي دون ضابط النقد، يسترسل في الوهم الترسندالي. وبدل ان يتعامل مع أفكاره بوصفها مجرد افكار مفارقة تصلح لمجرد سستمة معرفة الفاهمة، ينظر اليها بوصفها افكاراً ترسندالية (تتضمن مبادىء معرفة موضوعية) ويستعملها استعمالاً محايثاً ليقيم علوماً عقلية (الميتافيزيقا بمختلف أقسامها). لكن استدلالاته تبقى مجرد استدلالات سفسطية: تخطىء صورياً فتكون مغالطات منطقية في السيكولوجيا العقلية، أو يناقض بعضها بعضاً فتكون نقائض العقل في الكوسمولوجيا، وتخطىء من حيث المضمون فتؤلف مثال العقل كما في اللاهوت الترنسندنتالي.

2-3-2 ـ مغالطات العقل :

في بحث العقل عن حامل لكل محمول جديد يتوقف عند حامل أخير، ويجده في الـ «افكر»، الوعي الذي يصحب كل معرفة فاهمية. ويتحول هذا الحامل الاخير الى افهوم موضوع واقعي. ويصل العقل الى هذه النتيجة بفضل القياس التالي:

ـ كل ما لا يمكن ان يتصور الا بوصفه حاملاً لا يوجد الا كحامل وبالتالي كجوهر.

ـ والحال ان الكائن المفكر، بما هو كذلك، لا يمكن ان يتصور الا بوصفه حاملاً.

ـ فهو لا يوجد اذن الا كحامل اي كجوهر.

وهذا القياس هو مجرد مغالطة منطقية تقوم على مفهومين مختلفين للحد الاوسط: فما لا يتصور الا بوصفه حاملاً، في المقدمة الكبرى، معطى في الحدس الحسي (والمقدمة الكبرى قاعدة من قواعد الفاهمة). في حين ان الكائن المفكر في المقدمة الصغرى ينظر الى نفسه بوصفه حاملاً بالنسبة الى الفكر ووحدة الوعي فقط، وهما ليسا معطيين في الحدس. فنتيجة الاستدلال مغلوطة.

لكن العقل يحول الانا الذي يفكر، استناداً الى هذه المغالطة، الى كائن مستقل ويضفي عليه نعت الجوهر، ويقيم به علماً عقلياً يهدف الى تعين طبيعة النفس، ويتوزع هذا العلم بتوزع لوحة المقولات وانطلاقاً من مقولة الجوهر:

1° ـ النفس جوهر

2° ـ بسيط

3° ـ واحد بالنسبة الى مختلف ازمنة وجود

4° ـ على علاقة بالموضوعات الممكنة في المكان.

وجميع هذه المغالطات تقوم على الخلط الاصلي بين مجرد وعيي بذاتي ومعرفتي لذاتي. فأنا لا اعرف ذاتي بمجرد وعي لها. ولا اعرفها الا اذا كان لدي حدس بذاتي متعين بالنسبة الى وظيفة التفكير الفاهمي. وموضوع المعرفة ليس وعي الانا المعيِّن بل وعي الانا المتعيِّن في حدسي الباطن، اي الانا كظاهرة.

وان يكون الانا المعيِّن (فاعل أفكر) حاملاً وليس محمولاً، وبسيطاً، وهو هو خلف كل متنوع لدي به وعي، وان أميز وجودي الخاص، بوصفي كائناً يفكر، من سائر الاشياء الخارجة، الخ... جميع هذه القضايا مفهومة وصحيحة لأنها مجرد قضايا تحليلية لأفهوم الإوْتعاء لكنها لا تؤلف اي معرفة بالانا ولا تسمح لي بالقول: ان الانا جوهر. لأن مثل هذه القضية تتطلب معطيات غير متوفرة في مجرد الفكر.

وهكذا تسقط جميع البراهين الهادفة الى اثبات لا ـ فساد النفس وروحانيتها وخلودها، أو تنحل الى مثل هذه السفسطة الديكارتية: النفس جوهر، والجوهر دائم، اذن النفس دائمة. وهي سفسطة، لأن الجوهر يتصف بالديمومة في الزمان، اي في تجربة ممكنة. وكل ما يمكن استنتاجه من هذا الاستدلال، بعد توحيد مفهوم الحد الاوسط، هو ان النفس تتمتع بالديمومة في تجربتنا الممكنة، اي في الحياة وليس بعد الموت، وهذا عكس المطلوب الاصلي.

ولكن، رغم تهافت جميع مزاعم السيكولوجيا العقلية، فان مشكلاتها تبقى قائمة، وما يبينه النقد السلبي، هو عدم قدرة العقل على اثبات قضايا نظرية تطمح الى تعين طبيعة النفس واثبات خلودها، نظراً لافتقاره الى التجربة الضرورية لمثل هذه المعرفة التعينية. لكن النقد إياه، يبين في الوقت نفسه عدم قدرة العقل على انكار الخلود او اثبات القضايا المعاكسة للسبب نفسه. وتظل مسألة خلود النفس مسألة مشكلة لا تجد حلها في المعرفة النظرية. وعلينا بالتالي ان ننتظر هذا الحل في مجال آخر هو المجال العملي حيث يمكن ان يطلب خلود النفس كمصادرة عملية.

3-3-2 ـ نقائض العقل :

ويعرف العقل في الكوسمولوجيا صعوبات من نوع آخر: فاللامشروط المطلق لكامل سلسلة الشروط الموضوعية في الظاهرات اما ان يكون بداية السلسلة فتلحق به جميع الاطراف الاخرى بتعاقب السبب والنتيجة، فتكون السلسلة متناهية. واما ان يكون قائماً في السلسلة بوصفه شرط جميع الاطراف بالتعاقب نفسه ويكون المجموع لا مشروطاً، فتكون السلسلة لا متناهية. ولا يستطيع العقل أن يحسم في اتجاه دون آخر، فينتج القضية وضدها، ويناقض نفسه بنفسه (يتناقض) ويسمى اللامشروط، من حيث هو فكرة مطلقة لموضوع مشكل، الكوسموس او العالم، ويسمى تناقض العقل، نقيضة. ولدينا من النقائض بقدر ما لدينا من أوجه في التأليف المقولاتي: اي نقائض الكم والكيف والاضافة والجهة:

قضية:

نقيضة الكم: للعالم بداية في الزمان وهو محدود كذلك في المكان.

نقيضها:

ليس للعالم بداية في الزمان ولا حد من المكان، فهو لا متناه زماناً ومكاناً.

ويمكن للعقل ان يقدم الحجج على القضية ونقيضها بالقوة نفسها. وطريقه الى ذلك برهان الخلف، اي اثبات امتناع الفرض المناقض لما هو مطلوب. مثال اثبات القضية: إذا سلمنا بأن ليس للعالم بداية في الزمان فسيمتنع علينا فهم الحالة الراهنة، كيف تم عبور اللامتناهي للوصول اليها. إذن للعالم بداية في الزمان. ومثله في المكان. أما اثبات النقيض فيكون: اذا سلمنا بأن للعالم بداية في الزمان فمعناه ان وجوده قد سبقه زمن فارغ، ولن نجد في اجزاء هذا الفراغ ما يوجب وجود العالم في لحظة معينة فيمتنع بالتالي ان يكون للعالم بداية في الزمان. اذن ليس للعالم بداية في الزمان. ومثله في المكان.

والحجاج نفسه يقوم به العقل بالنسبة الى القضية ونقيضها في نقيضه الكيف.

قضية: كل جوهر مركب انما يتركب من اجزاء بسيطة. ولا يوجد في العالم الا البسيط والمركب من البسيط.

نقيضها: ليس في العالم مركب يتألف من اجزاء بسيطة. ولا يوجد اي بسيط.

واثبات القضية: لو سلمنا بأن الجوهر المركب لا يتركب من اجزاء بسيطة لاستطعنا بنزع التركيب عن الجوهر فكرياً، اعدامه، لذا لا بد ان يقف التحليل عند حد وهذا الحد هو البسيط.

واثبات نقيضها: لو سلمنا بان الجوهر يتركب من اجزاء بسيطة لاقتضى ذلك منا التسليم بأن يحتل كل جزء بسيط حيزاً في المكان (لأن المكان هو امكان وجود الجواهر). لكن البسيط الذي يحتل حيزاً سيكون بدوره مركباً (اي ذا اجزاء بعضها خارج بعض). ونصل الى التناقض. اذن لا يوجد في العالم اي بسيط.

قضية: نقيضة الاضافة لا بد من التسليم بوجود علية حرة بالاضافة الى السببية بموجب قوانين الطبيعة.

نقيضها: ليس ثمة من حرية وكل ما يحدث في العالم يحدث وفقاً لقوانين الطبيعة.

واثبات القضية: لو سلمنا بأن لا سببية الا تلك التي تحتم حدوث حال من حال سابقة بموجب قاعدة لاضطررنا الى التسليم بأن كل حال سابقة تحتم اخرى سابقة تحتم بدورها أسبق منها. ولاضطررنا بالتالي الى الخروج من السببية بموجب قانون الطبيعة، والى التسليم بالتالي بوجود علية أخرى تسبب تلقائياً دون أن تكون بدورها مسبّبة. وهذا هو المطلوب.

واثبات نقيضها: لو سلمنا بوجود حرية قادرة على أن تبدأ من تلقاء ذاتها سلسلة من الافعال او الظاهرات المتعينة سببياً، فاما ان تكون الحرية متعينة بالضرورة لبدء هذه السلسلة، وهذا ما يدخل الحرية في التناقض، واما ان لا يكون ثمة تعين ضروري، اي تعيّن سببي، وهذا ما ينفي الضرورة عن قوانين الطبيعة. يبقى اذن ان لا حرية تكون عله لما يحدث في الطبيعة، وكل ما يحدث فيها انما يكون وفقاً للسببية الطبيعية.

قضية: نقيضة الجهة: يتطلب العالم وجود كائن كلي الضرورة بوصفه جزءاً منه أو بوصفه علة له.

نقيضها: لا يوجد اي كائن كلي الضرورة لا في العالم ولا خارج العالم، بوصفه علة للعالم،

واثبات القضية: يجب ان يكون ثمة شيء كلي الضرورة حتى يوجد التغير بوصفه نتيجة له، ويكون كلي الضرورة هذا من العالم المحسوس. لأنه لو افترضنا ان الضروري هذا قائم خارج العالم لاضطررنا الى الاقرار بأن سلسلة تغيرات العالم تبدأ منه دون ان يكون هو منتمياً الى العالم. وهذا ممتنع لأن بدء السلسلة لا يمكن ان يتعين الا بما يسبقه في الزمان. يبقى ان في العالم شيئاً كلي الضرورة هو جزء من السلسلة او السلسلة بكاملها.

واثبات نقيضها: لو سلمنا بأن العالم نفسه هو الكائن الضروري، او أن فيه كائناً ضرورياً لاضطررنا إما الى الاقرار بأن ثمة بدءاً في سلسلة التغيرات كلي الضرورة ولا سبب له بالتالي، وهذا ما يناقض قانون تعين جميع الظاهرات في الزمان. واما الى الاقرار بأن السلسلة ككل كلية الضرورة رغم انها عرضية ومشروطة في كل اجزائها. وهذا ما يتناقض بنفسه.

ولو سلمنا من ناحية اخرى بأن ثمة علة للعالم كلية الضرورة خارج العالم، لاضطررنا الى التسليم بأن على هذه العلة ان تبدأ فعلها. مما يعني ان على سببيتها ان تكون جزءاً من الزمان، وبالتالي من العالم. وهذا ما يناقض وجود العلة خارج العالم.

يبقى اذن، ان ليس ثمة في العالم كائن كلي الضرورة، ولا خارج العالم (من حيث هو مرتبط به ارتباطاً سببياً).

وتتبنى الدوغمائية الفلسفية القضايا، في حين تتبنى الامبيرية نقيض القضايا لكنها تصير هي نفسها دوغمائية بمدها منطق التجربة الى خارج حدود التجربة. ويخفق المذهبان في تخليص العقل من تناقضه في مزاعمه الكوسمولوجية. ويعود الى النقد وحده بيان سبب هذا التناقض الاصيل في العقل. والسبب ان جميع التوكيدات الكوسمولوجية تقوم اصلاً على دليل ديالكتيكي نصه:

عندما يكون المشروط معطى فإن السلسلة الكاملة لجميع الشروط تكون معطاة.

والحال ان موضوعات الحس معطاة بوصفها مشروطة.

اذن...

والدليل ليس سوى قياس فاسد، لأن الحد الأوسط فيه (المشروط) ينظر اليه في المقدمة الكبرى بوصفه الشيء في ذاته، في حين انه في المقدمة الصغرى لا يعني سوى الظاهرة. واذا ما حاولنا اصلاحاً للمقدمة الكبرى فانها تصبح يقينية بوصفها مبدأ عقلياً منطقياً لا أكثر. فتصاغ على النحو التالي: عندما يكون المشروط معطى (في الزمان) فانه يقترح علينا البحث رجوعاً عن سلسلة الشروط التي أدت اليه (بموجب تعاقب السبب والنتيجة): وتلك مسألة تحليلية لا تفيد في تأليف معرفة جديدة، بل تصلح فقط كمبدأ موجه ودافع الى البحث حتى اقصى مشروط ممكن.

وبسبب من غياب هذا النقد يذهب الفعل، مع ميله الطبيعي، الى صياغة القضايا ونقيضها في الوقت نفسه ويقدم الحجج المتماسكة في كل مرة. انما ينبغي التمييز بين نوعين من النقائض:

تلك التي تقدم قضيتين متناقضتين كلاهما خاطئة (كما هو الحال في النقائض الرياضية: الكم والكيف). لأنها تقوم اصلاً على أفهوم متناقض في ذاته وهو: العالم في ذاته في الزمان والمكان. وهو تأليف متناقض في ذاته وممتنع (التأليف الرياضي يقوم على جمع المجانس الى المجانس).

وتلك التي تقدم قضيتين متناقضتين يمكن أن تكونا صادقتين معاً (كما هو الحال في النقائض الدينامية: الاضافة والجهة). لأنها تقوم على قصور في التمييز بين الممكنات. ذلك ان ربط السبب بالنتيجة ليس بالضرورة ربطاً للمتجانس، بل قد يكون ربطاً للمتغاير. فلو ميزنا بين السببية الطبيعية في الظاهرات (حيث يوجد التعاقب الحتمي حسب التسلسل الزمني، وحيث لا يوجد بالتالي اي علية حرة). والعلية الحرة في النومينا (التي يمكن ان تكون حرية تعيين، وبالتالي علة تحدث معلولاً، بمعزل عن شرط التعاقب الزمني) لأمكن اثبات القضيتين معاً. بمعنى آخر: يمكن ان نصف شيئاً واحداً بعينه بالحرية والطبيعة شرط ان ننظر اليه مرة بوصفه الشيء في ذاته ومرة بوصفه الظاهرة. وليس في هذا أي تناقض، انما لا نكون بهذا التمييز قد اثبتنا معرفة فعلية بهذا الشيء في ذاته، بل اكتفينا بالاشارة اليه كإمكان وحسب.

ومثل هذا الحل يحفظ لنا الحتمية السببية في الطبيعة، دون ان يقفل امامنا باب الحرية في عالم النومينا، لكنه يمنعنا في الوقت نفسه من اقامة معرفة نظرية بهذا العالم الممكن.

2-3-4ـ مثال العقل:

ويقوم اللاهوت العقلي هو الآخر على وهم ترسندالي متصل بالبحث عن لا مشروط الحكم الشرطي المنفصل، اي عن مبدأ التعين الكامل للموضوع المفرد بالنسبة الى جملة المحمولات الممكنة. والعقل، اذ يجرد هذا المبدأ من شرطه الامبيري (امكان جميع الظاهرات)، ينشيء هذا القياس الديالكتيكي:

- كل ما لا يتصور الا بشرط وجود كائن يمتلك كل المحمولات الممكنة، لا يوجد الا بهذا الشرط.
- والحال انه لا يمكن لأي فرد ان يتصور الا بهذا الشرط.
- اذن لا يوجد اي فرد الا بشرط وجود كائن يمتلك كل المحمولات الممكنة.

وعيب هذا القياس ان مقدمته الكبرى تطلق «ما لا يتصور» من اي شرط تجربي، في حين ان المقدمة الصغرى تقصد الاشتراط في حدود التجربة. وهكذا ينقل العقل المبدأ الامبيري الى مبدأ ترسندالي يصح على الاشياء بعامة، فيضفي على فكرة «مجموع كل الواقع» وجوداً واقعياً، اي يحققها في كائن موجود فعلاً، هو مثالها أو نموذجها الاعلى.

ثم يحول العقل هذه الفكرة المتحققة الى اقنوم اي يتصور «مجموع كل الواقع» بوصفه شيئاً فردياً، وينزلق من ثم الى جعل هذا الشيء الفردي قائماً في اساس امكان جميع الاشياء (ويكون ذلك بتحويل الوحدة التوزيعية في الاستعمال التجربي الى وحدة جمعية لكل التجربي، وطرح هذه الوحدة بوصفها الكائن الواجب اطلاقاً).

ويسمى هذا الاقنوم الكائن الاصلي من حيث هو مصدر جميع الاشياء، والكائن الواقعي الاسمى من حيث هو اساس امكانها جميعاً، وكائن الكائنات من حيث ان الكل مشروط به. وهو بالتالي الكائن الكامل او الله. وهو موضوع اللاهوت الترنسندنتالي.

لكن العقل يلاحظ بسهولة فائقة مبلغ الوهم في هذا الانتقال من الشرط المنطقي للامكان الى اثبات الوجود الموضوعي، فيسعى بسبب من اهمية الموضوع الى البرهنة على وجود هذا الكائن بطرق مختلفة تعود في النهاية الى ثلاث:

- اما بالانطلاق من طبيعة العالم الحسي وصولاً الى العلة الاولى خارج العالم. فيقيم الدليل الطبيعي ـ اللاهوتي.

ـ واما بالانطلاق مما هو مشروط في التجربة الى الكائن خارج كل تجربة. فيقيم الدليل الكوسمولوجي.

ـ واما بمجرد تحليل قبلي للافاهيم يستنتج وجود علة اعلى، فيقيم الدليل الانطولوجي.

ويشكل هذا الدليل الاخير اساس الدليلين الآخرين، لذا يبدأ النقد به ليبين تهافته.

1-4-3-2 :

ويقوم الدليل الانطولوجي، وينسبه كانط الى ديكارت، على القياس التالي:

ـ ما يمتلك كل المحمولات الممكنة (الكامل) يمتلك ايضاً محمول الوجود.

ـ ومثال العقل يمتلك كل المحمولات الممكنة (وهو الكائن الكامل).

ـ اذن الكائن الكامل موجود.

يريد الدليل ان يقول: ان تصور ان الكائن الكامل غير موجود يوقع في التناقض. والحال ان هذا القياس قائم على مقدمتين غير قابلتين للبرهان، فالمقدمة الكبرى اما ان تكون تحصيل حاصل وتعني: كل موجود يمتلك كل المحمولات الممكنة فهو موجود، وهذا يعني انها لا تصلح للاستنتاج، واما ان تكون تحليلية وتعني ان الوجود هو صفة من صفات الكامل. ويبقى ان نبرهن ان الوجود يمكن ان يكون صفة او محمولاً. لكن الوجود، في جميع موضوعات التجربة هو الحامل للصفات وليس المحمول، بمعنى انه لا يزيد في المحمولات، ولا يكون الا معطى أو مقدراً قبل صياغة حكم بموضوعه. ولذا فاننا بقولنا: ان فكرة الكائن الكامل تتضمن وجوده، نضع أنفسنا أمام أحد أمرين: اما اننا نقصد أن الكائن الكامل لا يوجد خارج عقلنا، واما نقصد وجوده خارجاً عنا. وفي الحالة الاولى يبقى مجرد فكرة، وفي الثانية تصادر على المطلوب.

أما المقدمة الصغرى فليست صحيحة الا اذا كانت تعني مجرد مبدأ صوري، ومجرد امكان منطقي، وهي لا تتضمن ما يثبت واقعية مثال العقل.

وهكذا يفسد الدليل الانطولوجي لأن مقدمتيه: اما لا تثبتان شيئاً، واما تصادران على المطلوب ولا تصلحان بالتالي للاستنتاج.

2-4-3-2 :

وليس حظ الدليل الكوسمولوجي بأوفر من حظ الانطولوجي، فهو يستند الى القياس: إذا وجد شيء حادث فيجب ان يوجد شيء، واجب في الخارج، والحال ان كل ما يوجد في العالم هو حادث، اذن يحتاج لكي يوجد الى علة خارجية واجبة وجوباً مطلقاً (وللقياس صيغة اخرى هي: إن وجد شيء فيجب ان يوجد شيء كلي الوجوب، والحال اني أوجد، اذن يوجد شيء كلي الوجوب) وفساد هذا النوع من الاقيسة واضح من ان «اشتراط الحادث لسبب» مبدأ مسلم به في حدود التجربة فقط، والمقدمة الكبرى اعلاه باطلاقها من حدود التجربة تصير لايقينية. اضف ان القياس المعني يُثبت في كل مرة الوجوب المطلق فقط. ويحتاج من ثم الى قياس آخر ينقله من فكرة الوجوب المطلق الى اثبات الوجود الواجب، اي انه يعود ليستند الى الدليل الانطولوجي ويصيبه الفساد نفسه.

3-4-3-2 :

أما الدليل الطبيعي اللاهوتي فينطلق من الطبيعة نفسها، مما يشاهد فيها من نظام وترتيب، فيقول:

كل ما نراه منظماً بصدد غاية ما، يجب ان يكون من صنع كائن حكيم، والحال ان كل ما نراه في العالم منظم بموجب غايات معينة، فالعالم هو اذن من صنع كائن كلي الحكمة، او اكثر. ثم يكتمل الدليل بقياس آخر: عندما تتوافق اهداف مختلفة في غاية واحدة لا بد ان يكون الكائن الحكيم الذي نظمها ورتبها واحداً، والحال انه، قياساً على ما نعرف، لا بد من ان يؤدي التنظيم والترتيب الذي نشهده في العالم الى غاية واحدة، فالكائن الكلي الحكمة، صانع هذا النظام لا بد ان يكون واحداً.

وهكذا يعتمد هذا الدليل على قياس الشبه ولا يستنتج اكثر من وجوب صانع للعالم، مهندس صوري، ويحتاج لاثباته خالقاً لمادة العالم الى الدليل الكوسمولوجي، الذي يحتاج بدوره الى الدليل الانطولوجي.

4-4-3-2 :

وهكذا تتهافت جميع الادلة النظرية على وجود الله، ويتهافت معها كل لاهوت نظري، ترنسندنتالي (الدليل الاول والثاني) أو طبيعي (الثالث). وذلك بسبب ميل العقل الى الاضطلاع بالمعرفة النظرية. ويقتضي ذلك بعض التوضيح:

المعرفة النظرية، بخلاف المعرفة العملية، هي معرفة ما هو كائن. وتسمى معرفة نظرية طبيعية اذا اقتصرت على موضوعات او محمولات لموضوعات تعطى في تجربة ممكنة.

والحال ان تحليل الضمير العام وميتافيزيقا الاخلاق يشير الى وجود مثل هذا التعيين الصوري:

فنحن لا نعد خلقياً بالفعل سوى الارادة الخيرة للفعل. والارادة الخيرة هي الارادة الفاعلة بدافع الواجب وحده، وبشكل منزه عن الغرض، بل في تعارض مع الميل الطبيعي للنفع الشخصي وبمعزل عن المحصلة. والواجب هو وجوب القيام بفعل، بحافز احترام القانون الخلقي، (والاحترام هو شعور اصيل فينا يتميز من الميل والخوف). فالقانون الخلقي اذن هو الذي يعين الارادة لتحقيق الخير الخلقي تعييناً قبلياً: **بمعنى انه لا ينظر الى عوائق الفعل أو عواقبه فيكون قانوناً لما يجب أن يكون، لا لما هو كائن، ولا ينظر الى اتفاق الفعل مع النفع الشخصي لأنه يريد أن يكون قانوناً لكل كائن عاقل، فيتخذ طابع الأرغام بالنسبة الى إرادة الانسان الذي هو معاً كائن عاقل وكائن ظاهراتي يخضع لنظام الطبيعة. وهكذا يكون القانون الخلقي بمثابة أمر يقول ما يجب فعله وحسب.**

لكن ليس كل امر عقلي يصلح ان يكون خلقياً. ويجب التمييز بين نوعين من الاوامر هما حسب صورتها المنطقية: الامر الحملي والامر الشرطي. والامر الحملي مطلق من اي شرط يقول فقط: افعل... أما الامر الشرطي فيتنوع بتنوع مشروطه، ويقول: اذا شئت ان... فافعل كذا...

والاوامر الشرطية هي اما قواعد لمهارة استخدام الوسائل في سبيل الوصول الى مختلف انواع الغايات الارادية، واما نصائح للفطنة في تدبير السعادة الشخصية. فتبقى هذه الاوامر أوامر تقنية أو اوامر برغماتية (نفعية) اي مشروطة بالمطلوب تحقيقه. أما الأمر الحملي المطلق من اي شرط فهو وحده الذي يشكل ارغاماً كاملاً وقانوناً عملياً (خلقياً) كلياً لأنه يعين صورة الفعل الارادي لامادته. أو هو القانون الذي يعين الارادة للفعل تعييناً صورياً، فتكون الارادة متعينة ذاتياً بصدد قانون كلي، وتكون صيغة الامر الخلقي العامة:

«افعل بحيث ان يمكن لشعار ارادتك ان يصلح، دائماً ومعاً، كمبدأ تشريع كلي».

ويبين هذا الامر العقلي أن العقل المحض يمكنه ان يكون عملياً بصورة قبلية، ويمنح الانسان قانوناً كلياً للفعل الارادي. وحيث ان الارادة هي ارادة كائن منخرط في عالم الطبيعة، امكن لنا ان نفصِّل صيغة الامر العامة الى صيغ ثلاث هي تباعاً، من حيث الشكل والمضمون والتعين الكامل:

1 ـ افعل بحيث ان تريد لشعار فعلك ان يكون قانوناً كلياً للطبيعة.

2 ـ افعل بحيث ان تعامل الانسانية، في شخصك وفي شخص اي انسان آخر، بوصفها دائماً ومعاً، غاية في ذاتها. وليس مجرد وسيلة قط.

3 ـ [افعل بموجب] فكرة الارادة عند كل كائن عاقل بوصفها ارادة تضع تشريعاً كلياً.

ويشكل هذا المبدأ الأخير الشرط الاعلى لتوافق الارادة مع العقل العملي الكلي. ويفيد ان الارادة لا تخضع للقانون الا لأنها تُعد هي نفسها واضعة له.

2-3:

وهذا الفهم للقانون الخلقي الاساسي يسهل مهمة النقد، اذ لا يحتاج تفسير امكانه الى اكثر من شرح وتحليل له.

وقد أفاد التحليل ان الامر الحملي، او القانون الاساسي للاخلاق هو حكم تأليفي قبلي لأنه يربط ربطاً غير مشروط (ربطاً كلياً) الارادة بالقانون. وأعطانا في الوقت نفسه مفتاح تسويغه في افهوم السيادة الذاتية (الارادة التي تخضع للقانون الذي وضعته هي).

فإذا سألنا: كيف يمكن للحكم التأليفي العملي القبلي ان يكون؟ لم يكن أمامنا سوى الجواب: بأن تكون الارادة سيدة نفسها، اي بأن تكون حرة. والواقع ان الحرية هي الحد الاوسط الذي يربط طرفي هذا الحكم التأليفي (الارادة والقانون).

وبكلام آخر، الحرية بوصفها علية حرة هي الافهوم الوحيد الذي يسمح لنا بفهم كيف تتعين الارادة ذاتياً، اي كيف تكون سيدة نفسها، وما ان نفترض الحرية بوصفها خاصية ارادة الكائنات العاقلة ومبدأ تعينها الذاتي حتى يغدو مبدأ الخلقية نفسه مفهوماً ومسوغاً بوصفه الصيغة التحليلية لحرية الارادة (مع انه في ذاته قضية تأليفية).

وهكذا، إذا كان الأمر الخلقي واقعياً بالفعل فيجب بالضرورة ان نقر بواقعية الحرية، لأن الأمر هذا لا يفسر الا بها. والحال ان الأمر الخلقي (أو الواجب) واقعي وحاضر في وعيي به كواقعة عقلية مرتبطة مباشرة بوعيي لوجودي. فالحرية اذن واقعية وموضوعيتها وقيمتها تقومان على موضوعية الأخلاق وقيمتها. ولا سبيل لانكاره الا بانكار الفِعْل الأخلاقي نفسه بوصفه فعلاً واجباً.

وانكار الفِعْل بدافع الواجب هو انكار للاخلاق برمتها، ذلك ان سيادة الارادة هي المبدأ الوحيد لكل القوانين الخلقية

الموضوع: فهناك ما نستلذه وهو الممتع، وهناك ما نحبذه ونقدره وهو النافع والحسن (خلقياً) وهناك ما يعجبنا وهو الجميل. والارتياح الحاصل عن الممتع تابع لطبيعة الموضوع المرغوب فيه، والرضا المتصل بالحسن تابع لعلاقة الموضوع بأفهوم، فالاثنان يلحقان بغرض (حسي او اخلاقي) يتصل بالموضوع.

أما الارتياح المتعين بالحكم بالجميل فهو لا يأبه لوجود الموضوع، ولا ينتظم وفق افاهيم، بل هو ارتياح حر ومنزه عن الغرض.

ويستنتج كانط ان الحكم الذوقي هو حكم تأملي صرف لا يستند الى اي افهوم عقلي، لكنه في الوقت نفسه لا يستند الى اي ميل شخصي، بل يقوم على ما يمكن ان يفرضه عند اي شخص آخر. بمعنى آخر يدعي الحكم بالجميل الكلية لشعوره بالارتياح، فيفترض أن في تصور الموضوع مبدأ ارتياح كلي، كما لو كان الجمال بنية للموضوع، وكما لو كان الحكم حكماً منطقياً؛ وتفسير ذلك: ان الكلية هنا لا تقوم على افهوم بل على شعور يدعي له الحكم تواصلاً كلياً، فهي كلية ذاتية تطلب تأييداً من كل احد لشعور ذاتي شخصي.

ويمكن رد ذلك الى اننا، في الحكم، نعي حسياً توافق المخيلة والفاهمة توافقاً حراً غير متعين. ويؤسس هذا التوافق الحر اللذة والشعور بالارتياح.

واللذة هي، عادة، ما يلحق تحقيق موضوع القصد او الغاية، لكن اللذة المتصلة بالشعور بالجميل لا تتعلق بموضوع، اي بغاية لانها لا تستند الى اي افهوم (كما هو الحال في الارادة). فلا يمكن بالتالي لتصور اي غاية موضوعية (اي امكان للموضوع بموجب مبادىء الربط الغائي) ان يعين الحكم الذوقي. بل يمكن للغائية ان تكون بلا غاية. او يمكن على الاقل ملاحظة غائية (من وجهة الصورة) دون ان نضع في اساسها غاية (من حيث المادة) ويمكن بالتالي القول انه ليس في اساس الحكم الذوقي سوى صورة الموضوع الغائية. وهي غائية لصالح ملكتي التصور والمعرفة من حيث توافقهما الحر.

وهكذا فان الغائية الصورية، من حيث لدينا بها وعي، هي التي يمكن ان تؤسس الارتياح الذي نعده قابلاً للتوصل كلياً، والتي يمكن بالتالي ان تكون المبدأ المعين للحكم الذوقي. ووعي هذه الغائية الصورية، في ائتلاف ملكتي المعرفة بمناسبة تصور موضوع، هو اللذة. (المخيلة في حريتها المحضة تتوافق مع الفاهمة في تشريعها غير المتعين. فتلهو في تأمل الموضوع، اي تنتج في تفكيرها تصوراً يتعلق بمجرد صورة الموضوع).

يقوم الحكم الذوقي اذن على مبدأ قبلي هو الغائية الصورية بلا غاية، ووعي هذه الغائية هو اللذة الحرة، اي الكلية غير التابعة لاي انفعال موضوعي او لأي جاذب حسي. والحكم الذوقي مستقل تماماً عن افهوم الكمال وعن اي خاصية للموضوع لأنه يشير فقط الى الصورة الغائية في تعين ملكتي التصور بصدد صورة الموضوع.

ويزعم الحكم الذوقي الى تأييد من كل أحد، اي يزمع الى الضرورة. غير ان هذه الضرورة تظل مشروطة بفرض مبدأ مشترك بين الجميع هو الحس المشترك وهو غير «الحس السليم او العقل العام» لأن هذين يختصان بالتمييز بين الخير والشر أو الصواب والخطأ ويشكلان الاساس الموضوعي للتواصل العام. في حين ان الحس المشترك هو حصيلة الائتلاف الحر للمخيلة والفاهمة. فأنا عندما اصدر حكماً من نوع: هذه الوردة جميلة، فاني لا ادعي ضرورة هذا الحكم، ضرورة عند كل واحد الا بقدر ما افترض انه قائم حقاً على مبدأ الحس المشترك. بمعنى آخر ان الضرورة في الحكم الذوقي هي ضرورة ذاتية تفترض التأييد الكلي. انها شرعية دون شرعة.

وهكذا يتميز الحكم بالجميل من اي حكم معرفي بكونه حكماً لا يستند الى اي افهوم، ومن اي حكم بالممتع والنافع بكونه لا يأبه لطبيعة الموضوع، وبأن الارتياح الحاصل عن تصور الموضوع ارتياح حر ومنزه عن الغرض، وبأنه غائية دون غاية وشرعية دون شرعة. لكنه بذلك يشبه الحكم بالرائع في الطبيعة. فالحكم بالرائع (الجليل) هو ايضاً حكم استطيقي. فكيف نميزه من الحكم بالجميل؟

الجميل يتعلق بصورة الموضوع، ويبدو ملائماً لاستعراض افهوم فاهمي غير متعين، في حين لا يهتم الرائع بصورة الموضوع بل يتعلق باللامحدود الذي يتصوره الفكر ويبدو ملائماً لافهوم عقلي غير متعين. والاهم من ذلك ان الجميل يعتمد على حرية المخيلة في توافقها مع الفاهمة، في حين ان المخيلة تبدو عاجزة عن اللحاق بفكرة العقل التي يثيرها الرائع في الطبيعة. والروعة هي هذا الشعور الاولي بالضيق الذي يسبق الشعور باللذة. وتفسير ذلك ان الحدس المعطى في الطبيعة (مثال الجبل الشاهق والبحر المضطرب) يثير الفكرة في لا تناهيها، فتحس المخيلة بمحدوديتها وعجزها عن استيعاب الفكرة في حدس معطى، لكن الفكرة ترغمها على تخطي حدود المحسوس، وعندما يحصل الاتفاق من ضمن الاختلاف بين المخيلة والعقل يتحول الشعور بالضيق الى شعور بالبهجة.

وتقترب اللذة الناجمة عن الرائع من اللذة الناجمة عن الجميل في انها تعبير الغائية الذاتية: وفي انها محضة ومنزهة عن اي غرض يتعلق بالموضوع. لكن الفارق يبقى في ان الموضوع في الرائع ليس سوى مناسبة لاستخدام غائي ذاتي. ولا يحكم عليه بسبب من صورته. والضرورة في الحكم بالرائع ليست سوى ضرورة مسقطة على الطبيعة. ودعواه الكلية تجد تفسيرها الكافي في العلاقة الغائية بين ملكات المعرفة، وهي العلاقة القائمة قبلياً في اساس ملكة الغايات (الارادة) والتي تهيئنا للقانون الخلقي.

ولذا لا يحتاج الحكم بالرائع لأي تسويغ، ويكفي في شأنه رده الى الطبيعة البشرية والى قِصْدَيها فوق الحسية. اما الحكم بالجميل او الحكم الذوقي فيحتاج الى تسويغ، اي الى ضمان مشروعية ادعائه الكلية والضرورة في الحكم على جمال اشياء الطبيعة.

2-1-4 :

يبين العرض او الاستنباط، ان الحكم الذوقي يمتاز عن سائر الاحكام: فهو يعين موضوعه بوصفه جميلاً مدعياً تبني كل واحد كما لو انه حكم موضوعي، لكنه يتعين دون حجج برهانية كما لو انه مجرد حكم ذاتي. وبتعبير آخر: صحيح ان الحكم الذوقي هو حكم شخصي ومفرد على موضوع معطى، الا انه يطمح الى الكلية ودون الاستناد الى اي افهوم. وكليته قائمة في اللذة اي في وعي الغائية الصورية. فهو حكم قبلي، او يدعي القبلية. وهو من جهة اخرى حكم تأليفي، لأنه يضيف الى حدس الموضوع شعور اللذة بوصفه محمولاً.

والسؤال النقدي هو كيف لحكم يحكم قبلياً بلذة كلية، انطلاقاً من مجرد الشعور الشخصي بها، أن يكون؟ او كيف للحكم الذوقي التأليفي القبلي ان يكون؟ وهذا معناه في اللغة النقدية: كيف يمكن ضمان مشروعية مطلب مثل هذا الحكم؟. ويجيب كانط: اذا سلمنا بأن الارتياح الناجم عن تصور الموضوع مرتبط بمجرد الحكم على صورته فلا يبقى امامنا لتسويغه سوى القول: ان هذا الحكم ممكن بفضل الغائية الذاتية لصورة الموضوع، الغائية التي نشعر بها مرتبطة في الذهن مع تصور الموضوع ولصالح الحاكمة.

ولما كان لا يمكن للحاكمة، بمعزل عن اي مادة، ان تتعلق الا بالشروط الذاتية لاستعمال الحاكمة بعامة، وبالتالي الا بذلك الأن الذاتي الذي علينا ان نفترضه في كل انسان، بوصفه لازماً لكل معرفة ممكنة، كان بالامكان ان نسلم بتوافق تصور ما مع تلك الشروط الذاتية بوصفه توافقاً صالحاً لكل انسان.

وبكلام اوضح: ان اللذة بالجميل هي لذة التفكر. والتفكر هو وسيلة الحاكمة في التوفيق بين المخيلة والفاهمة بصدد موضوع معطى، وهو ما يحصل في التجربة العادية. بفارق انه ليس لدينا هنا اي افهوم امبيري بل ادراك ملاءمة التصور لانسجام المخيلة والفاهمة انسجاماً حراً. وهذا الانسجام الغائي ذاتياً هو الشعور بلذة الحالة التصورية، ويجب ان تستند هذه اللذة عند كل احد بالضرورة الى الشروط نفسها، لأنها الشروط الذاتية لامكان المعرفة بعامة. ولذا يمكن لمن يحكم بذوق ان ينسب غائيته الذاتية، اي ارتياحه الناجم عن الموضوع، الى كل انسان، وان يفترض ان شعوره قابل لأن يتواصل كلياً، دون توسط أفاهيم.

والخلاصة، ان الحكم الذوقي ممكن لأنه يتأسس على مجرد الشرط الذاتي الصوري لحكم بعامة، اي على الحاكمة بعامة. انه ممكن لان الذوق هو الحس المشترك، اي هو ملكة الحكم قبلياً بتواصل المشاعر المرتبطة بتصور معطى (حيث استعمال الحاكمة يستلزم توافق ملكتي التصور: المخيلة والفاهمة).

غير ان هذا الحل لدعوى الحكم الذوقي بالكلية والضرورة يواجه صعوبتين هما: من جهة، الاغراض المتصلة بالجميل، ومن جهة اخرى الجميل في الفن.

ويجيب كانط، ان حكم الذوق ليس له أي غرض كمبدأ معين، لكن هذا لا يمنع ان يكون متصلاً بصورة غير مباشرة بغرض امبيري ومباشرة بغرض عقلي، أي أن هذين الغرضين متصلان بوجود الموضوع وليس بصورته: والغرض الامبيري من الجميل يظهر في المجتمع وفي ميل الانسان الطبيعي الى الاجتماع، اي في ذلك السعي الى التواصل البشري عن طريق رهافة الحس؛ لكن ذلك يظل غرضاً ثانوياً ولا تكتسب اللذة قيمتها الا من فكرة تواصلها الكلي اي من حيث تعلقها بالغائية الصورية. على العكس من ذلك ثمة غرض عقلي يتصل مباشرة بجميل الطبيعة. فالاهتمام بجمال الصور الطبيعية ينم عن استعداد ملائم للحس الاخلاقي، وفكرة ان الطبيعة قد انتجت موضوعاً يتيح توافق المخيلة والفاهمة لا يمكن الا ان يهم العقل. لأنه كما للعقل مصلحة (أو غرض خلقي) في ان يكون لافكاره واقع موضوعي، كذلك له مصلحة في ان تشير الطبيعة الى ان فيها ما يسمح بتوافق مشروع لمنتجاتها مع ارتياحنا المنزه عن كل غرض. وهكذا لا يمكن للذهن ان يتفكر جمال الطبيعة دون ان يكون مغرضاً. يتصل الغرض من الجميل اذن بالخير الاخلاقي، مع هذا

عرضية بالنسبة الى الفاهمة. والحاكمة المتفكرة هي التي تفكر هذه القوانين وتوحدها، في بعض ظاهرات الطبيعة، بموجب افهوم الغاية الطبيعية. ويكون هذا التفكر لصالح معرفتنا النظرية بالكائنات المتعضية. ويصح بل يلزم استخدام الحكم التيلولوجي «كمبدأ لنظرية الطبيعة في صنف خاص من موضوعاتها». مع الاشارة دائماً الى أن هذا الحكم لا يعيّن موضوعه بل يسمح للمخيلة ان تفكره، ويتيح للفاهمة تحصيل افاهيم متوافقة مع افكار العقل نفسه.

وفي المقابل، وانطلاقاً من افهوم الغاية الطبيعية، نستطيع ان نتفكر في الطبيعة نفسها بوصفها سستام غايات. لكن هذا التفكر لا يدخل في علم الطبيعة، بل يهيئنا بشكل غير مباشر وقياساً على فاهمتنا، لكي نتصور امكان الطبيعة بوصفها تحقيقاً لفكرة عقلية، اي بوصفها من صنع كائن عاقل هو الله. وليست هذه العلة العليا سوى فكرة ذاتية تقتضيها طبيعة عقلنا وتناهيه. يقول كانط: «حسب التكوين الخاص لملكاتي المعرفية، لا يسعني ان أحكم بصدد امكان الطبيعة ومنتجاتها الا بتخيل علة تفعل عن قصد».

ويتصل بذلك سؤال من نوع آخر: ما الغاية من وجود الطبيعة بصورة سستام غايات؟ ما الغاية الاخيرة التي تجعل وجود سستام الغايات ممكناً؟ وبتعبير آخر: ما الهدف النهائي للخلق؟ يجب ان يكون الهدف النهائي كائناً له في ذاته مبرر وجوده، كائناً لا يكون وجوده وسيلة لغاية اخرى. ووحده الانسان، من حيث هو كائن عاقل، يمكن ان يجد غاية وجوده في ذاته. لكنه ليس الانسان من حيث يعرف او من حيث يسعى الى السعادة، بل الانسان من حيث هو كائن خلقي حرّ. من حيث هو نومينا يهدف الى تحقيق الخير الأسمى.

5 ـ خلاصة النقد:

بنقد الحاكمة يكون النقد قد انجز برنامجه كاملاً وصار سستاماً. فهو تابع حلّ مشكلته الاساسية: «امكان الاحكام التأليفية القبلية» في جميع اشكالها. وقد تيسر له ذلك بحركة مزدوجة في اتجاه ملكات الذهن البشري وفي اتجاه مختلف انواع المعرفة نفسها وكان من الطبيعي، استناداً الى الفرضية المنهجية: ان يتفق توزع انواع الاحكام مع توزع الملكات. فملكات النفس تتوزع الى ثلاث هي: ملكات المعرفة (النظرية)، والشعور باللذة والألم، وملكة الرغبة، وتختص كل منها بنوع من الاحكام التأليفية القبلية التي تتوزع الى ثلاثة ايضاً هي: الاحكام النظرية، الحكم الغائي، الحكم العملي.

وكان على البحث نفسه ان يعين مسائل ثلاث هي: الملكة التشريعية، ومبدأ التشريع، ومجاله. وكان هذا التوزع الثلاثي متفقاً هو الآخر مع توزع الحكم (الذي هو التعبير عن كل معرفة) الى ثلاثة آنات هي: الشرط، والمشروط، والافهوم (حاصل اتحاد المشروط بشرطه). ويمكن اظهار هذا التوزع الثلاثي في لوحة كاملة.

	الملكة التشريعية	مبدأ التشريع	مجالب التطبيق
ملكات المعرفة	الفاهمة	مطابقة القانون	الطبيعة
الشعور باللذة والالم	الحاكمة	الغائية	الفن
ملكة االرغبة	العقل	الهدف النهائي	الحرية

واذا كانت وحدة العقل تظهر بفضل توسط الحاكمة بين الفاهمة والعاقلة، وبفضل قوامية الغرض الاخلاقي على الغرض النظري للعقل. فإن الاهم من ذلك ان هذه الوحدة تخرج تلقائياً من مسار النقد نفسه. وتبدو بمثابة الحل للمشكلات التي يطرحها:

فقد بين نقد الأحكام النظرية ان تشريع الفاهمة لا يطول الا صورة الظاهرات المعطاة لنا في الحدس الحسي، وان الشيء في ذاته يبقى خارج قدرة العقل البشري على المعرفة النظرية، لكنه بين في الوقت نفسه، وبفضل حل ديالكتيك العقل النظري، إمكان فوق الحسي بعامة بوصفه أساً للطبيعة فينا وخارجنا.

وبين نقد الأمر الاخلاقي ضرورة فوق الحسي (العالم المعقول) بوصفه مبدأ لغايات الحرية ولتوافق هذه الغايات مع الحرية في سبيل الخير الاسمى.

وبين نقد الحكم التفكري ان طبيعة الانسان الذاتية، من حيث هو نومينا، هي مبدأ الغائية الطبيعية، الذاتية منها والموضوعية.

وهكذا يتوحد العقل في فوق الحسي، حيث تكون قدرة التعيين الوحيدة هي القدرة على التعين الذاتي اي الحرية.

وفي الوقت الذي تم فيه ذلك، كان قد تم ايضاً حل امكان الحكم التأليفي القبلي بالفصل فصلاً حاسماً بين الظاهرة والشيء في ذاته، وبرسم حدود العقل البشري واظهار تناهيه، وبتوقف كل تسويغ عند هذا الحد: هذه هي طبيعة عقلنا.

هذه الوحدة المتصلة هي التي جعلت من النقد سستاماً قائماً بذاته. بدأ ليكون تمهيداً للفلسفة لكنه سرعان ما صار كل الفلسفة. وظهر بذلك نوع جديد من العلم يبحث عن مصداقيته لا في البراهين والاثباتات (وجلها مزاعم وفروض

تفسيرية واعية)، بل في سستاميته واتساقه، حيث لا يطلب من الفلسفة اكثر من ان تكون متسقة. وفي ذلك، تقطع النقدية مع كل دوغمائية مثالية كانت ام مادية، ولا يعود بالامكان عدها مذهباً فلسفياً.

لكن تحويل النقدية الى مذهب فلسفي بدا ملازماً للعناية التأريخية بها. لأن التاريخ اذ يلخص القول الفلسفي الى مسلماته ونتائجه يحوله مذهباً بالضرورة. ولذا لم تستطع جدّة النقدية ان تحميها من خيانة المؤرخين والاتباع. وقد امكن للدوغمائيات المثالية والمادية، بفضل التلخيص والتعليم، ان تستند الى هذا القول الفلسفي الفريد، بعد «إصلاحه» في تأسيس مذاهب جديدة. ولقد اردت لهذه القراءة ان تظل متنبهة الى خطر الانزلاق في مثل هذا المنزلق السهل.

مصادر ومراجع

- ابراهيم، زكريا، كانط او الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، القاهرة.
- بدوي، عبدالرحمن، امانويل كانط، وكالة المطبوعات، طبعة اولى، الكويت، 1977.
- بوترو، اميل، فلسفة كانط، ترجمة عثمان امين، القاهرة، 1972.
- زيدان، محمود، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف بمصر، 1968.
- كانط، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة عبدالغفار مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965.
- ــــ، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة محمد حنفي الشنيطي، بيروت، 1970.
- ــــ، المبادىء الاساسية لميتافيزيقا الاخلاق، حكمت حمصي، منشورات دار الشرق، حلب د.ت.
- ــــ، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان امين، القاهرة، 1952.
- ــــ، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علماً، ترجمة نازلي اسماعيل حسني، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967.
- ــــ، نحو مشروع السلام الدائم، ترجمة نبيل خوري، بيروت، 1980.
- ــــ، نقد العقل العملي، ترجمة احمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1966.
- ــــ، نقد العقل المجرد، ترجمة احمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والطبع، بيروت، لا.ت.

- Daval, Roger, *La Méraphysique de Kant,* Presses universitaires de France, Paris, 1951.
- De Conink, A., *L'Analytique transcendantale de Kant,* Coéditions universitaires de Louvain et Béatrice Nauwelaerts, tome I et compléments du tome I, Paris, 1956.
- Deleuze, G., *La Philosophie critique de Kant,* P.U.F., Paris, 1977.
- Delbos, Victor, *Introduction aux fondements de la métaphysique des mœurs de Kant,* Delagrave, Paris, 1983.
- Fichte, J. G., *Philosophie première, doctrine de la Science (1794-1797),* in œuvres choisies, trad. Par A. Philonenko, Vrin, Paris, 1972.
- Hegel, *La Phénoménologie de L'esprit,* trad. par j. Hyppolite, Aubier Montaigne, t. III (B.B L'esprit) Paris.
- Hegel, *La Science de la logique* (in encyclopédie), trad., par Bourgeois, Vrin, Paris, 1970, Concept préliminaire á l'édition de 1830.
- Heidegger, *Kant et le prob ème de la métaphysique, Gallimard* Paris, 1953.
- Jaspers, Karl, *Les Grands philosophes, 3.,* Plon 10:18, Paris, 1967.
- Kant, E., *Déclaration concernant la doctrine de Fichte,* 25 aout 1799.
- ———, *Grundlegung zur Metaphysik der sitten, 1785.*
- ———, *Kritik der Praktichen Vernunft, 1788.*
- ———, *Kririk der reinen vernunft,* Zweite auflage, 1787.
- ———, *Kritik der Urteilskraft, 1790.*
- ———, *Logique,* trad. par Guillermit, vrin, Paris, 1970.
- ———, *Prolegomena Zur einer jedenkünftigen,* 1783.
- Lebrun, Gérard, *Kant et la fin de la métaphysique,* Armand colin, Paris, 1970.
- Rey, Pierre Lachière, *L'Idéalisme Kantien,* Vrin, Paris, 1972.
- Vereaux, Roger, *Le Vocabulaire de Kant,* Aubier Montaigne, Paris, 1967.

موسى وهبة

النقدية (الفلسفة النقدية)

Criticism
Criticisme
Kritizismus

النقدية اتجاه في الفلسفة الغربية اتخذ من النقد اداته الاجرائية الرئيسية في النظر والتفكير. ويرجع تاريخ الافكار الفلسفية نشأة هذا الاتجاه الى الفيلسوف الالماني عمانويل كانط 1724-1804 الذي عمل على صياغة مفهوم النقد ضمن منظومة فكرية تميزت بقدرة كبيرة على تأطير الاسئلة الفلسفية التي كان يطرحها القرن الثامن عشر الاوروبي. ولا شك ان فكر التنوير الفرنسي اثر، بشكل كبير في اسلوب تعامل كانط مع اسئلة هذا القرن، لا سيما وان الفكر التنويري الفرنسي جعل من النقد قاعدة جوهرية في مشروعه الثقافي العام الذي كان يتمثل في خلخلة البنى الاجتماعية وتفكيك الانماط الفكرية التي كان يُسَيِّجُهَا الفكر اللاهوتي الكنيسي من كل جانب، الامر الذي دفع بمفكري عصر التنوير رفع سلاح النقد المعتمد، اساساً، على العقل.

لمفهوم النقد محمولات دلالية تختلف مضامينها باختلاف السياق التاريخي واللحظة الفكرية والاهتمامات السوسيو - سياسية. فهو شكٌّ في المعرفة المكتسبة ومراجعة لأساسياتها. وهو محكمة تُشرِّعُ للمعرفة اعتماداً على قواعد العقل.. وهو تأزيم للأشياء والنصوص والافكار. وهو نقض جذري للأسس العامة التي ينبني عليها المجتمع ذو العلاقات اللامتكافئة.

وهكذا فإن مسألة النقد كما طرحها وعمّمها الاتجاه النقدي في الفلسفة، والفلسفة الكانطية بوجه اخص، ارتبطت من الزاوية التاريخية، بإشكالية التخلف. فالاحداث التاريخية التي عاشتها اقطار اوروبا لم تكن متشابهة في كل البلدان، بل إن: «التطور الاقتصادي والاجتماعي لبورجوازية بعض هذه الدول انكلترا، فرنسا، المانيا، يختلف جذرياً من دولة الى اخرى، وإن الاختلاف ينعكس بصفة بديهية، على مجموع الثقافة الوطنية، وكذا على الفكر الفلسفي بالخصوص» (Lucien, Goldman, *Etudes sur la Penseé dialectique,* P.9.) حيث ان المنظومات الفلسفية الكبرى التي اثرت من قريب او بعيد على مجرى حياة المجتمعات التي انبثقت منها، لم تكن متشابهة ومتطابقة في قضاياها ومفاهيمها ومناهجها. ذلك ان ديكارت، ولايبنتز، كانط، هيوم، لوك، وفلاسفة التنوير، وفخته وشيلينغ وهيغل، يتميز كل واحد منهم عن غيره، سواء أكان هذا الغير مواطناً من نفس البلد، أم فيلسوفاً اوروبياً من البلد المجاور. وهذا التمايز والاختلاف، راجع، بالدرجة الاولى، الى تمايز واختلاف تطور مجتمعاتهم ونمط تفكيرهم.

ولكن هذا التمايز والاختلاف بين فلاسفة هذه البلدن لا يمنع من تلمس بعض الصفات المشتركة بينهم، وتعيين بعض الملامح التي تجمعهم وتتوحد رؤيتهم حولها مثل العدالة، والفردانية، والحرية باعتبارها مفهوماً مركزياً استقطب كل الاجتهادات الفكرية والفلسفية في القرن الثامن عشر. سواء عُبِّرَ عنه في العقلانية أو التجريبية أو الفلسفة النقدية الترنسندنتالية.

إن التطور التاريخي، بكل مستوياته وابعاده، ادى الى إحداث تحولات جذرية اساسية على بنيات بعض المجتمعات الاوروبية (انجلترا. فرنسا...) في حين ان بعضها الآخر (المانيا..) لم يتفاعل مع هذه التحولات لاسباب عديدة، منها ضعف القوى الاجتماعية ذات المضامين التحررية والعقلانية. وبالرغم من واقع التأخر الالماني او بسببه، تبنى الفلاسفة الالمان، على المستوى الفكري والفلسفي، ما كان يحدث في البلدان المجاورة من ثَورَاتٍ وتَحَوُّلات، وتفاعلوا مع منجزاتها الاقتصادية والسياسية والفكرية، الامر الذي ادى بكارل ماركس 1817-1883، الى القول بأنه: «في السياسة فكّر الالمان ما عملت الشعوب الاخرى على تطبيقه». (Marx, *Critique du droit Hégélien, P. 205)*.

ومن المعلوم ان القرن الثامن عشر الاوروبي عرف بـ «قرن النقد». هذا النقد الذي ارتبط بحركة دينية وفلسفية شاملة ابتدأت «في انكلترا وفرنسا بتكسير الشكل الساقط للمعرفة الفلسفية، شكل النسق الميتافيزيقي» (Cassirer, *La Philo-sophie des lumières,* P. 33.) وبرفع شعار محاربة الميتافيزيقا واللاهوت والخرافات التي تُكَبِّل تفكير الانسان الاوروبي وتُبَلِّدُ عقله، ومن ثم نادت هذه الفلسفة بإعطاء الحرية للعقل، والقيام بنقد شامل لكل الاشياء والظواهر والمؤسسات والمفاهيم وإخضاع كل هذه المواضيع لمحك العقل، وبالتالي الخروج بأوروبا من ظلام الجمود والظلم والاساطير الى أنوار العقل والحرية والتقدم.

إلا أن فلسفة التنوير هذه لم تكتف بالايمان بقدرة العقل على اختراق الحدود التي فرضتها عليه الميتافيزيقا ولاهوت الكنيسة، ولم تُعْزِ مهمة النقد لهذا العقل بصورة عشوائية، بل: «إن الحركة العميقة والمجهود الرئيسي لفلسفة التنوير لا يقتصر على مواكبة الحياة وتأملها في مرآة التفكير فحسب، بل إنها تعتقد، على العكس من ذلك، في التلقائية الاصيلة للفكر. وبعيداً عن تحديد مهمة الفكر على التعليق... فإنها تعترف له بقدرته ودوره في تنظيم الحياة» (Cassirer, *La Philosophie*..P.34)

لقد أثرت فلسفة التنوير الفرنسية على التوجيه النظري لبعض كبار الفلاسفة الالمان وعلى كانط وهيغل على وجه الخصوص. على اعتبار ان كانط بنى مشروعه النظري والفلسفي على مفهوم النقد سواء في فلسفته الترنسندنتالية ام فلسفته في التاريخ، اما هيغل فإن النقد يبدو عنده في شكل سلب ديالكتيكي يتجاوز الموجود باستمرار.

ومن أجل إبراز ملامح الاتجاه النقدي سنحاول الوقوف عند الفلسفة النقدية الكانطية، باعتبارها اسست، فعلياً، الاتجاه النقدي في الفلسفة الغربية، وسنتعرض لمفهوم السلب في الجدل الهيغلي بوصفه، لحظة نقدية في الصيرورة الجدلية، كما سنعمل على تسجيل رد فعل فويرباخ Ludwig Feuer-bach 1804-1872، وصياغة مختلف الدلالات الابستمولوجية التي يتخذها النقد في المنظومة الماركسية.

وسنتطرق في اتجاه آخر، الى حضور النقد في الفكر العربي الحديث والمعاصر من خلال تلمس حركية هذه الخاصية النقدية في الاتجاهات الفكرية العربية الاساسية، والاقتراب من المجهودات النظرية الاخيرة التي تتخذ من النقد منطلقاً لها من اجل اعادة النظر في الاسس الابيستمولوجية للثقافة العربية ـ الاسلامية.

1 ـ كانط أو تدشين الاتجاه النقدي:

«يتعين على كل شيء أن يخضع لمحك النقد» (Kant, *Critique de la raison pure*.. P 6) هذه هي القاعدة الجوهرية التي تحكم كتاب نقد العقل الخالص برمته. ولا شك أن قراءة كانط للاوضاع والفلسفة الالمانية، استناداً الى مسألة النقد، جعلت منه اول فيلسوف دشن التناول النقدي ونقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة. فما هي إذن ملامح مفهوم النقد عنده؟ وأين يتجلى هذا النقد في معالجته وتأويله للمذاهب الفلسفية التي كانت سائدة وقتئذ؟ وما هو موقفه إزاء الظواهر التاريخية والواقع السياسي لألمانيا وأوروبا عامة؟

1.1/ الفلسفة الترَنْسَنْدنتَالِيَة والنقد:

إن كانط يحدد موقع فلسفته النقدية تجاه مذهبين أو اتجاهين اثنين يدعوهما بالدوغمائية Dogmatisme والارتيابية Scepticisme ويطرح علاقة فلسفته إزاء هذين المذهبين من خلال طرق مختلفة ومتعددة.

فهو تارة يعتبر نقده نتيجة لتطور تاريخي، باعتبار أن العقل يبدأ دوغمائياً، ثم يسقط في الارتيابية ليصل في النهاية الى النقد الذي يعتبر ملائماً تماماً لروح المرحلة، لا سيما وأن النقد: «حكم ناضج لقرن لا يريد أن يظل متعللاً بمظهر المعرفة. هو استدعاء للعقل لتأسيس محكمة... وليست هذه المحكمة شيئاً آخر سوى نقد العقل الخاص» (Kant, *Critique de la raison*.. P 8).

وتارة أخرى يقدمه كتقدم للمعرفة. إذ تمثل الدوغمائية طفولة العقل وتدل الارتيابية على الحكمة والتعقل، أما النقد فَهُوَ علامة الحكم الناضج. يقول كانط: «إن الخطوة الاولى، في موضوعات العقل الخالص التي تسجل الطفولة هي خطوة دوغمائية. أما الخطوة الثانية فارتيابية تشهد على حصافة الحكم المصفى بالتجربة. وهناك اضافة الى ذلك خطوة ثالثة لا تنتمي الا الى الحكم الناضج الذي بلغ سن الرشد وتمثل في إخضاع العقل لامتحان العقل نفسه». (Marcuse, *Philosophie et révolution*.. P 6).

وتارة ثالثة يكون النقد عنده بمثابة حد أوسط بين الموقفين لأنه السبيل الوحيد الذي بقي مفتوحاً.

إن الطرق المتعددة التي يصف بها كانط العلاقة بين الدوغمائية والارتيابية ومنهجه النقدي، ليست معروضة بمحض الصدفة لأنه يزامن فيها بين التاريخ والثقافة والمنطق. فماذا يفهم كانط من كل من الدوغمائية والارتيابية؟

يفهم من الدوغمائية ثقة عامة بمبادئه، بدون نقد سابق لقدرة المعرفة ذاتها. ومن الارتيابية يفهم احتراس عام تجاه العقل الخالص دون نقد سابق. والدوغمائية، في نظره، تشمل التجريبية والعقلانية، من حيث تتخذان موقفاً، إن سلباً أو إيجاباً، من القضايا الميتافيزيقية. ولقد كان كانط يعتبر وولف Wolf أبرز ممثل للدغمائية. وهكذا فان هذا الاتجاه يمثل «المسيرة التي تتعقب العقل بدون ان تقوم بنقد سابق لقدرتها الخاصة».

إن كانط ينعت الدوغمائية بالشطط وبالشعر والخيال. ولكن «هيوم Hume هو الذي استنهض فيلسوفنا من سباته الدوغمائي لدرجة أدت به الى القول بأن الآخذين بالنزعة الارتيابية، نوع «من الرُّحَّل (اي البدو) Nomads الذين يخافون الاستقرار النهائي على أرض ما»، غير أنه يعلن أن هيوم هو اكثر الارتيابيين لباقة ومهارة وابتكاراً».

وبصفة عامة، يعتبر كانط أن أهمية الارتيابية عظيمة جداً بالقياس الى الدوغمائية لأن اهميتها تكمن في كونها رقابة العقل Censure، وبأن هذه الرقابة تؤدي لا محالة الى الشك، بالنسبة لكل استعمال ترانسندنتالي للمبادىء.

وبالرغم من هذه الاهمية التي ينسبها كانط للارتيابية فانه رأى انها لا ترضي العقل، لانها ليست سوى رقابة سلبية وحسب، وليست نقداً للعقل، كما ان الأخطاء الارتيابية لهيوم تنبع، اساساً، من العيب المشترك الذي يشاطره مع كل الدوغمائيين، اذ انه لم يكن يعتبر، منهجياً، كل التركيبات القبلية للفهم، ولم يقم بالتمييز بين الادراك والعقل، وبين الاحكام المنبثقة من الفهم والتي يمكن ان تجد لها موضوعاً في التجربة. وهكذا فان الارتيابية، في اعتبار كانط، حسمت ادعاءات الدوغمائية بسهولة، ولكنها لم تستطع ان تقود المناقشة الى نهايتها، إنها المحطة التي يمكن ان يعتبرها العقل نهاية طريق دوغمائي، وسيبدأ العقل بتصميم ارض يختار فيها طريقه بأمان تام، وهذا الطريق هو النقد.

وهنا لا بد من الاشارة الى ان كانط كان يميز، في تناوله للارتيابية والدوغمائية بين المذهب والمنهج. فهدف النزعة

هيغل كلما وجد العزاء في النقد الفويرباخي.

ومع ذلك يبقى أن وظيفة النقد عنده في هذه المرحلة ومفهومه له يتحدد في كونه «موجهاً نحو احداث تأثيرات نظرية بتدخله» (Assoun, *Marxisme et théorie critique, op. cit,* P. 44)، وهذه التأثيرات النظرية ليست موجهة إلى نقد السماء بقدر ما هي موجهة إلى نقد الواقع الأرضي. «إن نقد السماء يتحول إلى نقد الأرض ونقد الدين إلى نقد القانون. ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة» (Marx, *Contribution à la critique de la philosophie, op. cit,* p. 198).

ونخلص إلى القول بأن النقد عند ماركس في هذه المرحلة من تطوره الفكري اتخذ دلالة سياسية بالدرجة الأولى لأن المعطيات التاريخية والاجتماعية والسياسية اقتضت ذلك. وسينتقل إلى أسلوب جديد في النقد في المرحلة الثانية تحت تأثير كثير من النصوص وعلى رأسها نصوص كل من ارنولد روج وموسى هيس حيث سيتخذ النقد عنده شكلاً اجتماعياً واضحاً.

2.4 ـ القاعدة الانتروبولوجية الواقعية للنقد:

بعد أن تصدى ماركس لفلسفة القانون الهيغلية انطلاقاً من معالجة نقدية يطغى عليها البعد السياسي انتقل بعد ذلك لتصفية حساباته مع الهيغليين الشباب فألف هو وفردريك انغلز كتاب **العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي**، مستهدفاً من وراء مساجلاته الكشف عن المضمون الحقيقي لنقدهم الذي وإن قدم في البداية اعمالاً جيدة وتوصل إلى نتائج ساهمت في توضيح كثير من القضايا في موضوع الدين المسيحي وتاريخه، فإنه مع ذلك سقط في شراك قوقعة عدمية خطيرة أدت به إلى الانكماش التام واعتبار الجمهور كتلة مادية سلبية منفعلة لا ترقى إلى مستوى الفكر والوعي للذات.

ولعله من المناسب أن نلاحظ هنا أن كل المفاهيم الرئيسية التي تناولها ماركس من الوجهة النقدية أو وظفها في استعمالاته الخاصة، كان ينظر إليها من زاوية فلسفية محضة حتى ولو اكتست طابعاً سياسياً، اجتماعياً أو تاريخياً. وسنجد أن الخاصية نفسها تميز نقده للاقتصاد السياسي في بداية اهتمامه بهذا العلم.

من المعروف أن ماركس واجه مسائل الاقتصاد في مناسبات عديدة قبل أن يتناول مقولات هذا العلم بالنقد في **مخطوطات** *1844* ذلك أنه في 1842-1843 عندما كان محرراً للجريدة الرينانية وجد نفسه كما يقول: «لأول مرة تحت ضغط الضرورة الملحة أن اقول كلمتي حول ما يسمى بالمصالح المادية». (Marx, *Contribution à la critique de l'économie op. cit,* P. 1) ومواجهته الملموسة، كصحفي، لهذه القضايا وفرت له «الأسباب الأولى للاهتمام بالمسائل الاقتصادية» (Ibid, P. 119).

كما أن مقالة انغلز «**خطاطة** من أجل نقد الاقتصاد السياسي» لعبت دوراً مهماً في التوجه النظري لماركس. ذلك أن احتكاك انغلز بالواقع الانكليزي حيث راحت الثورة الصناعية تغير مجرى الحياة العامة للمجتمع، جعله يلمس تناقضات العلاقات البورجوازية ويعايش مختلف أشكال الممارسة التجارية والصناعية.

إلاّ أن ماركس في **المخطوطات** قابل بين أفكاره ومناهج الاقتصاديين الكلاسيكيين متسائلاً عن قيمة المنهج الديالكتيكي الهيغلي، وذلك بهدف بلورة رؤية اصيلة للنقد كأداة وكمفهوم.

أراد ماركس أن يعرف حقيقة الوضع الذي يوجد عليه الانسان داخل نظام اقتصادي سلعي، منتقداً النظريات الاقتصادية البورجوازية ومعتبراً أن العمل في هذا المجتمع يشكل استلاباً كلياً للإنسان. وان تقسيم العمل الاجتماعي لا يتم على أساس مواهب الأفراد وطاقاتهم ومراعاة مصلحة المجتمع، بل انه يحدث وفق قوانين الانتاج الرأسمالي للسلع وحسب. وانطلاقاً من هذه القوانين يتحكّم انتاج العمل الذي يتمثل في السلعة في طبيعة النشاط الانساني وأهدافه وبعبارة اخرى فإن السلعة، بدلاً من ان تخدم الانسان تصبح هي المخدومة ويغدو وعي الانسان خاضعاً لعلاقات الانتاج المادي، وحسب.

فالعمل ليس مجرد نشاط اقتصادي بل انه النشاط الوجودي للإنسان ونشاطه الواعي الحر. فالإنسان تضطره حاجاته الحيوية لتغيير أشياء الطبيعة، ولكنه لدى عمله في عالم الطبيعة تتغير طبيعته هو. وهذه قضايا يغفلها الاقتصاد السياسي الكلاسيكي لأنه لا يرى في العامل إلاّ أداة للعمل وحيواناً محكوماً عليه أن يلتمس فقط ما يسد حاجته الملحة.

وهنا يتعين نقد الاقتصاد السياسي، ليس باعتباره علماً بل بوصفه تعبيراً عن اشكالية تشمل كلية الجوهر البشري وإطاراً نظرياً يغطي الاستلاب الانساني ويضفي طابع الشرعية على انعدام كل قيمة للواقع البشري كما يمثله المجتمع الرأسمالي. والعالم الموضوعي لم يعد ملكية حقيقية للإنسان أو حقلاً للنشاط الحر من أجل تأكيد حر للطبيعة البشرية ولكنه أصبح عالماً للأشياء المتملكة المستعملة، القابلة للتداول والتبادل في

من إنتاج البشر أنفسهم، الذين يعملون ويتحركون داخل واقع مادي واجتماعي معين: «إن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط، بادىء الأمر، بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر. فهو لغة الحياة الواقعية.. ينطبق الأمر نفسه على الانتاج الفكري كما يتمثل في لغة السياسة ولغة القوانين والاخلاق والدين والميتافيزياء.. الخ. عند شعب بكامله. فالبشر هم منتجو تصوراتهم وأفكارهم.. والوعي لا يمكن قط أن يكون شيئاً آخر سوى الوجود الواعي.. ووجود البشر هو تطور حياتهم الواقعية (ماركس. انغلز، **الايديولوجية**، م. سابق، ص 30).

إن الايديولوجيا، في نظر ماركس، وهم وخداع. وهذا الوهم لا يعثر على تفسيره في ذاته بقدر ما يتعينّ أن يبحث عنه في الشروط الاجتماعية والمادية لممارسة البشر العينية. ذلك أن الناس بسبب ظروفهم المزرية وتأخر مجتمعهم يجتهدون في البحث عن الأوهام وأساليب التمويه لكي يجدوا فيها العزاء والتعويض عن بؤسهم الاجتماعي.

غير أن الايديولوجيا، بحكم الأفراد الذين ينتجونها، وبحكم أهدافهم ومراميهم، ترتد إلى تفسير مزيف للتاريخ وإلى اعتماد مناهج وأشكال تجريدية تغض الطرف عن أهمية التاريخ وتنتهي إلى السقوط في مجموعة من الأوهام يمكن فضحها بالرجوع إلى التاريخ. ومن ثم فإن مواكبة التصور الايديولوجي للفلسفة والواقع يؤدي بنا إلى توفير امكانية نقد جذري لأسسه وأساليبه استناداً إلى التاريخ، لأن التصورات العامة كالقانون والدين والفلسفة هي تصورات هلامية ضبابية انبثقت من دماغ الانسان ولذلك يمكن رصد مضامينها بواسطة الاختبار الاجتماعي والمحاكمة التاريخية.

إن ماركس يحدد السمات التالية للايديولوجيا:

- ان الايديولوجيا تنطلق من واقع إلا أنه واقع مجتزأ ومحدود وتنفلت الكلية من الوعي كما تنفلت عملية التطور التاريخي من الارادات الفردية.

- إن الايديولوجيا ترصد هذا الواقع بطريقة تعمل على تشويهه بواسطة خلفيات وتصورات مسبقة.

- إن هذه التصورات المعكوسة لا تكون كذلك إلاّ من جراء اندماجها في التاريخ الفعلي الواقعي وذلك بسبب غرورها وادعائها انها تتميز بالكلية في حين أنها تحمل، في حقيقة الأمر، كلية مثالية خيالية. إن نسبة الوهم والواقع التي يمكن فرزها من البناء الايديولوجي غير مستقرة لأنها تتغير وفق الظروف والمجتمعات والحقب التاريخية والعلاقات الاجتماعية. إنها تمتد إلى ما يتجاوزها باعتبارها طريقة عمل تنطلق من الواقع لتفسره ولكنها لا تملك القدرة على تغييره. اللهم إلاّ تغير تفسير هذا الواقع.

- إن للإيديولوجيا صبغة مزدوجة. فهي أولاً نظرية عامة مجردة وثانياً تمثل مصالح وأهداف معينة تحاول البحث عن أجوبة لجميع التساؤلات والمشاكل التي تطرح أمامها فضلاً عن أنها تعرض نظرة عامة للعالم وتقترح نمطاً للعيش والسلوك.

- تنطوي الايديولوجيا على تجريدات لا تمت إلى العلم بصلة ولكنها تنخرط في العمل والممارسة وذلك من خلال وسيلتين: إما بالضغط والغش وإما بالتمويه والاقناع. وهما وسيلتان في يد الطبقة الاجتماعية المسيطرة تستعملها من أجل تكريس واستمرار سيطرتها.

إن هذه التحديدات التي يقوم بها ماركس في **الايديولوجيا الالمانية** تطبق على التصور الايديولوجي للفلسفة وللواقع الألماني كما تطبق على اساليب تفكيره، هو، قبل تطبيقها على الكتاب. فقد اعتبر ماركس وجود الفلسفة ضروري في الوقت الذي يكون العالم ناقصاً لتوجيه الانسان إلى مواطن النقص، فضلاً عن انها تشكل احتجاجاً ورفضاً لهذا العالم في نفس الوقت ولن تنتهي إلاّ بتحقيقها. وتحقيقها هو في الأساس، عملية زوالها واندثارها. لذلك ربط ماركس، عند نقده لفلسفة القانون الهيغلية، مستقبل الفلسفة بمستقبل البروليتاريا. والموقف السلبي الذي يتخذه ازاء الفلسفة يرجع إلى عجزها عن تحقيق ذاتها لتكون رأس التحرر الألماني.

ويمكن أن نقول إن ماركس باكتشافه للواقع المادي الذي يحاكم كل التصورات والمفاهيم، سواء أكانت ايديولوجية أم علمية، أصبح للنقد عنده في **الايديولوجية الالمانية** أساساً مادياً تاريخياً، وهكذا فإن: «سائر اشكال الوعي ومنتجاته يمكن حلها ليس بالنقد الذهني وبالانحلال في الوعي الذاتي او التحول إلى اطياف وأشباح وأوهام.. الخ. بل بواسطة القلب العملي للعلاقات الاجتماعية المشخصة التي ولد منها هذا الهراء المثالي، فقط وادراك ان الثورة لا النقد هي القوة المحركة للتاريخ». (**المصدر نفسه، ص 50**).

وتقتضي الاشارة إلى أن الفكرة المركزية في «الأطروحات حول فويرباخ تتمثل في الممارسة التي تشكل المقياس الأساسي والنشاط الواقعي العملي الانتقادي للبشر. ويرفض سلبية المادية الحسية عند فويرباخ لأنها لا تفهم مغزى الفاعلية الثورية والفاعلية النقدية العملية».

إن الأساس المادي التاريخي الذي توصل إليه ماركس في **الايديولوجية الألمانية** لم يتبلور بعد بشكل واضح. وهذا ما سيقوم به في الأعمال اللاحقة ولا سيا في نقده للاقتصاد حيث

تركز على كتاب المنطق وفي هذا السياق كتب ماركس إلى انغلز في 16 يناير 1858 يقول: «إنني فيما يتعلق بمنهج الاعداد، قد استفدت كثيراً من تصفُّحي منطق هيغل مرة أخرى». وسواء كان تصفح ماركس للمنطق صدفة أو عن قصد، فإن المهم هو قراءته له والاستفادة منه بشكل كبير. ولقد أكد ماركس أيضاً أنه «إذا توفر لي الوقت من جديد في يوم من الأيام لهذا النوع من الأعمال، ستتملكني رغبة كبيرة في تسهيل فهم المضمون العقلاني للمنهج الذي اكتشفه هيغل والذي غلف بالالغاز في نفس الوقت» (Marx, *Contribution à la critique de l'économie*.. op cit, P. 166).

إن الديالكتيك يتولد من جراء واقع التأخر والانحطاط، ولم يكن من الصدفة في شيء أن يتأسس الجدل في الفكر الالماني بعد صياغة الاتجاه النقدي مع كانط. ويجوز القول إن الديالكتيك نتاج اشكالية تاريخية تطبعها التأخر. وبحكم واقع التخلف الألماني، بالقياس إلى التقدم الحاصل في انكلترا وفرنسا، فإن المجتمع الالماني يوفر مجالاً خصباً لممارسة النقد المشدود إلى استراتيجية الطبقة العاملة، «إن النقد العلمي للاقتصاد السياسي يعبر إذن في نهاية التحليل، عن وجهة نظر البروليتاريا». (Marx, *Le Capital,* op *cit,* P. 584).

الاقتصاد السياسي عند ماركس لا يعالج الاشياء فقط أو مختلف الدورات والمقولات الاقتصادية بل يكشف، أساساً، عن العلاقات بين أفراد المجتمع وبين الطبقات الاجتماعية في اطار النظام الرأسمالي.

وهكذا فالنقد عند ماركس هو السلاح الجوهري الذي يرتبط ارتباطاً عضوياً بالبروليتاريا، على اعتبار أن هناك تداخلاً تاماً بين الديالكتيك والنقد والبروليتاريا. أنضج مرحلة من التطور الفكري لماركس. الديالكتيك في جوهره نقدي وثوري، ولأنه كذلك فإنه يكشف عن الحركة المتناقضة للمجتمع البورجوازي. وإذا كان الديالكتيك نقدياً وثورياً وكان النقد ديالكتيكياً فلأنهما يرتبطان بطبقة تحمل كل إمكانات النقد والثورة والتجاوز..

5 ـ النقد في الفكر العربي الحديث والمعاصر:

لا يمكن أن يقارن المرء بين تاريخ الفكر الغربي والتطور الخصوصي للفكر العربي. وإذا كان النقد كإجراء نظري وعملي تساوق مع الثقافة الغربية منذ عصر النهضة ووجد تتويجه التاريخي في زمن الأنوار والمنظومات النقدية التي شرَّعت ابستمولوجياً للاتجاه النقدي، فإن الفكر العربي الحديث لم يؤسس نظرية في النقد بشكل واضح، أو على الأقل لم يحدد موقع ودلالات النقد كأداة ومفهوم في ممارساته النظرية المختلفة المنطلقات والمناهج والرؤى. قد نجد بعض صيغ الاحتجاج والمآخذة أو المطالبة بالإصلاح والتغيير والثورة سواء بالدعوة للرجوع إلى الماضي أو إدخال قيم الغرب وطرقه في التنظيم المؤسساتي أو الاشتراكية أو الاندماج الوحدوي للوطن العربي. وفي جميع الحالات يبقى المنطلق الايديولوجي يطغى على الادوات المعرفية والأساليب المنهجية، ويسيطر الايمان المذهبي ويُغَيِّب المفاهيم والأشياء.

غير أنه في الآونة الأخيرة بدأ يتبلور اتجاه نقدي في الفكر العربي يحاول مساءلة مكونات العقل العربي الذي أنتج هذا الفكر أي أنه يركز على الكشف عن آليات العقل العربي وأسسه المعرفية، ولا يكتفي بالمناظرة الايديولوجية أو المذهبية التي حكمت الفكر العربي منذ عصر النهضة إلى الآن.

إن الفكر العربي في زمن النهضة توزع بين اتجاهين: سلفي وليبرالي. وسيطرت عليه إشكالية مركزية تمثلت في ما اصطلح على تسميته بإشكالية الأصالة والمعاصرة. وتمت صياغة بعض عناصر هذا الفكر داخل سياق تاريخي تميزه الظاهرة الاستعمارية بكل تجلياتها وتعابيرها. فكان الغرب تحدياً وجودياً وحضارياً عارماً أثّر في جل الكتابات العربية منذ أواسط القرن التاسع عشر، بل تحول إلى إطار مرجعي للفكر العربي سواء أعلن عن ذلك صراحة، كما هو الحال بالنسبة للمفكرين الليبراليين والعلمانيين العرب، أو تكتموا على ذلك وسكتوا عنه، ولكنه يسكن نصوصهم بالرغم منهم.

فكر النهضة إذن هو وعي بواقع الانحطاط العربي الاسلامي ومحاولة لمقاربة سؤال طالما أرّق هذا الفكر منذ بداياته. وهو لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟

وللإجابة عن هذا السؤال وكل الأسئلة التي تفرعت عنه، اضطر العقل العربي أن يبحث عن أطر ومرتكزات، فيها ما ينتمي إلى تاريخ هذا العقل ومنها ما يرجع إلى الثقافة الغربية مباشرة. وهكذا تأسست السلفية والليبرالية والماركسية والقومية كاتجاهات فكرية تحكَّمت، لمدة طويلة، في الصراع الفكري العربي وعبرت، بأشكال مختلفة، عن تطلعات قوى اجتماعية وتفاعلها داخل المجتمع العربي.

ويتعين الاشارة إلى ان حديثنا عن السلفية والليبرالية والماركسية والقومية لا يعني أن داخل كل اتجاه من هذه الاتجاهات وحدة مطلقة تحكم فكر كل المتحدثين داخلها. فالسلفية تتحرك فيها اجتهادات مختلفة ومتنوعة قد تصل إلى

يبدو ان المشروع النقدي للجابري ليس ككل المشاريع التي بشر بها كثير من الباحثين والمفكرين العرب بهدف قراءة التراث العربي ـ الاسلامي قراءة جديدة او البحث النقدي للأسس الفكرية التي وقفت عليها ثقافة النهضة العربية، لأن تفكير الجابري غير مرهون بمذهب ايديولوجي مسبق يُملي عليه قراءته أو تأويله وغير مشروط بنظرية جاهزة. لأنه بصدد صياغة نظرية نقدية بالفعل. .

لقد سبق للفكر العربي الحديث والمعاصر أن شهد دعوات للنقد مثل محاولات طيب تيزيني وحسين حنفي وحسين مروة وأدونيس وعبد الله العروي وهشام جعيط وعبد الكبير الخطيبي. . . وآخرون (هشام جعيط، *L'Europe* et l'islam)، لكن محاولة الجابري ـ ومحمد اركون في مجال نقد العقل الاسلامي (اركون، **تاريخية الفكر العربي**) ـ تستهدف تأسيس نظرية في النقد من خلال نقد العقل العربي والكشف عن مكونات أساسياته المعرفية سواء في التراث العربي الاسلامي أو في الخطاب العربي المعاصر. معتبراً أن: «نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة. ولكن نهضتنا العربية الحديثة جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى، ولعل ذلك من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن. وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته، ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه؟ (محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص . 5).

وبالرغم من أن الجابري يلح في نصوصه النقدية على المنطلق الابستمولوجي في تعامله مع الفكر العربي الوسيط أو الحديث، أو ما يسميه بميدان ابستمولوجيا الثقافة أو «تحليل الأساس الابستمولوجي للثقافة العربية التي انتجت العقل العربي» فإنه لا يستبعد في بعض مستويات تحليلاته الأبعاد التاريخية والايديولوجية. لاسيما وأنه يدعو، وبشكل صريح، إلى «تدشين عصر تدوين جديد» وإلى «الاستقلال التاريخي التام» للذات العربية، وإلى «عقلانية نقدية».

لقد أوصل المنهج التحليلي النقدي الذي اعتمده الجابري في الحفر على الأنظمة المعرفية التي انتجها العقل العربي إلى القول بأن: «العقل العربي عقل يتعامل مع الألفاظ اكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلّا انطلاقاً من أصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف إما في لفظه أو في معناه، وأن آليته، آلية هذا العقل، في تحصيل المعرفة ـ ولا نقول في انتاجها ـ هي المقاربة (أو القياس البياني) والمماثلة (أو القياس العرفاني) وأنه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم. (الجابري، **بنية العقل العربي**، ص 582).

لا شك أن المشروع النقدي للعقل العربي الذي يقوم به الجابري يذكر المرء بالنقدية الكانطية في نقد العقل الخالص والعملي. ونحن لا نقوم هنا، بهذه الملاحظة على سبيل المقارنة، بل للإشارة إلى أن كل مشروع نقدي من هذا الحجم يستهدف محاكمة آليات العقل ويرتبط أساساً بمطلب نهضوي بغاية إشاعة التنوير والتحرر.

فالجابري حين يقول بالتحرر من التراث «بتحقيقه وتجاوزه»، وبالتحرر من الغرب «بالدخول مع ثقافته في حوار نقدي» وبممارسة «عقلانية نقدية» على النصوص والأشياء والعلاقات، فإنه يهدف إلى اعادة النظر في الذات العربية وخلخلة مكوناتها العقلية والوجودية لتتحول إلى ذات مبدعة تفعل في التاريخ بدل الانفعال به. يقول: «مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من اجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها». (الجابري، **تكوين العقل العربي، م. سابق**، ص. ص 7-8).

إن الاتجاه النقدي في الحقل المعرفي الغربي اتجاه تأسس منذ اواخر القرن الثامن عشر، وما زال مستمراً من خلال صيغ نظرية وعملية مختلفة تبلورت في النظرة النقدية الالمانية وتعمقت مع مختلف الاجتهادات التفكيكية الفرنسية. ولكن الاتجاه النقدي في الفكر العربي الحديث يبدو أنه ما زال في سياق التأسيس باعتباره نظرية في النقد وليس مجرد محاولات نقدية متفرقة.

مصادر ومراجع

- أدونيس، **الثابت والمتحول**، دار العودة، بيروت، الطبعة الثانية. 1982.
- تيزيني، طيب، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**.
- الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 1984.
- **الخطاب العربي المعاصر**، دراسات تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- **بنية العقل العربي**، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1986.
- الخطيبي، عبد الكبير، **النقد المزدوج**، دار العودة، بيروت.
- صعب، حسن، **تحديث العقل العربي**، دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، بيروت، 1980.

نظاماً وينظر إلى الله على أنه خالق صانع لكل شيء. وأصحاب هذا القول يركزون انتباههم على نظام العالم ككلّ فتبدو لهم الفوضى مندرجة تحت النظام ويبدو لهم الشر من مقتضيات وجود الخير. (٢) تيار متشائم يرى العالم شراً وفوضى. ومن أبرز مظاهر الفوضى في نظر أصحاب هذا التيار وجود النفس وهي في نظرهم جوهر بسيط إلهي خالد في جسم مادي فانٍ. ولذلك كانت مشكلتهم الأساسية هي هذه الطبيعة المزدوجة للإنسان: أي كونه ذاتاً مؤلفة من جزأين مختلفين بطبيعتها: النفس والبدن. وأكثر من ذلك ينظرون إلى جميع الأشياء على أنها مؤلفة من جسم ونفس، ومن هنا التناقض والصراع في كل شيء في العالم، ومن هنا أيضاً قولهم إن الاله الحق، وهو خير وجمال مطلقان، لا يمكن أن يكون هو الذي خلق العالم مباشرة، لأنه لا يجوز أن تصدر عنه الفوضى ولا أن يكون منبعاً للشر، فلا بد إذن أن تكون هناك وسائط بين هذا الإله المتعالي وبين العالم. وعلى رأس هذه الوسائط وفي مقدمتها جميعاً الإله الصانع أو الخالق، كما مرّ. (قارن مع نظرية الاسماعيلية في السابق والتالي).

وإلى جانب هذين التصورّين للألوهية اللذين كانا شائعين في أوساط الخاصة، ـ أوساط المثقفين بالتعبير المعاصر ـ كان هناك تصور ثالث ساد الأوساط الشعبية يقوم على التشبيه والتجسيم. لقد كانت العامة تتصور آلهتها على صورة كائنات قوية جداً تدخل في علاقة مباشرة مع الإنسان تُمُدُّهُ بالعون: فتنقذه وتشفيه، كائنات على هيئة بشر ذات أجسام كبيرة بما يُقاس. ومن هنا ساد الاعتقاد في هذه الأوساط بامكانية تمتع الإنسان برؤية الإله جزاء له على استقامته في الحياة. ومن هنا شاع في الأدبيات الهرمسية القول برؤية الإله، إما أثناء اليقظة وإما أثناء النوم، إما على صورة بشر وإما على صورة كائن آخر.

هذا باختصار حاصل مسألة الألوهية من وجهة النظر الهرمسية. أما مسألة النفس، أصلها وطبيعتها ومصيرها، فهي تشكل المسألة الرئيسية بالنسبة للمنتمين للتيار الهرمسي المتشائم، التيار القائل بنظرية الإله المتعالي. إن أصحاب هذا الاتجاه اذ يقيمون فاصلاً نهائياً بين الله والعالم وإذ يؤكدون بالتالي أن الله لا تدركه العقول ولا الأبصار، يؤكدون من جهة أخرى أن الطريق إلى معرفة الله هي النفس لأنها جزء من الإله. إنها تستطيع معرفته حق المعرفة عندما تتمكن من الاتصال به والعودة إليه. أما العقل فهو في نظرهم محجوب عن الله لأنه يستمد مدركاته من الأجسام وما في حكم الأجسام.

وهذه الطريق، طريق معرفة الله بالنفس لا بالعقل، يقول بها جميع الغنوصيين (= العرفانيين). غير أن ما يميز الغنوص الهرمسي هو تأكيده على الأصل الإلهي للنفس. وتشرح النصوص الهرمسية ذلك من وجهين: إما القول بأن النفس هي من أصل إلهي وأنها ابنة الله، حسب التعبير الحرفي لبعض النصوص، وإما القول بأنها عبارة عن مزيج يدخل في تركيبه شيء من ذات الله نفسه. وتؤكد نصوص هرمسية أخرى أن الله لم يخلق من الإنسان إلا ذلك الجزء الذي هو من طبيعة إلهية، أي النفس، والذي يحمل في ذاته صورة الله في الإنسان، وهذا هو المعنى الذي تدلّ عليه هذه النصوص للعبارة القائلة: «خلق الله الإنسان على صورته»، بإعادة الضمير إلى الله.

النفوس البشرية كائنات إلهية كانت تعيش أصلاً في العالم السماوي الإلهي، ثم ارتكبت ذنباً فكان عقابها هو هبوطها إلى الأبدان التي هي سجون لها. فكيف يمكن تخليص النفس من هذا البلاء في المادة وما يتبع ذلك من سوء المصير؟

ما من شيء يخلّص النفس البشرية في نظر الأدبيات الهرمسية غير المعرفة. ولكن أية معرفة؟ إنها تلك التي يرشد إليها هرمس الذي جاء يعلن الخلاص كما أشرنا إلى ذلك من قبل. وهذه المعرفة لا تعني اكتساب المعارف، بل تعني بذل مجهود متواصل من أجل التطهير وبالتالي التخلص من المادة واللحاق من جديد بالعالم الإلهي، لا بل الاندماج في الله.

3 ـ ملامح الهرمسية:

في التصوف الاسلامي، يمكن التمييز في الهرمسية بين اتجاهين، اتجاه يقوم على الانتشار Extraversion، أي على نظرية اتحاد الإنسان بالله بوصفه كليّ الوجود منتشر في الزمان والمكان (وهذا هو الاتحاد والفناء بالتعبير الاسلامي)، واتجاه يقوم على الانطواء Introversion، أي على نظرية الحلول، حلول الله في الإنسان. ويشرح نص هرمسي وجهة نظر الاتجاه الأول فيقول: «إن كل ما هو موجود، بما في ذلك العالم ككل أي الوجود الكلي، يشتمل في ذاته على الله على هيئة أفكار ومعان. فإذا لم تجعل نفسك مساوياً لله فإنك لن تستطيع معرفته لأن الشبيه لا يعرفه إلا شبيهه، لتجعل نفسك كبيراً عظيماً إلى الدرجة التي لا تقاس، ولتقم بقفزة تجتاز بك كل الحدود الجسمانية، ولتَسْمُ بنفسك فوق كل زمان، ولتكن السرمد Aîon وحينئذ ستعرف الله. قل في نفسك: لا شيء يستحيل علي، واعتبر نفسك خالداً وقادراً على معرفة كل

لنبدأ أولاً بالعلوم، ولنلاحظ أن أول ما نقل من العلوم الدخيلة هو الكيمياء والتنجيم، وكان ذلك على يد خالد بن يزيد بن معاوية المتوفى سنة 85، فقد «أمر جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل بمصر وقد تفصّح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي وهذا أول نقل كان في الاسلام، من لغة إلى لغة»، كما يقول ابن النديم (**الفهرست**، ص 242، طبعة فلوجل). لنسجل إذن أن أول ما نقل إلى العربية من علوم الأوائل بحسب من رواية ابن النديم السرية السحرية، ومن المركز الاصلي للهرمسية: الاسكندرية. أما عن الطريق الذي سلكته هذه العلوم، عبر الترجمة، إلى الثقافة العربية فيذكر ابن النديم (ص 244)، أن شخصاً يدعوه تارة باسم اصطفن القديم، وتارة باسم اسطفن الراهب قد نقل لخالد بن يزيد بن معاوية كتب الصنعة وغيرها وكان يقيم بالموصل وقد عمّر طويلاً. ويذكر جابر بن حيان من جهته أن اصطفن الراهب كانت له طريقة خاصة في التدبير وأنه بلغه عنه «إنه أخذ العلم من مريانس الذي كان خالد بن يزيد قد أنفذ في طلبه (. . .) حتى أخذه من طريق بيت المقدس» وأنه لما مات مريانس هذا خلفه اصطفن الراهب. ويذكر جابر بن حيان أنه اتصل بهذا الأخير وسأله عن طريقته في التدبير فأجابه بأنها «طريقة هرمس مثلث الحكمة» التي شرحها في كتاب له إلى ابنه طاط (= طوط، انظر: كتاب الراهب ضمن **مختار رسائل جابر بن حيان**، لبول كراوس) ومع أن هذه الروايات موضع شك فهي جزء من تراث أدبي عريق. لنضف إلى ما تقدم أن الرازي الطبيب الذي اشتهر هو الآخر بالاشتغال بالكيمياء وألّف فيها عدة كتب ورسائل قد تعلّم من كتب جابر وأنه كان يقول عنه إنه أستاذه. (ابن النديم، **الفهرست**، ص 355). وإذن فالسلسلة متصلة الحلقات من خالد بن يزيد بن معاوية الى جابر بن حيان الى الرازي الطبيب الى المؤلفات الهرمسية بالاسكندرية. وذلك عبر نقول اصطفن الراهب ومريانس وآدمز أستاذ هذا الأخير، وقد كان معروفاً باطلاعه على المؤلفات الهرمسية.

هذا وأن الطابع الهرمسي في رسائل جابر بن حيان واضح كل الوضوح، ليس فقط في رسائله حول خواص المعادن وصنعة الكيمياء والتي ينقل فيها عن بليناس (ابولونيوس التياني Appollonius) أحد الأسماء المشهورة التي نسبت إليها مؤلفات كيميائية هرمسية، بل اننا نجد هذا الطابع نفسه في آرائه الأخرى التي يعالج فيها قضايا فلسفية. من ذلك مثلاً آراؤه في النفس البشرية التي ينحو فيها منحى هرمسياً معترضاً على تعريف أرسطو المشهور (**مختار رسائل جابر بن حيان**، ص 113)، ومن ذلك أيضاً تصنيفه للعلوم، تصنيفاً هرمسياً، إلى صنفين: علم الدين وعلم الدنيا، وتصنيفه علم الدين إلى شرعي وهو علم الظاهر وعلم الباطن، وعقلي وهو علم الحروف. ويندرج تحته العلم الطبيعي والعلم الروحاني، وعلم المعاني وهو قسمان: العلم الفلسفي والعلم الإلهي، والعلم الفلسفي يضم العلوم الطبيعية والنجومية والحسابية والهندسية. أما علم الدنيا فهو قسمان: علم الصنعة وهو الكيمياء وفروعها، وعلم الصنائع الأخرى الخادمة لعلم الكيمياء. وواضح ان هذا التصنيف هرمسي تماماً فبالاضافة الى انه يقع بعيداً عن التصنيف الأرسطي للعلوم فإن المبدأ الذي يحكمه هو دمج الدين في العلم والعلم في الدين. فعلم الدين يضمّ كما رأينا علم الشرع ظاهر وباطن، وعلم الحروف، السحر والفلسفة والتنجيم والعلوم الطبيعية والحسابية والهندسية وكل العلوم النظرية المؤسسة للكيمياء، بينما يضم علم الدنيا الكيمياء والحرف العملية. ويشيد جابر بن حيان بصورة خاصة بالعلوم السباعية السحرية ويتحدث بعبارات التبجيل والتعظيم عن علم الطلسمات و«علم استخدام الكواكب العلوية». وعندما يعرض للطبائع الأربع وتفاعلاتها، في سياق حديثه عن الطب، يؤكد على المبدأ الهرمسي القائم على تشبيه الإنسان بعالم صغير يقول: «فقد بان لك بذلك بنية العالم والطبيعة والإنسان، فكأن العالم ضرورة إنسان والإنسان جزء صغير بالإضافة الى العالم» (ص 50-51). لنضف أخيراً، وليس آخراً، رأي جابر في قضية القدم والحدوث، القضية الأساسية في علم الكلام. يقول جابر: «اعلم أن الكلام في القديم والمحدث (. . .) من أصعب الأمور عند جلة الفلاسفة وقدمائها (. . .) وأربابه أشد الناس تعظيماً وصيانة وحفظاً - له - عن غير مستحقه، وإن كان سهلاً عليهم يسيراً لديهم، إذ كانوا مشاهدين للأمر قائمين به - لا يحتاجون فيه إلى أعمال فكر في دليل ولا استعمال لفظ وتمثيل (. . .) وليس الأمر في القديم والمحدث على ما ظنه جهلة المتكلمين في هذا الباب الذين استدلوا على الغائب بالشاهد مَعَ تناهيهما في العناد، وبالجزء على الكل مع ظهور الفساد في ذلك» (ص 542-543). وهذا يرفض جابر بن حيان أن يكون بالامكان معرفة الله بواسطة العقل والقياس ويرى أن السبيل الوحيد الى معرفة القديم (= الله) هي سبيل المشاهدة، سبيل العرفان الهرمسي.

ونجد هذه النزعة الهرمسية واضحة كذلك عند أكبر طبيب في الإسلام أبي بكر بن زكريا الرازي الذي يقول عنه صاعد

بعض الاشكال التي مورست بها هذه الديانة في حدود العصر المسيحي.

وأكثر مميزات الهندوكية أهميةً هو الانتماء إلى الطائفة. وهذا الحدث عام إلى درجة أنه يفرض نفسه في الأوساط التي تزعم انها قد تحررت منه.

وكلمة طائفة Caste، ليست هندية بل من أصل برتغالي وتدل على بنية اجتماعية تبدو ذات مظهرين: الأول، هو نظري خالص تقريباً - كما يبدو بارزاً للعيان من خلال **الفيدا**، التي وضعت منذ 1500 سنة قبل عصرنا الحاضر - ويتضمن هذا المظهر الأول مجتمعاً مقسوماً إلى أربع فئات فارنا، لم تتوجد على الاطلاق بشكل ثابت وجامد. وبالمقابل، فإن المظهر الآخر، العريق جداً في بطن الزمن، هو التجزؤ إلى مجموعات عديدة تميزها خصوصيات هي في أغلب الأحيان وليدة المهن الممارسة: شيء من قبيل ما كان يسمى بالتجمعات (Corporations) أو الجمعيات في أوروبا الوسيطية.

والميل إلى الترتيب الطبقي، العريق في هنديته، أدخل أوالية الطبقية أو التراث الطبقي حتى بين أولئك الذين يسمون بالخارجين أو المنبوذين والذين يعتبرون بحسب التراث البراهمي الخالص خارج الجماعة، ففيما بينهم أيضاً، قامت تقسيمات ومراتب جديدة تجعل بعضهم في مراتب أدنى نوعاً ما في الترتيب الاجتماعي.

أما الوحدة الدينية التي تغطيها كلمة هندوكية فهي أقرب أن تكون موقفاً عاماً أكثر مما هي دين يقوم على مبادىء أو معتقدات خاصة. لا شك أننا نجد في كل مكان وفي كل عصر، الايمان بالحيوات المتتالية أو بالبعث المتتالي، سمساراً، وبموجبه تخضع النفس الفردية لعدة بعثات متتالية، وذلك من جراء أفعالها التي ارتكبتها أثناء حيواتها السابقات، كرمان، وتظل هذه النفس تبعث حتى تتطهر بصورة كاملة. ولكن هذه الفكرة، الموروثة عن الاشكال البراهمية الأكثر قدماً، كما هي موجودة ومعروضة في الـ **أوبانيشاد** الكلاسيكية، هي شاملة كل الهند بحيث نجدها في البوذية كما في البراهمية، كما هي متصلة بالايمان بأبدية الكون.

وتماهي الذات الفردية، اتمان، مع المطلق اتمان أو براهمان، أو أَلْهُوَ الكوني، يظل محور التأملات التقليدية. ولكن ما يميز الهندوكية بشكل خاص هو ميلها البارز نوعاً ما إلى القول بكائن أسمى. هذا الكائن تارة يكون مبدأً لا شخصية له - وهذا هو موقف التيار المتأثر بالفيدانتا الشنكرية - ومرةً تكون لهذا الكائن ذات «أو شخصية»، وهذا هو الموقف الذي تلتزم به الحركات المسماة بالحركات المذهبية.

1 - المحتوى الديني:

الهندوكية والبراهمية القديمة.

من المستحيل فصل هذا المجمل الديني المتكون من الهندوكية عن المجمل الذي يسمى بالبراهمية القديمة والذي عرف عدة اصلاحات وتغيرات عبر العصور. في حين أن الهندوكية كانت تتطور بمعزل عنه بصورة مستمرة. ويمكن الظن اجمالاً أن الهندوكية بدأت مع العصر المسيحي. هذا على الرغم من أن النصوص الاسطورية مثل «مهاب هاراتا ورامايانا» تضمنت اشارات كثيرة إليها، حتى في أقسامها الأكثر قدماً بعدة قرون.

ومن بين نصوص **الأوبانيشاد** الكلاسيكية أيضاً هناك نصّان متأخران هما: «شفيتا شفاتارا»، ثم «المتري» ويمثلان كل ميزات النصوص الهندوكية بكل ما فيها من ميل إلى التوحيد. وهذان النصّان يفترض أنهما معاصران لكتاب **بهاكافاد غيتا** وهو جزء شهير من الملحمة التي تمجد كرشنا السيد السعيد، كمطلق فرد هو أصل الأشياء كلها.

ويتم تغيير الموقف بدون هزات. فيتم الانتقال بشكل غير محسوس من المكونات القديمة إلى المكونات الاحدث في الفكر الديني الهندي. وهكذا تتم الاستمرارية حتى أيامنا هذه. وهناك ثابتة في السلوك البراهمي ساعدت على هذا التحول هي: الميل نحو الكونية، ويتجلى هذا الميل بقدرة غريبة على امتصاص المعاني الأكثر تنوعاً. في العصر الأقدم لوحظ أن الآلهات الرئيسية كانت تظهر كتركيب أو مؤالفة بين عدة آلهة. وأدت بعض السمات المشتركة إلى تشبيه بعضها ببعض رغم تعدد الشخصيات. وتلاقي مختلفِ التقاليدِ الموروثةِ تُفَسِرُهُ بسهولة قدرة كل إلهٍ على الظهور بأشكال متعددة وهذا ما يفسر وجود تسميات متنوعة لها. إن الآلهة الموروثة عن الهند الفيدية وأكثرها من أصل ايراني، التقت عند مجيئها إلى الهند بالآلهة المحلية. وبدلاً من أن ترفض الأوساط البراهمانية هذه الآلهة الوافدة وأن تمنع التعبد لها أو تقف موقفاً سلبياً عمدت هذه الأوساط البراهمانية إلى تبني الوافدات فامتصتها وأدخلتها ضمن أربابها. فنشأ عن ذلك شخصيات تحمل أوصافاً جديدة كثيراً ما كانت تبعدها وبصورة جذرية عن الأوصاف المنسوبة إلى الأرباب التقليديين الذين كانوا يحملون الاسم ذاته.

واستمرت العملية إلى أيامنا: ومن الشائع أن يتماهى هذا

دينيـاً. وهي نـظريـة تكـاملت خـلال القـرون الأولى من الهندوكية. وسنـداً لهذه النـظرية يتجلى فازوديفـا وهو المـظهر الأسمى بست صفـات عظيمـة. أما كـل واحدة من المـظاهـر الثانوية فلا تمتلك الا صفتين في كل زخمهـا. وإلى جانب هـذه الفضـائل تتـولى ادارة الكون. والاقنـوم الأول ليس إلا تعبيـراً عن المطلق بذاته غير المعروف بارا. وتيار الاقانيم يـرتبط بنظام بانكاراترا. أما نظام الافاتارا أو التجسيدات المؤقتة فهو يتـوافق مع المجموعة المسماة فيكهاناسا.

والأول والثاني هما من الدلائل على التقوى الفيشناوية. وهما يوجدان دون أن يختلطا. وتجب الإشـارة إلى أن السلسلتـين تتجاوبـان عـلى بعض الصعـد. والاقنـوم الأول يحمـل اسم فـازوديفا وهـو لقب كريشنـا. أما التسميـات الثـلاث الأخرى فهي: سامكارسانا، بـرادي أومنا، وآني رودهـا وهي تعود إلى الأخ والابن وحفيد كريشنـا. وهذه المعتقـدات تنطلق من جـو متشابه.

في الأفـاتارا تـرتـدي التجليـات الخـاصـة أهميـة أكـبر. إن الأوساط المشحونة بالعقائد البانكاراتية تركز على عظمة المـطلق المتجسد بذاته وعلى وحدته. ولكن المؤمنين، كل في ما خصه، يعـبرون عن نشاط الكـائن الأسمى صاحب الغبـطة الأزليـة. ونـوشك أن نقـترب من ذكرى بـراهمان المـطلق غـير المتجسـد السادر المتعالي على كل تغيير كوني وعلى كل تطور وان كان هـو سببها الأول.

سيفا = شيفا

لا تقل نشأة سيفا اختلاطاً عن نشأة فيشنو. إن الله كما يبدو في الهندوكية هو أيضاً تركيب. في الأساس، كان يُعرف بـاسم رودرا، أي رئيس أحد عشر إلهاً فضـائياً صغيـراً هو الـرودرا. وسرعـان ما اختلط بـآلـه بـطل ربمـا مـوروث عن الحضـارات الهندوكية القديمة، وعلى اتصـال تام بالأوسـاط اليوغيـة. ويشبه أيضاً بالدهر المدمر المتجسد ماهاكالا. وإذا كان من جراء هـذا إلهاً رهيباً بهاراقا الرهيب، فهو أيضاً سيفا الرحمان. وهـو نعت يلقى عليه بقصد استجلاب الخير، وإن كـان يتوافق مـع عدد من الأسـاطير المنسوجة حـوله: فهـو في عـدة منـاسبـات نـراه يضحي من أجـل الآلهة الأخـرى: إلهة العـاصفـة ـ من منشـأ فيدي ـ وهو قد يطلقها وقد يحبسها.

وفي بـدايـات العصر المسيحي عُبـد وكـأنــه إلـه الأنعـام القطعان، باشوباتي. فهو يحـرس المواشي، وفي هـذا هو يشبـه كريشنا، كما يحرس النفوس البشرية المسماة باشو أي القطيـع.

وفي نفس الحقبة أصبح اسم سيفا اسمه الدارج وقد استعملته احدى الأوبانيشاد المتأخرة شفيتا شفاتارا، كوصف لرودرا.

وبشأن هذا الإلّه الخالق المدمر أيضـاً بفعل رقصـه الكوني، تثبت عـبر العصور ميـل مشـترك في كـل الهنـد انمـا ذو طبيعـة سيفية، هو الميل الشكتي. وهذا التيار يميل إلى احـترام القدرة الابـداعية في الله المتجلية بمظهـر نسـائي هـو الشكتي، وهـذه القدرة تجسد قوته الكامنة.

وكـما أن فيشنو لا يخلق العـالم بنفسه بـل يحيل المهمـة عـلى بـراهمـا، فـإن شيفـا وهـو مبـدأ أزلي يكلف شكتي تـولي عـالم النسبـة. في الحقبة السـابقة بـدا المظهـر المـذكـر للمـطلق غـير المتجسد وكأنه وحده صاحب القدرة الناشطة. الأسماء تختلف، والمضمـون السيكولـوجي يتغير، وبمقـدار مـا يسـتطيـع المؤمن الهندوكي الاتصال من خـلال تعبده بـالكائن الأسمى، إلا أن العملية تظل متشابهة ومرتبطة بميتافيزيق دائم.

لينغا

إذا كانت المعابد الفيشناوية تسيطر فيها صورة مـركزيـة هي صورة المعبد الرئيسي وفيها يبدو فيشنو نارايانا نائماً فوق حيتـه، فإن الشكل الرسيمي لينغا هو الشكل الذي يمثل أفضـل تمثيل الجو السيفي.

وعلى الجدران البارزة أو على تماثيل البرونز يشاهد الإلّه وهو يرقص تاندافا، أو جالسـاً برفقة زوجتـه فوق ظهـر دابته الثـور ناندين. وفي وسط المعبـد يقوم حجـر عارٍ، حجـر لينغا الـرمز المذكر، قائماً فوق «يوني»، رمز مؤنث. وهناك ميل إلى التركيـز على المظهر القضيبي وتناسي مظهر السرمدية، الذي تدل عليـه الأساطير الكثيرة، رغم أن هذا المظهر الخلودي مـلازم للرمز. وهكذا يتم اهمال قرابته مـع المسلة الكونيـة الفيديـة التي تربط الأرض بالسماء وتتجاوزهما. ومن جهة أخرى يعتبر آله الـدمار هو نفسه آله الرجع الحي أو التواتـر. واللينغا المتقشف يمـارس تابا أو السيطرة على الحـرارة المبدعـة. ويمثل لينغـا هذه الـطاقة المستمـرة في الحياة. ولهـذا يمكن أن نرى فيـه أثر عصرٍ لم يكن فيـه كـرمـان وسمسـارا يحتـلان المـركـز الأول في الاهتـمامـات الميتافيزية الهنديـة، جيث كان الـوجود يخلو من الشر الأسـاسي الذي يجب التخلص منه بأي شكل من الأشكال.

2 ـ العبادة والنصوص المقدسة: نحو بساطة الطقوس:

وأخذت تزول التضحيـات البراهمـانية الكـبرى والتي كانت مرشحة للزوال قبل عصرنا. وقامت طقوس أخرى أكثر بساطة

الباسوباتا، في ما يتعلق بالمعتقدات. ويقال ان السيفا سيد هانتا هي حاملة السيفية الحقة. وفي نظرها يعتبر سيفا أيضاً سيد النفوس، باسوباتي. ولكن التركيز فيها يدور حول فعل القدرة الإلهية شكتي، وحول أهمية اللطف الإلهي الذي وحده يؤدي إلى الخلاص.

والعلاقة مثلثة، قوامها بآن واحد: الجهل ووزن الأعمال السابقة، ثم غشاء الوهم، مايا، المعتبر كسبب مادي للعالم. ونصوص «سيفا سيد هانتا» التي من المفترض أن تضم عدا عن «آغاما» كتباً أخرى باللغة السنسكريتية فقدت. وفي بلاد التامول حيث هذا الشكل من السيفية قوي، هناك أدب غزير باللغة الشعبية. وفيها تعرض العقيدة بشكل واضح يُغْني عن اللجوء إلى الكتب السنسكريتية التي ترجع إليها النصوص التامولية بصورة دائمة. وهي أيضاً تتضمن عدا عن الشروح العقائدية، كمية من الأشعار الصوفية وضعت بين القرن السادس والقرن الثاني عشر.

ويجب أن نشير أيضاً إلى الفرقة المسماة، فيراسيفا أو لينغايا، وسميت كذلك لأنها تحمل صورة لينغا موضوعة في مذود.

ويقال أن هذه الفرقة تعود في أصلها إلى ماهارسترا وأنها انتشرت في بلاد كناضة وأنها تمتلك نصوصاً باللغة الكنارية إضافة إلى النصوص باللغة السنسكريتية. وفيها يسمى سيفا براهمان الأعلى. وإذا استثنينا صفته كشخص أسمى، فإنه يمثل فيها خصوصيات البراهمان الشنكري. ويوجد تفسير في «الفيدانتا سوترا» خاص بهذه الفرقة.

وفي الطرف الآخر من الهند، في كشمير هناك شكل آخر من السيفية تبرز فيه صورة الفيلسوف ابهينافا غوبتا، القرن العاشر الميلادي. والنظام المعروض في الكتب المهمة المتتالية من القرن التاسع حتى القرن الثامن عشر ما تزال بين أيدينا. وتسمى تريكا لأنها تعترف بثلاثة مبادىء: الله والنفس والكون.

وعدا عن التنظيمات المذهبية الحقة، أي عدا عن المجموعات المؤلفة من رجال دين ومن علمانين، يجب التذكير، منذ البداية أن السيفية كانت دائماً ديانة المتقشفين: ويشار في جداول الحركات السيفية إلى بعض المجموعات التي تمثل فئات من النساك المتجولين غالباً والمنتشرين في كل بلاد الهند. من هذه الفرق كاباليكا وهي معروفة من متري أوبانيشاد. وتلحق بها سوما سيد هانتا، التي كان مركزها نيبال وغوجرات وكانت تمارس عبادة سيفا وزوجته أوما. وتسير في نفس الخط كابالا موخا، التي يغلب عليها طابع الشقتية وهي قريبة من العبادات الطنطرية. والسيدها بدورها قلما تختلف عن الكاباليكا. وغالباً ما يشار إليها باسم غوراق نائين المأخوذ عن اسم مؤسسها، غوراق نات أو غوراقشا المجهول تاريخ المولد والمهات. وهذه المجموعة المؤلفة ظاهراً من متعلمي اليوغا، هي على علاقة وطيدة بالهاتايوغا. وكانت معروفة في القرن الرابع عشر حيث ورد ذكرها في كتاب مراطي يعود إلى ذاك الزمن. وعلى الرغم من قلة عدد أتباعها فإن ممثليها منتشرون في كل الهند. ويجب أن نشير بين الحركات ذات العلاقة بعبادة سيفا إلى حركة غانا بتايا الذين يقدسون ابن سيفا، غانيشا وهو المعبود ذو رأس الفيل. وأحياناً يعتبر سكاندا، ابن سيفا الثاني كأحد أشكال الآلهة. وفي الجنوب يشبهونه بالآله الشاب مورغان، وهو ما يزال يعبد حتى الآن باسميه.

التيار الفيشنوي

في العصر الذي أشارت فيه النصوص الشيفية إلى مذهب باسوباتا، كان هناك مذهبان: بهاغافاتا وبانكاراترا المتمثلان تقريباً بترسخهما في الوسط الفيشنوي. إلا أن الكتب الفيشنوية كانت تميز بين المذهبين. والمجموعتان تعبدان كرشنا فازوديفا. ولكن البهاغافاتا ينتمون مباشرة إلى بهاغافاد غيتا. في حين أن نظرية التوسعات فيوها، الفيشنية قد تكونت لدى بانكاراترا. وهذا المظهر الديني والطقوس التي ترافقه قد تمركز في الشمال. أما طقوس فياكاناسا فقد انتشرت في كل الهند. في هذه الأثناء وفي القرن الحادي عشر دافع رامانوجا وهو فيلسوف فيدانتي، مصلح وفيشنوي، عن سيادة المطلق الشخصي ضد الحركات الوارثة للشنكارا والتي أولت الأولية الى المطلق غير الشخصي. وانضم هذا الفيلسوف إلى الفكرة البانكاراتادية وحاول أن يحييها في معابد الجنوب. ولكنه لم ينجح إلا جزئياً. وهكذا استمر المذهبان يطبقان في آن معاً.

في المناطق الجنوبية التي نجت من صدمة الفتح الإسلامي تعاقب المصلحون الفيشنويون ذوو الميول الفيدانتية طيلة عدة قرون. وكان المنحى التبتلي يتزايد باستمرار: واحلّ نيمباركا Nimbarka القرن 13 ـ القرن 14، تلميذ تلامذة رامانوجا Ramanuja فكرة براباتي محل البختي Bakhti. والبراباتي Prapatti تعني التسليم الكامل لله، وتأخر مادفا قليلاً. وإذا كان يحترم الإلهين a vatara، الرئيسيين: راما Rama وكرشنا Kresna إلا أنه لم ينس فيشنوا العظيم الذي يختال وراء صوره الكثيرة.

ويمتاز مادفا Madhva بخصوصية فريدة في الهند، هو أنه

لسانه، لا يمت بصلة إلى البطل الملحمي بل هو يقصد به الله. وقد احتقر التطيف، فكان له تلامذة من كل الفرق. والأناشيد الكثيرة التي وضعها باللغة الفرناكولية Vernaculaire أدخلت في آدي غرانت Ādi Granth الكتاب المقدس عند طائفة السيخ التي أسسها ناناك Nanak في القرن السادس عشر.

هذه الكثرة من الفرق أو من المصلحين استمرت حتى عصرنا الحاضر. وفي القرن الماضي ظهر براهمو ساماج Brahmo Samaj الذي أدخل في التراث الهندي العريق معاني أخذها هذه المرة عن المسيحية. وأبرز المنشقين عنه كاشاب كاندرسن Kashan Candrasen الذي حاول أن يقيم انطلاقاً من الهند، ديناً كونياً يرتكز على التقشف وعلى البختي. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر ظهرت الفكرة التبشيرية المسيحية رغم بعدها الأساسي عن الفكر البراهماني. واستطاع راماكريشنا 1834-1886، براهماني من منطقة كلكتا، وكان في مطلع أمره ناسكاً يتعبد لكالي Kâli، المظهر المرعب للآلهة المؤنثة، بواسطة بختي الفيشنوية أن يتماهى مع براهمان. وحاول ذات التجربة في اطار الدينين المسيحية والإسلام، فركز على المظهر السنسكريتي للأديان وعلى شمولية طريقة بختي. وكان تأثيره كبيراً على الهندوكية المعاصرة. وأعطى تلميذه، تحت اسم ديني، فيفيكانندا Vive Kananda 1862-1902 للنظام منحىً فلسفياً. وأسس مدرسة راماكريشنا التي كانت تبتغي هدفين: كانت تمول وترعى نشاطات اجتماعية عديدة، وبالوقت نفسه كانت توجه الدين نحو الوعظ والتبشير بالهندوكية ضمن الخط الاصلاحي الذي وضعه فيفيكاناندا.

وقام حديثاً متصوف اسمه رامانا ماهاريشي وتجاوزت شهرته حدود الهند. وتوصل إلى استلهام براهمان عن طريق التأمل الذاتي فقط. ولم يقرأ كتب الفلسفة الا فيما بعد ثم شرح ما توصل إليه بنفسه. وأقام معاصره البنغالي أوروبندوغوش 1872-1950 في بونديشري حيث أسس اشراما Aśrama. وعاد إلى المسائل التقليدية الكبيرة فقدم لها الجواب الأصيل. فهو يرى أن براهمان ليس الواحد وليس التعدد. ويبدو أثر أوروبندو أكبر في الغرب مما هو في الهند.

مصادر ومراجع

— Dumont, L., *Homo hierarchicus*, Paris, 1967.
— Filliozat J., *Inde, Nation et tradition*, Paris, 1961.
— ————, *Les Philosophies de l'Inde*, trad. arabe A. Moucalled, 1976.
— Gonda, J., *Change and Continuity in Indian Religion*, Londres, La Haye, Paris, 1965.
— *Les Religions de l'Inde*, T.II, «L'Hindouisme récent», Trad. L. Jospin, Paris, 1965.
— Zimmer, H., *Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde*, Paris, 1951.

علي مقلد

الهيغلية

Hegelianism
Hégélianisme
Hegelianismus

مصطلح يطلق على حركة فلسفية واسعة ومتشعبة، انبثقت عن مذهب انشأه في الثلث الاول من القرن التاسع عشر الفيلسوف المثالي الالماني جورج فريدريش هيغل، G.W. F. Hegel... 1770-1831 الذي يعد واحداً من اعمق الفلاسفة في العصور الحديثة، واكثرهم تنوعاً وشمولاً، وسنتاول فيما يلي بشكل خاص الحركات الهيغلية التي نشأت عن مذهبه؛ وهي حركات متنوعة ومتعددة، لكنها تعمل كلها على أرض هيغلية، وان كانت تصل، أحياناً الى نتائج متضاربة. ولا يرجع التنوع الهائل داخل الهيغلية الى ظروفها التاريخية فحسب، وإنما يعود الى مذهب هيغل نفسه الذي لم يقتصر تأثيره على ميدان التفكير الميتافيزيقي النسقي وحده، بل تعداه الى ميدان علم الجمال، والسياسة والاجتماع واللاهوت، والأدب وتاريخ الفلسفة، وتفسير التاريخ.. والحق ان الاثر الهيغلي يصعب حصره في مجالات بعينها، ولذا فإن أفضل وصف لهذا الأثر ان نقول انه: كما تأثر هيغل بالعقل الكلي، على حد تعبيره، فقد عاد وأثر في هذا العقل الكلي من جديد.

ويمكن القول إن هيغل عالج في مؤلفاته جميع التناقضات واعتبرها لحظات جدلية في حياة الروح المطلق، ثم وحّد بينها في كل فلسفي شامل، فإذا قلنا عن مذهبه انه مركب جدلي، فإن ذلك يعني أنه يحوي في طيّاته توترات هائلة أدت إلى مناقشات عنيفة بين المدرسة الهيغلية وغيرها من المدارس المعاصرة لها أولاً (كمدرسة شلنغ أو شليرماخر)، ثم داخل هذه المدرسة نفسها ثانياً، كما أدت في النهاية إلى تفكك المدرسة وانقسامها إلى أجنحة متميزة.

وقد مرّت الهيغلية بأربع مراحل على النحو التالي:

المرحلة الأولى: هي طور التكوين في حياة المعلم.

المرحلة الثانية: تفكك المدرسة الهيغلية وانقسامها بعد وفاة هيغل.

المرحلة الثالثة: انتقال الهيغلية من المانيا وانتشارها في أوروبا بصفة عامة.

المرحلة الرابعة: هجرة الهيغلية إلى انكلترا واميركا، بصفة خاصة في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي، وقد أطلق على هذه المرحلة الرابعة اسماً متميزاً هو «الهيغلية الجديدة» لما لها من أهمية خاصة، لذا سوف نفرد لها فصلاً خاصاً فيما بعد.

المرحلة الأولى: طور التكوين

(1) الهيغلية المبكرة، أو الهيغليون القدامى:

وصل هيغل إلى قمة المجد عندما انتقل من جامعة هايدلبرغ ذات الوسط المحدود، إلى العاصمة البروسية، برلين، ليشغل كرسي الفلسفة في جامعتها الذي خلا بوفاة فشته. هنالك بدأ في إلقاء محاضراته في 25 اكتوبر عام 1818، لاسيما في فلسفة القانون - ثم أصدر في هذه الفترة **أصول فلسفة الحق** عام 1821. وانتشرت الهيغلية انتشاراً واسعاً حتى أوشكت أن تصبح العقيدة الرسمية للدولة. وبعد أن كان عدد طلابه محدوداً توافد عليه الطلاب بالمئات من جميع أنحاء البلاد، ومن خارجها أيضاً، ويصف لنا تلميذه المخلص روزنكرانتس Rosen Kranz 1805-1879 وهو الذي كتب سيرة حياته - هذه الفترة بقوله: «استمع الناس من كل الطبقات إلى محاضراته، وتوافدوا عليه من كل أنحاء ألمانيا، ومن كل البلدان الأوروبية لاسيما بولندا، بل كان هناك أيضاً يونانيون واسكندنافيون جلسوا عند قدميه وأنصتوا في خشوع لكلماته السحرية التي كان يتفوه بها وهو يقلّب أوراقه فوق المنضدة وهو يسعل، وينطق بصعوبة. غير أن عمق المضمون كان ينفذ في العقول ويشع منها حماسة صافية كل الصفاء. اما أنه كان من دوافع حضور محاضرات هيغل الأنانية والأغراض الذاتية، فذلك أمر مفهوم من تلقاء ذاته». ويشير روزنكرانتس في عبارته الأخيرة إلى أن بعضاً من الذين حضروا محاضراته كانوا نفعيين غير مخلصين يسيرون مع البدعة الحديثة. ذلك أن الايمان بالهيغلية اصبح في ذلك الوقت من الوسائل التي تمكن الفرد من الحصول على الوظائف الحكومية، ومن الترقي في هذه الوظائف، حتى أن أستاذاً لعلم النفس التجريبي فُصِلَ من الجامعة لأنه هاجم الجانب المثالي في الفلسفة الهيغلية. وابتداء من عام 1823 بدأ الأساتذة في تدريسها وبدأت تتكون العصبة الأولى من الهيغليين المتحمسين الذين دافعوا بقوة عن مذهب الأستاذ، وعمدوا إلى شرحه، وتفسيره، وتطبيقه في مجالات شتى. وقد توّجت هذه العُصبة الأولى عملها باجتماع عقدته في منزل هيغل نفسه (يوليو عام 1826 وقررت فيه تشكيل **«جمعية للنقد العلمي»** بأقسامه الثلاثة: الفلسفة الخالصة، العلم الطبيعي، التاريخ الفلسفي، وأصدرت هذه الجمعية جريدة أطلقت عليها اسم **حوليات النقد العلمي** **Jahrbücher Für Wissenschaftiche Kritik** ولقد اعتبرت هذه المجلة بمثابة المجلة الهيغلية الرسمية. ويطلق على أعضاء هذه الجمعية اسم «الهيغليين القدامى: أو الهيغلية المبكرة» - رغم أن هذا المصطلح لم يستخدم على نطاق واسع إلاّ بعد ذلك التاريخ عندما أصبح اسماً مرادفاً للجناح اليميني من المدرسة الهيغلية.

لكن على الرغم من أن الهيغلية كمدرسة ظهرت إبان عشرينات القرن الماضي، عندما اكتمل تكوين «الهيغلية القديمة» في فترة برلين، فإنها بدأت، في الواقع، وتطورت في فترة سابقة، بل نستطيع أن نقول إن تكوين هذه المدرسة قد صاحب الأطوار التي مرت بها حياة هيغل الأكاديمية نفسها، فبعض أعضائها كانوا تلاميذ لهيغل في جامعة يينا Jena، وبعضهم الآخر كانوا تلاميذه في هايدلبرغ Heidelberg وفريق ثالث تتلمذ عليه في برلين - لكنهم جميعاً يشتركون في ثلاث خصائص أساسية الأولى هي انهم كانوا - على خلاف اليسار الهيغلي - تلاميذ مباشرين لهيغل صاحبوه، ورافقوه كما شاهد هو في حياته أعمالهم وهي تهدف لتدعيم مبادىء فلسفته وتطبقها في مجالات متنوعة غاية التنوع. والخاصية الثانية انهم سوف يشكّلون (عندما تنقسم المدرسة) ما يسمى باسم الجناح اليميني من الهيغلية، وكان أعظم ما أسهموا فيه هو نشر **المؤلفات الكاملة** لهيغل، بما في ذلك المحاضرات التي جُمعت، وصُنّفت على اساس مذكرات عدد من التلاميذ والمريدين الذين استمعوا إليه. وقد بدأ ظهور هذه المؤلفات في عام 1832 أي بعد وفاة هيغل بعام واحد. والخاصية الثالثة أنهم كانوا، في الأعم والأغلب، من الأساتذة الذين كانوا يشغلون مناصب أكاديمية في الجامعات الألمانية، على خلاف أعضاء اليسار الهيغلي الذين منعتهم ثورية أفكارهم من شغل مناصب مماثلة، بل لقد فُصل منهم مَنْ كان يشغلها فعلاً.

علينا الآن أن نسوق كلمة تفصيلية عن هؤلاء التلاميذ: فمنْ هم أعضاء هذه المدرسة؟ مَنْ هم الهيغليون القدامى الذين تألفت منهم هذه المدرسة في طور تكوينها الأول؟

وهكذا أقلع فايسي وفشته عن الهيغلية وبدأا في توجيه الانتقاد إليها، ثم انضم إليهما في الهجوم كارل فيليب فيشر Karl Philipp Fischer (الذي كان استاذاً في توبنغن ومات في 25 فبراير 1885، وكرستليب يوليوس برانيس Christlieb Julius Braniss ولد في 18 سبتمبر 1792 في برسلاو، ثم اصبح استاذاً للفلسفة بها من عام 1826 حتى تقاعده عام 1870 ومات في برسلاو ايضاً عام 1873.

غير أن المدرسة الهيغلية لم تقف ساكنة أمام هذه الهجمات فقامت مجلة **حوليات النقد العلمي** بدور بارز في الدفاع عن الهيغلية وتفنيد هجمات الخصوم الذين شكلوا ثلاثة تيارات بارزة، هي مدرسة شلينغ ومدرسة شليرماخر واخيراً المنشقين عن الهيغلية.

وتولى روزنكرانتس الرد على كتابات روله فون ليلنشترن وقال في رده ان التصورات الفلسفية ينبغي ألا يتم بناؤها بمناهج الهندسة، يونيو 1835. اما كتابات فايسي فقد تصدى غابلر لتفنيدها، في سبتمبر 1832، كما انتقدها هنركس بطريقة غير مباشرة ايضاً في يوليو 1832 عندما كتب ملاحظات حول كتاب غوشل **واحدية الفكر**.

اما الانتقادات التي وجهها أتباع شلنغ فقد اثارت غضباً خاصاً لدى المدرسة الهيغلية فتولى فويرباخ Feuerbach الرد على شتال Stahl في يوليو 1835 بطريقة ذكية لكنها قاسية، كما تولى اردمان J.E. Erdmann الرد على زينغلر Sengler في ابريل 1835. كما تولى روزنكرانتس، ابريل 1835 نقد ميتافيزيقيا فايسي نقداً مريراً، وتولى ميشليه نقد **اسهامات** فشته في مايو 1830، وتولى هنكرس نقد بقية كتبه، نوفمبر 1832 ـ ومايو 1835.

المرحلة الثانية: تفكك الهيغلية وانقسامها
أولاً ـ المشكلات اللاهوتية:

يقول اردمان Erdman لقد كان هيغل سعيد الحظ مرتين الأولى: عندما عاش حتى شهد مذهبه يصل إلى اوج قمته ويدافع عنه تلاميذه وينشرونه في كل مكان. والثانية: عندما مات في اللحظات الأولى لتفكك المدرسة وانقسامها. غير أن عبارة اردمان هذه لا تنفي أنه لم تكن هناك خلافات داخل المدرسة الهيغلية في حياة هيغل، بل هو يقصد أن المناقشات، او الخلافات، التي وقعت داخل المدرسة كان يسيطر عليها الاستاذ ويتحكم في توجيهها لصالح المذهب. أما بعد وفاته عام 1831 فقد ارتفعت نغمة الخلافات داخل المدرسة وازدادت حدتها، ولما كانت ظروف المانيا غير مهيأة إبان فترة عودة الملكية؛ أعني فترة النظم السياسية الجديدة في أوروبا التي تلت هزيمة نابليون، للمناقشات السياسية الليبرالية، فقد انتقلت المناقشات إلى ميدان الدين، وارتبطت بصفة خاصة بثلاث مشكلات لاهوتية بدأ منها انقسام الهيغلية: وهي:

1 ـ خلود النفس.

2 ـ شخصية المسيح.

3 ـ الله.

1 ـ خلود النفس:

كانت المشكلة الأولى التي بدأ حولها الخلاف هي مشكلة خلود النفس. وربما يعود الخلاف أساساً إلى عدم وضوح الفكرة الهيغلية، ذلك لأن هيغل نادراً ما يتحدث عن هذا الموضوع، وفي المرات القليلة التي تعرض فيها لفكرة الخلود كان أحياناً يتحدث عن ابدية الفكرة المطلقة أو خلود الروح، أو خلود الفكر أو المعرفة.. الخ وهو يُعرِّف الخلود والفناء، في **فلسفة الدين** على النحو التالي: «الفاني هو ما يموت، اما الخالد فهو ذلك الذي يمكن أن يصل إلى وضع لا يكون في استطاعة الموت أن يقتحمه...» (جـ 3، ص 57، من الترجمة الانكليزية). وفي تحليله لقصة «سقوط الانسان» في **موسوعة العلوم الفلسفية**. (فقرة 24 ـ إضافة) يقول: «إن القصة لا تنتهي بطرد آدم وحواء من الجنة، بل تستمر لتخبرنا أن الله قال: «هوذا الانسان قد صار كواحد منا عارفاً الخير والشر تك 3 (17-19). وهنا نجد أن الآية تتحدث عن المعرفة على أنها لا نهائية، فهي لم تعد كما كانت شيئاً خطأ أو عملاً محرماً. وأما حين تضيف النصوص أن الله طرد الانسان حتى لا يأكل من شجرة الحياة، فإن ذلك لا يعني سوى أن الانسان في جانبه الطبيعي متناه وفان، ولكن جانب المعرفة خالد ولا متناه. وهو هنا يجعل الخلود للمعرفة. ويقول في **فلسفة الدين**: «اما خلود النفس فينبغي ألاّ نتمثله وكأنه امر يتحقق في المستقبل، فهو حاضر الآن. إن الروح أبدية ومن ثم فهي حاضرة، وكذلك خلود النفس، فلما كانت الروح حرة فهي لا تدخل مجال التحديد؛ ومن حيث ان الروح مفكرة فإنها تصعد إلى المعرفة الخالصة التي موضوعها الكلي، اعني الأبدية». (جـ 3، ص 57). ويستطرد بعد ذلك مباشرة فيقول: «الانسان أبدي فيما يتعلق بالمعرفة، لكنه نفس حرة خالصة فقط من حيث انه موجود يفكر، وليس نفساً حيوانية، فالفكرة والمعرفة العقلية هما جذور حياته، وجذور خلوده بوصفه في ذاته شمولاً كلياً.

بدأت اهتمامات شتراوس بالمسيحية من منظور اهتماماته الهيغلية، فعندما شرع في دراسة الأناجيل، لم يكن ليبرالياً ولا مادياً، وإنما كانت اهتماماته الأولى أقرب إلى اهتمامات الفكر الهيغلي المثالي، وكان ينوي في البداية دراسة الروايات المتداولة عن حياة يسوع، حتى يفرق بين صحتها التاريخية وبين مضمونها من ناحية وبين القدر الهائل من المبالغات الذي احاط بهذا المضمون خلال القرنين الأولين من العهد المسيحي من ناحية أخرى. غير أن دراسته أقنعته بأن الأهمية الأساسية للأناجيل هي في الواقع، أهمية جمالية وفلسفية وليست تاريخية، فالأناجيل تتحدث من ناحية عن انتظار الشعب اليهودي للمسيح المنتظر في الفترة الهلنستية؛ وهي من ناحية أخرى تعكس ذكرى شخصية لرجل عظيم هو يسوع ـ ومن ثم فالأناجيل تشمل مركباً من أفكار خاصة باليهود حول طبيعة تاريخ العالم، وتعاليم أخلاقية مرتبطة بشخصية بشرية لكنها غامضة تاريخياً تعرضها في صورة جمالية طريفة لأعضاء في جماعة دينية حديثة مؤلفة من يهود ويونانيين. والأناجيل، في رأيه، باختصار، هامة ومشوّقة أساساً بوصفها شاهداً على أعمال الوعي في مجال التجربة الدينية، فهي تبيّن لنا كيف يمكن للذهن أن يخترع معجزات ويؤكد حقيقتها، في معارضة الشعار الهيغلي المعروف والمعترف بصحته وهو «أن العقلي واقعي، والواقعي عقلي».

ولو وقف شتراوس عند هذا الحد واكتفى بهذا القدر من التحليل لاعتبر كتابه بقايا تفكير حر من عصر التنوير، لكنه استمر ليقول انه رغم إنكار قصة حياة يسوع في الأناجيل من الناحية التاريخية، فإنه لا ينتج من ذلك القول بأن الأناجيل اختلاق واع أو انها غش ودجل. وإنما يمكن أن نقول عنها انها ضرب من النشاط الروحي من الدرجة الثالثة التي يسميها هيغل بالاختراع اللاواعي او الاختلاقي اللاشعوري او الأسطورة، التي عرّفها هيغل نفسه بأنها محاولة لرؤية المطلق في إطار صور مشتقة من التجربة الحسية، وبالتالي ينبغي النظر إليها على أنها تعبيرات شعرية عن رغبة الإنسان في تجاوز تناهي اللحظة التاريخية، فكانت شاهد عدل على رغبة الانسان في تحقيق الهدف الباطني للروح في رحلتها نحو الوجود الهيغلي في ذاته ولذاته. وهكذا جعل شتراوس من الأناجيل شواهد ووثائق تدل على التعبير البشري، وبالتالي انحط بها إلى مستوى الأساطير والحكايات الوثنية.

ومن ناحية أخرى فقد انتقد شتراوس بشدة المفسرين العقليين للكتاب المقدس الذين يتفقون على أن هذا الكتاب لاسيما العهد الجديد، يتضمن تاريخاً، ومع ذلك يذهبون إلى أنه في الجانب الأكبر منه يحتوي على أساطير، وأن مؤلفي العهد الجديد اخترعوا ـ تحت الهام روح الجماعة المسيحية ـ وبعملية رمزية لا واعية، ما شعرت الكنيسة أنه الحقيقة المثالية. إن شخصية السيد المسيح، تلك العبقرية الدينية العظيمة ـ نتجت أساساً بتأثير يوحنا المعمدان الذي كان يبشر بظهور المُخلّص. لكن يستحيل علينا أن نقبل تلك الروايات التي تروي ما هو مستحيل مادياً ونفسياً أعني المعجزات. غير أن هناك حقيقة مختبئة وكامنة خلف الأسطورة وهي أن الطبيعة الإلهية تجسدت فيما هو بشري، وأن اللامتناهي يسري فيما هو متناه، لكن التجسّد الذي حدث لم يتم في شخص واحد فقط بل في الجنس البشري كله، فالإنسانية ككل متحدة اتحاداً حقيقياً بالله، وهو يعيش فينا رغم ما يحدث من موت. وهكذا ذهب شتراوس إلى أن هذا هو المضمون الحقيقي لفلسفة هيغل في الدين، رغم أن هيغل نفسه أحجم عن استخلاصه بسبب موقفه الرومانتيكي من الشخصيات التاريخية.

لا يعنينا هنا كيف استقبل اللاهوتيون هذا الكتاب، ولقد سبق أن رأينا العاصفة التي استقبل بها، ففقد شتراوس بسببها وظيفته كمحاضر في جامعة توبنغن ثم بعد ذلك درجة الأستاذية في زيورخ. . . الخ، لكن ما يهمنا هو تأثير الكتاب على الصعيد الفلسفي: فمن ناحية رحّب خصوم الهيغلية بهذا الكتاب ترحيباً لا حدّ له، مما أدى إلى اتساع هوة الشقاق داخل المدرسة الهيغلية بسبب المناقشات والمجادلات التي وقعت فيها وأدت بعد ذلك إلى انقسامها انقساماً واضحاً. فقد اتسع النقاش بين مؤيد لأفكار شتراوس ومعارض لها، فأصدر فلهلم فاتك Wilhelm Vatke، ولد عام 1806 ومات في 19 ابريل عام 1882 ـ وهو صديق شخصي لشتراوس ـ كتاباً عنوانه **لاهوت الكتاب المقدس**، صدر المجلد الأول في برلين عام 1835 ودرس فيه العهد القديم، أيّد فيه آراء شتراوس وذهب إلى أنه ينبغي أن ننظر إلى التبدي الحسي للإله ـ الإنسان على أنه أسطورة.

وكان برونو باور Bruno Bauer الذي تتلمذ على يد مارهينكه قد انضم في البداية إلى الجناح اليميني من الهيغلية فكتب عرضاً نقدياً لكتاب شتراوس في **حوليات برلين**، ديسمبر 1835، اتخذ فيه موقفاً حاسماً في معارضة شتراوس.

وأعلن غابلر Gabler الذي كان على رأس المساهمين في محاضراته الافتتاحية التي القاها باللغة اللاتينية عام 1836 معارضته الشديدة لأراء شتراوس.

المطلق. لقد كفّ وعي الذات عن أن يكون وعياً متناهياً فحسب، ومن ثم فقد اكتسب وعي الذات المطلق ما كان يفتقر إليه حتى الآن من حقيقة، ألا يعني ذلك أن الروح المطلق قد وعى ذاته أخيراً في مذهب هيغل وأن أعلى وعي لله هو وعي هيغل، وان هيغل هو المطلق؟! (أيمكن أن نقول إن هيغل كان من اتباع مذهب وحدة الوجود Pantheism (أو شمول الألوهية) أم أن مذهبه لا يتسم بأية مسحة دينية فهو إلحادي في جذوره Atheism؟

هكذا بدأ الخلاف في المشكلة الثالثة، التي تُعدُّ من الناحية اللاهوتية أهم المشكلات جميعاً، فوقف في جانب الجناح اليميني كل مَنْ أكّد أن فلسفة المعلم كانت فلسفة مؤمنة إيماناً تقليدياً ذهبت فيه إلى أن المعتقد عقلي. أما جناح اليسار فقد وقف في الجانب المقابل من الطريق مؤكداً استحالة اتفاق المعتقد الديني مع الفلسفة، أو الإيمان مع العقل. ويبدو أن جناح اليسار من المدرسة الهيغلية لم يكن متفقاً تماماً على آراء واحدة: فبعضهم دافع عن وحدة الوجود التي رآها في المذهب الهيغلي كما فعل شتراوس في حين اتخذ البعض الآخر، مثل فويرباخ وبرونو باور، وجهة نظر مختلفة عندما فسر الهيغلية تفسيراً إلحادياً.

أصدر ديفيد شتراوس كتابه الشهير الثاني **نظرية الايمان المسيحي في تطورها وصراعها مع العلم الحديث** في مجلدين، صدرا في توبنغن 1841-1842 وذهب فيه إلى أنه لا يشك لحظة واحدة في أن تصوره للفلسفة الهيغلية هو وحده التصور السليم (ولقد قابل جناح اليمين هذا القول بالسخرية والازدراء وفي هذا الكتاب يقابل شتراوس بين الديانة المسيحية والفلسفة الحديثة بوصفها مذهبين متعارضين هما التأليه Theism من ناحية، ووحدة الوجود Pantheism من ناحية أخرى. ولقد كان سبينوزا Spinoza بوجه خاص هو الذي أرسى في الفلسفة الحديثة دعائم المذهب الأخير وينبغي عدم الخلط بينهما كما فعل فايسي Weisse. إن ظهور التأليه يرجع إلى أن الوعي لا يدرك ذاته ومن ثم يضع المضمون اللامتناهي الذي يستشعره بداخله، خارج ذاته لأنه يشعر بذاته شعوراً تجريدياً وحسياً كذلك. وهكذا نجد أن ما هو في الأصل واحد أصبح اثنين. . اما الفيلسوف الذي يُدرك أنهما معاً شيء واحد فسوف يكون كل ما هو مفارقة وما يجاوز هذا العالم هو عدوه اللدود. ثمَّ يُبيّن شتراوس بعد ذلك أنه ليس ثمة إله سوى الفكر الحال في جميع الموجودات المفكرة، وليس ثمة صفات لله سوى قوانين الطبيعة، وأنه في الكل لا يوجد زيادة ولا نقصان وأن المطلق يعكس ذاته منذ الأزل في أرواح متناهية مختلفة، فهو أشبه ما يكون بشجرة هائلة تحتوي باستمرار على براعم وأزهار، وثمار رغم أنها ليست سوى موجود واحد.

وفي عام 1841 اصدر فويرباخ كتابه الكلاسيكي الشهير **ماهية المسيحية Essence of Christianity**، ليبزغ، 1841، ذهب فيه إلى ان الدين هو أحد أشكال الفكر والعقل البشريين الذي يرتفع الإنسان بواسطتهما إلى مرتبة أعلى من الحيوان. وقال إنه يعتقد في اطراد المسائل الدينية، أعني أنه أنكر أن تكون التجارب الدينية الماضية مختلفة عن التجارب الراهنة التي نلاحظها في الوقت الحاضر. وهكذا أصبح اللاهوت جزءاً من الأنثروبولوجيا إذ يعتمد على حقيقة أساسية هي أن الإنسان يصنع ماهيته، فالإنسانية عند فويرباخ ليست هي فقط الموضوع الحقيقي للدراسات المسيحية، لكنها موضوع اللاهوت بصفة عامة. إن نظرة التأليه التي تنسب صفات شبه بشرية إلى الذات الإلهية لا بد أن تُعكس، فالجنس البشري هو الذات المطلقة التي ينبغي أن تُنسب إليها الصفات الإلهية. وهذا العكس عند فويرباخ لا يؤثر فقط في قلب اللاهوت وإنما يؤثر كذلك في المذهب المثالي الفلسفي الذي هو عنده لاهوت مُقنّع. ويستخدم فويرباخ تفسيراً بسيكولوجيا لتصحيح الخلط الذي حدث في الفلسفة، فليست الفكرة هي حقيقة الوجود البشري، وإنما الوجود البشري هو مصدر الفكرة وحقيقتها، والحواس، وليس الوعي المفارق، هو الوسيط الأول للمعرفة، والعلاقات البشرية العينية لا الروح، هي أساس الجماعة البشرية. والحب بين إنسان وإنسان وليس الايمان بإله مفارق هو حقيقة المسيحية. والخلط بين الاثنين ليس، في رأي فويرباخ، مجرد خطأ منطقي بسيط وإنما هو نتيجة لوضع وجودي خاص هو اغتراب الذات البشرية عن نفسها فالله خلق الانسان، وهو خلق أسقط فيه الانسان إمكاناته العليا على موجود خارجي ثم خضع له.

وانتقل برونو باور Bruno Bauer من اليمين إلى اليسار وسرعان ما أعلن أن النتيجة الحقيقية للمذهب الهيغلي ليست هي التأليه Theism ولا وحدة الوجود Pantheism وإنما الالحاد Atheism. وهكذا شكّل باور مع فويرباخ جبهة الالحاد في اليسار الهيغلي.

ثانياً - استقلال الأجنحة الهيغلية وتمايزها:

ظلت الخلافات بين الهيغلية تنمو وتزداد إلى أن انقسمت المدرسة إلى أجنحة مستقلة أو متميزة، فتحققت عبارة شتراوس

للمسيحية، وشنت الحرب على العبودية السياسية. ورأت أن الثمرة الحقيقية للهيغلية هي اكتشاف روح التاريخ أو ما أسموه بروح العصر Zeitgeist. وفي يناير عام 1843 اوقفت حكومة سكسونيا المجلة ومنعتها من الظهور بتحريض من الملك فلهلم فردريك الرابع.

اما كارل ماركس 1818-1883 فقد أصبح في العام التالي لحصوله على الدكتوراه عضواً في هيئة تحرير صحيفة الراين **Rheinische Zeitung** التي كانت تصدر في كولونيا Cologne ويرأس تحريرها أوبنهايم Oppenheim ويونغ Jung وهما أيضاً من الهيغليين الراديكاليين ومن أصدقاء موسى هس. غير أن الصحيفة رغم ذيوعها توقفت عن الصدور في مارس 1843 بسبب الرقابة الصارمة على الصحف فقرر ماركس مواصلة الكفاح في باريس وهناك اشترك مع روغه Ruge في إصدار جريدة قصيرة الأجل هي **الحولية الألمانية الفرنسية «Deutsh-Franzosische Janrbucher»**...

والحق أن الإجراءات العنيفة التي اتخذها الملك فردريك فلهلم الرابع أدت إلى انقسام حركة الهيغليين الشبان فقد استدعى شلنغ واعطاه تكليفاً صريحاً بأن يحطم بذرة الأفعوان في المدرسة الهيغلية ـ وعيّن بوليوس شتال F. J. Stahl ألد أعداء الهيغلية متحدثاً فلسفياً بلسان الملكية البروسية. وكان الاجراء التالي للحكومة هو حرمان برونو باور Bruno Bauer صاحب الشخصية القوية بين الهيغليين الشبان. منذ ذلك التاريخ بدأ انقسام الحركة: برونو، وادغار باور واصدقاؤهما في برلين يهتمون بمشكلة الأول، أما روغه، وهس، وماركس وانغلز في باريس فقد اعلنوا انهم تلاميذ لفويرباخ الذي أخذ على عاتقه تحليل جذور الاغتراب الديني، ومن هذه التحليلات بدأ ماركس في تحليل البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي خلقها الانسان ثم اصبحت قوى غريبة عنه وأخذت تسيطر عليه وتستعبده. وهكذا اصبح الاغتراب الاجتماعي هو اساس الاغتراب الديني، ومن هنا بحثت كتابات ماركس فيما بين عامي 1844 و1846 في شكل العمل في المجتمع الحديث من حيث انه يُشكل «الاغتراب الكلي» للإنسان الذي يصبح افقر كلما انتج ثروة أعظم. وكلما ازداد إنتاجه في قوته ومداه. وهكذا وجد ماركس بذور الثورة في وضع البروليتاريا في المجتمع البرجوازي ثم ترجم فيما بعد جدل التاريخ إلى نظرية اقتصادية واجتماعية. غير أن الملاحظ أن ماركس ظل يكنّ لهيغل اعظم تقدير، فقد كتب في الطبعة الثانية من كتابه **رأس المال** يقول: «إنه ليس إلاّ تلميذاً لهذا المفكر العملاق» وكان ذلك عام 1873.

ولقد كان هناك هيغليون آخرون من جناح اليسار لاسيما موسى هس 1812-1875، وفردينانـد لاسال Ferdinand Lasalle 1825-1864 وفردريك انغلز 1820-1895 قد تأثروا بماركس وذهبوا إلى ان الاشتراكية هي النتيجة الحتمية لجدل التاريخ، على الرغم من أن الجميع، فيما عدا انغلز انفصلوا عن ماركس. كما أن ماركس وانغلز، من ناحية أخرى، انتقدا بشدة أفكار الهيغليين الشبان في مؤلفيهما **العائلة المقدسة والايديولوجية الالمانية**.

وفي استطاعتنا أن نقول إن حركة الهيغليين الشبان، أو اليسار الهيغلي قد انحلت تماماً بعد الاحباط الذي مُنيت به الآمال في ثورة 1848.

ب ـ جناح اليمين:

سبق أن عرضنا للهيغليين القدامى وهم في الأعم الأغلب، من الممثلين لجناح اليمين الذين شغلوا مناصب أكاديمية في الجامعات الألمانية وعلى خلاف اليسار الثوري الذي كان يصب أفكاره في الصحف على شكل مقالات، كان هؤلاء الأساتذة يُعبِّرون عن أنفسهم بدقة نظرية وهدوء تام في مجموعة من المجلدات العلمية الضخمة. ومع ذلك فقد كان منهم من عمل في حقل السياسة ـ اعضاء في الجمعيات البرلمانية في برلين وفرانكفورت في أربعينات القرن الماضي من أمثال روزنكرانتس Rosenkranz وفيشر Vischer. وكانت آراؤهم ليبرالية لكنها لم تكن ثورية، فقد نظر الهيغليون اليمينيون إلى البرامج الثورية التي وضعها اليسار الهيغلي على أنها محاولات لفرض مثل عليا مجردة على الواقع المادي للنظام القائم، وهي محاولات لا تُضفي أيّ قدر من الاحترام على هذا الواقع فضلاً عن انها لا تحترم الروح التاريخي العقلاني الكامن فيه. ومن ثمَّ فقد كانوا في الأعم الأغلب يفضلون النظام الملكي الدستوري والتمثيل البرلماني ودعم الحرية الدينية الأكاديمية وحرية الصحافة والنشر، غير أن نتائج ثورة 1848 كانت مخيبة لآمال الليبراليين بقدر ما كانت تشكل احباطاً للثوريين، ومن ذلك التاريخ بدأ الجناح اليميني في المدرسة الهيغلية يقلل من تدخله في السياسة، واتجه إلى تكوين حلقات اكاديمية. ومن الشخصيات البارزة في اربعينات القرن الماضي يوهانس اردمان 1805-1892 الذي كتب **تاريخ الفلسفة** في مجلدين، برلين 1866، ثم أضاف إليها مجلداً ثالثاً عنوانه **الفلسفة الألمانية منذ هيغل** عام 1870 وردلف هايم Rudolf Haym صاحب الكتاب الشهير عن **هيغل وعصره Hegel Und Seine Zeit** الذي صدر في

ونقادها من أمثال الكونت البولندي اوغست شزكوفسكي الذي سبق أن تحدثنا عنه كأحد أفراد اليسار الهيغلي. وهناك مفكر بولندي آخر هو المفكر اللاهوتي الميتافيزيقي ترنتوفسكي S.F. Trentowski الذي كان محاضراً في فرايبورغ في ثلاثينات واربعينات القرن الماضي. وكذلك جوزيف كريمر J. Kremer 1877-1806 كما انتشرت الهيغلية في روسيا التي كانت تتابع عن كثب تطور المثالية الألمانية بسبب إلمام المثقفين الروس باللغة الألمانية. ومن بين المفكرين الروس الذين يمكن ذكرهم الناقد الأدبي فيساريون بلنسكي Vissarion Belinsky 1848-1811 وكذلك أ. ف. كيريفسكي J.V.Kireyevski 1856-1806 الذي ارتبط ارتباطاً وثيقاً بهيغل حتى سنواته في برلين. وهناك مفكرون ثوريون من أمثال الكسندر هرتسن Aleksander Herzen 1870-1812 الذي استخرج المضامين الثورية لجدل هيغل واطلق عليه اسم جبر الثورة. ونيكولاي تشرنيشفسكي N. G. Chernyshevski 1889-1828 وبعض الفوضويين من امثال ميخائيل باكونين Mikhail Bakunin 1876-1814.

فرنسا وايطاليا

كان للهيغلية تأثير قوي في الفكر الفرنسي منذ أربعينات القرن الماضي، فقد سبق أن رأينا كيف أن ماركس وروغه، بعض مفكري جناح اليسار من الهيغلية أقاموا في باريس ومارسوا نشاطهم الثقافي والسياسي من العاصمة الفرنسية. كما كان هناك هيغليون من بين الاشتراكيين الفرنسيين من أمثال بيير جوزيف برودون Pierre Joseph Proudhon كما ظهرت دراستان هامتان عن فكر هبغل عام 1844 الأولى **هيغل والفلسفة والألمانية** لأدولف اوت Adolph Ott و**هيغل: عرض لمذهبه** تأليف لويس بريفوست Louis Prevost. وفي ايطاليا كان أوغست فيرا August Vera من أكبر المتحمسين لهيغل في فرنسا وايطاليا، فقد اصدر في فرنسا **مدخل إلى فلسفة هيغل** عام 1855، ثم قدم ترجمة فرنسية **لمنطق هيغل** عام 1859 مع شروح وتعليقات، وعندما عاد إلى ايطاليا جعل من نابلي مركزاً للدراسات الهيغلية وسرعان ما اصدر ترجمة فرنسية **لفلسفة الطبيعة عند هيغل** مع شروح وتعليقات 1866-1863. ومن المفكرين الهيغليين الايطاليين أيضاً برتراندو سبافنتا Bertrando Spaventa 1883-1817 وروفائيل ماريانو Raffaele Mariano 1912-1840.

الهيغلية في أميركا

أثار الاهتمام بالهيغلية في الولايات المتحدة جوانبها السياسية وفلسفتها في التاريخ. وكان المركزان الرئيسيان هما مدرسة سانت لويس St. Louis في مدينة سانت لويس بولاية ميسوري ومدرسة سنسناتي Cincinnati بمدينة سنسناتي بولاية أوهايو، ويبدو أنهما يعيدان من جديد قسمة الهيغلية الأم بألمانيا إلى تيار يميني محافظ وتيار يساري ثوري. ومثّل التيار الأول مدرسة سانت لويس والثاني مدرسة سنسناتي.

مدرسة سانت لويس

بدأت ترجمة كتاب هيغل **المنطق الكبير** إلى الانكليزية غير أن الترجمة لم تنشر بل ظلت مخطوطة من ثلاث صور. وأما المترجم فهو هنري كونراد بركماير Henry Conrad Bork-meyer 1906-1826 الذي هاجر من موطنه الأصلي في بروسيا إلى الولايات المتحدة وهو في السادسة عشرة من عمره، ثم انتقل عام 1854 الى مدينة سانت لويس حيث اشتغل بالقانون. وفي هذه المدينة التقى بركماير عام 1858 بوليم توري هاريس William Torrey Harris 1909-1835 الذي كان استاذاً للاختزال بجامعة ييل Yale وفي عام 1861 تعاون الاثنان في دراسة هيغل وترجمة نصوصه: الأول ترجم **المنطق الكبير**، والثاني اجزاء من **ظاهريات الروح**. وفي يناير عام 1866 تأسست جمعية سانت لويس الفلسفية برئاسة بركماير وسكرتارية هاريس، ثم تشكلت حلقة صغيرة برئاسة هاريس لدراسة **علم المنطق** لهيغل ودراسة **ظاهريات الروح** في الأعوام التالية. ثم اصدر هاريس Harris اول دورية فلسفية باللغة الانكليزية هي **صحيفة الفلسفة النظرية The Journal of Speculative Philosophy**. ظهر العدد الأول منها في يناير عام 1867، واستمرت في الصدور كمجلة فصلية خلال عام 1887، ثم على نحو متقطع وغير منتظم حتى صدر العدد الأخير منها في ديسمبر 1893.

مدرسة سنسناتي

أما جماعة سنسناتي Cincinnati فقد تجمعت حول اوغست فيلش August Willich 1878-1810 وهو ضابط بروسي سابق. وجون برنارد ستالو John Bernard Stallo 1900-1823 أحد مؤسسي الحزب الجمهوري. ورغم الصلات القوية التي قامت بين هذه المدرسة ومدرسة سانت لويس فقد اختلفا في اتجاهاتها: فقد كانت مدرسة سانت لويس - يمينية محافظة تستبعد من عضويتها الاشتراكيين الراديكاليين، وكان هاريس وبركماير عدوين لجميع الاتجاهات التي تؤدي إلى

الالحاد او وحدة الوجود او المادية. أما مدرسة سنسناتي فقد كانت تمثل جناح اليسار الهيغلي الذي هاجم المسيحية بعنف على أسس من فلسفة فويرباخ وماركس. وكان فيلش قد التقى بماركس في منفاه وتناقش معه ثم اصدر جريدة لثلاث سنوات، كما كتب نقداً لكتاب ماركس **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي**، عام 1859 وقد كان يرى على خلاف ماركس، أنه ينبغي ان يكون هناك ارتباط وثيق بين الاشتراكية وحقوق الانسان والمبادىء الجمهورية للحكومة. ورأى ان الغاية من الحكومة هي تحقيق الديمقراطية الاشتراكية على أسس من المذهب الانساني عند فويرباخ. كما حاول ستالو Stallo من ناحية أخرى ان يفسر الفلسفة السياسية عند هيغل بمصطلحات الجمهوريين فقد كان نشطاً في السياسة، ومن اوائل المؤسسين للحزب الجمهوري. وأصبح المجتمع الديمقراطي في نظره هو تحقيق العقلانية الجدلية للروح مع فصل كامل بين الكنيسة والدولة.

مصادر ومراجع

— Dodson, George Rowland, «An Interpretation of St. Louis Philosophical Movement» *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method,* VI June 24, 1909.
— Erdmann, J. A., *History of Philosophy,* vol. III, «German Philosophy Since Hegal», Eng. trans by, W.S. Hough.
— G.R.G. Mure, *An Introduction to Hegel,* Oxford, 1965.
— Hook, S., *From Hegal to Marx,* N.y., 1950.
— Kainz, H.P., ed, *The Legacy of Hegel,* Proceedings of the Marquette Hegel Symposuim, Martenus Nijhoff, the Hague 1973.
— Löwith, K. *L'Achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard,* Recherches Philosphiques, vol. IV, 1934-1935.
— Mackintosh, Robert, *Hegel and Hegelianism,* Charles Scribner's Sons, New York, 1903.
— Mclellan, David, *The Young Hegelians and Karl Marx,* the Macmillan Press, LTD., 1978.
— Perry, Charles Milton, *The St. Louis Movement in Philosophy,* Some Source Materials Norman, University of Oklahoma Press, 1930.
— Stepelevich, L. S. ed., *The Young Hegelians,* Cambridge University Press, 1983.
— Setphen D. Crites, *Hegelienism art in the Ency. of Philos.,* Vol. 4. ed by Pau Edwards.
— Kaufmann, W, *Hegel, Reinterpretation, Texts and Commentary,* Garden City, N.Y., 1965.
— W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel,* New York, 1955.

امام عبد الفتاح إمام

الهيغلية الجديدة

Neo-Hegelianism.
Néo-Hégélianisme
Neo-Hegelianismus

مصطلح يطلق على التيارات الفلسفية المثالية التي تفرعت عن الهيغلية في أوروبا وأمريكا في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وتلك هي المرحلة الرابعة التي مرت بها الهيغلية وهي تتشعب في اتجاهين واضحين ومتميزين: الأول في انكلترا وأمريكا، وهو أقوى الاتجاهين، والثاني في ألمانيا وفرنسا وايطاليا.

الاتجاه الأول:

أ ـ الهيغلية الجديدة في انكلترا:

ربما كانت الهيغلية الجديدة في انجلترا أقوى وأشمل اتجاهات هذا المذهب وأكثرها شهرة حتى لينصرف الذهن في كثير من الحالات إلى هذا التيار عند سماعه مصطلح الهيغلية الجديدة التي تعني في هذه الحالة تغلغل المثالية الهيغلية في الفكر الانكليزي لا سيما في العقدين السابع والثامن من القرن الماضي، فكيف ظهر هذا التيار ومكّن لنفسه في أرض الجزيرة البريطانية؟!

سيطرت على الفكر الانكليزي، في منتصف القرن التاسع عشر، تيارات تجريبية طبيعية ونفعية. ومن ثمَّ فقد ظلت المثالية الهيغلية نباتاً غريباً على التربة الانكليزية إلى أن بدأت عوامل جديدة تظهر في سماء الفكر الانكليزي وتمهد أرضاً جديدة يمكن أن تنتقل إليها الهيغلية وأن تنمو فيها. ويمكن أن نقول ان هناك أربعة عوامل أساسية قامت بعملية الاعداد هذه فمهدت التربة للهيغلية الجديدة في انكلترا وهي على النحو التالي:

العامل الأول ـ الصراع بين العلم والدين:

ربما كان الصراع بين العلم والدين، بين النظرة الدينية الغريزية للعالم التي لا يستطيع الذهن البشري أن يتخلى عنها بسهولة وبين الميل إلى تفسير جميع الأشياء بمبادىء آلية ميكانيكية نابعة من الروح العلمي، من أكثر السمات التي تميز بها النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن أية حقبة أخرى. واذا كان يسهل في عصور غير علمية أن نتبينّ أصابع العناية

الإلهيـة في كل مكـان فـإنـه يكـون من الصعب أن نفهم كيف يمكن للعنـاية الالهيـة أن تقود العـالم في عصر يسيطر فيـه المثل الأعلى العلمي. وفضلاً عن ذلـك فقد أدى ظهـور الداروينيـة Darwinism.. الى اتخـاذ موقف عـدائي من الـدين، ونمـا المذهب الطبيعي والمـادي بقوة بـين أتباع داروين، وسيـطرت الفكـرة التي تقول إنَّ جميع الاشياء تخضـع لقوانـين لا تتغير، واذا كـان لا شيء يمكن أن يحـدث بـدون سبب فـإن إدخـال عنصر لا يمكن حسابه في مجـرى العالم سيكـون مستحيلاً. فـلا عجب اذن أن يكون العصر الذي شهد التقدم الهائل في العلم قد تأثر بعمق بمشكلة التوفيق بين العلم والدين حيث وجـدت العقـول المستنيرة صعـوبة مـتزايـدة في الاحتفـاظ بـالمعتقـدات الـدينية التقليـدية التي تـراخت قبضتهـا عـلى الـذهن المثقف، ولكن كانت هناك من ناحية أخرى حاجة ماسة الى تفسير العالم تفسيراً روحياً. فليس من السهل اجتثاث الغـريزة الـدينية من نفس الانسـان، وليس من السهل عليـه أن يقنع بـوجهة نـظر واحدة دنيوية ومادية عن العالم، فإذا كان الرأس يطلب رضا، فـان للقلب أيضاً دعـواه التي لا تقـل عن ذلـك إلحـاحـاً. ولا يمكن أن تظل هناك هوة قائمة دائمة بـين القلب والرأس. ولا بد للنظرية الجديدة أن تشبع الروح العلمي والميل الـديني على السواء، أعني أن تشبع الروح البشري بأسره لا العقل النظري المجرد وحده. ان مـا نحتاجـه هو مـذهب فكري يقـوم بجهد نزيه ومخلص لفهم الطبيعة الحقيقية للكون الذي نعيش فيه من ناحية، ويبرر وجهة نظر الدين، دون أن يهمـل نتائـج العلم، من ناحية أخرى. واعتقد المفكرون في ذلك العصر أن المذهب الذي يحقق هذه الغاية هو مذهب هيغل فاتجهوا اليه عـلى نحو ما سنعرف بعد قليل.

العامل الثاني ـ الدراسات اللاهوتية والكلاسيكية

من العوامل التي أثرت على الجـو الثقافي والفكـري في ذلك الـوقت وغـذت الصراع بـين الـدين والعلم، ومن ثم أبـرزت الحاجة إلى فلسـفة روحية جديدة، ما نشر من دراسات لاهوتية وكلاسيكية. فقد قامت الـروائية الانكليـزية، جـورج ايليوت George Eliot 1880-1819 بـترجمـة كتـابـين هـامـين لليسـار الهيغـلي همـا كتـاب شـتراوس D.F.Strauss.. (قـارن مـادة الهيغليـة) ـ حياة يسـوع عام 1846، وكتـاب فويـربـاخ L.A. Feuerbach جوهر المسيحية عام 1854 ـ فـأدت ترجمـة هذين الكتـابين إلى أزمـة دينية مثيرة في أوساط المثقفـين الانكليـز في ذلـك الوقت. غـير أن الـرغبـة في دعم الـلاهـوت المحـافظ، واشبـاع الغريـزة الدينيـة، وتجديـد قوة الايمـان ضـد هجمـات الشك في فترة وصل فيها المذهب المادي والمـذهب الطبيعي الى الـذروة والوقـوف ضد عـدم الاكتراث الـديني، بـل والانكـار الصريـح، وضد التيـار اللاأدري الـذي جعل من وجـود الله مسألة هامشية (إذا شئنا استخدام تعبير محبب ومثير عنـد واحد من الهيغليين الجدد وهو وليم ولاس W. Wallace) ولقد كـان أول المذاهب التي استغلت لتدعيم اللاهوت ـ بل أهمها جميعاً ـ هو: المذهب الهيغلي، ويظهر ذلك واضحاً عند الـرواد الأول لحركة الهيغلية الجديـدة سترلنـغ، وغرين، وولاس والاخـوين كيرد. . . الخ فقد كانت الهيغلية عند هؤلاء جميعاً وعند كثيرين غيرهم بما تشتمل عليه من مثالية، تعني تـأييد الـدين والدفـاع عنـه بغض النـظر عـما لهـا من دلالات أخـرى، وإلى جـانب الدراسات اللاهوتية كانت هناك أيضاً الـدراسات الكـلاسيكية التي ارتبـطت بصفة خـاصـة بـاسم بنيـامـين جـويت Benjamin Jowett 1893-1817، صـاحـب الـترجمـة الشهيرة **لمحـاورات افـلاطون** وعـلى الرغم من أن جـويت كان لاهـوتياً قبـل كل شيء، فانه كان مفكراً واسـع الثقافة متعدد النشـاط، وفضلاً عن ذلك فقد اتصل اتصالاً وثيقاً بالمثالية الألمانية في وقت مبكر عندما قضى اجازتين صيفيتين في المانيا عامي 1844-1845، زار فيهما شلنغ الكهل في برلين، ووصفه فيما بعد بأنه عجوز ثرثـار كذلك قابل اردمـان J. Erdmann الفيلسوف الهيغـلي الشهير ونـاقش معه: أفضـل طريقـة لدراسـة فلسفة هيغـل وفهمها: وعكف بعد عودتـه الى انكلترا على دراسـة هيغل كـما شرع في ترجمة علم المنطق لكنه لم يتمـه. وكتب في كهولتـهٌ يقول «لقـد مضى عـليَّ أكـثر من أربعـين عـامـاً منـذ أن شرعت في دراسـة مؤلفـات هيغـل، وأعتقـد أن ذهني قـد تلقى منـه من القـوة الدافعة أكثر مما تلقى من أي مفكر آخر».

العامل الثالث ـ الرومانتيكية:

هنـاك، فيـما يبـدو، ارتبـاط عضـوي بـين الـرومـانتيكيـة والهيغلية، فقد تأثر هيغل بقوة بـالحركة الرومـانتيكية الالمـانية التي ظهـرت في عصره. وهـا نحن اولاً نجـد ان الشعـراء الـرومـانتيكـين في انكلترا (وحـدث نفس الشيء في أمـريكـا أيضـاً!) يمهدون الجـو الفكري لـظهور نـظرة مثاليـة عن العالم وموقف جديد تجاه الحياة، وتظهـر بوادر هـذا الاتجاه الـروحي الجـديـد في أشعـار زعـماء المـدرسة الـرومـانتيكيـة بـيرس شـلي Perce B. shelly 1822-17792 وجـون كـيـتس John keats 1821-1795 ثـم كـبـير الحـركـة ولـيـم وردزورث W. word sworth 1850-1770 واخـيـراً أهـم هـؤلاء الشـعـراء جميـعـاً صمـوئـيـل

لاستاذ في الفلسفة قط مثل هذا التأثير الهائل على تلاميذه، وهو تأثير جاء أساساً نتيجة صدق الرجل المطلق، وايمانه العميق والتام، بأن الأشياء جميعاً تعمل معاً في اتجاه الخير ـ كما أن هذا التأثير يرجع أيضاً الى العبارات البسيطة الرائعة في آن معاً ـ التي كان يعبر بها من أفكاره ـ ويقول تلميذ آخر من هؤلاء الهيغليين الشبان ـ وهو جون استيورات ماكنزي John Stuert Mackenzie 1860-1935. «كانت غرفة الدراسة التي يلقي فيها محاضراته تكتظ بما يقرب من مائتين وخمسين طالباً في المحاضرة الواحدة، ونادراً ما كان تلاميذه يغادرون القاعة بلا أثر باق، وهو يُعدُّ، بوصفه معلماً واحداً من أعظم المعلمين المؤثرين في طلابهم، ان لم يكن أعظمهم جميعاً. . Mind, Vol., XVIII, P. 511 وكان من تلاميذه أيضاً جون هنري موبرهيد John Henry Muirhead 1855-1940 والذي يعد من الاوصياء على تراث المثالية الانكليزية عند كيرد وغرين، ومنهم أيضاً وليم ولاس William Wallace 1844-1897 الذي كان من أول وأقدر مترجمي هيغل ومفسريه. فقد ترجم الجزء الأول من موسوعة العلوم الفلسفية لهيغل عام 1874 تحت عنوان منطق هيغل **The logic of Hegel** وفلسفة الروح. **Hegel; philos. of Mind**. مع خمس مقالات تصديرية عام 1894. ثم كتب مقدمة الى فلسفة هيغل لا سيما منطقه. . **Prolegomena to Hegel's Philos. Specially His Logic** وغير هؤلاء كثيرون.

عندما ترك كيرد اسكتلنده ليعمل في جامعة اكسفورد، ملئت أخيراً تلك الثغرة التي خلفتها وفاة غرين المبكرة وعادت الحركة المثالية الى الكلية التي بدأت فيها. ولقد أكدَّ كيرد مثلما فعل سترلنغ من قبل أن هيغل هو استمرار واتصال لكانط، وهكذا أصبح الانتقال من المثالية النقدية الى المثالية المطلقة أمراً طبيعياً، فالوحدة الترنسندنتالية التي كان يسعى اليها كانط لا تتحقق الا في الفكرة الهيغلية الرائعة عن الهوية في الاختلاف، وهي الفكرة التي لن يستطيع الفكر الفلسفي أن يتقدم خطوة واحدة بدونها ـ تلك، في رأي كيرد، هي الوحدة العضوية الحقيقية، وهي المبدأ الروحي الكامن في كل شيء، وهو عملية حية دينامية تكشف عن نفسها بطريقة جدلية. . Dialectical. وهكذا أخذ كيرد عن هيغل فكرة الجدل خلافاً لما فعله برادلي والهيغليون المتأخرون، بل كثر عنده التنظيم الثلاثي للافكار. كما أخذ كيرد عن هيغل أيضاً تفاؤله وثقته في قدرتنا على المعرفة والجرأة المعرفية على التفكير الذي لا يمكن ان يوضع له حد، وانك لتلمس في كل تفلسفه ثقته المطلقة في قدرات العقل، وهذه الثقة هي التي ألقت عليه نضارة وحيوية وأدت به الى احتقار الشك واللاأدرية، والصوفية: فحيث يضيء نور العقل كل شيء «تتبدد سحب الصوفية المعتمة» على حد تعبيره!.

رابعاً ـ جون كيرد John Caird 1820-1898: كان جون كيرد شقيق ادوارد الذي يكبره بخمس عشرة سنة قسيساً في الكنيسة الاسكتلندية، كما كان ذا ميول هيغلية واضحة ظهرت في كتابه مدخل الى الفلسفة الدينية **An Introd. to the Philos. of Religion** عام 1880 وهو أهم كتاباته الفلسفية. بل أنه قد دعا الى الهيغلية من فوق منبر الكنيسة، وكان له دون شك نصيب في تغلغلها في الدوائر اللاهوتية باسكتلنده، وكان خطيباً وكاتباً لامعاً التزم في فلسفته الدينية حدود الهيغلية بدقة، كما رفض فكرة الاله الذي يقع خارج العالم، وذهب الى أن الله هو أعمق ماهية للعالم وتلك الماهية التي تشمل جميع الأشياء المتناهية، وتغلغلت فيها روحها المطلقة. أما الانسان فهو كائن متناه يشارك في حياة الله، ومن ثم فهو مواطن في عالمين: عالم روحي وعالم طبيعي، والدين هو المجال الذي يختفي فيه نهائياً ذلك التعارض بين الروحي والطبيعي. وهكذا ينتهي التفكير الديني عند جون كيرد الى التوفيق بين الايمان والمعرفة أو بين الدين والفلسفة.

خامساً ـ البيان الهيغلي Hegelian Manifesto: في عام 1882 كانت قد تشكلت بالفعل مدرسة مزدهرة للهيغلية الجديدة في انكلترا، وفي العام التالي 1883 نشر لورد هولدين R.B. Hauldane بالاشتراك مع صديقه آندروست A. Seth وهما أصغر أعضاء المدرسة، مانفستو **Manifesto** هيغلي عبارة عن مجموعة من المقالات عنوانها **مقالات في النقد الفلسفي Essays in Philosophical Criticism**، ولقد اعتبر هذا الكتاب بمثابة البيان أو الاعلان المشترك لعدد من الشبان الهيغليين الذين كانوا في ذلك الوقت يفتقرون الى الشهرة، والذين انضموا الى الحركة الجديدة، وكانوا يمثلون أول تعبئة لقوى المثالية. وقد ساهم اندروست بكتابة الافتتاحية فعرض الخطوط العامة لفلسفة هي في أساسها فلسفة هيغل ولكنها ليست مقيدة تماماً بها وانما تتحرك بحرية في جميع الاتجاهات الفكرية التي امتدت من كانط الى هيغل. ولا بد أن نسوق كلمة سريعة عن هؤلاء الهيغليين الشبان الذين سيلعبون دوراً هاماً في الحياة الثقافية في انكلترا بعد ذلك: ـ

(أ) اللورد هولدين، ريتشارد بيردون هولدين Richard Burdon Haldane 1856-1928: الذي تعرف على سترلنغ

1862-1817 صديق إمرسن، شاعراً متمرداً ساعد في تمهيد الأرض أمام الهيغلية وإن كان بدرجة أقل من أستاذه، فقد أحب ثورو الطبيعة بعمق، واهتم بفكرة استقلال الفرد، ودافع بقوة عن قيمة الفرد في المجتمع المادي، حتى أنه دافع عن حق المواطن في العصيان المدني والامتناع عن دفع الضرائب! وسجن هو نفسه لهذا السبب. ومن طريف ما يروى في هذا الصدد أن إمرسن زاره وهو في سجنه وسأله من خلال القضبان «هنري! ماذا تصنع هناك داخل القضبان؟!» «فأجابه ثورو بمثل سؤاله: «والدو! ماذا تصنع أنت خارج القضبان...؟!».

غير أن ثورو لم يقف عن حدود الفردية المتطرفة بل تجاوزها إلى مذهب شامل في الكون وسر الوجود! وهي أفكار تشكل محور الفلسفة المثالية كلها، فما الظواهر الحسية، عنده، سوى رموز تشير الى قوة فعالة مدبرة ووسيلة إدراكها الحدس أو العيان الروحي المباشر!.

لكن إذا كان أمرسن وثورو يعبران عن الاتجاه المثالي تعبير الشاعر الفياض بالمشاعر، فسرعان ما ظهر الفلاسفة الذين يؤيدون أحاسيس الشاعر بالبرهان العقلي في صورة مذهب فلسفي خالص:

ظهر أولاً بوردن باركر باون Borden Parker Bown 1910-1847 الذي شرح في سبعة عشر كتاباً، فضلاً عن العديد من المقالات مذهبه في المثالية الشخصانية Personalis-tic Idealism التي يرى فيها أن الله - أو الشخصية الخالقة مع الشخصيات المخلوقة يُشكلّون ما يسمى بالواقع الحقيقي The Real. وقد عرض مذهبه في كتب كثيرة أهمها **نظرية التفكير والمعرفة Theory of Thought and Knowledge**، عام 1897 والميتافيزيقا Methaphysics عام 1898 و 1902 **والتأليه Theism والشخصانية Personalism**1908.

ثم جاء ثانياً جوزيا رويس Josia Royce 1916-1855 أعظم فلاسفة المثالية في أمريكا دون منازع الذي قرأ الفلاسفة الالمان، ثم التحق بجامعة غوتنغن حيث درس على يد الفيلسوف لوتسه Lotze وبعد حصوله على الدكتوراه عُيّن في كاليفورنيا لبضعة أعوام، ثم جامعة هارفارد التي ظل يعمل بها حتى وفاته. ولقد أصدر رويس العديد من المؤلفات التي تدعم مذهبه في المثالية المطلقة منها: **الجانب الديني للفلسفة The Religious Aspect of philosophy** - بوسطن عام 1885 - ومنها **روح الفلسفة الحديثة**، بوسطن 1892 ودراسات في الخير والشر عام 1898 **والعالم والفرد** في جزأين عام 1900 الخ...

ويذهب رويس الى أن العلم قاصر عن بلوغ الحقيقة، ذلك لأنه يقتصر على الجانب الوصفي من الأشياء، في حين أن وقع الأشياء على الذات المدركة - وهو جانب يسبق ذلك الجانب الوصفي - فلا يمسه العلم من قريب او بعيد، ومن هنا فان الفلسفة وحدها هي التي تطلعنا على حقيقة الكون الذي نعيش فيه، وما الكون بأسره، بما في ذلك عالم الطبيعة سوى كائن حي واحد في حقيقته أو هو عقل أو روح عظيم هو الله أو المطلق أو اللوجوس Logos الذي يُنسّق بين أجزاء الكون جميعاً على نحو يجعل كل ما فيه متعاوناً على تحقيق هدف واحد. وهكذا نجد مذهب رويس يؤكد، من حيث الأساس، سيادة عالم الافكار على عالم الواقع (**العالم والفرد**، ج 1، ص 19). كما يتضح على نحو قاطع اتجاهه الهيغلي الخالص! وهو اتجاه يظهر كذلك، ممزوجاً بموقف كانط - في فلسفته الاخلاقية، كما يظهر في فلسفة الدين التي أصدر فيها أول كتبه. ولقد أثر رويس تأثيراً قوياً في فيلسوف مثالي آخر هو براند بلانشارد Brand Blanchard ولد سنة 1892، الذي يُعدُّ أحد أعلام الفلسفة المثالية الامبريكية المعاصرة حيث دافع عن نظريات ثلاث: القول بوجود علاقات ضرورية بين الفكر والوجود، ونظرية الترابط في الصدق Coherence Theory of Truth ونظرية العلاقات الداخلية، وقد بَيّن أن النظرية الأولى هي الأساس الميتافيزيقي للثانية، وأن الثانية هي الأساس الصوفي للثالثة.

خاتمة:

ومع نهاية القرن التاسع عشر انطفأت جذوة الهيغلية الجديدة في انكلترا وامريكا، واستعاد التراث التجريبي التقليدي سيطرته في صورة جديدة هي الواقعية الجديدة التي كانت السائدة في الفكر الانكليزي في القرن العشرين: فقاد جورج إدوارد مور George Eduard Moore 1958-1873 وبرتراند رسل B. Russel 1970-1872 الهجوم ضد برادلي وبصورة أوسع ضد المناهج الأساسية والافتراضات السابقة للهيغلية الجديدة. كما قاد وليم جيمس W. James وجون ديوي J. Dewy هجوماً مماثلا في الولايات المتحدة وشقاً اتجاهاً جديداً برجماتياً تجريبياً تعددياً. ومع بداية الحرب العالمية الأولى كان الفكر الانكلو - أمريكي قد تغيّر جذرياً. ولا شك ان من العوامل التي أسرعت بحركة التغير، الاتجاه السريع نحو التوحيد بين نظام الدولة في بروسيا وبين النظرية السياسية عند هيغل - مع أنه توحيد خاطىء من جميع الوجوه - ولقد أعلن الفيلسوف الانكليزي ليوناردت هوبهوس L.T. Hobhouse

1864-1929 في كتاب **النظرية الميتافيزيقية للدولة** عام 1918 الموجه أساساً ضد بوزانكيت ـ عن هذا التوحيد يقول «في قذف لندن بالقنابل شاهدتُ لتوي النتيجة المحسوسة لنظرية كاذبة شريرة، وُضعتْ أسسها النظرية، فيما أعتقد، في كتاب موجود أمامي الآن **ظاهريات الروح لهيغل** الذي رأى هوبهوس أنه «نظرية في تأليه الدولة تتضمن كل ما أشاهده الآن!».

غير أن هيغل عاد من جديد يطل برأسه في القرن العشرين بل وبصورة أقوى مما كانت في القرن التاسع عشر! ذلك لأن الافكار والمناهج الهيغلية قد أثرت تأثيراً عميقاً في تيارات ومذاهب مختلفة ومتباينة أشد ما يكون التباين: الماركسية ـ اللينينية، البرجماتية، الوجودية وأن كان يقال أحياناً ان هيغل جديداً هو الذي أثّر في القرن العشرين فهناك على حد تعبير رويس **هيغلان لا هيغل واحد**! أما الأول فهو هيغل المثالي العنيد المتصلب بما له من تأثير خصب على الحقائق العظمى الأساسية للمذهب المثالي: أما الثاني فهو هيغل صاحب كتاب **علم المنطق** وصاحب المنهج الجدلي الذي كُتِبَ عليه ألا يكون فلسفة بل فكرة عن الفلسفة (الجانب الديني للفلسفة: من التصدير) ـ ومن الواضح أن هيغل الأول هو الشخصية الحية عند رويس. كما أن كاتباً أمريكياً آخر هو وليم باريت W. Barret يتحدث كذلك عن شخصيتين لهيغل في مقدمة كتابه **ما هي الوجودية. . ؟ What is Existentialism?** عام 1964 الشخصية الأولى هي هيغل الشجاع الجريء ممثل العقلانية الكلاسيكية ـ والثانية هي شخصية المفكر الرائد لنمط تاريخي جديد من أنماط الفكر؛ لقد جعل هيغل الانسان شخصية غارقة في التاريخ على نحو لم يحدث عند أي مفكر من قبل، وفي رأي باريت ليس ثمة سوى خطوة واحدة بين هذا التفسير الهيغلي للسمة التاريخية للانسان وبين الشعار الذي رفعته الوجودية «ليس هناك طبيعة للانسان، بل للانسان تاريخ فحسب!» ومن هذا المنظور سيتحول الجدل الهيغلي الى محاولة لفهم الوجود التاريخي للانسان. وعلى نحو مماثل ظهر في انكلترا فلاسفة هيغليون يحاولون إعادة تفسير هيغل من جديد على رأسهم جون نيمير فيندلي John Niemeyer Findlay المتعدد النشاط فقد عمل أستاذاً في نيوزيلنده، وفي ييل Yale ثم عاد الى انكلترا، ورحل مرة أخرى إلى الولايات المتحدة حيث عمل أستاذاً للفلسفة في جامعة بوسطن عام 1972 (وهو الآن على التقاعد في ولاية بوسطن) ـ كتب عام 1958 كتابه الشهير **هيغل: إعادة نظر Hegel: A Re-Examination** وسرعان ما تكونت حلقات هيغلية جديدة في انكلترا وأمريكا: فقد أسس الجمعية الهيغلية في انكلترا ز. أ. بلشنسكي Z.A. Pelczynski ويساهم في نشاطها ريموند بلانت Raymond Plant وريتشارد نورمان. . . Richard Norman وهوارد ب. كينز Howard P. Kainz وغيرهم. كما قام بنفس الدور بالنسبة للجمعية الهيغلية في أمريكا كونتن لاور ـ Quentin Lauer بكلية فوردهام Fordham في نيويورك. وفي كندا هناك هـ. س هاريس H.S. Harris الذي أصدر كتابين رائعين عن تطور هيغل الفكري، الأول: Hegel's Development: Toward the Sunlight عام 1972 يعالج نشأة الفيلسوف وتطوره حتى ارتحاله الى بيننا 1770-1801 والثاني: **Hegel's Development: Night Thought** عن فترة يينا 1801-1806 وقد صدر عام 1983. وفي كندا أيضاً تشارلز تيلور Charles Taylor الذي أصدر كتابه الضخم عن هيغل عام 1975 ثم عاد وكتب موجزاً له بعنوان **هيغل والدولة** الحديثة عام 1979 كما قام أ. ميللر A. Miller عام 1969 باعادة ترجمة كتاب هيغل **علم المنطق** واعاده ترجمة **ظاهريات الروح** عام 1977 ـ وأعاد نشر **فلسفة الروح** عام 1971 التي كان قد ترجمها ولاس وأضاف اليها شروحاً وتعليقات الخ، الخ. . . وفضلاً عن ذلك فقد أبدى بعض التحليليين اللغويين، منذ عهد قريب، وكذلك بعض التومائيين اهتماماً ملحوظاً بالفكر الهيغلي. وذلك بطبيعة الحال الى جانب الوجوديين والماركسيين والفينومينولجيين. . . الخ.

الاتجاه الثاني

أ ـ الهيغلية الجديدة في ألمانيا:

كان تأثير هيغل ني بلده منعدماً في النصف الثاني من القرن الماضي حتى لقد وصف يوهان إردمان Erdmann نفسه بأنه: «آخر مَنْ بقي من الهنود الحمر!» يقصد الهيغليين. لكن الوضع تغير مع بدايات القرن الحالي فقد حدث تغير في تفسير هيغل، أثارته إعادة النظر التي قام بها فلهلم دلتاي Wihlelm Dilthey 1833-1911 الذي كتب عن **هيغل الشاب Der Junge Hegel** عام 1905 فساعد على إلقاء ضوء جديد على مؤلفات هيغل الأخيرة وارتباطها الوثيق بفلسفة الحياة عند دلتاي، ثم نشر واحدٌ من أهم تلاميذ دلتاي وهو هرمان نول Herman Nohl عام 1907: **كتابات الشباب اللاهوتية لهيغل Hegels Theologische Jugend Sehiften** ولم يكن هناك حتى ذلك التاريخ سوى إشارات متناثرة لهذه الكتابات التي لم ينشرها هيغل بنفسه وبقيت مجهولة إلى أن قام نول بنشرها. ولقد أدى نشرها إلى ظهور تفسيرات جديدة لفكر هيغل، وبدأ

عقد المقارنات بين هذه النصوص ومؤلفات هيغل في فترة النضج من حيث أن مؤلفات الشباب كانت تعالج، في الجانب الأكبر منها، مشكلات في مجالات: الأخلاق، والدين والتاريخ، وان كان يعوزها التنظيم النسقي فانها غنية بما تحتوي عليه من أفكار خصبة. ولقد أدى ذلك إلى تفسيرات كثيرة جديدة، وقيام حركة إحياء هيغلية كبيرة في ألمانيا. ومن بين الشخصيات الرئيسية في عملية إحياء هيغل: فلهلم فندلبنت Wilhelm Windelband 1848-1915. وهرمان كوهين Herman Cohen 1842-1918 وبول ناتورب 1924-1854 Paul Natorp وارنست ترولتش Ernest 1862-1923 Troeltsch. وجورج لاسون George Lasson 1862-1932 وارنست كاسيرر Ernst Cassirer 1874-1945 ونيكولاي هارتمان Nicolai Hartmann 1882-1950 وثيودور هيرنخ 1848-1929 اللاهوتي البروتستانتي الذي كان أستاذاً للفلسفة في زيورخ وغتنغن Gottungen - وابنه تيودور هيرنغ 1964-1884 Theodor Haering أستاذ الفلسفة في توبنغن في عام 1919 والذي كتب عن فلسفة الطبيعية عام 1923 وعن هيغل عام 1928 وهرمان غلوكنر Herman Glockner 1896-1979وريتشارد كرونر Richard Kroner 1884-1974 الذي درس الفلسفة في جامعة فرايبورغ وبرلين وأشرف على تحرير مجلة لوغوس Logos ورئيس نادي هيغل الدولي من 30-1935 والذي لجأ الى اكسفورد عام 1938، وحاضر في جامعة سانت أندروز .St. Andrews من 1939-1940 ثم عين استاذاً لفلسفة الدين في معهد اللاهوت في نيويورك 41-1952 وجامعة تمبل بفلادلفيا عام 44-1964 والرئيس الفخري للجمعية الدولية للدراسات الهيغلية منذ عام 1962.

ب - الهيغلية الجديدة في ايطاليا:

كان للهيغلية الجديدة في ايطاليا اهتمام بالتاريخ أكثر من أي حقل فلسفة آخر حتى لقد سميت فلسفة بندتو كروتشه Be-nedetto Croce 1866-1952 أشهر ممثليها بالتاريخية المطلقة. ويمكن تلخيص أفكاره الرئيسية في قوله: «أنه لا توجد حقيقة خارج العقل، وأن الفرد لا ينفصل عن الحقيقة الكلية بل هو تجسيد لها «والفرد مهما يفكر أو يفعل، فانه في حياته الأرضية يشعر بأن العمل الالهي يتم في داخل ذاته»، وتطور العقل لا يسير في خط مستقيم بل على شكل دورات». كما اهتم كروشه بفلسفة الفن وعلم الجمال اهتماماً كبيراً. أما الممثل الثاني للهيغلية الجديدة في إيطاليا فهو جيوفاني جنتيله Giovanni Gentile 1875-1944 الذي أصبح وزيراً للتربية والتعليم عام 1922 في أول حكومة شكلها موسوليني. وظل طوال حياته فيلسوف النظام الفاشستي، وحاول أن يقدم تبريرات فلسفية للدولة الفاشية. وإذا قارنا بينها وبين النظريات النازية التي رفضت تماماً النظرة الهيغلية للدولة الأخلاقية، لوجدنا أن الفاشيين الايطاليين كانوا سعداء لقبولهم بالتبرير الهيغلي الذي قدمه جنتيله. أما كروشه فقد كان عدواً لدوداً للفاشية، ومن هنا افترق عن جنتيله في هذا الموضوع الهام. ولقد كان لكروتشه تأثير واسع في علم الجمال وفلسفة التاريخ. ولقد كان الفيلسوف الانكليزي المعاصر ر. ج. كولنغود .R.G Collingwood 1889-1943 أحد الأصدقاء المقربين لكروتشه والمتأثرين تأثراً قوياً بفكره لا سيما في كتابه **فلسفة التاريخ**، الذي نشره نوكس T.M. Knox عام 1946

جـ - الهيغلية الجديدة في فرنسا:

سبق ان اشرنا الى ان الهيغلية تركت بصمات قوية على الفكر الفرنسي ابتداء من عام 1840 (قارن مادة هيغلية) ومن ثم فسوف نكتفي هنا بأن نذكر كلمة عما يُسمى بالهيغلية الجديدة الوجودية في فرنسا وأهم أعلامها ثلاثة:

(1) جان فال Jean Wahl 1888-1974 الذي عنى في مطلع حياته بدراسة هيغل لا سيما مؤلفات الشباب وأسفر هذا الاهتمام عن كتابه **شقاء الوعي في فلسفة هيغل**، باريس *Le Malheur de la Conscience dans la Philosphie de Hegel*, Paris, 1929 لكنه انصرف بعد ذلك إلى دراسة الوجود فأصدر عام 1938 كتاباً ضخماً بعنوان: **دراسات كيركغوردية**، كما كتب **تاريخ موجز للوجودية**، باريس، 1947 **والفكر والوجود**، باريس، 1951 **وفلسفات الوجود**، عام 1954، وقد اهتم بتجربة كيركغورد الوجودية التي اعتبرها الاجابة عن هيغل، وان كانت فلسفة كيركغورد نفسها ليست سوى لحظة ضرورية من لحظات الوعي الشقي التي درسها هيغل لكنه لم يقف عندها طويلاً. وجان فال يفسر هيغل إبتداء من هذا المنطلق، فلحظة الوعي الشقي في **ظاهريات الروح** قد بدت عنده المركز الرئيسي للفلسفة الهيغلية التي تفقد كثيراً من غنائها وقيمتها عندما تتحول الى منطق. ولقد حاول أن يُبيّن مستنداً في تفسيره على كتابات الشباب عند هيغل أن التصورات المذهبية الجافة عند هيغل تقف خلفها تجربة دينية عميقة! وأن أفكاراً مثل السلب والرفع والتجاوز ترتكز على فكرة موت الاله وبعثه من جديد، أما التاريخ الذي يظهر في الجدل الهيغلي فلم يعد يدل على التاريخ

الواقعي للعالم، بل أصبح يدل على المأساة المسيحية المتمركزة في المسيح، الذي ارتبط وجوده وموته بلحظة معينة في التاريخ.

(2) ـ أما الكسندر كوجيف Alexandre Kojeve الذي كتب كتابه الهام **مدخل لقراءة هيغل** *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1947 فقد عارض تأويل جان ڤال الذي يجعل من هيغل في النهاية رجل دين، أما كوجيف فانه يجعل منه محطماً لكل أنواع الاغتراب، ولقد حاول كوجيف كما فعل جان ڤال أن يرُد كل جوانب الفلسفية الهيغلية الشاملة الى لحظة واحدة من لحظاتها، فاختار **ظاهريات الروح** ومنها اختار الفصل الذي كتبه هيغل عن جدل السيد والعبد، فالجدل الهيغلي يرد في النهاية إلى الجدل الوجودي بين السيد والعبد وهكذا ينتهي بدوره الى هيغل الوجودي! لكن على خلاف جان ڤال الذي يؤول هيغل من خلال كيركغورد يؤوله كوجييف من خلال هيدغر حتى أنه ليقول صراحة: «إذا لم يكن هيدغر قد كتب **الوجود والزمان** فمن الجائز أنه لم يكن في مقدورنا فهم **ظاهريات الروح**»!

وأول نتيجة لهذا التأويل الوجودي لهيغل هي إنكار القول بجدل الطبيعة، فلن يكون ثمة جدل إلا عن طريق حضور الانسان في التاريخ. ثم علينا ثانياً أن نقيم ثنائية انطولوجية بين الطبيعة والانسان، وثالث النتائج لهذا التأويل أنه لا وجود للسلب خارج نطاق الانسان!

(3) جان هيبوليت Jean Hyppolite 1907-1968، ولقد رأى هيبوليت أن ثمة اتجاهين مختلفين في الفلسفة الهيغلية: الاتجاه الأول يشير إلى فلسفة في التاريخ تكتمل بنزعة إنسانية تتفاوت درجاتها ـ والثاني يشير الى وجود معرفة مطلقة... فكيف نوفق بين فلسفة هيغل في التاريخ والمعرفة المطلقة التي يقدمها المنطق؟ هذه المشكلة تمثل العمل الرئيسي الذي قام به هيبوليت وهو يعتقد أن الانتقال من التاريخ الى المعرفة المطلقة ومن التفكير إلى المعرفة المطلقة، ومن التفكير الانساني الى التفكير المطلق ومن الظاهريات إلى المنطق يمثل أكثر التآليف الجدلية غموضاً في الفلسفة الهيغلية واللبس الذي ينطوي عليه هذا التأليف هو الذي يفسر لنا تباين الاتجاهات عند أتباع هيغل.

مصادر ومراجع

— امام، عبد الفتاح امام، **تطوير الجدل بعد هيغل**، في ثلاثة اجزاء، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1984.

— متنس، رودلف، **الفلسفة الانكليزية في مائة عام**، ترجمة فؤاد زكريا، الجزء الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963.

— Crites, Stephen D., *Hegelianism, Art.* in the Ency of Philosophy, vol.4, ed. by Paul Edwards.

— Haldar, H., *Neo-Hegelianism,* Health Cranto, L.T.D. London, 1927.

— Mackintash, R., *Hegel and Hegelianism,* Chalres Scribner's Sons, New York, 1903.

— *The Legacy of Hegel.* Proceedings of the Marquette Hegel Symposium 1970. Edited by J.J. Malley K.W. Algozin, H.P. Kainz, and L.C. Rice.

امام عبد الفتاح امام

الواحدية

Monism
Monisme
Monismus

الـواحديـة هي الترجمـة العربيـة لكلمة Monismus، وهي من صياغة الفيلسـوف الالماني كـريستيان ڤـولف 1679-1754. استعمل ڤولف هذه الكلمة للدلالة على نـظريتين مختلفتـين في طبيعة الموجـود اطلاقـاً، أي للدلالة عـلى الماديـة التي تقـول إن كل ما يوجد إنما هو ماديّ، وعلى المثالية التي تقـول إن كل مـا يوجد إنما هو مثـالي أو ذهنيّ. بالنسبة لهاتـين النظريتـين تتسم كثرة الموجودات بواحدية الطبيعة والطابع.

1 ـ الواحدية القديمة:

إلاّ أنّ التفكير الواحديّ قديم جداً في تاريخ الفلسفة. إن التعـارض الظاهـر بين كـثروية مـا يتبدّى للعيـان وواحديـة ما يدركه العقل كمبدأ تفسيريّ أول، ينبغي ردّ كل كـثرة اليه إن لجهـة نسبتها الى علتها الأولى أو لجهـة استخـراج مـاهيتهـا الأسـاسية، هـذا التعارض يكمن في أسـاس انطلاقـة الفلسفة ويواكب، منذ البدء، مسيرتها التاريخية.

ولئن حاول مجمل الفلاسفة قبل سقراط رد كثرة الأشياء الى أساسها الأول فإن الايليّين، وبـالأخص بارمنيـدس تقريبـاً من 540-480 ق.م، يحملون لنـا أول تنسيـق مؤسَّس لـفكـرة الـواحديـة في الفلسفة. لقـد رأى بارمنيـدس امتناع أن يكـون العالم على نحـو ما يـظهر لنـا من خلال الحـواس. فهذه تبعث على كثرة متنوعة ومتضاربة من الآراء بحيث يمتنع كون مجملهـا صـادقاً ويستحيـل انفراد بعضهـا دون الآخر بقيمـة مـطلقـة. وبالإضافة الى ذلك فإن العالم الحسيّ يتغير دون انقطاع. بذلك يتحتم عـزل الحـواس وآرائهـا المختلفـة عن عـالم الحقيقـة واستبعـادهـا، بـالتـالي، عن كـل محـاولـة من شـأنها استكنـاه الأساس المطلق للعالم. إن عملية من هذا النوع هي من شـأن العقل وحده. من هنا اعتبار بارمنيدس عالم التجربـة الحسية، مجرد عالم وهمي منعزل تماماً عن ماهيـة أساسـه الأعمق. ومن هنـا، أيضـاً تمييـزه الجـذري بين الـرأي doxa، المستنـد الى التجربة والإحسـاس وبين المعـرفة الحقيقيـة التي هي من عمل العقـل وحده. وهكـذا ينطلق بـارمنيدس من مبـادىء منطقيـة صرف ليبني عليها نظرتـه الى الوجـود والموجـود. فانـطلاقاً من قانون الهوية وتـأويله القائـل إنه اذا كـان لشيء ما صفـة معينة فينبغي ان تبقى له هذه الصفـة الى ما لا نهايـة، وانطلاقـاً من قانون اللاتناقض وتأويله القائل باستحـالة حصـول الشيء على صفة معينة في وقت معين وفقدانـه لها في وقت آخـر ـ انطلاقـاً من هـذا المفهوم الخـاص لقانـونـين من قـوانـين المنـطق الأولى يتوصل بـارمنيدس الى القـول بأنَ المـوجود لا يكـون ابداً عـلى نحو ظهوره العيـاني. اذ ذاك يبدو الكـون في نظره نسقـاً مغلقاً عـلى نحو نهائيّ بحيث لا يتسـع لأية كـثرة أو تغيُّر. فـالموجـود الحقيقي واحد أحد، لا تغيـر فيه ولا صـيرورة، ولا حدود لـه ولا أجزاء فيه، إنه دائم في سكونٍ ابديّ.

إلّا أنَّ واحدية المـوجود قـد أفرزت، حتى عنـد بارمنيـدس ذاتـه، اثنينيـة الـوجـود والـوهـم ممـا أصبح الشغـل الشـاغـل للفـلاسفة الـذين اعقبوه. كلهم اعـترفوا للوهم بقـطاع معرفيّ خـاص توجَّب، في نـظرهـم، تفسيره وإبـراز امكـانيـة ردّه الى أساس وجوديّ واحد أول. في هذا المجال يبرز ديمـوقـريطس في

الجوهر وتفضي، بالتالي، الى اتخاذ موقف تصنيفي منه (تنويعاً وتعداداً) يقتضي، لا محالة، الاشارة الى الفرق بين التفسير والوصف، بوجه عام. إن الوصف العلمي الناموسي للظاهرات، الذي ليس، تفسيراً بعد، يصبح كذلك بقدر توجُّهه الحثيث نحو الوحدة، أي بقدر نجاحه في ادراج كثرة الظاهرات وكثرة النواميس التي تهدف الى وصفها في سياق نظرية عامة وبقدر انفتاح هذه النظرية العامة على كثرات لم تندرج في سياقها بعد. وحدها هذه المطاردة النظرية التعميمية لمعطيات الوصف، من حدوثية وناموسية، من شأنها أن تبيِّن لنا الفروقات الأساسية والنهائية بين هذه المعطيات وتميزها، بالتالي، عن الفروقات الثانوية. فكل ما يندرج تحت نظرية عامة واحدة إنما يختلف بعضه عن بعض على نحو ثانوي صرف. وبقدر تعدُّد النظريات العامة يكون الفرق بين ما يندرج تحت احداها دون الأخرى أو الأخريات من باب الاختلاف الأساسي والنهائي. وبهذا القدر عينه يكون، بالتالي، اختلاف الوصف عن التفسير. وهكذا فإن العالم الكثروي، الذي يستمد غناه وجماله من كثرويته بالذات، لا يحصل على مفهوميته الا من خلال التعالي على هذه الكثروية وبقدر إمكانية ردِّها الى الرباط الواحد الذي يشدها والى القاسم المشترك الذي يجمع بينها فاذا لم تبد واحدة في عدديتها فإنها، على الأقل، قد تعرب لنا عن قدر تجانسها. إن الغاية القصوى من التفسير - وبقدر تحققها يكون، كما قلنا، اختلافه عن الوصف - هي اظهار وحدوية العالم الكثروي، وإظهار العالم كوحدة نظرية عامة تجعل من مجمل فروقاته فروقات ثانوية يمكن التعابر بينها من خلال ما تندرج تحته على أنه أعم منها إذ يؤلف الاطار المشترك لاجتماعها. واذا كانت الغاية القصوى من التفسير هي الفهم فإن الفهم يحصل بقدر ما يمكن النظر الى الحدود الفاصلة بين الأشياء على أنها مجرد عقبات تفضي الى مخادعها. وبقدر ما ترتفع هذه العقبات جدراناً بين الأشياء أو قطاعاتها يعود التفسير وصفاً صرفاً وتقلُّ مفهومية العالم الكثروي. إن العالم لا يكتمل فهمه إلاّ اذا تبدَّت لنا وحدويته وبدا لنا كلاً متجانساً.

ليس عجباً، اذ ذاك، أن يعمد الفلاسفة الى الأسلوب الردي وأن يروا الشكل المثالي للردّ أو التحويل في الاستنباط، بل أن سبينوزا يعمل جاداً، بعد أن قام ديكارت بمحاولة لم تكتمل، على تحقيق هذا الشكل الاستنباطي في فلسفته، التي جاءت، من خلال استنباطيتها، نسقاً شاملاً مغلقاً، فإذا بوحدوية الكون الوجه الآخر لانغلاقية النسق.

إن مسألة التفسير، أو ردّ الكثرة الى الوحدة، تنطرح في التقليد الفلسفي على صعيد تفسير ظاهرة التغير والصيرورة. بل إن فهم التغير كصيرورة هو بحد ذاته من باب تفسير ظاهرة التغير. فالتغير ليس صيرورة إلا بقدر ما يأتي تغيراً في الشيء الواحد عينه الذي يبقى ذاته، من خلال تغيره من حالة الى أخرى، بذلك فإن الصيرورة هي تداخل كثروي في الوحدة يجعل من التغير تاريخاً ومن التاريخ حصيلة تغيرات الشيء الواحد عينه.

يطرح ديكارت هذه المسألة في التأملة الثانية من تأملاته الميتافيزية ويدعونا للتأمل في قطعة من الشمع لم يمض على استخراجها من القفير زمن طويل. هذه القطعة التي لم تفقد بعد حلاوة العسل واريج الزهور فبقي لها لونها وحجمها وشكلها وظلت جامدة باردة تُتناول باليد، فإذا نقرنا عليها اعطت صوتاً - هذه القطعة اذا وضعت الى جانب نار المدفأة تغيّر طعمها وتلاشت رائحتها وتغير لونها وذهب شكلها وزاد حجمها فتصير سائلة بعد أن كانت جامدة وتَسْخُن حتى يصعب لمسها ولا ينبعث منها صوت مهما نقرنا عليها. إنَّ مجموعة من الصفات قد تحوّلت هنا الى مجموعة من الصفات الأخرى. وبالرغم من ذلك فإن أحداً لا ينكر أننا ما نزال بصدد الشمعة عينها وأنَّ التغير الذي حدث ليس من باب استبدال حارس بآخر أو من باب استبدال قطعة الشمع أعلاه بقطعة أخرى. إن التغير الذي طرأ ما فتىء، رغم شموله لمختلف صفات الشمعة، تغيراً في الشمعة الواحدة عينها. اذ ذاك نقول ان للشمعة الآن مجموعة من الصفات غير التي كانت لها في البداية واننا، بالتالي، ما نزال بصدد الشيء عينه الذي كان يواجهنا في البداية لكن ما هو هذاالشيء الذي يبقى هو ذاته خلال هذا التغير الجذري على صعيد صفاته؟ هل يتماهى هذا الشيء مع صفاته؟ اذ ذاك فمع أية صفات يتماهى؟ هل يتماهى مع مجموعة الصفات التي كانت له قبل التسخين أم مع تلك التي صارت له بعد الذوبان بفعل نار المدفأة؟ من الواضح امتناع تماهيه مع أية مجموعة من مجموعتي الصفات اللتين اتخذهما في وقتين مختلفين امتناع تماهيه مع كلا المجموعتين المتضادتين. وهكذا تبدو قطعة الشمع متميزة عن كل صفاتها مما يدفع بنا الى التسليم بقطعة شمع تبقى، بفعل تميزها عن سائر صفاتها، هي ذاتها وفي منأى من كل تغيّر. إذ ذاك يتحتم القول، رغم ما يبدو فيه من مفارقة، إنَّ الشيء الذي يصير ولا يتغير وانّ ما لا يتغير في الشيء الصائر هو جوهر الشيء أو الشيء بصفته جوهراً.

الموجودات كتفرع الأغصان من الجذع الواحد. وإذا شبهت الموجودات بكثرة من الأغصان فلا بدَّ لها ـ حتى لا تكون مبعثرة أو مكوَّمة ـ من جذع يوحِّد بينها بصفته المبدأ الأخير لامكانية مفهوميتها. اذ ذاك تصبح الفوارق بين كثرة الأغصان المفهومة والقابلة للفهم على هذا النحو فوارق مسالمة تقبل التصالح والوحدة. أما أن يكون لكثرة الأغصان أكثر من جذع واحد فذلك ليس ضرورياً لتأسيس الوحدة بينها، بل هو ـ على العكس ـ شرط كافٍ للتبذير في التفرقة. أن يكون لكل غابة، كغابة، وحدة خاصة بها تتقوَّم فيها غابويتها ـ اذا جاز التعبير ـ وأن يكون العالم غابة وحدوية من الجذوع والأغصان فهذا، في نظر الواحديين الصارمين، من باب الوصف أكثر منه من باب التفسير. نقول الواحديين الصارمين ونعني بهم الواحديين الجوهرانيين أمثال سبينوزا في القرن السابع عشر وبرادلي في القرن التاسع عشر. هؤلاء يقولون بوجود جوهر واحد: الله ـ الطبيعة عند سبينوزا والمطلق عند برادلي. وبذلك فإننا نميزهم عن الواحديين المحمولاتيين، أمثال لايبنتز في القرن السابع عشر، الذين قالوا بوجود كثرة الجواهر التي، رغم كثرتها، تحمل نوعاً واحداً. لقد رفض سبينوزا هذه الواحدية فأسند لجوهره الواحد عدداً لا نهائياً من المحمولات الممكنة. بالمقابل رفض لايبنتز واحدية سبينوزا الجوهرانية فقال بواحدية المحمول الذي يوحد بين كثرة الجواهر. إن محمولة الواحد هو التفكير، الوعي، وجواهره كثرة لا نهائية من المونادات المُنفسَنَة.

ومهما يكن من أمر فإن الهم الأعظم بالنسبة لمجمل الواحديين يكمن في اختزال الكون حتى عناصره البدئية وردّ مختلف العلوم الى منطلقاتها البدائية التي تفسِّر ولا تفسَّر، بل التي لا تفسَّر إلا من خلال كونها مبادىء تفسيرية أولى. وهكذا تكون شفرة أوكّام الاقتصادية التي اطلقها في القرن الرابع عشر للميلاد دعوةً للتفسير التقشفي ولعدم تكثير الفروقات الأساسية بما لا تدعو الحاجة اليه، قد وجدت في أيدي الواحديين مسنَّها الأمضى.

إلَّا أنَّ الواحديين يختلفون في ما بينهم، كما رأينا، حول طبيعة ما هو أوليّ في هذا الكون وحول الطابع الأساسي الذي يميز جوهره الأول. فالماديون منهم يضعون المادة في أساس الكون بحيث ينبغي ردّ مختلف الفروقات المتبدية على السطح الى أساسها المادي الأعمق. بالمقابل فإن الواحديين المثاليين يرون الكون مؤلفاً من مضامين تمثلية ينبغي ردها الى أساس عقليّ أول. إن المادية تفسر الفروقات البادية في العالم على أنها تنظيمات مادية صرفة في أساسها. وهي غالباً ما تلجأ الى شدّ العلوم الطبيعية الى جانبها، وذلك بقدر ما أن هذه العلوم تعمل على استجلاء طبيعة الأجسام من حيث هي تنظيمات مادية متفاوتة التعقيد فإذا بالتعقيد هذا يأخذ خطاً تصاعدياً لا يلبث الانسان ذاته، في نظر الماديين، أن يتربع على اكمته ـ على أنه جسم، بل الجسم في أشد تعقيد معروف.

أما المثالية فتبقى في منأى عن الاستنجاد بالعلوم الطبيعية على هذا النحو فلا تفهم التفسير رداً عِلّياً أو ردَّ المعلول الى العلة بل تعمد الى التركيز على المعنى واعتماد ما يمكننا تسميته بالردّ المعنوي. والجدير بالملاحظة هنا هو إمكانية اتخاذ هذا الردّ المعنوي طابعاً تجريبياً كما نجد مثلاً عند باركلي في القرن الثامن عشر وعند الظاهريين من بعده. إن الردّ المعنوي يكمن هنا في تحليل التجربة إلى تمثلات وانطباعات تستنفد كلية التجربة، أو في تحليل الحدود المعنوية والألفاظ التي تسمي وقائع التجربة الى حدود معنوية تسمي التجربة ذاتها من حيث هي مضمون وعيوي معيوش. واذ يتم ربط المعنى بمعيوشية التجربة على هذا النحو الاستنفادي يكون العالم المردود الى المعنى قد تأصل في العقل. من هنا الاستنتاج أن كل ما هو موجود إما أن يكون مضموناً عقلياً، تمثلاً بالمعنى الواسع أو تجربة معيوشة، أو أن يكون عقلاً. بالمقابل فإن ما سميناه اعلاه بالردّ المعنوي يتخذ أشكالاً أخرى عند المثاليين العقلانيين. فهو عند فيخته انتاج الانا للا أنا بعد أن بات الشيء بحد ذاته تناقضاً كانطياً يتوجب حله. وهو يتخذ عند هيغل طابعاً جدلياً، وذلك بقدر ما أنَّ الطبيعة المادية إن هي، في نهاية المطاف، سوى العقل المغاير لذاته. بيد أنه ينبغي التذكير هنا بما لمحنا اليه في ما مرّ ومؤداه عدم جواز اعتبار كل المثاليين واحديينَ بالمعنى ذاته للكلمة، وذلك بالرغم من أنهم جميعاً يسعون الى اظهار وحدوية الكون العقلية أو المثالية.

4 ـ الواحدية الحيادية:

اذا كانت الواحدية المثالية تدعو الى امكانية تحليل الأجسام الى تمثلات أو مضامين عقلية من جهة، وكانت الواحدية المادية تنادي بضرورة اعتبار العقل مجرد نحو من أنحاء الكينونة المادية، فإن هناك، بالمقابل، نوعاً آخر من الواحدية يتموقف بين المثالية والمادية وعلى مسافة متساوية بينهما. من هنا تسمية هذه الواحدية الثالثة واحدية حيادية دعا اليها وليام جايمس

البرجوازي، فان هذه المقولات كانت تتخذ من الواقع مرجعاً لها، وتعتبر الواقع الاجتماعي وجوداً مادياً بعيداً عن الثبات والديمومة، وان كانت الايديولوجيا البرجوازية، قد حاولت في زمن لاحق ان تدعو من جديد الى مقولات الثبات والديمومة وكونية الطبقة المسيطرة. لقد كان اكتشاف الواقع في موضوعيته حدثاً تاريخياً حاسماً اذ إنه حرر الواقع من وصاية الحكم الالهي، وأكّد فكرة التقدم الانساني، وجعل من الانسان صانعاً للتاريخ، ومنحه كل حرية البحث والاكتشاف. ومن مفهوم البحث ولد القانون العلمي، وبرز الطموح العقلاني الجامح الذي يريد أن يشرح علاقات الطبيعة والمجتمع، وأن يدرس موقع الانسان فيهما، وأن يبرهن استطاعته على التسيّد والسيطرة. ولم تكن الواقعية في هذه الشروط الا تعييناً لهذا الطموح في حقل الأدب والفن، فاتكأت على مقولتي البحث والتقدم، كي تدرس علاقة الانسان بالوسط الاجتماعي، وتكشف عن العلاقات السببية بينهما، وتظهر العوامل الموضوعية الفاعلة في المحيط الانساني، وهذا ما عبّر عنه بلزاك، أحد أهم رموز الواقعية حين أعلن بأن «الأدب الفرنسي كان السباق بين الآداب الأخرى في اعطاء نموذج الانسان الاجتماعي في أكثر حالاته تجلياً» وأن سعي الواقعية الى الأخذ بنموذج الانسان الاجتماعي كان يكشف عن نزوعها الى التعامل مع الواقع الموضوعي بمنظار علمي يقبل بحقائق التحليل والتركيب، أن لم يعلن عن تأثره الصريح بفكرة القانون العلمي وبفكرة الاكتشاف التي لا تنطبق على الطبيعة فحسب، انما تنطبق أيضاً على علاقات الوسط الاجتماعي. وبالاضافة الى النزعة العقلانية التي وسمت الواقعية في تعاملها مع الوجود الاجتماعي، فإنها عملت على ترجمة الحقائق المستجدة الاجتماعية منها والقومية أيضاً، فقد لمست الواقعية دور الطبقات الشعبية في الثورة البرجوازية، وانتقالها من مناطق الظل الى مساحة الصراع الاجتماعي الفاعل، ومن دائرة الخُرْم والاغفال الى دائرة الاعتراف والتأكيد الذاتي.

وكان هذا الموقف نتيجة لتعامل الواقعية مع الحقائق الموضوعية، الأمر الذي جعلها تعالج مشاكل الطبقات الشعبية وتتعاطف معها، بل جعلها تستعيد التراث الشعبي، وتعيد صياغته أدبياً وفنياً، وهذا ما جعل باختين يرى في الرواية امتداداً للتراث الشعبي، وتطويراً له بما يتواءم مع التغيرات البرجوازية التي وحّدت المجتمع، وكسرت الحدود الاقليمية. يقول الباحث السوفييتي ر. سامارين في هذا المجال: «السمة الأساسية المميزة لواقعية عصر النهضة هي علاقة المنشأ أو الأصل الوثيقة بالأدب الشعبي والتي لم تعبر عن نفسها في اقتباس المواضيع والصور فحسب، بل وفي مجال اللغة والأدوات الفنية ونظام التقطيع الشعري».

وكما ارتبطت الواقعية بالطبقات الشعبية، فانها قد عملت من أجل خلق أدب قومي، يساوق ظهور القوميات، الذي واكب الثورة البرجوازية، التي أوجدت الأسس الموضوعية لانتقال الشعوب من مرحلة ما قبل - القومية الى مرحلة القومية. وكان هذا الانتقال انعكاساً لدور السوق الاقتصادية من ناحية، ولدور الحق البرجوازي من ناحية أخرى، بالإضافة الى دور الثورة اللغوية، التي عملت على فرض لغة قومية تؤمّن الاتصال بين البروليتاري والبرجوازي، وتساعف في فرض الهيمنة الايديولوجية البرجوازية، والتي هي أثر للهيمنة السياسية - الاقتصادية وأداة لاعادة انتاجها. ولقد استطاعت الواقعية أن تتلمس نزوع القوميات الى التشكل في طور البرجوازية الصاعدة، وأن تفرز هذا النزوع في انتاج اداب قومية ومحلية. وكانت في ذلك تؤكد دورها كموقف مدافع عن التقدم التاريخي وكمنظور يبدأ من الواقع الخاص ليرفعه الى مستوى الواقع العام، فكونية الأدب في المنظور الواقعي هي قدرته على رسم الخصوصية المحلية، وعلى النفاذ الى ما يميز كل شعب في درجة معينة من تطوره التاريخي. إن هذه الصلة الوثيقة بين حركة الواقعية وحركة التاريخ، جعلت منها عصراً جديداً في تطور الأدب العالمي، إذ إنها قامت بتصوير عصر كامل من التاريخ العالمي، عصر الثورات البرجوازية وصعود الرأسمالية، ثم بداية انحطاطها مع اشتداد الصراع الطبقي فيها، وظهور دور الطبقة العاملة.

وأعطت في هذا التصوير لوحة كاملة للمجتمع البرجوازي الجديد في تناقضاته المختلفة: دعوته للعلم والاكتشاف وممارسته الظلم والاضطهاد، محاربته للأفكار اللاهوتية وانغماسه في عمليات الاحصاء البارد، دعوته الى مفهوم الفردية ثم الغاء هذه الفردية بمقدمات الحق البرجوازي، تمجيد الانسان وتسليعه في لحظة تمجيده... ولم تكن الواقعية في كتابتها لهذه القيم تكتفي بالوصف وتسجيل ما يدور على سطح المجتمع، انما كانت تبحث عن العلاقات السببية للظواهر الاجتماعية، وتوغل في البحث حتى اقترب الفنان من المؤرخ والاقتصادي والسياسي وعالم المجتمع، وحتى أصبح الفن ممارسة لانتاج المعرفة الموضوعية، التي ترصد صراع الفرد والمجتمع وانكسار الأحلام الفردية في مجتمع محكوم بمنطق البيع

الواقع على الرغم من انطلاقها منه، وهذا الاختلاف هو الذي يكشف الواقع، ويزيحه عن سديمه اليومي وينتج المعرفة الفنية. ان هذا الاختلاف بين الواقع المعاش وصورته الفنية هو الذي يطرح السؤال المعروف: هل يمكن فعلاً نقل الواقع كما هو؟ ألا يختلف شكل الاقتراب الفني من الواقع باختلاف المواقف الايديولوجية وباختلاف مستوى الفن وتاريخه وشكل استقباله؟ واذا كانت صورة الواقع تختلف باختلاف المقاربات الفنية، ألا يعني ذلك أن انتاج الواقع فنياً لا يعتمد على معرفة الواقع فحسب، انما يعتمد أيضاً على شكل الأدوات الفنية المستعملة؟ إن هذه الأسئلة المختلفة هي التي تشرح عدم استقرار اسم الواقعية، وتعدد تأويلاتها، واختلاف تطبيقاتها أيضاً.

ان تأكيد الواقعية على مفهوم المعرفة، والتعامل مع الأدب والفن كما لو كانا حقلين من حقول المعرفة الخالصة، جعلها لا تصل الى معايير فنية واضحة، لأنها لم تميز بشكل واضح بين المعرفة النظرية والمعرفة الفنية، ولهذا كثيراً ما عاملت الأعمال الفنية بمعايير نظرية عامة أو بمعايير فلسفية، أو بمعايير سياسية. مهما يكن من أمر، فإنه من الصعب الوصول الى تحديد نظري لمعنى الواقعية، لأن هذا المعنى يختلف باختلاف المقاربة والتأويل، وهذا ما نقل الواقعية من صيغة المفرد الى صيغة الجمع.

الواقعية في الفكر العربي

وصلت الواقعية الى الفكر العربي متأخرة عن زمانها الأوروبي، لأنها لم تعثر على الشروط الاجتماعية التي أنتجت الواقعية الأوروبية، ولم تعش الثورة البرجوازية الضرورية لميلادها، فقد ولدت هذه الثورة في العالم العربي مجهضة، فأعطت آثاراً قليلة ثم ما لبثت ان انتقلت من حلم الثورة الى انحطاط العلاقة التابعة. ولهذا كان مسار الواقعية في الأدب العربي متعثراً وملتبساً ومتعدد المصادر. كانت الثورة الفرنسية بأفكارها التنويرية أحد المصادر الأولى، فقد توجه اليها الفكر العربي مدفوعاً بالاعجاب المجرد تارة، ومدفوعاً بأزمته الداخلية تارة اخرى، إذ إنه كان يبحث في تراثها عما يسعفه في تغيير الواقع الذي كان يعيشه. وكان النضال من أجل الاستقلال الوطني وطرد الاحتلال الاجنبي مصدراً آخر، فالاحتلال كان يهز علاقات المجتمع، ويهدد وجوده، ويفرض على اهل الفكر ان يستعملوا الفكر في الذود عن حقوقهم وفي الدفاع عن وجودهم المغتصب. وكثيراً ما كان يطرح الاحتلال اسئلة على الفكر، فيحاول هذا الفكر ان يعرف مصادر ضعف مجتمعه، وسبل تجاوز هذا الضعف، وفي هذه المحاولة كان الفكر مجبراً أن ينتقل من الاسئلة الشكلية الى الاسئلة المادية، التي لا تبدأ من الكتب المدرسية، بل من الواقع المحاصر. ولما كانت حركة الفكر مرهونة بالتحولات الكونية، بانتقال العالم من التجزئة الى الوحدة في اطار الامبريالية، كان على هذا الفكر، أن ينتقل بدوره من الواقع المحدود والمغلق الى عالم اكثر اتساعاً وتعقيداً، وفي هذا العالم الجديد، أعاد الفكر العربي اختبار ادواته، وتأثر بمناهج غريبة عنه، ومن هذه المناهج المدرسة الواقعية في اتساعها وتناقض تأويلاتها. وكان تأثر الفكر العربي بأفكار ثورة اكتوبر تعبيراً عن توحد العالم وعن كونية الثقافة وانتقال المجتمعات من الأزمنة المحلية المغلقة الى زمن التوحد الكوني.

إن جملة الشروط التاريخية التي تبدأ من زمن الاحتلال الاجنبي الى زمن الاستقلال الوطني الناقص، أجبرت الفكر العربي على الابتعاد، ولو جزئياً، عن الاسئلة المدرسية، والاقتراب من أسئلة الواقع المشخص، وما كتابات الكواكبي والأفغاني والطهطاوي وغيرهم الا مرآة لهذا الانتقال الباحث عن أفق جديد، وما ظهور عصر التنوير العربي المجهض الا استجابة لواقع يشعر بنقصه، ويعمل في حدود معينة على تجاوز هذا النقص. وكثيراً ما كان يعتبر النموذج الأوروبي هدفاً، فأخذ يدور حوله، ويقترب من افكاره، ويقتبس من مناهجه. ولم يكن الفكر الأدبي بمعزل عن هذه التحولات، فانتقل من عالم الانشاء والاسلوبية الميتة الى عالم الحياة وهموم المجتمع، وتحت هذا التأثير كتب محمد المويلحي: **حديث عيسى بن هشام**، وكتب حافظ ابراهيم: **ليالي سطيح**، وظهر الشعر الذي يمجد الحرية ويدافع عن الوطن والانسان. مع ذلك فإن الدعوة الصريحة الى أدب يرتبط بالمجتمع، لم تظهر الا في بداية الثلاثينات، وبذلك تكون الأعمال الأدبية التي تنزع الى الواقعية قد ظهرت قبل الأفكار والنظريات الداعية الى الواقعية.

دعا الكثيرمن الكتّاب العرب الى الواقعية، أودعوا الى جملة من المواضيع التي ترتبط بالواقعية، فكتبوا عن: وظيفة الأدب، والأدب والحياة، الفن والمجتمع، مسؤولية الأدب لكن هذه الكتابات لم تشكل نسقاً نظرياً، ولم تأخذ طابع الاستمرار والتكامل، ان لم تكن كتابات موسمية. ويمكن أن نجد هذه

مصطلح الواقعية الاشتراكية بشكل خاص، يظهر للباحث النزوعات الايديولوجية التي حددت معنى الأدب. وكانت النزعة التقنية هي الأولى، وقد رأت في الأدب أداة لتنظيم الوعي وزيادة الانتاج، أو بشكل أدق، أداة تنظيم الوعي من أجل زيادة الإنتاج، وفي هذا الاطار تفهم جملة ستالين القصيرة: «الكُتّاب هم مهندسو الأرواح البشرية». وبما أن دور المهندس هو التخطيط والتنظيم وضبط الآلات من أجل تحقيق انتاج معين، فإن دور الكاتب هو ممارسة دور نظير من أجل هدف مساو للهدف الأول. إن الأديب يهندس الأرواح من أجل أن يزيد مردودها في الانتاج، ويستنهض كل طاقاتها الكامنة ليزجها في معركة الانتاج. وهكذا يصبح الانتاج هو العلاقة التي تربط بين الكاتب والقارىء، أو بين الكاتب والبروليتاري، فالأول هو مرشد ومنظم، والثاني هو مرآة تستقبل الارشاد والتنظيم وتعكسه في العمل والانتاج. يصبح الأدب في هذا المنظور آلة تحريض وتربية وضبط. النزعة الثانية هي النزعة الغائية التي تعتبر أن التاريخ يتقدم إلى الأمام باستمرار، وأن المنجزات البشرية التقدمية لا يمكن العودة عنها، وأن الإنسانية تسير بثبات إلى العالم الأفضل والأرقى، الأمر الذي يعني حتمية انتصار الاشتراكية، وحتمية هزيمة الثورة المضادة والرأسمالية. إذا كان التاريخ يتقدم صعداً إلى الأمام، فإن دور الأدب هو رسم هذا الارتقاء، والبرهنة عليه، ثم نشر التفاؤل، لأن قضايا الحق والخير منتصرة على الدوام، فالتاريخ الانساني يسير الانساني يسير أبداً نحو غاية محددة هي الكمال والارتقاء. إن هذا التصور الغائي للواقع وللتاريخ يؤدي إلى حجب الواقع الفعلي، وعدم التعرض إلى أسئلته الفعلية، فكل الأسئلة لا لزوم لها، طالما أن المجتمع لا يسير إلا إلى الأمام. وفي هذا الحال، فإن الكتابة لا تتقاطع مع الواقع، ولا تبدأ منه، بل تظل موازية له، لأنها لا تكتب إلا عن واقع ثان موهوم مواز للواقع الأول وحاجب له، وفي هذه الكتابة يصبح الأدب مجرد ايديولوجيا زائفة. أما النزعة الثالثة التي ساهمت في صياغة الواقعية الاشتراكية بشكلها المشوه، فهي تلك التي تقسم العالم إلى عالمين متناقضين، بل إلى عالمين منقسمين متوازيين، العالم الأول هو العالم البرجوازي، والعالم الثاني هو العالم البروليتاري، وكما ينقسم العالم تنقسم العلوم والآداب، إلى علم وأدب برجوازيين، وإلى علم وأدب بروليتاريين. في هذه القسمة الميتافيزيائية للعالم تصبح البروليتاريا هي الخير كله، بل يصبح البروليتاري كياناً خاصاً جديراً بأدب يكتب عن سيكولوجيا البروليتاريا، وهذا الأدب مقطوع الصلة كلياً بكل تاريخ الأدب الانساني. تبدو أفكار بوغدانوف وأفكار البرولتكولت واضحة في هذه القسمة، كما تكشف بوضوح عن الاستعمال اللانقدي لمفهوم الانحطاط البرجوازي، هذا المفهوم الذي يرفض كل المعطيات البرجوازية بحجة أنها تنتمي إلى العالم الآخر مكرساً بذلك موقفاً عدمياً من التراث والحضارة، وموقفاً لاهوتياً من العالم.

هذه هي السمات التي حكمت، بشكل عام ومتفاوت، مفهوم الواقعية الاشتراكية في الحقبة الستالينية. بعد انتهاء هذه الحقبة تراجعت النزعة الدوغمائية، وظهرت محاولات جديدة لتطوير الواقعية الاشتراكية، وتحريرها من المفاهيم الجامدة والميكانيكية، بما يتوافق مع التحولات الاشتراكية من جهة، ومع تطور الصراع الايديولوجي من جهة ثانية. وفي اطار نقد الماضي وتطوير النظرية دعا روجيه غارودي إلى واقعية بلا ضفاف، واستبعد أراغون المصطلح كلياً، وأعيد الاعتبار في براغ إلى فرانز كافكا، وكتب الناقد التشيكي غولد شتوكر عن واقعية متطورة واستبدل الباحثون في هنغاريا، أو بعضهم على الأقل مصطلح الواقعية الاشتراكية بمصطلح الأدب الاشتراكي مع ذلك، فهذه المحاولات لم تصل إلى بناء نظرية جديدة بقدر ما كانت ترمم نظرية قديمة، أو تتهرب منها أحياناً وراء صيغ نقدية غامضة. وسبب ذلك أن هذه المحاولات بدأت خاطئة أو ناقصة، فهي لم تدرس الانحراف في الأدب في جملة الانحرافات العامة التي مارستها الحقبة الستالينية، أضف إلى ذلك أنها لم تقم بدراسات نظرية تشرح أسباب الظاهرة الستالينية. ولذلك بقيت محاولات تنقيح الواقعية الاشتراكية ناقصة أو جزئية، إذا افتقرت إلى منهجية مادية صحيحة، فظلت تنوس بين الدوغمائية والليبرالية، وبقيت تدافع عن حرية الإبداع بدون أن تقيم علاقة صحيحة بين الإبداع وشروطه الاجتماعية، واكتفت بنقد السياسة الثقافية دون أن تسمح لنفسها بنقد السياسة الشاملة، الأمر الذي جعل من كل جهد نقدي جهداً جزئياً. وقد قابل البعض الفترة الستالينية برد فعل أخلاقي، فمجّد الإنسان الفرد والإنسانية، وقد بالغ غارودي في تمجيد الإنسان حتى وصل إلى لاهوت الإنسان، ليعبر بعد ذلك إلى اللاهوت فقط. أما أرنست فيشر صاحب ضرورة الفن، فقد دعا إلى حلم الحرية الكاملة، وحين انكسر حلمه كتب **البحث عن الحقيقة**.

إن تراجع الظاهرة الستالينية وما تلاها من نقد ونقد ذاتي،

وتطور النظرية الماركسية في الستينات، واستقلال بعض أحزاب الطبقة العاملة استقلالاً جزئياً أو كلياً عن موسكو أدى إلى تراجع حقيقي عن مفهوم الواقعة الاشتراكية، حتى غاب تماماً عند الماركسية الأوروبية وأخضع إلى أشكال مختلفة من النقد في البلدان الاشتراكية. ويمكن اضافة إلى الأسباب المذكورة التركيز على عاملين مهمين، العامل الأول هو الصراع الايديولوجي بين الرأسمالية والاشتراكية، هذا الصراع الذي قادته الرأسمالية بحذق كبير، مستثمرة أخطاء التجربة الستالينية حتى حدود التضليل، ومنددة بالتالي بكل ما له علاقة بتلك التجربة، ومن هذه العلاقات الواقعية الاشتراكية. وبسبب صمت أحزاب الطبقة العاملة، أو قصورها، أو عدم قدرتها على التصدي للتضليل البرجوازي، فقد تخلت بعض هذه الأحزاب عن مفهوم الواقعية الاشتراكية بدون مراجعة وتقويم صحيحين، وكانت في هذا تقدم تنازلاً للايديولوجيا البرجوازية، وتتفق معها على أن الواقعية الاشتراكية هي ظاهرة ستالينية ويجب أن تنتهي بانتهاء هذه الظاهرة. إن هذا التقهقر الايديولوجي هو الذي مهد للانتقال من الدوغمائية إلى الليبرالية في مسائل الأدب والفن، بدون أن يلازمه لا تقويم موضوعي لإشكالية الواقعية الاشتراكية، ولا ارساء قواعد نظرية جديدة للممارسات الليبرالية في المسائل الثقافية. فتم نظرياً وعملياً التخلّي عن الواقعية الاشتراكية والتنديد بها ولكن من وجهة النظر البرجوازية، وربما تكمن في هذا السبب مأساة الواقعية التي رجحت من قبل أحزاب الطبقة العاملة، بعد أن رجمتها الايديولوجيا البرجوازية. أما العامل الثاني فإنه محدود الأثر وان كان بالغ الأهمية نظرياً، ويتمثل هذا العامل في بحث بعض الماركسيين عن الأسباب المادية لظهور الظاهرة الستالينية، ولظهور الواقعية الاشتراكية بشكلها الميكانيكي. وكان هذا البحث يسعى في الوقت ذاته إلى إنتاج بعض المؤشرات النظرية التي تشرح معنى الفن والأدب من وجهة نظر ماركسية، وقد قاد هذا البحث الفرنسي التوسير، وتلاميذه باليبار ويبشو وبيير ماشريه صاحب المساهمة المهمة: من أجل نظرية للانتاج الأدبي، وتركت هذه المدرسة أصداء مهمة في أميركا اللاتينية (ايزيك. غ. روخو)، وفي بريطانيا (تيري ايجلتون مع بعض التحفظات).

لم تكن مراجعة الواقعية الاشتراكية، أو التراجع عنها، إلا أثراً لنضال بعض أحزاب الطبقة العاملة من أجل طريق خاص بها للوصول إلى الاشتراكية، طريق يبدأ من الخصوصية الوطنية، ومن التمايز الثقافي والاجتماعي للشعوب، هذه الخصوصية التي لا تستطيع اعادة انتاج التجربة السوفييتية ولا الدفاع عنها كما لو كانت ظاهرة كونية، يتم الوصول إليها بنفس الأشكال والأساليب. ولما كانت هذه الأحزاب تؤكد على الخصائص المميزة لكل شعب من الشعوب، فقد كان عليها أن تؤكد على الخصوصية الثقافية، وعلى أشكال الصراع الطبقي في حقل الثقافة المحايث لكل مجتمع من المجتمعات. ويمكن من وجهة نظر الخصوصية الثقافية، العودة من جديد إلى الواقعية الاشتراكية السابقة وتلمس بعض المفاهيم الخاطئة فيها، ومن هذه المفاهيم: الكوني والمتميز، الصراع السياسي والصراع الثقافي. وقع ستالين في وهم النموذج المجرد، وفي وهم الكونية الزائفة، ولم يكن ذلك إلا انعكاساً لمفهوم الحركة الشيوعية ذات المركز الواحد، وذات النموذج الواحد، وفي المركز يتم وضع النموذج السياسي الذي ينبغي النضال من أجله، وفرض النموذج النظري الذي ينبغي الأخذ به. ومن مشتقات النموذج النظري، الواقعية الاشتراكية، التي اختزلها الأدب الستاليني إلى ثلاثة عناصر: البطل الايجابي، الكلية الاجتماعية المتصارعة والثنائية القطب، النهاية المتفائلة. أصبحت الواقعية في هذا الاختزال تجريداً عاماً يمتثل لقانون عام لا يوافق الشروط الموضوعية المكتوب عنها، بل يمتثل لقانون عام في الكتابة يبدأ من الفكرة أكثر مما يبدأ من الواقع. ولهذا وقعت الواقعية الاشتراكية في النزعة الشكلية البسيطة حيث أصبح كل عمل فيها هو ظل واضح للأعمال الأخرى، وما هذه الشكلية الا شكلية القانون العام الذي ينسى الخصائص المميزة لكل تشكيلة اجتماعية ـ اقتصادية. إن وهم القانون العام هو الذي أدى إلى تجريد الصراع الثقافي، فأصبح الأدب يحقق مواصفات النموذج النظري المجرد غافلاً عن مستوى التطور الاجتماعي والثقافي للمجتمع الذي يدور فيه، وعن أشكال القراءة والكتابة فيه، فيتخلف عن متطلبات الواقع، وعن الأشكال الأدبية فيه، وكثيراً ما كان ينسى هذا الأدب خصوصية الموروث الأدبي والمعايير الجمالية المرتبطة بشرط اجتماعي محدد. وبعد تراجع الحقبة الستالينية وظهور معنى النقد والنقد الذاتي تراجع تصور القانون العام، وتقدم تصور الخصوصية الثقافية الذي يحدد معنى الأدب في علاقته بالصراع الاجتماعي المحايث لكل مجتمع، الأمر الذي ينقل الأدب من حيز الأفكار المجردة إلى حيز الأشكال القائمة والذي يحاول، وفي حدود معينة، إقامة علاقة بين الطليعة الأدبية والطليعة السياسية، ويسعى إلى الوصول إلى أشكال جديدة، تنقد وتتجاوز الأشكال القائمة.

الواقعية الجديدة

Neo-Realism
Néo-Réalisme
Neo-Realismus

اذا كانت الواقعية قد وجدت من يرفعها الى مستوى النظرية، بالمعنى الدقيق للكلمة، واذا كانت الواقعية الاشتراكية قد وجدت من يجعلها شعاراً نظرياً وسياسياً، فإن الواقعية الجديدة لم تعثر لا على جسمها النظري، ولا على الموقف السياسي الذي يجعلها نظرية وشعاراً.

ولذلك لم تأخذ شكل المدرسة الموحدة في التطبيق، ولم ترتهن الى نظرية واضحة المعالم، حتى بدت موقفاً فنيا يعوزه الوضوح والتحديد، أو موقفاً تنتمي اليه جملة من الممارسات الفنية المتجانسة في القصد والوظيفة، واللامتجانسة في المقاربة الفنية للواقع. وتجانس القصد يعود الى طبيعة الشرط التاريخي الذي أعطى الواقعية الجديدة، أما لا تجانس المقاربة الفنية فيعود الى بعد هذه الواقعية عن تقديس التعاليم المدرسية والشعارات الايديولوجية السكونية. وقد ولدت الواقعية الجديدة كأثر لموقف الأدب والفن من انحطاط الرأسمالية، واغتراب الانسان فيها، وسقوطها الى مصاف البربرية الأولى خلال الحرب الكونية الأولى والثانية، وهزيمة التراث الانساني فيها إبان صعود الفاشية والنازية، وتراجع القيمة الانسانية وانسحاقها في الثورة التكنولوجية وفي الثورة ما بعد الصناعية. ولعل العنصر الحاسم في ظهور هذه الواقعية كان اندلاع الحرب ونتائجها الفاجعة، التي أعلنت عن تناقضات الرأسمالية، وعن لجوئها الى الدمار الشامل كأداة لحل هذه التناقضات.

وكانت هذه التحولات السلبية والمدمرة سبباً لظهور نزعة تشاؤمية تنعي اغتراب الانسان وانهيار القيم التنويرية، وقد ساوقتها نزعة أخلاقية تنادي باحترام الحياة والانسان، وبصيانة الموروث الحضاري الانساني، وبالدفاع عن حق الانسان في العيش والحرية. في هذا الاطار ولدت الواقعية الجديدة كموقف يدافع عن الانسان الشامل، أو عن الانسان الكوني، بدون النظر الى موقعه الطبقي أو انتمائه الايديولوجي، وكأن تجربة الحرب، والفناء الذي يهدد الانسان بلا تمييز، جعلا هذه الواقعية، تعود الى مقولة جوهر الانسان، فتركز على الانسان الفرد أكثر مما تركز على طبقته، وتهتم بالأخلاق أكثر مما تهتم بالسياسة، وتدور حول الحياة أكثر مما تدور حول التاريخ.

ولهذا اهتمت الواقعية الجديدة بالانسان في حاضره، فأقصت كل الأزمنة، ولم تحتفظ الا بالزمن الراهن أو المعاش، لأنه الحيز المشخص الذي يتحرك فيه الانسان الحقيقي، تاركة الزمن القادم للايديولوجيا التبشيرية، وتاركة الزمن القديم للايديولوجيا الرومانسية. وبدءاً من الانسان في حاضره، مارست الواقعية دورها، وطرحت أسئلة الحاضر والانسان وبسبب دفاعها عن الحاضر دافعت عن الحياة، وبسبب التزامها بقضايا الانسان الشامل، استبدلت البطل الايجابي والانسان العادي البسيط الذي يعيش ظلم المجتمع، ويعاني قلقه الكوني، وبسبب التقاطها لمستجدات الحياة تنكّرت للمعايير الجمالية السائدة، وسعت الى استخلاص أدواتها ومعاييرها الفنية من الواقع الذي تقاربه في خصوصيته وتميزه.

جاء ظهور الواقعية الجديدة رداً على الأزمة الشاملة التي اكتسحت البرجوازية في النصف الأول من هذا القرن، والتي شملت بالضرورة المدارس الفنية المسيطرة، وتجلى هذا الرد في شكلين: اعادة الاعتبار الى الدور الأخلاقي للفنان والكاتب، والتأكيد على اللحظة الأخلاقية في الأعمال الأدبية والفنية، هذا من ناحية، والبحث عن أساليب فنية جديدة من ناحية أخرى. وكان مفهوم المسؤولية الأخلاقية في صميم حركة الواقعية الجديدة، وحكم هذا المفهوم موقف الكاتب من العالم كالتزام أصيل، وكشهادة فاعلة، فانتقل الكاتب من واقع التأمل المتعالي الى أرضية المشاركة الاجتماعية الفعلية، وأعطى هذا الانتقال أثراً في موقف الكاتب من الجماهير الشعبية، إذ رأى فيها طرفاً أساسياً يشارك المسؤولية الأخلاقية في صياغة هذا العالم، وقوة فاعلة قادرة على التعلم والابداع وانتاج الثقافة، وليس مجرد ذوات سلبية تقوم باستقبال الثقافة، ولا تحسن ارسالها. وكان فنان الواقعية الجديدة يعلن في موقفه من الجماهير الشعبية عن الحقائق الأساسية التي أنتجها الزمنَ الحديث، والتي دعت الى التضامن الانساني، وفرضت شعوراً عالياً بضرورة العمل الجماعي، وبرهنت أن انسان المجتمع الحديث قادر على التعلم والانتاج في جميع الحقول بما في ذلك الأدب والفن. وكان لهذا المنظور أثره الأكيد في مضمون الأعمال الفنية وأشكالها فعالجت المضامين المسائل الحقيقية للبشر الحقيقيين، وحاولت الأشكال في تحولاتها وتغيراتها ان تحقق ايصال المضامين القائمة فيها. ان الاقتراب من الجماهير، والتوحد معها في المسؤولية، والتخلي عن وهم الفنان المتعالي، والاعتراف بدور الجماهير في انتاج الثقافة، طرح على الفن والأدب مسألة الايصال، أي ضرورة خلق الأشكال الجديدة التي تحقق علاقة صحيحة بين الثقافة والجماهير. ولما كانت

الـواقعيـة الجـديـدة تبحث عن حلول الأسئلة الفنيـة في قلب الواقع المعاش، فإنها سعت الى ايجاد الأشكال الفنية الضرورية بدءاً من هذا الـواقع نفسـه، ولهذا كـان بحثها عن الشكـل لا يدور في مدارات التجريد أو في فضاء التجديد المبهم، انما كان يتم من وجهة نظر الجماهير الشعبية التي تعيش في هذا الواقع. وقـاد هذا الموقف الى اقامة العمل الأدبي عـلى دراسة الـواقع اليومي ومراقبة تحولاته، وقاد ايضـاً الى دراسة المعـايير الجـمالية الشعبيـة، والى دراسة الـتراث الشعبي الفني، كي يصبح هـذا التراث مادة لتجديد الأشكال الأدبية، وأداة فنية تلغي المسافة التقليدية بين الفنان والقارىء. ان ركون الواقعية الجـديدة الى التقاليد الفنية الشعبية لم يكن محكوماً بهموم شكلية أو أكاديمية، انما كان استجـابة لالـتزام أخلاقي، اجتـماعي يحترم امكـانيات القارىء، ويرجع الى تراث القارىء، كي يجعل منه مادة تحقق التقاء القارىء والفنان في الحاضر. كـان الرجـوع الى التقاليـد الشعبيـة أمراً تفـرضه وظيفـة العمل الفني والتي تـدرك أنها لن تحقق ذاتهـا، الا اذا كـان الشكـل الفني قـريبـاً من الجمهـور ومعروفاً لـديه، والتي تعلم ايضـاً أن هذا الشكـل لا يصل الى الجمهـور الا لأنه يلمس قضـايا يعـرفها، ويهتم بهـا. وفي هذا الـرجوع الى التقـاليد، كـانت الواقعيـة الجديـدة تمارس تحـولاً ثقافياً مستمـراً، فترهّن المـوروث، وتعيد صيـاغة المـواد الفنية الشعبيـة، وتستنبط الأشكـال الجـديـدة، وتستجيب لجـديـد الأسئلة الاجتـماعيـة. وكـانت في هـذه الممـارسـة تنفي مفهـوم النموذج، وتبتعد عن مفهوم المحاكاة، وتحاول ان تكون صورة لغنى الحيـاة وتعقدهـا، فتوسلت كـل الامكانيـات الفنية، التي تجمع بين التوثيق والرمز والتخيل. . . ، تدافع عن حـرية الفن وعن حرية المجتمـع، أو تدافـع عن فن لا يرى حـريته الا في وظيفة المدافعة عن حرية المجتمع. إن الأخـذ بمفهوم الحـرية، الاجتماعية منها والفردية أفضى الى تعددية الأشكال الفنية، والى سحب الفن من مدار التلقين الى مدار الايحاء العـاقل، الـذي يزاوج بين تصحيح الوعي وتقويم التصورات الجمالية.

تحققت سـمات الـواقعيـة الجـديـدة في حقـول الأدب والفن تحققاً غير متكافىء، بدت واضحـة في السينما، كـما وجدت لهـا مكانها في الرسم، ووصلت الى الرواية ونـظرية الـروايـة، لكن هـذا الوصـول بدا مبهـماً أو مختلط المعالم، إذ انـه من الصعب الحديث بدقة عن رواية الـواقعية الجـديدة. مـع ذلك، فهـذه الصعوبة لم تمنع الباحث الايطالي امبرتـوباربـرو من تقديم جملة مفاهيم نظرية لتقويم رواية الواقعية الجديدة، منها، أن الرواية هي فن عن الحياة، ودفاع عنها، وانتاج متخيل لوجوهها، أي أنها فن لا يقـوم على مقـولة التعبـير بل عـلى مقولـة التركيب. فالتعبير يبدأ من داخل الذات، ويبدو كجوهر يوازي الحياة ولا يتشكـل فيها، أو تـبدو الحياة فيـه كتجليات لعنصر أسمى من الحياة ذاتها، في حـين يبدأ الـتركيب من «الخارج»، من حقـل الحياة في أسئلتها الاجتماعية والفلسفيـة والعلمية والتقنيـة. ان غنى واتساع العناصر التي تلجأ اليها الرواية في بنائها يسمح لها بحركة غنية وواسعة، ويجعل منها فناً مركباً مفتوح الامكانات، فهو يأخذ بالعلم وبالفلسفة وبكل منجزات المعرفة في مسـاءلته للحياة، فيحسن طرح الأسئلة، ويعتمد على منجـزات المعرفـة من أجل بلوغ اجابات موحية، أو الاشارة الى إجـابات بعيـدة عن التضليـل. واذا كـانت هـذه المعـرفـة تسـاعـد في التقـاط الموضوع فإنها تسعف الفنان أيضاً في البحث عن تكنيك روائي صحيح، إذ ان تقدم المعرفة وانتـاجها التكنيـك اللازم في كـل حقـل من حقـول الحيـاة، يفـرض أو يفـترض ضرورة انتـاج تكنيـك روائي جديـد، يوازي تقـدم التكنيـك في المجتمـع أو يتجاوزه. ويرتبط مفهوم التكنيك هذا بمفهوم التقدم الاجتماعي ودور التكنيك فيه، والذي يتمثل في جعـل الحياة أكـثر سهولـة وجمـالاً، وكـما يسمـح التكنيـك لـلانسـان بـاستعـمال جـديـد للأشياء، فإن على التكنيك الروائي أن يقـدم كتابـات جديـدة تسمـح بقراءات وبتصـورات جديـدة. إن التـأكيد عـلى دور التكنيك لدى بـاربرو لا يعني أن التكنيـك الروائي كـافٍ بحد ذاتـه، إنه ضروري، لكنـه لا يحقق كفايتـه الا بمعرفـة الحياة، وبإقامة علاقـة صحيحة مـع القارىء أو مـع الجمهور، عـلاقة اجتـماعية ـ جمـالية بـالضرورة. وبهذا المعنى، فـإن الاشارة الى التكنيـك تـطور العمـل الـروائي بقـدر مـا تسعف الـوظيفـة التربوية، وتفتح آفاقاً لتجديد الفن بقـدر ما تعـثر على أدوات جديدة للقاء الفنان والجمهور. وعلى هذا فالدعوة الى التكنيك تنفي كـل نزعـة تقنية صـماء، وتغايـر كل منـظور تَشْيِّىء. إنها دعـوة الى استعـمال التكنيـك من أجـل اغنـاء الصـورة الفنيـة الموحية التي تنقل صورة الحياة بدون ايمانية، أو التي تسعى الى انتاج صورة يجعلها التكنيك الذي تقوم عليه قادرة عـلى اعطاء صـورة الحياة في كـل احتمالاتهـا. يشير هـذا المنظور الى أهميـة الصورة الفنية في رسم الحياة، ويؤكد ان الصورة الفنية أوسـع من الحياة المرئية، وأن جوهر الفن يكمن في المسافة التي يقيمها بـين الحياة وصـورتهـا، بحيث تبـدو الحياة أكـثر وضـوحـاً أو غموضاً، وبحيث يبـدو وجه الحيـاة قابـلاً للانقسـام الى وجوه عديدة. وتقوم في هذه المسـافة المتعـة الجماليـة والمعرفـة الفنية، ويـظهر فيهـا الاختلاف بـين الجميل والمفيـد، ويتكشف فيهـا بشكـل مشخص الفرق بـين التكنيك العـام والتكنيـك الفني،

فالأول يقدم الفائدة فقط، في حين يبتعد الثاني عن النفعية الأحادية الجانب، ويمزج المنفعة بالمتعة. تأخذ الصورة الفنية في هذا التحديد كل أبعاده، وتتأكد كضرورة محايثة للفن، وكحركة واسعة توغل في التغريب حتى تصل الى حدود الفانتازيا. وقد أدرج بربارو جملة أسماء روائية في حقل الواقعية الجديدة: بولفاكوف الذي مزج الواقعي بالسحري، وأكدوس هاكسلي الذي بنى فنياً رؤيته المأساوية، وموارفيا الباحث عن مشاكل الانسان اليومية، إضافة الى الأميركي فوكنر والايطالي سيلوني كاتب رواية فونتمارا. ولعل الشيء الاكيد الذي يربط بين هذه الأسماء هو الاخلاقية الفاعلة التي تبدأ من الانسان وتتعاطف معه، فتدعو الى مستقبل أفضل رغم منظورها المأساوي ونزوعها الى التشاؤم.

لم تأخذ الواقعية الجديدة سماتها الكاملة الا في حقل وحيد من حقول الفن، وهو السينما، والايطالية منها بشكل خاص. لقد انتجت السينما الايطالية مدرسة فنية متمايزة، أو مدارس فنية، واستطاعت التأثير على السينما العالمية، وفرضت منهجاً له، خصائصه الفنية، وله شكل تعامله مع الواقع الاجتماعي. ويعتبر فيسكونتي أول من وضح الملامح الفنية الأولى لتلك المدرسة في فيلمه الأول: **الهوس**، 1942، لكن هذه الملامح لم ترسخ وتؤكد ذاتها، كممارسة فنية جديدة إلا بعد ظهور: **روما مدينة مفتوحة**، 1944-1945 للمخرج روبرتو روسوليني، الذي مهد الطريق لظهور مدرسة سينمائية كاملة ومتكاملة انتسب اليها، وبأشكال وبأوقات مختلفة، كل من: كاستيلاني، دي سانتس، فيليني، بازوليني، بيتري، فيريري... إن نقاط الالتقاء التي جمعت بين هذه الأسماء، لم يجعل منها مدرسة بالمعنى التقليدي للكلمة أي مدرسة محكومة بتعاليم ثابتة وبمعايير محددة مسبقاً، وهذا ما أعطى الواقعية الجديدة تطورها المستمر، وسمح لها بتطور عفوي يلازم حركة الواقع من ناحية، ويعطي ذاتية الفنان كل ما تصبو اليه من التجديد والتجريب. ويعتبر فيليني النموذج الأمثل للفنان الذي بدأ من الواقعية الجديدة، ثم تجاوزها وفقاً لمعطيات تجربته الفنية الذاتية، التي كانت تتجدد باستمرار، وتجدد معها الفن السينمائي بأسره، حيث يصبح الفن فضاء للجمال الخالص الذي تندثر فيه، أو تغيب، كل آثار الايديولوجيا، مهما كان شكلها. ولم يكن مسار بازوليني، الشاعر والكاتب، مختلفاً عن مسار فيليني، وكما بدأ فيليني بـ **ليالي كابيريا** ـ 1956 وانتهى بـ **ساتيريكون** 1969 فإن بازوليني بدأ من الواقعية الجديدة في **ماما روما** ـ 1963 ثم ما لبث أن دخل سريعاً في التجريب السينمائي المطلق السراح.

ان الابتعاد عن النسق الذهني المجرد، وعن التصورات الايديولوجية الجاهزة، والاقتراب المستمر من الواقع الاجتماعي في مشاكله الحقيقية والمشخصة، أعطى الواقعية الجديدة الشروط الموضوعية للتجدد، وصانها من أخطار الانغلاق في نموذج ثابت يكرر ذاته أبداً، والذي يفضي في نهاية الأمر الى الغاء الفن والواقع، فيأسر الفن في أقانيم التعاليم المحددة، ويستبدل الواقع الفعلي المتجدد بواقع سكوني ذهني.

لقد سمح هذا التحرر من التعاليم المدرسية بتعددية الأشكال والمقاربات، وساعد على تفتح الخصائص الفنية الذاتية، إن لم يسمح بوعي ذاتي للواقعية الجديدة، يختلف من فنان الى آخر. وبسبب ظهور وتأكيد الخصائص الذاتية فنياً، تميُّز روسوليني عن كاستيلاني، وتميُّز فيسكونتي عن دي سانتس. تميُّز روسوليني بالبحث عن الشخصية الكاملة الملامح، القادرة على تصوير الوضع الانساني في حالة معينة من حالاته المختلفة، فالشخصية لا ترسم قلق انسان بقدر ما تعبر عن مفهوم القلق في كل حدوده، كما أنها لا تعبر عن عذاب انسان بقدر ما تفصح عن العذاب في كل تجلياته، أما كاستيلاني فكان ينزع الى رسم العالم الداخلي بمؤشرات خارجية، وتحاول وصف مقاصد الانسان ونوازعه عن طريق بناء عالمه الخارجي، وكان في ذلك يمارس أحد أهم مكونات الواقعية الجديدة، وهو رفض النزعة النفسانية والانطلاق من المجتمع لاحتضان الفرد لا اعتبار الفرد في عالمه الداخلي بداية الانطلاق للوصول الى المجتمع. ولقد طور سانتس جانباً آخر من جوانب الواقعية الجديدة، وهذا الجانب هو الاقتراب من الشعب، ومعالجة القضايا التي تهمه بشكل يستثير أحاسيسه الجمالية والانفعالية، ويلبي لديه حاجة اجتماعية ـ جمالية، أي أن هذا المخرج القريب من الشعب كان يبني أعماله الفنية من وجهة نظر الاستقبال الفني المنشود بشكل يحقق مسألة الايصال، ويقيم حواراً صحيحاً بين الفنان والشعب. ولقد اهتم فيسكونتي بعلاقات الزمان ـ المكان، فجعل منها وحدة، أو علاقتين متكاملتين تشير كل منهما الى الأخرى. وتتكشف فيها وتتضح من خلالها.

حاولت الواقعية الجديدة في السينما الايطالية تلمس مسائل الوجود الانساني كما رسمها التاريخ المعاصر، وكما شكلها هذا التاريخ في حلقاته الأساسية بدءاً من صعود الفاشية وظهور المقاومة المناهضة لها، وانتهاء بالحرب التي ارتبطت بظهور الفاشية وغروبها، والتي دفعت بالانسانية الى مسالك العذاب والخراب والخسائر الفادحة. واستطاعت هذه الواقعية ان

أكـدت ان الفقـر لا ينفي الفـرح، وأن العـذاب، لا يلغي الأمـل، وأن التمرد لا ينكـر الثقـة، وأن اغـتراب الانسـان لا يغلق أفق التقدم.

سعت الواقعية الجديدة الى بلوغ الحقيقـة، ولم يكن اقترابها من الواقع اليومي يطمح الى رسم الواقع كما هـو بقدر مـا كان طمـوحاً الى رسم صـورة حقيقيـة للواقـع. ولم تحقق ذلـك في اختيار الموضوع وتخصيصه فحسب، وانمـا أقامت كـل تكنيكها الفني بما يتواءم مع هذا الغرض، ومن هنا جاء خروج الكاميرا الى الشوارع والى الحياة اليومية الواسعة، حيث يتم التقاط كل التفاصيل والأجزاء التي تساعد على بناء الحقيقة الموضوعية. إن خروج كاميرا الواقعية الجديدة الى الشوارع، واعتـمادها أحيـاناً عـلى رجل الشـارع في تمثيل الأحـداث، وركـونها الى العمـل الجماعي، لم يكن نـزوعـاً الى التقشف والاقتصـاد، انمـا كـان ضرورة موضوعية كفيلة ببناء الـواقع من وجهـة نظر الحقيقـة، فالحقيقة لا تقـوم في الواقـع الخارجي بـذاته، بـل في الديكـور الذي يؤمنه من أجل رسم صورة صحيحـة له، أي ان انفتـاح الكاميرا على الحياة اليومية كان جزءاً عضـوياً من المـنظور الفني للواقعية الجديـدة التي كانت تكـشف الـواقع وتحجبـه أيضاً بما يتـوافق مع طبيعـة الهدف الفني المنشـود، الأمر الـذي يعني ان الكاميرات لا تنقـل الواقـع كما هـو، ولا تتماثـل به، بـل تقيم بينهما مسافـة ضرورية من أجـل اعطاء المـواضيـع وضـوحهـا الكامل. وما المسافة التي أقامها فنان الواقعية الجديدة بينه وبين رجل الشارع إلا أثراً لمفهوم الحقيقة، وضرورة له، وتعبيراً عن حرص الفنان على رسم الوجود الموضوعي للانسان بدون تبشير أو انغماس في الأوهام الايديولوجية.

لقد تركت الـواقعية الجـديدة الايـطالية آثـارها عـلى السينما العـالمية، بقـدر مـا سـاهمت المتغـيرات الاجتـماعيـة في ظهـور الـواقعية الجـديدة في بلدان متعـددة. فظهـر في اليابـان أكـيرو كـوراساوا الـذي انتج رؤيـة سينـمائيـة متعـددة الأبعـاد، فهي تتضمن البعد الاجتماعي والنفسي والأخلاقي والرمـزي وتعتمد على الوثيقة التاريخية وعلى مراقبة الواقع اليـومي المشخص بقدر ما تجنح الى الانفلات من الواقع المحدود، والانطلاق الى آفاق الميتافيزيقا. وحاولت سينما كوراساوا أن تكون صورة للانسـان في سعيه الى التقدم، وفي عمله من أجل حياة متوازنة، يتكافل فيها الفردي والجماعي. وإضافة الى هذا المخرج العظيم، ظهر في اليـابان أيضـاً: فاروز ميكي: **أوكـازان ـ 1952**، ايشيكـاوا كون: **نار في السهول ـ 1960**، **أوشيما الولد الصغيـر ـ 1969**، ويمكن ان تنسب الى الواقعية الجـديدة الأعـمال الأولى للمخرج التشيكي ميلوش فورمان **غراميات شقـراء ـ 1965**، كما أثـرت هـذه الواقعيـة على أعـمال بعض الفنـانـين الأمـيركيـين مثـل: هـاسكل ويكسلر، ارثـرين، جيري شـاتسبرغ، فـابتعدوا عن المواضيع المـدرسية، واقـتربوا من مسـائل الحيـاة وأسئلة الفرد الحقيقية.

لم يكن مصـير الواقعيـة الجـديـدة في حقـل الـرسم مماثـلاً لمصيرها في السينما، فازدهرت في ألمانيا لا في ايطاليـا، وفرضت نفسهـا بعد الحـرب الكـونيـة الأولى، ولم تنتـظر نهايـة الحـرب الكونية الثانية. ولقد وجدت في الفنانين الألمـان الممثل الفعـلي لهـا، وخاصـة: ماكس بيكـمان 1884-1950، جورج غـروتس 1893-1959 وأوتــوديكس 1891، الـذين عـبروا عن الـتزام بقضـايا الانسـان، وعكسـوا القلق والاحتجـاج النـاتجـين عن الحرب وصعود الفاشية وتراجع الأمان الانساني. وكانت أعمال بيكمان تتسم بالتشـاؤم والمرارة، وبـالتساؤل المستمـر عن معنى الـوجـود في وضـوحـه وسـديمـه، وبمسـاءلة الـوجـود الانسـاني المعذب، الذي يأخذ شكل المأساة، أو الذي تبدو المأساة قواماً لـه وجوهـراً. وكـان بيكـمان في البـدايـة قـريبـاً من المـدرسـة التعبيرية، وبدأ يقترب من الواقعية الجـديدة في مـرحلة نضجه الفني، وامتـلاكه الفعـلي لأدواته الفنيـة، وساوق ذلـك اندلاع الحرب الكونية الأولى، فجاء اتجاهه الجـديد صـدى للحرب، وأداة فنية تهتك وجـه الحرب وتـدين آثارهـا. وتميزت أشكـاله بالكثافة، والألوان العنيفة، واللمسات المتقشفة. وكان يتـوسل الأساطير القديمة، والأشكال الرمـزية، وكـان قادراً عـلى اعادة توظيف الأساطير والرمـوز كي تخدم المـواضيع الـراهنة، وتعـبر عن أسئلة الحاضر التي تشغل بال الفنان والانسـان، فالحـاضر كـان يبرهن القـديم، وينقل الـرموز من دلالات خـاوية محـدودة، الى دلالات حية ومشخصة. وحاول بيكمان في كل أعماله الفنية أن يترجم لحظة السديم القائمة في الأشياء، وأن يلتقط جـوهر العذاب الانساني، ولم تكن الوانه وأشكاله وخطوطه الا تعبيـراً عن محـاولـة لا تـرسم بؤس الانسـان، بقـدر مـا تـرسم قلق الفنان، وتوتره، ونزوعه الى ايجاد الأشكال الموائمـة للتعبير عن التجربة الانسانية. وعلى الرغم من منظوره القاتم الى الحيـاة، فـإنه لم يكن يـدعو الى الاذعـان أو العدميـة، انما كـان يحـاول تفسـير الأشياء، والنفـاذ الى جوهـرهـا. وقـد سـاهم كـل من ديكس وغروتس في تأكيد موقـع الواقعيـة الجديـدة، وتثبيته في المانيا، فعمل ديكـس على اعطاء صورة نقدية للأعراف والطباع الاجتماعية، واستعمل من أجل ذلك أشكالاً فنية عديدة، بدءاً من المحاكاة، وانتهـاء بأشكـال الهلوسة والتخييـل والإغراب،

لعام 1848 وما تمثله من إخفاق للثورة، وخيبة آمال الديموقراطيين، والشعور العام باليأس بعد استيلاء لوي نابليون على السلطة. ولعل هذا الاخفاق السياسي قد وجه الحركة الفنية نحو الالتزام بالواقع، الالتزام الذي يفسر موقف ممثلي الواقعية من الرومنسية ومفاهيمها المثالية. فأعمال الفنان دوميه تصف، باسلوب كاريكاتوري ساخر، الطبقة البرجوازية، كاشفاً «النقاب عن الجانب الهزلي كله الذي يكمن من وراء الوقار البرجوازي»، حسب تعبير هاوزر.

أما غوستاف كوربيه فلم يكتف بأن يصنف ثورياً واشتراكياً، فقد اعلن في رسالة كتبها عام 1851 «انني لست اشتراكياً، بل انني أيضاً ديموقراطي وجمهوري، مؤيد لكل ثورة، وانا، قبل كل شيء واقعي صديق للحقيقة الحقة». وكوربيه رجل من صميم الشعب، يرتبط بالطبقة العاملة، ويحتقر البرجوازية ومثلها العليا، ولا يؤمن سوى بالديموقراطية، ويسخر عمله كله ليصف حياة عامة الشعب. وعندما ينقل الواقع بأمانة وموضوعية، إنما يتجاهل القوانين المتعارف عليها، ويعارض وصايا الاكاديمية وتراتبها، مقدماً الموضوعات الحياتية على التصوير التاريخي والاستعارة، مقدماً الريفيين والشغيلة على الآلهة والاساطير والطبقة الارستقراطية. فهو يرى في لوحته **كسارو الحجارة** تعبيراً عن حالة الألم والبؤس في اوساط عامة، كما يرى في **الغازلة** صورة معبرة لامرأة بروليتارية. ومن خلال هذه المشاهد الممثلة لحياة الطبقة العاملة والفلاحين، اراد كوربيه أن يقدم لنا صوراً حقيقية لا نماذج عامة، وأن يعبر، من خلالها، عن موقف سياسي ملتزم.

وحتى المناظر الطبيعية، الممثلة في اعمال مصوري هذه المرحلة، هي في جزء كبير منها، شكل من اشكال الرفض لثقافة المجتمع وتقاليده، ومحاولة للخروج عليها، لأن ما تصوره يبدو صيغة بديلة لحياة المدينة الصناعية ومناقضة لها. صحيح أن الرومنسية لم تكتف «بالرجوع الى ماض اكثر بطولية من الواقع المعاصر، ولم تكتف باكتشاف ملامح الشرق والتعبير عن تذوق للأغرابية»، وعرفت ـ كما يقول دوريفال ـ «أن تنظر من حولها لتكتشف في المنظر الفرنسي، وفي الحياة المعاصرة، جمالاً عبر عنه بعض ممثليها بنجاح». الا أن المنظر الطبيعي كما صوره الرومنسيون يبقى مثالياً، مستقلاً بذاته، لا علاقة مباشرة له بمظاهر الحياة اليومية، لأن العالم الخيالي الذي يمثله هو رفض للواقع وتنكر له. أما في التصوير الواقعي، فإن المنظر الطبيعي قد يشكل بدوره رفضاً لهذا الواقع، ويمثل عالماً يختلف تماماً، في سكونه ودفئه، عن عالم المدينة، ويلتقي من هذه الزاوية مع الرومنسية، الا انه يبقى على صلة مباشرة بواقع الحياة اليومية للناس العاديين. ففي حين لجأت الرومنسية، للتعبير عن موقفها، الى المناظر ذات المسحة الخيالية، اختار مصورو الباربيزون Barbizon ـ أي المدرسة التي تأسست سنة 1860 في فرنسا، وحملت اسم المكان الذي كان يلتقي فيه ممثلوها الفنانون ـ المناظر الطبيعية المألوفة، كالسهول والغابات، وحاولوا أن يقدموا، من خلالها، وجهاً آخر للواقع غير الوجه الذي تقدمه المدينة. وباختيارهم هذه الموضوعات البسيطة والعادية «واللاشاعرية»، انما أراد هؤلاء المصورون أن يعبروا عن مفهوم للديموقراطية كانت قد عبرت عنه الأنماط الصورية في اعمال كوربيه ودوميه. فالطبيعة، في نظرهم، جميلة ولا حاجة الى اضفاء طابع الخيال عليها.

الموقف من الواقعية

لم تقتصر هذه النزعة الطبيعية في الفن على فرنسا، بل كان لها انتشار واسع في مختلف انحاء اوروبا، وكان لكوربيه تأثير مباشر على الحركة الفنية في بلجيكا والمانيا وأماكن أخرى. بيد أن الواقعية ـ واقعية كوربيه خاصة ـ قد واجهت انتقادات معاصريها وسخريتهم ورفضهم لها، لأن الصورة التي قدمتها تتناقض تماماً مع الصورة التي كانت الطبقات الحاكمة قد اعتادت عليها وتبنتها، وهي الصورة المرتبطة اجمالاً بالماضي. فهؤلاء يريدون ـ كما يشير كلاي في كتابه **الانطباعية** ـ اطاراً تزيينياً يعبر عن الديمومة والثبات والاستقرار، ولا يتعارض مع مصالحهم وطبيعة المجتمع القائم. فهم، من جهة «يصنعون أدوات مجتمع حديث، بفضل الدينامية التقنية، لكنهم، من جهة اخرى، يحافظون على الصور المطمئنة التي لا وظيفة لها سوى التأكيد على انتسابهم الى الحق الالهي الخاص بنخبة البلاد»، حسب تعبير كلاي. وكان النقاد المحافظون يتذرعون بكل الحجج للتعبير عن عدائهم للنزعة الطبيعية، محاولين اخفاء تحيزهم السياسي والاجتماعي «وراء ستار من الاعتراضات الجمالية»، على حد تعبير هاوزر. فاتهموا الواقعية بالسوقية والبذاءة، واعتبروها محاكاة للواقع فجة وذليلة، تفتقر الى المثالية والاخلاقية. ففي سنة 1849، كتب ديليكلوز، في معرض الحديث عن لوحة كوربيه **دفن في اورنان**، يقول: «الواقعية طريقة في التصوير متوحشة، تحط من قيمة الفن وتذله». غير أن ما كان يزعج هؤلاء النقاد ويقلقهم لم تكن محاكاة الواقع نفسها بل الموضوع وطريقة معالجته. فالفنان كوربيه كان يسعى، من خلال الصور التي اختارها، أن يعبر عن مفهوم جديد للإنسان والواقع، متخطياً فكرة الفن للفن

ومثال الجمال الخير الكلاسيكي والرومنسي؛ أي أن اختياره للموضوعات التي تمثل عمالاً وفلاحين ونساء من الطبقة البروليتارية، إنما يخضع لاعتبارات سياسية ويعكس موقف الفنان من المجتمع القائم ومن الذوق البرجوازي السائد. وكان مييه Millet، احد ابرز ممثلي مدرسة الباربيزون، قد جعل من الفلاح وانسان الريف الصورة النموذجية لأعماله الفنية، ولجأ دوميه الى التصوير الهجائي الساخر، ذي الطابع الكاريكاتوري، منتقداً البرجوازية الحاكمة وممارساتها.

لكن هذا الموقف العدائي من الواقعية لا ينفي انه كان لها دور اساسي في تطور الحركة الفنية في الغرب. فهي، لا شك، قد مهدت ـ مع كورو، ودوبني، وكوربيه، ثم مانيه ـ للانطباعية، ودفعت الفنان الى تخطي التراتب التقليدي للأنواع الفنية، وحثته على النظر الى الحياة مباشرة كي يسجل مختلف مظاهرها من دون أحكام مسبقة، ويكتشف الجمال في كل ما يحيط به. وقد تناولت ـ مع كوربيه خاصة ـ الموضوعات الاجتماعية، واعتبرت مجددة على هذا الصعيد، لكنها ابقت من دون تعديل يذكر الرؤية التقليدية للوحة، ولم تتخط ما كان قد توصل إليه في هذا المجال كل من أنغر ودولاكروا. فالتأليف بقي لدى كوربيه عادياً، ومقاييس اللوحة الكبيرة وحدها تميزها عن اللوحات الصغيرة المخصصة عادة لتصوير الموضوعات المستمدة من الحياة اليومية. ومن هذه الزاوية، قد يبدو مانيه اكثر ثورية، على الرغم من اعجابه الشديد بتراث الماضي وتأثره بفناني البندقية واسبانيا. ففي حين كان كوربيه يصور على خلفية تقليدية قاتمة، وينتقل تدريجاً الى النور بواسطة بقع لونية فاتحة، واعتبر بسبب ذلك، آخر ممثلي الكارافاجية ـ نسبة للفنان الايطالي كارافاج ـ كان مانيه قد اتبع تقنية مميزة للتعبير تشكيلياً عما يراه في الطبيعة وينقله بأمانة الى اللوحة. وطريقته تتبع مبدأ التصوير على خلفية بيضاء بواسطة الوان فاتحة يدخل اليها الواناً اخرى، قاتمة، تسهم في التباين اللوني المعبر عن تقابل النور والظل. وهذه التقنية الجديدة، المسماة تصوير فاتح، تعتمد على الملاحظة الدقيقة للفنان الذي ينقل الى اللوحة الالوان كما يراها في الطبيعة من دون اكتراث بالقيم اللونية التقليدية والخلفيات والشفافيات. بيد أن تقصي مانيه لهذا النهج البصري لم يكتمل ويسهم في التعبير عن رؤية جديدة الا مع الانطباعية وفناني نهاية القرن التاسع عشر.

على صعيد آخر، لم يخضع رسامو الطبيعة كلهم لمفاهيم فنية واحدة. فثمة اتجاهات كانت أقل التزاماً بالمسائل الاجتماعية تمثلت بالواقعية الاكاديمية وواقعية الادراك المباشر التي اكتفى اصحابها بنقل الواقع المرئي بعيداً عن أية خلفية سياسية أو أي هاجس اجتماعي. ولعل العمل الاكثر مباشرة وموضوعية هو ما قدمه بعض ممثلي مدرسة الباربيزون الذين تخلوا عن التفسير الروائي للطبيعة وعن الاثارة العاطفية، واعتمدوا مبدأ تحليل الواقع المنظور ودراسة العناصر المصورة دراسة دقيقة. غير أن اخضاع المشهد الممثل للدراسة والتحليل قد افقد العمل الفني احياناً شيئاً من شاعريته، وأضفى عليه طابعاً اكاديمياً جافاً. فإخلاص هؤلاء الفنانين وبساطة موضوعاتهم الطبيعية لم يكونا كافيين لتجنب الوقوع في الرتابة والنمطية ولعل، التقدم الاهم الذي حققته اعمالهم يكاد يقتصر على التجديد في الموضوعات، وعلى التصوير المباشر في الطبيعة، خارج المحترف، علماً أن ذلك لم يتم فعلاً الا في مرحلة لاحقة، مع الانطباعيين، واقتصر الامر آنذاك على تسجيل ملاحظات اولية في الطبيعة، وعلى مجرد الايهام بأن المنظر الممثل قد صور في الهواء الطلق. فالعمل النهائي كان يتم في المحترف بعيداً عن المنظر الطبيعي الذي يحاكيه.

وثمة ظاهرة جديدة تمثلت في محاولة بعض هؤلاء الفنانين انشاء مدرسة فنية من خلال العمل الجماعي المشترك. وهو ما حصل فعلاً في فونتينبلو حيث تكونت جماعة فناني الباربيزون (امثال كورو، وروسو، ومييه، ودوبني. . .) التي كانت تسعى للتعبير عن أهداف فنية واحدة. وعلى الرغم من أن هذه الجماعة لم تكن متماسكة ومتآلفة، ويعمل كل من افرادها حسب ميول خاصة، فانها تشكل نموذجاً للجماعات الفنية التي تكونت بعد ذلك في القرن التاسع عشر، معبرة عن رغبة حقيقية في التعاون والعمل المشترك، وعن احساس بالانتماء الى المجتمع. ولعل في ذلك محاولة للخروج من العزلة التي فرضها ممثلو الرومنسية على انفسهم، والابتعاد عن نزعتهم الفردية.

2 ـ الواقعية الاشتراكية:

مع تطور وسائل التصوير الفوتوغرافي والأجهزة المجهرية، توصل العلم في القرن العشرين الى اكتشاف ما تعجز العين المجردة عن رؤيته في العالم الواقعي المنظور. وبانطلاقه من الصورة الفوتوغرافية ووسائل الرؤية العلمية، استطاع الفنان أن يعيد صياغة اشكال الواقع بأساليب جديدة. فوصفت بالواقعية التيارات الفنية التي تناولت هذا الواقع أو تأثرت به وبأشكاله الجديدة المكتشفة بفضل هذه الوسائل التصويرية المتطورة.

قبل ذلك ـ أي حتى أواخر القرن التاسع عشر ـ كان الفن

التصـويري في مجمله واقعياً ـ بالمعنى الشمـولي للكلمة ـ لأنـه يصـور أشياء ليس من الصعب التعـرف اليهـا ومقـابلتهـا مـع الواقع كما تعودنا أن نراه. فكل صورة هي، من هـذا المنظار، واقعية، لأنها تقابل واقعاً محدداً وتعبر عن رؤيـة للعالم تـتلاءم مع المفاهيم السـائدة لجماعة مـا. وفي هذه الحـالة، فـان مبدأ الواقعية لا يعني شيئاً، لأن تقويم العمـل الفني قد يـرتبط، في جزء منه على الأقل، بمدى نجاحه في محاكاة الواقع والإيهام بـه وتـطابقه معـه. لكن الواقعيـة، كما مـارستهـا التيـارات الفنيـة الحديثة والمعاصرة لا تقتصر على تمثيل الواقع كما هو، بل تأخذ باختيارها منه بعض مظاهره، مـدلولاً جـديداً، وتتحـول ـ مع كـوربيـه خـاصـة ـ الى وسيلة للتعبـير عن أوضـاع اجتـماعيـة والالـتزام بها. فـالـواقعيـة التي مهـدت لهـا الحـركـة الفنيـة في النصف الثـاني من القرن التـاسع عشر، تـرى أن للطبيعة، أو العالم الخارجي، وجوداً موضوعياً، وان الطبيعة تخضـع، بمن في ذلك الانسان المعتبر جزءاً منها، لعوامل ماديـة واجتماعيـة. واذ يعتبر كوربيه الفن شيئاً محسوساً، فإنه لا يسع هذا الفن الا أن يتجسد «في تمثيل الاشياء الحقيقية الموجودة فعلاً»، فالفن «لغـة فيزيائية تماماً تتألف من جميع الأشياء المرئية»، وان «شيئـاً مجرداً غير مرئي هو ـ حسب تعبيره ـ غير موجود ولا يدخـل في نطاق التصوير».

لكن الواقعية اكتسبت بعـد ذلك مكـونات جـديدة اقـترنت بـالحس الاجتماعي للفنـان الـذي وجـد في هـذا التيـار منهجـاً سياسياً يدفعه للتضامن مع جماعات سياسية والالتزام بأهـدافها الاجتماعية. ومن هنا كانت ضرورة التوقف عند الظواهر المعبرة بإيضاح عن عمليـة التحول الاجتـماعي، مع الاهتـمام بتحليل المتغيرات الـطارئـة في طـرق الادراك البصري. فـالتيـارات الـواقعية المعـاصرة، المنبثقة عن تـطور الـواقعيـة كـما تحـددت منطلقاتهـا الاساسيـة منذ اواسط القـرن التاسـع عشر، تبحث عن صيـاغة جـديدة للفن عـلى صلة مباشرة بـالحالـة الـراهنـة للواقع الاجتماعي. بيد أن الواقعية التي بقيت حتى نهاية القرن المـاضي تقابـل نقيضتها المثـالية، الكـلاسيكية أو الـرومنسيـة، بـاتت تواجـه الآن ـ اي مع نهـايـة السنـوات العشر الأولى من القرن العشرين ـ نقيضة جديدة تمثلت بالفن اللاصوري الذي ارتبط بـه تطور الحـركة التشكيليـة الحديثـة ومـا زال الى اليـوم موضوعاً اساسياً في الجدل القائم حول الفن.

كان مؤتمر الكتاب السوفيات (موسكو، عام 1934) قد حدد مفهوم الواقعية الاشتراكية، طالباً من الفنان أن يمثل الحقيقة في نموها الثوري تمثيلاً صادقاً وملموساً تاريخياً. وعليه، إضافة الى ذلـك، أن يسهم في التحول الايـديولـوجي وفي تثقيف العـمال وفقاً للفكر الاشتراكي. واعتبر القـاموس الفلسفي الصـادر في مـوسكو، عـام 1967، أن جوهـر الواقعيـة يكمن في الامـانـة لحقيقة الحياة، مهما كانت شاقة، إذ كـل شيء يجد التعبـير عنه في صور فنية صيغت وفقاً لوجهـة النظر الشيـوعية. والمبـادىء الايـديولـوجية والجـمالية الاسـاسيـة للواقعيـة الاشـتراكيـة هي التالية: تفـان للايـديولـوجية الشيـوعية، تكـريس النشاط كله لخدمة الشعب وفكـر الحزب، الارتبـاط كلياً بنضـال الجماهـير الكـادحة، انسـانية اشـتراكية وأممية، تفـاؤل تـاريخي، رفض الشكلية والذاتية، وكذلك البدائية الطبيعيـة. وعلى الفنـان أن يدرك أهمية مسـائل الحيـاة البشرية، وأن يعـبر عنها في اشكـال فنية رفيعة المستـوى. كل ذلـك يجعل من الـواقعية الاشـتراكية أداة جـديـرة بتثقيف الشعب حسبـما يمليه الفكـر الشيـوعي والواقعية الاشتراكية، المبنية على رؤية للعالم مـاركسيـة لينينيـة، تشجـع جهـود الفنـانين وتسـاعـدهم عـلى تحـديـد الأشكـال والأساليب المختلفة انسجاماً مع ميولهم الشخصية. ويفهـم من هـذا التحـديـد أن على الفن أن يكـون في متناول الجميـع وأن يستمد موضوعاتـه من الحياة اليـومية للجـماهير ويعكـس مختلف مظاهرها ونضالاتها.

غير أن الدراسات النظرية المنبثقة عن هـذه المبادىء العـامة قـد بقيت، سـواء في العـالم الغربي الـرأسـمالي أو في البلدان الاشتراكية، تخضع لمفاهيم برجوازية سابقة للثورة، ولم تتخط، في حالات اخرى، ما سمي بـ «الماركسية المبتذلة» التي لا ترى في الفن الا مجرد اداة دعائيـة لمذهب الـواقعيـة. ففي دراسته *Histoire de l'art et lutte des classes* (الصـادرة في بـاريس عـام 1979، يعزو نيكـو حجينيكولاو هـذا التصلب في المجال النـظري الى اهتـمام المـاركسيـين، طـوال عشرات السنـين، بالدراسات الاقتصادية والسياسيـة، وحتى الدراسـات الأدبية، لانتشارها الشعبي الواسع، عـلى حساب الابحـاث الفنية التي بقيت هامشية نسبياً. ويرى الكاتب أيضاً أن من عـوامل هـذا التـأخر مفهـوم المـاركسيـة نفسه فيـما يتعلق بتاريـخ الفن. فهو تاريخ يخلط بين متطلبـات فن نضالي ومـا يتطلبـه تفسير صـور المـاضي، ويحاول أن يـربط الواقعيـة بمدرسيـة فنية محـددة. وان إيديولوجية الماركسية المبتـذلة اذ لا تـرى اختلافـاً بين المستـوى السياسي والمستوى الايـديولـوجي، تحول اهتـمامها نحـو اعمال المـاضي، ذات المواضيع السياسية جاعلة من تاريخ الفن تـاريخاً لـلأعمال ذات المـواضيع السيـاسية المعتـبرة تقـدميـة، من دون اعتبار لخاصيتها وللمرحلة التاريخية المنتيمة اليها، ولـلاستقلال النسبي للمستوى والصراع الايديولوجيـين. ولعل هـذا المفهوم

للتطور الفني هو الذي دفع جدانوف سنة 1948 الى موقفه السلبي من الحركة الفنية المعاصرة، ورفضه القاطع لأولئك الذين رفعوا - على حد تعبيره - «شعارات المستقبلية، والتكعيبية، والحداثة»، و«ادعوا التجديد».

وثمة وجه آخر لتاريخ الفن كما تراه الماركسية المبتذلة لا يتعدى - خلافاً لما يتطلبه التحليل التاريخي والدياليكتيكي - كونه مصنفاً كبيراً يكاد يقتصر على الفنانين الذين يعتبرهم واقعيين وتقدميين: كارافاج، فيلاسكيز، غويا، دولاكروا، جيريكو، دوميه، ميه، كوربيه... اضافة الى المدرسة الهولندية من القرن السابع عشر، والمدرسة الروسية للقرن التاسع عشر... أما الآخرون فيغمرهم النسيان، أو توصف، بطريقة تقليدية، بعض اعمالهم المشهورة. وهذا الموقف من تطور الحركة الفنية يقودنا عملياً الى تصنيف الفنانين الى فئتين: الرجعيون دائماً (أمثال بوتيتشلي، روبنس، انغر، مورو)، والديموقراطيون ابداً (بروغل، دولاكروا، مانيه، اوتو ديكس...).

إزاء هذه المفاهيم الجمالية، ثمة آراء عديدة ومتباينة تعارض الماركسية المبتذلة وترى في العمل الفني اكثر من مجرد انعكاس أمين لظروف اقتصادية وسياسية واجتماعية. فكل فن يسعى الى التجديد هو ثوري في نظر تيودور ادورنو الذي يعتبر - في كتابه *Théorie esthétique* - أن الفن الحديث في وضع حرج لا مخرج له، لأن المجتمع التقني يحاول استيعابه حتى عندما يكون ثورياً، ولأن جزءاً كبيراً منه اندمج كلياً بالثقافة البرجوازية، واصبح زخرفياً. وإذا حاول الفنان رفض الاستيعاب أو التواطؤ فلا يجد امامه سوى الصمت، الذي هو شكل آخر من اشكال التواطؤ او اللجوء الى التطرف متسلحاً بالفوضى بهدف الاساءة. وإذا نجح الفنان في الاساءة يرفض ويعزل. وفي كتابه *Dimension esthétique*، يعتبر هربرت ماركوز ان الفن ليس بنية فوقية على قدم المساواة مع البنى الفوقية الاخرى. فالفن يتمتع باستقلالية نسبية ازاء المجتمع، وبوسعه أن يكون ثورياً ليس فقط في مضمونه الايديولوجي التقدمي، بل في شكله أيضاً وفي بعده الجمالي. أي أن ماركوز الذي يعيد الاعتبار للذاتية يرى «أن الوظيفة النقدية للفن، واسهامه في النضال من أجل التحرر يكمنان في الشكل الجمالي. فالعمل الفني لا يكون صحيحاً أو حقيقياً لا بموجب مضمونه (أي التمثيل الصحيح للظروف الاجتماعية)، ولا بموجب شكله الصافي، بل لأن المضمون أصبح شكلاً».

وثمة قراءة فنية ماركسية جديدة يقدمها حجينيكولاو - في الفصول الاخيرة من كتابه المشار إليه آنفاً - ويعبر من خلالها عن رفضه لما يسميه الماركسية المبتذلة والنظريات الجمالية البرجوازية. فتاريخ الفن في نظره، ليس تاريخ الفنانين، حتى وإن التزموا بايديولوجيا سياسية. وهو اذ يرفض تأكيد الايديولوجيا البرجوازية على أن «لكل فنان اسلوب خاص به»، إنما يعتبر الاعمال الفنية التي ينتجها منتج واحد لا يمكن أن ترتبط به وحده، وإن كونها نتاج شخص واحد لا يشكل صلة مهمة فيما بينها، وقد لا يعني ذلك شيئاً في الغالب. فهو يستبدل كلمة «اسلوب» Style بما يسميه «الايديولوجية الصورية» Ideólogie imagée، ويفسر تعدد الأساليب - حتى لدى الفنان الواحد، رامبرانت مثلاً - من خلال تعدد الايديولوجيات الصورية للطبقات الاجتماعية في المجتمع الواحد. وما يقصده بالايديولوجية الصورية «هو مزيج نوعي من العناصر الشكلية والموضوعية للصورة التي تشكل مظهراً من المظاهر الخاصة للايديولوجية العامة لطبقة اجتماعية». وهو إذ يعتبر الايديولوجية الصورية مفهوماً يمكننا من استيعاب خاصيات عملية انتاج الصور وتاريخها، إنما يسعى الى تخطي المقولة البرجوازية «تاريخ الفن هو تاريخ الاساليب»، والاستعاضة عنها بمقولة جديدة: «تاريخ انتاج الصور هو تاريخ الايديولوجيات الصورية». أي أن موضوع تاريخ الفن ليس شيئاً آخر غير الإيديولوجيات الصورية التي ظهرت في التاريخ.

لا شك في أن تحليل حجينيكولاو، المبني على دراسة دقيقة لمجموعة من الاعمال الفنية ولعلاقتها بواقعها الاجتماعي، اكثر عمقاً وأهمية من نظرية الانعكاس المبسطة، وتقدم معطيات جديدة تتعارض مع النقد الكلاسيكي الذي يدرس العمل الفني نفسه من دون الرجوع الى خلفيته التاريخية، مكتفياً بملاحظات حول شخصية الفنان والتأثيرات التي يتلقاها. غير أن اللجوء الى العامل الطبقي وحده لقراءة العمل الفني من حيث هو إيديولوجية صورية قد لا يؤدي الا الى معرفة بعض جوانب الموضوع، ولا يصل - كما يقول شالومو، في كتابه: *Lectures de l'art* - الا الى تاريخ للفن من دون اعمال فنية. ذلك أن وجهة نظر الكاتب - التي تبين بدقة وموضوعية، أن الصور التي ينتجها فنانون عاشوا في ظروف اجتماعية وتاريخية واحدة قد تنتمي الى ايديولوجيا صورية واحدة - لا تقول شيئاً عن تباين قيمها الفنية. فلماذا يعتبر هذا العمل (رمبرانت مثلاً) رائعة فنية؟ بينما لا يشكل عمل آخر من المجموعة نفسها سوى ثمرة جهد لفنان ثانوي يعرف جيداً اصول المهنة.

فالخطورة تكمن هنا في الايحاء بأن الأعمال كلها تتساوى. فهل «يستحيل معرفة ما هو جوهر الفن، وهل يكفي - كما يقول شالومو - التوقف عند الظروف التاريخية التي أوجدت الوقائع المسماة فناً»؟

على الصعيد العملي، لقد أدت الثورة الاشتراكية وما تبعها من تبني الدولة، في الاتحاد السوفياتي، لمذهب الواقعية الاشتراكية ودعمها له، الى مشاركة جماهيرية كانت مجدية وواسعة في بادىء الأمر. فالالتزام بمبادىء الواقعية قد تمثل، قبل ثورة 1917 وفي السنوات الاولى التي تلتها، بالمبادرات الثورية لمجموعة من الفنانين امثال: ماليفيتش وغابو واليسيتزكي... غير أن النتائج على صعيد التطور الفني في البلدان الاشتراكية قد بقيت طويلاً بعد ذلك اسيرة هذا الاحراج الاتصالي التثقيفي، الأمر الذي دفع الحركة الفنية - بشكل مناقض للمفهوم الثوري وما يقتضيه من تجديد لوسائل التعبير الفنية، على غرار ما حصل في المجالات الأخرى - نحو اكاديمية سابقة للثورة، لا ترتبط بشيء بالتقاليد الفنية لمعظم البلاد الاشتراكية. فاختيار الواقعية لمفردات تشكيلية تلبي ما تهدف اليه من وضوح الصورة وتقيد بالواقع المرئي لم يكن فقط، في نظر النقاد الغربيين، نتيجة لجمالية محددة لم يطرأ عليها أي تعديل يذكر، بل نتيجة أيضاً للانغلاق والابتعاد عن مسيرة الحركة الفنية في العالم. لكن هذه الحالة قد شهدت في الستينات بداية تحول وانفتاح جديدين، اكدهما المعرض العام الاول للفن المعاصر في البلاد الاشتراكية الذي اقيم في صوفيا عام 1973 تحت عنوان **التصوير الواقعي الملتزم**. وكانت مدرسة لايبزغ قد سجلت - مع فرنر توبكه ولفغانغ ماتيور - اول انفتاح جديد على التيارات العالمية المعاصرة.

وضمن إطار الواقعية الاشتراكية، هنالك تيارات عدة كانت قد ظهرت، خارج الاتحاد السوفياتي، سواء في أوروبا الغربية، أو في أميركا اللاتينية والولايات المتحدة - وفي انحاء اخرى من العالم: ففي فرنسا، تكونت قبل احداث ايار من العام 1968 وبعدها، مجموعة من الفنانين امثال: آرويو Arrayo، ريكلكاني، ادامي، رنسياك، آييو Aillaud... الذين حاولوا تخطي المفاهيم السائدة وطرح المسألة المحورية للنضال ضد الثقافة البرجوازية، بإعادة النظر في الأسس نفسها التي يقوم عليها الفن، وفي الاطر الاقتصادية والاجتماعية التي تحدد مساره العام. ولقد حاول هؤلاء الفنانون - من خلال عملهم الجماعي، التوفيق بين افكارهم النظرية ووسائلهم التعبيرية، وتسخير فنهم لأغراض سياسية، رافضين قوانين التناغم الاساسية للفن ومفرداته التشكيلية التي أوجدها المجتمع التقني البرجوازي الحديث، معتبرين أن الثقافة التي تدعم حرية الابداع La liberté de création، إنما تعمل على عزل الفنان، وتدفعه لأن يعيش في وهم الحرية كي يجنبها الاساءة التي قد يمارسها فنه فيما لو كان على صلة مباشرة بالواقع. الا انه، كان لا بد لهم من أن يحذروا الوقوع في فن جديد ملتزم يسهل استيعابه من قبل البرجوازية، لأن علاقات الانتاج الرأسمالية تعمل على ادخال العمل الفني في سوق يتحكم به نوع من الاستهلاك الذي يولد ضرورة التجديد وسرعة الانتاج، إذ يجد الفنان نفسه مضطراً للتجديد ارضاء لمتطلبات الاستهلاك الفني. وإن هم ارادوا أن يكون عملهم واقعياً، مقروءاً، يخدم الاشتراكية، إلا أنهم استخدموا وسائل تقنية حديثة كان البوب آرت قد أدخلها الى الفنون التشكيلية، مع اعترافهم بأن تجربة الواقعية الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي قد بقيت على الصعيد الفني، تقليدية، ولم تتخط الفن الطنان للارستقراطية القديمة.

لا شك في أن هذا الاتجاه الواقعي كان على صلة بالبوب آرت الاميركي وامتداده الاوروبي. وهو الاتجاه الذي يعتبر رفضاً للفن اللاشكلي والتجريدية التعبيرية، ويرتبط، تاريخياً، ببعض مظاهر الدادائية، ويستمد مفرداته التشكيلية من الدعاية ووسائل الاعلام والحقيقة التي يعبر عنها. صحيح أن البوب آرت لا يقدم برنامجاً نقدياً اجتماعياً، وأن الواقع الذي يمثله لا يظهر فيه الا بصفته شاهداً الا انه قد مهد - بفضل استنباطه مفردات صالحة لأن تكون اساساً لنقد اجتماعي فني - لظهور تيارات فنية اكثر عمقاً، سواء في فرنسا أو في المانيا واسبانيا وايطاليا، ذلك أن عدداً كبيراً من الفنانين قد اتبع منهجاً فنياً جديداً ذا مضامين اجتماعية نقدية، بعيداً عن اللامبالاة الاعلامية الحيادية. ولعل ما يميز هذا التيار الواقعي هو ما يمتلكه الفنان من إمكان تخطي لغة البوب آرت، واجتناب الغموض والإبهام، والحفاظ على قدر كبير من الوضوح يبقيه على صلة بالجمهور الذي يتوجه اليه.

3 - واقعية البوب آرت:

لا شك في أن حركة التطور الفني العامة كانت، حتى الخمسينات من القرن العشرين، تسير باتجاه معاكس تماماً للواقعية. فالتيارات المعاصرة، الممثلة لهذه المرحلة، كانت تسعى الى تخطي الواقع والتنكر له، مع الدادائية والسريالية، والى نقل التصوير والنحت من التمثيل الصوري الموضوعي الى

البوب آرت. بيد أن فنانين آخرين ـ امثال آندي وارهول، روي ليشتنستين، رزنكوست، ويسيلمان ـ من الذين اهتموا بمظاهر الحياة الاميركية ووسائلها الاعلامية والدعائية ووثائقها الفوتوغرافية المتنوعة، المتباينة في موضوعاتها، قدموا جمالية جديدة ومفهوماً جديداً للعمل الفني. ولعل هدف هؤلاء من استخدام الصورة وتكرارها احياناً على مساحات كبيرة جداً، مع الاحتفاظ بطابعها المبسط والمباشر، انما هو التثبت من الواقع في شتى مظاهره، بما في ذلك الشائع والمبتذل. فكان جيم دين، المتأثر بالاتجاهات الداداتية، قد لجأ الى تقنية الالصاق، واختار الجنس عنصراً موضوعياً ليقدم عنه صورة ساخرة بعد أن تحول الى سلعة تجارية في مجتمع استهلاكي. وهو اذ يستمد عناصره التشكيلية من مظاهر الحياة اليومية ويصور الأشياء المتداولة أو يستعين بها مباشرة (كرافاتات، البسة نسائية أو رجالية، أحذية. .) إنما يعبر بواسطتها عن ارتباطه العاطفي باليومي، ويحاول إدخال هذه الحياة اليومية العادية الى العمل الفني كما يختبرها كل فرد في مجتمع صناعي مديني.

وبانتقاله من الفن التجاري، المتمثل بوسائل الدعاية والاعلانات، الى «الفن الصافي»، حاول اندي وارهول أن ينقل الى العمل الفني ميكانيكية الشعارات الدعائية والملصقات التي تنطبع في الذهن بفضل تكرارها. فهو يستخدم ايضاً الشريط المصور والصورة الفوتوغرافية، ويلجأ الى التكرار مرات عدة للنموذج الواحد (قنينة، علب حفظ المواد الغذائية، صور شخصيات بارزة، سياسية أو فنية، أمثال: ماو، جاكلين كنيدي، الموناليزا، مارلين مونرو. . .). وهو إذ يختار موضوعاته من مظاهر الحياة المعاصرة، إنما يسعى فقط الى التثبت من طريقة الحياة ـ Way of Life ـ الاميركية إذ ان كل شيء مهم وعديم الاهمية في آن، ويستوي بموجبها الغث والسمين، ولا ينطلق من نظام قيم محدد أو يحاول أن يحكم على نمط الحياة الذي يراقبه ويصوره بأسلوب حيادي لا يحمل أي تأثر أو عاطفة. وباستخدامه صور بعض الوجوه البارزة في المجتمع الاميركي، يحاول وارهول أن يعريها وينزع عنها الهالة الصنمية، بتحويلها الى مجرد اداة دعائية بواسطة اللونية المتبدلة والمستخدمة في الدعايات الضوئية، ويعبر عن شعور بالحالة العصبية لمجتمع يمر بأزمة معقدة. موضوعات اخرى تناولها الفنان بالطريقة نفسها ترتبط ببعض مظاهر المجتمع الاميركي، كحوادث السير المخيفة، والكرسي الكهربائي، والاضطرابات العنصرية. لكن وارهول يخفف من عنف الصورة المتكررة وما تثيره من شعور بالازعاج والقلق لدى الناظر، بتمويه اجزاء منها. ثم ان الرؤية المتكررة للمشهد المخيف نفسه تفقده اثره ووقعه على المشاهد، وتجعل من العمل الفني ما يشبه «الاعتراف بالجرح العميق والكي المتعمد له» في آن، حسب تعبير ادوارد لوسي ـ سميث.

البوب آرت في اوروبا

غير أن هذه الظاهرة الفنية المعبرة عن نمط الحياة الاميركية الحديثة لم تقتصر على هذا العالم الجديد، فقد عرفتها انكلترا منذ 1954، بينما لم تصل الى البلدان الاوروبية الاخرى الا في أواخر الخمسينات. وهنا كان تصور الاوروبيين لهذه الحركة مخالفاً تماماً، لأنهم يعبرون من خلالها عن موقف نقدي اكثر وضوحاً، بل أكثر عمقاً والتزاماً، إزاء المجتمع المديني الصناعي، الرأسمالي، المجتمع الاستهلاكي أسير هذا الواقع المصطنع والجاهز. فالفنان الاوروبي الذي تخطى مسألة التثبت من واقع المجتمع الصناعي ونمط الحياة المدينية ووسائلها الاعلامية، يسعى من خلال الطابع النقدي والاستفزازي لعمله الفني الى التعبير عن موقفه من وسائل المجتمع الاستهلاكي والأسس التي يقوم عليها. فالتطور الفني لهذه المرحلة يعكس هذا الموقف النقدي، الدادائي احياناً، لهؤلاء الفنانين الذين كان لعملهم الفني صفة الحدث والمضمون الاجتماعيين البارزين. وثمة تيارات فنية ذات اهداف سياسية كان قد اقتصر نتاجها الاساسي على الصورة السياسية، الهجائية، سهلة القراءة، في كل من ايطاليا واسبانيا وسويسرا وبلجيكا. . .

صحيح أن الفن الأوروبي لهذه الحقبة كان اكثر وضوحاً في مواقفه السياسية والاجتماعية، الا انه كان يفتقر الى سحر تنوعات البوب آرت الاميركي والى وسائله المباشرة. فالفن الاميركي الذي لم يتقيد بتقاليد محلية عريقة، لا وجود لها اصلاً في هذا العالم الجديد، كان اكثر انفتاحاً وقدرة على تخطي المفاهيم الموروثة، في حين بقي الفن اوروبي اكثر تمسكاً بأعراف وتقاليد تدفعه اليها ردود الفعل المباشرة ضد التصوير اللاشكلي، ما تميز به من محاولات لم تكن تسعى سوى الى تحري الحسي والذاتي.

ففي انكلترا، ارتبطت حركة البوب، منذ نشأتها بالصورة الفوتوغرافية، وتكونت الجماعة المستقلة Independ Group من الفنانين الذي ادركوا اهمية المسائل التي طرحتها الثقافة الشعبية وطالبوا بما سمي «الجمالية الاستهلاكية». وكان التعبير عن مظاهر الحياة العصرية هاجس الفنانين الانكليز الأول،

الواقع بمغالاتها. واستخدام الفنان لهذه العناصر المرئية بكثير من اللامبالاة لا يعبر عن شيء سوى عن عملية الادراك البصري في أقصى ما يمكن أن تسجله العين البشرية استناداً الى ما تقدمه له الصورة الفوتوغرافية. فهذه الأخيرة تشكل عنصراً بارزاً في حياتنا المعاصرة لما تقدمه من معطيات جديدة في عملية نقل الواقع وتمثيله، ولكونها وسيلة اتصال هي من الأهمية بحيث نثق بها، وبسذاجة احياناً، ثقة مطلقة، لانتشارها في الصحف والكتب كما في السينما والتلفزيون. وهذه الصورة التي تقدم لنا نسخة عن الواقع، اخضعت لقوانين خاصة، تلتقي ـ على الرغم مما اثارته من جدل المعارض الفنية في المدن الاوروبية الكبرى حول دور الصورة الفوتوغرافية وحدودها ـ مع الاهتمامات الفنية في اكثر من مجال. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر، تحولت الصورة الفوتوغرافية الى وسيلة مفضلة لترجمة مظاهر الاشياء، وقدمت للعديد من الفنانين، اولئك الذين اهتموا بالحركة خاصة ـ من دوغا الى المستقبليين واتباع الفن الحركي ـ امكانات جديدة لتثبيت مراحل الحركة وتسجيلها.

لكن الصورة الفوتوغرافية لم تأخذ أهمية خاصة الا مع التيارات الفنية المعاصرة، كالبوب آرت والواقعية الجديدة، التي اعادت تكريس الواقع، وادخلت هذه الصورة في بناء اللوحة، ووضعتها في اطار جديد يعيد تكرارها مع بعض فناني البوب آرت. هذا الاهتمام بالصورة الفوتوغرافية يتضاعف مع الواقعية المفرطة التي جعلت منها عنصراً تصويرياً ومرجعاً اساسياً لها. وهنا تصبح الصورة الفوتوغرافية، حسب تعبير التوس، «قوام الفكرة»، إذ «تجدد استجواب الواقع، وتبهرنا بايهاميتها»، وتنهي، خاصة، حقلاً جديداً من اللقاء بين الموضوعية والذاتية. غير أن «الحقيقة تتعذر على الصورة الفوتوغرافية: فكل واحد لا يجد فيها سوى ما يريد أن يراه».

لكن هذه الحركة الفنية الجديدة التي اعادت تكريس الواقع وعبرت عن اهتمامها بالتصوير الايهامي ـ كما تجلى ذلك في معرض كاسل، في المانيا، عام 1972، تحت عنوان **الواقعية المفرطة** ـ قد نظر النقاد الفنيون اليها بحذر، لتناقضها مع التطور العام للفن الغربي وتياراته الطليعية، واعتبروا نجاحها، المطابق لتوقعات وآمال البرجوازية الصغيرة في العالم، نتيجة ـ «لطفرة ايقونية»، و«اذا كان فن الستينات هو فن الشارع، ويعبر عن تظاهرة عامة، ويعكس فعل الجمهور، فان فن السبعينات ينزوي، خلافاً لذلك، في الشقق، فيعكس الديكور الداخلي، ويكشف عن مضامين حيمة، ويستعد لوحة المسند الرصينة»، مستبدلاً عنف المواد القاسية بالمهارة الحرفية، حسب تعبير بيكير في مقالته عن الواقعية المفرطة في *Encyclopedia Universalis*.

ولكن الواقعية المفرطة قد شهدت، مع ذلك، نجاحاً كبيراً، فانتشرت في اميركا، ووصلت الى معظم المدن الاوروبية الكبرى، وانتقلت بعد ذلك الى اماكن عدة خارج هذا العالم الغربي. ذلك أن عدداً كبيراً من الفنانين الذين اهتموا، منذ أواسط الستينات، بترجمة الواقع في اعمالهم التصويرية، قد حاول تمثيل هذا الواقع ومعالجة مسألة المدى والمادة الملازمين له بأساليب جديدة، فلم يتردد بعض النحاتين، للتقرب من هذا الواقع، في أن يلبس اشخاصه ثياباً حقيقية، ويضيف الى مادته ألواناً تحاكي الواقع المباشر. الا أن الواقعية المفرطة، باعتراضها على الانطباعات المادية والبصرية للفن التجريدي، تدعونا الى قراءة جديدة للواقع، وتعمل على اكتشاف المعطيات التي يمكن أن تقدمها الصورة الفوتوغرافية للإدراك البصري. فهي تحاول أن تتخطى الاحساسات المباشرة التي تربط الانسان بالطبيعة، بالدخول الى هذه الطبيعة نفسها والتعرف الى دقائقها وجزئياتها اللامرئية. ذلك أن الصورة الفوتوغرافية، المعزولة عن اطارها الزمني والفضائي، تشكل الوسيلة الوصفية الأكثر موضوعية. غير أن استخدام هذه الوسيلة الوصفية في المجال الفني لا ينفي بالضرورة العنصر الذاتي المتمثل في اختيار الفنان الصورة الفوتوغرافية، وتحديد أطرها، وإعادة صياغة الواقع انطلاقاً منها. وبالرغم من التزامهم بهذه المظاهر الوصفية، من دون ارتباط واضح بمرجع ايديولوجي فإن سلوك بعضهم، بخاصة في اوروبا، قاد الى مواقف سياسية انعكست في اختيار الموضوعات وفي طرق معالجتها المعبرة عن رغبات احتجاجية، ساخرة في الغالب، تقرب اصحابها احياناً من الفن المفهومي.

5 ـ الواقعية التجريدية:

وفي مجال الكشف عن معالم الحقيقة غير المرئية بالعين المجردة، يلجأ الفنان الاميركي تشارل كلوز الى الكاميرا ليصور، من على مسافة قصيرة جداً (حوالى 10سم)، وجهاً انسانياً داخل مقاطع افقية متتالية، واستناداً الى هذه النماذج الاساسية، ينقل الى اللوحة، بواسطة شبكة خطية، ما تتضمنه مربعات هذه الشبكة الموضوعة على الصورة ـ النموذج. وعندما يستخدم الألوان يعمد الى فصل الاساسية منها حسب طريقة الانتقاء الفوتوغرافية. هذه الطريقة التي اتبعها كلوز في

قطيعة مع الماركسية المنظمة، وأنزلته أحداث 1968 الطلابية ـ العمالية إلى الشارع والعمل السياسي المباشر في الأيام الأخيرة من حياته. ومن جهته راح كارل يسبرز يندد بالخطر النووي المهدد لوجود الإنسانية كما عارض الوجوديون الإسبان الطغيان الصاعد مدافعين عن الديمقراطية والحرية الفردية.

لقد رسخت معاصرة الوجوديين لأحداث وتبعات الحروب شعورهم بالقلق والخوف على الإنسان ومصيره. وحين تفاقمت الفجوة بين حلفاء العداء للنازية وحلّت الحرب الباردة أوزارها وقسم العالم، بلغة الهيمنة السياسية ـ الاقتصادية، إلى عالم شرقي وآخر غربي وجد هؤلاء المفكرون أنفسهم وكأن لا خيار لهم. فحتّمت عليهم مواقفهم من أطراف الصراع عزلة في فردية وخوف، على الرغم مما أعلنه بعضهم من انتماء وولاء. وهذا ما يفسر مواقف بعض الوجوديين من النزاع الدولي من أجل الهيمنة ومن الثورات السياسية والاجتماعية ومن الاستعمار، كما ظهر ذلك حول ثورة هنغاريا وحرب الجزائر وثورة كوبا وحرب فيتنام وأحداث براغ. وكانت مواقفهم من معظم الأحداث مرفقة بعبارات التحليل والمقاومة بما لا يتعارض مع الخوف الوجودي.

ويفسر الموقف الذاتي القلق من التغيرات الاجتماعية ـ السياسية ذبذبة معظم الوجوديين تجاه القضية الفلسطينية. فقد تنطح جان بول سارتر، كبير ممثليهم الفرنسيين، ليقيم رابطاً بين حق الشعب الفلسطيني بالوجود وحق اليهود، ضحايا النازية، على إيجاد وطن قومي، وهذا من منطلق أسماه إنسانياً. وقد أدى به نظره إلى الذئب والحمل على أن لكليهما حق تحقيق الذات في وجود حر، إلى موقف كلامي اتبعه أكثر الفلاسفة الوجوديين في مواقفهم من القضايا الاجتماعية والسياسية.

ويتضح في هذا الإطار المشهد الذي قدمت الوجودية نفسها من خلاله: دفاع عن الإنسان الفرد بغض النظر عن الحق الاجتماعي والتاريخي وعن الواقع الذي يحدد إلى مدى بعيد صورة وجوده، فأبرزت بفعل ذهني الإنسان بعيداً عن الصراع الاجتماعي أو خارجاً عنه. وهذا ما عرّض الوجودية إلى أن تُستَغَلّ من قبل من جعلها في خدمة تطلعاته ومصالحه.

3ـ أهم المناهل الفكرية السابقة للوجودية:

ورثت الوجودية الكثير من مواضيعها وتساؤلاتها عن المنظومات الفكرية والفلسفية التي سبقتها مباشرة، كما جهدت للتفرقة والتمايز عنها، مما جعل مؤلفات الوجوديين تزخر بالردود على من سبقهم وعلى من عاصرهم من المدارس الفلسفية الأخرى. وفي مثل هذه الخلافات نجد أيضاً فهماً لفلسفات سابقة خاصاً بالفكر الوجودي، لا يخطىء من يرى فيه أسهاماً جاداً لشرح وتفسير الفلاسفة السابقين أو إكمالاً لأعمالهم.

يرجع بعض مؤرخي الفلسفة جذور الوجودية إلى سقراط Socrates حوالى 470 - 399ق. م. والرواقيين وإلى اغسطينوس Augustine 354 - 430 وبرناردوس 1090 - 1153 وباسكال Pascal 1623 - 1662 ومين دي بيران وغيرهم. لكن هذا القول هو من باب التصنيف والتمدد المركب. فالمقدمات الفكرية المباشرة متأصلة في عمليتين عكسيتين: أولاها رفض قاطع للفلسفة الالمانية بحلّتها الهيغلية وانقلاب على فلسفة الجوهر وعلى العقلانية والوضعية والمنطقية بينما تقع الثانية تحت تأثير فلسفة كيركيغارد وفريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche 1844-1900 وهنري برغسون Henri Bergson 1859-1941 وادموند هوسّرل Edmund Husserl 1859-1938. وإلى جانب هاتين العمليتين، الرفض والقبول، نجد أن الكانطية الجديدة والمدرسة الماركسية قد أثرتا على عدد كبير من الفلاسفة الوجوديين. فلم يقطع جان بول سارتر الصلة بالفلسفة الماركسية، وكذلك هنري لوفيفر، بل حال إلحاق الوجودية بها كشعبة طفيلية تعيش على هامشها وتحاول ـ في صيغتها السارترية المتأخرة ـ أن تندمج فيها؛ في حين اعتبر معظم الوجوديين الماركسية كمنظومة اقتصادية ـ ايديولوجية ـ ثورية حملت في بعض تطبيقاتها تهديداً للإنسان.

طرحت الكانطية الجديدة والماركسية تساؤلات عدة حول واقع الإنسان، وقدمت أجوبة عنها جعلت فيها من الموقف الفلسفي مدخلاً إلى معنى الوجود وقيمته ومستقبله. فانقلب بذلك السؤال الفلسفي على ما كان عليه في تاريخ الفكر وأخضع وعي الوجود ووعي العالم لتغيّر جذري نشأ عن السأم من النزعة العقلانية التأملية والركون إلى التحليل الميتافيزيقي واللاهوتي الانتظاري. ثم إن إلحاح المشاكل الاجتماعية وتفاقم الفقر والبؤس، بالإضافة إلى ما جاءت به تطبيقات العلوم على مختلف أنواعها من تهديد لحياة الإنسان المادية والاجتماعية والفكرية، قد حمل المفكرين من كل المدارس والاتجاهات على مواجهة التحكم بالإنسان وتدمير محيطه الطبيعي والاجتماعي، وعلى اشتداد الشعور بالضياع والاغتراب أمام المعطيات الجديدة، مما زاد من هلع الإنسان وقلقه تجاه حاضره ومستقبله، واقتضى جواباً قدمه معظم المفكرين بصيغة تحذير أو تحريض على الثورة على الواقع وحث الفرد على «الوعي

ســوى نصف لاهـوت مسيحي، كبـار ممثليهـا هم أنصـاف قساوسـة وآبـاء كنيسـة؛ «إن دم الـلاهـوتيـين قـد أفسـد الفلسفـة. . . والفلسفة الألمانية هي بـالأساس لاهـوت مخادع واحتيالي».

أما هنري برغسون قد مهَّد لخوض الوجـودية في مـواضيع فلسفية عدة كان للنزعة الحيوية والتطور المبدع الباع الـطويل في طرحها ومعالجتها. فالوجود، النزعة نحو الحيـاة، كما يـرى برغسون هو عند بعض الوجوديين ذلك المشروع الذي يضطلع بـه الإنسان، والنـزعة الخـلاقة التي تنـزع عن الإنسان طـابعه الحيواني الغريـزي لتصل بـه إلى كيانـه العقلي ستـأخذ صـورة الإنسان المبدع لذاته. أما نظريتـه في «الأخلاق المفتـوحة» التي تتحقق في «نـزعـة الحب» والتي تخـرج بـالإنسـان من «حيـاة القـطيع» ومن «أخـلاق المجتمع» إلى الـوجود الحـر المبدع فلن تلبث أن تتجاوز التحفظات العدة التي وضعها برغسون فتجعل الحرية أساس كل عمل إنساني. وكذلك الأمـر بالنسبـة لمعرفـة الواقع وما لطابع الصيرورة العـالق به المنـاظر لـلإنسان الـذي ليس «مـا هـو» وإنمـا «مـا يصـير». والحـدس، وهـو نـوع من المعرفة، هو قلق حول الحياة، وما يؤسس عليه انطولـوجياً هـو المعطى كوجود الآخر والمعطى كتعال.

لقد تطورت رابطة وثيقة بـين الوجـودية والفينـومينولـوجيا، فلسفة أدموند هوسرل، وذلـك في مناهـج البحث وفي كثير من المفـاهيم والطروحـات. فقد وضـع هوسـرل جـانبـاً، أو «بـين قوسين» المشكلات المتعلقة بالواقع أو تكوين موضوعات الوعي وحاول تقديم وصف للموضـوعات في ماهيتهـا الخالصـة؛ وإن الوصف التفصيلي لماهية الظاهرة على نحو ما تعطى للوعي هـو الـذي ينقل الـواقع كله إلى الـذهن ليصبح معـرفـة خـالصـة ودقيقـة. ذاك أن هوسـرل، حينـما يتساءل عن النشـاط المكـوِّن للوعي ـ القصدية ـ ليصـل من خلال القصـد إلى بنية الـذاتية المتعالية، يجد في الاختزال الفينومينولوجي الجواب الشافي، فهو يضـع الوجـود المشخص والطبيعـة والأنا وحتى الاخـتزال عنـه خارج البحث لتظهـر الأنا ـ الأصيلـة، أو الذاتيـة وهي ليـست مـاهيـة أو جـوهـراً. إن الاخـتزال لا يؤدي إلى فهم الـذاتيـة المتعالية ولا يوضح مقـوماتهـا. بل يمكننـا من الإجابـة عما هـو العالم وعما هي المعرفة اليقينية، فالخبرة المعاناة هي فعل الـوعي والتفكـير يوضـح معناه؛ هـذا لأن سيـل الخـبرات المعـانـاة ذو شريحتـين: إحداهـا ماديـة والأخرى فكـرية. وفي حـين يخرج الاختزال الموضـوع الحقيقي، يظهـر في الخبرة المعـاناة القـطب الموضوعي للقصد وهو الذي يفيد عن معنى المـوضوع ويـرجع به إلى الوعي وفيه يجد وجوده الذهني. غير أن موضـوع العقل هذا لا يفهم بمعانـاة العقل الـذاتية، وهو مـا يسميه هـوسرل القطب الذاتي للقصـد، لذا يسأل عنه، عن الأنا، كونها ليـست معاناة كالمعاناة الأخرى. وقبل الجواب عن هذا السؤال يرفض هوسرل رفضاً قاطعاً المثـالية ـ ومثـالية هيغـل بشكل خـاص ـ مبينـاً أن العالم الحسي، عـالم المكان والـزمان ليس نتـاج الوعي وأن الأنا ليست هي الواحدة الأوحـد، وأن الله والأنا الأخـرى لا تُرجع إلى الأنا الذاتية. وعند الجواب عن سؤاله حـول الأنا يراها خالصة، محددة بمواجهة العالم الطبيعي، والأشياء تعـطى لها في التجربة؛ لكن وجود العالم الحسي بالنسبـة لها هـو وجود عرضي فـ «الوعي ليس بحـاجة إلى أي شيء كي يـوجد». وفي هذا الفهم يتفق النظر الوجودي مع الفينومينولوجيا الهوسرلية. ومن ناحية ثانية ليس لهذا الوعي المتعالي وجود مشخص كـون الأشيـاء هي التي تحـدد مثـل هـذا الـوجود. والـوعي يختلف جوهرياً عن الأشياء. إنه الصورة الموحدة لما نعاني من الخبرات وهو مبدع الزمن الضمني، الشرط الأساسي لتحقيق سيل تلك الخبرات. أما تحديد الواقع فمتعلق بالزمن الموضوعي وبالموقـع المكاني ـ الزمـاني. وعلى الـرغم من الجهود الكـبرى التي بذلهـا هـوسرل في مؤلفاتـه الأخيرة حـول الزمـانية والمـطلق والوعي، بقي السؤال عن تكوين الوعي عنده مفتوحاً؛ وهذا مـا سوف تتناوله الوجودية بعده في مؤلفات هيدغر الأولى **الوجود والزمن** وفي كتابات سارتر **الأنـا المتعاليـة والوجـود والعدم**. لكنـه من باب التحامل على هوسرل أن تلقى على عاتقه مجمل المهام التي تم طرحها في الوجودية.

4ـ تفسيرات:

للوجودية كمدرسـة أوجه متعـددة ولكل فيلسـوف من بين صفوفها رأي لا بل منظومـة خاصـة به وقـد لا يتفق وجوديـان حول طريقة أو فحوى أو نتيجة اتفاقاً كلياً، وهذا ما يحمل على القول بوجوديات وليس بوجوديـة واحدة في تـاريخ الفلسـفـة. ولا شك أن هذا الواقع يشكـل غنى في فرديتـه إلا أنه في ذات الحين مجازفـة يقتحم خطرهـا من يتناول الـوجـوديـة في إطـار منهجي يفترض إجماعاً حول بعض المنطلقات والمفاهيم والنتائج المشتركة.

فمن الممكن ـ كـما جرت العـادة ـ تقسيم الوجـودية حسب وطن ولغـة ممثليها، فيقـال بوجـودية ألمـانية وأخـرى فرنسيـة، الخ . . . لكن هذا التقسيم الجغـرافي يـبرر من خـارج الفكـر الفلسفي وهـو بالتـالي يدخـل اللغة وتـاريخية المفكـر الـذاتيـة

والثقافية، إلا أنه غير كاف لا بل إنه يسيء إلى فهم واقع التفاعل والتأثر المتبادل الذي هو ميزة من مميزات الوجودية.

أما تقسيمها إلى ملحدة ومؤمنة فيولي إحدى الطروحات أو أحد المواقف أهمية من حيث لا تستحق، على حد قول الوجوديين أنفسهم. في حين أن تتبع مواضيع فكر كل وجودي على انفراد يعود في النهاية إلى عرض ليس مجاله هنا.

وقد نظر كثيرون إلى الوجودية كمدرسة فلسفية من منظور خصوصيات عالقة بها على انها من صميمها؛ فقيل انها رفض لما سبق في تاريخ الفكر الفلسفي، وقيل أيضاً انها «تعيش على هامش الماركسية» أو أنها إيديولوجية مرحلة تاريخية ظهرت في وقت يتلاءم مع مجتمع قوَّضت الحرب قاعدته المادية وأساسه الأخلاقي فقدمت نفسها كفلسفة لمجتمع مفكك ومتداع وكانت بذلك ستاراً يخفي إعادة تكوين عقائد بالية ومواقف زعزعها الخوف والقلق فعادت وتمركزت في قلب المجتمعات. وقد قادت مثل هذه الاعتبارات بعضهم إلى الاستهتار بها والنظر إليها كنزوة أفراد عابرة قلَّما تستحق الذكر في تاريخ الفكر الفلسفي. إن جميع هذه الاقترابات من فهم وعرض الوجودية وما ماثلها يسيء إليها إذ يسيء إليها ويوظفها في غير ما هي له. فإن الغنى والعمق اللذين نجدهما فيها يبرران تناولها بجدية كإحدى أبرز المدارس الفلسفية المعاصرة. وعلى الرغم من صعوبة لمّ شمل الرؤى المتباينة والمتناقضة أحياناً حول طروحات أساسية قدمها الوجوديون، يبدو لنا أنه من الممكن محورة نظرياتهم حول موضوعين أساسيين هما: الوجود ثم الإنسان.

والداعي أو المبرر لهذا النهج في الكلام عن الوجودية هو أن فحوى ومعنى الوجود فيها يحيط بكل موجود: العالم، الذات، الذات الأخرى، اللّٰه... من منطلق خاص هو فهم الوجود الوجودي. أما بالنسبة للإنسان فقد وضعته الفلسفة الوجودية في صلب جميع اهتماماتها إذ اقتربت منه كحرية ووعي وككائن مهدد. وما تبقى من بحوث في الفلسفة كاليقين والقيم والمقولات والمجتمع وغيرها قد تمَّ على صلة بأحد هذين المحورين أو بكليهما.

5 ـ ثوابت مشتركة:

ولا بد قبل المضي في البحث عن الوجود وعن الإنسان من عرض موجز للثوابت المشتركة بين الوجوديين التي جعلتها تعتبر في تاريخ الفلسفة مدرسة تحمل هذا الإسم بحق.

أول هذه الثوابت هو الانقلاب على الفلسفة المفسرة للعالم والإنسان تفسيراً عقلانياً بحتاً. «إن أفضل ما تفعله الفلسفة أن تدع جانباً ادعاءاتها المجنونة لتفسير العالم تفسيراً معقولاً وأن تركز اهتماماتها على الإنسان فتصف الوجود الإنساني كما هو. هذا وحده هو المهم، أما الباقي فعبث»(كيركيغارد). غير أن هذا الرفض لا يعود بالفلسفة لتكون ذاتية بحتة، تكون الفردية فيها المنطلق والموضوع. وقد انتقد ياسبرز من ناحية أخرى محاولات تريد أن تجعل من الوجودية «علم الوجود» على غرار تطلعات العلوم غير الفلسفية في القرن التاسع عشر؛ ووقف جميع الوجوديين بوجه الوضعية الجديدة والمذهب البراغماتي والتحليلي وغيرها في الفكر المعاصر، كونها أرادت تفسير الإنسان والواقع تفسيراً منطقياً أو نفعياً شاملاً. وما موقف معظم الوجوديين الرافض للماركسية إلا من باب فهمها المغرض كتهديد لحرية الإنسان كما ينظرون إليها.

ويرافق التحليل الوجودي شعور عميق بضياع الإنسان الذي أصبح لا مأوى ولا جذور له حتى في تلك الميادين التي كانت تصمد بوجه التهديد والتأثير الآتية عليه من الخارج: الشعور الديني والفكر اللاهوتي ثم الأسس الأخلاقية والفلسفية ـ الميتافيزيقية وما نجم عن العلوم الطبيعية من تقدم ورغد عيش. لقد أخضع هؤلاء المفكرون وجود الإنسان في فرديته وفي نسيج حياته الثقافية والمادية والاجتماعية لجذرية التساؤل حول معنى وعبث هذه الحياة، حول قيمتها وحول تقهقرها أو صمودها وذلك بشكل لم يعرف له مثيل من قبل.

يشترك الوجوديون بمطالبة الفلسفة بالعودة إلى السؤال حول الإنسان، لا كذات أو وعي ووعي الوعي فقط وإنما من قبيل معاناة العلاقات المعاشة في الوجود أيضاً، وهي المتجلية في واقعيته أو التي يعرف ذاته بها موضوعاً بما في ذلك أشكال الإدراك السابقة على الفهم المفهومي. وتلازم السؤال حول الوجود ومعناه هو قاسم مشترك وأساسي لدى جميع الوجوديين، ومن هنا تمَّ رفض اعتبار الإنسان نقطة عبور لقوى خارجة عنه أو اختزال مصيره الشخصي إلى وجود زمني عابر في العالم.

وعلى الرغم من التفاوت والتناقض بين ممثلي هذه المدرسة في طرق الاقتراب من تحليل واقعية الإنسان إلا أنهم يجمعون على أن وجوده هو تعال متواصل «فالإنسان محقق الوجود الوجودي، له قدرة على أن يكون دوماً غير ما هو عليه، وفي هذا تكمن خصوصية وجوده. لكن هذه القدرة محصورة في الوضع الذي ليس من فعل الوجود ولا يدين له بشيء، كما يعبر عن ذلك القول الوجودي، ان لا خيار لنا أن نوجد أو لا نوجد. ويفهم هذا الوجود كـ«الوجود ـ في» أو «الوجود ـ مع»

الأهمية يصل إلى «عقل معدوم الوجود»، لا شخصاني ولا - تاريخي. إن وجود العالم هو موضوع إيضاح العلوم على مختلف أنواعها، إلا أنه يكتسب في الفلسفة الوجودية بعداً خاصاً، هو ذلك الوجود الموحد مع وجود الذات؛ والوحدة بين المعاش الذي يُكتسب في الحياة بحرية وفردية تاريخية من جهة وبين ما يشبع بالروح ويقوم في الوعي، من جهة أخرى، هذه الوحدة هي التي توضح الوجود. وبالتالي فالمعرفة وحدها لا تفي بهذا الغرض لأنها، دون الشق الأول، تصبح فلسفة وعي قام بتجاوزها كل من كيركيغارد ونيتشه. أما فلسفة الوجود فتظهر وتحقق اللّحمة بين الحياة والروح، إنها تحقيق «الاتصال» كما يقول ياسبرز. وفيها يترك الإنسان جميع الحقائق الدوغمائية والمنظومات المتحجرة والأسرة جانباً ليبقى على ذاته منفتحة كما ويبدو أمامه العالم قابلاً للانهيار في كل لحظة ويتقصى نسبية كل ما هو بشري وهو يقرأ في العالم المكون من مفارقات مجرد شيفرات. ويصطدم الإنسان في هذا كله بحدود مقدراته دون أن يصل إلى إيضاح نهائي أو إلى حقيقة ثابتة. فلا يبقى له سوى إرادة الحقيقة، وهو ما يرى فيه ياسبرز معنى الوجود ومهمة الفلسفة الأولى والأخيرة.

لكن الوجود، وإن بدا هنا فردياً، ينقلنا إلى مشكلات أوسع تتعلق بالوجود انطولوجياً حين يصل الموجود البشري إلى حدود وجوده، وقد تكون هي الموت أو الذنب أو المعاناة، إلى ما يسميه ياسبرز «الموقف الحدي» وهنا ينهار الموجود أو يتحطم ويشعر بالقلق والتناهي تهديداً لوجوده. غير ان ياسبرز يرى فيه أيضاً موقف تحطيم وتحرير للإنسان حيث يدرك أن الوجود هو منحة من المتعالي. وعندما يعي الإنسان المتعالي أو اللامتناهي الذي يقابل تناهيه الخاص، فإنه يتجاوز هذا التناهي ويتجه إلى «أصل مختلف عن ذلك الذي يكشفه له العلم في وجوده المتناهي»(**النطاق الدائم الفلسفي**). ولكن لا يمكن أن يصبح المتعالي موضوعاً للفكر، فهو شامل يأتي قبل الذات والموضوع «وعندما نصفه بمقولات مثل الوجود، والسبب، والأصل، والأزلية، والفناء، واللافناء، عندما نطلق عليه شيفرات المقولات هذه، نكون قد فقدناه بالفعل» (**الإيمان الفلسفي والوحي**) ومع هذا كله يرى ياسبرز أن الوجود قد وصل هنا إلى الشيفرات المؤشرة على حقيقة تتجاوزنا فيستطرد قائلاً: إن المتعالي «ليس حداً يتساوى وجوده أو عدمه، ومن ثم نفتقده في كل تفكير، إنه ليس شيئاً لا تبلغه عين ولا فكر، ومن ثمّ لا يعنينا؛ بل يعنينا إلى حد أنه لا يوجد مصدر آخر غيره للضوء يجعل الوجود كله، بما في ذلك وجودنا نحن أنفسنا، شفافاً. إن المتعالي الذي ليس شيفرة ولكنه شيء نرتبط به بواسطة لغة الشيفرة، شيء لا يمكن التفكير به ولكن لا بد لنا مع ذلك أن نفكر فيه. هو وجود بقدر ما هو عدم» (**الإيمان الفلسفي والوحي**).

وينطلق سارتر من أن الوجود سابق على الماهية. ولسارتر تصوره الخاص للوجود: إنه الوجود الفردي العيني هنا والآن. غير أن سارتر، مثل هيدغر يدخل مصطلحات خاصة به لتوضيح الفروق التي تطمسها المصطلحات التقليدية. فالوجود - لأجل ذاته - pour soi - يتطابق مع مصطلح هيدغر «الوجود المتعين» - Das Sein - وكذلك مصطلح الوجود البشري Existence. أما «الوجود - لأجل - ذاته - pour soi فيعرّف من خلال فكرتي السلب والحرية، فما هو «لأجل - ذاته» يظهر في الوجود أو ينبثق «بأن يفصل نفسه» عما هو في - ذاته - En Soi - وما هو في ذاته له وجود بذاته وهو وجود ماهوي. و«ما - هو - لأجل - ذاته» فهو حر في اختيار ماهيته، فوجوده هو حريته. ومع ذلك فإن حريته - وهنا تكمن المفارقة - هي كذلك افتقاره الى الوجود. فعند سارتر، شأنه في ذلك شأن كيركيغارد، تناقض داخلي في الوجود. وقد يعبر عن ذلك بالقول إن الوجود والحرية يتناسبان تناسباً عكسياً.

ووجود الموجود هو ما يظهر عليه، وبهذا تتخلّص الفلسفة من كل ثنائية ومن «وهم العوالم الخلفية» أو «الوجود - الذي - وراء - الظاهر». وهذا ما يسمح لسارتر أن يؤكد أن الإنسان يعطي ذاته ماهيته أو أن الوجود لا ماهية له، فالإنسان «ليس سوى ما يوجده هو عن ذاته؛ فكل ما يُوجد يظهر بوجوده على ما هو عليه حقيقة ولا سبب ولا هدف له وإنما يكتسب المعنى والتبرير بوجود الإنسان.

وعلى الفلسفة، كي تكون حقاً كذلك، أن تبين العلاقة بين هذا الوجود وبين أهم وأشمل أعمال الإنسان الكاشفة عن حقيقة وجوده والتي هي عملية «الإعدام» néantisation. ويبدأ السؤال الفلسفي الوجودي بالسؤال عن العدم وهو أول اقتراب لفهم الوجود؛ أما المنطلق لذلك فهو موقف الإنسان من ذاته، من فعله ومما يحيط به، وفي جميع هذه المواقف تتجلّى «حقيقة» العدم. فالسؤال، مثلاً، يظهر غياب المعرفة لدى طارحه ثم عدم وجودها في ما يسأل عنه وكذلك الأمر غيابها في الجواب الذي يأتي حداً وتعييناً ليعدم السؤال كيانه: «إن انعدام - الوجود المثلث هذا يشترط كل سؤال». و«يهاجس» العدم الوجود أيضاً كما يتضح ذلك في السلب، حيث العدم شرط النفي ومعينه على الدخول

واغتراب وتشيّؤ، وصفها الوجوديون بألوان عدة وأبدعوا في وصفهم وتحليلهم.

وان لائحة عرضية للمواضيع التي تناولوها في هذا المجال تضم جميع نواحي ومقدمات الحياة البشرية: البيئة، العالم اليومي؛ عالم العلم والفن والدين، الجسد، الزمان والمكان، الطبيعة، وهذا ما يصف الوجود في العالم. وقد أولوا جميعهم اهتماماً خاصاً بوجود الإنسان مع الآخرين، فتناولوه كسمة أساسية للوجود وحللوا العلاقات بين الأشخاص كالعلاقة المميزة التي يكتسبها الجسد ضمن هذه العلاقات والوجود مع الآخرين من حيث هو أصيل أو زائف. كما أنهم دخلوا في وصف دقيق للمشاعر ا لإنسانية وأضافوا هنا إلى علم النفس، وبالأخص التحليلي منه، أبعاداً جديدة.

غير أننا نجد الوجه الأصيل للوجودية في بحثها عن الإنسان محقق ذاته في حريته، في تاريخيته وزمنيته وهذا ما سنبينه في فكر هيدغر وسارتر.

عيش وفهم الذات هما، عند هيدغر، عبء ألقي على عاتق الإنسان ليكون ذاته. وهذا ما تشير إليه الزمنية أو بالأحرى نهاية وجوده الزمني. فالإنسان يحمل ذاته في كل لحظة، باتجاه الموت وهو يواجه في الموت صلب ما سيكون دون أن يتمكن أحد من حمل هذا العبء عنه، لقد أعرضت فلسفات النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن معالجة الموت كمشكلة فلسفية، لكن هيدغر ـ في اتباع جورج سيمّل وماكس شيلر ـ قد عاد إليها ولو بطريق آخر. فالإنسان، قبل أن يفكر ويعرف، يعي ذاته «في ـ الزمن» ويجابه من هنا حدود وجوده ككائن حي في الموت؛ لذا يأخذ منه موقفاً هو عين موقفه من وجوده، وبهذا يظهر له لغز الوجود ـ لغز المطلق والعدم كسؤال يشمل الوجود ككل، ويخطو هيدغر خطوات عملاقة على هذا الطريق الجديد: إن هذا السؤال يمسّ صميم حياة الإنسان، وما الخوف أمام هذا المصير سوى ذلك الجرح المميت الذي يظهر في الوجود. إنه يضع الإنسان في مواجهة العدم ويرفع إمكانية اللاوجود إلى موقع السيادة على مصيره. وهنا يترك هيدغر وراء ظهره جميع التساؤلات الميتافيزيقية ليُعنى بالسؤال الرئيسي: السؤال عن معنى وجود الإنسان في التاريخ وهو معنى مصيره؛ إنه في تفاعل وتضارب بين انغلاق الوجود وانفتاحه. والموت ليس حدثاً عارضاً ونحن نرى أن وجود الإنسان هو وجود ـ لأجل ـ الموت؛ لا بل أن هيدغر يذهب إلى أبعد من ذلك معتبراً أن العيش بمصداقية هو التقيّد بالحياة على أنها معنى الموت.

ويتصدى هيدغر لغيره من الوجوديين في اعتبارهم أن العصر الراهن هو عصر الإنسان؛ ففي نظره أن الإنسان ليس في هذا العصر بأفضل مما كان عليه في العصور السابقة لا بل انه محاط بأخطار هائلة ومن كل صوب. ويرى هيدغر أن العصر الحاضر الذي وصلت إليه الإنسانية هو عصر الوجود Das Sein وأن الإنسان فيه إنسان بمقدار ما يأوي الوجود في ذاته ويظهره خارجاً عنه Ex - Sistere، فهو ليس الوجود وليس سيّد الوجود، إنه حارسه وراعيه. هو الذي يتجلى في لغة الإنسان وفي فكره وهو الذي يُدخل النور إليه فتولد فيه الحقيقة. ومن ثمة يكون فعل الإنسان الحقيقي في عمله على إفراغ ذاته لينفتح الوجود فيها وهكذا يتحقق فيها وبها يحقق الإنسان ذاته، لأن الإنسان، وهو لا يفهم من قبيل مقولة الجوهر، لا يمكن أن يفهم أيضاً من قبيل أن يكون ذاته. وهنا يرفض هيدغر كلاً من الذاتية المثالية وميتافيزيقيا الفلسفة اليونانية بصيغتها الأفلاطونية والأرسطوطالية لأنه يعتقد أن الاتجاهين يحولان الإنسان في نهاية الأمر إلى ماهية.

فكيف يتطابق الإنسان والوجود؟ أم يتماهى، والحالة هذه، الوجود والعدم؟

يحمل الإنسان تعيينات الوجود والوجود يظهر كعدم، وهو بمقابل الموجود فقير التحديد على الرغم من أنه سبب وجوده؛ فالعدم هو أنقى من كل شيء. فالخوف الصادر عنه ليس تهديداً للحياة، بل هو بالنسبة للإنسان مُلْقىً ـ خارج ـ الوجود، لذا يبقى الوجود ماهية كل شيء. فهل الوجود هو اللّه في وجودية هيدغر؟ يجيب هيدغر: «إن الوجود ليس اللّه وليس سبب العالم». لكن هذا القول لا يفهم من باب الإيمان باللّه، وهو ليس إلحاداً لأن السؤال حول الوجود لا يدور في دائرة الأسئلة والبراهين حول وجود اللّه أو نكرانه. فإن أفضل صيغة لتصور الوجود هي القول: إنه تاريخية التاريخ. والفكر ينطلق من الزمن نحو الوجود و«العودة» إلى الزمن محتمة عليه وهذا ما يجيز القول بالتاريخ وجوداً وفي معنى التاريخ ولبّ مشكلة العصر.

هل الإنسان إذن نتاج لحريته في فلسفة هيدغر؟ إن كل عودة إلى الفردية تخرج عن فهم هيدغر للإنسان. فعنده إن الإنسان الشخص «فارغ كلياً» دون أن يكون في هذا القول إحياء لمنظومة هيغل الفلسفية، أي دون أن يفهم الإنسان على أنه أسير منهج جدلي أو تسلسل منطقي يصل بنا إلى تصور عقلي للإنسان. ففلسفة هيدغر تعطي التجربة الذاتية بعداً خاصاً للقلق فيها أهمية كبرى. ذاك أن وجود الإنسان بلا

ماهية يظهر في القلق، وهو يغمر الحياة من كل صوب ويكشف عن وجود الإنسان الخاص. إن الإنسان هو صانع نفسه - هذا هو المعنى الحقيقي لأسبقية الوجود على الماهية - لكن هذا الصنع ليس خلقاً بمعنى الأديان الموحاة؛ هو تعبير عن قدرة الإنسان على أن يكون ذاته، وأن يصبح هذه الذات؛ هو هدف يريد دوماً أن يصل إليه، لكنه قد يفشل في ذلك فيقع في حياة اللهو والعبث. وحتى الذات التي «صارت» ذاتها حرة تحيط بها مجموعة من القيود: الوجود - في - العالم الجاهز، في المكان والزمان وفي نظم اجتماعية محددة، الخ... مع العلم أن الوجود - في - العالم وفي الزمان له أهمية خاصة لأنه ليس صفة تضاف إلى الذات بل هو من مكونات وفي صميم وجودها وذلك بدليل أن المعرفة ترجع بالذات دوماً إلى العالم وتجعلها وجوداً - في - العالم ووجوداً مع الآخرين. هنا سبب ومعنى مأساوية الوجود الإنساني والخطر الذي يهدده باستمرار.

أما في فلسفة سارتر «فالإنسان حرية»، «محكوم عليه أن يكون حراً» والحرية هي المكون الوحيد لوجوده. فعلى الفلسفة، إن كانت تريد أن تكون فلسفة، أن تكون «فلسفة الحرية» وبذلك تكون فلسفة الوجود. هي وجود الوعي والفكر والفهم، وهي فردية ومطلقة في آن واحد. إنها تتحقق في ممارستها: في الخيار والمشروع والمسؤولية، لكنها ليست خياراً بين إمكانات عدة، إنها خلق للذات ولا شيء يعيّنها غير ذاتها. ليس هناك جنس بشري ينتمي إليه الإنسان، أو طبيعة إنسانية يكون فرداً منها؛ لا يوجد الإنسان إلا حامل «أنا» وهي التي تخلق نفسها على ما هي عليه.

والحرية هي أيضاً أساس المعرفة وذلك بمعنى: أولاً: إن العدم الذي أدخله الإنسان إلى العالم، كما يقول سارتر، يفصل بين الذات والموضوع، لكن وجوده ليس شيئاً، إنه غير موجود، والوجود الذي لا وجود له هو الحرية. ثانياً: إن المعرفة هي معرفة المعرفة، وهذا يعني أن من يعرف لا يماهي ذاته وإلا لكان ذاته وذات الموضوع الذي يعرفه في آن واحد، أي أنه كان شيئاً وليس وعياً. لكن الذات تعي في الوعي أنها غير ما تعيه وهذا ما ينطبق على الحرية. ثالثاً: إن المعرفة هي اعتداد بأن ما عرف قد تمت معرفته على حقيقته. هذه العلاقة هي في الوعي الذي ليس شيئاً بل هو حرية الإنسان التي تطلب الحقيقة وتحاط بها. في هذا الإطار تفهم الحرية مكونة الوعي وتظهر في القلق كاختيار ومشروع ومسؤولية من قبيل تكوينها هذا. فالاختيار - الحرية ليس إمكانية انتقاء، بل هو عملية إيجاد الذات في كل لحظة لأن لا شيء يعيّن الحرية رغم وجودها في مجموعة وقائع لا تستطيع إلا وأن تواجهها؟ ثم انها تتحمل مسؤولية هذه المشروطية التي توجد فيها، وهذا ما يعنيه سارتر بأن الحرية مدرجة في العالم وأن الإنسان يلتزم بالعالم ويوجده كما يوجد القيم في وجوده - من أجل - ذاته مقابل الوجود - بذاته.

ويفرق سارتر بين حرية الإرادة والحرية بقوله إن الإرادة ليست وحدة بين عنصرين هما الحرية والإرادة نفسها، هي نداء موجه للإنسان أن يحقق ذاته وبالتالي إنها من وضع الحرية وبها تفهم كقصد. وكما لا يأتي على الحرية شيء من خارجها كذلك لا تخضع هي لقانون سوى أن تكون هي هي، إنها حاملة ذاتها. ومن هنا يرى سارتر أن الحرية هي الله نفسه فيقول إن الإنسان يضع ذاته معيناً ليتجه نحو المطلق ويصبح هو المطلق: «أن أكون إنساناً، هذا يعني أن أنحو لكي أكون الله». لكن هذا التطلع لا يتحقق كلياً وهذا ما يظهر جلياً في «الممكن» و«النقص» و«الحسي» ويقيّد الإنسان في واقعيته وزمانيته ووجوده - في - العالم.

كذلك تعيّن حرية الإنسان بحرية الإنسان الآخر؛ «واقع» يدركه الفرد حينما يدرك كونه «وجوداً - من - أجل - الآخر» و«وجوداً - آخر». وقد نقل سارتر في فهم هذه العلاقات الكثير عن فلسفة يوهان غوتليب فختهJohan 1762 - 1814 Gottlieb Fichte دون أن يذكر ذلك. إن وعي الحرية لذاتها، وعي الإنسان كحرية، يعني من ناحية أخرى أن الحرية قد أضحت موضوعاً ولم تعد حرية. ولما كان ذلك غير ممكن فإن وعي الحرية يتطلب وعي حرية أخرى يجعلها تدرك كنه «كونها - آخراً» وهو محتوى «وجودها - من - أجل - الغير» الأساسي. فلكي تكون الحرية حرة عليها أن تضع حرية أخرى تضعها حرة هي بدورها: فتكون ذات الحرية الأولى «أنا» الحرية الثانية والعكس صحيح أيضاً. هنا تظهر الحرية على حقيقتها في الوجود: أنا وأنت، وأنت وأنا، ولكل منهما واقع وحدة الحرية والتعيين، وهي وحدة غير قابلة للفصل. ويعني وجود الآخر في الفلسفة السارترية ثلاثة أمور: أن الآخر هو حد للذات، إنه تهديد دائم بجعل الذات موضوعاً وأنه هرب الموضوعات الخاص. والأمر نفسه ينطبق على وجود الذات بالنسبة لوجود الآخر. وأظهر سارتر ذلك ببراعة فائقة حينما تكلم عن النظرة وعن البغض وعن الحب. ويختزل تحليله بكلامه الدرامي: «إن الخطيئة الأصلية هي وجود الآخرين» و«إن الجحيم هم الآخرون».

— Bultmann, *Glauben und Verstehen*, vol. 2, Tübingen, 1952.
— Collins, J. ,*The Existentialists, a critical study*, Chicago, 1952.
— Fabro, C. ,*Problema dell' exstenzialismo*, Roma, 1945.
— Gilson, E. ,*Existentialisme chrétien*, Paris, 1947.
— Holz, H. H. , *Der französiche Existentialismus*, Speyer, 1958.
— Kaufmann, W. (ed.), *Existentialism from Dostoewsky to Sartre*, New York, 1956.
— Hanna, Ghanem, *Freiheit und person*, München, 1965.
— Kingston, F. T. , *French existentialism, Toronto, 1961.*
— Lacroix, J. *Marxisme, Existentialisme, personnalisme*, Paris, 1962.
— Lefebvre E. , *L'Existentalisme*, Paris 1946.
— Levinas, E. , *De l'Existence à l'existant*, Paris, 1947.
— Lukas, G. , *Existentialisme ou marxisme*, Paris, 1948.
— Mounier, E. , *Introduction aux existentialismes*, Paris, 1947.
— Müller, M. , *Existenzialismus im geistigen Leben der Gegenwart*, Freiburg, 1958.
— Paci, E. , *Il nulla e il problema dell'uomo*, Torino, 1950.
— Salvan, J. , *To be and not to be*, Detroit, 1962.
— Wealhens, A, de, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942.
———, *Heidegger et Sartre*, Deucalion, 1946.
— Wahl, J. , *Existence humaine et transcendance*, Neuchâtel, 1944.

غانم الهنا

وحدة الوجود

Pantheism
Panthéisme = Unicité de l'Etre
Einheit d. Welt

الله.. الانسان.. العالم، اطراف ثلاثة تقتسم، تتجاذب، تتزاحم في كل تفسير فلسفي للوجود، وتبعاً لهذا الاقتسام والتجاذب، تتولد المدارس والمذاهب الفكرية في التاريخ الفلسفي، ويمكن حصرها في قطاعات كبرى ثلاثة:

1 ـ القطاع الاول يتمثّل في المذاهب التي تفسر الوجود تفسيراً واحدياً أو أحادياً، فترى أن الوجود كله ـ أي الله والانسان والعالم ـ هو إمّا واحد في جوهره، وإما كُلٌّ متوحّد من حيث اصله ومرجعه ووجوده. ونطلق عبارة، وحدة الوجود، على أيّة نظرية تحاول تفسير الوجود بإرجاعه كله الى مبدأ واحد. ولكي تتمكن هذه المدارس الواحدة من القول بأن الوجود جوهر واحد تفرعت ثلاثة فرق:

فريق أول: رأى أن الله وحده هو الوجود الحقيقي، وأن العالم كله بما فيه الانسان هو عبارة عن وَهْم وخيال. ولكي يفسر هذا الفريق ظهور العالم أمام الحس، قال بتراتب هذا الوجود الواحد الذي هو الله، فالعالم ظل ومظهر ومرتبة من مراتب الوجود الإلهي.

وفريق ثان: جعل الله هو مجموع العالم الموجود، فوحدة الوجود هنا هي وحدة الوجود الموجود. وتظهر هذه الوحدة الحلولية في صورتين: روحية، في مذاهب الهند؛ ومادية، في مدارس اليونان القديمة؛ وهذه الوحدة الوجودية هي ما استنكره الصوفية المسلمون.

وفريق ثالث: ألغى الوجود الإلهي وقال بالوجود الطبيعي فقط، وادّعى أن عالم الألوهية نفسه هو نتاج انساني، وهذا الاتجاه يتمثل في الطرح المادي للوحدة الوجودية.

2 ـ وقطاع ثان يَعْدِلُ في قسمة الوجود بين أعمدته الثلاثة، أي: الله والانسان والعالم، فيحتل كل واحد منها مكانه ومكانته، وهذا القطاع يتمثل في المدارس الثنائية، التي تقول بالجواهر المتعددة المنفصلة عن بعضها في الوجود، وتتعارض بالتالي مع مذاهب القطاع الاول، صاحب التفسير الواحدي للوجود. ويتمثل هذا الاتجاه بـ أرسطو 384-322 ق. م في الفكر اليوناني، وبِـ ابن رشد 1126-1198 في الفكر العربي الاسلامي، وبـ ديكارت 1596-1650، والقديس توما الاكويني 1225-1274 في الفكر الغربي المسيحي.

3 ـ وثمة قطاع ثالث يُشيح بوجهه كُلّية عن عالم الألوهية، ويحصر الهموم الانسانية في منازلة القضايا البشرية الواقعة في الحياة الدنيا فقط، ويهمل البحث عن اليقين في الألوهية، ويبتعد عن كل بحث ما ورائي يهدف الى التكهّن بمصير الانسان بعد الموت. ويتلامح هذا الاتجاه في البوذية كما ظهرت في منابعها مع بوذا حوالى 566-486 ق. م، وفي السفسطائية اليونانية، وفي بعض المذاهب الاجتماعية، وفي معظم مدارس علم النفس.

* * * *

يظهر مذهب وحدة الوجود كأقدم موقف فلسفي وديني جادٍ من قضية الألوهية. ونلمس ذلك إذا ما قارناه تاريخياً مع مذهب تعدد الآلهة أو الإلحاد أو حتى التوحيد الوضعي.

فتعدد الآلهة، إذا ما دقّقنا فيه النظر، نجد أنه في الاصل موقف متوارث بصفته عقيدة الآباء، وهو لا شخصي ولا عقلاني. والالحاد، أو رفض الألوهية، لم تتحمله ضمائر الشعوب زمناً، لأنه موقف منافٍ للوجدان الانساني العام. وكثيراً ما كان يظهر مذهب فلسفي الحادي اخلاقي، أو مذهب ثوري، ثم لا يلبث ان يتحول مع الجيل اللاحق الى نظام أو دين أُضيفت اليه الآلهة، كما حدث في تطور البوذية والجينية.

وتكرار المولد، او مصير الانسان وجحيمه، محكوم لقانون سببية صارم، تسميه المصادر الهندية: الكارما. وقانون الكارما هذا، يحكم البشر والآلهة، لا تغيير لسنّته ولا تبديل لمساره، وبالتالي لا خلاص للانسان الا عبر قوانين الكارما، تماماً كما يحدث للانسان في العالم الطبيعي، حيث إنه لم يتمكن مثلاً من الطيران الا حين اكتشف قانون الجاذبية وتغلب عليه. كذلك في تعاليم البراهمة، لا يكون الخلاص الا بمعرفة قانون الكارما والتغلب عليه، أي الا بمعرفة طرق الخروج من الدوران في سلسلة الولادات المتكررة.

يقضي قانون الكارما بأن اعمال الانسان كلها، التي يقوم بها في حياته الراهنة، هي التي تحدد مصيره في الولادة اللاحقة، ولا يمكن لأي عامل انساني أو إلهي أن يتدخّل للحيلولة بين العمل ونتيجته. فالانسان او اعماله - بتعبير ادق - هي التي تصنع مصيره. وللتحكم في المصير الانساني لم يجد البرهمي من طريقة سوى التحكم في الفعل الانساني؛ فالاعمال هي طريق الخلاص، هذا مبدأ اول.

ومبدأ ثان ينصّ على ان الخلاص هو في عودة الجزئي الى الكلي، في عودة الآتمان الى البراهمان، في عودة النقطة الى البحر. الخلاص هو الانطلاق من جحيم التعدد والفردية، للانصهار في الوحدة المطلقة الحاوية للوجود كله.

وهذا الخلاص، يفترض عملاً مخصوصاً، فما هو هذا العمل الذي يمكّن الكائن الجزئي المنفصل - وفقاً لقانون الكارما - من الانصهار بالمطلق والاتحاد به؟

إن الاعمال الحسنة، تقتضي الجزاء، لذلك يرجع الانسان في ولادة جديدة ينال بها ثواب حُسْن اعماله. والاعمال السيئة، تقتضي الجزاء ايضاً، لذلك يعود الانسان في ولادة جديدة ليتلقّى قصاصَ سوءِ أعماله، هذا من ناحية؛ ومن ناحية ثانية، أن المظاهر الدنيوية المتعددة، تثير كوامن الرغبات والعواطف في الانسان، ولا يتمكّن الانسان من إطفائها في حياة واحدة، لذلك تعود النفس في ثوب جديد لتستكمل شهواتها ورغباتها، وتتمتع بما تشتهي من صور الوجود...

وحيث إن البراهمان هو الكل، والآتمان هو الجزء من هذا الكل. فلا تكون عودة الجزء الى الكل الا بتخليص الجزء، أي الآتمان، من عبء المعوقات التي تكبله في عالم التجزّيء. فالرغبات والشهوات والاعمال، تسجن الآتمان في وجود جزئي يمنعه من الاندراج في الكل، لذلك لا خلاص الا بمنهج يكفل للآتمان التطهر من الفردية والتعدد.

ويأخذ الخلاص صورة آتمان، يغيب عن الاحساس بذاته وفرديته، ويتلاشى في المطلق تلاشياً لا تستطيع كلمات البراهمة التعبير عن ماهيته. لذلك تأتي شروحاتهم لهذا الانطلاق والاتحاد في صيغة وصفية تقريبية. والحقّ أن الخلاص هو أشبه بتلاشي الوجود الانساني وبعثرته في اللامحدود.... «فكما تتلاشى الانهار المتدفقة في البحر، وتفقد أسماءها وأشكالها، فكذلك الرجل الحكيم، إذا ما تحرر من اسمه وشكله، يفنى في الشخص القدسي الذي هو فوق الجميع». (ديورانت، **قصة الحضارة**، ج ٣، ص 440,50؛ رادا كرشنا، **الفكر الفلسفي الهندي**، ص 73؛

Albert Schweitzer, *les grands penseurs de l'Inde,* «la doctrine des Upanishads», PP 33-54;

Jules Monchanin, *Mystique de l'Inde,* «la quête de l'absolue», PP 131-136;

Louis Gardet, *Etudes de Philosophie et mystique Comparées,* «l'expérience Indienne », PP 151-205).

فلسفة اليوبانيشاد في الميزان

من الحوار الفلسفي بين المعلم وتلميذه في اليوبانيشاد، ظهرت عقيدة البراهمة، في اللّه والانسان والعلاقة بينهما. ولكن الحوار هو شكل ادبي يفتقر الى وضوح المنهج الفلسفي، ويحتاج بالتالي الى شرح وتقنين من الدارسين. لذلك لم تلبث ان ظهرت المناهج الهندوسية الستة التقليدية، والمستمدة من اسفار اليوبانيشاد. ومن هذه المناهج الستة يهمنا فقط في مبحث وحدة الوجود منهج: الڤيدانتا.

ويرجع تاريخ مدرسة الڤيدانتا سارا الى القرن الخامس بعد الميلاد، وقد استطاعت امتصاص البوذية التي برزت في الهند غير معترفة بوجود البراهمن ورافضة بالتالي مذهب وحدة الوجود.

ويعدّ مذهب الڤيدانتا اكثر المذاهب تصويراً للديانة البرهمية: واخص ما امتاز به هو القول بوحدة الوجود، وان طريق النجاة ليس في الزهد والتعبد فقط، وانما الخلاص هو في المعرفة، في ان يعرف الانسان: ان براهمان هو في كل شيء، وان كل شيء هو في براهمان. (محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحية في الاسلام**، ص 35؛ البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة**).

ويُعتبر شانكارا فيلسوف الهند الكبير 788-820 م. أهمّ اعلام مدرسة الڤيدانتا وقد فسر اليوبانيشاد بتصور واحدي، واعاد بتعليقاته المشهورة على **اليوبانيشاد والبهاجفاد - جيتا**

السيادة للثقافة البراهمانية، وشيّد بذلك مذهب المطلق الروحاني او اللاثنائية، واعتبره خلاصة تعاليم **اليوبانيشاد**. (فؤاد شبل، **شانكارا**، ص 18، رادا كرشنا، الفكر الفلسفي الهندي «لا ثنائية شامكارا» ص 588 وما بعد).

فالبراهمان ـ الآتمان فقط هو الوجود عند شانكارا، وهو وحده الحقيقي الواقعي، وما عداه من صور المحسوسات وهم. إن العالم الذي يقع تحت حواسنا، هو العالم الذي اقامته حواسُنا؛ والعالم الخارجي هو عالم الـ مايا Maya، أي عالم خداع، بمعنى أنه «عالم يتظاهر بأنه ذلك الذي ليس هو».

والنفس الانسانية بمعنى الأنا، تنتمي الى عالم الـ مايا، اما النفس الحقيقية التي هي الآتمان، فهي في عالم وراء المايا، في عالم الحياة الازلية. (تروملين، **فلاسفة الشرق**. ص. ص 263-275). وللانسان وحده ـ دون بقية المخلوقات ـ فكرة عن النهاية، إذ منحته التجارب التي مرّ بها إحساساً بتدبير الكون العظيم ومنهجه، فالانسان وحده، يلمس استدعاء اللامتناهي له، ولذلك يرتقي شعورياً، ويستعد لتلبية نداء السماء له بالتوحد مع اللّه (فؤاد شبل، **شانكارا**، ص 36).

والخلاص هو في المعرفة، في معرفة أننا والبراهمان واحد.

وقد قُيّض لفلسفة **اليوبانيشاد**، اي وحدة الوجود، من يؤيدها على مرّ العصور التاريخية من الشعوب الهندية ومن غيرها، فها هو راما كريشنا في العصر الحديث 1834-1886 م. بعد أن عرف الاسلام والمسيحية، يرتد الى الوحدة البرهمية، ويردد دائماً «فقط الواحد موجود» (Solange le maître, *Rama Krishna*, P 24.).

يرى راماكريشنا ان كل الاديان صحيحة بمقدار ما تُسهم في مساعدة الانسان الجزئي على الاتحاد بالمطلق. فالاتحاد بالمطلق غاية الجزئي، والنافع هو الصحيح. ومن هنا برزت مع كريشنا من جديد، خصائص العقلية الهندوسية في رؤيتها للألوهية، هذه العقلية التي تقبل تعددية الآلهة، وتحولها الى عقيدة في وحدة الوجود. فكل الشرائع واحدة بقدر ما تكون وسيلة وطريقاً ومنهجاً للاتحاد بالبراهمن.

ومن خارج الشعوب الهندية سيُعبّر امرسن الفيلسوف الاميركي، عن العقيدة الهندية بقوله: «إن الفردية وَهْمٌ من الأوهام» (ديورانت، **قصة الحضارة**، ج 3، ص 51)..
ويقول شوبنهور 1788-1860 عن اسفار **اليوبانيشاد**: «إنك لن تجد في الدنيا كلها، دراسة تفيدك وتعلو بك اكثر مما تفيدك وتعلو بك دراسة **اسفار يوبانيشاد**، لقد كانت سلواي في حياتي، وستكون سلواي في موتي»، (ديورانت، **قصة الحضارة**، ج 3، ص 43؛ كما براجع بخصوص راما كريشنا: Solange Lemaître, *Ramakrishna et la Vitalité de l'hindouisme*.).

II- الصين:

أ ـ الطاويّة: الوحدة الطبيعية:

1 ـ عبد سكان الصين البدائيون المظاهر الطبيعية، كالريح والرعد والاشجار والجبال والافاعي، ولكن السماء ظلت عندهم هي الإله الاكبر. وعقيدة السماء هذه، تأرجحت بين التجسيد الشعبي والتجريد الفلسفي، فقدّم الشعب القرابين والضحايا والوان التعبدات الى السماء كشيء، على حين جَرَّدَ الفلاسفة السماء من حِسّيتها، ففارقت كونها مكاناً لتمثل ارادة اللّه او نظام العالم. وفي كل الاحوال اصبحت عقيدة السماء دين الدولة الرسمي. (ديورانت، **قصة الحضارة**، ج 4، ص 456-459) هذا الدين الذي ينوب فيه الامبراطور عن الخالق لأنه: «ابن السماء».

2 ـ أول ما وصل الينا من عصر التدوين في تاريخ الصين الفكري هو كتاب **التغيرات**، وقد ترجمه الى الفرنسية شارل دو هارلز. (Yiking, *le livre des mutations*, traduit du chinois par Charles de Harlez). وتنسب المرويات هذا الكتاب المهم في ما وراء الطبيعة الى: ون وانغ.

تتلخص نظرية كتاب **التغيرات** في أن الحقائق الوجودية، الظاهرة كلها، تتولد من تعارض واتحاد عنصرين اساسيين في الكون هما: اليانغ والين Yang Ying. يمثل اليانغ Yang العنصر الايجابي الفعال المنتج، العنصر السماوي، عنصر الضوء والحرارة والحياة ـ عنصر الذكورة؛ على حين أن الين Ying، يمثل العنصر السلبي المنفعل، عنصر الارض، عنصر الظلمة والبرودة والموت ـ عنصر الانوثة.

وقد ظل كتاب **التغيرات** عُرضة لاتجاهين في التفسير، فالبعض ينحو فيه منحى ثنائية اليانغ والين، والبعض يجعل العنصرين شطري وحدةٍ كونية عظيمة.

وقد حظي هذا الكتاب بالدراسة والتقديس، فقد نشره كنفوشيوس بنفسه ووضع له الحواشي. ويعتبر الباحثين ان كتاب **التغيرات**، هو القاسم المشترك للمذهبين اللذين سادا التقليد الصيني حتى يومنا هذا، وهما: الطاوية والكونفوشية R. Guénon, *Aperçus sur L'ésotérisme*, «Taoïsme et Confucionisme», PP 102-129).

3 ـ في القرن الخامس قبل الميلاد، ظهر أعظم فلاسفة الصين قبل كونفوشيوس Confucius 551-479 ق. م، وهو لاو ـ تزو

يصنعـه قط احـد من الآلهـة او البشر. لقـد كـان حتى الآن وسوف يبقى الى الابد، ناراً حيّة لا تُخمد». (فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص 284).

ولا يقصد هيراقليطس بالنار، تلك المشهودة الحسّية، لأن هذه النار المحسوسة هي احدى تحولاتها، اما نار هيراقليطس الواحدة الظاهرة في التحولات المحسوسة، فهي رمز للكون وهو في جريان بين اضداد التوتر. إنها لطيفة عاقلة إلهية، وهي مستمرة ازلية أبدية. وهذه النار الإلهية تضعف فتصبح محسوسة، ثم تتكاثف بحراً، ويتكاثف البحر أرضاً، ترتفع ابخرة، تتراكم سحباً، تلتهب ناراً، وهكذا في حركة ازلية ابدية. وينتج عن ذلك ان كينونة العالم هي صيرورة دائمة.

هـ ـ اكسينوفان حوالى 570-480 ق.م. يرى اكسينوفان انه لا توجد الا حقيقة واحدة، هي: العالم والله معاً. وأن جميع الاشياء في العالم هي وحدة ساكنة. فوحّد بذلك بين الله والعالم، جاعلاً الله هو العقل الذي يهيمن على العالم، وهو الجسم الذي يُكَوِّنُ العالم.

و ـ بارمنيدس حوالى 540-450 ق.م. نلمس اثر اكسينوفان واضحاً في فلسفة بارمنيدس. ففي قصيدته الفلسفية، في الطبيعة (بقي منها حوالى 160 بيتاً)، يعلن الشاعر أن آلهةً قد أوحت إليه أن الاشياء جميعها واحدة، فالفكر والكون شيء واحد، وأن هذا الوجود الواحد ساكن سكوناً سرمدياً، لا يتحلل ولا يتحرك، وجودٌ متجانس لا يتبدّل ولا ينقسم، وهو الإله الذي لا إله غيره، وهو الكَوْن. وهذه النظرة الساكنة الى الوجود جعلت بارمنيدس يقول: ان الصيرورة والحركة والتغيّر والنمو هي اشياء غير حقيقية، على العكس من هيراقليطس، الذي رأى ان العالم في تحرك وحركة وسَيَلان دائم.

2 ـ الرواقيون: وحدة مادية:

الرواقيون، وخاصة زينون Zénon 335 ?-263 ق. م. وكرزيب Chrysippe279-206 ق. م، هم اول من اكدوا بوضوح ان العالم هو الله، وقالوا: إن العالم هو كُلٌّ كائنٌ عاقلٌ وحكيم، لذلك هو إلهي.

وقد اقام الرواقيون وحدة الكون على وجود قوة موحِّدة للجوهر الجسمي، فالعالم واحد لأن النَّفس النافذ فيه هو واحد، العالم بمثابة الجسم، والله هو النَّفَس الحالُّ فيه. لذلك فالله حاضر في اجزاء الكون كافة (برهييه، تاريخ الفلسفة، «الرواقية»، ج 2، ص ص 62-74).

وقد وقفوا امام الطبيعة معجبين بجمال تناسق وحدتها، وروعة ابداعها الفني، فلم يتعرّفوا على إله غيرها، اي غير هذا الكون الواحد العظيم العاقل، فنتج مذهب: تأليه الكائنات.

وقد انطلقت الرواقية كما انطلق هيراقليطس من قبل، من النار الأولية. وكل انسان مُرَكَّبٌ من جسدٍ، حلّت وتغلغلت فيه روح هي نفثةٌ ناريّة، خصوصيتها: ذكاء.

3 ـ افلوطين 204-270 م:

صهرت وحدة افلوطين الوجودية الفكرين اليوناني والشرقي الهندي، في براعة استحقت بها المكانة التي احتلتها في علم ما وراء الطبيعة في الفكر الاوروبي بكامله، اذ توصل افلوطين الى اظهار خصوصية العلاقة الوجودية بين النفس الانسانية، في اعلى مراتبها، وبين الواحد الذي هو الجوهر المُطْلَق لكل الوجود.

يبدأ افلوطين فلسفته بتأملات حول الوجود، ويرى ان الوجود هو قبل كل شيء: واحد؛ لذلك ابتدر الحديث بتأملات حول الواحد، وهذا ما نراه عند تلميذه الفارابي في كتابه **آراء اهل المدينة الفاضلة**، إذ يبدأ بالكلام على الواحد.

ويُفرِّع افلوطين عن الواحد نسقاً من التجسيدات، هي مراتب للوجود الكوني الواحد، او هي تجلّيات لنفس الكائن الواحد الكلي.

في المرتبة الاولى، يتجلّى الواحد، وهو الوجود نفسه، في تمام حضوره وكينونته اللامحدودة. والواحد ليس عقلاً، ولا روحاً، إنه الخير.

وحيث ان كل كامل يفيض بالضرورة، لذلك فإن هذا الواحد يعطي الوجود الى كل موجود.

وفي رأينا، أن أفلوطين في الاربعة والخمسين فصلاً التي تؤلف مجموعة **التاسوعات**، بيّن صدور الكثرة عن الواحد، في كيفية هي غاية في الدقة والتجريد. ويمكننا ان نضع ايدينا على مفتاح الكثرة، في وحدة وجود الشيخ اليوناني، فمنشأ الكثرة هو: فعل التعقّل.

ففي البدء، كان الوجود الواحد، كاملاً متجانساً في وجوده، فوق كل تحديد وتفرقة، ثم عقل هذا الوجود نفسه، فازدوج دون انقسام في نسبتين: وجود ـ تعقّل، ومن ثَمّة تجسّد فِعْل التعقل، الذي هو انقسام اعتباري الى ذات وموضوع، أي عاقل ومعقول، تجسد في فيض اول، أو تكوين أول، هو العقل، وذلك أن فعل التعقل يُوَلِّد في الذهن مفهوم: العقل. وهذا التكوين هو العقل الكلي الشامل، عقل الكون.

تاريخ وحدة الوجود في الفكر الاسلامي العربي

في البداية، في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وزمن صحابته ومن بعدهم التابعين، تقبّل المسلمون كل المعاني القرآنية جملة واحدة. كان قبولهم العقلي لنبوّة النبي، صلى الله عليه وسلم، يفرض عليهم الايمان بكل ما جاء به الرسول، أي بكل المعاني القرآنية، إن العقل الجاهلي بحث جاهداً وحدة الله ونبوة النبي، ولكنه متى تخطى عتبة الكفر، وجب عليه ان يؤمن بكل ما جاء في القرآن جملة وتفصيلاً؛ وذلك لأن الكفر بآية من القرآن، اي بالجزء، هو كفر بالكل.

ومن هذا المنطلق، قبل الصحابة والتابعون، كل المتشابهات والمتعارضات والمضادات ايماناً واحتساباً، دون كيف. والقضيّة الهامة التي تَمَس مذهب وحدة الوجود، هي مسألة التشبيه والتنزيه من جهة، ومسألة قيمة الانسان من جهة ثانية.

التشبيه والتنزيه

أبرز القرآن صورتين للألوهية: صورة تنزيه مطلق لذات هي غيب كلي، لا يطرف خيال الى حضرتها، لأنه تعالى ليس كمثله شيء.

وصورة ثانية هي صورة تشبيه يليق بالحضرة الالهية، وهي الألوهية المتجلّية في الأسماء والصفات، وذلك ان القرآن قد اشار الى أن للّه يداً. ﴿يد اللّه فوق أيديهم﴾ (الفتح، 10) وعيناً: ﴿ولتُصنع على عيني﴾ (طه، 39) وَوَجْهاً: ﴿فأينما تولّوا فثمَ وجه الله﴾ (البقرة، 115). وَجِهَة: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه، 5) ﴿وجوه يومئذ ناضرة، الى ربها ناظرة﴾ (القيامة، 22).

قيمة الانسان

أ ـ في الوقت نفسه، أبرز القرآن الانسان في صورتين:

الاولى: هي صورة مخلوق ليس كالمخلوقات، نفخ اللّه فيه من روحه، جعله في الارض خليفة، كَلّمه تكليماً وَحْياً، ومن وراء حجاب، خلق له ما في الارض جميعاً، فأنبت له الارض، وأحلّ له الصيد، وَسَيَّر له الرياح.

والثانية، هي صورة مخلوق ضعيف، ليس حتى للجنس الراقي فيه ـ وهم الانبياء ـ من الامر شيء، انها عبوديّة محضة، لا تشوبها رائحة قدرة وربوبية.

ب ـ قَبِلَ الصحابة والتابعون هذه المعاني على تراوحها، ايماناً واحتساباً دون كيف؛ وقد لخص الامام مالك بن انس 715-795 م. رأي السلف فقال: «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». واستمرت المدرسة الفقهية على هذه العقيدة، تؤمن دون كيف، وحرفياً، بكل ما ثبت لديها صحته، من النصوص القرآنية والحديثية.

ولكن المدارس الكلامية التي استوردت المنطق الجدلي، اكدت ان اليقين هو في الجدل والكلام، وأعادت النظر في العقائد، ومن ثم تفرقت فرقاً في النظر الى الألوهية. ومن رَحِم الفرق الكلامية، ومن الرد عليها بمنطقها ومنهجها، وجدت فرق ومذاهب، ونلمس ملامح لوحدةِ وجودٍ في هذه الفِرَق، او على الاقل إرهاصاتٍ ومقدماتٍ للوحدة الوجودية، التي ظهرت في الفكر العربي الاسلامي فيما بعد.

مقدمات وملامح وحدة الوجود

1 ـ علم الكلام والفقه: التشبيه والتنزيه:

أ ـ كثر الجدل حول موضوع الأسماء والصفات الإلهية بين الفقهاء وعلماء الكلام من ناحية، وبين علماء الكلام فيما بينهم من ناحية ثانية. قال المعتزلة، اهل العدل والتوحيد، بتنزيه اللّه تنزيهاً خصوصيته: القِدَم. لهذا السبب، جعلوا الأسماء الإلهية، هي عين الذات، حتى لا يشارك اللّه في قِدَمِه اسمٌ او صفة، وبالتالي جاء تنزيههم تعطيلاً، فإله المعتزلة مُعطَّل ساكِنٌ يذكرنا بسكون البراهمان في اليوبانيشاد.

وحين نفى المعتزلة الجهة عن الحق تعالى، واكدوا انه «في كل مكان» اسهموا في تكوين رؤية كلامية خدمت الفكر الصوفي اللاحق، الواحدي المذهب، موضوع دراستنا.

ـ اسهم التنزيه المعتزلي في تكوين علم كلام صوفي للاتجاه الوحدوي، فَنَفْيُ الجهة الاعتزالي، ظهر في مقولةٍ صوفية ترى «شيوع وجه الحق في كل مكان»، وتعطيل الذات الإلهية تنزيهاً لها، ظهر في صيغة إطلاق الوجود الإلهي من كل قيد وصفة، حتى من صفة الاطلاق.

واستفاد علم الكلام الصوفي من تشبيه الفقهاء، كما استفاد من تنزيه الكلاميين، وذلك ان التشبيه دَاخَل بين عالمي الألوهية والانسانية ﴿ان الذين يبايعونك انما يبايعون اللّه، يد اللّه فوق أيديهم﴾ (الفتح، 10)، ﴿وما رميت إذ رميت ولكن اللّه رمى﴾. (الأنفال، 17)، فتنزلت الألوهية بهذا التشبيه من غيب العماء الى مستوى الفهم البشري، وبلغة المجاز نقول: تأَنْسَنت الصورة الإلهية، دون الوقوع في مهاوي التجسيم. وسوف يظهر ذلك فيما بعد، مع الصوفي الذي يرى الصانع ـ جلّ وعلا ـ في ابداع صنعته.

2 ـ الفلسفة: فكرة الفيض:

اسهم الفلاسفة في رفد مذهب وحدة الوجود الصوفي، بامدادٍ هامٍ جداً، وهو فكرة الفيض التي استقوها من مصادر أفلوطينية. إن القول بالفيض او الصدور يستتبع وحدة الوجود، لأنه ينكر الخلق من عدم، ويجعل اللّه اصل الكل، ومرجع الكل؛ يجعله العشق والعاشق والمعشوق.

أ ـ الفارابي 878-950 م: هو أول من قال بالفيض في الفكر الاسلامي، وعنه أخذ ابن سينا.

يرى الفارابي أن الموجودات كلها، على نقصها، تتطلع الى الكمال، لأنها في الاصل قد فاضت عن الواحد واجب الوجود، عن اللّه المطلق الكمال، وهذه الموجودات على كثرتها وتنوعها وتدنيها تشكل مع الأول، اي اللّه، كُلاً واحداً، فالوجود واحد في اصله وجوهره، ويتمتع بوحدة منسجمة. وهكذا اقترب الفارابي من القول بوحدة الوجود، وفارق الخط الأرسطي، الثنائي النظرة.

ب ـ وبعد الفارابي ورث الفيلسوف الطبيب العالم ابن سينا 980-1037 م. / 370-428 هـ. نظرية الفيض، وتوسَّع في الاستفادة منها.

والواقع ان ابن سينا في طبيعياته، يسير على خطى أرسطو، فيرى ان الانسان إثْنَيْني مركب من بَدَن ونَفْس، دون ان يكون هناك اتصال جوهري بينهما. (ابن سينا، **القصيدة العينية**). كما يقول بالعلل الأربع للموجود، وينتقد القائلين بالعلة الواحدة للوجود، سواء اكانت علة مادية (الايونيون الاوائل ـ نار هيراقليطس)، او كانت علة صُورية (الفيثاغوريون).

أما الإلهيات عنده فهي مطبوعة بالأثر الأفلوطيني، حيث ترتسم تباشير فلسفة مشرقية، ارادها ابن سينا بديلاً عن المشائية اليونانية.

إن كان الفارابي قد دافع عن النبوة على طريقة الفلاسفة، فها هو ابن سينا، يقدم الدعم الفلسفي للوجود الصوفي، ممثلاً في فكرة: الاتصال وخوارق العارف.

وعلى الرغم من اننا نشعر بأن ابن سينا حين يتكلم على الصوفية، فهو انما يتكلم على: غائب، إلا انه عبّر في الفصول الاخيرة من كتابه **الاشارات والتنبيهات** عن فلسفته المشرقية التي تلامحت في مؤلفاته غير المشائية، ممهداً بذلك لحكمة السهروردي المقتول فيما بعد. (معن زيادة، «الفكر الصوفي عند ابن سينا» **ابن سينا**.).

العالم عند ابن سينا لم يُخْلَق من عدم، انه فيض إلهي أزلي. والفرق بين اللّه والكائنات عنده، ليس في القِدَم والحدوث، بل كما هو عند استاذه الفارابي وبقية الفلاسفة، يتمثل في أن اللّه هو واجب الوجود، والكائنات كلها ممكنة، وجودها ليس من ذاتها، بل تحتاج في وجودها الى اللّه، واجب الوجود، والذي وجوده هو عَيْن ماهيته. (دي بور، **تاريخ الفلسفة في الاسلام**، ص ص 253-254).

وعلى الرغم من أن ابن سينا لم يقل صراحة بوحدة الوجود، وظل واعياً للعلاقة بين اللّه والكون في المفهوم الاسلامي (سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء مسلمين**، ص ص 43-45، ص 56). إلا أننا نلمس ريادته لوحدة وجودٍ مادية تطوّرية في برهنته من جهةٍ على ان العالم واحد ومتناهٍ، وعناصره مُرَتّبَة كُلٌّ منها في وضعها الطبيعي، مُبْطلاً بذلك ـ اسوة ببارمنيدس وارسطو ـ وجود الخلاء، ومنتقداً فكرة الجواهر الفردية (محمد العراقي، **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا**، ص ص 371-373، ص ص 281-297). ومن جهة ثانية يقول بـ واهب الصور وبالتحول والتولد، أي أن الشيء ربما استعد بالعفونة لقبول صورة اخرى، فيتولد منه شيء آخر، نبات أو حيوان؟ (حسين مروة، **النزعات المادية**، ج 2، ص 680، ص ص 682-689).

وفي قول ابن سينا بالفيض والصدور الافلوطيني، وبالعشق «المتدفق في شرايين الكون» (سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء**، ص 57)، وبأن المادة هي اصل التكثر في الجزيئات، وبأن الخلاص الانساني هو في الاتصال باللّه، على ما شرحه في **الاشارات والتنبيهات**. كل ذلك يجعله من رواد وحدة وجود فلسفية إشراقية.

ج ـ كان الاتهام الموجّه الى المتصوفة في عهد الغزالي 1058-1111 م. ينحصر في مفاهيم الاتحاد والحلول والاتصال، وذلك ان ابن تيمية 661-728 هـ / 1263-1328 م. لم يكن بَعْدُ قد اطلق تهجّمه في نظرية وحدة الوجود.

وكان لهذا الاتهام ما يبرره، إذ ان تعابير الصوفية عن احوالهم في الفناء والوصول والتوحيد والتوكل، كانت توقع القارىء الغريب، في شُبْهة الاتحاد والحلول. نقول القارىء الغريب، لأن الانسان الصوفي، يعلم بداهة ان الله عز وجل مغاير للانسان، وأن هذه المغايرة بين القديم والمحدث، من حيث كونها بديهة اسلامية، لا تحتاج الى تأكيد باللفظ. وها هي دهشة الغزالي شاهدة على ان العقل الاسلامي العام، يبطل اصل الاتحاد او الحلول، يقول في **المقصد الأسنى**: «إن من يُصَدّق بأن الانسان يصير هو اللّه، فقد انخلع عن غريزة العقل».

الحلاج، عذاب الحلاج. ومن الشرقيين اهتمّ كامل مصطفى الشيبي بالحلاج، فنشر له **الديوان**، وجمع كل ما قيل فيه، قديماً وحديثاً، في كتاب مهمّ، هو: **الحلاج موضوعاً للآداب والفنون العربية والشرقية قديماً وحديثاً**.

وقد أسهمت أشعار الحلاج في تحريك الوجدان الصوفي، باتجاه رؤية وحدوية للوجود، رؤية تلغي الإنسان ليتجلّى الوجود الإلّهي ساحقاً كل الهويّات.

ويكفي أن نورد بعض أبياته من **الديوان** الذي نشره كامل مصطفى الشيبي؛ يقول الحَلَّاج:

أنا من أهوى، ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا
(ص 55)

عجبت منك ومني ... يا منية المتمنّي
أدنيتني منك حتى ... ظننت أنك أني
(ص 55)

سبحان من أظهر ناسوته ... سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً ... في صورة الآكل والشارب
(ص 21)

جُبِلَت روحك في روحي كما ... يُجْبل العنبرُ بالمِسْك الفَتِق
فإذا مَسَّك شيء مَسَّني ... فإذا أنت أنا لا نفترق.
(ص 47)

رأيت رَبّي بعين قلبي ... فقلت: من أنت؟ فقال: أنت
(ص 26)

وقيمة الحلاج تتبدّى في أنه رفض أن يعيش عشقه بين جدران روحه، فَرَصَفَ وجدانه حرفاً حرفاً، حتى تجسد في المكان ناطقاً بما يُكِنُّه كل صوفي عاشق. وكان يرى فائدةً في إبداع عالم الحروف هكذا عِشْق، عِشْقٌ يكون منارةً للدارسين الذين يتلمّسون أنماط التجربة الصوفية. يقول: (الديوان، ص 36).

الحب ما دام مكتوماً على خطر ... وغاية الأمن أن ندنو من الحذر
وأطيب الحب ما نَمّ الحديث به ... كالنار لا تاتِ نفعاً وَهْي في الحَجَرِ

وقولته الشهيرة «أنا الحق» نميل إلى تفسيرها في ضوء تفسير ابن عربي لها. يقول الحلاج في الطواسين نشر ماسينيون، ص 51: «وقلت أنا [أي الحلاج]: إن لم تعرفوه [أي الحق تعالى] فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الأثر، وأنا الحق، لأني ما زلت أبداً بالحق حقاً». ويفسر ابن عربي كلمة الحق الواردة في نص الحلاج بمرادفها اللغوي أي: الثابت. فيقول في كتابه **الإسرا إلى المقام الأسرا**، مخطوط تركيا ولي الدين رقم 1628 ق 4 أ:

«فمن فَهِمَ الإشارةَ فَلْيَصُنْها ... وإلا سوفَ يُقْتَلُ بالسِّنان
كحلاج المحبة إذ تبدَّتْ ... له شمسُ الحقيقةِ بالتَّداني
فقال: أنا هوَ الحقُّ الذي لا ... يُغَيِّرذاتَه مَرُّ الزمان»

ونجد أن الحلاج في قوله السابق قد وعى تماماً كونه أثراً من آثار الحق، وعاش بعمق هذا الوعي، ومن ثمَّ اتحد بهذه الكينونة اي اتحد بكونه أَثَرَ الحَق، وفقد كل هوية خارجها. وهذه الكينونة وحدها عنده هي: الحق، والصواب، وعين الاستقامة. إنها الوجود الإنساني التام الكامل، وهي تجد استمراريتها وثباتها وحقها، بالحق، أي باللّه تعالى؛ لقوله «وأنا الحق، لأني ما زلت أبداً بالحق حقاً».

هـ ـ مع الجنيد البغدادي نقف أمام نظرية صوفية هي: الفناء في التوحيد؛ وقد كان كلام شيخ الطائفة مقبولاً لدى الجميع: فقهاء، محدثون، علماء كلام، فرق إسلامية، قديماً وحديثاً؛ حتى أن ابن تيمية لم يستطع إلا لكلامه قبولاً... وعلى الرغم من ذلك، نجد عبارات الجنيد توحي بالوجود الواحد، الذي نظّره ابن عربي فيما بعد؛ وخاصة قول الجنيد بـ: «الوجود الإنساني التام الكامل».

هذا الوجود الإنساني التام هو الذي تذوّقه الإنسان قبل أن يوجد في عالم الكون والفساد، تذوّقه في عالم الذَّرّ، حين أشهده اللّه عز وجل على أنه رَبُّه، فقال: بَلَى. قال تعالى: ﴿وإذ أخذ ربُّك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم، وأشهدهم على أنفسهم، ألست بربكم؟، قالوا: بلى﴾ (الأعراف، 172). هذا الإشهاد، أو هذا الميثاق الذي تَمَّ بين الحق عز وجل، وبين الإنسان، وهو في أتَمّ وجودٍ له وأكمله، كان قِبْلَةَ وجدان الجنيد.

وما على الصوفي، برأي الجنيد، إلا أن يسلك في الحياة مسلكاً يؤهله للوصول إلى الوجود التام الكامل، أي إلى الوجود الذي كانه: «قبل أن يكون». وهذا الوجود هو الذي تذهب فيه هوية العبد تحت وطأة الفناء في التوحيد؛ يذهب العبد ويبقى منه شبح مُسَوّى بين يدي الحق عز وجل، الذي يقوم عنه بما يريده منه. يقول الجنيد في **الرسائل** (نشر علي حسن عبد القادر، ص 55 - 57): «... والوجه الثاني من توحيد الخواص، فَشَبَحٌ قائم بين يديه (تعالى) ليس بينهما ثالث، تجري عليه تصاريف تدبيره، في مجاري أحكام قدرته، في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه... بذهاب حِسّه وحركاته، لقيام الحق له فيما أراده منه. والعلم أنه رجع آخر

العبد إلى أوله، أن يكون كما كان إذا كان قبل أن يكون. . . وهذا غاية حقيقة توحيد الموحّد للواحد، بذهاب: هو». كما يقول في تعريف التوحيد: «التوحيد معنى تضمحل فيه الرسوم، وتندرج فيه العلوم، ويكون اللّه تعالى كما لم يزل».

لقد تصدى الجنيد للوجود الإنساني الطبيعي الفطري، واعتبره عائقاً، بل ذنباً، حتى أن التصوف عنده، هو منازَلة الصفات الطبيعية الفطرية. ويتمثل قول قائل سمعه مؤداه:

وإن قلت ما ذنبي إليك أجبتني   وجودُكَ ذَنْبٌ لا يُقاس به ذَنْبُ

(عبد الغني النابلسي، كتاب الوجود الحق الظاهر، ق 40 ب). ولكن الجنيد، حتى يُبعد عن الوجود الإنساني التام الكامل شُبَهَ الحلول والاتحاد، صرَّح بالاثنينية، فقال: إن الإنسان وهو في أتم الوجود وأكمله وأمضاه، يبقى على صورة: ذات، هي محل لأنواع البلايا؛ وهذا التأكيد على اثنينية الحق والخلق، دفع عن الجنيد تُهَم المتربّصين.

و ـ مع الإمام الغزالي، حجة الإسلام، توضحت رؤية الصوفية في الفناء في التوحيد، وجعل الغزالي الفناء هو المرتبة الرابعة من التوحيد، مُلَخِّصاً بذلك حدود علم المعاملة، معترفاً بأن التوحيد من علم المكاشفة، ممهداً بذلك لظهور ابن عربي؛ يقول الغزالي في إحياء علوم الدين، ج 4، ص ص 245-247. «فأما التوحيد فهو الأصل. . . وهو من علم المكاشفة، ولكن بعض علوم المكاشفات، متعلق بالأعمال بواسطة الأحوال، ولا يتم علم المعاملة إلا بها. . . للتوحيد أربع مراتب. . . فالرتبة الأولى من التوحيد: هي أن يقول الإنسان بلسانه: لا إله إلا الله، وقلبه غافل أو منكر له، كتوحيد المنافقين، والثانية أن يُصَدِّق بمعنى اللفظ قلبه، كما صدق به عموم المسلمين، وهو اعتقاد العوام. والثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف، بواسطة نور الحق، وهو مقام المُقرّبين. . . والرابعة: أن لا يرى في الوجود إلا واحداً، وهي مشاهدة الصِدّيقين، وتسميه الصوفية: الفناء في التوحيد، . . . وهذه هي الغاية القصوى من التوحيد. . . فإن قلت: كيف يتصور أن لا يشاهد إلا واحداً وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة وهي كثيرة، فكيف يكون الكثير واحداً؟ فاعلم أن هذه غاية علوم المكاشفات، وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تُسطّر في كتاب. .».

ويمكن مراجعة كتاب ليوشيا الذي يبحث في التوحيد الصوفي. (Léo Shaya, *La Doctrine Soufique de L´unité, «AT-tawhid» PP 23-39*).

ج ـ بلاد فارس:

أ ـ على امتداد الأراضي الفارسية، وعلى الرغم من أن اللغة المتداولة هي الفارسية، إلا أن اللغة العربية كانت أداة التعبير الوحيدة في كل العلوم الإنسانية. وكان الصوفية، أسوة بغيرهم من مثقفي العالم الفارسي يكتبون بالعربية، وهذا ما جعل التصوف، يلقى مصير بقية العلوم ويصبح وَقْفاً على الخاصة المتعلمة.

وأول من استخدم اللغة الفارسية والشعر الفارسي لبيان الأفكار الصوفية، وتدوين تجربته الشخصية، هو أبو سعيد، ابن أبي الخير 370 - 440هـ. وقد فتح بذلك طريقي الشكل والمضمون، أمام التصوف في بلاد فارس. وفيما يتعلق بالمضمون، فقد أسهم في جعل المواضيع الصوفية، في متناول الجميع من جهة، ومن جهة ثانية، جعل التصوف جزءاً من الحقيقة التاريخية التي يعيشها أبناء البيئة والحضارة والتاريخ الفارسي.

ولم تلبث هذه المواضيع أن ولدت الشعر الصوفي ـ الفارسي. لذلك يمكن اعتباره بحق أبا الشعر الصوفي الفارسي، واماماً لمن أتى بعده كالسنائي، وفريد الدين العطار 1142؟-1220؟ م. وجلال الدين الرومي.

وكان لأقواله ووقائعه وأشعاره (أبو سعيد أبو الخير، الديوان، جمع سعيد نفيسي، طهران، 1334، بالفارسية) أثر كبير في تكوين الشخصية المميزة للتصوف الفارسي، والتي توضحت معالمها مع العطار، واستمرت متأثرة بابن عربي، متوغلة مع الشعر إلى النهايات. وقد اهتم المستشرق، هنري كوربان بدراسة وتحقيق ونشر نتاج هذه البيئة الإسلامية (*En Islam Iranien*, Gallimard, France, 1971).

وكان أبو سعيد جريئاً فيما يراه الحق، وهو أول مسلم مجّد الحلاج بعد موته بأقل من قرن، وقال: إنه لا يوجد له مثيل في علوم الأحوال الصوفية، (أسرار التوحيد في مقام الشيخ أبي سعيد، ص 120). ويمكن تصنيف أبي سعيد في مدرسة البسطامي والحلاج، مع فارق أن المشارقة يعيشون فرديتهم في فضاء المطلق، والفارسيين يعيشون المطلق في حدود فرديتهم. ولا نوافق نيكلسون مقولته بأن أبا سعيد «يعتنق مذهب أبي يزيد البسطامي، الذي يقوم على فكرة وحدة الوجود» وأنه «أصبح هو ومعاصره أبو الحسن الخرقاني من أكبر المروّجين لهذه الفكرة». (Nicholson, *studies in Islamic Mysticism*, Londres, 1921, p 76)

وتجاوزت شهرة أبي سعيد حدود البلاد الفارسية، فنرى أنه

أساتذة كبار، أمثال نصير الدين الطوسي 1201-1274 م. حيدر أملي، تلميذ ابن عربي وشارحه، الذي بذل مجهوداً كبيراً ليوحّد بين الرؤية الصوفية والنظرية الشيعية.

د ـ ثم برزت في العصر الصوفي مدرسة أصفهان (H.Corbin, *La Philo. iranienne,* Livre 1, pp 26-37, pp 49-83)، التي أحيت دراسة الفلسفة والحكمة، وبرز المعلّم الكبير ميرداماد 1040هـ، الذي أسس مدرسة سيناوية، ذات طابع سهروردي، من وجهة النظر الشيعية (سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء**، ص 108)، وبعد ميرداماد جاء تلميذه المشهور ملاصدرا الشيرازي المتوفى عام 1050هـ/1640م، الذي يعتبر أكبر وجوه مدرسة أصفهان، والذي ظل على مدى ثلاثة قرون أستاذ الفكر لأجيال من فلاسفة الشيعة (H. Corbin. *Histoire de la Philosophie islamique,* P 49)، وقد وضع ملاصدرا شرحاً لـ**الشفاء** لابن سينا، كما شرح أيضاً **الحكمة المشرقية** للسهروردي.

وقد أدمج ملاصدرا بصورة نهائية عقائد السهروردي مع تعاليم ابن عربي. إذ ميّز ـ كما قال كوربان ـ بين الوجود والموجود، فالوجود ليس موجوداً، بمعنى كائناً بين الموجودات (*La Philo. iranianne*, pp 51-54). كل ذلك في قالب من التعاليم الشيعية، وخاصة العناصر الإلهية والواردة في **نهج البلاغة**. وقد استمرت العقائد الإشراقية تُدَرّس في إيران وشبه القارة الهندية، من خلال آثار ومؤلفات ملاصدرا، حتى أننا قلّما نستخدم كلمة إشراقي اليوم إلا فيما يتعلق بمدرسة ملاصدرا (Corbin. *Histoire de la philo. islamique*, p 304).

2 ـ الوحدة الوجودية المطلقة:

ابن سبعين، عبد الحق بن ابراهيم

أ ـ «الله فقط». عبارة يبدأ بها ابن سبعين كل لوح من كتابه **الألواح**، (**رسائل ابن سبعين**، نشر بدوي، ص.ص. 190-200)، وتلخّص هذه العبارة مذهبه كله في: الوحدة المطلقة، التي تقول: إن الوجود هو الله وإنه هو الجوهر الثابت، على حين أن كل المراتب الوجودية المختلفة ما هي إلا أعراض لهذا الوجود الواحد. وحيث إنها أعراض فهي زائلة باطلة هالكة وهميّة، والله فقط هو حقيقة الأشياء كلها. يقول في **بدّ العارف**: تحقيق جورج كتورة، ص 324، «وهو هو، وكل شيء هالك إلا وجهه، وهو الذي صورة كل شيء، وهو البد اللازم الذي يلزم لكل موجودٍ سواه».

ب ـ ويسمي ابن سبعين مذهبه هذا في تفسير الوجود بـ الوحدة المطلقة، تمييزاً له عن المذاهب الأخرى في الوحدة، التي تفسح فيها مجالاً للقول بالممكن بوجه من الوجوه. وهذه الوحدة المطلقة، أو الوحدة النقية الخالصة، أو الإحاطة، تنكر كل النسب والإضافات والأسماء. (أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين، ص ص 191-199).

ج ـ تقوم على هذه الرؤية العقائدية للوحدة الوجودية المطلقة، رياضات عملية وأذكار تعبّدية، وظيفتها وضع السالك على طريق الإحاطة والتحقق. منها أن صيغة الذكر تكون: لا موجود إلا الله، وليس الا الله. وعندما يتحقق السالك بالـ كمال الإنساني، أي عندما يحقق: علم الوحدة، ويتحقق بالوحدة الوجودية، يصبح عند ابن سبعين أعلى وأرقى من الفقيه، ومن المتكلم، ومن الفيلسوف ومن الصوفي.

ولم يكتف ابن سبعين بأن أثبت تعالي وترقي المحقق على الإنسان بأنماط كماله الأربعة، التي تصورها العلوم الإسلامية، بل انتقد وهاجم جميع الفلاسفة، اندلسيين ومشارقة، لأنهم يعددون الوجود. وبذلك جَرّ على نفسه الكثير من النقد، وجعل الباحثين والصوفية يتحفّظون في العناية بمصنفاته؛ فلم تحظ هذه المؤلفات باهتمام يذكر؛ شرحاً واقتباساً، قديماً وحديثاً. (التفتازاني، ابن سبعين، ص 14).

استمرار ابن سبعين

غالى ابن سبعين في وحدته غُلُوّاً فارق به وَحدَتيْ ابن عربي والسهروردي؛ فعلى حين استخدم السهروردي لغة النور والظلام، وترك مكاناً لتعالي الألوهية، ورأى ابن عربي أن الله هو وجود كل موجود، فميّز بين الوجود والموجود كما سنرى، نجد أن ابن سبعين قال صراحة بأن: الله هو كل موجود.

وهذه المقولة التي تنافي صورة الله المتعالي المنزّه في الإسلام، جعلت العالم الإسلامي يقترب من مصنفات ابن سبعين على حذر. وهكذا، لم تحرك كتاباته وتنقلاته عقول وأذهان المفكرين، بل استمر ينتقل عبر الأفراد فقط، بخلاف ما حدث لتعاليم السهروردي وابن عربي.

أ ـ واشهر تلامذته هو ابو الحسن الششتري. شاعر اندلسي، ولد في ششتر شرقي غرناطة، وتوفي في مصر عام 668 هـ. تبع ابن سبعين الى درجة ان سمّى نفسه: عبد ابن سبعين، خلفه في امانته على المريدين في مصر، وعدّه ابن تيمية واحداً من كبار صوفية وحدة الوجود.

حرّكت مقولة ابن سبعين الواحدية شاعرية الششتري، فغنّاها شعراً ونثراً وزجلاً، وكان أول من نظم المواضيع

بالوحدة والاتحاد والحلول، وما إلى ذلك من مكمّلات وحدة الوجود، كقول الحلاج مثلاً «أنا الحق»، أو الشذرات التي وصلتنا عن أبي يزيد البسطامي. أو حتى اشعار ابن الفارض كقوله:

متى حلّتُ عن قولي أنا هي، أو أقل
وحاشا لمثلي إنها فيّ حلّتْ

(«التائية الكبرى» ص 277؛ ويراجع بشأن ابن الفارض وخصوصية وحدته مع مقارنتها بوحدة ابن عربي كتاب محمد مصطفى حلمي، **ابن الفارض والحب الإلهي**، ص ص. 278-351.

كل هذه البوارق في سماء المؤمن التي أحدثها اشتياقه وخروجه حتى عن الإحساس بنفسه من شدة طلبه للحق، نقول كل هذه البوارق والالتماعات، كانت تظهر هنيهات ولا تصمد أمام صحو الفرق.

فاصطلح على تسمية هذا الشهود لوجود الحق الساحق الماحق لكل الهويات بـ: وحدة الشهود.

وخلافاً لكل من تقدم، لا نجد ابن عربي يهبّ من رقدة الكثرة صائحاً بأحدية الوجود، بل العكس فإن الكثرة عنده مشهودة، والعين تقع على كثرة، إنها تنظر إلى كل المقيّدات من شجر وحجر وبشر، دون أن تتجاوزها.

وهذه الكثرة المشهودة عند ابن عربي، تجعله من ناحية، يفارق قول القائلين بالوحدة الشهودية، ومن ناحية ثانية، تمكّنه من أن يقفز فوق فلوات الفناء، ليوحّد الله صاحياً، مكمّلاً بذلك الخط التوحيدي، الذي ابتدأه الجُنَيد الصاحي.

ب ـ توحيد الألوهية يقتضي توحيد الوجود

التوحيد هوية لا بد أن يبرزها لنا المفكر الإسلامي في مطلع كتاباته ومصنفاته، أو ينضمّ إلى ركب مدرسة عقائدية أو فرقة كلامية قائمة.

وكثيراً ما تولدت المدارس والفرق المستقلّة بفعل رؤيةٍ خاصة في التوحيد. وجوهرُ التوحيد ينحصر في الصفة اللازمة للحق، أو في خصوصية الألوهية كما يراها المفكر.

وعلى سبيل المثال، حين رأى المعتزلة أن: القِدَم، هو خصوصية الذات الإلهية، حاربوا كل من نَعَت بـ القِدَم أمراً من الأمور، حتى لو كان القرآن؛ لأنهم رأوا أن الاتصاف بالقِدَم هو اتصاف بالألوهية. ومن هنا دعوى الشرك في إثبات قدم القرآن عند المعتزلة... وقد قلنا: على سبيل المثال، لأن كل فريق رأى الخصوصية الإلهية في صفة من الصفات، مما لا يتسع المجال لذكرها هنا. ووجد ابن عربي أن خصوصية الألوهية هي في صفة: الوجود؛ فالوجود عنده هو عين الذات. وينتج عن ذلك أن أي اتصاف بالوجود، هو اتصاف بالألوهية؛ فادعاء المخلوقات الوجود، هو ادعاء مشاركة الله في الوجود، وهذا هو الشرك بعينه عند ابن عربي. من هنا نقول: إن توحيد الألوهية عند ابن عربي اقتضى توحيد الوجود.

ج ـ الوحدة الوجودية

حين رأى ابن عربي أن الوجود هو عين الذات الإلهية، وأن الكثرة موجودة مشهودة، كان لا بدّ له من أن يوفق بين هاتين المقدمتين، فكان مذهبه في الوحدة الوجودية.

إن الله وحده هو الوجود، والكائنات جميعها ثابتة في العدم، لم تفارقه، (سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، مادة «أعيان ثابتة»)؛ فالعدم هو خصوصية المخلوقات، في مقابل الوجود، الذي هو خصوصية الخالق. الكائنات جميعها لا يمكنها أن تدرك معنى الوجود، لأنها لم تذق طعم الوجود؛ وبحسب لغة ابن عربي، «ما شمت رائحة الوجود». وهي في التمثال صُوَرٌ وأشباح منصوبة، قائمة بالخلق الدائم المستمر، المتجدد مع الأنفاس، من الحي القيوم. (المرجع نفسه، مادة: «الخلق الجديد»).

وحيث إن الموجودات صفتها العدم، فهي لا تستغني عن الخلق الإلهي لها في كل آن؛ فلو تُركت برهةً لسقطت في العدم لأنه جوهرها. فالمخلوق، مكانُه: العدم؛ والحي القيوم يُقيمه، يَنْصبه صورةً مشهودة، دون مُماسّة، ولو ترك المخلوق برهةً، فإنه يسقط مباشرة في العدم لأنه مكانه وصفته وحقيقته. وعن ابن عربي لو استقلّ المخلوق بالوجود برهة، لامتلك الوجود واستغنى عن الله.

فالكائنات أو المخلوقات عند ابن عربي، هي موجودة معدومة، حالها: الوجود، والحال لا يبقى زمانين بل يحول، وصفتها: العدم.

ويصبح مفهوم الخلق في هذا المذهب هو التجلي المستمر للحق في أعيان الكائنات؛ فهو تعالى الظاهر خلف حجاب المظاهر، وهو تعالى الوجود وراء حُجُب الموجود. يقول ابن عربي في **مشاهد الأسرار القدسية** (مخطوط شهيد علي رقم 1340 ق 88 ب) «المشهد الأول: أشهدني الحق نور الوجود، وطلوع نجم العيان، وقال لي: من أنت؟ قلت: العدم الظاهر».

تطور أثر ابن عربي في الأوساط الإسلامية. ابتدأ من المغرب العربي، امتداداً إلى المشرق الفارسي والقارة الهندية.

المغرب العربي

أ ـ تداخل اثر عربي مع اثر ابي الحسن الشاذلي، الذي قال لصاحب كثيراً ما كان يأتيه: «إن اردت التي لا لوم فيها، فليكن الفرق على لسانك موجودا، والجمع في باطنك مشهودا». وبذلك لخص الشاذلي خطة المدرسة الشاذلية، التي تتوخى حسن العلاقة مع أهل جميع المراتب والطبقات. ومن بعده أبو العباس المُرسي قال: «كان الإنسان بعد أن لم يكن، وسيفنى بعد أن كان. ومن كان طرفيه عدم فهو عدم». ومن بعد المرسي، شرح ابن عطاء اللّه المتوفى عام 709 هـ. هذا القول مستخلصاً: «ان مَن الوجود له من غيره، فالعدم وصفه في نفسه». (عبد الحليم محمود **قضية التصوف**، ص ص 248-249).

ومع ابن عطاء، اتضحت معالم مذهب في تفسير الوجود، يقوم على الذوق الصوفي، يعبِّر عنه بـ: شهود الأحدية؛ «مؤدّاه أنّ اللّه هو الوجود الحقيقي، باعتبار جميع مراتب الوجود، وما سواه من الأكوان، لا يثبت له رتبة الوجود الحقيقي، وإنما وجوده الذي تظنه حقيقياً، هو أمر متوهم». (التفتازاني، **ابن عطاء اللّه السكندري وتصوفه**، ص 289 وما بعد؛ كما يراجع، **شرح حِكَمِ ابن عطاء اللّه**، للعارف أحمد زرّوق، تحقيق عبد الحليم محمود، مكتبة النجاح، ليبيا، 1969؛ والترجمة الفرنسية للحِكَمِ العطائية التي نشرها الأب بولس نويا، *Ibn Atà'Allah et la naissance de la Confrérie sadilite*., Lib. Orientale).

ب ـ إن سلالة المدافعين عن مذهب وحدة الوجود الإسلامية لم تنقطع، بل ظلّت حيّة نشطة الى وقتنا الحاضر، وها هو فضيلة الدكتور عبدالحليم محمود يدافع عن الوجود الواحد، ويهتم خاصة بالمدرسة الشاذلية. (عبدالحليم محمود، **قضية التصوف**، ص ص 248-258).

التفت الدكتور عبدالحليم محمود إلى القرآن الكريم وما يحويه من عديد الأيات التي تنبّه المخلوقات إلى قيّومية الحق عز وجل، وإلى انفراده بالوجود الحقيقي الواحد، ورأى أن الصوفية يرون في التوحيد معانيَ لا يتطلع إليها غيرهم.

ج ـ وإلى اليوم، لا يزال أثر ابن عربي مستمراً، ويتتابع مذهب وحدة الوجود في المغرب العربي، مع أقطاب الشيخ الشاذلي المغربي (سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء**، ص 156، ص 214، حاشية 90). والشيخ العظيم النفوذ العلوي الجزائري (**المرجع نفسه**، ص 214، حاشية 91).

المشرق الفارسي

أ ـ انتشرت عقائد ابن عربي في الشرق الفارسي عن طريق تلميذه وربيبه صدر الدين القونوي الذي وضع العديد من المؤلفات لإيضاح مقاصد ابن عربي، وخاصة كتابه **مراتب الوجود**، والأرجح أن القونوي هو أول من استخدم عبارة: وحدة الوجود، في تاريخ الفكر العربي (Chodkiewicz *Epitre sur L'unicité absolue,* «Introduction», pp. 26, 36).

ب ـ ارتبط القونوي بعلاقات حيّة مع عدد من الفاعلين في الوسط الفارسي أهمهم جلال الدين الرومي.

سُمّي ديوان الرومي **المثنوي** باسم: فتوحات الشعر الفارسي، إشارة إلى مدى تمثيله لابن عربي ومذهبه أمام الناطقين باللغة الفارسية. وقد ترجم رينولد نيكلسون الديوان كاملاً إلى الإنكليزية مع الشروحات في ثمانية أجزاء: *The Mathnawi of jalal ad - Din Rumi*, Luzac, Londres, 1925 - 1937. وإلى اللغة العربية ترجمه وشرحه ودرسه الأستاذ محمد الكفافي في مجلدين: **مثنوي جلال الدين الرومي**، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت 1967.

والرومي تأثر بمذهب ابن عربي، عبر صلته بالقونوي، وانتمى في الوقت نفسه، إلى سلسلة الشعراء الفرس الذين تقدموه، وعبّر أسوة بهم بكل ما امتلك من أبعاد وقوى وأدوات عن روح المسلم الفارسي في خصوصيتها الجغرافية والتاريخية.

وأثّر الرومي في جيل كامل من الشعراء الناطقين بالفارسية. أهمهم محمود شبستري صاحب ديوان **حديقة السر**، والشاعر حافظ الشيرازي المتوفى عام 791هـ، وعبد الرحمن جامي 1414-1492 م. / 899 هـ. «والذي يعد آخر شعراء الصوفية العظام»، (التفتازاني. **مدخل إلى التصوف**، ص ص 272-273).

ج ـ ولم يتوقف أثر القونوي عند الرومي، بل نراه قد ارتبط بمكاتبات في مسائل فلسفية مع نصيرالدين الطوسي.

كما أن فخر الدين العراقي، وهو أحد عظماء شعراء التصوف الإيرانيين. ألّف كتابه **اللمعات** في أعقاب أحد مجالس صدر الدين القونوي، التي كانت تدور على عقائد ابن عربي، وهذا الكتاب ساعد كثيراً على إدخال ابن عربي إلى عالم الفارسية، وقد شرحه عبد الرحمن الجامي، وعُرف شرحه

- ـــ ، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969.
- ـــ ، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، دار الثقافة، القاهرة، 1984.
- تـوملين،أ. و. ف. ، **فلاسفة الشرق**، ترجمة عبد الحليم سليم، دار المعارف، مصر 1980.
- الجيلي، عبد الكريم، **الإنسان الكامل**، مكتبة محمد صبيح، القاهرة، لا تاريخ.
- ـــ، **القصيدة العينية**، مخطوط المكتبة الوطنية، باريس رقم 3171.
- جيمس، وليم، **بعض مشكلات الفلسفة** ترجمة محمد فتحي الشنيطي، المؤسسة المصرية العامة، لا تاريخ.
- حلمي، محمد مصطفى، **الحياة الروحية في الإسلام**، الهيئة المصرية العامة، 1970
- حلمي، محمد مصطفى، **ابن الفارض والحب الإلهي**، دار المعارف بمصر، 1971.
- الحكيم، سعاد، **المعجم الصوفي**، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1972.
- الرومي، جلال الدين، **مثنوي جلال الدين الرومي**، ترجمة وشرح ودراسة محمد عبد السلام كفافي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، 1967.
- زيادة، معن، **«الفكر الصوفي عند ابن سينا»، ابن سينا**، اللجنة الوطنية لليونسكو، مؤسسة نوفل 1980 .
- زيعور، علي، ومحمد الزعبي، **البوذية**، مطبعة الإنصاف، بيروت، 1964.
- سرفيالي، رادا كرشنا، **الفكر الفلسفي الهندي**، ترجمة ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية، 1967.
- السهروردي، شهاب الدين، **الكتاب التذكاري**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974.
- ـــ ، **هياكل النور**، نشر محمد علي أبو ريان، ط 1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1957.
- شبل، فؤاد محمد، **شانكارا، أو الفلسفة الهندية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
- ـــ ، **حكمة الصين**، دار المعارف، مصر، 1968
- الششتري، أبو الحسن، **ديوان أبي الحسن الششتري**، نشر علي سامي النشار، دار المعارف، الإسكندرية، 1960.
- الشيبي، كامل مصطفى، **الحلاج موضوعاً للآداب والفنون العربية والشرقية قديماً وحديثاً**، مطبعة المعارف، بغداد، 1976
- ـــ ، **ديوان الحلاج**، مطبعة المعارف، بغداد، 1974
- الشيرازي، روزبهان البقلي، **مشرب الأرواح** تحقيق نظيف محرم خواجة، مطبعة كلية الآداب، استانبول، 1973.
- صليبا، جيل، **المعجم الفلسفي**، مادة «وحدة الوجود»، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979
- العراقي، محمد، **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا**، دار المعارف، لا تاريخ.
- العطار، فريد الدين، **منطق الطير**، ترجمة بديع محمد جمعة، دار الأندلس، 1979.
- عفيفي، أبو العلاء، **التصوف والثورة الروحية في الإسلام**، دار الشعب، بيروت، لا تاريخ.
- الغزالي، أبو حامد ، **مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار**، الشيخ عبد العزيز السيرواني، عالم الكتب، بيروت، 1986.
- ـــ ، **المنقذ من الضلال**، نشر عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، لا تاريخ.
- فرنكفورت، هـ. ، **ما قبل الفلسفة**، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982
- فخري، ماجد، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، مادة «ابن عربي ووحدة الوجود»، نقله إلى العربية كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1979.
- كبرى، نجم الدين، **فوائح الجمال وفواتح الجلال**، نشر فريتز ماير، ألمانيا، 1957.
- مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**،مادة «وحدة الوجود»، الهيئة العامة، القاهرة، 1979.
- محمود، زكي نجيب، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، دار الشروق، بيروت، لا تاريخ،
- محمود، عبد الحليم، **أبو يزيد البسطامي**، دار التراث العربي، القاهرة، 1976
- ـــ ، **قضية التصوف، المدرسة الشاذلية**، دار المعارف، 1983.
- محمود عبد القادر، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1966 - 1967.
- مروة، حسين، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي، بيروت، 1979
- النابلسي، عبد الغني، **كتاب الوجود الحق الظاهر**، مخطوط الظاهرية، رقم 6056.
- نصر، سيد حسين، **ثلاثة حكماء مسلمين**، ترجمة صلاح الصادي، دار النهار للنشر، بيروت، 1971.
- ـــ، **الصوفية بين الأمس واليوم**، مادة «الحركة الصوفية ومذهب ابن عربي في القرن السابع الهجري»، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر. بيروت، 1975.
- نيكلسون، رينولد، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة أبو العلاء عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1969.
- يفوت، سالم، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1986.

- Afifi, A. E., *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*, Lahore, 1938.
- Attar, Farid - ud - Din, *Le Livre Divin* (Elahi - Nameh), trad. Fuad Rouhani, ed. Albin Michel, Paris, 1961.
- ———, *Le Livre de L'épreuve*, (Musibatnama), trad. Isabelle de Gastines, Fayard, Paris, 1981.
- ———, *Le Memorial des Saints*, trad. A. Pavet de Courteille, ed. du Seuil, Paris, 1976.
- —————, Mantic Uttaîr, *ou le langage des Oiseaux* Trad. du persan par garcin de Tassy, éd. d'aujourd'huis, paris, 1976.
- Balyani, Awhad - el - din, *Epitre sur L'unité Absolue*, Presentation et traduction de l'arabe par Michel Chodkiewiez, Les deux océans, Paris, 1982.

— Blochet, M. E., *Etudes sur L'ésotérisme musulman*, sindbad, Paris, 1979.
— Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique* Coll. idées No 38.
— ———, *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, ed. Buchet/chastel, Paris, 1981.
— *Dict. de théologie catholique*, T. XI onze, deuxième partie, L. b. Le touzey et Ané, art «panthéisme», Paris, 1932.
— Eckhart Maître, *Traités et Sermons*, trad. de L'allemand par F. A. et J. M ed. d'aujourd'hui, Paris, 1942.
— *Encyclopedia Universalis* art: «Pantheisme — zen».
— Gardet, Louis, *Etudes de philosophie et mystique Comparées*, Lib. j. Vrin, Paris, 1972.
— Hustache, Jeanne Ancelet, *Maitre Eckhart et la mystique rhénane*, ed. du. Sevil, Paris, 1971.
— Kielce, Anton, *Le Taoïsme*, M. A. Editions Paris, 1984.
— Le maître Solange, *Râmakrishna et la Vitalité de l'hindouisme* ed. Sevil Coll. Maîtres spirituels N. 18.
— Massignon, Louis, *Kitab al tawasin — Al Hallaj*, Lib. Paul Geuthner, Paris, 1913.
— ———, *La Passion de Hallaj*, T. 3 La doctrine de Hallaj, Gallimard, Paris, 1975.
— ———, *Opera Minora* V2, Dar — Al — Maaref, Liban, 1963.
— Molé, Marijan, *Les Mystiques musulmans*, Les deux océan, Paris, 1982.
— Monawwar, Mohmmad Ebn, E, *Les Etapes mystiques de Shaykh Abu Said* . (أسرار التوحيد في مقام الشيخ أبي سعيد) trad du persan par Mohammad Achena, ed. Desclée de Browwer, Unesco, 1974.
— Monchanin, Jules, *Mystique de L'inde, mystère chrétien*, Fayard, Paris, 1974.
— Normand, Henry, *Les Maîtres du Tao*, ed. du Félin, Paris, 1985.
— Nwyia, Paul, *Ibn Atallah et la naissance de la confrérie Sadilite*, Lib. Orientale, 1971.
— Palacios, Miguel Asin, *L'Islam christianisé*, éd. de la Maisnie, Paris, 1982.
— Sakurazawce, Nyoit, *Principe unique de la philosophie et de la science d'extrême Orient*, lib. j. Vrin, 1981.
— Schaya, Leo, *La Doctrine soufique de l'unité*, Maisonneuve, 1962.
— Schweitzer, Albert, *Les Grands penseurs de L'inde*, Payot, Paris, 1967.
— Aurobindo Shri, *Trois Upanishads*, Ed. Albin Michel, 3 ème éd. 1949.
— Spinoza, *L'Ethique*, col. idées Phil. 62.
— Suzuki, Daisetz tei Taro, *Manuel de Bouddhisme zen*, trad. de L'anglais par pierre Dupin, ed. Dervy — Livres.
— Suzuki, Shunryv, *Esprit Zen. Esprit neuf*, trad. de l'anglais par Sylvie Carton, ed. du Seuil Col— Sagesse, Paris, 1977.
— *Le Veda*, Textes réunis et présentés par Varenne Jean, éd. Planète, Paris, 1967.
— Yi King, *Le Livre des mutations*, trad. du chinois par Charles de Harlez. éd. Planète , Paris, 1970.

سعاد الحكيم

الوضعية الجديدة

Neo — Positivism
Néo — Positivisme
Neo — Positivismus

يعود نشوء الوضعية الجديدة وتطورها، في أساس الأمر الى الاتجاه الذي أرسى دعائمه وبلوره أوغست كونت في فرنسا 1798 — 1857 ومِل 1806 — 1873 وسبنسر 1820 — 1903 في انكلترا. وقد أخذ هذا الاتجاه في الإفصاح عن نفسه وفي طرح مشكلاته، في بداياته الأولى، ضمن صيغة النقدوية التجريبية Empiriokritizimus.

أما عملية تحوله إلى نسق فلسفي نافذ في تأثيره وفاعليته ضمن الأوساط الفلسفية المتخصصة على نحو محدد، فقد اكتسبت أبعادها الأولية الكبرى في مرحلة ما بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية. أما تحقيق ذلك فقد تم عبر ما سمي الحلقة القيينية. وفي سياق العمل ضمن هذه الحلقة، اتضح نسق من أنساق الوضعية الجديدة أطلق عليه التجريبوية المنطقية.

أسس الحلقة القيينية Shlick، الذي كان عام 1922 قد أصبح خلفاً لـ Mach في فيينا. وقد تحلق حوله رهط من التلامذة والمهتمين بالقضايا الفلسفية من العلماء، وخصوصاً الرياضيين والفيزيائيين منهم. أما أهم هؤلاء وأكثرهم بروزاً فقد كان Waismann و Neurach و H. Feigl و F. Kaufmann وأخيراً Carnap الشهير. وجدير بالذكر أن التأثيرات النظرية الفلسفية التي أحدثتها الحلقة القيينية العتيدة كانت قد انطلقت، في أساس الأمر وعموميته، بسبب من الوزن العلمي الكبير والمرموق لجمع من العلماء الرياضيين الذين انخرطوا، بصورة أو بأخرى، في صفوف الحلقة، أمثال H. Hahn و Menger و Goedel.

من طرف آخر، كان هنالك مجموعة من العلماء الطبيعيين الذين عقدوا صلات علمية خاصة، وكذلك أيضاً صلات فلسفية نظرية، مع ممثلي الحلقة القيينية، وإن لم يكونوا قد وافقوهم على آرائهم، كلياً أو جزئياً.

في مقدمة هؤلاء كان Plank و Einstein و Hilbert. وقد كان من شأن ذلك، في سياق الأمر وفي محصلته، أن تعاظم تأثير هذه الحلقة بشكل مطرد في أوساط العلماء والفلاسفة والمثقفين عامة، على حد سواء.

ففي برلين تمحور حول Reichenbach و Dubislaw

والأساسية لاستخدام الرياضيات والمنطق في الممارسة الإنسانية المحدّدة لكثير من التغيرات على صعيد الواقع تغدو، والحال كذلك، غير قابلة للفهم وللضبط المعرفي الفعلي. ولما كان الأمر على هذا النحو، فإن الاعتراف بتلك النتائج وبما يتمحور حولها من قضايا، تلك التي ليس بوسع الوضعية الجديدة أن تنكر وجودها، يؤدي إلى تحويل الواقع إلى المنطق، والوعي، والفكر. وفي ذلك، كما يتضح من سياق المسألة، ولوجٌ إلى الذاتوية المثالية. والطريف الدّال أن أولئك المناطقة، ممثلي الوضعية الجديدة، يجدون أنفسهم في حالة من الحرج إزاء ذلك الأمر، بحيث انهم لو أقروا صراحة بتلك الحالة، لفقدوا الكثير من التماسك المنطقي الذي يمثل - ضمن ذهنيتهم المنطقية العامة - القاع الأساسي.

وهنالك نقطة ذات خصوصية منهجية على صعيد النظر للعلوم من قبل الوضعيين الجدد؛ تلك هي أن كل القضايا في مجموع العلوم، التي لا يمكن إيضاحها فقط بالوسائل التحليلية للمنطق الرياضي الحديث، يعلن أنها قضايا زائفة، غير حقيقية، أي لا تتمثل بمحمولات وجودية واقعية. فالحقيقي، هنا، هو فقط ذلك الذي يتحرك في حقل المنطق الرياضي ولواحقه. كذلك تُعلن الوضعية الجديدة أن القول بوجود الواقع المادي مستقلاً عن الوعي، أمر لا معنى له، أو أنه يمثل قضية زائفة.

إن الجُمل ذات المعنى أو المغزى هي، بحسب ذلك، فقط تلك التي تجعل من نفسها موضوع بحث للتحقق من مصداقيتها منطقياً أو تجريبياً، طبعاً بالمعنى الوضعي الجديد للتجريب. إن معنى جملة ما يتحدد، قولاً واحداً، من خلال شروط قابليتها للتحقق Verification. ومن البيِّن أن مثل هذا الرأي من شأنه أن يخلق هوة يستحيل تجاوزها بين الفلسفة والعلوم المفردة، وكذلك بين التجربة والنظرية. ذلك لأن المفاهيم الفلسفية والنظرية العامة، على حد سواء، هي، بمعنى أساسي، حصيلة عمليات تجريدية. فهي تعكس علاقات عامة وجوهرية، ولا يمكنها - في الحالات العادية - أن تردَّ نهائياً وقطعياً إلى طرق استنتاجية منطقية، أو أن يجري التحقق منها من خلال مقابلة أو معارضة مع المدرَك الحسي. وجدير بالذكر أن الرأي الوضعي الجديد القائل انه حتى تلك المفاهيم البسيطة، مقارنةً بغيرها، والمدعوة بمفاهيم التراتب، لا يمكنها أن تكون واضحة عبر مقابلتها أي بمعارضتها بالمدرَك الحسي، إن هذا الرأي جعل الوضعيين الجدد يميلون لاحقاً إلى إضعاف مطلب التحقق.

لقد تحولت مهمة الفلسفة، وفق المنطوق الوضعي الجديد، إلى عملية تحليل منطقي لكيفية التكوّن المفهومي للعلوم المفردة. ومن ثم، فالتصدي لمثل المسائل التالية: اكتشاف القانونيات العامة التي تحكم الواقع المادي، والبحث في العلاقات الأنطولوجية والابيستمولوجية بين الوعي وهذا الواقع الخ. . . ، يغدو أمراً نافلاً لا ينطوي على دلالة حقيقية. وحائذ لا يبقى ما يحول دون تحقيق الهدف الوضعي الجديد، وهو أن تُنقّى الفلسفة من الإشكاليات الايديولوجية، وأن ينتزع منها ما ظل مهيمناً مدى طويلاً تحت اسم وظيفتها التكوينية، لترتد، في نهاية الأمر، إلى فلسفة للغة. وكذا الأمر فيما يتصل بالعلوم المفردة. فهذه، أيضاً، يطالب بتنقيتها مما تعتقده أنه يمثل قاعدتها التكوينية.

يفهم الوضعيون الجدد تحت مصطلح التحقق المنطقي تحديد ما إذا كانت جملةٌ ما متوافقة مع قواعد المنطق أو غير متوافقة معها. أما مصطلح التحقق التجريبي فيفهمونه على أنه عملية الإرجاع إلى مثل تلك الجمل التي يطابقها مطلب تدليل غير مباشر (مثل: هنا يكون أبيض)، أو حَدَث غير مباشر، هذه العملية الإرجائية التعريفية التي تنجز عبر وسائل المنطق المساعدة. والجمل التي لا تنطبق عليها إحدى تينك الحالتين من التحقق توصف بأنها عديمة المعنى.

بذلك، تؤكد الوضعية الجديدة أنها خارجة، بصورة حاسمة، عن هيوم، إذ انه لم يعد يوجد أسئلة غير مجاب عنها بمعنى الارتيابوية التقليدية. غير أن هذه الوضعية لم تفعل أكثر من إعادة صياغة المجموعات الرمزية في ذاتها منطقياً تجريبياً. فهي حين تستبدل المقولة التالية: «هذا السؤال غير قابل للإجابة مبدئياً بالمقولة: «هذا السؤال عديم المعنى»، فإنها، بذلك، تكون قد وضعت كلمة مكان كلمة أخرى. وعلى هذا النحو، تبقى أسيرة الارتيابوية الهيومية. فجملةٌ ما يمكن أن تكون إما صحيحة وإما خاطئة، أو أن تكون بالأحرى مؤلفة من جمل جزئية صحيحة أو خاطئة. ولما كانت الوضعية الجديدة ترفض، من حيث الأساس، القول بأن الجملة تعكس علاقة واقعية موضوعية أو تعبر عنها بصورة مجردة خاطئة أو صحيحة، فإنها تعتبر الجملة التالية، مثلاً: «إن عدد سكان سورية 10 ملايين، وبنفس الوقت 20 مليوناً»، عديمة المعنى. والجملة الأخرى التالية التي تتحرك في نطاق الهيومية الكنطية: «يوجد عالم في ذاته، لكنه مبدئياً غير قابل لأن يعرف»، تطلق عليها الوضعية الجديدة أيضاً «عديمة المعنى».

إن مسوغات ذلك تنطلق من أنه لا تتوافر معطيات تسمح بجعل تلك الجملة قابلة للتحقق تجريبياً. إن الجملتين المأتي عليهما ليستا عديمتي المعنى، بل هما - بتعبير بسيط سليم،

خاطئتان. فالأولى منها خاطئة، لأنها تنطوي، في آن واحد، على مقولتين متناقضتين، ومن ثم متعارضتين مع المعطيات الموضوعية لحالة سكان سورية. ها هنا بالضبط يكمن خطأ منطقي يمكن تصحيحه (بمعنى إزالته) في ضوء معطيات الواقع الذي يتوجه إليه. وكذا الأمر فيما يتصل بالجملة الثانية. فالتجربة البشرية الشديدة الغنى والتنوع تظهر، في سياقيها التاريخي والتراثي، إنه يمكن التعرف على العالم في ذاته انطلاقاً من أن الظاهرة التي هي، بحسب المنطوق الهيومي الكنطي، ظاهرة مطلقة لجوهر مطلق. وهي، بالتالي، غير قادرة على أن تفصح عن نفسها إلا بمقدار ما تستمد من ذلك الجوهر، وبمقدار ما يفصح هذا الأخير عن نفسه فيها.

إن المفهوم الوضعي الجديد عن الجملة الزائفة أو القضية الزائفة يتعارض بصورة قطعية منطقياً، مع العلاقات الواقعية الموضوعية؛ بمعنى أنه يشكل خُلفاً إزاء هذه الأخيرة. وهذا ما حدا ببعض ممثلي الوضعية الجديدة، منذ وقت ليس بعيداً، أن يتعهدوا تعريفاتهم وتحديداتهم لهذا المفهوم بمزيد من الحذر والتحفظ لكي لا يواجهوا ذلك الخُلف بصورة حادة فاقعة.

تهتم الوضعية الجديدة بمفهوم الكيفية؛ إنما اهتمامها هذا يتأتى من موقع سلبي. فلقد رفضت الأخذ به، بعد أن اعتبرته مسألة تدخل في دائرة الاهتمامات الفردية الخاصة، والذاتية. فضمن العلاقات القائمة بين الناس تمارس البنى دوراً. واللغة تستطيع أن تحيط بهذه البنى، ومن خلال ذلك أيضاً بموقع الكيفيات الناشئة في سياق هذه البنى. وذلك يتم بأن يُدخل كل إنسان، عبر لغة علمٍ ما، كيفياته الشخصية في واحدة من تلك البنى. في هذا الموقف من الكيفية، يتضح اتجاه حازم لاعتبارها غير حائزة على الوجود الواقعي الموضوعي. ومن ثم، فالمعرفة لا تغدو، وفق ذلك، قادرة على تقديم نتائج علمية في بحثها للكيفيات.

أما اللغة فينيط بها الوضعيون الجدد وظيفتين؛ الأولى هي وظيفة التأشير أو الترميز، أما الثانية فهي وظيفة الإخبار. الأولى تتصل بترتيب طبقتين، طبقة الحدث المعاش، وطبقة الإشارة اللغوية. أما الثانية فلا تتضمن شيئاً أكثر من أن تكون قابلة للعرض في كل علاقة، وعبر مقياس متغير. وكل إنسان يكرس تجاربه الخاصة الذاتية بصفتها ثوابت في سبيل ذلك المقياس.

وبعد أن أقصت الوضعية الجديدة كل القضايا الجوهرية التي مارست، في حينه، دوراً في تاريخ الفلسفة، وذلك حيث اعتبرتها قضايا زائفة، فإنها لم تعد ترى في موضوع الفلسفة أكثر من أن يكون التحليل المنطقي للغة. وحتى هنا، فليس المقصود بذلك اللغة الواقعية العينية، وإنما «بنية نظام تراتبي محتمل لكل العناصر الإشارية». على هذا الطريق تنتزع اللغة من شروطها وأسبقيتها الواقعية الموضوعية، لتُحوَّل إلى ظاهرة مثالوية لا عقلانية. أما صياغة نظرية بناء الجملة لتلك الأنظمة التراتبية فتغدو مهمة فلسفية أساسية. وضمن هذا الموقف يؤكد بأن معنى جملة لا يحدد من خلال العلاقات الواقعية التي تعكسها وتعبر عنها، وإنما عبر فئة الجمل الممكن استنباطها منها، أي من الجملة، والتي ليست ذات بعد تحليلي. ولما كانت كل جمل المنطق والرياضيات تحليلية وكانت كل الجمل التي تشتق منها تحليلية، فإن نتيجة محددة تتولد عن ذلك، وهي أن المنطق والرياضيات لا معنى موضوعياً لها، وأنها، من ثم، لا تُعلم شيئاً عن الواقع.

ويحدد الوضعيون الجدد لغة العلوم حيث يعلنون أنها تنقسم الى طبقتين من الجمل، جمل تجريبية وأخرى بنائية. أما هذه الأخيرة فهي جمل حول إشارات ومراتب إشارية وحول تشابكها. ولقد أكد أولئك أنهم قاموا باكتشاف خاص حين أعلنوا عن وجود جمل بنائية خُلَّبية أي زائفة. إن هذا التركيب المفهومي ينطلق من التمييز بين لغة الموضوع واللغة الجملية البنائية لحقل ما. فلغة الموضوع تتعامل مع أشياء وصفات وعلاقات هذا الحقل؛ أما اللغة الجملية البنائية فتتعامل مع العلاقات المنطقية للمفاهيم والجمل والنظريات ضمن الحقل المشار إليه. في هذا السياق، ينظر إلى الجمل البنائية الخُلَّبية على أنها الجمل التي تخص، خُلَّبياً أي ظاهرياً، لغة الموضوع، في أنها، في حقيقة الأمر، تترجم إلى اللغة الجملية البنائية. فمثلاً نجد جملة الموضوع الخلبية التالية: «خمسة هي عدد»، تترجم إلى الجملة البنائية: «خمسة هي كلمة عدد». وبذلك يكون قد برهن على أن الجملة الأولى بنائية خُلَّبية. أما خاصيتها فتكمن في أنها تعبر بأسلوب قول مضموني ما تعبر عنه الجملة الثانية بأسلوب قول شكلي. وهذا يعني أن الجمل البنائية الخلبية تدور، فقط ظاهرياً أو خلبياً، على موضوعات قائمة خارج اللغة.

لقد كان على الوضعيين الجدد أن يعترفوا لاحقاً أن الانتقال من جملة النمط التالي: «خمسة هي رقم» إلى الجملة المطابقة، ذات النمط التالي: «خمسة هي كلمة رقم»، يغير معنى ومضمون وطابع الجملة. وبذلك دخلت قضايا سيمانطيقية أي دلالية إلى جانب قضايا بنائية جملية، حيث يقوم مركز الثقل على دلالة الكلمات والجمل. بيد أن هذا لم يكن يعني تحولاً باتجاه المادية الفلسفية. ذلك أن الفكرة اللاحقة بإمكانية تمييز العلاقات المنطقية عن العلاقات التجريبية الوصفية على أساس

وفي الثانية على موضوع، وفي الثالثة على جملة يُثبَّت بها الموضوع.

في الوضعية الجديدة تعني تلك الأطروحات أن الاختلاف النوعي بين وجود حقيقة الموضوع الذي جرت معرفته وإمكانية معرفتها والتأكيد عليها، لا سبيل إلى الحديث عنه. بطبيعة الحال وكما يتضح من سياق المسألة، فإن هذه النتائج وغيرها مما يماثلها ويتمحور حولها، تمثل موقفاً فلسفياً يتأتى من فلسفة ليس من شأنها أن تقر بفكرة انعكاس الواقع الموضوعي في المفاهيم المنطقية التي تمتلكها. أما السبب الكامن وراء ذلك فهو القول بأن الموضوع والشيء يمثلان معطيين قائمين في إحساسات الذات المُحسَّة. وعلى ذلك، تغدو مصطلحات من نوع حقيقة وخطأ، مجردة من معنى يتصل بالواقع الموضوعي. والحديث عن فرق بين وجود موضوع ما من جهة وإدراكه من جهة أخرى، يصبح عديم الدلالة. وبكلمة، أنْ يكون شيء ما موجوداً، يعني أن يكون مدركاً (Esse est Percipi).

إن الوضعية الجديدة الخاصة بمرحلة العشرينات وبداية الثلاثينات من هذا القرن مثّلت أحد أشكال الفلسفة المثالية الذاتوية البيركلية. بيد أنها لم تكن ترى في نفسها تصوراً منطقياً خالصاً ومحايداً من الناحية الفلسفية، كما هو الحال بالنسبة إلى صيغتها انطلاقاً من الثلاثينات. وإذا كانت الوضعية القديمة قد انحسرت بفعل نقطة الضعف الأساسية التي عانت منها، وهي تصورها عن المعرفة الحسّية، فإن نظرية المعرفة، كما تفهمها الوضعية الجديدة من حيث هي المستوى العقلي من المعرفة، واجهت هي بدورها مثل هذه المعاناة. وإن ما تختلف فيه هذه الوضعية عن المثالية الذاتوية الصريحة، يقوم على أنها لا تدافع صراحة عن وجود موضوعات لا يمكن إدراكها حسّياً. بل إنها، أكثر من ذلك، تُبعد المقولات الخاصة بوجودها إلى مستوى الجمل عديمة الدلالة. إضافة إلى ذلك، تتميز تلك الوضعية عن البركلية في أنها قادت الظاهراتوية ليس إلى حدِّ قيمة منطقية ثنائية، بل إلى حد قيمة منطقية ثلاثية.

وما ينبغي أن يشار إليه هو أن الوضعيين المنطقيين يعترفون، على نحو لا لبس فيه، بأن الانتقال من المعنى الضيق منطقياً لتلك الأطروحات الثلاث المأتي عليها فوق إلى تفسيرها المنطقي، غير مسوغ باعتبارٍ ما. فلقد كتب Herbert Feigl مجيباً عن سؤال فيما إذا كان المعطى يمكن أن يوجد مستقلاً عن ذاتٍ ما يُعاش عبرها: «إنه ليس من الممكن منطقياً أن يحسم هذا السؤال. ذلك لأنه ما دام اللامعطى غير معطى، فإن معرفته العلميةالرمزية مهما تكاملت ليس بإمكانها أن تقربه من المعطى». وجدير بالذكر أن الكثير من الوضعيين الجدد، بدافع من شعورهم بنقاط الضعف المنهجية الكبرى التي تحيط بمذهبهم وتخترقه عمقاً، أخذوا يحاولون إعادة النظر ببعض مواقعهم ومواقفهم وافتراضاتهم المدعمة والاحتمالية. من ذلك، مثلاً، أنهم تخلوا عن تصورهم المنطقوي للنزعة الفيزيائية، وعن أطروحتهم الرئيسية القائلة بأن الجمل غير القابلة للتحقق عديمة الدلالة. كما قالوا بالتمييز بين شروط الحقيقة وقابلية النص، وذلك في مستوى السيمانطيقا المنطقية، وكذلك حيث سحب مبدأ التحقق إلى حقل تحليل الاحتمالات الخ...

والملفت أن الوضعيين المنطقيين، ويطلق عليهم أيضاً التجريبيين المنطقيين، يجدون إحدى مهامهم الفلسفية كامنة في تسفيه الفلسفة عامة، والمادية منها على نحو مخصص، في حين أن أحد ينابيعهم الفكرية البعيدة يتمثل بخيبة أملهم في الفلسفة المثالية، بغلوها الطفولي في عالم من الفكر لا جذور واقعية له. وإذا كانت تلك الصورة العامة النموذجية لموقفهم أو مواقفهم الموحدة، على تنوعها النسبي، من الفلسفة، فإن واحداً منهم توصل إلى أن اخترق حُجُبَ هذه المواقف، معلناً أن الفلسفة المادية، تحديداً، استطاعت، عبر سنوات مديدة من الحوار والخصومات والمناقشات، أن تحقق انتصارات على الصعيد العلمي. ذلك هو Kotarbinski وتلامذته معه.

إن الوضعية، التي تمكنت أن تمارس فعلاً إيجابياً نافذاً في صيغتها الأولى، القديمة، في عملية التقدم العلمي عموماً مقابل التهميش والإضعاف للفكر اللاهوتي والماورائي عامة (اوغست كونت)، لم يعد بإمكانها أن تقوم بمثل هذا الفعل، بصيغتها الجديدة، إلا من موقع بعض الإثارات الجزئية المنطقية والعلمية الطبيعية والرياضية. وإذا ما استطاعت، في شكلها الأول، أن تمثل عنصراً إيجابياً فاعلاً من حيث هي نسق منهجي نظري متماسك ومتكامل بحدود ضرورية، فإنها، في شكلها الجديد، تجد نفسها عاجزة عن القيام بمثل ذلك الدور التاريخي بصفتها تلك المشار إليها، أي بمثابتها نسقاً منهجياً نظرياً متماسكاً يخترق المنظومة العلمية الطبيعية، على الأقل، عمقاً وسطحاً.

مصادر ومراجع

— محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، القاهرة، 1951.

— Klauss, Georg, Die Macht des Wortes, Berlin, 1964.
— Lenin, *materialismus und empiriokritzismus*, Werke 14, Berlin, 1962.
— Morris,c., *signs, Language and Behavior*, New York, 1955, Philosophishes Woerterbuch 2, Leipzig, 1976.
— Narski, I. S, *Positivismus in Vergangenheit und Geganwart*, Berlin, 1967.
— Ruml, Vladimir, *Der Logische Positismus*, Berlin, 1965.

طيّب تيزيني

الوضعية المنطقية

Logical Positivism
Positivisme Logique
Logische Positivismus

ما هي الوضعية ؟

الأصول التاريخية: الوضعية Positivism من الأفكار الفلسفية الهامة التي ظهرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر في كتابات وآراء الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي أوغست كونت Auguste Comte 1798-1857، الذي أراد أن ينبه العلماء إلى التطور الهام الذي يحدث في مسار العلم، حين ينتقل التفكير من المرحلة اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية ثم أخيراً إلى المرحلة الوضعية. ومن ثم تعبر فكرة الوضعية عند كونت عن اتجاه فلسفي يريد تحرير العقل من ربقة الفلسفة.

والواقع ان الأصول التاريخية للوضعية بصفة عامة ترجع إلى عصر هيوم Hume 1711-1776 وكانط Kant 1724-1804. فقد ذهب هيوم إلى أن القضايا العلمية تختبر على ضوء التجربة Experience، أما كانط فقد وضع رأي هيوم موضع التنفيذ حين دوّن نقد العقل الخالص *Critique of pure reason* وقنن الحدود لدوائر المعرفة على اختلافها، وحدد الضوابط التي تحكم معرفتنا، فجعل للعلم دائرته، ومحورها الخبرة، منها يبدأ وإليها ينتهي. وحين جعل للمبتافيزيقا دورها وكيانها ووظيفتها في النسق المعرفي Congnitive System وأخيراً، حين خرج بدائرة الدين إلى الضمير أو العقل العملي، ورفض أن يتخذ من معطيات دائرة من هذه الدوائر برهانا على المعرفة في غيرها من الدوائر.

كونت وفكرة الوضعية

لقد تمثل كونت التراث الهيومي والكانطي وأراد لفلسفته الوضعية أن تحقق هدفين: الأول فلسفي ويتمثل في تقييم تصوراتنا العلمية. والثاني سياسي ويتمثل في تقنين فن الحياة الاجتماعية.

إن أوغست كونت يعترف في مؤلفه الهام دروس في الفلسفة الوضعية أن أي نظرية علمية تدعي أن بإمكانها معرفة حقيقة الظواهر تصبح قولاً ميتافيزيقياً ينبغي رفضه تماماً، فالعلم لا يبحث في ماهية الأشياء، وإنما يكتفي بالوقوف عند حد الوصف الخارجي للظاهرة: إننا لا نستطيع أن نعرف الجوهر، ولذا ينبغي أن يقنع العلم بمعرفة كيف حدثت الظاهرة Phenomenon وهذا لا يتم إلا من خلال تحديد الوصف في حدود العلاقات.

والوصف عند كونت ينصبّ على معطيات الخبرة Data of Experience وينبغي أن يتم في أقل عدد ممكن من العلاقات المتشابهة والمطردة، حتى يتمكن العلم من معرفة القوانين المتعلقة بالظواهر والتي يمكن عن طريقها أن يتم التنبؤ بخط سير الظاهرة في المستقبل.

والقانون عند كونت مثالي، فهو يرى أن تطور المعرفة الإنسانية تمر في مراحل ثلاث هي: المرحلة اللاهوتية (أو الثيولوجية) والمرحلة الميتافيزيقية (أو التجريدية)، ثم المرحلة العلمية (أو الوضعية). وهذه الحالات في مفهوم كونت حالات تاريخية مر بها الوعي الإنساني، وهي في الوقت نفسه ليست مما يمكن ملاحظته في إطار القانون بالمعنى العلمي، وكذلك لا تتصل بالبحث في كيفية حدوث الظاهرة، وتفسير أسباب حدوثها، أو حتى وصفها من الخارج وهو ما كان يهدف إليه كونت من مصطلح وضعي الذي خصّصه للإشارة إلى عدم قدرة العقل على معرفة الظواهر بصورة تامة.

والخبرة عند كونت تعني وصف الظاهرة على ما هي عليه، واكتشاف علاقاتها بغيرها من الظواهر، ونقل هذا الوصف من صورة قانون يحدد ما هو واقعي، إلى الاستفادة من هذا القانون في التنبؤ بما ستكون عليه الظاهرة في المستقبل.

هذه الآراء التي قدمها أوغست كونت حول الوضعية شاركه فيها جون ستيوارت مل John Stewart Mill 1803 - 1873 الفيلسوف المنطقي الانكليزي وهربرت سبنسر Herbert Spencer 1820-1903 الذي اعتبر الممثل الرئيسي للوضعية الانكليزية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ويعتبر في الوقت ذاته آخر ممثلي الوضعية في مرحلتها الأولى (مرحلة كونت - مل - سبنسر).

أما المرحلة الثانية من تطور الوضعية فهي تلك التي تتحدد أساساً من خلال أفكار وآراء الفيلسوف النمساوي أرنست

غاليليو استخدم الفروض في تفسيره لكيفية سقوط الأجسام ـ على خلاف أرسطو ـ ويؤكد أنه قام بإجراء ملاحظات متعددة ثم اختبرها. وفي النص نفسه يذهب أيضاً إلى أنه بدون وجود فكرة سابقة فإن التجربة تكون مستحيلة لأن صورة التجربة تتحدد وفق هذه الفكرة على حين أنه يؤكد في السياق نفسه رأياً مختلفاً حين يتحدث عن نيوتن Newton 1643 - 1727 ويمتدحه لكونه لم يقم بوضع فروض عن علل الظواهر، ولأنه اهتم فقط بوصف الوقائع الفعلية، وفي موضع آخر نجد ماخ ينقض فكرة تكوين الفروض التي تذهب إلى ما وراء الوقائع الحسية، لأننا في واقع الأمر لا نجد شيئا محسوساً فيما وراء الحس يمكن التحقق منه، وهنا نجده يهاجم الفروض المفسّرة للكهرباء على اعتبار أنها تجاوز نطاق الخبرة الحسية.

على هذا الأساس نجد أن ماخ في إطار نظرته العلمية يعترض على أمرين فيما يتعلق بالفروض. أما الأمر الأول فيبدو في اعتراضه على الفروض التي لا يمكن اختبارها من خلال نتائج التجارب العلمية. والأمر الثاني يبدو في اعتراضه على الفروض التفسيرية التي تتضمن الإشارة لكل ما هو غير ملاحظ ومجاوز للحس. ومن أمثلة هذا النوع من الفروض الذرة، على اعتبار أنها تؤكد على وجود كائنات حقيقية لها وجود فعلي ولكنها غير ملاحظة. وهذا ما جعل ماخ ينظر للفروض نظرة حذر وتحفظ لأنها من وجهة نظره ذات درجة عالية من الخطورة إذا ما عولنا عليها أكثر من الوقائع ذاتها. لكن هذا الرأي الذي أخذ به ماخ يفقد أهميته، إذ إن العلم منذ بداية القرن التاسع عشر بدأ يتحدث بصورة واضحة عن الكائنات المجاوزة للحس مثل الذرات والإلكترونات والبروتونات والفوتونات وغيرها، وقد أثبتت نتائج التجارب العلمية اللاحقة التي أجريت في نهاية القرن التاسع عشر ومنذ بداية القرن العشرين حتى منتصفه، ان هذه الكائنات تعد بمثابة المعطيات المباشرة للمعرفة العلمية.

ولعلّ الإنجاز الحقيقي لماخ في ميدان فلسفة العلوم هو قوله بأن الشغل الشاغل للعالم يتمثل في وصف الظواهر بدلاً من تكوين النظريات، رغم أن النظريات قد تكون ذات فائدة لإنجاز مثل هذا العمل الوصفي. والوصف عند ماخ قد يكون مباشراً أو غير مباشر. أما الوصف المباشر فيكون بالرجوع إلى الوقائع مباشرة كما توجد في العالم الخارجي، على حين أن الوصف غير المباشر نرجع فيه للوصف الذي تمت صياغته فعلاً من قبل ـ أي الوصف المباشر ـ فنقول إن واقعة جديدة في كل جوانبها تماثل واقعة قديمة معروفة لدينا تماماً، بحيث تأتي جوانب الواقعة الجديدة موازية للواقعة القديمة، وهنا فإننا لا نقبل ما يوازيها على أنه نظريات، أو باعتبار أن له أوصافاً مباشرة تناظره. وإنما نقبلها كوصف مباشر لأن الوصف «لا يحتوي شيئاً غير ضروري، ولأنه يحدد ذاته تماماً بالوقائع المجردة الشاملة». وبهذا المعنى ينظر إلى النظريات على أنها تساعدنا في نسق المعرفة العلمية لأنها تسمح لنا بالانتقال من وصف لآخر، بحيث يأتي الوصف الأخير متحرراً من النظرية.

هنري بوانكاريه والتعميم من الخبرة

أما هنري بوانكاريه Poincaré فهو من الرياضيين الأفذاذ الذين اهتموا بدراسة المنهج العلمي وقد كان للرياضيات الفضل الأكبر في إرساء أفكاره الخاصة بالمنهج العلمي، ومن ثمّ فإن نتائج أبحاثه العلمية تتحدد باتجاهه الرياضي. أما من الناحية الفلسفية فقد تأثر بصفة مباشرة بكل من كانط وماخ، ولكنه كما يعترف بنفسه، يدين بالفضل لماخ وآرائه، رغم أن أفكاره الأساسية في حقيقتها تختلف اختلافاً جذرياً عن تلك التي ورثها عن ماخ.

يعتبر بوانكاريه العلم استقرائياً Inductive في المقام الأول، بمعنى أنه يعتمد على التعميم من ملاحظة الجزئيات الموجودة في العالم الخارجي، ومن ثم فالاستقراء العلمي لا بد أن يعتمد على الاعتقاد بوجود نظام عام General Order في الكون، مستقل عن العالم تمام الاستقلال، ومن هذه الزاوية فإن الاستقراء العلمي عند بوانكاريه يختلف عن الاستقراء الرياضي الذي يعتمد الحدس Intuition المباشر من قوى العقل وقدراته. ولما كان الاستقراء العلمي يعتمد على ذلك الاعتقاد، فإن نتائجه تفتقر دائماً لليقين Certainty لأن مسألة الاعتقاد بوجود نظام عام ومطلق تفتح الباب على مصراعيه للشك في وجود نظام آخر أعم.

وإذا كانت الملاحظة والتجربة معاً هما قوام المنهج العلمي، فإن العالم لا يستطيع أن يلاحظ كل شيء في الكون من حوله، ولذا فإن عليه أن يَنتخبَ من بين ما يلاحظ تلك الجزئيات الملائمة التي يستطيع أن يكتشف من خلالها أوجه التشابه والاختلاف، كما أنه من الضروري أيضاً أن يتم الانتخاب وفق مبدأ ما. والواقع أن بوانكاريه حين أرسى مبدأ الانتخاب إنما أدخل هذا المبدأ لدواع إخلاقية وأخرى تتعلق بالمنفعة العملية، وعنده ان أفضل العلماء من طبّق مبدأ الانتخاب على ظواهر الطبيعة بموضوعية تامة.

إن بـوانكاريـه يرى أن الـوقائـع في حد ذاتهـا مرتبـة ترتيبـاً تدرّجياً Heirarchy، ومن ثم فالوقائع التي لهـا قيمة أكـبر هي تلك التي «يمكن أن نستخـدمها مـرات عـديـدة، والتي تتمتـع بخاصية التكرار، لأن الأكثر تكراراً بالنسبة للقانون إنما يتمثـل في فائدته المتزايدة». لقد أدرك بوانكاريه أهمية خاصية التكـرار Recurrence فيما يتعلق بالتوصّل إلى تعميم مبني على الخبرة، وهي ميزة هامة من مزايا المنهج العلمي. والوقائع التي يتاح لها المزيد من التكرار تتمتع بخـاصية البسـاطة Simplicity، لأنـه توجد فرصة أكبر أمام العناصر المكونة لواقعة بسيطة ما للاتحـاد مـرة أخرى، أكـثر من الفرصـة التي تسنح لمكـونـات الـواقعـة المركبة Complex. ومن جـانب آخر فـإن ما يبـدو لنا بسـيطاً فإنما يعتمد على طابع الالفة Familarity الذي يتمتع به، وهنا فإن بوانكـاريه يؤكـد أن «الوقـائع التي تحـدث بصورة متكـررة تبدو لنا بسيطة، والسبب في ذلك أننا تعودنا عليها. لقد تمكن العلماء من العثور على وقائع بسيطة للغاية أكثر مما كنا نتصـور، مثال ذلك ان الفيـزيائيـين وجدوا هـذه الوقـائع في الـذرة، كما وجـدها البيـولوجيـون في الخلية Cell ووجـدهـا الفلكيـون في المسافات بين الكواكب التي يمكن النظر إليها كنقط بالمقارنة مع هذه المسافات.

ولكن مـا دمنا قـد وجدنـا الانتظامـات Regularities فإن علينـا أن نبحث عن أوجه الاختـلاف بـدلاً من التشـابهـات Similarities، لأن الاختـلافـات هي الشـواذ التي تحـيرنـا وتـتطلب البحث. ومن خـلال البحث عن أوجـه الاختـلاف يتبـين هدف العلم بـوضـوح، إذ إن العلم يحـاول أن يكتشـف القوانين التي تشمـل الوقـائع المختلفة عن طريق التـطرّق من الـوقـائـع البسيطة إلى التعميم. وتبـدو أهمية الـوقائـع هنـا من زاويتين. الأولى، تسجيل النتائج العلمية التي توفـر لنا الـوقت والجهد، لأننا لسنا بحاجة إلى إعادة التجارب مرة أخـرى. أما الثـانية فهي التنبؤ بحـدوث وقـائـع جديـدة. إلا أن بوانكـاريه يؤكد لنا أن النتائج العلمية التي ننتهي إليها دائماً إنما هي نتائج اصطلاحية.

لقـد ظلت جامعـة فيينا تحـافظ على تقـاليد مـاخ، فتطورت حلقـات البحث بصورة جـادة، وازدهـر المـذهـب التجـريبي، وتابع بولتزمان Boltzman 1844 - 1906 تعاليم ماخ.

وفي عـام 1922 تصـدر مـوريس شليـك Moritz Schlick 1882 - 1936 كرسي الاستاذية للعلوم الاستقرائية في تلك الجامعة، والتفّت حوله نخبة من الاتباع لمناقشة المشكلات الفلسفية، إلا أنه يلاحظ أن المشاركين في الحلقة لم تكن لهم اهتمامات فلسفية أصـلاً، على سبيـل المثال: شليـك ذاته درس الفيـزيـاء وكتب رسالته في الفيزياء تحت إشراف ماكس بلانك في برلـين، وكان يحتفظ بصـلات قويـة مع بـلانك وانشتـين وهلبرت. وفي عام 1927 نشر كتاباً بعنوان النظريـة العامـة للمعرفـة حيث عالـج نـظرية المعـرفة. وفي هـذا المؤلف طرح الأفكـار الفلسفية التي وردت بعد ذلك في دائرة فيينا.

كذلك يعتـبر فريـدريك فـايزمـان Freidrich Waismann ورودلف كارناب R. Carnap 1891 - 1970 من أنشط أعضاء الجماعة، وكـلاهما تعلم تعليماً رياضيـاً في بدايـة الأمـر. أمـا هانزهان Hans Hahn وكارل مينجـر Karl Menger وكورت جودل Kurt Godel، فهم في الأصل علماء ريـاضيات. عـلى حـين أن أوتّو نيـورات Otto Neurath عالم سـوسيـولـوجي، وفيكتور كرافت Victor Kraft مؤرخ، وفليكس كوفمان Felix Kaufman رجل قانون وفيليب فرانك Philipp Frank أستاذ للفيزياء بجامعة براغ Prague.

ويـرجـع التجـانس بـين أعضـاء الجماعـة، وحيـويتهم ونشاطهم، إلى وجود اهتمام مشترك بينهم وهـو الاهتمام بـالمنهج كمدخل أسـاسي. ولكن ما الـذي أرادته هـذه الجماعـة؟ لقد أرادوا أن يؤسّسـوا الفلسـفة العلميـة Scientific Philosophy أو ينظّروا للفلسفة علمياً، عن طريق ممـارسة التحليـل المنطقي Logical Analysis فضلاً عن محاولتهم لتوحيد العلوم جميعاً.

عرفت هذه الجماعة في الأوسـاط العلمية والفلسفيـة بحلقة فيينـا Vienna Circle، وأطلق على الفلسفـة التي كان يتبنـاهـا أعضاء هذه الحلقة مصطلح المذهب التجريبي Empiricism، وفي كتابات أخرى التجريبية المنطقية Logical Empiricism، إلا أن المصطلح الذي لقي رواجاً أكثر فهـو الوضعيـة المنطقيـة Logical Positivism.

والتأثير المباشر على فلسفة حلقة فيينا جاء من كتابات هيـوم ومـل وارنست مـاخ، ومبـادىء المنهج العلمي عنـد هنـري بـوانكـاريـه وبيـير دوهيم والـبرت اينشتـين، والـطريقـة الأكسيوماتيكية عند بيانو وهلبرت، والمنطق الرياضي عند فريجه وشرودر Schröder وراسّل وهوايهتد.

أمـا التأثـير الأكـبر والخطير فقـد جـاء مبـاشرة من رسـالـة فتجنشتين Wittgenstein 1889 - 1951 رسالة منطقيـة فلسفية التي وضعها بالألمانية عام 1921 وترجمت إلى الانكليزية 1922. ورسالة فتجنشتين تعرض لنـا فلسفة الـذرية المنـطقية، وتقـوم على مجموعة من الأفكار الجديدة والأصيلة، يقـول فتجنشتين: «يتمثـل هـدف الفلسفـة في الإيضـاح المنطقي لـلأفكـار. إن

الميتافيزيقية فليست بذات معنى أو دلالة، ما دامت لا تندرج تحت أي من هذين النوعين.

1 ـ شليك وقضايا الملاحظة:

قدم شليك أول صياغة محددة لمبدأ التحقيق، في عبارته المشهورة التي يقول فيها: «حتى نفهم قضية ما ينبغي أن نكون قادرين على أن نشير بدقة للحالات الفردية التي تجعل القضية صادقة، وكذلك الحالات التي تجعلها كاذبة. وهذه الحالات هي وقائع الخبرة. فالخبرة هي التي تقرر صدق القضايا أو كذبها»، فالقضية توصف بالصدق أو الكذب، عن طريق إحالتها للخبرة مباشرة، لنرى هل هناك في العالم الخارجي واقعة تشير إلى ما تقوله القضية أم لا.

وعلى أساس هذا المفهوم يذهب شليك إلى أن لكل شخص ملاحظاته الخاصة، التي يمكن أن تعد أساساً للمعرفة العلمية التي يكونها عن ظواهر العالم الخارجي ووقائعه. وهذه المعرفة يعبّر عنها في قضايا نختبرها عن طريق ما نستنبطه منها، بعد الرجوع للملاحظة. فإذا جاءت نتائج الاستنباطات متفقة مع ملاحظاتنا المباشرة، فإننا في هذه الحالة نقول إن الخبرة أيدت النظرية وعندها تصبح القضايا التي أمامنا قضايا ملاحظة.

وقضايا الملاحظة في مفهوم شليك ذات طابع مؤقت، ينتهي بانتهاء صياغتها والرجوع إلى الملاحظة، فإذا ظهرت لدينا معطيات جديدة، وأردنا أن نختبرها بالرجوع إلى قضايا الملاحظة الأولى، فإن هذا الإجراء يصبح صعب المنال لأن قضايا الملاحظة الأولى تكون قد فقدت خاصيتها الأساسية كقضايا ملاحظة، لأنها أصبحت موضعاً للخطأ، الذي يرجع إلى التغيرات التي تطرأ على الذاكرة، أو الخطأ في الكتابة، وما إلى ذلك من العوامل التي تفقدها خاصيتها الأساسية.

2 ـ نويراث وقضايا البروتوكول:

أما نويراث Neurathفإنه يؤسس موقفه على القول إن «القضايا تقارن بقضايا مثلها، لا بالخبرة او الوقائع، أو بأي شيء آخر. فالخبرة أو الواقع أمور بلا معنى، وتنتمي للميتافيزيقا، وبالتالي لا بد من رفضها»، والبحث عن الأصل الذي يخلو من الميتافيزيقا. ومن ثم فإنه يرى أن القضايا لا بد وأن تجيء صياغتها متفقة مع نوع من القضايا التي يطلق عليها قضايا البروتوكول Protocol Proposition. وقضية البروتوكول تحتوي على «اسم علم أو وصف معين لشخص ما يلاحظ شيئاً محدداً أو تحتوي على كلمات تشير إلى فعل الملاحظة». وفي قضايا البروتوكول نشير إذن إلى أن «الشخص فلان يدرك كذا وكذا من المعطيات في زمان محدد تحديداً تاماً، ومكان معين تعيناً تاماً».

ورأي نويراث فيما يتعلق بقضايا البروتوكول يبدو أنه مستمد من نظرية الأتساق Coherence Theory التي تذهب إلى أن «قضية ما مقبولة إذا اتسقت مع القضايا المقبولة الأخرى، ومرفوضة إذا لم تتسق مع تلك القضايا المقبولة، والتي ترى أنه إذا كنا متحمسين لقضية ما تتعارض مع نسقنا المألوف من القضايا فإنه يجب علينا في هذه الحالة أن نستبعد قضية أو أكثر من القضايا التي قبلناها من قبل».

لكن هناك اعتراضات أربعة على نظرية الوضعية المنطقية في موقفها هذا، وقد سجل بعض الوضعيين هذه الاعتراضات فيما يلي:

الاعتراض الأول، إن مجموعة القضايا قد تكون متسقة فعلاً فيما بينها، لكن هذا لا يعني أن هناك أساساً تستند إليه المجموعة بحيث يمكن القول بأن القضايا المؤلفة للمجموعة يقينية. ذلك لأن القضايا المؤلفة للمجموعة تشبه البرهان الذي يوضع في صورة مقدمات ونتيجة. حقيقة قد يكون البرهان دقيقاً من الناحية الصورية بحيث لا ينطوي على أغلوطة، وتلزم نتيجته عن مقدماته، إلا أن مثل هذا البرهان قد تكون مقدماته كاذبة، أو محتملة الصدق. ولكن حتى إذا قبلنا المقدمة الأولى على أنها احتمالية فإنما يستند احتمالها إلى قضية أخرى خارجة على النسق الذي تكون تلك المقدمة جزءاً منه.

الاعتراض الثاني، إن نظرية الاتساق إنما تتضمن وجود عدة مجموعات من القضايا كل مجموعة متسقة فيما بينها، ومع ذلك فكل مجموعة قد تختلف أو تعارض، مجموعة متسقة أخرى من القضايا أو مجموعات متسقة أخرى، ومن ثم لا نستطيع أن نسند الصدق المطلق لمجموعتين من القضايا تعارض الواحدة منهما الأخرى، ولا نستطيع أن نقول إن مجموعة ما تتّصف بالصدق المطلق دون المجموعات الأخرى.

الاعتراض الثالث، إن الهدف الأساسي لدعاة الوضعية المنطقية إنما هو إنكار الميتافيزيقا والاحتكام إلى الواقع التجريبي، ولكنهم أنكروا الالتجاء إلى الخبرة الحسية في موقفهم من تحقيق القضايا الأولية، وأصروا على أن يكون تحقيقها فقط في إطار الأنساق اللغوية، وتلك خيانة لمذهبهم.

الاعتراض الرابع، إن الوضعيين أرادوا توجيهنا نحو معرفة شاملة للألفاظ واللغات دون أن تستند تلك المعرفة إلى عالم الواقع، كأنهم يقولون إن العالم الحقيقي هو عالم الألفاظ، أما عالم الواقع فهو عالم وهمي.

المنطقية، فقد وجد هيمبل أن مبدأ التحقيق يفضي إلى مآزق منطقية لا يمكن الخروج منها، فضلاً عن أن تاريخ العلم لا يدلنا بصورة واضحة على ما يمكن أن نسميه بالتحقيق. فالعلوم تسعى لدرجة من التأييد، لأن التحقيق التام أمر مستحيل لارتباطه بالاستقراء، فإذا كنا نبحث عن التحقيق للفروض التي يضعها العالم وهو بصدد تفسير الظواهر، فإن هذا الإجراء يتطلب منا أن ننتظر نهاية العالم حتى نتمكن من أن نتحقق منها بالمعنى الدقيق لكلمة التحقيق. أضف إلى ذلك أن كل الشواهد في تاريخ العلم تدلنا على أن العالم ينتخب Select عينات ممثلة ويقوم بإجراء تجاربه على هديها. ومعنى هذا الإجراء من جانب العالم أن مسألة التحقيق متعذرة بل ومستحيلة. ومن ثم علينا أن نطرح التحقيق جانباً ونتحدث عن التأييد.

إن هيمبل يرى أن نتائج الاختبارات التي تجري بالنسبة للفروض لا تزودنا ببرهان حاسم، يمكن على أساسه أن نقبل الفرض. فالاختبارات تقدم لنا بينة Evidence تؤيد الفرض بدرجة أعلى أو أقل. لذا فإن قبول الفرض وتأييده يستند إلى مجموعة متباينة من الخصائص عن البيّنة ذاتها، وهذه الخصائص هي التي تجعلنا نقبل الفرض.

ومع أن الشواهد الجديدة المؤيدة للفرض كثيراً ما يقال إنها ترفع من درجة تأييده إلا أن هيمبل يذهب إلى أنه لا يمكن أن نعتمد على عدد الشواهد التي ينظر إليها على أنها كم مضاف للبيّنة، بل على العكس من ذلك لا بد وأن نبحث عن تنويع البيّنات. فكلما كان التنوع شديداً كان التأييد للنتيجة أقوى.

ومن بين العوامل المتعددة التي تؤدي إلى عدم القدرة على تأييد الفرض، أن يكون التنوع مستحيلاً، لعدم معرفتنا الجيدة بالحدّ الأدنى للعوامل التي تؤثر على الظاهرة، أو لاختلاف قوة الإبصار لدى المجربين، أو لاختلاف معتقداتهم.

ويلاحظ هيمبل، أن الفرض حين يوضع لتفسير ظاهرة معيّنة، فإن الصورة أو الهيئة التي يوضع بمقتضاها الفرض تتضمن الظاهرة ذاتها. وعلى هذا فإن الظاهرة التي نريد تفسيرها تشكّل بيّنة مؤيدة للفرض، إلى جانب ضرورة تأييد الفرض ببينات جديدة تضيفها معطيات لم تكن معروفة من قبل، أو لم يتضمنها الفرض. وربما كان هذا متمثلاً في أن الكثير من الفروض في نطاق العلوم الطبيعية وجدت تأييدها من الظواهر الجديدة، وكانت نتيجة ذلك أن ارتفعت درجة تأييدها. مثال ذلك أن فرض الجاذبية النيوتوني وضع أساساً لتفسير حركة سقوط الأجسام وحركة الكواكب، ولكن وجدت ظواهر جديدة مثل ظاهرة المد والجزر أفضت إلى تأييد هذا الفرض، رغم أنه لم يوضع لتفسيرها، فالتأييد بوقائع جديدة يزيد من ثقتنا بالفرض.

لقد تمسكت الوضعية المنطقية بمبدأ التحقيق في صور متعددة، وحاول أقطابها البرهنة على الأفكار التي ذهبوا إليها بطرق متعددة ومن أهمها نظرية الاحتمال، فأخذوا تارة بالتفسير المنطقي للاحتمال، وأخرى بالتفسير الفيزيائي. ومن أهم هؤلاء الفيلسوف المنطقي الوضعي رودلف كارناب وفون ميزيس.

5 ـ كارناب والتفسير المنطقي للاحتمال:

نقصد بالتفسير المنطقي أو القبْليّ أن قضية الاحتمال الأساسية ذات الصورة احتمال (س) على أساس (ص) هو (ل) صادقة قبْلياً Apriori: القبْلية تعني أن نقدم تفسيراً منطقياً للاحتمال مستقلاً عن وجهة النظر التجريبية، أي مستقلاً عن الوقائع الخارجية حيث القضية من هذا النوع يتم توثيقها بالتحليل المنطقي فحسب وتلك هي وجهة النظر الأساسية التي تشترك فيها نظريات كينز وجيفرز وكارناب.

ويعد كارناب أكبر ممثلي التفسير القبْلي لأنه يمثل أعلى مراحله تطوراً، فضلاً عن تناوله لمشكلة الاحتمال من جوانبها المتعددة منطلقاً من التحليل الدقيق للنظريات والمواقف التي عالجت مشكلة الاحتمال.

والواقع أنه رغم أن كارناب يتناول نظرية الاحتمال من جوانبها المتعددة، إلا أنه يمكننا أن نتبين خطأ فكرياً واضحاً في ثنايا تحليلاته. فالمشكلة الجوهرية تتمثل في محاولة العثور على تفسير كاف لكلمة احتمال، بمعنى أن المشكلة ترتد إلى التفسير. هل نفسر الاحتمال على أساس امبريقي أم على أساس منطقي؟ إنه يبدو بوضوح أن تفكير كارناب يستمد خطوطه الرئيسية من ثنايا تفكير فتجنشتين الذي ذهب في رسالتهTractatus إلى أن المشكلات المعروضة على الفكر ترتد بأسرها إلى مسألة الإيضاح، أو التحليل المنطقي. فكيف أحال كارناب المشكلة إلى التفسير؟

أعلن كارناب في مقالته الموسومة «تصوران للاحتمال» 1945، أن تصوره للاحتمال يعبر عن درجة التأييد Degree of Confirmation وأن تصور درجة التأييد المنطقي Logical والسيمانتيكي Semantical وفي مقالته «في تطبيق المنطق الاستقرائي»، 1947 - 1948، ذهب إلى أن تصور درجة التأييد هو ما يعبر عنه بمبدأ البيّنة الكلية Principle of Total Evidence. نبدأ أولاً بكلمة عن مبدأ البينة الكلية.

وجد كارناب أن موقف كينز المنطقي، فيما يتعلق بتفسير الاحتمال على أنه علاقة بين القضايا، يثير صعوبات معينة. فقد تصور كينز علاقة الاحتمال على أنها غير قابلة للتعريف أو التحليل، بمعنى أن تصور الاحتمال «أولي بسيط لا يمكن رده إلى تصورات أبسط منه» وإن علاقة الاحتمال بناء على هذا التصور لا يمكن فهمها إلا في ضوء «درجة الاعتقاد العقلي»، لأنه «ولكي يمكن تعريفها يلزم أن نصل إلى تحديد علاقة الاحتمال بدرجة الاعتقاد المقبول لدى العقل» هذا التصور من جانب كينز يكشف عن صعوبات منطقية، لأنه إذا افترضنا أن مراهناً في حلبة السباق يأخذ بوجهة نظر كينز، فإن عليه أن يضع في اعتباره الفرص المتاحة أمام الجواد الذي سيراهن عليه ليفوز في السباق، ومن ثم فلا بد من أن يكون عاقلاً ليمكنه أن يحسب بدقة درجة اعتقاده بانتصار الجواد وفقاً لاحتمالات موضوعية. فإذا كانت البيّنات التي لديه ل 1، ل 2... هي كل البيّنات التي يعرفها مباشرة، فإنه لا يمكنه أن يحذف من دائرة معارفه أية قضية صادقة يمكن في اتصالها بغيرها من المعطيات الأخرى أن تؤدي إلى اختلاف في نتيجة الاحتمال. في هذه الحالة يتساءل آير: «كيف يمكن لنا أن نقول إن احتمالاً ما أفضل من الاحتمالات الأخرى التي سبق تقريرها؟» إذا كانت التقديرات صحيحة في كل حالة، فإن كل القضايا الاحتمالية تصبح صادقة بالضرورة، وعلى هذا فقولنا: إن قضية من القضايا تفوق غيرها في درجة الاحتمال سيثير مشكلة بالنسبة لكينز، لأنه لكي نقول إن لدينا ضماناً كافياً لقبول قضية ما، فإن هذا يعني أنها تنتج من قضية أخرى، أو مجموعة من القضايا التي لدينا ضمان كاف لقبولها، وعندئذٍ فإننا سننتهي إلى تسلسل لا نهائي. ومع أن كينز يستند في موقفه من القضايا إلى أن هذا النوع من القضايا يعرف بطريقة حدسية مباشرة، وتعد بمثابة المعرفة اليقينية التي تستند إليها درجة الاعتقاد العقلي، إلا أن هذا الموقف كما يرى آير، لا يقوم حجة أمام الاعتراض على نظريته.

ومن ثم فإن كارناب حاول أن يتغلب على صعوبات موقف كينز عن طريق إدخال مبدأ البيّنة الكلية الذي ينص على أنه: إذا كانت ح(س، ص) تعبر عن درجة تأييد (س) في ضوء البينة (ص)، وكان لدينا تعريف للدالة (ح) تستند إليه المصادرة ح(س، ص)=م التي تقرر القيمة (م) للدالة (ح) في حالة وجود (س)، (ص)، فإن علينا أن نضع في اعتبارنا البيّنة الكلية (ص) المتاحة للشخص صاحب التساؤل، والتي تعد بمثابة معرفته الكلية بنتائج ملاحظاته، ويمكن حذف أية إضافة أخرى لمزيد من البيّنات التي لا تغير من قيمة الدالة (ح).

يمكننا إذن من تصور كارناب لمبدأ البينة الكلية وتصور درجة التأييد أن نفهم حقيقة موقفه من الاحتمال، فالنظريات المختلفة للاحتمال تعد بمثابة محاولات لتفسير التصورات قبل العلمية للاحتمال، وبذا فإن التفسير يعني الانتقال من التصورات قبل العلمية، على اعتبار أنها تصورات غير دقيقة إلى تصورات دقيقة، تعبر عن تطور اللغة العلمية وتستند إلى قواعدها. وعلى هذا فإنه يمكن التمييز بين تصورين أساسيين للاحتمال: الأول، منطقي ويعبر عن درجة التأييد، ويرمز له بالاحتمال 1والثاني، تصور يعبر عن التكرار النسبي Relative Frequency لخاصية واحدة للحوادث أو الأشياء الواحدة منها بالنسبة للأخرى، وهو تصور الاحتمال 2، . وهكذا فإن كارناب يأخذ بتصور الاحتمال 1، لأن المشكلة الأساسية في ميدان العلوم الاستقرائية، مشكلة منطقية وسيمانتيكية، وهذا ما يميزها عن المشكلات الميثودولوجية أو المنهجية.

ويعنى تصور درجة التأييد بالكشف عن طبيعة منطقية وسيمانتيكية للاحتمال أن هذا يتمثل في أن الجملة المعبرة عن تصور الاحتمال 1، لا تستند إلى ملاحظة الوقائع، وإنما تقوم على التحليل المنطقي، فإذا تمت صياغة الفرض (س) والنتائج الملاحظة (ص)، فإن السؤال عن تأييد (س) بواسطة (ص)، يمكن الإجابة عنه فقط بالتحليل المنطقي لكل من (س)، (ص) وعلاقاتها. وما دام الاحتمال 1، يستند إلى التحليل المنطقي، فإن معنى الصدق الذي نبحث عنه، إنما هو الصدق التحليلي، وهذا ما يجعلنا نقول: إن السؤال المتعلق بدرجة التأييد لا يتطلب معرفة بالوقائع التجريبية، رغم أن (س)، (ص) تشيران فعلاً إلى وقائع. إن كل ما يلزمنا معرفته هو الصدق المنطقي لكل من (س)، (ص) من تحليل معنى الجملة المعبرة عن (ص) منطقياً.

ويكشف كارناب عن حقيقة هذا المفهوم من المقارنة التي يعقدها بين المنطق الاستنباطي والمنطق الاستقرائي، من حيث ان «حلول مشكلاتها لا تحتاج لمعرفة بالوقائع، وإنما تحتاج إلى تحليل المعنى»، ومن ثم فإن الخاصية المنطقية للتأييد يمكن تفسيرها عن طريق عقد المقارنة بينها وبين علاقة التضمن المنطقي Logical Implication في المنطق الاستدلالي. إننا في مجال المنطق الاستدلالي نقول إن الجملة (س) «كل الناس فانون وسقراط إنسان» والجملة (ص) «سقراط فان» لكل من (س)، (ص) مضمون واقعي، ولكنه إذا أردنا أن نعرف ما إذا كانت (س) تتضمن (ص) منطقياً، فإنه لا يلزمنا أن نعرف ما إذا كانتا تشيران فعلاً إلى وقائع خارجية أم لا. وبنفس

(س، ص)= $\frac{2}{3}$ ، ومن ثم فإن قيمة (ح) تكون مساوية لتكرار نسبي معين، ومع هذا فإن كلاً من تصوري الاحتمال 1 والاحتمال 2، يظلان مختلفين تماماً، لاعتبارات أربعة أساسية:

1- إن القضية (س، ص)= $\frac{2}{3}$ لا تقرر تكراراً نسبياً، مع أن قيمة (ح) تم حسابها على أساس تكرار نسبي معلوم ـ هذه القضية ـ كما يرى كارناب ـ منطقية بحتة حيث التكرار النسبي لكل من (هـ 1)، (هـ 2) يتقرر عن طريق جمل متعلقة بالوقائع، وبالتالي فإن القضية التي لدينا تثبت وجود علاقة منطقية بين (س)، (ص) وهذا ما لم يدركه رايخنباخ معتقداً أن قيمة (ح) في القضية تستند إلى معرفتنا التجريبية للتكرار النسبي الملاحظ، ومن ثم نظر إلى قضية الاحتمال 1 على أنها تجريبية، وأقام مطابقة بينها وبين التكرار النسبي، لكن المضمون الواقعي المتعلق بالتكرار النسبي الملاحظ ينبغي ألا ينسب للقضية الاحتمالية، وإنما للبيّنة (ص) المشار إليها.

2- إن ملاحظة بيّنات مختلفة قد يفضي إلى قيم مختلفة للتكرار النسبي الملاحظ، ومن ثم يمكننا أن نطابق التكرار النسبي الملاحظ بالاحتمال 2، لأن الاحتمال 2، له قيمة واحدة فقط.

3- إنه يمكننا أن نبين أن تفسيرنا لا يطابق بين الاحتمال 1 والاحتمال 2 ولكن بين الاحتمال 1 وتقدير الاحتمال 2 في ضوء البينة (ص)، ومن ثم فإن أفضل تقدير على أساس بينة معطاة، يستند إلى قضية منطقية بحتة، على حين أن قضية الاحتمال 2 تجريبية.

4- إن تفسير قضايا الاحتمال1يشبه تماماً تفسيرنا للقضايا الحسابية: نقول عن القضية 2 +3 =5 إنها صادقة، أما القضية 2 +3 =4 فإنها قضية كاذبة. كذلك قضايا الاحتمال 1 ـ من حيث انها قضايا منطقية ـ أما أن تكون صادقة وفي هذه الحالة تكون قيمة الصدق (الواحد الصحيح)، أو أنها كاذبة وفي هذه الحالة تأخذ القيمة (صفر).

ويزودنا فرانك Frank بمثال لتصور درجة التأييد عند كارناب إذا كانت لدينا البينة الملاحظة (ص) القائلة «عدد سكان شيكاغو 3 ملايين نسمة منهم مليونان ذوو شعر أسود»، والفرد (م) يمثل أحد سكان شيكاغو، من هذا المثال وبناءً على قواعد المنطق الاستقرائي، يمكن أن نستدل على احتمال الفرض (س) حيث الفرد (م) ذو شعر أسود بناءً على البينة (ص) يساوي $\frac{2}{3}$. وصدق الاستدلال في هذه الحالة لا يتوقف على ما إذا كان من الصادق أن سكان شيكاغو 3 ملايين وأن مليونين منهم ذوو شعر أسود، كما لا يعتمد أيضاً على ما إذا كان من الصادق أن الفرد (م) هو أحد سكان شيكاغو، لأن الأمر يتعلق بعلاقة التضمن، فالبينة المعطاة (ص) تحدد مجال الناس (م) الذين هم سكان شيكاغو، كما أن الفرض (س) يحدد مجال الناس (م) الذين هم ذوو شعر أسود. ومن البيّنة (ص) ينتج أن هذين المجالين لهما مجال مشترك، يحدد بواسطة مجال الناس الذي هم سكان شيكاغو وذوو شعر أسود. فإذا كانت (ك) قضية صورتها (م لها الخاصية م هـ) فإن الدالة ل (م) تنسب للخاصية (م هـ) عدداً موجباً، ومن ثم فإن ل (ص) هي مجال كل الناس (م) الذين هم سكان شيكاغو، بينما ل (س) هي مجال (ص) الناس ذوو الشعر الأسود. والمتصل المنطقي (س. ص) يقرر أن الفرد (م) أحد سكان شيكاغو هو في نفس الوقت ذو شعر أسود. وعلى هذا فإن (س. ص) هو نطاق كل سكان شيكاغو ذوي الشعر الأسود، ومن ثم فإن:

$$\frac{\text{ل (س • ص)}}{\text{ل (ص)}} = \frac{2}{3}$$

لكن هناك اعتراضات قوية على مبدأ البينة الكلية الذي أعلنه كارناب وتصور علاقة الاحتمال المنطقية في ضوئه. الاعتراض الأول، يتمثل في أن مبدأ البينة الكلية يستند إلى دعامة برغماتية، وهو أبعد ما يكون عن مبادىء الأخلاق، فالأخلاق تعني أنه يجب علينا أن نختار بالتساوي في المراهنة مثلاً، ومعنى هذا أن النتيجة في كل حالة من حالات الاختيار ستمثل صدقاً ضرورياً، وعلى هذا لن يكون هناك سبب أخلاقي لتفضيل صدق ضروري على آخر. أضف إلى ذلك أن المراهن في حلبة السباق إذا ما أراد أن يعرف كل البيّنات المتعلقة بحالة الجواد الذي سيراهن عليه، فإنه قد يتصرف بطريقة منافية للأخلاق، فقد يدفعه الأمر مثلاً إلى إكراه متخصص في الأشعة لفحص رئتي الجواد، أو لسرقة بعض المال لتسديد نفقاته إذا كانت باهظة، وهذا ما لا تقره الأخلاق. أما الاعتراض الثاني فإذا ما نظرنا لمثال المراهنة في السباق، فإن مدرب الجياد يعرف أسرارها جيداً وعليه فإنه يملك أكبر قدر من المعلومات عنها، وبذا تصبح معرفتي بالبيّنات الكلية الملائمة أقل من معرفته، وهذا ما يجعل حساباتي لفرصة فوز الجواد في السباق مختلفة عن حساباته، ومن ثم فإن النتائج التقديرية للحسابات ستكون مختلفة في كل من الحالين. وفي هذه الحالة سيصبح احتمال توصله إلى نتيجة صحيحة بناءً على حساباته أكبر من تقديري لها. وهنا تواجهنا صعوبة، لأنه إذا ما حاولت أن أضع تقديراً لدرجة تأييد فرضه في ضوء مجموع

النظريات، يتم من خلال وضعها في نسق استنباطي لا يمكن قبوله، لأن «الأساس الذي يتوقف عليه قبول النظرية ليس الاستدلال من النظرية على الوقائع، وإنما هو العكس، أي الاستدلال من الوقائع على النظرية. فما هو معطى الوقائع الملاحظة، وهذه هي التي تكوّن المعرفة المقررة التي ينبغي تحقيق النظرية على أساسها».

بالإضافة إلى هذا فإن رايخنباخ يرى أن بوبر أساء فهم الوصف النفسي للكشف العلمي، حين يسترشد العالم في كشفه بالتخمينات أو الفروض، مما جعله ينقد الاستنتاج الاستقرائي، حيث لم يتبين أن «العالم الذي اكتشف نظريته بالتخمين لا يعرضها على الآخرين إلا بعد أن يطمئن إلى أن الوقائع تبرر تخمينه. وفي سبيل الوصول إلى هذا التبرير يقوم العالم باستنتاج استقرائي».

وكل ما يمكن للمنطقي أن يقوم به في نطاق هذه الخطوة، يظهر في تحليل العلاقة بين الوقائع التي لدينا وبين النظرية التي تفسرها، وبالتالي يصبح تبرير النظرية على أساس الوقائع هو الموضوع الحقيقي للاستقراء.

أما فيما يتعلق بنقد بوبر لإدخال مبدأ الاحتمال للاستنتاج الاستقرائي، وأنه يفضي إلى ارتداد لا نهائي للوراء، فإن رايخنباخ يرى أن الوقائع التي نلاحظها تمدنا فقط بدرجة من الاحتمال للنظرية بأن تجعلها محكمة، لا بمعنى أنها تضفي عليها طابع اليقين المطلق، فالاستنتاج الاستقرائي يقدم لنا فقط درجة من الاحتمال أو الترجيح التي يتم التوصل إليها من الوقائع، وبالتالي فإن مقدمات الاستدلال هي التي تجعل نتائجه احتمالية، مما يمكننا من المعرفة التنبؤية.

والواقع أن رايخنباخ في نقده لبوبر لم يتبين المعنى الذي قصد إليه من الاستنباط، لأن بوبر لم يكن بصدد الحديث عن الاستدلال الصوري Formal Deduction الذي يضمر في مقدماته النتائج، وبالتالي لا تفيد النتيجة فيه شيئاً جديداً، أكثر مما تفيده المقدمات، بل إن بوبر يقصد إلى نوع آخر من الاستنباط الذي يكشف عن حقائق جديدة، حين ينتقل من مقدمات معلومة إلى نتائج لم تكن معلومة، وهذه النتائج تفيد علماً جديداً، وهذا هو الاستنباط البرهاني، تماماً كالبراهين الرياضية التي تزودنا بنظريات جديدة لم تتضمنها التعريفات والبديهيات، ولكن كيف يتصور بوبر هذه الخطوة في إطار الخطوات التي قدمها لنا ؟.

يلجأ بوبر إلى استخدام مبدأ قابلية التكذيب الذي يستند بدوره لمفهومه عن نمو المعرفة العلمية Growth of Scientific Knowledge لأن مفهوم النمو Growth حيوي وضروري لكل من جانبي المعرفة العقلية والإمبريقية. فطريقة نمو العلم هي التي تجعل العالم يميز بين النظريات التي لديه، ويختار أفضلها، كما تتيح له الفرصة لإبداء الآراء لرفض النظريات واقتراح الشروط التي لا بد من توافرها، حتى يمكن القول عن أية نظرية إنها مقنعة. ومفهوم النمو لا يعني مزيداً من الملاحظات والتجارب، بل يتمثل في التكذيب المتكرر للنظريات العلمية، وإحلال نظريات أخرى أكثر إقناعاً لأن «منهج العلم هو ذلك المنهج القائم على التخمينات الجسورة، والمحاولات المتكررة لرفض هذه التخمينات».

وفكرة النمو عند بوبر تعني صورة من صور التقدم، وبالتالي يصبح معيار التقدم Criterion of Progress هو ما يحدد نمو العلم. فإذا كانت لدينا نظرية ما، مرت بمراحل الاختبار واجتازتها، فإن النظرية عندئذٍ تصبح أفضل من غيرها من النظريات التي لم تخضع للاختبار. وبالتالي فإنه يمكن لنا تطبيق هذا المعيار على نمو المعرفة العلمية، لأنه حدسي Intuitive وبسيط وهذا ما جعل بوبر يؤسس علاقة مشروعة بين معيار التقدم، والتكذيب المتكرر للنظريات العلمية. فالنظرية المتماسكة منطقياً هي تلك التي تجتاز مراحل الاختبار المشار اليها. وتتضمن إمكانات أكبر للتفسير والتنبؤ.

وحتى تكون النظرية متماسكة منطقياً، لا بد لنا أن نلجأ مباشرة لمعرفة مضمونها أو محتواها المنطقي. فإذا كانت لدينا النظرية (a) التي ترمز مباشرة لقوانين كبلر الثلاثة، والنظرية (b) التي ترمز لقوانين غاليليو، فإن مضمون النظرية التي تشتمل على النظريتين معاً، ولتكن (a b) سيكون دائماً أكبر من، أو على الأقل مساوياً، لأي من النظريتين (a)، (b) على حدة. فإذا كان الفرض المؤلف للنظريتين معاً نشير إليه بالنظرية (a b) والرموز (C t) يشير إلى المحتوى في الحالات الثلاث، فإن:

$$Ct(a) < Ct(ab) > Ct(b)$$

أي أنه إذا ازداد المحتوى، قلّت درجة الاحتمال، أي ازدادت اللااحتمالية ومعنى هذا أنه إذا كان نمو المعرفة يتمثل في أننا نعمل من خلال نظريات يتزايد محتواها، فإن هذا يعني أيضاً أننا نعمل من خلال نظريات يتناقص احتمالها. فالهدف الأساسي لا يتمثل في الحصول على نظرية تعبّر عن درجة احتمال أعلى، كما هو الشأن في نظرية حساب الاحتمالات الرياضية، بل إننا نسعى للحصول على نظرية قوتها التفسيرية أكبر من القوة التفسيرية لأية نظرية أخرى. والاختبار هنا يعني

تلبيها هذه الأشياء؛ لأنه إذا كان، كما يزعم، لا وجود لوحدات ثقافية مجانية، كذلك لا وجود لعناصر ثقافية لا جدوى منها ولا منفعة. يخلص مالينوفسكي من هذه الملاحظة ليصل إلى ارساء هذا المبدأ: «التحليل الوظيفي للثقافة ينطلق من مبدأ مفاده أن كل تقليد أو كل فكرة أو معتقد أو شيء مادي، مهما اختلفت انماط الحضارات يضطلع بوظيفة حيوية».

ومن الملفت أن الحيوي بالنسبة لمالينوفسكي لا ينفصل عن البيولوجي. إن دور عناصر البنية المجتمعية وما ينتج عنها من مؤسسات يأخذ اهميته - إن لم نقل يتوجد - بقدر ما يلبي الحاجات البيولوجية. وآثار عمل هذه المؤسسات واعية لأنها وليدة الفرد، هذا الكائن العقلاني والعملي. يعيدنا هذا الكلام إلى أطروحات سبنسر التي نقدها دوركايم. وبالرغم من التقدير الذي يكنه مالينوفسكي لهذا الأخير، نلاحظ أنه لم يستفد من هذا النقد ولم يستطع بالتالي حل لغز السببية. إذا كان تفسير السمات الثقافية يتلخص في النهاية بمعرفة الحاجات الأساسية من بيولوجية ونفسية، يبقى أن نعرف كيف يمكن تحديد كل واحدة من هذه الحاجات. إذا كانت الحاجة فردية كيف يمكن لها أن تكون في أساس مؤسسة ما؟ وما هي المعايير التي تحدد هذه الحاجات؟ في الواقع لم يتوصل مالينوفسكي إلى حل أي من هذه الأسئلة، وما تعداد هذه الحاجات في نهاية الأمر سوى حدس محض شخصي لا يستند إلى أية قاعدة ثابتة، لأنه إذا كان من السهل تحديد الحاجات البيولوجية المحضة التي لا يختلف حولها اثنان، فمن العسير جداً تحديد الحاجات الأخرى. يضاف إلى ذلك، أن هذه الحاجات التي اخذت شكل مؤسسة لا يمكن الجزم بمحدداتها، لأن هذه المحددات تختلف من مجتمع لآخر. إن هذا، التصور يؤدي بنا في أفضل الأحوال، كما أدى بنا تصور سبنسر، إلى لون من ألوان الغائية، أو إلى تفسير هيهي Tautologique. أما دليل مالينوفسكي على ارتباط المؤسسات بالحاجات والذي يستخلصه من تجربته الميدانية - الشعوب البدائية لها هموم غير الهموم الفلسفية لذلك فكل مؤسساتها غايتها عملية - ليس دقيقاً، لأنه ماذا يحل ساعتئذ بالأنساق الرمزية (قرابة - طقوس - أساطير...) التي تشكل حيزاً أساسياً في حياة هذه الشعوب. والتي تبدو الحاجات التي تضطلع بها غير واضحة (هذا ربما ما ميز دراسة ليفي ستروس للأساطير عن غيره ممن حاول ربطها بوظائفها وبالحاجات التي تقوم بها ضمن ثقافة معينة).

إن الانثروبولوجيا الوظيفية كانت بالنسبة لمالينوفسكي أكثر بكثير من مجرد مبدأ من مبادىء التقنية العملية. «فقد استعملها أيضاً، كما يقول بريتشارد بوصفها قاطرة أدبية قادرة على بلورة المعاينات الوصفية. غير أنه لم يفلح في مواجهتها كمفهوم منهجي، كما يبدو أنه لم ينجح في استعمالها استعمالاً واضحاً في معالجة تجريدات النظرية العامة». وحيث أخفق مالينوفسكي استطاع رادكليف براون أن يحقق نجاحاً أفضل بكثير في تحديد نظرية وظيفية أو عضوية للمجتمع.

قدم رادكليف براون 1881-1955 نموذجاً أطلق عليه اسم النموذج الوظيفي - البنيوي. يحدد براون بادىء ذي بدء الوظيفة كالتالي: «إن مفهوم الوظيفة في تطبيقه على المجتمعات البشرية مبني على التماثل القائم بين الحياة المجتمعية والحياة العضوية». ويستوحي براون دوركايم فيحدد وظيفة المؤسسة المجتمعية بأنها التعاطي القائم بين المؤسسة المجتمعية وبين الشروط اللازمة لوجود الجسم المجتمعي. بناء عليه تصبح الوظيفة كناية عن «ما يقدمه نشاط جزئي من مساهمة في النشاط الكلي الذي يشكل جزءاً منه. فوظيفة العرف المجتمعي المعين تتحدد في المساهمة التي يقدمها هذا العرف للحياة المجتمعية بأسرها بوصفها نمط عمل الستام المجتمعي بأسره».

تقدم لنا المؤسسة إذن بوصفها قائمة بوظيفتها داخل بنية مجتمعية مكوّنة من كائنات بشرية فردية «تربطها في ما بينها مجموعة معينة من العلاقات المجتمعية، داخل كل متكامل». أما استمرارية البنية ودوامها «فيتأمن بفعل الحياة المجتمعية، أي بتعبير آخر، إن الحياة المجتمعية لجماعة ما هو نمط عمل بنيتها. فإذا نظرنا إلى الستام المجتمعي على هذا النحو وجدنا أنه يتمتع بوحدة وظيفية. فهو ليس عبارة عن تجمع أو ركام، بل عبارة عن جسم أو كل متكامل». ويشير براون إلى أنه عندما يتكلم عن التكامل المجتمعي فهو يفترض أن «وظيفة الثقافة تقوم على توحيد الكائنات الفردية داخل بنى مجتمعية متفاوتة الثبات أي على توحيدهم في سساتيم فئوية ثابتة تحدد وتنظم علاقة هؤلاء الأفراد بعضهم ببعض، وتعزز التكيف الخارجي مع المحيط الطبيعي والتكيف الداخلي بين الأفراد والفئات المكونة بحيث تصبح الحياة المجتمعية منسقة وقابلة للعيش». ويضيف براون «أعتقد أن هذه الفرضية ينبغي أن تكون المسلمة الأولى التي تنطلق منها كل دراسة حول الثقافة والمجتمع تتوخى الموضوعية والعلمية».

حاول براون انطلاقاً مما تقدم، مقارنة الانساق المجتمعية على قاعدة وظائفها المتشابهة (كما فعل سبنسر) وبناء على ذلك سعى إلى اعادة الاعتبار إلى النظرية التي تربط بين فيزيولوجيا

النموذج ظل أسير فرضية السكون المجتمعي، أي أنه ظل غير آبه بإمكانية التغيير. كذلك فالسؤال الذي طرحه دوركايم حول الغايات المجتمعية لم تحله التميزات الدقيقة التي وضعها مورتن لأن الغايات الواضحة هي في النهاية تجليات ايديولوجية. ومن الصعب جداً معرفة كيف يمكن لهذه التجليات أن تؤسس للقواعد العامة للنسق. أضف إلى ذلك أن تعداد هذه القواعد يتعرض لنفس الصعوبات التي تعرض لها التعداد الذي قام به مالينوفسكي. اثنتان من هذه القواعد شدّد عليهما مورتن: التكيف والتكامل. ومن الملاحظ أن هاتين القاعدتين تطرحان مشاكل لا تحصى على صعيد التحديد. ففي حال لم تضبط معالم التكيف بشكل دقيق يظل هذا المفهوم تطوري المضمون، مما يسمح للباحث أن يقرر بشكل اعتباطي أن هذا العنصر أو ذاك لا يزال مستمراً بمجرد أنه يتكيف مع محيطه. أما إذا حددنا التكامل كمحاولة من قبل الجسم للاستمرار فسنقع من جديد في مطب الفرضية التي تشدد على مقولة التوازن. أما إذا حاولنا أن نعطي لهذا المفهوم مضموناً أكثر وضوحاً ودقة «هناك ميل عام لزيادة انتاج العيش»، كما يقول هاريس Harris، فسيؤدي بنا هذا التحديد إلى افتراض درجات من التكامل الوظيفي يختلف باختلاف المجتمعات من جهة وإلى فكرة الاصطفاء الطبيعي من جهة ثانية. وكل ذلك يعيدنا إلى سبنسر.

ختاماً، فإن القواعد والنماذج التي قالت بها الوظيفية الكلاسيكية وما أدخل عليها من تعديلات لم تمس جوهر هذه النظرية بل ظلت تنويعات لأصل واحد. فالمحاولة الأولى الجدية التي حدّت من طغيان هذه النظرية في حقل الدراسات الاجتماعية والاثنولوجية، جاءت على يد التيار البنيوي الذي حاول ارساء قواعد جديدة لهذه الدراسات.

مصادر ومراجع

- برتشارد، إ. إيفنز، **الأناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسيين**، دار الحداثة، بيروت، 1986.
- Durkheim, Emile, *De la division du travail social*, Paris, 1960.
- ————, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, 1983.
- Malinowski., B., *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, 1968.
- Radcliffe - Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, 1972.

شوقي الدويهي

